Politička teologija 20. stoljeća

Vlk, Mirko

Doctoral thesis / Disertacija

2020

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Catholic Faculty of Theology / Sveučilište u Zagrebu, Katolički bogoslovni fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:222:736057

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-28**

Repository / Repozitorij:

Repository of the Catholic Faculty of Theology
University of Zagreb

DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJI

Sveučilište u Zagrebu

Katolički bogoslovni fakultet

Mirko Vlk

POLITIČKA TEOLOGIJA 20. STOLJEĆA: CARL SCHMITT I JOHANN BAPTIST METZ

DOKTORSKI RAD

Mentor:
prof. dr. sc. Ivica Raguž

Zagreb, 2020.

Sveučilište u Zagrebu

Catholic Faculty of Theology

Mirko Vlk

POLITICAL THEOLOGY IN THE 20TH CENTURY: CARL SCHMITT AND JOHANN BAPTIST METZ

DOCTORAL DISSERTATION

Supervisor:
prof. dr. sc. Ivica Raguž

Zagreb, 2020.

IZJAVA O AUTORSTVU DOKTORSKOGA RADA

Izjavljujem da je moj doktorski rad *Politička teologija 20.stoljeća: Carl Schmitt i Johann Baptist Metz* izvorni rezultat mojeg rada te da su svi korišteni izvori, kako objavljeni tako i neobjavljeni, primjereno citirani ili parafrazirani te navedeni u popisu literature na kraju rada.

U Zagrebu, 10. lipnja 2020. godine.

.....
Mirko Vlk

PODATCI O MENTORU

Prof. dr. sc. Ivica Raguž rođen je 26. rujna 1973. godine u Osijeku. Nakon završene Klasične gimnazije u Zagrebu, od 1992. do 1994. godine studira na Teologiji u Đakovu, a potom filozofsko-teološki studij nastavlja na Papinskome sveučilištu Gregoriana u Rimu kao pitomac Papinskoga zavoda Germanicum et Hungaricum. Po okončanju diplomskog studija 1997. godine odmah upisuje poslijediplomski studij iz fundamentalne teologije na Teološkome fakultetu Papinskoga sveučilišta Gregoriana u Rimu. Zimski semestar akademske godine 1997./-98. studira na Weston Jesuit School of Theology u Cambridgeu, Sjedinjene Američke Države. Magisterij iz fundamentalne teologije postiže 15. lipnja 1999. godine s radom naslovljenim *Pojam uzvišenoga kod Immanuela Kanta i Hansa Ursa von Balthasara*. Za svećenika današnje Đakovačko-osječke nadbiskupije zaređen je 29. lipnja 1998. godine. Na Teološkom fakultetu Papinskoga sveučilišta Gregoriana u Rimu, dana 24. siječnja 2002., obranio je doktorski rad pod naslovom *Smisao za bogo-ljudsko. Transcendentalno-teološka rasprava o estetikama Immanuela Kanta i Hansa Ursa von Balthasara* godine. Potom se vraća u Hrvatsku i počinje predavati pri Katedri dogmatske teologije, Teologija u Đakovu.

Od 2006. do 2010. godine predsjednik je Udruge katoličkih intelektualaca. Godine 2007. postaje docent pri Katedri dogmatske teologije tada novoustanovljenog Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Đakovu, Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku. Od 2008. predstojnik je Katedre dogmatske teologije, a od 2008. do 2010. godine obavlja dužnost prodekana za znanost na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Đakovu. Od 2008. do 2016. godine glavni je i odgovorni urednik teološkoga časopisa *Diacovensia*, a od 2009. godine do danas glavni je i odgovorni urednik Međunarodnoga katoličkog časopisa *Communio* (hrvatska redakcija). Isto tako, od 2010. do 2012. bio je voditelj Odsjeka za sustavnu teologiju na KBF-u u Đakovu. Od 2014. do 2018. godine obavljao je dužnost dekana Katoličkoga bogoslovnog fakulteta u Đakovu. Tijekom 2017. i 2018. godine bio je član Sektorskoga vijeća za filozofiju i teologiju pri Ministarstvu znanosti i obrazovanja, kao i predsjednik Etičkoga povjerenstva Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku. Uza sve ove dužnosti i obaveze, posljednja dva desetljeća i autor je mnogih znanstvenih članaka i više knjiga.

SAŽETAK

Doktorski rad *Politička teologija 20. stoljeća: Carl Schmitt i Johann Baptist Metz* obrađuje doprinos dvojice, po političku teologiju posljednjeg stoljeća, neizostavnih mislilaca. Pomoću induktivno-deduktivne, kritičko-analitičke i sintetičke metode, ovaj rad opisuje razvoj njihovih modela političkih teologija kao odgovor na povijesno-društvene promjene 20. stoljeća.

Prvo poglavlje posvećeno je „staroj“ političkoj teologiji Carla Schmitta. Kronološki prateći najvažnije Schmittove publikacije, prvo poglavlje dotiče ključne koncepte „stare“ političke teologije, Schmittovu metasociološku i metajuridičku kritiku stanja liberalnog društva, Schmittov utjecaj na političku teoriju danas, kao i teološku protureakciju na njegovu teologiju kroz kritiku Erika Petersona.

Drugo poglavlje obrađuje novu političku teologiju Johanna Baptista Metza od neposrednog pokoncilskog razdoblja do danas. Kronološki prateći razradu sržnih pojmova, kritičko-dijalektičkog pristupa i tema nove političke teologije, opisuje se kako Metz vidi autentičnu vjerničku praksu u suvremenom svijetu. Ovo poglavlje iznosi i prigovore Metzovu teološkom projektu oslanjajući se na uvide Josepha Ratzingera.

Treće i posljednje poglavlje ispituje kakav stav su Schmitt i Metz imali jedan prema drugome, komparativno analizira „staru“ i novu političku teologiju te primjenjuje profil političke teologije 20. stoljeća koji proizlazi iz te usporedbe na situaciju liberalne demokracije na početku 21. stoljeća, kao i na pontifikat pape Franje. U zaključku, politička teologija, koja ispituje odnos vjere i svijeta, ključna je pri rješavanju „temeljnog hermeneutičkog problema teologije“, posebno u cilju otvaranja društva transcendenciji.

SUMMARY

Doctoral thesis *Political Theology of the 20th Century: Carl Schmitt and Johann Baptist Metz* examines the *oeuvre* of two, for the political theology of the last century, indispensable thinkers. Using an inductive-deductive, critical-analytical, and synthetic method, this paper describes the development of their models of political theology in response to historical-social changes of the 20th century. Political theology starts with the dilemma how should the Church as a community of believers be positioned according to the structures of political power formed in the Enlightenment tradition of a strict division of state and religion which is indifferent to the requirement of the belief that one's private and public life must be in accordance with God's will. Therefore, political theology approaches the issue of faith in the world, considering the history of the world at the same time as the history of salvation. Therefore, this type of theological discourse does not deal with abstract conceptual elaborations, but rather examines the actual state of socio-political life in relation to transcendent.

The first chapter provides an overview of Carl Schmitt's "old" political theology. Schmitt analyses fundamental legal concepts such as sovereignty, legitimacy of the state, foundations of constitutive law, political rights and obligations of citizens, as well as the role of the Church in socio-political order. In addition to these juridical topics, it deals with the very nature of the concept of political, as well as with the inner contradictions in modern politics, which gives rise to an insightful critique of liberal democracy. Carl Schmitt is not a theologian, but a jurist who distinguishes the "spirit of the law" as opposed to the "letter of the law", thus touching on a metaphysical worldview that underlies the political order and collective self-understanding of society. His political theology emphasizes the importance of relationship with the transcendent for the state and society and, in the entelechial sense, for the human existence. This then also determines how the state should be governed. His critique of law and politics exposes the reasons for and consequences of the deviation of modern socio-political practices from this fundamental principle of forming a political community.

Reading through Schmitt's most important publications, this chapter deals with his core concepts: a) the sociology of juridical concepts, by which Schmitt establishes the analogy between theological notions and legal concepts and thus explains the process of secularization; b) the personal sovereign as the "mortal god" who decides on the "exception"; c) the Church as a "complexio oppositorum" on which its universality and holistic approach to man are based; d) the principle of substantive and personal representation of transcendence; e) the concept of the political as an expression of one's self-consciousness, sovereignty and will to survive; f)

Man’s "dangerous" nature that resists a simplistic binary moral classification; g) as well as historical analysis of liberalism on which he bases his critique of the modern state and society.

Inspired by Thomas Hobbes' *Leviathan*, Schmitt presents his decisionalist view of the state based on personal sovereignty as a secularized theological notion of God's sovereignty over the cosmos. That is why the authority and power of the state are embodied in the person of the sovereign who, like a "mortal god", has jurisdiction over every aspect of social life, including religion. The sovereign has a "monopoly on the political" in order to legitimately make crucial political decisions in "exceptional" situations to guarantee the political unity of the people. The sovereign intervenes beyond the established legal framework and that is why his actions are a secularized analogy of divine interventions into the world outside the laws of nature. The sovereign thus protects society from the chaos of the Hobbesian "state of nature" and in the theological sense acts as a "catechon", a representative of God's power in history, delaying the cataclysm of the Apocalypse. In other words, in Schmitt's political theology socio-political reality reflects the theological reality. For this reason the function of the Church is to support and legitimize the sovereign, who has jurisdiction over religious issues, because the ruler, by his function of "catechon", is the defender of the faith, a kind of anointed instrument of God in the manner of the Old Testament kings of Israel.

Schmitt's view of sovereignty is meant to show how it is not possible to dispel God's demand for obedience, despite the secularization and liberal neutralization of the theological-moral aspect of political authority. Public life and political activity are not exempt from the moral-theological decision of "for" or "against" God. It is a fundamental theological-political challenge for any political order. Given the historical context of the Weimar Republic, Schmitt's political theology could also be described as a negative reaction to the anthropological optimism of modern liberalism which promotes the depoliticization of society while ignoring the threat of totalitarian political ideologies in domestic politics and in the international community. At the time, Schmitt was concerned about the possibility of the outbreak of the communist revolution and the imperialist pretensions of Soviet Russia.

Schmitt's political theology can thus be seen as a project of preserving the existential seriousness of that political and awareness of the importance of personal subjectivity and initiative in making crucial political decisions against the increasing trend of neutralizing the political. Schmitt is concerned about the immanentistic tendency present in liberalism, which reduces the political to an administrative instrument for management of public affairs and social needs without regard for the existential importance of the political. If the intensity of association and dissociation among people is intense enough, it enables the creation of a united political

entity, the State. In other words, the political is about survival, making a crucial decision that makes the difference between life and death for the whole of society. Schmitt points out the origin of politics in theological concepts to emphasize the inevitable existentiality and totality of the political and why a crucial political decision made by Man can never be substituted by legal fiction of the "social contract", which today is regarded as the founding act of the state.

Schmitt's concept of political is, therefore, a starting point for his critique of liberal bourgeois society and how it chooses to govern itself through parliamentary democracy. Schmitt recognizes liberal emancipation of the individual through the institution of personal freedoms and political rights limits the power of the state and privates religion, which then neutralizes the theological-metaphysical foundation of political authority. Liberal emphasis on personal morality and economic rationality deprives the political of its specific meaning. Through such neutralization of the political, social existence loses the existential intensity that links it to transcendence.

Schmitt's criticism of liberalism is based on his "stasiological" understanding of the totality of the political, which represents Man’s complete freedom and limitlessness. Because of their "dangerous" nature, this absolute freedom always results in conflict between men. However, in the Trinity it is manifested as "stasis", a paradox incomprehensible to the human mind because it means simultaneously perfect unity and differentiation within God, who should be undivided in himself. This is why Schmitt's political theology emphasizes the influence of Christianity on European civilization, culture and politics. Religion must co-operate with the sovereign, legitimizing his rule, to secure political unity, prevent a fratricidal war, and provide protection against external enemies. In so doing, the sovereign performs a catechonian function and ensures order, peace and security against the threat of the apocalyptic chaos of the apolitical "natural state" which is nothing more than "the war of all against all".

The second chapter elaborates on the new political theology of German Catholic theologian Johann Baptist Metz. This theological project, in many ways radically different from previous versions of political theology, began during the 1960s, in the optimistic atmosphere after the Second Vatican Council. Metz abandons the idealistic-transcendental paradigm of mainstream theology and develops a new "post-metaphysical" approach to theology, which is sensitive to influence of the socio-historical conditions on the perception and practice of faith in the world. Crucial intellectual influences on Metz from this period are Karl Rahner, Theodor W. Adorno, Ernst Bloch and Walter Benjamin.

The initial phase of Metz's work put forward in the *Theology of the World*, presents a positive appreciation of secularization understood as a consequence of the historical impact of

Christianity on the world. Furthermore, Metz argues in favour of an eschatological orientation of theology, since the existential focus on the future is the hallmark of modernity. In addition, he defines the task of a socio-historically sensitive theology: to deprivatize the faith and to redefine the relationship between faith and the world as a relationship between theory and practice, understanding of faith and practical living of faith in the world, in order to critically deal with the legacy of the Enlightenment. For Metz, to privatize faith means one willingly blinds oneself to the influence of the socio-historical context on understanding of religion, as well as its influence on society and history, and especially on the human subject himself. Metz does not promote the relativization of Man as the subject of society and history by absolutising socio-historical context, nor the individualistic understanding of the Christian's responsibility for the world as in idealistic theological systems.

An integral element of this initial draft of the new political theology is the corresponding vision of the Church. The challenge of actualizing the relationship between faith and the world requires the institutionalisation of faith. Creating a critical awareness of prejudices, different beliefs and structures of plausibility in a society that impedes the successful proclamation of the Gospel needs an institution dedicated to promoting and preserving the faith. The task of the new political theology is to develop such an understanding of the ecclesiastical institution that would enable the Church to be an "institution of critical freedom in faith".

In his second book, *Faith in History and Society*, Metz further elaborates on his concept of a new political theology as a practical fundamental theology whose focus is on Man as the subject of history and society. He emphasises "the primacy of praxis" as simultaneously the core of the Christian faith understood in terms of "the imitation of Christ" and the point of encounter with the Enlightenment guided by the principle that the critical mind strives to become practical. Metz promotes abandoning the neo-scholastic direct conflict strategy with modernist trends in order to facilitate a critical-dialectical dialogue with the legacy of the Enlightenment. The project of new political theology also touches on issues of sensitivity to suffering, confronts the problem of idealism in contemporary theology, and broadens its perspective beyond the experience of European bourgeois culture. Metz presents his theological project as authentic Christian hermeneutics which operates through three practical categories of importance in today's historical and social circumstances: memory, narrative, and solidarity.

Further elaboration of the new political theology as a political theology of the subject in which "Christology stands under the primacy of praxis" is a consequence of Metz rejecting classical ahistorical metaphysics, which assumes an unproblematic relationship between the truths of the Christian faith and the unspoken cosmological notions of the world. Equally

important was the introduction of *memoria passionis* as a Christological axis of his theological project. The memory of Christ's passion and death encompasses the pervasive experience of suffering, and the resurrection emphasizes the messianic aspect of the Christian faith: the eschatological promises of peace, justice, and prosperity, even for those who have been victimized and forgotten. It also allows faith to be interpreted intelligibly to the modern worldview based on the ideal of emancipation. This allows the new political theology to correct and complement the legacy of the Enlightenment.

The universal experience of suffering contained in *memoria passionis*, the resolution of which is anticipated in the eschaton, doesn't allow one to worry only about the future, neglecting the history of suffering. To think in such a way is a feature of evolutionary rationality adopted by modern political ideologies. Metz expresses his awareness of this through the "theodicy question", which cannot be resolved in history and so manifests as an apocalyptic consciousness – as an expectation of the end of history. This, according to Metz, fosters an active sensitivity to the suffering in history, thereby fulfilling a core requirement of new political theology as a practical fundamental theology: authentic universal solidarity.

Metz, therefore, rejects any justification of forgetting the suffering in history in this age of "cultural amnesia". He calls for the revival of Israel's "anamnetic spirit" with its "weak" structure sensitive to crises in history, which cannot neglect or forget the suffering of others. Holocaust-like disasters have implications for history and require a new way of doing theology. That is why the new political theology is "theology after Auschwitz", because it addresses the forgetfulness of modern society fascinated by the idea of aestheticized freedom regardless of the other’s suffering, so it can shape the mission of the Church accordingly.

The Church is called to become a global moral authority and to promote the dignity of Man proclaiming the eschatological hope of salvation. This proclamation, however, should be a synthesis of the deposit of faith and historical experience expressed through the memory of others' suffering. Metz seeks to complement the universalist expression of modern humanism with the biblical culture of "acknowledging others in their otherness" for the purpose of articulating a "worldwide program of Christianity in the pluralism of religions and cultures". Such a theological perspective also promotes "obedience to the authority of those who suffer" as a practical response to the half-hearted and insufficient application of Enlightenment ideals due to socio-political practice based on the "anthropology of domination".

Building on his critique of socio-political life based on „will to power“, Metz promotes an "anthropological revolution", a synthesis of morality and politics in a non-totalitarian way, which involves re-examining all prior perceptions about politics, as well as aestheticization of

Europe's moral and political importance in the world. The purpose of the new political theology is to emphasize Christian responsibility and concern for the world, to promote empathy and solidarity as the initial human reaction to suffering which precedes every political idea, philosophy of history and society, or even theology. That is why the focus of the Church and contemporary theology should be "formulating faith in categories of resistance prepared for suffering and change" against the prevailing postmodern indifference and the ever-present desire for political power even at the cost of one's own humanity. Metz also uses the term "mysticism of the eyes wide open" to communicate a view of authentic Christian *praxis* in the world. Eyes wide open for the suffering of others and against the self-deception that immunizes oneself from the sensitivity to others' suffering and the demand for solidarity.

The third chapter provides a comparative analysis of both political theologies outlined in the previous two chapters and makes out the profile of 20th century political theology that emerges from this comparison. First, observing the reactions Carl Schmitt and Johann Baptist Metz had on the different concepts to their respective political theologies from the few remarks that can be found in their publications, one can see what they thought of one another. Schmitt refers to Metz's new political theology only once, in *Political Theology II.*, where he presents Metz's choice to formulate his project as political theology as a confirmation of his sociology of juridical concepts. Schmitt interprets Metz according to his political theology in service of an argument to refute Eric Peterson's claim how Christian theological conception of God as the Trinity precludes the creation of any kind of Christian political theology.

Metz, however, mentions Schmitt several times, but does not engage in a systematic analysis of his "old" political theology. His remarks are also incidental, short in substance and largely confined to several points: Schmitt's political theology falls under political romanticism and right-Hegelian political philosophy; his critical attitude toward the Enlightenment was shaped by French traditionalism; his decisionism should be viewed in the historical context of the Weimar Republic; the sociology of juridical terms could be understood as a "theological" aspect of Schmitt's political theory. As always when he mentions Schmitt, Metz is keen to point out the difference between the new political theology and the "old" political theology. In this he may have succeeded best in the essay *On the Catholic Principle of Representation*. There he asserts how his theology speaks of the political powerlessness and non-identity of the suffering and marginalized, whose suffering stands as a reminder of the absence of the Messiah and the expectation of Christ's return, while Schmitt declares the ethos of political power through the representation of the presence of the glorious and risen Christ in the person of the sovereign.

Secondly, the comparison itself of these two political theologies looks at the political and theological aspect separately and identifies touchpoints between them. This paper sought to avoid a simple binary systematisation which only recognizes the similarities and differences between Schmitt and Metz. Starting with the political aspect, the desire was to show how both political theologians, one by virtue of his sociology of juridical concepts, and the other by calling for the temporalisation of metaphysics, sought to change the accepted understanding of the relationship between faith and the world, religion and politics, Church and state. In doing so, they rely on the ontic category of danger embedded in their anthropologies in order to express the tension between an orderly, civilized life in society and unpredictable existence "in the state of nature". Schmitt sees Man himself as "dangerous" because of his absolute freedom and limitlessness, which implies a likelihood of conflict. Society is a voluntary renunciation of the fullness of freedom to achieve security and co-operation. However, the ever-present threat of violence does not disappear but is transmitted to the level of international relations, because the potential for conflict now manifests itself as a conflict between sovereign states. Metz, however, emphasises the universality of suffering in history, the cause of which he sees in the "anthropology of domination", an expression of Augustinian "will for power", thus distorting the true meaning of solidarity as the true foundation of human society.

From the comparison of Carl Schmitt's "old" political theology and Johann Baptist Metz's new political theology, profile of Catholic political theology in the 20th century can be summarised in the following way: (a) importance of relationship between faith and the world, religion and politics, Church and the State; (b) a religious subject is also the subject of history and society; (c) the influence of socio-political conditions on perception and practice of faith, as well as dependency of socio-political life on religion. Starting from these characteristics, it is clear that the value of political theology depends on its relevance for and applicability in a given historical moment and in the current socio-political situation.

This is why the last section of the third chapter gives a commentary of 20th century political theology, from Schmitt's and Metz's perspectives, on modern liberal democracy and the "liberal world order" at the beginning of the 21st century, amid increasing resistance to neo-liberal market globalisation, ever stronger political influence of supranational organisations, such as the European Union, and centralisation and bureaucratisation of the political process at the expense of local autonomy and self-government. There is also further tension because of thoughtless ideological demagogy that erodes social consensus and risks political violence against perceived enemies. All this while society at all levels is undergoing an extremely anxious transformation caused by "the digital revolution", climate change and never-before-

seen "crises", such as mass migration and the collapse of the global economy due to pandemics, to which the international community has no ready response.

In the background of it all lies the unresolved issue of relationship between faith and the world in the post-Enlightenment, modern era. Political theology of the 20th century seeks to address this "Gordian knot" by presenting different models, in this case Schmitt's and Metz's, of the same core political idea which can be expressed by the phrase "politics affected by transcendence". To this end, the third chapter compares both versions of political theology with Pope Francis's *theología del pueblo*, in order to distinguish how political theology fits into the efforts of the Church to reflect on the relationship between faith and the world.

The everlasting burden of the Papacy, how in one man – the Pope – the relationship of the whole Church to the modern world is reflected, crystallises the key dilemma of political theology in the 20th century: the challenge to interpret and proclaim the Gospel in the present with full awareness of the historical and socio-political consequences of theological claims? There is no shortage of warnings on the risks and dangers of mixing politics and religion, the theologisation of politics, and the politicisation of theology. And again, this is impossible to avoid, because separating religious and political beliefs in the human mind is all but impossible and certainly not so straightforward as the institutional separation of Church and State. Obviously, some kind of interface between faith and the world is needed. This interface needs to be something more than a mere strategy of (re)evangelisation or program of guidelines given by the Church on pressing economic, political, social and cultural issues.

This paper sought to show how political theology could serve as this much-needed interface between faith and the world, regarding the socio-political aspect of the human condition, precisely because it successfully theologically articulates the ontic core of politics, exemplified by "stasiology" and *memoria passionis*. The joint contribution of Carl Schmitt and Johann Baptist Metz is a correction of the modern political tradition, which fills the sacral in public space with "idols" of economic growth, scientific progress and the apotheosis of man in the form of allegedly inviolable human rights. Function of politics is also conceptualization and realization of humanitys' entelechiological purpose. In the context of modern history of emancipation, democracy should be understood as an awareness of the fragility of crucial social and political structures which are under constant risk of failure and regression. Accepting vulnerability to the unforeseen and unexpected is a way to open the world to transcendence. After all, what else is the "exception" but a way to give God the right to vote.

KLJUČNE RIJEČI I POJMOVI

Carl Schmitt; „stara“ politička teologija; sociologija juridičkih pojmova; „iznimka“; neomedievistika; decizionizam; personalni suveren; Juan Donoso Cortés; supstancijalno reprezentiranje; complexio oppositorum; ekonomsko-tehnicizirana racionalnost; Thomas Hobbes; pojam političkog; ultramodernizam; liberalizam; parlamentarizam; demokracija; marksizam; paternalizam; politički mit; depolitizacija; vrijednosna neutralizacija države; otvorenost transcendenciji; sakralno; katechon; katehonika; kvalitativno jaka država; stasis; stasiologija; metafizička legitimizacija; objedinjenje religije i politike; fraternalizam; Erik Peterson; monoteizam kao politički problem; okončanje svake političke teologije

Johann Baptist Metz; nova politička teologija; teologija svijeta; hominizacija; eshatološko usmjerenje; eshatološki pridržaj; kritičko-dijalektički odnos vjere i svijeta; institucija kritičke slobode u vjeri; temeljni hermeneutički problem teologije; „teološka hermeneutika političke etike“; praktična fundamentalna teologija; primat prakse; teologija subjekta; spomen; pripovijedanje; solidarnost; teologija nakon Auschwitza; kulturna amnezija; anamnetički um; memoria passionis; autoritet onih koji trpe; buržujska religija; antropologija vladavine; instrumentalizirani um; temporalizacija metafizike; mistika su-patnje; „prekid“; apokaliptika; Walter Benjamin; Theodor W. Adorno; politički monoteizam moći; refleksivni „slabi“ monoteizam; svjetski program kršćanstva u pluralizmu religija i kultura; kultura priznavanja drugih u njihovoj drugotnosti

antropološki optimizam; ontička kategorija „opasnosti“; teodicejsko pitanje; antisemitizam; Jacob Taubes; čovjekovo „prirodno stanje“; liberalna demokracija; neoliberalizam; politička prava; vladavina prava; „društveni ugovor“; tehnokracija; proceduralnost; ideologija; „liberalni svjetski poredak“; globalizacija; populizam; „monopol nad političkim“; „volja za moći“; Yascha Mounk; William Davies; demokratičnost; papa Franjo; Drugi vatikanski sabor; teología del pueblo; Evangelii Gaudium; Amoris Laetitia, Laudato Si'; evangelizacija; primat vremena nad prostorom; polog vjere; postmodernistički svjetonazor; simulakrum

Sadržaj

UVOD 4
1. „Stara“ politička teologija Carla Schmitta 8
1.1. Jedna nesuvremena politička teologija 12
1.1.1. Sociologija juridičkih pojmova 15
1.1.2. Suveren kao „smrtni bog“ 19
1.1.3. Schmittov decizionizam 24
1.2. Politička ideja katoličanstva 28
1.2.1. Načelo predstavništva 29
1.2.2. Complexio oppositorum 35
1.3. Pojam političkog 39
1.3.1. Kriterij političkog 41
1.3.2. Antropološko utemeljenje političkog 46
1.4. Duhovno-povijesno stanje moderniteta 52
1.4.1. Schmittova metasociološka kritika 53
1.4.1.1. Duhovno-povijesno stanje društva kao posljedica liberalizma 53
1.4.1.2. Ekonomsko-tehnicizirana racionalnost 57
1.4.1.3. Marksizam i moderni politički mitovi 62
1.4.2. Schmittova metajuridička kritika 67
1.4.2.1. Aporije modernog parlamentarizma 67
1.4.2.2. Paradoks demokracije 71
1.4.2.3. Jaka država i pluralističko društvo 74
1.4.3. Povijesni kontekst Schmittove analize stanja europskog društva 79
1.5. Osvrt na Schmittov rad i naslijeđe 84
1.5.1. Aktualnost Schmittova intelektualnog naslijeđa 85
1.5.1.1. Sociologija juridičkih pojmova u suvremenom političkom miljeu 85
1.5.1.2. Primjenjivost Schmittove kritike liberalizma i asociranih koncepata danas ... 90
1.5.2. Kritika Schmittove političke teologije 97
1.5.2.1. Monoteizam kao politički problem 97
1.5.2.2. Pravovjernost „teologije carstva“ 103
1.5.2.3. Katechon - eshatološka perspektiva Schmittove političke teologije 107
1.5.3. Neteološka kritika Schmittove političke teologije 111
1.6. Zaključne misli o Schmittovoj političkoj teologiji 117

2. Nova politička teologija Johanna Baptista Metza 123
2.1. Biografska pozadina Metzova teološkog rada 123
2.2. Teologija svijeta 128
2.2.1. Pozitivno vrednovanje sekularizacije 128
2.2.2. Eshatološko određenje teologije 134
2.2.3. Dvojaka zadaća nove političke teologije 141
2.2.4. Crkva kao institucija društveno-kritičke slobode 146
2.3. Praktična fundamentalna teologija 150
2.3.1. Primat prakse 151
2.3.2. Politička teologija subjekta 156
2.3.3. Kategorije nove političke teologije kao praktične fundamentalne teologije 162
2.3.3.1. Spomen 163
2.3.3.2. Pripovijedanje 167
2.3.3.3. Solidarnost 170
2.4. Mistika otvorenih očiju 174
2.4.1. Kritičko suočavanje s naslijeđem prosvjetiteljstva 174
2.4.2. Teodicejska osjetljivost na patnju nove političke teologije 177
2.4.2.1. Teologija nakon Auschwitza 182
2.4.2.2. Anamnetički um i kulturna amnezija 187
2.4.2.3. Autoritet onih koji trpe 193
2.4.3. Mističko-političko nasljedovanje Krista 197
2.5. Osvrt na Metzov teološki projekt 203
2.5.1. Kritika Metzove političke teologije 203
2.5.1.1. O eshatološkom usmjerenju nove političke teologije 206
2.5.1.2. Osvrt na memoria passionis i „anamnetički duh“ nove političke teologije 210
2.5.1.3. Postmetafizička paradigma 214
2.5.2. Aktualnost nove političke teologije 218
2.5.2.1. Osjetljivost na povijest 220
2.5.2.2. Teologija nakon Auschwitza 224
2.5.2.3. Teologija okrenuta svijetu 227
2.6. Zaključne misli o Metzovoj novoj političkoj teologiji 231

3. Analiza i usporedba „stare“ i „nove“ političke teologije 236
3.1. Međusobne reakcije na različite koncepte političke teologije 236
3.1.1. Schmittova iznenađujuća ocjena Metzove teologije 236
3.1.2. Metzov stav o Schmittu 243
3.1.2.1. Spomen i sjena Schmitta u Metzovom opusu 243
3.1.2.2. Metzova posljednja riječ o Schmittu 248
3.2. Komparativni pogled na političke teologije C. Schmitta i J. B. Metza 255
3.2.1. Politički vid Schmittove i Metzove misli usporedno 256
3.2.1.1. Konceptualizirajući pristup: normativnost i hermeneutika 257
3.2.1.2. „Opasna“ antropologija 262
3.2.1.3. „Iznimka“ nasuprot „prekidu“: ista funkcija, druga svrha 268
3.2.2. Teološki vid Schmittove i Metzove misli usporedno 274
3.2.2.1. Katehonika i apokaliptika: različito poimanje slobode 275
3.2.2.2. Katehonika kao gnoza 281
3.2.2.3. Pitanje otvorenosti transcendenciji 288
3.3. Politička teologija na početku 21. stoljeća 294
3.3.1. Aktualno stanje liberalne demokracije 294
3.3.1.1. Carl Schmitt i liberalna demokracija 301
3.3.1.2. Johann Baptist Metz i liberalna demokracija 308
3.3.1.3. Politička teologija i liberalna demokracija 314
3.3.2. Teret povijesne netrpeljivosti prema židovstvu 323
3.3.2.1. Schmittov teološko-politički antisemitizam 326
3.3.2.2. Metzova teologija „nakon Auschwitza“ 334
3.3.3. Sjecišta između teologije pape Franje i političke teologije 20. stoljeća 339
3.3.3.1. Susret Metzove nove političke teologije i teologije pape Franje 345
3.3.3.2. „Stara“ politička teologija Carla Schmitta nasuprot teologiji pape Franje 350
3.3.3.3. „Temeljni hermeneutički problem teologije“ 356
ZAKLJUČAK 363
BIBLIOGRAFIJA 377

UVOD

Sam koncept kršćanske političke teologije bio je i ostao problematičan. Kao što Paweł Armada ističe u *The Problem of Political Theology* (2012.), budući da evanđelja ne donose koherentan i nedvosmislen nauk o odnosu između vjere i politike, nema općeprihvaćenog i službenog tumačenja objave koje bi se smatralo kršćanskom političkom teologijom.[1] Isusove izjave o političkim pitanjima njegovog vremena poput plaćanja poreza (Mk 12,13-17; Mt 22,15-22; Lk 20,20-26) dane su *ad hoc* ili očito imaju drugo, preneseno značenje (Iv 18,36), pa ne predstavljaju zaokružen nauk o odnosu vjere i politike. Opetovani pokušaji formuliranja kršćanske političke teologije kroz povijest redovito su okončavali herezama i političkim krizama: cezaropapizam Euzebija Cezarejskog, kriza investiture, protestantska reformacija, restauracijski napori Bečkog kongresa i Sveta alijansa itd. Konačno, u modernom razdoblju su Crkva i država institucionalno odijeljene.[2]

Nesumnjivo, političko djelovanje je nužno za organizaciju društva i ostvarivanje općeg dobra. No treba li koristiti politiku kao sredstvo promicanja religijskih uvjerenja? Ili religiju kao instrument postizanja političkih ciljeva? Barem nominalno, stoljećima je bilo mjerodavno Augustinovo stajalište, oblikovano cezaropapističkom kontroverzom, da politička teologija ne može služiti opravdavanju „pobožanstvenjenja“ svijeta. No slomom srednjovjekovne kršćanske teologije politike u 16. i 17. st. poremećen je odnos religijskog autoriteta i političkih struktura moći. Raskol u Katoličkoj Crkvi koji je započeo s protestantskom Reformacijom, a potom eskalirao u gotovo čitavo stoljeće vjerskih ratova, traumatizirao je Zapad na takav način da još uvijek nije postignuta nova ravnoteža. Institucionalno razdvajanje religije i države ostaje tek jedan prisilni *status quo* i ne rješava bitna pitanja kojih se dotiče politička teologija. Izostanak ozbiljnog interdisciplinarnog pristupa teološko-političkim dilemama ostavio je Crkvu na pragu 21. st. bez razrađenog, odgovarajućeg poimanja naravi i svrhe politike u kršćanskom društvu. Drugi vatikanski sabor ponudio je neke poticajne smjernice, ali tek nakon višestrukih katastrofa koje su posljedica očite uzurpacije religijskih uvjerenja od strane političkih aktera i ideologija. Tako se danas nameće pitanje, može li se nakon svih društveno-povijesnih prevrata – počevši od Francuske revolucije, preko uspona političkih ideologija koje sekulariziraju eshatološka

[1] Usp. Paweł ARMADA, Political Theology: Between Denouncing the World and Making a New One, u: Paweł ARMADA – Arkadiusz GÓRNISIEWICZ - Krzysztof C. MATUSZEK (ur.), *The Problem of Political Theology*, Akademia Ignatianum, Wydawnictwo WAM , Kraków, 2012., 9.

[2] Usp. Krzysztof C. MATUSZEK, The Different Concepts of Political Theology, u: Paweł ARMADA – Arkadiusz GÓRNISIEWICZ - Krzysztof C. MATUSZEK (ur.), *The Problem of Political Theology*, 23-24.

očekivanja, pa do još uvijek aktualna rata protiv terorizma – uopće više govoriti o nekom konstruktivnom odnosu vjere i politike bez negativnih asocijacija?[3]

Ako će se kršćanski stav prema politici svoditi na negativnu reakciju zbog zloupotrebe kršćanskih uvjerenja u cilju postizanja i održavanja političke moći, ima li onda uopće smisla govoriti o nekoj političkoj teologiji? Znači li to da se vjernik ne bi trebao baviti političkim djelovanjem ni pod kojim okolnostima? Trebaju li se kršćani distancirati od korupcije podložnoj političkoj djelatnosti ili pomiriti s naizgled neiskorjenjivim strukturalnim nepravdama u ime neutralnosti i autonomije Crkve kao uvjeta očuvanja pravovjerja? Nije li inzistiranje na političkoj neutralnosti Crkve i njenoj autonomiji od države opet svojevrstan politički stav koji samim tim postaje materijalni objekt političke teologije?

Očito, unatoč svim manjkavostima i nedorečenostima, postoji stvarna potreba za nekom vrstom političke teologije koja bi ponudila teološku refleksiju o odnosu vjere i politike. Prvi korak svakako treba biti – s obzirom na temu ovoga rada – usvajanje jedne sveobuhvatne definicije političke teologije. Prema podjeli Krzysztofa Matuszeka iz *The Problem of Political Theology* (2012.), može se govoriti o političkoj teologiji u užem i širem smislu. Ove dvije definicije se razlikuju ne samo po opsegu onoga što se smatra materijalnim objektom političke teologije već i po formalnom objektu. Posljedično tome, sama svrha političke teologije može se tumačiti različito, odnosno prema usvojenoj definiciji političke teologije.

Definicija političke teologije u širem smislu, koju je izvorno dao Ernst-Wolfgang Böckenförde u svome članku *Politische Theorie und politische Theologie. Bemerkungen zu ihrem gegenseitigen Verhältnis* (1985.), obuhvaća svaku sistematičnu refleksiju o odnosu vjere i svijeta, transcendentnog i imanentnog, religijskog i političkog, Crkve i države, Božje objave i političke filozofije, kao i svaku raspravu o mjestu i funkciji religije u društvu. U formalnom smislu, politička teologija tako može biti juristička, institucionalna i apelativna.

Definicija političke teologije u užem smislu pokriva svaku teologiju, politička teoriju ili ideologiju koja na neki način – ne nužno na osnovu kršćanske objave – ujedinjuje božansko i političko u cilju ostvarenja teokracije kao legitimnog političkog uređenja. Iako kršćanska teologija na temelju Isusovih riječi i njegova mesijanskog identiteta negira teokraciju kao prihvatljiv oblik političkog uređenja (usp. Iv 18,36), ipak postoji više primjera kršćanskih političkih filozofa i teologa koji su povezivali božansko i političko. Prema ovoj definiciji, dakle,

[3] Usp. Paweł ARMADA, Political Theology: Between Denouncing the World and Making a New One, u: Paweł ARMADA – Arkadiusz GÓRNISIEWICZ – Krzysztof C. MATUSZEK (ur.), *The Problem of Political Theology*, 9-14.

oblikom političke teologije može se smatrati antički cezaropapizam, katolički ultramontanizam 19. stoljeća te politička teologija Carla Schmitta u prvoj polovici 20. stoljeća.

Zaključno, valja još spomenuti i moguću treću definiciju političke teologije koju je formulirao Heinrich Meier. Ova treća definicija vidi političku teologiju kao političku teoriju koja uzima objavu za legitimizirajući temelj i autoritet formiranja takvog političkog uređenja koje želi u sebi odražavati odnos Boga, čovjeka i svijeta. Nasuprot takvom shvaćanju političke teologije, politička filozofija ne prihvaća autoritet Božje objave, već inzistira na strogom odijeljivanju religijskog od političkog dok traži alternativni, sekularni temelj legitimizacije političkog uređenja.[4]

Gradeći na ovom dvostrukom kriteriju što bi politička teologija trebala biti, u užem i širem smislu, ovaj rad smjera iznijeti pregled razvoja njemačke katoličke političke teologije 20. stoljeća kroz analizu dvaju najistaknutijih mislilaca u toj još uvijek relativno kontroverznoj grani teologije: Carla Schmitta i Johanna Baptista Metza. Svrha ovoga rada je razlučiti može li se na temelju opusa ovih političkih teologa konstruirati objedinjena perspektiva za političku teologiju 21. stoljeća, koja bi služila kao sistematična refleksija o vjeri u svijetu i odnosu religije i politike, ali i kao pozitivna politička teorija o integraciji vjerskih uvjerenja u politički diskurs bez uzurpacije religijskog autoriteta u političke svrhe ili političke moći u vjerske svrhe. Drugim riječima, istražiti može li politička teologija poslužiti kao analitičko i hermeneutsko oruđe stalna redefiniranja i demarkacije uvijek mijenjajućeg odnosa onog svetog i sekularnog.[5]

Imajući na umu gore iznesen cilj, ovaj će se rad u prvom poglavlju usredotočiti na Carla Schmitta i njegovu juridičku političku teologiju tijekom kojega će ispitati radi li se prvenstveno o političkoj teoriji s teološkim elementima ili o teologiji s političkim elementima. Drugo poglavlje će se pozabaviti Johannom Baptistom Metzom i njegovim projektom nove političke teologije koji je pitanju vjere u svijetu pristupio mimo tradicionalnog poimanja onoga što politička teologija jest. Prvo i drugo poglavlje ovoga rada bit će strukturirano na sličan način, obrađujući obje političke teologije iz sljedećih perspektiva: teološki vid, društveno-politički vid, aktualnost i kritika uz kratak osvrt na kraju svakog poglavlja. Treće će poglavlje donijeti sintezu uvida obrađenih u prva dva poglavlja kako bi se politička teologija 20. stoljeća mogla sagledati u cjelini kao izraz povijesnih okolnosti toga stoljeća, ali i što može ponuditi u ovom stoljeću, posebno Crkvi izgrađenoj na naslijeđu Drugog vatikanskog sabora.

---

[4] Usp. Krzysztof C. MATUSZEK, The Different Concepts of Political Theology, u: Paweł ARMADA – Arkadiusz GÓRNISIEWICZ - Krzysztof C. MATUSZEK (ur.), *The Problem of Political Theology*, 23-26.

[5] Usp. Jacob TAUBES, *To Carl Schmitt: Letters and Reflections*, Columbia University Press, New York, 2013., XXIII-XXIV.; 28-30.

Izvori na koje će se ovaj rad prvenstveno oslanjati su autorska djela Carla Schmitta i Johanna Baptista Metza nastojeći donijeti što cjelovitiji pregled njihova cjeloživotnog rada. Ako pojedina publikacija i bude izostavljena, riječ je o djelu koje nije bilo u tolikoj mjeri relevantno za temu. U onih nekoliko rijetkih prilika kada je neko izdanje namjerno izostavljeno, razlog zašto i objašnjenje je navedeno u samom tekstu rada na prikladnom mjestu. Analiza Schmittova i Metzova opusa nadopunjena je sekundarnom literaturom, doprinosima poznatih komentatora i kritičara njihova rada. Uključene su i publikacije koje nužno ne tematiziraju Schmittovu ili Metzovu misao, ali su u njima sadržani uvidi korisni po temu ovoga rada.

Dakle, ovaj rad želi prikazom i analizom najistaknutijih predstavnika katoličke političke teologije 20. stoljeća, Carla Schmitta i Johanna Baptista Metza, ocrtati profil jedne političke teologije koja se dotiče aktualnih pitanja o odnosu vjere i svijeta. Tim više što, zahvaljujući intenzivnoj globalizaciji, zapadnjački liberalni ideali ne prodiru jednosmjerno u ostatak svijeta, nego je i sam Zapad izložen stranim društvenim i kulturnim vrijednostima, uglavnom kroz migracije. Većina nezapadnjačkih društava ne poznaje odjeljivanje religije i politike, koje se podrazumijeva u razvijenim zemljama Europe i Sjeverne Amerike. Tako se opet otvara pitanje kako bi se svjetska zajednica vjernika – Crkva – trebala postaviti prema strukturama političke moći formiranim u prosvjetiteljskoj tradiciji razdvajanja države i religije. I to posebno zato što je za većinu kultura samorazumljivo prožimati čovjekov privatni život, kao i javni život cijele zajednice, vjerskim vrijednostima. Je li stroga sekularnost političke prakse uopće više održiva u današnjoj atmosferi razočarenja modernističkim političkim ideologijama? Treba li akademska teologija uvažiti mislioce poput Carla Schmitta, koji nisu bili teolozi, ali su u svoj rad jednako integrirali političku i teološku perspektivu? Može li politička teologija dovesti do nekog novog određenja odnosa vjere i svijeta za koje neće biti nečuveno potražiti nadahnuće za političko djelovanje u vjerskim težnjama, a koje neće potkopati modernu kulturu demokracije, ni narušiti vjerodostojnost vjere?

1. „Stara“ politička teologija Carla Schmitta

Carl Schmitt je svojim izborom tematike i eruditskim pristupom uzdrmao same temelje političke filozofije i jurisprudencije u weimarskoj Njemačkoj. Schmitt stručno analizira ključne juridičke pojmove poput suverenosti, legitimnosti i autoriteta države, temelja konstitutivnosti te političkih prava i obveza građana. Uz to se bavi i pitanjem naravi političkog, kao i aporijama moderne politike koje proizlaze iz različitih poimanja onog političkog. Schmitt i danas izaziva interes, unatoč kontroverznoj reputaciji uslijed suradnje s nacističkim režimom, napose zbog metasociološke analize i kritike liberalizma. Opus mu odlikuje interdisciplinarno ispreplitanje akademskih disciplina, ne samo međunarodnog i ustavnog prava nego i sociologije, povijesti, političke filozofije i teologije. Stoga je Schmitt ostaje aktualan i izvan područja jurisprudencije.[6]

Carl Schmitt (11. srpnja 1888. – 7. travnja 1985.) rođen je u Plettenbergu, u njemačkoj pokrajini Nordrhein-Westfalen. Mimo očekivanja svoje obitelji, odabrao je studirati pravo, isprva u Berlinu, a potom je doktorirao 1910. godine na Sveučilištu u Strasbourgu. Habilitirao je na području javnoga, upravnoga i međunarodnog prava i jurisprudencije s radom naslovljenim *Vrijednost države i značenje pojedinca* (1914.), također na strasburškom sveučilištu.[7] Nakon rata predaje pravo, isprva na Sveučilištu u Greifswaldu (1921-1922.), pa na Sveučilištu u Bonnu (1922-1928.), ne bi li 1928. godine zamijenio Huga Preussa, autora Ustava Weimarske Republike, na Katedri ustavnog prava Berlinskog sveučilišta.[8]

Nesposoban za aktivnu vojnu službu, za Prvog svjetskog rata služi kao vojni činovnik u Münchenu. Vrijeme je to širenja obzora koje je oblikovalo Schmittov pristup temama kasnije obrađenim, u stručnim i publiciranim radovima. U Münchenu, Schmitt je iskusio ondašnju avangardnu umjetničku i intelektualnu supkulturu: slušao je javna predavanja sociologa Maxa Webera, dopisivao se s francuskim književnikom Henrijem Barbusseom, kao i prominentnim predstavnikom dadaizma Hugom Ballom, pa čak i s tadašnjim papinskim nuncijem u Bavarskoj, Eugenijem Pacellijem, koji je kasnije postao papa Pio XII., kao i mnogim drugima. Tada sklapa i svoj prvi brak koji nije dugo potrajao zbog zahtjeva Schmittove akademske karijere.[9]

Njemački poraz u Prvom svjetskom ratu, a potom Mirovna konferencija u Versaillesu, traumatizirali su Schmittove sunarodnjake. Schmitt je isključivo okrivljavanje Njemačke za rat, nametnute ratne reparacije i oduzimanje njemačkog nacionalnog teritorija protumačio kao

---

[6] Usp. Nenad ZAKOŠEK, Pogovor; u: Carl SCHMITT, *Politički spisi*, Politička kultura, Zagreb, 2007., 180.
[7] Usp. Nenad ZAKOŠEK, *Isto*, 181.
[8] Usp. Volker NEUMANN, Carl Schmitt, u: Arthur JACOBSON – Bernhard SCHLINK (ur.), *Weimar: A Jurisprudence of Crisis*, University of California Press, Berkeley, 2000., 280.
[9] Usp. Claudia KOONZ, *The Nazi Conscience*, Harvard University Press, Cambridge, 2003., 56-57.

raspad konvencija međunarodnog prava iz 19. stoljeća. Političke posljedice Prvog svjetskog rata razlog su i Schmittovih kritičkih osvrta na liberalno-demokratsku, weimarsku Njemačku u nizu upečatljivih eseja, članaka i predavanja. Neki od Schmittovih najutjecajnijih radova nastali su u ovom razdoblju i ocrtavaju smjer razvoja Schmittove misli u sukcesivnim desetljećima.[10]

Istodobno političke okolnosti nakon Prvog svjetskog rata, posebno prijetnja sovjetskog boljševizma, potiču Katoličku Crkvu napustiti već tradicionalni antimodernistički stav i usvojiti novu antitotalitarističku orijentaciju. Naravno, ta promjena nije bila trenutačna. U dvadesetim godinama 20. st. se u katoličkim krugovima vodi intenzivna rasprava o alternativama liberalnoj demokraciji i kapitalizmu, a posebno odijeljivanju javne od privatne domene života, odnosno privatizaciji religije protivno katoličkom poimanju društveno-političkog života. Katolički antimodernizam jenjava u tridesetim godinama pred ideološkom prijetnjom sovjetske Rusije i uslijed fašističke ili općenito autorkratske uzurpacije političke moći u većini europskih zemalja. Crkva tada prepoznaje totalitarizam, a posebno komunizam, kao „patološki izričaj sekularnog materijalizma“ koji ugrožava kršćanstvo i civilizacijsko naslijeđe Zapada. Pod tim pritiskom katolički intelektualci, novinari i laičke organizacije, paralelno s i prije službenog socijalnog nauka Crkve počinju formulirati tzv. „katoličku modernu“.

U tom razdoblju Schmitt se posvetio izgradnji akademske karijere, ali i stječe reputaciju zahvaljujući kritici naslijeđa prosvjetiteljskog racionalizma i liberalnog humanizma, idejnim temeljima moderne parlamentarne demokracije. Schmitt iz juridičke perspektive artikulira neke vidove neomedievističke, ali i ultramodernističke struje katoličkog antimodernizma. Kasnije opet na iznenađujuće načine spaja elemente same katoličke moderne i predmodernih političkih doktrina. Iako nakon pada Weimarske republike nije u doticaju s katoličkim miljeom, njegov utjecaj na mnoge začetnike katoličke moderne uoči i poslije Drugog svjetskog rata je neupitan.[11]

Je li Carl Schmitt onda politički teolog ili samo jurist? Njegov opus obuhvaća raznolik niz tema tako da ga nije lako jednoobrazno klasificirati. Za mnoge je Schmittov opsu tek niz istraživanja o izvorima legitimnosti državne vlasti u kojima je koristio različite pristupe.[12] Iz te perspektive, teološka dimenzija njegova opusa je ili nepostojeća ili nevažna. No neki poput Heinricha Meiera naglašavaju upravo teološku dimenziju Schmittova rada, argumentirajući da je izgrađen na jednom dubljem teološkom temelju koji ga uistinu čini političkom teologijom.[13]

---

[10] Usp. Nenad ZAKOŠEK, Pogovor; u: Carl SCHMITT, *Politički spisi*, 181-182.
[11] Usp. James CHAPPEL, *Catholic Modern. The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church*, Harvard University Press, London, 2018., 5-6.; 11-16.; 27-50.; 54-55.; 60-71.; 82-84.; 138.; 248-255.
[12] Usp. Nenad ZAKOŠEK, Pogovor; u: Carl SCHMITT, *Politički spisi*, 184-185.
[13] Usp. Krzysztof C. MATUSZEK, The Problem with Recognizing the Enemy: Critical Review of Carl Schmitt's Political Theology, u: Paweł ARMADA – Arkadiusz GÓRNISIEWICZ - Krzysztof C. MATUSZEK (ur.), *The Problem of Political Theology*, 162-164.

Za Meiera, Schmitt je formulirao svoju političku teologiju kao samostojan diskurs o pravednoj vladavini, društvenom redu i miru na temelju kršćanske objave. Nasuprot političkoj teologiji, politička filozofija je pak politička teorija koja se, umjesto na objavi, temelji na ljudskom znanju i praktičnom iskustvu.[14]

Jacob Taubes, koji je između ostalog poznat po korespondenciji s Carlom Schmittom nakon Drugog svjetskog rata, tvrdi kako je Carl Schmitt prvenstveno jurist. Naime, „jurist" prepoznaje razliku između zakona (njem. *Gesetz*) i „nomosa" (grč. *νόμος, ὁ*, zakon, običaj, pravo), odnosno „slova zakona" nasuprot „duhu zakona", kao i civilizacijski svjetonazor koji oblikuje društveno-politički poredak i identitet društva. Jurist prepoznaje kako ono političko nije još jedna domena ljudske djelatnosti, već onaj „krajnji stupanj intenziteta povezivanja ili razdvajanja, asocijacije ili disocijacije"[15] u interakcijama između političkih zajednica. Dakle, kada Schmitt govori o političkoj teologiji, njegova je perspektiva juridička. Svjestan „nomosa" kao izraza društvenog identiteta i zajedničkog načina mišljenja i življenja, on ispituje i odnos države prema onom transcendentnom. Schmittov juridički pristup je objedinjujući element svih njegovih političko-teoloških, juridičkih i metasocioloških promišljanja.[16]

Čitajući one koji niječu ili uvažavaju teološko-političku dimenziju Schmittove misli, uvijek treba imati na umu i što je dosad označavao pojam političke teologije. Treba biti svjestan kako je neka simbioza politike i teologije kroz većinu ljudske povijesti prije bila pravilo nego iznimka. Moderna težnja da se religija i politika drže odvojenima stoji nasuprot implicitno razumljivoj težnja da se vjera u božansko upotrijebi u svrhu legitimizacije političke vlasti te stabilizacije društveno-političkog poretka. Gotovo svako društvo u povijesti je na neki način ostvarivalo ovo osnovno načelo klasične političke teologije: osigurati povijesni kontinuitet i politički identitet ljudske zajednice kroz štovanje bogova ili predaka, a onaj vođa koji poštuje i čuva odnos prema transcendentnom time zadobiva pravo vladati koje priznaje čak i viša sila. Zadaća religije da osigura pozitivan odnos s božanskim je također i zadaća političke vlasti.

Primjera radi, antički *polis* je sebe razumijevao kao istodobno politički entitet i vjersku zajednicu, način društveno-političkog uređenja koji ujedinjuje tjelesni i duhovni aspekt ljudske zajednice, pa su vjerski rituali način izražavanja pripadnosti i odanosti zajednici kao političkom entitetu. Takvo shvaćanje političke teologije, objašnjavajući ulogu rimske građanske religije u rimskoj državi, opisuju *Starine* Marka Terencija Varona. Na tu koncepciju političke teologije

[14] Usp. Heinrich MEIER, *What is Political Theology*?, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, München, 2006., 24-30.
[15] Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi*, 71.
[16] Usp. Jacob TAUBES, *To Carl Schmitt: Letters and Reflections*, 45-46.

kritički se osvrće Augustin u svojoj *De civitate Dei,*[17] opovrgavajući legitimnost teologije koja izjednačuje transcendentno s nekim unutarpovijesnim društveno-političkim poretkom.[18]

Augustin smatra da kršćanstvo sintezom razuma i biblijske monoteističke vjere, njezina proročkog poziva na autentičnu raspoloživost Božjoj volji, prosvjetljuje i oslobađa čovjeka od grčko-rimskog mitološkog svjetonazora. Metafizička spoznaja Boga uz objavu daje kršćanstvu univerzalnost i istinitost, veli Augustin, koja je nekompatibilna i nesvodiva na misterijski kult ili metafizički politeizam. Augustin je time zanijekao Varonovu podjelu na prirodnu, mističku i političku teologiju. Argumentirajući plauzibilnost kršćanstva pomoću filozofije, koja je već stoljećima prije upotrebom razuma opovrgnula svaku tvrdnju o istinitosti mitologizirane religije antičkog svijeta, Augustin je predstavio kršćansku vjeru kao ispravnu metafizičku spoznaju kozmosa kojem se načelu nalazi Jedan Bog, ali koji opet nije sva priroda, već je od nje zaseban. Kršćanski nauk time postaje dio prirodne teologije, tj. filozofije. Politička teologija, izgrađena na mitologiji i opravdana jedino svojom političkom funkcijom unutar države, nije primjenjiva na kršćanstvo koje uz filozofiju čiji demitologizirajuće prosvjetiteljstva antičke civilizacije.[19]

Schmittova politička teologija svakako nije klasična politička teologija antike. Može se reći da je riječ o imanentističkoj teologiji čiji je sadržaj ispražnjen od transcendentalnog, ali zadržava teološku strukturu – priziv na viši autoritet koji daje smisao egzistenciji. Sadržaj takve političke teologije je hegelijanski, riječ je o sklopu metafizičkih ideja koje su zapravo izraz onih trajnih, kroz povijest ponavljajućih, društveno-političkih oblika života. Sve u cilju ustanove i osiguranja političkog identiteta zajednice.[20] No ima i onih koji kod Schmitta prepoznaju autentičnu kršćansku političku teologiju, ali skrivenu u juristično-političkim promišljanjima.[21]

Ovaj rad pokušat će razlučiti taj teološki element u Schmittovom opusu. Iščitavajući njegove najpoznatije radove, poput *Politička teologija I.* (1922.), *Rimsko katoličanstvo i politički oblik* (1923.) i *Pojam političkog* (1933.), prvo poglavlje ovog rada dotiče Schmittove sržne koncepte poput sociologije juridičkih pojmova, Crkve kao *complexio oppositorum*, načela supstancijalne reprezentacije i pojma političkog. I ako se ispostavi da Carl Schmitt jest politički teolog, a ne samo jurist, što se onda može reći o njegovoj političkoj teologiji?

---

[17] Usp. Aurelije AUGUSTIN, *O državi Božjoj,* I., Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1982., IV, 27.; VI, 5-12.; VII, 17.; 23.

[18] Usp. Francis SCHÜSSLER FIORENZA, Political theology and the Critique of modernity: Facing the challenges of the present (4.III.2011.), u: *Distinktion: Journal of Social Theory*, 5 (2005.) br. 1, 87-105.; ovdje: 87. URL: https://canvas.harvard.edu/courses/10403/files/1771456/download?wrap=1 (23.I.2017.)

[19] Usp. Joseph RATZINGER, *Truth and tolerance. Christian Belief and World Religions*, Ignatius Press, San Francisco, 2004., 165-173.

[20] Usp. György GERÉBY, Political Theology versus Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmitt, u: *New German Critique*, 35 (2008.) br. 3, 7-33.; ovdje: 9-12.

[21] Usp. Heinrich MEIER, *The Lessons of Carl Schmitt. Four Chapters on the distinction between Political Theology and Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 2011., 203-204.

1.1. Jedna nesuvremena politička teologija

Neposredno po završetku Prvog svjetskog rata i tijekom Weimarske Republike, Schmitt u svojim esejima i člancima kritizira i opovrgava ustaljene jurističke definicije i pozitivističku teoriju države. Predstavljajući poslijeratnu generaciju jurista i političkih filozofa koji odbacuju neokantovski racionalizam, Schmitt polazi od hegelijanske filozofije povijesti i konzervativnih političkih filozofa 19. stoljeća. Riječ je o reakciji na njemački poraz u Prvom svjetskom ratu, Versailleski mirovni sporazum koji je moralnu odgovornost i krivnju za ratna stradanja svalio na Njemačku, kao i strukturalnu političku nestabilnost nove njemačke države.[22]

Pregled Schmittove političke teologije započinje s prikladno naslovljenom publikacijom *Politička teologija: Četiri poglavlja o konceptu suverenosti*, koja obrađuje probleme vezane uz koncipiranje suverenosti u jurisprudenciji od 16. do 20. stoljeća. Ovdje Schmitt iznosi svoje egzistencijalističko i personalističko shvaćanje suverenosti utjelovljeno u vlastodršcu o kojem ovisi donošenje moralno-političke odluke.[23] Prva se dva poglavlja *Političke teologije I.* osvrću na normativističko-formalističko shvaćanje vladavine prava u liberalnoj državi danas nasuprot personalnoj suverenosti. Tek se treće poglavlje dotiče političke teologije, odnosno sociologije juridičkih pojmova kao strukturalne analognosti između teologije i jurisprudencije. Četvrto poglavlje se kroz pregled predstavnika anarho-socijalizma i katoličke kontrarevolucije iz 19. st. dotiče ideološke podloge moderne parlamentarne demokracije.

Povijesni kontekst djelomično objašnjava fokus *Političke teologije I.* na pitanje ispravna poimanja suverenosti. Za Schmitta, sva moderna je negacija toga središnjeg pravno-političkog pojma. Zbog protestantske Reformacije dovedena je u pitanje i monarhija kao paradigmatsko političko uređenje legitimizirano vjerskim autoritetom, odnosno Crkvom. Posljedice raskola između katolika i protestanata imalo je društveno-političke, ali i metafizičke, prije svega slom međunarodnih odnosa i niz vjerskih ratova. U konačnici liberalizam odbacuje monarhističko personalno shvaćanje suverenosti – monarha ili suverena o kojem ovisi sav politički poredak – u korist legalističkog poimanja suverenosti, odnosno pravnog akta kao ustanovljujućeg načela državnog uređenja. Schmitt pokušava pronaći način kako zadržati personalnu suverenosti i nakon raspada monarhije, u republikanskom političkom uređenju.[24]

---

[22] Usp. John P. McCORMICK, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against politics as technology*, Cambridge University Press, New York, 2005., 9-17.

[23] Usp. George SCHWAB, Uvod, u: Carl SCHMITT, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, The MIT Press, Cambridge, 1985., XVI.

[24] Usp. Arthur BRADLEY - Antonio CERELLA, Introduction: the future of political theology and the legacy of Carl Schmitt (23.II.2016.), u: *Journal for Cultural Research*, 20 (2016.) br.3, 205-216.; ovdje: s.p., URL: www. academia.edu/23376698/The_Future_of_Political_Theology_and_the_Legacy_of_Carl_Schmitt (08.IX.219.)

Modernizirajući monarhističko načelo personalne suverenosti kao alternativno političko rješenje za Njemačku, koja tada nije imala povjerenja u liberalnu demokraciju, Schmitt postaje šire javne rasprave tijekom dvadesetih godina 20. st. kojom u katoličkim krugovima dominiraju neomedievalisti uz ultramodernističku manjinu. Katolička neomedievistika odbacuje modernu, ponajviše odijeljivanje javne i privatne domene života, nacionalnu državu, kao i kapitalizam. Veličao se srednjovjekovni društveno-politički poredak prožetom katoličkim duhom gdje je javni život u kontinuitetu s privatnim životom obitelji. Neomedievistički antimodernizam je crpio nadahnuće od kontrarevolucionara iz 19. stoljeća. Weimarsku Republiku se shvaćalo kao politički projekt pruske elite u cilju centralizacije vlasti u Berlinu. No neomedievalisti ipak nisu bili nepomirljivo reakcionarni i antidemokratični, već su predlagali sintezu monarhističkog načela i demokracije, odnosno federalističko političko uređenje sastavljeno od autonomnih regija koje surađuju sa suverenom.[25]

Iako je Schmittov fokus na personalno poimanje suverenosti u *Političkoj teologiji I.* u praktičnom smislu neomedievistički, za njegovu bi se perspektivu moglo reći kako je više ultramodernistička. Cilj je katoličkih ultramodernista bila preobrazba moderne političke kulture katoličkim vrijednostima. Zato su se protivili čisto pragmatičnom poimanju politike, bez više entelehiološke svrhe posredovane vjerskim uvjerenjima. Višestruke političke krize Weimarske Republike su razumijevali kao dokaz da agnostična liberalna demokracija ne može dugoročno funkcionirati prije nego se pojavi neka vrsta sekularizirane religije kao nacizam ili komunizam. Liberalizam su držali reliktom 19. st. i izrazom jednog individualističkog svjetonazora koji pogoduje materijalizmu, nacionalizmu i imperijalizmu.[26]

Slično tome, Schmitt od samog početka upozorava na opasnost komunizma kao najveću prijetnju europskom kulturnom identitetu i naslijeđu, ali i njemačkoj suverenosti. Očito ga se duboko dojmilo razdoblje od listopada 1918. do siječnja 1919. godine kada su radnici i razne socijalističke organizacije izašli na ulice i efektivno srušili stari carski režim oslabljen ratom. Govoreći u drugom dijelu *Političke teologije I.* o opasnostima anarhizma kojega su još u 19. st. promicali mislioci poput Mikhaila Bakunjina i Pierrea-Josepha Proudhona, Schmitt misli na sovjetsku Rusiju, idejnu nasljednicu tih prvih anarho-socijalista i njezine pretenzije da proširi komunističku revoluciju na ostatak Europe, a onda i cio svijet.[27]

---

[25] Usp. James CHAPPEL, *Catholic Modern. The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church*, 11-13.; 27-40.
[26] Usp. James CHAPPEL, *Isto*, 40-55.
[27] Usp. John P. McCORMICK, Educable or Sinful Evil? Revisiting the Moral Status of the Political in the Schmitt-Strauss Exchange, u: Paweł ARMADA – Arkadiusz GÓRNISIEWICZ – Krzysztof C. MATUSZEK (ur.), *The Problem of Political Theology*, 187-189.; 191.

Povijesni kontekst *Političke teologije I.*, dakle, barem djelomično objašnjava zašto Carl Schmitt opisuje svoje napore terminom „politička teologija“. Prema Heinrichu Meieru, Schmitt zapravo koristi pojam „politička teologija“ zbog ruskog anarho-komunista Mikhaila Bakunjina. *Politička teologija I.* je odgovor na esej *La Théologie politique de Mazzini et l'Internationale* (1871.) gdje Bakunjin kritizira talijanskog nacionalnog preporoditelja Giuseppea Mazzinija. Iako Schmitt izričito ne spominje ovaj esej protiv Mazzinija, Bakunjina spominje, tvrdeći da je „teorijski postao teologom anti-teološkog, a u praksi diktatorom jedne anti-diktature“[28], odnosno neprijateljem europske kulture, religije i morala te idejni preteča sovjetskog režima.[29]

Uz to, kroz sva četiri poglavlja, Schmitt navodi niz političkih mislilaca koje se može podijeliti u dvije različite i međusobno suprotstavljene skupine. Schmitt tako navodi političke filozofe koji su poput njega živjeli u vremenu političke nestabilnosti protkanom intenzivnim vjerskim sukobima: Jean Bodin (1530.–1596.), Thomas Hobbes, Gottfried Wilhelm Leibniz (1646.–1716.), Louis Gabriel Ambroise Boland (1754.–1840.), Joseph-Marie de Maistre (1753.–1821.) i Juan Donoso Cortés (1809.–1853.). Njihov doprinos političkoj filozofiji i pravu ima određenu teološku-moralnu dimenziju. Schmitt onda spominje juriste i političke filozofe, kao što su Hans Kelsen (1881.–1973.), Hugo Krabbe (1857.–1936.), Hugo Preuss (1860.–1925.), Pierre-Joseph Proudhon (1809.–1865.) i Mikhail Bakunjin (1814.–1876.), koji su inzistirali na objektivnosti prava i odbacivali utjecaj teologije na političku filozofiju, odnosno religije na politiku. Schmitt se nedvojbeno poistovjećuje s prvom skupinom i od njih crpi nadahnuće za svoju političku teologiju, dok kritički prigovara drugoj skupini.

Schmitt napominje da pravno-političko područje interesa nije spriječilo prvu skupinu u svoja promišljanja integrirati i uvide iz drugih područja ljudskog znanja uključujući i teologiju. Carl Schmitt u *Političkoj teologiji I.* usvaja sličan organski i interdisciplinarni pristup. Čak se specifično poziva i na Thomasa Hobbesa ističući kako je taj najutjecajniji politički filozof novovjekovlja, koji je uz to bio i prirodoznanstvenik, djelovao neopterećen kasnijim podjelama materije na različite znanstvene discipline, kao i pozitivističkim zahtjevom za objektivnoću bez subjektivnog utjecaja.[30] Dakle, Schmittov metajuridički i metasociološki pristup[31] proizlazi iz njegova prosvjeda protiv odjeljivanja formalnog od supstantivnog aspekta, odnosno javne od privatne domene života. Zato se i može uopće govoriti o Schmittovoj političkoj teologiji.[32]

---

[28] Carl SCHMITT, *Political theology: Four chapters on the Concept of Sovereignty*, 66.; prijevod citata preuzet iz: Carl SCHMITT, *Politička teologija / Politička teologija II.*, Naklada Breza, Zagreb, 2019., 69.
[29] Usp. Heinrich MEIER, *What is Political Theology?*, 22-23.
[30] Usp. Carl SCHMITT, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, 30-35.
[31] Usp. Ernst VOLLRATH, Kako je Carl Schmitt došao do svoga pojma političkog?, u: *Politička misao*, 26 (1989.) br. 1, 30-47.; ovdje: 40-42.
[32] Usp. John P. McCORMICK, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against politics as technology*, 16.

1.1.1. Sociologija juridičkih pojmova

Schmitt u svoja juristička promišljanja o konceptu suverenosti inkorporira i teološki element po uzoru na političke filozofe, kojima se nadahnjuje, poput Thomasa Hobbesa i Juana Donoso Cortésa. Teološka dimenzija Schmittove misli proizlazi iz odbacivanja pozitivističkog kriterija u jurisprudenciji kao epistemološki ograničenog pristupa. Može se reći da je odbacivši pravni pozitivizam ne bi li obuhvatio i utjecaj teologije na razvoj prava i političkih znanosti Schmitt preduhitrio sličan odmak od pozitivizma koji je uslijedio gotovo pola stoljeća kasnije.[33]

Srž svoga pristupa Schmitt u tekstu *Političke teologije I.* izražava na početku trećeg poglavlja lapidarnom, ali značenjem nabijenom tvrdnjom: „Svi pregnantni pojmovi moderne teorije države sekularizirani su teološki pojmovi.“[34] Potom navodi dva primjera sekulariziranih teoloških pojmova koji se izravno tiču pitanja suverenosti u jurisprudenciji: pojam suverena je sekularizirani, pravno-politički pojam analogan teološkom pojmu Boga; a pojam „iznimke“ je sekularizirani, juridički pojam analogan teološkom pojmu čuda.

Na ova dva primjera objašnjava proces formiranja sekularnih pravno-političkih pojmova kao strukturalnih analogija metafizičko-teoloških predodžbi. Riječ je o Schmittovoj tezi načina funkcioniranja sekularizacije s kojom započinje svoju političku teologiju, a mnogi ju smatraju i fundamentalnim načelom cijelog njegova teološko-političkog pristupa.[35] Sudeći po juridičkim autoritetima na koje se Schmitt poziva, poput Jeana Bodina i Thomasa Hobbesa, sociologija juridičkih pojmova kao mehanizam sekularizacije započinje u prosvjetiteljstvu širenjem deizma i racionalizma. Deizam, odražavajući protestantsku teologiju i moderno shvaćanje znanosti, isključuje mogućnost izravne Božje intervencije u svijetu mimo prirodnih zakona. Drugim riječima, čuda nisu moguća. Preneseno na sekularno, odnosno pravno-političko područje, dokidanje mogućnosti Božje intervencije mimo prirodnih zakona analogno je negiranju intervencije suverena u pravno-politički poredak. Isto tako, isključivanje mogućnosti čuda kao onog nepredviđenog prirodnim zakonima odražava se u negiranju „iznimke“, tj. izvanrednih situacija koje su izvan ili ugrožavaju državno-pravni poredak te traže intervenciju suverena u obliku donošenja i provođenja političke odluke.[36]

---

[33] Usp. Quentin SMITH, The Metaphilosophy of Naturalism, u: *Philo: Journal of Philosophy*, 4 (2001.) br. 2, s.p., URL: http://holtz.org/Library/Philosophy/Metaphilosophy%20of%20Naturalism%20-%20Smith%202001.html (19.IV.2017.)

[34] Carl SCHMITT, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, 36.; prijevod citata preuzet iz: Carl SCHMITT, *Politička teologija / Politička teologija II.*, 41.

[35] Usp. Tommaso GAZZOLO, Rappresentazione e stasiologia. Due logiche del katéchon, u: *Jura Gentium*, XII (2015.), 11-51.; ovdje: 13-14., URL: https://www.academia.edu/21957826/Rappresentazione_e_stasiologia._Due_logiche_del_kat%C3%A9chon (08.IX.2019.)

[36] Usp. Carl SCHMITT, *Politička teologija / Politička teologija II.*, 36-37.

Za neke, poput Heinricha Meiera, Schmitt je sa sociologijom juridičkih pojmova htio dati znanstveni kredibilitet teološkoj dimenziji svoga juističkog razmišljanja. Zato se njegova tvrdnja o strukturalnoj analognosti juridičkih i teoloških pojmova ne može jednostavno tumačiti kao tehnički koncept ili kao dio teze o sekularizaciji, bez iščitavanja ikakvog dubljeg značenja. Naprotiv, pruža uvid u teološku jezgru Schmittovih pravno-političkih promišljanja.[37] Nadalje, kao što Paul W. Khan ističe, konstatacija o strukturalnoj analognosti teoloških i juridičkih pojmova počiva na argumentu da proces sekularizacije jurisprudencije nije jednosmjerni proces odijeljivanja juridičkog od teološkog sadržaja i osamostaljivanja politike od religije. Ako su strukturalne sličnosti između sržnih juridičkih i teoloških pojmova tako vidljive, onda teologija još uvijek oblikuje kako jurisprudenciju tako i političku djelatnost. Uvažavanje te dvosmjerne povezanosti nužno je za što cjelovitiju spoznaju načina kako funkcionira pravo i politika.[38]

Sam Schmitt u *Političkoj teologiji I.* izjavljuje da sociologijom juridičkih pojmova želi pokazati kako se jasno mogu povući paralele između teoloških i pravno-političkih pojmova. Zato ukazuje na srodnost i zajedničko porijeklo ne samo tih pojmova već i znanstvenih disciplina kojima pripadaju: teologije i jurisprudencije. I kako ta analognost teoloških i pravno-juridičkih pojmova nije neka nevažna i nasumična zanimljivost, već sustavna pojava koja se može dokazati i predvidjeti, a time i koristiti u ozbiljnoj, znanstvenoj argumentaciji.

Schmitt primjećuje da iako sociologija juridičkih pojmova očigledno povezuje teologiju i jurisprudenciju, ta se poveznica u 19. i 20. st. ne spominje u ozbiljnom juističkom radu. Ako netko i spomene teološku dimenziju juridičkih pojmova, njegove se argumente odbacuje kao neznanstveno „teologiziranje“. Schmitt, naprotiv, ističe kako su u ranijim stoljećima politički filozofi koristili povezanost teoloških i pravno-juridičkih pojmova. Posebno spominje Leibniza, koji je po njegovu sudu najjasnije opisao sličnost između pravne znanosti i teologije: oboje počivaju na razumu, koji čini temelj naravne teologije i prirodnog prava, kao i na pisanoj riječi koja čini sustav pozitivnih propisa i objava.[39]

Osim što želi opravdati i afirmirati teološku dimenziju juističke misli, Schmitt govoreći o sociologiji juridičkih pojmova predstavlja svoje razumijevanje procesa oblikovanja neke političke ideje s obzirom na epistemološki sustav neke povijesne ere i profil društva toga vremena. Schmitt odbacuje model analize nastanka i razvoja metafizičkih i drugih apstraktnih, nematerijalnih koncepata nastao u 19. st. na temelju hegelijanske filozofije povijesti. Schmitt

[37] Usp. Heinrich MEIER, *The Lessons of Carl Schmitt. Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosoph*y, 183-184.
[38] Usp. Paul W. KHAN, *Political Theology: Four new chapters on the Concept of Sovereignty*, Columbia University Press, New York, 2011., 92.; 94-98.
[39] Usp. Carl SCHMITT, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, 37-40.

odbacuje uvriježenu podjelu na materijalnu i nematerijalnu sferu ljudskog mišljenja i djelovanja, koje su onda uzročno-posljedično povezane tako da se uzrok smješta u materijalnu domenu mišljenja i djelovanja, a posljedica u nematerijalnu ili obrnuto. Time se, smatra Schmitt, ionako umjetna podjela razrješava tako da se cijeloj jednoj dimenziji ljudskog mišljenja i djelovanja oduzima njezina supstancijalnost svodeći ju tek na posljedicu druge dimenzije čovjekovih sposobnosti i pothvata. Odličan primjer toga je marksizam, izrastao iz historijskog materijalizma, koji društvene odnose i političko uređenje shvaća kao posljedicu temeljnih ekonomskih odnosa. Marksizam tako svodeći sve na ekonomsku računicu ponude i potražnje obezvrjeđuje svaki nematerijalni, duhovno-misaoni aspekt života.

Schmittov pristup ne ide za identificiranjem uzročno-posljedičnih poveznica između konkretnog društveno-političkog uređenja i pripadajućih političkih ideja, odnosno stvaraju li specifične društveno-političke okolnosti određene juridičke pojmove ili obrnuto. Sociologija juridičkih pojmova pretpostavlja postojanje dviju duhovnih, supstancijalnih identiteta – jedan teološko-metafizički, a drugi pravno-politički – koji nisu uzročno-posljedično povezani niti se jedan svodi na drugi, ali su međusobno strukturalno analogni.[40]

Schmitt tvrdi da jurisprudencija nastojeći obuhvatiti neku društveno-političku stvarnost oblikuje pojmove koji odražavaju strukturu metafizičko-teoloških predodžbi – priziv na Boga koji je bitak i finalna svrha – pomoću kojih društvo razumije sebe i zadobiva entelehiološki smisao u odnosu prema transcendenciji. Naime, kada Schmitt govori o metafizičkim i teološkim pojmovima, misli na općeprihvaćene predodžbe o naravi stvarnosti i o čovjekovu odnosu prema Bogu. Ako su juridički pojmovi strukturalno analogni metafizičko-teološkim pojmovima, kada definiranju političko uređenje, onda legitimiziraju političke strukture moći. Dakle, strukturalna analognost teoloških predodžbi i juridičkih pojmova komunicira društvu kakav odnos kao politička zajednica imaju prema transcendenciji.[41]

Njegovim vlastitim riječima: „Pretpostavka te vrste sociologije pravnih pojmova je, dakle, radikalna pojmovnost, to jest konzekventnost koja seže sve do metafizičkog i teološkog. Metafizička slika, što si je o svijetu stvara određeno doba, ima istu strukturu kao i ono što joj se bez daljnjeg jasno pokazuje kao forma njezine političke organizacije.“[42] Dakle, analognost teoloških i juridičkih pojmova dovodi do pristajanja uz neko političko uređenje koje počiva na

[40] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 42-44.
[41] Usp. Paul W. KHAN, *Political Theology: Four new chapters on the Concept of Sovereignty*, 101-104.
[42] Carl SCHMITT, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, 46.; prijevod citata preuzet iz: Carl SCHMITT, *Politička teologija / Politička teologija II.*, 49.

juridičkim pojmovima. Političko uređenje koje odražava dublja duhovna uvjerenja većine pripadnika društva je stabilno i legitimno u očima onih čiju poslušnost traži i očekuje.[43]

Schmitt time odbacuje pravno-političku tradiciju prosvjetiteljstva i moderne kojom dominira imanentizam na štetu vjerodostojnosti svjetonazora utemeljena na transcendentalnoj metafizici. Filozofi imanencije, poput Hegela, postulirali su kako pravo i država emaniraju iz čovjekovog objektivnog duha čime su utjecali na shvaćanje suverenosti i funkcije države: suveren više nije nositelj suverenosti države, već nacionalno osviješten narod čija je opća volja izražena u parlamentu. Lijevi hegelijanci razrađujući pretpostavke Hegelove filozofije iz *Fenomenologije duha* (1807.) dovode ovaj smjer razmišljanja do njegova ekstrema – ateizam.[44]

No, za Schmitta analognost teoloških i pravno-političkih pojmova opisana sociologijom juridičkih pojmova nije ostatak zastarjele transcendentalne metafizike koja više nije relevantna po modernu jurisprudenciju, već temelj je supstancijalne juridičke misli. Teološke predodžbe o čovjekovu mjestu u kozmičkom poretku odražavaju se u političkom poretku društva. Upravo zato Schmitt i proziva predstavnike pravnog pozitivizma poput svoga suvremenika Hansa Kelsena zbog kontradiktornosti njihovih stavova i metoda.[45]

Za Kelsena, ustav države kao njezin temeljni pravni akt također i autoreferencijalno legitimizira državu bez potrebe za izvanjskim, transcendentalnim autoritetom. Drugim riječima, liberalna politička ideja smjera opravdati zahtjev države za jurisdikcijom i vlašću nad životom pojedinca i društva iz same strukture političko-pravnog poretka. No samostojna legitimizacija jednostavno nije moguća bez eventualnog pada u zamku cirkularnog razmišljanja. Državni akti i prave procedure ne mogu opravdati sami sebe bez da na pitanje koji je razlog zašto se nešto čini kako se čini ne odgovori referencirajući neki izvanjski poticaj, tj. razlog koji se nalazi izvan usvojena političko-pravnog okvira ustanovljena ustavom. Svaki pokušaj proizvesti neko uistinu samooslovljujuće opravdanje države zapinje u logičke paradokse, jer državna se institucija ne može izjasniti o svojoj naravi i svrsi bez da upotrijebi pojmove i elaboracije koji su prethodili njezinom nastanku, pa čak i uvjetovali njezin trenutni oblik.[46]

Schmitt argumentira kako se takav način uspostave političko-pravnog poretka urušava u suočavanju s „iznimkom“, tj. situacijom izvan pravnog okvira koji sekularni politički poredak zadaje sam sebi. Apsolutizacijom vlastitih odredbi i procedura takav poredak isključuje samu

[43] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 45-46.
[44] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 49-51.
[45] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 40-42.
[46] Usp. Paulina OCHOA-ESPEJO, Does Political Theology Entail Decisionism?, u: *Philosophy and Social Criticism*, 38 (2012.) br. 7, s.p., URL: www.academia.edu/12068513/Does_Political_Theology_Entail_Decisionism_Phil_and_Social_Criticism_ (13.VIII.2019.)

kategoriju nepredviđenog, pa ne može ni zamisliti da se nešto nalazi „izvan zakona“, njemu transcendentno. Istodobno ostaje ovisan o transcendentalnom, kojega predstavlja suveren, inače se ne bi mogao suočavati s kontingentnošću egzistencije. Dakle, sekularni politički poredak koji nastoji proizvoditi uvjete i kriterije vlastitog ustanovljenja i funkcioniranja neminovno završava u aporijama koje ga u efektivnom smislu paraliziraju.[47]

Schmitt kritizira nijekanje bezvremenih teološko-metafizičkih temelja prava i uvođenje pozitivističkog, prirodoznanstvenog načina razmišljanja koje relativizira ljudsku egzistenciju ostajući na razini kontingentnosti i temporalnosti. Zato juridičkim pojmovima i konceptima koji ne odražavaju teološko-metafizičke predodžbe nedostaje supstancijalnost. Pravo se svodi na formalizam i proceduralnost, a političko uređenje više nije samorazumljivo i univerzalno, pa građane ni ne obvezuje na poslušnost. Zanijekati analognost teoloških i juridičkih pojmova znači potkopati jasnoću i komunikativnost, tj. racionalnost političkog poretka. U tom smislu, Jaceques Derrida ga u svojoj *Politici prijateljstva* (1994.) naziva posljednjim metafizičarom politike.[48] Njegova politička teologija je podsjetnik na dublje egzistencijalno značenje koje se odražava u pravu i politici nasuprot modernističkom čisto administrativno-organizacijskom poimanju politike isključujući svaku mogućnost višeg smisla mimo onog očitog.

1.1.2. Suveren kao „smrtni bog“

Iako se sociologija juridičkih pojmova izlaže tek u trećem poglavlju *Političke teologije I.*, implikacije tvrdnje o strukturalnoj analognosti teologije i jurisprudencije obuhvaćaju i prva dva poglavlja. Tako razumijevanje koncepta suverenosti u jurisprudenciji nije moguće bez odgovarajućih teoloških predodžbi koje stoje, historijski, na početku moderne jurisprudencije i čine, ontološki, bit toga, kao i svih ostalih značajnih juridičkih pojmova. Za Schmitta, to znači povratak na izvorno shvaćanje suverenosti kako ga je u svom najpoznatijem djelu *Les Six livres de la République* (1576.) izložio francuski jurist Jean Bodin. Koncept suverenosti utemeljen na prirodnom pravu, koji uključuje i personalni element.[49]

Umjesto toga, Schmitt kod svojih suvremenika prepoznaje težnju k jednom poimanju suverenosti koje potpuno eliminira personalni element.[50] Pod utjecajem pravnog pozitivizma, promiče se suverenost zakona kao da iz pravne norme same po sebi može proizići opravdanje njezine društvenotvorne uređujuće moći. Schmitt argumentira u korist oživljavanja personalnog

[47] Usp. Michaela RISSING – Thilo RISSING, *Politische Theologie: Schmitt, Derrida, Metz. eine Einführung*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2009., 56-57.; 60.
[48] Usp. Michaela RISSING – Thilo RISSING, *Isto*, 45.; 49-50.
[49] Usp. Carl SCHMITT, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, 8-10.
[50] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 29.

elementa u poimanju suverenosti. Osoba kao suveren i zakonodavac, a ne pravna uredba, ustav, jest jamstvo legitimnosti, tj. opravdanosti, pravednosti društveno-političkog poretka.[51] Dakle, srž Schmittova argumenta protiv pravnog pozitivizma je funkcija osobe u procesu donošenja i ostvarenja političke odluke kao utemeljujućeg pravnog akta nekog političkog poretka. Samo čovjek može donijeti odluku *ex nihilo* kojom do toga trenutka tek skupina pojedinaca postaje politička zajednica, država. Takva presudna odluka se ne može dogoditi sama od sebe samo zato što je izvedena iz neke pravne norme i potom proglašena.[52]

Ključ Schmittove primjene političke teologije, kroz sociologiju juridičkih pojmova, na pitanje naravi suverenosti i načina donošenja presudne političke odluke jest engleski politički filozof Thomas Hobbes. Nedvojbeno, Hobbes je uvelike utjecao na Schmitta što i on sam opetovano priznaje u više navrata. U *Političkoj teologiji I.* Schmitt izravno citira ili navodi Hobbesa poimence, a i mnoge njegove upečatljive tvrdnje odaju Hobbesov utjecaj na njegovu misao. Sam Schmitt je godinama kasnije napisao i publicirao esej o Hobbesovom *Levijatanu* (1651.) u kojem iznosi svoje viđenje hobbesovske teorije države. Taj rad, naslovljen *Levijatan u teoriji države Thomasa Hobbesa: značenje i neuspjeh političkog simbola* (1938.), rasvjetljava mnoge ključne instance Schmittove političke teologije.

Schmitt u *Političkoj teologiji I.*, nadahnut Bodinom i Hobbesom, ustvrđuje: „Suverenitet je najviša, pravno neovisna, neizvedena vlast.“[53] U *Levijatanu* temelj legitimnosti države je neizrečeni društveni ugovor koji građanima jamči sigurnost u zamjenu za poslušnost suverenu. Tim neizrečenim društvenim konsenzusom, suveren postaje pokretačka sila u središtu državnog aparata, jer je poput „smrtnog boga“, iznad svakog prava, koncepta pravde ili priziva na savjest, odnosno svemoćan. Politička moć Hobbesova suverena ne dolazi od Boga preko religijskog autoriteta, Crkve. Hobbesov suveren nije, poput srednjovjekovnog monarha, zaštitnik i branitelj Božjeg mira i pravde na zemlji, već stvoritelj i jamac vlastitog mira i pravde na zemlji. Prema Schmittu, ponukan vjerskim ratovima u 16. i 17. st., Hobbes je želio osigurati samostalnost sekularne političke vlasti, ali i njezinu jurisdikciju nad vjerskim sporovima.

Carl Schmitt tumači shvaćanje hobbesijanskog suverena kao „smrtnog boga“ sukladno sociologiji juridičkih pojmova: juridički pojam suverenosti u novovjekovnu pravu je analogija teološke predodžbe Božjeg gospodstva nad kozmosom. To znači da je i Hobbesova predodžba

[51] Usp George SCHWAB, Uvod, u: Carl SCHMITT, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, XV-XVI.
[52] Usp. Carl SCHMITT, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, 5-7.
[53] Carl SCHMITT, *Isto*, 17.; prijevod citata preuzet iz: Carl SCHMITT, *Politička teologija / Politička teologija II.*, 24.

države kao „kolektivne osobe“[54] na čelu sa suverenom onda analogna pavlovskom poimanju Crkve kao „Tijela Kristova“ što također odgovara navadi korištenja „organističkih metafora“ u zapadnjačkoj političkoj tradiciji.[55] Ipak, Hobbesov suveren je svemoćan samo u juridičkom, ali ne i u metafizičkom smislu. Isto tako, država ne donosi supstancijalnu, metafizičku promjenu čovjekova stanja, već samo primjenom izvanjske moći nameće red i mir. Hobbesova država je kartezijanski mehanizam kojega animira suveren kao svojevrsna duša. Za Schmitta, taj prijelaz iz organističkog u mehanističko shvaćanja države započinje proces vrijednosne neutralizacije politike. Suveren kao „duša“ države, usprkos Hobbesovoj izvornoj namjeri, nije humanizirao „levijatana“, nego je sam čovjek apsorbiran u vlastitu tvorevinu i više njome ne upravlja.[56]

Drugim riječima, pozitivizam, karakterističan za prirodoslovne znanosti, od 17. st. postaje paradigmatski oblik racionalnosti i potiskuje juridičko-etički način razmišljanja u pravu, a time njegov i teološki aspekt. Pravne odredbe se poistovjećuju sa zakonima prirode što dovodi do pretpostavke kako i od njih nema iznimke, iako se radi tek o ljudskim konvencijama. Suveren, koji je u pretprosvjetiteljskom razdoblju bio tvorac pravno-političkog poretka, u postprosvjetiteljskom razdoblju se uklanja jer se pravno-politički poredak shvaća kao potpuno automatizirani sustav. Tako je personalni element u pojmu suverenosti izgubljen.[57]

Schmitt svoje shvaćanje suverenosti kao najviše i neovisne političke moći potvrđuje pozivajući se na Hobbesovu konstataciju: „Auctoritas, non veritas facit legem.“[58] Za Schmitta, Hobbes izjednačava *auctoritas* i *potestas* čime utemeljuje autoritet u konkretnoj moći koju nositelj autoriteta ima i koju izražava kao pozitivnu pravnu odredbu, zakon. Hobbes ne niječe vrijednost teološke istine, već ju jednostavno odjeljuje od političkog autoriteta. Autoritet države koncentriran u suverenu je autonoman od objavljene vjerske istine i ukorijenjen u društvenom ugovoru koji tvori državni poredak. Svako daljnje opravdanje postojanja države ne leži u nekom simboličnom ili metafizičkom prijenosu božanskog autoriteta na zemaljskog suverena, već u sposobnosti države da izvršava zadaću pružanja sigurnosti, reda i mira svojim građanima.[59]

---

[54] Usp. Carl SCHMITT, *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes: meaning and failure of a political symbol*, Greenwood Press, London, 1996., 17-20.
[55] Usp. Mika LUOMA-AHO, Political Theology, Anthropomorphism, and Person-hood of the State: The Religion of International Relations, u: *International Political Sociology*, (2009.) br. 3, 293–309.; ovdje: 296-299., URL: www.academia.edu/1831216/Political_Theology_Anthropomorphism_and_Person_hood_of_the_State_The_Religion_of_IR1 (23.III.2020.)
[56] Usp. Carl SCHMITT, *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes: meaning and failure of a political symbol*, 32-34.
[57] Usp. Carl SCHMITT, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, 48-49.
[58] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 33.; 52.
[59] Usp. Carl SCHMITT, *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes: meaning and failure of a political symbol*, 44-45.

Govoreći o odnosu Hobbesova suverena prema religiji, Schmitt odstupa od uvriježenog tumačenja *Levijatana*. Hobbes je suverenu dao jurisdikciju nad vjerom u nadnaravno, pa država regulira odnos društva prema transcendenciji čime, po Schmittu, zadobiva legitimnost ponad „monopola sile". Time je obnovljeno prvobitno jedinstvo političkog i religijskog, u kojem je religija podložna politici. Ipak, Schmitt u Hobbesovoj teoriji države također vidi i ključnu manu koja potkopa njegovu izvornu namjeru. Naime, Hobbes obvezuje građane na javnu, izvanjsku poslušnost suverenu, ali istodobno dopušta privatno mišljenje i prosudbu dok suveren ne donese pozitivnu zakonsku odredbu o nekom političkom ili vjerskom pitanju.

Schmitt taj Hobbesov jedan izuzetak od suverenove moći kroz susljedna stoljeća tumači kao početak podjele na ono javno što se nalazi pod jurisdikcijom države i ono privatno izvan svake jurisdikcije. Počevši od Spinozinog tumačenja Hobbesa, razlikovanje privatnog i javnog područja postaje vodeće načelo liberalizma koji ograničava doseg suverenove moći u odnosu na osobna prava i slobode. Schmitt ističe da se ne radi tek o kvantitativnom umanjivanju ovlasti države, već o razdvajanju vjersko-moralnog od juridičkog.[60]

Drugim riječima, time je započelo ustanovljenje pojedinca kao autonomnog subjekta društva i povijesti. Taj proces individualizacije i emancipacije nasuprot državnom i vjerskom autoritetu je začetak liberalizma. Za Schmitta promicanje osobnih sloboda i političkih prava ne samo da ograničava moć države već i privatizira vjeru što neutralizira teološko-metafizički temelj svakog političkog autoriteta. Time je potkopana društvena kohezija, ali i moralno opravdanje postojanja države koje iziskuje poslušnost kao izraz domoljublja.[61]

Iz Schmittova prosvjeda protiv liberalne aproprijacije Hobbesova izuzetka privatnog mišljenja od suverenove jurisdikcije u slučaju izostanka pozitivne zakonske odredbe razvija se njegova kritika liberalizma kojoj će biti posvećena zasebna cjelina u ovome poglavlju. Zasad tek treba reći kako mu je takvo tumačenje Hobbesa priskrbilo kontroverznu reputaciju ne samo da je protuliberalan nego i da iskrivljujući Hobbesovu teoriju države zagovara totalitarizam. I to zato što se nije mogao pomiriti s paradoksalnošću suverenosti u liberalnoj državi gdje je vjerska sloboda preduvjet političke slobode i građanskog društva u kojem je svatko autonoman, ali opet pristaje biti poslušan autoritetu države bez da preda puninu osobne suverenosti.[62]

---

[60] Usp. Carl SCHMITT, *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes: meaning and failure of a political symbol*, 53-60.

[61] Usp. Michaela RISSING – Thilo RISSING, *Politische Theologie: Schmitt, Derrida, Metz. Eine Einführung*, 21-23.

[62] Usp. Karsten FISCHER, Hobbes, Schmitt, and the paradox of religous liberality, u: *Critical Review of International Social and Philosophy*, 13 (2010.) br. 2-3, 399-416.; ovdje: 404-410., URL: www.academia.edu/ 21625530/Hobbes_Schmitt_and_the_paradox_of_religious_liberality

Zato Schmitt tumači Hobbesa kao poziv na objedinjenje religijskog i političkog, a time i da država potpuno apsorbira društvo, jer vjera shvaćena kao strogo privatno i odijeljeno od juridičkog kao strogo javnog, smješta priziv na božansko izvan jurisdikcije države, na područje savjesti. Ako se utemeljenje suverenosti u teološko-metafizičkoj istini potpuno eliminira iz prava, zakon postaje tek tehničko sredstvo prisiljavanja na poslušnost pod prijetnjom odmazde. Time se rastače kohezija i uređenje društva, a država kao institucionalni izričaj takvog poretka gubi moralni autoritet, iako i dalje zahtijeva poslušnost na području svoje jurisdikcije.[63] Takvo stanje se postupno percipira očito nepravednim i opresivnim što stvara rastući pritisak u društvu i stremljenje k oslobođenju od tiranije. Drugim riječima, ako zahtjev države za poslušnošću građana nije moralan, jer ne proizlazi iz višeg autoriteta koji obvezuje na ontološkoj razini, onda građani nemaju drugog izbora nego pobuniti se protiv takve vlasti. Zato Schmitt ustvrđuje: „Točno onoga trenutka kada je prepoznata razlika između nutarnjeg i vanjskog, utvrđena je nadmoć nutarnjeg nad izvanjskim i time privatnog nad javnim. Javnu moć i silu se može tada potpuno i nedvosmisleno prepoznavati i odano poštivati, ali samo kao javnu i izvanjsku moć, jer je isprazna i već mrtva iznutra. Takvom ovozemaljskom bogu se pridaje samo naličje i *simulacra* božanstva. Ta ništa božansko ne primorava izvana.“[64]

Stoga reinterpretirajući Hobbesovu teoriju države za povijesne okolnosti ustrojavanja države u 20. st., Schmitt odbacuje više od tri stoljeća razvoja liberalne političke ideje, koja ne priznaje neki viši autoritet što obvezuje čovjeka „iznutra“ izuzev njegove vlastite savjesti. No to ne znači da se vraća na premise srednjovjekovne političke filozofije, već da želi preinačiti modernu političku misao i praksu. Hobbes čini osnovicu njegove političke teologije zato što ga smatra prvim modernim političkim teoretičarem koji nije bio liberal.[65] Hans Blumenberg, o čijoj će kritici Schmittove političke teologije kasnije još biti riječi, ističe da je prema sociologiji juridičkih pojmova Hobbesov suveren kao „smrtni bog“ sekularizirana analogija nominalističke teološke predodžbe Boga utemeljene na *kalam* kozmološkom argumentu za Božju opstojnost. Taj nominalistički teizam ranog novovjekovlja sakralizira Božje gospodstvo nad kozmosom shvaćajući sav naravni poredak, uključujući čovjeka, ontološki ovisnim i podložnim Stvoritelju. Takvo poimanje Boga u potpunosti odgovara Schmittu, koji u *Političkoj teologiji I.* elaborira svoju decizionističku teoriju države pod paskom suverena koji je kao kakav „smrtni bog“.[66]

---

[63] Usp. Carl SCHMITT, *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes: meaning and failure of a political symbol*, 61.; 66-67.; 70-73.
[64] Carl SCHMITT, *Isto*, 61.
[65] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 31-37.; 53-58.; 67-72.
[66] Usp. Agata BIELIK-ROBSON, Beyond sovereignty: overcoming modern nominalistic cryptotheology (21.II. 2016.), u: *Journal for Cultural Research*, 20 (2016.) br. 3, 295-309.; s.p., URL: www.academia.edu/29173501/ Beyond_sovereignty_overcoming_modern_nominalistic_cryptotheology

1.1.3. Schmittov decizionizam

Schmitt iz Hobbesova *Levijatana* preuzima ideju personalnog suverena koji nije samo deklarativno vrhovni autoritet u državi, već posjeduje i konkretnu političku moć, sposobnost donijeti i provesti moralno-političku odluku obvezujuću na sekularnom i religijskom području. Naglašavajući monarhističko načelo, koje utjelovljuje suverenost u osobi vlastodršca, nasuprot ustavnotvornom načelu, koje začetak suverenosti vidi u ustanovljujućem pravnom aktu, ustavu, Schmitt nastoji riješiti problem donošenja onih presudnih odluka u izvanrednim situacijama koje ugrožavaju državno-pravni poredak i kod „iznimaka“ koje se ne mogu predvidjeti.

Schmitt predlaže politički model u kojem se politička moć bez ograničenja, posebno u trenutcima krize i iznimnim okolnostima, predaje suverenu ne bi li država u takvim situacijama bila efikasna i efektivna.[67] Takva ograničena diktatura[68]počiva na suverenovoj sposobnosti da donese pravovremenu političku odluku – decizionizam. Schmitt izlaže svoju decizionističku viziju neizostavne uloge personalne suverenosti u kontekstu izvanrednog stanja, jer izvan uobičajenih obrasaca života najjasnije dolazi do izražaja ona presudnost, odnosno sudobonosni značaj i konsekventnost donesene odluke bez prethodnog utemeljenja u nekom presedanu ili normi. Schmitt tu presudnu odluku *ex nihilo*, koju može donijeti samo čovjek tj. suveren, smješta u samo srce jurisprudencije i društveno-političkog poretka. Stoga je sasvim prikladno definirati takvo poimanje prava i politike kao „jurisprudenciju krize“ (grč. *κρίσις, ἡ*, odluka).[69]

Schmittov decizionizam počiva na tvrdnji: „Suveren je onaj koji odlučuje o iznimnom stanju.“[70] Ozbiljne društveno-političke krize se ne može predvidjeti, ali uvijek traže reakciju, konkretnu političku odluku kao odgovor na izvanredne okolnosti. Nikakav unaprijed donesen zakon ili odredba ne mogu u potpunosti predvidjeti takvu vrstu „iznimne“ situacije i dati smjernice za rješavanje takve krize. Zato Schmitt u *Političkoj teologiji I.* referencira Čl. 48. Weimarskog ustava, koji govori o ovlastima predsjednika u slučaju izvanrednog stanja, kako bi naglasio razliku između pravnog pozitivizma i svoga shvaćanja „iznimke“. Ustav izvanrednim

---

[67] Usp. Carl SCHMITT, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, 3.; 31-35.; 48-49.

[68] Schmitt se i prije *Političke teologije* (1922.) bavio ovom temom. U svojoj studiji *Diktatura* (1921.) definira dva tipa diktature: komesarijalni i suvereni. Cilj komesarijalne diktature je ponovno uspostaviti društveni red kako bi pravno-politički poredak, suspendiran zbog izvanrednog stanja, mogao ponovno normalno funkcionirati. Suverena diktatura iskorištava državnu krizu ne bi li dokinula postojeći i uvela novi pravno-politički poredak. Schmitt u *Političkoj teologiji I.* predlaže uvođenje komesarijalne diktature u slučaju državne krize ili izvanrednog stanja. Usp. George SCHWAB, Uvod, u: Carl SCHMITT, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, XXIV-XXV.

[69] Usp. Volker NEUMANN, Carl Schmitt, u: Arthur JACOBSON – Bernhard SCHLINK (ur.), *Weimar: A Jurisprudence of Crisis*, 282-283.

[70] Carl SCHMITT, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, 5.; prijevod citata preuzet iz: Carl SCHMITT, *Politička teologija / Politička teologija II.*, 13.

stanjem smatra svaku prijetnju opstojnosti države te propisuje suverenove ovlasti u tom slučaju. Slijedeći logiku pravnog pozitivizma, nastoji se predvidjeti zahtjeve situacije koja je po sebi nepredvidljiva te ograničiti suverenovu vlast čak i u takvoj situaciji. Za Schmitta pak „iznimka“ nije ograničena samo na državne krize. Riječ je o općem, iako graničnom pojmu, stoga suverenu pripada odluka o tome što je „iznimka“, a što normalno. Isto tako, opseg suverenove odluke se ne svodi samo na pravno područje niti se može pravno ograničiti.[71]

Pravno-politički poredak se temelji na moralno-političkoj odluci suverena. Za Schmitta, suveren – personalni nositelj suverenosti naroda i legitimnog državnog autoriteta – stvara i suspendira pravno-politički poredak svojom voljom, svojom presudnom odlukom.[72] Schmittov decizionizam odbacuje čisti racionalizam pravnog pozitivizma i temelj političkog djelovanja pronalazi u predracionalnom, u onome tko ima dovoljno snažnu volju donijeti egzistencijalnu odluku, bez prethodnog presedana, a potom ju i provesti. Zato Schmitt svoju političku teoriju i naziva političkom teologijom, jer pomoću sociologije juridičkih pojmova identificira kako su teološke predodžbe prije juridičkih koncepata identificirale egzistencijalno, predracionalno utemeljenje društveno-političkog autoriteta, pripisujući ga Bogu.[73]

Specifičnost Schmittove političke teologije nalazi se u njegovoj primjeni nesuvremenih političko-teoloških načela na povijesno-političke okolnosti svoga vremena. Schmitt povezuje politiku i teologiju ne niječući institucionalno odijeljivanje Crkve i države. U tom smislu, bolji uvid u Schmittovu misao pruža četvrto poglavlje *Političke teologije I.*, posvećeno katoličkim političkim filozofima 18. i 19. stoljeća. U tome poglavlju poimence su spomenuti Louis Boland, Joseph-Marie de Maistre i Juan Donoso Cortés. Schmitt ne dijeli njihovu idealizaciju srednjeg vijeka i vjeru u monarhiju kao najbolji mogući oblik vladavine, ali ih ističe jer su poput njega usvojili i promicali decizionizam.[74]

Decizionizam katoličke političke filozofije ranog 19. st. Schmitt vidi kao protureakciju na Francusku revoluciju, ali i na Hegelove sljednike poput Brune Bauera, Karla Marxa i Friedricha Engelsa koji su na temelju postavki *Fenomenologije duha* (1807.) zaključili da razvoj samosvjesnog čovječanstva završava u neograničenoj i anarhičnoj slobodi. Zato su opresivni autoriteti društva, državne i vjerske institucije, prepreka čovjekovu samoostvarenju. Slično prosvjetiteljima iz 18. st., mnogi su politički aktivni intelektualci iz prve polovice 19. st. vidjeli čovjeka kao neobrazovana i neprosvijetljena, ali u svojoj srži neiskvarena. Zadaća je pak

[71] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 5-7.; 13-14.
[72] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 9-10.
[73] Usp. Lawrence CAHOONE, *The Modern Political Tradition: Hobbes to Habermas*, The Great Courses, Chantilly – Virginia, 2014., 30.; 135-138.
[74] Usp. Carl SCHMITT, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, 53.

države obrazovati i emancipirati čovjeka kako bi bio sposoban vladati samim sobom. Jednom kada taj cilj bude ostvaren nestati će i potreba za državom. Za te rane anarhiste svaki je društveno-politički autoritet bio opresivan, jer je bio izveden iz religijskog poimanja Božjeg autoriteta „odozgo“ pred kojim čovjek nema pribježišta, opravdanja ni prava.

Schmitt smatra da su katolički politički filozofi usvojili kontrarevolucionarni sentiment i decizionizam upravo zbog tog spoja ateizma i anarhizma kod simpatizera Francuske revolucije i drugih prosvjetiteljskih društveno-političkih pokreta tijekom ranog 19. stoljeća. Decizionizam je za kontrarevolucionarne političke filozofe bio oblik političkog uređenja sposoban sačuvati tradicionalno teističko shvaćanje čovjeka i svijeta. Društveno-političko uređenje ukorijenjeno na teističkoj moralnosti predstavljalo je medij priopćavanja istine, prvenstveno Božje objave, koju sam čovjek svojim razumom ne može prepoznati jer je zbog naslijeđa istočnog grijeha iskvaren, slabe volje i grešan. Samim time, ispunjavajući svoju funkciju, vladajuće strukture su dobre i poželjne te nema razloga zanijekati im autoritet o kojemu ovisi uspjeh njihove zadaće. Suveren je u ovom kontekstu branitelj vjere od svake izvanjske i nutarnje prijetnje.[75]

Govoreći o provokacijama i nadahnućima za Schmittovu političku teologiju, opet treba spomenuti Mikhaila Bakunjina, jednog od ideoloških začetnika socijalnog anarhizma, koji je vidio izvor svega zla u teološkoj doktrini o Bogu i grijehu. Za Bakunjina, religija lažno uvjerava čovjeka da je grešan i proglašava moralne odredbe kako bi dominirala i manipulirala ljudima koji priznaju Boga kao vrhunsku moralnu vrijednost.[76] Kao što je već spomenuto, zato Schmitt iz Bakunjinova eseja protiv talijanskog republikanca Mazzinija preuzima termin „politička teologija ne bi li nagalasio teološku dimenziju političko-juridičke misli i njezinu legitimnost.[77] Schmitt tako ocrtava orijentaciju političke teologije u opoziciji prema svemu što predstavlja Bakunjin, zagovornik ateizma kao nove metafizičke slike svijeta i racionalističke odgojne diktature najekstremnije utjelovljene u marksizmu.[78]

Schmitt također puno duguje Juanu Donosu Cortésu, koji je još početkom 19. st. isticao „da s teološkim nestaje moralno, a s moralnim politička ideja, te da se svaka moralna i politička odluka paralizira u rajskoj ovostranosti neposredna, prirodna života i problema lišenoj nečastivosti“.[79] Uklanjanje teoloških predodžbi iz javne svijesti uranja društvo u nametnutu neproblematičnost naizgled idiličnog naturaliziranog života. Time se počinje raslojavati i samo

[75] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 51.; 53-58.
[76] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 63-64.
[77] Usp. Heinrich MEIER, *What is Political Theology?*, 22-23.
[78] Usp. Carl SCHMITT, Duhovno-povijesno stanje suvremenog parlamentarizma, u: ISTI, *Politički spisi*, 29-37.
[79] Carl SCHMITT, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, 65.; prijevod citata preuzet iz: Carl SCHMITT, *Politička teologija / Politička teologija II.*, 67-68.

poimanje političkog, odnosno nužnost donošenja moralno-političkih odluka kojima se rješavaju društveni konflikti. Ili kako je ustvrdio Georg Picht u svome eseju *Istina, razum, odgovornost* (1969.), Cortés i Schmitt inzistiraju na nužnosti teološkog utemeljenja politike zbog eshatološko-apokaliptičke perspektive teologije koja se ne može sekularizirati. Samo se tako u politici postiže ozbiljnost koju egzistencijalna pitanja zaslužuju.[80]

Naime, za Cortésa pojava parlamentarizma predstavlja dekonstrukciju metafizičkog temelja politike: suverenova legitimnog autoriteta po kojem se donosi politička odluka što rješava spor od egzistencijalne važnosti po društvo. Schmitt u suverenovoj političkoj odluci vidi sekularizaciju teološkog koncepta Posljednjeg suda. Također upozorava kako se nešto slično Cortésovim predviđanjima već događa kroz uvođenje ekonomsko-tehnicističkog načina razmišljanja u politiku koje svodi funkcioniranje države i političko djelovanje na čisto organizacijsko-tehničko upravljanje društvom.[81]

Nadahnut Cortésom, Schmitt je kroz više svojih sukcesivnih predavanja, eseja i članaka iznio kritiku metafizičkih, antropoloških i socioloških karakteristika modernog demokratsko-parlamentarnog političkog uređenja. Schmitt dekonstruira liberalizam ističući slabosti liberalne demokracije, koje su danas široko prepoznate i tema mnogih više-manje prodornih analiza. Ipak, čitajući njegove prigovore, koje će ovaj rad iznijeti, ne smije se smetnuti s uma kako Schmitt kao alternativu liberalnoj demokraciji ne nudi neku potpuno novu političku ideju. Njegov decizionizam polazi od bitnih elemenata Hobbesove političke filozofije kao što su pitanje autonomije pojedinca, rizik čovjekova „prirodna stanja“ i nužnost društvenog ugovora. Isti elementi se nalaze i u liberalizmu, samo više ili manje radikalno drukčije shvaćeni.

Zato Schmitt nije iliberalan u smislu iznošenja jedne potpuno nove ili stare političke ideje koja ne pripada modernoj političkoj filozofiji, već iznosi alternativno tumačenje sastavnih elemenata novovjeke političke misli koji se nalaze i u liberalizmu. Prve korake u tom smjeru iznio je upravo u *Političkoj teologiji I.* koja predstavlja osnovu njegove teološko-političke misli u weimarskom razdoblju i kritike liberalizma. Schmitt je svojim poimanjem suverenosti i sociologijom juridičkih pojmova započeo raspravu o potisnutoj teološkoj podsvijesti naizgled potpuno sekularne moderne svijesti i posljedičnom povijesno-duhovnom stanju suvremenog društva. Prije detaljnijeg uvida u tu temu, treba zaokružiti izlaganje fundamentalnih pojmova Schmittove juridičko-političke misli. Riječ je o političkoj ideji rimskog katoličanstva.

---

[80] Usp. Tiemo Rainer PETERS, *Mehr als das Ganze. Nachdenken über Gott an den Grenzen der Moderne*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 2008., 60-62.
[81] Usp. Carl SCHMITT, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, 59-60.; 65.

1.2. Politička ideja katoličanstva

Nakon *Političke teologije I.* u kojoj Schmitt izlaže svoju sociologiju juridičkih pojmova, koja služi kao utemeljenje za njegovu političku teologiju, kronološki odmah potom slijedi *Rimsko katoličanstvo i politički oblik* (1923.) u kojem Schmitt iznosi viđenje Katoličke Crkve kao *complexio oppositorum* i njezino načelo supstancijalnog, personalnog reprezentiranja Isusa Krista u povijesti. Schmitt također izlaže katoličku juridičku racionalnost nasuprot liberalnom ekonomsko-tehnicističkom mentalitetu što prevladava u modernom društvu i politici. *Rimsko katoličanstvo i politički oblik* označava prijelaznu fazu u Schmittovoj misli između *Političke teologije I.* i *Pojma političkog*, stoga se u ovoj publikaciji može pronaći detaljnija razrada nekih ranije spomenutih konstatacija, kao i zametci kasnije dorađenih ideja.

Rimsko katoličanstvo i politički oblik nije Schmittov prvi esej o Katoličkoj Crkvi. Nekoliko godina ranije napisao je esej *Vidljivost Crkve. Skolastičko razmatranje* (1917.) u kojem govori o pravu Crkve na javno, dakle, političko djelovanje i participaciju u društvenom diskursu. U *Vidljivost Crkve. Skolastičko razmatranje* govori o istini katoličkog nauka koja se ne može svesti na subjektivno ljudsko iskustvo kao što to nastoji prikazati darvinizam, marksizam i Freudova škola psihologije. Schmitt stoga prekorava one katolike koji su napustili Crkvu ili privatizirali svoju duhovnost povodeći se protestantskom etikom. Čovjek se nužno utječe na druge u društvu i obrnuto, što znači da je Crkva kao zajednica također i fundamentalno javna institucija. Teološki gledano, budući da je Crkva mistično tijelo Kristovo koje postaje vidljivo u svijetu i povijesti, problemi ovoga svijeta se također tiču i Crkve. Ovim argumentom Schmitt opravdava postojanje Crkve kao institucije koja aktivno djeluje u svijetu i povijesti.[82]

Naravno, povijesni kontekst nastanka *Rimsko katoličanstvo i politički oblik* je isti kao za i druge Schmittove radove nastale u dvadesetim godinama 20. stoljeća. Po završetku Prvog svjetskog rata srušena je pruska monarhija, koja je kontrolirala javni i politički diskurs. Bez prethodna iskustva s demokracijom, Weimarska Republika njemačkoj javnosti se činila slabom i neodlučnom što je narušilo njezinu legitimnost i autoritet. Zato Schmitt kroz čitav weimarski period istražuje alternativna politička uređenja.[83] U toj potrazi Schmitt je formulirao načelo koje će ponavljati i u kasnijim publikacijama: „Nijedan politički sustav ne može nadživjeti nijednu generaciju samo pomoću gole tehnike učvršćivanja vlasti. Političkome je svojstvena ideja, jer nema politike bez autoriteta, ni autoriteta bez etosa uvjerenja.“[84]

---

[82] Usp. G.L. ULMEN, Uvod, u: Carl SCHMITT, *Roman catholicism and political form,* Greenwood Press, Westport, 1996., xi-xiii.
[83] Usp. G.L. ULMEN, *Isto*, x-xi.
[84] Carl SCHMITT, Rimsko katoličanstvo i politički oblik, u: ISTI, *Politički spisi*, 50.

1.2.1. Načelo predstavništva

Kao što je već spomenuto, neke od ključnih Schmittovih tvrdnji u *Rimsko katoličanstvo i politički oblik* temelje se na jednom njegovom ranijem radu, *Vidljivost Crkve. Skolastičko razmatranje* (1917.) kojim Schmitt opravdava javnost i vidljivost Katoličke Crkve u svijetu. U tom radu Schmitt tumači da je vidljivost i javnost Crkve u svijetu uvjetovana samim Kristovim utjelovljenjem u povijest kao izrazom Božje volje za čovjeka i svijet. Krist je postao čovjekom ne bi li objavio Očevu volju da se svi spase i otkupi čovječanstvo iz ropstva grijeha. Kroz Crkvu, Kristova Radosna vijest i spasenjsko djelo, dostupni su svakom čovjeku i djeluju kroz cijelu povijest sve do kraja svijeta. Ova dostupnost i stvarnost utjelovljenog Boga u povijesti je legitimizirana kroz neprekinuto apostolsko nasljedstvo.[85]

Kristovo utjelovljenje kao konkretan povijesni događaj i početak Božjeg spasenjskog plana čini temelj kršćanske vjere koja zato ne može biti privatizirana. Objava Božje volje za čovjeka kroz utjelovljenu Božju Riječ je kriterij čovjekova odnosa prema Bogu i Božjeg odnosa prema čovjeku. Božja volja da se svi spase za kršćanina je onaj krajnji i jedini legitiman temelj svakog unutarpovijesnog autoriteta. Ako neki autoritet slijedi Božju spasenjsku volju, onda taj autoritet predstavlja Boga. Ovdje je Schmitt u *Vidljivost Crkve. Skolastičko razmatranje* izložio prvu klicu jedne od temeljnih tema obrađenih u *Rimsko katoličanstvo i politički oblik*: „Nitko ne može zanijekati činjenicu da je konkretni povijesni proces Kristova utjelovljenja vezan uz konkretnu sadašnjost – vidljivu instituciju koja nosi taj neprekinuti lanac. […] Vidljivost Crkve izvodi se iz njezine biti, koja je posredovanje. No to posredovanje ostaje zadaća koju treba stalno obnavljati.“[86] Dakle, Crkva na jedan egzistencijalan i supstancijalan način uprisutnjuje božansku osobu Isusa Krista što je onda i ona temeljna politička ideja koja Katoličkoj Crkvi daje njezinu političku formu i javnost, odnosno vidljivost u svijetu.[87]

Schmitt u njemačkom izvorniku koristi termin *Repräsentation*, koji se ne može tek prevesti terminom „predstavljanje“. Ovdje se ne radi samo o funkcionalnom predstavljanju političkih namjera države ili vlastodršca. Riječ je o „uprisutnjenju“ predstavljanog u njegovu predstavniku, a ceremonijalnost i ozbiljnost pri reprezentiranju, u izvornom religijskom smislu, odražava metafizičku težinu uprisutnjene stvarnosti.[88] U političkom smislu, reprezentiranje je prijenos *auctoritas* što podrazumijeva i očitovanje personalnog *dignitas* reprezentiranog u

---

[85] Usp. Carl SCHMITT, The Visibility of the Church: A Scholastic Consideration, u: ISTI, *Roman catholicism and political form*, 51-53.
[86] Carl SCHMITT, *Isto*, 52-53.
[87] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 49-51.
[88] Usp. Samuel WEBER, *Targets of Opportunity On the Militarization of Thinking*, Fordham University Press, New York, 2005., 30-32.

onom tko ga uprisutnjuje. Pojam *dignitas* izvorno dolazi iz antičkog Rima i ne može se tek prevesti riječju dostojanstvo, već označava kompleksnu društvenu stvarnost nečijeg osobnog ugleda, vjerodostojnosti, prestiža, zaslužnosti za opće dobro, pa stoga i političkog utjecaja. Nakon pada rimske Republike, poimanje osobnog *dignitas* povezuje se s političkim pojmom *auctoritas* samog cara, koji reprezentira ne samo svoje osobno dostojanstvo, prestiž i političku moć nego i čitavi *dignitas* Rimskog Carstva, uključujući i rimske bogove.[89] U kršćanstvu otpočetka oblikovanom rimskom civilizacijom, reprezentiranje postaje realno uprisutnjenje božanske osobe Isusa Krista i proklamacija Kristova uskrsnuća od mrtvih.

Zato Schmittu predstavništvo nije materijalan pojam – reprezentirati, tj. uprisutnjavati može samo osoba i to drugu osobu. Ako se i neka ideja pokušava predstavljati, onda se mora personificirati. Katolički svjetonazor zasnovan na tom konceptu predstavništva posjeduje svoju hijerarhiju vrijednosti i humanost višestruko izraženu npr. u simboličko-estetskom obliku kroz jezik i umjetnost, kao i u pravnom obliku juridičke racionalnosti i političkog djelovanja.[90]

Schmitt je nekoliko godina kasnije u svojoj knjizi *Nauk o ustavu* (1928.) još jednom razložio svoje poimanje reprezentiranja objašnjavajući zašto samo osoba može supstancijalno uprisutnjavati i biti uprisutnjena. Kako je Samuel Weber u svojoj knjizi *Targets of Opportunity* (2005.) primijetio, Schmitt u *Nauku o ustavu* ustvrđuje da reprezentiranje čini nešto nevidljivo i odsutno opet vidljivim i prisutnim. To reprezentiranje mora biti javno, jer se uprisutnjuje ono što je kroz prostor i vrijeme odsutno. Dimenzije prostora i vremena, koje inače razdvajaju, tada postaju medij očitovanja prisutnosti reprezentiranog. Također nešto „mrtvo“ ili „inferiorno“ se ne može reprezentirati, jer protok vremena i prostorna udaljenost stvaraju razliku između onoga što nešto jest u jednom trenutku i na jednom mjestu u odnosu na drugi trenutak i mjesto. Utjecaj prostor-vremena je entropičan, odnosno erodirajući. Zato samo specifična vrsta bića može biti reprezentirana i reprezentirati, a to je osoba čiji identitet nije narušen djelovanjem entropije.

Zato Schmitt u *Rimsko katoličanstvo i politički oblik* naglašava kako Crkva reprezentira božansku osobu Isusa Krista, čiji se *dignitas* očituje kroz njegovu dragovoljnu žrtvu na križu. Krist uskrsnućem transcendira prostorno-vremenska ograničenja svoje fizičke egzistencije. Kristova pobjeda nad smrću očituje se u liturgiji Crkve, koja reprezentirajući posadašnjuje i uprisutnjuje Krista u povijesti. Reprezentirani Kristov *dignitas* je temelj crkvenog autoriteta i suverenosti u odnosu prema političkim oblicima uređenja društva u povijesti.[91]

---

[89] Usp. John Percy Vyvian Dacre BALDSON, Auctoritas, Dignitas, Otium, u: *The Classical Quarterly,* 10 (1960.) br. 1-2, 43-50., URL: www.cambridge.org/core/journals/classical-quarterly/article/auctoritas-dignitas-otium/DC670D4ABB4FFFDA10B37C4470AD6595 (12.VIII.2019.)
[90] Usp. Carl SCHMITT, Rimsko katoličanstvo i politički oblik, u: ISTI, *Politički spisi*, 50-52.
[91] Usp. Samuel WEBER, *Targets of Opportunity On the Militarization of Thinking*, 37-40.

Prema Schmittu, ekonomsko-tehnicistička racionalnost nije sposobna izražavati tu neopipljivu stvarnost supstancijalnog reprezentiranja druge osobe u njihovom *dignitas*. Taj konceptualni pomak u političkoj filozofiji, koji je rezultirao gubitkom sposobnosti modernog društva za autentično personalno reprezentiranje, započinje s Francuskom revolucijom. Dok kralj reprezentira državu, postrevolucionarni državni dužnosnik ne predstavlja personalno državu, nego je sastavni element nadpersonalnog državnog entiteta koji oblikuje društvenu stvarnost. Moderna država više ne odražava judeo-kršćansku teološku i metafizičku koncepciju kozmosa – odbačen je transcendentni Bog kao temelj i vrhunac egzistencije. Taj se konceptualni pomak pokazao trajnim naslijeđem Francuske revolucije. I od tada svaka se istinska revolucija ostvaruje potpunim zatiranjem stare slike svijeta i uvođenjem nove metafizičke koncepcije koju će revolucionarni politički sustav odražavati.[92]

I zato Schmitt ističe reprezentiranje, koje nije tek specifičnost i kuriozitet katoličanstva, već u njegovoj političkoj teologiji vrši krucijalnu funkciju. Naime, reprezentiranje omogućava strukturalnu analognost teoloških predodžbi i juridičkih pojmova, jer uprisutnjuje onoga tko je naizgled odsutan i nevidljiv, transcendentan, dajući formu njemu tko je skriven, a prisutan. Akt reprezentiranja zato uvijek teče iz teološke intuicije, rođene iz kontemplacije, u političku konceptualnu elaboraciju s konkretnim učinkom na čovjeka i svijet. Ako je reprezentiranje proces iza sociologije juridičkih pojmova, onda Schmittova politička teologija ne govori o analognosti između monoteizma i monarhije kao njegove sekularizirane političke forme, nego o Kristovoj „paruziji", ali u osobi suverena koji okupljajući narod oko sebe ostvaruje političko jedinstvo društva kao što Krist u Euharistiji okuplja Crkvu u poslušnosti i slavljenju Boga. I to samo ako se reprezentiranjem u sakramentalnom smislu ontologizira Kristova odsutnost u vidljivu prisutnost koju se ne može zanijekati ni supstituirati.

Za Schmitta je s protestantskom Reformacijom u politiku ušao jedan novi, a opet stari, oblik reprezentiranja: ne više katoličko uprisutnjavanje Isusa Krista kao osobe i spasenjskog događaja u povijesti, već reprezentacija Kristove nenadoknadive odsutnosti iz svijeta u maniri starozavjetnog židovskog iščekivanja Mesije. Zato se u modernoj političkoj praksi suverenost u smislu ostvarenja društveno-političkog jedinstva prenosi s konkretne osobe suverena, koji u odsutnosti transcendentnog više ne može biti fokus društvene konvergencije, na apstraktni koncept „naroda" koji je jednako tako umjetno objedinjen u instituciji parlamenta.[93] Potom se kroz posljedična povijesna previranja, isprva protiv monarhije, a potom između raznih oblika narodnih predstavništava, usvaja ekonomsko-tehnicistička racionalnost, koja u parlamentarnim

[92] Usp. Carl SCHMITT, *Political Romanticism*, The MIT Press, Cambridge, 1986., 58-64.
[93] Usp. Tommaso GAZZOLO, *Rappresentazione e stasiologia. Due logiche del katéchon*, 11-51., ovdje: 14-26.

zastupnicima vidi samo izaslanike neke interesne skupine, koji ispunjavaju volju onih u čije su ime izabrani. Parlamentarna demokracija tako ne uspijeva u svojoj osnovnoj zadaći – ostvariti političko jedinstvo zemlje u otvorenosti transcendentnome.

U tom pomaku razumijevanja pojma predstavništva Schmitt vidi i utjecaj predstavnika filozofije imanencije, posebno lijevih hegelijanca, koji negiraju sve što se ne pokorava zbiljnosti materijalno-ekonomskih odnosa i procesa, jer sugerira nešto preegzistentno i transcendentno, iznad i izvan logike dijalektičkog materijalizma. Oslanjati se na takvo što, onome tko razmišlja ekonomsko-tehnicistički, znači izvana ometati „automaton“ stvarnosti koji pokreće sam sebe. Za Schmitta takav pristup politici sugerira jednu aroganciju koja pretpostavlja da u konačnici ne treba nikakva upravna struktura, jer je čovjek sposoban vladati sam sobom. Iz takvog stava proizlazi neprijateljstvo „prema ideji i cijelome neekonomskom i netehniciziranom intelektu“.[94]

Dakle, politički oblik katoličanstva temelji se na personalnom predstavništvu i polazeći od te premise Schmitt zaključuje: „Ekonomsko mišljenje poznaje samo jednu vrstu oblika, naime tehničku preciznost, a ona je najudaljenija od ideje predstavnika. Predstavljati u eminentnom smislu može samo osoba, i to – za razliku od jednostavnog „zastupanja“ – autoritarna osoba ili ideja koja se također personificira čim bude predstavljena. Bog, ili narod u demokratskoj ideologiji, ili apstraktne ideje poput slobode i jednakosti zamisliv su sadržaj predstavljanja, ali ne i proizvodnja i potrošnja.“[95]

Nadalje, Schmitt naglašava da je katoličanstvu stran suvremeni način razmišljanja u ekonomsko-tehnicističkim kategorijama: „Racionalizam Rimske Crkve moralno obuhvaća psihološku i sociološku prirodu čovjeka i ne tiče se, kao industrija i tehnika, ovladavanja i iskorištavanja materije.“[96] Schmitt ističe kao ogledni primjer katoličke institucionalno-pravne racionalnosti način kako je karizma svećeništva ustrojena kao služba. Iz svećeničke službe je isključen fanatizam, ali se istodobno temelji na osobnom nalogu i na osobi Isusa Krista što onda svećeniku daje dostojanstvo koje je različito od ugleda državnih činovnika i apstrahira od konkretne osobe. Način kako je svećeništvo u Katoličkoj Crkvi koncipirano uspješno spaja racionalnu stvaralačku snagu i humanost, bez nepoželjnog utjecaja ikakve iracionalnosti.[97]

Iracionalnosti poput ekonomsko-tehnicističkog razmišljanja koje promatra društvo u kategorijama ponude i potražnje isključivo, a politiku svodi samo na jednu svrhu: omogućavati optimalne uvjete za gospodarski rast. „Racionalizam ekonomskog mišljenja navikao se na to

[94] Usp. Carl SCHMITT, Rimsko katoličanstvo i politički oblik, u: ISTI, *Politički spisi*, 54-55.
[95] Carl SCHMITT, *Isto*, 51-52.
[96] Carl SCHMITT, *Isto*, 48.
[97] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 47-48.

da računa na stanovite potrebe te samo gleda kako da ih *zadovolji*.“[98] Iz iskrivljene perspektive ekonomsko-tehnicističkog mentaliteta Crkva je iracionalna pojava, čija je duhovna dimenzija tek nekakva „moralna ćudljivost“. Dok se nalazi izvan okvira materijalnih kategorija, Crkva suvremenom načinu razmišljanja ostaje nerazumljiva.[99]

Dakle, Schmitt prigovara ekonomsko-tehnicističkom mentalitetu što se ograničava na materijalne kategorije, objekte ljudskih želja koje može pouzdano zadovoljiti. Zato ne preuzima političku odgovornost, ne dotiče nematerijalne, često egzistencijalno bitne vidove čovjekova postojanja poput političke sfere koje ne može ni lako ni pouzdano ispuniti. Čovjekove duhovne potrebe se proglašava iracionalnima, dok se istodobno ignorira iracionalnost konzumerizma samo radi gospodarskog rasta koji se izjednačava s društvenim napretkom.[100]

Za Schmitta je političko djelovanje Katoličke Crkve bitan aspekt njezine sakralnosti, tj. funkcije reprezentiranja božanskog. Preko Crkve društvo stupa u odnos s transcendencijom što uzdiže one čisto pragmatične vidove političke vlasti na jednu višu razinu koja se onda ne svodi tek na upravljanje javnim poslovima.[101] Upravo zbog ograničenosti na partikularno ekonomske interese, prema Schmittovim vlastitim kriterijima, ekonomsko-tehnicistički mentalitet ne može djelovati autentično politički, odnosno kao nešto više od „gole tehnike učvršćivanja vlasti“.[102] Tek kada privatno-ekonomski sustavi, poput socijalizma i liberalizma, postanu sposobni za reprezentiranje, moći će preko Crkve pristupiti sakralnome i početi politički djelovati.[103]

U ovom komentaru o odnosu Crkve i države nazire se Schmittovo shvaćanje uloge Crkve u društvu: dovoditi društvo u kontakt s transcendentnim i tako uzdizati društveni život ponad čisto materijalnih odnosa. Schmitt vidi Crkvu kao dio mreže afirmirajućih društvenih institucija koje imaju stabilizirajući učinak na društvo time što tvore sustav socijalne potpore i pomoći koji djeluje komplementarno s državom.[104] Schmittovo shvaćanje uloge Crkve, kao i drugih društvenih institucija, asocira na opservacije diplomata i povjesničara Alexisa de Tocquevillea iz njegova najpoznatijeg djela *Demokracija u Americi* (1835.; 1840.),[105] kojega je Schmitt više puta spominjao u svojim publikacijama. Stoga se može pretpostaviti kako je i od njega i crpio nadahnuće kako koncipirati ulogu vjerskih institucija u svojoj teoriji države.

---

[98] Carl SCHMITT, *Isto*, 48.
[99] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 49-50.
[100] Usp. G.L. ULMEN, Uvod, u: Carl SCHMITT, *Roman catholicism and political form*, xx-xxi.
[101] Usp. Jürgen MANEMANN, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus*, Aschendorff Verlag GmbH & Co., Münster, 2002., 162-163.; 292-294.
[102] Carl SCHMITT, Rimsko katoličanstvo i politički oblik, u: ISTI, *Politički spisi*, 50.
[103] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 53-56.
[104] Usp. George SCHWAB, Uvod, u: Carl SCHMITT, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, XXV-XXVI.
[105] Usp. Lawrence CAHOONE, *The Modern Political Tradition: Hobbes to Habermas*, 94-95.

Schmitt je ugradio načelo reprezentiranja u svoj *Nauk o ustavu*, ne bi li reproducirao i za modernu sekularnu državu onu javnost i legitimnost koju uživa Crkva. Pritom je izvorni teološki sadržaj koncepta reprezentacije – uprisutnjavanje i predstavljanje osobe Isusa Krista – zamijenio nacionalnim jedinstvom koje bi služilo kao temelj tvorbe opće volje naroda. Suveren bi kao predstavnik tog političkog jedinstva utjelovljavao višu, entelehiološku egzistenciju, a ne samo preživljavanje. Schmittu je reprezentiranje način ostvarenja demokratične suverenosti u osobi suverena.[106] Schmitt nudi alternativu parlamentarnoj demokraciji, koja se oslanja na proceduralnu i legalističku shvaćenu „vladavinu prava" ne bi li politiku svela na „tehniku" upravljanja društvom. Schmitt vidi kako se i u liberalnom društvu demokracija može svesti tek na legitimizirajući paravan za politički proces koji koncentrira političku moć u rukama malobrojnih, dok se participacija naroda degradira do te mjere da su građani apatični ili ne mogu više zamisliti alternativu postojećem političkom *statusu quo*.[107]

Riječ je o „generativnom" poimanju suverenosti, koje nije „opresivno" i ne nameće se „odozgo", nego proizlazi iz same političke zajednice, odnosno „odozdo", a konkretizira se u instituciji države. Takva država, koja legitimnost duguje volji naroda, ne stječe svoj autoritet „monopolom nad silom", njezina vlast nad građanima nije opresivna, nego kooperativna, jer ostvaruje težnje čovjeka što podrazumijeva i odnos s transcendentnim. [108] Schmitt je sljedećih desetljeća u svojim radovima promicao spoj monarhističkog načela utjelovljenja suverenosti u osobi vlastodršca, kako bi održao supstancijalno reprezentiranje u političkom procesu, ali se po pitanju tvorbe opće političke volje po kojem građani participiraju u političkom procesu oslanjao na „generativno" poimanje suverenosti. Gotovo pa paradoksalno, zato su plebiscitarnost i sakralnost za Schmitta ključni elementi političkog procesa, jer potiču svijest o nestalnosti i ranjivosti države, cijelog društvenog poretka, nasuprot vječnosti. Napetost između sekularne političke moći i religijom reprezentiranog božanskog autoriteta priječi, ili apsolutizaciju ili profanizaciju političkog, osljepljivanje društvene svijesti na krhkost ljudskih tvorevina u povijesti.[109] Nije onda čudno zašto Crkva, koja naglašava baš taj vid čovjekove egzistencije, kod mnogih izaziva „proturimski afekt".

---

[106] Usp. Christian STOLL, *Die Öffentlichkeit der Christus-Krise: Erik Petersons eschatologischer Kirchenbegriff im Kontext der Moderne*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 2017., 182-184.; 197-202.
[107] Usp. Patrick J. DENEEN, *Why Liberalism Failed*, Yale University Press, New Haven, 2018., 190-201.
[108] Usp. Renato CRISTI, Schmitt on Constituent Power and the Monarchical Principle, u: *Constellations Volume*, 18 (2011.) br. 3, 352-364.; ovdje: 352-353., 355-358., URL: www.academia.edu/25937065/Schmitt_on_Constituent_Power_and_the_Monarchical_Principle (21.III.2020.)
[109] Usp. Jacob TAUBES, *To Carl Schmitt: Letters and Reflections*, 29-30.

1.2.2. *Complexio oppositorum*

Schmitt uzima Katoličku Crkvu kao primjer uloge religije u političkom procesu zbog njezina univerzalizma kojega karakterizira „stanoviti relativizam nasuprot šarolikom mnoštvu mogućih nazora, bezobzirne nadmoći nad lokalnim osobitostima i istodobno oportunističke tolerancije u stvarima koje nemaju središnje značenje“.[110] Univerzalizam Crkve proizlazi iz njezine funkcije reprezentiranja božanskog. Za Schmitta u tome leži uzrok tzv. „proturimskog afekta“, odnosno zaziranja političkih aktera od centralizirane crkvene institucije koja djeluje paralelno i mimo nacionalnih država.[111] Drugim riječima, radi se o tjeskobi koju predstavnici imanentističkog svjetonazora osjećaju suočeni s institucijom čija je svrha podsjećati čovjeka na njegovu prolaznost, na nestalnost ljudskih dostignuća, uključujući i političkih ideja kao što su liberalna demokracija i vladavina prava.[112]

Osim univerzalizma Katoličke Crkve, Schmitt uzrok proturimskog afekta vidi i u načinu djelovanja Crkve koji barem operativno proizlazi iz etosa moći koji je inkorporiran u njezinu ideju predstavništva. Katolička Crkva želi reprezentirati „Krista koji upravlja, vlada, pobjeđuje“ što u današnjem kontekstu uzrokuje antagonizam prema Crkvi. Katoličku Crkvu se kritizira „što Krista ne shvaća kao privatnog čovjeka, a kršćanstvo kao privatnu stvar i čistu duhovnost nego ga je oblikovala kao vidljivu instituciju“.[113] Crkvu se optužuje za imperijalizam, a njezino javno djelovanje tumači se kao izraz augustinovsko-nietzscheanske[114] „volje za moći“.[115]

Schmitta zanima kako Crkva, unatoč svoj opoziciji, opet posjeduje znatan društveno-politički utjecaj. Odgovor do kojega je došao opisuje izrazom *complexio oppositorum*. Ovaj izvorno alkemičarski termin, ali preuzet od Adolfa von Harnacka, Schmitt koristi da bi objasnio „proturimski afekt“ u nekatoličkim, odnosno protestantskim krugovima.[116] Riječ je o spajanju nespojivog zbog kojega Crkva nikada nije prisiljena birati između dvije suprotstavljene društveno-političke opcije. Zahvaljujući svijesti da je predstavnica autoriteta Isusa Krista u povijesti, Crkva se ne povija pred pritiscima ili povodi za aktualnim trendovima kao što bi bio

---

[110] Carl SCHMITT, Rimsko katoličanstvo i politički oblik, u: ISTI, *Politički spisi*, 44.
[111] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 43-45.
[112] Usp. Herbert KOPP-OBERSTEBRINK – Thorsten PALZHOFF – Martin TREML (ur.), *Jacob Taubes – Carl Schmitt. Briefwechsel mit Materialien*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2012., 186-187.
[113] Carl SCHMITT, Rimsko katoličanstvo i politički oblik, u: ISTI, *Politički spisi*, 57.
[114] Ovdje je riječ o Augustinovu pojmu *libido dominandi* iz *De Civitate Dei*, koji je u određenoj mjeri usporediv s Nietzscheovim konceptom „Wille zur Macht“ iz *Tako je govorio Zaratustra* (1883-85.), s tim da je kod Augustina riječ o mani, a kod Nietzschea o kreposti. Usp. Libido dominandi, u: Allan D. FITZGERALD (ur.), *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia*, William B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge, 1999., 84.
[115] Usp. Carl SCHMITT, Rimsko katoličanstvo i politički oblik, u: ISTI, *Politički spisi*, 57.
[116] Usp. Michael MARDER, *Groundless Existence. The Political Ontology of Carl Schmitt*, The Continuum International Publishing Group Inc, New York & London, 2010., 152.

imperativ hegelijanske dijalektike da se svaki konflikt mora razriješiti u sintezi. Crkva na sličan način u sebi ne inzistira na uniformnosti, nego njezino poimanje univerzalnosti dopušta različite nacionalne, kulturne i političke identitete unutar iste cjeline.[117]

Diveći se strukturi Crkve Schmitt parafrazira Juana Donoso Cortésa i njegove *Eseje o katoličanstvu, liberalizmu i socijalizmu* (1851.): „Promatramo li papinsko dostojanstvo za sebe, Crkva se doima apsolutnom monarhijom. Uzmemo li u obzir njezino apostolsko ustanovljenje, očituje se kao moćna oligarhija. Promatramo li, na jednu ruku, dostojanstvo koje dijele prelati i svećenici, a na drugu ruku, duboki ponor koji leži između svećenstva i puka, doima se kao ogromna aristokracija. […] Kad promišljamo o tome kako je uvjet djelovanja svih različitih službi u kongregaciji vjernih – Crkvi – pojavljuje se neizmjerna demokracija, u slavnom prihvaćanju toga uvjeta, ili barem društvo ustanovljeno u svrhu koja je u suštini narodna i demokratska. I jedinstveno u svemu tome jest, Crkva je sve to što se doima.“[118]

Crkveni *complexio oppositorum* objedinjuje ne samo razne oblike vlasti već i mušku krutost i nepomirljivost zajedno sa ženskom popustljivošću i prilagodljivošću. Schmitt korijen te polivalentnosti Crkve identificira u teološkoj antropologiji koja prepoznaje ranjenost čovjekove naravi istočnim grijehom, ali i njegov potencijal za dobro pristankom uz Božju volju. Upotreba nekih od „najdubljih socijalno-psiholoških korijena ljudskih motiva i predodžbi“[119] u liturgiji je primjer kako se Crkva obraća čovjeku. Crkva nije neka bezobzirna, dehumanizirana institucija ustrojena da vlada nad čovjekom, već da odgovori na ljudske potrebe i težnje.[120]

Reprezentiranjem uprisutnjujući Krista u povijesti, Crkva istodobno odražava njegovu ranjivu ljudskost i suvereno božanstvo što je također *complexio oppositorum* određene vrste. Ovdje pojam *complexio oppositorum* analitičari Schmittove misli uglavnom tumače kao točku doticaja i razilaženja s Hegelom, koji u svojoj filozofiji povijesti inzistira na katarzi kroz sintezu. Za Schmitta se *complexio oppositorum* odražava i u nauku o nepomiješanosti i neodijeljenosti Isusove ljudske i božanske naravi u hipostatskoj uniji, koji je formuliran na Kalcedonskom saboru (451. po. Kr.). Ovdje hegelijanska sinteza ne samo da nije potrebna nego je i nepoželjna. Ta naizgled paradoksalna ideja nepomiješanosti i neodijeljenosti, *complexio oppositorum*, predstavlja i ishodište političke forme rimskog katoličanstva.[121]

---

[117] Usp. Samuel WEBER, *Targets of Opportunity On the Militarization of Thinking*, 27-29.
[118] Juan Donoso CORTÉS, *Essays on Catholicism, Liberalism and Socialism. Considered in their Fundamental Principles*, M.H. Gill & Sib, Dublin, 1879., 49-50.
[119] Carl SCHMITT, Rimsko katoličanstvo i politički oblik, u: ISTI, *Politički spisi*, 45.
[120] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 45.
[121] Usp. Michaela RISSING – Thilo RISSING, *Politische Theologie: Schmitt, Derrida, Metz. Eine Einführung*, 65-70.

To što se *complexio oppositorum* odražava i u samim otajstvima vjere upućuje na onu teološku srž tog fenomena. Gavin Rae smatra kako Schmitt s *complexio oppositorum* smješta snagu Katoličke Crkve u njezinu „epistemičku vjeru“ o kojoj govori Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu *Gaudium et spes* (usp. GS 59), kao i enciklika pape Ivana Pavla II. *Vjera i razum*.[122] Rae je mišljenja da Schmitt „epistemičku vjeru“ razumije kao svijest o ograničenosti čovjekove razumske spoznaje što podrazumijeva i otvorenost transcendenciji, onom nespoznatljivom, pa ta epistemološka nesigurnost ni ne pretpostavlja apsolutnu sigurnost i valjanost vlastite spoznaje o svijetu i povijesti. Zato Crkva u društveno-političkom kontekstu može biti prilagodljiva različitim težnjama često međusobno suprotstavljenih političkih aktera bez da oportunistički pronevjeri povjerenje svojih vjernika. Zbog *complexio oppositorum* Crkva ne upada u zamku apsolutizacije vlastite perspektive kao što je slučaj s onim imanentističkim epistemološkim sustavima kao što su marksizam i liberalizam.[123]

Katolička „epistemička vjera“ kao *complexio oppositorum* omogućava Crkvi govoriti o nerazrješivim proturječnostima ljudskog života na jedan vrlo specifičan način: raspeti Krist u središtu vjerničke svijesti reprezentira čovjekovu ovozemaljsku patnju i smrtnost paralelno s anticipacijom uskrsnuća i obećanjem novog života, ali bez neke prisilne medijacije između dviju suprotnosti – smrti i života. Zato sav kredibilitet i moralni autoritet Crkve počiva na supstancijalnom reprezentiranju božanske osobe Isusa Krista, čime se transcendiraju prostorno-vremenska i ontološka ograničenja egzistencije, uključujući i samu smrt.[124]

Crkva reprezentira samu božansku osobu Isusa Krista, transcendentno u imanentnom, sakrament. Po Crkvi kao njegovu vjesniku, Isus Krist ostavlja svoj trag, svoj biljeg, na svijetu i zato kršćanstvo ne može biti privatna duhovnost, već vidljiva institucija. Kao što Bog po Crkvi oblikuje svijet i usmjerava povijest, tako i suveren kroz moć države ostavlja svoj trag na svijetu i društvu oblikujući sam prostor, npr. osvajanjem teritorija i prekrajanjem granica.[125] No Crkvi nije potreban ni teritorij ni vojska kao projekcija njezine moći, reprezentirajući božansku osobu Isusa Krista, njezina se suverenost ostvaruje „u posebnoj nadmoći forme nad materijom ljudskog života kakvu dosad nije poznavalo nijedno carstvo“.[126]

---

[122] IVAN PAVAO II., *Vjera i razum. Enciklika svim biskupima Katoličke Crkve o odnosu vjere i razuma*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb. 1999. (D-117)

[123] Usp. Gavin RAE, The Theology of Carl Schmitt's Political Theology (23.V.2016.), u: *Political Theology*, 17 (2016.) br. 6, 555-572., ovdje: 561.; 564-566.; 568-569.; 571., URL: www.academia.edu/29694954/The_Theology _ of_Carl_Schmitts_Political_Theology (08.IX.2019.)

[124] Usp. Samuel WEBER, *Targets of Opportunity On the Militarization of Thinking*, 35-37.

[125] Usp. Michael MARDER, *Groundless Existence. The Political Ontology of Carl Schmitt*, 184-186.

[126] Carl SCHMITT, Rimsko katoličanstvo i politički oblik, u: ISTI, *Politički spisi*, 45.

Time Schmitt u *Rimsko katoličanstvo i politički oblik* ostaje dosljedan tvrdnjama iz eseja *Vidljivost Crkve. Skolastičko razmatranje*, gdje govori o dualizmu kao posljedici grijeha, koji se može razumjeti kao suprotnost *complexio oppositorum*. Grijeh kao neposluh Božjoj volji razara transparentnost riječi i djela, stvara lažne antinomije, suprotstavlja ljudsku autonomiju Božjem autoritetu te krivotvori ekvivalencije, npr. pravednost i „volju za moći". Zato je nužno da Crkva bude vidljiva i javna institucija ne bi li njezina funkcija posredništva proglašavala Božju suverenost, ali zbog posljedica grijeha to se posredništvo također treba stalno obnavljati. Zato Schmitt upozorava da se posrednička funkcija Crkve ne smije svesti na ono akcidentalno, pa da se poslanje Crkve promatra unutar povijesnog okvira ljudskih odnosa i borbe za moć.[127]

U zaključku, Schmitt negira moderno, liberalno viđenje religije kao strogo privatne instance koja ne može vršiti javnu funkciju niti imati ikakav društveni utjecaj. Naprotiv, ističe javni karakter Katoličke Crkve kao dokaz njezine autentičnosti i univerzalnosti, jer vjerska institucija koja zaista reprezentira Boga ne ograničava vjeru na samo jedno područje ljudskog života, već oblikuje povijesnu i društvenu stvarnost u holističko duhovno jedinstvo. Crkveni *complexio oppositorum*, istodobna autoritarna ekskluzivnost i duhovna univerzalnost, za Schmitta je znak potencijala i snage političkog oblika rimskog katoličanstva.[128]

Kroz obradu tema institucionalnosti i javnosti Crkve u *Vidljivost Crkve. Skolastičko razmatranje* i *Rimsko katoličanstvo i politički oblik*, Schmitt se bavi i problemom ekonomsko-tehnicističkog mentaliteta. Kako instrumentalizirana racionalnost ne poznaje nematerijalnu stvarnost supstancijalnog reprezentiranja božanske osobe Isusa Krista i kako moderni čovjek percipira Crkvu kao korumpiranu i politiziranu instituciju koja ne može biti put do Boga. Kristova zajednica vjernika tako je izložena konstantnom pritisku iznositi materijalne dokaze koji opravdavaju njezinu vjeru i nauk ne bi li legitimizirala svoje pravo na javno djelovanje.[129]

U *Rimsko katoličanstvo i politički oblik* Schmitt prvenstveno analizira kako Katolička Crkva slično državi utjelovljuje određenu političku ideju kroz specifičan institucionalni oblik. Razlažući javni karakter i autoritet Crkve kao ekvivalentan onom nacionalne države, Schmitt katoličku racionalnost suprotstavlja modernom ekonomsko-tehnicističkom mentalitetu. Tako se već ovdje mogu nazrijeti obrisi konceptualnog pomaka koji će kasnije, u *Pojmu političkog*, sazrjeti u egzistencijalno obojan i u teološkoj antropologiji ukorijenjen pojam političkog.[130]

---

[127] Usp. Carl SCHMITT, The Visibility of the Church: A Scholastic Consideration, u: ISTI, *Roman catholicism and political form*, 53-54.
[128] Usp. Carl SCHMITT, *The Necessity of politics. An essay on the representative idea in the Church and modern Europe*, Sheed & Ward, London, 1931., 9-13.; 25-28.
[129] Usp. Carl SCHMITT, The Visibility of the Church: A Scholastic Consideration, u: ISTI, *Roman catholicism and political form*, 58.
[130] Usp. G.L. ULMEN, Uvod, u: Carl SCHMITT, *Roman catholicism and political form*, x-xi.

1.3. Pojam političkog

Do preokreta u Schmittovom privatnom i profesionalnom životu dolazi 1926. godine s drugim brakom, budući da mu je odbijeno poništenje prvog, crkveno sklopljenog braka. Prema propisima crkvenog kanonskog prava toga doba, Schmitt je sklapanjem drugog, građanskog braka ekskomuniciran iz Katoličke Crkve. Schmitt je ostao pod kaznom izopćenja sve do smrti svoje supruge 1950. godine. Među Schmittovim životopiscima i kritičarima još uvijek nema konsenzusa koliko je otpad od Katoličke Crkve utjecao na razvoj njegove političke teologije. Je li izopćenje uzrokovalo odmak od katoličanstva kao političke opcije? Ili je Schmitta njegova politička teologija ionako već odvela izvan granica katoličkog nauka?

Stavovi i mišljenja variraju od autora do autora. Oni koji obrađuju Schmitta iz isključivo jurističke perspektive ne smatraju njegovu političku teologiju relevantnom za suvremenu jurisprudenciju.[131] Oni koji kroz svoj pristup obrađuju širi metasociološki aspekt Schmittove misli ili neku relevantnu temu unutar njegova opusa obraćaju pozornost na utjecaj njegovih vjerskih uvjerenja tražeći kontinuitet u radovima napisanim tijekom različitih razdoblja njegova života.[132] Naravno, mogu se pronaći i autori koji čitav Schmittov opus prosuđuju iz perspektive političke teologije argumentirajući da je upravo Schmittov koncept političke teologije njegov najvrjedniji doprinos suvremenoj političkoj filozofiji.[133]

Schmitt nakon ekskomunikacije iz Katoličke Crkve izdaje *Pojam političkoga* u kojem iznosi svoje, još uvijek vrlo kontroverzno, poimanje onog političkog kao nezavisne i ontološki utemeljene domene ljudskog mišljenja i djelovanja prepoznatljiva zahvaljujući tzv. kriteriju političkog. Schmittovo poimanje političkog naizgled stoji u diskontinuitetu nasuprot njegovim ranijim publikacijama iz weimarskog razdoblja. Sociologija juridičkih pojmova iz *Političke teologije I.* i supstancijalno reprezentiranje iz *Rimskog katoličanstva i politički oblik* ističu porijeklo pravno-političkih koncepata i državotvorne prakse u teološkim predodžbama, dok isto nedostaje u egzistencijalistički obojanoj slici političke stvarnosti iznesenoj u *Pojmu političkog*.

Ipak, riječ je o istoj političkoj teologiji, kao što je utvrdio Jürgen Manemann, samo u različitim fazama svoje razrade. Sociologija juridičkih pojmova u *Političkoj teologiji I.* odraz je Schmittova „konceptualnog realizma“ – stava da metafizičko-teološki koncepti imaju itekako stvaran utjecaj na konkretnu stvarnost. Potom u *Rimskom katoličanstvu i politički oblik* Schmitt pojašnjava kako reprezentiranje metafizičko-teoloških predodžbi oblikuje političko mišljenje i

[131] Usp. William E. SCHEUERMAN, *Carl Schmitt: The End of Law*, Rowan & Littlefield Publishers Inc., Lanham, 1999., 3.
[132] Usp. John P. McCORMICK, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against politics as technology*, 35-36.
[133] Usp. Heinrich MEIER, *What is Political Theology?*, 32.

djelovanje. *Pojam političkoga* nastavlja istu liniju razmišljanja, ali fenomen političkog razlaže u egzistencijalnim kategorijama koje uvjetuju njegovo konkretno ostvarenje. Prema Schmittu, ni pojedinci ni države nemaju izbora nego slijediti specifično političku duhovno-društvenu dinamiku. Prva, analitička faza Schmittove političke teologije ustanovljuje značaj metafizičkih koncepata, koji su onda sekularizirani iz svoga teološkog obličja, što je omogućilo normativnu fazu koja opisuje i propisuje kako će ti sekularizirani, sada egzistencijalni pojmovi, kao što je pojam političkog, oblikovati društveno-političku stvarnost.[134]

Ipak, Mannemanovo objašnjenje ne zadovoljava u potpunosti. Gdje u *Pojmu Političkog* Schmitt ustvrđuje teološku analognost političkom? Egzistencijalističko ozračje političkog, ako će se slijediti logika njegove političke teologije obuhvaćena sociologijom juridičkih pojmova, pretpostavlja upravo takav dublji temelj. No Schmitt ne iznosi pojašnjenja, nego samo izlaže svoje shvaćanje političkog u neteološkim terminima. Tek analiza suprotstavljenih antropologija iza različitih modernih političkih ideologija naznačuje koji bi bio onaj supstancijalni teološki identitet[135] kojemu bi političko bilo strukturalno analogno.

Tek četrdesetak godina kasnije u *Političkoj teologiji II. Legenda o dokrajčenju svake političke teologije* (1970.) Schmitt konačno otkriva puno značenje pojma političkog. Braneći mogućnost opstojnosti političke teologije nasuprot zaključku svoga negdašnjeg prijatelja Erika Petersona koji niječe plauzibilnost autentično kršćanske političke teologije, Schmitt formulira tzv. „stasiologiju“ u čijoj se srži nalazi upravo ono političko bacajući time novo svjetlo na svoju teološko-političku misao iz razdoblja Weimarske Republike.[136]

Iznijeti odmah što je „stasiologija“ značilo bi preskočiti bitne elemente Schmittove političke teologije koje „stasiologija“ reinterpretira i zaokružuje u smislenu cjelinu. Isto tako, tu je i povijesni-biografski kontekst koji je itekako utjecao na Schmittovu perspektivu dok je pisao *Političku teologiju II.* desetljećima nakon *Pojma političkog*. Ovaj rad zato prvo izlaže kako Schmitt razumijeva narav političkog, potom njegovu metajuridičku kritiku modernističke političke teorije i prakse, ne bi li dotaknuo „stasiologiju“ tek u osvrtu na Schmittovu političku teologiju, baš kako ju je i Schmitt predstavio, kao „pogovor“ – završnu riječ kalkuliranu da ostavi dojam i opovrgne „legendu o dokrajčenju svake političke teologije“ koju promiču „scijentisti moderna stila“ niječući važnost teologije po društvo i politiku danas.[137]

---

[134] Usp. Jürgen MANEMANN, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus*, 100-108.; 164-166.
[135] Usp. Carl SCHMITT, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, 42-44.
[136] Usp. Tommaso GAZZOLO, *Rappresentazione e stasiologia. Due logiche del katéchon*, 11-51., ovdje: 29-30.
[137] Usp. Carl SCHMITT, *Political Theology II.: The Myth of the Closure of any Political Theology*, Polity Press, Cambridge, 2008., 34-38.

1.3.1. Kriterij političkog

Carl Schmitt u *Pojmu političkog* ustvrđuje: „Nećemo naći jasnu definiciju političkoga. Najčešće se riječ rabi samo negativno kao opreka spram različitih drugih pojmova, u antitezama poput politike i privrede, politike i morala, politike i prava, a unutar prava onda opet politike i građanskog prava itd. […] Općenito se 'političko' na neki način izjednačava s 'državnim' ili se u najmanju ruku dovodi u vezu s državom. Država se onda pojavljuje kao nešto političko, a političko kao nešto državno.“[138]

Za Schmitta je moderna država bitno različita od drugih povijesnih političkih zajednica, od plemena, polisa, monarhije ili carstva. Državu određuju njezini odnosi: na području svoje jurisdikcije uspostavlja političko jedinstvo naroda, nacionalno-državnog teritorija i pravnog poretka eliminiravši svu konkurenciju i unutarnje sukobe, dok izvan sebe, u odnosu prema drugim državama, iziskuje priznanje vlastite suverenosti.[139] Drugim riječima, za Schmitta je moderna država mnogo konkretnija politička stvarnost nego svi prethodni oblici političkog uređenja i to zbog svojih granica koje točno određuju prostor njene jurisdikcije te samim svojim postojanjem definiraju i odnos prema drugim državama. Postojanje granica uprisutnjuje državu na jedan opipljiv način koji nadilazi pojedinčevu egzistenciju svojim prostornim opsegom, ali i svojim trajanjem u povijesti.[140] Uzme li se u obzir njemačka povijest u 18. i 19. st., razumljivo je zašto Schmitt vidi prostornu demarkaciju pomoću strogo definirane granice koju uspostavlja moderna nacionalna država, nasuprot iscjepkanosti negdašnjeg feudalnog sustava, kao najčišći izraz političke volje i jedinstva nekog naroda.

Zato Schmitt već u prvoj rečenici *Pojma političkog* određuje odnos političkoga i države: „Pojam države pretpostavlja pojam političkoga.“[141] No time ne poistovjećuje jedno s drugim. Iako ništa u odnosu na državu ne može biti politički neutralno, to ne znači da svaki vid ljudskog mišljenja i djelovanja mora biti pod jurisdikcijom države. Država se pak izjednačuje s onim političkim, jer njezin opstanak ovisi o tome koliko uspješno monopolizira političko.[142]

Zato Schmitt traži definiciju političkog neovisno o državi i stoga ustvrđuje: „Pojmovno određenje političkoga može se zadobiti samo otkrivanjem i utvrđivanjem specifično političkih kategorija.“[143] Te specifično političke kategorije otkriva u svođenju na temeljna razlikovanja

---

[138] Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi*, 67.
[139] Usp. Nenad ZAKOŠEK, Pogovor; u: Carl SCHMITT, *Politički spisi*, 188-189.
[140] Usp. Michaela RISSING – Thilo RISSING, *Politische Theologie: Schmitt, Derrida, Metz. Eine Einführung*, 79.; 90-91.
[141] Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi,* 67.
[142] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 69-70.
[143] Carl SCHMITT, *Isto*, 71.

unutar ljudskog mišljenja i djelovanja. Kao što se moralno svodi na razlikovanje dobra i zla, estetsko na lijepo i ružno, a ekonomsko na profitabilno i neprofitabilno, političko je u svojoj biti razlikovanje između prijatelja i neprijatelja. Jasna identifikacija neprijatelja je onda kriterij političkog primjenjiv bez obzira na sadržaj neke specifične situacije. U tome je ono političko neizvedivo iz drugih sfera ljudskog mišljenja niti se svodi na neku drugu od temeljnih opreka kroz koje čovjek razumijeva svoje djelovanje u svijetu što ga čini samostojnim.

Schmitt objašnjava kako je smisao razlikovanja prijatelja i neprijatelja „da označi krajnji stupanj intenziteta povezivanja ili razdvajanja, asocijacije ili disocijacije; ono može teorijski ili praktički postojati, a da se ne moraju primijeniti sva ona moralna, estetska, ekonomska i druga razlikovanja“.[144] Dakle, bit političkoga je u tome koliko intenzivno čovjek doživljava onoga drugoga kao nešto egzistencijalno strano i prijeteće, bez obzira na sekundarne kategorizacije. Ako je intenzitet disocijacije dovoljno velik, može doći do sukoba. Ipak, to ne znači da se ostala razlikovanja, kao npr. religijsko u smislu različitih vjera, ne mogu iskoristiti kako bi se pojačao intenzitet specifično političkog razlikovanja prijatelja i neprijatelja.[145]

Takvo Schmittovo poimanje političkog oslanja se na dijalektičku dinamiku, iznesenu u Hegelovim *Osnovnim crtama filozofije prava* (1821.), koja očekuje da je prepoznati neprijatelj polemičan i antitetičan subjektu. Identificiranje neprijatelja daje jasnoću i svrhovitost subjektu. Neprijatelju se odupire političkim jedinstvom, kolektivnim načinom egzistencije koje očituje volju za preživljavanjem.[146] Schmitt u *Pojmu političkog* pokazuje kako se takvo specifično političko demarkiranje sebe od neprijatelja konceptualno očituje u jeziku,[147] a u *Nomosu zemlje* (1950.) i kroz vladavinu nad prostorom, tj. uspostavu teritorijalne političke jedinice, države.[148] Dakle, političko je i prostorno konceptualizirano. Država stječe legitimnost time što na nekom prostorom konkretizira vladavinu zakona, ali i sakralni poredak, npr. Jošua činom rasporedbe Obećane zemlje svim židovskim plemenima, obredno-religiozno veže, ne više plemena, već sad židovski narod uz taj prostor, jednako kao i uz Boga koji im je tu zemlju obećao. [149]

---

[144] Carl SCHMITT, *Isto*, 71.
[145] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 71.
[146] Usp. Michaela RISSING – Thilo RISSING, *Politische Theologie: Schmitt, Derrida, Metz. Eine Einführung*, 23-27.
[147] Schmitt razlikuje javno-političkog neprijatelja, tj. *hostis*, od privatnog neprijatelja, tj. *inimicus*. Nadalje, smatra kako se Kristova zapovijed ljubavi prema bližnjemu uključujući i neprijatelja (usp. Mt 5,44; Lk 6,27) odnosi na privatnog neprijatelja te se odnosi na političkog neprijatelja. Kao povijesni primjer svoje tvrdnje navodi izostanak ikakva ozbiljna pokušaja pomirbe između kršćanstva i islama kroz svu povijest sukoba europskog i bliskoistočnog civilizacijskog kruga. Usp. Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi*, 73.
[148] Usp. Michaela RISSING – Thilo RISSING, *Politische Theologie: Schmitt, Derrida, Metz. Eine Einführung*, 35-36.
[149] Usp. Carl SCHMITT, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, Telos Press Publishing, New York, 2006., 44-49.; 80-83.; 327-330.; usp. Nicolas GUILHOT, American Katechon: When Political Theology Became International Relations Theory, u: *Constellations Volume*, 17 (2010.) br. 2, 224-253.;

Schmitt također govori i o mnogim sekundarnim pojmovima političkog unutar same države. Sekundarni pojmovi političkog također nastaju na osnovi opreke prijatelj-neprijatelj, ali su „relativizirani egzistencijom političkog jedinstva države koje obuhvaća sve opreke“.[150] Ovdje se čini korisnim napomenuti kako se Schmittov pojam političkog – kao polemička i nepomirljiva podjela na prijatelje i neprijatelje koja se može dogoditi u svakom kontekstu – doima kao spoj gnostičkog dualizma i uzdizanja sekularne države na razinu sveobuhvatnog subjekta povijesti. Za Schmitta ljudska egzistencija i povijest kao da nemaju svrhe ni cilja mimo ujedinjavanja u političko jedinstvo države.[151] Država ima pravo započinjati ratove, svojata vlast nad životom i smrću. U tom je smislu poput kakvog božanstva, jer izvan nje nema života.

Schmitt pridaje državi *jus belli*, mjerodavni autoritet da prepozna neprijatelja, koji ugrožava opstanak naroda, te da poduzme sve potrebne mjere da očuva sebe i svoje građane, uključujući i „pravedan rat“. Jednako je u ovlasti države omogućavati normalno funkcioniranje društva kroz pravno-politički poredak, kao i proglašavati izvanredno stanje kada je taj poredak ugrožen, kao npr. u slučaju rata.[152] Tako vojni sukob – iako nije cilj, svrha ili sadržaj političkog – kao uvijek prisutna i realna mogućnost samom svojom vjerojatnošću oblikuje i određuje političko ponašanje. Budući da je rat realna mogućnost, ali samo mogućnost, onda i alternativna razrješenja opreke prijatelj – neprijatelj također mogu biti politički smislena. I zato je moguće postići npr. mirovni sporazum, nakon čega će antagonistički element izgubiti na intenzitetu i neće doći do oružanog sukoba.[153]

Rat kao realna mogućnost raspleta svake političke situacije, polemičkog svrstavanja prijatelja i neprijatelja, naglašava egzistencijalnu težinu onog političkog. Odluka o ratu uvijek je pitanje života i smrti, tiče se očuvanja vlastite egzistencije. Političkim oprekama bez obzira na sadržaj treba uvijek pristupati s potpunom ozbiljnošću.[154] Zato se nijedna država ne može zaista odreći prava na proglašavanje i vođenje rata. „Bila bi, nadalje, zabluda vjerovati da pojedinačni narod izjavom o prijateljstvu upućenom cijelom svijetu ili time što se dobrovoljno razoruža može ukloniti razlikovanje prijatelja i neprijatelja. Na taj se način svijet ne depolitizira i ne stavlja se u stanje čiste moralnosti, čiste pravnosti ili čiste ekonomičnosti. Ako se neki narod boji napora i rizika političke egzistencije, naći će se zasigurno neki drugi narod koji će

---

ovdje: 233-235., URL: www.academia.edu/13315226/American_Katechon_When_Political_Theology_became_International_Relations_Theory (23.III.2020.)

[150] Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi*, 73.

[151] Usp. Žarko PAIĆ, Katehon ili o gubitku povijesti: Paradoksi i aporije političke teologije Carla Schmitta, u: *Zeničke sveske*, 13 (2017.) br. 25, 17-53.; ovdje: 50.

[152] Usp. Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi*, 81-83.

[153] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 73.; 75.

[154] Usp. Günter FIGAL, Stupanj intenzivnosti političkog. Razmišljanja o Carlu Schmittu, u: *Politička misao*, 31 (1994.) br. 3, 143-152.; ovdje: 146-147.

mu oduzeti te napore time što će preuzeti njegovu 'zaštitu od vanjskih neprijatelja' i time preuzeti političku vlast; tada zaštitnik određuje neprijatelja na temelju vječne sveze zaštite i poslušnosti."[155] Takva egzistencijalna ozbiljnost objašnjava i Hobbesov aksiom o recipročnosti zaštite i poslušnosti između suverena i građana. Zaštita zajamčenaa građanima u zamjenu za poslušnost suverenu odnosi se na takve političke situacije. Stoga, između ostaloga, država kao nužnu mjeru ima pravo tražiti od građana da žrtvuju svoje živote.[156]

Schmitt naglašava da je ono političko nesvodivo na bilo koje drugo područje ljudskog života i djelatnosti. Iz vjersko-moralne, estetske ili ekonomske sfere ljudske djelatnosti, prema njihovim vlastitim nutarnjim zakonitostima, ne može se izvesti svrstavanje na prijatelja i neprijatelja. No opet, neki spor ili pitanje iz bilo koje domene ljudskog života i djelatnosti može postati političkom oprekom, ako se dovoljno intenzivira da izazove svrstavanje na prijatelja i neprijatelja što onda izaziva konceptualni pomak u razumijevanju situacije. Jednom kada neka situacija postane politička, više ne vrijede vjersko-moralne, etničke ili ekonomske zakonitosti, već na snagu stupa dinamika specifična za političko.

Schmitt na osnovu gore navedenog načina nastanka političke opreke, koja je uvijek vezana uz konkretnu situaciju, zaključuje kako ono političko nema svoj vlastiti sadržaj ni neko specifično područje, već preuzima sadržaj iz drugih područja ljudskog mišljenja i djelovanja. Kada intenzitet asocijacije i disocijacije oko nekog konkretnog spora, koji se uvijek može svesti na neku od spomenutih temeljnih opreka, toliko naraste da se u pitanje dovede sam opstanak društva, odnosno dođe li do svrstavanja na prijatelja i neprijatelja, tada sukob postaje politički definiran. Dakle, političko se može promatrati kao atribut društva, odraz njegova jedinstva i volje za preživljavanjem koji se izražava kroz državu.[157]

Političko ispražnjeno od sadržaja, svedeno na čisto formalno, čime postaje i a-etično je naizgled protivno Schmittovoj tvrdnji u *Političkoj teologiji I.* da je donošenje političke odluke moralni čin.[158] Schmitt opravdava tu proturječnost tvrdeći da izuzimanje političkog iz domene moralnog ublažava brutalnost prema neprijatelju.[159] Uklonjena je dimenzija „svetog" nasilja prema drugome i njegovo istrebljenje nije moralno opravdan čin. Samorazumljivo okončanje rata više nije genocid kao religijski čin kao npr. *herem*, zatiranje Amalećana za Šaulova kraljevanja Izraelom (usp. 1Sam 15,1-3) ili u slučaju Kartage po okončanju Trećeg punskog rata, obredno „posoljenje zemlje" da više nikad ne bi bila nastanjena.

---

[155] Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi*, 85.
[156] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 83-85.
[157] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 75-78.; 80-85.
[158] Usp. Carl SCHMITT, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, 51.; 53-58.
[159] Usp. Jürgen MANEMANN, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus*, 227.

Upravo u tome Schmitt vidi najveće civilizacijsko postignuće moderne države, koja racionalno vodi rat, pa je neprijatelj relativiziran i legalno definiran: „I neprijatelj ima status; on nije zločinac. Rat se može ograničiti i okružiti instrumentima međunarodnopravnog kultiviranja. […] Kultiviranje i jasno ograničavanje rata sadržava relativiziranje neprijateljstva. Svako relativiziranje velik je napredak u smislu humanosti. Dakako, to nije lako postići, jer ljudima teško pada da svog neprijatelja ne smatraju zločincem.“[160] Dakle, rat je na neki način ograničen i ublažen, budući da cilj ratovanja više nije istrebljenje neprijatelja, već ostvarenje interesa države. Time rat postaje još jedan instrument međunarodne diplomacije.[161]

Schmitt također objašnjava da dinamika političkog onemogućava uspostavu svjetske države koja ne bi imala vanjskih neprijatelja. „Svjetska država“ zapravo znači depolitizaciju, a time eventualno i bezdržavnost. Naime, ljudska bića bi se opet svrstavala na suprotstavljene političke entitete uzurpirajući „monopol nad političkim“ od te hipotetske svjetske države, a time i njezinu suverenost, odnosno sposobnost da osigura red i mir u zamjenu za poslušnost. Također, iako bi bilo moguće ostvariti neku vrstu ekonomske globalizacije i administrativne centralizacije, zbog izostanka neprijatelja to jedinstvo ne bi postalo političko.[162] Schmitt ovdje promiče hegelovsko viđenje države kao ostvarenja duha nekog naroda „u svojoj supstancijalnoj umnosti i neposrednoj zbiljnosti“. Nema više političke instance od države koja je upravo zato „apsolutna moć na zemlji“. Međunarodno pravo i razne nadnacionalne organizacije nemaju utemeljenja po kojem bi nadišle ili zanijekale suverenost nacionalne države.[163]

Drugim riječima, ono političko utjelovljeno u državi je apsolutno. Političko je onaj nepromjenjivi formalni element iza svih promjenjivih povijesnih oblika političkog uređenja. Identificiranje neprijatelja kao kriterij političkog služi homogenizaciji društva u cilju ostvarenja političkog jedinstva koje polučuje stvaranje države. U tom smislu, za Schmitta društvo i država nisu odvojene instance, već u kontinuitetu, a liberalna podjela na privatno i javno nije prirodna. Država kao institucija ne služi građanskom društvu kao što liberalizam pretpostavlja, nego je formalno-politički izraz identiteta toga društva i stoga obvezuje građane.[164]

Schmitt kritizira liberalizam jer političku praksu podvrgava privatno-pravnom moralu i ekonomskim interesima. Političko se pokušava moralno diskvalificirati proglašavajući politiku područjem nasilja, nemoralnosti i korupcije nasuprot privatnoj domeni kojom vlada miroljubiva

---

[160] Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi*, 62.
[161] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 62-63.
[162] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 86-88.
[163] Usp. Zvonko POSAVEC, Dileme međunarodnog prava: između nacionalizma i kozmopolitizma, u: *Politička misao*, 41 (2004.) br. 4, 113-121.; ovdje: 116-118.
[164] Usp. Jürgen MANEMANN, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus*, 158-159.; 173-174.

ekonomska razmjena. Bit političkog je time ugrožena, a njegovom neutralizacijom bi politička zajednica izgubila onaj egzistencijalni intenzitet koji joj daje viši, entelehiološki smisao.[165]

Današnja politička praksa u liberalnim demokracijama diljem svijeta potvrđuje kako u Schmittovu konceptu političkog ipak ima neke istine. Razumijevajući ono političko kao egzistencijalno presudno, pitanje života i smrti, a državu kao formalizirani izraz političkog, Schmitt je zapravo „društveni ugovor“ između građana i suverena učinio primarnom i jedinom nužnom relacijom koju ljudska bića dijele između sebe. Država jedina može zaštititi pojedinca, osigurati mu preživljavanje, a onda i prosperitet. Takvo hobbesijansko shvaćanje „društvenog ugovora“ između građanina i države, koje podcjenjuje egzistencijalnu važnost svih drugih vrsta interpersonalnih i društvenih odnosa npr. obitelji, lokalne zajednice ili vjerske zajednice itd., promiče i neoliberalizam. Razlika između Schmitta i (neo)liberalne demokracije je perspektiva: Schmitt polazi od odnosa države prema pojedincu, dok (neo)liberalna demokracija polazi od odnosa pojedinca prema državi. U obje varijacije eventualno dolazi do etatizma, odnosno podređivanja svih društvenih asocijacija relaciji država – građanin.[166]

Schmitt odbacuje privatizirajući i individualistički aspekt liberalizma izražen kroz zahtjev za neovisnošću pojedinca o svakom autoritetu, te promiče poslušnost suverenu ne samo kao jamstvo sigurnosti već i prezentirajući pripadnost državi kao ključnu društvenu relaciju. Je li zato Karl Löwith u članku *Okazionalistički decizionizam Carla Schmitta* (1984.) Schmittovu političku teoriju nazvao „teologijom bez Boga“, odnosno bez eshatona na horizontu?[167] Zašto Schmitt odjednom iznosi takvu naizgled protukršćansku viziju politike biti će razjašnjeno kasnije u ovom poglavlju kada bude riječi o njegovom tumačenju pojma *katechon*.

1.3.2. Antropološko utemeljenje političkog

Schmitt motivaciju liberalizma, a time i drugih sličnih političkih ideologija koje su nastale sintezom prosvjetiteljskih ideala i imanentističke filozofije povijesti, određuje prema njihovoj antropologiji. Za Schmitta antropološke pretpostavke svake teorije države i političke ideologije određuju njihovu viziju čovjekova života i društva. Zato Schmitt političke ideje dijeli prema njihovim fundamentalnim antropološkim pretpostavkama: a) čovjek je po sebi „dobar“, tj. razuman, poučljiv i miroljubiv; b) čovjek je po sebi „zao“, tj. slab, iskvaren i iracionalan.

---

[165] Usp. Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi*, 96-97.
[166] Usp. Patrick J. DENEEN, *Why Liberalism Failed*, 65-69.; 85-86.; 227-230.
[167] Usp. Žarko PAIĆ, *Katehon ili o gubitku povijesti: Paradoksi i aporije političke teologije Carla Schmitta*, 17-53.; ovdje: 26.; 34-38.

Riječ je o suprotstavljenim antropologijama formiranim u ranom novovjekovlju. S jedne stane, pozitivno vrednovanje ljudske naravi u političkoj filozofiji francuskog prosvjetiteljstva nastaloj pod utjecajem Jean-Jacquesa Rousseaua, koja tu blagonaklonu perspektivu prenosi i na etičku prosudbu čovjeka u njegovom „prirodnom stanju“, slobodnom od svake neprirodne društvene konvencije. Isto tako, na osnovu te vjere u urođenu ljudsku kreposnost pretpostavlja i koncept ljudskog napretka u povijesti. S druge strane, politički filozofi poput Hobbesa ostaju skeptični prema ljudskom naravnom potencijalu za dobro ukazujući na jednako tako urođenu sposobnost za zlo. Taj politički realizam traži restriktivan intervencionizam države ne bi li se uspostavio red i mir, spas od anarhičnog kaosa ljudskog „prirodnog stanja“.[168]

Prosvjetiteljska vjera u čovjekovu urođenu dobrotu očituje se u francuskom liberalizmu kao stav da je društvo nesvodivo na državu koja onda ima strogo određenu ulogu. Ogledni primjer toga je podjela državne vlasti u liberalnim demokracijama na zakonodavnu, izvršnu i sudsku granu koje se međusobno uravnotežuju. Anarhizam ovaj stav radikalizira do potpune negacije same države, dok marksizam promiče diktaturu proletarijata, koja je u osnovi inačica prosvjetiteljske odgojne diktature s ciljem stvaranja savršenog društva koje neće imati potrebe za institucijom države. Antropološki optimističan liberalizam podrazumijeva različite stupnjeve neutralizacije ili negacije države u korist apsolutizacije ljudskih prava i sloboda. I zato, Schmitt naglašava da liberalizam nikada nije iznašao vlastitu pozitivnu teoriju države. Antropološki optimizam nije od koristi za političko budući da je nekompatibilan s razlikovanjem prijatelja i neprijatelja, kriterijem političkog. Po prirodi „dobar“ čovjek nije sposoban zamisliti kategoriju neprijatelja, a time ni razlikovati između prijatelja i neprijatelja što onda dokida ono specifično političko kao aspekt ljudske egzistencije.[169]

Antropološka premisa da je čovjek po prirodi „zao“ čini temelj autoritarnih političkih ideja, koje traže jak državni autoritet da održava društveni red i jamči funkcioniranje društva. Schmitt taj antropološki pesimizam, koji uočava kod političkih filozofa poput Machiavellija, Hobbesa, Fichtea, Bossueta, Maistrea, Bolanda i Donoso Cortésa, povezuje s kršćanskim naukom o grijehu, odnosno strukturalno je analogan teološkom konceptu ljudske grešnosti. Analognost teološkom pojmu grešnosti je teološko-moralna dimenzija razlikovanja prijatelja i neprijatelja koja pomaže pri utvrđivanju egzistencijalnih suprotnosti potrebnih da se identificira tko je neprijatelj.

Schmitt antropološki pesimizam smatra realističnijim od antropološkog optimizma. Unatoč tome, klasificirati čovjeka kao po naravi „dobrog“ ili „zlog“ smatra neprikladnim, jer

[168] Usp. Žarko PAIĆ, *Isto*, 17-53.; ovdje: 18.
[169] Usp. Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi*, 89-90.; 92.; 96.

moralnost ne obvezuje političko koja je nezavisna domena ljudskog mišljenja i djelovanja. Schmitt radije govori o čovjeku kao „opasnom“, nesputanom i riskantnom biću.[170] Razlažući što za njega znači da je čovjek „opasno“ i „riskantno“ biće, Schmitt se oslanja na svoga suvremenika, njemačkog filozofa, Helmutha Plessnera. Za Schmitta, čovjek je „biće koje se primarno distancira, koje u svojoj biti ostaje neodređeno, nedokučivo i otvoreno pitanje“.[171] Schmitt vidi čovjeka kao biće koje je po naravi nesputano i slobodno, a to znači i uvijek prisutan egzistencijalni rizik u međuljudskim odnosima.

Promatrajući njegovu definiciju čovjeka kao nesputana, slobodna, a zato i neizostavno riskantnog i opasnog bića, nameće se dojam da Schmittova antropologija nije samo vođena Hobbesovim idejom „prirodnog stanja“, već i da je u srži protumarksistička. Ovdje valja upozoriti na razliku između Marxova poimanja čovjekove naravi u *Ekonomsko-filozofskim rukopisima* (1844.) i *Tezama o Feuerbachu* (1845.) te dogmatičkog podvrgavanja pojma ljudske naravi doktrini historijskog materijalizma u marksizmu općenito. Marx prvenstveno kritizira idealistički koncept ljudske naravi kao univerzalne i nepromjenjive biti čovjeka koja se u punini utjelovljuje u svakom pojedincu. Čovjekova narav za Marxa nije apstraktna i nepogođena povijesno-društvenim procesima, nego je plastična i podložna promjenama uslijed tih istih procesa. Nadalje, taj povijesni proces transformacije ljudske naravi je opet uvjetovan transhistorijskom specifičnošću ljudskog bivanja – subjektnost u produkciji materijalnih uvjeta vlastite egzistencije, koja se aktualizira u napetosti između pojedinca i zajednice, bilo da je riječ o međusobnoj konkurenciji, bilo o solidarnosti i suradnji. Zato je istina da Marx ističe kako društveni odnosi i ekonomsko-materijalni uvjeti u kojoj se nalaze pojedinac ili neka društvena skupina nepobitno utječu na njihovu narav. I ta tvrdnja jest temelj marksističkog uvjerenja kako globalna klasna revolucija, diktatura proletarijata i promjena društveno-materijalnih odnosa mogu izmijeniti ljudsku narav na takav način da socijalistička utopija postane moguća. No Marx je svjestan da ljudska narav nije oblikovana isključivo društveno-materijalnim odnosima, već da čovjek stvara te iste mreže društvenih odnosa i materijalnih uvjeta, koji onda povratno-sprežno oblikuju njega samoga. Glede pitanja ljudske naravi, Karl Marx je ponajprije kritizirao svaki oblik antropološke redukcije shvaćanja čovjeka na neki pojedini vid njegove egzistencije. Ironično, posljedične marksističke interpretacije Marxovih tvrdnji upadaju upravo u tu zamku redukcije kompleksnosti ljudske egzistencije, samo kroz leću historijskog materijalizma.[172]

---

[170] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 89.
[171] Carl SCHMITT, *Isto*, 90.
[172] Usp. Karsten J. STRUHL, Marx and Human Nature: The Historical, the Trans-Historical, and Human Flourishing, u: *Science and Society*, 80 (2016.) br. 1, 78-104.; ovdje: 79-89.; URL: www.researchgate.net/publicati

Schmitt proturječi tom marksističkom ideološkom pravorijeku i naglašava kao srž ljudske naravi ono nedefinirano i transhistorijsko u čovjeku što ni sam Marx nije mogao zanijekati. Time Schmitt i reinterpretira samoga Hobbesa čija je antropologija također redukcionistički ograničila čovjeka promatrajući tijek društveno-politički razvoja isključivo kao izričaj ljudske koristoljubivosti, poriva za sigurnošću i straha od egzistencijalne prijetnje drugoga.[173]

Razvijajući svoju antropologiju na osnovu Hobbesova „prirodna“ stanja, Schmitt usvaja i jednu fundamentalnu postavku protoliberalizma sadržanu u *Levijatanu*, kako „prirodno stanje“ nije samo neprekidna borba za preživljavanje, već i stanje potpune slobode. Ta neograničena neovisnost omogućava čovjeku slobodno se odlučiti za „društveni ugovor“, žrtvujući dio svoje autonomije radi sigurnosti, ne bi li se suspendiralo „prirodno stanje“.

Schmitt vjeruje da na sklapanje „društvenog ugovora“ može potaknuti samo strah od drugoga. Ljudska slobodna volja nema ograničenja, osim volje drugog čovjeka. Zanijekati tu nepobitnu činjenicu sirove egzistencije, „prirodna stanja“, a time i nužnost identificiranja neprijatelja, okončava smrću. Schmitt odbacuje antropologiju francuskog prosvjetiteljstva koja polazi od pretpostavke da čovjek može nadići svoju „opasnu“ narav obrazovanjem, odgojem i napretkom znanosti te se tako osloboditi od svake egzistencijalne prijetnje i nužnosti održavanja reda i mira prijetnjom zakonski propisane odmazde i tiranijom vlastodržaca.[174]

Svojom antropologijom Schmitt opovrgava liberalno nastojanje neutralizirati političko kao izričaj čovjekove egzistencijalne riskantnosti. Govoreći o liberalnom društvu, Schmitt misli na buržoaziju, društveni sloj koji sve podređuje ekonomskim interesima, jer u gospodarskom rastu leži temelj njihove vlastite političke emancipacije. Ekonomsko razmišljanje ne trpi rizik i nepredvidljivost koji ugrožavaju gospodarski rast, odnosno vjeru u društveni napredak kroz stalnu ekonomsku ekspanziju. Oslanjajući se na Hegela, Schmitt opisuje buržuja „kao čovjeka koji ne želi napustiti sferu nepolitičkog nerizično-privatnog, koji se u posjedu i pravednosti privatnog posjeda odnosi kao pojedinac spram cjeline, koji nadomjestak za svoju političku ništavnost nalazi u plodovima mira i zarade i prije svega 'u potpunoj sigurnosti užitka istog', koji prema tome želi ostati izdignut iznad hrabrosti i izuzet od opasnosti nasilne smrti“.[175]

Schmitt se u svome poimanju neprijatelja također oslanja na Hegela. Neprijatelj je stranac, diferencijacija od vlastita bitka i negacija istog, ništavilo. Naglašeno, takav neprijatelj

on/287405269_Marx_and_Human_Nature_The_Historical_the_TransHistorical_and_Human_Flourishing (04.III.2020.)

[173] Usp. William DAVIES, *Nervous States: How Feeling Took Over the World*, W.W. Norton & Co., New York, 2019., 38-55.; 125-134.

[174] Usp. Patrick J. DENEEN, *Why Liberalism Failed*, 65-77.

[175] Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi*, 91.

može biti samo opći i javan, samo u odnosu na cio narod. Ti elementi, shvaćanje čovjeka kao „opasnog“, egzistencijalno „rizičnog“ bića i hegelijanska definicija neprijatelja su antropološka osnova Schmittovog pojma političkog. Ljudska bića su egzistencijalna prijetnja jedni drugima, ne samo pojedinac nasuprot pojedincu već i narod nasuprot narodu, stoga je nužno prepoznati opasnost i rizik po vlastitu, kao i zajedničku egzistenciju. Država, koja počiva na optimističnoj antropologiji i ne uvažava da čovjek može predstavljati opasnost po drugoga, nije sposobna odgovoriti na prijetnju vlastitoj egzistenciji, jer ne odražava bit političkog. [176]

Kroz pojmovno određenje političkog u *Pojmu Političkog*, Schmitt nije samo iznio argumente za svoj decizionizam kao svojevrsnu komesarijalnu diktaturu vođenu suverenom koji u sebi ujedinjuje sav potreban autoritet i moć.[177] Svođenjem svakog političkog mišljenja i djelovanja na razlikovanje između prijatelja i neprijatelja, koje je toliko intenzivno da postoji realna mogućnost izbijanja rata, Schmitt pridaje političkom egzistencijalni značaj koji čini političko sveobuhvatnim. Zato političko nema vlastiti sadržaj, već preuzima sadržaj različitih domena ljudskog mišljenja i djelovanja, ovisno o konkretnom slučaju, jednom kada intenzitet asocijacije i disocijacije obzirom na neko pitanje dosegne egzistencijalnu razinu.[178]

U samom tekstu *Pojma političkog*, bez reinterpretacije u svjetlu „stasiologije“ koja će doći s *Političkom teologijom II.* desetljećima kasnije, postoje naznake kako Schmitt povezuje polemičnu prirodu političkog s čovjekovom ranjenošću grijehom: „Temeljna teološka dogma o grešnosti svijeta i ljudi – sve dok se teologija još nije razvodnila u puki normativni moral ili pedagogiju, a dogma u puku disciplinu – jednako kao i razlikovanje prijatelja i neprijatelja vodi do podjele ljudi, do 'distanciranja', i čini nemogućim nediferencirani optimizam dosljednog pojma čovjeka. U dobrome svijetu među dobrim ljudima vladaju uvijek mir, sigurnost i harmonija svih sa svima; svećenici i teolozi tu su suvišni jednako kao i političari i državnici.“[179] Za Schmitta nema političkog bez teološkog kao supstancijalne sfere odnosa Boga i čovjeka, koje političko odražava kao supstancijalna sfera međuljudskih odnosa. Iako u *Pojmu političkog* ne spominje to teološko utemeljenje kao u ranijim publikacijama, Schmitt upravo na teološkim tvrdnjama gradi svoje poimanje političkog kao čovjekove ontičke specifičnosti.

Tragove Schmittova utemeljenja političkog na kršćanskom nauku o ranjenosti ljudske prirode grijehom može se pronaći već u četvrtom poglavlju *Političke teologije I.*, koje pokriva polemiku katoličkih političkih filozofa protiv ateizma prvih anarhista u 19. st dotičući se i

---

[176] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 90-93.
[177] Usp. George SCHWAB, Uvod, u: Carl SCHMITT, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, XIX-XXIII.
[178] Usp. Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi*, 71.; 77.
[179] Carl SCHMITT, *Isto*, 92.

pitanja ispravnog shvaćanja čovjekove naravi.[180] Schmitt ostaje konzistentan i u *Rimskom katoličanstvu i politički oblik* kada identificira sovjetsku Rusiju kao neprijatelja čitave europske kršćanske civilizacije i kulturnog naslijeđa.[181]

Nakon ovog pregleda temeljnih pojmova njegove političke teologije formuliranih u weimarskom razdoblju, već se sada može reći nešto o tome kako Schmitt definira odnos vjere i društva u svojoj političkoj teologiji. Schmitt, dakle, smatra da se suverenost političke zajednice može reprezentirati samo personalno što je sekularizirana teološka predodžba Boga. Zato je suverenova moć kroz državni „monopol nad političkim" sveobuhvatna i neograničena, jer se bilo koji aspekt života zajednice može politizirati ako je intenzitet razlikovanja prijatelja i neprijatelja, asocijacije i disocijacije, dovoljno visok. Suveren mora biti sposoban legitimno donositi pravomoćne odluke i identificirati prijetnje društveno-državnom poretku, bilo da je riječ o političkim ili vjerskim sporovima. Naime, ako suveren reprezentira Božje gospodstvo, sukladno sociologiji juridičkih pojmova, onda je svaki politički spor i teološki sukob.[182]

Iz toga razloga Schmitt i vidi političko kao specifično formalno, bez vlastitog sadržaja, ali čiji sadržaj može postati bilo koja domena ljudske misli i djelovanja. Takvo poimanje političkog omogućava političku teologiju, odnosno tezu o analognosti modernih juridičkih pojmova s metafizičkim i teološkim predodžbama društva. Vjerska uvjerenja su sastavni dio političkog diskursa bez obzira na sekularizaciju i institucionalno odijeljivanje Crkve i države. Ništa nije izuzeto od moralno-teološke odluke „za" ili „protiv" Boga. Sekularizacija juridičkih pojmova ne uklanja neodloživ Božji zahtjev za poslušnošću koji ostaje fundamentalni teološko-politički izazov pred svakom političkom idejom.[183]

Schmittova politička teologija je pokušaj formulacije jedne decizionističke političke teorije, koja na temelju sociologije juridičkih pojmova reaktualizira hobbesijansku zamisao objedinjene vjere i politike. Povod tome je liberalni antropološki optimizam, koji teži ograničiti moć suverena i jurisdikciju države, a u konačnici vodi u anarhizam. Schmitt pak vidi čovjeka kao „opasno biće", kojega se ne može „prosvijetliti" obrazovanjem i urazumljivanjem, zbog čega se suživot u zajednici mora regulirati kroz humanizirajući utjecaj prava i moralnosti ukorijenjenih u religiji. Schmittova politička teologija, dakle, niječe naslijeđe prosvjetiteljstva, ističući ovisnost politike o teološkim predodžbama te čovjekovu neukrotivost i iracionalnost kao neizostavni element u korijenu dinamike političkog.

---

[180] Usp. Carl SCHMITT, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, 55-59.
[181] Usp. John P. McCORMICK, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against politics as technology*, 92-95.
[182] Usp. Heinrich MEIER *What is Political Theology?*, 23-24.
[183] Usp. Heinrich MEIER, *Lessons of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction between Political Theology And Political Philosophy*, 67-69.; 73-78.

1.4. Duhovno-povijesno stanje moderniteta

Schmitt se tijekom weimarskog razdoblja, zbog političkih kriza s kojima se suočavala nova demokratska njemačka republika, bavi problemom legitimnosti i suverenosti države kako bi osigurao stabilnost pravno-političkog poretka i društva. Svoju političku teologiju, koju iznosi u publikacijama kao što su *Politička teologija I.* (1922.), *Rimsko katoličanstvo i politički oblik* (1923.) i *Pojam političkog* (1933.), predstavlja kao projekt spašavanja onog političkog od depolitizirajuće težnje liberalizma. Prema Schmittu, liberalizam svodi politiku na „tehniku učvršćivanja vlasti", administrativni instrument upravljanja javnim poslovima čime zanemaruje egzistencijalnu važnost političkog djelovanja. Schmitt ističe teološko utemeljenje politike kako bi naglasio tu neizbježnu egzistencijalnost, ali i sveobuhvatnost političkog, nasuprot liberalnoj političkoj ideji koja utemeljujućim aktom države smatra „društveni ugovor" između ljudskih bića, a ne suverenovu političku odluku ukorijenjenu u višem, Božjem „nomosu".[184]

Zato bi pregled Schmittove weimarske teološko-političke misli u prethodnoj cjelini ostao nepotpun ako ovaj rad ne bi dotaknuo i tu konkretnu problematiku koja ga je okupirala u međuratnom razdoblju: duhovno-povijesno[185] stanje suvremenog društva. U dosad obrađenim Schmittovim publikacijama mogu se nazrijeti njegovi pokušaji da objasni kako je došlo do revolucionarnih društveno-političkih promjena, koje su u 19. st. zahvatile Europu, a posljedice kojih po političku praksu još nisu bile u potpunosti sagledive početkom 20. stoljeća.

Schmitt se ne ograničava samo na povijesnu perspektivu, već u svojim radovima donosi itekako aktualnu kritiku tzv. duhovno-moralnog stanja liberalnog buržujskog društva i moderne parlamentarne demokracije. Schmittovi eseji, članci i predavanja poput *Političkog romantizma* (1919.), *Duhovno-povijesno stanje suvremenog parlamentarizma* (1926.), *Nauk o ustavu* (1928.), *Doba neutralizacije i depolitizacije* (1929.), *Nomos zemlje u međunarodnom pravu Jus publicum Europaeum* (1950.) i *Teorija partizana* (1963.) analiziraju nastanak materijalistički orijentiranog društva i tehniciziranog shvaćanja politike. Schmitt također upozorava na rizike i opasnosti takva ograničena koncepta društveno-političkog razvoja i podcjenjivanja duhovnog aspekta ljudske egzistencije.

---

[184] Usp. Carl SCHMITT, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, 44-49.; 80-83.; 327-330.; usp. Nicolas GUILHOT, *American Katechon: When Political Theology Became International Relations Theory*, 224-253.; ovdje: 233-235.,

[185] Carl Schmitt u prvom izdanju svoga eseja *Duhovno-povijesno stanje suvremenog parlamentarizma* (1923.) u naslovu termin *geistesgeschichtliche*. U njemačkom jeziku pojam *Geist* obuhvaća moralno, metafizičko, intelektualno i umno značenje. U drugom izdanju ovoga spisa iz 1926. godine naslov je promijenjen u *Die moralische Lage des heutigen Parlamentarismus* jer je izdavač smatrao da pridjev *moralische* bolje naglašava krizu parlamentarizma, nego izvorno *geistesgeschichtliche*. Ovaj rad koristi hrvatski prijevod „duhovno-povijesno" u istom smislu kako ga je Schmitt podrazumijevao u prvom izdanju iz 1923. godine.

1.4.1. Schmittova metasociološka kritika

Iščitavajući još jednom najvažnije Schmittove publikacije iz weimarskog razdoblja, uz naglasak na *Duhovno-povijesno stanje suvremenog parlamentarizma*, ova cjelina će obratiti pozornost na određene teme koje prožimaju cjelokupan Schmittov opus. Riječ je o ekonomsko-tehnicističkoj racionalnosti kao obliku otuđenja čovjeka, koja svakako igra važnu ulogu u Schmittovim osvrtima na socio-političku situaciju, kao i u analizi novovjekih filozofskih strujanja koja su utjecala na razvoj modernih političkih ideologija u 19. stoljeću. Nezaobilazan element Schmittove kritičke analize razvoja europske političke teorije posljednjih nekoliko stoljeća je svakako liberalizam, njegove karakteristike i težnja vrijednosnoj neutralizaciji i depolitizaciji moderne države. Zato treba dotaknuti i Schmittov stav o marksizmu i zašto je smatrao komunističku političku ideologiju prijetnjom europskoj civilizaciji, kulturi i religiji. Na kraju, treba reći nešto i o Schmittovu shvaćanju tzv. političkih mitova i onom iracionalnom elementu u politici koji omogućava izravnu primjenu sile nasuprot liberalnom idealu diskusije i racionalnog kompromisa.

1.4.1.1. Duhovno-povijesno stanje društva kao posljedica liberalizma

Schmitt se prvi put osvrće na stanje modernog društva već 1916. godine u svom eseju o poemi *Sjeverna svjetla* Theodora Däublera. Teme dotaknute u tome eseju – čovjekovo otuđenje uslijed dominacije tehnologije i gubitak religijski utemeljene moralnosti kao socijalnog veziva – Schmitt će nastaviti razrađivati u svojim sukcesivnim istraživanjima i radovima.[186] Kako bude razvijao svoju političku teologiju, tako će s vremenom doći do zaključka kako zabrinjavajuće duhovno-povijesno stanje modernog društva može povezati s utjecajem liberalizma.

Nekoliko godina kasnije, Schmitt je napisao esej *Politički romantizam* (1919.), u kojem se usredotočuje na manje poznat, politički aspekt romantizma. Schmitt konstatira da se romantizam ne može definirati kao psihičko stanje ili raspoloženje istovjetno s osjećajnošću, eskapizmom, avanturizmom i sklonošću onom egzotičnom ili stranom. Sve je to tek posljedica, ali ne i bit romantizma. Schmitt vidi romantizam kao iracionalistički, estetski pokret koji je usvojio bitne karakteristike filozofskog okazionalizma čiji je najpoznatiji predstavnik Nicolas de Malebranche. Romantizam preuzima metafizičke postavke okazionalizma – svijet kao kontingentni medij bez vlastitog uzroka kojega pokreće izvanjska volja kao istinski uzrok – ali odbacuje njegovu temeljnu teološku stavku da je Božja volja uzrok i pokretač svih materijalnih

[186] Usp. Claudia KOONZ, *The Nazi Conscience*, 57.

akata. Prema Schmittu, romantizam čini od čovjeka tvorca svoje vlastite subjektivne stvarnosti. Okazionalistička narav romantizma podrazumijeva stvaranje ideala, lirskog ili političkog, kojim se onda zanosi bez obzira na objektivnu društvenu i političku situaciju.[187]

Čovjekove želje i strasti su kriterij stvarnosti prema kojem se objektivna zbilja treba oblikovati. Posljedično tome, život iz romantičarske perspektive nije ništa više nego prilika za slobodu bez odgovornosti i igru individualne imaginacije. Schmitt proglašava emancipiranog, privatnog pojedinca, pripadnika buržujskog društvenog sloja, epitomom romantičara. U njegovom privatnom svijetu, izoliranom od svakog zahtjeva javnosti i društva, volja buržuja je mjera svake vrijednosti i kriterij prosudbe ljudskog iskustva. Zato Schmitt u romantizmu vidi korijen privatizacije i subjektivizacije javnog života koji uključuje i političko djelovanje.[188]

I nakon *Političkog romantizma* Schmitt nastavlja analizirati razvoj modernog društva ukazujući na određene negativne trendove koji štete općem dobru i europskom civilizacijskom naslijeđu. U *Političkoj teologiji I.* se oslanja na političke filozofe iz prethodnih stoljeća poput Thomasa Hobbesa ističući njihov organski, interdisciplinarni pristup bez razgraničavanja materije na razne znanstvene discipline kojim se promiče pozitivistički pristup karakterističan za prirodne znanosti, čak i u humanističkim znanostima.[189] Isto tako, veliki utjecaj na Schmitta je imao i Juan Donos Cortés koji je isticao važnost očuvanja tradicionalne, vjerski utemeljene moralnosti koja služi kao temelj društvene kohezije.[190] U *Rimsko katoličanstvo i politički oblik* Schmitt nastavlja razlagati svoju kritiku modernog, industrijaliziranog društva uspoređujući ekonomsko-tehnicistički mentalitet sjevernoeuropskih, protestantskih zemalja i holistički mentalitet južnoeuropskih, katoličkih zemalja vidljiv u juridičkoj racionalnosti Crkve.[191] U *Pojmu političkog,* Schmitt osuđuje buržoaziju zbog promicanja ekonomsko-tehnicističke racionalnosti, uključujući i pravni pozitivizam u jurisprudenciji, u cilju očuvanja vlastitih privatnih ekonomskih interesa nauštrb općeg dobra.[192] Schmitt u *Pojmu političkog* ponavlja argumentaciju iz *Političke teologije I.* da umjetna podjela na prirodne i humanističke znanosti ugrožava sadržaj ključnih pravno-političkih pojmova u modernom pravu. Interdisciplinarnost, posebno između teologije i jurisprudencije, može sačuvati juridičke pojmove od proizvoljnih mitologizacija i zadržati njihovo izvorno značenje ukorijenjeno u naravnom zakonu.[193]

---

[187] Usp. Guy OAKES, Uvod, u: Carl SCHMITT, *Political Romanticism,* XIV-XXI.; XXIV-XXVI.
[188] Usp. Michaela RISSING – Thilo RISSING, *Politische Theologie: Schmitt, Derrida, Metz. Eine Einführung*, 21-22.
[189] Usp. Carl SCHMITT, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, 30-35.
[190] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 59-60.; 65.
[191] Usp. Carl SCHMITT, Rimsko katoličanstvo i politički oblik, u: ISTI, *Politički spisi*, 49-50.
[192] Usp. Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi*, 91.
[193] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 64-65.

Iza svih ovih različitih društveno-političkih trendova i fenomena za Schmitta stoji jedna konzistentna društvena i politička ideologija – liberalizam. Prva naznaka jedne opsežnije kritike liberalizma u Schmittovim radovima pojavljuje se u *Rimsko katoličanstvo i politički oblik.* Za Schmitta, liberalizam i kapitalizam kao utjelovljenje ekonomsko-tehnicističke racionalnosti nisu sposobni za javno reprezentiranje, a time ni za preuzimanje političke vlasti i odgovornosti, jer se svode na isključivo ekonomsku sferu djelovanja i privatne oblike društvene interakcije: „Privatnopravna tendencija ekonomskoga znači ograničavanje pravnog formiranja."[194] Korijen toga Schmitt vidi u proglašenju prava na slobodu vjeroispovijesti što vodi u privatizaciju religije: „Prvo pravo pojedinaca u smislu građanskoga društvenog poretka bila je sloboda vjere; u povijesnom razvoju kataloga slobodarskih prava – slobode vjere i savjesti, slobode udruživanja i okupljanja, slobode tiska, slobode trgovine i obrta – ona je počelo i načelo. No kamo god se religijsko postavi, posvuda pokazuje svoj apsorbirajući, apsolutizirajući učinak te ako je religijsko privatno, onda je, i obratno, privatno religijski posvećeno. […] To što je religija privatna stvar daje privatnome religijsku sankciju; štoviše, jamstvo apsolutnoga privatnog vlasništva, koje je lišeno svakog rizika, u pravom smislu postoji samo ondje gdje je religija privatna stvar."[195] Time svaki vid ljudskog života koji bi bio proglašen privatnim, postaje „svet", nedodirljiv državi kao instituciji općeg dobra. Liberalizam nasljeduje takav privatno-pravni stav i ignorira sukob interesa između društva i privatnih težnji pojedinca.[196]

Petnaest godina kasnije Schmitt se u eseju *Levijatan u teoriji države Thomasa Hobbesa: značenje i neuspjeh političkog simbola* iznova posvetio vezi između slobode vjeroispovijesti i trenda privatizacije različitih domena mišljenja i djelovanja karakterističnog za liberalizam. Kako Schmitt čita *Levijatana,* temelj legitimnosti i autoriteta Hobbesova suverena je sposobnost jamčiti društveni red, mir i sigurnost građana u svemu, uključujući i u vjerskim sporovima, jer država također ima i odnos prema transcendenciji. Time je obnovljeno izvorno pretkršćansko jedinstvo političkog i religijskog, odnosno bilo bi tako da Hobbesova teorija države ne sadržava jednu ključnu manu. Naime, Hobbes obvezuje građane na javnu, izvanjsku poslušnost suverenu i u pitanjima politike i vjere, ali istodobno dopušta privatnu prosudbu o tim pitanjima dok suveren ne donese pozitivnu zakonsku odredbu o toj stvari. Schmitt u ovom kompromisu, dopuštenju striktno privatne slobode misli i savjesti, vidi početak svakog daljnjeg juridičkog opravdanja privatnih građanskih sloboda i prava.

---

[194] Carl SCHMITT, Rimsko katoličanstvo i politički oblik, u: ISTI, *Politički spisi,* 55.
[195] Carl SCHMITT, *Isto,* 55.
[196] Usp. Carl SCHMITT, *Isto,* 50-55.

Za Schmitta je taj jedan Hobbesov izuzetak od apsolutne suverenove moći kroz susljedna stoljeća, počevši od Spinozine interpretacije, obrnut i protumačen kao podjela na ono izvanjsko, javno što se nalazi pod jurisdikcijom države i ono nutarnje, privatno izvan svake jurisdikcije. Privatnost mišljenja i savjesti time prestaje biti izuzetak od suverenove vlasti, a početkom 18. st. postaje i načelo prema kojem se određuje doseg suverenove moći u odnosu na prava i slobode pojedinca. Schmitt ističe da se ovdje ne radi tek o kvantitativnom ograničavanju ovlasti države, već o potpunom razdvajanju vjersko-moralnog od juridičkog.[197]

Odijeljivanjem duhovno-privatnog od juridičko-javnog, što uopće nije bila Hobbesova namjera, „levijatan" gubi status „smrtnog boga" i svoju juridički ustanovljenu sveobuhvatnu vlast, jer se odnos društva prema božanskom našao izvan jurisdikcije države, na privatiziranom području osobne savjesti. Država je tako izgubila ma i privid transcendentnog utemeljenja te je svedena na vjersko-moralno i ideološki neutralan instrument upravljanja javnim poslovima društva. Društvo kojem takva država služi najviše vrednuje privatna prava i slobode pojedinca do točke atomizacije društvene kohezije. Isto tako, legitimnost države od toga trenutka proizlazi jedino iz legalnog vršenja općim koncensusom dodijeljenih funkcija.[198]

Dakle, Schmitt vidi liberalizam kao političku ideologiju koja teži podvrgnuti politiku privatnim i ekonomskim interesima pojedinca slobodnog od državnog nadzora. „Liberalno mišljenje na vrlo sustavan način zaobilazi ili ignorira državu i politiku i umjesto toga se kreće u tipičnom, stalno obnavljanom polaritetu dviju heterogenih sfera, naime etike i privrede, duha i posla, obrazovanja i posjeda."[199] U *Pojmu političkog* Schmitt ističe još jednu važnu dimenziju toga višestoljetnog trenda. Naime, dok liberalizam na bilo kojem drugom području inzistira na potpunoj autonomiji i subjektnosti pojedinca, istodobno se političko djelovanje pokušava što više obespraviti i obeskrijepiti. U tom smislu je dinamika političkog posebno ranjiva jer njome ne upravljaju apstraktne norme, već interakcije između konkretnih ljudskih bića koja imaju raznolike vjerske, moralne motive ili ekonomske interese. Upravo na taj način razne vjerske, moralne i ekonomske opreke postižu egzistencijalni intenzitet koji im daje politički smisao. Zato, iako liberalna težnja k što većoj depolitizaciji ne može ugroziti političko kao aspekt ljudske egzistencije, opet može ozbiljno narušiti sposobnost države da obavlja svoju zadaću.[200]

Vrijednosna neutralizacija i podređivanje države pravima i slobodama pojedinca opisuje samu bit liberalizma kao političke ideje: „Sav liberalni patos usmjeren je protiv nasilja i

---

[197] Usp. Carl SCHMITT, *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes: meaning and failure of a political symbol*, 53-60.
[198] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 61.; 66-67.; 70-73.
[199] Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi*, 95.
[200] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 96-97.

neslobode. Svako zakidanje, svako ugrožavanje individualne, načelno neograničene slobode, privatnog vlasništva i slobodne konkurencije znači 'nasilje' i *eo ipso* je nešto zlo. Ono što od države i politike liberalizam još prihvaća kao valjano ograničava se na osiguranje uvjeta slobode i uklanjanje smetnji slobodi.“[201] Odakle u liberalizmu ta tendencija za depolitizacijom političkog? Prema Schmittu, liberalizam je prvotno bio izraz težnje za slobodom i političkom emancipacijom od vladavine feudalne aristokracije. Izvorni liberali su intelektualci iz 18. st. koji su gajili vjeru u humanističko-moralni i intelektualni napredak, a početkom 19. st. liberalne ideale prihvaća buržoazija. Povijesni katalizator za depolitizacijski *impetus* u liberalizmu se formira nasuprot Napoleonovu vojnom imperijalizmu koji je percipiran kao „duh osvajačke sile“ utjelovljen u apsolutističkoj državi. Tako u 19. st. dolazi do karakteristično političkog svrstavanja koje Schmitt formulira na sljedeći način: (intelektualna) sloboda, napredak i um nasuprot feudalizmu, reakcionizmu i nasilju, u savezu s (građanskom) privredom, industrijom i tehnikom, koji su suprotstavljeni apsolutnoj državi, ratu i politici.

U tom srazu, liberalizam se poistovjećuje s parlamentarizmom i demokracijom kao idealnim modelom političkog uređenja nasuprot monarhiji. Schmittu predstavlja problem što je „duhovna atmosfera Europe do danas ostala ispunjena tom interpretacijom povijesti“[202] bez obzira što su monarhija i feudalna aristokracija odavno nadiđene. Liberalizam je postao oruđe promicanja nepolitičkih interesa koji iskorištavaju liberalnu narativu borbe protiv diktature ne bi li se u što većoj mjeri ograničila jurisdikcija države nad životom društva.[203]

1.4.1.2. Ekonomsko-tehnicizirana racionalnost

Schmittova povijesna analiza porijekla liberalizma ocrtava politički uspon poduzetničke buržoazije uslijed industrijalizacije i urbanizacije Europe tijekom 19. stoljeća. U tom procesu vidi i početak ekonomsko-tehnicističke racionalnosti o kojoj govori u *Rimsko katoličanstvo i politički oblik*, kao i u *Pojmu Političkog*. Schmitt ocrtava kako se liberalizam od humanističkog zahtjeva za slobodom od aristokratske opresije razvio u političku ideju koja je artikulirala težnju buržoazije da svoj ekonomski utjecaj – stečen tijekom industrijske revolucije – prevrednuje u političku moć. Drugim riječima, viša razina političkog jedinstva koja od heterogenog društva stvara državu više nije politička odluka suverena koji reprezentira Boga pred narodom tako da sam čin participacije u tom političkom objedinjenju dovodi u dodir s božanskim. U liberalizmu se svi društveni odnosi, uključujući i političku sferu, naturaliziraju i tumače kroz kategorije

[201] Carl SCHMITT, *Isto*, 96.
[202] Carl SCHMITT, *Isto*, 99.
[203] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 97-99.

ekonomskog razmišljanja, pa stvaranje političkog jedinstva koje rađa državu nije ništa više od sklapanja „društvenog ugovora“. Takav aranžman možda pogoduje pojedincu, ali ga također ostavlja u slijepoj ulici kada je u pitanju odnos sa sakralnim na društvenoj razini. Država je administrativni aparat oblikovan i ograničen ekonomsko-tehnicističkom racionalnošću koja degradira čovjekovu zajedničku, političku egzistenciju.[204]

Nova društvena elita poduzetnika i industrijalista nije od stare aristokracije preuzela i javno-politički način djelovanja, već nastoji prilagoditi način kako sfera političkog funkcionira vlastitom privatno-ekonomskom načinu djelovanja. Preuzevši političku odgovornost, vezali su osobni prosperitet uz opće dobro i stoga sada s njime nastoje upravljati na najprofitabilniji način. Naglasak na prestiž i vojnu moć države iz vremena stare aristokracije zamijenjen je naglaskom na uravnotežen državni budžet. Schmitt ističe da takav način vodstva, prikladan za poduzetništvo, nije adekvatan za politiku, za tvorbu kolektivne volje naroda i međunarodnu diplomaciju koja uvijek podrazumijeva rizik rata.[205]

Ekonomsko djelovanje je formom i sadržajem ograničeno, svaki aspekt ljudskog života se ne može svesti na odnos ponude i potražnje niti sve ima razmjensku vrijednost. Također, poduzetništvo kao privatna instanca ljudske djelatnosti nije podložno političkoj odgovornosti i transparentnosti, jer nema mehanizma sankcioniranja prekršaja moralnih i zakonskih normi.[206] Schmittov opis ekonomsko-tehnicističke racionalnosti asocira na kritiku moderne politike koju Hannah Arendt iznosi u svojoj knjizi *Ljudsko stanje* (1953.), a koja onda može poslužiti ne bi li se dodatno pojasnilo Schmittovo razmišljanje. Arendt u ljudskom životu razlikuje tri vrste djelovanja: a) „trud“ je svako ponavljajuće djelovanje bez trajnog učinka kojemu je svrha čisto preživljavanje, kao npr. uzgoj hrane; b) „rad“ je svako trajno i smisleno djelovanje kojim čovjek stvara svoj „svijet“, od inženjeringa i arhitekture do kulture i umjetnosti; c) „djelatnost“ je svako javno djelovanje, od političkog značenja. U svojoj kritici moderne politike Arendt ističe kako je vezivanje politike uz ekonomiju uzrokovalo degradaciju „djelatnosti“ na „rad“, a „rada“ na „trud“. Svođenje politike na služenje privatnim ekonomskim interesima i upravljanje javnim poslovima u smislu održavanja infrastrukture također degradira društveni i kulturni život na konzumaciju dobara u svrhu preživljavanja. To nije smislena, čovjeka dostojna egzistencija.[207]

---

[204] Usp. Žarko PAIĆ, *Katehon ili o gubitku povijesti: Paradoksi i aporije političke teologije Carla Schmitta*, 17-53.; ovdje: 43-44.
[205] Usp. Žarko PAIČ, Suverenost kao nomos politike: Rousseau i Schmitt, u: *Filozofska istraživanja,* 34 (2014.) br. 1-2, 79-95.; ovdje: 91-92.
[206] Usp. Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi*, 99-100.
[207] Usp. Lawrence CAHOONE, *The Modern Political Tradition: Hobbes to Habermas*, 157-159.

Govoreći o smislenosti ljudske društveno-političke egzistencije, Schmitt posebno dotiče problem liberalne vrijednosne neutralizacije države i ekonomsko-tehnicističkom racionalnošću inicirane depolitizacije društva u svom predavanju *Doba neutralizacije i depolitizacije* (1929.), koje je održao na konferenciji Međunarodnog udruženja za kulturnu suradnju u Barceloni. To je predavanje potom uključio u treće nadopunjeno izdanje *Pojma političkog* kao proširenje i pojašnjenje teza iznesenih u glavnom tekstu. Schmittova premisa u *Doba neutralizacije i depolitizacije* jest: „Prisjetimo se stadija u kojima se europski um kretao kroz posljednja četiri stoljeća i različitih intelektualnih domena u kojima je pronašao središte svoje neposredne ljudske egzistencije. Tih velikih, jednostavnih, svjetovnih stadija je četiri prema posljednja četiri stoljeća i nižu se iz teološke u metafizičku domenu, odatle u humanitarno-moralnu te, konačno, u ekonomsku domenu.“[208] Oko ovih misaonih paradigmi je sukcesivno od 16. st. do 20. st. bio ustrojen sav intelektualni život i kulturni razvoj Europe. Razumijevanje svijeta i društveno-političkih izazova formuliralo bi se u teološkim, metafizičkim, humanističkim ili ekonomskim kategorijama, ovisno koja je domena misli bila središnja. Schmitt naglašava kako nije riječ o općedruštvenom fenomenu. Ovaj trend izmjenjivanja sve više i više sekulariziranih središnjih domena ljudske misli prije svega se odnosi na intelektualnu elitu i avangardu.[209]

Prema Schmittu, mijena paradigmi ljudskog mišljenja i djelovanja u povijesti Europe započinje u 16. st. s protestantskom reformacijom. U vremenu koje je bitno određeno teološkim aspektom ljudskog mišljenja i djelovanja, vjerski raskol podrazumijeva i političko razilaženje te posljedično rat oko uspostave novog religijskog, a time i političkog jedinstva. Nakon vjersko-političkih sukoba u 16. i 17. st., teološka paradigma je postala previše kontroverzna da bi ostala temelj intelektualnog, kulturnog i političkog života. Od toga trenutka novovjeka povijest je zapravo potraga za nekom novom stabilnom i neutralnom domenom ljudske misli i djelovanja koja bi potisnula neprestano religijsko trenje i omogućila neki barem minimalni društveni konsenzus. Zato svaka nova paradigma mišljenja i djelovanja predstavlja sve veći odmak od teološkog kao središnje misaone domene europske kulture i civilizacije.

Zahvaljujući znanstvenoj revoluciji u 17. st., teologiju kao paradigmu svega mišljenja i djelovanja zamijenila je prirodna znanost. Tim prvim i odlučujućim odmakom uspostavljena je dijalektička dinamika izmjene središnjih misaonih domena. Svaka nova paradigma samo otvara novo područje sukoba, jer i u sebi sadrži svoju suprotnost koja će ju eventualno zamijeniti obećavajući okončanje svakog sporenja i istinsku neutralnost.

---

[208] Carl SCHMITT, The Age of Neutralizations and Depoliticizations (1929.), u: ISTI, *The Concept of the Political: Expanded Edition*, The University of Chicago Press, Chicago, 2007., 81-82.
[209] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 82-83.

Osim dijalektičke dinamike, ovaj proces je zbog okolnosti svoga začetka poprimio i distinktno sekularizacijsko usmjerenje. Tako je u 18. st. kršćanski teizam u filozofiji zamijenjen deizmom. Jednom kad je ideja aktivnog Božjeg utjecaja na svijet i interveniranja u povijesti odbačena, postupno su i sve ostale teološke predodžbe privatizirane ili obezvrijeđene. U jurisprudenciji su suveren kao sekularna analogija Bogu, a potom i cijela država kao odraz kozmičkog reda svedeni na neutralan i agnostički entitet. No ni neutralizacija vjerskog na području političkog nije stvorila javni diskurs bez sukoba. Vjerski ratovi su evoluirali u sukobe kultura koji su postali nacionalistički ratovi te eventualno ekonomska nadmetanja.[210]

Schmitt želi pokazati kako je sve većim odstupanjem od teološke domene mišljenja, kroz sve više pozitivistički obojan racionalizam metafizičke i humanističke paradigme, a onda i romantizam kojega karakterizira estetizacija racionalnog, krajem 18. st. i početkom 19. st. ostvaren prijelaz u ekonomsko-tehnicističku racionalnost koja vidi proizvodnju i potrošnju kao fundamentalne kategorije ljudske egzistencije. Zahvaljujući intenzivnom tehnološkom razvoju tijekom prve i druge industrijske revolucije, komercijalizam je postupno zamijenjen novom središnjom domenom ljudske misli i djelovanja – tehnicizmom.

Schmitt je narav tog novog tehnološkog doba opisao na zanimljiv način: „Zahvaljujući neodoljivoj sugestivnosti uvijek novih i iznenađujućih pronalazaka i postignuća izniknula je religija tehničkog napretka koja obećava da će svi problemi biti riješeni tehnološkim razvojem. […] Magična religioznost postala je jednako magičan tehnicizam. Dvadeseto stoljeće je započelo ne samo kao doba tehnologije već i religioznog vjerovanja u tehnologiju.“[211] Schmitt objašnjava kako je stanovništvo industrijaliziranih zemalja preskočilo sve stadije sekularizacije kroz koje je prolazila intelektualna avangarda posljednjih stoljeća jednostavno se prebacivši s vjere u Božja čuda i život blagostanja nakon smrti na vjeru u tehnološka čuda i ovozemaljsko blagostanje pomoću tehnologije. Uvjerenje da tehnologija može riješiti sve društvene probleme, obilježje je tehnicizma kao središnje domene ljudskog mišljenja u 20. stoljeću.[212]

Tehnicizam se bitno razlikuje od prijašnjih paradigmi ljudske misli i djelovanja. Dok teološka, metafizička, humanističko-moralna i ekonomska domena obuhvaćaju tematiku o kojoj se vječno može raspravljati, tehnička domena je osvježavajuće praktična i koncentrira se na probleme koji imaju konačno i korisno rješenje. Tehnološki napredak može se definirati kao istinski neutralan jer pogoduje svima, olakšava rad i omogućava veću udobnost svakome bez obzira na nacionalnu i vjersku pripadnost, rasu, socijalni status, obrazovanje itd. Tehnologija je

[210] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 88-91.
[211] Carl SCHMITT, *Isto*, 84-85.
[212] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 83-85.

samo instrument i ne sadržava u sebi nikakvo moralno-političko određenje koje može dovesti do presudne odluke koja definira ljudsku egzistenciju. Tehnologija jednostavno ne dotiče duhovno-misaonu sferu ljudske egzistencije. Tehnički napredak jednako može služiti na korist čovjeku, ali i biti sredstvo rata. Stoga se iz tehničkog kao središnje domene ljudskog mišljenja i djelovanja ne može očekivati moralni i humanistički napredak.

Zato se unatoč dominaciji tehničke domene nije profilirala neka nova politička elita. Ne postoji tehnokrat koji bi imao političku moć, odnosno sposobnost donijeti autoritativnu odluku s posljedicama po društvo. Tehničari, inženjeri i drugi slični tehnološki orijentirani stručnjaci ne odlučuju kako će se koristiti njihova tehnologija i nemaju pravo na „priziv savjesti". U tome kontekstu, tehnicistički orijentirani intelekt, koji se apstrahirao od teologije, od metafizike, od političkog i od cjeline kulture kao totaliteta ljudskog mišljenja i djelovanja, nije postao istinski neutralan, već besmislen i beznačajan. Time tehnicizam kao središnja domena ljudske misli predstavlja smrt kulture u tradicionalnom smislu, zaključuje Schmitt.

Umjesto dosadašnje, tradicionalne kulture nastaje svojevrsni „duh tehniciteta" kojega karakterizira tzv. „aktivistička metafizika – uvjerenje u neograničenu moć i čovjekovu nadmoć nad prirodom, čak i nad ljudskom naravi; vjerovanje u neograničeno 'povlačenje prirodnih ograničenja', u bezgranične prilike za promjenu i prosperitet".[213] Schmitt smatra da kultura zbog utjecaja tehnologije neće nestati. Iako se čini da tehničko dekonstruira kulturu, riječ je tek o odmicanju od postojećeg *statusa quo* u smjeru nečeg novog i još neformiranog.[214]

Schmitt je osjećao kako široka upotreba i prisutnost tehnologije ponad industrijalizacije mijenja narav javnog diskursa i utječe na društvo,[215] ali nije predvidio javni politički teatar, gonjen masovnim medijima, koji se danas podrazumijeva. Nije mogao zamisliti do koje će još mjere suvremeno tehnogeno društvo čak i samu politiku pretvoriti u svojevrsnu tehnologiju. Ovdje nije riječ samo o svođenju politike na „golu tehniku učvršćivanja vlasti",[216] već o instrumentalizaciji znanja s područja psihologije, sociologije, biologije, ekonomije itd., kao i o korištenju moderne tehnologije na raspolaganju, u svrhu oblikovanja javne svijesti, društvenih normi i svjetonazora na takav način da građani koji su podloženi tomu procesu ne samo da nisu svjesni koliko su manipulirani, nego vjeruju kako još uvijek slobodno odlučuju.[217]

---

[213] Carl SCHMITT, *Isto*, 94.
[214] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 91-94.
[215] Usp. Ellen KENNEDY, Uvod, u: Carl SCHMITT, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, The MIT Press, Cambridge, 2000., xxxix-xli.
[216] Carl SCHMITT, Rimsko katoličanstvo i politički oblik, u: ISTI, *Politički spisi*, 50.
[217] Usp. Patrick J. DENEEN, *Why Liberalism Failed*, 138-140.

Schmitt bi doseg suvremenih tehnologija političke prakse vjerojatno nazvao „nadmoći forme nad materijom ljudskog života“[218] koja nadilazi i potencijal organizirane religije. I upravo zato njegov uvid još uvijek ima neku vrijednost. Naime, Schmitt nije svoje strahove o „duhu tehniciteta“ sveo na dualističko suočavanje života nasuprot smrti kao mnogi njegovi suvremenici. Schmitt je razumio kako je takva dijalektika života nasuprot smrti već unaprijed izgubljena bitka, jer svaki život okončava u smrti. Shvaćanje nematerijalne, duhovno-misaone dimenzije kulture nasuprot tehnološkom aspektu kulture kao života protiv smrti bi samo naglasilo besmislenost i uzaludnost svakog otpora. Dijalektička napetost se može očitovati samo između dvaju oblika života, između različitih kultura koje različito poimaju ljudsku egzistenciju. „Duh tehniciteta“ tako nije smrt ljudskog duha i kulture, već potencijalno nov način izražavanja čovjekova duha i stvaranja kulture. Pitanje je hoće li ta nova, tehnogena kultura biti dovoljno humana? Može li „duh tehniciteta“ stvoriti kulturu s dovoljno potencijala za cjelovitu refleksiju nad ljudskom egzistencijom?[219]

1.4.1.3. Marksizam i moderni politički mitovi

Schmitt ostvarenje svojih strepnji o „duhu tehniciteta“, toga dehumanizirajućeg učinka jedne tehnogene kulture, vidi u sovjetskom komunističkom režimu. U *Doba neutralizacije i depolitizacije,* Schmitt argumentira kako je komunizam neprijatelj ne samo zapadnoeuropskih država već i same europske kulture i civilizacije. Schmitt kritizira tadašnju pomirljivost prema Sovjetskom Savezu u međunarodnoj politici. Isto tako upozorava na rezultat toga što se „anti-religija tehniciteta prakticira na ruskom tlu, da je iznikla država koja je intenzivnije etatistička nego ikoja kojom su vladali apsolutistički prinčevi“.[220] Taj pak spoj tehniciteta i etatizma rađa radikalnošću bez premca u ostvarivanju neutralizacijske i depolitizacijske težnje prisutne u europskoj političkoj misli od početka novovjekovlja.[221]

Ovo predavanje iz 1929. godine nije prvi put da Schmitt upozorava na opasnost koju, prema njegovom sudu, predstavlja marksistička diktatura u Rusiji. Već u *Rimsko katoličanstvo i politički oblik* Schmitt nagoviješta i daje obrise onoga što će kasnije nazvati sovjetskom „anti-religijom tehniciteta“ nasuprot holističkoj racionalnosti katoličanstva.[222] Ruski sovjetski režim objedinjuje radikalni racionalizam izvornog marksizma i ateistički obojani anarhizam ranog 19.

---

[218] Carl SCHMITT, Rimsko katoličanstvo i politički oblik, u: ISTI, *Politički spisi*, 45.
[219] Usp. Carl SCHMITT, The Age of Neutralizations and Depoliticizations (1929), u: ISTI, *The Concept of the Political: Expanded Edition*, 94-96.
[220] Carl SCHMITT, *Isto*, 81.
[221] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 81.
[222] Usp. Carl SCHMITT, Rimsko katoličanstvo i politički oblik, u: ISTI, *Politički spisi*, 48-52.; 59-60.

stoljeća. Taj potentni spoj je omogućio Sovjetima da ispune beživotni proces industrijalizacije duhom tehniciteta koji je usmjeren protiv europske civilizacije. Stoga je *Doba neutralizacije i depolitizacije* poziv europskoj intelektualnoj eliti neka se trgne iz svoje pasivnosti i okupiranosti već zastarjelom problematikom beživotnosti i bezdušnosti tehnologije.[223]

Upozorenja glede ekonomsko-tehnicističke racionalnosti i „duha tehniciteta“, dakle, posredno naglašavaju egzistencijalnu prijetnju koju je predstavljala sovjetska Rusija. U eseju *Duhovno-povijesno stanje suvremenog parlamentarizma* Schmitt se pak neposredno posvetio marksizmu obrađujući pitanje diktature u modernoj jurisprudenciji. Carl Schmitt ustvrđuje da u novovjekovlju diktatura proizlazi iz racionalnog, ali nepokolebljivog uvjerenja u ispravnost vlastitog stajališta. Iako se činilo da je prosvjetiteljski koncept racionalističke diktature nakon Napoleona nadvladan, zapravo još uvijek ustraje unutar marksističkog socijalizma zahvaljujući specifičnom shvaćanju hegelijanske filozofije povijesti na kojem se marksizam temelji.

Marksisti opravdavaju diktaturu proletarijata tobožnjom znanstvenom utemeljenošću marksističke kritike društva i politike. „Prema marksističkom vjerovanju, čovječanstvo će postati svjesno samoga sebe, i to pomoću ispravne spoznaje društvene stvarnosti. Svijest time stječe apsolutni karakter. Riječ je, dakle, o racionalizmu koji u sebi obuhvaća hegelijansku evoluciju i očit je u svojoj konkretnosti, a za što apstraktni racionalizam prosvjetiteljstva nije bio sposoban. Marksistička znanstvenost ne želi budućim problemima pridati mehaničku sigurnost mehanički proračunata i mehanički ostvarena uspjeha, nego ih prepušta protoku vremena i povijesnom zbivanju što se proizvodi iz sama sebe u konkretnoj stvarnosti.“[224]

Marksistički fokus na analizu društvenog stanja prema konkretnim mjerilima, u ovom slučaju, ekonomskim odnosima, odgovara empirijskom i pozitivističkom kriteriju prirodnih znanosti koji je u 19. st. postao epitom znanstvenosti općenito. No marksizam također izbjegava svoja predviđanja izraziti kroz mjerljive kategorije, već se oslanja na neminovnost dijalektičke dinamike povijesnog razvoja da bi dokazao istinitost svojih tvrdnji. Na taj se način marksizam može pozivati na znanstvenost, dok se zapravo u cijelosti oslanja na nedokazivu i iracionalnu vjeru u napredak.[225]

Schmitt detaljnije razlaže da se marksizam u svojoj analizi društvene stvarnosti, ostajući unutar okvira hegelijanske filozofije povijesti, oslanja na dobro poznatu situaciju napetosti i trenja između različitih društvenih slojeva. U marksizmu se klasna napetost promatra isključivo

[223] Usp. John P. McCORMICK, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against politics as technology*, 92-97.; 106-108.
[224] Carl SCHMITT, Duhovno-povijesno stanje suvremenog parlamentarizma, u: ISTI, *Politički spisi*, 29.
[225] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 27-29.

kroz ekonomske kategorije te se mnogi različiti društveni slojevi svode samo na buržoaziju, one koje posjeduju kapital, i proletarijat, tj. one koji nemaju nikakve materijalne sigurnosti. Marksizam gradi svoju političku ideju promatrajući ove dvije suprotstavljene društvene klase kroz isključivo jednu kategoriju ljudskog života i društvene interakcije: ekonomsku djelatnost. Svođenje svake društvene aktivnosti na ekonomske odnose i pojam općeg dobra na pitanje pravednije raspodjele materijalnog bogatstva unosi u dijalektički shvaćen tijek povijesti izvjesnost konačnog okršaja, koji će završiti uspostavom besklasnog, komunističkog društva ili prevlašću beznadne tiranije kapitalističke eksploatacije. Ta nova epoha u povijesti razlučiva je tek kao dijalektička negacija svega dosad ostvarenog i okončanog. Ikakva pozitivna tvrdnja o društvenoj stvarnosti nakon konačnog okršaja buržoazije i proletarijata bila bi neznanstvena.

Budući da nije moguće ništa definitivno reći o toj novoj fazi povijesti, osim da će biti antitetična sadašnjoj situaciji, vjerodostojnost marksizma ovisi o točnim predviđanjima razvoja ekonomskih odnosa koji će dovesti do presudnog sukoba buržoazije i proletarijata. Za razliku od čisto kontemplativne hegelijanske filozofije povijesti, marksizam ne pretpostavlja da bi staro društveno uređenje trebalo nestati bez otpora, već predviđa stvarni i krvavi okršaj između starog i novog. Uvod u doba proletarijata je revolucija u kojoj buržoaziju treba iskorijeniti, a potom uvesti odgojnu diktaturu koja bi trajala dok cijelo čovječanstvo konačno ne prihvati racionalnost novog doba, novu fazu u razvoju svjetskog duha.[226]

Marksizam može bez ikakve nutarnje proturječnosti pozivati na revoluciju i uvođenje diktature proletarijata zato što hegelijanska filozofija povijesti na kojoj se temelji ne poznaje neki apsolutni pojam dobra i zla, već „dobrim“ smatra ono što je u nekoj fazi dijalektičkog razvoja racionalno, a „zlim“ ono iracionalno, odnosno odgovara li ili proturječi duhu vremena. Zato marksizam prihvaća prosvjetiteljski koncept odgojne diktature kao racionalan i najbolji mogući način širenja novog duha vremena koji vodi u bolje i pravednije društvo.

Carl Schmitt vidi marksističku ideologiju kao nastavak prosvjetiteljskog racionalizma iz 18. st. modificiran hegelijanskom filozofijom povijesti: čovjek mora svjesno evoluirati „iz prirodne beskonačnosti bivstvovanja po sebi na viši stupanj bivstvovanja za sebe“[227] da ga ne zaobiđe tijek svjetske povijesti. Marksisti, sukladno hegelijanskim korijenima svoje ideologije, sebe vide kao avangardu koja utjelovljuje duh nove epohe u razvoju povijesti i svijeta. To im daje pravo političkom revolucijom nametnuti svoju vlast neistomišljenicima, jer predstavljaju volju svjetskog duha koji povijest nepogrešivo vodi prema cilju – apsolutnom duhu.[228]

---

[226] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 31-34.
[227] Carl SCHMITT, *Isto*, 30.
[228] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 29-30.

Rusija koju je dotada zaobišao svaki oblik društvenog razvoja i ekonomsko-tehnološkog napretka bila je idealno rasadište za takvu ideologiju. Predodžba buržuja kao prijezira vrijednog neprijatelja koji održava klasne podjele u društvu, kao i ekonomsku nejednakost, pa i društvenu nepravdu svake vrste, postala je fokus za mržnju prema vladajućoj europeiziranoj aristokraciji i zapadnoeuropskoj kulturi. Ta je mržnja bila ključni čimbenik u boljševičkoj revoluciji (1917.) nakon što je opterećenje Prvog svjetskog rata krahiralo rusko gospodarstvo i poljuljalo ustaljeni društveni poredak. Schmitt tako u ruskom marksizmu ne vidi samo opasnu političku ideologiju, već i novi politički mit koji označava kraj prosvjetiteljskog racionalizma. Marksizam odbacuje ideal ostvarenja pravednijeg društva kroz parlamentarnu raspravu, već entuzijastično prorokuje iracionalnu primjenu sile kao jedini način ostvarenja utopije.[229]

Govoreći o političkim mitovima, Schmitt se poziva na Georgesa Sorela, koji je u mitu vidio izričaj sposobnosti i volje za neposredno, svjetsko-povijesno djelovanje naroda. Ljudi intuitivno stvaraju neku mitsku sliku koja je uobličenje njihovih želja i ideala, a ista ta mitska slika im u ključnom trenutku povijesti daje hrabrost, snagu i inspiraciju da promjene društveni *status quo*, pa i silom ako je potrebno. Sorel smatra da buržoazija – koncentrirana na ekonomski probitak i oslabljena prosvjetiteljskim racionalizmom koji je izrodio ideal parlamentarne diskusije – u sebi jednostavno nema snagu volje i sposobnost za stvaranje novih mitova koji bi potakli ljude da preuzmu inicijativu. Novi nositelj marksističkog mita je industrijski proletarijat koji djeluje izravno, kroz štrajk ili prosvjed, da bi ostvario svoje težnje k pravednijem društvu.

Mit koji radnicima daje entuzijazam i volju za promjenom društvenog stanja proizlazi iz autentičnih ljudskih nagona i intuicije koji nisu ublaženi ni relativizirani racionalističkom i znanstvenom kritikom, a pogotovo ne raspravom. Mit izražava razliku između dostojanstvenog života nasuprot preživljavanju te predstavlja beskompromisni moralni zahtjev za ostvarenjem punine egzistencije. Profesionalna politika i beskrajno raspravljanje u parlamentu relativizira volju za promjenom, odnosno korumpira prvobitni, plemeniti poticaj na djelovanje za opće dobro. Autentično i smisleno političko djelovanje potom se još dalje kvari kroz prioritetiziranje osobnih i stranačkih interesa, lobiranje te oklijevanje koje proizlazi iz manjka snage uvjerenja.

Sorel razlikuje entuzijazam i volju za promjenom od opresije i organizirana oružanog sukoba, postoji razlika između spontanog izbijanja nasilnog sukoba i namjerne primjene nasilja protiv protivnika. Zbog toga se Sorel našao u pomalo paradoksalnom položaju da istodobno nastupa protiv centralizacije, uniformnosti i intelektualizma vladajućih, a onda od radničke klase traži disciplinu, suzdržanost i nepokolebljiva moralna načela u borbi protiv elite.[230]

---

[229] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 36-40.
[230] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 35-39.

Za Schmitta pak upravo ta paradoksalnost Sorelova poimanja mita savršeno opisuje iracionalnost marksističkog režima u Rusiji. Polazeći od prosvjetiteljskog racionalizma preko hegelijanske filozofije povijesti i radikalnog anarhizma, sve do Sorelove teorije o političkom mitu, marksizam gradi političku ideologiju na klasnoj borbi protiv buržoazije kao posljednjeg stupa klasno podijeljenog društva. Buržuj je onaj konačni protivnik čovječanstva kojega treba poraziti na svjetsko-povijesnoj i metafizičkoj razini ne bi li se postigao mir, pravednost i prosperitet za sve. Schmitt smatra da je iščekivanje tog konačnog okršaja doživjelo određenu katarzu u 1848. tzv. „godini revolucija". Nacionalni preporodi, koji su uslijedili u različitim europskim zemljama, potisnuli su već spomenuti mit o klasnoj borbi u korist potentnijeg nacionalnog mita. Za Schmitta nastanak tih političkih mitova u 19. st. znači „da je relativni racionalizam parlamentarnog mišljenja izgubio svoju očitost"[231]s čime mu opada i legitimnost. Mitologiziranje političkih ideja i iracionalna primjena sile u političkoj praksi su protureakcija na beskrvnost parlamentarnog političkog modela, koji se ne može opravdati nijednim drugim argumentom osim da zasad nema boljeg načina upravljanja državom.[232]

Schmitt prati povijesni razvoj liberalizma i marksizma, počevši od esteticiziranja političke stvarnosti u romantizmu, preko sinteze prosvjetiteljskog humanizma i buržujske težnje za političkom emancipacijom, pa sve do zloupotrebe hegelijanske filozofije povijesti da bi se opravdala iracionalnost nasilne socijalističke revolucije i diktature proletarijata. Za njega ove dvije različite političke doktrine, svaka na svoj način, utjelovljuju moderni ekonomsko-tehnicistički mentalitet društva proizašao iz višestoljetnog procesa vrijednosne neutralizacije institucije države i depolitizacije totaliteta ljudskog mišljenja i djelovanja. Prepoznajući da suvremena težnja za povratkom u čovjekovo prirodno stanje, bez ikakvog društveno-političkog autoriteta koji bi na neki način ograničavao slobodu pojedinca, proizlazi iz neutemeljene optimistične slike čovjeka, Schmitt ne vjeruje da će politička dimenzija čovjekove egzistencije ikada biti potisnuta. Implicirano upozorenje iza njegove kritike modernih političkih ideologija i analize tijeka europske političke povijesti jest da „duh tehniciteta" i žarka marksistička želja za krvavom revolucijom, konačnim obračunom proletarijata i buržoazije, potencijalno mogu uništiti kulturno i civilizacijsko naslijeđe kršćanske, europske civilizacije. Samo jaka država izgrađena na nacionalnom političkom mitu koji objedinjuje sve društvene slojeve bez iznimke može zaustaviti takvu katastrofu.

[231] Carl SCHMITT, *Isto*, 40.
[232] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 34-37.; 40-41.

1.4.2. Schmittova metajuridička kritika

Schmitt se osvrće i na parlamentarnu demokraciju, reprezentativni model liberalnog političkog uređenja. Njegova kritička analiza nedostataka parlamentarnog sustava čiji se sastav bira demokratskim putem, kao i na probleme koje sama demokracija kao mehanizam tvorbe kolektivne volje naroda nosi sa sobom, također je i osvrt na probleme Weimarske Republike. Uzimajući u obzir i povijesni kontekst Schmittovih opservacija, treba obratiti pozornost i na njegove vlastite prijedloge kako ostvariti političko jedinstvo heterogenog društva i jamčiti jaku državu. Ni utemeljenje Schmittovih komentara u političkoj teologiji ne smije biti zanemareno.

1.4.2.1. Aporije modernog parlamentarizma

Schmitt svoju još uvijek relevantnu kritiku parlamentarizma iznosi u eseju *Duhovno-povijesno stanje suvremenog parlamentarizma*. Ukratko, parlamentarizam je, po Schmittu, opterećen sljedećim problemima: „[…] Vladavina stranaka, njihova neobjektivna personalna politika, vlada amatera, stalne krize vlade, nesvrhoviti i banalni govori u parlamentu, sve niža razina oblika komuniciranja u parlamentu, uništavajuće metode opstrukcije parlamenta, zloporaba parlamentarnih imuniteta i povlastica od strane radikalne opozicije koja se izruguje samom parlamentarizmu, nečasna praksa plaća, loš sastav doma.“[233]

Schmittova kritika parlamentarne demokracije ne svodi se samo na prigovore oko proceduralnih nepravilnosti u radu parlamenta i karakternih mana političara, već proizlazi iz njegovog shvaćanja temeljnih načela parlamentarizma i demokracije. Prema Schmittu, temeljno načelo parlamentarizma je konstantna, javna diskusija u smislu diferenciranja različitih stavova i pronalaženja zadovoljavajućih rješenja. Tako shvaćen parlamentarizam nekompatibilan je s temeljnim načelom demokracije, tj. ostvarenjem kolektivnog političkog identiteta i jedinstva kroz demokratske izbore na kojima narod izražava svoju volju. Fundamentalna pretpostavka demokracije jest da će nadglasana manjina prihvatiti volju većine u ime ostvarenja političkog jedinstva. Parlamentarizam pak potiče diferenciranje mišljenja manjine nasuprot stavu većine. Dakle, parlamentarizam time sprječava demokraciju da ostvari političko jedinstvo, a nastojanje demokracije oko političkog jedinstva potkopava raspravu na kojoj počiva parlamentarizam. Objedinjavanje tih suprotstavljenih načela u jedan politički sustav, parlamentarnu demokraciju, u praksi znači nemogućnost države da učinkovito vrši svoju zadaću.[234]

---

[233] Carl SCHMITT, *Isto*, 8.
[234] Usp. Ellen KENNEDY, Uvod, u: Carl SCHMITT, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, xx.

Sam koncept demokracije, kao i institucija parlamenta, postojali su zasebno i prije nego su objedinjeni u političkom modelu parlamentarne demokracije. Otada se demokratsko načelo koristi kao pomoćni mehanizam pri izboru sastava parlamenta. Oslanjajući se na definiciju parlamenta Rudolfa Smenda, za koga je suština parlamentarnog procesa javno sučeljavanje različitih mišljenja kroz argumentiranu raspravu iz koje proizlazi zajednička politička odluka, Schmitt zaključuje da demokratičnost nije bitna ni nužna karakteristika parlamenta. Dok god je parlament skup javne rasprave, ostaje vjeran svojim liberalnim korijenima te nije važno na koji način su izabrani parlamentarni zastupnici.

Schmitt shvaća parlament kao skup zastupnika koji odlučuje u ime naroda, budući da narod kao cjelina ne može neposredno odlučivati o svakoj stvari. Isto tako, može biti izabran i samo jedan predstavnik da odlučuje u ime naroda. Dakle, bez kršenja demokratskog načela kao oblik vladavine umjesto parlamentarizma se može uvesti i monarhija s „izabranim“ suverenom. Parlamentarizam i demokracija su sposobni neovisno jedno od drugome uspostaviti politički model prijenosa kolektivne političke volje naroda na izabranog predstavnika ili zastupnike.[235]

Demokratsko i parlamentarno načelo jedno drugome kompromitiraju nutarnju logiku, politički autoritet parlamenta se suprotstavlja narodu kao primarnom političkom subjektu. Schmitt ilustrira svoju tvrdnju na primjeru zastupničkog imuniteta članova parlamenta koji su tijekom svoga mandata neovisni o narodu te ne mogu biti opozvani niti parlament može biti raspušten protiv svoje volje. Zastupnički imunitet je nedemokratičan, jer demokratski izabrani predstavnik treba biti odgovoran biračima. Spajanje parlamentarnog i demokratskog načela podriva način kako bi parlament trebao funkcionirati. Zastupnici, koji bi trebali odlučivati neovisno o vanjskom pritisku, sada su akutno svjesni da njihov ponovni izbor ovisi o tome kako ih birači percipiraju. Zato se „prava djelatnost ne zbiva u javnim plenumskim raspravama nego u odborima i u odborima koji nisu nužno parlamentarni.“[236]

Parlament prestaje biti mjesto autentične rasprave u cilju ostvarenja općeg dobra, već koreografirana predstava koja predstavlja zastupnike u najboljem mogućem svjetlu kako bi što veći broj njih osvojio i sljedeći mandat. Sve bitne političke odluke donose se u raznim odborima i povjerenstvima ili, u najgorem slučaju, na tajnim sastancima između vladajućih ili između zastupnika i interesnih lobija. Na ovaj način, Schmitt zaključuje, parlamentarna demokracija kao oblik vladavine predstavlja ništa više od legalnog pokrića za vladavinu političkih stranaka i ostvarenje političkih interesa koji nisu nužno na opće dobro naroda.[237]

---

[235] Usp. Carl SCHMITT, Duhovno-povijesno stanje suvremenog parlamentarizma, u: ISTI, *Politički spisi*, 15-16.
[236] Carl SCHMITT, *Isto*, 8.
[237] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 8.

Korijen Schmittovog stava prema diskusiji u parlamentu može se, još jednom, pronaći kod Juana Donosa Cortésa: „Iz te radikalne nemoći ljudskih vlasti da prepoznaju zablude, proizašlo je načelo slobode rasprave, temelj modernih ustava. To načelo ne pretpostavlja u društvu, kao što se može na prvi pogled činiti, nedohvatljivu i dužnu nepristranost između istine i zablude: utemeljeno je na dvije druge pretpostavke, od kojih je jedna istinita, a druga pogrešna; zasnovano je, na jednu ruku, na činjenici da vlade nisu nezabludive, a na drugu ruku, ustanovljeno je na nezabludivosti rasprave što je pogrešno u svakom svjetlu u kojem ga promatramo. Nezabludivost ne može proizaći iz rasprave osim ako prvotno nije u onima koji raspravljaju; ne može biti u onim koji raspravljaju osim ako istodobno nije u onima koji vladaju. Ako je nezabludivost atribut ljudske naravi, nalazi se u prethodnima i potonjima: ili su svi zabludivi, ili su svi nezabludivi.“[238]

Dakle, za Cortésa i Schmitta liberalno prioritetiziranje diskusije u političkom procesu nije pomak prema istini i racionalnijem političkom uređenju. Raspravljanjem se ne može doći do zadovoljavajućeg rješenja za sve, jer čovjek nije nezabludiv u svojoj spoznaji i ne može se doći do kompromisnog rješenja koje će svima biti jednako evidentno. Isto tako, donijeti političku odluku kroz diskusiju znači da uvijek postoji mogućnost ponovnog otvaranja rasprave na tu temu. Takva odluka nikada ne može biti konačna i presudna, a time ni značajna. Presudna politička odluka nije tek logičan zaključak do kojeg se dolazi na temelju iznesenih premisa.[239]

Za Schmitta, parlamentarna demokracija je rezultat liberalne težnje ograničiti moć države, ali to također znači lom političkog jedinstva naroda i paralizu sposobnosti donošenja političkih odluka, čime uništava bit onog političkog.[240] Predodžbu diskusije kao prepreke efektivnom političkom odlučivanju Schmitt izlaže na primjeru podjele državne vlasti na tri grane: zakonodavnu, sudsku i izvršnu. Demokratski izražena kolektivna volja naroda ne može se ostvariti kao politička odluka na opće dobro kroz vlast koja je razlomljena kako bi se osigurala prava i slobode pojedinaca nasuprot državi.[241]

Schmitt implicira da zakonodavna funkcija koja je pripala parlamentu u liberalnom političkom modelu nije kompatibilna s njegovom izvornom svrhom. Prije prosvjetiteljskog razdoblja, primarna funkcija parlamenta nije bila diskusija koja vodi do donošenja zakona. Ta bi se razlika mogla izraziti kroz hrvatsku riječ „sabor“ u odnosu na pojam „parlament“. Danas

---

[238] Juan Donoso CORTÉS, *Essays on Catholicism, Liberalism and Socialism. Considered in their Fundamental Principles*, 39-40.
[239] Usp. Paul W. KHAN, *Political Theology: Four new chapters on the Concept of Sovereignty*, 135-139.
[240] Usp. Carl SCHMITT, The Liberal rule of Law, u: Arthur JACOBSON – Bernhard SCHLINK (ur.), *Weimar: A Jurisprudence of Crisis*, 296.
[241] Usp. Carl SCHMITT, Duhovno-povijesno stanje suvremenog parlamentarizma, u: ISTI, *Politički spisi*, 17-18.

je parlament institucija demokratski izabranih predstavnika naroda koja kroz raspravu donosi zakone kojima regulira funkcioniranje društva. U pretprosvjetiteljskom razdoblju sabor je bio skup predstavnika naroda, koji su svoju funkciju ostvarivali prema nasljednom pravu ili staleškoj pripadnosti, a čija je zadaća bila prenositi potrebe i zahtjeve društva suverenu koji je u sebi ujedinjavao zakonodavnu i izvršnu vlast. No u 18. i 19. st. buržoazija, tražeći političku emancipaciju, formulira zahtjev za uravnoteženjem političke moći kroz preraspodjelu državnih funkcija u kojoj parlamentu pridaje zakonodavnu vlast.

Schmitt smatra da se zamisao o uravnoteženju primjenjuje i na sam parlament kao zakonodavnu vlast. Parlament, koji je postao sjedište buržujske političke moći, ne služi tome da izražava apsolutno jedinstvo stavova, mišljenja i volje zastupnika, već je njegova bit u dinamici uravnoteživanja mnoštva različitih stavova i mišljenja. „Uravnoteživanje mišljenja što je izazvano suprotnošću među strankama stoga se nikad ne može protegnuti na apsolutna svjetonazorska pitanja, nego se tiče samo onih stvari koje su po svojoj relativnoj prirodi primjerene takvu procesu. Kontradiktorne suprotnosti ukidaju parlamentarizam, a rasprava o njemu pretpostavlja zajedničku osnovu o kojoj se ne raspravlja. Ni državna vlast, ni bilo koje metafizičko uvjerenje ne smiju nastupiti kao da su neposredno apodiktični; sve mora biti posredovano u hotimice složenom procesu uravnoteženja.“[242] Dakle, koncept opozicije pripada parlamentu kao nešto njemu svojstveno. Parlamentarna oporba, koja odstupa od mišljenja većine, sprječava da se formira većinsko mišljenje bez odgovarajuće kritike. Iz istog razloga parlament kao forum, institucija koja razmatranjem argumenata i protuargumenata dolazi do neke relativne istine ne podnosi apodiktična i apsolutna uvjerenja.[243]

Obrađujući pitanje rasprave kao središnje ideje liberalizma Schmitt se dotiče i pitanja javnosti kao bitne oznake parlamentarnog modela. Inzistiranje da funkcioniranje države i politički proces trebaju biti transparentni i izloženi uvidu javnosti je negacija jurisprudencije 16. i 17. stoljeća. Od vremena Niccolà Machiavellija razvija se predodžba politike kao opskurne tehnike učvršćivanja vlasti. Schmitt objašnjava da se u pretprosvjetiteljskom razdoblja držalo do tajnovitosti u državnim poslovima slično kako se danas u poduzetništvu drže poslovne tajne radi postizanja prednosti na tržištu. Prosvjetiteljstvo osuđuje takvu netransparentnu „kabinetsku politiku“ asocirajući ju s opresijom i korupcijom apsolutističke monarhije.

Javnost političkog procesa je zamišljena kao kritički korektiv zloupotrebe političke moći. Sloboda govora, sloboda tiska i sva druga prava u liberalnom političkom sustavu služe očuvanju slobode mišljenja i izražavanja toga mišljenja kako bi javna kritika političkog života

[242] Carl SCHMITT, *Isto*, 24.
[243] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 21.; 23-24.

bila moguća. Transparentnost i izvanjska kontrola legalnosti političkog procesa koju pružaju mediji tek su sredstvo realizacije one sržne kvalitete parlamentarizma: diskusije u parlamentu koja vodi do političke odluke, bez politikanstva u sjeni. Za Schmitta je sloboda tiska posljedica liberalnog načina razmišljanja kao zaokruženog metafizičkog sustava i njegova odnosa prema istini. Liberalizam odnos prema istini svodi na veliki diskurs koji se odvija na svim razinama društva ignorirajući da takav pristup svodi istinu na nešto relativno i promjenjivo, ovisno o nesavršenoj ljudskoj spoznaji i prevrtljivosti motiviranoj oportunizmom i kratkoročnom koristi nekih nauštrb općeg dobra.[244]

Naravno, transparentan politički život, kako Schmitt ističe, također ima svoje probleme: „Ondje gdje se sloboda može pretvoriti u prisilu, kao u korištenju biračkog prava od strane pojedinaca, na točki prijelaza iz privatnoga u javno, pojavljuje se suprotan zahtjev da izbor bude tajan. Sloboda mišljenja jest sloboda privatnih pojedinaca; ona je nužna za konkurenciju mišljenja u kojoj pobjeđuje najbolje mišljenje.“[245] Dok je sloboda mišljenja kao privatno pravo pojedinca nužna za konkurenciju mišljenja, na javnom području pitanje privatnog mišljenja može postati oblik prisile. Pojedinac ili organizirana skupina mogu nametnuti vlastito mišljenje drugima snagom svoga karaktera ili vršenjem psihološkog pritiska. Zato svaki liberalni politički model – ne bi li očuvao slobodu mišljenja – mora neke instance političkog života, kao što je glasovanje na demokratskim izborima, proglasiti tajnima. Time potkopava zahtjev za javnošću političkog života, a ni ne rješava problem nepoštivanja slobode mišljenja, jer se manipulacija, prisila, ucjena ili trgovanje glasovima može dogoditi i prije samog čina tajnog glasanja.[246]

1.4.2.2. Paradoks demokracije

Nakon analize nedostataka liberalnog parlamentarnog modela, Schmitt objašnjava i koncept demokracije. Iako se danas parlamentarizam implicitno povezuje s demokracijom, Schmitt ističe da se demokracija nije oduvijek isključivo asocirala s parlamentarizmom: „Demokracija se tako pojavila kao snaga koja očito nezadrživo nadire i širi se. Sve dok je bilo bitno polemički pojam, to jest negacija postojeće monarhije, demokratsko se uvjerenje moglo povezivati i spajati s različitim drugim političkim težnjama. No u onoj mjeri u kojoj se demokracija ostvarivala, pokazivalo se da je služila mnogim gospodarima i da nipošto nije imala sadržajno jednoznačan cilj. Kad je nestao njezin najvažniji protivnik, načelo monarhije, i sama je izgubila sadržajnu preciznost i podijelila sudbinu svakoga polemičkog pojma. […]

[244] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 17-19.
[245] Carl SCHMITT, *Isto*, 19.
[246] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 18-19.

Ako su se demokracijom mogli poslužiti svi politički pravci, onda je dokazano da ona nije imala nikakav politički sadržaj i da je bila samo oblik organizacije; a ako se zanemarivao drukčiji politički sadržaj za koji je postojala nada da će se ostvariti pomoću demokracije, mora se upitati koju je vrijednost ona imala sama po sebi kao puki oblik.“[247]

Uistinu, je li demokracija samo mehanizam uređenja političke strukture? Analizirajući pojam demokracije na njezinoj fundamentalnoj razini, Schmitt ističe kako svako demokratsko uređenje pretpostavlja kao svoj subjekt – narod. No ne narod kako u zbilji postoji – kao skup različitih društvenih, kulturnih i ekonomskih skupina i slojeva, koji često imaju međusobno protivne interese i ciljeve – već kao ujedinjenu, homogenu cjelinu koja može postojati samo apstraktno. Percepcija naroda kao homogenog subjekta omogućava demokraciji da u sebi pomiri paradoks da uvijek postoji, ponekad i ne tako mala, nadglasana manjina čija se kolektivno izražena volja ignorira u korist kolektivno izražene volje većine. Demokracija uvijek pretpostavlja da nakon izbora volja nadglasane manjine prestaje važiti i postaje istovjetna volji većina na temelju homogenosti naroda kao subjekta.

Ova logika demokracije počiva na konceptu društvenog ugovora kao načina tvorbe kolektivne volje naroda. Schmitt ističe teorije Jeana Jacquesa Rousseaua i Johna Lockea, prema kojima građanin u demokratskim izborima ne izražava svoje mišljenje o nekom konkretnom pitanju koje se može riješiti i protiv njegove volje, već za neki apstraktan rezultat, a istodobno se samim sudjelovanjem pristaje pokoravati općoj volji svih građana. Čin glasovanja ovdje nije izraz pojedinčeve volje, već način kako da se kroz obračun glasova ustanovi koja je opća volja naroda. Budući da apsolutna jednoglasnost u praksi nije moguća, demokracija se oslanja na gore opisanu apstraktnu logiku kako bi ustanovila volju naroda.[248]

Schmitt ističe ključni nedostatak takvog pristupa: „Tom se jakobinskom logikom, kao što je znano, može opravdati i vladavina manjine nad većinom, i to upravo pozivajući se na demokraciju. Pritom ostaje očuvanom srž demokratskog načela, naime potvrda identiteta zakona i volje naroda, a za apstraktnu logiku zapravo uopće nije važno poistovjećuje li se volja naroda s voljom većine ili s voljom manjine, ako ni u kojemu slučaju ne može biti apsolutno jednoglasne volje svih (i malodobnih) državljana.“[249]

Slijedeći „generativno“ poimanje suverenosti, koje proizlazi iz političkog jedinstva,[250] Schmitt razumijeva demokraciju kao zajedničku i javnu odluku naroda o njegovoj kolektivnoj

[247] Carl SCHMITT, *Isto*, 10.
[248] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 10-12.
[249] Carl SCHMITT, *Isto*, 11.
[250] Usp. Renato CRISTI, *Schmitt on Constituent Power and the Monarchical Principle*, 352-364.; ovdje: 352-353.

političkoj egzistenciji, ali na takav način da postoji odgovornost pojedinca prema cjelini, prema političkoj zajednici. Praksa tajnog glasovanja, za Carla Schmitta, poništava javnu odgovornost pri donošenju političke odluke. Time je u parlamentarnoj demokraciji isključena mogućnost izravna očitovanja javnog mijenja npr. kroz aklamaciju. Time se podriva sama bit demokracije kao načina ostvarenja volje naroda kroz većinski glas. Ishod tajnog glasovanja uvijek će biti upitan i uvjetan ne samo zbog onih koji nisu glasali već i zato što isključuje neposredno javno očitovanje volje građana o onim pitanjima koji traže donošenje političke odluke.[251]

Svaki parlamentarni i predsjednički izbori ili referendum na kojem svoju volju očituje samo dio građana uvijek će biti ranjivi na optužbu nelegitimnosti iz jednostavnog razloga što njihov rezultat nije zaista bio volja većine. Paradoksalno, u samom parlamentu ista se praksa ne tolerira. Svako glasovanje mora imati kvorum ne bi li odluka parlamenta bila vrijedeća. Takvo stanje, ako se ponavlja od izbora do izbora, samo je povod za daljnje nezadovoljstvo i apatiju glasača u odnosu na vladajuću elitu te izraze građanskog neposluha ili eskalaciju nasilja. Schmittova oštra kritika parlamentarne demokracije da spajanje demokracije i parlamentarizma vodi u međusobnu degeneraciju obiju oblika državnog uređenja što stvara slabu i neefektivnu državu odraz je problema s kojima se suočavala Weimarska Republika.[252]

Za Schmitta, zadaća institucije države, kao i svakog političkog modela, je ostvarivanje političkog jedinstva naroda. To objedinjavanje naroda potrebno je kako bi neka zemlja mogla ostvariti svoju političku egzistenciju prema unutra i prema van, u diplomatskim odnosima s drugim narodima. Od revolucionarne 1848. godine parlament ostvaruje vrlo specifičnu zadaću: integracija emancipirane buržoazije u političko jedinstvo stare monarhije. U konstitucionalnim monarhijama parlament je služio kao sučelje između kralja i buržoazije. Nakon Prvog svjetskog rada se europski politički krajobraz još jednom mijenja. Schmitt u poslijeratnim godinama vidi proletarijat kao društveni sloj koji je sada također treba integrirati u političko jedinstvo države. Ustavom utemeljena parlamentarna demokracija, izvorno osmišljena za političku integraciju buržoazije, nije prikladna za zadaću političke emancipacije i integracije proletarijata.[253]

Dakle, stvarna opasnost za svaki demokratski sustav vlasti jest da se demokracija može zloupotrijebiti kako bi dokinula demokratičnost. „Za radikalnog demokrata, demokracija ima vlastitu vrijednost kao takva, bez obzira na sadržaj politike koja se vodi pomoću demokracije. No, ako postoji opasnost da se demokracija iskoristi kako bi se demokracija uklonila, onda

[251] Usp. Carl SCHMITT, The Liberal rule of Law, u: Arthur JACOBSON – Bernhard SCHLINK (ur.), *Weimar: A Jurisprudence of Crisis*, 298.
[252] Usp. Ellen KENNEDY, Uvod, u: Carl SCHMITT, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, xx-xxiii.
[253] Usp. Carl SCHMITT, The Liberal rule of Law, u: Arthur JACOBSON – Bernhard SCHLINK (ur.), *Weimar: A Jurisprudence of Crisis*, 295-297.

radikalni demokrat mora odlučiti ostati demokrat i protiv većine ili mora odustati od sama sebe. Čim demokracija dobije sadržaj neke vrijednosti koja se zasniva na njoj samoj, ne može se više biti demokrat (u formalnom smislu) po svaku cijenu.“[254] Zato su u demokratskim zemljama različiti oblici građanskog neposluha postali uobičajeni način izražavanja nezadovoljstva. Država tolerira prosvjede, potpisivanje peticija, neispravno ispunjavanje glasačkih listića, demonstrativno apstiniranje od glasovanja i slično, jer bi alternativa u pravim okolnostima lako mogla biti građanski rat.[255]

Schmittov kritički stav prema parlamentarnoj demokraciji iznesen u *Duhovno-povijesno stanje suvremenog parlamentarizma* proizlazi iz teološko-političkih postavki iznesenih u *Političkoj teologiji I.* i u *Rimsko katoličanstvo i politički oblik.* Sva tri eseja publicirana su jedan za drugim tijekom 1922. i 1923. godine što sugerira da su pisani istodobno ili jedan za drugim. Svakako čine jednu cjelinu iz koje se može iščitati Schmittovo rješenje za političku nestabilnost i manjak legitimnosti Weimarske Republike, kao i za fundamentalne nedostatke parlamentarne demokracije. Schmitt opetovano ističe štetan utjecaj ekonomsko-tehnicističkog mentaliteta koji se vidi u nesposobnosti državnih institucija poput parlamenta da uistinu reprezentiraju narod kao cjelinu i jedinstveni politički entitet te gube svaki moralni i politički autoritet čuvajući i promičući interese društvene elite.

1.4.2.3. Jaka država i pluralističko društvo

Do samog kraja weimarskog razdoblja Schmitt u svojim publikacijama nastoji osmisliti neko rješenje na pitanje kako ostvariti političko jedinstvo društva kroz neki konkretan model političkog uređenja koji bi također odražavao i metafizičko-teološke predodžbe ljudi o naravi svijeta i uređenju kozmosa. U članku *Državna etika i pluralistička država* (1930.) Schmitt gradi na svojem zaključku iz *Doba neutralizacije i depolitizacije* o pluralističkoj naravi duhovno-misaonih, metafizičkih pojmova nastalih uslijed različitih kulturnih i geopolitičkih iskustava kroz povijest. Schmitt polazi od premise da je i konkretna društvena stvarnost pluralistička. Društvo nije jedinstvena homogena cjelina, već heterogeni amalgam različitih skupina i društvenih slojeva, koji imaju svoja specifična iskustva koja su oblikovala njihove političke težnje i očekivanja. Cilj svake političke ideje je pod okriljem države ostvariti političko jedinstvo tih raznolikih, a ponekad i suprotstavljenih, frakcija i grupacija. I Schmitt nastoji pronaći rješenje na jedan od fundamentalnih paradoksa novovjeke političke filozofije: kako jamčiti

[254] Carl SCHMITT, Duhovno-povijesno stanje suvremenog parlamentarizma, u: ISTI, *Politički spisi*, 12.
[255] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 10-12.

transcendentalno-ontološki utemeljenu jednakost svih građana u nekom političkom uređenju bez poništavanja različitih historijskih, nacionalnih i kulturnih identiteta.[256]

U toj zadaći, za Schmitta, su nezamjenjivi tradicionalni univerzalistički-monistički pojmovi, odnosno metafizičko-teološke predodžbe, ali samo kao regulativni koncepti koji se ne primjenjuju praktično na konkretnu političku stvarnost. Funkcija ovih regulativnih ideja je da oblikuju čovjekovu percepciju, sliku društva i očekivanja. Tako npr. ispravno primijenjene univerzalne ideje čovječanstva i ljudskosti reguliraju percepciju članova društva na takav način da dijelom svoje zajednice smatraju sva ljudska bića bez obzira na rasu, religiju, porijeklo, politička uvjerenja, društveni status i moralne kvalitete. Svrha univerzalnih pojmova jest poništiti svaku isključivost pojedinačnih skupina unutar društva i otvoriti ih identifikaciji s cjelinom bez ugrožavanja njihovog specifičnog socijalnog, vjerskog ili kulturnog identiteta.

Ako se univerzalne, regulativne koncepte toga tipa pokuša konkretno primijeniti, što se u povijesti više puta dogodilo, tada neminovno dolazi do toga da isprva plemenite ideje postanu instrumenti utvrđivanja političke moći nekih nad svima ostalima. Kao kad npr. u monarhiji suverenovo reprezentiranje Božjeg gospodstva ne bi li se legitimiziralo pravo suverena na vladanje nad zemljom poprimi neki oblik identifikacije kralja s Božanskim u cilju apsolutizacije kraljevske moći. Rezultat je, zaključuje Schmitt, uvijek isti: „No čim ih određeni narodi i društvene skupine, ili čak pojedinci, koriste kako bi se s njima identificirali, regulativna ideja je preobražena u užasan instrument ljudske požude za moći.“[257] Ubrzo potom, slijedi neki oblik ekspanzionizma i imperijalizma, jer temelj cijelog procesa jest identifikacija s esencijalno univerzalnim konceptom. Političko jedinstvo dovedeno do ekstrema postaje destruktivno.[258]

Slično svojim tvrdnjama u *Doba neutralizacije i depolitizacije*, Schmitt tvrdi da je cijela novovjeka povijest zapravo proces raslojavanja i razbijanja univerzalističke i monističke slike svijeta koji se u politici očitovao kao razdvajanje vjerskog autoriteta i političke moći. Taj proces je u novovjekovlju kulminirao stvaranjem nezavisnih nacionalnih država koje svoju suverenost ne duguju nekom izvanjskom autoritetu, odnosno Božjem autoritetu kojega reprezentira Crkva. Schmitt smatra da je uzaludno obrnuti taj stoljećima dug proces političke pluralizacije, odnosno sekularizacije juridičkih pojmova. Iako je dosad, pozivajući se na Platona, Aristotela, Tomu Akvinskog i Hegela, zagovarao politički monizam države, Schmitt je svjestan da ostvarenje apsolutnog političkog jedinstva ne pogoduje ni društvu ni vjerskoj instituciji. Status Crkve kao

[256] Usp. Davor RODIN, Novi putovi legitimacije političke zajednice, u: *Politička misao*, 37 (2000.) br. 2, 56-68.; ovdje: 58-60.
[257] Carl SCHMITT, State Ethics and the pluralist State, u: Arthur JACOBSON – Bernhard SCHLINK (ur.), *Weimar: A Jurisprudence of Crisis*, 309.
[258] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 300-312.; ovdje: 308-309.

suverenog društveno-političkog subjekta, koji djeluje nezavisno od države, stvara određeni dualizam u društvu te se čak može smatrati početkom društvenog pluralizma u europskoj povijesti. Dakle, političko jedinstvo nikada ne može biti apsolutno, jer tada postaje destruktivno prema onim društvenim elementima iz kojih treba proizlaziti.[259]

Priznajući kako bi apsolutno političko jedinstvo bilo autodestruktivno prema društvu, Schmitt prepoznaje da je pluralnost u prirodi društva, tj. da su mnogostruki oblici zajedničkog života i socijalne organizacije u koje su građani kao pojedinci istodobno integrirani u većoj ili manjoj mjeri zapravo ta dijeljena kolektivna stvarnost što se naziva društvom. Schmitta ustvari ne zanima taj sociološki aspekt društvene egzistencije, nego njegov politički vid. Stoga u svojoj političkoj teoriji implicitno razlikuje između pluralnog društva i liberalne ideje pluralističkog društva. U pluralnom društvu višestruki oblici zajedničkog života i dalje, iako na različite i sebi specifične načine, izražavaju jedinstveni svjetonazor koji ujedinjuje društvo i omogućava mu distinktan identitet. To je temelj društva kao političke zajednice čija je samosvijest izražena u državi. No pluralističko društvo isključuje mogućnost da se društveno-politički život i kultura mogu svesti na jedno opće načelo socijalne organizacije ili objedinjujući svjetonazor. Drugim riječima, ne nameće vrijednosni sud o različitim oblicima socijalizacije, političke organizacije i kulturnog života unutar okvira nekog društva.[260] Država u pluralističkom društvu može biti samo liberalna, odnosno vrijednosno neutralna i regulativna, ali ne zaista i izraz političkog jedinstva, pa ni parcijalnog, a kamoli apsolutnog.

I zato u posljednjim godinama Weimarske Republike Schmitt traži kako ostvariti jaku državu koja opet neće biti opresivna prema raznim pluralnim elementima društva. U članku *Jaka država i zdravo gospodarstvo* (1932.) iznosi distinkciju između „kvantitativno totalne države“, odnosno totalitarne države, i „kvalitativno totalne države“. Schmittova „kvalitativno totalna država“ ne pokušava držati svaki aspekt društva pod svojom kontrolom, niti je socijalna država koja pokušava ispraviti društvene nepravde i regulirati društvene odnose. Takva država ipak zadržava „monopol nad političkim“ i pravo intervenirati u slučaju „iznimke“ bez obzira na ustav ako je opstojnost društveno-političkog poretka ugrožena.

Konzistentno s tvrdnjama iz *Političke teologije I.* Schmitt, opisuje „kvalitativno totalnu državu“ u kojoj se građani odriču svojih političkih prava i sloboda u onim „iznimnim“ i kriznim vremenima ne bi li u poslušnosti suverenu, koji treba donijeti teške i presudne političke odluke, nadišli prijetnju svojoj kolektivnoj egzistenciji. John P. McCormick zaključuje kako Schmitt

[259] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 300-312.; ovdje: 304-306.
[260] Usp. Ivica RAGUŽ, Poslanje Crkve u pluralizmu – „preobražavajuće prihvaćanje“, u: *Bogoslovska smotra,* 73 (2003.) br. 2-3, 269-292.; ovdje: 272-274.

time ustanovljuje strah od nesigurnosti, a posebno od rata, kao izvor političkog poretka.[261] Ipak, moguća je i alternativna interpretacija.

Za Jacoba Taubesa, Schmitt nastoji u politiku unijeti spoznaju kako „mašinerija države nije *perpetuum mobile*, Tisućljetni *Reich*, bez kraja, već smrtan, krhki ekvilibrij iznutra i izvana, uvijek u opasnosti propasti". Izuzetak slobode mišljenja i vjeroispovijesti koji Hobbes dopušta u *Levijatanu* prisiljava državu imati odnos prema sakralnom, transcendenciji, kao nečemu izvan sebe. Time se održava svijest o nestalnosti i ranjivosti države, cijelog društvenog poretka, kao i o nužnosti jedinstva u trenutcima „iznimke" ne bi li se sačuvali red, mir i zajedništvo. U „monističkom" političkom poretku, gdje su vjerski autoritet i politička moć objedinjeni, nema svijesti o drugotnosti sakralnog, a time ni koliko su država i društvo krhki i ugroženi kaosom sirove egzistencije „prirodnog stanja".[262]

Iz te perspektive, sociologija juridičkih pojmova, pojam „iznimke", važnost suverena i koncept „kvalitativno totalne države" ne služe kao teoretski temelji za uspostavu totalitarizma, već za očuvanje države kao jamca mira i sigurnosti u društvu. Odnos države kao sekularne stvarnosti prema transcendenciji, sankcioniran preko vjerske institucije, određuje radi li se uistinu o totalitarnom režimu ili ne, a time i hoće li društvo opstati kako u egzistencijalnom tako i u duhovnom smislu. To je svrha političke teologije koja definira taj odnos sekularnog i sakralnog, države i transcendencije, vjere i svijeta.[263] Ta teološko-politička dimenzija njegove misli služi Schmittu kao kriterij za kritiku buržujskog liberalizma i parlamentarne demokracije, kao i marksističke političke ideologije. Stoga su njegova opažanja o liberalizmu i dalje relevantna, jer raspadom „Istočnog bloka", liberalna demokracija ostaje jedini samorazumljiv model političkog uređenja koji je danas gotovo pa izuzet od uvijek potrebne korektivne kritike.

Zato je Schmitt i važan za suvremene konzervativne političke pokrete. Schmittovi idejni nasljednici krive liberalni univerzalizam za raspad društvene kohezije i individualizam koji takav politički krajobraz omogućava. Schmittovo naglašavanje važnosti homogenosti društva, političkog jedinstva, reprezentacije dubljih teoloških i kozmoloških uvjerenja kroz politiku, jalovosti čisto tehničkog pristupa politici ne svodi se samo na kritiku i protivljenje globalizaciji i međunarodnim integracijama u korist nacionalnih država. Za Schmitta, nacionalna država kao politički subjekt u skladu s kriterijem političkog održava odnos prema transcendentnom kao onom drugom i time čuva jedinstvo cijelog čovječanstva. Naime, da bi se onaj drugi prepoznao

[261] Usp. John P. McCORMICK, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against politics as technology*, 247-248.; 253-257.
[262] Usp. Jacob TAUBES, *To Carl Schmitt: Letters and Reflections*, 29-30.
[263] Usp. Jacob TAUBES, *Isto*, XXIII-XXIV.; 28-30.

kao drukčiji i stran, potrebno je poznavati i prepoznavati sebe.[264] Kako neki narod zapravo nije uistinu homogen, već se sastoji od različitih klasnih, rasnih, etničkih i vjerskih skupina, onda je jedini način razlikovati sebe nasuprot Bogu prepoznati zajedničku i dijeljenu ljudskost svih.

Jürgen Manemann nastoji objasniti taj fenomen oslanjajući se na tezu Petera Sloterdijka kako Nietzscheova „smrt Boga“ predstavlja kraj univerzalizma, točnije, predodžbe jedinstvena čovječanstva pred Bogom, a posljedična politička diferencijacija po ideološkim linijama onda ima i metafizičku dimenziju, raslojavanje samog čovječanstva. Liberalna ideja univerzalnih ljudskih prava, koja se podrazumijevaju i kao politička prava, za Sloterdijka je univerzalistička ideja oblikovana nakon „smrti Boga“ ne bi li funkcionalno zamijenila objedinjavajuću ideju Boga. No ideja ljudskih prava je potaknula i razvoj modernog, sve radikalnijeg individualizma koji narušava plauzibilnost bilo kakve objedinjujuće, univerzalističke regulativne ideje.[265]

Zato je Schmittova kritika duhovno-povijesnog stanja modernih društveno-političkih uređenja neizostavna u polemici oko jednog neliberalnog shvaćanja države.[266] Pišući početkom 20. st., nakon svjetskog rata koji je počeo kao samo još jedan sukob europskih supersila, Schmitt stoji na križištu u prostoru i vremenu odakle je mogao jasno vidjeti prošlost i predvidjeti u kojem će se smjeru razvijati budućnost. Njegova predviđanja nisu ohrabrujuća.

Schmittov sud o teološko-političkoj vrijednosti liberalizma i marksizma polazi od stava o pitanju vjere u svijetu. Schmitt odbacuje spiritualizaciju i privatizaciju vjerskih uvjerenja kao da odnos prema transcendentnom nema utjecaja na svijet. Njegova politička teologija ne bavi se izravno pitanjima kršćanske vjere, već ističe utjecaj religije na društvo i političku praksu. Takva perspektiva mu omogućava da svoju političku teologiju koristi u kritičke svrhe. Schmittovu političku teologiju može se promatrati i kao političku ideologiju koja se poziva na moralni autoritet religije ne bi li se legitimizirala država, a može se razumjeti i kao upozorenje da bez odgovarajućeg odnosa prema transcendentnom društvo ne može opstati. Nedostatak te religijske svijesti potencira rizik upasti u pogubne samoobmane i zaboraviti koliko su socijalne strukture krhke i ranjive. Za Schmitta je u društvenom-povijesnoj situaciji nastanka njegove političke teologije takva perspektiva bila i više nego samoevidentna.

---

[264] Usp. Francis SCHÜSSLER FIORENZA, Prospects for Political Theology in the Face of Contemporary Challenges, u: Michael WELKER – Francis SCHÜSSLER FIORENZA – Klaus TANNER (ur.), *Political Theology. Contemporary Challenges and Future Directions*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2013., 9-50.; usp. Michaela RISSING – Thilo RISSING, *Politische Theologie: Schmitt, Derrida, Metz. Eine Einführung*, 23-27.

[265] Usp. Jürgen MANEMANN, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus*, 41-42.; 48-50.

[266] Usp. George SCHWAB, Uvod, u: Carl SCHMITT, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, XXIV.

1.4.3. Povijesni kontekst Schmittove analize stanja europskog društva

Schmitt razvija svoju političku teologiju i analizu stanja modernog europskog društva, usred poslijeratne političke nestabilnosti, kao i „Velike depresije“, tj. prve uistinu globalne gospodarske krize početkom tridesetih godina 20. st. i rastućih napetosti izazvanih širenjem kako fašizma, tako i komunizma prije Drugog svjetskog rata. Razdoblje Weimarske Republike predstavlja povijesnu pozadinu iza nastanka Schmittovih najpoznatijih radova poput *Političke teologije I.*, *Rimsko katoličanstvo i politički oblik*, *Duhovno-povijesno stanje suvremenog parlamentarizma* i *Pojam političkog*. Teme kojima se Schmitt bavi i njegova analiza razvoja moderne političke prakse pruža uvid u političku kriptoteologiju koja je prožimala europsku prosvjetiteljsku političku misao mimo deklarativnog stava o odijeljenosti Crkve i države.

Nakon građanske revolucije u Njemačkoj 1848. godine propala je i nada u stvaranje ujedinjene, demokratske njemačke države. Ujedinjenje Njemačke postaje stvarnost tek 1871. godine, a i tada kao konstitucionalna monarhija, a ne demokratska republika. Pod pruskom monarhijom građanski politički liberalizam očituje se još samo kao ekonomski liberalizam – težnja prema slobodi kroz privatno poduzetništvo.[267] Tek nakon poraza u Prvom svjetskom ratu Njemačka postaje parlamentarna demokracija, ali taj nagli prijelaz iz monarhije u republiku nije bio rezultat zrele političke odluke i posljedica demokratskih težnji njemačkog naroda.

Naime, uoči neminovnog njemačkog vojnog kraha pretkraj 1918. godine, strahovalo se od socijalističke revolucije i uspostave komunističkog režima nalik Sovjetskom Savezu u Rusiji. Ideju liberalne demokracije gurali su pravni stručnjaci poput Huga Preussa, kojemu je kancelar njemačke prijelazne vlade Friedrich Ebert povjerio pisanje ustava za novu državu, kao i javni intelektualci poput Maxa Webera, koji je zagovarao parlamentarizam i ograničavanje političke moći državnih dužnosnika kako ne bi došlo do neke vrste despotizma ili diktature.[268]

Weimarski ustav, koji je promulgiran u kolovozu 1919. godine, kao temeljni pravni akt novog njemačkog demokratskog pravno-političkog poretka bio je kompromis različitih gledišta i zahtjeva koji je gurnuo novu njemačku državu u nerješive aporije glede njezine suverenosti i legitimnosti te izazvao sukobe oko jurisdikcije između državnih institucija. Pod Weimarskim ustavom nitko nije ostvario svoje političke težnje i ambicije: socijalisti nisu uspjeli uspostaviti komunistički režim kao u Rusiji, liberali nisu sačuvali politički i ekonomski utjecaj buržoazije,

[267] Usp. Stefan KORIOTH, The Shattering of Methods in Late Wilhelmine Germany, u: Arthur JACOBSON – Bernhard SCHLINK (ur.), *Weimar: A Jurisprudence of Crisis*, 42.
[268] Usp. Ellen KENNEDY, Uvod, u: Carl SCHMITT, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, xx-xxiii.

a različite druge skupine poput rojalista i nacionalista u novoj republici vidjeli su slabu državu nesposobnu da zaštiti njemački narod od vanjskih prijetnji.[269]

Isprva, predmet Schmittove kritike u weimarskom razdoblju specifično je škola pravnog pozitivizma koja u 19. st. započinje s Carlom Friedrichom von Gerberom i Paulom Labandom. Pravni pozitivizam razumije pravo neovisno o moralnim vrijednostima i svodi državu na neutralan instrument upravljanja javnim poslovima čija se legitimnost temelji na legalnosti i proceduralnosti. Schmitt je smatrao da takvo poimanje legitimnosti i legalnosti ne može državi osigurati potreban autoritet. Upravo je manjak legitimnosti bio uzrokom niza političkih kriza u Weimarskoj Republici. Schmitt zato promiče dezicionistički model izravnog prijenosa političke volje naroda na predsjednika kako bi se osigurala stabilnost države.[270]

Izvan same jurispudencije, Schmittove napore treba promatrati u okviru šire rasprave u katoličkom miljeu na području Njemačke, Austrije i Francuske o tome kako konceptualizirati odnos s modernom. Neposredno nakon Prvog svjetskog rata europski katolici nisu prihvaćali modernističko odijeljivanje javne i privatne domene života, odnosno privatizaciju religije u cilju emancipacije politike. Neomedievistički antimodernizam bio je vrlo privlačan mnogim katolicima nezadovoljnima, bilo zbog gubitka prestiža i privilegija Crkve, bilo zbog izgubljena političkog utjecaja koji se mogao opet zadobiti samo kroz suradnju s liberalima i protestantima.

U tridesetim godinama 20. st., katolički antimodernizam nestaje uslijed ekonomskih i antidemokratskih političkih previranja, a zamjenjuje ga „katolički modernizam“ koji prihvaća privatizaciju religije, ali ne i neutralizaciju društveno-političkog značaja vjerskih uvjerenja. U praksi se potiho odustaje od predmoderne “konstantinovske” koncepcije saveza Crkve i države. James Chappel vidi katolički modernizam kao projekt konceptualizacije katoličke „političke ideje“ u okvirima modernističke političke tradicije. Katolički se društveno-politički prioriteti artikuliraju rječnikom ljudskih prava, ponajviše pozivanjem na slobodu vjeroispovijesti i pravo na privatno vlasništvo u opoziciji totalitarnim ideologijama, posebno komunizmu.

Dominantna struja katoličkog modernizma postaje „katolički paternalizam“ koji uzima katoličku obitelj kao temelj privatne domene života nasuprot društveno-političkoj sferi javnog života pod okriljem nacionalne države. Paternalisti Crkvi dodjeljuju odgovornost pastoralne brige za obitelj ne bi li se očuvale kršćanske vrijednosti ključne za ispravne stavove građana o gospodarskim pitanjima, obavezama države i građanskim pravima. Zato paternalizam promiče dostojnu plaću za radnike, obeshrabruje zapošljavanje žena i naglašava ulogu domaćice i majke, traži zabranu razvoda i opsežne socijalne programa potpore obiteljima s više djece.

[269] Usp. Ellen KENNEDY, *Isto*, xxiv-xxvi.
[270] Usp. Ellen KENNEDY, *Isto*, xxxv-xxxvii.

Uz većinski paternalizam nastaje i fraternalistička ideja katoličke moderne. Fraternalisti naglašavaju „bratsku“ solidarnost umjesto paternalističkog naglaska na poslušnosti „očinskom“ autoritetu. Sukladno tome, fraternalisti u privatnoj domeni života ne naglašavaju rađanje i odgoj djece u obitelji, nego brak kao prostor za dijalog i partnerstvo. Istu perspektivu, dakle, fraternalizam prenosi u javnu društveno-političku domenu promičući „pluralističko društvo“, koje Jacques Maritain opisuje kao splet vjerskih ustanova, građanskih organizacija i radničkih udruga. Fraternalisti ne vide potrebu za državom koja bi sankcionirala život zajednice, posebno obitelji, prema diktatima neke, npr. nacionalističke, političke ideologije.[271]

Kao i s katoličkim antimodernizmom odmah nakon Prvog svjetskog rata, Carl Schmitt u svojoj političkoj teologiji objedinjuje obje struje katoličke moderne nastojeći ispraviti mane liberalne demokracije. Schmittov se decizionizam može tumačiti kao odgovor na potraživanja katoličkog paternalizma kritičnog prema *laissez-faire* etosu liberalizma. Zanijekavši personalnu suverenost, parlamentarna demokracija pogoduje samo društvenoj eliti tzv. „buržoaziji“, ali ne i neobrazovanim i imovinski ugroženim društvenim slojevima.[272] Zato se demokracija između dvaju svjetskih ratova nalazi u krizi uzrokovanom tim strukturalnim nestabilnostima, koje su još u mnogomu aktualne usprkos posljedičnom usavršavanju parlamentarnog sustava.[273]

Nadahnut Alexisom de Tocquevilleom, francuskim diplomatom iz 19. st., s kojim se i identificira nazivajući ga „kršćanskim Epimetejem“,[274] Schmitt s vremenom prihvaća ideju društveno-političkog poretka čija je osnovica suradnja predsjednika i društvenih institucija, koje imaju stabilizirajući učinak na društvo, a među njima i Crkva kao jamac odnosa društva prema transcendenciji. Država ostaje personificirana u demokratski izabranom predsjedniku, a pod okriljem njegova autoriteta bi onda javne institucije djelovale na opće dobro.[275] Sve krize bi se rješavale u suradnji s društvenim institucijama, građanskim udrugama, kao i s Crkvom. Predsjednik bi koristio svoju političku moć iznimno, u situacijama koje ugrožavaju opstojnost države.[276] Ublažavajući svoj decizionizam, odnosno modernizirano poimanje monarhističkog načela, ne bi li podijelio suverenovu odgovornost za funkcioniranje društva s nedržavnim institucijama i građanskim udrugama, Schmitt uvažava i fraternalističko viđenje moderne.

---

[271] Usp. James CHAPPEL, *Catholic Modern. The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church*, 23-40.; 60-71; 78-79.; 82-84.; 89-95.; 109-115.; 121-124.; 132-133.; 142-143.
[272] Usp. Carl SCHMITT, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, 59-61.; 63-65.
[273] Usp. Ian KERSHAW, *To Hell and Back: Europe, 1914-1949.*, Penguin Random House UK, London, 2015., 83-87.; 121-134.
[274] Usp. Carl SCHMITT, *Ex Captivitate Salus. Experiences 1945-47*, Polity, Cambridge, 2017., 25-31.
[275] Usp. David BATES, Political Theology and the Nazi State: Carl Schmitt's Concept of the Institution, u: *Modern Intellectual History*, 3 (2006.) br. 3, 415-442.; ovdje: 426.; 429-434., URL: www.academia.edu/3647059/ Political _Theology_and_the_Nazi_State_Carl_Schmitts_Concept_of_the_Institution (20.III.2020.)
[276] Usp. George SCHWAB, Uvod, u: Carl SCHMITT, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, XXV-XXVI.

Nezadovoljstvo liberalnom demokracijom ne objašnjava u potpunosti zašto je Schmitt 1933. godine podržao nacistički režim. Njegovi osobni razlozi za suradnju s nacistima ostaju zagonetka. Oslanjajući se na članake poput *Državna etika i pluralistička država* i *Jaka država i zdravo gospodarstvo*, neki spekuliraju da je Schmitt htio ostvariti svoj decizionistički politički model kroz Treći Reich. Iskoristiti naciste, koje se smatralo tek političkim diletantima, ne bi li proveo konkretne reforme.[277] Američki politolog George D. Schwab vjeruje da Schmitt nije bio nacist iz uvjerenja, nego je slijedio hobbesijanski imperativ poslušnosti suverenu u zamjenu za sigurnost i očuvanje društveno-političkog poretka. Schwab smatra da je Schmitt zato 1936. godine prokazan i ostraciziran iz NSDAP-a.[278]

Valja i napomenuti kako je Schmittov izostanak otpora nacističkoj uzurpaciji političke vlasti i javnog života neposredno prije Drugog svjetskog rata više bio pravilo nego iznimka. Iako se Katoličku Crkvu u tome razdoblju ne može paušalno proglasiti filofašističkom, ne može se ni zanijekati kako su bauk boljševičkog komunizma i uza nj vezan antisemitizam tadašnjeg društva mnoge učinili premčljivima nacističkoj propagandi. Zalaganje za građanska prava i slobode, očuvanje demokracije i osuda diskriminacije manjina su zanemareni u korist stvaranja jake centralizirane države koja bi obranila kulturno i civilizacijsko naslijeđe Zapada. Zato se propagiraju i pronatalistički državni programi, tobože u sladu s zapadnjačkim vrijednostima i paternalističkim naglascima crkvenog socijalnog nauka kao što se može vidjeti u enciklici *Casti Connubii* (1930.) pape Pija XI. i ondašnjoj katoličkoj periodici. James Chappel ističe da Crkva ipak jest kritizirala neke političke odluke i poteze nacističkog režima čemu svjedoči enciklika *Mit brennender Sorge* (1937.) pape Pija XII. i istupi katoličkih fraternalista. No prethodno Drugom svjetskom ratu ipak izostaje jasna osuda fašizma kao totalitarne ideologije kako je u enciklici *Divini Redemptoris* (1937.) osuđen komunizam.[279]

Razišavši se s nacističkim režimom, Schmitt izdaje već spomenutu studiju *Levijatan u teoriji države Thomasa Hobbesa: značenje i neuspjeh političkog simbola*, koju mnogi smatraju neizravnom kritikom nacizma. Pretkraj Drugog svjetskog rata, u svom predavanju *Stanje europske jurisprudencije* (1943.), uz kritiku pravnog pozitivizma i ekonomsko-tehnicističke racionalnosti u pravu, izravno se kritički osvrće i na nacizam. Relevantno za ovaj rad, u tome predavanju Schmitt se neočekivano postavlja i kao branitelj jurisprudencije od romantizirane

[277] Usp. Reinhard MEHRING, Epilogue: The Decline of Theory. Introduction, u: Arthur JACOBSON – Bernhard SCHLINK (ur.), *Weimar: A Jurisprudence of Crisis*, 313-315.; usp. David BATES, *Political Theology and the Nazi State: Carl Schmitt's Concept of the Institution*, 415-442.; ovdje: 434-439.
[278] Usp. Joseph W. BENDERSKY, Carl Schmitt Confronts the English-speaking World, u: *Canadian Journal of Political and Social Theory*, 2 (1978.) br. 3, 125-135.; ovdje: 129.
[279] Usp. James CHAPPEL, *Catholic Modern. The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church*, 62-70.; 75-76.; 92-95.; 98-105.

iracionalnosti, odnosno mitologizacije ili teologizacije prava, kao i od instrumentalizirane racionalnosti. Isto tako tvrdi da se cio njegov opus treba čitati u juridičkom kontekstu.[280]

Po okončanju Drugog svjetskog rata, Schmitt je proveo više od godinu dana u pritvoru pri Međunarodnom vojnom sudu u Nürnbergu. Nije osuđen, jer nakon 1936. godine nije bio aktivan u nacističkom režimu. Također je na zahtjev Suda u Nürnbergu izradio više stručnih analiza o ustroju nacističkog režima što je vjerojatno pomoglo da bude oslobođen od svih potencijalnih optužbi. Iako nije osuđen, ipak je izgubio katedru na Berlinskom sveučilištu. Budući da se odbio podvrgnuti denacifikaciji, ostatak života je proveo u rodnom Plettenbergu bez izravnog sudjelovanja u javnom životu. Privatno je ostao u kontaktu s nekim prominentnim intelektualcima kao što su Ernst Jünger, Jacob Taubes i Alexandre Kojève.[281]

Carl Schmitt se, dakle, nedvojbeno nalazi u društvu njemačkih intelektualaca koji su u jednom trenutku podržavali nacistički režim. Radi se o još uvijek vrlo prepoznatljivim imenima: Emanuel Hirsch, Friedrich Gogarten, Karl Eschweiler, Hans Barion, Paul Althaus, Gerhard Kittel, Martin Heidegger itd.[282] Već je i to dovoljan razlog zašto njegovu političku teologiju treba suditi u kontekstu šire rasprave koja se odvijala u katoličkim krugovima tijekom tridesetih godina 20. st. na njemačkom, kao i na francuskom govornom području. Konkordat sklopljen 1933. godine između Svete Stolice i Trećeg Reicha naizgled je konačno omogućio njemačkim katolicima živjeti svoju vjeru i biti poslušnim građanima bez lomljenja savjesti zbog podijeljene odanosti. Zato su mnogi tolerirali, pa čak i ispričavali nacističko drsko kršenje vladavine prava i potkapanje ustavno-pravnog poretka. S tim na umu povjesničari kao James Chappel prosuđuju istupe ondašnjih javnih osoba iz katoličkog okruženja kao što su Henri Massis, Otto Schilling, Wilhelm Moock, Mina Wolfring i Robert Linhardt, koji je čak u svojoj knjizi *Ustavna reforma i katolička savjest* (1933.) formulirao nacionalističku političku teologiju pozivajući se upravo na ljudska prava. Chappel želeći cjelovito prikazati to razdoblje također obraća pozornost i na njihove sugovornike antifašističke orijentacije poput Jacuqesa Maritaina, Waldemara Guriana, Dietricha von Hildebranda, Eberharda Weltya i Karla Thiemea.[283] Ma kako općenit i kratak, ovaj pregled povijesnog konteksta nastanka njegove „jurisprudencije krize“ i političke teologije povlači zašto osvrt na Schmittovo naslijeđe treba biti uravnotežen i svjestan kompleksnosti tematike koja je u mnogočemu još uvijek politički značajna i moralno osjetljiva.

---

[280] Usp. John P. McCORMICK, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against politics as technology*, 276-277.; 293-296.
[281] Usp. Nenad ZAKOŠEK, Pogovor; u: Carl SCHMITT, *Politički spisi*, 183-184.
[282] Usp. Heinrich MEIER, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, The University of Chicago Press, London, 1995., xvii.
[283] Usp. James CHAPPEL, *Catholic Modern. The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church*, 66-69.; 98-105.; 138-139.

1.5. Osvrt na Schmittov rad i naslijeđe

Kontroverznost Carla Schmitta još uvijek ostaje kamen spoticanja za svaku prosudbu njegova intelektualna rada. Osuda Schmitta zbog suradnje s nacističkim režimom često se implicitno prenosi i na njegov opus. Naravno, tu je i rizik da se osvrt na Schmittova razmišljanja shvati kao pasivni način proliferacije jedne totalitarne ideologije. Iako poznavanje Schmittove biografije i šireg društveno-povijesnog konteksta njegova života treba biti korak prema dubljem razumijevanju njegove intelektualne ostavštine, ne priliči Schmittov opus i postupke opravdati i ispričati povijesnim okolnostima. Treba biti svjestan da je Schmitt smjerao oblikovati društvo i povijest što se može iščitati iz njegovih eseja, članaka i predavanja.[284]

Opet, nema smisla moralnu osudu popratiti i cenzurom Schmittova opusa, već jednim nijansiranim pristupom, uvažavajući kontekst, tematiku i cilj svakog njegova eseja, predavanja ili članka. Zato treba razlikovati: teološko-političke radove iz weimarskog razdoblja; radove iz vremena nacizma gdje je Schmitt izgubio svoj glas u korist nacističke ideološke propagande; te publikacije nakon Drugog svjetskog rata. Pritom uvijek treba imati na umu da istraživanje Schmittova opusa ne opravdava ni ispričava njegov pristanak uz nacistički režim.

Zato ovaj rad nastoji pristupiti Schmittovom opusu jasno razlikujući njegove radove s obzirom na kontekst i tematiku kojom se bave. Obrađeni su prije svega eseji, članci i predavanja koji su od značenja po njegovu političku teologiju. Kao što danas na području jurisprudencije postoje studije o Carlu Schmittu koje disociraju njegovu intelektualnu ostavštinu od njegovih osobnih političkih uvjerenja i postupaka kako bi razlučile njegov doprinos modernoj političkoj teoriji,[285] tako je cilj ovog rada na sličan način prikazati teološki aspekt Schmittova opusa koji može biti od koristi za teološku refleksiju nad političkim djelovanjem, nad odnosom Crkve i države i po raspravu o mjestu i funkciji religije u društvu.

Ova posljednja cjelina prvog poglavlja posvećena je pitanju aktualnosti i kritičkim opservacijama Schmittove političke teologije. Prvotno će naglasak biti na percepciji Schmitta danas, nakon što je prije tridesetak godina njegov opus preveden na engleski jezik, pa na onim elementima Schmittove misli koji su zato još uvijek relevantni. Kritička obrada Schmittova opusa obuhvatit će njegove kritičare i apologiste. Fokus druge polovice ove cjeline svakako će biti Schmittova *Politička teologija II. Legenda o dokrajčenju svake političke teologije* u kojoj se on sam osvrće se na održivost i aktualnost svoje političke teologije.

---

[284] Usp. John P. McCORMICK, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against politics as technology*, 112.
[285] Usp. Andreas KALYVAS, *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*, Cambridge University Press, New York, 2008., str. 79-186.

1.5.1. Aktualnost Schmittova intelektualnog naslijeđa

Političku teologiju Carla Schmitta čini skup konceptualnih elaboracija i opažanja koje su iznesene još u publikacijama iz weimarskog razdoblja, a potom razrađivane u sukcesivnim desetljećima. Riječ je o sociologiji juridičkih pojmova, ustanovi personalnog suverena i pitanju iznimke u procesu političkog odlučivanja, o supstancijalnom reprezentiranju i ekonomsko-tehnicističkoj racionalnosti, pojmu političkog te kritici liberalizma i marksizma. No jesu li Schmittovi koncepti još uvijek relevantni u suvremenoj političkoj misli?

Zašto bi Schmittova politička teologija još uvijek bila relevantna? Schmitt bi vjerojatno zbog svoje afilijacije s nacističkim režimom i izgona iz njemačkog akademskog života nakon Drugog svjetskog rata potonuo u opskurnost da nije bilo interesa za njegov rad na engleskom govornom području. Prevođenjem Schmittova opus na engleski jezik, zahvaljujući Georgeu Schwabu, Ellen Kennedy i G.L. Ulmenu, započinje još uvijek aktualna rasprava o vrijednosti Schmittovih razmišljanja ponad povijesno-društvenog konteksta Weimarske Republike. Zato je Schmittov utjecaj na političku filozofiju danas u Sjedinjenim Američkim Državama puno veći nego na njemačkom govornom području.[286] Stoga se ne može iznijeti uravnoteženu i cjelovitu perspektivu na Schmittovo intelektualno naslijeđe, a da se ne ispita koliko je Schmitt još uvijek značajan i na području političke teologije.

1.5.1.1. Sociologija juridičkih pojmova u suvremenom političkom miljeu

Prije svega treba sagledati Schmittovu teološko-političku misao kroz prizmu primarne funkcije političke teologije, odnosno kakvu refleksiju o odnosu vjere i politike donosi. Schmitt se ne ograničava samo na refleksiju o moralnom značaju vjerskih uvjerenja i njihovom utjecaju na političko djelovanje, već razvija teoriju države koja se nije tek administrativni aparat nego je odraz europske kulture, moralnosti i kršćanske vjere. Moralnost ovdje znači onaj „ozbiljan“, egzistencijalno presudan odnos društva prema višem autoritetu, odnosno Božjem zakonu.[287] Schmittova kritika pravnog pozitivizma i liberalne demokracije upozorava na neutralizaciju političkog kao polemičnog, egzistencijalno presudnog, moralnog i teološkog izbora. Ustanova društva i države podrazumijeva i odnos prema transcendentnom. Zato ono političko uključuje i teološki sukob oko naravi odnosa političke zajednice prema Bogu ili manjak istoga.[288]

---

[286] Usp. Jürgen MANEMANN, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus*, 201-203.
[287] Usp. Carl SCHMITT, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, 64-65.
[288] Usp. Heinrich MEIER, *Lessons of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction between Political Theology And Political Philosophy*, 21-25.; 30-35.; 38-39.; 40-42.

Paul W. Khan tumačeći temeljne postavke Schmittove izvorne publikacije iz 1922. godine donosi aktualizirano shvaćanje njegove političke teologije. Khan razumijeva političku teologiju kao refleksiju o naravi i svrsi političkog koja se odvija na sjecištu teologije, filozofije, prava i kulturne antropologije. Za Khana, Schmittova politička teologija nije samo studija o utjecaju religije na jurisprudenciju, već egzistencijalan i fenomenološki način razumijevanja političkog kao novog prostora iskustva svetoga mimo religije koja je danas institucionalno odijeljena od države i svakog neposrednog utjecaja na politiku.[289]

Schmittova koncepcija političke teologije ostaje prisutna u zapadnjačkom političkom diskursu i to upravo kroz dinamiku strukturalne analognosti teoloških i juridičkih pojmova opisane kao „sociologija juridičkih pojmova". O tome govori i harvardski profesor Francis Schüssler Fiorenza koji je primijetio da aktualnost Schmittove političke teologije u Sjedinjenim Američkim Državama nadilazi akademski interes. Fiorenza ističe da, od terorističkog napada na New York 2001. godine, politika američkih državnih dužnosnika zrcali Schmittove stavove. Schmittov decizionizam pokazao se privlačnim u okolnostima gdje se liberalni diskurzivni pristup politici pokazao nedoraslim potrebama SAD-a koji se prvi put nakon svoga rata za nezavisnost, osjetilio egzistencijalno ugroženim.[290]

Aktualnost Schmittove političke teologije nije ograničena samo na englesko govorno područje. U globaliziranom svijetu, više nego ikada povezanom informatičkom tehnologijom i višestrukim instancama međunarodnog tržišta, malo što može ostati lokalizirano. Tako se, glede Europe, može istaknuti debata između kardinala Josepha Ratzingera i Jürgena Habermasa na temu „Pretpolitički moralni temelji liberalne države", održana u siječnju 2004. godine, u Katoličkoj akademiji Bavarske, u Münchenu. Upravo je tada sam Habermas ponudio možda jedan od najuvjerljivijih argumenata u prilog sociologije juridičkih pojmova na kojoj je Schmitt izgradio svoju političku teologiju. Naime, Habermas je konstatirao da suvremeno sekularno društvo riskira izgubiti važna izvorišta za artikuliranje značenja čovjekove egzistencije ako se potpuno izgubi doticaj s „ekspresivnom moći religijskog govora". Iako Habermas zagovara neovisnost društva i samodostatnost države od svake, pa i religijske, „kolektivno obvezujuće etičke tradicije", ipak priznaje ključnu ulogu religije u očuvanju društvene solidarnosti. Štoviše, Habermas zato potiče translatiranje doprinosa religijskih tradicija u sekularni javni prostor.[291]

---

[289] Usp. Paul W. KHAN, *Political Theology: Four new chapters on the Concept of Sovereignty*, 26.

[290] Usp. Francis SCHÜSSLER FIORENZA, Prospects for Political Theology in the Face of Contemporary Challenges, u: Michael WELKER – Francis SCHÜSSLER FIORENZA – Klaus TANNER (ur.), *Political Theology. Contemporary Challenges and Future Directions*, 39-42.

[291] Usp. Michael WELKER, The Future Tasks of Political Theology: On Religion and Politics Beyond Habermas and Ratzinger, u: Michael WELKER – Francis SCHÜSSLER FIORENZA – Klaus TANNER (ur.), *Political Theology. Contemporary Challenges and Future Directions*, 76-79.

Habermas, naravno, ne pridaje presudnu važnost metafizičkim i teološkim predodžbama koje daju smisao, a time i plauzibilnost društveno-političkom poretku poput Schmitta. On je više zainteresiran za dovršenje projekta moderne uključivanjem svih društvenih elemenata i slojeva u diskurs kroz koncept komunikativnog uma.[292] Ipak, upravo zahvaljujući uvažavanju vjerske tradicije kao neizostavnog društveno-kulturnog resursa, Habermas u svojoj knjizi *Također jedna povijest filozofije* (2019.) prepoznaje značaj Schmittove političke teologije, koja ističe analognost teoloških i pravno-političkih pojmova, ali i upozorava da daljnja sekularizacija ključnih političkih koncepata neutralizira ono političko kao izraz čovjekove slobode što podrazumijeva i instrumentalizaciju uma, odnosno gubitak razumske slobode na kojem počiva moderna.[293] Habermas priznaje utjecaj religije na civilno društvo i sekularnu državu, a ulogu vjerskih tradicija u društvenom diskursu čak smatra poželjnom. Upozorava samo da sekularna država ne bi trebala biti potpuno ovisna o specifičnom svjetonazoru, vjerskom ili kakvom drugom. Za Habermasa, za razliku od Schmitta u vrijeme Weimarske Republike, nema bojazni da će njegove tvrdnje biti odbačene i denuncirane kao neznanstveno „teologiziranje".[294]

Nadalje, Habermasov stav dovodi u pitanje uobičajenu predodžbu samodostatnosti sekularne države i njezine sposobnosti stvarati uvjete vlastite legitimizacije. Schmittov odgovor na ovu dilemu je kantovski. Kako je Kant zaključio da se ni čistim umom ne može dokazati Božja opstojnost, već samo pretpostaviti postojanje moralnog Zakona, opet je potrebna neka vrsta transcendentnog jamstva i legitimizacije ljestvice društvenih vrijednosti. U tom smislu, „vjera unutar granica razuma" koja postulira Božju egzistenciju, iako ju se ne može dokazati, opet može služiti kao izvor samoevidentnosti i plauzibilnosti političkog poretka. Habermas možda deklamira suprotnu tezu, poput Maxa Schelera, da je „postularni ateizam" sposoban za istu funkciju.[295] No njegovo priznanje o nužnosti oslanjanja na vjersku tradiciju komunicira da je u nekoj mjeri ipak svjestan kritike Benedikta XVI. da moralnost i pravednost liberalne države ostaju upitni dok god se o tim vrijednostima odlučuje tek voljom većine.[296]

Ne ostaje drugo nego zaključiti da se koncept sociologije juridičkih pojmova danas u puno većoj mjeri uvaža nego početkom prošlog stoljeća, unatoč još uvijek široko prihvaćenoj narativi da okončanjem vjerskih ratova u 17. st. i početkom prosvjetiteljskog doba dolazi do

---

[292] Usp. Ivica RAGUŽ, Papa Benedikt XVI. o Crkvi, državi i politici, u: *Bogoslovska smotra* 77 (2007.) br. 2, 419-435.; ovdje: 432-433.
[293] Usp. Ivica RAGUŽ, Grandiozan promašaj u čežnji za Bogom. Također jedna povijest filozofije Jürgena Habermasa, u: *Communio*, 45 (2019.) br. 136, 2-12.; ovdje: 7-8.
[294] Usp. Carl SCHMITT, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, 38-40.
[295] Usp. Žarko PAIĆ, *Katehon ili o gubitku povijesti: Paradoksi i aporije političke teologije Carla Schmitta*, 17-53.; ovdje: 22-23.
[296] Usp. Ivica RAGUŽ, *Papa Benedikt XVI. o Crkvi, državi i politici*, 419–435.; ovdje: 432-433.

odijeljivanja religije i politike što je oslobodilo političku misao na Zapadu od mesijanskih i eshatoloških težnji te posljedičnog fanatičnog nasilja. Carl Schmitt sociologijom juridičkih pojmova otkriva da institucionalnim odijeljivanjem religije i politike funkcija političke teologije nije nestala iz zapadnjačke političke misli, već prelazi iz nadležnosti Crkve pod jurisdikciju države. Toj sekulariziranoj političkoj teologiji svrha nije usklađivanje političkog poretka s objavom, već njegova afirmacija i stabilizacija.[297]

Zašto sociologija juridičkih pojmova još uvijek ostaje sastavnim elementom političke misli ako je jurisprudencija odavno već svjesna toga mehanizma nastanka pravno-političkih koncepata? Paul W. Khan konstatira da Schmittova sociologija juridičkih pojmova opisuje analošku formu ljudskog mišljenja primijenjenu na dva supstancijalna identiteta, odnosno područja primjene ljudskog razuma u potrazi za smislom – teologije i jurisprudencije – u cilju boljeg shvaćanja kako percepcija svetog oblikuje ljudsku djelatnost i međuljudske odnose.

Naime, u teologiji i filozofiji, kao i u jurispridenciji, diskurs se vodi pomoću postojećih i naslijeđenih pojmova, dovodeći ih u nove relacije i iznalazeći nove interpretacije te u rijetkim trenutcima nadahnuća unoseći nešto novo i bez prethodnog presedana. To se događa bez lako objašnjivih, kauzalnih poveznica, jer se radi o preoblikovanju i dodavanju novog značenja već postojećem sadržaju nekog koncepta. Smisao nekog pojma može se cjelovito obuhvatiti tek razumijevanjem njegovih višestrukih značenja nastalih analoški upravo kroz interdisciplinarnu primjenu. Sociologija juridičkih pojmova ostaje aktualna zato što su religija i politika relevantne po ljudsku egzistenciju.[298]

Schmitt pak koristi sociologiju juridičkih pojmova u svojoj *Političkoj teologiji I.* pri izlaganju i argumentiranju u korist jedne personalne koncepcije suverenosti. Nije slučajnost što Schmittova politička teologija započinje s promišljanjem o suverenosti kao analogiji teološkom konceptu Božjeg gospodstva nad kozmosom. Za Schmitta ova bogolika suverenova moć je temelj na kojoj se zasniva cio društveno-politički poredak. No već je početkom prošlog stoljeća koncept personalnog suverena bio na zalazu i zamijenjen pojmom narodne suverenosti izražene kroz parlament – narod je sam svoj suveren čiju kolektivnu volju predstavljaju parlamentarni zastupnici. Nositelj suverenosti, bilo kralj, bilo predsjednik države, ili je sveden na simboličnu funkciju ili više ne može samostalno donositi političke odluke. Liberalni koncepti „vladavine zakona“ i trodiobe vlasti na izvršnu, zakonodavnu i sudsku granu stvaraju sustav u kojem

[297] Usp. William T. CAVANAUGH, Political Theology as Threat, u: Craig HOVEY – Elizabeth PHILLIPS (ur.), *The Cambridge Companion to: Christian Political Theology*, Cambridge University Press, New York, 2015., 250-251.
[298] Usp. Paul W. KHAN, *Political Theology: Four new chapters on the Concept of Sovereignty*, 82.; 94-98.; 103-107.; 110-111.

pojedinac ne može biti nositelj suverenosti države i naroda. Takvo sekularno državno uređenje predstavlja metafizičku predodžbu kozmosa bez Boga. Liberalna demokracija zanemaruje, pa čak i niječe Božju suverenost nad svijetom u ime sveobuhvatne ljudske „vladavine zakona“. Stoga Schmittova politička teologija iznosi i kritiku takve teorije države, izgrađene na temeljima liberalizma i pravnog pozitivizma.

Od suvremenih tumača Schmittova opusa, talijanski politički filozof Giorgio Agamben donosi vjerojatno najpodrobnije objašnjenje važnosti „iznimke“, koja je za Schmitta temeljno obilježje suverenove uloge u političkom poretku. U prvoj publikaciji iz serijala *Homo sacer*, gdje se bavi politizacijom biološkog života i suverenom moći, Agamben vidi „iznimku“ kao međustanje između društveno-političkog poretka, tj. „vladavine zakona“ i kaosa, tj. „prirodnog stanja“. Naime, „iznimka“ ne prethodi „vladavini zakona“ poput „prirodnog stanja“, već nastaje njegovom suspenzijom, odnosno priznanjem da zakon sam nije sposoban uklopiti u sebe dotad neviđen aspekt čovjekove egzistencije.

Ovdje je uloga suverena presudna. Kao što Schmitt veli: „Suveren je onaj koji odlučuje o iznimnom stanju.“[299] čime se uspostavlja odnos između zakona i „iznimke“, pa bio taj odnos i negativno definiran, kao izuzetost od zakona. „Iznimka“ je suverenovom odlukom određena nasuprot društveno-političkom poretku i ne može opstati nezavisno, već kao „uključiva isključivost“. Suverenost je mehanizam kojim „vladavina zakona“ dolazi u odnos sa sirovom egzistencijom, s nepredvidljivošću života, ali ne kroz primjenu zakona, već prepoznavanjem onog vida života koji još nije pod vladavinom zakona. Suverenova odluka omogućava prilagodbu političkog poretka nepoznatom, jer je suveren njegovo izvorište i začetnik.[300]

Agamben objašnjava da suveren može odlučiti o iznimci jer u njemu ostaje virtualno sačuvana apsolutna sloboda i neograničenost karakteristična za prirodno, pretpolitičko stanje – inkorporirana u društveno-politički poredak, ali opet njime nepogođena. Suveren je nositelj izvornog „prirodnog stanja“, utjelovljenje beskompromisne volje za preživljavanjem, lociran u samom središtu političkog uređenja ne bi li služio kao pogonska sila društva čija je temeljna definicija negacija „prirodnog stanja“, pa zato ne može živjeti samo za sebe.[301]

Schmittov koncept personalnog suverena, čija se konstitutivna moć očituje u „iznimci“, u jurisprudenciji se još prije publikacije *Političke teologije I.* smatrao anakronističnim. Ipak, Schmitt ističe: „Iznimka nije ono što se može podvesti; ona izmiče općem uobličenju, ali u isti

---

[299] Carl SCHMITT, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, 5.; prijevod citata preuzet iz: Carl SCHMITT, *Politička teologija / Politička teologija II.*, 13.
[300] Usp. Giorgio AGAMBEN, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press, Stanford, 1998., 18-23.
[301] Usp. Giorgio AGAMBEN, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, 27-28.

mah u apsolutnoj čistoći otkriva jedan specifično pravni formalni element – deciziju.“[302] Drugim riječima, unatoč globalnoj dominaciji liberalne političke ideje, koja je nadvladala svoju ideološku konkurenciju u liku fašizma i komunizma, činjenica je da se „iznimka“ ne može predvidjeti, niti ju ijedan oblik političkog uređenja može izbjeći. Kad nastupi takva situacija, bez prethodnog zakonskog presedana, netko će morati donijeti političku odluku koja neće proizlaziti iz pravnih normi, već će biti izričaj ljudske slobode i volje.[303]

1.5.1.2. Primjenjivost Schmittove kritike liberalizma i asociranih koncepata danas

Razvoj juridičkih pojmova i političkih ideja interdisciplinarnim analoškim procesom interpretiranja i primjenjivanja njihovih značenja svakako nije stao. Naravno, za očekivati je određeni odmak od Schmitta, ali i reaktualizaciju njegovih ideja u nekom novom društveno-povijesnom kontekstu, kao što Francis Schüssler Fiorenza primjećuje u američkoj politici.[304] No vrijedi li isto i za ostale ključne koncepte Schmittove političke teologije?

Schmitt je nastavio razrađivati svoju političku teologiju u eseju *Rimsko katoličanstvo i politički oblik*, gdje za modernu jurisprudenciju, slično kao i koncept personalnog suverena, obrađuje još jedan anakronizam – juridičku racionalnost Katoličke Crkve. Schmitt ističe odliku Crkve da u sebi obuhvaća višestruke političke modele – monarhiju, oligarhiju i demokraciju – bez prisilne sinteze, tzv. *complexio oppositorum*. Potom naglašava kako konstitutivno načelo Crkve nije učvršćivanje političke ili ekonomske moći, već poslanje supstancijalno reprezentirati božansku osobu Isusa Krista u povijesti kroz liturgiju i navještaj Evanđelja.[305]

Za Schmitta, ta su obilježja razlog zašto je Crkva suvereni politički subjekt, koji oblikuje društvenu i povijesnu zbilju čitavih naroda i zemalja. To je i uzrok tzv. „proturimskom afektu“ u mnogim društvenim krugovima i institucijama, posebno u protestantskim zemljama. Schmitt ne želi skicirati neku novu sintezu između političke ideje katoličanstva i modernog društva koje je napustilo teističke metafizičke predodžbe priklonivši se jednoj, „naivnoj mehanicističkoj i matematičkoj mitologiji“.[306] Naprotiv, za Schmitta je „proturimski afekt“ simptom ugroženosti plauzibilnosti ekonomsko-tehnicističke racionalnosti pred katoličanstvom. Naime, racionalnost

---

[302] Carl SCHMITT, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, 13.; prijevod citata preuzet iz. Carl SCHMITT, *Politička teologija / Politička teologija II.*, 19-20.
[303] Usp. Paul W. KHAN, *Political Theology: Four new chapters on the Concept of Sovereignty*, 32-34.; 45-46.; 50-52.
[304] Usp. Francis SCHÜSSLER FIORENZA, Prospects for Political Theology in the Face of Contemporary Challenges, u: Michael WELKER – Francis SCHÜSSLER FIORENZA – Klaus TANNER (ur.), *Political Theology. Contemporary Challenges and Future Directions*, 39-42.
[305] Usp. Carl SCHMITT, Rimsko katoličanstvo i politički oblik, u: ISTI, *Politički spisi*, 45-50.
[306] Carl SCHMITT, *Isto*, 48.

Katoličke Crkve „moralno obuhvaća psihološku i sociološku prirodu čovjeka“[307] te osvjetljava iracionalnost ekonomsko-tehnicističkog svjetonazora koji ne prosuđuje svrhovitost čovjekovih poriva niti moralno vrednuje ljudske postupke, već ih svodi na kategorije ponude i potražnje.[308]

Uspoređujući manjkavosti modernizma nasuprot humanistički holističkoj katoličkoj racionalnosti, Schmitt zapravo razlikuje predmodernu i modernu političku misao, čime dotiče i danas aktualan neoliberalizam. Ostavljajući po strani naivnu predodžbu čovjeka koji je „po naravi dobar“ nastalu unutar francuskog klasičnog liberalizma, predmoderna kršćanska misao i moderna politička filozofija razlikuju se u stavu prema čovjekovim slabostima i sklonosti zlu. Predmoderna politička misao, jednako klasična i kršćanska tradicija, gleda kako urediti javni i privatni život na takav način da se ukroti ljudsku požudu i porok, a potiče rast u krepostima i odlikama na osobnu i opću korist. Time se osigurava sloboda od tiranije, od samovolje vladara obuzetog vlastitim manama i porocima. Za modernu političku misao, a time i neoliberalizam, kroćenje ljudske goropadnosti je nerealno i iracionalno. Prihvaćajući ljudska bića kakva jesu „po naravi“, neoliberalizam promiče zadovoljavanje čovjekovih apetita i želja, uključujući i najnižih strasti, kao oslobođenje pojedinca i put prema prosperitetnom društvu. Posljedica je podlaganje politike ekonomskim interesima i nestanak nematerijalnih humanističkih ideala.[309]

Problematiziranje moderna svjetonazora Schmittu služi kao polazište za analizu razvoja europske političke filozofije i jurisprudencije, kritiku liberalizma i marksizma, kao i poticaj na formuliranje vlastita decizionistička modela države. Sam koncept nastao je pod utjecajem Maxa Webera čija je Schmitt predavanja pohađao tijekom Prvog svjetskog rata. Čitav Schmittov opus tijekom weimarskog razdoblja može se čitati i tumačiti kao reakciju na Weberovu teoriju racionalizacije iz *Protestantske etike i duha kapitalizma* (1905.), koja korijen ekonomsko-tehnicističke racionalnosti vidi u religiji, odnosno protestantskoj radnoj etici.[310]

Paul W. Khan razumije ovaj Schmittov koncept kao specifičan način razmišljanja koji svrhu političke djelatnosti, posebno zakonodavne funkcije države, vidi podložnu ekonomskoj djelatnosti u cilju ostvarenja materijalnih potreba pojedinaca. Motivacija koja pokreće tržište i kapitalistički mentalitet – stjecanje i zaštita privatnog vlasništva te rast gospodarstva koje omogućava daljnju akumulaciju materijalnog bogatstva – također je i pokretač političkog djelovanja, posebno rada države. Iz Khanovih opservacija može se iščitati kako Schmitt kritizira

[307] Carl SCHMITT, *Isto*, 48.
[308] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 43-50.; 53-57.
[309] Usp. Patrick J. DENEEN, *Why Liberalism Failed*, 55-60.; 166-169.
[310] Usp. John P. McCORMICK, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against politics as technology*, 18.; 35-39.; 42-45.; 47-51.; 53-58.; 67-69.

ekonomsko-tehnicističku racionalnost, jer isključuje svaku motivaciju političkog djelovanja, kao npr. nacionalni identitet, koja se ne svodi na pravednu raspodjelu resursa.[311]

Ovaj rad koristi termin „ekonomsko-tehnicistička racionalnost“ zato što je Schmitt proširio značenje ekonomske racionalnosti u predavanju *Doba neutralizacije i depolitizacije*, govoreći o modernoj vjeri u tehnologiju i njezin potencijal da riješi svaki problem, od životnog standarda do političkog sporenja. Za Schmitta, danas to uzdanje u tehnološki napredak poprima religijska obilježja, koja su dovoljno intenzivna da mogu postati oblik političke motivacije kao poput klasične teističke religije, ali sada kao „antireligija tehniciteta“. Takva konceptualizacija ekonomsko-tehnicističke racionalnosti potvrđuje tezu Heinricha Meiera da Schmitt koristi svoju političku teologiju kao polemički koncept koji Schmitt koristi kako bi sveo svaki socio-politički fenomen na njegovu metafizičku srž i pokazao kako ništa nije zaista moralno-teološki neutralno i stoga depolitizirano. Politika je polemika različitih uvjerenja oko istine o čovjekovoj naravi i sudbini kako u povijesti tako i u odnosu na eshaton.[312]

Dakle, Schmitt kritizira ekonomsko-tehnicističku racionalnost zbog pokušaja teološko-moralno vrijednosne neutralizacije države i depolitizacije društva. Taj redukcionistički pristup proizlazi iz sržne karakteristike ekonomsko-tehnicističke racionalnosti – instrumentalizacije razuma, odnosno isključivo praktične primjene čovjekovih sposobnosti spoznaje, bez daljnjeg spekulativnog promišljanja o smislu i značenju.[313] Instrumentalizacija uma kao posljedica ekonomsko-tehnicističke racionalnosti u jurisprudenciji se očituje kao pravni pozitivizam koji Schmitt kritizira zbog nijekanja egzistencijalnih, predracionalnih temelja stožernih pravno-političkih pojmova, kao što bi bila suverenost, a koji su izvorno konceptualno elaborirani u teologiji. Pravni pozitivizam je izraz liberalizma, čija je politička ideja – promicanje osobnih prava i sloboda – uzurpirana nastojanjem buržoazije u 19. st. da očuvaju vlastite ekonomske interese i privatno vlasništvo, kao bazu političke moći, nasuprot državi kao instituciji općeg dobra. Taj korporativni aspekt liberalizma degradira smislenost i značenje javnog kulturnog i političkog života na konzumaciju i zadovoljenje materijalnih potreba.[314]

Schmittov koncept ekonomsko-tehnicističke racionalnosti, iako formuliran početkom prošloga stoljeća, primjenjiv je i na današnje neoliberalno društvo izgrađeno na pretpostavci neograničenog gospodarskog rasta i tehnološkog razvoja pomoću instrumentaliziranog uma.

---

[311] Usp. Paul W. KHAN, *Political Theology: Four new chapters on the Concept of Sovereignty*, 22.
[312] Usp. Heinrich MEIER, *Lessons of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction between Political Theology And Political Philosophy*, 76-78.
[313] Usp. Hrvoje CVIJANOVIĆ,, Carnal Enlightenment, u: *Politička misao*, 48 (2011.) br. 1, 76-93.; ovdje: 77-80.; 83-84.
[314] Usp. Lawrence CAHOONE, *The Modern Political Tradition: Hobbes to Habermas*, 135-138.; 157-159.

Promicanje jednog materijalističkog mentaliteta kojemu je privatna korist pojedinca najviša vrijednost, erodiralo je svijest o potrebi žrtvovanja vlastite dobrobiti za opće dobro, što spada u samu bit političkog djelovanja.[315] Nadalje, u znanosti još uvijek prevladava etička paradigma koja promiče utilitarizam čiji je kriterij tržišna isplativost, a konsenzus kroz raspravu služi kao opravdanje moralnosti bilo kojeg postupka, posebno ako daje željene rezultate. Unutar te etike, opće dobro se definira kao „kvaliteta života" i to u smislu psihološkog i fizičkog zdravlja, ravnoteže osobne neovisnosti i društvenih obaveza, ekonomske sigurnosti i samoodređenja u osobnim uvjerenjima. Radi se o rekapitulaciji prosvjetiteljskih ideala ostvarenja individualne autonomije i samoodređenja u tehnocentričnom kontekstu.[316]

Profil suvremenog neoliberalnog društva potvrđuje da liberalna politička ideja promiče primjenjivanje ekonomsko-tehnicističke racionalnosti na sva područja života, uključujući i politiku. Schmittov stav o značenju i svrsi politike je formalno-strukturalno suprotan liberalnom poimanju. Schmitt niječe liberalno uvjerenje da se političke sukobe može neutralizirati kroz ekonomski i tehnološki napredak, odnosno usvajanjem ekonomsko-tehnicističke racionalnosti koja je zaista vrijednosno neutralna, pa se time uklanja i svaki razlog za političke sporove.[317]

U eseju *Teorija partizana* (1963.) Schmitt objašnjava da se povezivanjem ekonomskih interesa buržoazije i humanističkih ideala prosvjetiteljstva za industrijske revolucije u 19. st. očekivalo kako će s raspadom feudalizma nestati i klasične predodžbe o ratu i neprijateljstvu. Schmittovim vlastitim riječima, „da će nezadrživi industrijsko-tehnički razvoj čovječanstva od sebe sve probleme, sve dosadašnje tipove i situacije podići na sasvim novu razinu, na kojoj će stara pitanja, tipovi i situacije postati praktički jednako nevažni kao pitanja, tipovi i situacije kamenog doba nakon prelaska na višu kulturu".[318]

U *Duhovno-povijesno stanje suvremenog parlamentarizma,* Schmitt odbacuje i kritizira liberalizam kao zaokružen metafizički sustav, koji promiče prava pojedinca i vrijednost svačijeg mišljenja, utemeljen „u romantičnoj predodžbi o vječnom razgovoru". Schmitt u svom eseju *Politički romantizam* podrobnije izlaže okazionalističke korijene romantizma i kako se romantičarska estetizacija objektivne stvarnosti očituje u liberalizmu. U vječnoj diskusiji i razmjeni mišljenja, koja je središnje operativno načelo liberalne političke doktrine, Schmitt vidi subjektivizaciju i relativizaciju svake objektivne istine na razinu neobvezno mjerodavnog.[319]

---

[315] Usp. Paul W. KHAN, *Political Theology: Four new chapters on the Concept of Sovereignty*, 22.
[316] Usp. LUKA TOMAŠEVIĆ, Bioetički izazovi. Izazovi globalne bioetike i biotehnologije, u: *Bogoslovska smotra,* 76 (2006.) br. 2, 395-415.; ovdje: 402-403.; 407-408.
[317] Usp. Domagoj VUJEVA, Logika i aporije političkoga – politički potencijal prijateljstva, u: *Politička misao,* 43 (2006.) br. 3, 67-86.; ovdje: 72-74.; 78-79.; 84.
[318] Carl SCHMITT, Teorija partizana, u: ISTI, *Politički spisi*, 170.
[319] Usp. Carl SCHMITT, Duhovno-povijesno stanje suvremenog parlamentarizma, u: ISTI, *Politički spisi*, 17-18.

Temelj je liberalizma nepovredivo pravo svakog pojedinca na samoodređenje očitovano na društveno-političkoj razini kroz diskusiju i konsenzus postignut demokratskim izborima. Za Schmitta takav politički model, koji pretpostavlja pluralizam političkog mišljenja i djelovanja građanstva, negira suvereni status države, čime je izravna prijetnja političkom jedinstvu kojeg uspostavlja država. Pluralnost političkih pozicija izjednačuje državu i sve ostale društvene institucije ili organizacije: „Etička obaveza prema državi, dužnost vjernosti i odanosti, očituje se još samo kao jedna među mnogim drugim sponama, uz odanost crkvi, sindikatu, ili obitelji; vjernost državi nema prvenstvo, a državno-pravna etika je specijalizirana etika između mnogih drugih sličnih etika.“[320] Gubitak prioriteta etičkog zahtjeva države umanjuje ozbiljnost i egzistencijalnu važnost političkog i države kao njezinog utjelovljenja u ime jedne naizgled nove metafizičke slike svijeta, pluralističkog multiverzuma vrijednosti. Schmitt smatra da je taj ideal zapravo još samo jedna varijacija izvorne anarho-socijalističke ideje, koja relativizira autoritet ne bi li vratila čovjekovo prirodno, „agnostičko“ stanje.[321]

Ključna uloga u ovom paradigmatskom pomaku u jurisprudenciji pripada liberalnom konceptu ljudskih prava koja su uzdignuta na razinu neprekršivih etičkih načela i metajuridičkih vrijednosti. Ljudska prava poistovjećena su s političkim, tj. građanskim pravima čime je ono čovjekovo iskonsko „prirodno stanje“ ušlo u pravno-političke temelje moderne nacionalne države. Čovjekovo prirodno stanje, njegova neotuđiva volja za preživljavanjem i apsolutna sloboda koja ga dovodi u stanje „rata svih protiv sviju“, više nije koncentrirana u pojedincu, već se prenosi na državu. Sada se pojedinčeva biološka suverenost očituje izborom predstavnika u parlamentu, koji predstavlja njegove interese unutar cjeline političkog uređenja, države.[322]

Zato je parlamentarnom sustavu svako mišljenje jednakovrijedno, ali je i isto tako sve relativno i uvijek podložno reviziji kroz diskusiju te je sposobnost države donijeti obvezujuću političku odluku paralizirana. Time što liberalizam ne prepoznaje važnost suverene odluke koja stvara društveno-politički poredak, odražavajući metafizičku stvarnost Božje stvarateljske odluke u političkoj stvarnosti, potkopan je autoritet države. Nije važno što je liberalizam sasvim voljan uvažavati i teocentričnu političku opciju kao jednog od sugovornika u uvijek tekućoj raspravi o najboljem načinu upravljanja javnim poslovima, jer ne pita ona bitna egzistencijalna – a time i teološka – pitanja o čovjekovoj naravi, o odnosu prema božanskom i kako prosuđivati moralnost političkih postupaka. Zato je „generativna“ suverenost „odozdo“, koja proizlazi iz

[320] Carl SCHMITT, State Ethics and the pluralist State, u: Arthur JACOBSON – Bernhard SCHLINK (ur.), *Weimar: A Jurisprudence of Crisis*, 302.
[321] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 300-312.; ovdje: 301-302.
[322] Usp. Giorgio AGAMBEN, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, 75-76.

samog naroda, bila neprihvatljiva kontrarevolucionarnim filozofima 19. st. poput Juana Donosa Cortesa čija stajališta dijeli i Schmitt.[323]

U tom kontekstu, najkontroverzniji element Schmittove misli – pojam političkog – iznesen u *Pojmu političkog*, predstavlja njegov odgovor na pitanje što nedostaje liberalizmu. Schmitt svoje poimanje političkog definira kao opreku od egzistencijalnog značaja, koja zahtijeva donošenje presudne odluke u smislu razlikovanja prijatelja i neprijatelja. Ta odluka u sebi nosi potencijal izbijanja rata, bespoštedne borbe na život i smrt. Liberalizam inzistirajući na politici kao racionalnoj djelatnosti koja svaki spor može riješiti kompromisom postignutim kroz raspravu promašuje bit političkog. Srž dinamike političkog je znati da u ljudskim odnosima postoji i ono iracionalno, onaj „opasan" vid ljudske naravi zbog kojega neće uvijek biti moguće postići kompromis. Rat je izraz političkog, izbor između vlastitog preživljavanja ili žrtvovanja vlastitog života ne bi li preživjelo političkog jedinstvo zajednice čega je nacionalna država dosad najsavršeniji izraz. Liberalizam naglašavajući slobode pojedinca nauštrb zajednice, a time i države, ne može pojmiti takvu vrstu voljne, ali ne uvijek racionalne, žrtve. Zato liberalni politički model ne može funkcionirati samo na razini nacionalne države. Liberalizam će uvijek težiti poništenju nacionalne političke opreke kroz globalizaciju.[324]

Schmitt političkom teologijom opisuje proces buđenja političke svijesti u narodu i nastanka političke zajednice, odnosno nacionalne države koja je utjelovljenje političkog jedinstva. Država predstavlja vrijednosnu višu, entelehiološku egzistenciju ponad neprestane borbe za preživljavanje. Identifikacija neprijatelja katalizator je toga procesa i pripada narodu kao političkom subjektu, kao njegov „primarni politički iskaz" koji je onda investiran u suverenu. Schmittov kriterij političkog tako pretpostavlja da osobna uvjerenja pojedinca ne nadilaze odanost državi i domovini, jer se egzistencijalnost političkog odnosi na kolektiv.[325]

Ovdje treba napomenuti da Schmittova juridičko-politička misao djelomično odražava karakteristike populizma, koji je u posljednjih nekoliko godina na liniji kritike globalizacije i ekonomske migracije postao manjinski, ali ne zanemariv politički čimbenik. Populizam, slično Schmittu, promiče homogenost naroda kao uvjet političkog jedinstva, a volju ujedinjenog naroda kao temelj političkog poretka. Tvorba opće volje nije moguća ako je narod razjedinjen, ako je nacionalna homogenost razvodnjena prisutnošću stranaca. Schmittova politička misao, kao i populizam, vidi liberalizam kao prijetnju, slabost u postojećem političkom krajobrazu

[323] Usp. Paul W. KHAN, *Political Theology: Four new chapters on the Concept of Sovereignty*, 135-136.; 138-139.; 141-142.; 147.
[324] Usp. Paul W. KHAN, *Political Theology: Four new chapters on the Concept of Sovereignty*, 135-137.; 152.
[325] Usp. Hrvoje CVIJANOVIĆ, The Limits of the Political: Transcendent Passions and Carl Schmitt's Failure in Providing a Theory of Political Stability, u: *Politička misao*, 49 (2012.) br. 5, 138-156.; ovdje: 146-149.

zbog koje vanjski čimbenici mogu narušiti političko jedinstvo nacionalne države.[326] Unatoč tim sličnostima, Schmitt nije populist u današnjem smislu riječi. Njegova teorija države predstavlja alternativu parlamentarnoj demokraciji, koja se oslanja isključivo na diskurzivnu racionalnost, tako što pokušava pronaći ravnotežu između modernog poimanja racionalnog i iracionalnosti političkog, koje predstavlja ontičku riskantnost „prirodnog stanja". Schmitt koristi religiju kao predložak za spoj surealnog utemeljujućeg političkog mita nacije i suverenosti investirane u vlastodršcu, koji bi neutralno usmjeravao tu kaotičnu dinamiku političkog. Ona ključna sličnost između Schmitta i populizma jest da se u praksi stalno riskira prevagnuti tu ravnotežu u korist iracionalnosti političkog uslijed mijene povijesno-društvenih koje je nemoguće predvidjeti.[327]

Dakle, kako bi onda trebalo čitati i tumačiti teološko-političku misao Carla Schmitta? Njegova politička teologija odražava razdoblje turbulentnih socio-političkih promjena. Schmitt je svjedočio propasti Bismarckova Drugog Reicha, tihoj smrti Weimarske Republike, usponu i padu Hitlerova Trećeg Reicha te formaciji poslijeratne Savezne Republike Njemačke.[328] Iako Schmittovi najpoznatiji radovi nastaju u intelektualno poticajnoj atmosferi weimarskog desetljeća, njegovo životno djelo ostaje pod sjenom nacističkog režima s kojim je surađivao, kao i cijela njemačka jurisprudencija koja nakon Drugog svjetskog rata gubi svoju predratnu inicijativu i inovativnost, uključujući i refleksiju o Schmittovim idejama.[329]

Schmittova politička teologija danas izranja u kontekstu diskursa o položaju religije u sekularnom društvu koje više ne promatra religiju u njezinoj tradicionalnoj ulozi posrednika suverenosti od Boga k čovjeku. Schmitt predstavlja opoziciju argumentu u korist redukcije religije na Rousseeauovu „civilnu religiju" u službi teološko i moralno neutralne, sekularne države. Iz toga razloga, uz ovaj pregled aktualnosti Schmittove političke teologije, potrebno je iznijeti i kritički osvrt – drugu perspektivu npr. u raspravi o vrijednosti nacionalne države nasuprot aktualnom globalizacijskom trendu, kao i kakav bi trebao biti odnos religije i politike u današnjim geopolitičkim uvjetima?

---

[326] Usp. Cas MUDDE - Cristóbal ROVIRA KALTWASSER, *Populism. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York, 2017., 18.
[327] Usp. John P. McCormick, Teaching in Vain: Carl Schmitt, Thomas Hobbes, and the Theory of the Sovereign State, u: Jens MEIERHENRICH – Oliver SIMONS (ur.), *The Oxford Handbook of Carl Schmitt, Oxford University Press*, New York, 2013., 285-289.
[328] Usp. Volker NEUMANN, Carl Schmitt, u: Arthur JACOBSON – Bernhard SCHLINK (ur.), *Weimar: A Jurisprudence of Crisis*, 287.
[329] Usp. Reinhard MEHRING, Epilogue: The Decline of Theory. Introduction, u: Arthur JACOBSON – Bernhard SCHLINK (ur.), *Weimar: A Jurisprudence of Crisis*, 319-320.

1.5.2. Kritika Schmittove političke teologije

Carl Schmitt je razradio svoju političku teologiju za međuratne Weimarske Republike. Nakon Drugog svjetskog rata akademska karijera mu je okončana te je ostatak života proveo je uglavnom izvan oka javnosti, iako je nastavio pisati. Za ovaj rad iz poslijeratnog razdoblja od najvećeg interesa je *Politička teologija II. Legenda o dokrajčenju svake političke teologije*, koju izdaje gotovo pedeset godina nakon izvorne *Političke teologije*. U ovoj publikaciji Schmitt se kritički osvrće na njemačkog patrologa Erika Petersona i njegov esej *Monoteizam kao politički problem; Doprinos povijesti političke teologije u Rimskom carstvu* (1935.) u kojem Peterson niječe da politička teologija može u ikojem obliku postojati kao dio kršćanske teologije.

Ovom posljednjom publikacijom Schmitt nastoji potvrditi topikalnost svoje političke teologije i izvan društveno-političkog konteksta razdoblja između dvaju svjetskih ratova. U ovom radu *Politička teologija II.* će poslužiti kao okvir za iznijeti jedan teološki kritički osvrt na Schmittovu političku teologiju pomoću Petersonovih radova. Peterson je poznavao Schmitta, a njihova se istraživanja iz weimarskog razdoblja čak i djelomično preklapaju.[330] Petersonov zaključak o okončanju političke teologije kao polazište kritike Schmittove političke teologije ovdje je podijeljen na tri aspekta gdje se Schmitt i Peterson razilaze: utjecaj teološke predodžbe o jednome Bogu na političku filozofiju, cezaropapizam i njegove društveno-političke posljedice te Schmittov stav prema apokaliptičko-eshatološkoj srži kršćanstva.

1.5.2.1. Monoteizam kao politički problem

Danas je općeprihvaćeno da Petersonov zaključak o okončanju svake političke teologije kritizira Schmittovu političku teologiju. Jamačno se i sam Schmitt osjećao napadnutim, budući da je s Petersonom bio blizak prijatelj dok je predavao u Bonnu. Christian Stoll čak uočava neke paralele između opisa aklamacije u ranoj Crkvi, iz Petersonova habilitacijskog rada *Heis Theos:Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen* (1926.) te Schmittova prijedloga javnog ostvarenja političkog jedinstva uz pomoć načela reprezentacije, kako ga je izložio u svojem *Nauku o ustavu*. Schmitt i Peterson su očito imali i intelektualno plodnu suradnju uz osobno prijateljstvo.[331] Peterson pripada među rijetke kritičare s kojima se Schmitt upustio u dijalog. Erik Peterson je uz to bio i renomirani patrolog, pa se njegova kritika može uzeti i kao argumentirani stručni teološki sud o Schmittovoj političkoj teologiji.

---

[330] Usp. Christian STOLL, *Die Öffentlichkeit der Christus-Krise: Erik Petersons eschatologischer Kirchenbegriff im Kontext der Moderne*, 179.; 180-182.
[331] Usp. Christian STOLL, *Isto*, 179.; 180-182.

Prije svega, Schmitt motivaciju za kritiku političke teologije u *Monoteizam kao politički problem* vidi u okolnostima Petersonova osobnog života i široj društveno-političkoj situaciji u kojoj se Njemačka nalazila između dva svjetska rata. Negdje između 1924. i 1930. godine, dok je bio predavač na Fakultetu protestantske teologije pri Sveučilištu u Bonnu, Peterson se obratio na katoličanstvo. Tada je Peterson napisao i esej *Što je teologija* (1925.) u kojem tvrdi kako je temelj autentične teologije dogma koja štiti teološki diskurs od sekularnih humanističkih znanosti. Schmitta iz toga rada iščitava kako Peterson svojim tvrdnjama o kršćanskoj teologiji kao jedinoj istinskoj teologiji, dogmatski neupitnoj i izuzetoj od sumnje i nesigurnosti, nastoji zaobići krizu identiteta protestantske teologije. Naime, odavno odbacivši kategoriju dogme, u iznimnoj situaciji poslijeratnih radikalnih promjena protestantska teologija se našla bez jasnog razlikovanja između domene teološkog i političkog, tj. sekularnog. Mnogi teolozi tada postaju *de facto* propagandisti interesa države, pa čak i izjednačavaju državu s ostvarenjem Božjih eshatoloških obećanja.[332]

Peterson kritiku političke teologije temelji na svom habilitacijskom radu *Heis Theos,* koji je izdan 1926. godine pod naslovom *Istraživanja o religiji i književnosti Starog i Novog zavjeta.* Schmitt hvali taj Petersonov seminalni znanstveni rad zbog visoke razine objektivnosti i potkrijepljenosti literarnim izvorima i epigrafskim dokazima. Peterson problemu monoteizma kao političkog problema pak pristupa s obzirom na helenističku reinterpretaciju židovske vjere u jednoga Boga i ideju „božanske monarhije“ u filozofiji Filona Aleksandrijskog. Peterson ističe i Euzebija Cezarejskog, koji je uklopio ideju božanske monarhije u svoju arijansku političku teologiju, kao povijesni primjer cezaropapističke zloupotrebe eshatoloških očekivanja vjernika. Nasuprot Euzebiju, Peterson tvrdi da pravovjerna, kapadočanska trinitarna teologija nema analogiju u jurisprudenciji. Politička teologija je zato primjenjiva na nekršćanske, monoteističke religije i za njih vrijedi sociologija juridičkih pojmova, ali ne i na kršćanstvo.[333]

Dakle, za Petersona kršćansko ortodoksno shvaćanje Trojstva na metafizičkoj razini nije primjenjivo na monarhiju, koja je od vremena formulacije kapadočanske trinitarne teologije do 19. st. bila paradigmatski oblik političkog uređenja. Peterson želi pokazati da monoteistička religija bez ideje Boga kao Trojstva ne može biti autonomna od političke sfere društva. Prema sociologiji juridičkih pojmova, za strogi monoteizam je božanstvo jedini i isključivi *arche,* kako metafizičkog, tako i društveno-političkog poretka. No to također znači da u svakom društvu koje nije potpuno homogeno, monoteizam predstavlja politički problem.[334]

---

[332] Usp. Carl SCHMITT, *Political Theology II.: The Myth of the Closure of any Political Theology*, 39-44.
[333] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 60-61.; 66-70.; 103-104.
[334] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 76-79.

Prema Petersonovu eseju *Što je teologija?*, politička teologija ni ne ispunjava kriterije kršćanske teologije: „Razlika između teologije i mita zasniva se na tri pretpostavke: postojanje objave; postojanje vjere; i postojanje poslušnosti. Istodobno, to znači da teologija ne može postojati u obliku dijalektike. Dijalektičko referenciranje Boga vodi u neobvezujuću mitsku narativu, ali ne u teologiju, za koju se traži poslušnost.“[335] Težište teologije je na objavljenim spasenjskim istinama i odgovarajućoj reakciji – poslušnosti Božjoj volji sadržanoj u Evanđelju. Teologija ne ovisi o subjektivnoj perspektivi teologa, ni o specijaliziranom znanju iz povijesti, lingvistike ili filozofije. Ne postoje razne specifične teologije vezane uz različita područja ljudskog znanja i djelovanja, pa time ni „politička“ teologija.[336]

Nakon analize zaključka o okončanju politike teologije, Schmitt odgovara Petersonu tek u Pogovoru *Političke teologije II*. reinterpretacijom istog odlomka iz *Trećeg teološkog govora* Grgura Nazijanskog koji je u *Monoteizmu kao politički problem* ortodoksni argument za okončanje arijanske ideje političke realizacije božanske monarhije, a time i kršćanske političke teologije.[337] Taj je ključni odlomak: „Mi častimo monarhiju. Međutim, to nije monarhija koja uključuje jednu osobu jer i jedna osoba, ako je nesložna sa sobom, uspostavlja razjedinjenost. Štujemo monarhiju koja uključuje istočasnost iz naravi, sklad u odlučivanju, istost u gibanju i zajedništvo u jednosti onih koji su iz nje. To je pak nemoguće naravi koja postaje. Stoga, ako se monarhija razlikuje brojem, ne razdvaja se po biti.“[338]

Schmitt se u tom tekstu koncentrira na značenjem ambivalentan grčki pojam *stasis* (grč. *στάσις, ἡ*), koji znači stabilnost, ustaljenost i smirenost, ali isto tako i kretanje, nemir i promjenu. U antičkoj političkoj filozofiji taj je termin postao sinonim za građanski rat, kao što se može vidjeti iz Tukididove *Povijesti Peleponeskog rata,* koju je s grčkog na engleski jezik preveo Thomas Hobbes. Schmitt svoju decizionističku teoriju države temelji na Hobbesovu *Levijatanu* uviđajući povijesne paralele između političke situacije Engleske u 17. st., rastrgane građanskim ratom, i Njemačke početkom 20. st., potresane krizama koje bi mogle prerasti u građanski rat. Jasno je onda zašto vidi *stasis,* koji sada susreće kao teološki pojam, značajnim po pitanje mogućnosti političke teologije.[339]

---

[335] Erik PETERSON, What Is Theology?, u: ISTI, *Theological Tractates,* Stanford University Press, Stanford, 2011., 4.
[336] Usp. György GERÉBY, *Political Theology versus Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmitt*, 7-33.; ovdje: 14-16.
[337] Usp. Carl SCHMITT, *Political Theology II.: The Myth of the Closure of any Political Theology*, 122.
[338] Grgur NAZIJANSKI, *Teološki govori i teološka pisma*, Služba Božja, Split, 2005., 220.
[339] Usp. Dimitris VARDOULAKIS, Stasis. Beyond Political Theology?, u: *Cultural Critique,* 73 (2009.), 125-147.; ovdje: 127-128., URL: https://muse.jhu.edu/article/364585 (10.XII.2017.)

Schmitt primjenjuje oba značenja pojma *stasis*, teološko i političko, na samo Trojstvo, konkretno, na odnos Oca i Sina. Teološko značenje *stasis* označava nutarnje jedinstvo i sklad Trojstva, dok se drugotno, političko značenje, ovoga pojma odnosi na čovjeka, na stalne sukobe i nejedinstvo ljudskog roda. Čovjek je „opasno“ biće koje poradi preživljavanja nužno mora razlikovati prijatelje i neprijatelje. Kriterij političkog zadire duboko u ljudsku narav. Čovjek ne poznaje političko jedinstvo bez makar potencijala dualnosti i međusobnog sukoba. Zato što je utjelovljenjem Druga božanska osoba preuzela ljudsku narav, Schmitt primjenjuje drugo značenje za *stasis* i na Trojstvo, na odnos Oca i Sina. Tada teologija postaje „stasiologija“.[340]

Tommas Gazzolo tvrdi da Schmitt sa „stasiologijom“ ne implicira „pobunu“ Sina protiv Oca zato što zahvaljujući svom teološkom vidu *stasis* predstavlja statičnu činjeničnost Božjeg bitka koji u sebi obuhvaća identitet i ne-identitet, kretanje i nekretanje, jedinstvo i razjedinjenje, razlikovanje i istovjetnost. Dakle, političko značenje *stasis* je primjenjivo na Trojstvo bez straha da vodi u „pobunu“ Sina protiv Oca koji bi onda ustanovljavali svoj identitet u opoziciji prema onome drugome. Bog je *complexio oppositorum*. Jednom kad se statična činjeničnost, taj Božji *stasis* prevede u *dinamis*, kao što je slučaj kod čovjeka, postaje ono političko, specifičan način mišljenja i djelovanja – identificiranje sebe nasuprot drugome kao negacije sebe. Političko je proces ustanovljavanja identiteta međusobnim razlikovanjem u promjenjivim povijesnim okolnostima. U vječnosti koja nije entropična i stoga nepromjenjiva, *stasis* se u političkom smislu pojavljuje tek kao potencijal za napetost koja vodi u identificiranje neprijatelja.[341]

„Stasiologijom“ Schmitt želi usidriti svoj pojam političkog u transcendentnom te tako riješiti problem de-teologizacije politike i de-politizacije teologije koji u je modernu političku misao unio liberalizam. Naime, za Schmitta odijeljivanje religije i politike – opravdano strogom podjelom na privatno i javno radi reda i mira u društvu – podrazumijeva stvaranje nove vrste strukturalne analogije na liniji gnostičkog dualizma. U liberalnom društvu, gdje je provedeno institucionalno razdvajanje Crkve i države, ali religija neslužbeno ostaje relevantan politički faktor, Stvoritelja se, koga analoški reprezentira vlastodržac, suprotstavlja Spasitelju, čiji je analog reformator ili revolucionar.[342] „Stasiologija“ je rješenje toga političkog gnosticizma.

Za Schmitta, trojstveni Bog je u sebi identičan sebi, ne poznaje drugotnost u sebi, nema determinacije diferencijacije među božanskim hipostazama – Bog jednostavno jest. Tek s utjelovljenjem Druge Božanske osobe u povijest dolazi do diferencijacije, ali samo izvana prema unutra, iz povijesti koja ne prodire u nutrinu Trojstva. Zbog Kristova utjelovljenja Otac

[340] Usp. Carl SCHMITT, *Political Theology II.: The Myth of the Closure of any Political Theology*, 122-124.
[341] Usp. Tommaso GAZZOLO, *Rappresentazione e stasiologia. Due logiche del katéchon*, 32-35.
[342] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 124-126.

može osloviti Sina s „Ti“ i dok god Sin u sebi sadržava jedinstvo božanske i ljudske naravi, Trojedan Bog iz historijske perspektive nije u sebi identičan sebi, iako je to u vječnosti odvjeka bio i ostaje. I zato je *stasis*, kao diferencirajući odnos između Oca i Sina u Trojednom Bogu koji je potpuno jedinstvo, način kojim Schmitt opisuje kako Bog u sebi nadilazi dualizam koji dolzi s utjelovljenjem, a koji se u povijesti spasenja samo naizgled očituje kroz kontrarne identitete Boga Stvoritelja i Boga Spasitelja. Gnosticizam proizlazi iz nesposobnosti pojmiti Božji *complexio oppositorum* koji nema potrebu za realizacijom antiteza u sintezu.[343]

Svojom „stasiologijom“ Schmitt, nasuprot Petersonovu zaključku o okončanju svake političke teologije, ustvrđuje ne samo mogućnost već i nužnost političke teologije. Teologija proučava Boga pod vidom božanstva što je jedini formalni objekt koji obuhvaća Boga u sebi i svaku stvarnost u kojoj se Bog očituje kao uzrok i načelo. Što znači, samo pod vidom božanstva kao formalnim objektom teologija može obuhvatiti sve Božje atribute i relacije unutar samog božanskog, uključujući i ljudsku narav koju je Sin preuzeo po utjelovljenju. Promatranje Boga pod bilo kojim drugim vidom reducira teologiju na prirodoslovlje ili teodiceju koji vode diskurs o Bogu samo upotrebom razuma.[344] Dvosmislenost pojma *stasis*, koji je izraz čovjekove težnje za jedinstvom i stabilnošću uz čovjekovo prirodno stanje,[345] time je također obuhvaćena formalnim objektom teologije. Ugradivši svoje poimanje političkog u samo Trojstvo, Schmitt zaključuje kako politika mora imati teološko-metafizičko utemeljenje nezavisno od povijesnih mijena.[346] Njegova inicijalna teza o strukturalnoj analognosti teoloških i juridičkih pojmova iz *Političke teologije I.* podvlači taj zaključak Schmittove političke teologije.

No, ovdje nije samo riječ o sociologiji juridičkih pojmova. Schmittova „stasiologija“ odražava još jedan važan vid Schmittove misli: negiranje dijalektičke dinamike u Hegelovoj filozofiji povijesti. Schmitt ne prihvaća da napetost teze i antiteze u povijesti, a posebno ne u političkom mišljenju i djelovanju, uvijek mora okončati s prigodnom sintezom. Time se, smatra Schmitt, obezvrjeđuje egzistencijalna ozbiljnost antiteze kao negacije i poništenja teze. Gotovo pa nasilnim „izmirenjem“ kroz sintezu, ostvarenom pod implikacijom univerzalnosti, pokušava se u imanentnosti svijeta proizvesti ona konačna legitimizirajuća instanca koja pripada samo transcendentalnom. Schmitt je odbijanje hegelijanske filozofije povijesti i njezine dijalektičke dinamike izrazio pomoću *complexio oppositorum*, koji odražava Kristovu hipostatsku uniju

[343] Usp. Tommaso GAZZOLO, *Rappresentazione e stasiologia. Due logiche del katéchon*, 36-37.
[344] Usp. Emmanuel DORONZO, *Introduction to Theology. Book One*, Notre Dame University, Middleburg, 1973., 1-6.; 10-13.; 21.
[345] Usp. Giorgio AGAMBEN, *Stasis: Civil War as a Political Paradigm (Homo Sacer II)*, Stanford University Press, Stanford, 2015., 16-18; 22-24.
[346] Usp. Michaela RISSING – Thilo RISSING, *Politische Theologie: Schmitt, Derrida, Metz. Eine Einführung*, 49-50.

koja „nepomiješane i neodijeljne“ ujedinjuje ljudsku i božansku narav. Isto čini i s pojmom političkog, jer prepoznati neprijatelja pretpostavlja prethodnu spoznaju sebe, što političko čini egzistencijalno nužnim. Sada pak kroz „stasiologiju“ istu dinamiku prenosi i na unutartrojstveni odnos između Oca i Sina, makar samo u potenciji, dokidajući ikakvu mogućnost gnostičkog shvaćanja odnosa Boga prema svijetu, ali i utvrđuje određeni nepromjenjivi metafizički poredak stvarnosti koji potvrđuje totalnost političkog, a time i nužnost političke teologije.[347]

Schmitt objašnjava da se Petersonov zaključak o okončanju političke teologije može razumjeti ili kao da je monoteizam isključivo politički problem, pa je stoga monoteizam kao teološko pitanje okončano ili da teološko pitanje monoteizma okončava s dogmom o Trojstvu, a ostaje kao politički problem. U prvom slučaju, monoteizam kao teološko-politički problem se rješava odbacujući „političku teologiju“ kao još jedan oblik političke ideologije. U drugom slučaju, postoji mogućnost dijaloga između teologije i jurisprudencije, paralelnih znanosti izgrađenih na strukturalno kompatibilnim konceptima.[348]

Schmitt podsjeća da je i sam Peterson priznao povezanost prava i teologije. U radu *Što je teologija?* Peterson komentira kako je upotreba pravnih pojmova u tekstovima Novog zavjeta imala golem utjecaj na kršćansku teologiju pojašnjavajući i otkrivajući srž novozavjetne objave. Schmitt ističe da Peterson u eseju *Božanska monarhija* (1935.) hvali Tertulijana, jer prepoznaje vrijednost konceptualne jasnoće koju pravni pojmovi donose teologiji.[349] Time Schmitt želi potvrditi valjanost sociologije juridičkih pojmova na primjeru poznatog ranokršćanskog teologa, koji nema reputaciju heretika kao Euzebije Cezarejski. Naime, u judaizmu i ranoj kršćanskoj apologetici je neoplatonističko shvaćanje Boga kao prvog metafizičkog počela i načela jednosti kozmosa reintepretirano kroz stoičku perspektivu kao Božju suverenost nad svijetom, a u političkom smislu translatirano u božanskim *archeom* legitimiziranu monarhiju.[350]

No, Peterson i komentira „da se ista argumentacija koju Tertulijan upotrijebio kako bi definirao odnos Sina i Duha Svetog izvan Crkve koristila kao opravdanje za politeizam“.[351] Dakle, Tertualijanov osvrt je dvosjekli mač, jer opravdava i politeistički kozmički poredak odražen u ustroju rimske države.[352] Time se otvara pitanje pravovjernosti Schmittove političke teologije kao „teologije carstva“ nalik onoj Euzebija Cezarejskog.

---

[347] Usp. Michaela RISSING – Thilo RISSING, *Isto*, 62-70.
[348] Usp. Carl SCHMITT, *Political Theology II.: The Myth of the Closure of any Political Theology*, 105-109.
[349] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 110-111.
[350] Usp. Paul E. NAHME, The Theologico-Political History of Sovereignty, u: *Political Theology*, 14 (2013.) br. 4., 432-479.; ovdje: 466-470., URL: www.academia.edu/6086913/Law_Principle_and_the_Theologico-Political_ History_of_Sovereignty (23.III.2020.)
[351] Erik PETERSON, Monotheism as a Political Problem: A Contribution to the History of Political Theology in the Roman Empire, u: ISTI, *Theological Tractates*, 82.
[352] Usp. Erik PETERSON, *Isto*, 82-84.

1.5.2.2. Pravovjernost „teologije carstva“

Petersonov je sud o Euzebiju Cezarejskom u *Monoteizam kao politički problem* nedvojbeno negativan. Euzebije koristeći historijske i političke argumente legitimizira Rimsko Carstvo kao dio Božjeg spasenjskog plana. Time implicitno povezuje kredibilitet kršćanstva, ne više s ispunjenjem eshatoloških obećanja, već s prosperitetom Carstva koje treba odražavati kršćansku sliku svijeta. Tim više što se Peterson poziva na Augustina i njegovu eshatološku koncepciju mira iz *De civitate Dei*, Knjiga iii, poglavlje 30., ne bi li opovrgnuo Euzebijev nauk. Peterson želi pokazati kako rimski carevi nisu bili sposobni ostvariti autentični eshatološki mir, koji će nastupiti jedino s Kristovim povratkom na kraju povijesti.[353]

Schmitt primjećuje da Erik Peterson, predstavljajući Euzebija Cezarejskog kao ogledni primjer političkog teologa, sugerira „da postoji pojmovna veza između hereze i politike: heretik se *eo ipso* javlja kao politički teolog, pravovjernik, međutim kao čisti, nepolitički teolog“.[354] Nadalje, Schmitt smatra da Euzebijevo eshatologiziranje Rima nije dokaz nekompatibilnosti političke teologije s pravovjerjem. Peterson time odveć generalizira i pojednostavljuje pitanje opravdanosti političke teologije u kršćanstvu ignorirajući stoljeća povijesno-političkog razvoja. Peterson zanemaruje novovjeke modele političkog uređenja, parlamentarizam i demokraciju te političke fenomene kao što su revolucija i opravdan otpor protiv nepravedne vlasti.[355]

Uz to, za Schmitta, eshatološka očekivanja vjernika onemogućuju ikakvo jednostavno i beskompromisno rješenje. Pozivajući se na Petersonov rad iz 1929. godine, naslovljen *Crkva*, Schmitt ističe da je i Peterson bio svjestan komplikacija koje stvaraju eshatološka očekivanja vjernika primijenjena na povijesne događaje, posebno u kriznim vremenima kada je poljuljan *status quo* društva. Peterson priznaje uplitanje Crkve u politiku, a niječe mogućnost postojanja kršćanske političke teologije. Schmitt zaključuje kako Peterson tolerira projekcije eshatoloških očekivanja vjernika na političke događaje. Budući da se ne radi o ničemu autentično teološkom, nema razloga da se takva uvjerenja smatraju prijetnjom pravovjernoj dogmi. Isto tako, takva političko-teološka očekivanja vjernika su u normalnim okolnostima pasivna, bez želje ili motivacije da ih se širi kao što je slučaj s heretičkim pokretima. No službenici Crkve se ne nalaze u istoj situaciji kao laici. Crkveni prelat ili bilo koji drugi službenik treba biti pažljiv da njegovo političko djelovanje ne postane teološko u dogmatskom smislu.[356]

---

[353] Usp. Erik PETERSON, *Isto*, 94-97.; 103-104.
[354] Carl SCHMITT, *Political Theology II.: The Myth of the Closure of any Political Theology*, 84.; prijevod citata preuzet iz: Carl SCMITT, *Politička teologija / Politička teologija II.*, 125-126.
[355] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 43-45.; 74-75.; 98-102.
[356] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 86-89.

Schmitt zaključuje da Peterson uopće ne govori ranokršćanskoj političkoj teologiji. Euzebijev cezaropapizam služi kao prigodno pokriće za polemiku protiv miješanja politike i teologije s obzirom na situaciju u Njemačkoj tijekom tridesetih godina 20. stoljeća. Svrha eseja *Monoteizam kao politički problem* nije okončanje političke teologije, već upotreba negativnog cezaropapističkog mita, koji su stvorili povjesničari kao Jacob Burckhardt, da se istaknu paralele sa političkom situacijom trenutka.[357]

Za Schmitta se zato Petersonov zaključak o okončanju političke teologije odnosi samo na antiku i carski Rim, jer njegove tvrdnje nisu primjenjive na moderno sekularizirano društvo ni na odnos Crkve prema sekularnim političkim strukturama danas.[358] No što ako Petersonov cilj nije bio samo neizravna kritika političke teologije? Je li on doista samo apolitični teolog koji se pred političkim izazovima povlači u apstraktnu sigurnost trinitarne teologije? Što ako je Petersonovo poimanje odnosa teološkog i političkog ipak šire?

Uvaže li se i drugi Petersonovi teološki traktati osim *Monoteizam kao politički problem*, poput *Krist kao Imperator* (1936.) i *Crkva* (1929.), izranja šira koncepcija njegove vlastite teološko-političke misli. Schmittova politička teologija legitimizira i stabilizira političko-pravni poredak, posebno nasuprot prijetnji „iznimke“. Peterson pak razrađuje jednu kristocentričnu teologiju objave izgrađenu oko koncepta „krize“, tj. da Kristovo utjelovljenje i Evanđelje potresaju i dovode u krizu čovjekov naravni svijet uključujući i društveno-politički poredak.[359]

Za Schmitta postoje samo dvije krajnosti društveno-političkog stanja: anarhistički kaos čovjekova „prirodnog stanja“ ili red koji potiskuje čovjekovo „prirodno stanje“ što je rezultat društveno-političkog poretka kojega uspostavlja država. Iz Schmittove perspektive, kršćanska objava i njezin eshatološki pridržaj – jedino uskrsli Krist ujedinjuje *auctoritas* i *potestas* – relativiziraju legitimnost svake unutarpovijesne političke strukture čime se riskira povratak u anarhičnost čovjekova „prirodnog stanja“. Schmittova politička teologija zato pomoću sociologije juridičkih pojmova pruža „metafizičku legitimaciju“ suverenu i državi kako bi se očuvao društveno-politički poredak od destabilizacije i svake izvanjske prijetnje. Peterson pak naglašava potresajući učinak Kristova ulaska u povijest, koji dovodi u krizu totalnost ljudskih političkih uređenja, ne bi li održao otvorenim eshatološki obzor povijesti za Kristov povratak.[360]

Razlog protivljenju Schmittovoj težnji ponovna objedinjenja religije i politike Peterson razlaže u eseju *Krist kao imperator*. Težište Rimskog Carstva bio je car, čija se politička moć i

---

[357] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 95-96.
[358] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 61-64.
[359] Usp. Christian STOLL, *Die Öffentlichkeit der Christus-Krise: Erik Petersons eschatologischer Kirchenbegriff im Kontext der Moderne*, 179.; 199.
[360] Usp. Christian STOLL, *Isto*, 202.; 204-211.

autoritet, mimo tradicionalnih institucija Rimske Republike, uspostavljala kroz vojni uspjeh i prestiž. Car bi legitimnost svoje vladavine ostvarivao i carskim kultom po kojem afirmacija odanosti rimskih građana i carskih podanika postaje religijski čin. Monoteizam kršćanske vjere time postaje politički problem: „Kult štovanja tradicionalnih državnih bogova mogao je biti tolerantan, dok je carski kult nužno bio netolerantan, jer se božansko uprisutnjuje u caru te, kao *numen praesens*, zahtijeva biti priznato.“[361] Rana Crkva tako se našla u egzistencijalnom sukobu s Rimskim carstvom oko samih metafizičkih i teoloških temelja društva.

Razumljivo je stoga zašto se u ranom kršćanstvu Krista percipiralo kao imperatora za čiju se eshatološku vladavinu mučeništvom bori protiv ovozemaljskih carstava. U Novom zavjetu Isusa se oslovljava kraljem u kontekstu očekivanog Mesije koji je trebao ostvariti židovske težnje prema nacionalnoj suverenosti. No kraljevsko mu je dostojanstvo zanijekano (usp. Iv 18,36-37; 19,15). Naime, Kristova vladavina je eshatološka i u ovom svijetu nema društveno-političkog ili religijskog poretka koji ju priznaje i podupire. „Krist – koji je imperator – i kršćani – koji pripadaju u *militia Christi* – simboli su boja za eshatološki *imperium* koji je protivan svim *imperia* ovog svijeta.“[362] Krist je jamac konačnog, eshatološkog prosperiteta i blagostanja svih onih koji su o njemu ovisni i njemu odani.[363]

Peterson iz situacije rane Crkve, suprotstavljene vojno-političkoj moći Rimskog carstva i njegovoj „teologiji carstva“ izraženoj u carskom kultu, ekstrapolira nijansirani i kritički stav prema teološko-političkoj ideji imperija. S jedne strane, imperij nadvladava svaku nacionalnu specifičnost tako što ju relativizira, no ne i dokida. U ovome je imperij sličan Crkvi čije poslanje traži univerzalističku perspektivu. S druge strane, imperij će uvijek težiti apsolutizaciji vlastite političke moći te se nikada neće podložiti ičijem autoritetu osim vlastitom. U tom smislu, imperij je suprotstavljen Božjoj eshatološkoj vladavini što ga dovodi u sukob s Crkvom koja zauzima kritički stav prema imperijalnim pretenzijama u svakom dobu i svakom obliku.[364]

Pobjeda rane Crkve nad Rimskim Carstvom kroz svjedočenje vjere u Krista imperatora, pa i mučeništvom, predstavlja kristijanizaciju teološko-političke ideje imperija. Peterson u svojoj publikaciji *Svjedok istine* (1937.) objašnjava kako je neminovnost Kristove eshatološke vladavine učinila totalitarizam „metafizički nemogućim“. Zato Crkva, iako vjerska institucija, ne bi li očuvala Kristov autoritet od uzurpacije političke vlasti, mora djelovati politički. Crkva

[361] Erik PETERSON, Christ as „Imperator“, u: ISTI, *Theological Tractates*, 148.
[362] Erik PETERSON, *Isto*, 147.
[363] Usp. Erik PETERSON, *Isto*, 147-150.
[364] Usp. Ivica RAGUŽ, Crkva - imperij, nacionalna država i pluralističko društvo. Aktualnost Erika Petersona, *Vrhbosnensia*, XVIII (2014.) br. 2, 321-332.; ovdje: 328.

svojim javnim činima i liturgijom, održava svijest o dolasku Kraljevstva Božjeg i onemogućava intronizaciju svakog povijesnog političkog poretka kao metafizičko-religijskog poretka.[365]

Najnoviji pokušaj ostvarenja metafizičke totalnosti u politici je nacionalizam u kojem Peterson razaznaje sjedinjenje nacionalnog partikularizma s teološko-političkim apsolutizmom imperija pod krinkom patriotizma. Nacionalizam u svom apsolutizirajućem partikularizmu ne može biti izričaj Trojstvenog Boga, kao ni imperij u svom apsolutizirajućem univerzalizmu. Nacija može biti temelj države samo ako stoji pod eshatološkim pridržajem očekivanja Kristova povratka. Budući da je kršćanstvo civilizacijski prožima Zapad, to znači da u praksi treba samo biti oprezan protiv političke radikalizacije u cilju nacionalističke autokracije, kao i gnostičko-univerzalističkog totalitarizma.[366] Dok *auctoritas* pripada Crkvi kao kritički korektiv za *potestas* političkih struktura, čak je moguća i afirmacija nekih liberalnih političkih načela koja promiču građansku odgovornost, kao što je npr. trodioba vlasti.[367]

Zato Petersonova teološko-politička misao ne smjera na apolitičnost trinitarne teologije, već ističe Crkvu kao javnu instituciju u skladu s značenjem antičkog pojma *ekklesia*: politički subjekt koji ima obavezu osigurati prosperitet ljudske zajednice, u svijetu i u odnosu prema božanskom.[368] I kao što je rana Crkva pružila otpor pretenzijama Rimskog Carstva, tako je obvezna svojom naravi i poslanjem kritički se očitovati prema svakoj političkoj ideologiji koja uzurpira Kristovu suverenost i priječi uspostavi eshatološkog Kraljevstva Božjeg.[369] Možda najznačajniji katolički mislilac prve polovice 20. st. koji je prepoznao značaj *Monoteizam kao politički problem* bio je upravo Jacques Maritain. Kao i sam Peterson, Maritain se obratio na katoličanstvo s protestantizma i kao Schmitt, bio je Petersonov prijatelj kroz one ključne godine u Bonnu kada je Erik Peterson radio na svome habilitacijskom radu i posljedičnim studijama koje će ga dovesti do zaključka o okončanju političke teologije. Ako postoji ikakva sumnja o Petersonovim namjerama, treba samo konzultirati korespondenciju između njega i Maritaina u kojoj Peterson potvrđuje kako želi nesumnjivo dokazati da pravovjerno razumijevanje Trojstva potpuno onemogućuje formulaciju ikakve „teologije carstva“.[370]

---

[365] Usp. Christian STOLL, *Die Öffentlichkeit der Christus-Krise: Erik Petersons eschatologischer Kirchenbegriff im Kontext der Moderne*, 247-248.
[366] Usp. Ivica RAGUŽ, *Crkva - imperij, nacionalna država i pluralističko društvo. Aktualnost Erika Petersona*, 321-332.; ovdje: 328-330.
[367] Usp. Christian STOLL, *Die Öffentlichkeit der Christus-Krise: Erik Petersons eschatologischer Kirchenbegriff im Kontext der Moderne*, 245-248.
[368] Usp. Erik PETERSON, The Church, u: ISTI, *Theological Tractates*, 38-39.
[369] Usp. Ivica RAGUŽ, *Crkva - imperij, nacionalna država i pluralističko društvo. Aktualnost Erika Petersona*, 321-332.; ovdje: 324.; 326-328.
[370] Usp. James CHAPPEL, *Catholic Modern. The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church*, 138.

1.5.2.3. *Katechon* - eshatološka perspektiva Schmittove političke teologije

Sukob između Petersona i Schmitta može se svesti na pitanje poimanja suverenosti kao primarnog izričaja političkog djelovanja, neotuđive samostalnosti i inicijativnosti – subjektnosti u povijesti. Petersonovo shvaćanje funkcije suverena kao imperatora, tj. „kosmokratora“,[371] onog koji ujedinjuje vjerski autoritet i političku moć, o kojem u potpunosti ovisi ne samo cijelo društvo već i cio kozmos, poklapa se s Schmittovim hobbesijanskim shvaćanjem svemoćnog i gotovo božanskog suverena koji pod svoju jurisdikciju stavlja cjelokupan društveni život, pa čak na neki način uvjetuje i privatna uvjerenja svojih podanika. Kod obojice, kroz suverena se očituju kolektivne težnje i politička volja cijelog društva: sigurnost, pravda, mir i blagostanje. Isto tako, kod Petersona i kod Schmitta, samo se suveren može suočiti sa svim izazovima i ostvarenju općeg dobra, jer su u njemu ujedinjeni vladavina zakona koja oformljuje društveno-politički poredak i ona neograničena sloboda čovjekovog izvornog, prirodnog stanja. Samo suveren može inkorporirati u zakon nove fenomene i aspekte ljudskog života koji se nalaze izvan opsega društveno-političkog uređenja.[372] Ključna je razlika što Peterson proglašava Krista jedinim i istinskim imperatorom, dok je za Schmitta svemoćni suveren *katechon*.

Termin *katechon* (grč. *κατέχων, ό*, koji zadržava) je novozavjetni koncept, izvorno iz Druge poslanice Solunjanima (2 Sol 2,3-8). *Katechon* odgađa trenutak kada će se pojaviti „Čovjek bezakonja, Sin propasti, Protivnik, onaj koji uzdiže sebe protiv svega što se zove Bog ili svetinja“ (2 Sol 2,3-4). Pavao u istom tekstu također upozorava da je „otajstvo bezakonja već na djelu, samo ima tko da ga sada zadržava dok ne bude uklonjen“ (2 Sol 2,7) što znači da je katehonska funkcija također ograničavati i drži pod kontrolom pobunjenički i protubožanski element prisutan u svijetu do vremena konačnog sukoba. Biblijska egzegeza tumači termin *katechon* kao još jedan naziv za Duha Svetoga, bez ikakve dodatne političke interpretacije. No Schmitt shvaća ovaj pojam prvenstveno politički tvrdeći da je u svakom povijesnom razdoblju netko, npr. kršćanski kralj kojega je Papa imenovao *defensor fidei*, isto tako i *katechon*.[373]

Katechon se spominje u Schmittovim bilješkama već negdje 1932. godine i otada barem još devet različitih puta uključujući i u nekim kasnijim publikacijama kao što je *Nomos zemlje*, ali nikada s točno definiranim značenjem. Ovisno o temi i kontekstu *katechon* je pojedinac ili čitavi politički poredak koji potiskuje ili sprječava potpunu liberalnu depolitizaciju,

---

[371] Usp. Joseph RATZINGER, *Eshatologija. Smrt i vječni život*, Verbum, Split, 192-193.
[372] Usp. Giorgio AGAMBEN, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, 18-23.
[373] Usp. Krzysztof C. MATUSZEK, The Problem with Recognizing the Enemy: Critical Review of Carl Schmitt's Political Theology, u: Paweł ARMADA – Arkadiusz GÓRNISIEWICZ – Krzysztof C. MATUSZEK (ur.), *The Problem of Political Theology*, 167-169.; 173.

normativizaciju i funkcionalizaciju prava, širenje globalizacije i nihilističku mehanizaciju političkog uređenja u vidu birokratizacije ili centralizacije države što odgađa realizaciju eshatoloških očekivanja. Schmitt spominje mnoge pojedince i političke strukture koje su kroz povijest, poput Svetog Rimskog Carstva, koje su u svoje vrijeme djelovale kao *katechon*. No ne daje nikakve konkretne indikacije tko bi mogao biti *katechon* danas.[374]

Djelomičan odgovor na pitanje zašto se ne može identificirati tko je *katechon* danas pruža sistematizacija različitih katehonskih tipova koju u svojoj studiji o Carlu Schmittu donosi Jürgen Manneman. Schmittov je prvi katehonski tip, prema Mannemanu, „lokalni *katechon*", pojedinac koji katehonski djeluje na nekom ograničenom prostoru. To bi bio neki istaknuti vladar ili politički vođa čija je vladavina obilježila zlatno doba njegove zemlje. Onda je tu i „povijesno-imanentni *katechon*" koji nije nužno pojedinac, već i neka društvena institucija, pa čak i čitava država. Djelovanje takva katehonskog tipa ne mora biti strogo političko, budući da utječe na sveukupni tijek povijesti na globalnoj razini. Posljednji je „transcendentalni *katechon*" koji je teološko-eshatološka nužnost, jer sprječava sam kraj svijeta i okončanje povijesti. Isto tako, njihovo djelovanje ne mora se uvijek prepoznati kao katehonsko, ako uopće.[375]

Giorgio Agamben identificira dvije paradigme ishođenja i legitimizacije političke vlasti u zapadnjačkoj političkoj praksi. Prvo, teološki utemeljena i argumentirana vladavina nad „poviješću spasenja". Drugo, pravnički utemeljena i ekonomski argumentirana sekularna vlast koja se ostvaruje u svjetovnoj povijesti i legitimizira proceduralno. Općenito govoreći, ove dvije paradigme se može definirati kao predmoderni i moderni pristup političkom, iako se moderna, pravno-ekonomska paradigma ustanovljenja političkog prava vladanja oblikuje kroz proces „utemeljenja-rastemeljenja", odnosno sekularizacije iz teološke paradigme. U tom smislu, obje paradigme su itekako aktualne i ne može ih se zanijekati u nijednom povijesnom dobu. Teološka paradigma guši slobodu i podvrgava povijest Božjem djelovanju, smještajući čovjeka u apokaliptički okršaj između Dobra i Zla s već odlučenim ishodom, Božjom eshatološkom pobjedom. Pravno-ekonomska paradigma svodi svu kompleksnost egzistencije na opseg vlastite pravne fikcije iz koje onda izvodi legitimnost. Moderna pravna proceduralnost funkcionira poput mehanizma, po „ako-onda" algoritmu koji ne poznaje slobodnu odluku donesenu na osnovu nepredviđenih ili samo anticipiranih mogućnosti, pa otuđuje čovjeka od njegove subjektnosti. *Katechon* je Schmittov pokušaj očuvanja čovjekove slobode i suverenosti

[374] Usp. Matthias LIEVENS, Carl Schmitt's Concept of History, u: Jens MEIERHENRICH – Oliver SIMONS (ur.), *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, 415-416.
[375] Usp. Jürgen MANEMANN, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus*, 176.

u povijesti, u procesu ostvarenja zajedničke, političke egzistencije zajednice, bez upadanja u dihotomiju teološke i pravno-ekonomske paradigme.[376]

Što je *katechon* u kontekstu njegove političke teologije možda najkonkretnije iznosi Schmittov članak *Tri stadija pridavanja povijesnog značenja* (1950.). Pokušavajući razviti koncept povijesti mimo modernih filozofija povijesti, Schmitt se pita o komplementarnosti eshatoloških očekivanja i sekularne historijske svijesti kao temelja političkog djelovanja. U konačnici, Schmitt zaključuje da eshatološka očekivanja izazivaju tzv. „eshatološku paralizu" – suspenziju svakog političkog djelovanja, jer eshaton negira smisao sekularne povijesti. Riječ je o svojevrsnom gnosticizmu ili onom profetičkom vidu vjere koji eshatologizira politiku, umjesto da poput institucionalne religije, Crkve, javno ritualizira odnos s transcendentnim povezujući sadašnji društveno-politički život s Božjom voljom za čovjeka.[377] *Katechon*, koji u sebi objedinjuje politički i religijski autoritet, razgraničava eshatološku viziju povijesti i sekularnu perspektivu na povijest. Drugim riječima, poput institucionalne religije, odnosno Crkve u predmodernim vremenima, *katechon* sprječava eshatologizaciju povijesti da bi se očuvao vlastitost povijesti, a time i smislenost političkog djelovanja.[378]

Valja istaknuti da Schmitt nikada ne naziva svoj pojam suverena i svoj decizionistički model države otvoreno katehonskim. Ipak, postoje jake indikacije da je upravo jaku državu vođenu suverenom čija moć nije ograničena liberalnim poimanjem građanskih prava smatrao takvom katehonskom silom za moderno doba. Stoga, iako nije izričito dio Schmittove teorije države kao Hobbesov „levijatan", izgledno je da se *katechon* može smatrati dijelom njegove političke teologije.[379]

Štoviše, možda je baš iščitavanje Hobbesova *Levijatana* navelo Schmitta na zaključak da suverena nije samo „smrtni bog" već i *katechon*. Hobbes je oblikovao svoju teoriju države zbog sloma institucionalnog religijskog autoriteta uslijed protestantske reformacije. I kao što Agamben primjećuje, Hobbesova politička teorija prožeta je eshatološkom perspektivom – „levijatan" prethodi Kraljevstvu Božjem. Hobbesov suveren djeluje baš kao *katechon*. Njegova neograničena moć odražava metafizičku stvarnost Božje suverenosti nad kozmosom. Suveren kao *katechon* odlaže apokaliptički kaos i time opravdava „levijatansku" narav moderne države.

---

[376] Usp. Žarko PAIĆ, *Katehon ili o gubitku povijesti: Paradoksi i aporije političke teologije Carla Schmitta*, 17-53.; ovdje: 22-23.; 28-29.

[377] Usp. Harald WYDRA, The Politics of Transcendence, u: *Cultural Politics*, 7 (2011.) br. 2, 265-288., ovdje: 277-280., URL: https://www.academia.edu/5202046/The_politics_of_transcendence (22.III.2020.)

[378] Usp. Matthias LIEVENS, Carl Schmitt's Concept of History, u: Jens MEIERHENRICH – Oliver SIMONS (ur.), *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, 417-420.

[379] Usp. Michael KIRWAN, *Political Theology. A new Introduction*, Darton, Longman and Todd Ltd., London, 2008., 29-33.

No Agamben zaključuje, ako judeo-kršćanska apokaliptička tradicija ocrtava konačni sukob prije uspostave eshatološkog Kraljevstva Božjeg, a Hobbes alegorijski uspoređuje državu s „Levijatanom“ – Zvijeri iz mora koja će zaratiti sa svetima prije konačne pobjede Jaganjca (usp. Otk 13-14), onda država ne može biti *katechon*. Schmitt i Hobbes se razilaze u svom shvaćanju funkcije države. Za Hobbesa je država nužno zlo, potrebna kako bi se spriječio daljnji društveni kaos i rat, a dolazak eshatološkog Kraljevstva Božjeg će slomiti njezinu apsolutističku moć. I to će biti uistinu apokaliptičan događaj jer se država kao „levijatan“ neće htjeti odreći svoje vlast nad čovjekom. Schmitt pak podržava vlast države nad društvom kao jedinu efektivnu protumjeru liberalnim i socijalističkim političkih težnjama. Schmitt ne sudi moralnost države iz eshatološke perspektive, već kao jamca društvene stabilnosti nasuprot svakoj krizi koja bi mogla gurnuti društvo u kaos „apokaliptičkih“ razmjera.[380]

Dakle, svojim tumačenjem novozavjetnog termina *katechon* iz Druge poslanice Solunjanima Schmitt nadograđuje svoj koncept suverena proširujući njegovu jurisdikciju, uz vladavinu nad društvom i životnim prostorom, na samu povijest. *Katechon* postaje jamstvo da politička djelatnost u povijesti nije besmislena jer nije obezvrijeđena očekivanjem Kristova povratka. Isto tako, ni povijest ne može postati potpuno racionaliziran i mehanicistički proces beskrajnog napretka lišen svoga eshatološkog cilja.[381]

Schmittova politička teologija nije način integracije kršćanske prakse u politiku, već joj je cilj ograničiti utjecaj mesijanskog aspekta kršćanstva na političke strukture moći i svesti ga na moralno utemeljenje i oblik „metafizičke legitimacije“. Schmitt u Crkvi vidi isti onaj etos moći, kroz reprezentiranje „slavnog Krista“, koji prepoznaje i u apsolutističkim težnjama novovjeke države. U kršćanstvu pak kao praksi beskompromisne ljubavi prema bližnjemu vidi antropološki idealizam koji niječe čovjekovu „opasnu“ narav i zaziva povratak u inicijalno „prirodno stanje“. Zato Schmitt, kako piše u posthumnom izdanom *Glossariumu* (1991.), želi „učiniti bezopasnim utjecaj Krista na društvene i političke sfere; de-anarhizirati kršćanstvo, ali ostaviti u pozadini određeni legitimizirajući učinak“.[382]

Za Petersona, taj „anarhistički“ aspekt kojega Schmitt želi suzbiti je zapravo sama apokaliptička-eshatološka srž kršćanstva. I Schmitt, gušeći eshatološka očekivanja u ime prolaznog političkog interesa, uskrsava najgori aspekt imperijalizma: apsolutizaciju nekog unutarpovijesnog političkog subjekta. Drugim riječima, svrha katehonske funkcije Schmittovog

---

[380] Usp. Giorgio AGAMBEN, *Stasis: Civil War as a Political Paradigm (Homo Sacer II),* 59-61; 65-67.
[381] Usp. Alexander SCHMITZ, *Legitimacy of the Modern Age?. Hans Blumenberg and Carl Schmitt*, u: Jens MEIERHENRICH – Oliver SIMONS (ur.), *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, 719.
[382] Mika OJAKANGAS, *A Philosophy of Concrete Life. Carl Schmitt and the political thought of late modernity*, SoPhi 77, Kopijyvä Oy, Jyväskylä, 2004., 144-145.

suverena je odgoda konačne pobjede Krista kao imperatora i aktualizacije Kraljevstva Božjega. Time se suveren, mimo Schmittove namjere, pretvara u „levijatana“, u njegovom izvornom biblijskom smislu – u Antikrista.[383]

Dok Peterson prioritetizira očekivanje eshatona kao jasno artikulirana pologa vjere i u tom smislu odvojena, ali superpozicionirana svakom političkom djelovanju, Schmitt nastoji oblikovati politiku teologiju u modernom, sekularnom društveno-političkom kontekstu. Njega brine liberalni smjer razvoja moderne jurisprudencije, koji naglašava gotovo strojnu efikasnost i moralnu neutralnost državnog aparata te još potencira anarhistički ideal povratka u čovjekovo „prirodno stanje“. Država kao uslužna djelatnost ne oslobađa čovjeka od opresije neprirodnih društvenih struktura, već mu uskraćuje participaciju u višem obliku bivanja pomoću kojega nadilazi ograničenja svoje prostorno-vremenski singularne egzistencije.

No, Schmitt je isto tako svjestan da nije moguće obrnuti razvoj političke misli i prakse. Više se ne može govoriti cilju povijesti bez neke asocijacije na utopističke ideologije koje ostaju privlačne unatoč svom očitom neuspjehu. Zato *katechon* potiskuje sva eshatološka očekivanja iz kojih proizlaze romantizirane utopističke vizije, jer ionako „o onom danu i času nitko ne zna, pa ni anđeli na nebu, ni Sin, nego samo Otac“ (Mt 24,36; Mk 13,32). Nacionalna država i suveren kao *katechon*, osim što potiskuje anarhiju i kaos apokalipse u koji vode liberalizam i marksizam, također i povezuje čovjeka s Bogom koji daje smisao povijesti.

1.5.3. Neteološka kritika Schmittove političke teologije

Carl Schmitt počinje *Političku teologiju II.* izlaganjem o tzv. „akademskim legendama“. Objašnjavajući kako i među intelektualcima, iako im je kritičko razmišljanje vlastitost, mogu nastati svojevrsne legende i mitovi kada se određene tvrdnje i zaključci proglase završnom riječju o nekoj temi. Citiranje takve „akademske legende“, koja se često smatra i klasikom, dovoljno je da svaku daljnju raspravu i istraživanje učini suvišnima. Štoviše, ne samo da se više ne proučava što je itko drugi napisao na tu temu već se i sam legendarni tekst više ne čita nego tek citira. Schmitt smatra da treba s vremena na vrijeme ponovo kritički pročitati te „akademske legende“ ne bi li se nanovo procijenila njihova intelektualna vrijednost.[384]

Schmittu je ova opservacija poslužila kao prigodan uvod za *Političku teologiju II.* koja je pak u ovom radu uzeta kao okvir za iznijeti teološki kritički osvrt na Schmittovu političku teologiju na temelju prigovora njemačkog patrologa Erika Petersona. Nezavisno tomu, Schmitt

[383] Usp. Giorgio AGAMBEN, *Stasis: Civil War as a Political Paradigm (Homo Sacer II)*, 65-67.
[384] Usp. Carl SCHMITT, *Political Theology II.: The Myth of the Closure of any Political Theology*, 37-38.

je imao pravo, pa i njegovom vlastitom opusu treba pristupiti na sličan način – ne podliježući reputaciji koju je stekao tijekom desetljeća. To se odnosi i na neteološki kritički osvrt, počevši od Schmittovih kolega iz weimarskog razdoblja sve do suvremenih analiza i tumačenja.

Još za Weimarske Republike, Schmitt stječe reputaciju kontroverzna mislioca zbog svoje kritike liberalne političko-pravne tradicije. Upravo stručnjak za ustavno pravo, Richard Thoma u zaključku svoga članka *O ideologiji parlamentarizma* (1925.) donosi jedak sud o Schmittu koji pogađa u bit svakog daljnjeg kritičkog osvrta na njegov opus. Thoma smatra kako iza Schmittovih argumenata protiv liberalne demokracije stoji „neizrečeno osobno uvjerenje autora da bi savez između nacionalističkog diktatora i Katoličke Crkve mogao biti realno rješenje i ostvariti red, disciplinu i poredak".[385] Thoma smatra da Schmittu izmiče kako je u modernim političkim previranjima uz tzv. političke mitove „nacije" i „klasne borbe", prisutan i treći „mit" koji promiče težnju prema miru kroz pravo na samoodređenje utjelovljeno u demokraciji. Taj je „mit" komplementaran s kršćanskim moralom, a podržava ga i sama Katolička Crkva.[386] Schmitt će posljedičnim izmjenama u tekstu svoga eseja o parlamentarizmu i u sukcesivnim člancima pokušati ublažiti svoje iliberalne tendencije te odgovoriti na Thomine prigovore. Ipak, ostaje činjenica da je Schmittova sržna trilogija – *Politička teologija I., Rimsko katoličanstvo i politički oblik i Duhovno-povijesno stanje suvremenog parlamentarizma* – skicira političku teologiju koja traži jedinstvo politike i religije u službi nacionalne države.[387]

Thoma nije bio jedini Schmittov kritičar iz weimarskog razdoblja. Moritz Julius Bonn uvažava Schmittovu analizu manjkavosti parlamentarnog sustava, ali ne i svođenje parlamenta na vječnu diskusiju s dijalektičkom dinamikom. Parlamentarna rasprava je poput konferencije gdje se usklađuju različiti interesi i ideologije kroz proces pregovaranja. Hermann Heller u članku *Politička demokracija i socijalna homogenost* (1928.) djelomično prihvaća Schmittovu tvrdnju da je homogenost društva oko temeljnih političkih vrijednosti potrebna za ispravno funkcioniranje demokracije, ali smatra da je nemoguće eliminirati antagonističku strukturu društva i svaki takav pokušaj bi završio u diktaturi. Nadalje, za Hellera je bit parlamentarizma uspostava zajedničkog prostora sporazumijevanja koji isključuje primjenu sile.[388]

Možda je najvažniji Schmittov kritičar iz toga razdoblja između dvaju svjetskih ratova Herbert Marcuse, čiji esej *Borba protiv liberalizma iz totalitarne perspektive države* (1934.) još uvijek određuje ton suočavanja sljednika kritičke teorije Frankfurtske škole, kako s Carlom

[385] Carl SCHMITT, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, 200.
[386] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 200.
[387] Usp. John P. McCORMICK, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against politics as technology*, 171-175.
[388] Usp. Ellen KENNEDY, Uvod, u: Carl SCHMITT, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, xxxvii-xxxviii.

Schmittom, tako i s cijelom konzervativnom desno-hegelijanskom političkom strujom. Marcuse u tom eseju asocira Schmittov decizionizam i egzistencijalističko poimanje politike s fašizmom. Prema Marcuseu, politički krajobraz moderne može se podijeliti na tri osnovne političke ideje, redom: liberalizam - kapitalizam; marksizam - socijalizam; fašizam - antiliberalizam. Između ovih samo marksizam uistinu donosi nešto novo glede rješavanja gorućih političkih pitanja, dok liberalizam i fašizam održavaju postojeće stanje. Liberalizam i fašizam uopće ne smjeraju remetiti nejednaku raspodjelu materijalnih resursa i nepravedne ekonomske odnose proizašle iz takve raspodjele, kao i o njima ovisne političke strukture moći. Liberalizam samo zamjenjuje staru feudalnu aristokraciju s *nouveau riche* buržoazijom, a fašizam donosi tek novu ideološku interpretaciju već postojećeg društveno-političkog poretka. Stoga Marcuse zaključuje da svaki oblik antiliberalizma, koji ne smjera mijenjati materijalno-ekonomske odnose u društvu, poput Schmitta koji odbacuje utjecaj ekonomsko-tehnicističke racionalnosti na politiku, doveden do svoga logičnog zaključka, neminovno postaje fašizam. Marcuse, primjera radi, u Schmittovom kriteriju političkog, u identificiranju neprijatelja, vidi začetak fašizma, jer težiti polarizaciji svih društvenih odnosa, da im se priskrbi egzistencijalni intenzitet, vodi u potpunu politizaciju društva i eliminaciju privatne sfere života te posljedičnu uspostavu totalitarne države.[389]

Dalekosežni utjecaj Marcuseove kritike Carla Schmitta najbolje se vidi u radu jednog od najprominentnijih politički filozofa danas, Jürgena Habermasa. Jedina Habermasova kritika Schmittove teorije države jest članak *Užasi autonomije: Carl Schmitt na engleskom* (1987.) napisan povodom engleskih izdanja Schmittovih *Pojma političkog* i *Duhovno-povijesnog stanja suvremenog parlamentarizma*. Tom prilikom Jürgen Habermas nastoji javnosti na engleskom govornom području javnosti koja nije upoznata s njemačkim povijesno-društvenim kontekstom objasniti tko je Schmitt. Tako Carla Schmitta opisuje kao elokventnog erudita, intelektualno formiranog u wilhelminskoj Njemačkoj, ali čija politička misao ne sadržava refleksivnu analizu i kritiku protuprosvjetiteljskih i kontra-revolucionarnih težnji u novijoj njemačkoj povijesti.

Nadalje, na primjeru njegove studije *Levijatan u teoriji države Thomasa Hobbesa: značenje i neuspjeh političkog simbola*, Habermas zaključuje da Schmitt podržava „nazadnost“ ondašnjeg njemačkog autokratskog političkog modela. Habermas se ne slaže sa Schmittom kako ograničavanje suverenovih ovlasti u ime političkih prava građana na temelju Hobbesova izuzetka privatne prosudbe od državne jurisdikcije u izostanku pozitivne zakonske odredbe

[389] Usp. Roberto ORSI, *Rethinking the Concept of Order in International Politics: Carl Schmitt and Jurgen Habermas*, Doktorska disertacija, London School of Economics and Political Science, 2012., 201-204., URL: www.academia.edu/5745538/Rethinking_the_concept_of_order_in_international_politics_Carl_Schmitt_and_J%C3%BCrgen_Habermas

degenerira „pravnu državu“ (njem. *Rechtsstaat*) u „legalističku državu“ (njem. *Gesetzstaat*). Upravo suprotno, odrediti i ograničiti suverenove ovlasti i moć zakonskim okvirom temelj je demokratske pravne države. Schmittov dezicionistički argument – suverenova presudna odluka kao ustanovljujući politički akt države – za Habermasa je tek opravdanje diktature.

Isto tako, Schmittovo shvaćanje države kao „levijatana“, tj. kolektivne političke osobe iz čijeg je jedinstva isključen stranac, koji zbog svog različnog etničkog, kulturnog i povijesnog identiteta ne može participirati u nacionalnom biću, opravdanje je nacionalističke ideologije. Habermas ne poistovjećuje Schmittovu političku misao s fašizmom, ali upozorava na bliskost s fašizmom. Schmitta vidi kao sljednika političkog romantizma i „estetike nasilja“ usmjerene protiv normativizma u pravu i liberalnog poimanja države. Uz to ga smješta u tradiciju desnog hegelijanizma posvećenu konzervativnom političkom projektu očuvanja njemačkog „Reicha“. Unatoč tim reakcionarnim postavkama, Habermas smatra da je za mnoge Schmitt još uvijek privlačan i aktualan zbog visoke kvalitete, pronicljivosti i stručnosti njegova akademska rada.[390]

Ipak, Jürgen Habermas u svojoj najnovijoj publikaciji *Također jedna povijest filozofije* promišjajući o krizi razumske slobode danas čak „pokazuje i određeno razumijevanje – koji tu krizu primjećuje u raspadu ideje političkoga zbog sekularizacije državne vlasti, poništenja političke uloge Katoličke crkve, zbog privatizacije vjere“.[391] Iako se ne slaže sa Schmittovim stavom da se ta kriza može riješiti obnovom izvornog jedinstva religije i politike u suverenu koji bi reprezentirao ono transendentno, Habermasov prijedlog izlaska iz krize uz pomoć tzv. „genealogije razuma“ sadržava, ne kao nekad odbacivanje religijskih tradicija, nego uvažavanje religije kroz proces rekontekstualizacije porijekla i svrhe razumske slobode.[392]

Čak i neki Schmittovi kritičari koji uzimaju u obzir teološki aspekt njegove misli, kao Phillip W. Gray, ističu da je Schmittovo legitimiziranje decizionizma političkom teologijom put u totalitarizam. Gray argumentira kako je srednjovjekovna objavljena „teologija politike“ razdvajajući vjerski autoritet i političku moć sprječavala uspon totalitarizma. Postreformacijska „politička teologija“ pak uslijed nastanka nacionalne države i slabljenja utjecaja institucionalne Crkve postupno gubi objavljenu dimenziju i podlaže vjeru politici. Tako Schmittova politička teologija proizlazi iz novovjeke političke misli iz koje je uklonjen utjecaj objavljene kršćanske teologije politike i njezina kritičkog korektiva političke moći.[393]

---

[390] Usp. Roberto ORSI, Isto, 199-201., 210-220.
[391] Ivica RAGUŽ, *Grandiozan promašaj u čežnji za Bogom. Također jedna povijest filozofije Jürgena Habermasa*, 2-12.; ovdje: 7.
[392] Usp. Ivica RAGUŽ, *Isto*, 2-12.; ovdje: 7-8.
[393] Usp. Phillip W. GRAY, Political Theology and the Theology of Politics: Carl Schmitt and Medieval Christian Political Thought, u: *Humanitas*, 20 (2007.) br. 1-2.; 175-200.; ovdje: 184-185.; 192-198., URL: www.nhinet.org/gray20-1.pdf (3.II.2016.)

Još jednu bitnu perspektivu na Schmittov rad donosi John P. McCormick, koji vidi u Schmittovoj političkoj teologiji oživljavanje pretprosvjetiteljskih političkih koncepcija. Slično Nietzscheu, Schmitt teologizira i mitologizira politiku ne bi li demonizirao moderne političke ideje, posebno liberalizam. McCormick prigovara Schmittu što istodobno kritizira i podliježe modernističkoj antinomiji racionalnog i iracionalnog oscilirajući između kritike ekonomsko-tehnicističke racionalnosti i zagovaranja egzistencijalno-romantičarske iracionalnosti.

McCormick kao primjer te mitologizacije i teologizacije ističe upravo Schmittov kriterij političkog: prepoznati neprijatelja kao egzistencijalnu prijetnju što potiče na koncentriranje sve političke moći u osobi suverena u zamjenu za sigurnost. Schmitt je time htio riješiti problem tvorbe i prijenosa političke volje naroda na osobu ili instituciju izvršne vlasti. Umjesto toga je esteticizirao rat do mitoloških proporcija i osmislio teoretsko opravdanje za totalitarnu državu. Legitimnost takve države se veže uz održavanje vlastita političkog mita i zato se stalno potiče svijest o mogućnosti rata od kojeg treba zaštiti građane.[394]

Iako mu mnogi prigovaraju koketiranje s totalitarizmom, treba imati na umu koliko je politička teologija Carla Schmitta rezultat povijesnih okolnosti vremena njezina nastanka. Najbolji primjer tome su, kako navodi Heinrich Meier, višestruka prepravljanja teksta *Pojma političkog* od prvog izdanja 1927. godine do trećeg izdanja 1933. godine. Te promjene odražavaju pomak u njemačkoj političkoj situaciji. Kada je prvo izdanje *Pojma političkog* publicirano, Schmitt je bio koncentriran na domaću političku situaciju i utjecaj liberalizma, na neutralizaciju političkog i depolitizaciju javnog života. Uslijed priprema za treće izdanje, nacistički režim je već preuzimao vlast i Schmittu se jamačno činilo kao da je prijetnja liberalne depolitizacije u Njemačkoj okončana. Zato se trebalo koncentrirati na izvanjskog neprijatelja, odnosno na sovjetsku Rusiju i obranu nacionalne suverenosti.[395]

Schmitta se danas čita zbog njegove kritike liberalizma i parlamentarne demokracije. Središnja načela Schmittove političke teologije temelj su te kritike, unatoč primjedbama da je teologizacija političkih ideja potkopala vrijednost inače pronicljive analize.[396] Zato se ne smije zaboraviti da Schmittova kritika liberalizma nije samoj sebi svrha, nego je napisana u službi opstanka nacionale države. Manjkavosti liberalizma s obzirom na ono političko potkopavaju temelje nacionalne države, koja je još uvijek paradigmatski model političkog uređenja.

---

[394] Usp. John P. McCORMICK, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against politics as technology*, 81-82.; 246-247.; 282-286.

[395] Usp. Heinrich MEIER, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialouge*, 4-10.; 15-16.; 21-24.; 68.

[396] Usp. Volker NEUMANN, Carl Schmitt, u: Arthur JACOBSON – Bernhard SCHLINK (ur.), *Weimar: A Jurisprudence of Crisis*, 284.; usp. Michael T. GREVEN, Supstancijalno i metafizičko polazište političkog pisca Carla Schmitta do 1934., u: *Politička misao*, 26 (1989.) br. 1, 62-78.; ovdje: 66-72.

Kao što Agamben ekstrapolira na osnovu Schmittovih postavki, temelj moderne države je nacionalnost koja jamči rođenjem stečenu suverenost kao političko pravo pojedinca ostvarivo kroz državu. Nacionalna država zato ne može priznati politička prava stranaca, ne u velikom broju, a da ne zaniječe temelj svoje političke suverenosti. Država zato opstoji u stanju napetosti, balansirajući između prava manjina i težnje izopćenja stranog tijela iz nacionalnog bića. I zato priznavati politička prava doseljenika, npr. u slučaju masovnih ekonomskih migracija, uzrokuje političku krizu. U nedostatku schmittovskog personalnog suverena, koji bi suspendirao tako shvaćena politička prava građana dok se ne pronađe konstruktivno rješenje „iznimke" što ju predstavlja stranac, raste vjerojatnost građanskog rata i povratka u „prirodno stanje" u smislu „rata svih protiv sviju". Za nacionalnu državu, opreka pripadnosti – nepripadnosti nekom narodu utjelovljuje Schmittov kriterij političkog kao izraz političke egzistencije.[397]

Agambenova razrada dileme nacionalne države kroz Schmittove pojmove „iznimke", personalna suverena i kriterija političkog, vodi do zaključka da jedino nacionalna osviještenost može jamčiti preživljavanje države. Ipak, Francis Schüssler Fiorenza upozorava da Schmitt supstituira pojam *demos*, puk ili građanstvo, s pojmom *ethnos*, odnosno narod ili etnička skupina. Schmitt vidi nacionalnost kao jedini validan put prema političkom jedinstvu, a nacionalnu državu kao jedini način prakticiranja suverenosti. Schmittova politička teologija ističe samoodređenje naroda, odnosno etničke skupine, umjesto nacije, primarnog političkog subjekta, kao temelj političke zajednice. Schmitt promiče ekskluzivističko-partikularističku perspektivu nasuprot univerzalnoj perspektivi drugih, kasnijih političkih teologija.[398]

Govoreći o Schmittovom prijedlogu tvorbe opće političke volje na temelju nacionalne pripadnosti i stalne svijesti o prijetnji toj kolektivnoj političkoj egzistenciji, treba spomenuti i opservaciju hrvatskog politologa Davora Rodina. Naime, prema Rodinu, Schmitt neokantovski pokušava heterogenu prirodu društva racionalizirati i homogenizirati u skladu s nekim općim načelom – u ovom slučaju, podređujući sve suverenu kao analogiji Božjoj suverenosti nad kozmosom. No Schmitt propušta uvažiti pluralističku narav instrumentalne racionalnosti koja ne podliježe potrebi sistematizacije društveno-političkih fenomena pod jedno načelo što se i odražava u relativnom racionalizmu parlamentarizma. Time liberalna demokracija mimoilazi Schmittovu političku teologiju, kao i fašizam te komunizam.[399]

---

[397] Usp. Giorgio AGAMBEN, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, 75-76.; 77-78.; 99-101.

[398] Usp. Francis SCHÜSSLER FIORENZA, Prospects for Political Theology in the Face of Contemporary Challenges, u: Michael WELKER – Francis SCHÜSSLER FIORENZA – Klaus TANNER (ur.), *Political Theology. Contemporary Challenges and Future Directions*, 46-47.

[399] Usp. Davor RODIN, Znanstvena transkripcija parlamentarizma, u: *Politička misao*, 30 (1993.) br. 4, 105-117.; ovdje: 114-116.

1.6. Zaključne misli o Schmittovoj političkoj teologiji

Sociologija juridičkih pojmova predstavlja više od opisa procesa formiranja sekularnih juridičkih pojmova koji bi bio relevantan isključivo za jurisprudenciju. Schmittovo tumačenje nastanka juridičkih pojmova ne iscrtava uzročno-posljedičnu povezanost teologije i prava ili njihovu ovisnost o materijalnim društvenim odnosima kao u historijskom materijalizmu, već ističe njihovu međusobnu analognost. Zato nije riječ o teologiji u strogom smislu govora o Bogu na temelju objave. Isto tako, Schmittovo „teologiziranje" naizgled nije prikladno za modernu jurisprudenciju, jer asocira na svojevrsnu teodiceju po uzoru na Leibniza.[400] No upravo to čini Schmittovu političku teologiju istodobno kontroverznom i intrigantnom, jer ne nudi samo još jedan koncept odnosa religije i politike za moderne društveno-povijesne okolnosti, nego ocrtava alternativnu viziju moderne koja ne polazi od privatizacije religije, ali koja također nije naivna na liniji leibnizovskog „metafizičkog optimizma" nego reže kroz svaku idealizaciju zbilje.

Za Schmitta juridički pojmovi nisu tek tehnički koncepti čija je svrha samo upravljanje javnim poslovima, već izražavaju one metafizičke predodžbe o stvarnosti koje oblikuju odnos političke zajednice sa svijetom, ali i s transcendencijom. Zato Schmitt jurisprudenciju smatra analognom teologiji, budući da se u oba slučaja radi o formalnoj, sistematiziranoj refleksiji o dva jednako važna vida čovjekove egzistencije: teološkog, u smislu čovjekova konstitutivnog odnosa s Bogom, i političkog kao egzistencijalno ozbiljna odnosa čovjeka prema čovjeku.[401] Iz te opservacije, izražene kroz sociologiju juridičkih pojmova, proizlazi određujuća karakteristika političkog, kriterij političkog mišljenja i djelovanja, bez obzira na specifičan sadržaj ili kontekst – prepoznati neprijatelja.[402] Svaki kontakt između političkih zajednica predstavlja potencijalni sukob nepomirljivih izraza čovjekove slobode u obliku različitih kultura, vjerskih uvjerenja ili gospodarskih interesa. Zahvaljujući čovjekovoj „opasnoj" naravi, njegovoj nesputanoj slobodi koja ga čini sposobnim i za nasilje, Schmittov kriterij političkog predstavlja svijest o prijetnji koju onaj drugi predstavlja za društvo. Budući da čovjek ne može zanijekati svoju prirodu, kao što se može vidjeti iz povijesti ispunjene političkim sporenjima i ratova, taj kriterij političkog upućuje na dublju metafizičku stvarnost onog političkog.

Desetljećima kasnije, u *Političkoj teologiji II.,* Schmitt dovršava svoje promišljanje o političkom ugradivši ga u samo Trojstvo. Utjelovljenjem preuzevši ljudsku narav, Sin unosi potencijal političkog za diferencijaciju u potpuno jedinstvo i identičnost Božjeg bivovanja. Ta

[400] Usp. Carl SCHMITT, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, 37-40.
[401] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 45-46.
[402] Usp. Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi*, 71.

Schmittova „stasiologija“[403] je svojevrsna antropocentrična teologija, koja zbog svoje „opasne“ antropologije odbija „paralizu“ i fatalizam polučen eshatološkom nadom, očekujući neizbježno ostvarenje svojih apokaliptičkih predviđanja. Najtočniji bi opis Schmittove političke teologije zato bio „katehonika“ – teološko-politički odgovor na destabilizirajući učinak kršćanskih mesijansko-eshatološka očekivanja[404] – potiskivanje anarhističkih i utopističkih težnji u politici pomoću jake države i suverena čija politička moć nema ograničenja i nadzora ne bi li se odgodio onaj apokaliptički kaos koji nužno slijedi ako pogrešne predodžbe o čovjekovoj naravi, kao i o hijerarhijskom uređenju kozmosa pod suverenom Božjom vlašću, ikada prevladaju.

Schmitt povezuje društveno-političko djelovanje imanentističkih ideologija, konkretno liberalizma i marksizma, s posljedicama na percpeciju metafizičkog i teološkog vida stvarnosti. Zato polazeći od određenih postavki Hobbesove teorije države, iznosi kritiku liberalizma, ali i decizionistički model države. Schmittov decizionizam izokreće ustaljena liberalna stajališta o institucionalnoj odijeljenosti religije od politike i ograničavanju jurisdikcije države. Schmitt ne donosi pozitivno viđenje sekularizacije niti znanstveno-objektivno opisuje proces formiranja sekularnog prava iz religijskog morala, već argumentira podlaganje religije državnom nadzoru u svrhu stabilizacije i utvrđivanja društveno-političkog poretka od svih vrsta prijetnji – vojnih, ideoloških, unutarpolitičkih, pa i duhovnih.

Schmitt želi mesijansku narav kršćanstva podrediti državnom monopolu ne bi li time spriječio da apokaliptičko-eshatološki žar iščekivanja Posljednjeg i „opijum“ transcendentalnih vizija nebeskog blaženstva paralizira pučanstvo.[405] Tu se vidi utjecaj katoličkog paternalizma na njegovu političku teologiju. Schmitt uz to paternalistički koncipira religiju, kao civilizacijsko naslijeđe, vid kulturnog identiteta, mehanizam socijalne kontrole i uvjetovanja te legitimizacije vladajućih političkih struktura moći. Njegova težnja k ostvarenju religijsko-političkog jedinstva i odbacivanje modernističkog ideala pluralističkog društva također su elementi šire rasprave o prihvatljivosti moderne u katoličkom miljeu tijekom prve polovice 20. stoljeća.[406] Iako Schmitt crpi nadahnuće iz pretprosvjetiteljske političke filozofije, njegova ga potraga za alternativom moderni čije su primarne odlike sekularizacija i totalizacija pozitivističke racionalnosti čini i postliberalnim.[407] Bez obzira što se nadahnjuje Thomasom Hobbesom i tradicionalističkim

[403] Usp. Carl SCHMITT, *Political Theology II.: The Myth of the Closure of any Political Theology*, 122-126.
[404] Usp. Matthias LIEVENS, *Carl Schmitt's Concept of History*, u: Jens MEIERHENRICH – Oliver SIMONS (ur.), *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, 417-420.
[405] Usp. Giorgio AGAMBEN, *Stasis: Civil War as a Political Paradigm (Homo Sacer II)*, 65-67.
[406] Usp. James CHAPPEL, *Catholic Modern. The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church*, 14-16.; 60-71; 75-79.; 82-84.; 89-95. 109-115.; 132-133.
[407] Usp. Žarko PAIĆ, *Katehon ili o gubitku povijesti: Paradoksi i aporije političke teologije Carla Schmitta*, 17-53.; ovdje: 26.; 34-38.

katoličkim političkim filozofima iz 19. st., njegov zahtjev za nacionalnim političkim jedinstvom i jakom državom nesumnjivo odjekuje u današnje vrijeme protesta protiv globalizacije, koju se može smatrati posljedicom „zaboravljanja vidljivosti teoloških temelja politike“, odnosno zamjene teološki definiranog cilja povijesti sekularnim, utopističkim određenjem povijesti.[408]

Dakle, Schmitt želi obnovu jedinstva vjere i politike, simbiozu u kojoj bi personalni suveren poput „smrtnog boga“ potisnuo svaku prijetnju društveno-političkom poretku, ali i svaku vjersku praksu koja bi mogla polučiti destabilizirajući društveno-politički učinak. Za Schmitta, institucionalizirana nacionalna religija jedini je prihvatljiv oblik vjerskog izričaja. Ovdje je važno napomenuti kako Schmittova zamisao takvog nejednakog partnerstva nije još jedna varijacija antičke političke teologije, iako ima nekih sličnosti.

U antici su *auctoritas* religije i *potestas* države objedinjene, najčešće u osobi suverena koji je također ili vrhovni svećenik državnog kulta ili pak sam uzdignut na razinu božanstva kako bi bio fokus štovanja, jer je religija u smislu kulta, štovanja božanstva, služila kao jamstvo blagostanja i održanja države, a time i društva. Antički čovjek je živio u svijetu bogova i religija je bila jedini način udovoljavanja prevrtljivih diviniziranih kozmičkih sila. Vršenje vjerske dužnosti u okviru državnog kulta osiguravalo je preživljavanje političke zajednice o kojoj ovisi život pojedinca. U tom smislu religija je bila dominantna karakteristika zajednice iz koje se onda razvila politička djelatnost kao oblik uređenja suživota.[409]

U Schmittovoj političkoj teologiji religija daje „blagoslov“ državi i punomoć djelovati u Božje ime, jer država nema svoje vlastite legitimnosti pa se religijski autoritet treba integrirati u političku strukturu. Iz liberalne perspektive, ovdje je riječ o apsolutizaciji političke vlasti u povijesti. U liberalizmu agnostički stav je već stoljetna norma koju se ne dovodi u pitanje da opet ne dođe do građanskog rata zbog različitih vjerskih uvjerenja, baš kao što se dogodilo s protestantskom reformacijom. Ni Schmittu nije cilj totalizirati političku moć, već uspostaviti odnos države i transcendencije kako ne bi došlo do potpune profanizacije politike, odnosno neutralizacije političkog što bi značilo gubitak ljudske slobode i inicijative u povijesti.

Bez Crkve koja supstancijalnim reprezentiranjem božanske osobe Isusa Krista dovodi u kontakt s vječnošću i ostvaruje „nadmoć forme na materijom“[410], odnosno daje dublji smisao političkom djelovanju i društvenom životu, sekularna država bi se morala oslanjati na „monopol

---

[408] Rüdiger CAMPE, Is „the political“ a romantic concept?. Novalis's Faith and Love or The King and Queen with Reference to Carl Schmitt, u: Jens MEIERHENRICH – Oliver SIMONS (ur.), *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, 664-665.

[409] Usp. Francis SCHÜSSLER FIORENZA, *Political theology and the Critique of modernity: Facing the challenges of the present*, 87-105.; ovdje: 87.

[410] Usp. Carl SCHMITT, Rimsko katoličanstvo i politički oblik, u: ISTI, *Politički spisi*, 45.

sile“ kako bi efektivno uređivala zajednički suživot svojih građana. Rana novovjeka politička filozofija, autori klasičnog liberalizma, ograničili su se na artikulaciju jedne negativne političke teorije, koliko iz afiniteta prema osobnoj slobodi, toliko svjesni kako svaki imalo potpuniji oblik državne kontrole nad privatnim životima građana nije moguć uslijed ograničenja efektivnosti državne birokracije, kao što je bila prostorna udaljenost koja je otežavala protok informacija između središnjeg državnog aparata i njegovih ispostava. Schmitt je u tehnološkom napretku i rastućoj kompleksnosti državne birokracije početkom 20. st. naslutio rastući potencijal novih „tehnologija“ da omoguće potpunu kontrolu države nad građanima. Time na jedan način postaje moguće ostvariti primarnu težnju hegelijanskog koncepta države – osigurati mir i sigurnost građana poistovjećivanjem društva i države.[411] Ipak, to se svodi na „golu tehniku učvršćivanja vlasti“[412] ako se društvo imanentizira. Ako javni život nije otvoren transcendenciji, čovjekova sloboda koja se proteže i ponad granica društva, u ono transcendentno, time je zanijekana.

U tom duhu treba čitati i njegovu kritiku tzv. ekonomsko-tehnicističke racionalnosti. Schmitt upozorava na dehumanizirajuću tendenciju takvog tehniciziranog društva, jer ga brine njegov privatizirani karakter. Sinteza ekonomskog i tehnološkog napretka osnovica je političke emancipacije buržoazije, kao i učvršćivanja te novostečene političke moći kroz preisplitanje ekonomskog načina mišljenja i političke djelatnosti.[413] Schmitt u tome ne vidi samo gubitak one egzistencijalne ozbiljnosti političkog čime se riskira izgubiti mogućnost samoodređenja naroda što je bitan aspekt ljudske slobode. Moderna u ime individualistički shvaćene slobode teži pomoću ekonomsko-tehnicističke racionalnosti politiku podrediti ekonomiji kao što je u predmoderni politika bila podređena religiji.[414] Schmitt u tom vidi nedopustiv prodor privatnih interesa u domenu javnog interesa što potkopava sposobnost društva da postigne ono političko jedinstvo koje bi bilo istinski izraz slobodne volje svakog njenog građanina. Uz to, potpuna sinteza ekonomsko-tehnicizirane racionalnosti i države omogućava formaciju uistinu totalitarne države koja prodire u svaki aspekt društva, i pred kojom ništa nije skriveno. Takva država bila bi uzdignuta na razinu „anti-religije tehniciteta“[415] jer je svladala nove tehnike učvršćivanja moći i postigla jasnoću tko su joj i na koji način prijatelji i neprijatelji.[416]

---

[411] Usp. Slavko PRLJIĆ, Pojam rata u teoriji Carla Schmitta, u: *Politička misao,* 27 (1990.) br. 3, 79-89.; ovdje: 86.
[412] Carl SCHMITT, Rimsko katoličanstvo i politički oblik, u: ISTI, *Politički spisi*, 50.
[413] Usp. Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi*, 91.
[414] Usp. James CHAPPEL, *Catholic Modern. The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church*, 2-3.; 11-21.; 60-69.; 78-92.; 123-132.; 144-151.; 184-187.; 200-226.
[415] Carl SCHMITT, The Age of Neutralizations and Depoliticizations (1929), u: ISTI, *The Concept of the Political: Expanded Edition*, 94-96.
[416] Usp. Günter FIGAL, *Stupanj intenzivnosti političkog. Razmišljanja o Carlu Schmittu*, 143-152.; ovdje: 149-150.

Upravo takvu državu Schmitt prepoznaje u Sovjetskom Savezu čiji su ideološki temelji sezali sve do lijeve struje hegelijanske filozofije povijesti u 19. st. i tvrdnje da se čovječanstvo može vratiti u „prirodno stanje“ poništavanjem razlike između privatnog interesa pojedinca i javnog dobra društva.[417] Komunizam rješava paradoks političkog svodeći cjelokupan društveni život, različita nezavisna područja ljudskog mišljenja i djelovanja, na materijalne odnose koji se mogu kvantificirati i racionalnim uređivanjem, pa i primjenom tehnologije, izmijeniti. Cilj je bio postići utopiju, ne mijenjanjem samog čovjeka, već uzdići čovjeka mijenjanjem njegove materijalne situacije. Za Schmitta, takva država koja se ne mora obazirati na nematerijalne težnje svojih građana, jer ih je eliminirala kao opravdane zahtjeve, predstavlja najveću prijetnju Zapadu. Totalitarnost komunističke države i njena tendencija agresivnom širenju kroz nasilne revolucije predstavljala je opasnost za krhku ravnotežu između partikularnih težnji različitih društvenih skupina i općeg dobra koju je liberalizam izgradio. Zato Schmitt kritizira liberalizam i stvara decionistički model države u cilju ostvarenja političkog jedinstva na nacionalnoj osnovi.

Schmitt kao politički realist i na osnovu svoje antropologije „čovjeka kao opasnog bića“ argumentira da se ne smije zanemariti egzistencijalna opasnost koju čovjek predstavlja čovjeku što znači da se partikularni i privatni interesi nikada neće moći eliminirati, u smislu međusobne konkurencije i kao konkurencija općem dobru. Izgraditi režim na temelju marksističke političke ideje koja ne uvažava privatne interese samo je još jedan oblik otuđenja čovjeka, kao što je i liberalno relativiziranje općeg dobra u korist privatnog interesa također oblik otuđenja. Čovjek može živjeti samo u napetosti između vlastitih težnji i zahtjeva društva, između osobnog i društvenog identiteta.

Schmitt slično zaključuje i o odnosu religije i politike. Kao što bilo koja politička ideja jednom apsolutizirana dovodi do dehumanizacije čovjeka, te društvenog kaosa, isto se može dogoditi i ako se pokuša ostvariti zahtjev religije da se čovjek potpuno podredi Bogu.[418] Zato svrha Schmittove političke teologije nije izložiti neku političku ideju kršćanstva, već razraditi javnu funkciju religije: iskoristiti teološko-metafizičke predodžbe koje religija artikulira kao način ostvarenja društvenog jedinstva, posvješćujući čovjekov odnos prema transcendentnom kao Drugome, što dovodi do legitimizacije državne vlasti kao izraza društvenog zajedništva i opće volje, usklađene s Božjom voljom za čovjeka. Schmittov konačni cilj je što više potisnuti dinamiku „čovjekova prirodnog stanja“ opisanu kao „rat sviju protiv sviju“. Drugim riječima, nanovo oživjeti „ius publicum Europaeum“ koji je propao kad je von Clausewitzev koncept

[417] Usp. Carl SCHMITT, The Age of Neutralizations and Depoliticizations (1929), u: ISTI, *The Concept of the Political: Expanded Edition*, 81.
[418] Usp. Slavko PRLJIĆ, *Pojam rata u teoriji Carla Schmitta*, 79-89.; ovdje: 81-82.

„kultiviranog rata“[419] u Prvom svjetskom ratu zamijenjen konceptom „totalnog rata“. Schmittu se takav razvoj situacije jamačno morao činiti apokaliptičnim što donekle i objašnjava zašto mu je *katechon* važan, ali i zašto je oblikovao svoja politička promišljanja na temelju Hobbesovog *Levijatana*. Schmittov cilj nije dokinuti rat. U svojoj kritici liberalnog pokušaja neutralizacije političkog jasno implicira da tako nešto nije moguće. Schmitt dopušta rat, ali ga želi kontrolirati, ograničiti i civilizirati. I to, prema Kyleu Gingerichu Hiebertu, minimiziranjem mogućnosti građanskog rata kao najveće prijetnje stabilnosti društva, potencirajući međunarodni rat.[420]

Schmittovu političku teologiju može se promatrati kao pokušaj reaktualizacije teološkog utemeljenja politike u vremenu ekonomsko-tehnicističke racionalnosti koja političku djelatnost vidi kao „tehnologiju upravljanja javnim poslovima“. Schmittovo shvaćanje politike može se obeskrijepiti kao predmodernu mitologizaciju i romantičarsku protureakciju na racionalizam pravnog pozitivizma. No ne može se zanijekati da je njegova politička teologija i specifično kantovska, jer se ne svodi na kontemplaciju o naravi odnosa vjere i politike ni na političku etiku, već je praktično usmjerena. Time Schmittova teologija očituje svoje „političko“ određenje koje se može primijetiti i u novoj političkoj teologiji Johanna Baptista Metza, o kojoj će biti riječi u sljedećem poglavlju. To praktično usmjerenje čak se preklapa s nekim elementima kritičke teorije Frankfurtske škole.[421]

Unatoč različitim političkim orijentacijama, Schmitt i predstavnici frankfurtske kritičke teorije slično kritički reagiraju na učinak instrumentalne racionalnosti, na dehumanizirajuće i otuđujuće posljedice apsolutizacije u društvu.[422] Schmitt na sebi specifičan način pristupa središnjem problemu političke teologije 20. stoljeća koji će obilježiti i Metzovu novu političku teologiju – odnos vjere i svijeta u postprosvjetiteljskim društveno-političkim okolnostima. Koja je sudbina kršćanstva u jednom postliberalnom svijetu u kojem znanstveni i materijalni uspjeh prosvjetiteljstva čini teološke tvrdnje nevažnima bez i da ulazi u raspravu s teologijom? Kako utemeljiti autoritet, potrebnu obvezujuću mjerodavnost političkog u dobu koje odbacuje svaku tvrdnju o smislenosti povijesti, a time i svaki oblik legitimizacije politike izvan trenutačnog hira ili prijetnje nadmoćnom silom?

---

[419] Usp. Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi*, 62-63.
[420] Usp. Kyle GINGERICH HIEBERT, T*he Architectonics of Hope. Violence, Apocalyptic, and the Transformation of Political Theology*, Cascade Books, Eugene – Oregon, 2017., 13-14.; 51-53.
[421] Usp. Zvonko POSAVEC, Uvodna napomena. Carl Schmitt (1888-1985.), u: *Politička misao*, 26 (1989.) br. 1, 3-5.; ovdje: 3-4.
[422] Usp. Max HORKHEIMER – Theodor W. ADORNO, *Dialectic of Enlightenment*, Stanford University Press, Stanford, 2002., 1.; 33-34.; 104-106.

2. Nova politička teologija Johanna Baptista Metza

2.1. Biografska pozadina Metzova teološkog rada

Johann Baptist Metz (5. kolovoza 1928. – 2. prosinca 2019.) rođen je u sjeveroistočnom bavarskom gradiću Auerbachu. U uvodu iz engleskog izdanja *Vjera u povijesti i društvu* (1977.) Metz kaže: „Dolaziš izdaleka kada dolaziš otamo. Kao da si rođen, ne prije pedeset godina, već negdje pretkraj gotovo okončanog srednjeg vijeka. […] Iz poprilične udaljenosti morao sam pronaći put na frontu akademskih i društvenih rasprava […] morao sam iznaći pristup fenomenima kojima su moji suvremenici izgleda ovladali kroz klišeje: prosvjetiteljstvo, pluralizam, emancipacija, sekularizacija, kritika kapitalizma i marksizam. I morao sam naučiti koliko je teško i problematično povezati te parametre sa suvremenošću… tom vjerom već toliko poznatom i prije nego sam započeo promišljati o njoj.“[423]

Taj raskorak između Metzova djetinjstva i kasnijih životnih iskustava, Teimo Rainer Peters vidi u kao „produktivnu nesuvremenost“ njegova teološkog rada, namjerno zaostajanje za duhom doba ne bi li se artikulirala alternativa modernom društvu. To iskustvo izmještenosti dalje su oblikovali ključni događaji u njegovu životu. Valja spomenuti i emocionalni teret koji svaki veteran donosi sa sobom iz rata, krivnju što je preživio, dok je toliko njegovih suboraca izginulo. Kao i šok kad je nakon sedmomjesečnog ratnog zarobljeništva saznao za holokaust.[424]

Metz je tako motiviran odgovornošću da održi živim i relevantnim sjećanje na poginule, na svoje suborce, ali i žrtve holokausta: „Na kraju Drugog svjetskog rata morao sam kao šesnaestogodišnjak napustiti školu i otići u vojsku. Nakon površne obuke u wurzburškim vojarnama došao sam na bojišnicu koja je već tada bila prešla Rajnu. Satnija se sastojala od preko 100 samih mladih ljudi. Jedne večeri me poslao satnik s porukom u centralu. Lutao sam noću izrešetanim i spaljenim selima i salašima, a kad sam to jutro došao natrag do svoje satnije, našao sam samo mrtve, puste mrtvace pregažene u kombiniranom napadu lovaca bombardera i tenkova. Svima njima s kojima sam još dan prije dijelio svoje dječje strahove i mladenački smijeh, mogao sam još samo gledati u ugašena i mrtva lica. Ne spominjem se ničega drugoga doli jednog nijemog krika. I tako se vidim još danas, nakon ovog su se raspali moji dječji snovi. Moja jaka bavarsko-katolička socijalizacija sa svojim jakim povjerenjem dobila je pukotinu. Što se događa ako čovjek s time ne otiđe psihologu, nego u Crkvu, i ako ni njoj ni teologiji ne

---

[423] Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, The Crossroad Publishing Company, New York, 2015., 2.

[424] Usp. Tiemo Rainer PETERS, *Johann Baptist Metz. Theologie des vermißten Gottes*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1998., 19-20.

dozvoli da mu iz glave izbiju ovakva nepomirena sjećanja, nego da s njima vjeruje i s njima želi govoriti o Bogu?“[425]

Metz odabire suočiti se s potresima u svome životu, održavajući sjećanja na te događaje živim, ali i tražeći smisao svega što je iskusio kroz svoju vjeru: „Dolazim iz bavarskog sela, katoličkog bavarskog sela od kakvih deset tisuća stanovnika. Rekao sam vam da sam na kraju rata bio oko šesnaest godina star; i samo trideset milja od toga sela, od toga gradića, bio je smješten koncentracijski logor. I u tome logoru ubijen je Dietrich Bonhoeffer. Nikada nismo razgovarali o tome. […] Nakon što sam postao teološki svjestan svoje post-holokaust situacije, zapitao sam se kakva je to vjera morala biti da nam je dopustila neuznemireno vjerovati tijekom nacističke vladavine. Zar to nije, na kraju, samo čisto vjera u-koju-se-vjeruje, kako ju ja zovem; vjera bez suosjećanja, ali pod okriljem uvjerenja da je suosjećajna, kultivira apatiju koja je omogućila nama kršćanima da nastavimo vjerovati leđima okrenutim takvoj katastrofi.“[426]

Pod mentorskim vodstvom Karla Rahnera, Metz piše doktorsku disertaciju iz teologije *Kršćanski antropocentrizam. Studija o „misaonim obrascima“ sv. Tome Akvinskog (1962.),* u kojoj tvrdi da se već kod Tome Akvinskog implicitno može naći „formalni antropocentrizam“, donoseći zaključak da je moderna filozofija sekularna primjena kršćanskog duha u povijesti što mijenja percepciju odnosa teologije i filozofije. Metz se time, po uzoru na Rahnera, fokusira na teološku antropologiju kao polazište svog teološkog rada i svakog napora da se uključi u aktualne znanstvene rasprave vođene unutar prosvjetiteljske tradicije.[427]

Za Metzov odnos s njegovim mentorom dovoljno je reći da Rahner u kasnim pedesetima 20. st. baš Metzu povjerava preradu svoje knjige *Duh u svijetu* (1939.) za ponovnu publikaciju. Time je Karl Rahner izložio Metza teološkoj perspektivi koja je oblikovala njegovo kasnije promišljanje odnosa čovjeka i svijeta. Kad je šezdesetih godina postalo aktualno pitanje racionalnosti koja bi mogla opravdati smisao vjere u sekulariziranom svijetu, Rahner povjerava Metzu preradu i svoje knjige *Slušatelji riječi* (1941.) za novo izdanje.[428]

Uskoro potom postaje profesor fundamentalne teologije na Westfälische Wilhelms Universität u Münsteru. Sljedećih godina Metzovu teološku perspektivu oblikuju sljedeća tri ključna čimbenika: društvena i politička atmosfera tih godina koja ga je navela promišljati o nedostatcima isključivo teoretskog govora o historicitetu vjere; Drugi vatikanski sabor i poticaj

---

[425] Johann Baptist METZ, *A Passion for God: The Mystical-Political Dimension of Christianity*, Paulist Press, New York, 1998., 1-2.; prijevod citata preuzet iz: Johann Baptist METZ, Biografski pregled: „Kako sam se promijenio“ (1996.), u: ISTI, *Politička teologija 1967.-1997.*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2004., 312.
[426] Johann Baptist METZ, Communicating a Dangerous Memory, u: Fred LAWRENCE (ur.), *Communicating a Dangerous Memory. Soundings in Political Theology*, Scholars Press, Atlanta, 1987., 44.
[427] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 5.
[428] Usp. Giacomo COCCOLINI, *Johann Baptist Metz*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2013., 21-24.; 36-44.

na novo vrednovanje odnosa Crkve prema naslijeđu prosvjetiteljstva te otvaranje Crkve svijetu; i susret s predstavnicima Frankfurtske škole u organizaciji Paulus-Gesellschaft, međunarodnog interkonfesionalnog udruženja koje je osnovao katolički svećenik Erich Kellner.[429]

Nakon Drugog svjetskog rata prijeratne svjetonazorske razlike u katoličkim krugovima su privremeno zatomljene u korist konsenzusa kojega James Chappel sažima pod sintagmom "demokršćanski modernizam". Novoosnovane demokršćanske političke stranke u Njemačkoj, Austriji i Francuskoj izlaze na parlamentarne izbore obećavajući obnovu građanskih sloboda, veću socijalnu osjetljivost i konkretne programe potpore za ugrožene članove društva, radnička prava i slobodan gospodarski rast u ime prosperiteta obitelji. Crkveni dokumenti kao enciklike *Mater et magistra* (1961.) i *Pacem in terris* (1963.) pape Ivana XXIII. te *Populorum progressio* (1967.) pape Pavla VI. i Drugi vatikanski sabor, odražavaju ključne naglaske demokršćanskog modernizma. Ukratko, radi se o vrlo opsežnom projektu kristijanizacije kapitalizma, liberalne demokracije i zapadnjačke političke kulture, ali bez dubljeg kritičkog preispitivanja idejnih temelja modernog društveno-političkog uređenja: sklonost ka eksploataciji i konzumerizmu pod okriljem kapitalizma, individualističko shvaćanje građanskih sloboda i imperijalistička politička praksa razvijenih zapadnjačkih zemalja.

Smjena generacija, reforme postkoncilskog razdoblja, seksualna revolucija i sablazan posredničkih ratova između SAD-a i SSSR-a u zemljama Trećeg svijeta, prvenstveno Vijetnam, u kasnim šezdesetim godinama 20. st. kataliziraju raspad demokršćanskog konsenzusa među kontrarnim strujama u katoličkom miljeu. Demokršćanske se stranke sve manje nadahnjuju socijalnim naukom Crkve, već zauzimaju općenitu, nekonfesionalno definiranu, konzervativnu političku poziciju. Seksualna revolucija potencira žučnu raspravu oko različitih tema kao što su legalizacija pobačaja, rast stope razvoda i daljnja emancipacija žena. Riječ je o oživljavanju sukoba oko integracije modernističkog odijeljivanja privatne i javne domene života u katoličku teologiju, socijalni nauk i pastoral, ali sada kao dvojba je li moralnost, posebno glede spolnosti, pitanje osobne savjesti ili jurisdikcije crkvenog autoriteta. Uz to, raste svijest o izostanku otpora fašizmu i prešućivanju fašističkih zločina protiv ljudskosti u Crkvi. Crkveni dokumenti poput enciklike *Humanae vitae* (1968.) pape Pava VI. i saborska Deklaracija o odnosu Crkve prema nekršćanskim religijama *Nostra aetate* (1965.) nailaze na kritiku zbog svog konzervativnog i opreznog pristupa. Sve to uz prosvjede studenata u Njemačkoj i Francuskoj zbog zapadnjačkog imperijalizma, kao i strukturalnih nepravdi u kapitalističkim gospodarstvima.[430]

---

[429] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 9-10.
[430] Usp. James CHAPPEL, *Catholic Modern. The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church*, 18-21.; 147-151.; 184-187.; 212-214.; 224-232.

Valja istaknuti kako je raspad demokršćanskog pokreta šezdesetih godina djelomično i posljedica toga što je novoj generaciji politički aktivnih katolika i katoličkih političara manjkala formacija u vjeri i praktično iskustvo ostvarivanja crkvenog socijalnog nauka koji se stječu u župnoj zajednici. Kako se demokršćanski projekt nije ozbiljnije kritički dotakao srži moderne, nastavio se proces neutralizacije kršćanskih vrijednosti u javnom životu, a onda i u privatnom životu izvan same obitelji. Unatoč modernističkom formalnom odijeljivanju javnog i privatnog života, takva podjela ne postoji u samom čovjeku. Demokršćanske političke stranke zato danas više nisu autentični promicatelji ni kršćanskih vrijednosti ni socijalnog nauka Crkve.[431]

Nova politička teologija tako nastaje u turbulentnom razdoblju šezdesetih godine 20. stoljeća. Za Metza je to i vrijeme dijaloga s Theodorom Adornom, Maxom Horkheimerom i Ernstom Blochom. Metz također čita Waltera Benjamina i Herberta Marcusea. Izložen tim utjecajima u konjunkciji s već spomenutim povijesnim okolnostima, primarni hermeneutski problem za Metza postaje shvaćanje vjere s obzirom na društveno-povijesne okolnosti.[432]

Zahvaljujući Adornu i Benjaminu, Metz prihvaća nužnost interdisciplinarnosti teologije i usvaja kritiku prosvjetiteljske predodžbe povijesti kao napretka u emancipaciji i oslobođenju od svih oblika otuđenja, jer ljudska patnja u povijesti i dalje opstaje. Nije riječ o potkopavanju, već problematičnosti naslijeđa prosvjetiteljstva kao ideologije – apsolutizirajućeg svjetonazora u službi održavanja društvenog *statusa quo* koji podržava postojeće strukture moći i potiskuje svaku alternativu[433] – za koju je trpljenje opravdana cijena napretka. Isti stav zauzima i prema svakoj teologiji koja „rješava“ problem patnje odgađajući ga do eshatona ili ga poništavajući soteriološkim teorijama božanske su-patnje.[434]

„Dijalektika prosvjetiteljstva“[435] tako najbliže opisuje Metzovo poimanje problematike odnosa vjere i društva u povijesti. Treba spomenuti i utjecaj *Principa nade* (1954.–1959.) Ernsta Blocha, koji je potaknuo Metza naglasiti eshatološki element u novoj političkoj teologiji. Zato Metz naglašava potencijal Crkve kao institucije kritičkog uma slobodne od prosvjetiteljskog

---

[431] Usp. Ivica RAGUŽ, O katolicima u politici – contra »christianos«. Onkraj katoličkoga paternalizma – antikomunizma i katoličkoga fraternalizma – antifašizma, u: *Vjesnik Đakovačko-osječke nadbiskupije* 148 (2020.) br. 6, 56-65. ovdje: 61-63.

[432] Usp. Tiemo Rainer PETERS, *Johann Baptist Metz.Theologie des vermißten Gottes*, 41-45.

[433] Usp. Candance Kristina MCLEAN, *Do this in Memory of Me: The Genealogy and Theological Appropriations of Memory in Work of Johann Baptist Metz*, Doktorska disertacija, Sveučilište Notre Dame, 2012., 92-94., URL: https://curate.nd.edu/show/76537081407 (19.IV.2017.)

[434] Usp. Tiemo Rainer PETERS, *Mehr als das Ganze. Nachdenken über Gott an den Grenzen der Moderne*, 37-39.

[435] Metz razumije tvrdnje iznesene u Adornovoj i Horkheimerovoj studiji *Dijalektika prosvjetiteljstva* (1947.) kao kritiku iskrivljenja izvornog prosvjetiteljskog koncepta „praktičnog uma“ koja kao iracionalno isključuje sve izvan kategorija tzv. „instrumentaliziranog uma“. Apsolutizacija „instrumentaliziranog uma“ stvara epistemološki problem kako kritički reflektirati nad naslijeđem prosvjetiteljstva bez da se svaki prigovor odbaci kao iracionalan. Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 11-12.

kriterija racionalnog. Crkva može i treba biti „institucija kritičke slobode vjere“[436] s vlastitom tradicijom racionalnosti utemeljenom na eshatološkoj svijesti.[437]

Osim tih neposrednih utjecaja, James Chappel ističe korijene Metzove nove političke teologije i u široj tradiciji katoličkog fraternalizma predratnog i poratnog razdoblja. Na primjeru Metzova poznanika, austrijskog povjesničara Friedricha Heera (1916-1983.), Chappel ukazuje kako Metz vokalizira već prisutan zahtjev za suočavanjem s naslijeđem prosvjetiteljstva koje je oblikovalo modernu, a što demokršćanski modernizam nije učinio. Kao i Heer, Metz će stoga uz kritiku europske moralne uskogrudnosti i pozivanje na kulturalnu pluralnost, isticati nužnost kritičko-dijalektičkog dijaloga sa svijetom i suočavanje s antisemitskom prošlošću Crkve u cilju oslobođenja od neurotičnog paternalizma za jednu transformativnu globalnu solidarnost.[438]

Metzova prva značajna publikacija je knjiga *O teologiji svijeta* (1968.) u kojoj napušta transcendentalnu teologiju i okreće se tzv. „postmetafizičkoj“ i eshatološki određenoj političkoj teologiji.[439] Metz u *O teologiji svijeta* razrađuje odnos kršćanske vjere kao hoda kroz povijest spasenja prema eshatonu i svijeta kao društvene stvarnosti u svom povijesnom postojanju. Riječ je i o prvoj publikaciji inicijalnog nacrta nove političke teologije koji je Metz već bio predstavio u izlaganju na Međunarodnom katoličkom teološkom kongresu u Torontu, u čast stogodišnjice osamostaljenja Kanade.[440]

Metzova teologija je odraz njegovih životnih iskustava i duha vremena.[441] I sam Metz priznaje: „Ovdje spomenuta životno-povijesna pozadina obilježava moj teološki rad do danas. Za njega igra npr. kategorija opasnosti centralnu ulogu; ona ne želi odustati od apokaliptičkih metafora povijesti vjere i ne vjeruje idealističko izglađenoj eshatologiji. A prije svega ovo: posebna osjetljivost za teodiceju označava moj teološki rad i pitanje o Bogu naočigled povijesti patnje u svijetu, u 'njegovu' svijetu. Ono što će se kasnije zvati 'političkom teologijom' ovdje je ukorijenjeno: govor o Bogu u *conversio ad passionem*.“[442] Ovo poglavlje obrađuje razvoj nove političke teologije uzimajući u obzir poveznice između Metzova života i teološkog rada.

---

[436] Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 115-116.; prijevod citata preuzet iz: Johann Baptist METZ, Problem „političke teologije“ (1967.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 19.; 20.
[437] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 10-13.
[438] Usp. James CHAPPEL, *Catholic Modern. The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church*, 248-255.
[439] Usp. Nela GAŠPAR, Zadaća i perspektive teologije nade u globalnom svijetu, u: *Riječki teološki časopis*, 31 (2008.) br. 1, 111-130.; ovdje: 2-3.
[440] Usp. Rosino GIBELLINI, *Teologija dvadesetog stoljeća*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1999., 301.
[441] Usp. Giacomo COCCOLINI, *Johann Baptist Metz*, 10-11.
[442] Johann Baptist METZ, *A Passion for God: The Mystical-Political Dimension of Christianity*, 2.; prijevod citata preuzet iz: Johann Baptist METZ, Biografski pregled: „Kako sam se promijenio“ (1996.), u: ISTI, *Politička teologija 1967.-1997.*, 312.

2.2. Teologija svijeta

Kao što je već rečeno, Metzovo shvaćanje odnosa vjere i svijeta djelomično oblikuju i njegova životna iskustva. Ulaskom u akademski svijet rasprava o sekularizaciji, emancipaciji, sekularnom humanizmu i raznim društveno-političkim projektima dekonstrukcije religije, Metz se ne svrstava protiv ideološkog neprijatelja, već nastoji toj problematici pristupiti holistički. U *O teologiji svijeta* izlaže svoje shvaćanje sekularizacije, kršćanskog odnosa prema sve više sekulariziranom svijetu i ambivalentnom odnosu svijeta prema Bogu u povijesti te preispituje potencijal „teologije svijeta" kojom bi inkorporirao sekularnost društva u širu sliku povijesti spasenja. Kako je *O teologiji svijeta* zapravo niz eseja napisanih od 1962. do 1968. godine, moguće je pratiti razvoj Metzove misli i nekih temeljnih koncepata koje će kasnije ugraditi u novu političku teologiju.[443]

Tu prvu fazu Metzova teološkog rada može se podijeliti na nekoliko tema važnih za inicijalni program nove političke teologije. Ponajprije se treba dotaknuti Metzova pozitivna vrednovanja novovjekog trenda sekularizacije koju shvaća kao posljedicu percepcije svijeta kao povijesti, odnosno rezultat utjecajnosti kršćanstva u svijetu. Ako kršćanstvo želi biti relevantno u svijetu danas, Metz zaključuje da teologija mora biti „politička". Na osnovu toga oblikuje i prvi program nove političke teologije koji ovaj rad dijeli na: argument u korist eshatološkog određenja teologije, jer je orijentiranost na budućnost također karakteristika moderne; potom, na zadaću političke teologije učiniti vjeru opet pitanjem javnog interesa kroz redefiniranje odnosa vjere i svijeta prema prosvjetiteljskom kriteriju emancipacije, te na kraju, izlaganje o Crkvi kao instituciji kritičke slobode vjere.

2.2.1. Pozitivno vrednovanje sekularizacije

Metz u *Teologiji svijeta* polazi od analize fenomena sekularizacije koji se u modernom svijetu smatra uzrokom sveobuhvatne krize vjere. No on sekularizaciju više vidi kao posljedicu revolucionarnog obrata u čovjekovu odnosu prema svijetu: „Svjetonazor se mijenja od shvaćanja svijeta kao prirode k promatranju svijeta kao povijesti."[444] Čovjekova predmoderna egzistencija, prije svih znanstvenih i industrijskih revolucija posljednjih stoljeća, obuhvaćena je totalitetom prirode i kozmosa, kako opsegom tako i percepcijom. Tada je bilo lako divinizirati prirodne i kozmičke sile. Naslućivanje božanskog u prirodi eventualno je pomoću metafizike

[443] Usp. James Matthew ASHLEY, *Interruptions: mysticism, politics, and theology in the work of Johann Baptist Metz*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1998., 99.
[444] Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, The Seabury Press, New York, 1973., 58.

dovelo do spoznaje transcendentalnog Boga. U novovjekovlju se s antropocentričkim obratom i napuštanjem leibnizovskog „metafizičkog optimizma“[445] mijenja i perspektiva: čovječanstvo nije bespomoćno pred sveobuhvatnim prirodnim silama, već pronalazi načine kako ih ukrotiti u svoju korist. Taj paradigmatski pomak, zbog kojega se čovjek više ne shvaća dijelom svijeta, već svijet „pozornicom“ na kojoj se odvija ljudska povijest, Metz naziva hominizacijom.[446]

Hominizacija je, dakle, pomak u percepciji. Čovjek se više ne shvaća obuhvaćenim i određenim svijetom u kojem živi, već vidi svijet kao materiju podložnu svojoj volji, pasivnu okolinu koja trpi i odražava proces samo-oblikovanja čovjeka. No hominizacija ne znači nužno i humanizaciju, u smislu samoaktualizacije i ostvarenja čovjekove subjektnosti; odatle rizik gubitka ljudskosti. Oblikujući svijet oko sebe, čovjek je u napasti učiniti i sebe objektom vlastitog djelovanja. Metz ovdje misli na opasnost instrumentalizacije i podlaganja čovjeka racionaliziranim utopističkim idejama. Hominizacija tako može dovesti i do dehumanizacije ako vrijednost ljudskog života izgubi mjesto najviše moralne vrijednosti.[447]

Razlikujući hominizaciju i humanizaciju, Metz ocrtava sržni problem prosvjetiteljskog humanizma: određujuća karakteristika prosvjetiteljstva je Kantov imperativ da kritički um teži postati praktični um, ali samoaktualizacija praktičnog uma nije moguća bez odgovarajućih društveno-političkih uvjeta. Ako se čovjek želi osloboditi svih oblika opresije i nepravde te ostvariti svoj puni potencijal, svijet prvo mora biti hominiziran. Povijest ljudske emancipacije je tako politički problem, pitanje društvene prakse. Metz zaključuje da se isto odnosi i na teologiju ako želi biti relevantna i komunicirati čovjeku poruku spasenja. Takva teologija mora biti osjetljiva na društvenu praksu – „politička“ teologija.[448]

Hominizacija izaziva svojevrsnu „krizu vjere“, jer se mnogi osjećaju otuđenim od svijeta koji je postao tek objekt ljudske subjektnosti: „Zato što svijet sam, kao ishod njegove hominizacije, gubi svoje numinozno obilježje, ne slijedi da njegova veza s numinoznim potpuno nestaje. Jednostavno se pojavljuje, takoreći 'antropocentrično' mjesto u kojem se može iskusiti numinozno: ne više sveobuhvatna otvorenost pred-danog svijeta, već sloboda koja djeluje na ovaj svijet; ne više sve-uključiva priroda, već povijest hominizirane prirode, u rukama čovjeka, u svojoj slobodnoj otvorenosti budućnosti.“[449]

---

[445] Usp. Brandon C. LOOK, Gottfried Wilhelm Leibniz (24.VII.2013.), u: Edward N. ZALTA (ur.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, s.p. URL: https://plato.stanford.edu/entries/leibniz/#PriBes (25.V.2020.)
[446] Usp. Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 57-60.; 67-70.
[447] Usp. James Matthew ASHLEY, *Interruptions: mysticism, politics, and theology in the work of Johann Baptist Metz*, 110-111.
[448] Usp. Angsar KREUTZER, *Politische Theologie für heute. Aktualisierungen und Konkretionen eines theologischen Programms*, Herder, Freiburg, 2017., 40-41.
[449] Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 69.

Uz pomak u percepciji čovjeka prema svijetu, sekularizaciju se može shvatiti i kao rast čovjekova kapaciteta po volji upravljati svijetom koji onda obrnuto proporcionalno smanjuje prostor za Božju djelatnost u svijetu. Postupna eliminacija potrebe za Bogom mnoge dovodi do zaključka ili strepnje da Boga nema. Metz smatra da nije u pitanju postojanje Boga, ni istinitost objave, već tjeskobnost uslijed mijenjajuće paradigme shvaćanja svijeta. Njegovo shvaćanje sekularizacije blisko je Weberovu poimanju sekularizacije iz *Protestantske etike* kao što i sam navodi: „Proces sekularizacije svijeta u konačnici, iz religijske perspektive, posjeduje kvalitetu 'denuminizacije' ili, kako se Max Weber izrazio, 'raščarenja magije' svijeta.“[450]

Sličan sud donose Adorno i Horkheimer analizirajući prosvjetiteljstvo u uvodnom poglavlju svoje *Dijalektike prosvjetiteljstva* (1947.) također se pozivajući na Webera.[451] Ipak, Metz ne preuzima sasvim „raščarenje“[452] svijeta koje se još tumači i kao demitologizacija. Njemu je stalo naglasiti kako se radi samo o naizgled povlačenju numinoznog iz ljudskog iskustva. Očitovanje Boga više nije samoevidentno kao kad je čovjek bio konstantno ugrožen proizvoljnošću prirodnih čimbenika izvan ljudske moći. Uslijed de-divinizacije svijeta, čovjek zapravo postaje novi medij susreta između Boga i čovječanstva. Svijet prestaje biti „prostor“ očitovanja božanskog, a povijest u smislu pripovijedanog sjećanja medij Božje objave. Danas budućnost izranja kao obzor novog iskustva Boga kroz intersubjektivni susret.[453]

Hominizaciju svijeta Metz tako vidi kao svojevrsnu zaslugu kršćanske vjere, a njezine posljedice nadilaze i samo kršćanstvo: „Moramo se suočiti s krizom ovog novog razumijevanja svijeta. Tada možemo uvidjeti da ovaj prijelaz od diviniziranog k hominiziranom svijetu, od iskustva svijeta unutar okosnice sveobuhvatne 'prirode' k iskustvu svijeta unutar okvira čovjekove kreativne slobode i sekularizacije svijeta povezanim s predanjem svijeta ljudskoj slobodi, izranja ne jednostavno nasuprot, već izvorno upravo kroz kršćanstvo.“[454]

Iz Metzove perspektive, ignorirati povijesni proces sekularizacije znači izgubiti dodir sa stvarnošću i sposobnost odgovoriti na povijesne izazove – kršćanstvo bi ostalo bez svoga historiciteta te bi bilo osuđeno „potonuti u mitologiju“. Zato treba kritički prevrednovati odnos teologije prema sekularizaciji koji je dosad pretežno bio „a-povijesno restaurativan“ i usmjeren na obnovu srednjovjekovne kršćanske slike svijeta. Iako se naglašava potreba za „otvorenošću

---

[450] Johann Baptist METZ, *Isto*, 146.
[451] Usp. Max HORKHEIMER – Theodor W. ADORNO, *Dialectic of Enlightenment*, 1-34.
[452] Pojam „raščarenja“ (njem. *Entzauberung*) odnosi se na modernističku racionalizaciju i devalvaciju religioznih uvjerenja i mističnog doživljaja svijeta. U znanstvenom kontekstu pojavljuje se kod Maxa Webera, u njegovoj *Sociologiji religije* (1920.), a danas je ovaj koncept aktualizirao Charles Taylor u knjizi *A Secular Age* (2007.).
[453] Usp. Benjamin TAUBALD, *Anamnetische Vernunft. Untersuchungen zu einem Begriff der neuen Politischen Theologie*, LIT Verlag, Münster, 2001., 29-30.
[454] Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 63-64.

svijetu“ i svijet kao neposredni objekt kršćanskog poslanja, podcjenjuje se kompleksnost sekularnosti svijeta. Uz to, imperativ je uvijek bio da se sekularizacija svijeta kao nešto strano kršćanskom shvaćanju svijeta mora nadići.[455]

Metz smatra da sekularnost svijeta ne treba promatrati kao nedijalektičko odbacivanje Božjeg utjecaja, već kao priliku da se u povijesti očituje Božje prihvaćanje svijeta: „Svjetovnost svijeta, u obliku u kojem se pojavila u suvremenom procesu posvjetovljenja i kakvom se predstavlja nama danas, u sveukupno uzevši pretjeranom obliku, u svojoj se osnovi, premda ne i u pojedinim povijesnim očitovanjima, nije nikako javila kao nešto protivno kršćanstvu, već, naprotiv, upravo zahvaljujući kršćanstvu; ona je prvobitno kršćanski događaj i svjedoči sposobnost da u našoj svjetovnosti nad cjelokupnom poviješću dominira 'Kristov čas'.“[456]

Treba imati na umu, Metz ne razmišlja prostorno, odvajajući sekularnost i numinoznost svijeta u suprotstavljene domene, već povijesno, pa sekularizaciju razumije u onom izvornom augustinovskom značenju pojma *saeculum* u smislu epohe. Sekularizacija je tako očitovanje svjetovnosti svijeta koja postoji uz „prve plodove“ Kraljevstva Božjeg u ovim „posljednjim vremenima“ prije dolaska eshatona.[457] Sekularizacija zato nije jednoobrazno nekompatibilna s kršćanskom slikom svijeta. Isto tako, povijest spasenja nije ekstrinzična u odnosu na povijest svijeta. Teologija se stoga ne smije izolirati od povijesti. „S obzirom na ovo pitanje: zadaća je teologije pokazati da historijski neopoziv proces sekularizacije ne znači kako kršćanstvo nestaje, već da je postalo uistinu povijesno efektivno.“[458] Neodrživo je, argumentira Metz, da se novi fenomeni u povijesti definiraju u odnosu prema kršćanstvu kao kontradikcija, otpad, aberacija i sl. Zadaća je teologije suočavati se s novim povijesnim pojavama i razlučiti kako ih obuhvaća „Kristov zakon“, osim kao „transcendentno jamstvo“.[459]

Dakle, srž Metzova argumenta je odgovarajuće poimanje povijesti. U *O teologiji svijeta*, povijest se ne događa unutar svijeta kao nekog fiksnog okvira, već povijest jest svijet, analogno konceptu prostor-vremena u fizici, nemoguće je percipirati prostor neentropično, tj. bez utjecaja protoka vremena. I više od toga, svijet je događaj „pod znakom Križa“. Krist je pokretačko načelo povijesti i spasenja svijeta. Metz se protivi jednostrano negativnom poimanju sekularizacije: „Svjetovnost svijeta za nas ne bi trebala biti nedijalektički izraz protestiranja

---

[455] Usp. Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 13-15.
[456] Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 19-20.; prijevod citata preuzet iz: Giacomo COCCOLINI, *Johann Baptist Metz*, 54.
[457] Usp. Michael KIRWAN, Time, the Mercy of the Messiah. Pope Francis and Johann Baptist Metz, u: John K. DOWNEY – Steve OSTOVICH – Johann M. VENTO (ur.), *Facing the World: Political Theology and Mercy*, Paulist Press, New York, 2018., 64.
[458] Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 16.
[459] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 16-17.

protiv i odbacivanja božanskog prihvaćanja svijeta, radije trebala bi postati vidljivom kao mogućnost povijesnog očitovanja Božjeg 'prihvaćanja' nje same. Sekularnost svijeta ne bi se trebala primarno shvaćati kao svrgavanje Krista u svijetu, u historijski intenziviranom protestu protiv njega, već kao odlučujući, trenutak njegova kraljevanja u povijesti.“[460]

Sekularnost svijeta naizgled predstavlja odstupanje od povijesti spasenja, ali je riječ zapravo o potvrđivanju različitosti i vlastitosti svijeta u odnosu prema božanskom. Upravo sekularnost kao specifičnost svijeta, koja sada dolazi do izražaja kao hominizacija svijeta, omogućava svijetu odgovoriti na Božju spasenjsku ponudu kao vlastita instanca, a ne samo kao produžetak božanskog bitka. Zato, sekularizacija shvaćena kao očovječenje svijeta postaje sastavni element povijesti spasenja.[461]

Također, sam Isus Krist je svojim utjelovljenjem potvrdio sekularnost svijeta koju Bog prihvaća u različitosti od sebe. Krist je postavši ljudsko biće i dio svijeta, bez odricanja od svoje transcendentnosti u odnosu na svijet, istodobno očitovao stav poslušnosti u ljubavi prema Bogu Ocu, ali se i izložio smrti koja čeka svakog čovjeka. Sin u osobi Isusa Krista, s polazišne točke najveće udaljenosti od Oca, raste u prihvaćanju Boga kroz otvorenost patnji čiji vrhunac postiže na Križu. Time egzistencija Isusa Krista odražava ambivalentnost svijeta koji još nije u punini zajedništva s Bogom te se u svojoj izloženosti patnji i grijehu istodobno u povijesti približava Bogu, ali se i distancira od Boga. Ta dijalektička napetost, kroz koju se svijet ustanovljuje kao vlastita stvarnost ostajući u relaciji prema Bogu, time postaje predviđen aspekt same povijesti i nije argument za razlikovanje „povijesti spasenja“ od „povijesti slobode“, upravo suprotno.[462]

U svjetlu kristološkog načela, sekularizacija nije tek nedijalektički izričaj pobune protiv Božje vladavine, već oslobođenje svijeta koje u konačnici dolazi od Boga.[463] Sekularizacija i kršćanska slika svijeta ulaze u jedan dijalektički odnos bez prisilne sinteze, slično kao što u osobi Isusa Krista jedinstvo božanske i ljudske naravi ne rezultira dokidanjem vlastitosti ljudske naravi. Način utjelovljenja Logosa znači da Bog ne želi poništiti sekularnost svijeta: „U Isusu Kristu, čovjeka i njegov svijet prihvatila je vječna Riječ, konačno i neopozivo – u hipostatsku uniju, kao što naučavaju Crkva i teologija. Što je istinito za tu narav koju je Krist prihvatio, također je fundamentalno istinito i za Božje prihvaćanje čovjeka i njegova svijeta.“[464]

Metz u *O teologiji svijeta* promiče antropocentrično viđenje svijeta: „Ovaj svijet, u kojem Bog djeluje, nije tek svijet stvari, već uvijek 'svijet čovjeka', svijet u koji je čovjek već

[460] Johann Baptist METZ, *Isto*, 19.
[461] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 17-19.
[462] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 30-32.
[463] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 35-38.
[464] Johann Baptist METZ, *Isto*, 26-27.

ušao razumijevanjem i djelovanjem, jer ovo Božje djelovanje na svijet uvijek je usredotočeno na čovjeka i stoga na svijet kao izraz čovjekove egzistencije. Ova 'antropocentrična' perspektiva utemeljena je na tome da svijet kroz Božje slobodno, izvorno djelovanje postaje vidljiv kao izvorno 'povijesni entitet'.“[465] Vrednovanje svijeta i čovjeka u njihovoj vlastitosti izraženoj kroz povijesnost, razlog je zašto Metz odbacuje klasičnu metafiziku koja držeći se unaprijed zadanog „uzrok – učinak“ obrasca tvrdi da čovjek crpi smisao svoje egzistencije isključivo izvan sebe, iz nekog višeg, transcendentnog izvora. Za Metza srž povijesti nije samo u njezinu uzorku, u božanskom činu stvaranja, već da sam Bog na kraju povijesti prihvati svijet u njegovoj svojstvenosti kao realizaciju svojeg nauma.[466]

Tako sam historicitet svijeta kao izraz njegove vlastitosti ima eshatološko usmjerenje, koje po Kristu otkriva kraj povijesti ne kao smrti i nestanak, nego obnovu onog što već jest. Metz odbacuje gnostički dualizam i shizofreničnu podjelu na Boga Stvoritelja i Boga Spasitelja koji su posljedica ahistorične grčke metafizike.[467] Za Metza kršćanska perspektiva na svijet prvo treba biti ukorijenjena u novozavjetnom kanonu, gdje se „svijet pojavljuje, na jednu ruku, kao prostor u kojem se otkrivaju i djeluju grijeh i protubožanskih moći, svijet kao očitovanje zla, a na drugu ruku, kao scena otkrivenja i djelovanja Boga koji spašava, svijet kao očitovanje spasenja“.[468] U Novom zavjetu svijet je svojevrsna „pozornica“ na kojoj se odvija drama pada u grijeh i otkrivenja Božjeg spasonosnog djelovanja. Takva uravnotežena teološka perspektiva ne zapada u dualizam ili „pretjerano naivan teološki optimizam“, uzima u obzir iskvarenost grijehom i Božje prihvaćanje svjetovnosti svijeta. Zato Metz zagovara napuštanje helenističkih kozmoloških kategorija i usvajanje antropocentrične perspektive – čovjek kristijanizira, tj. očovječuje i sekularizira svijet u skladu s Božjom spasenjskom namisli.[469]

Možda bi se moglo reći da Metz sekularizaciju shvaća u smislu „signature“ o kojoj Giorgio Agamben govori u svom članku *Dvije paradigme* (2009.) definirajući ju kao „ono nešto u znaku ili pojmu što ga obilježava i premašuje, kako bi ga vratilo nekoj određenoj interpretaciji ili u neki određeni okvir, ne izlazeći pri tom pri konstituiranju nekog novoga značenja ili pojma iz semiotičkoga. Signature premještaju i razmještaju pojmove i znakove iz jedne sfere u drugu (u ovom slučaju iz svetoga u profano, i obrnuto), semantički ih ne redefinirajući“.[470] Tako Metz svojim pojmom hominizacije kršćanstvu vraća i pridaje učinak sekularizacije. Sama rastuća

---

[465] Johann Baptist METZ, *Isto*, 23-24.
[466] Usp. Johann REIKERSTORFER, *Weltfähiger Glaube. Theologisch-politische Schriften*, LIT Verlag, Beč, 2008., 151-155.
[467] Usp. Johann REIKERSTORFER, *Isto*, 155-157.
[468] Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 51.
[469] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 22-25.; 33.; 51-54.
[470] Giorgio AGAMBEN, Dvije paradigme, u: *Tvrđa*, 15 (2014.) br. 1-2, 54-63.; ovdje: 56.

sekularnost svijeta i de-divinizacija prirode dio su Božjeg spasenjskog djelovanja na taj način da sada sam čovjek postaje instrument Božjeg djelovanja, a ne njegov objekt. Metz je vjerojatno bio svjestan knjige Karla Löwitha *Povijest svijeta i povijest spasenja* (1953.), koju i Agamben navodi, a koja konstatira da filozofiju povijesti, formuliranu u njemačkom idealizmu, treba promatrati kao sekulariziranu kršćansku teologiju povijesti i eshatologiju.[471]

Slično razmišlja i Metzov učenik, Tiemo Rainer Peters, koji smatra kako Metz na istoj liniji kao i Karl Rahner, a prije njega Friedrich Gogarten i Dietrich Bonhoeffer, nastoji nanovo senzibilirati teološki diskurs za pitanje svijeta, povratiti i nanovo aktualizirati važnost „svijeta" kao teološke kategorije te tako nadići samonametnutu izolaciju teologije od ljudske povijesti. Peters čak vidi začetke tog „okreta prema svijetu" (lat. *conversio ad phantasma*), koji će postati teologija osjetljiva na društveno-povijesnu praksu – politička teologija, u Metzovom izučavanju metafizike Tome Akvinskog za doktorsku disertaciju iz teologije.[472]

Ovo rano pozitivno vrednovanje sekularizacije nije tek pokušaj oživljavanja Tomine fenomenologije inspirirane Aristotelom ili simptom privlačnosti koju Metz osjeća prema idealima prosvjetiteljstva zbog njihove afirmacije vrijednosti svijeta. Riječ je o nužnom koraku koji je oblikovao Metzov kasniji teološki rad: poziv na stvaranje jedne „postmetafizičke" paradigme za teologiju i kritičko-korektivnog stava prema naslijeđu prosvjetiteljstva. Metz je preko eshatološkog usmjerenja teologije svijeta došao do spoznaje o nužnosti „političkog" određenja teologije.[473] Metzovim vlastitim riječima: „Iskustvo svijeta i odnošenje prema njemu odvijaju se, radije, unutar horizonta međuljudske koegzistencije, i to ne jednostavno u 'privatnom' smislu 'Ja-Ti' relacije, već u 'političkom' smislu društvenog zajedništva."[474]

2.2.2. Eshatološko određenje teologije

Metzovo poimanje sekularizacije rezultat je njegova traženja vlastitog teološkog izričaja spone kontemplacije i akcije koja čini prisutnost kršćanske vjere u svijetu. Metzova teološka formacija i prve godine njegova akademskog rada obilježeni su uranjanjem u transcendentalnu teologiju njegova mentora, Karla Rahnera, kao i spoznajom njezine idealističke i nepovijesne naravi. Metz dolazi do zaključka da s takvim teološkim pristupom ne može zadovoljavajuće izložiti eshatološku nadu koja je temelj kršćanske prakse.[475]

---

[471] Usp. Giorgio AGAMBEN, *Isto*, 54-63.; ovdje: 56.
[472] Usp. Tiemo Rainer PETERS, *Johann Baptist Metz.Theologie des vermißten Gottes*, 29-32.
[473] Usp. Tiemo Rainer PETERS, *Isto*, 34-37.
[474] Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 54.
[475] Usp. James Matthew ASHLEY, *Interruptions: mysticism, politics, and theology in the work of Johann Baptist Metz*, viii.; 177-178.

Kao što se može vidjeti iz Rahnerove *Teologije budućnosti* (1971.), Metz dijeli mnoge stavove svoga negdašnjeg mentora uz neke bitne razlike. Rahner vidi čovjeka ukorijenjenog u prošlosti i nužno usmjerenog prema horizontu budućnosti bez kojega sadašnjost ne može biti smislena. Simultana anamneza, sjećanje na prošlost, i prognoza, anticipacija mogućnosti i potencijala koje sa sobom donosi budućnost, tvore čovjekovu egzistenciju. Rahner ne govori o povijesti, već o historičnosti pojedinčeve egzistencije u svijetu.

Rahner također razlikuje dvije vrste budućnosti: (a) „kategoričku" budućnost koja čini dio imanentne povijesti, pa ju se stoga može predvidjeti i oblikovati; (b) „apsolutnu" budućnost koja ne čini dio ovosvjetskog protoka vremena i ne podliježe ljudskim aspiracijama. Dok je „kategorička" budućnost podložna ljudskom djelovanju, sama činjenica da je čovjek usmjeren i prema „apsolutnoj" budućnosti, tj. eshatonu, koji se proteže u transcendenciju, relativizira svaku vrstu utopističke inicijative u ovom svijetu. No to ne opravdava odustajanje od svijeta i fatalističku pasivnost. Čovjekovo usmjerenje prema „apsolutnoj" budućnosti po spasenjskom pothvatu Isusa Krista je započeto u povijesti i odvija se već sada. Zato imanentna povijest ovoga svijeta nije obezvrijeđena, ali jest relativizirana.[476]

Metz pak u novoj političkoj teologiji ne razdvaja povijest svijeta i povijest spasenja, pa ni budućnost ovoga svijeta od eshatona koji dotiče transcendenciju iz koje Bog poseže prema čovjeku. U tome se poziva na Tomu Akvinskog koji je tvrdio da za čovjeka nema naravnog okončanja (lat. *finis ultimus naturalis*) odijeljenog od nadnaravnog okončanja (lat. *finis ultimus supernaturalis*), već samo jedan kraj – budućnost u Bogu.[477] Metz je još u svojoj doktorskoj disertaciji, pod naslovom *Kršćanski antropocentrizam. Studija o „misaonim obrascima" sv. Tome Akvinskog (1962.),* zaključio kako teološka refleksija ne može biti čisto teoretska, nego je nužno orijentirana na povijest u kojoj se odvija komunikacija između Boga i čovjeka. Metz će kasnije ustanoviti da je helenizacijom kršćanstvo izgubilo svoju povijesnu svijest. Kritika „duha Atene" koji prepolovljuje kršćanski duh postati će trajna tema u njegovoj teologiji.[478]

U širem teološkom kontekstu, Metz poistovjećivanjem povijesti svijeta i povijesti spasenja nastoji riješiti problem odgovarajućeg poimanja njihova odnosa, kojega se dotaknuo i Drugi vatikanski sabor kroz Pastoralnu konstituciju o Crkvi u suvremenom svijetu *Gaudium et Spes*.[479] Metz tome pitanju pristupa kroz Rahnerovu antropocentričnu perspektivu, ali ju ne

---

[476] Usp. Michaela RISSING – Thilo RISSING, *Politische Theologie: Schmitt, Derrida, Metz. Eine Einführung*, 129-136.
[477] Usp. Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 91-92.
[478] Usp. Benjamin TAUBALD, *Anamnetische Vernunft. Untersuchungen zu einem Begriff der neuen Politischen Theologie*, 22-25.
[479] Usp. James Matthew ASHLEY, Mercy, Theology and Spirituality, u: John K. DOWNEY – Steve OSTOVICH – Johann M. VENTO (ur.), *Facing the World: Political Theology and Mercy*, 77.

ograničava na osobnu odluku vjernika kako individualna perspektiva ne bi otupila osjećaj za društveno-političku dimenziju budućnosti.[480] Potrebno je kritički se suočiti s povijesnim izazovima koji izazivaju teodicejsko pitanje o patnji na koje transcendentalistički usmjereno i stoga privatizirano kršćanstvo nema zadovoljavajućeg odgovora. Zato „svaka teologija koja se nastoji osvrnuti na kršćanske tradicije u kontekstu ovosvjetskih problema i rasvijetliti proces translacije između Kraljevstva Božjeg i društva je 'politička' teologija“.[481]

Metz odstupa od Rahnera, koji svoju antropocentričnu perspektivu nije primjenjivao na područje unutarpovijesne društveno-političke prakse, zato što percipira rizik da neka vrsta povijesne katastrofe prekine čovjekovo usmjerenje prema eshatološkoj budućnosti i prokocka „nadu protiv svake nade“.[482] Zato Metz u *O teologiji svijeta* izlaže da je krucijalno obnoviti svijest o eshatološkoj nadi u srži kršćanske vjere koja određuje njezino usmjerenje prema budućnosti. Dodatni argument je i da kršćanstvo neće moći ući u dijalog sa svijetom jer „suvremeni mentalitet ima tek historijski (njem. *historisch*) odnos prema prošlosti, ali mu je odnos prema budućnosti egzistencijalan (njem. *geschichtliches*)“.[483] Posebno je *Princip nade* Ernsta Blocha posvijestio Metzu koliko kršćanstvo zanemaruje svoj mesijanski i eshatološki identitet. Zato bit teologije izražava sljedećim svetopisamskim citatom: „Budite uvijek spremni na odgovor svakomu koji od vas zatraži obrazloženje nade koja je u vama.“ (1Pt 3,15b)[484]

Metzovo poimanje teologije počiva na biblijskoj vjeri u Božja eshatološka obećanja.[485] Zahvaljujući Božjim obećanjima, starozavjetni Židovi su bili orijentirani na budućnost shvaćajući svijet kao povijest koja ima svoj kraj, nasuprot grčkoj filozofiji koja je kroz shemu „uzrok-učinak“ svijet promatrala kao posljedicu prvih uzroka. Zato Metzu eshatološka budućnost predstavlja nešto novo, utemeljeno u sebi, ne u sadašnjosti i prošlosti.[486]

Helenistička filozofija se zasniva na „anamnezi“. Metz smatra da modernoj filozofiji ukorijenjenoj u klasičnoj metafizici, u helenističkom mentalitetu, nedostaje židovski smisao za povijest, rođen iz svijesti o budućnosti kao nezavisnom čimbeniku koji je jednako relevantan po ljudsku egzistenciju kao prošlost i sadašnjost. Zato u filozofiji „sve što ima doći u budućnosti je tek varijacija prošlosti i aktualizacija ili potvrda 'anamnesis'. […] Budući da se bit povijesti

---

[480] Usp. Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 81-83.; 85-87.
[481] Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 99.
[482] Usp. Michaela RISSING – Thilo RISSING, *Politische Theologie: Schmitt, Derrida, Metz. Eine Einführung*, 137-141.
[483] Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 84.
[484] Usp. James Matthew ASHLEY, *Interruptions: mysticism, politics, and theology in the work of Johann Baptist Metz*, 105.
[485] Shvaćanje svetopisamske objave kao niza obećanja koje Bog daje Izraelu iznio je u svojoj studiji *Theologie des Alten Testaments* (1957./1960.) njemački teolog i egzeget Gerhard von Rad. Usp. Jürgen MOLTMANN,, Teologija nade nekad i sad, u: *Bogoslovska smotra*, 79 (2009.) br. 2, 207-221.; ovdje: 214-215.
[486] Usp. Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 87-91.

ovdje shvaća ciklično, povijest takoreći proždire svoju djecu uvijek iznova, tako da nema ništa novo u povijesti, te se nihilizam otkriva kao temeljna postavka povijesti".[487]

Metz će kasnije preuzeti ovaj pojam „anamneze" kao kristološki pojam anticipacijskog „opasnog" spomena na eshaton, odnosno *memoria passionis, mortis et ressurectionis Iesu Christi*. Tako Metz zadržava onu „nesuvremenost" kršćanstva i njegova politička teologija ne postaje tek teološka inačica poziva na revoluciju u ime utopije koja opravdava sva žrtvovanja u prošlosti. Time Metzov teološki projekt dotiče sadašnjost, ali i ostaje u određenom odmaku koji omogućava misliti i izvan kategorija moderne filozofije.[488]

Metz smatra da mislioci poput Blocha mogu razmišljati o budućnosti kao „praznom prostoru", jer u modernoj filozofiji budućnost nema vlastite supstancijalnosti, pa joj se onda ne može ontološki pristupiti. Za Metza je korijen problema u samoj metafizici koja je po naravi kontemplativna i konceptualizirajuća te može promišljati samo nad onim što već jest, dok onaj *novum* izmiče ontološkoj, kontemplativnoj perspektivi. Budućnost izmiče metafizici, jer njezin konceptualni okvir naslijeđen iz grčke filozofije epistemički obuhvaća samo ono što već „jest". Metafizika poznaje samo anamnezu, prisjećanje trenutka koji je nekoć bio sadašnji.[489]

Metz primjećuje sličnu perspektivu i kod Heideggera radeći na doktorskoj disertaciji iz filozofije naslovljenoj *Heidegger i problem metafizike. Pokušaj razjašnjenja i kritičke procjene* (1953.): „Heideggerov koncept povijesti bitka (njem. *Seinsgeschichte*) čini se izrazito arhaičnim. Potpuno je određen primatom povijesti u smislu porijekla. Budućnost je ovdje samo događaj najranijeg mogućeg vremena. Žargonski termin 'immerschon' dominira – kao indikacija kategoričke nadmoćnosti porijekla i sadašnjosti. Problem onoga 'još ne', što nikada nije bilo, što je stvarno 'novo', kroz koje jedino sloboda može razumjeti sebe kao slobodu, ostaje nepoznato. Anamneza, sjećanje kao suvenir, dominira."[490]

Ukratko, Metz prigovara što Heideggerova egzistencijalna analiza *Da-sein* govori o historičnosti, ali ne promatra povijest kao konstitutivnu za egzistenciju i ne dotiče važnost potencijala onoga što još nije, a moglo bi biti. Heidegger kao da tek naknadno dodaje ljudskom biću njegovo utemeljenje u povijesti i ne uvažava značaj povijesnih događaja, kao što su Božji spasenjski zahvati, koji oblikuju čovjeka na nove i nepredviđene načine.[491] Nijekanjem samoustanovljujuće budućnosti se obeskrepljuje otvorenost transcendentalnom, a time i svaki

[487] Johann Baptist METZ, *Isto*, 88.
[488] Usp. Tiemo Rainer PETERS, *Johann Baptist Metz .Theologie des vermißten Gottes*, 23-27.
[489] Usp. Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 98-100.
[490] Johann Baptist METZ, *Isto*, 99-100.
[491] Usp. James Matthew ASHLEY, *Interruptions: mysticism, politics, and theology in the work of Johann Baptist Metz*, 71-72.

smisao što čovjek nije sam proizveo. Onda ni vjera utemeljena na eshatološkoj nadi, na Božjem remetilačkom, a opet oslobađajućem zahvatu u povijest, nije plauzibilna te se svaki oblik vjerske prakse može proglasiti besmislenim. Metz se buni protiv takva nihilizma, koji u Heideggerovoj fundamentalnoj ontologiji doseže „granice moderne“[492] i stvara situaciju u kojoj je svaka egzistencijalna i materijalna potreba zadovoljena, uklanjajući time prostor za onaj „viši“ smisao, koji čovjek nije zadao samom sebi i koji ne može dokinuti po volji.[493]

Zato je nova politička teologija projekt teološke refleksije nad društveno-političkim okolnostima koje uvjetuju navještaj Evanđelja. Kao što prosvjetiteljstvo ne bi bilo moguće bez odgovarajućih društveno-političkih uvjeta, tako treba promišljati i o pogodnim uvjetima za evangelizaciju.[494] Iz toga razloga Metz raskida s teologijom koja je određena metafizikom kao transcendentalnom analizom čovjeka, jer niječe eshatološku narav vjere ili zanemaruje povijesni karakter kršćanske vjerske prakse koji je uvijek određen nadom. „Oni koji imaju nadu (kako Pavao jednostavno naziva kršćane, usp. Ef 2,12; 1Sol 4,13), trebaju razvijati svoje razumijevanje vjere u svim svojim aspektima kao eshatologiju. […] Antropocentrična teologija nalazi se u opasnosti ostati izolirana od svijeta i povijesti ako ju se ne razumije kao eshatologiju. Samo se u eshatološkom horizontu nade svijet pojavljuje kao povijest. Samo razumijevajući svijet kao povijest, može fundamentalno i trajno značenje čovjeka te njegova slobodnog djelovanja biti obuhvaćeno teološkim razumijevanjem svijeta.“[495]

Za smislenost čovjekove egzistencije u svijetu potrebna je sloboda koja je moguća samo ako postoji čimbenik neodređenosti i potencijala za novo, a to je budućnost otvorena prema transcendenciji. Metz konstatira da budućnost nije „prazan prostor“, već ju nastanjuje Bog čija eshatološka obećanja relativiziraju postignuća unutarpovijesnih subjekata budući da samo tako čovjek može nadići svoju povijesnu egzistenciju obilježenu patnjom i smrću.[496]

Tiemo Reiner Peters Metzovo nastojanje da teologiju učini opet sposobnom formulirati alternativu modernističkoj evolucionističkoj svijesti i slici budućnosti kao „praznog prostora“

---

[492] Sržne teme moderne su shvaćanje mogućnosti i ograničenja razuma (Kant – fenomen i numenon), povijest i svijest o vlastitoj povijesnosti (Hegel i Nietzsche), ljudski subjektivitet (Kirkegaard) i što on znači za samo sredstvo oblikovanja i izražavanja misli, tj. jezik (Wittgenstein). Krajnji dosezi na ovim poljima filozofskog, povijesnog i semantičkog istraživanja u ime čovjekove emancipacije i oslobođenja predstavljaju granice moderne. Usp. Robert SCHREITER, Postmoderna teologija i onkraj nje u svjetskoj Crkvi, u: Rosino GIBELLINI (ur.), *Teološke perspektive za 21. stoljeće*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2006., 380-382.

[493] Usp. Ulrich H.J. KÖRTNER, Theologie in dürftiger Zeit. Eine Zeitansage, u: Johann REIKERSTORFER (ur.), *Zum gesellschaftlichen Schicksal der Theologie. Ein Wiener Symposium zu Ehren von Johann Baptist Metz*, Münster, LIT Verlag, 1999., 73-79.

[494] Usp. Angsar KREUTZER, *Politische Theologie für heute. Aktualisierungen und Konkretionen eines theologischen Programms*, 40-41.

[495] Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 89-90.

[496] Usp. James Matthew ASHLEY, Uvod, u: Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 15-16.

tumači s obzirom na aristotelijansku kozmologiju. Ako oblikovana materija predstavlja odraz savršenstva jer je samim svojim svojstvom oblikovanosti konačna, pa se može „de-finitivno“ spoznati, onda neoblikovana i neodređena *materia prima* nije samo odraz nesavršenosti nego i beskonačnosti zbog svoga beskrajnog potencijala. U kršćanskoj teologiji, svojstvo savršenosti i beskonačnosti pripada samo transcendentalnom Bogu što znači da svijet, iako konačan, tj. povijest ima kraj, ne može biti savršen i njegova nesavršenost onda predstavlja potencijal i slobodu za novo. Taj potencijal koji proizlazi iz nesavršenosti i nedovršenosti svijeta ograničen je Božjom nadnaravnom savršenošću i beskonačnošću. Novovjekovlje pak percipira kozmos uistinu beskonačnim, a napredak prema savršenstvu je cilj sekulariziranih eshatologija kao npr. hegelijanske filozofije povijesti. Metz isticanjem eshatološkog usmjerenja teologije želi opet povijesti dati kraj te spasiti svijet u njegovoj svjetovnosti – taj potencijal za novo koji proizlazi iz ne-božanske nesavršenosti – od banalnosti budućnosti shvaćene kao „prazan prostor“.[497]

Zato što povijest ima cilj i kraj, zato što svijet nije dovršen i stoga posjeduje potencijal za nešto uvijek novo, čovjekova egzistencija ima smisla i ne utapa se beznačajnosti, bilo totalitarnog determinizma, bilo anarhičnog kaosa. I stoga Metz veli: „Kršćanska eshatologija također nije eshatologija čisto pasivnog iščekivanja, za koju se svijet i njegov protok vremena očituju kao neka unaprijed pripravljena čekaonica, gdje čovjek treba sjediti u rezignaciji i dosadi, dok se ne otvore vrata Božjeg ureda. Kršćanska eshatologija se mora razumijevati kao jedna 'produktivna' i kritička eshatologija.“[498]

Opet, treba naglasiti da Metz ne promiče eshatologiju kao neku ideologiju budućnosti, već ju shvaća kao *theologia negativa*. Kršćanstvo nema neko skriveno ili ekskluzivno znanje o budućnosti. Eshatološka nada nije još jedno opravdanje čovjekova napretka ili optimizam koji se polaže u sekularne idole kao npr. „slobodno tržište“ ili „vjera u tehnološki napredak“.[499] Eshatologija nije neka vrsta projekcije ljudskih očekivanja na eshaton, već kršćanska ortopraksa koja treba očitovati usmjerenje povijesti prema eshatološkoj budućnosti.[500]

Izostanak sigurna znanja o eshatološkoj budućnosti i izričito apofatički pristup Metz preuzima od Rahnera, koji iznosi slično stajalište u *Hermeneutici eshatoloških tvrdnji* (1966.), ali ga i prilagođava Adornovim konceptom „negativne dijalektike“. Karl Rahner je smatrao apokaliptiku opasnom zato što iznosi pozitivne tvrdnje o budućnosti. Ovdje Metz odstupa od

---

[497] Usp. Tiemo Rainer PETERS, *Mehr als das Ganze. Nachdenken über Gott an den Grenzen der Moderne*, 148-152.
[498] Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 95.
[499] Usp. Johann REIKERSTORFER, Chancen und Verpflichtungen in der Wissenschaftswelt. Eine Ortsbestimmung der Theologie, u: Johann REIKERSTORFER (ur.), *Zum gesellschaftlichen Schicksal der Theologie. Ein Wiener Symposium zu Ehren von Johann Baptist Metz*, 113-114.
[500] Usp. Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 91-97.

stava svojega mentora prosuđujući u *Vjeri u društvu i povijesti* da Rahnerov negativan sud o apokaliptici proizlazi iz njegove transcendentalne-idealističke teološke paradigme koja unatoč svemu ostaje ahistorična i neosjetljiva na aporije povijesti, uključujući i izazove s kojima se suočava svako nastojanje autentičnog življenja kršćanske vjere.[501] Za Metza pak apokaliptika nije izvjesna spoznaja o događajima koji prethode kraju povijesti, već autentična biblijska svijest o kraju svijeta kao „prekidu" povijesti stalne patnje i nepravde. Apokaliptika je prosvjed protiv egzistencije sporenja i trpljenja očekujući pravdu – konačno razračunavanje i uspostavu vječnog mira.[502]

Metz želi dekonstruirati predodžbu pasivne eshatološke vjere koja je nekompatibilna s angažmanom u svijetu. Eshaton nije tek posljednja instanca povijesti, odnosno ona najdalja točka povijesti i njezin kraj. Dolazak Kraljevstva Božjega može se zbiti bilo kada i „prekinuti" očekivani tijek povijesnih zbivanja. Kristov se povratak ne može predvidjeti ni odgoditi niti je okončanje svijeta unaprijed određeno jednom kad su ispunjeni svi prethodno utvrđeni uvjeti. Za Metza biblijski apokalipticizam poziva na vjerničku praksu koja već sada promiče „pravdu" Kraljevstva Božjeg, jer „Dan Gospodnji dolazi baš kao kradljivac u noći" (1Sol 5,2).[503]

Time Metz konačno prelazi iz teologije svijeta u novu političku teologiju: „Teologija svijeta, vođena ovom kreativno-produktivnom eshatologijom, ne može se razvijati u stilu i kroz kategorije stare teološke kozmologije. Štoviše, ne može ispuniti svoju zadaću s kategorijama jedne čisto transcendentalne, personalne i egzistencijalne teologije jer su odveć privatizirane u odnosu na tu zadaću. Budući da odnos vjere prema svijetu nije kozmološki, već društveno-politički, teologija svijeta nije čisto objektivna teologija kozmosa ni neka transcendentalna teologija ljudske osobe i egzistencije, već prije svega politička teologija."[504]

Dakle, za Metza je eshatologija od presudne važnosti za teologiju, kao izričaj motivacije prakse vjere i razlog zašto teologija treba biti „politička" – povijesno-društveno važeća. Metz prepoznaje bitnu karakteristiku moderne – orijentiranost na budućnost izraženu kroz sad već mitološku narativu o napretku. No, dok je u modernističkoj svijesti budućnost „prazan prostor", za kršćanstvo je eshatološka budućnost ispunjena Bogom. Ta razlika omogućava kritičko-dijalektički odnos sa svijetom koji je objekt Metzove nove političke teologije.[505]

---

[501] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 151-152.
[502] Usp. Kyle GINGERICH HIEBERT, *The Architectonics of Hope. Violence, Apocalyptic, and the Transformation of Political Theology*, 30.
[503] Usp. Steve OSTOVICH, *Hope and the Liberating Power of Mercy*, u: John K. DOWNEY – Steve OSTOVICH – Johann M. VENTO (ur.), *Facing the World: Political Theology and Mercy*, 92-93.
[504] Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 95-96.
[505] Usp. James Matthew ASHLEY, Uvod, u: Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 17.

2.2.3. Dvojaka zadaća nove političke teologije

Ustanovljenjem eshatološkog usmjerenja teologije, a time i njezine javne odgovornosti oko budućnosti svijeta, Metz dolazi do prve zadaće nove političke teologije, njezine negativne funkcije – deprivatizacije vjere. Kao što je već rečeno, Metz polazi od alternativne percepcije sekularizacije, kako u teologiji tako i u modernističkim filozofijama povijesti.[506] Promatrajući sekularizaciju ili kao otpad od Božje volje ili emancipaciju od sputavajuće dominacije religije, odnos vjere i svijeta u postprosvjetiteljskom razdoblju ostaje nedorečen i stoga problematičan.

Teologija je pokušala zaobići sekularizaciju tumačeći Evanđelje kao Božju samo-komunikaciju prvenstveno pojedincu, a onda zajednici i društvu, što je praksu vjere svelo na apolitičnu i osobnu odluku pojedinca.[507] Samoprivatizacija religije je odbacivanje odgovornosti za sekularizaciju, koje je samo kršćanstvo omogućilo. Naprotiv, Metz vidi institucionalno odjeljivanje Crkve i države kao sazrijevanje svijeta u njegovoj svjetovnosti i internalizaciju zahtjeva za pravednošću. No to ne znači da religija više nema funkcije u javnom mnijenju. Njezina uloga je kritički-korektivna na osnovu zajedničkog civilizacijskog naslijeđa. To pak podrazumijeva deprivatizaciju vjere u modernim društveno-političkim uvjetima.[508]

Naravno, Metz uvažava da postoji i legitiman naglasak na pojedinčev odnos vjere s Bogom – posebno u novozavjetnom Pavlovom opusu. Metz ne niječe mogućnost osobnog odnosa s Bogom, već kritizira privatizirajuću tendenciju suvremene teologije jer: „Teologija se privatiziranjem izlaže opasnosti da zaboravi pojedinca kojemu se obraća u kontekstu njegove egzistencije. Egzistencija je danas u najvećoj mogućoj mjeri upletena u društvena kretanja pa svaka egzistencijalistička i personalistička teologija — koja ne shvaća samu egzistenciju kao jedan politički problem, u širem smislu ove riječi — ostaje apstraktna prema egzistencijalnoj situaciji pojedinca. Nadalje, teologija, s takvom sklonošću prema privatiziranju, riskira vjeru prepustiti nekritički i nekontrolirano modernim društveno-političkim ideologijama.“[509]

Metzova kritika idealističke, egzistencijalističke i personalističke naravi teologije ne svodi se samo na prigovor o nesuočavanju s naslijeđem prosvjetiteljstva i prilagodbi liberalnim idealima prosvjetiteljstva kao što je to učinila Schleiermacherom nadahnuta liberalna teologija u 19. stoljeću. Riječ je i o svojevrsnom prosvjedu u duhu studentskih demonstracija poput onih

---

[506] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 32-33.; 40-43.
[507] Usp. Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 108-111.
[508] Usp. Michaela RISSING – Thilo RISSING, *Politische Theologie: Schmitt, Derrida, Metz. Eine Einführung*, 142-143.
[509] Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 110-111.; prijevod citata preuzet iz: Johann Baptist METZ, Problem „političke teologije“ (1967.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 13.

iz 1968. godine. Metz kritizira ahistorične i društveno-politički nesvjesne teologije koja je nastala pod utjecajem Heideggerove ontologije, njegove egzistencijalne analize. Nova politička teologija ističe nedostatke teološkog pristupa generacije teologa u razdoblju prije i između dvaju svjetskih ratova. Metz reagira na nekritičku kapitulaciju većine njemačkih teologa, uz iznimke poput Bartha i Bonhoeffera, pred nacionalistički obojanim romantizmom uoči oba svjetska rata koji se uslijed mijenjajućih društveno-povijesnih okolnosti pokazao pogubnom strategijom za Njemačku. Zato Metz upozorava da se privatizacijom i spiritualizacijom govora o Bogu riskira izgubiti sposobnost teologije da objektivno pristupi čovjeku u njegovoj javnoj, političkoj egzistenciji, tj. da se kritički upozori na potencijalno pogubna zastranjenja.[510]

Dakle, Metz kritizira teološke sustave poput transcendentalne teologije svoga mentora Karla Rahnera, jer ne obraćaju pozornost na društveno-povijesni aspekt čovjekove egzistencije, već pretpostavljaju da društvo implicitno prihvaća teološke tvrdnje i predodžbe o svijetu.[511] Ili Metzovim riječima: „Čisto metafizički diskurs teologije oslanja se na neproblematski odnos između istine i društva, koji je osiguravao homogenu društvenu strukturu s odgovarajućim konzistentnim svjetonazorom. Dok god je ovo stanje opstojalo, ovaj način (teološkog) govora mogao je biti društveno relevantan. Ali kad se ovo jedinstvo razbije – kao u našoj situaciji nakon prosvjetiteljstva – sam ovaj metafizički diskurs suočava se s radikalnom krizom.“[512]

Metz razumije, s prosvjetiteljstvom nastupa postmetafizičko doba te pretprosvjetiteljski metafizički objektivizam i pred-metafizički diskurs zato više nisu plauzibilni. Metz zagovara hermeneutički program koji bi ukratko bio „nova“ postmetafizička objektivizacija kršćanske poruke koja uzima u obzir modernu društveno-političku situaciju. Naime, situacija danas je određena i oblikovana raznim racionaliziranim utopističkim idejama, koje su sekularizirana derivacija Božjih eshatoloških obećanja,[513] čime tradicionalno sročen kršćanski navještaj gubi efektivnost. Stoga deprivatizacija kršćanske poruke traži novi „stil“ objavljivanja: uvjerenje umjesto uvjeravanja; ponuda umjesto zahtijevanja; informiranje i jasno argumentiranje umjesto spiritualiziranog dijaloga duše. Metzovim vlastitim riječima: „Sadržajno deprivatizacija cilja na novu objektivizaciju – ne u metafizičkom, već u društvenom i političkom smislu. Želi učiniti kršćansku Riječ društveno učinkovitom. Traži kategorije koje ne bi samo služile prosvjetljenju uma, već da ga oblikuju i mijenjaju, jer istina obećanja koje kršćanska poruka treba prenijeti ne

[510] Usp. Tiemo Rainer PETERS, *Mehr als das Ganze. Nachdenken über Gott an den Grenzen der Moderne*, 44-48.
[511] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 71-74.
[512] Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 126.
[513] Usp. Johann Baptist METZ, „Politička teologija“ kao fundamentalna teologija svijeta (1972./1974.), u: ISTI, *Politička teologija 1967.-1997.*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2004., 120-121.

može se otkrivati samo u smislu 'ἀλήθεια' već se mora 'činiti'. Svijet u kojem bi istina bila prisutna također mora biti njom i transformiran."[514]

Deprivatizirajuća teologija, kakvu traži Metz, svoju mjerodavnost i kritičku funkciju prema svijetu temelji na eshatološkom pridržaju – na javno danim eshatološkim obećanjima, svakome upućenima, koja samog Boga obvezuju ako želi biti vjerodostojan pred čovjekom.[515] Ta svetopisamska Božja obećanja po svom sadržaju i opsegu očito ne može ispuniti nijedan unutarpovijesni politički subjekt ili ideologija. Ona su isključivo u Božjoj domeni, namijenjena biti svjedočanstvom njegova gospodstva nad svijetom i spasenjske namjere. Eshatološki pridržaj omogućava kršćanstvu imati dijalektičko-kritički stav prema svijetu tražeći od sebe i svake društveno-političke instance u povijesti uvijek višu razinu očovječenja u budućnosti i rast u humanosti. Metz tako koncipira ulogu Crkve u svijetu na sljedeći način: „Njezina 'javna' odgovornost, stoga, odgovornost je koja je kritičko-oslobađajuća. Kao društveno partikularna institucija, kršćanska zajednica može formulirati svoj univerzalan zahtjev u pluralističkom društvu slobodnim od ideologije samo ako ga prezentira kao validan kriticizam."[516] Dakle, kršćanska politička odgovornost ne znači nametanje vlastitog koncepta društveno-političkog uređenja što bi bilo, kako Metz veli, „ideološko samo-ovlašćivanje", već treba razvijati društveno-kritičke elemente Evanđelja u skladu s kriterijem eshatološkog pridržaja.[517]

Time Metz dolazi do druge zadaće nove političke teologije, njezine pozitivne funkcije: „Iznova odrediti odnos između religije i društva, između Crkve i javnoga društva, između eshatološke vjere i socijalne prakse."[518] Odnos vjere i svijeta više se ne može i ne smije razumijevati na predkritički način, *a priori* poistovjećujući ove dvije stvarnosti poput „starih" političkih teologija, već postkritički u smislu „refleksije drugog stupnja", uzimajući u obzir suvremene društvene-političke okolnosti i uvjete. Prva refleksija je osvijetlila neproblematsku cikličnost vjere s razumom, uz promatranje vjere i razuma kao zasebnih transcendentalnih elementa. Druga refleksija je pak preformulacija eshatološke poruke u konkretnom društveno-povijesnom kontekstu, koji je i društveno-politički.[519]

Takva teologija „refleksije drugog stupnja" onda postaje interdisciplinarna teologija, koja se otvara drugim znanostima, jer propituje sebe samu o svojim implicitnim pretpostavkama i premisama. Takva teologija je također i (in)kulturirana teologija koja se ne može povući od

[514] Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 128.
[515] Usp. Jürgen MOLTMANN, *Teologija nade nekad i sad*, 207-221.; ovdje: 214-215.
[516] Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 154.
[517] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 149-155.
[518] Johann Baptist METZ, *Isto*, 111.; prijevod citata preuzet iz: Giacomo COCCOLINI, *Johann Baptist Metz*, 110.
[519] Usp. Giacomo COCCOLINI, *Johann Baptist Metz*, 61-65.

svijeta u apstraktnost teološkog idealizma.[520] Naime, kroz „refleksiju drugog stupnja“ teologija spoznaje kako ne može misliti o Bogu apstraktno, već uvijek iz perspektive vjere obilježene društvenom egzistencijom vjernika i povijesnim kontekstom prakse vjere od njezinih početaka do suvremenih izazova pri komuniciranju sadržaja vjere.[521]

Ostvarenje ove druge zadaće u velikoj mjeri ovisi o uspjehu prve zadaće nove političke teologije. Deprivatizacija vjere i redefiniranje odnosa vjere i svijeta kao zadaće nove političke teologije su Metzova metoda suočavanja s naslijeđem prosvjetiteljstva. Naime, prosvjetiteljski ideal emancipacije čovjeka nije samo pitanje ostvarenja društveno-političke slobode, već i moralne autonomije. Klasično teističko usmjerenje prema transcendentalnom izgubilo je primat koji preuzima ovozemaljska težnja k samoaktualizaciji ljudske osobe u svim njezinim aspektima. Vjera kao usmjerenje prema nadnaravnom je dopuštena kao privatna praksa, jer pripada pod ljudsko pravo na slobodu samoodređenja, ali ne više kao instanca od javnog značaja budući da njezina svrha nije neposredno egzistencijalno evidentna. Ovaj novi odnos teorije i prakse stoga traži deprivatizaciju teologije prije nego se može nanovo promisliti odnos vjere i svijeta: „Time se u političkoj teologiji rekonstruira klasični problem odnosa između *fides* i *ratio* na novoj problemskoj razini, a tzv. 'temeljni hermeneutički problem teologije' na ovom se obzorju ne pokazuje prvenstveno kao problem odnosa sustavne i povijesne teologije, dogme i povijesti, nego kao problem razumijevanja vjere i društveno usmjerene prakse.“[522] Svaka čisto idealistička teologiju, koja ne bi uzimala u obzir prosvjetiteljski odnos prakse i teorije, bila bi povratak na predkritičku svijest i irelevantna u postprosvjetiteljskom svijetu.[523]

Također treba napomenuti, kako ističe Teimo Reiner Peters, da se nanovo promišljati o problemu odnosa vjere i razuma odnosi i na tendenciju idealističkih i egzistencijalističkih teologija upasti u racionalistički, spekulativni rigorizam. Teologija koja ne obraća pozornost na napetost između vjere i razuma ostavlja se ranjivom na ono nepredvidljivo što proizlazi iz življenog iskustva vjere, a istodobno teži neupitnom autoritetu iz znanja o vjeri što zapravo za cilj ima imunizaciju od svake kritike i zatvorenost vjeri kao življenoj i djelatnoj stvarnosti u povijesti. Takva teologija bježi od izazova opravdavanja eshatološke nade pred sumnjama u

[520] Usp. Paul M. ZULEHNER, Kulturierte Theologie, u: Johann REIKERSTORFER (ur.), *Zum gesellschaftlichen Schicksal der Theologie. Ein Wiener Symposium zu Ehren von Johann Baptist Metz*, 93-94.
[521] Usp. Eberhard JÜNGEL, Die Theologie als Narr im Haus der Wissenschaften, u: Johann REIKERSTORFER (ur.), *Zum gesellschaftlichen Schicksal der Theologie. Ein Wiener Symposium zu Ehren von Johann Baptist Metz*, 69-70.
[522] Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 112.; prijevod citata preuzet iz: Johann Baptist METZ, Problem „političke teologije“ (1967.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 38.
[523] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 111-112.

sadašnjem trenutku i povlači se u neproblematičnu rekonstrukciju vjere kakva je nekada bila ili kakva bi trebala biti bez uvažavanja vjere kakva jest sada i čemu teži.[524]

Vjernička odgovornost za svijet ključ je razumijevanja odnosa vjere i svijeta u novoj političkoj teologiji. Sablazan križa i obećanje spasenja po Kristovoj muci, smrti i uskrsnuću nisu privatni, već javni događaji u povijesti spasenja koja je također i povijest svijeta. Zato nova politička teologija, osim kritičkog suočavanja s prosvjetiteljskim idealima, traži i aktualizaciju Kristove eshatološke poruke za društveno-političku stvarnost. Biblijska eshatološka obećanja slobode, mira, pravednosti i pomirenja pripadaju svima i pozivaju na odgovornost usmjeravati povijest prema eshatonu. Njihov javni značaj ne svodi se na opravdavanje političkog djelovanja. Time se niječe eshatološki pridržaj koji sva društveno-povijesna postignuća prokazuje kao privremena u odnosu na Božju eshatološku vladavinu. Metz konstantno naglašava: „Taj nas pak 'eshatološki pridržaj' ne dovodi u niječan, nego u kritično-dijalektičan odnos prema društvenoj stvarnosti. Obećanja na koja se on odnosi nisu prazno obzorje religioznog očekivanja, jedna regulativna ideja, nego kritički osloboditeljski imperativ za našu sadašnjost te poticaj i nalog da ih se u povijesnim uvjetima sadašnjosti učini djelotvornima i da ih se tako 'obistini'; naime, njihova istina mora biti 'učinjena'.“[525]

Dakle, deprivatizacija teološkog diskursa te formuliranje društveno-političke važnosti biblijske eshatološke poruke nakon Feuerbachove kritike religije jest način kako nova politička teologija ostvaruje nalog dan svakom kršćaninu i Crkvi kao zajednici vjernih u 1Pt 3,15b: promišljati o događajima vjere i problematici vjerske egzistencije u svijetu ne bi li se obrazložila eshatološka nada. Konkretno ustanoviti situaciju vjernika danas te pronaći društveno orijentiran jezik vjere s kritičko-osloboditeljskim karakteristikama cilj je nove političke teologije.[526]

Glede dvojake zadaće nove političke teologije, Metz postupa kao i s obrazlaganjem eshatološke usmjerenosti kršćanske vjere u modernom svijetu egzistencijalno orijentiranom prema budućnosti. Iako prihvaća da se društvo emancipiralo od negdašnjeg prevladavajućeg utjecaja religije na društvo, Metz argumentira da to ne znači kako je vjera time zauvijek privatizirana i strogo odijeljena od društveno-političkog diskursa. Doba autoritativnog odnosa religije prema društvu je okončano, ali vjera još uvijek može imati svoj glas u društvenom diskursu i to na isti način kao prosvjetitelji nekada u religijom dominiranom društvu: kao kritičko-oslobađajuća instanca. Na taj način teologija danas može opravdano kritički negirati sve one plauzibilnosti kojima se naslijeđe prosvjetiteljstva neutemeljeno totalizira.

---

[524] Usp. Tiemo Rainer PETERS, *Mehr als das Ganze. Nachdenken über Gott an den Grenzen der Moderne*, 28.
[525] Johann Baptist METZ, Problem „političke teologije“ (1967.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 17.
[526] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 17-18.

2.2.4. Crkva kao institucija društveno-kritičke slobode

Ključno razdoblje Metzove teološke formacije, tijekom kojeg je tražio vlastiti teološki pristup, preklapa se s održavanjem Drugog vatikanskog sabora. Metz je sa svom ozbiljnošću prihvatio poziv Sabora na otvaranje svijetu i „posadašnjenje“, promičući interdisciplinarno isprepletanje teologije s drugim znanostima. Tako u ranim sedamdesetima 20. st. Metz surađuje sa sociologom Helmutom Schelskyem oko osnivanja interdisciplinarnog teološko-sociološkog instituta pri Sveučilištu Bielefeld. Zamišljeni institut nije ustanovljen uslijed izostanka potpore crkvene hijerarhije, ali je zahtjev za interdisciplinarnošću ugrađen u novu političku teologiju i to posebno u Metzovoj ekleziologiji.[527]

Za Metza izazov aktualizacije odnosa vjere i društva, u uvjetima sekularizacije svijeta i emancipacije čovjeka od svakog religijskog autoriteta, traži institucionalizaciju vjere. Pojedinac sam nije sposoban obraniti integritet neke ideje ili uvjerenja kritički suprotstavljenog težnjama društva. Za formiranje kritičke svijesti o predrasudama, različitim uvjerenjima i strukturama plauzibilnosti u društvu koje sprječavaju uspješan navještaj Evanđelja potrebna je institucija promicanja i očuvanja vjere, odnosno Crkva. Zadatak je nove političke teologije razraditi takvo razumijevanje crkvene institucije ne bi li Crkva postala „institucija kritičke slobode vjere“.[528]

„Institucije, koje se traže za ovakvo institucionaliziranje kritičke slobode, na neki su način 'institucije drugog reda' čiji smisao nije utvrđen prije kritičke refleksije na društvenu praksu, nego se pokazuje u samoj toj refleksiji. To su institucije koje ne potiskuju kritičko društveno djelovanje, nego ga konkretno omogućuju jer pokušavaju to djelovanje odvojiti od proizvoljnosti. […] Spomenute 'institucije drugog reda' – to proizlazi iz već neposredno rečenoga – moraju same u sebi osiguravati odnosno omogućavati slobodu. One ne smiju biti neprijateljski raspoložene protiv prosvjećivanja i refleksije. Sama javnost mora u njima moći obnašati kritičku funkciju.“[529]

Crkva treba ispuniti određene preduvjete da bi mogla vršiti svoju kritičko-oslobađajuću zadaću kao „institucija drugog reda“. Metz se zato zalaže za demitologizaciju i deritualizaciju razmišljanja, izražavanja i ponašanja u Crkvi.[530] Evangelizacija u postkršćanskom društvu, kojemu nije razumljiv tradicionalno sročen moral kreposti i čisto kultno shvaćena religija, traži da Crkva uvažava i ne-teološke izvore u razumijevanje sebe i svijeta. Ovo je potrebno kako bi crkvena kritika društva bila plauzibilna i legitimna. Nadalje, time se u Crkvi razvija kritičku

[527] Usp. Tiemo Rainer PETERS, *Johann Baptist Metz.Theologie des vermißten Gottes*, 83-93.
[528] Usp. Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 115-116.
[529] Johann Baptist METZ, *Isto*, 32.
[530] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 120-122.

svijest o raznim predrasudama u njoj samoj, o historijsko-društvenom uvjetovanjima zbog kojih Crkva naizgled drži neka stajališta koja nisu komplementarna s njezinim poslanjem.[531]

Katolička crkva u 20. st. prihvaća modernističko odijeljivanje javne i privatne domene života, ali to ne znači i da pristaje na privatizaciju religije, odnosno da odustaje od sudjelovanja u javnom društveno-političkom životu. Dvije disparatne struje katoličke moderne, paternalizam i fraternalizam, usvajaju strategiju neizravnog utjecaja na društvo kroz samu privatnu domenu, bilo da je riječ o odgoju u skladu s katoličkim uvjerenjima i vrijednostima u obitelji, bilo kroz temeljno građansko pravo društveno-političke samoorganizacije u katoličke udruge, sindikate i političke stranke. Nažalost, ideološka opozicija komunizmu i premoć katoličkog paternalizma, koji prije svega naglašava poslušnost „očinskom" autoritetu na svim društvenim razinama, zatomljuje legitimnu kritiku političkih odluka koju je Crkva mogla ponuditi, pa čak i opravdava izostanak otpora fašizmu i pasivnost Crkve kao institucije oko gorućih društveno-političkih pitanja sve do Drugog vatikanskog sabora. Iako su katolički fraternalisti zaista bili antifašistički orijentirani, njihov prijedlog dijaloga s marksizmom, naglasak na većoj socijalnoj osjetljivosti kao neizostavnom dijelu poslanja Crkve i upozorenja o totalitarnoj naravi nacionalsocijalizma nisu naišla na većeg odjeka sve dok posljedice prešućivanja katoličke šutnje oko nacističkih zločina protiv ljudskosti i holokausta nisu ugrozile vjerodostojnost Crkve u očima javnosti.[532]

Metz zato inzistira na unutarcrkvenoj kritičkoj javnosti. Time se kritičko-oslobađajuća funkcija Crkve štiti od političke podobnosti i proizvoljnosti, ali i čuva pravovjernost navještaja Evanđelja. Preduvjet autentičnosti Crkve je svjesno prihvaćanje razlike između institucionalne Crkve i Božjega kraljevstva. Dok god je prisutna svijest partikularnosti i privremenosti Crkve, moguć je kritički stav preispitivanja i napetosti prema tendenciji stabiliziranja. Kad bi Crkva odstranila tu napetost, „u njoj bi se samo raširila grobna tišina izumrlog života".[533]

Metz shvaća Crkvu, institucionalni izričaj zajednice vjernika u svijetu kao kritički i oslobađajući čimbenik u povijesti. Sve društveno-političke stvarnosti u povijesti su privremene u odnosu na Kraljevstvo Božje, koje predstavlja ideal i poticaj da se Božja eshatološka obećanja ostvare već sada, u povijesti.[534] Ista eshatološka budućnost je i kriterij djelovanja, kao i kamen temeljac crkvenog identiteta: „Crkva nije svrha vlastitih nastojanja; nada koju objavljuje nije nada Crkve, već Kraljevstva Božjega kao konačne budućnosti svijeta u Isusu."[535]

---

[531] Usp. Johann REIKERSTORFER, *Weltfähiger Glaube. Theologisch-politische Schriften*, 140-142.
[532] Usp. James CHAPPEL, *Catholic Modern. The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church*, 60-69; 82-84.; 89-95.; 105-107.; 109-115.; 132-143.; 228-232.; 248-255.
[533] Usp. Johann Baptist METZ, O instituciji i institucionaliziranju (1967.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 29-34.
[534] Usp. Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 113-114.
[535] Johann Baptist METZ, *Isto*, 94.

Crkva je istodobno objekt i subjekt kritičke slobode – „institucija refleksije drugog stupnja“ – jer se i ona nalazi pod eshatološkim pridržajem. Crkva ne služi vlastitoj afirmaciji, već historijskoj afirmaciji spasenja svih ljudi. Crkva „živi“ i stječe svoj autoritet, proglašavajući podložnost eshatološkom pridržaju, svoju privremenost i ograničenost, nasuprot proglasima samodostatnosti povijesnih društveno-političkih uređenja.[536]

Zato Metz ostvarenje kritičko-oslobađajuće funkcije Crkve vidi u primjeni Kristove zapovijedi ljubavi prema bližnjemu: „Kad se ova ljubav društveno mobilizira kao bezuvjetna volja za pravednošću i slobodom drugih, tada upravo sama ta ljubav može naložiti nešto poput revolucionarnog nasilja. Gdje jedan društveni *status quo* sadrži isto toliko nepravednosti koliko bi eventualno moglo nastati ako bi se on na revolucionarni način odstranio, tu ne može biti zabranjena revolucija u ime ove ljubavi za pravednost i slobodu 'najmanjih među braćom'.“[537] Metz gotovo pa koristi retoriku političkih idealista i revolucionara. No i nedvojbeno odbija svaku politiku čiste moći koja opravdava upotrebu nasilja „jer 'ljubav prema neprijateljima' nalaže da se i sami protivnici uvrste u vlastitu univerzalnu nadu“.[538] Drugim riječima, samo zato što je politika akumulacije moći dosad bila paradigma, to ne znači da je prihvatljivo i poželjno promicati Evanđelje na isti način. „Sama Crkva se ne može i ne smije probijati sredstvima političke moći. Ona ne služi svojem samopotvrđivanju, nego povijesnoj potvrdi spasenja za sve. Crkva, dakle, nema moć koja bi se nalazila iznad moći njezinih poruka.“[539]

Zato u novoj političkoj teologiji izostaje zahtjev „stare“ političke teologije za religijsko-političkim jedinstvom, već prihvaća klasični liberalni stav o institucionalnom odvajanju Crkve i države u cilju ograničavanja političke moći nad društvom. Metzova politička teologija je pokušaj „teološke hermeneutike u suvremenom društvenom kontekstu“[540] kako bi do izražaja došla javna dimenzija novozavjetne poruke spasenja bez privatiziranja i poistovjećivanja sadržaja Božjih eshatoloških obećanja s ovosvjetskim političkim težnjama.[541]

Cilj crkvenog javnog djelovanja nije iznositi neku socijalnu doktrinu ili političku ideologiju, već društvenu kritiku, jer Crkva nije sveobuhvatna, već partikularna institucija koja iznosi univerzalni zahtjev, ne u svoje ime, već u ime Kristovo. Stvarnost sekularnog društva ne može se dokinuti, ali se može mijenjati. Stoga Crkva treba upozoravati na ugrožavanje ideala slobode, pravde i mira u društveno-političkoj praksi te poticati na solidarnost i suradnju.[542]

---

[536] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 116-117.
[537] Johann Baptist METZ, Problem „političke teologije“ (1967.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 23-24.
[538] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 23.
[539] Johann Baptist METZ, *Isto*, 23
[540] Johann Baptist METZ, Politička teologija u raspravi (1969.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 54.
[541] Usp. Giacomo COCCOLINI, *Johann Baptist Metz*, 72-79.
[542] Usp. Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 122-124.

Metz razumije da Crkva nije politički neutralna ni nevina. Posebno je novija povijest Katoličke Crkve era restaurativnih fenomena i regresivnih pokreta nasuprot modernoj tradiciji političke slobode. Nova politička teologija ne želi gurnuti Crkvu u neku novu političku opciju. „Ovaj pokušaj je važan jer politički 'nesvjesna' Crkva – danas se to često sugerira krilaticom 'neutralnost Crkve' – je podražajno polje kroz koje prodiru političke ideologije.“[543] Kritička, deprivatizirajuća zadaća nove političke teologije je osloboditi crkvenu instituciju i društvenu javnost iluzije da je Crkva naivan sluga političkih struktura ili oportunistički politički igrač koji traži način kako nametnuti društvu svoje poimanje općeg dobra.[544]

Metz je svjestan povijesne reputacije Crkve, njezina oportunizma i zloupotrebe vjere u svrhu akumulacije moći i bogatstva itd. Shvaćena kao organizacija neistovremene svijesti i protuemancipacijski ostatak u modernom svijetu, takva Crkva polako prelazi u indiferentnost čak i za svoje neprijatelje. Crkva koja odbija ući u dijalog sa svijetom zatvara se u sebe, pa čak i pronalazi teološka opravdanja za sve veću privatizaciju. Metz ovako opisuje stanje koje se na mnogim mjestima već uvelike ostvarilo: „I konačno, pripadajući takvoj teologiji privatiziranja, crkvena religija sve više poprima crte 'neobavezne mjerodavnosti', koja je 'utoliko mjerodavna ukoliko je nitko ne dira i ukoliko još uvijek mnoge poučava, ali ona stoji tu bez učinka jer iz nje ne proizlaze nikakvi impulsi osim u smjeru vlastite reprodukcije'.“[545]

Marginalizaciju Crkve ne može se raščiniti nekom boljom interpretacijom povijesti Crkve već novom praksom, koja će bolnom promjenom ponašanja vratiti poljuljano povjerenje u crkvenu instituciju. Metz ne propovijeda pomodnu prilagodbu modernom mentalitetu nego govori o povijesnom identitetu Crkve koja će javno i u samoj sebi pristajati uz postulate vjere i zahtjeve kršćanskog poslanja bez traženja sekularne političke zaštite ili privilegija.[546]

Dakle, Metz u *O teologiji svijeta* izlaže novu političku teologiju kao projekt uspostave kritičkog, ali i konstruktivnog odnosa sa svijetom emancipiranim u svojoj sekularnosti od zastarjela koncepta diviniziranog svijeta, ali i pogrešne pretpostavke da je svjetovnost svijeta nešto suprotstavljeno povijesti spasenja. Metz novoj političkoj teologiji daje zadatak i preispitati transcendentalno-personalističke pretpostavke u teologiji zbog kojih se društveno-povijesna dimenzija vjere suzila na pojedinčevu odluku. Ova teologija, umjesto kontemplaciji o vjeri, teži razmatranju vjere kao društveno značajne prakse institucionalno ostvarene u Crkvi.

---

[543] Johann Baptist METZ, Što želi „politička teologija“ (1970.), u: ISTI, *Politička teologija 1967.-1997.*, 96.
[544] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 90-96.
[545] Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 111.; prijevod citata preuzet iz: Johann Baptist METZ, Problem „političke teologije“ (1967.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 13.
[546] Usp. Johann Baptist METZ, Što želi „politička teologija“ (1970.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 101-105.

2.3. Praktična fundamentalna teologija

U sedamdesetim godinama 20. st., odgovarajući na kritike, Metz izlaže što zaista misli pod konceptom „političke teologije“ vođene kritičko-kreativnom eshatologijom. Njegova druga knjiga, *Vjera u povijesti i društvu* (1977.), donosi pregled razvoja nove političke teologije podijeljen na tri dijela: *Koncept* (§§ 1-4), *Teme* (§§ 5-10) i *Kategorije* (§§ 11-13). Iako se radi o sistematizaciji različitih tema koje Metz izlaže u drugim člancima i radovima, kao i o novom materijalu, još se ne može govoriti o zaokruženom teološkom sustavu.[547] Metz predstavlja novu političku teologiju kao praktičnu fundamentalnu teologiju čiji je fokus čovjek kao subjekt i njegova praksa u svijetu. Takva je teologija određena povijesno-društvenim okolnostima i proturječjima življenja napuštajući čisto teoretski pristup.[548]

Metz vidi svoju novu političku teologiju kao "govor o Bogu u ovom vremenu",[549] koji odgovara na izazove povijesti ne bi li kao autentična kršćanska teologija ostala vjerna već spomenutoj definiciji teologije prema 1Pt 3,15b i opravdala kršćansku nadu. Ta eshatološka nada, koja je žarište kršćanske vjere, zadobiva svoje značenje tek u proturječnostima povijesti i društva, kroz čovjekovo djelovanje koje proizlazi iz napetosti između očekivanja i htijenja, s jedne strane, te okolnosti i mogućnosti situacije, s druge strane. Metz niječe da je ovdje riječ o povratku „stare“ političke teologije ili nekoj vrsti ljevičarski inspirirane teologije revolucije.[550]

Osim „primata prakse“ koji ne dopušta novoj političkoj teologiji ograničiti se na apstraktna metafizička i teološka pitanja, Metz promiče napuštanje neoskolastičke strategije frontalnog sukoba s modernističkim trendovima ne bi li se omogućio kritičko-dijalektički dijalog s modernom i naslijeđem prosvjetiteljstva. Nova politička teologija u ovom se razdoblju dotiče pitanja teodicejske osjetljivosti na patnju, potom se suočava s problemom besubjektnosti suvremene teologije i pokušava profilirati kao politička teologija subjekta te proširiti svoju perspektivu izvan iskustva europske kulture. Metz svoju novu političku teologiju promatra kao autentičnu kršćansku hermeneutiku koja se oslanja na tri praktične kategorije u cilju što uvjerljivijeg i autentičnijeg navještaja Evanđelja u današnjoj društveno-povijesnoj situaciji oblikovanoj baštinom prosvjetiteljstva: spomen, pripovijedanje i solidarnost.

---

[547] Usp. Benjamin TAUBALD, *Anamnetische Vernunft. Untersuchungen zu einem Begriff der neuen Politischen Theologie*, 72.
[548] Usp. Giacomo COCCOLINI, *Johann Baptist Metz*, 92-94.
[549] Johann Baptist METZ, „Vjera u povijesti i društvu“ danas (1992.), u: ISTI, *Politička teologija 1967.-1997.*, 248.
[550] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 60.; 250.

2.3.1. Primat prakse

Promatrajući novu političku teologiju kao praktičnu fundamentalnu teologiju, prvo treba nešto reći o „primatu prakse“, prvoj određujućoj karakteristici ovog dorađenog koncepta Metzovog teološkog projekta. Metz se opire čisto teoretskom, idealističkom teološkom pristupu kojeg smatra zastarjelim i neefektivnim. Stoga formulira „politički“ teološki pristup, osjetljiv na društveno-povijesne okolnosti i usklađen s Kantovim imperativom da čisti um teži postati praktičnim umom. Klasična definicija teologije – *fides quaerens intellectum* – stoga se više ne razumijeva nezavisno od društveno-povijesnog konteksta.[551]

Metz se oslanja na Kanta ne bi li naglasio „primat prakse“ u svojoj političkoj teologiji zato što razlikovanje čistog uma, koji se bavi spoznajom onih prvotnih, apriornih načela i uzroka nekog fenomena, i praktičnog uma, koji je orijentiran na ostvarenje konačne svrhe nekog fenomena, odgovara eshatološkom usmjerenju njegove teologije. Kant također povratnom spregom veže praktični um uz čisti um kako se težnje praktičnog uma ne bi našle bez utemeljenja u supstantivnoj spoznaji o naravi zbilje u kojoj djeluje. To omogućava Metzu da se koncentrira na kritiku vjerničke društveno-povijesne prakse oslanjajući se na polog vjere kao kriterij bez da se mora u svojoj političkoj teologiji specifično baviti sadržajem objave.[552]

Metz ne pokušava samo pomodno prevesti prosvjetiteljska načela u teologiju. Takvo nekritičko usvajanje stečevina prosvjetiteljstva implicitno bi potvrdilo univerzalnu superiornost prosvjetiteljstva. Metz usvaja „primat prakse“ zato što u kantovskom okretu prema praktičnom umu prepoznaje da subjekt koji praktično pristupa svijetu – orijentirajući se na ostvarenje svoje konačne svrhe – time preuzima i moralnu odgovornost za svijet, za dovršenje stvorenja.[553] Teologija u postprosvjetiteljskom, modernom svijetu stoga više ne može govoriti o objektu kršćanske eshatološke nade, a da ne dotakne važnost, odnosno „primat“ prakse. Istinitost vjere u modernom svijetu obrazlaže se odgovarajućom praksom, izlažući svrhu vjere aktivno ju ostvarujući kategorijom nove političke teologije kao praktične fundamentalne teologije.[554]

Metz je još u *O teologiji svijeta* konstatirao kako se eshatološka nada, shvaćena kao briga oko konačne budućnosti svijeta, nalazi u korijenu kršćanske prakse: „Ovo poslanje utoliko postiže svoju budućnost ukoliko kršćanin 'inovativno' mijenja svijet prema toj Božjoj budućnosti koja nam je sigurno obećana po uskrsnuću Isusa Krista. Novi zavjet je stoga

---

[551] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 17.
[552] Usp. Michaela RISSING – Thilo RISSING, *Politische Theologie: Schmitt, Derrida, Metz. Eine Einführung*, 113-114.
[553] Usp. Tiemo Rainer PETERS, *Johann Baptist Metz.Theologie des vermißten Gottes*, 63-64.
[554] Usp. Benjamin TAUBALD, *Anamnetische Vernunft. Untersuchungen zu einem Begriff der neuen Politischen Theologie*, 119-124.

usredotočen na nadu – stvarateljsko iščekivanje – kao samu srž kršćanske egzistencije.“[555] Kršćanstvo je motivirano odgovornošću za svijet, a ne željom za dominacijom nad svijetom. Metz zagovara novi odnos vjere i svijeta, dijalektički odnos koji stvara prostor za komunikaciju, ali i kritiku svakog totalitarnog uspona nekog povijesnog subjekta, s jedne strane, ili poništenja sekularnosti svijeta u ime mitologizirane nadpovijesne Božje vladavine, s druge strane.[556]

Time Metz uvelike odražava Adornov kritički stav „negativne dijalektike“ prema svakoj apsolutizaciji neke društvene prakse ili teorije društva i povijesti. Riječ je o kritici svakog oblika ograničavanja percepcije svijeta ne bi li se neko specifično tumačenje stvarnosti doimalo neupitnim i sveobuhvatnim. Metz preuzima Adornov stav da ni prosvjetiteljstvo nije imuno na tendenciju apsolutizacije i mitologizacije vlastitih postavki.[557] Ovu problematiku, bitnu za ovaj rad, dodatno razrađuje Herbert Marcuse u *Jednodimenzionalnom čovjeku* (1964.) izlažući kako su za modernističku pozitivističku racionalnost svi metafizički utemeljeni, transcendentalistički i idealistički misaoni sustavi zapravo regresivni. Kako je industrijalizacijom društva, a potom i daljnjim zadiranjem tehnologije u svakodnevni život, pozitivističko poimanje odnosa teorije i prakse postalo temelj svjetonazora, tako su drugi oblici racionalnosti postali „neznanstveni“, odnosno iracionalni. Reduciranjem uma na instrumentaliziranu racionalnost karakterističnu za prirodoznanstveni pristup, društvo je postalo jednodimenzionalno, a čovjek nesposoban za alternativne, metafizički utemeljene ili transcendentalno usmjerene, načine mišljenja.[558]

Govoreći o odnosu teorije i prakse, Tiemo Rainer Peters objašnjava da politički aspekt Metzove teologije, posredstvom Frankfurtske škole, polazi od marksističke osjetljivosti na društvenu praksu u povijesti zbog njezine inteligibilnosti, jer materijalni odnosi u nekom društvu podvlače i kontekstualiziraju civilizacijske, religijske i političke narative toga društva. No preklapanje nekih postavki marksizma i nove političke teologije ne čini Metzov teološki projekt svojevrsnom ljevičarski inspiriranom teologijom revolucije.

Naime, marksizam promatrajući povijest trpljenja i nepravde iz perspektive radnika i proletarijata ograničava univerzalno povijesno iskustvo patnje cijelog ljudskog roda samo na jedan društveni sloj u jednom specifičnom povijesnom razdoblju. Nadalje, marksizam ne traži krivnju i odgovornost za trpljenje i nepravdu u povijesti u samoj ljudskoj naravi i čovjekovu odnosu prema Bogu, već čisto materijalistički i simplicistički optužujući buržoaziju za trpljenje

[555] Usp. Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 87-91.
[556] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 149-155.
[557] Usp. Kyle GINGERICH HIEBERT, *The Architectonics of Hope. Violence, Apocalyptic, and the Transformation of Political Theology*, 33-34.
[558] Usp. Herbert MARCUSE, *One-Dimensional Man. Studies in the ideology of advanced industrial society*, Routledge Classics, New York, 2002., XX.; XXV-XXIX.; 14-17.; 63-75.; 98-103.; 176-177.; 192-193.; 237-239.

proletarijata. Metz ustvari kritizira marksizam i unatoč nedvojbeno vrijednom epistemološkom otkriću inteligibilnosti prakse žrtvuje univerzalnost te spoznaje i radije se prepušta tipično modernističkoj taktici „prepolavljanja“ povijesti. Naime, marksizam moralnu odgovornost za patnju koju čovjek čovjeku nanosi kroz društveno-povijesnu praksu koristi ne bi li potaknuo antagonizam proletarijata protiv buržoazije i time katalizirao vlastiti poziv na revoluciju. Metz ovdje prepoznaje već viđenu agonalnu dinamiku identificiranja neprijatelja u cilju dominacije koja traži mitologizaciju vlastite racionalnosti koja opravdava takvu praksu. Njegov najveći prigovor je što time ne dolazi do oslobođenja od patnje, već se samo na nove načine nastavlja „ciklična“ povijest patnje u kojoj današnja žrtva postaje sutrašnji tlačitelj. Tako novovjeka povijest slobode postaje iskrivljenje vlastitih ideala i zaboravlja žrtve povijesti.[559]

Naglašavanjem „primata prakse“ Metz želi ukloniti opasnost mitologizacije i nanovo aktualizirati povijesnu svjesnost u teologiji. Zato teološki legitimizira taj novi odnos prakse i teorije pozivajući se na „nasljedovanje Krista“ kao opće operativno kristološko načelo teologije. Svako teološko promišljanje počinje s objavom Druge božanske osobe, a koja je također Logos, tj. istodobno sadržaj i autor objave. Za Metza onda utjelovljeni Krist nije neka apstrakcija ili načelo božanskog, već konkretna osoba koju se može praktično nasljedovati. Zato se Logos u teologiji, posebno u kristologiji, ne smije shvaćati čisto kontemplativno: „U ovom smislu, svaka kristologija stoji pod primatom prakse. To bi se moglo nazvati 'kristološkom dijalektikom' ili, također 'dijalektikom nasljedovanja'. […] Riječ je o dijalektici teorije i prakse, dijalektici subjekta i objekta: samo nasljedujući njega kršćani znaju za kim su pošli i tko ih spašava.“[560]

Metz tako argumentira u korist dijalektike prakse i teorije koja naglašava epistemičku važnost prakse za teologiju, ali ne zato što time promiče novi znanstveni pristup na području fundamentalne teologije, već zato što „primat prakse“ u teologiji odražava samu narav vjere u Boga koja je uvijek prije svega življena. „Primat prakse“, dakle, širi perspektivu teologije na društveno-povijesni kontekst koji uvjetuje življenje vjere. Metz kroz „primat prakse“ ocrtava kako njegova nova politička teologija promatra čovjekovu subjektnost u društvu i povijesti.[561]

„Primat prakse“ kao ishodište za refleksiju nove političke teologije nad iskustvom Boga u povijesti označava odmak od klasičnog teološkog propitkivanja odnosa između pologa vjere kao nepromjenjive metafizičke istine i nestalnosti sekularne povijesti.[562] „Ovom polazištu je

---

[559] Usp. Tiemo Rainer PETERS, *Johann Baptist Metz.Theologie des vermißten Gottes*, 64-71.
[560] Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 62.
[561] Usp. Angsar KREUTZER, *Politische Theologie für heute. Aktualisierungen und Konkretionen eines theologischen Programms*, 46.
[562] Usp. INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, *The Interpretation of Dogma*, 1989., A, II., 2-3., URL: www.vatican.va/roman_curiA/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1989_interpretazione-dogmi_en.html (23.II.2018.)

svojstven, ukratko rečeno, fundamentalni odnos razuma i društva, karakter kritičke refleksije usmjeren prema društvu, prisila kritičkog razuma da se društveno reflektira i nemogućnost da se kritički zahtjev razuma održi 'čisto teoretski'. Time se u političkoj teologiji rekonstruira klasični problem odnosa između *fides* i *ratio* na novoj problemskoj razini, a tzv. 'temeljni hermeneutički problem teologije' na ovom se obzorju ne pokazuje prvenstveno kao problem odnosa sustavne i povijesne teologije, dogme i povijesti, nego kao problem razumijevanja vjere i društveno usmjerene prakse.“[563]

Prema Metzovom sudu, dosadašnji dogmatsko-moralni način promišljanja i prenošenja pologa vjere više nije učinkovit ni očit. Klasični teološki religijsko-metafizički svjetonazor nakon prosvjetiteljstva više ne predstavlja fundamentalnu kozmološku predodžbu o svijetu. Kršćanski svjetonazor više ne predstavlja univerzalni i objektivni vidik, već je relativiziran kao još jedna ideološko-kulturna perspektiva između mnogih. Time je teologija stavljena pred izbor: privatizirati se i spiritualizirati ili prihvatiti i opravdavati društveno-povijesne posljedice kršćanske prakse. Odabrati ovu drugu opciju znači oblikovati svoje tvrdnje i argumente u novoj, postmetafizičkoj paradigmi koja bi bila razumljiva i plauzibilna modernoj svjesnosti.[564]

O kakvoj je točno postmetafizičkoj paradigmi riječ? Ovdje se čini prigodnim iznijeti kratko objašnjenje koje će neizbježno biti nepotpuno s obzirom da se radi o „nominalističkom lomu“ u srži neoskolastičkog odbijanja moderne, a koji Metz nastoji riješiti s novom političkom teologijom. Imajući na umu utjecaj Frankfurtske škole na Metza, možda je upravo Marcuseovo viđenje ovog problema najprikladnije. Naime, za Marcusea je sama narav mišljenja dijalektička – u napetosti između onoga „jest“ i onog „moglo bi“ – između pozitivnog, postojećeg i negativnog, alternativnog, koja se onda razrješava u praksi. Ta dijalektička napetost, očituje se prvenstveno kao ontološko stanje bića, stremljenje k onom što nije, ali bi moglo biti.

Ipak, formalna logika, koja vrijedi kao temelj metafizike još od antike, ne očituje ovu dijalektičku napetost usmjerenu na praksu, već ističe univerzalne pojmove, generalizirajućom apstrakcijom prepoznate kao poredak zbilje i formu valjanog mišljenja. Takvo apstrahirajuće mišljenje je neutralno prema partikularnosti i kontingentnosti povijesne stvarnosti u kojoj opća načela i pojmovi nisu samoevidentni. Takav način mišljenja je zatvoren u sebe i neosjetljiv na svaku promjenu. Taj idealizam, isticanje superiornosti apstraktnog i generalizirajućeg mišljenja nad praksom, čini formalnu logičku misao neefektivnom u empirijskom svijetu. Ista apstrakcija koja dovodi do univerzalnih koncepata također izuzimlje od „negativnog“ vida mišljenja,

[563] Johann Baptist METZ, Problem „političke teologije“ (1967.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 37-38.
[564] Usp. Benjamin TAUBALD, *Anamnetische Vernunft. Untersuchungen zu einem Begriff der neuen Politischen Theologie*, 119-124.

sposobnosti prepoznati nedostatke i zablude dane zbilje, koja onda stvara dijalektičku napetost koja se može razriješiti praksom, tj. realizacijom moguće alternative.

No, dijalektičko mišljenje ne znači jednoobrazno isticati „konkretno“ mišljenje nasuprot pasivnosti generalizirajuće apstrakcije. Bez odmaka prionuti uz neposrednost konkretizirajućeg mišljenja, baš poput apstrakcije, neutralizira dijalektičku napetost na kojoj počiva negativno-kritički način mišljenja, ta sposobnost zamisliti alternativu. Upravo zato što prepoznaje „primat prakse“, sposobnost bića da promijeni ono što „jest“ i pokuša ostvariti ono što „bi moglo“ biti, dijalektičko mišljenje posjeduje određenu konkretnost vlastitu zbilji, ali opet ostaje povezano s univerzalnom kvalitetom apstrahirajućeg mišljenja koje negira konkretnu zbilju kao konačnu stvarnost. Uvaži li se ta izvorno ontološka karakteristika ljudske misli – dijalektička napetost – onda se može prepoznati i kao načelo povijesti, ona dinamika koja usmjeruje subjekt i njegovo djelovanje u društvu i povijesti.[565]

Zato nova politička teologija crpi iz modernih praktičnih filozofija društva i povijesti – Kantova primata praktičnog uma, kao i marksističkog shvaćanja inteligibilnosti prakse koja podvlači teoriju – ne bi li obrazložila praksu vjere i kao moralnu odgovornost za svijet ostvarenu društveno-političkim djelovanjem. Cilj je promicati praksu nasljedovanja Krista i učiniti svakog čovjeka „subjektom pred Bogom“ i u uvjetima ekonomske neimaštine, političke potlačenosti i društvene marginaliziranosti. Stoga se nova politička teologija bavi pitanjem kako učiniti svu teologiju postidealističkom i praktičnom, jer bez teološke refleksije nad društveno-povijesnim kontekstom ne može se doći do svjesnog preuzimanja odgovornosti za društvo i svijet.[566]

Metz iz tog razloga predlaže „teološku hermeneutiku političke etike“. Budući da je nova politička teologija prvenstveno eshatološki usmjerena, izravna primjena njenih postavki i tvrdnji na društveno-političko djelovanje bila bi eshatologizacija politike, a onda i politizacija eshatologije. Stoga „politička teologija kao eshatološka teologija može svoju orijentaciju djelovanja dobiti i odrediti samo indirektno i posredno preko političke etike“.[567] Ovdje je riječ o redefiniranju odnosa vjere i svijeta, ne više u smislu „odnosa sustavne i povijesne teologije, dogme i povijesti, nego kao problem razumijevanja vjere i društveno usmjerene prakse“.[568] Za Metza etika društveno-političkog djelovanja ne smije biti tek pasivna reaktivna regulativa nego

[565] Usp. Herbert MARCUSE, *One-Dimensional Man. Studies in the ideology of advanced industrial society*, 137-146.; 190-192.
[566] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 63-65.
[567] Johann Baptist METZ, „Politička teologija“ u raspravi (1969.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 62.
[568] Johann Baptist METZ, Problem „političke teologije“ (1967.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 38.

i *impetus* za pozitivnu promjenu. Takva politička etika treba analitičku i hermeneutičku obradu društvene problematike kakvu može pružiti politička teologija.[569]

Nova politička teologija obrađuje „temeljni hermeneutički problem teologije“ ne bi li očuvala mogućnost vjernika da praktično očituje svoju vjeru u društvu bez rastakanja njegove subjektnosti, a time i efektivnosti, kroz relativizirajući utjecaj situacijske moralnosti ili privatizacije djelovanja uslijed neosjetljivosti na društveno-povijesne okolnosti.[570] Drugim riječima, Metz prepoznaje važnost refleksije nad međuovisnošću teologije i politike, unatoč institucionalnoj odijeljenosti, i svim dvojbenim posljedicama tog nužnog odnosa po društvo.[571]

2.3.2. Politička teologija subjekta

Odnos teorije i prakse, tj. razumijevanja vjere i praktične naravi njezinog javnog djelovanja u postprosvjetiteljskom svijetu, također je povezan s „zadaćom deprivatizacije“ iz izvornog nacrta nove političke teologije. Pitanje deprivatizacije s obzirom na praksu dotiče se Metzove daljnje razrade praktične fundamentalne teologije kao političke teologije subjekta. Poziv na deprivatizaciju vjere izazvao je kritike da takav naglasak na širu društvenu-političku problematiku odmiče fokus od subjekta. Metz pojašnjava da je deprivatizirajuća funkcija nove političke teologije ustvari kritički usmjerena protiv privatizirajućih kategorizacija u teologiji, kao što je „privatno-subjektivno“ i „javno-socijalno“, jer stvaraju apstraktnu napetost između subjekta i društva. Metz u sedamdesetim godinama 20. st. formulira praktičnu teologiju koja uvažava društveno-politički kontekst i uklanja umjetne shematizacije dosad primjenjivane na čovjeka u njegovu djelovanju i odnosu prema Bogu.

Metz razvija novu političku teologiju tako da održava uravnoteženu perspektivu između uvažanja utjecaja društveno-povijesnog konteksta i ljudske subjektnosti – slobodne volje koju je nemoguće kvantificirati i anticipirati – kao dvije konstante svake teorije, teološke ili ne, koja smjera razumjeti i oblikovati društvo, tj. biti praktična: „Politička teologija subjekta opire se toj redukciji povijesti i društva u određivanju kako su osobe subjekti pred Bogom. Međutim, ovo ne znači da ova teologija pretvara subjekta u pomičnu funkciju, varijablu zavisnu o društveno-povijesnim procesima. Radije, nastoji se držati trajne, integralne dvojne strukture, međusobnog prioriteta subjekta i društva u povijesti. No ovo može učiniti samo ako se teologiju subjekta

[569] Usp. Johann Baptist METZ, „Politička teologija“ u raspravi (1969.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 62-65.
[570] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 61-67.
[571] Usp. Tiemo Rainer PETERS, *Mehr als das Ganze. Nachdenken über Gott an den Grenzen der Moderne*, 67-69.

razradi kao teoriju povijesti i društva, opirući se uobičajenoj podjeli posla između sustavne teologije i teološkog razumijevanja društva, ne bi li ju razvila kao praktičnu teoriju.“[572]

Metz ne želi relativizirati subjekt apsolutiziranjem društveno-povijesne uvjetovanosti, ali ni ne pristaje uz zatvoreno i individualističko shvaćanje kršćaninove praktične odgovornosti za svijet karakteristično za idealističke teološke sustave.[573] Metz tako ostaje pri svojoj tvrdnji iz *O teologiji svijeta*: „Danas je egzistencija intimno povezana s društvenim mijenama i svaka egzistencijalna i personalistička teologija, koja ne obuhvaća egzistenciju kao politički problem u najširem smislu riječi, ostaje apstraktna s obzirom na egzistencijalnu situaciju pojedinaca.“[574] Upravo te teologije subjekta, oslanjajući se na klasičnu metafiziku, ograđuju subjekt od njegove borbe za identitet u društvu i povijesti, podrazumijevajući da čovjek crpi smisao isključivo izvan sebe, iz višeg, transcendentnog izvora, onog božanskog. Feuerbachom inspirirana kritika religije iznosi prigovor da se takva perspektiva i shvaćanje čovjekove situacije, ne uvažavajući njegovu društveno-povijesnu situiranost, koristi kao opravdanje za otuđujuće ideologije. Zato Metz, uvažavajući taj prigovor, nastoji inkorporirati povijesni i društveni aspekt čovjekove egzistencije kao konstitutivne, ali ne isključivo, u svoj postmetafizički pristup.[575]

Kao što je već spomenuto, Metz je napustio Rahnerov antropološko-transcendentalni pristup, jer teološka perspektiva koja počinje s i završava s eshatološkim Bogom Stvoriteljem poništava i izglađuje sve povijesne i ovozemaljske proturječnosti čovjekove egzistencije.[576] Ni naknadno uvažavanje historiciteta subjekta ne ispravlja manjkavosti pristupa koji zanemaruje konstitutivnost društveno-povijesnih procesa po subjekta i uzrokuje „antropološko reduciranje“ njegove društveno-političke egzistencije. Takav pristup sužava eshatološki horizont o kojem ovisi samorazumijevanje kršćana u povijesti i na kojem se temelji legitimnost prakse vjere kao odgovornosti za svijet. Primjer „antropološke redukcije“ je tzv. „ja-ti-odnos“ iz Rahnerove publikacije *Slušatelji Riječi,* koju je Metz uređivao za drugo izdanje u ranim šezdesetima.[577]

Kao što je Metz koju godinu kasnije komentirao u *O teologiji svijeta*: „Kategorije koje u toj teologiji prevladavaju pri izlaganju poruke, ponajprije su kategorije intimnog, privatnog i ne-političkog. Ljubav se, kao i svi međuljudski fenomeni doduše, naročito naglašava, ali ona je ipak važna ponajprije kao sama po sebi razumljiva, samo u njezinom privatnom i ne-političkom obliku: kao ja-ti-odnos, kao međusobni susret ili kao susjedski odnos. Prevladava, dakle,

[572] Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 73.
[573] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 65-68.
[574] Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 110-111.
[575] Usp. Giacomo COCCOLINI, *Johann Baptist Metz*, 102-106.
[576] Usp. Johann REIKERSTORFER, *Weltfähiger Glaube. Theologisch-politische Schriften*, 188-189.
[577] Usp. James Matthew ASHLEY, *Interruptions: mysticism, politics, and theology in the work of Johann Baptist Metz*, 81-84.

kategorija susreta. Kao ispravan način religioznog izražavanja vrijedi interpersonalni govor, a kao istinska iskustvena religiozna dimenzija vrijedi samo vrhunac slobodnog subjektiviteta pojedinca ili središte ja-ti-odnosa kojim se ne može raspolagati i koje je bez riječi.“[578]

Dakle, Metz prigovara Rahnerovoj transcendentalnoj teologiji manjak svijesti o čovjeku kao društveno-povijesnom subjektu u aporijama povijesti. Prema Rahneru, čovjek je apriorno definiran kao biće transcendencije, a historicitet subjekta proizlazi iz interpersonalnih odnosa bez šireg društveno-povijesnog konteksta što čini transcendentalnu teologiju ahistorijskom, unatoč svome antropološkom polazištu.[579] Zbog takve generalizacije i apstrahiranja subjekta od subjektivnog iskustva egzistencijalnog trvenja u povijesti, koje dovodi u pitanje spekulativne zaključke o smislenosti ljudske egzistencije, Metz vidi transcendentalnu teologiju kao istrošen pokušaj legitimizacije čovjekova identiteta mimo povijesti patnje.[580]

Zato takav subjekt ne može nekritički biti prenesen u političku teologiju koja govori o Bogu uvažavajući dijalektičku napetost između teorije i prakse u društvu i povijesti. Nova politička teologija ne vidi se kao kontemplativni izraz smisla ljudske egzistencije pronađene u Bogu koja se onda praktično ostvaruje u religijskoj praksi, već okolnosti i način života subjekta uvjetuju kako će se izraziti taj smisao života pronađen u življenom odnosu s Bogom.[581]

Za Metza društveno-povijesna situiranost, dakle, uvjetuje djelovanje subjekta u svijetu i čini iskustveni sadržaj njegove povijesne egzistencije. Čovjek ne može napredovati kroz povijest prema eshatonu ne obazirući se na izazove sadašnjosti. Metz ističe: „Pojam iskustva obrađivan u transcendentalnoj teologiji nema strukturu povijesnog iskustva. One proturječnosti i oni društveni antagonizmi, koje povijesno iskustvo bolno proživljava i u kojima povijesni subjekt raste i razvija se, ono raspršuje u neobjektivnosti prethodnog 'transcendentalnog iskustva' u kojem su te proturječnosti već unaprijed na nedijalektički način izglađene.“[582]

Odričući se transcendentalnog načina utemeljenja identiteta, Metz promiče definiranje subjekta kategorijama povijesne svjesnosti: sjećanje i pripovijedanje. Ključ je u priopćavanju vlastita povijesnog, a time i društvenog iskustva drugome – u prvome licu – čime se uspostavlja subjektnost, a time i oslobođenje od strategija uskraćivanja subjektnosti, npr. uništavanjem kulture i običaja ili propagandom.[583]

---

[578] Johann Baptist METZ, Problem „političke teologije“ (1967.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 11.
[579] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 71-74.
[580] Usp. Johann REIKERSTORFER, *Weltfähiger Glaube. Theologisch-politische Schriften*, 357-358.
[581] Usp. Rosino GIBELLINI, Strast za Kraljevstvo. Putovi teologije u XX. Stoljeću (Uvod), u: Rosino GIBELLINI (ur.), *Teološke perspektive za 21. stoljeće*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2006., 16-17.
[582] Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 74.; prijevod citata preuzet iz: Giacomo COCCOLINI, *Johann Baptist Metz*, 43.
[583] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 74-75.

Metz – svjestan rizika određivanja subjekta samo na temelju društvenih i povijesnih iskustava – naglašava kako se nova politička teologija opire svakoj definiciji subjekta koja nije sveobuhvatna. Time odbija svaki pozitivno formuliran kriterij subjekta. Nasljedujući Adorna i Horkheimera, Metz prihvaća negativnu antropologiju kako bi obuhvatio svako ljudsko biće kao subjekta društva i povijesti.[584] Samo tako se može izbjeći suženo shvaćanje subjekta koje onda teži postati apsolutnim, iako „povijest u cijelosti ne može nikad postati sadržajem partikularnog političkog djelovanja. […] Uvijek gdje se pokušavala jedna stranka, grupa, narod ili klasa razumjeti kao taj subjekt i tako željela učiniti sve u povijesti obzorjem svojeg političkog djelovanja, morala je, htjela to ili ne, postati ideološki totalitarna“.[585]

Na temelju toga zahtjeva za univerzalnošću povijesno-društvenog subjekta Metz iznosi kritiku buržoazije. Naime, kriza religije za koju se u pravilu krivi sekularizaciju, prema Metzu, posljedica je poistovjećivanja buržuja s religijskim subjektom. Takvo je izjednačavanje dio šireg trenda liberalizacije društva, odnosno priznavanja političkih prava i sloboda populaciji, dok im se istodobno onemogućava ekonomska samostalnost i socijalna mobilnost.[586] Time se većini društva niječe subjektnost, a unutarnje aporije buržoazije, kao npr. privatizacija vjere, prenose se na djelovanje kršćanina u društvu i povijesti. Zato je poistovjetiti subjekt s buržujem jednako uskogrudno kao marksističko proglašavanje proletarijata novim subjektom društva i povijesti. Ako se religijskog subjekta na takav način veže uz određeni, prolazan splet društvenih relacija i povijesnih okolnosti, onda se narušava sloboda subjekta, ali i predodžba kršćaninova odnosa s Bogom u svijetu. Nasljedovanje Krista prestaje biti otvoren i fleksibilan koncept, koji je sposoban obuhvatiti širok spektar kršćanskog djelovanja, već postaje uski i ograničavajući okvir koji guši životnost praktičnog življenja vjere, ali i potrebnu reformu u Crkvi.[587]

Podređivanje religije buržujskim interesima rađa tzv. „buržujsku religiju“: „Građanska religija pak ne zahvaća u borbe subjekata oko identiteta i stoga djeluje kao nadgradnja i projekcija i to u vremenu u kojem je politički u igri kriza i raspad subjekta. […] Građanska religija svjesno se predstavlja nepolitički da bi tako mogla što neospornije djelovati kao potajna državna religija u našem građanskom društvu. Ona nije prožeta Bogom, nego mitom o nepromjenjivosti našeg društva. I tako ona postaje političkom religijom građana u kojoj se naše društvo opet učvršćuje. Za građansku religiju vrijedi da je ona 'opijum', ali 'opijum', dakako, u jednom drugačijem smislu nego u marksističkoj kritici religije; ne opijum kao utjeha,

[584] Usp. Candance Kristina MCLEAN, *Do this in Memory of Me: The Genealogy and Theological Appropriations of Memory in Work of Johann Baptist Metz*, 121.
[585] Johann Baptist METZ, Problem „političke teologije“ (1967.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 22.
[586] Usp. Patrick J. DENEEN, *Why Liberalism Failed*, 174-180.; 188-192.
[587] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 75-78.

ošamućenje i umirenje za siromašne i za one koji nemaju ništa, nego za one koji posjeduju i koji već imaju izgleda i budućnost. Građanska religija postaje tako sigurnosnom ideologijom i suučesnicom društva koje se ne želi promijeniti.“[588]

Era buržujskog društva započela je s protestantskom reformacijom i prosvjetiteljstvom, a okončava s krajem moderne. Time vjera i politika također ulaze u novi odnos koji više ne odgovara klasičnom liberalnom poimanju funkcije religije. Kako historijski nasljednik buržuja još nije evidentan, vlada neodređeni osjećaj tjeskobe i nadolazeće katastrofe. Metz upozorava, bez utjecaja religije, tj. bez nade kao protulijeka strahu i tjeskobi, post-buržujski svijet može se doživjeti kao „kraj ljudskog subjekta“ i negaciju individualnosti.[589]

Ostavština je protestantske reformacije, točnije posljedičnih vjerskih ratova da se govor o Bogu u politici smatra opasnim. Prosvjetiteljstvo zato vidi vjeru kao ideološki povod za rat, rascijepljenost društva i ekonomsku nestabilnost.[590] Stoga je razdvajanje vjere i politike jedno od temeljnih pretpostavki modernog društva, koje koristi „buržujsku religiju“ da inhibira svaku političku inicijativu nadahnutu vjerskim uvjerenjima. Metz pak u Evanđelju vidi poziv da svi postanu subjekti nove povijesti, jednog vjerom oblikovanog solidarno-političkog identiteta koji je uvijek usmjeren naprijed. Religija nije tek neka ideološka nadogradnja uslijed povijesnih okršaja oko ljudskog identiteta, nego izravan praktično-politički zahvat u oblikovanje toga identiteta. Zataji li religija svoj politički bitak, zaboravlja samoga Boga.[591]

Za Metza je liberalno kršćanstvo derivat buržujske religije, oblik samopotvrđivanja i samostabilizacije buržujskog društva. Još jedan način održavanja trenutnog *statusa quo* na ekonomsku i političku korist buržoazije.[592] Tiemo Reiner Peters taj mentalitet buržujske religije objašnjava kao još jedan vid teodicejske krize, koja je započela u ranoj modernoj eri. Buržujska religija je napuštanje izvornih autentičnih kršćanskih iskustava vjere i prilagođavanje logici politike moći. Ishod je okončanje onog proročanskog, uznemirujućeg utjecaja koju ima živa svijest o nadolazećoj transcendenciji, o kraju povijesti i Kristovom povratku. Subjekt takvog svijeta je nietzscheanski *übermensch* neopterećen povijesnim sjećanjem, opijen vlastitom moći

---

[588] Johann Baptist METZ, Vjera i politika u razdoblju prevrata (1981.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 132-133.
[589] Usp. Johann Baptist METZ, *The Emergent Church: The Future of Christianity in a Postbourgeois World*, The Crossroad Publishing Company, New York, 1981., 68-73.
[590] Usp. William T. CAVANAUGH, Political Theology as Threat, u: Craig HOVEY – Elizabeth PHILLIPS (ur.), *The Cambridge Companion to: Christian Political Theology*, 250-251.
[591] Usp. Johann Baptist METZ, Vjera i politika u razdoblju prevrata (1981.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 132-139.
[592] Usp. Johann Baptist METZ, *The Emergent Church: The Future of Christianity in a Postbourgeois World*, 74-75.

i usmjeren prema budućnosti koju vidi kao domenu svoje vladavine.[593] Nasuprot tome, Metz vidi kršćanstvo kao „mesijansku religiju“ čija „politička“ funkcija nije opravdanje ljudske težnje za moći, već učiniti čovjeka subjektom pred Bogom. Baš zato i poziv na deprivatizaciju teologije koja bi trebala biti kritička teorija povijesti i društva usmjerena na oslobođenje čovjeka od svakog otuđenja i desubjektivizacije, uključujući i buržujske religije.[594]

Ta borba, dalje ističe Metz, može biti uspješna samo ako je vjera uistinu življena i ako se „biti subjekt pred Bogom“ razumijeva univerzalno, uključujući i žrtve nepravdi u prošlosti. Metz posebno ukazuje na opasnost koju predstavljaju suvremene društveno-političke strukture, jer ljudskim bićima oduzimaju inicijativu i osobnu odgovornost te ih u cilju stabilizacije društva pretvaraju u proizvod instrumentalizirana uma.[595] Drugim riječima, desubjektivizacija čovjeka posljedica je globaliziranog društva, koje zbog svoje neizmjerne kompleksnosti sve više funkcionira poput stroja preuzimajući u formi narav tehnologije o kojoj ovisi.[596]

Metz kritizira moderne „evolucionističke“ mitove znanstveno-gospodarskog napretka i povijesti bez kraja, koji proizlaze iz teoretskih pretpostavki prosvjetiteljstva, a u praksi postaju mehanizmi desubjektivizacije čovjeka. Naime, danas je znanstveno-tehnička racionalnost već uvelike integrirana i u „pred-reflektivnu“ svijest čovjeka oblikujući njegovo iskustvo svijeta. Modernistički mentalitet oblikuje i „besubjektni“ historijsko-dijalektički materijalizam koji svodi društveno-povijesni razvoj na ekonomske odnose, a religiju kritizira kao opresivnu i otuđujuću mitologiju. Iako proklamira oslobođenje čovjeka od svih oblika otuđenja, uključujući i religije, historijsko-dijalektički materijalizam zbog materijalističkih postavki nema originalne zamisli kako to učiniti pa preuzima mesijansko-oslobađajuću dimenziju kršćanstva ne bi li ju, u obliku sekularne utopije, predstavio kao konačni horizont društveno-povijesnog razvoja.

Metzova nova politička teologija subjekta potkopava mit materijalističke dijalektike o besubjetktnom progresu i braneći autentičnosti religije pred modernističkim metateorijama društva i povijesti. Ne čini to s „čisto teoretskom“ teologijom, već ističući „okret prema praksi“ svojih subjekata u njihovoj društvenoj i povijesnoj stvarnosti. Život u proturječnostima ovoga svijeta nadilazi navodno sveobuhvatni opseg modernističkih teorija društva i svijeta potvrđujući autentičnost religijskog subjekta i autonomnost njegove prakse.[597]

---

[593] Usp. Tiemo Rainer PETERS, *Mehr als das Ganze. Nachdenken über Gott an den Grenzen der Moderne*, 78-81.; 84.
[594] Usp. Bernd WACKER – Jürgen MANEMANN, Political Theology: History of a Concept, u: John K. DOWNEY – Jürgen MANEMANN – Steven T. OSTOVICH (ur.), *Missing God? Cultural Amnesia and Political Theology*, LIT Verlag, Berlin, 2006., 172.
[595] Usp. Angsar KREUTZER, *Politische Theologie für heute. Aktualisierungen und Konkretionen eines theologischen Programms*, 102-104.
[596] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 78-81.
[597] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 25-27.

2.3.3. Kategorije nove političke teologije kao praktične fundamentalne teologije

Metz novu političku teologiju oblikuje kao praktičnu fundamentalnu teologiju u cilju navještaja Evanđelja u društveno-povijesnoj situaciji određenoj naslijeđem prosvjetiteljstva. Temeljne kategorije te teologije su danas zanemareni i podcijenjeni vidovi čovjekova iskustva, koji osiguravaju kritički odmak od duha prosvjetiteljstva ne bi li očuvao autentično eshatološko značenje kršćanske vjere. Metz promiče novi odnos teorije i prakse, akcije i kontemplacije, koji će promicati relativnost društveno-političkih struktura nasuprot Kraljevstvu Božjem: „Politička teologija pokušava – obazirući se na situaciju prosvijećenog i sekularnog društva – na novi način promišljati odnos prema javnosti koji je imanentan novozavjetnoj poruci o spasenju, praštanju i pomirenju i u kojem Isus ustraje i u trenutku svoje smrti. Ona zahtijeva 'svijest' o nastalom 'smrtnom' procesu između eshatološke poruke o Kraljevstvu Božjem i dotične društveno-političke javnosti, obazirući se na njezine povijesne strukturalne promjene.“[598]

Metzovo shvaćanje nasljedovanja Krista kao jedne društveno-oslobađajuće prakse, koja obuhvaća moralno i društveno-političko djelovanje kršćana u svijetu, zasniva se na trijadi tzv. praktičnih kategorija nove političke teologije kao praktične fundamentalne teologije: „Samo su zajedno sjećanje, pripovijedanje i solidarnost temeljne kategorije za praktičnu fundamentalnu teologiju. Sjećanje i pripovijedanje nemaju svoju praktičnu narav bez solidarnosti, dok solidarnost ne ostvaruje svoju specifično kognitivno obilježje bez sjećanja i pripovijedanja.“[599]

Ova trijada praktičnih kategorija nove političke teologije kao praktične fundamentalne teologije odražava već spomenute elemente Metzova teološkog projekta kao što su eshatološka usmjerenost, „primat prakse“, naglasak na subjekta i deprivatizacija vjere u društvu i povijesti. No u ovoj fazi razvoja nove političke teologije naglasak je na onim bitnim obilježjima zajednice vjernika, a koja su opet prisutna i u društvu općenito, bez kojih se ne može govoriti o nekom autentičnom susretu između ljudskih bića, o međusobnom razumijevanju i razmjeni vrijednosti, o nadilaženju ograničenja neke partikularne perspektive, bilo pojedinčeve, bilo kulturne, pa stoga ni o zajedništvu. Sljedećih nekoliko podnaslova zato će posvetiti pozornost svakoj od tih kategorija ne bi li se stekao uvid u Metzovo nastojanje, ne samo oko kritičkog suočavanja s naslijeđem prosvjetiteljstva, koje brzopleto odbacuje te sržne vidove čovjekove egzistencije, nego i kako bi se potkrijepilo zašto se novu političku teologiju ne može klasificirati tek kao „europsku“ teologiju oslobođenja.

---

[598] Johann Baptist METZ, Problem „političke teologije“ (1967.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 39-40.
[599] Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 168.

2.3.3.1. Spomen

Prva kategorija praktične fundamentalne teologije je „spomen“, jer je duh moderne usmjeren na emancipaciju i autonomiju subjekta kroz raskid sa svakom pretprosvjetiteljskom tradicijom. Razlog tomu Metz pronalazi u prosvjetiteljskoj kritici svih tradicija kao opresivnih mitologija koje onemogućavaju izranjanje autentične samosvijesti i otuđuju čovjeka. Nova politička teologija suočava se s tom kritikom religije: „Dok se, naime, novija sustavna teologija – u katoličkom miljeu prije svega svojim kritičkim iskakanjem iz sistema neoskolastike – suočila doduše s Kantovom transcendentalnom filozofijom, njemačkim idealizmom i susljednim im fenomenima personalizma i egzistencijalističke filozofije, lijevo orijentirana hegelijanska tradicija je, sa svojim imanentnim povijesno-filozofskim projektima, ostala više ili manje nezapažena. U isto vrijeme politička teologija ulazi u konfrontaciju s kritikom religije koja je utemeljena u toj tradiciji, koja (kao kritika ideologije) pokušava shvatiti religiju kao funkciju proizašlu iz određenih društvenih djelovanja i odnosa moći, a religiozni subjekt nastoji dešifrirati pod krilaticom 'lažne svijesti', kao društvo koje (još) nije svjesno samo sebe.“[600]

Metz ne želi opovrgnuti kritiku religije kao ideologije, već ističe da bi proglasiti svaku religijsku tradiciju oblikom društvene opresije, ironično, bio više ideološki potez nego kritički sud. Zato nadahnut Benjaminovim *Tezama o filozofiji povijesti* (1940.; 1947.) i Marcuseovim *Jednodimenzionalnim čovjekom* (1964.) iznosi koncept „opasnog“, tj. za društveni *status quo* subverzivnog spomena kojim želi premostiti jaz između ukorijenjenosti kršćanske prakse u tradiciji i prosvjetiteljskog zahtjeva da društveno-politička praksa bude oslobođenje čovjeka od svake opresije i otuđenja. Metzov „opasni“ spomen nije samo kolektivno sjećanje na Kristovo Evanđelje, već i izvorište motivacije za oslobađajuće kršćansko djelovanje u društvu i povijesti koje zahvaljujući svojem eshatološkom obzoru relativizira svaku političku ideju i strukturu, svaku instancu koja poseže za čovjekovom subjektnošću.[601]

U konceptualizaciji pojma spomena, nasljedujući Waltera Benjamina, Metz razumije svoj „opasni“ spomen kao „voljno sjećanje“ u dijalektičkom odnosu s „nevoljnim sjećanjem“, koje prethodi i samom razumu, a o kojem govori Adorno u *Negativnoj dijalektici* (1966.).[602] Takvo shvaćanje spomena dopušta Metzu da promatra zajedničke tradicije kao oblike sjećanja, koji uspostavljaju odnos s prošlošću te su nužan element oblikovanja identiteta, ali i kao poticaj

[600] Johann Baptist METZ, Problem „političke teologije“ (1967.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 39.
[601] Usp. Benjamin TAUBALD, *Anamnetische Vernunft. Untersuchungen zu einem Begriff der neuen Politischen Theologie*, 45-48.
[602] Usp. Tiemo Rainer PETERS, *Mehr als das Ganze. Nachdenken über Gott an den Grenzen der Moderne*, 137-143.

za ostvarenje slobode. Na Benjaminovu tragu, Metz tvrdi da nije moguće govoriti o slobodi apstrahirano od povijesti iz koje je i proizašla želja za slobodom. Povijesna svijest, ostvarena kao sjećanje na patnju prošlih generacija, osvjetljava sadašnju težnju za oslobođenjem u budućnosti i da ostvarenje te težnje nije zajamčeno vjerom u napredak.[603] Spomen trpljenja i narativno komuniciranje težnje za slobodom preduvjet su kritičko-oslobađajućeg preispitivanja moderna stanja društva i instrumentalizirane racionalnosti. Kolektivno sjećanje na proživljenu patnju uslijed totalizirajućih ideoloških pravorijeka ima potencijal postati *etos* novog poimanja uma, ali i način govora o Bogu izvan zatvorenih i unaprijed danih predodžbi o Bogu.[604]

Metz isprva promatra koncept spomena unutar tradicije platonske doktrine o anamnezi prema kojoj postaje kritičan zbog njezine nehistoričnosti.[605] Platonska anamneza izvorište formalnog racionalnog znanja vidi u apriornoj božanskoj istini kojega se ljudski um „prisjeća" uz pomoć majeutske procedure, odnosno kroz profiliranje latentnog znanja kroz niz logičkih pitanja. U neoplatonskoj tradiciji duša postaje apriorno izvorište prisjećanja racionalnog znanja. U Augustinovim *Ispovijestima*, pod utjecajem neoplatonske koncepcije anamneze, sjećanje postaje hermeneutska kategorija za interpretaciju vlastitog života u Božjoj prisutnosti gdje duša postaje transparentna samoj sebi. Takvo shvaćanje spomena kao načina spoznaje apriornog znanja ostaje aktualno sve do Descatresa i Leibniza. Konačno, koncept apriornog temelja znanja opovrgava Kant tvrdnjom da sam um proizvodi nutarnje znanje prema svojoj vlastitoj strukturi.

Na Kantovu tragu, Hegel također ne slijedi logiku platonske anamneze kako je izložena u klasičnoj metafizici, već shvaća povijest kao medij istine do koje um dolazi. Ta istina nije metafizički, već historijski apriorna i stoga je čin sjećanja – kao način spoznaje istine – također i kritika svakog ignoriranja povijesti i neuvažavanja lekcija povijesti. Metz u takvom poimanju sjećanja vidi i formu kršćanske *memoria passionis* kao eshatološke rekapitulacije. Takav pristup povijesti kritičkog uma koji teži postati praktičan kroz sjećanje, ima potencijal postati kritičko-oslobađajuća kritika, uistinu sazreo oblik prosvjetiteljstva.[606]

Metz želi da njegov koncept sjećanja funkcionira kao medij refleksije nad naznakama božanskog u povijesti čime bi ujedno sjećanje postalo i temelj svijesti o Drugome na obzoru povijesti razbijajući umjetnu podjelu na imanenciju i transcendenciju, tj. temporalizirajući

---

[603] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 239-241.
[604] Usp. Johann REIKERSTORFER, *Weltfähiger Glaube. Theologisch-politische Schriften*, 258-260.
[605] Usp. Reinhold BOSCHKI, Erinnern heißt Erinnern lernen. Grundanliegen einer anamnetischen Religionspädagogik, u: Thomas POLEDNITSCHEK – Michael J. RAINER – José Antonio ZAMORA (ur.), *Theologisch-politische Vergewisserungen. Ein Arbeitsbuch aus dem Schüler- und Freundeskreis von Johann Baptist Metz*, LIT Verlag, Berlin, 2009., 256-257.
[606] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 171-174.

metafiziku.[607] Uz to, prosvjetiteljski instrumentalizirani um biti će korigiran i neće proglašavati praznovjerjem svaki vid zbilje izvan svoga dosega. Vjerske tradicije i drugi oblici povijesnog sjećanja time također neće biti marginalizirani u neobvezujuću sferu privatnog.[608]

Osim kritičko-korektivnog suočavanja s naslijeđem prosvjetiteljstva, Metz kategoriju spomena izvodi iz *memoria passionis, mortis et ressurectionis Iesu Christi* koju uzima kao kristološki temelj nove političke teologije u odgovor na kritiku da je eshatološko određenje nedovoljan temelj za teološki projekt takvog opsega. *Memoria passionis* je tako kristološko polazište jedne eshatološki usmjerene političke teologije koja onda početak vjere i nade vidi u sjećanju na budućnost koja će biti ostvarena tek u eshatonu – nemoguća tvrdnja kojoj razlog nije neki povijesni događaj, već osoba Isusa Krista. Metz ne razumije *memoria passionis* prvenstveno kao polog vjere u sadržajnom smislu, već kao njezino hermeneutičko načelo, čija je svrha razrade teologije osjetljive na praksu posebno, praksu vjernika u društvu.[609]

Tiemo Rainer Peters ističe da u razradi ove praktične fundamentalne teologije koncept „opasnog“ spomena u sebe inkorporira „eshatološki pridržaj“ iz inicijalnog nacrta iznesenog u *O teologiji svijeta*. Oba pojma sprječavaju Metzovu novu političku teologiju da se izgubi u prosvjetiteljskoj koncepciji povijesti kao povijesti emancipacije podsjećajući na nerazrješivo pitanje patnje i Božja obećanja ostvariva samo u eshatonu.[610] „Kršćanska vjera se shvaća kao stav u kojem se čovjek spominje danih obećanja – a stoga i življene nade – te se veže uz taj spomen tako da mu određuje život. […] Kršćani u vjeri vrše *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*, oni se, vjerujući, spominju oporuke njegove ljubavi u kojoj Božja vladavina među nama ljudima upravo tako dolazi do izražaja da ju je on od početka odložio među ljudima, da se sam Isus svrstao uz 'neugledne', odbačene i porobljene te, upravo na taj način, obznanio dolazeće Božje kraljevstvo kao oslobađajuću silu bespridržajne ljubavi.“[611]

Dakle, *memoria passionis* nije samo spomen na muku, smrt i uskrsnuće Kristovo, već način interpretacije iskustva Boga koje rađa eshatološku nadu, a time i mogućnost alternativne budućnosti mimo modernističkog utopizma. Štoviše, upravo teološki koncepti otkupljenja i spasenja čine temelj modernističkog ideala samoaktualizirane slobode što omogućava teološku

---

[607] Usp. Johann REIKERSTORFER, *Weltfähiger Glaube. Theologisch-politische Schriften*, 319-322.
[608] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 176-178.
[609] Usp. Angsar KREUTZER, *Politische Theologie für heute. Aktualisierungen und Konkretionen eines theologischen Programms*, 42-44.
[610] Usp. Tiemo Rainer PETERS, *Johann Baptist Metz.Theologie des vermißten Gottes*, 49-50.
[611] Johann Baptist METZ, „Politička teologija“ u raspravi (1969.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 69-71.

kritiku suvremenog društveno-političkog stanja.[612] Takav „opasni“ spomen razbija opčinjenost historijskim trijumfalizmom i utopizmom, bio on evolucionistički ili dijalektički interpretiran. Eklezіološki se „Crkva danas mora razumjeti i pokazati kao javna svjedokinja i nositeljica opasnog sjećanja na slobodu u sistemima našeg društva koje se naziva emancipatorskim“.[613]

Sjećanje treba biti oblik „anamnetičke solidarnosti“ s žrtvama i gubitnicima povijesti. Isto tako, funkcionirati kao „kategorija prekida“ koja se opire modernom mitu da je budućnost prazan prostor u koji se prodire znanstveno-tehničkim napretkom i ekonomskim razvojem.[614] Spomen kao *memoria passionis* naglašava apokaliptičku svijest u srži kršćanstva, svijest da povijest ima svoj kraj. Time se razbija iluzija neograničenog vremena i otvara mogućnost za radikalniju kršćansku praksu shvaćenu kao nasljedovanje Krista koji svojim povratkom daje rok, a time i značenje svim ljudskim naporima u povijesti.[615]

Metzovim riječima: „Takvo sjećanje, dakle, probija čarobni krug vladajuće svijesti. Ono protestira protiv neriješenih potisnutih konflikata i neispunjenih nadanja. Protiv vladajućih nazora spomen visoko uzdiže prijašnja iskustva te oduzima sadašnjosti njezinu, navodno, samu po sebi razumljivu sigurnost. Spomen mobilizira tradiciju kao kritičko-osloboditeljsku snagu nasuprot sigurnosti onih 'za koje je vrijeme svagda pogodno' (Usp. Iv 7,6).“[616]

Razumijevanje kršćanske vjere kao spomena na eshaton kroz sjećanje na Isusa Krista otkriva kako posredovati između „već“ i „ne još“ eshatološkog spasenja, jer ne svodi poimanje spasenja na neki ahistorični koncept, već potiče na očekivanje spasenja kroz nadu. Metz promatra vjeru unutar društveno-povijesnog konteksta, ali ne kao da je njime i određena. Vjera kao „opasni“ spomen aktualizira kritičku slobodu kršćanstva nasuprot modernističkom svjetonazoru, njegovoj instrumentalnosti i jednodimenzionalnosti,[617] za koju je povijest proces emancipacije kroz jedan nezaustavljivi evolucionistički obrazac, a budućnost tek ekstrapolacija sadašnjih uvjeta i djelovanja.[618]

---

[612] Usp. Tiemo Rainer PETERS, *Mehr als das Ganze. Nachdenken über Gott an den Grenzen der Moderne*, 66-68.
[613] Johann Baptist METZ, Što želi „politička teologija“ (1970.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 96.
[614] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 169-170.
[615] Usp. Edmund ARENS, Noviji razvitci političke teologije. Kritička snaga javnog govora o Bogu, u: Rosino GIBELLINI (ur.), *Teološke perspektive za 21. stoljeće*, 78-79.
[616] Johann Baptist METZ, „Politička teologija“ u raspravi (1969.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 71.
[617] Usp. Herbert MARCUSE, *One-Dimensional Man. Studies in the ideology of advanced industrial society*, XX.; XXV-XXIX.; 14-17.; 63-75.; 98-103.; 192-193.; 237-239.
[618] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 182-185.

2.3.3.2. Pripovijedanje

Druga kategorija nove političke teologije kao praktične fundamentalne teologije proizlazi iz kategorije spomena. Riječ je o kategoriji pripovijedanja, koja odgovara na pitanje kako primjenjivati i prenositi „opasni“ spomen oblikovan u dogme, liturgijsko slavlje i ostale vjerske tradicije. Ta kategorija nove političke teologije Metzov je odgovor na pesimističnu dijagnozu stanja teologije: „Katolička teologija modernog vremena – na to je već prije nekoliko desetljeća dojmljivo upozorio Hans Urs von Balthasar – i nadalje je obilježena dubokim raskolom između nauka i života, teološkog sustava i religioznog iskustva, teologije i religije, dogmatike i mistike, doksografije i biografije onog biti-kršćanin. […] Religiozno iskustvo, artikuliranje povijesti života pred Bogom, sve je više dospijevalo u teološko zaleđe tako da je svoje iskustvene sadržaje sve više postupno ukidalo na subjektivističko-impresionistički način (u stilu pobožne vjerske psihologije) te je bivalo sve nesposobnijim da ih unosi u javnost crkvenoga i društvenoga života, odnosno da se uvjerljivo odupre ideološko-kritičkoj sumnji protiv religije i religioznog iskustva, sumnji koja se bila počela javljati i koja se u međuvremenu spustila u općenitu javnu svijest. Nasuprot tomu, 'prava' teologija, pogotovo u obliku dogmatike, sve je više postajala zakržljalim objektivističkim naukom.“[619]

Teologija se ogradila od svih vanjskih „neverificiranih“ koncepata čime se učinila nevažnom – u formativnom, transformativnom i spasenjskom smislu – za vjerski život. Kako bi nadišlo ovaj lom između nauka i života, Metz smatra da teologija treba postati „teološka egzistencijalna biografija“, intenzivna narativa življenja u Božjoj prisutnosti koja izrasta iz osobnih povijesti vjernika, iz njihovih vjerskih iskustava. Takva se teologija ne svodi samo na argumentativno-deduktivni postupak koji tražeći što veću mjeru sigurnosti i neosporivosti riskira postati tautologijom. Takva teologija, svjesna iskustvene povijesti vjere, bit će sposobna posredovati između teorije i prakse, između teološkog uma i vjerskog iskustva.[620] Može se reći da Metz argumentirajući za narativnu strukturu teologije izlaže kako deprivatizirati teologiju o kojoj je govorio još u inicijalnom programatskom nacrtu nove političke teologije.[621]

Prvi korak je promicanje pripovijedanja u teološkom diskursu, ne nasuprot, nego u sintezi s argumentativnom logikom: „Ovdje nije riječ o protivljenju argumentativnoj metodi u teologiji – stav 'sjećanje-pripovijedanje nasuprot argumentiranja' bi zapravo bio čisto regresivan

[619] Johann Baptist METZ, *Memoria passionis. Provokativni spomen u pluralističkom društvu*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2009., 156-157.
[620] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 198-200.
[621] Usp. Kyle GINGERICH HIEBERT, *The Architectonics of Hope. Violence, Apocalyptic, and the Transformation of Political Theology*, 34.

i nediferenciran! Stoga, poanta je relativizirati i uvjetovati argumentativnu teologiju. Njezina funkcija je primarno apologetska: braniti narativno sjećanje spasenja u našem znanstvenom svijetu; isticati ga, prekidajući argumentiranje; i uvijek isticati kako možemo pripovijedati pripovijesti, uvijek iznova, bez kojih iskustvo spasenja ostaje nijemo.“[622]

Odbaciti pripovijedanje kao primitivni, predkritički oblik komunikacije znači izgubiti sposobnost priopćavanja onih autentičnih iskustava vjere koje instrumentalizirana racionalnost proglašava neobjektivnima i stoga nevažnima. Teologija bez kategorije pripovijedanja svaki način izražavanja vjere vidi kao kategoričku objektivizaciju nečega neizrecivog i neodredivog. Sadržaj vjere svodi se na doktrinarne i liturgijske formule bez prenošenja iskustva vjere. Bit teologije je artikulirati autentična iskustava vjere, koja se ne mogu potpuno dekonstruirati i prikazati argumentativno, a za to treba uvažiti narativni element.[623]

Pripovijedanje, osim kao medij prijenosa iskustva vjere, posreduje i spomen tuđe patnje. Teologija pripovijedanjem istražuje smisao trpljenja, a nedovršenost naracije upućuje na Boga kao „još neizrečeno otajstvo vremena“, nadolazeće spasenje. Pripovijedanjem se povijest ne svodi na čisti historicizam, pokušaj objektivnog prikaza prošlosti, već se otkriva kao smislena naracija. Zato što smisao ljudske povijesti još nije do kraja otkriven, a upućuje na svoj vrhunac o kraju povijesti, prošlost ostaje prisutna u sadašnjosti i ne tone u zaborav. U tom smislu, pripovijedanje pretpostavlja onaj dijalektički odnos prakse i teorije u povijesti, koji je Metz usvojio u novoj političkoj teologiji.[624]

Nadalje, življeno iskustvo vjere, ali i patnje, ne može se prenijeti potpuno objektivno. Zato nije moguće govoriti o sveobuhvatnoj verziji povijesti, bilo da se radi o povijesti patnje ili povijesti spasenja, već o višestrukim „opasnim-oslobađajućim pripovijestima“ koje iznose pluralnost perspektiva i tako onemogućavaju mitologizaciju povijesti. Time narativna struktura kršćanstva, kao praksa prenošenja iskustva vjere u povijesti, sa svojim bogatstvom različitih shvaćanja i tumačenja Evanđelja, obuhvaća i argumentativni element koji traži prosvjetiteljska i modernistička kritika mitova i ideologija.[625]

Kao što Walter Benjamin izlaže u eseju *Pripovijedač*, procjena vjerodostojnosti poruke se događa unutar narativnog procesa, tako što pripovjedač i slušatelj promišljaju i odlučuju o vrijednosti i valjanosti iznesenog.[626] Zato i sakramenti Crkve sadržavaju narativni element –

---

[622] Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 194-195.
[623] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 187-188.
[624] Usp. Johann REIKERSTORFER, *Weltfähiger Glaube. Theologisch-politische Schriften*, 324-326.
[625] Usp. Benjamin TAUBALD, *Anamnetische Vernunft. Untersuchungen zu einem Begriff der neuen Politischen Theologie*, 54-57.
[626] Usp. Walter BENJAMIN, *Illuminations: Essays and Reflections*, Schocken Books, New York, 1968., 87-88.

pripovijedanje sjećanja na povijest spasenja. Ako liturgija Crkve ne ostavlja dojam na vjernike, onda se ne radi o autentičnom prijenosu vjere koje treba imati praktično-kritički učinak s „opasno-oslobađajućom namjenom“ – biti poticaj na obraćenje i djelovanje u svijetu po uzoru na Krista.[627] „Suočena s ljudskom poviješću trpljenja, vjera u otkupljenje povijesti i 'novog ljudskog bića' prenosi se u opasnim-oslobađajućim pripovijestima pod čijim utjecajem oni slušatelji koji su njima pogođeni postaju 'činitelji riječi'.“[628]

Zato teologija treba, u skladu sa svojom narativnom strukturom, govoriti o čovjekovoj egzistenciji u svim njezinim proturječnostima. Povijest patnje nije odijeljena od povijesti spasenja. Kršćanska vjera nije odgovor na pitanje smisla ljudskog trpljenja, već razgovor koji će biti dovršen na kraju povijesti. Anticipacija toga susreta već sada otkriva zabludu umjetne podjele na imanenciju i transcendenciju, koja se o kraju povijesti otkriva kao nerazdijeljena, a opet nepomiješana zbilja. U povijesti koja teče k eshatološkom vrhuncu, Božja objava svojom narativnom i temporalizirajućom strukturom priječi svaki pokušaj naturalizacije, idealizacije, psihologizacije, mitizacije ili estetizacije egzistencije. [629]

Zato Metz ističe narativnu dimenziju teologije kao polazište za kritiku modernističkog odnosa prema povijesti. Naime, objektivistička kritička rekonstrukcija prošlosti, koja u okviru odbacuje narativni element povijesti u korist čiste argumentativnosti, promašuje sam smisao povijesti: „Tema pripovijedanja i sjećanja ponovo izranja u ovom sklopu – i to kao kritička instanca prema historijskom umu koji sam sve više postaje tehnologijom koja gleda unatrag i koja se na kraju svodi na 'povijest' sortiranu u bazi podataka te na kompjutersko pamćenje koje je bez svake narativnosti i koje ne zna ni za sjećanje ni za zaborav. Ali tako mu izmiče upravo ono što povijest – za razliku od prirode – upravo čini poviješću, a to je patnja. […] Ova namjera čini se zastarjelom samo onom kritičkom umu koji si iz pukog straha pred heteronomijom zabranjuje taj respekt pred poviješću patnje i stoga, u interesu apstraktne autonomije uma, razara čak i autoritet onih koji pate.“[630]

Moderni historicizam ignorira fundamentalni narativni aspekt ljudske svijesti o kojem ovisi čovjekov odnos prema prošlosti. Identitet se gradi na svjedočanstvima prošlih patnji i trpljenja koje se čuva narativno u tradicijama „opasnog spomena“. Gubitak te narativnosti vodi

---

[627] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 188-192.

[628] Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 194.

[629] Usp. Johann REIKERSTORFER, Chancen und Verpflichtungen in der Wissenschaftswelt. Eine Ortsbestimmung der Theologie, u: Johann REIKERSTORFER (ur.), *Zum gesellschaftlichen Schicksal der Theologie. Ein Wiener Symposium zu Ehren von Johann Baptist Metz*, 108-114.

[630] Johann Baptist METZ, „Politička teologija“ kao fundamentalna teologija svijeta (1972./1974.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 124.

u ne-identitet i u neutemeljenu sadašnjost izloženu manipulaciji.[631] Čak je i sama Feurbachova kritika svih religijskih tradicija u cilju oslobođenja čovjeka od otuđujućih pritisaka s vremenom kroz Marxa, Engelsa i Nietzschea razvila svoju vlastitu kritičku predaju o ostvarenju autentične slobode i utopije. Totalizacija instrumentalne racionalnosti i za prosvjetiteljsku kritičku svijest znači gubitak sposobnosti zamišljanja alternative i prilagođavanje profilu društva bez subjekta i povijesti. Ovdje se naslijeđe prosvjetiteljstva i kršćanstvo susreću jer medij u kojem moderni kritički um i teološki um postaju praktični ne može biti bilo kakva predaja, već specifični oblik „opasnog sjećanja“ što ugrožava društveno-političke strukture koji niječu ljudsku subjektnost. Pripovijedanje je praktična kategorija koja omogućava komuniciranje povijesti patnje i želje za oslobođenjem, koja se onda očituje kao osloboditeljsko djelovanje za budućnost.[632]

2.3.3.3. Solidarnost

Dok modernom dominira ideal utopije, koji neki žele ostvariti i nasilnom revolucijom, kršćanstvo iščekuje Kristov povratak i uspostavu Kraljevstva Božjeg, koje će se odlikovati novim stavom čovjeka prema Bogu i čovjeka prema čovjeku. Začetak je tog novog „duha“ već sada solidarnost – središnja kategorija nove političke teologije. Solidarnost je svetopisamska srž Metzova teologije, protumačena prema kristološkom načelu: „Biblijske tradicije poznaju poseban oblik univerzalne odgovornosti. Pritom, dakako, nije – i na to bi se trebalo brižno obazirati – univerzalizam primarno orijentiran na univerzalizmu grijeha i zatajenja nego na univerzalizmu patnje u svijetu. Isusov prvi pogled nije bio usmjeren na grijeh drugih, nego na patnju drugih. […] Ova osjetljivost za tuđu patnju i ovo obaziranje na patnju drugih pri vlastitom djelovanju – sve do patnje neprijatelja! – spada u središte onog 'novog načina života' koji se povezuje s Isusom. Ona je također, po mojem shvaćanju, najuvjerljiviji izraz one ljubavi za koju nas Isus drži sposobnima i koju od nas traži kad on zaziva – sasvim u skladu s njegovom židovskom baštinom – jedinstvo ljubavi prema Bogu i bližnjemu.“[633]

Metz objašnjava kako se ne radi o solidarnosti kako je prikazana u transcendentalnim i personalističkim teologijama, koje reproduciraju poimanje solidarnosti prisutno u modernom buržujskom društvu: kao simetričan odnos međusobne potpore između jednakih i ravnopravnih partnera u cilju ostvarenju zajedničkih interesa. Sociolog Francis Fukuyama takvo shvaćanje

[631] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 195-196.
[632] Usp. Johann Baptist METZ, „Politička teologija“ kao fundamentalna teologija svijeta (1972./1974.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 121-125.
[633] Johann Baptist METZ, U pluralizmu religioznih i kulturalnih svjetova. Bilješke o jednom teološko-političkom svjetskom programu (1997.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 300-301.

solidarnosti naziva „recipročni altruizam“.[634] Tu nedostaje poticaj na univerzalno karitativno milosrđe, posebno između nejednakih, uključujući gubitnike i mrtve, autentičnog kršćanskog poimanja solidarnosti. Nova politička teologija kao fundamentalna praktična teologija zauzima kritički stav prema pojmu solidarnosti koji služi za afirmaciju postojećih društvenih relacija. Stoga Metz u okviru „postmetafizičke paradigme“ teologije govori o otporu poistovjećivanju kršćanske univerzalne solidarnosti i binarno-partikularnog viđenja solidarnosti uvjetovanog dijalektičkom simetričnošću novovjeke metafizike.[635]

Takvo čisto teoretsko poimanje univerzalnosti solidarnosti svodi se na deklariranje npr. ravnopravnosti i jednakosti prava za sve ljude, a zanemaruje konkretnu povijest ljudske patnje koja proizlazi iz iskorištavanja, marginalizacije i zatiranja onog drugog. Samo univerzalna su-patnja življena kroz „opasni spomen“ i pripovijedanje povijesti ljudske patnje ne završava nekim oblikom ograničavanja solidarnosti. Na ovaj način nova politička teologija funkcionira kao „praktična kritika znanosti“ koja razbija idealizam teologije izgrađene na argumentativnoj logici i prosvjetiteljskoj ideji autoriteta na temelju kompetencije i kvalifikacija. Teologija treba promicati solidarnost utemeljenu na kristološkom konceptu „nasljedovanja Krista“.[636]

Internalizacija i privatizacija poziva na „nasljedovanje Krista“, ne bi li se u društveno-političkoj praksi nastavilo ignorirati društvene uvjete opresije, neimaštine i egzistencijalne ugroženosti, vrijeđa ljudsko dostojanstvo te moralno obvezuje Crkvu promicati uistinu globalnu solidarnost. Takav istup podrazumijeva napuštanje pozicije političke neutralnosti i nevinosti, postati parcijalan i riskirati zauzimajući stranu. Transcendentalne i personalističke teologije, prema Metzovu sudu, izbjegavaju taj rizik baveći se solidarnošću na razini intersubjektivnog odnosa unutar prosvjetiteljske dihotomije na privatnu i javnu sferu života.[637]

Nova politička teologija pak priznaje dualnu strukturu solidarnosti – njezin univerzalno-mistički aspekt i partikularno-politički aspekt – održavajući ravnotežu ne bi li solidarnost uistinu funkcionirala kao praktična kategorija spasenja na razini odnosa između pojedinaca, kao i na društvenoj, pa i globalnoj razini.[638] U tome je nemoguće promatrati solidarnost izolirano i zapostaviti sintezu koju čini s ostalim kategorijama nove političke teologije kao praktične fundamentalne teologije: „U ovoj vrsti solidarnosti pripovijedanje i sjećanje na spasenje

---

[634] Usp. Francis FUKUYAMA, *The Origins of Political Order: From Prehuman Times to The French Revolution*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 2011., 30-31.; 40-45.
[635] Usp. Michaela RISSING – Thilo RISSING, *Politische Theologie: Schmitt, Derrida, Metz. Eine Einführung*, 99-101.
[636] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 208-212.
[637] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 212-214.
[638] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 210-211.

zadobiva svoju specifičnu, mističko-političku praksu. Sjećanje i pripovijedanje ne mogu ništa više biti praktične kategorije u teologiji bez solidarnosti nego što solidarnost može izraziti praktični humanizirajući oblik kršćanstva bez sjećanja i pripovijedanja. Samo zajedno sjećanje, pripovijedanje i solidarnost mogu biti kategorije praktične fundamentalne kategorije.“[639]

Dakle, solidarnost, sjećanje i pripovijedanje zajedno ostvaruju autentično kršćansku i humanizirajuću praksu vjernika u svijetu, primijenjenu na sva ljudska bića. Stalni izazov pred novom političkom teologijom je komunicirati to humanizirajuće značenje kršćanske prakse suvremenom društvu kojim dominira buržujski etos obilježen ravnodušnošću prema drugome, strancu i nejednakom. Potrebno je prikazati cjelovitost solidarnosti, njezinu univerzalno-mističku dimenziju koja ju čini osjetljivom čak i za patnju mrtvih, kao i njezinu partikularno-političku dimenziju kojom se orijentira prema različitim skupinama u društvu. Za Metza je solidarnost također put prema zaista globalnom kršćanstvu.

Solidarnost kao središnja kategorija kršćanske prakse, u smislu „nasljedovanja Krista“, u novoj političkoj teologiji kao praktičnoj fundamentalnoj teologiji također je konstitutivna za subjektnost kršćanina u svijetu. Drugim riječima: „To što kršćani vjeruju kako je bol smrti i krivnje nadiđena u Kristu nikako ih ne odrješuje od opredjeljenja nadići bol opresije i nepravde, u solidarnosti s onima koji još nisu u mogućnosti, ili više ne mogu, postati subjekti.“[640]

Već se ovdje vidi kako Metz shvaća subjekt različito od individualistički nastrojenih teologija subjekta. Sveto pismo nije zapis individualnih duhovnih iskustava, ni Božja objava upućena pojedincu, već povijest cijelog Izabranog naroda koji postaje „subjekt pred Bogom“. „Subjekt ovdje ne označava izoliranog pojedinca, monadu, koji tek naknadno ustvrđuje svoju koegzistenciju s drugim subjektima. Solidarno-antagonistička i liberativno-uznemirujuća iskustva s drugim subjektima su od samog početka konstitutivna za religijski subjekt.“[641] Dakle, „subjektom pred Bogom“ se postaje u solidarnosti prema bližnjemu, kroz zajedničku povijest odnosa s Bogom. Tvrditi drukčije značilo bi da se vjerska dimenzija nadodaje čovjeku koji je kao subjekt već konstituiran. Naprotiv, vjera je konstitutivan čimbenik čovjeka kao „subjekta pred Bogom“ kroz povijesna iskustva opasnosti, egzodusa, obraćenja i nasljedovanja.

Tako shvaćen, izlazak iz egipatskog ropstva određuje odnos izraelskog naroda prema Bogu, koji je izražen kroz Sinajski savez ne bi li potom postao temelj izraelskog nacionalnog identiteta. Slično, život apostola s Isusom čini temelj kršćanskog odnosa vjere s Bogom koji se onda još dodatno utvrđuje kroz progone i mučeništva ne bi li formirao identitet Crkve kao

[639] Johann Baptist METZ, *Isto*, 208-209.
[640] Johann Baptist METZ, *Isto*, 208.
[641] Johann Baptist METZ, *Isto*, 70.

Naroda Božjeg. Ovo življeno iskustvo zajedništva s Bogom također sadržajno pripada u onaj „opasan spomen“ koji potresa pokušaje političkih ideologija i struktura da oblikuju društvenu zbilju i percepciju povijesti. Biblijska objava konstituira čovjeka kao solidarnog subjekta pred Bogom, tj. sposobnog preuzeti odgovornost za sebe i za bližnjega, naročito u situacijama opasnosti i trpljenja izazvanog nehumanim ponašanjem čovjeka prema čovjeku.[642]

I baš zato Metz inzistira na solidarističkom viđenju „svjetske crkvenosti“ kada veli: „Na kraju krajeva, mi se navikavamo na krize siromaštva u ovom svijetu za koje se čini da se ustaljuju i koje smo zato mi skloni, sliježući ramenima, delegirati u jednu anonimnu društvenu evoluciju bez subjekata. Ipak je za Crkvu ova patnička realnost siromašnih zemalja već davno postala sudbonosnim pitanjem i ispitom njezine svjetske crkvenosti. […] Ona se ne smije povući iz napetosti između mistike i politike u neko od povijesti udaljeno mitsko razmišljanje. Dakako da Crkva nije prvenstveno moralna ustanova, nego prenositeljica nade, a njezina teologija nije primarno etika, nego eshatologija. Upravo je u ovome ukorijenjena njezina snaga da i u nemoći ne žrtvuje mjerila odgovornosti i solidarnosti te da prvotnu opciju za siromašne ne prepusti jednostavno samo siromašnim Crkvama.“[643]

Dakle, kroz kategoriju solidarnosti nova politička teologija kritizira svaku političku ideologiju i društvenu praksu koja koristi povijesnu narativu napretka ili etiku uspjeha da bi opravdala apatiju prema trpećima i obespravljenima. Solidarnost je otpor svakoj interiorizaciji i privatizaciji trpljenja. Živjeti u solidarnosti s trpećima bez iznimke i preduvjeta je specifično kršćanski, praktični način formiranja društveno-povijesnog subjekta za odgovorno djelovanje u svijetu. Taj solidarni subjekt jest pogođen društveno-povijesnim kontekstom, ali nije njime uvjetovan, nije vezan neposrednim materijalnim odnosima vlastite životne situacije.[644] I zato se kroz sjećanje, pripovijedanje i solidarnost Radosna vijest shvaćena kao uvažavanje ljudskog bića u njegovom dostojanstvu, odnosno s obzirom na čovjekovu slobodnu volju i moralnu autonomiju pred Bogom, može proširiti na sve žrtve nehumanosti u svijetu i kroz povijest. Dakle, „biti subjekt pred Bogom“ koji nastaje kroz življenje uistinu univerzalne solidarnosti prema bližnjemu, posebno prema onima koji ne mogu uzvratiti istom mjerom, neće se ostvariti uz pomoć nekog političkog programa. Zato je promišljanje o tome kako ostvariti transformaciju kolektivne društvene svijesti u cilju postizanja autentične kršćanske solidarnosti na gobalnoj razini fokus Metzovih napora u posljednjoj fazi razvoja nove političke teologije.

---

[642] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 70-71.
[643] Johann Baptist METZ, Za novu hermeneutičku kulturu (1991.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 190.
[644] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 65-68.

2.4. Mistika otvorenih očiju

2.4.1. Kritičko suočavanje s naslijeđem prosvjetiteljstva

Metzova definicija nove političke teologije na početku *Vjere u povijesti u društvu* jest: „Namjera i zadaća svake kršćanske teologije može se definirati kao 'apologetika nade'. […] Ali o kakvoj nadi je riječ? To je solidarna nada u Boga živućih i mrtvih koja poziva sve osobe biti subjektima u Božjoj prisutnosti. Govoreći o apologetici te nade, nije riječ o raspravi i osporavanju između besubjektnih ideja i koncepata. Radije, predmet je konkretna povijesno-društvena situacija u kojoj se subjekti nalaze: njihova iskustva, njihova trpljenja, borbe i proturječnosti s kojima se suočavaju.“[645]

Za Jamesa Matthewa Ashleya ključni Metzov argument u korist nove političke teologije jest da se radi o teološkom projektu koji će se konačno cjelovito kritički suočiti s naslijeđem prosvjetiteljstva koje je oblikovalo moderni svjetonazor. To pak znači ući u kritičko-dijalektički odnos s lijevom hegelijanskom kritikom religije, pa čak i posljedičnim političkim ideologijama. Metz ne želi nekritički preuzimati pretpostavke prosvjetiteljstva poput npr. izjednačavanja religijskog subjekta s prosvjetiteljskim subjektom društva i povijesti, buržujem, niti zatvoriti se u ahistorijski, idealistički konceptualni okvir.[646]

Metzov sud o stečevinama prosvjetiteljstva je sličan njegovu stavu prema idealističkim teologijama. Nova politička teologija određena je svojim praktično-apologetskim pristupom što znači da si mora dopustiti biti „sistematično prekidana praksom“, odnosno konstantno mora usvajati nova iskustva i nove oblike prakse. Posljedica je takvog pristupa, uvjetovanog povijesno-društvenom situacijom i vjerničkom praksom, da Metzova politička teologija nema nekog nutarnjeg čisto teološkog kontinuiteta osim kao kritički korektiv ostalih teoloških pristupa. Time zapravo čuva njihovu srž jer im ne dopušta da postanu zatvoreni sustavi koji samo reproduciraju svoje inicijalne koncepte, iskustva i prakse.[647]

Nova politička teologija zauzima takav kritičko-korigirajući stav i prema naslijeđu prosvjetiteljstva koje je oblikovalo moderno društvo oslobođeno borbe za preživljavanje uz pomoć tehnologije, ali koje također riskira zaboraviti svoje sržne ideale slobode i ljudskog dostojanstva. Sjena moderne je stalni rizik pada u totalitarizam ili desubjektivizaciju pojedinca industrijalizacijom i komercijalizacijom kulture. Metz je posebno kritičan prema idealističkim

[645] Johann Baptist METZ, *Isto*, 23.
[646] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 224.
[647] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 29-30.

teologijama koje prilagodivši se prosvjetiteljstvu dopuštaju privatizaciju vjere.[648] Time je teologija ostala nesposobnom kritički se postaviti prema totalitarizmu, koji se kroz mehanizme „industrijalizirane kulture“ u 20. st. nametnuo kao sveobuhvatan odgovor. Moderno društvo je u ime napretka i prosperiteta napustilo svaki dublji smisao sadržan u predmodernim tradicijama. Propuštena je prilika razotkriti problematične implikacije prosvjetiteljskih narativa koje su onda tragično ostvarene u užasima obaju svjetskih ratova.[649]

Zato nova politička teologija ne može biti nekritička prema modernim filozofskim i ideološkim sustavima koji aktivno oblikuju društvo. Oni nisu neutralni niti „nevini“ – nesvjesni svoga utjecaja – već sebe smatraju metateorijom društva, receptom za bolji svijet. Posebno što pretpostavljaju da se religija može analizirati unutar modernog znanstveno-teoretskog pristupa ignorirajući ona fundamentalna ljudska iskustva, koja se opiru racionalističkoj kategorizaciji: „Europski duh, kako se on u procesima prosvjetiteljstva manifestirao, htio je prije svega biti ovo: proboj iz strahova mitski čarobnog svijeta u interesu ljudske slobode. Ovaj interes je također vodio i prosvjetiteljsku radikalnu kritiku religije. Dakako, pritom se nije moglo odgovoriti niti isključiti jedno pitanje, naime, pitanje o utjesi. Tako je duh prosvjetiteljstva, koji traga za slobodom, potiskivanjem tog pitanja – protiv svoje volje – proizvodio uvijek nove iracionalnosti: nove mitove kao izlazak iz tjesnaca ljudskog života, kao rasterećenje od konkretnih iskustava patnje i katastrofa te kao sredstvo za apsorbiranje straha i krivnje.“[650]

Metzov kritički stav prema instrumentaliziranoj racionalnosti, evolucionističkoj svijesti i historijsko-dijalektičkom materijalizmu nije odbacivanje svega prosvjetiteljskog naslijeđa. Metz prepoznaje feuerbachovsko-marksističku kritiku religije kao metakritiku ideoloških superstruktura, mehanizama totalizacije i apsolutizacije postojećeg društvenog *statusa quo* koji uzurpiraju i samu vjeru. Zato Metz ne brani predmodernu sintezu religije i politike, već ističe da i moderno društvo, unatoč tome što je zasnovano na prosvjetiteljskim idealima, riskira ponoviti istu pogrešku: slijepom vjerom u ljudsku slobodu opravdavati društveno-političke strukture i dinamizme moći koji ne služe emancipaciji. Metz stoga smatra da vjerske institucije kritičke slobode trebaju preuzeti funkciju negdašnje prosvjetiteljske kritike religije. Riječ je o održavanju kritičko-dijalektičke napetosti između vjere i svijeta bez neke prisilne sinteze, kao i negaciji svake apsolutizacije ideološko-teoretskih pretenzija obiju strana nad društvom.[651]

---

[648] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 78-87.
[649] Usp. Hauke BRUNKHORST, The analysis of contemporary mass society, u: Fred RUSH (ur.), *The Cambridge Companion to Critical theory*, Cambridge Universtiy Press, Cambridge, 2004., 252-253.; 255-258.; 264-266.
[650] Johann Baptist METZ, U krizi europskog duha (1992.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 216.
[651] Usp. Benjamin TAUBALD, *Anamnetische Vernunft. Untersuchungen zu einem Begriff der neuen Politischen Theologie*, 36-42.

Zato Metz potiče na kritičko-dijalektički stav prema svijetu tražeći od svake društveno-političke instance u povijesti uvijek višu razinu očovječenja u budućnosti. Trajni izazov vjere u svijetu je kritika svake društveno-političke ideologije kao novih oblika mitologije ne bi li čovjek ostao slobodan od opresije. Nametati neku „kršćansku“ političku ideju bilo bi „ideološko samo-ovlašćivanje“. Umjesto toga treba razvijati društveno-kritičke elemente Evanđelja.[652]

Moderno društveno-političko djelovanje zasniva se na utopističkom načinu razmišljanja koje se opravdava pragmatičnim racionalizacijama. Za kritiku postprosvjetiteljske političke prakse treba kriterij orijentiran slično kao utopistički ideal, tj. prema budućnosti, ali slobodan od mehanizama opravdavanja i mitologiziranja ideje utopije. Za Metza tu funkciju ispunjava eshatološki pridržaj koji „ne pamti eshatološku Božju vladavinu kao neki cjeloviti rezultat naših vlastitih socijalnih napora i naše vlastite povijesne borbe za slobodu, niti kao posljednju fazu u tobože pravocrtnom i nedijalektičkom hodu ljudskog samooslobođenja. […] taj spomen djeluje kritičko-osloboditeljski prema našim vlastitim interesima i u prilog nesebične humanosti kao orijentira za praktični um u procesima prosvjetiteljstva i emancipacije“.[653]

Eshatološki pridržaj proizlazi iz *memoria passionis* i to posebno iz spomena na Kristovo uskrsnuće koje podsjeća „da se sadržaji tog spomena Božje eshatološke vladavine ne mogu tumačiti ili izvesti iz naših povijesnih, društvenih i psiholoških pritisaka“.[654] Metz naglašava vjeru u uskrsnuće kao opravdanje Božje suverenosti nad živim i mrtvima, kao i razlog zašto je ljudski rod baštinik eshatoloških obećanja mira, pravde i blagostanja, pa i oni koji su u prošlosti bili zakinuti za život dostojan čovjeka. Kršćanska vjera, shvaćena kao nasljedovanje Krista, ne može opravdati i zaboraviti trpljenje prošlih generacija u ime „univerzalne“ pravde za buduće generacije. Perspektiva koja se brine samo oko potencijala budućnosti zanemarujući povijest patnje odlika je evolucionističke racionalnosti modernih političkih ideologija.

Dakle, vjera u uskrsnuće čovjeka je utemeljenje uistinu univerzalne solidarnosti, koja praktično znači orijentiranost na spasenje bližnjega kroz borbu za njegovo dostojanstvo, kao i otpor svakoj nepravdi i trpljenju. Zato je zadaća politički osviještene teologije razraditi oblik vjerničke prakse koja transformira te naizgled nepromjenjive datosti čovjekove egzistencije. Metz vjeruje da vjera shvaćena kao mistika nasljedovanja Krista može promijeniti društvenu svijest i njegove dinamizme. Nova politička teologija stoga vjeru pod „primatom prakse“ definira kao „mističko-političko nasljedovanje Krista“.[655]

---

[652] Usp. Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 149-155.
[653] Johann Baptist METZ, „Politička teologija“ kao fundamentalna teologija svijeta (1972./1974.), u: ISTI, *Politička teologija 1967.-1997.*, 120-121.
[654] Johann Baptist METZ, *Isto*, 120-121.
[655] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 82-84.

2.4.2. Teodicejska osjetljivost na patnju nove političke teologije

Metz ne želi dekonstruirati, već korigirati zastranjenja moderne društveno-političke prakse koja su proizašla iz manjkavosti prosvjetiteljstva uslijed povijesnih okolnosti njegova nastanka. Primjena prosvjetiteljske kritike religije kao meta-kritike društvenih procesa kojima je i samo prosvjetiteljstvo podložno je Metzova strategija ukazivanja na manjkavosti moderne društveno-političke svijesti. Napose pokazati da utopističko razmišljanje, koje ignorira svaki oblik kolektivnog sjećanja, tj. tradicije, zanemaruje jedan praktičan način napredovanja društva – učenje iz pogrešaka prošlosti. Nova politička teologija tezu o izostanku kolektivnog spomena u moderni zbog evolucionističke svijesti izražava i kao kritiku teologije zbog izostanka teodicejske osjetljivosti uslijed prilagođenosti prosvjetiteljskom mentalitetu.[656]

Teologija bi trebala promatrati čovjekovu egzistenciju u svim njezinim proturječnostima i nejasnoćama, ne samo na razini pojedinca već i univerzalno, obuhvaćajući cio ljudski rod. Iz te perspektive, povijest čovječanstva se nameće kao povijest patnje, kao beskrajna pripovijest o nasilju, manjku samilosti, marginalizaciji i iskorištavanju bližnjega. Iskustvo patnje koje sva ljudska bića dijele i koje često kulminira nedostojanstvenom smrću uslijed ionako kratkog i otuđujućeg života primorava Metza podsjećati da je tzv. „teodicejsko pitanje“, a ne uzvišena potraga za spoznajom Boga samog znanja radi, začetak teologije. „Teološka borba tematizirana je u okviru vjekovnog teodicejskog pitanja: pitanja o opravdanju Boga u lice povijesti patnje, pitanje koje se danas često smatra zastarjelim ili se postavlja u sekulariziranom obliku antropodiceje, i koje se onda ušutkava sa svim vrstama opravdavajućih strategija. Naravno, teologija, koliko vidim, ne može 'riješiti' ovo teodicejsko pitanje. Njena zadaća se radije sastoji u ovome: omogućavati da se to pitanje postavlja opet i opet, učiniti jasnim da se to pitanje ne može prebaciti pod ljudsku jurisdikciju i razraditi koncept vremenski nabijenog iščekivanja da će se Bog, u čas koji sam odabere, opravdati u lice ove povijesti patnje.“[657]

Zato je svrha teologije promicati svijest o tome da nijedan filozofski sustav ili politička ideologija ne osvjetljava potpuno zašto je patnja konstanta povijesti. Teodicejsko pitanje je eshatološki usmjereno i zato nikada neće biti razriješeno unutar povijesti. Ono predstavlja rizik i opasnost po suvremeno društvo i političke strukture, budući da je svrha moderne politike pacifikacija društva i sprječavanje potencijalnih građanskih ratova kroz odvajanje političkog djelovanja od vjerskih uvjerenja građana u cilju neometanog gospodarskog rasta i očuvanja

[656] Usp. Benjamin TAUBALD, *Anamnetische Vernunft. Untersuchungen zu einem Begriff der neuen Politischen Theologie*, 42-44.
[657] Johann Baptist METZ, *A Passion for God: The Mystical-Political Dimension of Christianity*, 41-42.

privatnog vlasništva.[658] Stoga je između ostalog i religija danas „funkcionalizirana“[659] ne bi li služila održavanju javnog reda i mira. No religija čija je teologija osjetljiva na teodiceju ne može se na taj način marginalizirati, jer se eshatološki usmjereno teodicejsko pitanje u srži teologije očituje kao apokaliptička svijest napetog iščekivanja kraja povijesti.[660]

Ipak, prava svrha apokaliptike u suvremenoj teologiji ostaje neostvarena: „U samoj sustavnoj teologiji apokaliptika je ponajčešće teološki nepriznata uime neke egzistencijalistički ili idealistički obojene eshatologije. U skladu s tim ona pomodarski vrijedi kao slobodnolebdeća metafora prije svega za artikulaciju katastrofa i tjeskoba pred propašću.“[661] Metz kritizira to potiskivanje apokaliptike, dok bi teologija trebala biti isticanje „apokaliptičke svijesti“ i to posebno danas, kada se tijek povijesti shvaća kao „vladavina vremena bez finala“. Zato je Metz apokaliptične teološke elemente ugradio u vlastiti teološki diskurs da bi ih povezao s poviješću trpljenja i teodicejskom osjetljivošću, odnosno naglasio nemir uzrokovan nepravdama prema nevinima u povijesti koji onda uzrokuje razmišljanje o svršetku svijeta kao onom konačnom razračunavanju i pravednom sudu.[662]

Obnova apokaliptike je Metzov odgovor na moderni mentalitet ravnodušnosti prema povijesnim krizama i patnjama svijeta: „Iz potajne tjeskobe pred vremenom bez vremena hrani se također ono što je bilo nazvano cinizmom moderne: kult apatije, povlačenje iz opasnih zona povijesno-političke odgovornosti, prepredeno umanjivanje samih sebe radi prilagođavanja okolnostima, mišljenje u svome malome kutku, život u kratkim intervalima i na kraju jedan mentalitet koji prijeti da će iz nas učiniti voajere vlastite propasti. Za mene su to simptomi umora od povijesti, umora koji se širi kasnom modernom ili postmodernom, simptomi rezignacije proizvedene iskustvom takoreći bezvremenskoga vremena; ta je pak rezignacija u međuvremenu zahvatila duševne temelje društvenoga života.“[663]

Biblijski koncept oročenog vremena protivi se danas dominantnoj evolucionističkoj svijesti koja budućnost vidi kao prazan prostor bez usmjerenja i cilja, ali i bez kraja. Metz u novoj političkoj teologiji želi obnoviti galvanizirajući potencijal apokaliptičke svijesti koju vodi neposredno iščekivanje Kristova povratka, pa stoga ne dopušta odgađanje nasljedovanje Krista. Kršćanska apokaliptička svijest, prema Metzu, ne paralizira odgovornost za svijet zbog tjeskobe

---

[658] Usp. Elizabeth PHILLIPS, *Political Theology. A Guide for the Perplexed*, Continuum Books, New York, 2012., 107-110.
[659] Usp. William T. CAVANAUGH, *Political Theology as Threat*, u: Craig HOVEY – Elizabeth PHILLIPS (ur.), *The Cambridge Companion to: Christian Political Theology*, 250-251.
[660] Usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 13-18.
[661] Johann Baptist METZ, *Isto*, 179.
[662] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 167-169.; 177-185.
[663] Johann Baptist METZ, *Isto*, 174.

izazvane očekivanjem katastrofe, već potiče na djelatnu solidarnost prema bližnjima, posebno prema trpećima i žrtvama povijesti.[664]

Iz apokaliptičke perspektive, vrijeme je ograničen i dragocjen resurs koji se ne smije ni ne može tratiti, jer se ne zna kada će povijest biti prekinuta Kristovim povratkom i dolaskom Kraljevstva Božjeg. Isto tako, postmodernistička apatija i odbijanje odgovornosti za povijest posljedica su nihilističke nietzscheanske vizije prazne budućnosti. Metz govori o apokaliptičkoj svijesti u smislu obnove očekivanja budućnosti, koja nije prazna, već sadržava Boga. Metz traži način kako nadvladati percepciju Božje odsutnosti koja prevladava u eri neograničenog vremena ne bi li se još jednom probudila krizna svijest o ljudskoj patnji kroz povijest koja traži smislen odgovor. Njegov prijedlog kako opet učiniti Božju prisutnost neposredno očekivanom, između ostalog, jest molitva.[665]

Metz takvu sintezu teodicejske osjetljivosti i apokaliptike nalazi i u svetopisamskoj tradiciji. Uz filozofsku teodiceju od Epikura sve do Kanta, propitkivanje Božje legitimnosti pred patnjom i zlom u svijetu posebno je prisutno u biblijskoj proročko-apokaliptičkoj tradiciji. U Svetom pismu se čuva spomen na Boga kroz proturječja ljudske povijesti trpljenja, odbijajući svaki pokušaj mitologizirajućeg ili teološko-spekulativnoga rješavanja teodicejskog pitanja. I čini to kroz specifičan oblik govora, kroz jezik molitve: „Govor o Bogu u svakom slučaju potječe iz govora Bogu, on potječe iz govora molitava. A teologija bi ponajprije bila ovo: refleksivni molitveni jezik. Ne nastaje li pravi 'teološki ateizam' onda kada teolozi misle kako mogu o Bogu govoriti tako da se tek po tom govoru konstituira Bog molitava?“[666]

Taj se „molitveni jezik“ artikulira kroz teme opasnosti, tjeskobe, tugovanja, žalovanja i vapaja iz dubine. Metz karakteristike takvog biblijskog obraćanja Bogu izražene teološki naziva „krizni tip“ govora o Bogu, koji na boli i aporije života odgovara izražavajući svu dubinu potresenosti, ali i još uvijek vremenski napeto iščekivanje razrješenja drame čovjekova pada i spasenja u čijoj je srži eshatološka nada. Takva teologija kroz dramu ljudskog stanja prepoznaje kako je proces stvaranja i otkupljenja još uvijek otvoren. Zato se taj oblik teološkog govora može okarakterizirati i kao negativna teologija, jer zapaža da nešto nedostaje i da stoga nije moguće podrediti iskustvo vjere privatnoj aktualizaciji već unaprijed dovršenog spasenja.[667]

Metz upozorava kako se teološki diskurs danas primarno oslanja na trinitarno-teološke koncepte ne bi li prikazao trpljenje kao „ukinuto“ i „sačuvano“ u Bogu, u unutartrinitarnoj

---

[664] Usp. Giacomo COCCOLINI, *Johann Baptist Metz*, 114-117.
[665] Usp. Tiemo Rainer PETERS, *Mehr als das Ganze. Nachdenken über Gott an den Grenzen der Moderne*, 105-109.
[666] Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 102-103.
[667] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 42-49.

Božjoj povijesti. Iz ovoga je i proizašao govor o Bogu koji trpi i supati, o trpljenju između Boga i Boga, o trpljenju u Bogu, što pretpostavlja određeni oblik Božje svemoći i nepobjedivosti Božje ljubavi. Metz tvrdi da to nije toliko kršćanska teodiceja, koliko postmoderna estetizacija tematike trpljenja bliska gnosticizmu. Takav govor o Bogu umanjuje teološku važnost trpljenja koje onda prestaje biti relevantan moralni prigovor Bogu, a time i egzistencijalni problem.[668]

Kritiku dokidanja ljudskog trpljenja u Božjoj su-patnji Metz preuzima od Karla Rahnera i njegova tumačenja kalcedonskog nauka o hispostatskoj uniji. Za Rahnera nepomiješanost i nepromijenjenost dviju naravi u Kristovoj osobi nužno se odnosi i na ljudsko trpljenje. Tvrditi da Bog su-pati s čovjekom znači zanijekati da je božanska narav ostala nepromijenjena u hipostatskoj uniji, dok istodobno nerastavljenost i neodvojivost ljudske i božanske naravi u Kristu označava krajnji doseg Božje predanosti da se svi ljudi spase uključujući i oslobođenje od besmisla trpljenja koje dovodi u sumnju svaku sigurnost i utjehu, pa i vjeru u Boga.[669]

Zato Metz iznosi svoju protuformulaciju o trpljenju kao „negativnome otajstvu“ koje se ne može pripisati Bogu: „Trpljenje patnika nije ništa veliko ni uzvišeno; u svome korijenu ono je sve drugo samo ne solidarno trpljenje, ono nije naprosto znak ljubavi, nego je daleko više naznaka za to da se više ne može ljubiti. Postoji u ljudskome trpljenju jedna tendencija prema definitivnoj smrti, prema nihilizmu; to je ono trpljenje koje vodi u ništavilo ako ne postane trpljenjem od Boga. Tko hoće premostiti Božju odsutnost, njegovu udaljenost u iskustvu trpljenja tako da patnju unosi u samoga Boga, taj time ne stvara bliskost, nego podvostručuje trpljenje u svijetu. Za spasenjsku bliskost Božju pred u nebo vapijućim stanjem njegova stvorenja ne postoji nikakav zemaljski ekvivalent!“[670]

Ovaj teodicejski element je u mnogočemu ključ za razumijevanje njegove nove političke teologije. Teodiceja je logičan antropocentirčan početak jedne teologije osjetljive na povijesni trenutak i stanje društva. Nadalje, može se reći kako je osjetljivost na patnju zapravo negativni aspekt solidarnosti koja je središnja kategorija Metzova teološkog projekta. Teodicejsko pitanje je također Metzovo polazište za kritiku zatvorenih idealističkih teoloških sustava te širih društveno-političkih i povijesnih trendova koji podržavaju nepravedne društvene prakse i time narušavaju ljudsko dostojanstvo. Štoviše, teodicejska osjetljivost na patnju drugoga i iskanje pravde za trpeće pred Bogom s vremenom je postala kriterij za ostvarenje zadaća nove političke teologije izloženih još u *O teologiji svijeta* – deprivatizacije vjere i redefiniranja odnosa vjere i

[668] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 30-37.
[669] Usp. Magnus STRIET, Christologie nach der Shoah? Horizontverschiebungen, u: Helmut HOPING – Jan-Heiner TÜCK (ur.), *Streitfall Christologie. Vergewisserungen nach der Shoah*, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau, 2005., 202-203.
[670] Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 34-35.

svijeta pod eshatološkim pridržajem. Može se čak reći kako je teodicejsko pitanje, kako ga Metz formulira, neodvojivo od eshatološkog pridržaja. Problem ljudske patnje i paradoks zla u svijetu končano će biti riješen u eshatološkom susretu sa Stvoriteljem, jer se Bog nije oglušio na „glas vapaja mog“ (Ps 86,3), kako veli Psalmist, već odgovara eshatološkim obećanjima koja daju razloga za „nadu protiv svake nade“ (Rim 4,18).

„Primat prakse“, nasljedovanje Krista u obliku univerzalne solidarnosti i pogođenosti patnjom ljudskih bića[671] kod Metza ima „teološko biografsko“ utemeljenje. Prilikom simpozija u čast 70. rođendana Jürgena Moltmanna, Metz je govorio o svojem tragičnom iskustvu rata. Potreslo ga je i što se u kamenolomu blizu njegova rodnog grada nalazio koncentracijski logor.[672] Taj logor smrti ostat će mu trajni podsjetnik na stvarnost ljudskog stanja kao povijesti patnje. Taj teodicejski žalac, kojega simbolično naziva „Auschwitz“, nikada mu nije dopustio da se „smiri“ unutar nekog idealističkog teološkog sustava koji posjeduje sve odgovore: „Postao sam svjestan da biti kršćanin za mene znači: biti kršćanin pod vidom Auschwitza i holokausta; i da bavljenje teologijom za mene znači: baviti se teologijom pod vidom Auschwitza i holokausta (to vrijedi posebno za kršćane i teologe u Njemačkoj, ali ipak ne samo ekskluzivno za njih; jer holokaust nije samo njemačka, on je – točnije gledano – kršćanska katastrofa).“[673]

Teodicejsku osjetljivost na patnju drugoga Metz ističe kao sirovi i nerafinirani početak teologije, koja se ne može zanemariti upravo zato što proizlazi iz duboke potresenosti ljudske duše nad trpljenjem i nepravdom. Šok holokausta ostat će za Metzovu generaciju osnovica moralno-političke prosudbe, kao i poticaj za teologiju pogođenu besmislom patnje. Zadatak takve teologije je na kritičko-dijalektički način suočiti moderno društvo s onim neizrečenim postavkama njegova svjetonazora koje su dovele do takve moralne katastrofe. Isto tako, suočiti etablirane idealističke teološke tradicije s činjenicom da nakon holokausta teologija više ne može ne postati apokaliptički obojana, spomenom na patnju pogođena teodiceja.[674] Zato se nova politička teologija definira kao „teologija nakon Auschwitza“.

---

[671] Usp. Johann Baptist METZ, U pluralizmu religioznih i kulturalnih svjetova. Bilješke o jednom teološko-političkom svjetskom programu (1997.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 300-302.

[672] Usp. Johann Baptist METZ, Communicating a Dangerous Memory, u: Fred LAWRENCE (ur.), *Communicating a Dangerous Memory. Soundings in Political Theology*, 44.

[673] Johann Baptist METZ, Od transcendentalne do političke mistike kršćanstva, u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 142.

[674] Usp. Benjamin TAUBALD, *Anamnetische Vernunft. Untersuchungen zu einem Begriff der neuen Politischen Theologie*, 124-127.

2.4.2.1. Teologija nakon Auschwitza

Metzu „Auschwitz“ nije samo sinonim za židovski holokaust u Drugom svjetskom ratu: „Uvijek sam davao prednost oznaci 'Auschwitz' pred izrazima kao što su holokaust ili također šoa: u nekom smislu bilo mi je stalo do topografije strahote; katastrofa je trebala imati neko konkretno povijesno mjesto da ne bi bila stilizirana u neki od povijesti udaljeni negativni mit koji bi nam prištedio povijesnu i moralnu te prije svega također teološku odgovornost.“[675]

Kao što Tiemo Rainer Peters objašnjava, Metz simbolično koristi naziv najvećeg nacističkog logora smrti, navadu koju je preuzeo od Adorna, kako bi dao neposredan povijesni kontekst svojoj kategoriji „opasnog“ spomena bez da izgubi hermeneutičku funkciju razrade kršćanskog pologa vjere u teologiju osjetljivu na društveno-političku praksu. Za Metza, nakon Auschwitza teološki idealizam više nije moguć. Ta moralna i civilizacijska katastrofa, koja do danas mnogima ostaje u živom sjećanju, predstavlja kritiku svakog formalnog i „čisto“ teološkog pristupa povijesti u kojoj je holokausta činjenica. Takav pristup samo je izraz ravnodušnosti prema ljudskoj patnji u povijesti, a na području teologije i način odjeljivanja od društveno-političkih posljedica određenih teoloških stavova.[676]

Termin „Auschwitz“ Metzu služi kao poziv na prevrednovanje vlastitih polaznih pretpostavki koje „zahtijeva konkretan uvid u vjersko-povijesnu ovisnost o Židovima stoga što se kršćani u svome identitetu ne smiju više shvaćati ni definirati bez te ovisnosti ili čak protiv nje“.[677] Ne radi se o nekoj vrsti političke korektnosti uzrokovane osjećajem krivnje jer je Metz pripadnik naroda koji je odgovoran za holokaust. Metz kritizira institucionalno i intelektualno „supstituiranje“ Izraela što je imalo dalekosežne posljedice za kršćansku teologiju. Šireći se po Sredozemlju, kršćanstvo usvaja i grčko-helenistički duh, s kojim je „onto-teologijsko mišljenje bitka i identiteta“ potisnulo povijesno utemeljena sjećanja izraelske tradicije.[678]

Tiemo Reiner Peters primjećuje kako se „prepolavljanje duha kršćanstva“ očitovalo i gubitkom osjećaja za „negativnu teodiceju“ nadahnutu biblijskim izvorima kao što je Knjiga o Jobu. Zahvaljujući tome, teologija i svako pozitivno obrazloženje vjere u ranom moderno razdoblju gubi kredibilitet kao što pokazuje npr. neuspio Leibnizov pokušaj rehabilitacije uma kao teodiceje u klasičnom smislu opravdanja Boga. Na kraju, sam Kant izriče sud cijelog duha vremena odbacivši ma i mogućnost racionalne, „doktrinarne“ teodiceje.[679]

---

[675] Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 70.
[676] Usp. Tiemo Rainer PETERS, *Johann Baptist Metz.Theologie des vermißten Gottes*, 127-134.
[677] Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 58.
[678] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 69-72.
[679] Usp. Tiemo Rainer PETERS, *Mehr als das Ganze. Nachdenken über Gott an den Grenzen der Moderne*, 72-76.

Za Metza kršćanstvo postaje žrtva historijskog trijumfalizma kada je ahistorični pristup grčke filozofije prevladao nad povijesnim iskustvom življene vjere Izraela. Nadalje, sinteza kršćanstva i helenizma rezultira „markionsko-gnostičkom trajnom napašću kršćanske teologije, gnostičkom povredom biblijske misli o Bogu".[680] Marcion promiče koncept bezvremenosti spasenja i nespašenosti vremena ne bi li otupjela napetost ranokršćanskog iščekivanja drugoga Kristova dolaska i ublažila učinak teodicejskog pitanja. Iako je Crkva odbila Marcionov nauk i svaku posljedičnu varijaciju, od toga trenutka postoji stalan rizik dokidanja svijesti o oročenom vremenu, a eshatologiju se želi misliti bez napetosti iščekivanja kraja vremena. Također se posuđuju strane koncepcije vremena, „to je slučaj s cikličkim poimanjem vremena, zatim s poimanjem vremena koje je uklopljeno u unaprijed postavljeni kozmos, potom s linearno-teleološkim vremenom, pa s kontinuumom napretka koji evolucionistički i prazno raste u beskonačnost; to je također slučaj sa strogo životno-povijesno individualiziranim vremenom koje je otkopčano od vremena svijeta i prirode, a kako u sadašnjem trenutku mnogi signali naznačuju, to je također opet slučaj s posve mitskim predodžbama o vremenu".[681] Svim ovim alternativnim poimanjima vremena je zajedničko što onemogućavaju promišljati o Božjem spasenjskom naumu na temelju biblijske objave koja poznaje samo oročeno vrijeme, koje započinje s Božjim činom stvaranja, a okončava kad Krist svojim povratkom u slavi prekine očekivani tijek povijesti.[682]

Metz odbija „hermeneutičku naivnost" koja pretpostavlja kako se govoru o Bogu može pristupiti apstrahirajući od povijesno-kulturnog konteksta koji je oblikovao biblijski koncept oročenog vremena, a s time i judeo-kršćansko poimanje povijesti. Povijesna svijest nalazi se u srži kršćanstva: „U povijesti utemeljenja kršćanstva borile su se biblijske tradicije s duhom gnoze i njezine tendencije k ukidanju povijesnosti naviještenoga spasenja. Na kraju krajeva, ne navodi li kršćanstvo u kanonskome središtu svojega vjeroispovijedanja povijesna imena i događaje – upućujući time na to da se ono može shvatiti samo na putu preko te povijesti i da misao o otkupljenju koja se pokušava provući mimo povijesnih iskustava zapravo vodi u teološko bespuće?"[683]

Gnostička hereza o „nespašenosti vremena" i „bezvremenosti spasenja" isključuje teodicejsko pitanje o patnji upućeno Bogu. Time se otkriva u svojoj ispraznosti i odsječenosti od svetopisamske objave, koja odgovara na pitanje o smrti i pravdi za žrtve povijesti obećanjem

[680] Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 197.
[681] Johann Baptist METZ, *Isto*, 200.
[682] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 197-200.
[683] Johann Baptist METZ, *Isto*, 194.

uskrsnuća. Eshatološka nada je izričaj čežnje za pravdom koja ne ostavlja na miru ni ono prošlo i odavno zaboravljeno.[684] Biblijska tradicija inzistira na Božjoj upletenosti u povijest, jer Bog, pogođen trpljenjem stvorenja, povijesti daje rok, konačni horizont. Zato Metz inzistira da teološku svijest „nakon Auschwitza“ treba nanovo ukorijeniti u biblijskoj povijesnoj svijesti koja prepoznaje „kraj koji dolazi ususret vremenu, kraj koji vremenu daje rok“. Bog ne može biti mišljen kao bezvremenska onostranost, jer takvo poimanje Boga suočeno vodi u proturječja i primorava u sve apstraktnije teološke konstrukcije ne bi li se očuvao helenistički koncept Božje svemoći i moralne nedodirljivosti nasuprot teodicejskom pitanju.[685]

Metzov stav je jasan: „nakon Auschwitza“ o Bogu više nije moguće govoriti isključivo u apstraktnim pojmovima iz helenističke filozofije. Teologija si više ne može dopustiti biti neosjetljiva na povijest trpljenja, jer neka nova katastrofa kao holokaust može potpuno uništiti vjerodostojnost kršćanske nade u Boga koji odgovara na ljudske vapaje.[686]

Smisao teologije, govoriti o Bogu na egzistencijalno značajan način, pretpostavlja sposobnost obuhvatiti cjelinu ljudske egzistencije. „Šok kontingencije“, kako to Metz zove, koji je pogodio teologiju nakon otkrića holokausta, također ukazuje na nedostatnost teologije u tome, njezinom sržnom aspektu. Kao što je već spomenuto, Metz vidi korijen problema u samoj metafizičkoj podlozi teologije. Metafizika, koja svoj konceptualni okvir nasljeđuje iz grčke filozofije, ne samo da je strana biblijskom pristupu iskustva Boga već je i manjkava na ontičkoj razini. Ona epistemički obuhvaća samo ono što već „jest“ i što stalno „postaje“ u „vječnom sada“ ne bi li se apstrahiralo u odgovarajuće opće načelo iza nekog partikularnog fenomena. Takva metafizika je ahistorijska i ignorira tijek vremena koji će eventualno obespraviti čak i njezina apstraktna načela.[687] Sve to i ne dotičući budućnost kao onaj nepredvidljivi aspekt ljudske egzistencije koji je zbog čovjekova usmjerenja prema eshatonu određujući čimbenik njegove subjektnosti u svijetu i u odnosu prema Bogu.[688]

Zato Metz još jednom razlaže prijedlog jedne postmetafizičke paradigme teologiziranja. To znači konačno odbaciti helenističko shvaćanje Boga kao bezvremenog, svemoćnog entiteta – Aristotelova nepokrenutog pokretača – u korist Boga osjetljivog na patnju, koji je spasenjski djelatan u povijesti. Onaj tko u teologiji pozlazi od povijesnih iskustava življene vjere u Boga, „taj mora riskirati reviziju unaprijed smišljenih metafizičkih sigurnosti koje su našle svoj izraz, primjerice, u misaonoj nadmoći općenitoga nasuprot posebnome; taj mora pokušati iznova

[684] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 193-195.
[685] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 59-61.
[686] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 51-52.; 61.
[687] Usp. Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 98-100.
[688] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 83-84.; 95.

promisliti i vrednovati singularnost; on mora razviti racionalnost koja je osjetljiva na kontingenciju – nasuprot grčko-helenističkome metafizičkom mišljenju bitka i identiteta koje ublažuje kontingenciju, koje ne zna za početak svijeta i za konac vremena, a koje je ipak, kao što nam je poznato, od srednjega platonizma i nakon Plotinovih utjecaja pa nadalje sve do njemačkoga idealizma obilježilo kršćansku filozofiju religije".[689]

Metz se zalaže za temporalizaciju metafizike što bi omogućilo integraciju singularnosti povijesnih događaja i kontingencije u teologiju. Bez obzira što bi to moglo izgledati kao neki novi nominalizam, svrha je spriječiti da se teologiju izolira od utjecaja povijesnoga sjećanja, od prosvjeda povijesti trpljenja, kroz ahistorijski formalni pristup specifičan za klasičnu metafiziku koja ne poznaje koncept oročenog vremena.[690] Kad govori o temporalizaciji metafizike, Metz želi zamijeniti kozmološku interpretaciju eshatona s eshatološkom interpretacijom kozmosa.[691] Time Metz želi nanovo prožeti teologiju apokaliptičkim razumijevanjem vremena ne bi li opet mogla egzistencijalno značajno pristupiti povijesti trpljenja. Na taj način kršćanstvo neće više biti nesposobno govoriti o Bogu u uvjetima katastrofalne nehumanosti jer je potisnulo svoje židovske korijene.[692]

Ova temporalizacija također je važna za kristologiju budući da „u njoj formulirani iskaz o 'zadnjoj' i 'za vazda važećoj' riječi Božjega obećanja danog u Isusu Kristu jest sam u sebi vremenski iskaz. On sili na logiku oročenoga vremena; ono 'za vazda važeće' i 'neopozivo' – za čovjeka i za svijet – može biti izrečeno samo u obzorju oročenoga vremena. U obzorju induktivno beskonačnog i u tome smislu 'vječnog' vremena nema ničeg 'za vazda važećeg', ničeg 'zadnjeg', nego postoji samo ono što je hipotetičko i što se uvijek dade preteći".[693]

Metz navodi četiri naglaska za „kristologiju nakon Auschwitza" kroz koje bi se očitovao duh autentične židovske tradicije vjere, a koji bi omogućio teologiji suočavati se s povijesnim katastrofama. Prvo, kristologija je uvjetovana biblijskim monoteizmom, točnije refleksivnim monoteizmom koji samog sebe korigira kroz spomen patnje – *memoria passionis*. Drugi naglasak „kristologije nakon Auschwitza" je njezina teodicejska narav. Metz smatra da je soteriološki aspekt kristologije prigušio i potisnuo njezinu teodicejsku dimenziju. Pitanje patnje nevinih i njihov opravdan zahtjev za pravdom ne smije biti potisnut govorom o spasenju od ropstva grijehu. Izgubiti osjetljivost na trpljenje naglašavanjem otkupiteljskog učinka Kristove

[689] Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 64-65.
[690] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 63-68.
[691] Usp. Johann REIKERSTORFER, *Weltfähiger Glaube. Theologisch-politische Schriften*, 162-163.
[692] Usp. Benjamin TAUBALD, *Anamnetische Vernunft. Untersuchungen zu einem Begriff der neuen Politischen Theologie*, 73-76.
[693] Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 73.

muke, smrti i uskrsnuća riskira se – kako je Metz naglasio u dokumentu za Zajedničku sinodu njemačkih biskupa *Naša nada* (1975.) – stvoriti „međuprostore nezaštićenog tuđeg trpljenja“. Nepogođenost patnjom u povijesti stvara iluziju trijumfalnog napretka društva i upravo zato „kristologija nakon Auschwitza“ treba biti prožeta i apokaliptičkom sviješću, što je po Metzu njezin treći naglasak. Metz biblijsku apokaliptiku shvaća kao „otkrivenje“ patnje u svijetu koja traži razrješenje i pravdu. To „otkrivenje“ sprječava „kristologiju nakon Auschwitza“ oslanjati se na ahistoričnu metafiziku ne bi li se uzdigla iznad ljudskog trpljenja.[694]

U četvrtom i posljednjem naglasku ove nove vrste kristologije svi prethodno opisani elementi objedinjeni su pod „primatom prakse“, konkretnim nasljedovanjem Krista. Takva narativno-praktična, kako Metz veli, „sinoptička paradigma“ promišlja Krista kroz „pripovijesti nasljedovanja“ kao što su „biblijske pripovijesti polaska na put i obraćenja, otpora i trpljenja“. Tako kristologija ne upada u „gnostičke od povijesti udaljene snove o otkupljenju s njihovim latentnim metafizičkim antisemitizmom“.[695] Metz ističe sinoptički model nasljedovanja Krista kao autentičnu židovsku baštinu kršćanstva kojoj se treba vratiti „nakon Auschwitza“ ne bi li se izbjegla slijepa ulica čiste kontemplacije o Bogu u duhu helenističkih tradicija.[696] Metz naglašava eshatološko-apokaliptički aspekt judeo-kršćanske tradicije ne bi li povratio svijest o kraju vremena i smisao povijesti spasenja kao oslobođenja od patnje. Apokaliptička tradicija usmjerava kako živjeti vjeru na praktično-politički način što život prožima značenjem.[697]

No, to nije jedina svrha Metzove „kristologije nakon Auschwitza“. Kako to vidi Tiemo Reiner Peters, Metz stavljajući kristologiju u odnos s Auschwitzom povezuje Kristovu muku s patnjom židovskog naroda. Kao što je Križ simbol nezamislivog trpljenja koji ne dopušta jeftinu utjehu kroz mitologizaciju, tako je i Auschwitz postao „mjesto i šifra za tvorničko masovno ubijanje i genocid, sinonim za kolaps civilizacijskih sigurnosti, koje primorava na refleksiju i istodobno se od nje povlači: može se dokazati, ali ne i razumjeti, ne može se ni historijski uspoređivati niti moralno 'nadvladati', a sigurno ne može biti zaboravljen“.[698] Stoga ignorirati holokaust znači žrtvama Auschwitza zaboravljanjem i mitologizacijom zanijekati oslobođenje, tj. obećanje spasenja koje izvire iz njihove vlastite vjerske tradicije.[699]

---

[694] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 76-82.
[695] Johann Baptist METZ, *Isto*, 83.
[696] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 82-83.
[697] Usp. Giacomo COCCOLINI, *Johann Baptist Metz*, 134-138.
[698] Tiemo Rainer PETERS, *Mehr als das Ganze. Nachdenken über Gott an den Grenzen der Moderne*, 116.
[699] Usp. Tiemo Rainer PETERS, *Isto*, 116-119.; 136-137.

2.4.2.2. Anamnetički um i kulturna amnezija

Razrađujući novu političku teologiju kao praktičnu fundamentalnu teologiju, Metz stapa „eshatološki pridržaj“ i „opasni“ spomen u *memoria passionis, mortis et ressurections Iesu Christi*. Time povijesnu svijest povezuje s teodicejskom osjetljivošću na patnju, koja postupno zadobiva apokaliptički naglasak iščekujući okončanje patnje u svijetu.[700] Taj apokalipticizam, za razliku od optimizma u *O teologiji svijeta*, odraz je sve izraženijeg negativno-kritičkog stava prema instrumentalizaciji modernog uma koji postaje sve manje sposoban za empatiju, posebno prema žrtvama kroz povijest, stoga i sve skloniji zaboravu njihove patnje.[701]

Zato se Metz upušta u kritiku prosvjetiteljstva na tragu Adornove *Negativne dijalektike* i Benjaminovih *Teza o filozofiji povijesti* koji kritiziraju modernistčki um što se iscrpljuje u ideološko-kritičkom raščlanjivanju prošlosti i zaboravlja na povijest kao sjećanje. Metz nastoji izmaknuti i hegelijanskom načinu razmišljanja koji zatomljuje osjetljivost na patnju radi utopističkog ideala i racionalistički relativizacira patnju u kontekstu sveobuhvatne prirode ili traženja dubljeg smisla povijesti.[702] Odbacivši svako opravdanje patnje u povijesti, Metz pitanje pravde za žrtve povijesti čini onim krajnjim dosegom čovjekove subjektnosti. Suočen s granicama vlastitih mogućnosti u liku onih koji su nepovratno izgubljeni, čovjek može odabrati zaborav ili spomen u smislu zajedničke tradicije očuvanja njihova iskustva patnje. Moralna neprihvatljivost opravdanja trpljenja i zaborava žrtva je kraj svake prosvjetiteljske društveno-političke teorije i ideologije.[703]

Metz zato govori o oživljavanju izraelskog „anamnetičkog duha“ s njegovim „slabim“ ustrojstvom osjetljivim na krize u povijesti, koji zato ne može zanemariti trpljenje drugoga, patnju onih zaboravljenih koji su bližnji.[704] Anamnetička narav teologije „nakon Auschwitza“ omogućava da se „kritizira moderni pojam uma koji podcjenjuje inteligibilnu moć spomena te tako stabilizira kulturalnu amneziju našeg još modernog ili već postmodernog društva, pa stoga pitanje o opasnosti ponavljanja Auschwitza nipošto ne izgleda kao nešto zastarjelo“.[705]

---

[700] Usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 167-169.; 177-185.
[701] Usp. Edmund ARENS, Vom Schrei zur Verständigung. Politische Theologie als öffentliche Theologie, u: Thomas POLEDNITSCHEK – Michael J. RAINER – José Antonio ZAMORA (ur.), *Theologisch-politische Vergewisserungen. Ein Arbeitsbuch aus dem Schüler- und Freundeskreis von Johann Baptist Metz*, 133-135.
[702] Usp. Tiemo Rainer PETERS, *Johann Baptist Metz.Theologie des vermißten Gottes*, 74-82.
[703] Usp. Ludwig NAGL, Gibt es ein Interesse zeitgenössischer Philosophie an der Theologie?, u: Johann REIKERSTORFER (ur.), *Zum gesellschaftlichen Schicksal der Theologie. Ein Wiener Symposium zu Ehren von Johann Baptist Metz*, 42-44.
[704] Usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 73-75.
[705] Johann Baptist METZ, *Isto*, 75.

Tu specifičnu racionalnost biblijske tradicije Metz naziva „anamnetičkim umom“, objašnjavajući da je riječ o „mišljenju kao spomenu, a što je upravo u tradicionalnoj kršćanskoj teologiji tvrdokorno zaboravljano – naime, kao o povijesnome spomenu. Radi se, dakle, o onom temeljnom anamnetičkom ustrojstvu duha koje se ne može identificirati s platoničkom anamnezom uzdignutom iznad vremena i povijesti“.[706] Time Metz produbljuje svoj zahtjev za temporalizacijom metafizike u teologiji. Anamnetički um polučuje „opasni“ spomen koji utječe na vjeru i politiku, jer rađa interes za pravu subjektnu i solidarnu slobodu. Nažalost, kršćanstvo je propustilo obraniti to anamnetičko stanje uma od instrumentalističkog uma moderne.[707]

Taj izazov ni danas ne jenjava. Tome svjedoči i koncept „komunikativnog uma“ Jürgena Habermasa osmišljen kao način dovršenja projekta moderne. Habermasov „komunikativni um“ kroz sintezu filozofije i sociologije želi izbjeći jednoobraznost prijašnjih modernističkih koncepcija racionalnosti poput instrumentaliziranog uma. Cilj mu je formulirati teoriju jedne moralno-praktične racionalnosti koja je osjetljiva na kulturno-povijesni kontekst zadržavajući opet onu nužnu univerzalnost i normativnost. Takva racionalnost bila bi primjenjiva u javnoj raspravi i svakodnevnoj komunikaciji. „Komunikativni um“ počiva na implicitnim postavkama sporazumijevanja koje određuju racionalnost i inteligibilnost komunicirana sadržaja. Habermas zato poziva na izučavanje svih oblika sporazumijevanja i izvora inteligibilnosti, poput vjerskih tradicija, iako im ne pridaje istu plauzibilnu moć kao u predmoderna vremena.[708]

Habermas tvrdi da „komunikativni um“ nastaje unutar „lebenswelta“, spleta personalnih interakcija između članova društva koje počivaju na iskrenosti i zajedničkoj želji sporazumjeti se u cilju iznalaska racionalnog načina zajedničkog življenja, a to pak podrazumijeva određene etičke norme. Institucionalizirani oblik „komunikativnog uma“ bila bi demokracija. I to lokalna demokracija određena personalnim interakcijama „lebenswelta“ za razliku od centralizirane demokracije na nacionalnoj razini koja se ne povodi toliko „glasom naroda“ koliko nutarnjom logikom državnog aparata, ekonomskim interesima krupna kapitala i medijskom narativom.

„Komunikativni um“ kao intersubjektivni fenomen stoji kao alternativa prevladajućoj predodžbi „uma“ kao karakteristici individualnog subjekta. Habermasov koncept racionalnosti počiva na potencijalu društva da kroz interpersonalnu komunikaciju stvara zajedničko poimanje moralnosti. „Lebenswelt“ je cjelina općeprihvaćenih pretpostavki o zajedničkoj egzistenciji

---

[706] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 85-86.
[707] Usp. Johann Baptist METZ, U krizi europskog duha (1992.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 215-216.
[708] Usp. James BOHMAN – William REHG, Jürgen Habermas (4.VIII.2014.), u: Edward N. ZALTA (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, s.p., URL: https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/habermas/ (5.VI.2018.)

unutar koje se onda sporazumijeva i o modifikacijama „lebenswetla“. Zato je za Habermasa postmodernizam proturječan, jer se oslanja na pretpostavke sadržane u „lebensweltu“, npr. *bona fide* komunikaciju na opće dobro, dok istodobno dekonstruira te iste društvene tradicije.[709]

Habermas je dosad uglavnom pozitivno ocjenjivao Metzov teološki doprinos, napose njegovu kritiku ahistoričnosti teologije i posljedičnog gubitka doticaja sa sirovom životnošću iskustva vjere. Zbog Metza Habermas uočava koliko se moderna filozofija oslanja na judeo-kršćansku biblijsku elaboraciju teodicejske osjetljivosti na trpljenje ne bi li opisala čovjekovu egzistenciju.[710] Zato Habermas i prihvaća religiju kao ravnopravnog sugovornika i neizostavan semantički izvor značenja za artikuliranje značenja čovjekove egzistencije, koji pomaže utvrditi poticaj na solidarnost kao nužno i univerzalno moralno djelovanje čiji izostanak ima tragične i katastrofalne posljedice.[711] Zbog Metza Habermas vjeruje u produktivno kritičko-dijalektičko sporazumijevanje između vjerske tradicije i moderne političke kulture bez narušavanja sržnih identiteta jedne ili druge strane što bi bio pravi smisao društvene i kulturne pluralnosti.[712]

No, ne treba ni smetnuti s uma kako se u novije vrijeme Habermas odmaknuo od sržnih obilježja Metzove nove političke teologije, od „primata prakse“ u smislu povijesne svjesnosti teologije i refleksije nad iskustvom Boga u povijesti. Habermas u svojoj knjizi *Također jedna povijest filozofije* zapečaćuje taj odmak od Metza time što, razmatrajući povijest zapadnjačke filozofije kroz perspektivu odnosa vjere i razuma, jedinim relevantnim oblikom iskustva vjere, koji prožima čak i praksu življenja vjere, proglašava liturgijsku i kultnu praksu. Liturgija danas – čija je svrha komunikacija s Bogom i koja stoga upućuje na transcendenciju unatoč imanentizirajućem utjecaju scijentizma – izaziva takvu svjetonazorsku disonancu, za kakvu bez nje ni doktrinalno-teorijsko promišljanje vjere niti praksa vjere nisu sposobni.[713] Time se upravo po liturgiji ostvaruje ono što je Metz htio postići s novom političkom teologijom – razbija se iluzija plauzibilnosti neizrečenih totalizirajućih pretpostavki prosvjetiteljstva.[714]

---

[709] Usp. Lawrence CAHOONE, *The Modern Political Tradition: Hobbes to Habermas*, 237-243.
[710] Usp. Jürgen HABERMAS, Brief an Johann Baptist Metz zum 90. Geburtstag, u: Hans-Gerd JANßEN – Julia D. E. PRINZ – Michael J. RAINER (ur.), *Theologie in gefährdeter Zeit. Stichworte von nahen und fernen Weggefährten für Johann Baptist Metz zum 90. Geburtstag*, LIT Verlag, Berlin, 2018., 161.
[711] Usp. Ivica RAGUŽ, Otkrivanje „ponizne poniznosti”. Jürgen Habermas o sekularnom umu, vjeri i Benediktu XVI., u: ISTI, *Teološki fragment II.*, Vlastita naklada: Ivica Raguž, Đakovo, 2017., 380.
[712] Usp. Jürgen HABERMAS, Israel und Athen oder: Wem gehört die anamnetische Vernunft? Zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt, u: Johann Baptist METZ (ur.), *Diagnosen der Zeit*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1994., 51-64.
[713] Usp. Ivica RAGUŽ, *Grandiozan promašaj u čežnji za Bogom. Također jedna povijest filozofije Jürgena Habermasa*, 2-12.; ovdje: 2-5.; 11.
[714] Usp. Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 115-116.; 120-122.; 128.; usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 169-170.; 182-185.; 239-241.; usp. Angsar KREUTZER, *Politische Theologie für heute. Aktualisierungen und Konkretionen eines theologischen Programms*, 40-41.; 65-68.

Metz, naravno, smatra ostvarenje univerzalna sporazumijevanja u smislu Habermasova „komunikativnog uma“ mogućim tek kad se uvaži spomen na patnju sadržan u anamnetičkom umu.[715] Unatoč svim naporima oko racionaliziranja ljudske egzistencije, kad moderna misao apstrahira od pretprosvjetiteljskih kulturnih i vjerskih predaja, nije sposobna objasniti smisao ljudske patnje. Umjesto okončavanja praznovjerja koja su držala čovjeka otuđenog od njegove subjektnosti, samo je otvoren prostor za stvaranje novih mitova koje nude osjećaj rasterećenja, ali bez supstancijalnog suočavanja s životnim izazovima.[716] Za Metza Habermasov projekt „komunikativnog uma“ na sličan način podcjenjuje važnost anamnetičkog uma za javni diskurs i njegov utjecaj na etos društva kroz judeo-kršćanske vjerske tradicije. Adornova „negativna dijalektika“ i Benjaminova razmišljanja o povijesti Metzu predstavljaju ogledan primjer takvog razmišljanja obilježenog etikom prožetom spominjanjem i osjetljivošću na tuđe trpljenje.[717]

Metz zato opisuje današnju duhovnu situaciju kao „vrijeme kulturne amnezije“, a kao ogledni primjer navodi Friedricha Nietzschea i njegovu viziju novog čovjeka koji je odbacivši tobožnji eskapizam kršćanskog eshatološkog iščekivanja napustio i svaki oblik „opasnog“ spomena te pronašao sreću u zaboravu: „Mi živimo sve više u vremenu kulturalne amnezije. Ne uvrštavamo li se danas – pod natuknicom postmoderne – sve više u svijet kultiviranja zaborava? Čovjek je sve manje svoj vlastiti spomen, a sve više još samo svoj vlastiti bezgranični eksperiment. Friedrich Nietzsche, koji je u pozadini ove duhovne situacije odavno zamijenio Hegela i Marxa, povezao je svoj 'novi način života', kojim je pokušao podvući konačnu crtu ispod kršćanstva i svih drugih monoteističkih religija, s trijumfom kulturalne amnezije. […] Vizija ljudske sreće temelji se, sasvim jednostavno, samo u moći zaborava, u amneziji pobjednika ili onih koji su se probili.“[718]

„Kulturna amnezija“ znači „smirivanje bola sjećanja u kulturnom pamćenju ljudi“. Drugim riječima, zatiranje ili izuzimanje mehanizama kolektivnog pamćenja iz društvenog diskursa. Uklanjanjem svih alternativnih oblika sjećanja društvo gubi sposobnost kritičkog preispitivanja vlastitih postupaka, rastače se savjest zajednice proizašla iz dijeljenih povijesnih iskustava, kao i kulturna baština kao refleksija na tu povijest, koja se zamjenjuje s politički podobnim tumačenjem povijesti.

---

[715] Usp. Johann Baptist METZ, Prijedlog univerzalnog programa kršćanstva u doba globalizacije, u: Rosino GIBELLINI (ur.), *Teološke perspektive za 21. stoljeće*, 397-398.
[716] Usp. Johann Baptist METZ, U krizi europskog duha (1992.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 216-220.
[717] Usp. Johann Baptist METZ, Under the spell of cultural amnesia? An Example from Europe and Its Consequences, u: John K. DOWNEY – Jürgen MANEMANN – Steven T. OSTOVICH (ur.), *Missing God? Cultural Amnesia and Political Theology*, 6.
[718] Johann Baptist METZ, Između sjećanja i zaborava: šoa u razdoblju kulturalne amnezije (1997.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 222.

Važno je naglasiti kako Metz ovdje ne govori samo o povijesti i povijesnom pamćenju u čisto historičkom smislu, tj. što točnijem činjeničnom prikazu prošlosti, već o tzv. „dubinskoj povijesti“ koja definira sam sadržaj ideje ljudskosti s obzirom na tuđu patnju. Metz objašnjava da povijesne katastrofe poput holokausta ostavljaju traga na toj kolektivnoj dubinskoj povijesti čovječanstva, jer ostaje sjećanje koliko je takva tragedija „srozala metafizičku i moralnu granicu srama između čovjeka i čovjeka, ona je povrijedila vezu solidarnosti između svega što nosi ljudsko lice“.[719] Posljedice ostaju, ali sada anonimne. Eventualno, sama će ljudskost postati apstraktna ideja koju bi mogla podržavati tek antropologija izolirana od „teodicejskog vriska“ zbog čega zvuči odveć naivno i lažno, iako ne bi bilo jasno zašto.[720]

Anamnetički um održava živim sjećanje na patnju i gradi određeno „civilizacijsko prapouzdanje“, veli Metz. Kulturna amnezija, koja uvjetuje trenutačnu sreću zaboravljanjem žrtava koje su svojom patnjom platile cijenu za sadašnji prosperitet, raspliće te „moralne i kulturalne rezerve u kojima se temelji ljudskost čovječanstva“. Nijekanje spomena na patnju narušava predodžbu ljudskosti, sposobnost za ljubav prema bližnjemu. Posljedica je postupna i isprva neprimjetna nestanka socijalne kohezije, društvenog identiteta i međuljudske solidarnosti. Čovjek je sveden na pojedinca koji prisiljen bježati od svakog oblika pamćenja koji bi mogao narušiti njegovu iluziju sreće i sigurnosti.[721]

Valja još spomenuti da Metz pod kulturnom amnezijom ne misli samo na zaboravljanje u smislu potiskivanja ili brisanja svih oblika sjećanja u društvu; tu je „također 'perfektno' sjećanje, naime tobožnja sigurnost da ono što se dogodilo u i sa svojim (naknadnim) predočavanjem više ne postoji i da je objašnjeno“.[722] Ovim Metz oslovljava modernu znanost koja svojim inzistiranjem na preciznoj činjeničnoj spoznaji gubi osjećaj za ono neopipljivo i nemjerljivo, duhovnu dimenziju čovjekove stvarnosti, koja onda ostaje zanemarena. Zato Metz posebno kritizira fenomen „historiziranja“ prisutan u suvremenoj povijesnoj znanosti.[723]

Instrumentalizirana racionalnost smjera razriješiti sva proturječja ljudskog stanja, a da ne uzima u obzir kako neke aporije imaju vrijednost same po sebi kao *locus* oko kojeg se ljudska bića okupljaju i postižu viši smisao koji nadilazi čisto individualnu egzistenciju. Jedno takvo žarište je upravo problem ljudske patnje – Metzovim riječima, „spomen na tuđu patnju“ – na koju je jedini smislen odgovor empatija i solidarnost. Odgovor znanstveno-tehničkog društva

[719] Johann Baptist METZ, *Isto,* 229.
[720] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto,* 221-230.
[721] Usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 99-101.
[722] Johann Baptist METZ, Između sjećanja i zaborava: šoa u razdoblju kulturalne amnezije (1997.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 224.
[723] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto,* 225-226.

na ljudsku patnju svodi se na uklanjanje materijalnih uzroka patnje. Metz upozorava kako takav mehanicistički pristup, kojemu nedostaje elementarna humanost, stvara čovjeka koji je „sve manje svoj vlastiti spomen, a sve više još samo svoj vlastiti bezgranični eksperiment“.[724] Čovjek rastavljen od vlastite povijesti nema kulturnu baštinu koja bi bila utemeljenje njegova identiteta. Tada mitovi opet postaju poželjni, usprkos idealu emancipacije od opresivne mitologizacije na kojem moderno društvo tobože počiva.[725]

Unatoč pesimističnoj ocjeni stanja društva, za Metza situacija nije beznadna. Nasuprot instrumentaliziranoj racionalnosti koja u projekt masovne proizvodnje pretvara čak i kulturu koja bi trebala biti odraz ljudskosti[726], Metz izlaz vidi u restauraciji „spomena na tuđu patnju“ i to ne samo u teologiji: „Da se bol sjećanja i patos sjećanja ne bi sve više smanjivali, potrebna je – u ovom vremenu kulturalne amnezije – ona protusila koju sam nazvao 'anamnetičkom kulturom'. Religija je supstancijalno obilježena tom anamnetičkom kulturom.“[727]

Metz ne vjeruje da anamnetički um potkopava postignuća političkog prosvjetiteljstva, razumnost protokolarnosti i proceduralnosti političkog procesa. Štoviše, upozorava da bez anamnetičnosti moderna politička praksa riskira izgubiti svijest o vlastitoj pretpovijesti patnje, koja je motivirala prosvjetiteljski zahtjev za emancipacijom i pravednošću. Izgubiti taj spomen značilo bi moralno bankrotirati.[728] Ističući potrebu za anamnetičkom kulturom, Metz kritizira modernistički „prezentizam“, odbojnost prema svakoj tradiciji i običaju, koje onda dekonstruira kulturno poimanje povijesnosti, ali i izolira čovjeka od pripadanja zajednici utemeljenoj na zajedničkom naslijeđu, osuđujući ga na nestalne odnose koji nemaju dubljeg značenja od trenutnog zadovoljenja neke potrebe ili suradnje na obostranu korist. Suvremeni čovjek tako živi za sebe, bez korijena, u bezvremenom trenutku koji se proteže u praznu budućnost.[729]

Metz želi ukazati na nerazumnost takve egzistencije, toga raspoloženja „atmosferskog Nietzschea“, protiv kojeg treba braniti i ideale prosvjetiteljstva, kao i anamnetičku tradiciju Izraela.[730] Marginalizacija anamnetičkog duha na Zapadu već je jednom omogućila Auschwitz. Stoga je „nakon Auschwitza“ izazov i prioritet postići ravnotežu između prosvjetiteljskog objektivističkog racionalizma i anamnetičke racionalnosti židovsko-kršćanske baštine.[731]

---

[724] Johann Baptist METZ, *Isto*, 222.
[725] Usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 105-108.
[726] Usp. Max HORKHEIMER – Theodor W. ADORNO, *Dialectic of Enlightenment*, 94-136.
[727] Johann Baptist METZ, Između sjećanja i zaborava: šoa u razdoblju kulturalne amnezije (1997.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 230.
[728] Usp. Johann Baptist METZ, Religija i politika na granici moderne. Pokušaj novog određenja (1995.-1997.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 272-282.
[729] Usp. Patrick J. DENEEN, *Why Liberalism Failed*, 109-110.
[730] Usp. Tiemo Rainer PETERS, *Johann Baptist Metz.Theologie des vermißten Gottes*, 138-150.
[731] Usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 108-111.

2.4.2.3. Autoritet onih koji trpe

Razrađujući problem nedostatka anamnetičkog duha, kao i problem kulturne amnezije koja je postala opća društvena praksa rasterećenja od pritiska nepravdi i trpljenja prošlosti, Metz naglašava apriorialnost patnje i s njom povezan „autoritet onih koji trpe“. Kao što je već rečeno, Metz upravo u „spomenu na tuđu patnju“, u održavanju kolektivnog sjećanja na povijest patnje, vidi način da projekt prosvjetiteljstva ostvari svoj puni potencijal i dosegne svoju zrelost.[732]

Isto tako, Metz u univerzalnom i dijakroničnom spomenu na trpljenje vidi najbolju nadu za očuvanje srži kršćanstva u uvijek mijenjajućim društveno-povijesnim procesima kojima upravlja ljudska težnja zaboravu i mitologizaciji prošlosti. Dok god se *memoria passionis* razumije kao razlog Kristova uskrsnuća i povratka u slavi na kraju povijesti, kršćanstvo ne može postati još jedna mitologija koja opravdava neizbježnost patnje.[733]

Metz anamnetički um ne formulira kao antitezu suvremenim nastojanjima dovršenja moderne kao npr. Habermasovu „komunikativnom umu“, već kao njihovu nadopunu. Način da se prosvjetiteljski ideali ostvare, ne mimo, već na temelju humanosti čovjeka prema čovjeku, suživljavanjem s tuđom patnjom i priopćavanjem vlastita iskustva trpljenja.[734] U pluralističkom svijetu, koji napušta tradicionalnu moralnost, patnja kao sveprisutna zbilja ljudske egzistencije ostaje onaj „negativni univerzalizam“ kao temelj za jednu uistinu univerzalnu etiku: „Globalni etos se ukorjenjuje u bezuvjetnome priznanju jednoga autoriteta koji, dakako, može biti zazvan također u svim velikim religijama i kulturama čovječanstva: u priznanju autoriteta onih koji pate, kako bih ja to ovdje htio nazvati na najkraći mogući način. […] Opažanje tuđe patnje neizostavan je uvjet svih univerzalnih moralnih zahtjeva.“[735]

Tvrdnja o apriorialnosti patnje odgovor je na tezu o zaboravnosti slobode u moderni koju su formulirali Adorno i Horkheimer u *Dijalektika prosvjetiteljstva*. Njihova upozorenja Metz razumije kao opasnost postmodernističke kulturne amnezije. Ako zaboravi na patnju drugoga, uključujući i neprijatelja, tradicija europskog prosvjetiteljstva riskira izgubiti svoj *raison d'être* i onaj moralni naboj koji proizlazi iz težnje da se sloboda ostvari praktično.[736]

---

[732] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 171-178.
[733] Usp. Benjamin TAUBALD, *Anamnetische Vernunft. Untersuchungen zu einem Begriff der neuen Politischen Theologie*, 49-52.
[734] Usp. Johann REIKERSTORFER, *Weltfähiger Glaube. Theologisch-politische Schriften*, 344-349.
[735] Usp. Johann Baptist METZ, Prijedlog univerzalnog programa kršćanstva u doba globalizacije, u: Rosino GIBELLINI (ur.), *Teološke perspektive za 21. stoljeće*, 404.
[736] Usp. Johann Baptist METZ, Religija i politika na granici moderne. Pokušaj novog određenja (1995.-1997.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 272-282.

Metzu je ovdje stalo prikazati problem kulturne amnezije kao jednu širu društvenu krizu antitetičnu teodicejskoj osjetljivosti na patnju drugoga. Metz je u *Vjeri u povijesti i društvu* postulirao svoj projekt kao političku teologiju subjekta, koja puno toga dijeli s prosvjetiteljskim idealom emancipacije i autonomije, ali joj je temelj karakteristično kršćanska „solidarna nada u Boga živućih i mrtvih koja poziva sve osobe biti subjektima u Božjoj prisutnosti".[737] No globalni uvjeti društveno-političke opresije i ekonomske ovisnosti onemogućavaju realizaciju političke emancipacije i osobne autonomije, tj. življenje vlastite subjektnosti. Zato je potrebna „teologija osjetljiva na društvenu praksu", odnosno na „patičku strukturu" društvene prakse, na desubjektivizirajuće trpljenje zaboravljenih. Taj stav „otvorenih očiju" za vidljivu i nevidljivu patnju na svim razinama društva rađa solidarnost – konačnu praktičnu kategoriju nove političke teologije kao praktično fundamentalne teologije.[738] Takva solidarnost moguća je samo dok spomen ostaje povezan s moralnošću. Naime, kulturnom se amnezijom potiskuje „empatičko sjećanje" koje služi kao poticaj preuzimanju moralne odgovornosti za drugoga.[739]

U naslijeđu prosvjetiteljstva, u demokratskoj kulturi koja promiče vladavinu prava, Metz vidi ostvarenje eminentno humanog i kršćanskog oblika društvene prakse kao solidarne slobode. Ipak, kontinuirano demokratsko ostvarivanje prosvjetiteljskih političkih ideala ne ovisi o kompleksnoj tehnološkoj infrastrukturi i globaliziranom gospodarstvu. Takva solidarna sloboda ne može se sačuvati oslanjajući se na sporazumijevajuću moć jezika koji oblikuje misaone procese[740] i diskurzivnu racionalnost demokratskih političkih procedura. Sloboda ima vlastiti smisao utemeljen u javnom spomenu, ali i u odgovornom korištenju kritičkog uma. Čovjek kao društveno-povijesni subjekt treba biti čuvar tradicije slobode vođene spomenom.[741]

Za Metza je taj javni spomen na proživljenu patnju u povijesti polazište za svaku autentičnu komunikaciju i jedini način da multikulturalizam nadiđe onu osnovnu razinu tek toleriranja stranca i njegove nepoznate kulture. Zato Metz i ustanovljuje spomen na trpljenje kao kolektivni izraz empatije i solidarnosti: „Sve kulture su ponajprije ovo: nagomilani, ali ne i napušteni spomen patnje, *memoria passionis*. Jezik kojim se artikulira ljudski spomen patnje je u svakom slučaju univerzalniji i međukulturno komunikativniji negoli jezik naše zapadne racionalnosti i naš znanstveni jezik. I spomen patnje jest ono što jednu kulturu čini osjetljivom

---

[737] Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 23.
[738] Usp. Angsar KREUTZER, *Politische Theologie für heute. Aktualisierungen und Konkretionen eines theologischen Programms*, 46.; 90-94.
[739] Usp. Johann REIKERSTORFER, *Weltfähiger Glaube. Theologisch-politische Schriften*, 75.
[740] Usp. Johann Baptist METZ, Bog i vrijeme. Teologija i metafizika na razmeđima moderne, u: Klaus DETHLOFF – Ludwig NAGL – Friedrich WOLFRAM (ur.), *Religija, moderna, postmoderna. Filozofska-teološka razmatranja*, Hegelovo društvo i Hrvatski studiji, Zadar, 2006., 57.
[741] Usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 299-301.

i pristupačnom za sve druge kulturne sredine – u svakom slučaju onda kada se taj spomen patnje ne razumije samo kao spomen vlastite patnje, nego kao 'spomen tuđe patnje'.“[742]

Metz vidi probleme i prepreke na koje svijet kao globalna zajednica naroda nailazi kao epistemički nesporazum između nezapadnjačkih kultura vođenih spomenom i zapadnjačkih zemalja koje se oslanjaju na racionalistički diskurs i znanstveni napredak do točke kulturne amnezije. Kulture vođene spomenom, zajedničkim tradicijama refleksno se suprotstavljaju modernizaciji i ritualiziraju život pojedinca i zajednice. Zapadnjačko društvo pak riskira pretvoriti čovjeka u vlastiti eksperiment, tj. izgubiti kulturni identitet napuštanjem javnog spomena i konstantnim prihvaćanjem uvijek novih oblika življenja. U društvu različitih uvijek umnažajućih supkultura bez spomena na tuđu patnju, sve postaje relativno i gubi se sposobnost za solidarnost. Zato budućnost projekta prosvjetiteljstva ovisi o obnovi anamnetičkog duha vođenog spomenom tuđeg trpljenja i priznavanjem dostojanstva tuđih kulturalnih svjetova.[743]

Očuvati naslijeđe prosvjetiteljstva, posebno univerzalni ideal humanosti, uz korekciju pomoću judeo-kršćanske tradicije osjetljivosti na patnju drugoga, cilj je nove političke teologije.[744] To je i osnovica Metzove kritike polovičnog ostvarenja prosvjetiteljskog zahtjeva za emancipacijom i poštivanjem ljudskog dostojanstva. Posebno „moralni provincijalizam“ svjetskih sila, njihovu nezainteresiranost za političke, ekonomske, humanitarne i ekološke nedaće i nepravde u predjelima svijeta gdje nemaju svoje strateške interese.[745]

Za Metza takvo ponašanje proizlazi upravo iz postavki europskog prosvjetiteljstva, diktata instrumentalizirane racionalnosti koji se u političkoj praksi očituje kao pragmatizam i oportunizam, često neosjetljiv na prosvjetiteljski univerzalni humanizam. Upravo zato naslijeđe prosvjetiteljstva treba usvojiti judeo-kršćansku tradiciju nadahnutu anamnetičkim duhom koji bi održavao javni spomen na tuđu patnju. Ovdje treba na umu imati Metzovo upozorenje: „Ova zadaća je utoliko hitnija i teža što ne slijedi modu te se mora suprotstaviti novom raspoloženju u Europi. Ovaj novi mentalitet je usidren u intelektualnu pozadinu sadašnje Europe, ali prodire sve više i u svakodnevnu svijest te potiskuje situacije kriza i patnji Trećega svijeta u bezličnu daljinu. […] Tako izgleda intelektualni kult nove europske nedužnosti, tako se postavljaju duhovne strategije za imunizaciju Europe, tako počinje intelektualna priprema političke misli apartheida u Europi i tako se razvija 'europski provincijalizam', kako ga ja razumijem.“[746]

---

[742] Johann Baptist METZ, „…isključiti logiku svladavanja i izjednačavanja u multikulturalnom eksperimentu kršćanstva“ (1992.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 204-205.
[743] Usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 314-315.
[744] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 317-320.
[745] Usp. Johann Baptist METZ, „…isključiti logiku svladavanja i izjednačavanja u multikulturalnom eksperimentu kršćanstva“ (1992.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 205-209.
[746] Johann Baptist METZ, *Isto*, 208-209.

Dakle, govoreći o „europskom provincijalizmu“ Metz misli na nevoljkost Europljana, a s time i Zapada, održavati negdašnje velike utopijske ideje i civilizacijske narative. Postmoderni mentalitet je „razmišljanje i osjećanje u smanjenim odnosima i u smanjenim mjerilima“. Ideali koji su izgradili sadašnji prosperitet omalovažavaju se kao opravdanja za imperijalizam i kolonijalizam. Metz u postmodernističkoj dekonstrukciji modernog svjetonazora vidi odricanje odgovornosti za svijet i popratne probleme zapadnjačke političke i gospodarske dominacije. Taj fenomen Metz naziva i „euro-esteticizmom“, odnosno estetizacijom i psihologizacijom europskog identiteta koja omogućava Europljanima zadržati osjećaj vlastite superiornosti, ali bez popratne moralne odgovornosti za svijet.[747] Metz upozorava: „Europa je u opasnosti navikavanja na krize siromaštva u svijetu koje se ionako sve više ustaljuju i koje mi Europljani stoga delegiramo na anonimnu društvenu evoluciju koja ne zna za subjekte.“[748]

Valja napomenuti kako Metz u ovom sadašnjem civilizacijskom okruženju kulturne amnezije očekuje od Crkve da bude jedna od institucija „koje se shvaćaju kao akumulirana sjećanja, kao kodiranje dugoročnog kolektivnog pamćenja i kao priprema zalihe sjećanja za strukturiranje difuznih životnih svjetova kojima se čisto diskurzivno ne može ovladati“.[749] Što je svakako u skladu s njegovim ranije izraženim stavom kako Crkva treba biti „institucija drugog stupnja“ koja vrši kritičko-oslobađajuću zadaću u društvu.[750]

U dijalektičkom odnosu vjere i svijeta, Crkva treba biti čuvar i promicatelj onog vida političke egzistencije i kulturnog naslijeđa koji je nužan za preživljavanje prosvjetiteljskih ideala: „Crkva se danas mora razumjeti i pokazati kao javna svjedokinja i nositeljica opasnog sjećanja na slobodu u sistemima našeg društva koje se naziva emancipatorskim.“[751] Za očuvanje političke kulture demokracije treba jedno dublje ukorijenjeno kolektivno sjećanje od relativno novih tradicija sadržanih u sekularnim društvenim institucijama. Treba ponuditi metapolitičku viziju socijalne osjetljivosti i solidarnosti u skladu s judeo-kršćanskom tradicijom.[752] Crkva je pozvana postati društveni autoritet čija je odgovornost promicati dostojanstvo čovjeka, čak i u njegovoj drugosti, kao izraz vlastite eshatološke nade da će Bog na isti način prihvatiti svijet. Taj navještaj pak više ne može biti objektivistički formulirana doktrina, već sinteza pologa vjere i povijesnog iskustva izražena kroz spomen na tuđu patnju.[753]

---

[747] Usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 270-273.
[748] Johann Baptist METZ, *Isto*, 272.
[749] Johann Baptist METZ, Religija i politika na granici moderne. Pokušaj novog određenja (1995.-1997.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 283.
[750] Usp. Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 32.; 120-122.
[751] Johann Baptist METZ, Što želi „politička teologija“ (1970.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 96.
[752] Usp. Johann Baptist METZ, Religija i politika na granici moderne. Pokušaj novog određenja (1995.-1997.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 282-287.
[753] Usp. Johann REIKERSTORFER, *Weltfähiger Glaube. Theologisch-politische Schriften*, 230-232.

Metz nadopunjuje prosvjetiteljski ideal emancipacije zahtjevom za socijalnu pravdu, koji je ukorijenjen u teodicejskoj osjetljivosti na patnju prisutnoj u proročko-apokaliptičkoj tradiciji Sv. pisma.[754] Metz želi korigirati univerzalistički izričaj prosvjetiteljskog humanizma s biblijskom kulturom „priznavanja drugih u njihovoj drugosti“ u svrhu artikuliranja „svjetskog programa kršćanstva u pluralizmu religija i kultura“.[755] Takva perspektiva smješta Metza „na granice moderne“ braneći njezine zasluge i opravdavajući njen utjecaj na teologiju.[756]

Nova politička teologija, promičući anamnetički um kao oblik spomena tuđe patnje i „poslušnost autoritetu onih koji trpe“[757] kao kriterij humanosti, nudi alternativu kulturnoj amneziji. Suočavanje s nepodnošljivim je za Metza jedini izlaz iz „sadašnjosti virtualnih svjetova naše kulturalne i komunikacijske tehnike, sadašnjosti koja je bez spomena“.[758] „Poslušnost autoritetu onih koji trpe“ je praktičan odgovor teologije određene eshatološkom nadom na teodicejsku osjetljivost na patnju. Takva „teologija nakon Auschwitza“ je svjesna konkretnih društveno-povijesnih posljedica teoloških tvrdnji i trpljenja koje mogu izazvati.

2.4.3. Mističko-političko nasljedovanje Krista

Praktično određenje nove političke teologije, taj „primat prakse“, Metzu je istodobno srž kršćanskog identiteta „nasljedovanja Krista“ i točka susreta s prosvjetiteljstvom, s njegovim načelom da kritički um teži postati praktičan.[759] Metz je kroz desetljeća nizao prijedloge kako ostvariti praktično određenje kršćanstva – u društveno-političkom smislu – nasuprot „čisto teoretskim“ personalističkim i transcendentalnim teologijama,[760] instrumentalizaciji politike kao izrazu „volje za moći“ te individualističkoj „buržujskoj religiji“.[761]

Metz odbacuje „politički monoteizam moći“ kao „izvor opravdanja preddemokratskoga mišljenja o suverenosti, mišljenja koje je neprijateljski nastrojeno protiv podjele vlasti; on vrijedi kao korijen zastarjeloga patrijarhalizma i kao nadahnuće političkih fundamentalizama s njihovim razmišljanjem prema shemi prijatelj-neprijatelj“.[762]

---

[754] Usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 102-103.
[755] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 218-228.; 317-320.
[756] Usp. Robert SCHREITER, Postmoderna teologija i onkraj nje u svjetskoj Crkvi, u: Rosino GIBELLINI (ur.), *Teološke perspektive za 21. stoljeće*, 385-386.; 389-390.
[757] Usp. Angsar KREUTZER, *Politische Theologie für heute. Aktualisierungen und Konkretionen eines theologischen Programms*, 92-94.
[758] Johann Baptist METZ, U pluralizmu religioznih i kulturalnih svjetova. Bilješke o jednom teološko-političkom svjetskom programu (1997.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 309.
[759] Usp. Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 111-112.
[760] Usp. Johann Baptist METZ, Problem „političke teologije“ (1967.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 37-38.
[761] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 62-63.
[762] Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 212.

Taj „jaki“ monoteizam, karakterističan za katolički paternalizam, shvaćen i kao „načelo ekskluzivnosti“ koji niječe tuđa teološka i politička uvjerenja do točke dehumanizacije, za Metza je stvarni predmet feuerbachovsko-marksističke kritike religije. Zato Metz radije ističe biblijsku tradiciju metahistorijskog i refleksivnog „slabog“ monoteizma, koji je empatičan i osjetljiv na trpljenje. Ovdje Metz pokušava inicirati promjenu perspektive koja bi kršćanstvu omogućila povratak iz progonstva „vjere kao privatne stvari“ natrag u javnu sferu ne bi li opet bila društvenotvorna sila, ali sada na jedan novi način.[763] Naravno, Metz priznaje kako biblijski monoteizam u sebi sadrži neke elemente sada arhaičkoga „jakog“ monoteizma i schmittovske sheme prijatelj-neprijatelj, ali također poznaje kritiku mitova i negativnu teologiju proroka izraženu kroz „zabranu pravljenja likova“. Naravno, kod „slabog“ monoteizma ključna je „prekinutost“ teodicejskim pitanjem. Štoviše, za Metza je to jezgra biblijskog govora o Bogu, temelj univerzalnosti judeo-kršćanske moralnosti i njezina antitotalitarnog karaktera.[764] Time se potvrđuje situiranost nove političke teologije u tradiciji fraternalističke katoličke moderne koja se nakon Drugog vatikanskog sabora rekonstituira kao katolička „nova ljevica“.[765]

Naime, Metz naglašava upravo „slabi“ monoteizam i njegovu ranjivost teodicejskim problem, jer je nesposobnost predmodernog kršćanskog metafizičkog teizma da odgovori na pitanje o patnji u povijesti na određeni način uzrokovala moderni ideološki pluralizam. Metz s novom političkom teologijom ne pokušava odgovoriti na teodicejsko pitanje – na koje ionako nema zadovoljavajućeg odgovora prije susreta s Stvoriteljem koji nosi konačnu moralnu odgovornost za svoje stvorenje – nego iznosi okvir za teološku kritiku moderne i postmoderne kojom želi ukazati kako ni agnostički i ateistički pokušaji rješavanja problema konstante patnje u povijesti nisu bili uspješni. Metzov cilj nije obeskrijepiti naslijeđe prosvjetiteljstva na osnovu istog kriterija kojim je prosvjetiteljska kritika religije srušila plauzibilnost kršćanstva. Radije, svrha Metzovog teološkog projekta je povratiti teologiji status legitimnog sugovornika u ovoj stoljetnoj diskusiji ističući kako se ni predmoderni teizam, ni modernistički ateizam, ni postmodernistički agnosticizam nisu pokazali zadovoljavajućim rješenjima. No to opet ne znači da su dosad akumulirana povijesna iskustva bezvrijedna.[766]

Takav cjelovitiji povijesno i kulturno reflektivan pristup ističe da je obespravljivanje biblijske tradicije osjetljivosti na „autoritet onih koji trpe“ pridonijelo polovičnoj primjeni

[763] Usp. Johann REIKERSTORFER, *Weltfähiger Glaube. Theologisch-politische Schriften*, 83-86.
[764] Usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 209-215.
[765] Usp. James CHAPPEL, *Catholic Modern. The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church*, 229-232.; 248-255.
[766] Usp. Ulrich H.J. KÖRTNER, Theologie in dürftiger Zeit. Eine Zeitansage, u: Johann REIKERSTORFER (ur.), *Zum gesellschaftlichen Schicksal der Theologie. Ein Wiener Symposium zu Ehren von Johann Baptist Metz*, 81-83.

prosvjetiteljskih ideala u ostatku svijeta i društveno-političku praksu utemeljenu na tzv. „antropologiji vladavine“. Pod tim Metz misli na kulturnu, religijsku i ekonomsku kolonizaciju neeuropskih zemalja, nijekanje ljudskih i političkih prava te još uvijek aktualnu dominaciju Zapada bilo kroz ekonomsku globalizaciju, bilo kroz znanstveno-tehnološku nadmoć. Metz koncept „antropologije vladavine“ razvija na temelju Adornove i Horkheimerove „dijalektike prosvjetiteljstva“ koja izlaže neuspjeh stvaranja uistinu moralno zrelog i prosvjetljenog subjekta povijesti.[767] Zato Metz osuđuje ovu povijesnu praksu „antropologije vladavine“ ne samo na temelju judeo-kršćanske moralnosti osjetljive na tuđu patnju već i iz univerzalističke perspektive samog prosvjetiteljstva koje je slobodu i dostojanstvo učinilo ljudskim pravom.[768]

Zaključivši kako „antropologija vladavine“ nije održiv globalni politički model, Metz promiče svojevrsnu revoluciju. „Ovu vrstu revolucije često sam pokušao označiti i opisati imenom 'antropološke revolucije'. Ova 'antropološka revolucija' ima biblijsko-mesijansko ime koje glasi: obraćenje, točnije obraćenje srca. 'Obraćenje srca' je zapravo najradikalniji i najzahtjevniji oblik prevrata i preokreta, i to već zbog toga jer čisto obraćenje odnosa nikada ne mijenja sve ono što bi se moralo promijeniti. Upravo stoga ovo obraćenje srca nije nevidljiv ili, kako se rado kaže, unutarnji postupak. Obraćenje srca ne tiče se samo promjene uvjerenja, jer čista promjena uvjerenja ne mijenja uvjerenje. Obraćenje prolazi kroz ljude, ako vjerujemo svjedočanstvima Evanđelja, poput jakog trzaja, ulazi duboko u njihov svijet odnosa, u njihovu životnu orijentaciju, u njihov etablirani svijet potreba i tako svaki puta u postojeće odnose; ono povrjeđuje i prekida postojeće interese i cilja na reviziju poznate prakse.“[769]

Za Metza „antropološka revolucija“ znači novu sintezu moralnosti i politike na jedan netotalitaran način, koji nadilazi dosadašnji odnos vjere i politike, to besplodno razdvajanje javno-političke stvarnosti i privatno-personalne zbilje, koje vodi u instrumentalizaciju politike. Metzova „antropološka revolucija“ zvuči kao teološka adaptacija „velikog odbijanja“[770] Herberta Marcusea. Tome u prilog ide i to što Metz ne promatra politiku kao specijaliziranu djelatnost uprave javnim poslovima i uspostave diplomatskih odnosa između različitih društava u interesu suradnje, suživota, ali i nametanja svojih interesa drugima. Kao što James Mathew Ashley u svom komentaru engleskog izdanja *Vjere u društvu i povijesti* pojašnjava, za Metza je politika konceptualno šira ljudska djelatnost, izričaj ljudske naravi, koja oblikuje povijest i

[767] Usp. Kyle GINGERICH HIEBERT, *The Architectonics of Hope. Violence, Apocalyptic, and the Transformation of Political Theology*, 33-34.
[768] Usp. Johann Baptist METZ, Ustrajati pred licima (1990.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 191-198.
[769] Johann Baptist METZ, Vjera i politika u razdoblju prevrata (1981.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 140.
[770] Usp. Herbert MARCUSE, *One-dimensional Man. Studies in the ideology of advanced industrial society*, 66-67.; 261.

društvo. Zato politiku treba čuvati od dehumanizacije instrumentalizacijom političke prakse i to javnim sjećanjem na tuđu patnju, koje se ne može tek tako ignorirati ili olako opravdati.[771]

Opiranje dehumanizaciji politike kroz instrumentalizaciju političke prakse učinkovito je ako počinje „odozdo“ – na marginama – neovisno o političkim strukturama, pa i crkvenoj hijerarhiji. Zato se paternalistički odnos Crkve prema vjernicima mora promijeniti: „Zar nismo interiorizirali paternalističku crkvu do te mjere da mislimo kako sve povezano s crkvenom obnovom u konačnici ovisi o jednome: da se promjena dogodi onima koji se brinu za nas, prvenstveno papi i biskupima? Činjenica je, ovisan narod mora preobraziti samog sebe, a ne se jednostavno ponašati kao oni o kojima se drugi brinu.“[772] To znači napustiti model isključivo vjerske zajednice – župe koja institucionalizira privatizaciju vjere i izostanak praktičnog angažmana vjernika u svijetu. Metzu buržujski individualistički ideal slobode nije kompatibilan s kršćanskim idejom solidarne slobode. Zato promiče bazične zajednice, koje nisu političke neutralne ni ravnodušne na društveno-povijesne izazove, već nasljeduju evanđeoske vrijednosti uz potporu, ali ne u ovisnosti, o crkvenoj instituciji.[773]

„Antropološka revolucija“ i poziv na transformaciju Crkve, koja je postala nešto poput uslužne djelatnosti ili palijativne skrbi za odumiruću tradicionalnu religiju, podrazumijeva revolucionarne promjene. Obnovljena „Crkva mesijanskog obraćenja“ u razvijenim zemljama, po uzoru na bazične zajednice u siromašnim zemljama, morat će se odreći društveno-političkih privilegija i raditi na rušenju društvenih mitova, boriti se protiv „evolucionističke svjesnosti“, instrumentalne racionalnosti i estetizacije europske moralno-političke uloge u svijetu.[774]

Subjekt ove revolucionarne mističko-političke prakse treba biti anamnetički ukorijenjen u svetopisamskoj tradiciji „slabog“ monoteizma i gonjen apokaliptičkim žarom prema eshatonu te na taj način otporan na omamljujući učinak potpune racionalizacije vjere koja guši svaku praktičnu inicijativu i privatizira eshatološko stremljenje prema Kraljevstvu Božjem, a ne trpi ni ovozemaljske, drugorazredne utopije. Tiemo Rainer Peters smatra da Metz prototip takvog religioznog subjekta, po mjeri nove političke teologije, vidi u redovnicima. Zasigurno, zbog osobnog svjedočanstva isusovačke duhovnosti njegova mentora Karla Rahnera i radi tradicije društveno-političkog djelovanja redovničkih zajednica.[775] Metz dovodi u sintezu redovničku

[771] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 228-229.
[772] Usp. Johann Baptist METZ, *The Emergent Church: The Future of Christianity in a Postbourgeois World*, 82.
[773] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 44-47.; 82-85.
[774] Usp. James Matthew ASHLEY, *Interruptions: mysticism, politics, and theology in the work of Johann Baptist Metz*, 174-185.
[775] Usp. Tiemo Rainer PETERS, *Johann Baptist Metz. Theologie des vermißten Gottes*, 106-112.

mistiku nasljedovanja, u smislu srastanja u su-patnji s trpećim Kristom, i političku angažiranost protiv nepravednih društvenih uvjeta iz solidarnosti s onima koji trpe, ali na globalnoj razini.[776]

„Vjera je ovdje nasljedovanje, nasljedovanje siromašnog, patničkog i poslušnog Isusa. Živjeti u tom nasljedovanju znači: s ljudima se uvijek ophoditi 'etsi Deus daretur'; to znači: za njih i s njima tako postupati da se u toj praksi izvrši i očituje priznanje Boga. Tko u svojoj praksi 'vrši' priznanje Boga, zalaže se bezuvjetnom voljom za pravednost u prilog onih koji nepravedno trpe i ne miri se s ugodnim dualizmom između zemaljske pravednosti i božanskog opravdanja; on djeluje odlučan u ljubavi koja se ne štedi u ime političkog uma i humanosti koja se ravna prema racionalnim svrhama; stoga ta ljubav vodi u patnju, u patnju radi priznanja Boga i u patnju zbog Boga. Ova patnja je u svojoj jezgri svakako politička. Mistika nasljedovanja je politička mistika otpora prema svijetu u kojem se prema ljudima loše postupa i u kojem ih se zlostavlja 'etsi Deus non daretur'.“[777]

Ovdje je ključno pitanje izostanka smislenosti ljudske egzistencije. Naime, više su nego očite posljedice primjene specifično instrumentalizirane racionalnosti, koju karakterizira određeni skepticizam i pozitivistička perspektiva, odnosno stav *etsi Deus non daretur*, kako veli Metz, na društveno oblike života. Postmoderna je siromašno vrijeme, era lišena značenja, koja ispašta promašaje moderne zanesene obećanjima scijentizma. Religijsko-metafizički svjetonazor je izgubio plauzibilnost i univerzalno-obvezujuće značenje, a time i kompetenciju ponuditi smisao života koji sad čovjek proizvodi sam za sebe, a koji samim time relativiziran besmislenošću ljudske patnje i smrti osim ako ga se mitološki apsolutizira. Metz nadu vidi u vjerskoj praksi koja bi bila shvaćena kao „politička mistika otpora“ i praktično funkcionirala *etsi Deus daretur* ne bi li još jednom otvorila povijest transcendenciji.[778]

Metz ovu vrstu življenja vjere još naziva i „mistikom otvorenih očiju“ ne bi li naglasio kako je riječ o nasljedovanju Krista s naglaskom na osjetljivost na patnju. U središtu crkvene i teološke pozornosti trebalo bi biti stanje svijeta prožetog nepravdama što traži „formuliranje vjere u kategorijama otpora spremnog za patnju i promjenu“.[779] Za Metza, poticaj na takvu „novu“ političku teologiju nije isključivo potreba kritičkog suočavanja teologije s naslijeđem prosvjetiteljstva. Samim time što u ovoj kasnoj fazi svoga teološkog rada Metz koristi izraz

---

[776] Usp. Johann Baptist METZ, Od transcendentalne do političke mistike kršćanstva, u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 146-152.
[777] Johann Baptist METZ, *Isto*, 146.
[778] Usp. Johann REIKERSTORFER, Chancen und Verpflichtungen in der Wissenschaftswelt. Eine Ortsbestimmung der Theologie, u: Johann REIKERSTORFER (ur.), *Zum gesellschaftlichen Schicksal der Theologie. Ein Wiener Symposium zu Ehren von Johann Baptist Metz*, 103-107.
[779] Johann Baptist METZ, Na putu prema postidealističkoj teologiji (1985.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 171.

„mistika“, već implicira zaključak njegovog kritičkog suočavanja s naslijeđem prosvjetiteljstva: razum isključivo ne može odgovoriti na sva pitanja i proturječnosti čovjekove egzistencije.[780] Prosvjetiteljski stav da nije potrebno razumjeti svu kompleksnost ljudske egzistencije i pokušati odgovoriti na pitanje zašto čovjek mora trpjeti, već samo riješiti „simptome ljudskog stanja“[781] odaje optimističnu naivnost koja duguje suženoj perspektivi instrumentalizirane racionalnosti.

Zato Metz ne svodi novu političku teologiju samo na kritiku društvene prakse danas, već i upozorava na izazove koji oblikuju budućnost. Kao primjer takva izazova navodi kako „Crkva sve više postaje – zapravo 'jest' – Crkvom 'Trećeg svijeta' s konstitutivno zapadno-europskom poviješću svog početka“.[782] Katolička Crkva prolazi transformaciju od kulturno monocentrične Crkve Zapada prema kulturno policentričnoj svjetskoj Crkvi. To nije proizvoljni kontekstualni pluralizam ni nijekanje naslijeđa europskog kršćanstva. Cilj je inkulturacija biblijski utemeljenog identiteta kršćanstva osjetljiva na patnju, koji prepoznaje i uvažava tuđu drugotnost i prepoznaje borbu za slobodu i pravednost kao izričaj *memoria passionis*.[783]

Metz ovdje uspostavlja razliku između postmodernističkog pluralizma, koji vidi društva i kulture svijeta oblikovane različitim povijesnim iskustvima kao nepomirljivo disparatne „bez jednog zajedničkog teoretsko praktičnog principa koji bi ih sve jasno strukturirao“, i organske pluralnosti koja je posljedica čovjekove povijesnosti i konačnosti, ali koja ne isključuje mogućnost strukturiranja prema jednom vodećem načelu.[784] Njegov prijedlog kako živjeti vjeru u pluralizmu religija i kultura nije redukcionistički integralizam, koji odbacuje sve što nije europsko monokulturalno kršćanstvo, ili pak relativizam koji vrijednosno izjednačuje sve svjetske kulture i religije niječući kršćanskom pologu vjere univerzalnu istinitost.[785] Metzova vizija svjetske Crkve poštuje specifičnost različitih društava oblikovanih različitim povijesnim iskustvima, istodobno ih ujedinjavajući u *memoria passionis*, kroz osjetljivost na tuđu patnju i solidarnost – antropološki utemeljenu u anamnetičkom umu – ponad svake racionalističke konceptualizacije kao jedini mogući temelj istinskog suživota.

---

[780] Usp. Robert SCHREITER, Postmoderna teologija i onkraj nje u svjetskoj Crkvi, u: Rosino GIBELLINI (ur.), *Teološke perspektive za 21. stoljeće*, 391-392.
[781] Usp. Steven PINKER, *Enlightenment Now: The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress*, Viking Press, New York, 2018., 169-170.
[782] Johann Baptist METZ, Na putu prema postidealističkoj teologiji (1985.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 171.
[783] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto.*, 171-182.
[784] Usp. Ivica RAGUŽ, *Poslanje Crkve u pluralizmu – „preobražavajuće prihvaćanje“*, 269-292.; ovdje: 272.
[785] Usp. Ivica RAGUŽ, *Isto*, 269-292.; ovdje: 280-281.

2.5. Osvrt na Metzov teološki projekt

2.5.1. Kritika Metzove političke teologije

Otkada je Johann Baptist Metz izašao s inicijalnim programom svoje nove političke teologije, sad već prije nešto više od pedeset godina, morao je braniti svoj izbor terminologije. Kritičari Metzova teološkog projekta redovito nisu propuštali istaknuti kontroverznu narav pojma „političke teologije“ time bacajući sumnju na svrhu njegovog teološkog projekta. Naravno, takva antagonistička reakcija na Metzovu teologiju treba zahvaliti Carlu Schmittu čija je reputacija nepokajanog nacista i antisemita u tome trenutku bila izravno povezana s pojmom političke teologije. Tu je također i cezaropapistička politička teologija Euzebija Cezarejskog. Govoriti o političkoj teologiji, posebno baš nakon što je Crkva s Drugim vatikanskim saborom potvrdila zapadnjački ideal demokratičnosti, izgledalo je kao nepoželjan i nesuvremen pokušaj religije u politiku na tragu konstantinovske hijerokracije.

Stoga Metz odgovarajući na kritičke prigovore dodaje epitet „nova“ svojoj političkoj teologiji ne bi li označio razliku i pomak u odnosu na prijašnje inačice političke teologije, koje su uvijek pretpostavljale neku vrstu simbioze religije i politike. Ili kako je u to vrijeme Metz komentirao: „Čini mi se da su kritičari nove 'političke teologije' previše orijentirani na klasični sadržaj ovog pojma i pritom se premalo osvrću na onu promjenu koja se upravo dogodila u samoj kategoriji političkoga u prosvjetiteljstvu i koja, također, dozvoljava novi oblik veze između 'političkog' i 'teološkog' – uz pretpostavku da je sama teologija za ovu promjenu političkog otvorena, što se treba kasnije pokazati.“[786]

Naime, Metzova teologija prihvaća institucionalnu odijeljenost Crkve i države što onda dopušta oblikovati kritičko-dijalektički odnos religije prema politici. Svrha nove političke teologije tako nije pozitivna: ne služi kao ideološka vodilja društveno-političkih struktura ili metafizičko-transcendentalna legitimizacija društveno-političkog uređenja. Naprotiv, cilj joj je negirati svaki oblik totalizacije trenutno prevladavajućih političkih ideja. U najbolju ruku, nova politička teologija može funkcionirati kao „teološka hermeneutika političke etike“.[787]

Ovdje valja napomenuti kako je Metz također specifično imao jako dobar razlog nazvati svoju političku teologiju „novom“. Metzova *O teologiji svijeta* publicirana je samo nekoliko godina prije Schmittove *Političke teologije II. Legenda o dokrajčenju svake političke teologije*. Schmitt čak spominje Metza u *Političkoj teologiji II.* pozitivno ocjenjujući njegov teološki

[786] Johann Baptist METZ, „Politička teologija“ u raspravi (1969.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 48.
[787] Usp. Rosino GIBELLINI, *Teologija dvadesetog stoljeća*, 308.

projekt. Drugim riječima, Metz nije mogao ne znati za Schmitta i njegovu političku teologiju i zasigurno mu je bilo stalo do toga da se distancira od Schmittova naslijeđa.

Nadalje, kao što Kyle Gingerich Hiebert ustvrđuje u svojoj knjizi *Arhitektonika Nade. Nasilje, apokaliptika i preobrazba političke teologije* (2017.), Metz je definirao svoju novu političku teologiju kao odgovor na pitanje kako se baviti teologijom „nakon Auschwitza“[788] čime neizravno daje do znanja kako njegova politička teologija – teološki projekt kojem je svrha promicati osjetljivost na konkretne društveno-političke implikacije i posljedice teoloških tvrdnji – stoji u opoziciji Schmittovoj „staroj“ političkoj teologiji koja je identificiranjem neprijatelja kao kriterijem političkog u društveno-političkim uvjetima međuratnog razdoblja u Njemačkoj legitimizirala antisemitizam, a time u konačnici i holokaust. Dakle, riječ je o reakciji poslijeratne generacije njemačkih teologa na teološko-političke ideje prethodne generacije.[789]

Glede kontroverznosti termina „politička teologija“, valja reći da Metz na neki način i nije imao izbora nego nazvati svoj projekt „političkom teologijom“, kao što i sam kaže: „Ako ovdje ponovno pokušavam opravdati i rasvijetliti upotrebu ovog pojma, to radim stoga jer mi još uvijek djelomice nedostaje pogodna alternativa za označavanje s njim povezane kritičko-hermeneutičke teološke zadaće.“[790] Nijedan drugi termin nema širinu i konciznost kojom bi obuhvatio tematiku koju Metz obrađuje – odnos religije i politike „nakon Auschwitza“ i „na granicama moderne“ – a koja podrazumijeva razmišljanje o političkim implikacijama teoloških tvrdnji i teološkim posljedicama političkih ideja. Nazvati Metzovu teologiju drukčije ne bi tako jasno komuniciralo njezino eshatološko-apokaliptičko usmjerenje, kao ni kritičko-dijalektički pristup, egzistencijalni značaj i moralni naboj njezinih izjava te javnost i vidljivost koju traži takav teološko-politički diskurs. Isto tako, alternativan naziv svakako ne bi tako sažeto izrazio Metzovo kritičko suočavanje s naslijeđem prosvjetiteljstva, korekciju moderne društveno-političke racionalnosti i prakse, čija je polovična primjena i dovela do povijesnih katastrofa i ponavljajućeg ciklusa revolucije i dominacije koja eventualno izaziva novu revoluciju.

Nova politička teologija ne smjera ništa manje nego razbiti dinamiku „stare“ političke teologije koja eshatologizira politiku i dopušta sekularizaciju vjere u ideološku superstrukturu društveno-političkih težnji. Ipak, to ne znači kako je Metz u svojoj teologiji zaobišao sve zamke koncepta političke teologije ni da usput nije stvorio neke sasvim nove kontroverze vezane uz svoj teološki projekt. Imajući to na umu, ovaj rad će pristupiti kritici Metzove teologije

[788] Usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 51-58.
[789] Usp. Kyle GINGERICH HIEBERT, *The Architectonics of Hope. Violence, Apocalyptic, and the Transformation of Political Theology*, 48-51.; 157-158.
[790] Johann Baptist METZ, „Politička teologija“ u raspravi (1969.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 47.

oslanjajući se na osvrte Josepha Ratzingera, pape *emeritusa* Benedikta XVI. Kroz desetljeća, posebno u svojoj funkciji prefekta Kongregacije za nauk vjere, Ratzinger je stekao reputaciju najoštrijeg kritičara lijevo orijentiranih teologija, kao što su teologija oslobođenja i nova politička teologija. Ipak, ne čini ga to prvenstveno kvalificiranim za kritiku Metzova rada, već otvorenost za dijalog i iskrenu razmjenu mišljenja, kao i duga povijest između njega i Metza.

Metz i Ratzinger su predavali na Sveučilištu u Münsteru tijekom ranih šezdesetih godina 20. st., prije nego je Ratzinger preuzeo katedru dogmatike na Sveučilištu u Tübingenu. Kao točku razilaženja u njihovim „teološkim biografijama“ može se uzeti 1968. godinu, koju bi se moglo opisati kao svojevrsnu „godinu revolucija“ 20. stoljeća. Studentski prosvjedi, ideološki potkovani kulturnim marksizmom, koji su se te godine u travnju i svibnju odvijali na njemačkim sveučilištima, uvjerili su Ratzingera kako se društvo razvija u rastućem otklonu od nauka Katoličke Crkve. Iste godine Metz publicira *O teologiji svijeta* u kojoj iznosi inicijalni nacrt nove političke teologije nadahnut kritičkom teorijom Frankfurtske škole, dok Biskupska konferencija Latinske Amerike (CELAM) u Medelinu prihvaća metodologiju i sadržaj teologije oslobođenja kako ih je izložio Gustavo Gutiérrez.

Razilaženje između Metza i Ratzingera većinom ostaje u sjeni puno poznatijeg sukoba s Hansom Küngom, kojemu je na Ratzingerov zahtjev Njemačka biskupska konferencija 1979. godine oduzela kanonski mandat, a time i pravo predavati katoličku teologiju. Metz nikada nije sankcioniran na sličan način, ali Ratzinger kao minhenski nadbiskup jest stavio veto na njegovo preuzimanje katedre fundamentalne teologije na Sveučilištu u Münchenu. Iako Metz nikada nije osobno prosvjedovao, njegov mentor Karl Rahner jest. Ako do tada nije bilo jasno da se Metz i Ratzinger nalaze na suprotnim stranama tekućeg teološkog diskursa, onda je svaku sumnju uklonilo kada je Metz 1989. godine s još preko četiri stotine drugih europskih teologa potpisao tzv. Köelnsku deklaraciju koja je osudila autokratsko ponašanje Kongregacije za nauk vjere, čiji je prefekt tada bio upravo Joseph Ratzinger. Utoliko je iznenađenje bilo veće kada je najavljeno da će se 27. listopada 1998. godine, povodom Metzova sedamdesetog rođendana, u Kraljevskoj palači Ahaus održati teološki simpozij na temu „Kraj vremena? Provokacija govora o Bogu“ na kojem će sudjelovati i kardinal Joseph Ratzinger.[791]

Ušavši u raspravu na takav način, Metz i Ratzinger ne samo da su pokazali dobru volju nego i kako vrednuju svoje zvanje teologa ponad hipotetskih osobnih i prošlih profesionalnih razmirica. Zato ovaj rad pristupa kritici Metzove teologije oslanjajući se na teologiju Josepha Ratzingera u duhu tog simpozija kojeg je prigodno izrazio Tiemo Rainer Peters u uvodnoj riječi:

[791] Usp. James Matthew ASHELY, Translator's Introduction, u: Tiemo Rainer PETERS – Claus URBAN (ur.), *The End of Time? The Provocation of Talking about God*, Paulist Press, New York, 2004., vii-ix.

„Pozvali smo mnoge mlade studente teologije kako bismo im omogućili iskustvo bavljenja teologijom kao projektom u kojem nema tabua glede toga što se može naučavati ili tko se s kim može susresti, upravo suprotno: kao projekt u kojem svatko sluša svakoga. Ukratko: teologija kao uvjet mogućnosti oslobađajućeg diskursa. Na ovaj način raste vjerojatnost da oni koji nas dovode u dodir s Bogom, kroz mnogo raznolikih glasova, neće biti potisnuti. Ima li koji drugi razlog za baviti se teologijom?“[792]

Sljedećih nekoliko podnaslova dotaknut će tako neka prepoznatljiva obilježja nove političke teologije – njezino eshatološko usmjerenje, *memoria passionis* kao hermeneutičko kristološko načelo Metzova teološkog projekta, koncept „anamnetičkog uma“ i Metzov poziv na usvajanje jedne postidealističke, postmetafizičke paradigme u teologiji – kritički se osvrćući na njihov sadržaj i implikacije. Svrha ovoga osvrta nije samo procijeniti vrijednost Metzova teološkog projekta iz alternativne perspektive teološke perspektive, koju predstavlja Joseph Ratzinger, već i s obzirom na manifest same nove političke teologije koja polazi od toga da „odnos vjere prema svijetu nije kozmološki, već društveno-politički, teologija svijeta nije čisto objektivna teologija kozmosa ni neka transcendentalna teologija ljudske osobe i egzistencije, već prije svega politička teologija“.[793] Ovaj zahtjev za osjetljivošću na društveno-povijesni kontekst, kao i na konkretne posljedice teoloških tvrdnji sazreo je u teodicejsku osjetljivost na patnju drugoga. Svaka kritička analiza Metzova rada stoga treba pitati koliko je nova politička teologija ispunila vlastiti ideal izraziti što znači ona „solidarna nada u Boga živućih i mrtvih koja poziva sve osobe biti subjektima u Božjoj prisutnosti“.[794]

2.5.1.1. O eshatološkom usmjerenju nove političke teologije

Eshatologija je najranija određujuća karakteristika nove političke teologije, njezin *locus theologicus*. Eshatološka perspektiva nove političke teologije izražena je kroz tzv. „eshatološki pridržaj“.[795] Kao što se može vidjeti iz članka *„Politička teologija“ u raspravi* (1969.) gdje Metz odgovara na kritičke prigovore, koncept „eshatološkog pridržaja“ pokazao se nedovoljno kristološki utemeljenim, kao i odveć otvoren predodžbi jedne apofatički shvaćene budućnosti, tek teološki pseudonim za još „neodređenu otvorenost političke povijesti ljudske slobode“.[796]

---

[792] Tiemo Rainer PETERS, Why do we do Theology?, u: Tiemo Rainer PETERS – Claus URBAN (ur.), *The End of Time? The Provocation of Talking about God* 2-3.
[793] Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 95-96.
[794] Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 23.
[795] Usp. Johann Baptist METZ, „Politička teologija“ kao fundamentalna teologija svijeta (1972./1974.), u: ISTI, *Politička teologija 1967.-1997.*, 120-121.
[796] Usp. Johann Baptist METZ, „Politička teologija“ u raspravi (1969.), u: ISTI, *Politička teologija 1967.-1997.*, 67-70.

Time se riskiralo identificirati prosvjetiteljski koncept povijesti slobode i kršćanski koncept povijesti spasenja, odnosno obnoviti klasičnu političku teologiju, ali ovaj put u okviru lijeve političke varijante.[797] Jamačno je zato Metz eshatološko određenje svoje teologije potom supsumirao u kristološki pojam *memoria passionis* kojega tumači teodicejski i apokaliptički.[798]

Ipak, ne može se reći da je pitanje eshatološkog određenja nove političke teologije time zatvoreno. Joseph Ratzinger, koji je u to vrijeme predavao na Sveučilištu u Tübingenu, a potom u Regensburgu, naglašava kako takve praktično određene teologije čiji je program „kršćanstvo provesti u praksu mijenjanjem svijeta, koristeći pritom kriterij nade“ riskiraju sekularizaciju eshatologije i eshatologizaciju politike. Taj proces jednako izopačuje teologiju i politiku, jer političko djelovanje ne pripada povijesti spasenja i stoga nema otkupiteljski značaj.[799] Konačan rezultat eshatologizacije politike su „lažni mesijanizmi koji po svojoj biti i po nutarnjemu zahtjevu mesijanstva postaju totalitarizmi“.[800] Sukus Ratzingerova stava jest da nije moguće utopistički preobraziti svijet, posebno ne povezivanjem eshatologije s politikom; ako je ikakva promjena moguća, onda to mora biti rast u humanosti i moralnosti samoga čovjeka. U tome smislu, teologija dotiče politiku kroz preklapanje moralne teologije i političke etike. Samo tako iščekivanje Kraljevstva Božjeg neće degradirati moralni temelj političkog djelovanja, a politika se neće pretvoriti u ideološko nastojanje oko ostvarenja neke utopije.[801]

Ratzinger ne prihvaća Metzova objašnjenja o „novosti“ njegove političke teologije i nije uvjeren da je dosta pouzdati se u mjere opreza, poput „eshatološkog pridržaja“, koji bi trebao onemogućiti političku ideologizaciju Kraljevstva Božjeg u neku vrstu utopije. U naglasku nove političke teologije na eshatološku nadu prepoznaje utjecaj marksističkog poimanja budućnosti što hrani revolucionari žar koji relativizira svaku sadašnju sigurnost stečenu kroz povijest.[802] Zato se Ratzinger kritički fokusira na Metzov proglas eshatologije kao novog *locus theologicus* u kontekstu razvoja teologije 20. stoljeća. Za njega je sve izraženije zanimanje za eshatologiju povezano s prevladavajućim predosjećajem predstojeće civilizacijske krize. Kada nakon Prvog svjetskog rata liberalna teologija 19. st. uvelike gubi na vjerodostojnosti uslijed užasa prvog mehaniziranog „totalnog rata“ u povijesti, zamijenio ju je egzistencijalizam, ali i marksizam. Ratzinger u marksizmu vidi odraz starozavjetnog mesijanizma i profetizma, ali antiteistički polariziran. Za razliku od liberalizma i egzistencijalizma, marksizam prihvaća iracionalnost

[797] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 77-83.
[798] Usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 76-82.
[799] Usp. Ivica RAGUŽ, *Papa Benedikt XVI. o Crkvi, državi i politici*, 419–435.; ovdje: 426-427.
[800] Joseph RATZINGER, *Eshatologija. Smrt i vječni život*, 66.
[801] Usp. Joseph RATZINGER, *Eshatologija. Smrt i vječni život*, 65-68.
[802] Usp. Ivica RAGUŽ, *Papa Benedikt XVI. o Crkvi, državi i politici*, 419–435.; ovdje: 421-423.

očekujući na temelju hegelijanske filozofije povijesti „svijet za čiji dolazak u racionalnim izračunima nema naznaka“ čime je zahvatio i teologiju.[803]

Ratzinger upozorava da je otvorenost teologije takvim sekulariziranim eshatologijama, koje u sebi nose klicu milenarizma Joakima de Fiorea (1130.–1202.) transformiranog u političku viziju utopije, suzila područje eshatologije na pitanje budućnosti zanemarujući tradicionalne eshatološke teme smrti, besmrtnosti duše, čistilišta i Posljednjeg suda. Štoviše, sama koncepcija eshatologije kao nauka o posljednjim stvarima kritizira se kao iskrivljenje teološkog traktata koji bi trebao biti „praksa nade“.[804]

Ratzinger tako Metzu prigovara apokaliptičko viđenje povijesti i negativan sud ljudske nesavršenosti. Poimanje kršćanstva kao „mesijanske religije“[805] u novoj političkoj teologiji proizlazi iz odbacivanja čovjekove nedovršenosti, što je onda i uzrok svega trpljenja u svijetu. Ratzinger prigovara Metzu što usvajanjem apokaliptičke perspektive u ime teodicejskog pitanja previđa da je moguće posredovati spasenje i usprkos čovjekovim nedostacima, u ovoj povijesti gdje čovjek trpi, bez dramatičnog protesta i „prekida“ nego prihvaćanjem ljudskog stanja i ufanjem u Božju milost.[806]

Takva perspektiva podrazumijeva transcendentalističku i personalističku perspektivu kakvu Metz kritizira u svom inicijalnom programu nove političke teologije, jer privatizira vjeru.[807] Ratzinger u takvom načinu razmišljanja prepoznaje onaj „politički“ element političke teologije koji tradicionalni eshatološki nauk o osobnom spasenju izražen kroz pitanja o smrti, besmrtnosti duše, čistilištu i Posljednjem sudu vidi kao relativizaciju važnosti i hitnosti brige oko bolje budućnosti. Drugim riječima, politička teologija tradicionalno sročenu eshatologiju vidi kao „eshatološku paralizu“ koja obeshrabruje nastojanje oko pozitivnog ostvarenja ljudske slobode u povijesti, toga „političkog“ oslobođenja koje bi trebalo biti predokus eshatološkog spasenja ne samo pojedinca već i cijelog svijeta.

Upravo povijesni uspjeh prosvjetiteljskog ideala emancipacije za slobodu i modernog projekta ostvarenja materijalne utopije, Ratzinger vidi kao razlog fokusa političkih teologija na pitanje budućnosti svijeta shvaćenog nasuprot pitanju osobnog spasenja duše. Nepobitno je da ogroman napredak znanosti i do prije samo nekoliko stoljeća nezamisliv ritam tehnološkog razvoja stalno gura granicu onoga što je moguće, što je dohvatljivo, pa i zamislivo, uvijek dalje.

---

[803] Usp. Joseph RATZINGER, *Eshatologija. Smrt i vječni život*, 18-19.
[804] Usp. Joseph RATZINGER, *Isto*, 19-20.; 27.
[805] Usp. James Matthew ASHLEY, *Interruptions: mysticism, politics, and theology in the work of Johann Baptist Metz*, 105.
[806] Usp. Ivica RAGUŽ, *Papa Benedikt XVI. o Crkvi, državi i politici*, 419–435.; ovdje: 424-425.
[807] Usp. Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 108-111.

Isto tako i potencira strepnju oko propasti svega ostvarenog. San o utopiji također prati i noćna mora o kraju civilizacije koja time figurativno postaje „kraj povijesti“. Kriterij utopije time se stalno mijenja odražavajući uvijek sve veći apetit za novim, koji je gonjen i tom neodređenom sviješću o ispraznosti, kao i propasti, jer nije riješeno sržno pitanje vlastite smrti. Tome pak osobnom egzistencijalnom pitanju života i smrti ne može se pristupiti čisto ideološki, već je potrebno utemeljenje u povijesti, tj. u tradiciji vjere Crkve koja komunicira onu eshatološku nadu u spasenje i proživljava „napetost iščekivanja Krista“ u povijesti o kojima ovisi smislenost i uvjerljivost kršćanske vjere.[808]

Ograničiti opseg eshatologije na pitanje budućnosti, ignorirajući time tradicionalni nauk o posljednjim stvarima, potencira pojavu apokalipticizma. U kontekstu Metzove nove političke teologije nije riječ tek o zelotizmu uslijed prenaglašavanja onog mesijanskog elementa u kršćanstvu, već i o jednoj fundamentalnoj činjenici ljudske psihologije. Bez obzira na ideološku ili religijsku snagu eshatološkog govora o onoj općoj budućnosti svega svijeta, čovjek će uvijek ostati zabrinut oko vlastite budućnosti, pogotovo o smrti i mogućnosti egzistencije nakon smrti. U tom svjetlu treba promatrati i apokalipticizam ne samo kao način procesiranja povijesnih katastrofa i teodicejsku reakciju na nepravdu trpljenja već i kao izraz tjeskobne zabrinutosti oko vlastitog usuda. Izostane li vodstvo i potpora s obzirom na ta egzistencijalna pitanja o smrti i životu nakon smrti, onda upravo takva neodređena situacija, bez tradicijom posredovanih odgovora, može dovesti do apokaliptičnog raspoloženja kao oblika traženja odgovora.[809]

Dakle, Ratzinger kritizira Metzovo oslanjanje na modernu filozofiju povijesti, umjesto na kristologiju. Ispunjenje eshatoloških očekivanja ne nalazi se u nekom utopističkom konceptu povijesti, već u Bogu koji se objavio svijetu po Kristu. Isus Krist je ispunjenje svih eshatoloških, ali i apokaliptičkih težnji – u njemu teodicejsko pitanje o smislu patnje u povijesti pronalazi svoj odgovor.[810] Nova politička teologija propušta učiniti ovaj posljednji korak, kristološki skok, jer svoj kritički aparat temelji na hegelijansko-marksističkoj kritičkoj analizi društva i kulture Frankfurtske škole, koja je pak nekompatibilna s naslijeđem helenističke metafizike u teologiji.[811] Zato Metz ne dolazi do transcendentalnog usmjerenja povijesti prema Logosu, koji je Krist, iako zahvaljujući konceptu *memoria passionis* prepoznaje zamku moderne filozofije povijesti koja svoju besciljnost skriva iza aktivizma svojevrsne sekularne eshatologije.

---

[808] Usp. Joseph RATZINGER, *Eshatologija. Smrt i vječni život*, 25-28.
[809] Usp. Joseph RATZINGER, *Isto*, 106.
[810] Usp. Joseph RATZINGER, *Church, Ecumensim and Politics. New Endeavors in Ecclesiology*, Ignatius Press, San Francisco, 2008., 232-233.
[811] Usp. Joseph RATZINGER, *Truth and Tolerance. Christian Belief and World Religions*, 117-121.

Zaključak se tako sam nameće: ako nova politička teologija zaista želi biti autentično eshatološki određena, onda njezina kritika društveno-političke prakse i suočavanje s naslijeđem prosvjetiteljstva treba biti kritika i svih sekulariziranih eshatologija koje bježe od patnje i smrti, čime niječu da uskrsnuće od mrtvih predstavlja konačni cilj i svrhu čitave povijesti. Privlačnost kršćanskog navještaja danas opada, jer društvo odbija govoriti o egzistencijalnim pitanjima života i smrti iščekujući spasenje kroz revoluciju, političke ideologije i tehnološki napredak ili bježi u „kulturnu amneziju" uslijed prevladavajućeg raspoloženja „atmosferskog Nietzschea". U ovome se Metz i Ratzinger slažu, iako se razlikuju u svom poimanju spomena kao ljudskom sučelju za odnošenje prema povijesti.

2.5.1.2. Osvrt na *memoria passionis* i „anamnetički duh" nove političke teologije

Jedan o kritičkih prigovora Metzovoj inicijalnoj koncepciji nove političke teologije bio je i manjak kristološkog utemeljenja. Metz na to u članku *„Politička teologija" u raspravi* odgovara kako teologiju ne određuje samo što govori o Kristu, već i obrazloženje vjere u Krista na temelju eshatološke nade pred društveno-povijesnim izazovima. Biblijski utemeljena vjera nije čisto intelektualističko pristajanje uz vjerske istine ni egzistencijalistička raspoloživost za egzistencijalnu odluku, nego prije svega *memoria passionis*. Tako shvaćena vjera odgovara na pitanje posredovanja između onog „već" i „još ne" koji se odnosi na eshatološko spasenje po Isusu Kristu. Eshatološki određena vjera ne zanemaruje svoj mesijanski poticaj ne bi li postala mehanizam legitimizacije prevladavajuće svijesti i postojećeg društvenog stanja.[812]

Za Metza je *memoria passionis* kao hermeneutičko kristološko načelo nove političke teologije postupno preuzelo funkciju „eshatološkog pridržaja" postavši tako „anticipacijsko sjećanje".[813] Potom postaje i apokaliptički protumačen izričaj svijesti o „prekidu" povijesti.[814] Na kraju, Metz taj spomen na tuđu patnju izražava i kao „anamnetički um" – način održavanja svijesti o trpljenju u povijesti usprkos kulturnoj amneziji kao društvenoj praksi rasterećenja. Metz time želi istaći „autoritet onih koji trpe"[815] po apriorialnosti i univerzalnosti patnje prije svake racionalizacije, apstrahiranja i formalne analize.[816]

---

[812] Usp. Johann Baptist METZ, „Politička teologija" u raspravi (1969.), u: ISTI, *Politička teologija 1967.-1997.*, 70-77.
[813] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 69-71
[814] Usp. Kyle GINGERICH HIEBERT, *The Architectonics of Hope. Violence, Apocalyptic, and the Transformation of Political Theology*, 30.
[815] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 171-178.
[816] Usp. Benjamin TAUBALD, *Anamnetische Vernunft. Untersuchungen zu einem Begriff der neuen Politischen Theologie*, 138.; 144-145.

Ipak, Metz pozivajući na poštivanje „autoriteta onih koji trpe“ zaboravlja kako su svi pripadnici ljudskog roda zbog ropstva grijehu trpeći. U tome smislu gradacija trpljenja koju implicira pojam „autoritet onih koji trpe“ je besmislena i više govori o profilu kritičke teorije Frankfurtske škole, koju je Metz djelomično usvojio. Iz toga razloga se na novu političku teologiju mogu primijeniti i neki vidovi kritike teologije oslobođenja iz *Upute o nekim aspektima Teologije oslobođenja* koja je napisana dok je prefekt Kongregacije za nauk vjere bio upravo Joseph Ratzinger. Metzovo isticanje „autoriteta onih koji trpe“ i njegova kritika „buržujske religije“ mogu se protumačiti u svjetlu dijalektičke napetosti između proletarijata i buržoazije, odnosno obespravljenih i njihovih tlačitelja. Metzovo razumijevanje društveno-povijesnih uvjeta koji dovode do ljudskog trpljenja ne svodi se na poistovjećivanje ekonomskih i društvenih odnosa kao u klasičnom marksizmu, ali implicira da patnici trpljenjem zadobivaju svojevrsnu kreposnost,[817] dok osuđuje „buržoaziju“ zbog imuniziranja na patnju s kulturnom amnezijom.[818] Takva „partizanska etika“ posljedica je dijalektičkog razumijevanja povijesti, koje čovječanstvo ujedinjeno u robovanju grijehu i Kristovu spasenju razbija na suprotstavljene – dominantne ili potlačene skupine.[819]

Prema novozavjetnoj objavi, spasenje započinje s oslobođenjem od robovanja grijehu. Otkupljenje dolazi jedino po Kristu i ne pretpostavlja prethodno ostvarenje nekih društveno-političkih uvjeta niti se svodi samo na pitanje neslobode i socijalnih nepravdi. Zato prvenstveno promicati oslobođenje od patnje i nepravde političke opresije, odnosno rječnikom nove političke teologije, isticati ideal emancipacije čovjeka kao „subjekta pred Bogom“ u stremljenju k pravednijem društvu na ovom svijetu, bez čovjekovog transcendentalnog usmjerenja, znači potkopati Kristovo spasenjsko djelo.[820]

Ne riskira li Metz upravo to kada „anamnetički um“ koji bi trebao biti spomen tuđeg trpljenja i temelj univerzalne solidarnosti zasnovane na negativnom iskustvu patnje[821] tumači „politički“? Koliko će se dugo održati Metzovo negiranje utopističkih imunizacija na povijest patnje kroz održavanje „krizne svijesti“[822] pomoću apokaliptički shvaćenog spomena na patnju

---

[817] Usp. Slavoj ŽIŽEK, *Against the Double Blackmail: Refugees, Terror and Other Troubles with the Neighbors*, Penguin UK – Allen Lane, London, 2016., 9-11.; 63.; 75-78.

[818] Usp. Johann Baptist METZ, Vjera i politika u razdoblju prevrata (1981.), u: ISTI, *Politička teologija 1967.-1997.*, 132-139.

[819] Usp. CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *Instruction on certain aspects of the „Theology of Liberation“*, Rim, 1984., br. VIII.,5-7., URL: www.vatican.va/roman_curia/congregations /cfaith/documents/ rc_con_cfaith_doc_19840806_theologyliberation_en.html (27.VIII.2018.)

[820] Usp. CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *Isto*, br. IV.,12-15.; VI.,3.

[821] Usp. Johann Baptist METZ, Od transcendentalne do političke mistike kršćanstva, u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 146-152.; usp. Johann Baptist METZ, Na putu prema postidealističkoj teologiji (1985.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 171-182.

[822] Usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 42-49.; 75.

u svrhu Adornovom „negativnom dijalektikom“ inspirirane kritike društveno-političke prakse prije nego se pretvori u neku vrstu aktivizma za socijalnu pravdu, a time i u novu ideologiju?[823]

Ovdje za usporedbu s Metzovim „anamnetičkim umom“ može poslužiti Ratzingerovo poimanje odnosa sjećanja prema povijesti i vječnosti. Naime, za Ratzingera je sjećanje izraz ljudske povijesne svijesti, tj. „vrijeme kao sjećanje“, koje je uvjetovano ovim svijetom, ali nije i njime ograničeno. Nadalje, ljudsku povijesnu svijest ne može se izjednačiti s vječnošću nakon što po smrti čovjek prestaje biti aktivni sudionik povijesti, ali u relacijskom smislu ostaje povezan s poviješću kroz samu činjenicu postojanja i posljedice koju je njegova egzistencija imala po tijek povijesti – ako nikako drukčije onda kroz sjećanja drugih ljudskih bića.[824]

Dakle, „svaki čovjek egzistira u sebi i izvan sebe; svatko istodobno egzistira u drugima i ono što se pojedinačno događa djeluje na čitavo čovječanstvo; ono što se događa u čovječanstvu događa se u njemu“.[825] Ratzinger uzima augustinovske antropološke postavke i dovršuje ih u kristologiji kroz sliku „Kristova tijela“ kao konačna ostvarenja solidarnosti i zajedništva između čovjeka i čovjeka, između Boga i čovječanstva, unutar i ponad povijesti.[826] Ovakva usporedba pokazuje da teologija može govoriti o ljudskoj odgovornosti za svijet, o imperativu ljubavi prema bližnjemu i o smislu patnje, bez isključivanja personalističke i transcendentalne perspektive. Takva antropologija koja se kristološki, kao „Kristovo tijelo“, dovršuje u povijesti i eshatonu, obuhvaća egzistencijalističku i univerzalističku perspektivu, brigu pojedinca oko vlastite sudbine nakon smrti i izazov koji predstavlja „kraj povijesti“. Isključivi fokus nove političke teologije na budućnost svijeta, bez obaziranja na pojedinčevu eshatološku nadu, riskira eventualni pad u Marcuseovsku logiku revolucije.[827]

Metz izbjegava takav ishod teodicejsko-apokaliptičkim naglašavanjem problema patnje u povijesti na štetu praktične učinkovitosti svoje nove političke teologije.[828] No spomen na Kristovu muku, smrt i uskrsnuće ne smije se svesti samo na taj prvotni apokaliptičko-teodicjeski zaziv Bogu zbog nepravde i patnje. Apriorialnost anamnetičkog uma, ta refleksivna reakcija na ljudsku patnju, koja prethodi svakoj drugoj racionalnoj spoznaji[829] jest jak argument protiv sekulariziranih eshatologija i filozofija povijesti koje se svode na nietzscheanski zaborav i

---

[823] Usp. Hauke BRUNKHORST, *The analysis of contemporary mass society*, u: Fred RUSH (ur.), *The Cambridge Companion to Critical theory*, 261-263.
[824] Usp. Joseph RATZINGER, *Eshatologija. Smrt i vječni život*, 176-177.
[825] Joseph RATZINGER, *Isto*, 182.
[826] Usp. Joseph RATZINGER, *Isto*, 182-183.
[827] Usp. Hans ALBERT, *Plädoyer für kritischen Rationalismus*, R. Piper & Co. Verlag, München, 1971., 46-49.; 104-105.
[828] Usp. Kyle GINGERICH HIEBERT, *The Architectonics of Hope. Violence, Apocalyptic, and the Transformation of Political Theology*, 51.
[829] Usp. Benjamin TAUBALD, *Anamnetische Vernunft. Untersuchungen zu einem Begriff der neuen Politischen Theologie*, 138.; 144-145.

banalizaciju smrti ne bi li pomisao na budućnost bila podnošljiva.[830] Ipak, nastojati održati isti izvorni intenzitet sjećanja koji refleksno izaziva empatičnu reakciju na patnju nije moguće ni poželjno. Stalno podsjećati na patnju ostavlja čovjeka, pa i društvo, u svojevrsnom grču savjesti koji ne dopušta nastaviti s životom. I biblijska apokaliptika podrazumijeva da treba nastaviti živjeti.[831] Zamrznuti se u trenutku užasa nad učinjenim je zapravo antihistorijski stav.[832]

Metzov apokalipticizam se zaustavlja u sablazni nad neizbježnom patnjom čovječanstva u povijesti. Štoviše, identificira to stanje kao glavnu prepreku pozivu postati „subjektom pred Bogom". Ipak, treba istaknuti da biblijski apokalipticizam nije samo prosvjed protiv patnje u svjetlu iščekivanja pravednog suda Sina Čovječjega (usp. Mt 24-25). Apokalipticizam nije samo kritička reakcija na stanje svijeta usmjerena k iščekivanju „spasenjskog događaja". Kristovim dolaskom apokaliptičko je iščekivanje ispunjeno i teodicejsko pitanje odgovoreno. Zato kršćansko poimanje „posljednjih vremena" sadržava drukčije implikacije od starozavjetne židovske apokaliptike. Razvidno iz Mt 25,31-46, kriterij po kojem Krist kao Sin Čovječni sudi jesu djela milosrđa, solidarnost s potrebitima, ljubav prema bližnjemu. No ono što tom kriteriju pravednosti pred Gospodinom daje novo značenje, koje nadilazi onaj čisti zahtjev za moralnom kreposnošću, jest što se u Mt 25,45-46 Krist kao Sin Čovječji identificira s „ovim najmanjima" najavljujući tako svoju Muku i smrt na Križu.[833] Načinom svoje smrti Sin Čovječji, koji je sudac svega svijeta, postaje „žrtva povijesti", ali svojim uskrsnućem svjedoči da mu društveno-povijesne uvjeti ne mogu oduzeti subjektnost. Inzistirati na apokaliptičkoj sablažnjenosti nad patnjom u iščekivanju eshatona i nakon Kristova križa oduzima Bogu subjektnost u povijesti.[834] Novozavjetna kristologija ne upućuje samo na eshatološku nadu, već čini i temelj jednog „prosvjetiteljstva",[835] različitom od europskog prosvjetiteljstva, koje je prepoznalo da čovjek treba biti subjektom, ali je tu subjektnost pokušalo ostvariti tek polovično i simptomatično[836], ne pogađajući u bit eshatološke nade.

---

[830] Usp. Johann Baptist METZ, God: Against the Myth of the Eternity of Time, u: Tiemo Rainer PETERS – Claus URBAN (ur.), *The End of Time? The Provocation of Talking about God*, 28-31.
[831] Usp. William JOHNSSON, Biblijska apokaliptika, u: *Biblijski pogledi*, 12 (2004.) br. 1-2, 3-36.; ovdje: 22-23.
[832] Usp. Ivica RAGUŽ, *Papa Benedikt XVI. o Crkvi, državi i politici*, 419–435.; ovdje: 423-424.
[833] Usp. Silvana FUŽINATO, Živjeti sadašnjost u svjetlu susreta sa Sinom Čovječjim, u: *Bogoslovska smotra*, 87 (2017.) br. 2, 327–349.; ovdje: 344-347.
[834] Usp. Joseph RATZINGER – Johann Baptist METZ, *God, Sin and Suffering: A Conversation*, u: Tiemo Rainer PETERS – Claus URBAN (ur.), *The End of Time? The Provocation of Talking about God*, 50-52.
[835] Usp. Joseph RATZINGER, *Truth and Tolerance. Christian Belief and World Religions*, 165-175.
[836] Usp. Steven PINKER, *Enlightenment Now: The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress*, 169-170.

2.5.1.3. Postmetafizička paradigma

Metz ističe kako se kršćanski svjetonazor više ne prihvaća kao univerzalan i objektivan, već kao još jedna ideološko-kulturna perspektiva, podložna kritici kao i sve ostale. Klasične teološko-metafizičke tvrdnje više ne predstavljaju fundamentalnu kozmološku predodžbu o svijetu zapadnog društva koje je postalo globalno i pluralističko. Stoga dosadašnji dogmatsko-moralni način promišljanja i iznošenja pologa vjere više nije efektivan. Zato teologija treba usvojiti postmetafizičku paradigmu. I zbog inteligibilnosti i plauzibilnosti pred modernom svijesti, ali i kako bi bila osjetljiva na društveno-povijesne posljedice svojih tvrdnji.[837]

Zato je „primat prakse", novi dijalektički odnos teorije i prakse, jedna od određujućih karakteristika nove političke teologije. Metz želi teologiju učiniti osjetljivom na inteligibilnost društveno-povijesne prakse kojom se onda otkriva procese oslobođenja motivirane iskustvom patnje u povijesti.[838] Metz usvaja Adornovu „negativne dijalektike" prema svakoj apsolutizaciji nekog specifičnog shvaćanja stvarnosti, koje se onda doima neupitnim, ali i ograničavajućim.[839] U teologiji Metz upravo klasičnoj metafizici pripisuje takav opresivan utjecaj zbog njezine ahistoričnosti. U ovom postmetafizičkom razdoblju teologija treba prihvatiti novu paradigmu mišljenja da komunikacija sa svijetom bude moguća. Odgovor je temporalizacija metafizike.[840]

Za Ratzingera, naprotiv, teologija proizlazi upravo iz spoja biblijske vjere i grčke racionalnosti, kao što se vidi iz novozavjetnog kanona, posebno iz Prologa Ivanova Evanđelja gdje grčki koncept Logosa označava utjelovljena Krista. Kršćanska vjera pretpostavlja i traži razum, koji predstavlja medij kroz koji se um očituje. Dakle, teologija je objektivna, slijedi općeprihvaćena načela dedukcije iz helenističke filozofije kao preduvjet inteligibilnosti i komunikacije. U tome, metodološkom smislu, kao i prema svom formalnom objektu, tragajući za istinom koju se može definirati kao razumijevanje cjeline stvarnosti koja je razumljiva upravo zato što proizlazi iz univerzalnog i božanskog Logosa, teologija dotiče grčku filozofiju. Time je teologija također i put prema „prosvjetiteljstvu"[841] – neometani pristup istini kroz um, bez sužavajuće instrumentalizacije uma. Teologija je racionalna potraga za istinom koja polazi od obećanja vjere da je istinu moguće dosegnuti.[842]

---

[837] Usp. Benjamin TAUBALD, *Anamnetische Vernunft. Untersuchungen zu einem Begriff der neuen Politischen Theologie*, 119-124.
[838] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 62.
[839] Usp. Kyle GINGERICH HIEBERT, *The Architectonics of Hope. Violence, Apocalyptic, and the Transformation of Political Theology*, 33-34.
[840] Usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 63-68.
[841] Usp. Joseph RATZINGER, *Truth and Tolerance. Christian Belief and World Religions*, 165-175.
[842] Usp. Joseph RATZINGER, *Church, Ecumensim and Politics. New Endeavors in Ecclesiology*, 148-151.

Poimanje teologije kao puta prema jednom uistinu autentičnom prosvjetiteljstvu, bez instrumentalizacije uma, polazište je Ratzingerove kritike moderne i nakon što je postao papa. Možda najpoznatiji takav kritički istup Benedikta XVI. jest njegovo predavanje *Vjera, razum i Sveučilište – Sjećanja i refleksije,* održano 2006. godine, za apostolskog posjeta Münchenu, Altötingu i Regensburgu. Tom prilikom, Benedikt XVI. ustvrđuje kako se u novovjekovlju kroz više faza dehelenizacije odnos vjere i razuma toliko polarizirao da je trenutno onemogućena itekako potrebna sinteza. Naime, iza protestantske reformacije i pojave liberalne teologije na prijelazu iz 19. u 20. st., kao prvog i drugog stadija te dehelenizacije, uvijek stoji modernistički koncept praktičnog uma, bilo to u kantovskom smislu, bilo kao scijentizam koji ograničava samoga sebe promatrajući svu stvarnost kroz spoj platonizma (kartezijanizma) i empiricizma. Treći i posljednji stadij dehelenizacije javlja se kao kritika helenističkog utjecaja na teologiju, tvrdeći da tada nužna inkulturacija ranog kršćanstva antičkoj grčko-rimskoj kulturi više nije obvezujuća ni potrebna. Pritom se ignorira da je grčki duh sastavni dio biblijske tradicije još od Septuaginte, a nalazi se u i temeljima Novog zavjeta ne samo kao jezik novozavjetnog kanona nego i kao *logos* Evanđelja (usp. Iv 1,1). Usprkos tome, traži se nova inkulturacija, ali sada za novovjekovni civilizacijsko-kulturni kontekst i prilagođena modernom praktičnom umu.[843]

Mala je vjerojatnost da Benedikt XVI. ne bi i novu političku teologiju svrstao pod taj posljednji stadij dehelenizacije. Ipak, ne smije se zaboraviti kako je dehelenizacija isto tako i pozitivno utjecala na teologiju, oslobodivši ju npr. antropološke i kozmološke redukcije, kao i potenciravši ponovno otkriće kristologije i novih perspektiva u ekleziologiji, koje su omogućile razlučile mjesto i funkciju Crkve u sekulariziranom društvu. Metzova nova politička teologija puno duguje tome konstruktivnom razvoju teologije. Time ipak nije opovrgnut Benediktov argument kako teologija treba naslijeđe grčke filozofije kako bi ostala objektivna i intelegibilna, kao ni njegovo upozorenje da dehelenizacija opet ne smije postati samoj sebi svrha i tako postati put u sekundarni nominalizam[844] ili neka nova redukcija. Dehelenizacija teologije treba služiti ostvarenju što potpunije sinteze vjere i razuma.[845]

Napuštanje metafizike s njezinim univerzalnim pretpostavkama, koja pomoću *analogia entis* nadilazi osjetilnu percepciju, posljedično izaziva frustraciju i propitkivanje smislenosti

---

[843] BENEDIKT XVI., *Vjera, razum i Sveučilište – Sjećanja i refleksije* (12. IX. 2006.), URL: www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html (21. III. 2020.)

[844] Usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 63-68.; 76-82.; usp. Johann Baptist METZ, Bog i vrijeme. Teologija i metafizika na razmeđima moderne, u: Klaus DETHLOFF – Ludwig NAGL – Friedrich WOLFRAM (ur.), *Religija, moderna, postmoderna. Filozofska-teološka razmatranja*, 50-52.

[845] Usp. Ivica RAGUŽ, Otkrivanje „ponizne poniznosti". Jürgen Habermas o sekularnom umu, vjeri i Benediktu XVI., u: ISTI, *Teološki fragment II.*, Vlastita naklada: Ivica Raguž, Đakovo, 2017., 382.

teološkog pothvata. Upravo tako Ratzinger opisuje situaciju studentskih prosvjeda u Njemačkoj 1968. godine – zamjenu racionalne potrage za istinom i smislom s političkim aktivizmom. U teologiji se to očitovalo isticanjem nužnosti prakse, jer se izgubio osjećaj za smislenost svijeta i povijesti, kao što se može vidjeti u novoj političkoj teologiji.[846] Metz tako naglašava nužnost praktičnog određenja teologije nasuprot njezinu transcendentalnom usmjerenju, koje smatra ahistoričnim, posljedicom utjecaja grčke metafizike. No naglašavajući teodicejsku osjetljivost na trpljenje, a odbijajući svaku utjehu kao „kuturnu amneziju" ili imunizaciju na čovjekovu povijest patnje, Metz je također stvorio predodžbu odsutna i dalekog Boga, kojega vjernik može tek zazivati u svojoj tjeskobi iščekujući onaj apokaliptičko-eshatološki „prekid" takva stanja.[847]

Imajući to na umu, „primat prakse" u novoj političkoj teologiji poprima neke uistinu problematične implikacije. Metz nije skrivao koliki je utjecaj na njegovo razmišljanje imala Adornova „negativna dijalektika", koja pak podrazumijeva hegelijansku dijalektičku strukturu povijesti.[848] Nova politička teologija se koncentrira na napetost između prakse i teorije, između povijesnog iskustva trpljenja nasuprot ahistoričnom i transcendentalističkom razumijevanju pologa vjere koje ostaje nepogođeno proturječnostima čovjekova stanja.[849] Zbog dijalektičke naravi kritičke teorije koju Metz internalizira u svom teološkom projektu, sve što ne naglašava teodicejsku osjetljivost na patnju je antitetično etosu univerzalne solidarnosti u pluralističkom globaliziranom svijetu.[850]

Naime, nova politička teologija razumije pojam prakse u etičkom smislu, a sebe kao „teološku hermeneutiku političke etike".[851] Prema njezinoj unutarnjoj logici, ako povijest teži k oslobođenju od opresije, nepravde i trpljenja, što je sažeto u samoj *memoria passionis* kao „anticipacijskom sjećanju"[852] na eshaton, onda je praksa vjere shvaćena kao društveno-politička etika solidarnosti time potvrđena „pravovjernom". Drugim riječima, „ortopraksa" opravdava ispravnost „ortodoksije". Iako drukčije i „ortodoksija" nije ništa više od ideologije.[853]

---

[846] Usp. Joseph RATZINGER, *Isto*, 151-153.
[847] Usp. Ivica RAGUŽ, Johann Baptist METZ, Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 2006., 274 str., u: *Bogoslovska Smotra*, 76 (2006.), br. 1, 229–231.; ovdje: 231.
[848] Usp. CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *Instruction on certain aspects of the „Theology of Liberation"*, br. VIII.,2-9.
[849] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 62-65.
[850] Usp. CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *Instruction on certain aspects of the „Theology of Liberation"*, br. IX.,5-7.
[851] Usp. Johann Baptist METZ, Problem „političke teologije" (1967.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 38.; usp. Johann Baptist METZ, „Politička teologija" u raspravi (1969.), u: ISTI, *Politička teologija 1967.-1997.*, 62.
[852] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 69-71.
[853] Usp. Joseph RATZINGER, *The current Situation of Faith and Theology* (7.V.1996.), s.p., URL: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/incontri/rc_con_cfaith_19960507_guadalajara-ratzinger_en.html (10.VII.2018.)

Odnos teorije i prakse u kojem „ortopraksa“ prethodi „ortodoksiji“ je neprihvatljiv za teologiju, koja polazi od objave kojom se Bog po Kristu komunicira čovjeku na inteligibilan i transformativan način. Spoznaja sadržaja Božje objave potiče na „obraćenje srca“, a tek onda slijedi življenje vjere. „Primat prakse“ riskira „ortopraksi“ podrediti refleksiju nad pologom vjere. Takav pristup, uključivo i odnos Boga i čovjeka, riskira kontingentnost u čovjekovoj egzistenciji razumjeti kao istinu koju se onda može predstaviti kao jedini i sveobuhvatni oblik društveno-političke prakse. Time se objektivno stanje društva podređuje političkom pravorijeku kao u komunističkim režimima nekad ili u aktivističkim pokretima demokratskih socijalista danas. Teologiju se podlaže aktualnoj političkoj hermeneutici i raznim „partijskim interesima“ dokidajući slobodu nužnu za autentičan *fides querens intellectum*. Iako je Metz više puta isticao da se subjektnost pred Bogom ne postiže ideološki,[854] ona teologija koja usvaja političku perspektivu, pritom misleći na cjelokupnost društvenog života, riskira postati ideologijom.

Slično zaključuje i Međunarodna teološka komisija u svome dokumentu *Tumačenje dogme* (1989.), gdje upozorava da je svaka konceptualizacija stvarnosti nužno redukcionistička i nepotpuna, uvjetovana jezikom, kulturom i poviješću. No za razliku od Metza koji baš zato zagovara temporalizaciju metafizike, Međunarodna teološka komisija ostaje pri mišljenju da se rasvjetljavanje odnosa između povijesti i univerzalno objektivne istine na kraju može postići samo uz pomoć metafizike kakva jest. Unatoč određenosti ljudskog uma društveno-povijesnim pretpostavkama, opet postoji svijest o nečemu apriorialnom koje je jedini istinit i objektivan kriterij spoznaje stvarnosti. Svaki zahtjev za rekreiranjem metafizike stoga treba biti obazriv na rizik narušavanja objektivnosti govora o istini pristupajući istini iz određene perspektive. Nova politička teologija, argumentirajući za „postmetafizičku paradigmu“ u cilju „osjetljivosti na praksu“, riskira ograničiti univerzalno značenje Istine radi društveno-političkih čimbenika koji neće uvijek biti samorazumljivi kao danas.[855]

Za Ratzingera, vjera traži razum i funkcionira kao medij uma, a društveno i povijesno okruženje ostvarenja, tj. življenja vjere je Crkva. U životu Crkve kroz povijest, u crkvenoj tradiciji, um dotiče Istinu na način relevantan po čovjekov život i spasenje.[856] Od vjernika se ne može očekivati da žive samo od upiranja pogleda prema eshatološkom horizontu zazivajući oslobođenje od sveprisutne patnje, nego im je pronalaziti utjehu i u onom „već“ Kraljevstva Božjeg. Napetost eshatološkog iščekivanja podnošljiva je samo u okviru stabilne crkvene

[854] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 65-68.
[855] Usp. INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, *The Interpretation of Dogma*, 1989., A, I., 3-4.; C, III., 3-4.
[856] Usp. Joseph RATZINGER, *Church, Ecumensim and Politics. New Endeavors in Ecclesiology*, 153-154.

strukture koje podržava zaokružen eshatološki traktat otporan na brzoplete pokušaje reforme ili revolucije vođene trenutačnim nagnućima. Uistinu, unutarcrkvena kritička javnost vrednovati će postojanost u življenju vjere, kroz vrijeme potvrđenu kršćansku praksu, koja će biti otvorena novim tumačenjima i oblicima vjerskog života jer joj takva dinamika pripada po naravi, a ne zbog društveno-politički uvjetovane „eshatološke groznice“.[857]

2.5.2. Aktualnost nove političke teologije

Govoreći o aktualnosti nove političke teologije, učinilo se prigodnim u razmatranje ovog rada uvrstiti i nedavno izdanu zbirku eseja naslovljenu *Okrenutost svijetu: Politička teologija i milosrđe* (2018.), koja nastoji predstaviti presjek dijaloga između nove političke teologije i teologije milosrđa, koju je papa Franjo usvojio kao teološki lajtmotiv svoga pontifikata. Urednici ove zbirke već u uvodnoj riječi daju do znanja kako se neće hvatati u koštac s pitanjem odnosa između pravednosti i milosrđa, temom više prikladnom za političku filozofiju i jurisprudenciju.[858] Naprotiv, eseji koji se mogu pronaći u ovoj knjizi – polazeći od premise da se pravednost i milosrđe, a time nova politička teologija i teologija milosrđa, susreću u solidarnosti koja se pokazuje kao specifična praksa, odnosno način življenja vjere – obrađuju aktualne teme, društvene i religijske naravi: obnevidjelost nasuprot „apokaliptičke“ svijesti o trpljenju u kulturi, život svetaca kao konkretan primjer „antropološke revolucije“, mesijansko shvaćanje povijesti u odnosu prema eshatološkoj nadi, milosrđe kao nužan izričaj „mističko-političke“ naravi vjere, milosrđe kao nužan preduvjet za eshatološku nadu, pitanje spolnog zlostavljanja i nasilja kao izričaj kategorije „prekida“, uloga milosrđa i pravednosti u procesu iscjeljenja uslijed međureligijskog dijaloga, kao i u međurasnim odnosima.

Raznovrsnost ove zbirke eseja potvrđuje kako nova politička teologija, koja razumije „politički“ vid čovjekove egzistencije te kritički reflektira nad njom s obzirom na trpljenje kao univerzalno obilježje ljudskog stanja, ali i u svjetlu eshatološke nade,[859] ima budućnost. Ovaj rad ovdje neće eksplicitno rekapitulirati sve što su autori tih različitih eseja već izrekli. Osim što bi takvo što bilo redundantno, kroz sažimanje sadržaja te zbirke također bi se izgubila ona osobna i subjektivna perspektiva autora. Dugoročna relevantnost nove političke teologije ovisi upravo o takvom pristupu društveno-političkoj i kulturnoj stvarnosti. Johann Baptist Metz je svojim teološkim projektom htio ponuditi novu paradigmu bavljenja teologijom koja se neće

[857] Usp. Joseph RATZINGER, *Eshatologija. Smrt i vječni život*, 53-55.
[858] Usp. John K. DOWNEY – Steve OSTOVICH – Johann M. VENTO (ur.), Uvod, u: *Facing the World: Political Theology and Mercy*, 2.
[859] Usp. John K. DOWNEY – Steve OSTOVICH – Johann M. VENTO (ur.), *Isto*, 3.

svesti na neproblematično koncipiranje vjere bez obaziranja na povijesno stanje prakse vjere i na kakvom se poimanju eshatološke nade temelji.[860] To se odnosi i na ideološke interpretacije vjere poput katoličkih neomedievistike, ultramodernizma, paternalizma, demokršćanstva, pa i katoličkog fraternalizma iz kojeg sam Metz crpi nadahnuće, čiji je cilj bio konceptualizacija katoličke ideje moderne u različitim društveno-političkim okolnostima tijekom 20. st., kao i s različitim naglascima ili u odgovor na praktične potrebe danog trenutka.[861] Način razumijevanja odnosa vjere i svijeta o kojem nova politička teologija govori pak ne može izbjeći uvažavanje osobnog življenja vjere, koja je i samom Metzu bila poticaj za formuliranje teologije okrenute svijetu. Pripovijedanje osobnih povijesti vjernika, kao i refleksija nad iskustvom življenja vjere, fundamentalna je kategorija nove političke teologije.[862]

Zato će sljedećih nekoliko podnaslova izložiti one vidove nove političke teologije koji joj omogućavaju da u različitim društveno-povijesnim okolnostima pronalazi načine kako odgovoriti na izazov opravdavanja eshatološke nade (usp. 1Pt 3,15b) u proturječnostima ljudske egzistencije.[863] Ovaj će rad u sljedećih nekoliko stranica prvo obratiti pozornost na osjetljivost nove političke teologije na povijest i zašto Johann Baptist Metz predlaže jednu postidealističku, postmetafizičku paradigmu, svojevrsni „antropološki zaokret“, kako bi teologija pristupila čovjeku u njegovoj „političkoj“ egzistenciji bez unaprijed donesenih sudova i zaključaka. Na to se nadovezuje središnja hermeneutska kategorija nove političke teologije – *memoria passionis*, pomoću koje Metzova teologija prepoznaje, tumači i komunicira sve one poteškoće i izazove čovjekova nastojanja postati „subjektom pred Bogom“, uključujući i one koji bi inače prošli nezapaženo. Posljednji podnaslov razmatra ukratko kako je nova politička teologija pristupala društveno-povijesnim, odnosno „političkim“ izazovima od svoga začetka. Ogledni primjer toga je tema sekularizacije kojoj je Metz u šezdesetim godinama 20. st. pristupio, tada za teologa nekarakteristično, spreman uvažiti pozitivne dimenzije sekularnosti. Time je ocrtao kritičko-dijalektički pristup nove političke teologije koji će primijeniti i na ostale teme kojima će se sljedećih desetljeća baviti. Tako ni Metzovi vlastiti prioriteti za novu političku teologiju neće biti izostavljeni, budući da je riječ o još uvijek otvorenim pitanjima i društvenim stvarnostima koje u novim povijesnim okolnostima zadobivaju nove dimenzije.

---

[860] Usp. Tiemo Rainer PETERS, *Mehr als das Ganze. Nachdenken über Gott an den Grenzen der Moderne*, 28.
[861] Usp. James CHAPPEL, *Catholic Modern. The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church*, 5-6.; 11-21.; 60-71.; 114.; 147-151.; 185-188.; 240.; 255-258.
[862] Usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis. Provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 156-157.
[863] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 60.; 250.

2.5.2.1. Osjetljivost na povijest

Trajno naslijeđe nove političke teologije svakako je poziv na uvažavanje društveno-povijesnog konteksta življenja vjere, prvotno izrečen u okviru zahtjeva za deprivatizacijom. Metz kritizira transcendentalističke i personalističke teološke sustave, jer ne obraćaju pozornost na „politički“ vid čovjekove egzistencije pretpostavljajući univerzalnost svojih metafizičkih i kozmoloških postavki.[864] Ovdje još jednom valja iznijeti ovaj argument Metzovim vlastitim riječima: „Čisto metafizički diskurs teologije oslanja se na neproblematski odnos između istine i društva, koji je osiguravao homogenu društvenu strukturu s odgovarajućim konzistentnim svjetonazorom. Dok god je ovo stanje opstojalo, ovaj način (teološkog) govora mogao je biti društveno relevantan. Ali kad se ovo jedinstvo razbije – kao u našoj situaciji nakon prosvjetiteljstva – sam ovaj metafizički diskurs suočava se s radikalnom krizom.“[865]

Svojim teološkim projektom Metz želi ostvariti „novu“ postmetafizičku objektivizaciju kršćanske poruke koja uzima u obzir društveno-političke okolnosti, ne samo danog trenutka, kao ni samo obilježja onog dubljeg svjetonazora kojega oblikuje razne ideologije, bilo političke ili scijentističke naravi, već i samu činjenicu kako je fundamentalna karakteristika povijesne egzistencije promjenjivost i nepredvidljivost.[866] Teologija ne bi trebala biti u službi „mita o nepromjenjivosti društva“,[867] nego refleksija nad „mističko-političkim nasljedovanjem Krista“ kojim se transformiraju sve unaprijed implicitno dane i nikada kritički preispitane pretpostavke o naravi svijeta i društva, posebno o odnosu vjere i svijeta.[868]

Kako kršćanski navještaj ne bi izgubio efektivnost u javnom prostoru, Metz upozorava na potrebu novog načina djelovanja: „Sadržajno deprivatizacija cilja na novu objektivizaciju – ne u metafizičkom, već u društvenom i političkom smislu. Želi učiniti kršćansku Riječ društveno učinkovitom. Traži kategorije koje ne bi samo služile prosvjetljenju uma, već da ga oblikuju i mijenjaju, jer je istina obećanja koje kršćanska poruka treba prenijeti ne može se otkrivati samo u smislu 'ἀλήθεια' već se mora 'činiti'. Svijet u kojem bi istina bila prisutna također mora biti njom i transformiran.“[869]

Nakon *O teologiji svijeta* Metz je svoju ideju nove društveno-političke objektivizacije teologije pokušao ostvariti u duhu Drugog vatikanskog sabora. Surađivao je s renomiranim

---

[864] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 71-74.
[865] Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 126.
[866] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 83-84.; 95.; 98-100.
[867] Usp. Johann Baptist METZ, Vjera i politika u razdoblju prevrata (1981.), u: ISTI, *Politička teologija 1967.-1997.*, 132-133.
[868] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 82-84.
[869] Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 128.

sociologom Helmutom Schelskyem i rezultate ugradio u razradu nove političke teologije kao praktične fundamentalne teologije u *Vjeri u društvu i povijesti*.[870] Zahvaljujući kontaktu s Blochom i Adornom, nova politička teologija je i u doticaju i s aktualnim diskursom u političkoj filozofiji. Zato Metz i traži temporalizaciju metafizike, tj. uvažavanje očite nepredvidljivosti i promjenjivosti čovjekove povijesne egzistencije uslijed društveno-političkih promjena.

Metz ne vjeruje da se teologija može adekvatno baviti temeljnim pitanjima kršćanske vjere dok god je vezana postavkama klasične metafizike koja više ne može vjerodostojno tumačiti sadržaje vjere u suvremenom sekularnom misaonom-kulturnom prostoru. Pogotovo ako je i moderna filozofija ostavila iza sebe takvu metafiziku, a time i ideju transcendentnosti. U postmetafizičkom razdoblju, teologija zato treba prihvatiti postmetafizičku paradigmu mišljenja kako bi komunikacija bila moguća, odnosno kako bi se moglo opravdati eshatološku nadu u društveno-povijesnom krajobrazu oblikovanom imanentističkim filozofijama povijesti i političkim ideologijama. Nova politička teologija se stoga kao praktična fundamentalna teologija koncentrira na kritičko suočavanje s duhom moderne ostavljajući polog vjere većinom nedirnutim osim u onim rijetkim instancama kada Metz nedvojbeno navodi gdje i kako kršćanska tradicija može korigirati nedostatke moderne racionalnosti i svjetonazora.

Metz ne odbacuje ideološki jednoobrazno humanističke ideale prosvjetiteljstva, već ih promatra kao pozitivan izričaj procesa sekularizacije, one specifične svjetovnosti svijeta kojega Bog želi u njegovoj vlastitosti[871] i kojega je „već sad“ prihvatio u činu utjelovljenja svoga Sina. I zato želi ponuditi teološki kritički korektiv nedostataka novovjeke povijesti slobode.[872] Zato i promiče napuštanje historijski zatvorene idealističke paradigme teologije,[873] ne bi li ukazao na potrebu svijesti o praktičnim implikacijama teoloških tvrdnji i posljedicama vjerskih uvjerenja na društvo i povijest. No to znači da bi se Metzovoj novoj političkoj teologiji mogla prigovoriti pretjerana apstraktnost i formalnost,[874] jer se drži samo svoje kritičko-negativne funkcije bez nastojanja da pozitivno ocrta smjer u kojem bi se društvo trebalo razvijati i povijest kretati u skladu s tom od Boga željenom svjetovnošću svijeta. Stoga treba istaknuti kako Metz svjesno odabire tako oblikovati novu političku teologiju – u skladu sa svojim razumijevanjem odnosa prakse i teorije – kao reakciju na refleksiju nad življenom praksom vjere.[875] Bilo kojim drugim

---

[870] Usp. Tiemo Rainer PETERS, *Johann Baptist Metz.Theologie des vermißten Gottes*, 83-93.
[871] Usp. Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 17-19.; 26-27.
[872] Usp. Michaela RISSING – Thilo RISSING, *Politische Theologie: Schmitt, Derrida, Metz. Eine Einführung*, 142-143.
[873] Usp. Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 111-112.
[874] Usp. Kyle GINGERICH HIEBERT, *The Architectonics of Hope. Violence, Apocalyptic, and the Transformation of Political Theology*, 48-49.
[875] Usp. Giacomo COCCOLINI, *Johann Baptist Metz*, 92-94.

pristupom, tradicionalno dogmatskim ili antihistorički objektivističkim, zanijekao bi se onaj nepredvidivi vid budućnosti ukorijenjen u njezinom eshatološkom dovršenju.[876]

Metz zahtjev za jednom postmetafizičkom paradigmom u teologiji potkrepljuje kritikom gnostičke i ahistorične perspektive helenističke metafizike. Njegov prijedlog „temporalizacije metafizike“ temelji se na argumentu kako helenističke metafizičke pretpostavke, kao nadmoć općenitog nad partikularnim, nisu kompatibilne s biblijskom tradicijom i življenim iskustvom vjere. Tumačenje stvarnosti kroz unaprijed definirana načela oslepljuje na ono kontingentno, nepredviđeno, na „iznimku“ od sustava. Konkretnije, gubi se osjetljivost za singularnost i neponovljivost povijesnih zbivanja, koje svejedno postavljaju pitanje o smislenosti ljudske egzistencije. To pak posebno vrijedi u slučaju patnje i trpljenja. Onaj koji trpi nije zainteresiran za apstraktna načela i uzroke koji upravljaju kozmosom, već pita o razlogu i značenju patnje. Njegovo trpljenje prethodi racionalnoj refleksiji stvarnosti. Tu se za Metza lomi plauzibilnost klasične metafizike, zato ni ne opovrgava kritiku kako upada u tzv. „sekundarni nominalizam“, jer prigovori o odstupanju od sustava, koji više nije upotrebljiv, ionako nemaju smisla.[877]

Istina, Joseph Ratzinger upozorava kako takav nominalizam rastače univočnost naravi, inteligibilnosti i volje, koju pretpostavlja klasična analoška ontologija, zamjenjujući ju ekvivočnom ontologijom. Na društveno-političkoj razini to znači arbitrarno poimanje slobode i volje pojedinca. Društvo se atomizira u grču politike identiteta, dok opće dobro kao temelj i svrha društva nije uopće više zamislivo i moguće. Nasilje u cilju dominacije između različitih skupina postaje tada osnovna društvena dinamika. Riječ je o ontologiji nasilja koja promiče darvinističku dinamiku preživljavanje najjačeg.[878] Ista ona „antropologija vladavine“, koju Metz kritizira, uzdignuta je onda na metafizičko načelo.

Metzov odgovor na takve prigovore već je desetljećima isti: „Teologija svijeta, vođena ovom kreativno-produktivnom eshatologijom, ne može se razvijati u stilu i kroz kategorije stare teološke kozmologije. Štoviše, ne može ispuniti svoju zadaću s kategorijama jedne čisto transcendentalne, personalne i egzistencijalne teologije jer su odveć privatizirane u odnosu na tu zadaću. Budući da odnos vjere prema svijetu nije kozmološki, već društveno-politički, teologija svijeta nije čisto objektivna teologija kozmosa ni neka transcendentalna teologija ljudske osobe i egzistencije, već prije svega politička teologija.“[879] Metz eshatološkim

[876] Usp. Giacomo COCCOLINI, *Isto*, 61-65.
[877] Usp. Johann Baptist METZ, Bog i vrijeme. Teologija i metafizika na razmeđima moderne, u: Klaus DETHLOFF – Ludwig NAGL – Friedrich WOLFRAM (ur.), *Religija, moderna, postmoderna. Filozofska-teološka razmatranja*, 50-52.
[878] Usp. Andreas GONÇLAVES LIND, The Theological Foundation of Democracy According to Ratzinger, u: *Religions*, 9 (2018.) br. 115, s.p., URL: www.mdpi.com/2077-1444/9/4/115/htm (10.VIII.2018.)
[879] Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 95-96.

usmjerenjem nove političke teologije želi dekonstruirati predodžbu pasivnosti eshatološki nadahnute vjere u odnosu prema svijetu. Razumijevajući apokaliptičku svijest kao osjetljivost na nepravdu, Metz potiče na vjerničku praksu kao „pravdu“ Kraljevstva Božjeg u svijetu.

Drugim riječima, Metzova namjera nije dekonstruirati ontologiju u temeljima teologije, već modificirati još od Pavla u teologiji prisutnu ptolomejsku kozmologiju, koja je prostorno određena i razumijeva religijsku praksu kao premošćivanje razdaljine između zemlje i Neba. Teologija danas treba uvažiti i novovjeku, kopernikansku kozmologiju, određenu povijesnom sviješću, ne bi li se time riješio temeljni problem ahistoričnosti metafizike. Iako kopernikanski svjetonazor odvaja imanentni kozmos od transcendencije, ipak je svojom orijentiranošću prema budućnosti kompatibilan s kršćanskim svjetonazorom, jer ne isključuje eshatološki susret Boga i čovjeka.[880] Nepredvidljivost budućnosti također znači da će jednom i sadašnja, znanstveno ustanovljena, ali deizmom obojana, kozmologija zastarjeti. Stoga nova politička teologija opravdava praksu vjere u svijetu, ne polazeći od kozmoloških postavki, već na temelju teološke antropologije koju razumije, ne personalistički i individualno, već društveno i povijesno.[881]

Polazeći od toga, razumljivo je kad Metz očekuje da spasenje mora biti zadovoljenje pravde, zacjeljenje povrede protiv ljubavi – ljudske i božanske sposobnosti ljubiti bližnjega. Pakao kao vječna kazna za grijehe temelji se na zastarjeloj starovjekovnoj kozmologiji, ne pogađa srž eshatološkog obećanja spasenja i ne dodiruje ono što bi to spasenje trebalo biti: oproštenje neoprostivog i izmirenje nepomirljivog. Zato Metz upire pogled prema eshatonu i gotovo pa apokaliptički priželjkuje kraj povijesti, koje podrazumijeva i Posljednji sud, kao „prekid“[882] i transformaciju te nevjerojatno kompleksne mreže međuljudskih odnosa i odnosa čovjeka prema Bogu. Poruka nove političke teologije jest da Isus Krist, koji je postao žrtva čovjekove opakosti – *memoria passionis* – ima autoritet i moć okončati tu povijest patnje.[883]

---

[880] Usp. Jacob TAUBES, *Zapadna eshatologija*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2009., 114-115.
[881] Usp. Johann REIKERSTORFER, *Weltfähiger Glaube. Theologisch-politische Schriften*, 151-155.
[882] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 158.; 170.; 239.
[883] Usp. Ottomar FUCHS, Schrei nach Vergeltung. Ein apokalyptisches Anliegen, u: Hans-Gerd JANßEN – Julia D. E. PRINZ – Michael J. RAINER (ur.), *Theologie in gefährdeter Zeit. Stichworte von nahen und fernen Weggefährten für Johann Baptist Metz zum 90. Geburtstag*, 129-130.

2.5.2.2. Teologija nakon Auschwitza

Memoria passionis, zbog antropoloških postavki od kojih polazi i posljedično tome perspektive na povijest koju usvaja, čini središnji pojam nove političke teologije koji određuje čovjekov odnos prema Bogu. Taj odnos je nužno teodicejski i mesijanski, jer Metzova teologija odbija transcendentalistička opravdanja evidentnih proturječnosti čovjekove egzistencije, svih tvrdnji o smislu trpljenja izvedenih iz izvanpovijesnih pretpostavki mimo povijesnog iskustva, iako zadržava nadu da takav smisao postoji. Prema novoj političkoj teologiji čovjek ne može spasiti samoga sebe, tj. ne može svojoj povijesnoj egzistenciji sam dati smisao; štoviše, takvo što bila bi uzurpacija Božjeg gospodstva i nijekanje eshatološke nade.[884] Zato Metzova teologija koristeći spomen na tuđu patnju kao podsjetnik na čovjekovo „siromaštvo duha"[885] ne podliježe riziku mitologizacije i ideološke apsolutizacije kršćanskih očekivanja.

Memoria passionis je za Metza sjecište teodiceje i teologije, jer se na križu čovjekovo tjeskobno pitanje upućeno Bogu: „Eloi, Eloi lama sabahtani?!" (Mk 15,34) – spaja s posljednjim uzdahom Sina Božjega. Stoga Metz ne može vidjeti teologiju drukčije nego kao apokaliptički obojano pitanje, prosvjed i zahtjev za pravdom upućen udaljenom Bogu. Taj stav se očituje u izostanku bilo kakve refleksije nad životom Isusa Krista prije njegove muke, smrti i uskrsnuća.[886] Iako poziva na „primat prakse" u obliku „nasljedovanja Krista" kroz spomen, pripovijedanje i solidarnost kako bi svaki čovjek postao „subjektom pred Bogom",[887] Metz ne daje osvrta na praktične primjere iz Isusovog života koji bi potaknuli „slušatelja Riječi" postati „činiteljem Riječi".[888] Kao da bi takav istup o onome što bi kršćanstvo trebalo biti u svijetu na neki način pridonijelo zasjenjivanju i zaboravu užasa „Auschwitza". Utoliko više, jer holokaust kao genocid nad Židovima za Metza, s obzirom na židovski korijen kršćanstva, predstavlja svojevrsni pokušaj samoubojstva zapadnjačke, kršćanske civilizacije.[889]

Auschwitz tako u novoj političkoj teologiji simbolizira antitezu eshatološkoj nadi koja proizlazi iz *memoria passionis* i predodžbu jedne uistinu apokaliptičke budućnosti: svijeta koji je prepušten na nemilost ljudskoj opakosti bez obećanja mira, slobode i spasenja od nepravde na obzoru povijesti. Metz „teodicejskim žalcem" Auschwitza, koji odbija svako opravdanje i objašnjenje, niječe svaki oblik kolektivnog zaborava i mitološku estetizaciju te poziva teologiju

[884] Usp. Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 149-155.
[885] Usp. Johann Baptist METZ, *Poverty of Spirit*, New York, Newman Press, 1968., 7-19.
[886] Usp. Kyle GINGERICH HIEBERT, *The Architectonics of Hope. Violence, Apocalyptic, and the Transformation of Political Theology*, 88-89.
[887] Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 62.
[888] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 194.
[889] Usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 54-58.

biti izričajem civilizacijske savjesti kršćanstva. Termin savjesti ovdje se čini prigodnim budući da se ne radi samo o reakciji na holokaust, već na otvaranje očiju na sve slične moralne katastrofe u povijesti i njihov erodirajući utjecaj na „civilizacijsko prapouzdanje“[890] društva. Svakako, pozitivan učinak „teodicejskog žalca“ jest rađanje jedne refleksivne svijesti o vlastitoj društveno-političkoj praksi koja razumije rizik pada u ravnodušnost i „nepogođenost“ patnjom bližnjega. Ovdje nije riječ samo o preventivnom učinku, već i o „anamnetičkoj kulturi“ koja odgovornost za vlastite žrtve čini nužnom sastavnicom društvenog i vjerskog identiteta.[891]

Novoj političkoj teologiji može se prigovoriti kako je naglasak u tom spomenu na nepravdu i patnju, u toj *memoria*, odveć stavljen na *passionis*, na sam čin nepravde koji nikada ne može biti ispravljen. Na neki način, takav stav je razumljiv, jer Metz govori o svim žrtvama u povijesti kako bi naglasio da nikakva naknada nije moguća. Ništa se ne može učiniti glede prošlih tragedija povijesti, osim stremiti prema kraju te iste povijesti koji sa sobom nosi obećanje okončanja svake patnje.[892] Takav stav proizlazi iz Metzove apokaliptičke perspektive. Poput svih apokaliptičara, Metz vidi svijet pod vlašću zla, odnosno ljudska povijest se pokazala poviješću stalna trpljenja koja vapi za spasenjem, a Kristovo uskrsnuće početak je kraja ovog zlom iskvarenog svijeta i predokus obećane Božje spasenjske intervencije.[893] No, za razliku od klasične apokaliptike koja uzrok patnje pripisuje silama kozmičkog zla suprotstavljenima Božjoj vladavini, Metz prvenstveno počelo trpljenja vidi u čovjeku, odnosno u „antropologiji vladavine“. Uskrsnuće nije samo nadilaženje robovanja grijehu koje rađa propadljivošću i smrću, već konačno iscijeljene svih rana i pomirenje, jer svi će uskrsnuti i nitko ne može zauvijek biti ušutkan bezdanom groba.[894] Primjenom Rahnerova „antropološkog zaokreta“ u društveno-političkom kontekstu[895] Metz mijenja značenje mesijanskog karaktera kršćanstva u kritičko-oslobađajuću silu čiji je cilj učiniti sve ljude subjektom pred Bogom.[896]

---

[890] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 99-101.

[891] Usp. Rainer KAMPLING, Erinnerungen an das Einüben in das Erinnern oder: Vom Wahrnehmen des Abgrunds, u: Hans-Gerd JANßEN – Julia D. E. PRINZ – Michael J. RAINER (ur.), *Theologie in gefährdeter Zeit. Stichworte von nahen und fernen Weggefährten für Johann Baptist Metz zum 90. Geburtstag*, 228-229.

[892] Usp. Kyle GINGERICH HIEBERT, *The Architectonics of Hope. Violence, Apocalyptic, and the Transformation of Political Theology*, 48-51.

[893] Usp. Bart D. EHRMAN, *God's Problem: How the Bible Fails to Answer Our Most Important Question – Why We Suffer*, HarperOne, New York, 2009., 238-244.

[894] Usp. Robert J. SCHREITER, Memoria passionis and the Healing of Memories, u: Hans-Gerd JANßEN – Julia D. E. PRINZ – Michael J. RAINER (ur.), *Theologie in gefährdeter Zeit. Stichworte von nahen und fernen Weggefährten für Johann Baptist Metz zum 90. Geburtstag*, 441.

[895] Usp. Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 57-60.; 67-70.

[896] Usp. Bernd WACKER – Jürgen MANEMANN, Political Theology: History of a Concept, u: John K. DOWNEY – Jürgen MANEMANN – Steven T. OSTOVICH (ur.), *Missing God? Cultural Amnesia and Political Theology*, 172.

Stoga *memoria passionis* može ostati negativno-kritički nabijen pojam koji ne potiče na neku proaktivnu praksu u društvu i povijesti, već upozorava protiv neljudskosti čovjeka prema čovjeku u okviru „politike moći“.[897] Zato Metz, nakon što je pitanje postmoderne ušlo u opću akademsku svijest, dodiruje problematiku kulturne amnezije kao društvene prakse rasterećenja od nepravdi i trpljenja prošlosti. Isto tako, Metz iz istog razloga naglašava apriorialnost patnje i „autoritet onih koji trpe“.[898] Ne želeći dati povoda da se njegova teologija shvati kao neka nova „ideologija“,[899] Metz ističe kako i pasivno zanemarivanje biblijske tradicije osjetljivosti na „autoritet onih koji trpe“ pomaže širiti „antropologiju vladavine“.[900] Kršćanska odgovornost i briga za svijet, empatija i solidarnost s trpećima i žrtvama povijesti, prethodi svakoj političkoj ideji, filozofiji povijesti, pa i teologiji.[901] Zato bi u središtu crkvene i teološke pozornosti trebalo biti „formuliranje vjere u kategorijama otpora spremnog za patnju i promjenu“.[902] Terminom „mistika otvorenih očiju“ Metz opisuje narav takve vjerničke prakse u svijetu.[903]

Metzova teologija žrtvuje anticipacijski aspekt *visio beatifica* eshatona da bi održala apokaliptički nemir u povijesti nasuprot opasnostima postmodernističke kulturne amnezije, moralne estetizacije patnje i nijekanja supstancijalnosti budućnosti. Aktualnost nove političke teologije ovisi o tome može li zadržati svoju povijesnu svijest o rizicima totalizacije političkih ideja u svakom društveno-povijesnom kontekstu, pa i onom koji nije vezan uz noviju njemačku povijest. Drugim riječima, nova politička teologija mora ostati kritički instrument očuvanja solidarnosti i izbjeći preobrazbu u još jednu „staru političku teologiju“ koja bi nudila „spasenje koncentracijskog logora“[904] zvao se on „Auschwitz“ ili „Jasenovac“ ili „Goli otok“.

Dakle, treba razumjeti da relevantnost nove političke teologije jednim dijelom ovisi i o tome da Metzov politički projekt nikada ne bude dovršen, jer bi time nova politička teologija postala zatvoreni sustav koji promiče jedan „sveobuhvatni“ svjetonazor, odnosno ideologiju. Metzova teologija ne želi posjedovati unaprijed osmišljene odgovore na sva pitanja, već onu širinu percepcije koja bi joj omogućila analizirati i prosuđivati generalna kretanja i trendove u

---

[897] Usp. Simone CHAMBERS, The politics of Critical Theory, u: Fred RUSH (ur.), *The Cambridge Companion to Critical theory*, 220-223.
[898] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 171-178.
[899] Usp. Candance Kristina MCLEAN, *Do this in Memory of Me: The Genealogy and Theological Appropriations of Memory in Work of Johann Baptist Metz*, 92-94.
[900] Usp. Johann Baptist METZ, Ustrajati pred licima (1990.), u: ISTI, *Politička teologija 1967.-1997.*, 191-198.
[901] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 62-63.
[902] Johann Baptist METZ, Na putu prema postidealističkoj teologiji (1985.), u: ISTI, *Politička teologija 1967.-1997.*, 171.
[903] Usp. Robert SCHREITER, Postmoderna teologija i onkraj nje u svjetskoj Crkvi, u: Rosino GIBELLINI (ur.), *Teološke perspektive za 21. stoljeće*, 391-392.
[904] Usp. Joseph RATZINGER, *Eshatologija. Smrt i vječni život*, 202.

društvu što oblikuju duh vremena. Također teži i interdisciplinarnosti, kao što bi bilo sve veće oslanjanje na sociološka istraživanja,[905] u cilju što istančanijeg razumijevanja društvenog i kulturnog konteksta za svoje teološko razmatranje stanja društva. Tako nova politička teologija može ponuditi odgovarajuće konceptualne resurse za razumijevanje promjena s kojima se Crkva suočava, kao i osvijetliti smjer njezina kritičko-oslobađajućeg djelovanja. Dobar primjer toga bilo bi upozorenje pape Franje u apostolskoj pobudnici *Evangelii gaudium*[906]glede novih oblika desubjektivizacije čovjeka u suvremenim društveno-ekonomskim okolnostima,[907] a koje je nova politička teologija već dotakla i „novi" politički teolozi već obrađuju kroz njezine kategorije spomena, pripovijedanja i solidarnosti.[908]

2.5.2.3. Teologija okrenuta svijetu

Nova politička teologija uvijek je bila određena „otvorenošću svijetu", odnosno „sistematično prekidana praksom". Metzova teologija je konstantno reaktivna, nastojeći uvijek usvajati nova povijesna iskustva i nove oblike prakse vjere i društvenog života.[909] Ipak, nova politička teologija nije sistematska sociološka teorija.[910] Štoviše, takva karakterizacija Metzove teologije bilo bi prilagođavanje mentalitetu buržujskog društva što znači da se prema vlastitom kriteriju ne bi mogla okarakterizirati kao „teologija subjekta"[911] za ovo doba rastuće socijalne svijesti o nepravdama koje stvara politika podređena ekonomskim interesima.[912]

Čak i nakon više od pedeset godina, Metzove tvrdnje iz *O teologiji svijeta* pokazuju se jednako aktualnima, unatoč drukčijem društveno-povijesnom kontekstu. Još se uvijek očituje potreba za većom „otvorenošću svijetu" koji je neposredni objekt kršćanskog poslanja, ali ne podcjenjujući kompleksnost i samostojnost sekularnosti svijeta. Stav da se sekularizaciju svijeta

---

[905] Usp. Angsar KREUTZER, *Politische Theologie für heute. Aktualisierungen und Konkretionen eines theologischen Programms*, 65-68.
[906] Usp. FRANJO, Apostolska pobudnica, *Evangelii Gaudium – Radost Evanđelja* (D-163), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2015., br. 53.
[907] Usp. Jürgen KROTH, Solidarität unter veränderten Bedingungen. Anmerkungen zur Aktualität einer Kategorie politischer Theologie, u: Hans-Gerd JANßEN – Julia D. E. PRINZ – Michael J. RAINER (ur.), *Theologie in gefährdeter Zeit. Stichworte von nahen und fernen Weggefährten für Johann Baptist Metz zum 90. Geburtstag*, 256-258.
[908] Usp. Julia LIS, Subjektwerdung unter neoliberalen Bedingungen. Politische Theologie im Kampf um das Humane, u: Hans-Gerd JANßEN – Julia D. E. PRINZ – Michael J. RAINER (ur.), *Theologie in gefährdeter Zeit. Stichworte von nahen und fernen Weggefährten für Johann Baptist Metz zum 90. Geburtstag*, 287-288.
[909] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 29-30.
[910] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 140.
[911] Usp. Johann Baptist METZ, Problem „političke teologije" (1967.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 22.
[912] Usp. Kuno FÜSSEL, Die Gefahr der Rückführung der politischen Theologie von J.B. Metz ins Gefängnis der bürgerlichen Wissenschaf. Eine Kritik der neueren kritischen Kritik, u: Hans-Gerd JANßEN – Julia D. E. PRINZ – Michael J. RAINER (ur.), *Theologie in gefährdeter Zeit. Stichworte von nahen und fernen Weggefährten für Johann Baptist Metz zum 90. Geburtstag*, 132-134.

ne treba promatrati kao nešto strano kršćanskom shvaćanju svijeta i što se mora nadići,[913] danas se pokazuje istinitim na mnoge neočekivane načine. Nova politička teologija oslanja se na onaj proročko-apokaliptički vid iskustva vjere koji smjera omogućiti teologiji sudjelovati u povijesti, posebno u čovjekovoj emancipaciji i oslobođenju ne bi li postao „subjekt pred Bogom“, bez da se njezini ciljevi nekritički izjednače s nastojanjima raznih političkih interesa. Vjerske tradicije mogu i trebaju služiti kao instance kritike i refleksije nad polovičnim ostvarenjem rasta u humanosti čovjeka prema čovjeku i zastranjenjima samog povijesnog procesa sekularizacije koji svojim osamostaljenjem od vjerskog autoriteta nije izuzet i od svakog etičkog kriterija.[914]

Može se reći da nova politička teologija smjera prema neantagonističkom odnosu između religije i politike priznavši opravdanost institucionalne odijeljenosti Crkve i države.[915] Za Metza, sekularnost svijeta ne bi trebalo promatrati kao nedijalektički izričaj odbacivanja Božjeg utjecaja na svijet, već kao plod kršćanskog utjecaja u smislu prepoznavanja vrijednosti vlastitosti svijeta u sklopu Božjeg stvoriteljskog nauma.[916] „Zadaća je teologije pokazati da historijski neopoziv proces sekularizacije ne znači kako kršćanstvo nestaje, već da je postalo uistinu povijesno efektivno.“[917] Zato se ne može inzistirati da se svako odstupanje od isključivo vjerskog svjetonazora i poslušnosti vjerskom autoritetu proglasi otpadništvom i ateizmom. Zadaća je teologije promišljati nad tokom povijesti, što uključuje i sekularizaciju, u cilju razlučivanja na koji način svijest o transcendenciji, o Bogu Stvoritelju i Spasitelju, može biti društveno-politički relevantna, osim samo kao „transcendentno jamstvo“.[918]

Naravno, stav nove političke teologije ne podrazumijeva samo ustupke s vjerske strane, već i pomak u razumijevanju sekularizacije u javnom prostoru, društvenim institucijama i među intelektualnom avangardom. Predugo se sekularnost definirala isključivo nasuprot religiji i u opoziciji vjerskom autoritetu. Prihvaćanje institucionalne odijeljenosti Crkve i države uz poziv na kritičko-dijalektički dijalog podrazumijeva jedno šire poimanje sekularnosti. Vrijeme da se nadiđu povijesne okolnosti začetka sekularizacije kao reakcije na vjerske ratove i „metafizički lom“ u kolektivnoj svijesti Europe nakon protestantske reformacije.[919]

U ovom procesu treba imati na umu kako politička sekularizacija zapravo ne pogađa srž kršćanstva koje oduvijek poznaje odvajanje vjerskog i političkog autoriteta (usp. Mt 22, 17-21).

---

[913] Usp. Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 13-15.
[914] Usp. José A. ZAMORA, Die Einlösung vergangener Hoffnung. Kritische Theorie und politische Theologie, u: Hans-Gerd JANßEN – Julia D. E. PRINZ – Michael J. RAINER (ur.), *Theologie in gefährdeter Zeit. Stichworte von nahen und fernen Weggefährten für Johann Baptist Metz zum 90. Geburtstag*, 556-557.
[915] Usp. Rosino GIBELLINI, *Teologija dvadesetog stoljeća*, 308.
[916] Usp. Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 19-20
[917] Johann Baptist METZ, *Isto*, 16.
[918] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 16-17.
[919] Usp. Michael KIRWAN, *Political Theology. A New Introduction*, ix-xi.; xiv.

Dok god navješta Boga, koji ne prepušta čovjeka besmislenosti kontingentnosti, već predstavlja eshatološki cilj i smisao povijesti, kršćanstvo opstaje, pa čak i djeluje kritičko-oslobađajuće protiv svih unutarpovijesnih apsolutizacija. Istinska prijetnja je tek profanizacija vjere, odnosno odbacivanje same ideje transcendencije i nijekanje mogućnosti smislena odnosa s Bogom. Tada religija postaje mehanizam stabilizacije društva ili katalizator društveno-političkih revolucija, ali ne i podsjetnik da čovjekova subjektnost nadilazi okvir društveno-političkog uređenja.[920]

U svijetu koji je usred hominizacije, vjera treba djelovati remetilački kako taj svijet ne bi postao nehuman i negostoljubiv za čovjeka, jer odbija priziv na viši, entelehiološki smisao. Metz tu opasnost prepoznaje u modernističkoj evolucionističkoj svijesti, koje je zapravo izraz ravnodušnosti modernog društva prema opasnostima egzistencije i trpljenju bližnjega. Ako progesivistički mit o nezaustavljivom napretku društva u povijesti obećava eventualno rješenje svih ljudskih briga i problema, zašto se onda uopće brinuti? Zašto se izložiti egzistencijalnoj krizi vlastite subjektnosti i savjesti zbog nepotrebnog, a opet sveprisutnog trpljenja nebrojenih ljudskih bića kada utopija samo što nije dosegnuta?[921] Zato se Metz koncentrira na „neriješen sukob s procesima prosvjetiteljstva; tada, iskustvo katastrofe Auschwitza; konačno, način na koji Treći svijet i neeuropski svijet općenito postaje sve više prisutan u svijetu teologije“.[922]

Nova politička teologija poziva na transformaciju pretežno europski monokulturalne Crkve u svjetsku policentričnu Crkvu[923], pa da se i ostatak svijeta uključi u teološki diskurs kojim je dosad dominirao Zapad. Prije svega, kako razumjeti nužnost formuliranja teologije „nakon Auschwitza“? Univerzalnost nove političke teologije ovisi o tome može li priopćiti razarajući učinak takvih povijesnih katastrofa kao što je holokaust na „moralne i kulturalne rezerve u kojima se temelji ljudskost čovječanstva“[924] onima koji nisu žrtve ni nasljednici takvog figurativnog „kraja povijesti“.[925] Treba ozbiljno pristupiti pitanju pluralnosti ljudskog iskustva pomoću „međukulturalne hermeneutike“ koja će omogućiti međusobno razumijevanje onoga što je pripadnicima različitih kultura izvan njihova iskustva.[926]

---

[920] Usp. Reinhart MAURER, Demokratie als Religion - Politische Theologie als Kritik, u: Hans-Gerd JANßEN – Julia D. E. PRINZ – Michael J. RAINER (ur.), *Theologie in gefährdeter Zeit. Stichworte von nahen und fernen Weggefährten für Johann Baptist Metz zum 90. Geburtstag*, 317-318.

[921] Usp. Michael KIRWAN, Time, the Mercy of the Messiah. Pope Francis and Johann Baptist Metz, u: John K. DOWNEY – Steve OSTOVICH – Johann M. VENTO (ur.), *Facing the World: Political Theology and Mercy*, 64-65.

[922] Johann Baptist METZ, *A Passion for God*, 24.

[923] Usp. Johann Baptist METZ, Na putu prema postidealističkoj teologiji (1985.), u: ISTI, *Politička teologija 1967.-1997.*, 171-182.

[924] Usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 99-101.

[925] Usp. Kyle GINGERICH HIEBERT, *The Architectonics of Hope. Violence, Apocalyptic, and the Transformation of Political Theology*, 43-45.; 48.

[926] Robert SCHREITER, Postmoderna teologija i onkraj nje u svjetskoj Crkvi, u: Rosino GIBELLINI (ur.), *Teološke perspektive za 21. stoljeće*, 393-394.

Isto tako, Metz ističe posredničku funkciju političke etike između teologije i politike. No ne daje konkretnu metodologiju kako provesti razmjenu ideja i poticaja između religije i politike kroz političku etiku. Ansgar Kreutzer u svojoj publikaciji *Politička teologija za danas. Aktualizacije i konkretizacije jednog teološkog programa* (2017.) smatra da se ovaj nedostatak može nadopuniti Boffovim prijedlogom konstruktivnog korištenja sociologije i psihologije u teologiji. Nove ideje i poticaji s područja društvenih znanosti bile bi kritički obrađene kroz proces teološke refleksije, tj. translacijom u teološke pojmove usvojiti sociološke i psihološke spoznaje. Kreutzer smatra da je isti proces moguć i u obrnutom smjeru, tj. da teološki pojmovi budu translatirani u politiku kao plauzibilni politički koncepti i tvrdnje.[927]

Kreutzer vidi praktičnu fundamentalnu teologiju koja vjerničku praksu razumijeva i kao socijalnu praksu, kao polazište za daljnje metodološko usavršavanje nove političke teologije kroz interdisciplinarnost sa sociologijom. Sadržaj teološko-političke refleksije bili bi društveni fenomeni poput onih opisanih u studiji francuskog sociologa Pierrea Bourdieua *Bijeda svijeta* (1993.), koja govori o subjektivnoj patnji članova društva kojima je zanijekana subjektnost radi raznih društvenih kriterija kao što su poduzetnički uspjeh, dob, rasa i sl. Takvi nevidljivi oblici trpljenja također su materija za teološku kritiku nepravednih mehanizama i praksi u društvu.[928]

I samo ovaj jedan prijedlog mogućeg budućeg razvoja nove političke teologije otkriva kako Metzova teologija promatra pitanje patnje i nepravde kao problem kulture,[929] što joj omogućava širinu percepcije onih društvenih kretanja i trendova koji oblikuju *zeitgeist*, kao što je postmodernistička apatija. Nova politička teologija bavi se problemom desubjektivizacije i dehumanizacije marginaliziranih i zaboravljenih u globalnom kontekstu. Njezina budućnost nije samo kritika zastranjenja moderne na Zapadu, onih nerealnih očekivanja marksizma ili kapitalizmom kompromitiranog liberalizma, već dijalog s već sada globalnim društvom koje pokušava nadići dosadašnji svjetski politički poredak vođen „antropologijom vladavine“. Dakle, ne političko oslobođenje, već „antropološka revolucija“.[930]

---

[927] Usp. Angsar KREUTZER, *Politische Theologie für heute. Aktualisierungen und Konkretionen eines theologischen Programms*, 65-68.
[928] Usp. Angsar KREUTZER, *Isto*, 68-71.
[929] Usp. Johann Baptist METZ, „Politička teologija“ u raspravi (1969.), u: ISTI, *Politička teologija 1967.-1997.*, 54-55.; usp. Johann Baptist METZ, Što želi „politička teologija“ (1970.), u: ISTI, *Politička teologija 1967.-1997.*, 91-92.
[930] Usp. Johann Baptist METZ, Ustrajati pred licima (1990.), u: ISTI, *Politička teologija 1967.-1997.*, 191-198.

2.6. Zaključne misli o Metzovoj novoj političkoj teologiji

Iako je ovaj rad pokušao cjelovito prikazati one ključne aspekte, karakteristike i teme Metzova teološkog projekta, doima se nedorečenim. No, to nije iznenađujuće. Napuštajući čisto teoretski pristup u korist „primata prakse“, nova politička teologija želi ostati nedorečena kako bi bila otvorena onom novom, prije svega eshatološkoj budućnosti. Bez teološke osnovice u klasičnom smislu, određena je povijesno-društvenom situacijom i proturječjima egzistencije.[931] To i jest bila namjera njezinog začetnika, koji je posljednjih pedeset godina bio i lice nove političke teologije. Ako se nova politička teologija ikako može definirati, onda je najprikladnija oznaka „teološka biografija“ Johanna Baptista Metza.

Nije potrebno još jednom spominjati ona Metzova rana životna iskustva[932] koja je i sam identificirao kao ključne poticaje za svoj teološki rad. Iako treba obratiti pozornost na to koliko se i kako Metz utkao u svoju teologiju. Nepristrano, Metzov teološki projekt može se opisati kao praktična fundamentalna teologija koja bi trebala funkcionirati kao „teološka hermeneutika političke etike“,[933] ali kroz postmetafizičku paradigmu[934] koja traži inteligibilnost društveno-političke prakse u povijesti. Metz ugrađuje u novu političku teologiju pogođenost i nepravdom trpljenja. Njegov opis posjeta Brazilu tijekom proslave 500. godišnjice otkrića Novog svijeta 1992. godine odličan je ogledan primjer empatičnosti Metzova teološkog pristupa: „Vidio sam oči bez snova, lica bez suza, kao da se radi o nesretnosti ponad htijenja. Vidio sam dječja lica, umrtvljena od udisanja odvratnog ljepila kao zamjene za opijum, tu zamjenu za snove u životu koji je uistinu potisnut ispod razine snova, ispod granice suza: siromaštvo koje okončava u bijedi bivanja lišenog snova ili suza!“[935]

Zato se nova politička teologija ne bi trebala iscrpiti u racionalističkom analiziranju i tumačenju, već poticati na „nasljedovanje Krista“ u obliku univerzalne solidarnosti. Taj „primat prakse“ kao nova koncepcija odnosa povijesno življene vjere i teološkog razumijevanja vjere[936] je Metzovo naslijeđe sadržano u novoj političkoj teologiji. Inicijalni program nove političke teologije iznesen u *O teologiji svijeta* odraz je želje za promjenom koja je pronašla svoj izraz u nauku Drugog vatikanskog sabora[937] i duhu šezdesetih godina 20. st., kao reakcija poslijeratne

---

[931] Usp. Giacomo COCCOLINI, *Johann Baptist Metz*, 92-94.
[932] Usp. Johann Baptist METZ, U pluralizmu religioznih i kulturalnih svjetova. Bilješke o jednom teoosko-političkom svjetskom programu (1997.), u: ISTI, *Politička teologija 1967.-1997.*, 312.
[933] Johann Baptist METZ, „Politička teologija“ u raspravi (1969.), u: ISTI, *Politička teologija 1967.-1997.*, 62.
[934] Usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 64-65.
[935] Usp. Johann Baptist METZ, *1492 – Through the Eyes of a European Theologian*, u: John K. DOWNEY – Steve OSTOVICH – Johann M. VENTO (ur.), *Facing the World: Political Theology and Mercy*, 9.
[936] Usp. Johann Baptist METZ, Problem „političke teologije“ (1967.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 38.
[937] Usp. Tiemo Rainer PETERS, *Johann Baptist Metz.Theologie des vermißten Gottes*, 83-93.

generacije na demokršćanski konsenzus koji u hladnoratovskoj klimi nije pokušao promijeniti istu onu društveno-političku dinamiku koja je uzrokovala Drugi svjetski rat.[938] Uz Metza se i evangelička teologinja Dorothee Sölle bavi političko-teološkom tematikom. Sölle prosvjeduje protiv Vijetnamskog rata i kapitalističkog vojno-industrijskog kompleksa koji je sazrio tijekom Drugog svjetskog rata, pa kroz nove oružane sukobe nastavlja sablazan Auschwitza.[939]

Metzov vlastiti idealizam u sedamdesetima je izložen kritici i to u akademskom smislu. U šezdesetima je napustio stare predrasude, koje su suprotstavljajući vjeru i svijet zaklonile budućnost, taj ničim uvjetovan i nepredvidljiv horizont, koji pripada svima i stoga traži da mu se pristupi otvoreno. Sad je to stremljenje k budućnosti podvrgnuto ispitu praktične ostvarivosti. Metz zato razvija novu političku teologiju u praktičnu fundamentalnu teologiju usmjerenu na univerzalnu solidarnost, na Kristov poziv da čovjek prihvati čovjeka u njegovoj drugotnosti kako Bog utjelovljenjem prihvaća cio svijet u njegovoj vlastitosti.[940] No koji bi bio praktičan razlog za tu sveobuhvatnu solidarnost osim naivnog idealizma?

Metzov odgovor bio je *memoria passionis*[941] ne samo kao središnja hermeneutička kategorija nove političke teologije nego i kao sržni aspekt pologa vjere, koji istodobno održava živom eshatološku nadu, bez da priguši osjetljivost na patnju. Naime, za uistinu življenu vjeru, a ne tek „buržujsku religiju“ koja „vjeruje u vjeru“, ali ne „živi vjeru“, praktično-iskustveno poimanje Boga remeti ritam svakodnevice i prisiljava na prevrednovanje vlastitih pretpostavki, vrijednosti i ciljeva.[942] To pak ne znači tražiti ili čekati neki nadnaravni događaj, već dopustiti biti pogođen trpljenjem u svijetu i povijesti, izložiti se neljudskosti čovjeka prema čovjeku i neuspjehu svih pokušaja oslobođenja od toga predokusa smrti. *Memoria passionis* čuva spomen na to kako i sam Bog dijeli s čovjekom tu tragediju ljudske egzistencije, nezaobilazno iskustvo patnje, s kojim se ne miri niti pasivno prihvaća. Metz je time prikazao svako očitovanje ljudskog trpljenja, bilo gdje i bilo kad, kao priliku iskusiti Boga i nasljedovati njegov primjer opiranja beznađu i preko granice smrti, sve do uskrsnuća.

Možda se baš zato za mnoge problematičnim pokazao Metzov izbor u novu političku teologiju inkorporirati i elemente kritičke teorije Frankfurtske škole. No to nema toliko veze s prednostima i manjkavostima kritičke teorije koliko s Walterom Benjaminom i Theodorom W.

---

[938] Usp. James CHAPPEL, *Catholic Modern. The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church*, 224-232.
[939] Usp. Leonardo KOVAČEVIĆ, Dorothee Sölle: život i djelo, u: *Treći program Hrvatskog radija*, 12 (2000.) br. 57, 237-241.; ovdje: 237-238.
[940] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 208-212.
[941] Usp. Johann Baptist METZ, „…isključiti logiku svladavanja i izjednačavanja u multikulturalnom eksperimentu kršćanstva“ (1992.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 204-205.
[942] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 62-63.

Adornom koji su ostavili dojam na Metza vokalizirajući pogođenost patnjom i iskanjem pravde za žrtve povijesti.[943] Naime, Adorno s „negativnom dijalektikom“ i surađujući s Horkheimerom na *Dijalektici prosvjetiteljstva* ukazuje na otuđujući učinak modernističkih društveno-političkih ideologija koje teže mitologizaciji i apsolutizaciji vlastitih tvrdnji. Adorno i Horkheimer potiču na kritičku dekonstrukciju neutemeljenih univerzalističkih i totalizirajućih težnji, posebno hegelijanske filozofije povijesti.[944]

Slično tome, Metz želi razotkriti apriorialnost patnje u ljudskoj egzistenciji, kritizirajući paradoksalnost svih unutarpovijesnih rješenja na egzistencijalne proturječnosti koje izostavljaju priziv Bogu. Metz se koncentrira na nužnost spomena na tuđu patnju kroz prostor i vrijeme kao korekciju prosvjetiteljskog ideala oslobođenja od patnje. Kritikom prosvjetiteljskih premisa u ime apriorialnosti patnje, Metz želi na teodicejsko-apokaliptičan način opet otvoriti povijest transcendenciji kako zaborav i potiskivanje svakog spomena na bol, tjeskobu i patnju ne bi postali standardni odgovor na nepodnošljivost egzistencije uslijed sveprisutne patnje.[945]

Metzovo nadahnuće za novu političku teologiju ne dolazi od Adorna i Benjamina. Njegova namjera nikada nije bila integrirati kritičku teoriju Frankfurtske škole u teologiju kao isključivi temelj jedne nove postidealističke paradigme koja bi omogućila kritičko-dijalektičko suočavanje s tekovinama moderne i problemom čovjekova samootuđenja u svijetu. Kritička se teorija pokazala korisnim alatom u artikulaciji nove političke teologije koristeći *Denkform* i stremljenje tradicije moderne prema autentičnoj subjektnosti i slobodi od uvjetovanosti kojima neosobni društveni sustavi otuđuju čovjeka od njega samog.

Također, Metzov teološki projekt uvažavajući neteološke društveno-kritičke izvore, bilo filozofiju, bilo sociologiju, ističe kako empatičnost i solidarnost kao izričaji ljudskosti čovjeka prema čovjeku ne pripadaju isključivo vjerskom izričaju. Nova politička teologija prepoznajući podudarnost sekularnog humanizma i kršćanske moralnosti predstavlja Metzov zahtjev za dijalektičko-kritičkim odnos vjere i svijeta,[946] jedan novi način teologiziranja.

Onaj sržni poticaj za novu političku teologiju uvijek ostaje svetopisamska proročko-apokaliptička tradicija shvaćena kao „otkrivenje“ patnje u svijetu koja traži razrješenje i pravdu i ne dopušta oslanjati se na ahistoričnu metafiziku ne bi li se uzdigla iznad ljudskog trpljenja.[947]

---

[943] Usp. Tiemo Rainer PETERS, *Johann Baptist Metz.Theologie des vermißten Gottes*, 74-82.; 127-134.
[944] Usp. Jürgen KROTH, Unterbrechung. Religion als Kritik der Religion, u: Thomas POLEDNITSCHEK – Michael J. RAINER – José Antonio ZAMORA (ur.), *Theologisch-politische Vergewisserungen. Ein Arbeitsbuch aus dem Schüler- und Freundeskreis von Johann Baptist Metz*, 211.
[945] Usp. Johann Baptist METZ, Religija i politika na granici moderne. Pokušaj novog određenja (1995.-1997), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 272-282.
[946] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 224.
[947] Usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 76-82.

Na Metza je formativan intelektualni utjecaj imao i njemački biblijski egzeget Ernst Käsemann čije je shvaćanje biblijske apokaliptike također oblikovao totalitarni zahtjev nacističkog režima za jurisdikcijom nas cijelim čovjekom i svijetom.[948] Käsemannov trag na Metzovoj teologiji može se vidjeti u „eshatološkom pridržaju" i zahtjevu za deprivatizacijom vjere. Zato Metzove riječi treba čitati u svjetlu sablazni nad nacističkim zločinima i Käsemannova protesta protiv čovjekova svojatanja gospodstva nad svijetom što u konačnici dehumanizira čovjeka i svijet: „Kršćanska zajednica mora nanovo otkriti svoju 'javnu' odgovornost, tj. u drugom stupnju samorazumijevanja – ne kako bi razvila vlastitu zasebnu društvenu i političku koncepciju, svojevrsno 'ideološko samoovlašćivanje', već da bi istakla društveno-kritičke elemente koji su sadržani u eshatološkom Evanđelju. Njezina 'javna' odgovornost, stoga, jest odgovornost koja je kritičko-oslobađajuća."[949]

Metz je još u *O teologiji svijeta* prepoznao da „suvremeni mentalitet ima tek historijski (njem. *historisch*) odnos prema prošlosti, ali mu je odnos prema budućnosti egzistencijalan (njem. *geschichtliches*)"[950] i ta perspektiva do danas nastavlja oblikovati razvoj nove političke teologije. Metz je potom upotpunio taj početni stav u *Vjeri u društvu i povijesti* naglasivši kako ne treba zaboraviti kako je suočavanje s prošlim patnjama i žrtvama povijesti također nužan preduvjet ispravnog stava prema budućnosti.[951] Metz je tu istinu izrazio, osim kroz *memoria passionis*, i svojim razmišljanjem kako bi trebala izgledati „teologija nakon Auschwitza" u svojoj knjizi *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*.[952] Time je skrenuo pozornost na to kako Auschwitz već sada za nove generacije političkih teologa, koji nisu bili očevici holokausta, poprima novo značenje kako iz godine u godinu umire sve više preživjelih koji mogu osobno posvjedočiti o užasima koje su prošli. Za novu političku teologiju u 21. stoljeću, izazov je pronaći način kako se baviti „teologijom nakon Auschwitza" uslijed kulturne amnezije, ali i prirodnog zaborava što nastupa smjenom generacija.

Metz, naravno, predlaže stvaranje „anamnetičke kulture", koja će održavati spomen na rizik što sa sobom nosi lažna egzistencijalna sigurnost društveno-političkih ideologija svake vrste.[953] Onda je potrebno i oblikovati novu instancu proročko-apokaliptičke tradicije, koja se neće temeljiti samo na apriorijalnoj, refleksivnoj reakciji „anamnetičkog uma" na čovjekovu

---

[948] Usp. Craig R. KOESTER, *The Apocalypse: Controversies and Meaning in Western History*, The Great Courses, Chantilly – Virginia, 2011., 138-141.
[949] Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 153-154.
[950] Johann Baptist METZ, *Isto*, 84.
[951] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 195-196.; 239-241.
[952] Usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 76-82.
[953] Usp. Johann Baptist METZ, Religija i politika na granici moderne. Pokušaj novog određenja (1995.-1997), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 272-282.

patnju, koja prethodi svakoj drugoj racionalnoj spoznaji.[954] Takva bi tradicija promišljeno i argumentirano upozoravala na sklonost svih političkih uređenja k totalitarizmu s čime obično dolazi i dehumanizacija kroz razne mehanizme kontrole. Svaki je totalitarizam otpadništvo od Boga, odnosno neutemeljena sakralizacija sekularnog društveno-političkog poretka antitetična ljudskoj subjektnosti i slobodi.

Za kraj bi valjalo napomenuti da bi nova politička teologija, ako želi dugoročno održati vrijednosti na kojima ju je Metz ustanovio, trebala uz svoj eshatološki *locus theologicus* i prihvatiti transcendentalno usmjerenje, koje ni sam Metz nije mogao u potpunosti odbaciti što se jasno vidi iz njegova shvaćanja molitve.[955] Razrada teme osjetljivosti na patnju u povijesti pokazala je kako nije dovoljan samo kritički protest da se okonča neljudskost čovjeka nad čovjekom motivirana „antropologijom vladavine" nego i ukorijenjenost u povijesti, koja solidarnosti daje dijakroničnu dimenziju.[956] U ovome se Metz i Ratzinger slažu.[957] Stremljenje k eshatološkoj budućnosti smisleno je tek u kontekstu jednako ozbiljno doživljene prošlosti.

Samo tako se Metzova nova politička teologija može nastaviti razvijati i ponad tradicije katoličkog fraternalizma u kojoj je sazrijela[958] i koju je onda izoštrila u kritiku prosvjetiteljskog prepolavljanja ljudskog duha instrumentalizacijom uma, a čija je najtragičnija posljedica bila Auschwitz, te se suočiti s posljedičnim pesimizmom postmoderne. Budućnost nove političke teologije leži u opravdanju eshatološke nade kroz promicanje sveobuhvatne solidarnosti ne samo zbog negativnog iskustva patnje[959] već i unatoč pretrpljenoj boli, nepravdama i trapljenju. *Memoria passionis* treba biti i nadahnjujuće svjedočanstvo vjere u Krista. Proglas da „po njemu imamo u vjeri i pristup u ovu milost u kojoj stojimo i dičimo se nadom slave Božje" (Rim 5,2).

---

[954] Usp. Benjamin TAUBALD, *Anamnetische Vernunft. Untersuchungen zu einem Begriff der neuen Politischen Theologie*, 138.; 144-145.

[955] Usp. James Matthew ASHLEY, *Mercy, Theology and Sprituality*, u: John K. DOWNEY – Steve OSTOVICH – Johann M. VENTO (ur.), *Facing the World: Political Theology and Mercy*, 79-80.

[956] Usp. Johann Baptist METZ, Religija i politika na granici moderne. Pokušaj novog određenja (1995.-1997), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 282-287.

[957] Usp. Joseph RATZINGER, *Eshatologija. Smrt i vječni život*, 25-26.

[958] Usp. James CHAPPEL, *Catholic Modern. The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church*, 248-255.

[959] Usp. Johann Baptist METZ, Od transcendentalne do političke mistike kršćanstva, u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 146-152.; usp. Johann Baptist METZ, Na putu prema postidealističkoj teologiji (1985.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*,171-182.; usp. Johann Baptist METZ, Religija i politika na granici moderne. Pokušaj novog određenja (1995.-1997), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 261-263.

3. Analiza i usporedba „stare“ i „nove“ političke teologije

3.1. Međusobne reakcije na različite koncepte političke teologije

Pomalo razočaravajuće, ali zbog generacijske razlike, specifičnih društveno-političkih okolnosti u Njemačkoj nakon Drugog svjetskog rata i općenito osporavana statusa političke teologije prije Drugog vatikanskog sabora, nema nekog sustavnog suočavanja između Schmitta i Metza iz njihova vlastita pera. Ipak, u opusu obojice mogu se pronaći kratki komentari iz kojih se može iščitati mišljenje koji su imali jedan od drugome. Prva cjelina ovoga poglavlja stoga se posvećuje tim rijetkim opaskama iz njihovih publikacija o političkoj teologiji onoga drugoga. Za Schmitta to je *Politička teologija II.*, a za Metza niz usputnih bilješki u raznim člancima i leksikonskim izvadcima. Nijedan se ne upušta u dublju analizu rada onog drugog, ali to ne znači da nije moguće izvući neke zaključke na temelju onog što je rečeno. Daljnja usporedba „stare“ i nove političke teologije svakako bi ostala nepotpuna bez takva pregleda koji predstavlja najbliže što se može doći izravnom dijalogu između Carla Schmitta i Johanna Baptista Metza o razlikama i sličnostima u njihovim pristupima te konačnoj svrsi političke teologije.

3.1.1. Schmittova iznenađujuća ocjena Metzove teologije

Carl Schmitt spominje Johanna Baptista Metza samo jednom, u *Političkoj teologiji II.: Legenda o dokrajčenju svake političke teologije,* koja je publicirana samo dvije godine nakon *O teologiji svijeta* u kojoj Metz iznosi svoj inicijalni nacrt nove političke teologije. Sve što se može reći o Schmittovu stavu prema novoj političkoj teologiji nužno se temelji na toj jednoj opasci u podnaslovu o suvremenom značenju legende o okončanju svake kršćanske političke teologije koja se razvila oko zaključka Petersonova članka *Monoteizam kao politički problem: Doprinos povijesti političke teologije u Rimskom carstvu.* Schmitt se kratko očituje o prvotnom nacrtu Metzova teološkog projekta i svaka daljnja ekstrapolacija njegova mišljenja o kasnijem razvoju nove političke teologije svodi se tek na spekulaciju.

Urednici engleskog izdanja *Političke teologije II.,* Michael Hoelzl i Graham Ward, u uvodu prije samog teksta kontekstualiziraju opasku o Metzu kao dio Schmittove reakcije na promjene u Katoličkoj Crkvi nakon Drugog vatikanskog sabora. Naime, *Politička teologija II.* posvećena je Hansu Barionu, katoličkom svećeniku i profesoru crkvenog prava, prominentnom kritičaru koncilskih zaključaka o potrebi veće transparentnosti Crkve u suvremenom svijetu. Schmitt se identificirao s Barionom zbog njegove predratne nacističke afilijacije. Hoelzl i Ward tako razumiju ovu posljednju Schmittovu publikaciju značajnu po temu političke teologije kao

konzervativnu kritiku liberalnog i pneumatološkog nadahnuća postkoncilskih reformi na račun kristološkog integriteta katoličke dogme. Na jedan način, Schmitt doživljava zaključke Drugog vatikanskog koncila kao osudu „stare“ političke teologije i prihvaćanje Petersonova zaključka, budući da su njemački teolozi kao vodeća pogonska sila iza Koncila usmjerili Crkvu prema demokratizaciji i prosvjetiteljskom idealu odjeljivanja religije i politike.[960]

Schmitt spominje Metza gotovo usput izlažući stavove tada aktualnih političkih filozofa i teologa o Petersonovom zaključku o okončanju političke teologije: „Tri rada Hansa Maiera, Ernsta Feila i Ernsta Topitscha za naše su istraživanje, svaki na svoj način, od velikog interesa. Oni pokazuju u kojim različitim, pa čak i oprečnim smjerovima Petersonova teza o dokrajčenju danas još djeluje. Maier preuzima Petersonovu zaključnu tezu sa zaključnom napomenom neopaženo *taliter qualiter*, kod Feila ona vrijedi za političku teologiju proturevolucije; Topitsch hvali kritiku cezaropapizma i pretvara je iz specifično teološkog iskaza u komad općenite znanosti o religiji.“[961]

Prvi glas o Metzovoj novoj političkoj teologiji dolazi do Schmitta preko članka Hansa Meiera[962] u časopisu za kršćansku kulturu *Stimmen der Zeit*.[963] Već je iz Schmittove uvodne karakterizacije Metzova teološkog projekta moguće izvući neke zaključke: „U knjizi *O teologiji svijeta* (*Zur Theologie der Welt*, 1968.) Metz je zahtijevao deprivatizirani, javni oblik navještaja i realizacije vjere i tražio institucionaliziranu, iz eshatološke ograde kršćanstva proisteklu kršćansku društvenu kritiku. Termin politička teologija Metz koristi izričito za tu stvar.“[964]

Nedvojbeno, Schmitt želi naglasiti kako nije moguće govoriti o „javnosti i vidljivosti“[965] vjere, odnosno o uvažavanju religije kao bitnog čimbenika u društvenom i političkom životu bez zalaženja u domenu političke teologije. Ovdje svakako, na tragu Jürgena Manemanna, valja podsjetiti kako su obje instance političke teologije – Schmittova „stara“ i Metzova „nova“ – zapravo teorije društva i povijesti koje shvaćaju političko kao kolektivnu stvarnost što proizlazi iz sveukupnosti relacija između različitih društvenih skupina, institucija i pojedinaca. Obje su teologije na određeni način protuindividualističke: Schmittova politička teologija odbija razdvojiti i razlikovati religiju i politiku, posebno ne kroz kategorije privatnog i javnog, jer

---

[960] Usp. Michael HOELZL – Graham WARD, Editors' Introduction, u: Carl SCHMITT, *Political Theology II.: The Myth of the Closure of any Political Theology*, 15-17.
[961] Carl SCHMITT, *Political Theology II.: The Myth of the Closure of any Political Theology*, 58-59.; prijevod citata preuzet iz: Carl SCHMITT, *Politička teologija / Politička teologija II.*, 101.
[962] Vidi: Hans MEIER, Politische Theologie? Einwände eines Laien, u: *Stimmen der Zeit* 94 (1969.), 73-91
[963] Na Meierov članak je Metz odgovorio člankom *„Politička teologija“ u raspravi* koji se na hrvatskom jeziku može naći u: Johann Baptist METZ, *Politička teologija: 1967.-1997.*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2004.
[964] Carl SCHMITT, *Political Theology II.: The Myth of the Closure of any Political Theology*, 49-50.; prijevod citata preuzet iz: Carl SCHMITT, *Politička teologija / Politička teologija II.*, 92.
[965] Usp. Carl SCHMITT, *The Visibility of the Church: A scholastic consideration*, u: ISTI, *Roman catholicism and political form*, 49-51.

njihovu suradnju smatra preduvjetom „političkog jedinstva“, što iz prosvjetiteljske-liberalne perspektive izgleda kao totalizacija političkog nad životom i subjektnošću pojedinca, cijelim društvom i čitavom povijesti; Metzov teološki projekt pak prihvaća institucionalno odijeljivanje religije i politike, ali odbija prosvjetiteljski-liberalni koncept privatizirane, „buržujske religije“, koja je usmjerena isključivo individualnom zadovoljenju duhovnih potreba vjernika u njihovoj životnoj situaciji bez ikakve značajne egzistencijalne promjene, tj. obraćenja.[966]

Uz to, Schmitt zapaža i Metzov zahtjev za kritikom javnog djelovanja Crkve. Imajući na umu njegov esej *Vidljivost Crkve. Skolastičko razmatranje*, kao i kasnije napisano *Rimsko katoličanstvo i politički oblik*, teško je zamisliti da bi se Schmitt složio s takvim zahtjevom za transparentnošću crkvenog djelovanja, a time i s izlaganjem Crkve kritici u javnom prostoru. Za Schmitta, Crkva uprisutnjuje božansku osobu Isusa Krista iz čega se razvija njezina politička forma i sposobnost za javnu odgovornost. To načelo supstancijalnog reprezentiranja božanske osobe Isusa Krista omogućava Katoličkoj Crkvi da kao opunomoćenica proslavljenog Krista posjeduje „nadmoć forme na materijom“ kojom uređuje društveni život, [967] ali i da pozivajući se na Božji autoritet relativizira svaki drugi zahtjev za vlašću.[968] Schmitt je zato ugradio načelo reprezentiranja u svoju političku teoriju, konkretno u *Nauku o ustavu*, ne bi li i modernoj državi osigurao istu javnost i legitimnost koju uživa Crkva.[969] Liberalni politički poredak, koji promiče primarno privatne i partikularne ekonomske interese bez javne, političke odgovornosti što je preduvjet za političko djelovanje, ne može imati takav odnos s Crkvom. Niti se Crkva, koja već stoljećima s državnim uređenjima dijeli odgovornost za opće dobro, treba podložiti kritici javnosti sastavljene od aktera koji su prvenstveno vođeni svojim partikularnim interesima i nisu zainteresirani za dobrobit zajednice, kako u političkom, tako u duhovnom smislu.[970]

Prikazujući dalje različite Meierove, Feilove i Topitscheve stavove o političkoj teologiji i Petersonovoj tvrdnji o okončanju političke teologije, Schmitt više pozornosti posvećuje eshatološkom usmjerenju nove političke teologije: „Danas se već pokazuje, smatrao je E. Feil, da 'pitanje odnosa vjere i političkog djelovanja s propašću tradicionalne političke teologije ne samo da nije dokrajčeno nego je iznova postavljeno'; stoga J. B. Metz s pravom nastoji odnos kršćanske vjere spram društva 'na osnovi eshatološke orijentacije vjere uvijek iznova reflektirati s kritičke distance'. Eshatološka orijentacija nastoji 'formulirati eshatološku poruku pod

[966] Usp. Jürgen MANEMANN, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus*, 347-349.
[967] Usp. Carl SCHMITT, Rimsko katoličanstvo i politički oblik, u: ISTI, *Politički spisi*, 45.
[968] Usp. Samuel WEBER, *Targets of Opportunity On the Militarization of Thinking*, 29-30.
[969] Usp. Christian STOLL, *Die Öffentlichkeit der Christus-Krise: Erik Petersons eschatologischer Kirchenbegriff im Kontext der Moderne*, 182-184.; 197-202.
[970] Usp. Carl SCHMITT, Rimsko katoličanstvo i politički oblik, u: ISTI, *Politički spisi*, 53-56.

uvjetima našeg sadašnjeg društva'. Što to konkretno znači? Naše sadašnje društvo napredno je u smislu jednog oslobođenog napretka, koji u sebi sjedinjuje vrijednosti lišenu znanstvenost, industrijsku slobodu iskorištavanja i širenje slobodne ljudske potrošnje; osim toga, ono je pluralizam socijalnih skupina u kojem sve postaje plurivalentno; naposljetku, ono je, kao što kaže J. B. Metz, hominizirajuće društvo. Smatram da takvo napredno-plurivalentno-hominizirajuće društvo dopušta samo sebi adekvatnu, sistemski imanentnu, dakle, također napredno-plurivalentnu eshatologiju. Njegova vrsta eshatologije može, dakle, biti samo *homo-homini-homo* eshatologija, u najboljem slučaju utopija s principom nade jednog *homo absconditusa*, koji producira sam sebe, a osim toga i uvjet vlastite mogućnosti.“[971]

Osvrćući se na Feilov esej *Rasprava o teologiji revolucije* (1969.), Schmitt povezuje Metzov izbor formulirati novu političku teologiju na temelju „eshatološkog pridržaja“ kao „kritički korektiv“ sa situacijom u Europi tijekom kasnog 18. i ranog 19. stoljeća. Schmitta je razočarao Feilov zaključak da se Petersonov zaključak o okončanju političke teologije odnosi samo na političke ideje koje polaze od „božanske monarhije“ Filona Aleksandrijskog, ali ne i na demokratska politička uređenja. Feilu je promaknula veza između političko-teološke naravi protestantske reformacije i Francuske revolucije kao njezinog sekularizirana nastavka, a posljedično i između katoličke protureformacije i kontrarevolucionarnih političkih trendova u 19. stoljeću. Moderna demokracija u jednakoj mjeri je posljedica svojevrsne političke teologije, u ovom slučaju teologije revolucije, kao i proturevolucionarna politička filozofija Bolanda, de Maistrea i Donoso Cortésa.[972]

Iz Schmittove perspektive, Metz povlači istu poveznicu ne samo između katoličke protureformacije i kontrarevolucije nego i između protestantske reformacije, Francuske revolucije i demokratizacije moderne države, kada svoju novu političku teologiju postavlja kritički prema postojećem odnosu religije i politike u društvu proizašlom iz turbulentnog razdoblja 19. stoljeća. Moglo bi se reći kako Schmitt vidi Metzov izbor formulirati svoj projekt kao političku teologiju potvrdom njegove vlastite analize razvoja uloge religije u oblikovanju europskih političkih uređenja, odnosno da priznaje valjanost sociologije juridičkih pojmova izložene još u prvoj *Političkoj teologiji*. Schmitt odabire tumačiti Metza prema kategorijama svoje vlastite političke teologije kao još jedan argument protiv Petersona.[973]

---

[971] Carl SCHMITT, *Political Theology II.: The Myth of the Closure of any Political Theology*, 53-54.; prijevod citata preuzet iz: Carl SCHMITT, *Politička teologija / Politička teologija II.*, 96.
[972] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 50-53.
[973] Usp. Kyle GINGERICH HIEBERT, *The Architectonics of Hope. Violence, Apocalyptic, and the Transformation of Political Theology*, 13-14.; 28.; 32.

Eshatološko usmjerenje nove političke teologije je slično reinterpretirano. Schmitt shvaća Metzovu tvrdnju o sekularizaciji kao hominizaciji svijeta naglašeno pesimistično. Istina, u *O teologiji svijeta* Metz upozorava kako hominizacija ne znači nužno i humanizaciju što podrazumijeva opasnost instrumentalizacije i podlaganja čovjeka racionaliziranim utopističkim idejama.[974] Metz je zabrinut oko moralnog obezvrjeđivanja ljudskog života u svijetu koji nije postao svjestan praktičnog utjecaja teoloških tvrdnji i političkih ideja na društvo i povijest.[975] Za Schmitta pak hominizacija bez humanizacije, kao i kod Metza, znači ideologiju znanstvenog napretka bez moralne refleksije i nesputanu komercijalizaciju društva. Schmitt spominje i društveni pluralizam koji relativizira moralne i društvene vrijednosti izjednačujući različite kulture koje moraju koegzistirati. Takva demokratizacija prava, privilegija i zahtjeva različitih skupina, naravno, narušava društvenu koheziju i onemogućava objedinjujuću kozmološku predodžbu svijeta pod Božjim gospodstvom.[976] To znači da se ne može ostvariti univerzalno prepoznatljiva reprezentacija Božje suverenosti nad kozmosom kroz personalnog suverena, a ni ustanoviti državu kao „smrtnog boga". Schmitt koristeći Metza upozorava na zatvaranje suvremenog društva transcendenciji.[977]

Schmitt prepoznaje kako je moderno zapadnjačko društvo, unatoč svojoj deklariranoj toleranciji i multikulturnoj otvorenosti, zapravo ideološki zatvoreno i rigidno. Iz perspektive političke teologije i pitanja vjere u svijetu, moderno društvo se odsijeca od izvanjskog utjecaja transcendencije, ne priznajući politički značaj religije, odnosno metafizičko-kozmoloških predodžbi po kojima religija oblikuje društvenu svijest, a time i društveno-politički poredak. Današnji sekularizam nije zdrav odmak od vjerskim uvjerenjima dominiranog javnog života ne bi li politički proces bio racionalan i učinkovita vladavina nad društvom na opće dobro. Schmitt uviđa kako Metz – iz svoje specifično eshatološke perspektive – slično njemu prepoznaje da se pod krinkom sekularizacije promiče konkurirajuća eshatologija. Riječ je o imanentističkom mitu nezaustavljiva povijesnog napretka koji vodi prema eshatonu što ga čovjek sam za sebe rukotvori, prema utopiji u kojoj će čovjek sam nadići sadašnje nevoljno stanje okaljano raznim oblicima trpljenja i nepravde.

U tom utopističkom razmišljanju Schmitt prepoznaje naivnu, optimističnu antropologiju anarho-socijalista i liberala, koja konformirajući se buržujskim moralističkim senzibilitetima

---

[974] Usp. Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 56-60.; 66-68.
[975] Usp. Angsar KREUTZER, *Politische Theologie für heute. Aktualisierungen und Konkretionen eines theologischen Programms*, 40-41.
[976] Usp. Carl SCHMITT, State Ethics and the pluralist State, u: Arthur JACOBSON – Bernhard SCHLINK (ur.), *Weimar: A Jurisprudence of Crisis*, 304-309.
[977] Usp. Michaela RISSING – Thilo RISSING, *Politische Theologie: Schmitt, Derrida, Metz. Eine Einführung*, 141-149.

razvodnjuje iznimnost čovjekove nesputanosti.[978] Ljudska sirova egzistencija je epitom slobode što podrazumijeva i sposobnost za nasilje – to je bit čovjekova prirodna stanja. Ustroj političke zajednice, države, ne nadilazi dinamiku prirodna stanja, već ju formalizira kao politiku što se jasno vidi u kriteriju političkog.[979] Kroz jedinstvo po uzoru na Trojstvo postignuto u državi i reprezentiranje ljudske neograničene slobode u suverenu – čime se onda rješava i čovjekov „stasiološki" problem – nadilaze se ograničenja singularne prostorno-povijesne egzistencije pojedinca i dotiče ono transcendentno.[980] Zato je za Schmitta ideja utopije ne samo besmislena nego i kontraproduktivna, jer čovjek već živi utopiju kada suveren jamči egzistenciju bez straha i prijetnje nasiljem, uz to uređujući društveno-politički život u skladu s Božjom voljom.

Schmitt stoga odobrava Metzov kritički prosvjed protiv utopističkog razmišljanja koje promiču moderne političke ideologije, jer se ne radi ni o čemu drugome osim o ljudskoj fantaziji o apoteozi. Ako se i drugi osim njega opiru liberalizmu, s jedne strane, kao i marksizmu, s druge strane, tim političkim ideologijama koje teže ostvarenju utopije sekularizirajući kršćansku eshatologiju u hegelijansku, imanentističku filozofiju povijesti koja promiče mit o vječnom napretku, onda je još uvijek moguća decizionistička vizija države koja rješava pitanje odnosa vjere i svijeta, otvorenosti političke zajednice transcendenciji, objedinjujući politiku i religiju pod jurisdikcijom suverena.[981]

Vrijedi i napomenuti kako Kyle Gingerich Hiebert smatra da Schmitt u *Političkoj teologiji II.* pozitivno ocjenjuje novu političku teologiju, jer razumije da se Metzova teologija koncentrirana na eshatološku budućnost ne može suprotstaviti njegovoj „staroj" političkoj teologiji koja se bavi metafizičkom konceptualizacijom političke „volje za moći" u sadašnjosti. Negativna-kritička narav nove političke teologije nije sposobna proizvesti potreban poticaj za konkretno političko djelovanje na institucionalnoj razini koje bi promijenilo aktualni politički krajobraz, već se svodi na politički aktivizam koji može proizvesti etički pritisak izvana na političke institucije, ali ne njima i upravljati.[982]

Urednici engleskog izdanja *Političke teologije II.*, Michael Hoelzl i Graham Ward, zaključuju u uvodnoj riječi kako Schmitt odobrava novu političku teologiju, unatoč liberalnim tendencijama Johanna Baptista Metza, jer je u njegovu pokušaju redefinicije značenja termina

---

[978] Usp. Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi*, 89-92.
[979] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 71.
[980] Usp. Carl SCHMITT, *Political Theology II.: The Myth of the Closure of any Political Theology*, 122-126.; usp. Christian STOLL, *Die Öffentlichkeit der Christus-Krise: Erik Petersons eschatologischer Kirchenbegriff im Kontext der Moderne*, 182-184.; 197-202.
[981] Usp. John P. McCORMICK, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against politics as technology*, 247-248.; 253-254.; 256-257.
[982] Usp. Kyle GINGERICH HIEBERT, *The Architectonics of Hope. Violence, Apocalyptic, and the Transformation of Political Theology*, 51-52.

„politička teologija“ vidio priliku da rehabilitira i svoju političku teologiju.[983] Ova pretpostavka baca novo svjetlo na Schmittovo opovrgavanje Petersonova zaključka o okončanju političke teologije. Schmitt se ne dotiče konačno, nakon toliko desetljeća, Petersonove tvrdnje u članku *Monoteizam kao politički problem* o okončanju svake političke teologije samo zbog Barionovog poticaja.[984] Obnoviteljski elan u Katoličkoj Crkvi nakon Drugog vatikanskog sabora, koji bi se ovisno o perspektivi mogao opisati kao „otvaranje“ ili „prilagodba“ svijetu, ali i pojava teologa kao što je bio Metz, čiji rad odaje liberalne težnje u napetosti s konzervativnim karakterom katoličke teologije, posvijestili su Schmittu koliko je važno da se njegova politička teologija ne svede tek na fusnotu u analima političke filozofije 20. stoljeća. Okončanje političke teologije značio bi dokidanje svake alternativne političke ideje, izuzev varijacija na imanentističku hegelijansku filozofiju povijesti, koja bez obzira radilo se o lijevoj ili desnoj inačici završava u anarhiji i povratku u hobbesijansko prirodno stanje „rata sviju protiv sviju“.[985]

Zato u *Političkoj teologiji II*. Schmitt dalje razrađuje svoju političku teologiju ponad „sociologije juridičkih pojmova“ i kriterija političkog u „stasiologiju“.[986] Schmitt tako u Pogovoru svojeg desetljećima zakašnjela odgovora Petersonu, nasuprot zaključku o okončanju političke teologije, ustvrđuje ne samo mogućnost već i neizbježnost političke teologije. Schmitt, dakle, ne odustaje od svoje tvrdnje da politika kroz sociologiju juridičkih mora imati teološko-metafizičko utemeljenje. „Stasiologijom“ metafizički utvrđuje totalnost političkog kako ga on tumači u *Pojmu političkog*, a time i nužnost političke teologije.[987] U *Političkoj teologiji II.* Schmitt ne iznosi tek protuargument Petersonovu zaključku o okončanju političke teologije zahvaljujući objavi Božje trojstvene naravi, već u novoj političkoj teologiji, koja također niječe mogućnost potpuno imanentiziranog shvaćanja povijesti i društva, prepoznaje implicitnu potvrdu vlastite političke teologije. Ako i liberalno raspoložen Metz prepoznaje potrebu za političkom teologijom, onda je relevantnost Schmittovog intelektualnog naslijeđa osigurana, usprkos Petersonu.

---

[983] Usp. Michael HOELZL – Graham WARD, Editors' Introduction, u: Carl SCHMITT, *Political Theology II.: The Myth of the Closure of any Political Theology*, 18.
[984] Usp. Carl SCHMITT, *Political Theology II.: The Myth of the Closure of any Political Theology*, 32.
[985] Usp. Žarko PAIĆ, *Katehon ili o gubitku povijesti: Paradoksi i aporije političke teologije Carla Schmitta*, 17-53.; ovdje: 26.; 34-38.; usp. Christian STOLL, *Die Öffentlichkeit der Christus-Krise: Erik Petersons eschatologischer Kirchenbegriff im Kontext der Moderne*, 202.; 204-211.
[986] Usp. Carl SCHMITT, *Political Theology II.: The Myth of the Closure of any Political Theology*, 122-126.
[987] Usp. Michaela RISSING – Thilo RISSING, *Politische Theologie: Schmitt, Derrida, Metz. Eine Einführung*, 49-50.; 62-70.

3.1.2. Metzov stav o Schmittu

To što Schmitt, makar samo u Metzovom inicijalnom programu, prepoznaje zajedničku svrhu dviju političkih teologija – nužnost promicanja otvorenosti transcendentnom u društveno-političkoj praksi[988] – navelo je Kylea Gingericha Hieberta da u svoj publikaciji *Arhitektonika nade. Nasilje, apokaliptika i transformacija političke teologije* iznese tezu kako nova politička teologija ne predstavlja dovoljan odmak od Schmittove „stare" političke teologije. Negativno-kritička narav Metzove teologije, za Hieberta, nije dovoljno potentna da poremeti „nasilnu teopolitičku aporiju" koji prezentira Schmitt, njegovu konstataciju da je politički poredak moguće očuvati samo ako se neizbježno nasilje među ljudima koncentrira na izvanjskog neprijatelja, na drugoga.[989] Svodi li se Metzov teološki rad samo na negaciju Schmittove teološko-političke misli? Razlučiti predstavlja li nova politička teologija nešto novo ili ostaje u Schmittovoj sjeni prije svega traži istražiti Metzov odnos prema Schmittu.

3.1.2.1. Spomen i sjena Schmitta u Metzovom opusu

Prvi trag o Metzovu odnosu prema Schmittu, Hiebert pronalazi u opasci u izlaganju na Međunarodnom katoličkom teološkom kongresu u Torontu, onda objavljenom i u *O teologiji svijeta*, gdje Metz objašnjava zašto je izabrao termin „politička teologija": „Politička teologija – pojam je mnogoznačan i stoga teško razumljiv. Osim toga je i povijesno opterećen. Pošto ga u okviru naših kratkih razmišljanja ne stignem povijesno objasniti, mogu samo moliti da se govor o političkoj teologiji razumije onako kako ga ja, u ovome što slijedi, upotrebljavam i u upotrebi pokušavam objasniti."[990] Heibert pretpostavlja da je Metz aludirao na „staru" političku teologiju Carla Schmitta. Imajući na umu povijesni kontekst, opravdano je pretpostaviti kako Metz u tom trenutku vidi Schmittovu političku teologiju kao legitimizaciju nacizma, a ne kao ozbiljnu teološku misao. Metz reformira koncept političke teologije ne bi li ga iskoristio za svoj teološki projekt eshatološki određene kritičke teologije društva i povijesti, posebno kulture, uključivo političke prakse društva i to posredstvom političke etike kako ne bi upao u zamku opravdavanja neke totalitarne ideologije.[991]

---

[988] Usp. Michaela RISSING – Thilo RISSING, *Politische Theologie: Schmitt, Derrida, Metz. Eine Einführung*, 141-149.
[989] Usp. Kyle GINGERICH HIEBERT, *The Architectonics of Hope. Violence, Apocalyptic, and the Transformation of Political Theology*, 53.
[990] Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 107.; prijevod citata preuzet iz: Johann Baptist METZ, Problem „političke teologije" (1967.), u: ISTI, *Politička teologija 1967.-1997.*, 9.
[991] Usp. Kyle GINGERICH HIEBERT, *The Architectonics of Hope. Violence, Apocalyptic, and the Transformation of Political Theology*, 3.; 28-29.

Metz nastavlja spominjati Schmitta tek kroz opaske naznačujući po čemu njegova vlastita teologija zaslužuje epitet „nova“ u odnosu na dosadašnje instance političke teologije. Tako u članku *Politička teologija* u *Sacramentum mundi. Teološki leksikon za praksu* (1969.)[992] Metz isprva smješta Schmitta među njemačke romantičare prosuđujući kako zagovara jednu reakcionarnu i autoritarnu političku viziju: „Od ovoga značenja pojma političke teologije – koje seže i u političku romantiku (Baader, Schelling, Pilgram i drugi) i koje pod uvjetima današnjeg društva nužno zadobiva restaurativno-integralističke odnosno (u odnosu političke teorije; usp. C. Schmitt) izričito decizionalističke crte – treba odlučno razlikovati onu upotrebu pojma koja izranja iz (hermeneutičke) problematike temelja današnje sustavne teologije.“[993]

Metzova inicijalna procjena Schmittove političke teologije na liniji je eseja Herberta Marcusea *Borba protiv liberalizma iz totalitarne perspektive države*, koji još uvijek uvjetuje ton i način suočavanja sljednika kritičke teorije Frankfurtske škole, kako s Carlom Schmittom, tako i s konzervativnom političkom strujom.[994] Pretpostaviti da su na Metzovu predodžbu Schmitta utjecali pripadnici Frankfurtske škole nije neka pretjerana špekulacija ako se uzme u obzir koliki su utjecaj Theodor Adorno i Walter Benjamin imali na njegov rad. Zasigurno je i poznanstvo s Jürgenom Habermasom, koji na sličan način karakterizira Schmitta u članku *Užasi autonomije: Carl Schmitt na engleskom* povodom ključnih izdanja Schmittova opusa na engleskom jeziku,[995] pridonijelo tome da Metz ostane postojan u svome sudu o Schmittovoj političkoj teologiji kroz susljedna desetljeća.

U članku *„Politička teologija“ u raspravi*, gdje odgovara na prve kritike inicijalnog programa nove političke teologije iznesenog u *O teologiji svijeta*, Metz očituje prve naznake svoje nakane da se kritički suoči s naslijeđem prosvjetiteljstva. Upravo na toj liniji uspostavlja i razliku između „društveno-kritičke teologije“ i klasičnog značenja teologije, te čak prepoznaje neke sličnosti između svoje i Schmittove političke teologije, iako naglašava kako se neće baviti klasičnim pitanjima političke teologije, već smjera na deprivatizaciju vjere u javnom diskursu: „U odnosu prema samoj klasičnoj teologiji pojam 'društveno-kritički' ostaje prije svega jako dvoznačan. To se po mojem mišljenju može dobro pojasniti ako se uzme u obzir upotreba pojma 'politička teologija' kod Carla Schmitta. Unatoč uskoj vezi ove političke teologije s tradicijom klasične političke teologije (pojam autoriteta, pojam suvereniteta, procjena monarhije,

[992] Vidi: Karl RAHNER (ur.), *Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, Sv.3., Herder Verlag, Freiburg, 1973., 1232-1240.; isto tako tiskano u: Karl RAHNER (ur.), *Herders theologisches Taschenlexikon*, sv. 6., Herder Verlag, Freiburg, 1973., 51-58.
[993] Johann Baptist METZ, Problem „političke teologije“ (1967.), u: ISTI, *Politička teologija 1967.-1997.*, 35-36.
[994] Usp. Roberto ORSI, *Rethinking the Concept of Order in International Politics: Carl Schmitt and Jurgen Habermas*, 201-204.
[995] Usp. Robert ORSI, *Isto*, 199-201.; 210-220.

naglašavanje tajne, decizionizam...) ona se formulira kao kritički odnos prema sadašnjoj društvenoj stvarnosti i stoga se u tom duhu razumije kao 'društveno-kritička'; ona određuje Crkvu kao instituciju i mjerilo te kritike, protestira protiv povlačenja vjere u privatnost te se suprotstavlja rastućem identificiranju politike i tehnike, vladavine i planiranja.“[996]

Sljedeći spomen Schmitta nalazi se u članku *Na putu prema postidealističkoj teologiji* (1985.) u zborniku *Entwürfe der Teologie,*[997] gdje Metz argumentira u korist postidealističke paradigme za teologiju, jer se „nakon Auschwitza“ i okončanja eurocentrizma, u kulturnom i političkom smislu,[998] više nije moguće baviti teologijom bez svijesti o društveno-povijesnim implikacijama teoloških tvrdnji. U pozadini Metzove argumentacije je kritički stav prema „dijalektici prosvjetiteljstva“ preuzet od Adorna.[999] Metz tako piše: „Ona nastoji posvijestiti da teologija i Crkva jednostavno nikada nisu politički nevine i da, stoga, u glavne zadaće sistematske teologije spada to da vodi računa o političkim implikacijama. I to ne stoga jer je političko – u smislu Carla Schmitta – totalno, nego jer je sumnja prema teologiji i religiji postala totalna. Ova postidealističko-politička paradigma u teologiji polazi od toga da u procesima prosvjetiteljstva religija nije bila potpuno privatizirana niti je politika bila potpuno sekularizirana. Isto tako politički prosvijećena društva imaju svoju 'političku religiju' u kojoj se nastoje legitimirati i stabilizirati.“[1000]

Opaska na Schmitta i njegovo poimanje političkog kao totalnog u ovom članku sugerira da je Metz tijekom godina posvetio nešto pozornosti Schmittovoj političkoj teologiji pročitavši i *Pojam političkog*, dok se iz njegovih ranijih opaski vidi kako svoj stav o Schmittu temelji samo na *Političkoj teologiji I.* i *Rimsko katoličanstvo i politički oblik*. Nadalje, Metz razumije Schmittovu izjavu o totalnosti političkog kao posljedicu prosvjetiteljske kritike religije, koja je i sama s vremenom postala ideološki nabijena, sugerirajući svojim komentarom kako se radi o jednoj apsolutizirajućoj tvrdnji. Kad bi Schmittova tvrdnja o totalnosti političkog bila istinita, onda se moderna društva s prosvjetiteljskom političkom tradicijom ne bi oslanjala na „političku religiju“, odnosno na javne oblike kolektivne vjeroispovijesti, u svrhu legitimizacije društveno-političke prakse. Time Metz ujedno i naglašava kako njegov teološki projekt suočavanja s naslijeđem prosvjetiteljstva teži uspostavi novog odnosa vjere i društva, religije i politike.

---

[996] Johann Baptist METZ, „Politička teologija“ u raspravi (1969.), u: ISTI, *Politička teologija 1967.-1997.*, 59-60.
[997] Vidi: Johannes B. BAUER (ur.), *Entwürfe der Teologie*, Styria Verlag, Graz, 1985., 209-233.
[998] Usp. Johann Baptist METZ, Na putu prema postidealističkoj teologiji (1985.), u: ISTI, *Politička teologija 1967.-1997.*, 158.
[999] Usp. Tiemo Rainer PETERS, *Mehr als das Ganze. Nachdenken über Gott an den Grenzen der Moderne*, 37-39.
[1000] Johann Baptist METZ, Na putu prema postidealističkoj teologiji (1985.), u: ISTI, *Politička teologija 1967.-1997.*, 160.

Metz potom spominje Schmitta i u članku o političkoj teologiji koji je napisao zajedno s Wernerom Krohom za *Evangelički crkveni leksikon* (1992.),[1001] ali samo u formalnom smislu, navodeći općepoznate enciklopedijske detalje o Schmittovoj političkoj teologiji smještajući ju u povijesni kontekst poslijeratnog razdoblja i povezujući s postprosvjetiteljskim francuskim tradicionalizmom. Svakako nema neke naznake o osobnom Metzovom stavu prema Schmittu. Jedino ako se ne želi odveć spekulirati kako Metz tek uvjetno Schmittovu političku teologiju smatra teološkom, „koliko je razumijevala sve pravne pojmove kao sekularizirane teološke pojmove i ukoliko je hvalila katolicizam kao paradigmu preddemokratskih oblika života".[1002]

Osim u esejima i člancima, ima li kakav spomen Schmitta u prominentnim Metzovim knjigama koje oblikuju profil nove političke teologije? U knjizi *Vjera u društvu i povijesti,* u kojoj Metz razrađuje svoj teološki projekt kao praktičnu fundamentalnu teologiju, nema poimence spomena Carla Schmitta. Međutim, spominju se njegovi idejni prethodnici, francuski tradicionalisti iz 19. st., koje Metz navodi kao kršćansku „apologetsku frontu" nasuprot modernističkim društvenim trendovima proizašlim iz prosvjetiteljstva. Metz ovdje objašnjava karakteristike i ciljeve francuskog tradicionalizma kao političke filozofije koja je na praktičnoj razini oblikovala poimanje papinskog autoriteta i nezabludivosti na Prvom vatikanskom saboru. No ne povlači vezu sa Schmittovom političkom teologijom, iako se sudeći po njegovu opisu tradicionalističkih stavova takvu poveznicu lako moglo istaknuti.[1003]

U Metzovim publikacijama, spomen Schmitta može se pronaći još samo u *Memoria passionis*, koju se može uzeti kao reprezentativnu za posljednju fazu njegova teološkog rada. Schmitta se spominje u jednoj fusnoti, u naslovu § 4 *Kamo je nestao Bog, a kamo čovjek?,* gdje Metz ističe da se njegov teološki stav razlikuje od Schmittova po svome poimanju monoteizma. Potom ista fusnota upućuje na naslov § 18 *Memoria passionis kao temeljna kategorija političke teologije* u kojem Metz donosi strogo historijski pregled razvoja koncepta političke teologije od antičkih vremena sve do kraja 20. stoljeća. Metz u sadržajnom smislu ne kaže ništa novo: Schmittova politička teologija potpada pod politički romantizam i desno-hegelijansku struju političke filozofije; njegova kritika liberalizma blisko prati stavove francuskog tradicionalizma; decizionizam je proizvod društveno-političkog konteksta Weimarske Republike; a sociologija juridičkih pojmova može se razumjeti kao „teološki" vid Schmittove političke teorije.[1004]

[1001] Vidi: Erwin FACHBUSCH (ur.), *Evangelisches Kirchenlexikon,* Sv.3., Vandenhoeck und Ruprecht Verlag, Göttingen, 1992., 1261-1265.
[1002] Johann Baptist METZ, Posljednji univerzalisti (1994.-1996.), u: ISTI, *Politička teologija 1967.-1997.*, 241.
[1003] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 36-38.
[1004] Usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 328.

Kao i uvijek kada spominje Schmitta, Metzu naglašava po čemu se razlikuju njihove političke teologije. Znakovito je što Metz još uvijek osjeća potrebu podvlačiti razliku između svoje „društveno-kritičke teologije“ i ranijih inačica političke teologije. Metz se više ne boji površnog poistovjećivanja njegove i Schmittove političke teologije, nego podsjeća kako ove dvije instance nužno postoje usporedno, iako nemaju neke supstancijalne veze jedna s drugom. „Pojam političke teologije dopire sve do u pretkršćanske tradicije. U sadašnjosti se s njime susrećemo prije svega u dva lika: kao prvo, u okviru teorije države i prava, i kao drugo u strogo teološkome okviru. Oba se ta okvira od početka i unaprijed razlikuju u prosudbi europske moderne i s time povezanim shvaćanjem onoga što je 'političko'.“[1005]

Ipak, Metz gotovo odmah potom potkopava taj dojam kada poveže Schmittovu političku teologiju s politikom američkih neokonzervativaca.[1006] Metz povezuje američke konzervativce i Carla Schmitta preko njemačko-američkog političkog filozofa Lea Straussa, koji je započeo akademsku karijeru uz pomoć Schmittove preporuke, ali i dopisujući se sa Schmittom utjecao na prepravke teksta *Pojma političkog* između 1927. i 1933. godine.[1007] Iako Metz veli da ne može ulaziti u detalje ove povijesno-političke poveznice, samim tim što je povukao tu vezu može se zaključiti kako osjeća da novu političku teologiju kao „teološku hermeneutiku političke etike“ obvezuje kritički se osvrnuti na aktualnu političku praksu nadahnutu Schmittom.

Koliki su utjecaj na njegov stav o ovome imali njegovi kolege i prijatelji iz Sjedinjenih Američkih Država kao Francis Schüssler Fiorenza, koji je i sam pisao o tome,[1008] ne može se procijeniti. Može se samo reći kako Schmittova sjena prati Metza i novu političku teologiju čak i u 21. stoljeće. Dakle, koliko je Kyle Gingerich Hiebert u pravu kada tvrdi kako Metzova nova politička teologija s *memoria passionis*, koja predstavlja polazište stvaranje sveobuhvatne solidarnosti na temelju univerzalnog iskustva trpljenja, nije dovoljno jaka da poremeti „nasilnu teopolitičku aporiju“ koju prezentira Schmitt?[1009]

Potencijalni odgovor nudi Michael Hoelzl, profesor političke filozofije sa Sveučilišta u Manchesteru, koji smatra kako su Metzove definicije nove političke teologije u njegovim različitim člancima tijekom desetljeća usmjerene upravo protiv Schmittove političke teologije. Naime, nova politička teologija je antitetična „staroj“ političkoj teologiji po pitanju poimanja

---

[1005] Johann Baptist METZ, *Isto*, 327.
[1006] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 327.
[1007] Usp. Heinrich MEIER, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialouge*, 4-10.; 15-16.; 21-24.; 68.
[1008] Usp. Francis SCHÜSSLER FIORENZA, Prospects for Political Theology in the Face of Contemporary Challenges, u: Michael WELKER – Francis SCHÜSSLER FIORENZA – Klaus TANNER (ur.), *Political Theology. Contemporary Challenges and Future Directions*, 39-42.
[1009] Usp. Kyle GINGERICH HIEBERT, *The Architectonics of Hope. Violence, Apocalyptic, and the Transformation of Political Theology*, 53.

istine, odnosno koliko je politička teologija vezana objektivnom i nepromjenjivom istinom. Schmittovu političku teologiju može se opisati kao oslobođenu od svakog kriterija istine u cilju totalizacije političkog. Ako je političko potencijalna forma svih međuljudskih odnosa, uključujući i odnos između Oca i Sina, ono ne može biti vezano ikojim drugim kriterijem osim vlastitim – razlikovanja prijatelja i neprijatelja. Tome i Schmitt svjedoči kada aksiomatski citira Hobbesu izjavu: „Auctoritas, non veritas facit legem."[1010]

U inicijalnom nacrtu Metzove teologije, misleći pritom na zahtjev za deprivatizacijom vjere, primjenu eshatološkog pridržaja, opravdavanje kršćanske eshatološke nade u modernim društveno-političkim uvjetima i s tim povezano promišljanje „odnosa između *fides* i *ratio* na novoj problemskoj razini", koji se u ovom kontekstu treba pojmiti kao „problem razumijevanja vjere i društveno usmjerene prakse"[1011] te poziv Crkvi da bude „institucija kritičke slobode vjere",[1012] Hoelzl vidi obvezanost istinom objave. Isto se ponavlja i u daljnjem razvoju nove političke teologije kao praktične fundamentalne teologije. Metz kritički preispituje metafizičke pretpostavke teološkog govora o Bogu naslijeđene iz grčke filozofije te poziva na otvaranje tumačenja pologa vjere policentričnom pluralizmu svjetskih kultura. Odmak od zapadnjačke filozofske tradicije neće relativizirati niti obeskrijepiti objavljenu istinu.[1013]

3.1.2.2. Metzova posljednja riječ o Schmittu

Dosadašnji navodi o Metzovu stavu prema Schmittu daju za pravo pitati zašto se Metz nije potpunije i sustavnije kritički osvrnuo na Schmitta. Posebno, kao što Kyle Gingerich ističe, jer se zalaže za „anamnetičku kulturu" i svoj projekt definira „teologijom nakon Auschwitza". Pitanje Schmittove sklonosti nacizmu Metzu ne bi trebalo predstavljati prepreku, budući da se u svom teološkom radu kritički osvrnuo na Heideggera koji je također jedno vrijeme podržavao nacistički režim. Je li Metz izbjegavao osvrnuti se na Schmitta, Hiebert pita, upravo zato što je svjestan koliko mu je blizak po strukturalno-formalističkom pristupu i apokaliptičkoj viziji?[1014]

Najbliže što Metz dolazi izravnom suočavanju sa Schmittovom političkom teologijom je esej *Religija i politika na granici moderne. Pokušaj novog određenja* (1995.–1997.), koji je

---

[1010] Usp. Carl SCHMITT, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, 33.; 52.
[1011] Johann Baptist METZ, Problem „političke teologije" (1967.), u: ISTI, *Politička teologija 1967.-1997.*, 38.
[1012] Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 10-13.
[1013] Usp. Michael HOELZL, Von oder zur Wahrheit befreit? Über die Kluft zwischen der politischen Theologie Carl Schmitts und Johann Baptist Metz' Neuer Politischen Theologie, u: Hans-Gerd JANßEN – Julia D. E. PRINZ – Michael J. RAINER (ur.), *Theologie in gefährdeter Zeit. Stichworte von nahen und fernen Weggefährten für Johann Baptist Metz zum 90. Geburtstag*, 183-187.; ovdje: 184-186.
[1014] Usp. Kyle GINGERICH HIEBERT, *The Architectonics of Hope. Violence, Apocalyptic, and the Transformation of Political Theology*, 153-154; 157-158.

nastao po istoimenom predavanju na Austrijskom danu znanosti (njem. *Österreichischer Wissenschaftstag*), godišnjeg skupa u organizaciji Österreichischen Forschungsgemeinschaft, održanog 1995. godine.[1015] U tome tekstu Metz objašnjava razliku u shvaćanju odnosa religije i politike između nove političke teologije i Schmittove političke teologije kao različito shvaćanje moderne. Prije svega, Metz ustanovljuje kako se moderna sekularna država nalazi u naizgled neodrživom položaju, jer „živi od pretpostavki koje ona sama ne može proizvesti niti garantirati i koje ona zbog toga sve više i više traži bez mogućnosti obnove".[1016] Metz, naravno, smjera na krizu legitimnosti modernog političkog poretka, odnosno parlamentarne demokracije koja se emancipirala od religijskog autoriteta te se oslanja na volju građana od kojih se očekuje da tvore opću političku volju biranjem svojih predstavnika u državnim institucijama. Takav sustav, koji legitimnost crpi iz tvrdnje da je izravan ishod odluke birača, zanemaruje da je funkcioniranje političkog sustava često netransparentno prosječnom građaninu zbog čega dolazi do otuđenja. Građani ne percipiraju političke i upravne odluke koje se donose u parlamentu ili na sjednicama vlade kao posljedicu njihove političke volje. Riječ je o lomu u percepciji uzročno-posljedične veze između reprezentacije opće političke volje i odgovornosti za opće dobro, dvaju temeljnih čimbenika koji obvezuju modernu državu.[1017]

Tu je i pitanje tvorbe opće političke volje koje u *Pojmu političkog* Schmitt predstavlja kroz problem „opasne" čovjekove naravi. Različite perspektive, oblikovane ovisno o različitim društveno-ekonomskom okolnostima i kulturnom naslijeđu, čine društvo heterogenim i u sebi razdijeljenim. Svaki čovjek instinktivno razumije da mu je najveća egzistencijalna prijetnja upravo onaj drugi, pa time različita mišljenja i neslaganje postaju politički sukob.[1018] Zato nema nekog univerzalno objedinjujućeg za tvorbu opće političke volje. Izvor socio-političke kohezije ne nalazi se u samom društvu, koje kao amalgam različitih interesnih skupina nije jedinstveno. Stoga su u predmoderni društveno-političke strukture moći crpile legitimnost iz religije koja je reprezentirala uistinu univerzalan, još važnije, nadljudski autoritet božanstva. „Paradoksalnost" te situacije podvlači kako religija i politika ne mogu zaista biti odijeljene i nema izbora nego u političkoj praksi slijediti Schmittovu političku teologiju.[1019]

[1015] Usp. Jürgen MANEMANN (ur.), *Jahrbuch Politische Theologie*, Sv.1., LIT Verlag, Münster 1996., 39-52.; hrvatski prijevod: Johann Baptist METZ, Religija i politika na granici moderne. Pokušaj novog određenja (1995.-1997.), u: ISTI, *Politička teologija 1967.-1997.*, 259-287.

[1016] Johann Baptist METZ, Religija i politika na granici moderne. Pokušaj novog određenja (1995.-1997.), u: ISTI, *Politička teologija 1967.-1997.*, 270.

[1017] Usp. Cas MUDDE – Cristóbal ROVIRA KALTWASSER, *Populism. A Very Short Introduction*, 100-104.

[1018] Usp. Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi,* 73-75.; 91.

[1019] Usp. Johann Baptist METZ, Religija i politika na granici moderne. Pokušaj novog određenja (1995.-1997.), u: ISTI, *Politička teologija 1967.-1997.*, 270.

Metz želi pokazati kako ipak postoji alternativa Schmittu. Metzov pristup, njegova nova politička teologija, pretpostavlja odbacivanje Schmittova polazišta kako je moderna u osnovi otuđujuća i degradirajuća po čovjeka, ali i ne da je „projekt“ moderne bez mane te ga samo treba dovršiti. Oslanjajući se na Horkheimerovu i Adornovu „dijalektiku prosvjetiteljstva“ kao kritički aparat kojim se mogu preispitati neizrečene totalizirajuće pretpostavke prosvjetiteljstva, Metz nastoji očuvati civilizacijska postignuća Europe i ukazati na nedostatke modernističkog svjetonazora.[1020] Riječ je o neosjetljivosti na patnju koja je posljedica instrumentaliziranog uma i mitologizacije znanstvenog napretka kao univerzalnog rješenja za sve čovjekove probleme.[1021]

Uz kritički pristup prosvjetiteljskim idealima polazeći od posljedica njihove primjene, Metz ističe kako je biblijski autentično poimanje Božjeg autoriteta tzv. „slabi“ monoteizam, kompatibilan s demokracijom. Za razliku od Schmittova „jakog“ monoteizma, odnosno totalne Božje suverenosti nad kozmosom i predodžbe Boga koji je iznad ljudskih briga i trpljenja, Metz definira Boga prvenstveno kroz *memoria passionis*.[1022] Za razliku od slike Boga koji gospoduje nad svijetom ne trpeći ikakvu relativizaciju svoje vlasti, lik Krista koji pati na križu može se „dovesti u odnos prema modernoj politici tako da svako kritički postavljeno pitanje o strogoj podjeli religije i politike, odnosno o radikalnom privatiziranju religije, ne mora biti usmjereno protiv temelja i mogućnosti demokratske politike na granicama moderne“.[1023]

Drugim riječima, ako religija i politika dijele istu osjetljivost na ljudsku patnju, svaka iz svoje perspektive i na temelju vlastitih pretpostavki, onda ne mora doći do sukoba koji religiju primorava na privatizaciju, a politiku na sekularizaciju. Onda se politika ne suočava s gubitkom legitimnosti ni s prividnim lomom između političke reprezentacije i upravljanja javnim poslovima, a religija ne gubi društvenu relevantnost i pristup javnosti koji je nužan za apostolat. Štoviše, u takvom slučaju, ne samo da je suživot moguć već i svojevrsna simbioza po kojoj Crkva preuzima političku odgovornost za opće dobro podupirući postojeći politički poredak, a država postiže legitimnost brigom za najugroženije i održavanje ideala pravde za sve po uzoru na Isusa Krista. Samo tako Schmittova politička vizija više neće biti privlačna.[1024]

[1020] Usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 105-108.; 317-320.
[1021] Usp. Johann Baptist METZ, Religija i politika na granici moderne. Pokušaj novog određenja (1995.-1997.), u: ISTI, *Politička teologija 1967.-1997.*, 272.
[1022] Usp. Angsar KREUTZER, *Politische Theologie für heute. Aktualisierungen und Konkretionen eines theologischen Programms*, 46.
[1023] Johann Baptist METZ, Religija i politika na granici moderne. Pokušaj novog određenja (1995.-1997.), u: ISTI, *Politička teologija 1967.-1997.*, 271.
[1024] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 285.

Metz pita zašto se politika, unatoč idealu emancipacije, još uvijek vodi „antropologijom vladavine“.[1025] Posebno ga zabrinjava rehabilitacija Schmittove političke teologije, kao što se može vidjeti u eseju *Religija i politika na granici moderne. Pokušaj novog određenja*: „To izričito naglašavam jer, ako dobro primjećujem, na suvremenoj (ne samo njemačkoj) sceni opet na težini dobiva druga verzija političke teologije, a to je ona Carla Schmitta. Kod Schmitta zvuči lapidarno: „Tko kaže 'čovječanstvo', želi varati“.[1026] Dok nova politička teologija polazi od univerzalnosti iskustva patnje, a da se pritom ne vodi mitom slobode od patnje, politička teologija Carla Schmitta usmjerena je na univerzalizam istočnoga grijeha. U njemu nije utemeljena samo Schmittova sumnja prema sposobnosti čovjeka da demokratski vlada samim sobom, na istočni grijeh se također svodi njegovo temeljno političko načelo konstelacije prijatelj-neprijatelj kao i predodžba o društvu koje je uvijek skriveno upleteno u građanske ratove i koje radi gušenja te konstitucionalne opasnosti treba jaku decizionističku državu. Začuđujuće blisko Carlu Schmittu nalazi se danas dio nekadašnjih njemačkih ljevičara. […] Tako se događa da nekadašnja lijeva falanga zahtijeva jaku decizionističku državu. Uostalom, čini se da je decizionizam nagoviještan sa svih strana: ako ne od strane države, onda u stilu onog egzistencijalno-političkog decizionizma koji propagiraju naši teoretičari 'riskantnih sloboda'. Za mene se u ovoj novoj konjunkturi decizionističke misli odražava ona neodređenost i nesigurnost koja je prodrla u slobodarske i državno-pravne demokracije u stadiju njihove refleksivnosti. Je li stoga demokracija moguća samo kao institucionalizirani trajni diskurs? Je li sloboda izgubila svoje pamćenje? Svoj spomen na patnju?“[1027]

Ranije u istom tekstu, Metz se osvrće i na Petersonov zaključak iz članka *Monoteizam kao politički problem* o okončanju svake političke teologije zahvaljujući trinitarnoj teologiji,[1028] koji relativizira zahtjev strogog monoteizma za potpunom poslušnošću. Za Metza, biblijski monoteizam nije monoteizam „volje za moći“, već „slabi“ monoteizam osjetljiv na trpljenje i raskoljen teodicejskim pitanjem. Zato biblijski monoteizam kompatibilan s naukom o Trojstvu i ne može biti temelj „stare“ političke teologije, ali može poslužiti kao poticaj za novu vrstu reflektivne političke teologije, poput Metzove, čija je temeljna kategorija *memoria passionis*.[1029] Drugim riječima, Petersonova tvrdnja ne odnosi se na onu političku teologiju

[1025] Usp. Kyle GINGERICH HIEBERT, *The Architectonics of Hope. Violence, Apocalyptic, and the Transformation of Political Theology*, 33-34.
[1026] Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi,* 86.
[1027] Johann Baptist METZ, *A Passion for God: The Mystical-Political Dimension of Christianity*, 146-147.; prijevod citata preuzet iz: Johann Baptist METZ, Religija i politika na granici moderne. Pokušaj novog određenja (1995.-1997.), u: ISTI, *Politička teologija 1967.-1997.*, 280-282.
[1028] Usp. Erik PETERSON, Monotheism as a Political Problem: A Contribution to the History of Political Theology in the Roman Empire, u: ISTI, *Theological Tractates*, 104-105.
[1029] Usp. Johann Baptist METZ, *A Passion for God: The Mystical-Political Dimension of Christianity*, 143-144.

kojoj svrha ne bi bila legitimizacija političke moći, već dizanje svijesti o posljedicama teoloških tvrdnji u društvu i povijesti, kao i kritika svake mitologizacije i apsolutizacije političkih ideja. U tom smislu, Metzova teologija čak je bliska Petersonovim teološko-političkim stavovima. Naime, Peterson nije zagovarao povlačenje u apolitičnost trinitarne teologije, već je shvaćao Crkvu kao javnu instituciju, koja u skladu s značenjem antičkog pojma *ekklesia* najavljuje Kraljevstvo Božje svojim javnim bogoštovnim činima, liturgijom.[1030]

Dakle, Crkva je djelatna u svijetu, vlastito svom poslanju, stoga potpuna spiritualizacija religije nije moguća. Zato Crkva ne može biti „nevina" od društveno-povijesnih implikacija i posljedica svojih tvrdnji. „No mi kršćani upućeni smo po središtu našega Creda – 'mučen pod Poncijem Pilatom' – u povijest u kojoj je bilo razapinjanja i mučenja, u kojoj se plakalo i tako rijetko ljubilo. I nikakav od povijesti udaljeni mit, nikakav Platonov idejni Bog, nikakva gnostička soteriologija i nikakav apstraktni govor o povijesnosti naše egzistencije ne mogu nam vratiti onu nedužnost koju smo u toj povijesti izgubili."[1031]

Povlačeći tako crtu diferencijacije od Schmitta, Metz u novoj političkoj teologiji polazi od sveprisutnosti trpljenja u povijesti, za koje i Crkva dijeli odgovornost. Metzova teologija je također i „politička" utoliko što, osim unutarcrkvene kritike, poziva društvo na osviještenje glede univerzalnosti patnje. „Anamnetička kultura" spominjanja ljudske patnje uzrokovane nekontroliranom „voljom za moći" trebala bi biti nezaobilazan čimbenik svake društveno-političke prakse, uključujući i suvremene međunarodne politike čiji je ideal promicanje ljudskih prava kao političkih prava.[1032] Na ovaj način nova politička teologija praktično djeluje kao „teološka hermeneutika političke etike".[1033]

Kyle Gingerich Hiebert shvaća Metzovo usvajanje židovskog „anamentičkog uma", uz inzistiranje na institucionalnoj odijeljenosti Crkve od države i na kritičkoj ulozi vjere prema povijesno-društvenim trendovima kao posljedicu Schmittove političke teologije. Hiebert svoj zaključak izvodi iz Metzova eseja *O „katoličkom principu reprezentiranja"* (1997.),[1034] koji nasuprot Schmittovom eseju *Rimsko katoličanstvo i politički oblik*[1035] ustanovljuje kako se u slučaju reprezentiranja autoriteta trpećih ne predstavlja politička moć, vlast i čast, već politička

---

[1030] Usp. Erik PETERSON, The Church, u: ISTI, *Theological Tractates*, 38-39.
[1031] Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 58.
[1032] Usp. Johann Baptist METZ, *A Passion for God: The Mystical-Political Dimension of Christianity*, 144-146.
[1033] Usp. Johann Baptist METZ, Problem „političke teologije" (1967.), u: ISTI, *Politička teologija 1967.-1997.*, 38.; usp. Johann Baptist METZ, „Politička teologija" u raspravi (1969.), u: ISTI, *Politička teologija 1967.-1997.*, 61-67.
[1034] Usp. Michael J. RAINER – Hans-Gerd JANßEN (ur.), *Jahrbuch Politische Theologie*, Sv. 2., LIT Verlag, Münster, 1997.; hrvatski prijevod: Johann Baptist METZ, Religija i politika na granici moderne. Pokušaj novog određenja (1995.-1997.), u: ISTI, *Politička teologija 1967.-1997.*, 287-293.
[1035] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 288.

nemoć i ne-identitet. Metz u ovom eseju niječe legitimnost decizionističkog diktatora, koji bi predstavljao Božju suverenost, u korist demokracije u kojoj je politička moć razdijeljena tako da pozicija suverena ostaje nepopunjena u iščekivanju Mesije.[1036] Iako, Hiebert naglašava, ostaje nejasno kako bi anamnetički um trebao spriječiti već ustanovljenu dinamiku akumulacije političke moći u rukama pojedinaca.[1037]

Nadalje, Metz u svojem komentaru iznosi Schmittov stav o ljudskom rodu ponavljajući izreku francuskog anarhista Pierrea-Josepha Proudhona: „Tko kaže 'čovječanstvo', želi varati“, koju je i Schmitt naveo u *Pojmu političkog*. Schmitt tom krilaticom sažima svoju antropologiju čovjeka kao „opasnog“ bića i zašto osuđuje svako pozivanje na ideal humanosti i jedinstvo ljudskog roda u politici kao ništa više nego „instrument imperijalističkih ekspanzija i u svojem etičko-humanitarnom obliku specifično sredstvo ekonomskog imperijalizma“.[1038]

Nasuprot Schmittu, Metz gradi poimanje „čovječanstva“ na univerzalnom fenomenu trpljenja. Takav pojam „čovječanstva“, a s njim i povezan koncept humanosti (čovjeka prema čovjeku), u novoj političkoj teologiji ima malo što zajedničko s onim kojega Schmitt kritizira, s prosvjetiteljskim, idealiziranim poimanjem ljudskosti što prvenstveno ističe dostojanstvo i jednakost svih ljudi nasuprot društvenoj opresiji i nepravdi staleškog poretka feudalnog društva. Schmitt ruši takvo esteticizirano shvaćanje „čovječanstva“ zato što naivno niječe ljudsku sposobnost za zlo, činjenicu da su ljudska bića „opasna“ po naravi[1039] iz čega onda proizlazi i identificiranje neprijatelja kao kriterij političkog. Metz koji polazi od univerzalnosti trpljenja ne niječe Schmittovu antropologiju niti pokušava opovrgnuti njegovu kritiku prosvjetiteljskog etičko-humanitarnog ideala nego implicitno uvažava njegovu realpolitičku kritiku. Ljudsko trpljenje ne bi za Metza bio nezaobilazan čimbenik u svakom političkom diskursu da Schmittove izjave nisu istinite. Dakle, Schmitt i Metz se ne razilaze u svojoj kritičkoj procjeni naslijeđa prosvjetiteljstva, nego u svojoj reakciji i preporuci kako nastaviti dalje.

U skladu sa svojim tumačenjem Hobbesova *Levijatana*, Schmitt ostaje pesimističan i niječe da se ljudsko stanje ikada uistinu može promijeniti – čovječanstvo je uvijek živjelo u stanju „rata sviju protiv sviju“, stoga rat ostaje vjerojatnost na koju uvijek treba biti spreman i potruditi se da taj rat barem ne bude bratoubilački, odnosno građanski.[1040] Metz to jasno prepoznaje i stoga teološki tumači Schmittov pesimizam kao zarobljenost njegova razmišljanja

---

[1036] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 289-291.; 293.
[1037] Usp. Kyle GINGERICH HIEBERT, *The Architectonics of Hope. Violence, Apocalyptic, and the Transformation of Political Theology*, 46-47.
[1038] Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi,* 86.
[1039] Usp. Carl Schmitt, *Isto*, 87-91.
[1040] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 73-75.

univerzalizmom grijeha. Nadalje, Metz tumači Schmittovu teoriju države kao poziv na jakost i očitovanje snage uslijed anksioznosti uzrokovane neizvjesnošću kada usred krize legitimnosti društveno-politički poredak preispituje vlastite ideološke pretpostavke. Ova se analiza poklapa sa Schmittovom životnom situacijom, odnosno s duhovno-povijesnim stanjem Weimarske Republike kada nastaje njegova politička teologija.[1041]

Do sličnog zaključka je došao i Metzov učenik, Jürgen Manemann u svojoj studiji *Carl Schmitt i politička teologija. Politički anti-monoteizam*. Manemann promatra Schmittovu političku teologiju unutar sheme dviju konceptualnih i povijesnih razdoblja moderne: prva, „jednostavna" moderna obilježena je političkom i gospodarskom emancipacijom buržoazije te nastankom ideje nacije kao fundamentalne instance političke samoorganizacije, dok u drugoj, „reflektivnoj" moderni raste svijest o posljedicama dekonstrukcije tradicionalnog društva prijelazom iz feudalizma u industrijsko i postindustrijsko društvo. Takvo preispitivanje kritički se suočava s vjerom u znanstveno-tehnološki napredak i propitkuje legitimnost modernističkih političkih ideja i reformi, kao i svih revolucija, koje su se u 19. st. činile samoevidentnima. Takav „reflektivan" način razmišljanja odlikuje i Schmitta koji pokušava zamisliti alternativu sadašnjem društveno-povijesnom profilu moderne.[1042]

Obojica, Schmitt i Metz, iskusili su svjetski rat. Schmittova politička teologija počinje u poratnom protestu protiv poniženja njemačkog naroda nakon Prvog svjetskog rata. Iz istoga razloga odbija i denacifikaciju nakon Drugog svjetskog rata. Odgovornost i krivnju za iskustvo poniženja u porazu i poljuljanost nacionalnog ponosa, zbog nečasna ponašanja pobjednika na Mirovnoj konferenciji u Versaillesu, Schmitt prebacuje na drugoga, na stranca.[1043] Zato i teži decizionističkom teorijom države osigurati trajnu poziciju jakosti za politički jedinstvenu i nacionalno homogenu Njemačku. Metz je također iskusio poniženje i trpljenje uzrokovano ratnim porazom, nemoćan pred savezničkom ofenzivom[1044] i kasnije u američkom logoru za ratne zarobljenike.[1045] Njega su pak ta iskustva, uz šok nakon što je saznao za nacističke zločine protiv Židova, potaknula preispitati sebe i potražiti uzroke za katastrofu Drugog svjetskog rata u vlastitim ideološkim i teološkim pretpostavkama. Metz ne prebacuje odgovornost na drugoga, već ju prihvaća kao povijesni teret svoga naroda i ne dopušta nikakva opravdanja koja bi ublažila taj „teodicejski žalac" koji onda postaje srž njegove političke teologije.

[1041] Usp. John P. McCORMICK, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against politics as technology*, 9-17.
[1042] Usp. Jürgen MANEMANN, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus*, 91-96: 239.
[1043] Usp. Nenad ZAKOŠEK, Pogovor; u: Carl SCHMITT, *Politički spisi*, 181-184.
[1044] Usp. Johann Baptist METZ, Biografski pregled: „Kako sam se promijenio" (1996.), u: ISTI, *Politička teologija 1967.-1997.*, 312.
[1045] Usp. Tiemo Rainer PETERS, *Johann Baptist Metz.Theologie des vermißten Gottes*, 19-20.

3.2. Komparativni pogled na političke teologije C. Schmitta i J. B. Metza

Polazište je ovog rada da su političke teologije Carla Schmitta i Johanna Baptista Metza, iako nastale neovisno jedna o drugoj, u različitim društvenim-političkim situacijama i u različite svrhe, ipak povezane. Ako ničim drugim, onda istim materijalnim objektom: pitanjem o odnosu religije i politike u društveno-povijesnom kontekstu zapadnjačke civilizacije. Ovaj rad ne svodi ove vrlo različite teološko-političke misaone sustave na dijalektički odnos, iako u mnogočemu stoje jedan nasuprot drugom, niti tvrdi da je moguća neka vrsta sinteze, iako prepoznaje da promatrani zajedno na određen način čine cjelinu. Iz prethodnog naslova je jasno vidljivo kako ni Schmitt ni Metz nisu imali na um ništa slično.

Schmitt nije pokušao prisvojiti niti je spominjao Metzov teološki projekt, izuzev onog jednog navoda u *Političkoj teologiji II.*[1046] u kojem koristi Metzovu konstataciju iz *O teologiji svijeta* o hominizaciji kako bi potvrdio svoje shvaćanje sekularizacije iz *Političke teologije I.* izraženo kroz sociologiju juridičkih pojmova.[1047] Slično tome, Metz spominje Schmitta strogo u okviru povijesnog razvoja pojma „politička teologija“,[1048] a smješta ga nedvojbeno u domenu političke filozofije.[1049] U nekim svojim opaskama tek izražava zabrinutost oko antropoloških pretpostavki Schmittove misli, karakterističnih za autoritarne političke ideologije što nastaju u reakciju na nesigurnu i nestabilnu društvenu situaciju.[1050]

Ipak, obje političke teologije nastaju u razdoblju moderne,[1051] na istom kontinentu, u istoj zemlji, unutar iste religijske, kulturne i filozofske tradicije, nakon dvaju jednako razornih i kataklizmičkih svjetskih ratova. Okolnosti nastanka obje političke teologije sugeriraju da ih se može promatrati u kontinuitetu i korelativno, ako ne već kauzalno. To je dovoljan razlog za jedan komparativan pregled, oslanjajući se prvenstveno na studije Kylea Gingericha i Jürgena Manemanna o Carlu Schmittu i Johannu Baptistu Metzu, uz ključne nadopune autora kao što su Jacob Taubes, Saul Newman, Michaela i Thilo Rissing te James Matthew Ashley, ne bi li se svrnulo pozornost na elemente političke teologije 20. stoljeća koji bi inače ostali neprimijećeni ili nedovoljno naglašeni.

[1046] Usp. Carl SCHMITT, *Political Theology II.: The Myth of the Closure of any Political Theology*, 53-54.
[1047] Usp. Kyle GINGERICH HIEBERT, *The Architectonics of Hope. Violence, Apocalyptic, and the Transformation of Political Theology*, 13-14.; 28.; 32.
[1048] Usp. Johann Baptist METZ, Problem „političke teologije“ (1967.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 35-36.; usp. Johann Baptist METZ, „Politička teologija“ u raspravi (1969.), u: ISTI, *Politička teologija 1967.-1997.*, 59-60.
[1049] Usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 327.
[1050] Usp. Johann Baptist METZ, Religija i politika na granici moderne. Pokušaj novog određenja (1995.-1997.), u: ISTI, *Politička teologija 1967.-1997.*, 280-282.
[1051] Usp. Jürgen MANEMANN, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus*, 95-96.; 239.

3.2.1. Politički vid Schmittove i Metzove misli usporedno

Promotriti usporedno političke teologije C. Schmitta i J. B. Metza možda je najlakše ako se njihova dva najvažnija aspekta – politički vid i teološki vid – uzmu zasebno. Tako će ovaj rad prvo posvetiti pozornost političkom vidu Schmittove i Metzove misli smještajući ih jednog pokraj drugoga s obzirom na sjecišta koja se mogu pronaći u oba njihova opusa. Ovo nije neka binarna sistematizacija koja identificira sličnosti i razlike između dvojice političkih teologa. Svaki od sljedećih podnaslova ističe neke specifične elemente koji se kod obiju teologija u određenoj mjeri preklapaju, ali istodobno i razilaze. Kriterij komparacije konačna je svrha koju su Schmitt i Metz, svaki za sebe, zadali političkoj teologiji.

Prvi od sljedećih podnaslova posvećen je konceptualizirajućem pristupu prisutnom kod oba politička teologa, kako su pokušali stvoriti novu paradigmu mišljenja pomoću sociologije juridičkih pojmova i „postmetafizičke objektivizacije“. Schmitt zamišlja alternativnu modernu u kojoj religija nije odijeljena od politike, već s politikom objedinjena i s njoj podređena. Metz pak predlaže novi način teološkog mišljenja koji nije uvjetovan personalističkim polazištem i transcendentalnim fokusom, pa je zato osjetljiv na društveno-politički život i praktično življenje vjere u povijesti.

Drugi će se podnaslov pozabaviti s antropološkim postavkama obiju političkih teologija. Posebno će se koncentrirati na ontičku kategoriju opasnosti prisutnu kod oba politička teologa. Schmitt u svojoj antropologiji usvaja Hobbesovu koncepciju čovjekova predcivilizacijskog „prirodnog stanja“ u kojem vlada „rat sviju protiv sviju“, koju onda razrađuje kao odraz ljudske naravi. Metz koristi opasnost kao hermeneutičku kategoriju koja je istodobno subverzivna, jer „opasni“ spomen potkopava plauzibilnost mitologizirajućih tvrdnji kojim se društveno-politički sustav nastoji učiniti sveobuhvatnim i autoreferentnim, a kroz „granične situacije“ usmjerava čovjeka promišljati o značenju egzistencije s obzirom na smrt drugoga i vlastitu smrt, a time i kraj same povijesti.

U posljednjem podnaslovu uspoređuju se po jedan ključan koncept iz misli ove dvojice političkih teologa: „iznimka“ za Schmitta i „prekid“ za Metza. Ovi pojmovi uvelike utjelovljuju zašto su Schmitt i Metz oblikovali svoje političke teologije kako je izloženo u prethodnim podnaslovima. Zato će se promotriti njihova funkcija u obje političke teologije i ispitati što njihova narav i uloga mogu otkriti o svrsi kako Schmittove, tako i Metzove teološko-političke misli. Potom, po istom načelu, slijedi usporedni pogled na teološki vid Schmittove i Metzove političke teologije.

3.2.1.1. Konceptualizirajući pristup: normativnost i hermeneutika

Kao što je već spomenuto, Kyle Gingerich Hiebert uviđa sličan strukturalno-formalni pristup kod Schmitta i kod Metza.[1052] Riječ je o manjku sadržajnosti u korist metafizičkih koncepcija i hermeneutskih kategorija. Takav se pristup posebno prigovarao Metzu.[1053] Iako se može tvrditi kako je Metz imao razloga odabrati takav pristup s obzirom na to da je otpočetka bio primoran opovrgavati tradicionalni pojam političke teologije i ono što podrazumijeva. Nije kao da je imao izbora, kao što sam kaže: „Ako ovdje ponovno pokušavam opravdati i rasvijetliti upotrebu ovog pojma, to radim stoga jer mi još uvijek djelomice nedostaje pogodna alternativa za označavanje s njim povezane kritičko-hermeneutičke teološke zadaće.“[1054] Kako se drukčije distancirati od Schmittove političke teologije, ako ne što cjelovitijim redefiniranjem koncepta političke teologije?

Schmitt pak političkoj teologiji pristupa kao jurist ne bi li svojom decizionističkom teorijom države uredio društvene oblike života. Na to je vjerojatno bio potaknut opservacijama francuskog diplomata Alexisa de Tocquevillea u njegovoj *Demokracija u Americi* o povijesnom trendu sve veće demokratizacije, ali i centralizacije političkog života na štetu lokalnih oblika društvene samoorganizacije.[1055] Schmitt želi konstruktivno iskoristiti i prilagoditi taj povijesni trend demokratizacije i centralizacije društva i to po uzoru na javno-političko djelovanje Katoličke Crkve. U *Rimsko katoličanstvo i politički oblik,* Schmitt govori o „posebnoj nadmoći forme nad materijom ljudskog života kakvu dosad nije poznavalo nijedno carstvo“[1056]. Namjera mu je bila priskrbiti sličnu potentnost formalnog nad materijalnim i samoj državi.

I zato bi se Schmittovu „staru“ političku teologiju moglo opisati kao „konceptualnu sociologiju“, kao sustavno razrađen pristup kako iskoristiti sociologiju juridičkih pojmova ne bi li se sekularne pravno-političke koncepte ispunilo istim egzistencijalnim nabojem koji su posjedovale predmoderne teološke predodžbe o Bogu, naravi kozmosa, čovjekovoj prirodi i „ortodoksnom“ uređenju društva. Naravno, s tim da su juridički pojmovi ispražnjeni od svakog transcendentalnog sadržaja, tj. od svake indikacije na neki drugi autoritet izuzev suverena, ne bi li moć države nad životom građana bila potpuna.[1057]

[1052] Usp. Kyle GINGERICH HIEBERT, *The Architectonics of Hope. Violence, Apocalyptic, and the Transformation of Political Theology*, 153-154; 157-158.
[1053] Usp. Angsar KREUTZER, *Politische Theologie für heute. Aktualisierungen und Konkretionen eines theologischen Programms*, 57-59
[1054] Johann Baptist METZ, „Politička teologija“ u raspravi (1969.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 47.
[1055] Usp. Carl SCHMITT, *Ex Captivitate Salus. Experiences 1945-47*, 25-31.
[1056] Carl SCHMITT, Rimsko katoličanstvo i politički oblik, u: ISTI, *Politički spisi*, 45.
[1057] Usp. Jürgen MANEMANN, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus*, 153-156.

Jürgen Manemann u korijenu toga pristupa vidi Schmittov „konceptualni realizam“, njegovo poimanje da metafizički koncepti imaju itekako stvaran utjecaj na konkretnu stvarnost. Najbolji primjer Schmittova konceptualnog realizma je njegov pojam političkog koji opisuje kao formalnu stvarnost što oblikuje i upravlja ljudsko ponašanje i javni život jednom kad su ostvareni određeni uvjeti, tj. kada je identificiran neprijatelj koji je egzistencijalna prijetnja što traži uspostavu političkog jedinstva u svrhu preživljavanja. Političko funkcionira na takav način da ni pojedinci ni čitave države nemaju izbora nego slijediti specifičnu duhovno-povijesnu dinamiku koja je njime određena. Schmitt je toliko uvjeren u nužnost tih metafizičkih koncepata koji ispod površine oblikuju sam tijek povijesti da kritizira liberalizam, koji nastoji pretvoriti politiku u racionalnu djelatnost upravljanja javnim poslovima. Takav depolitizirajući pristup politici, koji ignorira dublju metafizičku stvarnost, za Schmitta je pogubna zabluda.

Schmittova politička teologija tako dolazi do svoga punog izričaja, ne u analitičkoj fazi kada nasataju *Politička teologija I.*, *Rimsko katoličanstvo i politički oblik* te *Duhovno-povijesno stanje suvremenog parlamentarizma*, već u prijelomnom *Pojmu političkog*. Tek nakon što je ustanovio stvarnost metafizičkih koncepata u gorespomenutim publikacijama Schmtitt ulazi u normativnu fazu koja započinje s definiranjem pojma političkog. Od toga trenutka nadalje Schmitt više propisuje nego što opisuje kako sekularizirani juridički pojmovi, promaknuti na ontičku razinu svojim egzistencijalnim značenjem, trebaju oblikovati političku stvarnost. Drugim riječima, Schmitt se bavi konkretnim učinkom metafizičko-kozmoloških predodžbi. Zato u publikacijama kao *Doba neutralizacija i depolitizacija, Državna etika i pluralistička država* i *Nomos zemlje u međunarodnom pravu Jus publicum Europaeum*, Schmitt ustanovljuje kako društveno-povijesna situacija oblikuje metafizičke i kozmološke koncepte koji onda povratno-sprežno oblikuju društvo.[1058]

Schmittovo shvaćanje prava i zakona, njegovo tumačenje povijesnog nastanka moderne države u *Nomosu zemlje* govori o tome kako se specifično političko demarkiranje sebe nasuprot neprijatelju – koje se konceptualno očituje načinom izražavanja[1059] – odražava u vladavini nad teritorijem, odnosno uspostavom granice između prostora u kojem prebivam „ja“ i prostora „drugog“.[1060] Često tu granicu predstavlja neka geografska prepreka, čime političku zajednicu jednako čini njezina fizička prisutnost koliko i njezina kolektivna politička volja institucionalno

[1058] Usp. Jürgen MANEMANN, *Isto*, 164-166.
[1059] Usp. Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi*, 73.
[1060] Usp. Carl SCHMITT, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, 44-49.

izražena u državi. Za Schmitta tako prostor i povijest uvjetuju konceptualizaciju predodžbi i ideja koje onda oblikuju identitet i svjetonazor društva.[1061]

Za Schmitta je važno i ontičko očitovanje metafizičke stvarnosti kao pluralističkih, nenormativnih i egzistencijalnih pojmova. Ukorijenjeni u konkretnoj društveno-povijesnoj egzistenciji, konceptualne elaboracije dublje metafizičke zbilje mogu se ispravno razumjeti samo unutar svog specifičnog kulturnog i političkog konteksta. Metafizičke predodžbe u nekoj zemlji u nekom povijesnom razdoblju ne moraju biti istog sadržaja u drugoj zemlji, pa čak ni u istoj zemlji u različitim povijesnim razdobljima. Takva nestalnost razlog je zašto metafizički pojmovi nisu univerzalni ni normativni, ali ostaju egzistencijalno značajni, jer izražavaju onu dublju dinamiku čovjekove egzistencije koja oblikuje povijesnu sudbinu cijelih naroda.[1062]

Uzimajući u obzir plastičnost metafizičkih pojmova kod Schmitta, prvenstveno opisanih u predavanju *Doba neutralizacije i depolitizacije*, razumljivo je zašto Schmitt godinu dana kasnije u članku *Državna etika i pluralistička država* opisuje povijest kao proces fragmentacije monističke i univerzalističke predodžbe svijeta što se očituje kao razdvajanje nekad jedinstvena poimanja suverenosti na vjerski *auctoritas* i sekularni *potestas*. Taj stoljećima dug proces političke pluralizacije, odnosno sekularizacije pravno-političkih pojmova, Schmitt je opisao sociologijom juridičkih pojmova.[1063] Liberalizam se tako može razumjeti kao posljednja faza u tom procesu desakralizacije koncepta suverenosti i ostalih juridičkih pojmova, koji okončava s profanizacijom ideje suverenosti jednom kada se ljudska i politička prava građanina proglase neotuđivima čime pojedinac postaje sam svoj suveren.

Schmitt je pokušao obrnuti taj proces svojom „stasiologijom“, iz Pogovora *Političke teologije II.*, projicirajući jedinu konstantu koju je pronašao u ljudskoj egzistenciji bez obzira na povijesno-društveni kontekst – kriterij onog političkog koji je identifikacija neprijatelja – u samo kršćansko shvaćanje Trojstva.[1064] Time je nakanio ponuditi alternativu tijeku novovjeke europske povijesti,[1065] koja je svela paradigmu ljudskog mišljenja i djelovanja, uključujući i politiku, na ekonomsko-tehnicističku racionalnost, jer se tako u liberalnom društvu pojedinac ne mora odreći svoje osobne suverenosti radi općeg dobra.[1066]

[1061] Usp. Michaela RISSING – Thilo RISSING, *Politische Theologie: Schmitt, Derrida, Metz. Eine Einführung*, 35-36.
[1062] Usp. Carl SCHMITT, The Age of Neutralizations and Depoliticizations (1929), u: ISTI, *The Concept of the Political: Expanded Edition*, 85-87.
[1063] Usp. Carl SCHMITT, State Ethics and the pluralist State, u: Arthur JACOBSON – Bernhard SCHLINK (ur.), *Weimar: A Jurisprudence of Crisis*, 304-306.
[1064] Usp. Carl SCHMITT, *Political Theology II.: The Myth of the Closure of any Political Theology*, 122-126.
[1065] Usp. Jürgen MANEMANN, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus*, 91-96.; 239.
[1066] Usp. Carl SCHMITT, The Age of Neutralizations and Depoliticizations (1929), u: ISTI, *The Concept of the Political: Expanded Edition*, 83-85.; 91-94.

Dok je Schmittova politička teologija juristička, za Metzovu novu političku teologiju može se reći da je apelativna. Prema klasifikaciji Ernsta-Wolfganga Böckenfördea, to znači da nova politička teologija razmatra utjecaj objave na oblike društvenog života kroz kriterije socijalne pravde i oslobođenja od opresije.[1067] Stoga kod Metza perskriptivni pristup sličan Schmittovom ne funkcionira. Metzova je teologija društveno-kritička po uzoru na Adornovu „negativnu dijalektiku" te koristi polog vjere kao hermeneutsko načelo u obliku *memoria passionis* kako bi kritizirala društveno-političku praksu neosjetljivu na ljudsko trpljenje, kao i sve idealističke teološke i filozofske sustave koji podržavaju takve oblike prakse istodobno niječući svoju moralnu odgovornost.[1068] Metz izbjegava supstancijalno govoriti o materijalnom objektu svoje teologije da ne bi nehotice stvorio neku novu ideologiju ili odveć poistovjetio svoj projekt s idealističkim teologijama neosjetljivim na društveno-povijesne implikacije i posljedice svojih tvrdnji. Time riskira da njegovu društveno-kritičku teologiju interpretiraju kao još jednu teologiju oslobođenja i revolucije[1069] ili pak projekt koji je više sociološka teorija[1070] nego teologija što bi bilo antitetično njegovoj nakani.[1071]

Metz svoj teološki projekt formulira kao praktičnu fundamentalnu teologiju koja bi služila kao „teološka hermeneutika u suvremenom društvenom kontekstu"[1072] kako bi ponovno do izražaja došla javna dimenzija vjere bez privatizacije ili poistovjećivanja vjerskih predodžbi i očekivanja sa sekularnim političkim težnjama.[1073] Otpočetka, Metzova je namjera bila stvoriti postidealističku teološku paradigmu koja ne bi umjetno razdvajala povijest svijeta i povijest spasenja, dogmatički tumačeći polog vjere ne obazirući se na povijesne izazove i nepravedne društveno-povijesne situacije koje oduzimaju mogućnost odgovoriti na poziv Evanđelja.[1074]

Inzistirati na idealističkoj paradigmi zapravo privatizira Evanđelje, jer uzdiže osobni doživljaj vjere iznad objektivne društveno-povijesne stvarnosti. Privatizacija znači osuditi svaki budući navještaj vjere na neuspjeh, jer u konačnici prestaje biti inteligibilna ikome drugome osim „teologu" ili „filozofu", kao što je slučaj s Heideggerom,[1075] koji piše u svojoj subjektivnoj

---

[1067] Usp. Krzysztof C. MATUSZEK, The Different Concepts of Political Theology, u: Paweł ARMADA – Arkadiusz GÓRNISIEWICZ – Krzysztof C. MATUSZEK (ur.), *The Problem of Political Theology*, 23-26.
[1068] Usp. Tiemo Rainer PETERS, *Mehr als das Ganze. Nachdenken über Gott an den Grenzen der Moderne*, 44-48.
[1069] Usp. CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *Instruction on certain aspects of the „Theology of Liberation"*, br. IV.,12-15.; VI.,3.; br. VIII.,2-9.
[1070] Usp. Angsar KREUTZER, *Politische Theologie für heute. Aktualisierungen und Konkretionen eines theologischen Programms*, 68-71.
[1071] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 140.
[1072] Johann Baptist METZ, „Politička teologija" u raspravi (1969.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 54.
[1073] Usp. Giacomo COCCOLINI, *Johann Baptist Metz*, 72-79.
[1074] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 63-65.
[1075] Usp. James Matthew ASHLEY, *Interruptions: mysticism, politics, and theology in the work of Johann Baptist Metz*, 71-72.

situaciji, za sebe, posežući za transcendentalnim obzorom: „[…] Teologija se privatiziranjem izlaže opasnosti da zaboravi pojedinca kojemu se obraća u kontekstu njegove egzistencije. Egzistencija je danas u najvećoj mogućoj mjeri upletena u društvena kretanja pa svaka egzistencijalistička i personalistička teologija – koja ne shvaća samu egzistenciju kao jedan politički problem, u širem smislu ove riječi – ostaje apstraktna prema egzistencijalnoj situaciji pojedinca. Nadalje, teologija, s takvom sklonošću prema privatiziranju, riskira vjeru prepustiti nekritički i nekontrolirano modernim društveno-političkim ideologijama.“[1076]

Stoga, za Metza, u modernom svijetu metafizički univerzalističko-objektivistički, kao i predmetafizički, mitopejski način navještaja Evanđelja više nije moguć. Ne zato što klasična metafizika odjednom nije valjana[1077] ili što se pokazala kao čisto subjektivni umišljaj pojedinih filozofa i teologa, već zato što klasični teološki svjetonazor više ne predstavlja univerzalnu predodžbu svijeta i u globaliziranom svijetu koegzistira tek kao još jedna ideološko-kulturna perspektiva.[1078] Metz želi ahistoričnu metafiziku u temeljima teologije temporalizirati i time učiniti osjetljivom na kontingentnost egzistencije.[1079] Metzov teološki projekt je pokušaj nove, sada postmetafizičke, objektivizacije Evanđelja koja bi uvažavala društveno-političku situaciju ne bi li tako opet postala praktično učinkovitom i društvenotvornom silom.[1080]

Dakle, obje političke teologije, Schmittova i Metzova, ističu plastičnost konceptualnih elaboracija metafizičke stvarnosti u temeljima, kako jurisprudencije tako i teologije. Obojica kritiziraju čisto teoretske tendencije u pravu i teologiji. Njihov strukturalno-formalni pristup potiče na paradigmatski pomak u teologiji i politici. Schmitt je stvorio perskriptivni sustav čija je svrha preoblikovanjem kolektivnih metafizičko-kozmoloških predodžbi izmijeniti kako društvo shvaća sebe, dok Metz smjera opisati jedan novi dijalektički odnos društveno-povijesne prakse i teologije u cilju veće vjerodostojnosti i efektivnosti navještaja Evanđelja.

Za Schmitta praktično određenje njegove političke teologije, odnosno „konceptualne sociologije“ služi kako bi ustanovio sveobuhvatan suvereni autoritet koji se opire entropičnom raspadu univerzalističkih metafizičkih pojmova što za posljedicu ima raslojavanje društvene kohezije i kolektivne političke volje. Drugim riječima, Schmitt želi spriječiti liberalizaciju društva i potiče centralizaciju političke moći. Opće dobro ima prioritet nad pravima pojedinca

---

[1076] Johann Baptist METZ, Problem „političke teologije“ (1967.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 13.
[1077] Usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 63-68.
[1078] Usp. Benjamin TAUBALD, *Anamnetische Vernunft. Untersuchungen zu einem Begriff der neuen Politischen Theologie*, 119-124.
[1079] Usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 64-65.
[1080] Usp. Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 128.

ne samo u tehničkom već i u kvazireligijskom djelovanju države ne bi li se spriječio povratak u čovjekovo prirodno stanje stalne borbe za preživljavanje.

Metz naglašava inteligibilnost življenja vjere čija je refleksija onda teologija. Time želi teologiju učiniti osjetljivom na „prekide“[1081] društvenog *statusa quo* i svakodnevnice društva, kao i poremetiti mitove, koje je čak i teologija podupirala, ne bi li se razotkrila stvarnost ljudske patnje ispod ideološke patine društva. Metz vidi „opasni“ spomen kao neosporivu kritiku i subverziju postojećeg društveno-političkog poretka i mitova koji ga održavaju što onda otvara mogućnost za stvaranje boljeg društva, bez da se sama teologija pretvori u ideologiju tog novog društvenog uređenja.[1082]

3.2.1.2. „Opasna“ antropologija

Strukturalno-formalistički pristup, koji Schmitt i Metz usvajaju ne bi li utjecali na društveno-političku praksu počevši od same konceptualne razine, tih zajedničkih metafizičkih pretpostavki u srži društvena svjetonazora, uvjetovan je njihovom antropologijom. Hiebert kod obojice prepoznaje „negativnu teološku antropologiju“. Podupirući svoj argument, navodi esej *Religija i politika na granici moderne. Pokušaj novog određenja* u kojem se Metz diferencira od Schmitta: „Dok nova politička teologija polazi od univerzalnosti patnje odnosno od iskustva patnje, a da se pritom ne vodi mitom slobode od patnje, politička teologija Carla Schmitta usmjerena je na univerzalizam istočnoga grijeha.“[1083] Hiebert misli da Metz nastupa polemički prema Schmittu upravo zato što im je pristup toliko blizak. Grijeh i trpljenje međusobno su povezane karakteristike ljudskog stanja.[1084]

Schmitt i Metz usvajaju negativnu antropologiju, kako Hiebert ističe, jer prepoznaju nezaobilaznu dinamiku nasilja i trpljenja u međuljudskim odnosima kroz povijest.[1085] Riječ je o vrlo dobro poznatom paradoksu čovjekove egzistencije kojim se bavi teologija i filozofija. U filozofiji je možda najslikovitiji opis ove dileme Schopenhauerova metafora o ježevima, koji unatoč svojoj „bodljikavosti“ na kraju samo žele bliskost i toplinu.[1086] Metz uravnotežuje

---

[1081] Usp. Johann REIKERSTORFER, *Weltfähiger Glaube. Theologisch-politische Schriften*, 325-328.
[1082] Usp. Jürgen MANEMANN, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus*, 350-352.
[1083] Usp. Johann Baptist METZ, *A Passion for God: The Mystical-Political Dimension of Christianity*, 146-147.; prijevod citata preuzet iz: Johann Baptist METZ, Religija i politika na granici moderne. Pokušaj novog određenja (1995.-1997.), u: ISTI, *Politička teologija 1967.-1997.*, 280-282.
[1084] Usp. Kyle GINGERICH HIEBERT, *The Architectonics of Hope. Violence, Apocalyptic, and the Transformation of Political Theology*, 49-50.
[1085] Usp. Kyle GINGERICH HIEBERT, *Isto*, 50-51.
[1086] Usp. Arthur SCHOPENHAUER, *Parerga and Paralipomena. Short Philosopihical Essays*, Sv. 2, Clarendon Press, Oxford, 1974., Gl. XXXI., §396., 651-652.

negativne vidove svoje antropologije eshatološkom nadom, a upozorenja o trpljenju i povijesnim nepravdama su u službi nadilaženja „socijalnog darvinizma“ koji još uvijek uvjetuje čovjekovu egzistenciju i primorava na specifičnu racionalnost koju je Schmitt izrazio svojim kriterijem političkog. I upravo je namjerni izostanak eshatološke nade u korist katehonike kod Schmitta[1087] ona što ga razlikuje od Metza usprkos nekim sličnostima u antropologiji.

Schmitt svoju antropologiju izlaže u *Pojmu političkog*. Kao što je već prikazano u prvom poglavlju ovog rada, Schmitt ne samo da odbacuje „optimističnu“ antropologiju francuskog liberalizma već takav sud o čovjeku smatra egzistencijalno opasnim. Razloga je više: nijekanje političkog kao neizbježna ontičkog i psihološkog čimbenika koji oblikuje ljudske interakcije, dekonstrukcija moralnosti u ime naivnog ideala anarhičnog društva, kao i, s tim povezana, pobuna protiv božanski ustanovljena kozmološkog poretka koji se odražava u hijerarhijskom društveno-političkom poretku.[1088]

Iako „pesimističnu“ antropologiju autoritarnih političkih teorija smatra realističnijom, Schmitt ne usvaja ni nju, jer je odveć opterećena pitanjem čovjekove moralnosti. Schmitt je svjestan teološkog nauka o istočnom grijehu u temeljima obiju klasičnih antropologija moderne političke filozofije. „Optimistična“ antropologija niječe čovjekovu grešnost, dok autoritarna „pesimistična“ antropologija ne vidi ništa izuzev čovjekove krivnje pred Bogom. Schmitt svoje poimanje političkog smatra slobodnim od svih moralističkih kategorija, upravo zato što je sam čovjek potpuno slobodan, odnosno suveren.[1089] Čovjekova suverenost je nesputana jedino u političkom djelovanju, kada se drugoga prepoznaje kao neprijatelja, egzistencijalnu prijetnju. U borbi na život i smrt jedino je važno preživjeti.[1090]

Za Schmitta je čovjek po naravi nesputan i nepredvidljiv što predstavlja egzistencijalni rizik u međuljudskim odnosima. Čovjek je za čovjeka uvijek potencijalno „opasan“.[1091] To je za Schmitta pravo značenje čovjekova „prirodnog stanja“. Schmittova antropologija „opasnog“ bića kritika je antropologije koja vidi čovjeka samo kao po naravi „dobrog“. Biti „po prirodi dobar“, znači biti bezopasan i predvidljiv, a takvim se čovjekom lako može vladati.[1092]

No, njegovu se antropologiju može interpretirati i kao prosvjed protiv „pesimistične“ antropologije Machiavellija, Hobbesa, Fichtea, Bossueta, Maistrea i Bolanda. Srž Schmittove političke teologije je analognost teološkog kao supstancijalne sfere božansko-ljudskog odnosa

---

[1087] Usp. Giorgio AGAMBEN, *Stasis: Civil War as a Political Paradigm (Homo Sacer II),* 65-67.
[1088] Usp. Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi*, 71.; 85.; 89-90.; 92.; 96-97.
[1089] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 71.
[1090] Usp. Michaela RISSING – Thilo RISSING, *Politische Theologie: Schmitt, Derrida, Metz. Eine Einführung*, 23-27.
[1091] Usp. Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi*, 89-90.
[1092] Usp. Michael MARDER, *Groundless Existence. The Political Ontology of Carl Schmitt*, 47-48.

i političkog kao supstancijalne sfere međuljudskih odnosa,[1093] koju dodatno potkrepljuje svojom „stasiologijom“ u *Političkoj teologiji II.* gdje dinamiku političkog otkriva i kao bitno obilježje Trojstvenog Boga.[1094] Time se izlazi na vidjelo pravo značenje Schmittove izjave iz *Pojma političkog*: „U dobrome svijetu među dobrim ljudima vladaju uvijek mir, sigurnost i harmonija svih sa svima; svećenici i teolozi tu su suvišni jednako kao i političari i državnici.“[1095]

Religija i politika nisu kontrolni mehanizmi grešnog čovječanstva kako tvrde autoritarni politički mislioci, već izraz ljudske bogolikosti, čovjekove suverenosti nad ovim svijetom koja odražava Božju suverenost nad kozmosom. Objedinjenjem religije i politike čovjek postiže „spasenje“. No ne u smislu otkupljenja, već uzdizanjem u „više“ stanje političkog jedinstva gdje svatko postaje dio „levijatana“ čija je apsolutna moć izraz Božje svemoći. Ovisno iz koje se političke perspektive promatra Schmittova vizija države, riječ je o vrsti sekularne, političke samo-transcendencije ili nužnom ostvarenju odnosa s božanskim što državi daje transcendentno utemeljenje ponad čistog monopola sile koji nije ništa drugo nego vrsta prisile.

Ovako izložena, Schmittova politička teologija je ekstrapolacija i aktualizacija nekih temeljnih postavki novovjeke političke filozofije koje sežu sve do Thomasa Hobbesa. Schmitt se u svojim publikacijama kritički osvrnuo na „duhovno-povijesno stanje“ Zapada i njegove razapetosti između liberalne težnje prema što potpunijoj autonomiji pojedinca i autoritarnom stremljenju prema svemoćnoj državi i potpunom društvenom skladu. Svojom decizionističkom teorijom države Schmitt želi postići isto što i neoliberalizam danas: savršen spoj individualizma i etatizma. Danas je svaka društvena institucija ili tradicija, kao i interpersonalna spona, svedena na razinu „neobavezne mjerodavnosti“. Jedino država kao jamac društvenog ugovora, koja drži „monopol nad političkim“, još ima neki normativan autoritet nad gotovo pa potpuno suverenim pojedincem i građani nemaju izbora nego oslanjati se na državu u svemu, bilo u trenutcima socijalne ugroženosti, bilo pri rješavanju međusobnih sporova. Tako se u ime slobode državi kontinuirano proširuje jurisdikcija nad onim područjima života koja su do prije samo nekoliko desetljeća samorazumljivo bila objekt pravno nereguliranog, slobodnog izbora, interpersonalne medijacije i pitanje građanske inicijative i samoorganizacije. Dakle, Schmitt je nazvavši svoj dezicionistički model hobbesijanskim „levijatanom“ prorokovao rođenje neoliberalne države, koja stvara i održava okruženje u kojem je pojedinac slobodan od svake društvene, moralne ili legalne spone ne bi li u potpunosti bio podložan njezinom nadpersonalnom autoritetu.[1096]

[1093] Usp. Carl SCHMITT, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, 40-44.
[1094] Usp. Carl SCHMITT, *Political Theology II.: The Myth of the Closure of any Political Theology*, 122-126.
[1095] Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi*, 92.
[1096] Usp. Patrick J. DENEEN, *Why Liberalism Failed*, 81-89.; 195-199.

Liberalizam se tako kroz Schmittov decizionizam otkriva kao tzv. „meka“ ideologija, koja bez prisile i nasilja, čineći sebe svjetonazorski sveobuhvatnom i samorazumljivom, opet neminovno vodi u totalitarizam. I tu možda upravo Metzova nova politička teologija može ponuditi neki uvid, jer polazeći od svoga eshatološkog usmjerenja promiče oslobađajući učinak Evanđelja usred egzistencijalnih proturječnosti.[1097] Nova politička teologija „ne želi odustati od apokaliptičkih metafora povijesti vjere i ne vjeruje idealističko izglađenoj eshatologiji. A prije svega ovo: posebna osjetljivost za teodiceju označava moj teološki rad i pitanje o Bogu naočigled povijesti patnje u svijetu, u 'njegovu' svijetu. Ono što će se kasnije zvati 'političkom teologijom' ovdje je ukorijenjeno: govor o Bogu u *conversio ad passionem*“.[1098]

U inicijalnoj razradi nove političke teologije Metz definira svoj projekt kao *theologia negativa*[1099] koja bi oslanjajući se na eshatološki pridržaj razbila iluziju evolucionističkog poimanja vremena i hegelijanski mit o neprestanom povijesnom napretku.[1100] Razrađujući dalje svoj teološki projekt kao praktičnu fundamentalnu teologiju, Metz uvodi kategoriju „opasnog“ spomena, koji je anticipirajuće sjećanje,[1101] apokaliptička svijest da se, unatoč svom trpljenju kroz povijest, ipak nešto drugo može očekivati od budućnosti, točnije, eshaton. Zato je taj „opasni“ spomen također i oslobađajući, jer podsjeća kako je istu sudbinu trpljenja doživio i Sin Božji, koji je pobijedio smrt, taj konačni ishod sve patnje, uskrsnuvši od mrtvih. Spomen na uskrsnuće je subverzivan čin koji razbija plauzibilnost iluzija sadašnje sigurnosti, suočava čovjeka s opasnostima egzistencije i otvara ga za budućnost kao horizont eshatološke nade.[1102]

Zato James M. Ashley smatra da nova politička teologija, kao praktična fundamentalna teologija, predstavlja Metzov pokušaj daljnje razrade Heideggerove „egzistencijalne analitike“ iz *Bitak i vrijeme* (1927.). Naime, za Heideggera, smislenost i značenje bitka može se pronaći – i to prethodeći svakom formalno-znanstvenom načinu spoznaje – kroz *Da-sein*. Heidegger pristupa bitku tumačeći vremenitost *Da-sein* i propitkujući može li svijest o smrtnosti dovesti do jedne autentičnije egzistencije.[1103] Kako Heidegger nikada nije dovršio *Bitak i vrijeme*, studija završava pitanjem je li vrijeme za smrtni *Da-sein* konačni obzor bitka?[1104]

[1097] Usp. Giacomo COCCOLINI, *Johann Baptist Metz*, 10-11.
[1098] Johann Baptist METZ, Biografski pregled: „Kako sam se promijenio“ (1996.), u: ISTI, *Politička teologija 1967.-1997.*, 312.
[1099] Usp. Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 91-97.
[1100] Usp. Thomas P. RAUSCH, *Eschatology, Liturgy, and Christology. Toward Recovering an Eschatological Imagination*, Liturgical Press, Collegeville, 2012., 93-96.
[1101] Usp. Tiemo Rainer PETERS, *Johann Baptist Metz.Theologie des vermißten Gottes*, 23-27.
[1102] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 169-170.; 182-185.; 239-241.
[1103] Usp. Martin HEIDEGGER, *Being and Time*, Blackwell Publishers Ltd., Oxford, 2001., 21-40.; 235-241.
[1104] Usp. Martin HEIDEGGER, *Isto*, 401-403.; 415-418.; 488.

Metz pak želi pokazati kako smrtnost za *Da-sein* nije konačni obzor bitka, jer budućnost nije ovisna o njegovoj ograničenoj vremenitosti, već je konstitutivna u sebi[1105]. Takva neovisna i nepredvidljiva budućnost pogađa svakoga jednako, jer svatko je u jednakoj mjeri izložen i ranjiv pred neočekivanim budućim događajima. Budućnost razbija očekivanja i tjera nanovo promišljati o značenju i smislu vlastite egzistencije. Ta nepredvidljiva budućnost, koja nije tek posljedica čovjekova dosadašnjeg bivanja, označava Boga koji je eshatološki cilj povijesnog hoda čovječanstva. Čovjekov egzistencijalan odnos prema budućnosti time postaje presudni susret sa Stvoriteljem koji odgovara na teodicejsko pitanje o patnji i smrti.[1106]

Metz tako ne ograničava obzor i pitanje smislenosti čovjekove egzistencije na vlastitu smrt, već kao ona ključna ontička situacija koja izaziva propitkivanje smislenosti egzistencije pridaje ne samo svijesti o vlastitoj smrtnosti nego i „smrti drugoga". Za Metza je odnos s Bogom ona konstitutivna srž ljudskog bića kao subjekta, izvor smislenosti ljudske egzistencije. Svjedočiti smrti drugoga je „granična situacija", koja dovodi u pitanje svaki smisao i značenje, jer se uobičajena objašnjenja pokazuju manjkavima i nedostatnima što razotkriva čovjekovu bespomoćnost, čovjekovo „siromaštvo duha"[1107] pred Bogom.[1108]

Za Metza se smislenost čovjekove egzistencije ne pronalazi apstraktnim promišljanjem, već u praktičnom iskustvu vjere, u svijesti o vlastitoj povijesnosti i anticipaciji eshatona. „Granične situacije" poput smrti drugoga ugrožavaju postojeća tumačenja značenja života i osvješćuju prožetost povijesti rizičnošću zbog čega je patnja jedina stalnost. Zato Metz koristi tzv. „hermeneutiku opasnosti", tražeći smislenosti u situacijama koje egzistencijalno prijete čovjeku. Isto tako, slaže se s Heideggerom da je najveća opasnost tom procesu egzistencijalnog pronalaženja sebe, koja za Metza ide do eshatološke nade, odustati od traženja smisla.[1109]

Za Metza, praktično življenje vjere u smislu „nasljedovanja Krista" ne samo da jest ta potraga za odgovorima već i specifičan način traženja. Naime, Metz postavlja kriterije kako bi traženje smisla, shvaćeno kao pronalaženje sebe u susretu s Bogom, trebalo izgledati i u tome se ne ograničava samo na ortodoksiju, već naglasak stavlja na „ortopraksu".[1110] Toga su primjer praktične kategorije „opasnog" spomena, kritičko-oslobađajućeg pripovijedanja i prostorno-

---

[1105] Usp. Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 83-84.; 95.
[1106] Usp. James Matthew ASHLEY, *Interruptions : mysticism, politics, and theology in the work of Johann Baptist Metz*, 148-153.
[1107] Usp. Johann Baptist METZ, *Poverty of Spirit*, New York, Newman Press, 1968., 7-19.
[1108] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 208-211.
[1109] Usp. James Matthew ASHLEY, *Interruptions : mysticism, politics, and theology in the work of Johann Baptist Metz*, 139-147.
[1110] Usp. Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 94-95.

vremenski univerzalne solidarnosti koje teže ostvarenju čovjekove subjektnosti pred Bogom i predstavljaju temelj za daljnju razradu „mističko-političke“ dimenzije kršćanstva.[1111]

Metz pomoću „hermeneutike opasnosti“ prikazuje „smrt drugoga“ kao ključno iskustvo za *Da-sein*, jer čovjek kroz su-patnju i solidarnost s drugim pronalazi smislenost egzistencije. Pomoću *memoria passionis* nadilazi se obzor vlastite smrtnosti, jer se uskrsnućem čak anticipira okončanje same smrti. Metzova razrada Heideggerove „egzistencijalne analitike“ time ne slijedi Heideggerovu namjeru pristupiti bitku kroz *Da-sein*. Smisao *Bitka i vrijeme* nije bio razraditi filozofsku antropologiju, već samo promišljati i o uvjetima mogućnosti neke antropologije nakon što se dekonstruira i preradi dosadašnja ontologija koja zanemaruje pitanje o značenju bitka.[1112] Metz odbacuje takav agnostičan pristup i konstruira teološku antropologiju s kojom iznosi način čovjekove egzistencije prema drugome, kao i smisao takve egzistencije. Nije mu cilj govoriti o značenju bitka za sebe, odnosno o temeljenom uvjetu mogućnosti svoje antropologije, jer je za njega Bog čisti bitak koji se takvim objavljuje čovjeku i tražeći odnos s čovječanstvom ustanovljuje uvjet smislenosti egzistencije u otvorenosti prema drugom.

Ipak, Metzova antropologija ispunjava svoju svrhu kao nužan element nove političke teologije koja ukazuje otuđujući učinak nekih društveno-povijesnih okolnosti po čovjekovu subjektnost. Kao i kod Schmitta, riječ je o napetosti u odnosu na nezadovoljavajuću i polovičnu egzistenciju iskajući promjenu. Schmitt zato u svojoj antropologiji naglašava ljudsku nesputanost iz koje proizlazi i potencijal za nasilje zbog kojega je rat ponavljajući fenomen u povijesti.[1113] Metz pak ne govori o ljudskoj sklonosti k agresiji i nasilju kao da ima neku intrinzičnu vrijednosti, već s *memoria passionis* ukazuje na patnju kao univerzalnu konstantu povijesti nasuprot kojoj stoji obećanje Kristova povratka koji prekida tu povijest patnje.[1114] Sama *memoria passionis* anticipirajući taj „prekid“ predstavlja apokaliptičku svijest kršćanstva, koja razbija iluziju evolucionističke i utopističke koncepcije povijesti izgrađenu na zaboravu patnje, te poziva nasljedovati Krista, tj. ne pomiriti se s naizgled neizbježnošću trpljenja.[1115]

[1111] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 168.
[1112] Usp. Martin HEIDEGGER, *Being and Time*, 36-49.; 71-75.; 281-285,
[1113] Usp. Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi*, 73-75.
[1114] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 169-170.
[1115] Usp. Edmund ARENS, Noviji razvitci političke teologije. Kritička snaga javnog govora o Bogu, u: Rosino GIBELLINI (ur.), *Teološke perspektive za 21. stoljeće*, 78-79.

3.2.1.3. „Iznimka“ nasuprot „prekidu“: ista funkcija, druga svrha

Obje političke teologije, Schmittova i Metzova, kroz „hermeneutiku opasnosti“ – bilo da je riječ o egzistencijalnoj opasnosti koju za čovjeka predstavlja onaj drugi ili „graničnim situacijama“ koje čovjeku posviješćuju vlastitu smrtnost – pristupaju pitanju naravi ljudske egzistencije. Analizirajući ljudsku reakciju na opasnost pokušavaju doći do zaključaka o onim skrivenim dubinama u samome čovjeku. Tako egzistencijalna prijetnja ili „granična situacija“ polučuju jedan od dva umalo pa refleksna odgovora: (a) nijekanje poremećaja uobičajenog i očekivanog te pokušati sačuvati ono staro i sigurno, ili (b) prepoznati potencijal za nešto novo i neviđeno uslijed poremećaja ustaljenog i poznatog. Očito u ovom kontekstu „opasnost“ ustvari predstavlja promjenu, značajan pomak u percepciji naravi egzistencije što se odražava i u društveno-političkom životu. Odličan primjer takve promjene je postupni pomak u shvaćanju rata do Prvog svjetskog rata do danas. Početkom 20. st. rat se još uvijek smatrao legitimnim oruđem na raspolaganju državi u ostvarenju njezinih interesa.[1116] Danas se rat vidi kao nužno zlo, pa čak i kao nemoralna pojava.[1117] Naravno, reći da Schmittova politička teologija niječe promjenu i „konzervira“ društveno-politički poredak, a da Metzova teologija zagovara promjenu, bilo bi simplicistički. I ovdje obje političke teologije pronalaze dosta zajedničkog.

Schmitt je svoj stav prema promjeni iznio još u *Političkoj teologiji I.,* dok je njegova antropologija čovjeka kao „opasnog“ bića u *Pojmu političkog* daljnje razlaganje o uzroku svake promjene. Tako je premisa na kojoj počiva politički vid Schmittove političke teologije vrlo jednostavna: svaka promjena proizlazi iz sukoba ljudskih bića, a ljudska se bića sukobljavaju jer su nepredvidljiva, nesputana i slobodna. U ovome se Schmitt oslanja na svoga suvremenika, njemačkog filozofa, Helmutha Plessnera koji ocrtava čovjeka kao „biće koje se primarno distancira, koje u svojoj biti ostaje neodređeno, nedokučivo i otvoreno pitanje“.[1118]

Čovjek je po naravi slobodan i nesputan, pa sukob s onim drugim, jednako slobodnim, nije vjerojatnost, već izvjesnost. Liberalno rješenje je neizbježnost nasilja riješiti svojevoljnim ograničavanjem vlastite slobode ne bi li se podjelom rada i dijeljenjem resursa omogućilo preživljavanje i prosperitet najvećeg mogućeg broja pojedinaca. No takvim ograničavanjem slobode također se sputava i čovjekova sposobnost prilagodbe promjenama. U političkom smislu, to se prvenstveno očituje u kontaktu sa strancem, onim koji ne pripada zajednici.

[1116] Usp. Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi,* 81-83.
[1117] Usp. Yuval Noah HARARI, *Sapiens: A Brief History of Humankind*, Harper-Collins Publishers, New York, 2015., 314-318.
[1118] Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi*, 90.

Stranac je oduvijek bio politički problem, jer ne pridonosi općem dobru, odnosno nema uloga u sadašnjem blagostanju niti mu je nužno u interesu budući prosperitet društva kojem ne pripada. Zato ne dijeli u međusobnom „civilizacijsko prapouzdanju“[1119] članova iste zajednice i nema razloga za solidarnost s njima. Opet, stranca se može također i primiti u zajedništvo te učiniti uživateljem plodova zajedničkog rada koji nisu njegovi s očekivanjem da će pridonijeti budućem blagostanju i uvećanju općeg dobra. Ovdje nije riječ samo o dijeljenju resursa, već o riziku ukazati povjerenje i biti solidaran s onime tko još nije pokazao je li vjerodostojan ili ne. Na taj način društvo može postati jače u budućnosti žrtvujući nešto od svoje stečevine sada. Iz perspektive dugoročnog preživljavanja, stranac je nepoznati čimbenik: može se pokazati kao blagoslov ili prokletstvo zajednici s kojom dolazi u kontakt. Političkom problemu stranca se detaljnije posvetio Slavoj Žižek u eseju *Protiv dvostruke ucjene: Izbjeglice, terorizam i druge nevolje sa susjedima* (2016.), kao i u studiji *Susjed. Tri istraživanja u političkoj teologiji* (2013.) u suradnji s Ericom L. Santnerom i Kennethom Reinhardom.

Temeljno je političko pitanje kako se postaviti prema drugome, kako ga klasificirati: kao prijatelja i saveznika ili kao prijetnju i neprijatelja? Za Schmitta, sva se politika vrti oko toga pitanja zato što odgovor odražava kako se društvo suočava s promjenom. Zato Schmitt i odbija svaku moralnu klasifikaciju svoje antropologije. Prosuditi čovjeka kao „opasnog“ i nesputanog nije moralna ocjena, već realno stanje stvari, jer je čovjek jednako sposoban za dobro i zlo. Iskustvo veli da će se onaj drugi prije pokazati neprijateljem nego prijateljem.[1120] Zato Schmitt niječe liberalni ideal jednakosti čovječanstva bez obzira na historijski, kulturni i nacionalni identitet, jer se time depolitizira specifičnu ljudsku zajednicu i niječe pravo braniti vlastite interese. Početak političkog je razlikovanje sebe od drugih na osnovu tih pripadnosti.[1121]

Schmittovu antropologiju se samu za sebe može uzeti kao jedan objektivan pogled na ljudsko stanje i međuljudske interakcije, ali je svakako problematična jednom kad se uzme kao premisa političke prakse. Očekuje li se uvijek najgore od čovjeka, onda vrlo brzo prevlada stav kako je uopće preopasno i riskirati neantagonističan kontakt s drugim. U Schmittovu *Pojmu političkog* to se može vidjeti upravo u shvaćanju rata. Još važnije, u samom načinu kako je formuliran kriterij političkog: kao identificiranje „neprijatelja“. Schmitt ni ne očekuje da bi se onaj drugi mogao pokazati kao prijatelj nego je svaki stranac zapravo potencijalni neprijatelj. Takav stav više služi stvaranju novih neprijatelja, nego identificiranju prijetnje.

[1119] Usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 99-101.
[1120] Usp. Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi*, 89.
[1121] Usp. Francis SCHÜSSLER FIORENZA, Prospects for Political Theology in the Face of Contemporary Challenges, u: Michael WELKER – Francis SCHÜSSLER FIORENZA – Klaus TANNER (ur.), *Political Theology. Contemporary Challenges and Future Directions*, 49-50.

Isto se stajalište može razlučiti i u *Političkoj teologiji I.* gdje Schmitt objašnjava tko odlučuje kako bi se zajednica trebala postaviti prema i suočiti s promjenom, posebno ako su u pitanju stranci koji ne pripadaju društvu. Schmittov odgovor jest: „Suveren je onaj koji odlučuje o iznimnom stanju.“[1122] Dakle, najviša izvršna politička vlast, sam suveren, predstavlja onaj konačni autoritet u trenutcima krize i nepredviđenih, iznimnih okolnosti ne bi li donio presudnu političku odluku o kojoj ovisi preživljavanje cijelog društva.[1123]

„Iznimka nije ono što se može podvesti“,[1124] odnosno predvidjeti, objasniti i definirati. Mnogi Schmittovi komentatori su interpretirali „iznimku“ kao neku vrstu krize ili poremećaja, najčešće političko-pravne naravi, koja onda zahtijeva reakciju, tj. konkretnu političku odluku. Za Schmitta učinak „iznimke“ također i naglašava kako „iznimka“ nije ograničena samo na političke krize, već se radi o općem, iako graničnom pojmu.[1125] Kao da hoće reći kako govori o Metzovim „graničnim situacijama“, odnosno o nepredvidljivoj i neizbježnoj promjeni koja potresa i „prekida“ postojeći društveni *status quo* donoseći nešto novo.[1126]

Ovdje je ključna interpretacija Giorgia Agambena za koga je „iznimka“ svaki aspekt čovjekove egzistencije izvan prepoznatih oblika društvenog života i zakonske regulacije. Tako se „iznimka“ ne nalazi pod zakonom čija je svrha osigurati postojanost i nepromjenjivost postojećeg društveno-političkog poretka. Prema Schmittu, samo se suveren može suočiti s tim izuzetkom od zakona, s nečim novim i nepredviđenim. Kad suveren prepoznaje situaciju kao nereguliranu zakonom, kao „iznimnu“, dovodi ju u odnos prema društveno-političkom poretku. Suveren se u ime društva suočava sa sirovom egzistencijom u njezinom „prirodnom stanju“.

Agamben objašnjava kako se suveren može suočiti s „iznimkom“ jer je on utjelovljenje apsolutne slobode i nesputanosti karakteristične za čovjekovo prirodno, pretpolitičko stanje. Suveren je nositelj izvorna „prirodnog stanja“, izraz beskompromisne volje za preživljavanjem i predstavlja „iznimku“ u samom srcu društva koje je izgrađeno kao negacija „prirodnog stanja“, tj. ograničavanje ljudske slobode. Društvo stoga ne može živjeti samo za sebe, jer ne posjeduje subjektnost, inicijativu za napredovati i rasti koja proizlazi iz slobode.[1127]

Dakle, Schmitt „iznimkom“ opisuje posljedicu čovjekove slobode s kojom se suočava svaki oblik društveno-političke organizacije – promjenu. „Iznimka“ nepredvidljiva, ali i vazda

---

[1122] Carl SCHMITT, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, 5.; prijevod citata preuzet iz: Carl SCHMITT, *Politička teologija / Politička teologija II.*, 13.
[1123] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 31-35.; 48-49.
[1124] Carl SCHMITT, *Isto*, 13.; prijevod citata preuzet iz. Carl SCHMITT, *Politička teologija / Politička teologija II.*, 19-20.
[1125] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 5-7.
[1126] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 29-30.; 169-170.
[1127] Usp. Giorgio AGAMBEN, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, 18-23.; 27-28.

predstojeća, kao i budućnost koja nezaustavljivo nadire. Stoga Schmitt teži političkoj stabilnosti i konstruktivnom usmjeravanju ljudske „opasne“ slobode. Zato u *Pojmu političkog* veliča ideju „kultiviranog rata“ kao najveće civilizacijsko postignuće, jer neprijatelj više nije moralno zlo koje treba istrijebiti, već protivnik s kojim je moguć suživot i nakon oružanog sukoba.[1128]

No, Schmittova vizija svijeta gdje se razmirice između suverenih zemalja nastanjenih neotuđivo slobodnim ljudskim bićima, što ih čini „opasnima“ za onog drugog, rješavaju ratom uređenim konvencijama i pravilima ratovanja ugrožena je samom eshatološkom naravi vjere. U članku *Tri stadija pridavanja povijesnog značenja* Schmitt tvrdi da eshatološka očekivanja negiraju smisao sekularne povijesti i izazivaju „eshatološku paralizu“ političkog djelovanja.[1129] Zašto bi se ljudska bića trudila održati moralno-politički red između sebe, u društvu, kao i na međunarodnoj razini, kad s obzora povijesti mami bogotvoreni raj?

To anabaptističko shvaćanje povijesti, sekularizirano u utopistička predviđanja, donosi revolucionarni kaos i raspad društva.[1130] Stoga Schmitt inzistira na personalnom suverenu, koji reprezentira božanski autoritet i moć. Suverenova jurisdikcija nad građanima, bez izuzetaka za osobna prava i slobode,[1131] predstavlja Božje kozmičko gospodstvo.[1132] Suveren uspostavlja „monopol nad političkim“[1133] i donosi presudnu političku odluku u trenucima „iznimke“.[1134] Identificiranjem neprijatelja, suveren djeluje kao *katechon*, odnosno analogno Duhu Svetom, potiskujući Antikrista i apokalipsu dok se ne ispuni „punina vremena“ za Kristov povratak.[1135]

Slijedeći logiku Schmittove političke teologije, koja počiva na sociologiji juridičkih pojmova, katehonska funkcija suverena danas je spriječiti dominaciju liberalizma koji vodi u kaos ateističkog anarhizma neutralizacijom političkog, normativizacijom i funkcionalizacijom prava, globalizacijom i nihilističkom mehanizacijom političkog uređenja u vidu birokratizacije države. Time suveren odgađa apokaliptički kaos koji prethodi očitovanju eshatona.[1136]

Za Schmittove gore navedene prigovore liberalizmu također se može i reći kako su njegovi pokušaji da konceptualizira što stoji iza liberalnih pokušaja neutralizacije političkog i

---

[1128] Usp. Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi*, 62-63.
[1129] Usp. Matthias LIEVENS, Carl Schmitt's Concept of History, u: Jens MEIERHENRICH – Oliver SIMONS (ur.),*The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, 417-420.
[1130] Usp. Jacob TAUBES, *Zapadna eshatologija*, 136-156.
[1131] Usp. Carl SCHMITT, *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes: meaning and failure of a political symbol*, 53-61.; 66-67.; 70-73.
[1132] Usp. John P. McCORMICK, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against politics as technology*, 247-248.; 253-254.; 256-257.
[1133] Usp. Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi*, 69.; 80.
[1134] Usp. Carl SCHMITT, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, 5-7.
[1135] Usp. Alexander SCHMITZ, Legitimacy of the Modern Age?. Hans Blumenberg and Carl Schmitt, u: Jens MEIERHENRICH – Oliver SIMONS (ur.), *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, 719.
[1136] Usp. Matthias LIEVENS, Carl Schmitt's Concept of History, u: Jens MEIERHENRICH – Oliver SIMONS (ur.), *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, 415-416.

prebacivanja naglaska u politici s presudne moralno-političke odluke na „vječnu diskusiju“.[1137] Radi se naime o ideološkoj pretpostavci liberalizma da društvo emancipiranih pojedinaca uvijek može samo sebe korigirati i prilagoditi se svakoj „iznimci“ te ju time i nadići. Uistinu liberalno društvo je nesputano ograničenjima društvenih spona, tradicija i obaveza koje bi onemogućile učinkovito odgovoriti na izazove sirove egzistencije. No liberalizam isto tako zanemaruje kako je konačna posljedica potpune emancipacije pojedinca radikalni individualizam, koji potkopava potencijal suradnje, čini građane ovisnima o državi koja se zato centralizira i postaje aparat profesionalnih birokrata, a to ju čini rigidnom, otpornom na promjene i ranjivom na „iznimke“. Ako država prestane funkcionirati, liberalno društvo se slama i tone u apokaliptički kaos.[1138]

Zabrinutost oko apokaliptičkog kraja povijesti još je jedna točka dodira između Schmitta i Metza. Nova politička teologija eshatološki je usmjerena, a time i apokaliptički obojana.[1139] Za Metza bit apokaliptike nije znanje o događajima koji prethode kraju povijesti, već očitovanje autentično kršćanske svijesti o oročenosti vremena i „prekidu“ ove povijesti patnje. Metzov „opasni“ spomen funkcionira kao „kategorija prekida“ koja se opire modernom mitu budućnosti kao prazna prostora u koji se prodire neograničenim napretkom.[1140] Apokaliptična očekivanja izričaj su kršćanske vjere koja se buni protiv ovakve egzistencije sporenja i trpljenja očekujući konačnu uspostavu pravde na zemlji.[1141]

Kyle Gingerich Hiebert smatra da Schmittova „iznimka“ i Metzov „prekid“ imaju istu funkciju poremećaja postojećeg društveno-političkog *statusa quo*.[1142] Tako Schmitt i Metz izražavaju napetost u odnosu na nezadovoljavajuću i polovičnu egzistenciju iskajući promjenu. Iako ova dva koncepta, „iznimka“ i „prekid“, na sličan način naglašavaju važnost i neminovnost promjene, njihova svrha nije ista kod oba političkih teologa. Schmitt koristi „iznimku“ ne bi li učinio vlast personalnog suverena nužnom. Nekontrolirana je promjena prijetnja po opstojnost društva i to je dovoljno za legitimizaciju diktature.[1143] Za Metza je pak „prekid“, koji anticipira *memoria passionis*, usmjeren protiv patnje koja potkapa čovjekovu subjektnost u povijesti.[1144]

[1137] Usp. Carl SCHMITT, Duhovno-povijesno stanje suvremenog parlamentarizma, u: ISTI, *Politički spisi*, 17-19.; 21-24.
[1138] Usp. Patrick J. DENEEN, *Why Liberalism Failed*, 62-63.; 81-89.; 195-199.
[1139] Usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 167-185.
[1140] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 169-170.
[1141] Usp. Kyle GINGERICH HIEBERT, *The Architectonics of Hope. Violence, Apocalyptic, and the Transformation of Political Theology*, 30.
[1142] Usp. Kyle GINGERICH HIEBERT, *Isto*, 48-49.
[1143] Usp. John P. McCORMICK, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against politics as technology*, 247-248.; 253-254.; 256-257.; usp. Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 149-155.
[1144] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 78-87.; 224.

Kako ta funkcionalna identičnost „iznimke“ i „prekida“ nije tek slučajnost, otkriva esej *Carl Schmitt. Apokaliptički prorok kontrarevolucije* (1985) Jacoba Taubesa koji je uslijed svoje korespondencije sa Schmittom nakon Drugog svjetskog rata otkrio pismo Waltera Benjamina upućeno Schmittu. Benjamin zahvaljuje na pomoći koje su mu Schmittove publikacije pružile prilikom pisanja njegove knjige *Porijeklo njemačke tragedije* (1928.). Taubes na temelju ove poveznice između Benjamina i Schmitta vidi Schmittov utjecaj u osmoj povijesno-filozofskoj tezi iz Benjaminovih *Teza o filozofiji povijesti* u kojoj Benjamin mijenja Schmittov koncept „iznimke“, koja je temelj suverenove jurisdikcije, u jednu „doktrinu tradicije potlačenih“. Za Taubesa, „iznimkom“ Schmitt i Benjamin, svaki iz svoje perspektive pokušavaju izraziti svoje shvaćanje povijesti koja prelazi iz Božje vladavine nad čovjekom, u izraz ljudske slobode što u kršćanstvu izražava Pavao kao prvi „politički teolog“.[1145]

Kao što je već otprije ustanovljeno, jedno od velikih nadahnuća Johannu Baptistu Metzu za novu političku teologiju bio je upravo Walter Benjamin[1146] što znači da se kroz njega može povezati Metza i Schmitta. Može se reći kako Metz uz svojoj novoj političkoj teologiji razrađuje izvorni Benjaminov obrat Schmittova koncepta „iznimke“. Zahvaljujući različitom poimanju slobode, „iznimka“ kao izraz suverenove apsolutne slobode u suočavanju s nepredvidljivošću povijesti postaje „prekid“ kao izraz slobode potlačenih i trpećih nasuprot odveć izglađenoj i idealističkoj povijesti koja je neosjetljiva na njihovu patnju. U teološkom smislu „prekid“ je Kristov povratak. U sekulariziranom, političkom smislu, „prekid“ se može protumačiti kao oslobođenje čovjeka od otuđujućih društveno-političkih mitova i ideologija.

U tom smislu, Hiebert je u pravu kada tvrdi kako Schmittova „iznimka“ i Metzov „prekid“ imaju istu funkciju poremećaja postojećeg stanja, ali različitu svrhu. Schmitt se pita kako bi se društvo trebalo nositi s onim iznimnim i kriznim situacijama kada se napustiti svaki red čini svrsishodnijim. Metz pak izlaže što činiti kada je već došlo do iskrivljenja društveno-političkog reda zbog čega ljudska bića pate. Ta ih razlika ne suprotstavlja, već osvjetljava različite naglaske njihovih političkih teologija. Uvažiti „iznimku“ i „prekid“ zajedno daje jedan uravnotežen pogled na profil društva čije poimanje političke prakse nije moralno neutralno. U takvom društvu državna institucija teži očuvanju i stabilizaciji društva, a građani korigiraju težnje države da ne bi njezina uprava postala totalitarnom. Obje su strane motivirane kršćanski nadahnutim predodžbama o važnosti odgovorne i moralne upotrebe moći, jer je čak i legitimni politički autoritet zbog ljudske naravi sklon pogreškama, a u ovom svijetu nema drugih prilika i nanesena nepravda ne može se izbrisati.

[1145] Usp. Jacob TAUBES, *To Carl Schmitt: Letters and Reflections*, XX-XXI.; 16-18.
[1146] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 10-13.

3.2.2. Teološki vid Schmittove i Metzove misli usporedno

Političke teologije Carla Schmitta i Johanna Baptista Metza svakako su slične u svom strukturalno-formalnom, konceptualizirajućem pristupu koji zanemaruje sadržaj karakterističan za političku teologiju – prvenstveno, odnos religije i politike u nekom društveno-povijesnom kontekstu – u korist osmišljavanja načina kako treba razmatrati i govoriti o teološko-političkom sadržaju. Dijele i antropologiju „opasnosti“, iako na različite načine: Schmitt ističe čovjekovu apsolutnu slobodu, koja je a-etična, ali postaje moralno problematična kada pojedinac postane član političke zajednice i njegovu slobodu ograniči sloboda drugih; Metz je pak usmjeren na univerzalnost patnje koju se može opisati kao neizbježnu posljedicu sraza slobodnih volja ljudskih bića u društvu. Schmitt i Metz usvajaju različite vidove iste antropologije. Posljednja sličnost je reakcija njihovih političkih teologija na duhovno-povijesno stanje modernog društva: kako ostvariti život dostojan čovjeka u uvjetima samootuđenja, kada se potiskuje sloboda i ignorira trpljenje? U tom smislu, Schmittova „iznimka“ i Metzov „prekid“ vrše istu funkciju.

Schmitt koncentrira slobodu svih u suverenu kojega onda stavlja na granicu društva kao zatvorenog sustava da bi se suočio s izvanjskim prijetnjama.[1147] Za Schmitta, društvo posredno živi svoju apsolutnu slobodu, iz pretpolitičkog „prirodnog stanja“, kroz suverena. Cilj je osigurati opstanak društva, a „iznimka“ predstavlja nepredvidljivost ljudske naravi, koja nije samo nesputana već i opasna.[1148] Schmitt svojim decizionističkim političkim modelom, koji bi kao sekularizirani odraz Božjeg gospodstva nad kozmosom što reprezentira sakralno u osobi suverena, trebao spriječiti degradaciju društva i zabludu liberalizma da kroz diskusiju društvo može nadići svaki izazov. Nedostatak njegova modela jest se u tome što jedna osoba, sam suveren, određuje kako će se kolektiv postaviti prema vanjskom svijetu. Hoće li država biti ksenofobična, kao npr. feudalni Japan, ili ekspanzivno-imperijalistička, kao carski Rim? Zato se ne smije smetnuti s uma kako identificiranje neprijatelja nije jedini i isključivi kriterij suverenosti i prava na samoodređenje nekog naroda.

Metz je također zabrinut oko slobode, ali u smislu subjektnosti pojedinca u društvu. Perspektiva mu je oblikovana Horkheimerovom i Adornovom „dijalektikom prosvjetiteljstva“. Slično kao i Schmitt, Metz razumije da se društvo nalazi u nestabilnom položaju, jer je politička kultura demokracije ranjiva. Dok Schmitt odbacuje parlamentarnu demokraciju zbog njezinih liberalnih postavki čiji je krajnji izraz anarhizam, Metz strahuje od pada u totalitarizam. Ovdje treba napomenuti kako Metz nikad ne govori samo o politici u užem smislu riječi, već o

[1147] Usp. Giorgio AGAMBEN, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, 18-23.; 27-28.
[1148] Usp. Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi*, 89-90.

cjelokupnoj kulturi.[1149] On teži stvaranju uistinu pluralističkog društva koje dopušta slobodu mišljenja, odnosno mogućnost zamisliti alternativu sadašnjem stanju društva. Metz izražava taj ideal kroz „opasni“ spomen koji predstavlja univerzalno „negativno iskustvo patnje“.[1150] Totalitarizam je zaborav patnje u ime kolektivne dobrobiti ili na korist drugoga. Nova politička teologija je stoga zamišljena kao negacija svih oblika kolektivnog zaborava patnje, ali i kao „prekid“ revizionizma i mitologizacije povijesti te upozorenje na posljedice sadašnje političke prakse. Poput Benjaminova anđela povijesti,[1151] Metz je gonjen spomenom na užase prošlosti koji mogu uništiti i budućnost.

Schmitta i Metza ujedinjuje spoznaja da „misaoni obrasci“, kako Metz veli u svojoj doktorskoj disertaciji iz teologije, određuju „političku“ praksu – bilo vladavinu suverena bilo življenje vjere u društvu i povijesti. Njihove se političke teologije razilaze u tome što Schmitt vidi ono političko kao totalno, koje potpuno određuje mišljenje, pa i sam način kako shvaćati otajstvo Trojstva, dok Metz upozorava da upravo zbog svoje potentnosti ono političko nikada ne smije postati totalno, sveobuhvatna forma mišljenja.[1152] Sljedeći podnaslovi smjeraju dati prikaz teološkog vida Schmittove i Metzove misli i barem u nekoj mjeri rasvijetliti kako su njihovi različiti stavovi o odnosu političkog i teološkog oblikovali njihove političke teologije.

3.2.2.1. Katehonika i apokaliptika: različito poimanje slobode

Teološki gledano, slično prethodnoj cjelini o političkom vidu ovih dviju političkih teologija, prvo treba obratiti pozornost na onaj strukturalno-formalni vidik koji Schmitt i Metz dijele. Riječ je o njihovoj perspektivi na povijest koja se očituje kao apokaliptičko-eshatološka svijest. Ovdje se Schmitt i Metz istodobno susreću i nepomirljivo razilaze. Dok je eshatološko određenje nove političke teologije izričito naglašeno još u Metzovom inicijalnom programu, Schmittova specifična apokaliptika, njegova katehonika traži koju riječ više.

Schmittova središnja tema je problem depolitizacije društva uslijed širenja ekonomsko-tehnicističke racionalnosti u sve sfere mišljenja i djelovanja, a u politici u obliku liberalizma. Naime, sukladno sociologiji juridičkih pojmova svako političko uređenje treba biti analogno

---

[1149] Usp. Johann Baptist METZ, „Politička teologija“ u raspravi (1969.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 54-55.; usp. Johann Baptist METZ, Što želi „politička teologija“ (1970.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 91-92.
[1150] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto,* 146-152.; 171-182.; 261-263.
[1151] Usp. Walter BENJAMIN, *Illuminations: Essays and Reflections*, 257.
[1152] Usp. Thomas POLEDNITSCHEK, Zivilgesellschaft. Die Denkform der neuen Politischen Theologie als Denkform Philosophischer Praxis, u: Thomas POLEDNITSCHEK – Michael J. RAINER – José Antonio ZAMORA (ur.), *Theologisch-politische Vergewisserungen. Ein Arbeitsbuch aus dem Schüler- und Freundeskreis von Johann Baptist Metz*, 75.

kozmičkom poretku[1153] – u hijerarhijskom, jurisdikcijskom i historijskom smislu. Schmitt pomoću katehonike upozorava na rizik od kaosa uslijed raspada društveno-političkog poretka. Gubitak svijesti o egzistencijalnoj rizičnosti političkog proizvodi ideologije koje teže nadići potrebu za državom, jer preuzimaju ideal povratka u „prirodno stanje“ koje se zamišlja kao stanje nevinosti lišeno političkog nasilja i društvenih nepravdi.[1154] Za Schmitta, čovjek je „opasno“ biće čija sloboda ne poznaje ograničenja, zato „bližnji“ predstavlja egzistencijalnu prijetnju zbog koje je potreban kriterij političkog, političko mišljenje i djelovanje, ne bi li se ograničila i potisnula nesigurnost i nasilje „prirodnog stanja“. Kriterij političkog, razlikovanje prijatelja i neprijatelja, stoga proizlazi iz same ljudske naravi. Čovjek ne poznaje jedinstvo bez sukoba slobodnih volja. Schmitt primjenjuje isto načelo i na Trojstvo, jer je Druga božanska osoba preuzela ljudsku narav.[1155] Zato Schmitt ne pronalazi utjehu u eshatološkom obećanju konačne pravde i vječnog mira dolaskom Kraljevstva Božjega.

Stoga se Schmittova katehonika suprotstavlja svim, pa i sekulariziranim oblicima eshatološkog razmišljanja, a povijest shvaća kao svojevrsno propadanje, entropično kretanje, koje vodi u kaos. Schmitt je nepovjerljiv prema liberalnom progresivističkom mitu povijesnog napretka prema utopiji, shvaćajući ju kao izraz vladavine Antikrista. Schmittov *katechon* je simbol sekularizacijske teze koja uspostavlja smislenost sekularne povijesti kroz potiskivanjem apokaliptičkog razmišljanja i uvođenjem političkog poretka u kojem neće biti mjesta za kaos ni anarhiju, pa ni utopistički shvaćeno „prirodno stanje“. Svjestan da sklonost kaosu proizlazi iz čovjekove „opasne naravi“, Schmitt uvijek pretpostavlja izvjesnost sukoba i zato zagovara „kultivirani rat“.[1156] Svrha katehonike je ograničiti utjecaj apokaliptičkih predodžbi na politiku, biti protuteža progresivizmu i revolucionarno-utopističkom impulsu u politici.

No, takva vizija društveno-političkog poretka, jednako kao i utopizam, podrazumijeva neprihvatljivu moralnu cijenu – ističe Metz – zaborav patnje i desubjektivizaciju čovjeka. Schmittova politička teologija jest, Metzovim rječnikom, izraz „antropologije vladavine“.[1157] Upravo središnji koncept Metzove nove političke teologije, *memoria passionis*, naglašava da povijest obilježena ljudskim trpljenjem ima svoj kraj. Ili Metzovim riječima: „Takvo sjećanje, dakle, probija čarobni krug vladajuće svijesti. Ono protestira protiv neriješenih potisnutih konflikata i neispunjenih nadanja. Protiv vladajućih nazora spomen visoko uzdiže prijašnja

---

[1153] Usp. Carl SCHMITT, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, 40-42.
[1154] Usp. Carl SCHMITT, Duhovno-povijesno stanje suvremenog parlamentarizma, u: ISTI, *Politički spisi*, 29-37.; Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Isto*, 96-97.
[1155] Usp. Carl SCHMITT, *Political Theology II.: The Myth of the Closure of any Political Theology*, 122-124.
[1156] Usp. Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi*, 62-63.
[1157] Usp. Jürgen MANEMANN, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus*, 278.; 284-285.

iskustva te oduzima sadašnjosti njezinu, navodno, samu po sebi razumljivu sigurnost. Spomen mobilizira tradiciju kao kritičko-osloboditeljsku snagu nasuprot sigurnosti onih 'za koje je vrijeme svagda pogodno' (Usp. Iv 7,6).“[1158]

Za Metza je *memoria passionis* opovrgavanje svih unaprijed danih i sveobuhvatnih objašnjenja proturječja ljudske egzistencije, svih ideologija i mitova, koji nastoje obeshrabriti pitanja o smislu života, posebno pitanje o razlogu patnje.[1159] Zato je nova politička teologija „sistematično prekidana praksom“, čime odražava ljudsko iskustvo egzistencije koja ne poznaje sigurnost ni predvidljivost.[1160] Iz istog razloga nema ni svoj nutarnji čisto teološki kontinuitet osim kao kritički korektiv ostalih teoloških pristupa.[1161] Stoga *memoria passionis* nije samo hermeneutičko načelo nove političke teologije, već kao „anticipacijsko sjećanje“[1162] predstavlja apokaliptički protumačen izričaj svijesti o „prekidu“ povijesti.[1163]

Za Taubesa, razmišljati apokaliptički ne znači samo imati svijest o oročenom vremenu, već i kako se povijesna egzistencija nalazi u stanju „iznimke“ u odnosu na Božju vječnost po svojoj privremenosti i izloženosti trpljenju. Zato razmišljati apokaliptički znači i prosvjedovati protiv relativizacije patnje. Metz na liniji takva shvaćanja biblijske apokaliptike u *Vjeri u društvu i povijesti* zaključuje da misliti apokaliptički znači ne biti usmjeren na kraj povijesti, već ne dopuštati zaborav žrtava.[1164] Ovaj fragment misli Waltera Benjamina[1165] u Metzovoj teologiji sprječava da se nova politička teologija pretvori u poziv na „ubrzanje“ kraja povijesti i radikalizaciju eshatoloških očekivanja, teološko pokriće za revoluciju. I kao što je već spomenuto, riječ je o ključnom utjecaju Schmitta na Benjamina[1166] koji onda prihvaća i Metz.

I zato je sjećanje ključno za povijesnu svijest. Prošlost je sjećanjem internalizirana i postaje povijest, odnosno ćutenje tijeka vremena prema nekom cilju koji se nalazi ponad obzora. Povijest je, kao i sjećanje, eshatološki usmjerena. Sjećanje se proteže prema vječnosti, jer nema okončanja u sebi samome, već izvan vremena o kojem opet na neki način ovisi. Isto tako, sjećanje je uvijek je ugroženo zaboravom. Sjećanje je tako opiranje vremenu koje uvijek

---

[1158] Johann Baptist METZ, „Politička teologija“ u raspravi (1969.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 71.
[1159] Usp. Tiemo RAINER PETERS, *Johann Baptist Metz .Theologie des vermißten Gottes*, 152.
[1160] Usp. Steve OSTOVICH, Thinking through Interruption. The Shortest Definition of Religion: Interruption, u: Hans-Gerd JANßEN – Julia D. E. PRINZ – Michael J. RAINER (ur.), *Theologie in gefährdeter Zeit. Stichworte von nahen und fernen Weggefährten für Johann Baptist Metz zum 90. Geburtstag*, 351.
[1161] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 29-30.
[1162] Usp. Johann Baptist METZ, „Politička teologija“ u raspravi (1969.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 69-71.
[1163] Usp. Kyle GINGERICH HIEBERT, *The Architectonics of Hope. Violence, Apocalyptic, and the Transformation of Political Theology*, 30.
[1164] Usp. Jürgen MANEMANN, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus*, 269-272.
[1165] Usp. Walter BENJAMIN, *Illuminations: Essays and Reflections*, 257.
[1166] Usp. Jacob TAUBES, *To Carl Schmitt: Letters and Reflections*, XX-XXI.; 16-18.

završava smrću u ime besmrtnosti eshatona, dok je zaborav prihvaćanje trenutka u vremenu kao vječnosti po cijenu gubitka perspektive s obzirom na prijetnju smrti koja neminovno dolazi. Napetost između sjećanja i zaborava otkriva dijalektičku narav povijesti, koja je usmjerena k sintezi, jedinstvu nespojivog – prolaznost i istodobnost – ali neostvarivoj u samoj povijesti.[1167]

Takvo shvaćanje apokalipticizma objašnjava Metzov odabir spomena kao jedne od temeljnih kategorija nove političke teologije kao praktične fundamentalne teologije. Isto tako rasvjetljuje i zašto je Metzov teološki projekt eshatološki usmjeren. Apokaliptika u Svetom pismu nije samo izraz svijesti o oročenosti povijesti, već i „otkrivenje".[1168] I to otkrivenje eshatona, budućnosti koja je sam Bog i nije uzročno-posljedično ovisna o prošlosti i sadašnjosti, već u svojoj neovisnosti razotkriva sve dosad proživljene i potisnute nepravde i trpljenje u povijesti.[1169] Odatle proizlazi apokaliptičko-eshatološko očekivanje pravde Posljednjeg suda. To očekivanje rađa i eshatološku nadu u „novo nebo i novu zemlju", o kojoj se može govoriti samo negativno-apofatički, tj. odricanjem ikakve zamislive ljudske projekcije budućega svijeta na eshaton ili umjesto eshatona.[1170]

No, baš zbog te eshatološko-apokaliptičke perspektive Kyle Gingerich Hiebert kritizira Metza. Zbog spasenjske Kristove žrtve na križu Metz zove na praktično nasljedovanje Krista, ali svojom „negativnom dijalektikom" obeshrabruje stvaralačko življenje vjere i svodi vjeru na protest protiv nepravde i patnje kojemu je svrha naglasiti čovjekovu nemoć i ne-identitet. Hiebert u temeljima nove političke teologije vidi „mit apokaliptičke negativnosti" koji slijedi istu dinamiku kao i prosvjetiteljski mit o napretku. Prosvjetiteljska perspektiva je utopistička, jer očekuje da će povijest sama od sebe dosegnuti stanje blagostanja i slobode. Apokaliptika vidi povijest kao propadanje u nepravdu i trpljenje od kojih izbavlja samo Mesija.[1171]

Hiebert niječe da nova politička teologija može polučiti pozitivan poticaj za zaista konstruktivno življenje vjere u svijetu. Njegova perspektiva obojana je naglašenim pacifizmom njegove menonitske denominacije, pa mu promiče onaj katolički *zest* Metzove misli. Naime, Metz ovdje govori o čežnji prema eshatološkom susretu s Kristom koja proizlazi iz uronjenosti u povijest patnje. *Memoria passionis* sprječava svaki pokušaj zaborava onog razloga Kristova utjelovljenja, smrti na križu, uskrsnuća i povratka o kraju povijesti: ljudske bijede i nevoljnosti. Hiebertu se čini kao da Metz stvara utješnu narativu o čovječanstvu kao bespomoćnoj žrtvi koja

---

[1167] Usp. Jacob TAUBES, *Zapadna eshatologija*, 23-25.
[1168] Usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 76-82.
[1169] Usp. Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 87-91.
[1170] Usp. Jürgen MANEMANN, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus*, 273-274.
[1171] Usp. Kyle GINGERICH HIEBERT, *The Architectonics of Hope. Violence, Apocalyptic, and the Transformation of Political Theology*, 62-63.; 88-89.

kao da je na neki način kreposna zbog svojega trpljenja, odnosno zaslužna Božjeg milosrđa, čime se onda ispričava pasivnost i pomirenje s neizbježnom sveprisutnošću patnje. Naravno, Metz nije katolički „mazohist“ koji traži jad i bol ne bi li konstruirao eshatološku nadu u dolazak Mesije kao teološko-političko opravdanje ljudske opakosti i trpljenja bez poticaja na obraćenje. Zapravo, Metz želi izazvati sablazan upravo zbog mirenja s tim što bi trebalo biti nepodnošljivo, zgražanje nad kulturnom amnezijom, ne bi li posvijestio kako patnja nije nužna za spasenje, jer je Isus Krist već trpio i umro na križu za čovjeka. Poziv na nasljedovanje Krista je odbacivanje svih kompromisa iz bilo kojeg razloga, pa i u ime političkog pragmatizma, s onim nepravdama i trpljenjem koje se već sada može dokinuti. Metz koristi apokaliptički rječnik, budući da je to najizrazitiji način da se izrazi dubina potresenosti koju kršćanin treba osjećati suočen sa svijetom koji se utapa u očajavanju uzrokovanom tolikom boli i patnjom, iako je Krist na križu već pobijedio kao onaj krajnji izričaj sve ljudske strepnje – gubitak života.

Jürgen Manneman, isto tako, donosi alternativnu interpretaciju upozoravajući da Metz ne bježi od problematičnog teodicejskog pitanja o patnji. Naprotiv, za nj ne samo da je moralno opravdano postaviti to pitanje nego i ima ozbiljne teološke implikacije. Manneman ne smatra da Metz romantizira ljudsku patnju kroz apokaliptiku, već pokušava istaknuti kako zlo koje je čovjek sposoban – zloupotreba slobode – može imati pogubne posljedice. Ne treba zaboraviti da povijest spasenja još nije dovršena, Posljednji sud tek slijedi.

Čak su i idealistički teološki sustavi svjesni da Uskrsli Krist jest pobjednik nad smrću, ali bitka za spasenje čovječanstva još nije odlučena. Pitanje čovjekova spasenja, nasuprot svemu zlu koje je učinio i svom trpljenju koje je izazvao bližnjemu, ovisi o shvaćanju slobode. Čovjek je stvoren slobodan da stremi prema transcendenciji, ali to znači da je slobodan i odbaciti Božji naum, odnosno „promašiti“ Boga u onom biblijskom smislu toga pojma.[1172] Hoće li Bog uvažiti ljudski slobodan izbor i prepustiti čovječanstvo sebi samom? Pitanje ljudske slobode u povijesti spasenja povlači ozbiljne implikacije. U tom kontekstu Metzov apokalipticizam konzistentno proizlazi iz njegovih prvih promišljanja o svijetu i povijesti u *o teologiji svijeta*[1173] te ima smisla s obzirom na „teološku hermeneutiku političke etike“.[1174]

Manneman razumije Metzov poticaj na prosvjed protiv nepravde i patnje s obzirom na oročenost vremena te se ne može zauvijek odlagati s presudnom odlukom. U tom smislu nova

[1172] Usp. John M. FOWLER, Grijeh, U: *Biblijski pogledi*, 9 (2001.) br. 1-2, 37-78.; ovdje: 44-45.
[1173] Usp. Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 26-27.; 35-38.; usp. James Matthew ASHLEY, *Interruptions: mysticism, politics, and theology in the work of Johann Baptist Metz*, 110-111.
[1174] Usp. Jürgen MANEMANN, Abandoned by God? Reflections on the Margins of Theology, u: John K. DOWNEY – Jürgen MANEMANN – Steven T. OSTOVICH (ur.), *Missing God? Cultural Amnesia and Political Theology*, 24-26.

politička teologija potiče na primat prakse, ali i na određenu vrstu decizionizma. Ipak, svrha Metzove teologije jest da sa svojom hermeneutičkom kategorijom *memoria passionis,* kao spomenom čovjekove zloupotrebe slobode protiv Kristove zapovijedi ljubavi, funkcionira kao čuvar sjećanja na grijehe ljudskog roda, a koje može iskupiti jedino ako ih priznaje, bez skrivanja i potiskivanja, kako bi žrtve povijesti primile svoju zadovoljštinu.[1175]

Dakle, iako Schmitt i Metz dijele apokaliptičku perspektivu na povijest i obojica su zabrinuti oko utjecaja ljudske slobode na konačnu sudbinu čovječanstva, njihove su reakcije nepobitno vrlo različite. Metz je radi prožetosti povijesti trpljenjem koje čovjek nanosi čovjeku, zbog te zloupotrebe slobode i odbacivanja Božjeg nauma za čovjeka, zabrinut da ovaj svijet ne „promaši" eshaton.[1176] Pravo je značenje eshatološke nade na kojoj Metz gradi svoju teologiju – one nužne otvorenosti transcendentnom ne bi li se ispunila Božja eshatološka obećanja – uzdanje da neće doći do toga bespovratnog „promašaja". Schmitt pak ne sumnja u neminovnost Kristova povratka, kao ni i u apokaliptički razvoj događaja opisan u knjizi Otkrivenja koji prethode Kraljevstvu Božjem. Iz Schmittove stasiološke perspektive, apokaliptička vladavina Antikrista očituje se u nijekanju političkog, izraza slobode što ujedinjuje Boga i čovjeka. Schmittova katehonika čuva tu slobodu osiguravajući puninu političkog djelovanja. Drugim riječima, Schmitt zagovara otvorenost transcendenciji, samo ne u eshatološkom kontekstu kršćanske teologije. Slično negdašnjoj hilijalističkoj političkoj teologiji, Schmitt koristi polog vjere u političke svrhe, odnosno u svrhu stvaranja savršenog društva.[1177] No njegovu „utopiju" ne karakterizira vječni mir, već puna sloboda političkog djelovanja što uključuje i rat.[1178] Srž njegova hilijazma je „politička" transcendentnost ostvarena kroz političko jedinstvo naroda pod suverenom koji reprezentira Božje gospodstvo nad kozmosom poput kakva starozavjetna velikog svećenika. Istinsko „tisućljetno kraljevstvo" u „posljednja vremena".

Za Schmitta biti slobodan znači biti jak tako da ti nitko ne može nametnuti svoju volju, biti sposoban odgovoriti na vanjsku prijetnju i jamčiti svoju sigurnost. Metzova apokaliptika je reakcija na stremljenje k dominaciji kao načinu postizanja slobode. Metz iščekuje uspostavu Božjeg kraljevstva mimo ovosvjetskih vlasti koje su se pokazale nepravednima i podložnima grijehu koji uvijek rađa ljudskim trpljenjem. Nova politička teologija upozorava kako politika dominacije znači da onda mora biti i netko tko je slab, netko mora biti gubitnik i žrtva, netko

---

[1175] Usp. Jürgen MANEMANN, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus,* 274-275.; 277.
[1176] Usp. Jürgen MANEMANN, Abandoned by God? Reflections on the Margins of Theology, u: John K. DOWNEY – Jürgen MANEMANN – Steven T. OSTOVICH (ur.), *Missing God? Cultural Amnesia and Political Theology,* 24-26.
[1177] Usp. Ivica RAGUŽ, *Papa Benedikt XVI. o Crkvi, državi i politici*, 419–435.; ovdje: 423.
[1178] Usp. Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi*, 62-63.; 71-75.; 83-85.

osuđen na „politički ne-identitet“.[1179] Živjeti prema takvim moralno-političkim vrijednostima znači isto očekivati i od Boga, kao što prikladno demonstrira Schmittova „stasiologija“. Ne uzdati se u Božje milosrđe i izazivati njegovu srdžbu (usp. Ps 145,8; Mt, 9,13) znači osuditi se na prokletstvo vječna ne-identiteta, eshaton bez Boga, odnosno pakao.

I u tom smislu, nova politička teologija negira Schmittov etatizam koji svoj zahtjev za moći mitologizira judeo-kršćanskom simbolikom.[1180] Privlačnost Schmittove političke vizije ne može se zanijekati, jer crpi mitopejske i religijske rezerve smisla europske civilizacije ne bi li modernom čovjeku u ovo doba „raščarenja“[1181] ponudila svrhu veću od njega samog. Schmitt uokviruje pitanje odnosa religije i politike u izbor: prihvatiti „stasiologiju“ i katehoniku, koju Jürgen Manemann vidi kao oblik gnoze,[1182] ili zanijekati transcendentirajuću moć političkog jedinstva pod svemoćnim suverenom,[1183] a time i svakog „jakog“ oblika političke organizacije.

3.2.2.2. Katehonika kao gnoza

Kako se Schmittova katehonika može proglasiti gnozom? Na koji bi se način njegov koncept suverena koji održava društveni red potiskujući kaos anarhije što označava Antikrista mogao uklopiti u pojam gnoze? Je li ovdje riječ o korištenju jednog širokog pojma oko čijeg se sadržaja ni stručnjaci za to područje ne slažu[1184] kako bi se Schmittove tvrdnje na jednostavan, ali nesupstancijalan način, proglasile pogrešnima? Manemannovu ocjenu Schmittove političke teologije kao svojevrsne gnoze tako bi se moglo kritizirati kao još jedan primjer pripisivanja obilježja povijesnih pojava modernim idejama što ne pridonosi ničemu osim što terminologiju vezanu uz antički fenomen gnosticizma čini beskorisnim.[1185] Ipak, Manemannove opservacije ne mogu se tako lako odbaciti budući da svoj sud temelji na Schmittovoj apokaliptičkoj svijesti iz koje proizlazi katehonika. Kao što je već utvrđeno, kod Metza također apokalipticizam vrši važnu funkciju: čini temelj povijesne svijesti i otvara povijest patnje transcendenciji, odnosno zaziva uspostavu Božjeg kraljevstva koje razumije kao očitovanje istinske pravde za sve trpeće,

---

[1179] Usp. Jürgen MANEMANN, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus*, 296.; 347-351.
[1180] Usp. John P. McCORMICK, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against politics as technology*, 81-89.; 246-247.; 282-286.; 293-296.
[1181] Usp. Max HORKHEIMER – Theodor W. ADORNO, *Dialectic of Enlightenment*, 1-34.
[1182] Usp. Jürgen MANEMANN, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus*, 180-182.
[1183] Usp Erik PETERSON, Monotheism as a Political Problem: A Contribution to the History of Political Theology in the Roman Empire, u: ISTI, *Theological Tractates*, 102-05.
[1184] Usp. Ivan BODROŽIĆ – Marko MARINA, Gnoza i gnosticizam: problematika terminologije i dualizma kao najvažnijeg obilježja, u: *Crkva u svijetu*, 52 (2017.) br. 2, 171-194.; ovdje: 175-181.
[1185] Usp. Ivan BODROŽIĆ – Marko MARINA, *Isto*, 171-194.; ovdje: 184.; 190-193.

povijesne gubitnike i žrtve.[1186] Propitkujući otvara li se Schmittova politička teologija također transcendenciji ili ne, ovaj će se rad dotaknuti i Manemannovih tvrdnji da Schmittovu političku-teološku misao treba razumjeti kao gnozu.

Ovdje je od pomoći Jacob Taubes, koji je upoznat sa Schmittovim radom, a spletom okolnosti je i osobno poznavao Schmitta. U svojoj *Zapadnoj eshatologiji*, Taubes objašnjava starozavjetnu apokaliptiku kao svijest o neistovjetnosti vječnosti i ovosvjetske egzistencije obilježene prolaznošću. Apokaliptika tu neistovjetnost izražava dualistički, poistovjećujući egzistenciju u povijesti sa zlom, a vječnost i Boga koji u vječnosti prebiva s dobrom. Naravno, biblijska apokaliptika teži k poništenju toga dualizma uspostavom Božje vladavine i na zemlji. To je objekt eshatološke nade. Gnoza bi onda bila prihvaćanje toga kozmičkog dualizma svijeta i vječnosti kao metafizičke suprotstavljenosti dobra i zla, ali bez eshatološke nade.[1187]

Antička gnoza odbacuje eshatološku nadu u korist neposredna ekstatičkog uzdizanja k Bogu što podrazumijeva nijekanje svijeta.[1188] Schmittova katehonika se pak koncentrira na sekularizaciju, progresivizam i pluralizaciju društva, zapravo svaku društvenu promjenu koja dekonstruira univerzalističko i monističko poimanje svijeta,[1189] ne bi li odgodila apokalipsu, odnosno otvoreno i neopstruirano očitovanje „punine zla“ prisutna u ovom svijetu i pobunu protiv Boga. Moglo bi se reći da Schmitt odbija prihvatiti dualističko poimanje svijeta nasuprot vječnosti kao mjesta zla, grijeha i patnje. Metzovo shvaćanje povijesti kao povijesti ljudske patnje u obliku teodicejskog pitanja o razlogu trpljenja i *memoria passionis* kao onog „opasnog“ i subverzivnog spomena na svako trpljeno zlo, nepravdu i poniženje, puno je izraženije po tome pitanju.[1190] Svrha Schmittove katehonike je otpor daljnjem potonuću u kaos i zlo, dok uzdanje u eshatološko spasenje, koje ima doći tek nakon što zlo dosegne svoj apokaliptički vrhunac uoči kraja svijeta, samo potkopava volju odupirati se protubožanskim silama sada.[1191]

No, Schmittova katehonika nije samo protureakcija na pasivnost biblijske apokaliptike nego i odmak, slično Metzu, od modernističkog utopizma koji isto tako polazi od vlastitih, ali sekulariziranih, eshatoloških očekivanja. Jacob Taubes ocrtavajući povezanost apokaliptike, gnoze i eshatologije rasvjetljava kako se njihov duh odražava i u Hegelovoj dijalektici, a time i u modernoj politici: „Dijalektička logika jest logika povijesti i u osnovi je eshatološkog

---

[1186] Usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 59-61.
[1187] Usp. Jacob TAUBES, *Zapadna eshatologija*, 40-42.
[1188] Usp. Gnoza, u: Aldo STARIĆ (ur.), *Enciklopedijski teološki rječnik*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2009., 345-346.
[1189] Usp. Carl SCHMITT, State Ethics and the pluralist State, u: Arthur JACOBSON – Bernhard SCHLINK (ur.), *Weimar: A Jurisprudence of Crisis*, 304-306.
[1190] Usp. Johann Baptist METZ, *A Passion for God: The Mystical-Political Dimension of Christianity*, 41-42.
[1191] Usp. Matthias LIEVENS, Carl Schmitt's Concept of History, u: Jens MEIERHENRICH – Oliver SIMONS (ur.), *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, 417-420.

tumačenja svijeta. Ova logika polazi od moći negativnog, kako se postavlja u apokaliptici i gnozi. U apokaliptici i gnozi temelj je Hegelova logika, o kojoj se mnogo raspravljalo, ali pritom rijetko razumjelo. Poveznica apokaliptičko-gnostičke ontologije i Hegelove logike nije umjetna i naknadna. Mladi je Hegel vlastitu misao razrađivao polazeći od Novog zavjeta. […] Lice apokaliptike i gnoze u bitnome je obilježeno eshatologijom. Eshatološki se akcent očuvao i ondje gdje 'mitološke' apokalipse prelaze u 'filozofske' sisteme gnoze. Gnoza je duh duha apokaliptike. Apokaliptički mitovi pripovijedaju povijest svijeta polazeći od dramskog lajtmotiva samootuđenja, a upravo se na ovoj temi zasnivaju više teorijske, ontološke spekulacije gnoze. Po sebi se razumije da prijelazi između apokaliptike i gnoze nisu oštri.“[1192]

Za Taubesa hegelijanska filozofija povijesti se kao sekularna eshatologija transformirala u gnozu ovozemaljske utopije što se dostiže nepokolebljivom vjerom u „prosvjetljenje“ razuma i nezaustavljivu silu napretka. Njezin društveno-politički izraz je upravo revolucija nakon koje u dijalektičkoj dinamici povijesti slijedi kontrarevolucija kao izraz apokaliptike.[1193] Schmittova katehonika može se razumjeti kao kontrarni pokret utopističkom razmišljanju u toj povijesnoj dijalektičkoj dinamici. Njegova politička teologija je reakcija na „opasnu“ ljudsku narav koja se usuđuje uzurpirati Božju suverenost težeći slobodi, ali se time osuđujući na ropstvo grijehu. *Katechon* čuva društveni poredak usidren u Božjem gospodstvu nad svijetom. Ironično, čuvati red i mir pod svaku cijenu znači i riskirati pobunu protiv Boga, jer se time pokušava zaustaviti sam tijek povijesti koja neodloživo teče prema eshatonu.

Jürgen Manneman nadovezuje se na Taubesa naglašavajući da teologiju od potonuća u gnozu čuva samo apokaliptička svijest. Za Mannemana je gnoza brisanje svijesti o oročenosti vremena i transcendentnosti Boga što dovodi do želje za apoteozom čovjeka. Manneman uzima svoj teološki kriterij iz Metzova zaključka kako napuštanje apokaliptike znači gubitak povijesne svijesti i pad u gnosticizam.[1194] Slično Metzu, Manemann u gnosticizmu identificira izričaj protuapokalipticizma helenizirana kršćanstva i supstituiranja židovske povijesno-apokaliptičke svijesti helenističkim ahistoričnim metafizičko-kozmološkim predodžbama.[1195] Schmitt doduše ne promiče ekstatički prezentizam, ali potiskuje eshatološka očekivanja ne bi li ograničio remetilački utjecaj mesijanske srži kršćanstva na strukture društveno-političkog života.[1196] Zato

---

[1192] Jacob TAUBES, *Zapadna eshatologija*, 50-51.
[1193] Usp. Jacob TAUBES, *Isto*, 112-113.
[1194] Usp. Jürgen MANEMANN, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus*, 264-265.; usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 30-37.; 193-200.
[1195] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 197-200.
[1196] Usp. Mika OJAKANGAS, *A Philosophy of Concrete Life. Carl Schmitt and the political thought of late modernity*, 144-145.

Manemann povezuje Schmittovu katehoniku s cezaropapizmom Euzebija Cezarejskog, koji kristijanizirano Rimsko Carstvo vidi kao branu od potonuća svijeta pod vlast protubožanskih sila do vremena Kristova povratka.[1197]

Istina, Schmitt u *Političkoj teologiji II.* prigovara da se kroz stoljeća nekritički prihvaća i promiče optužba za herezu protiv Euzebija Cezarejskog zato što je bio politički teolog.[1198] Schmitt time brani plauzibilnost političke teologije pred Petersonovim zaključkom da trinitarna teologija okončava ma i mogućnost političke teologije u kršćanstvu. Čak ni Euzebijev tobožnji protokatehonski koncept carskog Rima kao branitelja svijeta od Antikrista nije nužno veza s Schmittovom katehonikom, jer se može tumačiti kao izričaj, u judeo-kršćanskoj tradiciji otprije poznatog koncepta, investiture vladara Božjim autoritetom činom pomazanja,[1199] koji onda u ime Božje vlada nad vjernima što podrazumijeva i zaštitu od svake fizičke i duhovne prijetnje.

Manemannova kritika Schmittove političke teologije kao „ograničenog gnosticizma" zapravo se svodi na daljnju razradu kriterija političkog u Pogovoru *Političke teologije II.* gdje Schmitt ono političko objašnjava „stasiološki" kao odraz relacije između božanskih osoba Oca i Sina unutar Trojstva. Naime, „stasiologija" se može shvatiti kao metafizički izričaj gnostičkog dualizma usmjeren protiv ortodoksne kristologije i trinitarne teologije, jer prikazuje čovjekovo stanje po izvornom grijehu kao naravno predpadno stanje koje se odražava unutar Trojstva.[1200]

Schmitt o gnostičkom dualizmu i svojoj „stasiologiji" kaže: „Ovdje u jezgri nauka o Trojstvu susrećemo pravu političko-teološku *stasiologiju*. Problem neprijateljstva i neprijatelja ne može se, dakle, prešutjeti. […] Gnostički dualizam postavlja jednog boga ljubavi, jednog svijetu stranog boga protiv pravednog boga, gospodara i stvoritelja ovog zlog svijeta. Oba boga nalaze se, ako ne u odnosu obostranog neprijateljstva aktivne borbe, a onda u nepremostivoj stranosti, nekoj vrsti opasnog hladnog rata, čije neprijateljstvo može biti intenzivnije od neprijateljstva koje se deklarira i djeluje u naivnosti otvorenog bojnog polja. Žilavost i teška pobitnost gnostičkog dualizma ne počiva toliko na evidentnosti starih mističnih i metaforičkih slika svjetla i tame koliko se sastoji u tome da jedan svemoćni, sveznajući i svemilostivi Bog-stvoritelj za svijet koji je stvorio ne može biti identičan s Bogom-izbaviteljem. Augustin poteškoću premješta iz božanstva u slobodu čovjeka kojeg je Bog stvorio i opremio slobodom, dakle, u stvorenje koje snagom dodijeljene mu slobode iz bavljenja nepotrebit božji svijet tek

[1197] Usp. Jürgen MANEMANN, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus*, 168-172.; 187-188.
[1198] Usp. Carl SCHMITT, *Political Theology II.: The Myth of the Closure of any Political Theology*, 84.
[1199] Usp. Pomazanje, u: Xavier LÉON-DUFOUR (ur.), *Rječnik biblijske teologije*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1993., 898-899.
[1200] Usp. Carl SCHMITT, *Political Theology II.: The Myth of the Closure of any Political Theology*, 122-125.

čini potrebitim izbavljenja. Stvor koji je tome u stanju, čovjek, ne dokazuje svoju slobodu djelima, nego nedjelima. Nauk o Trojstvu obuhvaća identitet Boga-stvoritelja i Boga-izbavitelja u jedinstvu Oca i Sina, koji nisu apsolutno identični, ali su svejedno 'Jedno', pri čemu dualizam dviju priroda, Bog-čovjek, u drugoj osobi postaje jedinstvom.“[1201]

Za Manemanna stasiološko tumačenje Trojstva odražava gnostičku prirodu Schmittove političke teologije koja u ime Božje suverenosti nad svijetom isključuje onaj remetilački utjecaj Boga na povijest, koji se u konačnici pokaže mesijansko-osloboditeljskim zahvatom. Schmitt, iz katehonskog poticaja očuvati svijet od kaosa i protubožanskih sila stvara Antikrista, stvara shvaćanje političkog kao apsolutnog koje odgađa i sam Kristov povratak.[1202]

Je li Schmittova katehonika, kao i njegova politička teologija, zaista gnostička ili ne, dodatno osvjetljava i druga važna tema u Pogovoru *Političke teologije II.*, Schmittov osvrt na knjigu *Legitimnost novovjekovlja* (1966.) njemačkog političkog filozofa Hansa Blumenberga. U svojoj knjizi Blumenberg odbacuje tezu kako je novovjeka sekularna politička tradicija tek od transcendentalnog usmjerenja ispražnjena analogija teoloških predodžbi. Modernitet je nešto uistinu novo nastalo nakon raspada srednjovjekovnog kršćanskog društveno-političkog poretka izazvanog višestrukim čimbenicima, npr. protestantska reformacija i znanstveno-industrijska revolucija. Ideja povijesnog napretka nije sekularizirani oblik kršćanske vjere u spasenje, već alternativa kršćanskim eshatološkim predodžbama. Od prosvjetiteljstva nadalje stvaraju se novi konceptualni resursi kao temelj modernog sekularnog svjetonazora oslobođena od bankrotirane eshatološke perspektive čije se temeljno očekivanje – dolazak Mesije – nije ostvarilo te se razočarenje eshatoloških nadanja iskrivilo u apokaliptičku paranoju.[1203]

Zato Blumenberg kritizira srž Schmittove političke teologije – sociologiju juridičkih pojmova koja suverenu pripisuje autoritet kao sekulariziranoj predodžbi o neograničenom Božjem autoritetu. Schmittovo poimanje suverena, njegovo odlučivanje o „iznimci“,[1204] koje predstavlja prodor nepoznatog u društveno-političko uređenje, kao i pojam političkog, nisu primjenjivi u modernom svijetu koji se oslanja na univerzalističke koncepte kao što su ljudska prava i slobode nadilazeći tako razlomljenost čovječanstva i stalne sukobe između različitih klanova, plemena i nacija. Za Blumenberga, Schmittova politička teologija je niz strukturalnih

[1201] Carl SCHMITT, *Isto*, 124-125.; prijevod citata preuzet iz: Carl SCHMITT, *Politička teologija / Politička teologija II.*, 162-164.
[1202] Usp. Jürgen MANEMANN, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus*, 180-186.
[1203] Usp. Arkadiusz GÓRNISIEWICZ, The Birth of Modernity from the Spirit of Theology, u: Paweł ARMADA – Arkadiusz GÓRNISIEWICZ – Krzysztof C. MATUSZEK (ur.), *The Problem of Political Theology*, 20-23.
[1204] Usp. Carl SCHMITT, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, 5.

analogija, metafora koje su iskorištene u retoričku svrhu uvjeravanja da je personalni suveren sa stvarnom političkom vlašću potreban i danas kao nekada.[1205]

Schmitt odbacuje Blumenbergovu kritiku kao pokušaj legitimizacije modernog doba opovrgavanjem njegove sociologije juridičkih pojmova i pozivajući se na emancipaciju od predmodernih tradicija uspostavom objektivističke racionalnosti. Schmitt objašnjava kako Blumenberg zamjenjuje legitimnost s legalnošću. Naime, legitimnost kao pojam opravdava neki fenomen pozivajući se na kontinuitet s tradicijom. Blumenberg ne može upotrijebiti legitimnost u svom uobičajenom značenju, jer bi time moderne tradicije opravdao upravo predmodernim, teološkim konceptima koje je po njemu novovjekovlje napustilo. Zato koristi legalnost koja podrazumijeva normativnost i objektivnost, odnosno predvidljivo i logično funkcioniranje mehanizama društva i države.[1206]

Drugim riječima, u liberalnom društvu država je legitimna dok djeluje transparentno legalno. Liberalizam je emancipirao čovjeka od svake društvene i političke spone, te građanin danas u potpunosti ovisi o državi, od zaštite posjeda i socijalne potpore do ostvarivanja svojih građanskih prava. Jedina mjerodavna društveno-politička spona je „društveni ugovor“ između pojedinca i države, pa poštivanje ugovornih obaveza prema građanima osigurava legitimnost državi. Problem je samo što takvo birokratizirano i nepersonalno funkcioniranje države također stvara apatiju prema participaciji u političkom procesu i otuđuje većinu građana od brige za opće dobro, dok upravljanje državom ostaje nezainteresiranim birokratima i profesionalnim političarima čiji se privatni interes može ostvariti u politici.[1207]

Schmitt je otpočetka svoje karijere kritizirao takvo utilitarističko poimanje države.[1208] Stoga svojom političkom teologijom nasuprot objektivističko-scijentističkoj gnozi moderne,[1209] toj iluziji sveobuhvatnosti instrumentalizirane racionalnosti, nastoji očuvati ljudsku slobodu. To postiže u suverenu, koji nije vezan zakonima i normama samodostatnog modernog društva, već je uistinu slobodan i stoga sposoban suočiti se s nepredviđenim i opasnim izazovima sirove egzistencije. Zato njegova jurisdikcija mora biti sveobuhvatna, a to znači objedinjenje vjerskog *auctoritas* i političkog *potestas*, ne bi li država postala „levijatan“ kojega je judeo-kršćanski utjecaj u europskoj jurisprudenciji osakatio.[1210]

[1205] Usp. Saul NEWMAN, *Political Theology. A Critical Introduction*, Polity, Cambridge, 2018., 13-14.
[1206] Usp. Carl SCHMITT, *Political Theology II.: The Myth of the Closure of any Political Theology*, 118-120.
[1207] Usp. Patrick J. DENEEN, *Why Liberalism Failed*, 62-63.; 81-89.; 174-180.; 190-201.
[1208] Usp. John P. McCORMICK, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against politics as technology*, 9-17.
[1209] Usp. Veronika Nela GAŠPAR, Filozofija i teologija pred izazovima suvremene gnoze, u: *Riječki teološki časopis*, 20 (2012.) br. 2, 201-226.; ovdje: 206-207.
[1210] Usp. Carl SCHMITT, *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes: meaning and failure of a political symbol*, 9-11.; 44-45.

Razumljivo je onda zašto Manemann, promatrajući Schmittovu političku teologiju prvenstveno teološki, zaključuje da se radi o „ograničenoj gnozi“. Njegov sud se temelji na pretpostavci da Schmitt, apsolutizirajući ono političko kao vid odnosa između Boga Oca i Boga Sina unutar Trojstva, pobožanstvenjuje suverena. Ipak, ne treba zaboraviti kako je polazište Schmittove političke teologije uvijek sociologija juridičkih pojmova što znači da Schmitt sve teološke predodžbe prevodi u političke kategorije. Njegov suveren je poput „smrtnog boga“ u funkcionalnom smislu[1211] ne bi li ostvario jedinstvo političke zajednice. Potom, sociologija juridičkih pojmova teče dvosmjerno. Zato Schmittovu viziju političkog jedinstva ostvarenih objedinjavanjem religije i politike treba također promatrati kao pokušaj nadilaženja gnostičkog dualizma koji se nalazi u temeljima apokaliptike, kao što je Taubes ustvrdio,[1212] kojega onda nasljeđuje i sama eshatologija.

Zato Schmitt „stasiologijom“ u odnos Oca i Sina projicira ljudsku „opasnu“ i nesputanu ljudsku slobodu, po kojoj je čovjek sličan Bogu, ali zbog koje su ljudska bića sposobna i za pobunu protiv Boga. I zbog te čovjekove nepredvidljivosti Schmitt ograničava mesijansko-osloboditeljski aspekt kršćanstva, koji zahvaljujući apokaliptičkom porijeklu u sebi nosi klicu gnostičkog dualizma, što podilazi ljudskoj nutarnjoj kaotičnosti. Umjesto da dopusti neka se čovjekova podvojenost, kroz apokaliptiku projicirana u kozmičku borbu između Dobra i Zla, očituje kao političko nasilje, Schmitt želi kršćanstvo iskoristiti kao mehanizam društveno-političke stabilizacije. Zato integrira Katoličku Crkvu kao institucionalni izričaj kršćanske vjere u društveno-političko uređenje da bi služila metafizičkoj legitimizaciji suverenove vlasti i pomogla pri suočavanju s čovjekovom sirovom egzistencijom u svoj njezinoj riskantnosti.

Dakle, optužba da je Schmitt pao u gnosticizam proizlazi iz nesporazuma glede njegove „stasiologije“ kojom pokušava riješiti problem metafizičkog dualizma koji primjećuje, kako u politici, tako i u teologiji, kao problem supstancijalnosti zla. Drugim riječima, kako zlo postoji u svijetu kojega je stvorio dobar i blagonaklon božanski Stvoritelj ako barem potencijal za zlo ne postoji u tom istom božanstvu? Kako Stvoritelj, koji jednako stvara dobro i zlo, onda može biti i Spasitelj koji je bezrezervno dobar? Za Schmitta kršćanska dogma o Trojstvu ne rješava taj problem, nego ga samo prikriva, budući da Sin nije samo Bog, već i čovjek, a čovjek ostaje sposoban za zlo, pa je time i onda i Trojedan Bog nakon utjelovljenja sposoban za zlo ako već prije nije bio. Schmittovo „stasiološko“ rješenje jest hijerarhijski ustrojeno jedinstvo unutar Trojstva – Sin je poslušan Očevoj volji, unatoč potencijalu za pobunu – što se onda u politici

[1211] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 32-34.
[1212] Usp. Jacob TAUBES, *Zapadna eshatologija*, 50-51.

odražava kao hijerarhijski ustrojena država u kojoj se političko jedinstvo ostvaruje kroz poslušnost suverenu. Alternativa ovomu je anarhija, kaos i nasilje.

Schmittova „stasiologija“ nije gnosticizam zato što se bavi problemom metafizičkog dualizma, nego se čini gnostičkom zato što je upala u zamku „metafizičko strukturalizma“ koji ograničava moguća rješenja na problem zla samo na one zaključke koji proizlaze iz unaprijed prihvaćenih metafizičkih i antropoloških postavki. Problematičnost Schmittove stasiološke misli tako proizlazi iz njegove pretpostavke da je metafizički problem supstancijalnosti zla nužno analogan moralnom zlu i nepravdi u kontingentnoj političkoj stvarnosti. Polazeći od te pretpostavke ne može se izbjeći zaključku da je zlo nužno sadržano u samoj božanskoj naravi, pa time i neizbježno u njegovom stvorenju, ili je Bog sam ipak neokaljan zlom, dok se stvorenje odmetnulo od Božje volje.[1213] Ograničen strukturom vlastite teološko-političke misli, Schmitt nastoji objediniti ova rješenja dileme zla tako što fenomen zla u svijetu pripisuje čovjekovoj neograničenoj slobodi što onda znači da i Bog, koji jednako tako neograničen, mora posjedovati barem potencijal za zlo. U tome Schmittova politička teologija otkriva, ne svoju gnostičku, već hilijalističku narav, jer argumente iz jedne dublje teološke rasprave podređuje političkoj svrsi opravdanja političkog autoriteta države i uspostave savršenog društva.[1214]

3.2.2.3. Pitanje otvorenosti transcendenciji

Je li Schmittova politička teologija zbog svoga katehonskog vida gnoza ili ne dovodi do pitanja odnosa prema transcendenciji. Točnije, jesu li i kako političke teologije Carla Schmitta i Johanna Baptista Metza otvorene transcendenciji? Najprije treba ustanoviti da otvorenost transcendentnom u okviru političke teologije ima dvostruko značenje: (a) teološko značenje: eshatološka orijentacija i relativizirajući utjecaj Božje opstojnosti na sekularnu povijest; (b) političko značenje: transcendencija kao ono sakralno, izvorište i jamstvo društveno-političkog poretka. Metz prvenstveno naglašava teološko značenje, dok Schmitt prije svega ističe političko značenje transcendencije.

Prethodni je podnaslov pokazao da se teološka i politička otvorenost transcendenciji ne moraju preklapati, unatoč istom metafizičkom temelju. Dok Metz od Boga očekuje i spasenje od trpljenja i nepravde o dolasku eshatona, Schmitt profetičko uzdanje u Božju intervenciju vidi kao relativizaciju smislenosti ljudskog nastojanja u povijesti.[1215] Za Metza je Bog djelatan u

---

[1213] Usp. Paulina OCHOA-ESPEJO, *Does Political Theology Entail Decisionism?*, s.p.
[1214] Usp. Ivica RAGUŽ, *Papa Benedikt XVI. o Crkvi, državi i politici*, 419–435.; ovdje: 423.
[1215] Usp. Alexander SCHMITZ, Legitimacy of the Modern Age?. Hans Blumenberg and Carl Schmitt, u: Jens MEIERHENRICH – Oliver SIMONS (ur.), *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, 719.

povijesti, jer čovjek ne može spasiti samoga sebe od ropstva grijehu i smrti. Schmitt smatra da bi Bog poput kralja u konstitucionalnoj monarhiji trebao „vladati, ali ne upravljati“.[1216]

Ipak, to ne mora značiti zatvorenost transcendenciji, stoga valja preispitati razloge i društveno-povijesne posljedice Schmittovog poimanja otvorenosti transcendentnom usporedno s Metzovim shvaćanjem. Pritom uvijek imajući na umu sličnosti i razlike između teološkog i političkog značenja toga pojma u političkoj teologiji. U tome je od pomoći studija *Politička teologija: Schmitt, Derrida, Metz* (2009.) koja tvrdi kako obojica političkih teologa odbijaju potpuno imanentistički svjetonazor, jer se moderno, sekularizirano društvo još uvijek oslanja na metafizičke predodžbe naslijeđene iz prethodnih povijesnih razdoblja. Schmitt želi iskoristiti ovisnost politike o tim metafizičkim pretpostavkama u društvenoj svijesti ne bi li preoblikovao poimanje političkog i države na takav način da sudjelovanje u političkoj zajednici transcendira pojedinčevu prostorno-vremenski ograničenu egzistenciju slično kao udioništvo u liturgiji.[1217] Schmittov koncept reprezentiranja transcendencije zanemaruje stvarnost trpljenja u povijesti, dok Metz teži očuvati takvu svijest o transcendenciji i jezik obraćanja Bogu,[1218] koji podsjeća na trpljenje uslijed kontingentnosti egzistencije.[1219]

Obojica, Schmitt i Metz, slažu se kako sekularizacija, shvaćena kao privatizacija nekada javnih čina kao što su religijski obredi, te posljedično sve veća internalizacija i individualizacija kulturnog „lebenswelta“, koji se u prošlosti u puno većoj mjeri zajednički stvarao, vodi k sve većoj neutralizaciji metafizičkih predodžbi koje čine temelj socijalizacije i društvene kohezije. Liberalizacija društva uz porast razine obrazovanja pogoduje pluralizaciji, stvaranju raznolikog i heteronomnog javnog prostora. Takva društvena sredina potencijalno pogoduje profiliranju autonomne i zaokružene osobe kojoj nije potrebno vodstvo društvenog kolektiva ili autoriteta, državnog ili crkvenog. Isto tako lako može dovesti do otuđenja i egzistencijalne tjeskobe zbog uklanjanja socijalnih struktura potpore.[1220]

Zato obojica vide privatizaciju religije kao rizični element sekularizacije. Schmitt ideju sloboda i prava pojedinca, izuzetih od državne jurisdikcije, vidi kao anarhiju i zato dodjeljujući suverenu neograničene ovlasti, riskira diktaturu.[1221] Metz pak smatra pozitivnim povijesnim napretkom sve veću autonomiju pojedinca, jer time svatko zadobiva subjektnost. Tako novi

---

[1216] Usp. Carl SCHMITT, *Political Theology II.: The Myth of the Closure of any Political Theology*, 66-73.
[1217] Usp. Samuel WEBER, *Targets of Opportunity On the Militarization of Thinking*, 37-40.
[1218] Usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 42-49.; 102-103.
[1219] Usp. Michaela RISSING – Thilo RISSING, *Politische Theologie: Schmitt, Derrida, Metz. Eine Einführung*, 144-148.
[1220] Usp. Michaela RISSING – Thilo RISSING, *Isto*, 21-23.
[1221] Usp. Carl SCHMITT, State Ethics and the pluralist State, u: Arthur JACOBSON – Bernhard SCHLINK (ur.), *Weimar: A Jurisprudence of Crisis*, 304-309.

društveno-povijesni subjekt postaje čovječanstvo kao cjelina, a ne samo malobrojna elita kao feudalno plemstvo ili buržoazija tijekom ranog industrijskog razdoblja.[1222] Metz razvija kritičku svijest prema totalizirajućim tendencijama čak i u liberalnom društvu. Njegova nova politička teologija je hermeneutski projekt koji crpi iz anamnetičkog duha židovstva[1223] i mesijanske nade judeo-kršćanske vjerske tradicije[1224] ne bi li nanovo osmislila odnos religije i politike u modernom, sekulariziranom društvu.[1225]

Svrha obiju političkih teologija jest ocrtati put prema samoodređenju i subjektnosti čovječanstva. Metz pritom misli na individualnu, ali solidarnu subjektnost koja je mnogima zanijekana zbog opresivnih društvenih okolnosti, kao i otuđujućih ideologija.[1226] Schmitt pak put prema subjektnosti i samoodređenju, a time i slobodi, vidi u uzdizanju cjeline društva na svojevrsnu „višu“ kolektivnu razinu egzistencije, iznad privatnih i partikularnih interesa. Zato i za simbol države odabire „levijatana“ Thomasa Hobbesa – država kao „kolektivna osoba“.[1227] Još u *Pojmu političkog* Schmitt je utvrdio kako je identificiranje neprijatelja egzistencijalan čin koji predstavlja temelj političkog, tj. toga višeg, kolektivnog stanja egzistencije. Identificiranje neprijatelja ne svodi se na percepciju smrtonosne prijetnje, već pretpostavlja i prethodno ustanovljavanje svih vlastitih karakteristika i vrijednosti koji čine razliku u odnosu na drugoga. Na tragu Hegelove filozofije prava,[1228] Schmitt shvaća rat kao priliku nadići sebičnost privatnih interesa u ime nekog višeg cilja. Dakle, suverenost države kao „kolektivne osobe“, u kojoj svaki pripadnik nekog društva participira na temelju zajedničkih karakteristika i pripadnosti, ujedno čini i svakog građanina „gospodarom vlastite sudbine“. Što bi prema Metzu svaki pojedinac trebao ostvariti za sebe, prema Schmittu država ostvaruje umjesto pojedinca.[1229]

Pristupajući temi čovjekove subjektnosti i slobode u odnosu na transcendentno, Schmitt i Metz misle historijski, iako Schmitt u *Nomosu zemlje* očituje i svijest o prostornoj dimenziji

---

[1222] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 74-78.
[1223] Usp. Johann Baptist METZ, U krizi europskog duha (1992.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 215-216.
[1224] Usp. Bernd WACKER – Jürgen MANEMANN, Political Theology: History of a Concept, u: John K. DOWNEY – Jürgen MANEMANN – Steven T. OSTOVICH (ur.), *Missing God? Cultural Amnesia and Political Theology*, 172.
[1225] Usp. Michaela RISSING – Thilo RISSING, *Politische Theologie: Schmitt, Derrida, Metz. Eine Einführung*, 123-124.
[1226] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 25-27.; 65-68.; 78-81.
[1227] Usp. Carl SCHMITT, *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes: meaning and failure of a political symbol*, 17-20.
[1228] Georg Wilhem Friedrich HEGEL, *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleia – Svjetlost, Sarajevo, 1989., § 331., 455.
[1229] Usp. Michaela RISSING – Thilo RISSING, *Politische Theologie: Schmitt, Derrida, Metz. Eine Einführung*, 23-27.

ljudske samoaktualizacije.[1230] Za obojicu, povijesna svijest temelj je smislenosti egzistencije. Schmitt shvaća povijest gotovo pa hegelijanski, ali u *Duhovno-povijesnom stanju suvremenog parlamentarizma* odbacuje da se dijalektička napetost može organski razriješiti sintezom.[1231] Kriterij političkog vodeće je načelo političkog djelovanja i povijesti. *Katechon* i Antikrist ne mogu sklopiti mir ni pristati na kompromis.[1232] No Schmittovu povijesnu perspektivu možda najbolje otkriva zbirka njegovih poratnih bilješki pod naslovom *Ex Captivitate Salus* (1950.), gdje nastojeći opravdati svoju nacističku prošlost kaže: „Moja srž možda nije u potpunosti transparentna, ali moj se slučaj može opisati uz pomoć imena kojega je otkrio veliki pjesnik. To je jadan, nevrijedan, ali usprkos tome autentičan slučaj kršćanskog Epimeteja.“[1233] Schmitt se kroz grčku mitološku figuru predstavlja kao pokajnik zbog tragične pogreške. Još važnije, odaje orijentiranost prema prošlosti i naslijeđenim predajama u svijetu koji ih odbacuje.[1234]

Nasuprot Schmittu, Metz se doima prometejskom figurom, jer se njegova perspektiva ne iscrpljuje u prošlosti, već je otvorena prema budućnosti. Budućnost je supstancijalna za sebe, nije nužno uzročno-posljedično vezano uz prošlost i sadašnjost što čini predstojeće ispunjenje čovjekove egzistencije rizičnim. Nepredvidljivost i nedeterminiranost budućnosti obilježje je slobode. Potencijal budućnosti ispunja čovjekova nastojanja značenjem, svojevrsnom nadom, jer nosi sa sobom obećanje da budućnost ne donosi samo plodove dosadašnjeg truda, već i zadovoljštinu za sve doživljene promašaje i nepravde što je vazda bilo izvan ljudske moći.[1235]

Dakle, Carl Schmitt i Johann Baptist Metz podrazumijevaju otvorenost transcendenciji nužnim elementom kulture i društva, a time i politike, iako im poimanje transcendencije nije identično. Samo ostaje pitanje je li riječ o profetičkom vidu vjere, koji eshatologizira politiku, ili institucionalnoj religiji, kao što je Crkva, koja javno ritualizira odnos s transcendentnim legitimizirajući i povezujući društveno-politički život s kozmičkim poretkom čije je počelo sam Bog.[1236] Zato za Schmitta transcendencija nije djelatna u povijesti, jer bi to u praktičnom smislu bio okazionalizam,[1237] a kao teološko-politički koncept uzrok „eshatološke paralize“. Crkva je

---

[1230] Usp. Carl SCHMITT, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, 44-49.
[1231] Usp. Carl SCHMITT, Duhovno-povijesno stanje suvremenog parlamentarizma, u: ISTI, *Politički spisi*, 24-26.
[1232] Usp. Michaela RISSING – Thilo RISSING, *Politische Theologie: Schmitt, Derrida, Metz. Eine Einführung*, 26-27.
[1233] Carl SCHMITT, *Ex Captivitate Salus. Experiences 1945-47*, 15.; 45.
[1234] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 6-7.
[1235] Usp. Michaela RISSING – Thilo RISSING, *Politische Theologie: Schmitt, Derrida, Metz. Eine Einführung*, 18-19.
[1236] Usp. Harald WYDRA, *The Politics of Transcendence*, 265-288., ovdje: 277-280.
[1237] Usp. Guy OAKES, Uvod, u: Carl SCHMITT, *Political Romanticism*, XIV-XXI.; XXIV-XXVI.

čuvar sakralnog iz kojeg proizlazi suverenost države.[1238] Može se čak argumentirati da Schmitt ne izlaže ništa novo ni revolucionarno, već starozavjetnu koncepciju kralja kao Božjeg pomazanika, koji vlada u Božje ime, ujedinjuje narod na temelju rastuće nacionalne svijesti i brani ga od neprijatelja.[1239]

Za Metzovu novu političku teologiju transcendencija je mesijanski djelatna u povijesti, a kršćanstvo nije pasivno iščekivanje Kristova povratka, nego bi trebalo biti djelatno u svijetu kao autentična „mesijanska religija".[1240] Zato unutarpovijesne političke ideologije, institucije i režimi ne reprezentiraju transcendenciju, a Mesija je negacija svakog povijesnog političkog subjekta koji naizgled predstavlja božansku stvarnost,[1241] bilo kao „smrtni bog" ili kao utopija, predstavljajući time „kraj povijesti", krajnju presudu o pobjednicima i gubitnicima. Metz želi pomoću „anamentičkog uma" i *memoria passionis* otvoriti povijest transcendenciji zbog nade u pravdu za sve žrtve povijesti. Stoga se i kritički osvrće na oblike političke prakse motivirane „voljom za moći" i „antropologijom vladavine" u uvjetima sekulariziranog društva koje samo proizvodi uvjete svoje društvene i političke egzistencije.[1242]

Metz se drži strogo teološkog značenja otvorenosti transcendenciji, njegova se nova politička teologija, poštujući institucionalnu odijeljenost politike i religije, ne dotiče politike osim kao „teološka hermeneutika političke etike",[1243] ukazujući na univerzalizam patnje u povijesti koji ne proizlazi iz neke metafizičke instance zla, nego iz ljudskih postupaka. Upravo zato i može biti riječi o teologiji osjetljivoj na društveno-političku praksu, jer nakon Kristove otkupljujuće žrtve na križu spasenje preuzima i dimenziju oslobođenja od nepravde, trpljenja i marginalizacije. Obraćenjem i življenjem vjere čovjek postaje „subjekt pred Bogom" koji već sada, motiviran očekivanjem Kraljevstva Božjeg, može promijeniti svijet.[1244]

Dakle, Schmitt se ne bavi prakticiranjem vjere u profetičkom, nego u religijskom smislu. Njegova politička teologija sekularizira teološku stvarnost transcendencije u juridički koncept suverenosti.[1245] Schmitt zamišlja društveno-politički poredak koji vraća religiju u javni prostor.

[1238] Usp. Mika OJAKANGAS, *A Philosophy of Concrete Life. Carl Schmitt and the political thought of late modernity*, 144-145.
[1239] Usp. Karlo VIŠATICKI – Sanela MILIŠIĆ, Ujedinjena monarhija i Jeroboamova šizma, u: *Diacovensia,* 20 (2012.) br. 2, 221-256.; ovdje: 226-227..
[1240] Usp. Johann Baptist METZ, Vjera i politika u razdoblju prevrata (1981.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 140.; usp. Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 95.
[1241] Johann Baptist METZ, *Isto*, 149-155.
[1242] Usp. Jürgen MANEMANN, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus*, 347-351.
[1243] Johann Baptist METZ, „Politička teologija" u raspravi (1969.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 62.
[1244] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 70-71.; 82-84.
[1245] Usp. Saul NEWMAN, *Political Theology. A Critical Introduction*, 156-157.

Time želi obrnuti, ne toliko sekularizaciju, koliko liberalizaciju u jurisprudenciji koja niječe nužnu ulogu religije u politici. Schmitt odbacuje potpuno profanizirano viđenje politike kao formalnog izričaja opće volje zajednice bez dubljeg značenja s obzirom na egzistenciju. U liberalizmu izostaje politička „ideja“ koja oblikuje smislenost egzistencije.[1246] Artikulirati političku „ideju“ koja dovodi politiku u doticaj s transcendentnim ne bi li izrazila entelehiološku svrhu egzistencije, cilj je političke teologije.

Time suverenost postaje političko-teološko pitanje, jer označava dodirnu točku ljudske autonomije i božanskog autoriteta. Upravo se kroz poimanje suverenosti u političkoj tradiciji Zapada odlučuje gdje leži konačni autoritet nad čovjekom. U tom smislu, liberalni koncept sekularizacije odjeljuje poimanje političke suverenosti od koncepta metafizičke-kozmološke Božje suverenosti čime se emancipira čovjeka, a privatizira religiju.[1247] Obje političke teologije, Schmittova i Metzova, protureakcija su tom trendu. Schmittova politička teologija razrađuje „ideju“ prisutnosti transcendencije u političkoj zajednici kroz supstancijalno reprezentiranje Božjeg autoriteta u osobi suverena. No jednako tako i kroz identificiranje neprijatelja ne samo kao potpunog tuđina nego i kao nekoga tko dijeli istu vezu s transcendentnim po pripadnosti istoj religiji. Zato je Crkva mogla kroz povijest posredovati među suprotstavljenim kršćanskim narodima, ne kao među neprijateljima koje je moralno poželjno istrijebiti, već kao protivnicima između kojih je moguć mir. Metzova politička teologija pak predstavlja „ideju“ prisutnosti transcendencije kao etičkog „žalca“, mimo moderne politike nadmetanja i dominacije, koji u ime zajedničke ljudskosti ne dopušta ignorirati nepravdu i trpljenje bez obzira na pripadnost pojedinca istoj političkoj zajednici ili ne.[1248]

Zato Schmitt na sekularizacijom ispražnjeno mjesto sakralnog postavlja suverena koji vlada u Božje, ako je potrebno i silom, dok Metz želi držati sakralno ispražnjenim[1249] kao upozorenje na moralnu i povijesnu katastrofu Auschwitza – taj primjer što se dogodi kada čovjek poželi biti „poput Boga“. U tome Schmitt i Metz stoje u kontrapunktu jedan drugome, Metz ne sakralizira Božje gospodstvo nad kozmosom, već naglašava mesijansko obećanje spasenja, u skladu sa starozavjetnom proročkom tradicijom, kao istinsko svjedočanstvo Božje vjerodostojnosti i razlog zašto ga nasljedovati.[1250]

[1246] Usp. Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi*, 55.; 89-90.; 92.; 96.
[1247] Usp. Saul NEWMAN, *Political Theology. A Critical Introduction*, 9-12.
[1248] Usp. Harald WYDRA, *The Politics of Transcendence*, 265-288., ovdje: 282-284.; usp. Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi*, 62-63.; 71-73.; usp. Johann Baptist METZ, Problem „političke teologije“ (1967.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 23-24.
[1249] Usp. Johann Baptist METZ, „Politička teologija“ kao fundamentalna teologija svijeta (1972/1974.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 114-121.
[1250] Usp. Agata BIELIK-ROBSON, *Beyond sovereignty: overcoming modern nominalistic cryptotheology*, s.p.

3.3. Politička teologija na početku 21. stoljeća

Bilo da je riječ o više juridički usmjerenoj „staroj“ političkoj teologiji Carla Schmitta ili Metzovoj novoj političkoj teologiji koja kritičko-dijalektički pristupa kulturi, politici i znanosti zapadnjačkog (post)kršćanskog društva, relevantnost političke teologije 20. st. ovisi o njezinoj funkciji u suvremenom društveno-politički diskursu. Nema riječi o perskriptivnom oblikovanju politike. Svaki takav pokušaj bi kad-tad postao još jednom političkom ideologijom. Metz je ispravno uvidio da autentično kršćanska politička teologija treba „svoju orijentaciju djelovanja dobiti i odrediti samo indirektno i posredno preko političke etike“,[1251] ne kao regulativa, već kao korektiv političke prakse. Na isti način treba pristupati i Schmittovoj političkoj teologiji – disocirano od njegovih osobnih političkih uvjerenja i kontroverznih postupaka[1252] – ne bi li se njegovu političku teoriju čija je osnovica tzv. „politika transcendencije“[1253] uzelo kao polazište za analizu odnosa religije i politike u postmodernom društvu koje podrazumijeva liberalni svjetonazor i popratni društveno-politički poredak, tj. liberalnu demokraciju.

S tim na umu, posljednja cjelina ovoga poglavlja pozabaviti će se aktualnim stanjem liberalne demokracije kao paradigmatskog modela političkog uređenja na početku ovog stoljeća iz perspektive političke teologije. Potom je potrebno osvrnuti se i na „židovsko pitanje“ u političkoj teologiji 20. stoljeća zbog kontroverznosti samog Carla Schmitta i presudnog utjecaja koji je Auschwitz imao na Johanna Baptista Metza. Napokon, kroz jednu kratku usporedbu s teologijom pape Franje, koji u javnoj svijesti i u susretu s političkim akterima predstavlja Crkvu, razmotrit će se koliko se i kako moderna politička teologija uklapa u današnje crkvene napore oko refleksije nad odnosom vjere i svijeta te evangelizacijske prakse vjere u svijetu i povijesti.

3.3.1. Aktualno stanje liberalne demokracije

Uzimajući u obzir dosadašnji trend širenja neoliberalnog modela tržišnog gospodarstva i nadnacionalnih političkih integracija, politička situacija danas se može opisati kao neporeciva globalna dominacija liberalne demokracije kao najboljeg mogućeg političkog uređenja. Sama liberalna demokracija može se definirati kao društveno-politički sustav u kojem se liberalizam kao svjetonazor i politička ideja poistovjećuje s demokratičnošću. Ipak, sama demokracija kao mehanizam tvorbe opće volje, kao što je Carl Schmitt istakao u *Duhovno-povijesnom stanju*

[1251] Johann Baptist METZ, „Politička teologija“ u raspravi (1969.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 62.
[1252] Usp. Andreas KALYVAS, *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*, 79-87.
[1253] Harald WYDRA, *The Politics of Transcendence*, 265-288., ovdje: 267-271.

suvremenog parlamentarizma, nije organski kompatibilna s liberalizmom.[1254] Demokracija vrlo lako može biti i iliberalna što je evidentno na primjeru zemalja negdašnjeg komunističkog bloka u istočnoj Europi, kao i u Aziji i Africi. Srž liberalne demokracije nije održavanje demokratskih izbora da bi predstavnici većinske volje građana upravljali državnim institucijama političke moći, već politička kultura pluralnosti, inkluzivnosti, tolerancije prema manjinama, vladavine prava, poštivanja ljudskih i političkih prava građana, sloboda medija, sloboda govora, javna kritika vlastodržaca i zakonodavaca itd. Za liberalnu je demokraciju ključno koliko liberalna politička kultura prožima državne institucije i, još važnije, čitavo društvo.[1255]

Zato tek deklarativno pristajanje uz liberalne vrijednosti ne čini liberalnu demokraciju. Riječ je o gorućem društveno-političkom problemu, barem iz perspektive onih političkih aktera koji na globalnoj pozornici promiču „liberalni svjetski poredak". Populistički i suverenistički politički pokreti, izostanak vladavine prava i koruptivne poslovne prakse u privatnom sektoru upozorenje su da liberalizam možda nije samorazumljiv svjetonazor. Liberalna demokracija time nije neizbježan zaključak globalnog političkog razvoja, a paternalistički odnos liberalnog Zapada prema ostatku svijeta ne čini liberalno demokratsko uređenje privlačnim za stanovnike većine zemalja izvan uskog kruga sjevernoameričkih i zapadnoeuropskih zemalja.[1256]

Naime, danas je imidž liberalizma uvelike oblikovan jednom specifičnom ideološkom varijantom liberalizma – neoliberalizmom. Riječ je o agresivnoj politici Sjedinjenih Američkih Država i Velike Britanije u cilju globalne integracije i liberalizacije tržišta. Neoliberalizam naglašava globalno slobodno tržište, neopterećeno državnom regulacijom ne bi li se ostvario najveći mogući gospodarski rast. Neoliberali argumentiraju kako se slobodno tržište može samo regulirati zahvaljujući svojoj nutarnjoj dinamici ponude i potražnje. Nadalje, neoliberalizam svaki oblik društvene interakcije i političke aktivnosti podređuje ekonomskim interesima i aktivnostima. Zato se i svako društveno-političko pitanje, pa i funkcioniranje države tumači prvenstveno kroz kapitalističke i ekonomske kategorije. Država treba i sama funkcionirati poput korporacije ne bi li bila što učinkovitija.[1257] Različiti oblici društvene organizacije ne služe općem dobru, nego samoostvarenju pojedinca. Komercijalizam i konzumerizam se smatraju pokretačkom silom društvenog napretka. Izdatke za socijalnu državu treba što više smanjiti, jer porezi i programi socijalne potpore usporavaju rast privatnog sektora. Neoliberalizam također

[1254] Usp. Carl SCHMITT, Duhovno-povijesno stanje suvremenog parlamentarizma, u: ISTI, *Politički spisi*, 17-18.
[1255] Usp. Michael FREEDEN, *A Very Short Introduction: Liberalism*, Oxford University Press, Oxford, 2015., 6.; 26-28.
[1256] Usp. Michael FREEDEN, *Isto*, 115-117.; 121-122.
[1257] Usp. Manfred B. STEGER - Ravi K. ROY, *A Very Short Introduction*: *Neoliberalism*, Oxford University Press, Oxford, 2010., IX-X.; 9-14.

potiče i internacionalni intervencionizam pod pokrićem humanitarnih napora, ali zapravo u cilju ekonomske eksploatacije nerazvijenih dijelova svijeta.[1258]

Nakon globalne ekonomske recesije koja je započela 2008. godine, izvorna neoliberalna ekonomska politika iz osamdesetih godina 20. st. donekle je ublažena ne bi li se pokazala socijalna osjetljivost za ugrožene društvene skupine. Neoliberalna doktrina Washingtonskog konsenzusa, koja stoji iza Svjetske trgovinske organizacije, Svjetske banke i Međunarodnog monetarnog fonda, u velikoj mjeri je oštetila društvenu koheziju i mnoge društvene institucije u tranzicijskim zemljama. Neoliberalizam potencira sve veći jaz između bogatih i siromašnih, a iskorištava i asimetrične odnose političke i ekonomske moći u korist razvijenih zapadnjačkih zemalja.[1259] Globalizacija u neoliberalnom naličju predstavlja jedan novi oblik imperijalizma koji slabije razvijene zemlje čini ekonomski ovisnima o vodećim svjetskim gospodarstvima. Riječ je o savršenu spoju političke „volje za moći" i ekonomske eksploatacije koji se provodi pomoću nacionalnog zaduživanja, diplomatskih pritisaka i vojnih intervencija. Osim tim institucionalnim metodama, globalizacija se provodi i promicanjem homogenizirane popularne kulture iz zapadnjačkih središta „industrije kulture", koja promiče konzumerizam kao ključ životnog zadovoljstva, tek površno dotičući dublja egzistencijalna pitanja. Između lokalnih kultura i globalne pop-kulture stoga dolazi do napetosti, posebno tjeskobe uslijed izmještenosti i nepripadanja ni starom, a opet ni novom kulturnom identitetu.[1260]

Imajući to na umu, nije teško zamisliti zašto se javlja otpor prema tom globalističkom, neoliberalnom okruženju socio-ekonomskog darvinizma. Ipak, nema smisla pripisati liberalnoj demokraciji svu odgovornost za današnje geo-političke probleme i nestabilnosti. Takav bi sud bio površan i nepotpun. Kao što Yascha Mounk ističe u svojoj knjizi *The People vs. Democracy. Why Our Freedom Is in Danger and How to Save It* (2018.), treba uzeti u obzir kako danas liberalna demokracija nema ideološkog protivnika, pa je lakše zamijetiti njezine strukturalne probleme i nedostatke. Ekonomski migranti i izbjeglice zasigurno imaju puno pozitivniju predodžbu o funkcionirajućim liberalnim demokracijama Zapada nego domaće stanovništvo koje implicitno pretpostavlja poštivanje svojih političkih prava i sloboda te se koncentrira na puno više ideološki i subjektivno bazirano pitanje društvene pravde. Na tome se zapravo i temelji kredibilitet liberalne demokracije, koja bi trebala predstavljati uravnotežen kompromis između više partikularnih interesa. Vladavina prava, kao ugaoni kamen liberalne demokracije,

[1258] Usp. Michael FREEDEN, *A Very Short Introduction: Liberalism*, 109-110.; 117.
[1259] Usp. Manfred B. STEGER – Ravi K. ROY, *A Very Short Introduction: Neoliberalism*, 19-20.; 50-51.; 133-137.
[1260] Usp. Manfred B. STEGER, *A Very Short Introduction: Globalization*, Oxford University Press, Oxford, 2013., 70-71.; 75.

jamči društvenoj eliti zaštitu privatnog vlasništva i slobodu tržišta, a široj populaciji kao cjelini jamči utjecaj na politiku, tj. pravo glasa u upravljanju javnim poslovima, dok manjinama jamči zaštitu od netolerancije i kršenja njihovih ljudskih, kao i političkih prava. Yascha Munk smatra da je taj kompromis između raznih socijalnih skupina osigurao liberalnoj demokraciji „moralni monopol reprezentacije“ koji je srušio legitimnost monarhije u 19. st., a potom bio i njezina glavna prednost u borbi protiv fašizma, a onda i za hladnoratovskih napetosti s komunizmom.

Danas po prvi put u svojoj povijesti liberalna demokracija uživa duži period neprekinute globalne ideološke prevlasti i stoga sad na vidjelo izlaze njezine strukturalne slabosti koje se dosad toleriralo, jer je liberalno političko uređenje nudilo više osobnih, ekonomskih i političkih sloboda od bilo koje druge alternative. Pokazalo se kako je cijena vrednovanja osobne slobode iznad svake vrste društvene sveze, obaveze i služenja zajednici, nikad prije u povijesti viđena razina birokratizacije države i centralizacije političke moći. Mnoge upravne odluke danas više ne donose demokratski izabrani predstavnici naroda, već neizabrani birokrati i stručnjaci budući da državni dužnosnici ne mogu pokriti opseg i kompleksnost zadaća koje je na sebe preuzela država. Odličan primjer toga trenda može se vidjeti u Europskoj uniji gdje birokratizacija riskira narušiti lokalnu autonomiju, odnosno zapadnjačku tradiciju *polisā* kao mjesta političke slobode i odgovornosti za zajednicu kroz osobni susret na čemu počiva i humanistički svjetonazor.[1261]

Uz birokratizaciju javne uprave, nastao je i specijalizirani sloj profesionalnih političara koji centraliziraju i monopoliziraju zakonodavnu i izvršnu vlast. Iako se profesionalni političari demokratski biraju, kako njihov politički angažman više nije dobrovoljno služenje društvu, već karijera, dovodi se u pitanje koliko se njihovi osobni interesi poklapaju s potrebama i težnjama njihovih birača. Cio problem utoliko je kompleksniji budući da različiti društveni slojevi i interesne skupine imaju različite ciljeve i prioritete, a njihov socijalni kapital i umreženost, kao i ekonomski uspjeh, diktiraju koliki utjecaj imaju na političare. Politička uvjerenja ovdje su sekundarna nasuprot problemima korupcije, lobiranja i profitiranja od političkog položaja. Globalizirana civilizacija ne može funkcionirati bez specijaliziranih i tehnokratskih institucija, birokrata i političara koji se specijaliziraju u ekonomiji, međunarodnoj diplomaciji i sl.[1262]

Liberalna demokracija nikad u svojoj povijesti nije bila manje demokratična, a više legalistički proceduralna i korporativna. Tomu svjedoči rast populizma u mnogim razvijenim zemljama Zapada. Tranzicijske zemlje pak, koje su prije tridesetak godina odbacile autoritarne

---

[1261] Usp. Ivica RAGUŽ, *O katolicima u politici – contra »christianos«. Onkraj katoličkoga paternalizma – antikomunizma i katoličkoga fraternalizma – antifašizma*, 56-65. ovdje: 63-64.

[1262] Usp. Yascha MOUNK, *The People vs. Democracy. Why Our Freedom Is in Danger and How to Save It,* Harvard University Press, Cambridge, 2018., 54.; 57-60.; 63-66.; 80-87.; 95-98.; 135.; 140.; 146-149.

režime i naizgled prihvatile ideal demokracije i liberalne vrijednosti, danas sve više naginju prema tzv. „iliberalnoj demokraciji“, ugrožavajući u ime nacionalnog samoodređenja liberalnu vladavinu prava koju se uzima kao kriterij civiliziranosti i demokratičnosti društva. Takva globalna politička situacija potiče zapitati se treba li međunarodna zajednica intervenirati u tim zemljama i koliko bi to bilo licemjerno s obzirom na stanje demokratičnosti zemalja koje bi rukovodile tim intervencijama. Ne bi li se liberalne demokracije trebale prvo same reformirati? Jamačno, nikome nije u interesu dopustiti da trenutne unutarpolitičke napetosti i međunarodne trzavice dovedu do novih krvavih sukoba i gubitka ljudskih života? S tim pitanjem ovaj problem poprima egzistencijalnu dimenziju te ulazi i u formalni objekt političke teologije.

Rasplesti kompleksne suvremene društveno-političke fenomene, pogotovo poteškoće s kojima se suočava liberalna demokracija, pa ponuditi konstruktivan komentar iz perspektive političke teologije 20. stoljeća, traži dotaknuti se samih začetaka novovjeke političke filozofije i razvidjeti kako su njezine središnje teme oblikovale društveno-politički razvoj posljednjih stoljeća. Novovjeka politička filozofija započinje uslijed raznolika spleta povijesnih događaja od „metafizičkog raskola“ uzrokovanog protestantskom reformacijom do Westfalijskog mira 1648. godine, kojim su okončani vjerski ratovi između protestanata i katolika te određen okvir međunarodne politike do danas. Prvi relevantan politički filozof toga doba, čiji *magnum opus* „Levijatan“ inkorporira i razvija mnoge bitne političke koncepte, jest Thomas Hobbes. Carl Schmitt nije jedini koji identificira Hobbesov presudni utjecaj na razvoj moderne političke misli. William Davies u svojoj knjizi *Nervous States: How Feeling Took Over the World* (2019.) ističe ukorijenjenost Hobbesove antropologije u ondašnjem kartezijanskom poimanju odnosa uma i tijela, odnosno osjeta i osjećaja nasuprot racionalnoj prosudi.[1263]

U *Razmišljanjima o prvoj filozofiji* (1641.) Descartes iznosi svoje dualističko shvaćanje uma i tijela, kao i njihova međusobna odnosa. Budući da je moguće zasebno misliti o umu od tijela na temelju specifičnih atributa koji jasno i nesumnjivo pripadaju tijelu ili umu, Descartes zaključuje kako je um po supstanci različit od tijela. Svoj sud o ovome razlaže na primjeru osjetilnosti, ističući kako osjetilnost i druge funkcije tijela samo naizgled pripadaju umu kao sjedištu čovjekova sebstva, jer um ne može prodrijeti dalje od predodžbe koju stvaraju osjetila. Ako um preko osjetila ne može doprijeti do srži materijalne stvarnosti, već je ograničen samo na ono što mu se osjetilno pričinjava, onda nikada ne moći iskorijeniti sumnju je li osjetilna predodžba istinita ili ne. Osjetilnost stoga pripada tijelu kao i sve druge funkcije tijela koje su umu naizgled na raspolaganju, ali uvijek uz mjeru dvojbe zbog čega se po tijelu ne može doći

[1263] Usp. William DAVIES, *Nervous States: How Feeling Took Over the World*, 33-40.

do nesumnjivo objektivne spoznaje. Naime, sumnjanje je ovdje za Descartesa autentična odlika uma, njegove sposobnosti promišljanja, kojom um teži sigurnoj spoznaji stvarnosti. Zato umu uistinu pripada samo što ne ostavlja dvojbe – mišljenje, razlučivanje, razumijevanje – jer um ne može dvojiti u sama sebe, tj. u narav svoga „mislećeg“ bivovanja. Descartes tako odvaja um od biološke stvarnosti tijela i osjetila, koja su kontingenta i subjektivna, te sudi um po onim njemu bitno pripadajućim, intelektualnim obilježjima i sposobnostima kojim ga svrstava uz Božji um. Za Descartesa, dakle, ljudski um nije definiran biološkom stvarnošću tijela kroz koji djeluje, već svojom sličnošću Božjem umu od kojeg se razlikuje samo u kapacitetu i dosegu svojih sposobnosti, ali ne i supstancijalno. Zato ljudski um, oslanjajući se na svoje atribute i sposobnosti, može doseći objektivnu spoznaju oko koje nema dvojbe.[1264]

Davies argumentira kako Hobbes užase vjerskih ratova u Europi tijekom prve polovice 17. st., uključujući i građanski rat u Engleskoj tijekom kojeg je nakratko i monarhija abolirana, pripisuje prevlasti strasti nad racionalnom prosudbom. Točnije, Hobbes uzrok političkog nasilja vidi u stanoj obuzetosti smrtnim strahom i strepnjom od drugoga, tom mogućom smrtonosnom opasnosti koje drugi predstavlja. Takva paranoja tjera čovjeka u nepromišljeno nasilje protiv percipiranog ili stvarnog neprijatelja ne bi li preduhitrio nasilje protiv samog sebe. Želja za preživljavanjem je time i izraz ljudskog koristoljublja. Bit Hobbesova „prirodnog stanja“, oblikovana strahom i koristoljubljem, izostanak je sigurnosti i povjerenja u međusobnom kontaktu te očekivanje nasilja što onda paradoksalno osigurava da će do nasilja kad tad i doći. Hobbesovo rješenje te situacije jest da država kao neutralna i objektivna treća strana jamči mir i sigurnost, tj. odsutnost svakog nesankcioniranog nasilja, uklanjajući smrtni strah od drugoga kao neizbježnu implikaciju svakog susreta što onda omogućava suživot i suradnju. Hobbesova pesimistična slika ljudske naravi uvjetuje i njegovu političku filozofiju te predstavlja totalitarnu državu kao cijenu sigurnosti, mogućnosti suživota s drugim i očuvanja privatnog vlasništva.

Hobbes se zapravo kocka, kako to vidi Davies, da će se čovjek iz koristoljubivosti odreći nasilja, koje je najizravniji način postizanja osobne koristi, što omogućava vladavinu prava, odnosno racionalni konsenzus, tj. „društveni ugovor“ kao temelj međuljudskog povjerenja. Davies upozorava kako Hobbes pretpostavlja da čovjek želi preživjeti pod svaku cijenu i da je osigurati se od smrtne prijetnje dovoljno za ispunjen i produktivan život. Takvo ograničeno shvaćanje čovjeka, koje onda djelomično nasljeduje i sva novovjeka politička filozofija, ne objašnjava ljudske postupke koji nisu motivirani smrtnim strahom i željom za preživljavanjem. Plemenitost za koju je čovjek sposoban, kao npr. svojevoljno se odreći vlastita života za drugog

[1264] Usp. Tom SORELL, *A Very Short Introduction: Descartes*, Oxford University Press, Oxford, 2000., 77-81.

ili u ime nekog ideala, za modernu političku misao koja pretpostavlja koristoljubivost kao primarnu motivaciju predstavlja paradoksalnu iracionalnost. Političko uređenje izgrađeno na hobbesijanskim načelima nema smislena odgovora ni protumjere na instance nekoristoljubivog političkog djelovanja, kao što bi bio Ghandijev pokret za indijsku neovisnost ili pokret za građanska prava Afroamerikanaca u šezdesetim godinama 20. st., kojim se građani izlažu riziku i odmazdi vlasti ne bi li promijenili društveni *status quo*, ne samo za sebe već i za druge.

Hobbes je svojim „levijatanom“, odnosno nadpersonalnim „političkim tijelom“ čija je glava suveren koji je „poput boga“, pokušao razraditi koncept racionalne države koja bi bila novi temelj društvene kohezije. No zbog vlastitih negativnih životnih iskustva i kartezijanske perspektive na odnos uma i tijela, njegova se antropologija na kojoj temelji svoju teoriju države pokazala odveć pesimističnom i ograničenom za zadatak takva opsega. Hobbes je previdio da su ljudska bića u „prirodnom stanju“ također bila sposobna uspostaviti neku mjeru međusobnog povjerenja bez državnog monopola nad nasiljem i suverenova jamstva društvenog reda. Upravo od te slijepe točke u Hobbesovoj političkoj filozofiji polazi nova generacija političkih filozofa, poput Johna Lockea i Adama Smitha, koji svjedoče procvatu komercijalizma i reformi države pomoću znanstveno utemeljenih metoda i tehnologija uslijed „znanstvene revolucije“ u kasnom 17. stoljeću. Tada se i formira etos objektivnosti, neutralnosti i transparentnosti koji do danas nasljeduju znanstvenici i sve vrste stručnjaka. Učinkovitost znanstvenog pristupa s tim etičkim kodeksom postala je ključna za društveni konsenzus, kao i neizostavan uvjet legitimnosti države koja se oslanja na stručnjake i njihov kredibilitet u pitanjima od općeg interesa, od nacionalnog gospodarstva, preko zdravlja stanovništva i nadzora kriminala, sve do rata.

Uspjeh znanstvene zajednice u postizanju javnog povjerenja pokazao je da država ne mora nužno biti totalitarna da bi društvo živjelo i napredovalo u miru. Sličan dojam ostavljao je i brzi gospodarski razvoj kroz sukcesivne industrijske revolucije čiji su pokretači od početka 18. st. nadalje bili privatni poduzetnici, a ne država. S vremenom je i sam poduzetnik stekao prestiž stručnosti, po pitanju ekonomije i financija, koji se čak prenio i na druga područja ljudske djelatnosti kao što je politika. Liberalna demokracija objeručke je prihvatila blagodati znanstvenih i industrijskih revolucija izjednačujući ih s društvenim napretkom budući da je u srži liberalne političke ideje ostao trag Hobbesove reducirane antropologije koja motivaciju čovjekova djelovanja svodi na strah od drugoga, a smislen život izjednačuje sa sigurnošću i prosperitetom. Kako Davies zaključuje: „Naziv za tu konvergenciju političkog i znanstvenog autoriteta je 'tehnokracija'.“[1265]

[1265] Usp. William DAVIES, *Nervous States: How Feeling Took Over the World*, 38-42.; 44-55.

3.3.1.1. Carl Schmitt i liberalna demokracija

Još je u prvom poglavlju izloženo kako Carl Schmitt u svojoj studiji *Levijatan u teoriji države Thomasa Hobbesa: značenje i neuspjeh političkog simbola* kritizira izuzimanje osobne prosudbe od jurisdikcije suverena kao početak liberalne misli, čime Hobbes nenamjerno postaje „otac“ liberalizma.[1266] Doduše, Hobbes zbog svoje kartezijanski obojane antropologije nije ni mogao doći do drukčijeg zaključka. Ako se um po svojoj biti razlikuje od tijela, dok je po svemu sličan Božjem umu osim u dosegu i kapacitetu, onda vlast na ljudskim umom nije moguća. Unatoč toj kritici, Hobbesova politička filozofija temelj je Schmittova decizionizma. Schmitt se poistovjećuje s Hobbesom, koji je nakon građanskog rata između kralja s apsolutističkim pretenzijama i Parlamenta pod vodstvom puritanskih fundamentalista htio engleskom narodu povratiti stabilnost i sigurnost. Stoga za Schmitta Hobbesova tvrdnja da je čovjek motiviran strahom i koristoljubljem nije srž „Levijatana“. Participacijom u političkom jedinstvu koje tvori nacionalno biće pod suverenom, koji poput uma upravlja tijelom, Hobbes iznosi način kako se mogu nadići sve podjele i sporovi, odnosno čovjekovo „prirodno stanje“ i stvoriti političku zajednicu koja jamči mir i sigurnost. Schmittova decizionistička teorija države na sličan način teži njemačkom narodu dati smisao i usmjerenje nakon poraza Prvog svjetskog rata.

Schmittova teorija države počiva na naslijeđu prvog modernog političkog filozofa, koji nije bio liberal, ali sadržava elemente liberalizma. Danas liberalizam svjetonazorski prevladava i teško je govoriti o modernoj političkoj teoriji bez implicitna preuzimanja liberalne perspektive kao „politički korektna“ stava. Liberalizam istodobno reagira protiv Hobbesa, ali i uči od njega. Sržni argument liberalizma je da se može nadići čovjekovo „prirodno stanje“ stalnog straha od egzistencijalne prijetnje drugoga, a da se društvo nužno mora organizirati u političku zajednicu. Naime, iz liberalne perspektive, iako je „prirodno stanje“ pretpolitičko, nije i predruštveno, jer su ljudska bića ispočetka živjela u manjim, rodbinskim zajednicama s visokom razinom međusobna povjerenja. Razvoj većih političkih zajednica većinom je bio proces nametnut odozgo kroz hijerarhijsku strukturu koja se oslanjala na „monopol sile“ umjesto na povjerenje i solidarnost. Država je kulminacija toga smjera političkog razvoja u povijesti. Ipak, Francuska revolucija pokazala je da se politička zajednica može ustrojiti neovisno o takvom modelu, bez pozivanja na politički autoritet kralja i mimo političke moći koji je dijelio s aristokracijom. Zato mnogi nacionalni preporodi u 19. st. polaze od ideje nacije kao političkog subjekta zasnovana

[1266] Usp. Carl SCHMITT, *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes: meaning and failure of a political symbol*, 53-60.

na solidarnosti proizašle iz zajedničke povijesti, jezika, kulture i religije, čija je neovisnost i samoodređenje institucionalno izraženo u nacionalnoj državi.[1267]

Važno je istaknuti kako liberalna alternativa monarhiji, koja je postupno kroz posljednja tri stoljeća sazrela u liberalnu demokraciju, odbacuje jedan vrlo važan element predmodernog koncepta države – kroz suverena definiran odnos prema transcendentnom. Zbog sjećanja na protestantsko-katoličke vjerske ratove i kraljevski apsolutizam na temelju bogomdanog prava vladanja u ranom novovjekovlju, liberalizam u najbolju ruku može tek tolerirati prisutnost religije u javnom prostoru i političkoj retorici, dok će uvijek težiti što potpunijoj profanizaciji politike i društva.[1268] Ideal liberalne demokracije je nadići ovisnost sekularnog političkog autoriteta o vanjskim instancama, posebno o religiji kao predstavniku transcendentnog, koja upućuje na neki viši smisao ponad osobne slobode i materijalnog prosperiteta. Rani liberalni ideal je zato republika u kojoj se građani samoinicijativno organiziraju ne bi li ostvarujući vlastite interese doprinjeli i općem dobru.[1269] Klasični liberalizam zadovoljava se tom praksom recipročna altruizma u singularnoj političkoj zajednici – nacionalnoj državi.[1270]

Unatoč svom egalitarističkom idealu, ni liberalizam nije riješio problem hijerarhijskog ustroja društva i centralizacije političkog autoriteta i moći, odnosno kako tvoriti opću političku volju, već prenosi autoritet sa suverena na elitu stručnjaka, čija objektivnost i stručnost umjesto vojne moći i bogomdanog prava vladati jamči pravednosti društveno-političkog poretka. Politička je moć tako prešla u ruke profesionalnih političara i birokrata čija legitimnost proizlazi iz legalnosti i učinkovitosti upravljanja javnim poslovima. Zato je danas liberalna demokracija u krizi, jer je uslijed više čimbenika narušeno povjerenje u stručnjake, u tu „konvergenciju političkog i znanstvenog autoriteta“[1271] moderne tehnokratske države. Ironično, upravo su razvoj znanosti i tehnologije poljuljali tu ekonomsko-tehnicističku racionalnost na kojoj počiva liberalni društveno-politički poredak. William Davies zorno argumentira kako kompleksnost globalne tehnogene civilizacije stvara niz izazova i pritisaka kojemu nije dorastao nijedan politički sustav, bez obzira na svoje karakteristike i kompetencije.[1272]

Ukratko, zapadnjački model liberalne tehnokracije danas se nalazi u krizi uslijed rastuće svijesti o zloupotrebi plodova znanstvenog razvoja i političkih „tehnologija“ u svrhu dominacije

---

[1267] Usp. David MILLER, *A Very Short Introduction: Political Philosophy*, Oxford University Press. Oxford, 2003., 22-23.; 116-118.
[1268] Usp. Saul NEWMAN, *Political Theology. A Critical Introduction*, 9-12.; 25-26.; 38.; 87-89.; 92.
[1269] Usp. Bernard CRICK, *A Very Short Introduction: Democracy*, Oxford University Press, Oxford, 2002., 112-113.
[1270] Usp. Richard BELLAMY, *A Very Short Introduction: Citizenship*, Oxford University Press, Oxford, 2008., 70-73.
[1271] William DAVIES, *Nervous States: How Feeling Took Over the World*, 53.
[1272] Usp. William DAVIES, *Isto*, 101-109.; 113-117.; 125-134.

i eksploatacije kako slabije razvijenih zemalja tako i vlastita stanovništva. Demokratizacija pristupa informacijama pomoću informatičkih tehnologija dovela je u pitanje nepristranost stručnjaka u političkim pitanjima. Neoliberalno potenciranje koristoljubivosti u gospodarskim aktivnostima narušilo je osjetljivu ravnotežu nacionalnih i međunarodnih ekonomskih odnosa, što je izazvalo nepredviđene posljedice kao što su masovne migracije radne snage. Globalna integracija tržišta potencirala je razvoj nedemokratskih nadnacionalnih organizacija, poput Europske unije, koje uzurpiraju suverenost nacionalne države u ime stvaranja multietničkog društva „bez granica".[1273] To je izazvalo protureakciju u zemljama gdje je uspješno primijenjen klasični liberalni koncept nacije kao nezavisnog političkog entiteta. Liberalni svjetski poredak početkom ovog stoljeća nalazi se u proturječnoj situaciji da su u ime liberalnih ideala potkopane liberalne vrijednosti na kojima počiva legitimnost liberalne demokracije.[1274]

Stanovništvo nije spremno prihvatiti sljedeći korak u realizaciji liberalne političke ideje, skok prema globalnom, multietničkom i multikulturnom društvu, jer to podrazumijeva neku mjeru napuštanja već ustanovljenih stupova međusobne solidarnosti i povjerenja na lokalnoj razini. Drugim riječima, današnje kozmopolitske političke organizacije moraju potisnuti pravo na samoodređenje naroda i nacionalnu suverenost ne bi li funkcionirale, baš kao i negdašnja carstva i kolonijalne velesile iz neposredne prošlosti. Mnogima je neprihvatljivo odreći se svog nacionalnog identiteta radi kozmopolitskog ideala „svjetske države".[1275] Suočena s odbijanjem svojih temeljnih pretpostavki o ljudskoj naravi – da će čovjek uvijek težiti vlastitoj sigurnosti i prosperitetu – liberalna demokracija nema dubljeg oslonca, kao što je za monarhiju bila religija, pa joj prijeti urušavanje društvenog konsenzusa na kojem počiva.

Kriza je tim dublja, jer u ovom trenutku ne postoji kredibilna alternativa liberalnoj političkoj ideji. Zato uslijed krize legitimnosti liberalne demokracije, moderna politička praksa nema drugog izbora nego vratiti se na svoje korijene, na prvog modernog političkog filozofa koji nije bio liberal, na Thomasa Hobbesa. Iz liberalne perspektive, to znači djelomično ili potpuno regresirati na neki oblik autokracije. Odličan primjer toga je politička situacija u Sjedinjenim Američkim Državama nakon terorističkog napada na Svjetski trgovinski centar 11. rujna 2001. godine. Kongres je reagirao izglasavši *Homeland Security Act* i *Patriot Act* kojima u svrhu protuterorističkog djelovanja širi jurisdikciju države i suspendira građanska prava u „iznimnim" situacijama. Zato harvardski profesor Francis Schüssler Fiorenza povlači paralele

[1273] Usp. William DAVIES, *Isto*, 59-61.; 87-90.; 220-226.
[1274] Usp. Alexander C. DIENER – Joshua HAGEN, *A Very Short Introduction: Borders*, Oxford University Press, Oxford, 2012., 42-46.; 68-71.
[1275] Usp. David MILLER, *A Very Short Introduction: Political Philosophy*, 120-126.

između politike američkih državnih dužnosnika i Schmittova decizionizma.[1276] Zahvaljujući naporima časopisa za političke znanosti *Telos*, čiji su suradnici i urednici preveli Schmittov opus na engleski jezik,[1277] američki pravni stručnjaci i državni dužnosnici imali su schmittovski teoretski predložak prema kojem su mogli oblikovati odgovor države na tu krizu bez presedana. Schmitt je tako opet aktualan, jer je aktualizirao Hobbesa i razradio alternativu liberalnoj demokraciji, koja polazi od neminovnosti „krize" po naciju i državu, bilo da je riječ o „iznimci" u društveno-političkom poretku na lokalnoj razini, bilo da se radi identificiranju neprijatelja na međunarodnoj razini što u ontičkom smislu označava ono političko.[1278]

Pregled višedesetljetna rada Jürgena Habermasa također potkrepljuje taj trend povratka na izvore moderne političke misli, pri čemu je gotovo nemoguće zaobići Schmitta. Habermas u svom habilitacijskom radu, izdanom pod naslovom *Strukturna promjena javnosti: Ispitivanje kategorije buržujskog društva* (1962.), odjekuje Schmittovu kritiku parlamentarizma iznesene u *Duhovno-povijesno stanje suvremenog parlamentarizma*. Naravno, Habermas izlaže kako su u današnjoj masovnoj demokraciji rulje potkopani temeljni elementi liberalne političke ideje, napose javnost i njezina uloga u transparentnosti političkog procesa, ali i kao prostora za očitovanje društvenotvornih sila. Potreban je okvir pozitivnih pravnih odredbi kao kontrolnog mehanizma i odgovarajuća politička kultura – poštivanje vladavine prava i trodiobe državne vlasti – ne bi li liberalna država opstala. Schmitt pak smatra neutralizaciju javno-političkog u korist privatno-ekonomskog neizbježnom posljedicom tih temeljnih postavki liberalizma.

I nakon kritike Schmittove političke misli na liniji kritičke teorije Frankfurtske škole u osamdesetim godinama 20. st., Habermas u radovima na temu globalizacije i međunarodnih odnosa, primjerice *Podijeljeni Zapad* (2004.) i *Ah, Europa* (2008.), iznenađujuće referencira Schmittov kriterij političkog, poimanje rata kao nužne sastavnice međunarodnih odnosa i onda iz toga izvedeno shvaćanje povijesnog ciklusa formiranja i raspada carstava. Naime, Habermas prepoznaje kako je Schmitt u kasnijim radovima, kao što su *Nomos zemlje* i *Teorija partizana*, iznio alternativu „liberalnom svjetskom poretku", koji se krajem 20. st. činio samorazumljivim i neizbježnim, a ne bi li se već početkom ovog stoljeća počeo raspadati. Umjesto globalne „zajednice naroda", Schmitt previđa kako je realističnije da će manji broj dominantnih država između sebe podijeliti svijet na međusobno isključive zone interesa tzv. *Großräume*. Sve slabije

[1276] Usp. Francis SCHÜSSLER FIORENZA, Prospects for Political Theology in the Face of Contemporary Challenges, u: Michael WELKER – Francis SCHÜSSLER FIORENZA – Klaus TANNER (ur.), *Political Theology. Contemporary Challenges and Future Directions*, 39-42.
[1277] Usp. Jürgen MANEMANN, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus*, 201-213.
[1278] Usp. John P. McCORMICK, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against politics as technology*, 9-17.; usp. Jürgen MANEMANN, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus*, 91-96.; 239.

zemlje će politički, ekonomski i kulturno gravitirati prema dominantnoj državi koja time i preuzima odgovornost održavati red i sigurnost na tom širom području svoga utjecaja. To uključuje i obranu država-klijenata od stranih uplitanja i prijetnji. Habermasova vlastita kritika globalizacije slično upozorava koliko globalna integracija tržišta i političkih struktura slabi nacionalne institucije i lokalnu demokratsku političku kulturu. Takva situacija objašnjava današnji postmodernistički skepticizam te razočarenje „velikim narativama“ moderne.[1279]

Iako Habermas nikada neće prihvatiti Schmittov antiliberalizam, samim time što u svojoj kritici parlamentarizma i globalizacije dolazi sličnih zaključaka potvrđuje Schmittov značaj pri prevrednovanju temeljnih postavki moderne političke filozofije, koje sežu sve do Thomasa Hobbesa. Stoga je opravdano posvetiti pozornost i onim aspektima Schmittova opusa, koji se za danas prevladavajući, liberalni svjetonazor doimaju zastarjelima i neukusnima. Prije svega, njegovu političku teologiju koja je polazište za Schmittova upozorenja na depolitizaciju društva i vrijednosnu neutralizaciju države, odnosno uklanjanje moralnog i egzistencijalnog značaja političkih odluka te svođenje politike na „tehnologiju“ upravljanja javnim poslovima koja nije zaista presudna po čovjeka, tj. nije mu sposobna pružiti neki dublji, entelehiološki smisao. Iz njegove perspektive, današnja liberalna demokracija, jednostrano štiteći građanska prava i slobode od jurisdikcije države, potencira poguban spoj individualizma i etatizma.

Naime, u ime slobode pojedinca, u liberalnom društvu svaka je društvena institucija ili tradicija, kao i interpersonalna spona, svedena na razinu „neobavezne mjerodavnosti“. Jedino država kao jamac društvenog ugovora, koja drži „monopol nad političkim“, još ima neki autoritet koji je shvaćen normativistički i legalistički. Potpuno suvereni građani utječu se državi kad nemaju izbora: u trenucima socijalne ugroženosti, pri rješavanju međusobnih sporova itd., jer su svi drugi socijalni mehanizmi ostvarenja suživota i suradnje odbačeni ili reducirani. Tako se paradoksalno u ime slobode državi daje jurisdikcija nad onim područjima života koja su u donedavno bila pravno neregulirana, stvar osobne inicijative i samoorganizacije.[1280]

Tako liberalna demokracija lišava građane društvene, moralne i građanske odgovornosti koju državna birokracija preuzima na sebe[1281] ne bi li građani živjeli potpuno slobodni, ali ne više kao dio političke zajednice nego u utopijskom postpolitičkom „prirodnom stanju“ bez straha od egzistencijalne prijetnje drugoga. Jedini način da se ostvari takav „povratak u Eden“ je uspostava neke vrste liberalnog svjetskog poretka ili „svjetske države“ i ukloni uzrok svakom

[1279] Usp. Roberto ORSI, *Rethinking the Concept of Order in International Politics: Carl Schmitt and Jurgen Habermas*, 199-201.; 221-228.
[1280] Usp. Patrick J. DENEEN, *Why Liberalism Failed*, 81-89.; 195-199.
[1281] Usp. Bernard CRICK, *A Very Short Introduction: Democracy*, 112-113.

političkom sporenju, bilo da je riječ o različitim nacijama s međusobno protivnim težnjama ili o različitim kulturama i religijama.[1282] Ukratko, potrebno je eliminirati poimanje političkog kao „krajnji stupanj intenziteta povezivanja ili razdvajanja, asocijacije ili disocijacije“,[1283] i izbrisati identificiranje neprijatelja iz srži političkog.[1284]

Schmittova politička teologija otpočetka se protivi liberalnom idealu depolitizacije u svrhu konačna oslobođenja čovjeka od straha i smrtonosne prijetnje koju predstavlja onaj drugi. Tumačeći Hobbesa, Schmitt povezuje čovjekovu sposobnost za nasilje s ljudskom slobodnom voljom, odnosno kad čovjek ne bi bio sposoban za zlo i nasilje, onda ne bi bio uistinu slobodan što evidentno jest. Zato odbacuje liberalnu antropologiju koja pretpostavlja da je čovjek po naravi nenasilan i dobroćudan jednom kad se ukloni razlog za strah i prijetnja čovjekovu životu. Dakle, mir i sigurnost u slobodi nisu mogući, jer će čovjek po svojoj naravi uvijek predstavljati potencijalnu prijetnju drugome.[1285] Ovdje uvid Williama Daviesa u povezanost Hobbesove antropologije i moderne tehnokratske države produbljuje Schmittovu kritiku ekonomsko-tehnicističke racionalnosti koja teži depolitiziranom društvu i državi koja će biti neutralan regulator svih društvenih interakcija kako agonalni oblici međusobnog natjecanja za društveni status i materijalni prosperitet ne bi postali borba na život i smrt. Davies na više primjera pokazuje kako se kad je društveni konsenzus i utemeljen na liberalnim vrijednostima, ne može izbjeći borba za preživljavanje i ljudsko trpljenje koje se pojavljuje u uvijek novim oblicima, npr. masovna ovisnost o opioidima zbog depresije, posttraumatskog stresnog poremećaja i sl. Splet tehnološkog i gospodarskog razvoja samo otvara nova područja društvene nepravde i nestabilnosti, dok napredak znanosti rješavajući stare probleme istodobno otkriva dosad nevidljive aspekte patnje, dehumanizacije i gušenja ljudske slobode.[1286]

Pravednost za društvo i pojedinca je u zapadnjačkoj političkoj tradiciji, još od Platonove *Republike*, normativni ideal kojemu uvijek treba težiti, ali koji se nikada ne može u potpunosti ostvariti. Različite političke ideje naglašavaju različite aspekte društvene pravednosti i različite strategije ostvarenja te pravednosti. Liberalizam naglašava ideal socijalne pravednosti kao zahtjev za političkom emancipacijom i slobodom svih, a različite varijacije liberalizma onda se rađaju iz različitih definicija slobode. Za klasični liberalizam, sloboda je odsutnost autokracije i tiranije, dok je za neoliberalizam sloboda neograničena privatna ekonomska inicijativa.[1287]

[1282] Usp. Richard BELLAMY, *A Very Short Introduction: Citizenship*, 15-16.; 23-25.; 76-77.; 87-88.
[1283] Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi*, 71.
[1284] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 86-88.
[1285] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 89-93.
[1286] Usp. William DAVIES, *Nervous States: How Feeling Took Over the World*, 101-109.; 113-117.; 125-134.
[1287] Usp. Kenneth MINOGUE, *A Very Short Introduction: Politics*, Oxford University Press, Oxford, 2000., 79-83.; 98-100.

Zahvaljujući poimanju društvene pravednosti kao slobode, liberalizam posjeduje socijalnu osjetljivost, ali ne i političku volju ispraviti sve društvene nepravde. Schmittov sržni argument pri kritici liberalizma jest da nijedna politička ideja ne može nadići ljudsku narav koja čini čovjeka opasnim. Politička filozofija stoga se ne može razvijati dalje od Hobbesove teze iz „Levijatana“ da je za nastanak političke zajednice potreban suveren, koji potiskuje političke sukobe i uspostavlja red i mir ne bi li stvorio „političko tijelo“, odnosno „levijatana“, tj. naciju.

Sam Schmitt ne čita „Levijatana“ na uobičajen način, kao agnostički politički traktat, nego iščitava da za formiranje „levijatana“ nije dovoljno osigurati fizičku sigurnost, materijalni prosperitet i „monopol nad političkim“, već objediniti vjerski autoritet s političkom moći.[1288] Zato Schmitt još u *Rimskom katoličanstvu i politički oblik* kritizira ekonomsko-tehnicističku racionalnost liberalnog društva. Liberalna trodioba političke vlasti na zakonodavnu, izvršnu i sudsku granu, ne bi li se osiguralo da suveren nikada ne može biti „poput boga“, državu pretvara u legalistički „automaton“. Kad se razdvaja političku moć od vjerskog autoriteta, pa suveren ne može reprezentirati sakralno, država nema odnos s transcendentnim.[1289] Schmittova politička teologija upozorava na mane liberalizma proizašle iz povijesnih okolnosti njegova nastanka. Uslijed opozicije monarhiji, liberalizam je eliminirao onaj viši, entelehiološki smisao u politici, ograničivši ju na upravljanje tijelom, povlađivanje osjetilnim pobudama poput straha i požude za materijalnom sigurnošću. Za Schmitta, svesti politiku na ekonomiju protivno je političkom kao ontičkom vidu čovjekove egzistencije neizvedivom iz drugih egzistencijalno krucijalnih izraza ljudske subjektnosti.[1290] Zato (neo)liberalno ekonomsko-tehnicističko shvaćanje politike dehumanizira, jer umanjuje sposobnost društva reflektirati nad smislenošću egzistencije.[1291]

Schmittov pojam političkog je zbog egzistencijalnog naglaska nedvojbeno moderan, ali ne i liberalan. Iz toga poimanja političkog izvodi svoju političku teologiju kao teoretski nacrt za društveno-političko uređenje, koje obuhvaća i religijsko-moralni vid čovjekove egzistencije, marginaliziran u političkom diskursu od 17. st. nadalje iz straha da će nanovo izazvati građanski rat i omogućiti tiraniju apsolutistički nastrojena monarha. Schmitt se ne zalaže za oživljavanje predmoderne monarhije na čelu s kraljem koji reprezentira Božju suverenost.[1292] Umjesto toga, promiče itekako modernu ideju plebiscitarne demokracije u kojoj demokratski izabran suveren

---

[1288] Usp. Carl SCHMITT, *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes: meaning and failure of a political symbol*, 44-45.
[1289] Usp. Carl SCHMITT, Rimsko katoličanstvo i politički oblik, u: ISTI, *Politički spisi*, 49-56.
[1290] Usp. Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi*, 75-78.; 80-85.
[1291] Usp. Carl SCHMITT, The Age of Neutralizations and Depoliticizations (1929), u: ISTI, *The Concept of the Political: Expanded Edition*, 83-85.; 91-94.
[1292] Usp. Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi*, 89-90.; 96.; usp. Carl SCHMITT, *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes: meaning and failure of a political symbol*, 53-60.

utjelovljuje političku volju nacije, njezinu samostalnost i pravo na samoodređenje, istodobno reprezentirajući Božje gospodstvo.[1293] Time suveren postaje *katechon* koji zauzdaje ljudsku „stasiološki"[1294] shvaćenu slobodu do onog apokaliptičkog razrješenja sržna pitanja moderne političke filozofije: kako nadići stalni rizik degeneracije svakog političkog uređenja u „prirodno stanje"? U teološkom smislu, održanje društveno-političkog poretka nužno ovisi o definiranom odnosu ljudske političke zajednice prema Bogu. Dok god liberalna demokracija vrijedi kao paradigmatski model društveno-političkog uređenja, zahtjev Schmittove političke teologije za otvaranjem države transcendenciji iz ovdje navedenih razloga ostaje aktualan.

3.3.1.2. Johann Baptist Metz i liberalna demokracija

Schmittova politička teologija inzistira na povezanosti metafizičkih i kozmoloških predodžbi s političkom praksom. Politika nije tek menadžment općeg dobra i birokratski proces regulacije iregularnog. Legitimnost države ne ovisi samo o legalnosti njezinih postupaka, jer se političke odluke koje suveren mora donijeti i provesti ne mogu svesti na bolje napisane pravne propise i učinkovitije organizirane državne službenike.[1295] Schmitt je „konceptualni realist"[1296] i njegovo shvaćanje politike, od sociologije juridičkih pojmova u *Političkoj teologiji I.* do „stasiologije" u *Političkoj teologiji II.*, konzistentno naglašava kako i politička zajednica mora ima duhovnu dimenziju, odnos prema sakralnom, inače ne odražava puninu civilizacijskog i kulturnog razvoja, čovjekov odnos prema transcendentnom. Schmitt razumije da će u različitim povijesnim razdobljima raznolike ljudske kulture na drukčije načine elaborirati svoj odnos prema transcendenciji.[1297] Svojom političkom teologijom Schmitt kritizira izostanak odnosa sa sakralnim u liberalnoj demokraciji, koja je voljna tolerirati prisutnost religije, pa čak i iskoristiti religiju u političke svrhe,[1298] ali ne i učiniti teološke predodžbe dijelom svoga svjetonazora.

U kontrapunktu Schmittovoj političkoj teologiji objedinjenja religije i politike, Metzova nova politička teologija priznaje odijeljenost religije i politike.[1299] Pritom Metz misli samo na

---

[1293] Usp. Carl SCHMITT, The Liberal rule of Law, u: Arthur JACOBSON – Bernhard SCHLINK (ur.), *Weimar: A Jurisprudence of Crisis*, 295-298.; usp. Ellen KENNEDY, Uvod, u: Carl SCHMITT, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, xx-xxiii.
[1294] Usp. Carl SCHMITT, *Political Theology II.: The Myth of the Closure of any Political Theology*, 122-124.
[1295] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 118-120.
[1296] Usp. Jürgen MANEMANN, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus*, 164-166.
[1297] Usp. Carl SCHMITT, The Age of Neutralizations and Depoliticizations (1929), u: ISTI, *The Concept of the Political: Expanded Edition*, 85-87.
[1298] Usp. William T. CAVANAUGH, Political Theology as Threat, u: Craig HOVEY – Elizabeth PHILLIPS (ur.), *The Cambridge Companion to: Christian Political Theology*, 250-251.
[1299] Usp. Johann Baptist METZ, „Politička teologija" u raspravi (1969.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 54-67.

institucionalnu odijeljenost Crkve i države, budući da nema načina kako eliminirati vjerska uvjerenja građana pri političkom angažmanu. Nova politička teologija slično pristupa i pitanju odnosa političke zajednice prema transcendenciji, ispitujući kako na razini kulture[1300] odnos prema transcendentnom, ili manjak istog, utječe na društveno-političke oblike života. Metz ne želi dokinuti liberalnu demokraciju, već upozoriti na slabosti suvremene političke kulture koje su također dio naslijeđa prosvjetiteljstva. Zato i potiče na „antropološku revoluciju"[1301] u cilju potpunijeg ostvarenja ideala društvene pravednosti. Ta je namjera prisutna u novoj političkoj teologiji još od zahtjeva za deprivatizacijom vjere i redefiniranjem odnosa vjere i svijeta, uvažavajući društvene-političke okolnosti,[1302] sve do *memoria passionis* kao „anticipacijskog sjećanja"[1303] koje teodicejsku osjetljivost na trpljenje izražava apokaliptički.[1304]

Metz donosi kritiku pretpostavki liberalizma o ljudskoj naravi, potencijalu znanstveno-tehnološkog razvoja i ostvarivosti utopije. Ustrajanjem u tim ideološkim uvjerenjima izbjegava se odgovornost za promašaje i zločine prošlosti. Za Metza se povijest spasenja koja je razlog eshatološke nade ne odvija mimo povijesti svijeta opterećene teodicejskim pitanjem o razlogu patnje.[1305] Odatle i Metzov apokalipticizam, odnosno osjećaj hitnosti uslijed sablazni nad zaboravom patnje i nepravde.[1306] I to posebno usporedno s potencijalom moderne povijesti kao procesa čovjekove emancipacije, ne tek za slobodu u smislu potpune autonomije, već kako bi čovjek mogao uistinu slobodno odgovoriti na Božju spasenjsku ponudu.[1307]

Stoga je Metz novu političku teologiju oblikovao neka bude beskompromisna po pitanju pravde i osjetljivosti na trpljenje, kao „teološku hermeneutiku političke etike".[1308] U današnjem vremenu krize legitimnosti liberalne demokracije uslijed erozije socijalnih struktura potpore, Metz nudi reformu moderne metapolitičke vizije pomoću judeo-kršćanske vjerske tradicije.[1309] Cilj je politiku prožeti idealom „nasljedovanja Krista" kako bi se postigla globalna solidarnost

---

[1300] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 228-229.
[1301] Usp. Johann Baptist METZ, Vjera i politika u razdoblju prevrata (1981.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 140.
[1302] Usp. Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 111-112.
[1303] Usp. Johann Baptist METZ, „Politička teologija" u raspravi (1969.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 69-71.
[1304] Usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 167-169.; 177-185; usp. Kyle GINGERICH HIEBERT, *The Architectonics of Hope. Violence, Apocalyptic, and the Transformation of Political Theology*, 30.
[1305] Usp. Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 91-92.; usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 99.
[1306] Usp. Steve OSTOVICH, Hope and the Liberating Power of Mercy, u: John K. DOWNEY – Steve OSTOVICH – Johann M. VENTO (ur.), *Facing the World: Political Theology and Mercy*, 92-93.
[1307] Usp. Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 16-19.
[1308] Johann Baptist METZ, Problem „političke teologije" (1967.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 38.; usp. Johann Baptist METZ, „Politička teologija" u raspravi (1969.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 62.
[1309] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 282-287.

i poštivanje drugoga u njegovoj drugotnosti ponad dosadašnjeg imperativa „volje za moći“ i profitom.[1310] No kada Crkva, prema Metzovu naputku, i pokušava djelovati kao „institucija društveno-kritičke slobode“[1311] nailazi na neobvezujuće odobravanje, a nerijetko i na otpor.

Ne smije se smetnuti uma koliko se liberalizam ukorijenio kao zadani i podrazumijevani svjetonazor nasuprot, prvo, monarhiji, podupiranoj feudalizmom i religijom, a potom protiv konkurentnih političkih ideologija marksizma i fašizma. Počevši od 18. st. oblikuju se liberalni koncepti ljudskih i političkih prava građana, kao i ideja vladavine prava zajamčene ustavom kao temeljnim pravnim aktom države. U 19. st. usvajanjem demokracije kao najboljeg mogućeg načina tvorbe kolektivne političke volje sve se više naglašavaju slobode mišljenja i govora te participacija građana u politici i transparentnost vlasti. U 20. st. promiče se socijalna država čija je dužnost prvo eliminacija siromaštva, pa integracija i reprezentacija različitih kulturnih, rasnih i rodnih identiteta. Potom neoliberalizam koji promiče „poduzetnički mentalitet“ kao načelo društvenog razvoja, a ideal slobodnog tržišta kao cilj svih globalnih integracija.[1312]

Metzovo kritičko suočavanje s naslijeđem prosvjetiteljstva, kao reakcija na manjak empatije zbog marginalizacije vjerskih tradicija, pronašlo je svoje mjesto u dijalogu s Jürgenom Habermasom, koji prepoznaje vrijednost njegovih opaski, jer današnje post-kršćansko društvo ima korijene u kršćanskoj civilizaciji prošlih stoljeća.[1313] Na istom tragu je i Charles Taylor, koji u novovjekom humanizmu vidi sekulariziranu primjenu kršćanskih ideja, ne niječući nužno transcendenciju, ali ju ni uvažavajući kao odlučujući čimbenik za čovjekovo samoostvarenje. Takav svjetonazor otvara prostor za autonomna područja ljudskog djelovanja, npr. ekonomija i politika, kojima je svrha čovjekov boljitak u sadašnjosti, a ne samo spasenje za vječnost. Time nastaje instrumentalna racionalnost usmjerene na različite „svrhe“ definirane čovjekovima potrebama. Instrumentalna racionalnost postaje instrumentaliziranom kad se njezina „svrha“ definira bez nekog vanjskog kriterija moralnosti i čovječnosti, pa čak i nasuprot predmodernoj „racionalnosti vrednota“ određenoj baš takvim izvanjskim mjerilom, Božjim autoritetom. Tada u cilju napretka i boljitka svaki aspekt ljudske egzistencije postaje podložan instrumentalizaciji, najčešće podlaganjem znanstvenom ispitivanju i optimizaciji ili komercijalizaciji.[1314]

[1310] Usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 218-228.; 317-320.

[1311] Usp. Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 115-124.; usp. Johann Baptist METZ, Problem „političke teologije“ (1967.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 21-34.

[1312] Usp. Michael FREEDEN, *A Very Short Introduction: Liberalism*, 40-50.

[1313] Usp. Steve OSTOVICH, Thinking through Interruption. The Shortest Definition of Religion: Interruption, u: Hans-Gerd JANßEN – Julia D. E. PRINZ – Michael J. RAINER (ur.), *Theologie in gefährdeter Zeit. Stichworte von nahen und fernen Weggefährten für Johann Baptist Metz zum 90. Geburtstag*, 351-352.

[1314] Usp. Ivica RAGUŽ, Kultura alternativnoga kao izazov znanosti i pastoralu, u: ISTI, *Teološki fragmenti II.*, Vlastita naklada: Ivica Raguž, Đakovo, 2017., 288-290.

Bez obzira na Metzovu kritiku instrumentaliziranog uma,[1315] zagovornici naslijeđa prosvjetiteljstva poput Stevena Pinkera isticat će rast kvalitete života zahvaljujući znanstveno-tehnološkom napretku nasuprot očitoj neučinkovitosti religije. Religija se smatra eskapističkom fantazijom koja otupljuje čovjeka, iako je uzroke trpljenja moguće ukloniti primjenom razuma. Religija obećava bolji život nakon smrti, dok znanstveni pristup i primjena liberalne političke ideje čine život dužim, kvalitetnijim i bogatijim sada.[1316]

Ni moralni prigovor da liberalno društvo zaslijepljeno evolucionističkom predodžbom neograničena napretka ignorira nevidljive oblike ljudskog trpljenja[1317] ili da je neoliberalnim idealom slobodna tržišta motivirana globalizacija odgovorna za negativne društvene promjene, kao što su nepoželjne ekonomske migracije,[1318] ne mogu zaista poljuljati liberalno uvjerenje u ispravnost vlastite vizije društvene pravednosti. Liberali kao Yascha Mounk pronicljivo će raspravljati o uzrocima krize liberalne demokracije bez da ikad dovedu u pitanje odgovornost same liberalne političke ideje za trenutnu globalnu političku situaciju.

Mounk goruće probleme pripisuje subjektivnom dojmu, prirodnoj tjeskobnoj reakciji na trenutne nestabilnosti globalnog integriranog tržišta, kao što je, eto, ekonomska migracija. Strah glede nesigurne budućnosti je preuveličan te će oslabjeti kada globalizacijski proces i prelazak iz monoetničke u multietničku liberalnu demokraciju ne urodi ni gubitkom političkih prava ni opadanjem životnog standarda. Munk pretpostavlja da će građani, kad se tjeskoba oko ekonomske nesigurnosti pokaže neutemeljenom, postupiti humanistički i prihvatiti migrante, pa i podržati humanitarne napore u drugdje u svijetu. Zato Mounk promiče tzv. „inkluzivni patriotizam“ pod kojim podrazumijeva primjenu već postojećih liberalnih načela, ali sada bez institucionalne diskriminacije migranata i manjina, kao što je opetovano bio slučaj u prošlosti. Multietnička i pluralistička narav liberalnog društva u budućnosti će osigurati da nacionalni interes svake zemlje bude usklađen s općim dobrom globalne međunarodne zajednice.

Pojava populizma i nacionalizma, koji niječu prednosti globalizacije, posljedica su prioritetiziranja globalnih integracija i međunarodnih pitanja preko lokalnih izazova. Zato mnogi traže oslonac u tradicionalnim stupovima nacionalnog identiteta - zajedničkoj povijesti, kulturi, religiji i jeziku. Mounk to smatra poraznim i ne uvaža žalbe zagovornika nacionalnog

---

[1315] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 78-81.; usp. Johann Baptist METZ, Između sjećanja i zaborava: šoa u razdoblju kulturalne amnezije (1997.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 222-230.

[1316] Usp. Steven PINKER, *Enlightenment Now: The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress*, 420-443.

[1317] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 182-185.; 228-229.

[1318] Usp. Raúl GONZALEZ FABRE, The Youth Labour Market, Populism and the Digitalization of Economies, u: *Obnovljeni Život*, 74 (2019.) br. 3, 303–320.; ovdje: 311-316.

partikularizma. Kriza legitimnosti liberalne demokracije riješit će se reformiranjem državnih programa socijalne potpore u odgovor na nove ekonomske okolnosti koje stvara globalizirano tržište. Uz to veća transparentnost političkog procesa i novi edukacijski programi za političko sudjelovanje građana i konstruktivan građanski aktivizam mogu iskorijeniti populizam.[1319]

Drugim riječima, prigovori o nedostatnosti ekonomsko-tehnicističke racionalnosti nemaju nikakva utjecaja na liberalnu političku ideologiju. Metzova kritika modernog društva i upozorenja o katastrofalnim posljedicama podcjenjivanja dubokih proturječnosti u ljudskoj egzistenciji, a koje adresira teodicejsko pitanje o razlogu ljudske patnje,[1320] promatrat će se u okviru sekularnog humanizma i pokušati riješiti reformama socijalne države ili humanitarnim inicijativama. Cijelo vrijeme će pak, sukladno esencijalno imanentističkoj naravi liberalizma, nastojati oko uvijek veće profanizacije politike, jedne potpuno imanentne konceptualizacije društva bez potrebe da se ikada referencira nedodirljiva i nespoznatljiva transcendencija.[1321]

Nikada se ne smije smetnuti s uma kako moderni liberalni politički poredak tek tolerira prisutnost religije u javnom diskursu. Religija koja ispovijeda Božju suverenost nad stvorenjem nužno ulazi u ideološki, ali i metafizički, sukob s liberalnim političkim poretkom. U liberalnoj demokraciji građanin je sudionik u tvorbi opće političke volje koja je izričaj samoodređenja političke zajednice u obliku države iznad koje ne stoji drugi autoritet, pa ni transcendentalni. Liberalizam podrazumijeva odijeljivanje političke suverenosti od Božje suverenosti niječući metafizičko-kozmološku inteligibilnost političkog poretka u ime ontološke kontingentnosti.[1322]

Nažalost, liberalizam otpočetka sekularizaciju shvaća kao desakralizaciju svijeta. Po tom pitanju Metz je nenamjerno kapitulirao kada je pristao na sekundarni nominalizam[1323] odbacivši tzv. „politički monoteizam moći“. Time je htio eliminirati konstantinovski koncept objedinjenja religije i politike u društveno-političkom poretku kako se vjera više ne bi mogla eksploatirati kao legitimizirajuće pokriće za političku vlast, odnosno kao „izvor opravdanja predemokratskoga mišljenja o suverenitetu, mišljenja koje je neprijateljski nastrojeno protiv podjele vlasti; on vrijedi kao korijen zastarjeloga patrijarhalizma i kao nadahnuće političkih fundamentalizama s njihovim razmišljanjem prema shemi prijatelj – neprijatelj“.[1324] No ništa

---

[1319] Usp. Yascha MOUNK, *The People vs. Democracy. Why Our Freedom Is in Danger and How to Save It*, 163-165.; 174-180.; 199-201.; 208-215.; 219-228.; 230-232.; 239-251.
[1320] Usp. Johann Baptist METZ, *A Passion for God: The Mystical-Political Dimension of Christianity*, 41-42.; usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 13-18.
[1321] Usp. Saul NEWMAN, *Political Theology. A Critical Introduction*, 25-26.; 38.; 87-89.; 92.
[1322] Usp. Carl SCHMITT, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, 49-51.; usp. Michaela RISSING – Thilo RISSING, *Politische Theologie: Schmitt, Derrida, Metz. Eine Einführung*, 45.; 49-50.; 56-60.
[1323] Usp. Johann Baptist METZ, Bog i vrijeme. Teologija i metafizika na razmeđima moderne, u: Klaus DETHLOFF – Ludwig NAGL – Friedrich WOLFRAM (ur.), *Religija, moderna, postmoderna. Filozofska-teološka razmatranja*, 50-52.
[1324] Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 212.

nije sadržano u Svetom pismu bez razloga, pa i paternalistički „jaki“ monoteizam koji podvlači nužnost odnosa čovjeka i političke zajednice prema transcendentnom. Izraelski je kralj Božji pomazanik, koji je Božje oruđe upravljanja Izabranim narodom, jer samo Bog uistinu vlada.[1325] To što se izvorno značenje „jakog“ monoteizma s vremenom iskrivilo u svrhu imperijalističkih pretenzija, nije opravdanje za odbaciti cio jedan vid odnosa zajednice prema Bogu.

Umjesto „jakog“ monoteizma, Metz predlaže fraternalistički „slabi“ monoteizam, koji je empatičan i osjetljiv na trpljenje.[1326] Njegov teodicejski karakter bio bi polazište za teološku kritiku moderne kojom bi se teologija pokazala kao legitiman sugovornik u diskusiji o pitanju patnje i društvenoj pravednosti. Metz želi pokazati kako je judeo-kršćanska vjerska tradicija jednako osjetljiva na aporije čovjekove egzistencije kao i liberalna moralnost te stoga može pridonijeti daljnoj emancipaciji u društveno-političkom životu.[1327]

Metzov poticaj na dublju refleksiju o pretpostavkama liberalizma je plemenit, ali teško provediv budući da se liberalizam kao politička ideologija konsolidirao skoro tri stoljeća i to u antifašističkom smislu kao ideologija autentične slobode pojedinaca bez obzira na rasni, etnički i socijalni identitet te u antikomunističkom smislu kao istinska demokracija. Zato liberalizam podrazumijeva vlastitu moralnu superiornost svakoj političkoj ili vjerskoj tradiciji koja mu je prethodila ili još uvijek opstoji u društvenom i kulturnom životu te ne traži niti uvažava njihovu kritiku. Svatko tko bi uistinu zagovarao neku alternativu izvan liberalnog pravorijeka, bio bi suočen sa sumnjičavošću i optužbama da je kripto-fašist, rasist, regresivan i nedemokratičan.

Zato među političkim strankama više nema raznovrsnosti političkog mišljenja. Svi zastupaju neku inačicu liberalizma naglašavajući različite elemente liberalna svjetonazora, koji ne uključuju ni objavu ni naravni zakon od kojih polazi katolička teologija. Ako danas i postoji neko trenje na političkoj pozornici, onda je to uglavnom posljedica relativno nedavne radikalizacije ljevice koja, zagovarajući veću osjetljivosti za ugrožene društvene skupine u posljednjih dvadesetak godina, preuzima sve više elemenata marksističkog socijalizma.[1328]

Nikada ne treba zaboraviti kako je liberalna demokracija tek drugotno demokracija, a primarno politički sustav uređen da koncentrira političku moć u rukama tzv. „buržoazije“. Ne očekuje se aktivno sudjelovanje prosječnih građana u svakodnevnom političkom procesu. Bernard Crick primjećuje da političke institucije u liberalnim demokracijama potiču stvaranje

---

[1325] Usp. Pomazanje, u: Xavier LÉON-DUFOUR (ur.), *Rječnik biblijske teologije*, 898-899.
[1326] Usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 209-215.
[1327] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 102-103.; 218-228.; 317-320.
[1328] Usp. Michael NEWMAN, *A Very Short Introduction: Socialism*, Oxford University Press, Oxford, 2005., 132-138.; usp. Carroll DOHERTY – Jocelyn KIELY – Alec TYSON, *The Partisan Divide on Political Vaules Grows Even Wider* (5.X.2017.), Pew Research Center, 7-13., URL: http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/5/2017/ 10/05162647/10-05-2017-Political-landscape-release.pdf (26.VII.2019.)

apatičnog i poslušnog građanina, umjesto aktivnog i zainteresiranog građanina.[1329] Zamjetan je trend centralizacije i birokratizacije institucija koje su prethodno ovisile o voljnom angažmanu građana. Sve to nagriza demokratsku političku kulturu.[1330]

Crkva u takvom društveno-političkom uređenju ima striktno depolitiziranu, kulturno-folklornu ulogu, njezino javno djelovanje može čak biti i humanitarno. No ne može biti politički akter, a da ne bude optužena za konstantizam[1331] što bi ju koštalo svake vjerodostojnosti. Nova politička teologija pokušala je u skladu s Pastoralnom konstitucijom *Gaudium et spes* oblikovati teološku hermeneutiku koja će pomoći odgovoriti na političke probleme koji su dosad bili izvan materijalnog objekta teologije.[1332] U tome tek polovično uspijeva, jer liberalna demokracija dopušta diskurs samo unutar liberalnog svjetonazora, a divergentna mišljenja se marginalizira. Zato i dolazi do krize legitimnosti liberalne demokracije. Pitanje je, može li politička teologija 20. stoljeća, Metz i Schmitt u kontrapunktu jedan drugome, potaknuti liberalnu demokraciju na autentičniju demokratičnost, na deprivatizaciju vjere i uspostavu odnosa sa transcendentnim?

3.3.1.3. Politička teologija i liberalna demokracija

Kriza legitimnosti liberalne demokracije svodi se na pitanje o stabilnosti i održivosti nekog političkog sustava[1333] te dinamičnosti njegove političke kulture. Liberalna demokracija pokušavajući amortizirati destabilizirajući učinak globalnih integracija na lokalni, nacionalni društveno-politički život žrtvuje demokratičnost svoje političke kulture. Bilo da je riječ o apatiji ili nezadovoljstvu zbog kojeg se podržava donedavno marginalne populističke političke aktere i nacionalističke pokrete, cijena je potkapanja demokratičnosti političkog sustava uvijek – bez obzira na motive – diktatura ili totalitarizam. I bez liberalne političke ideje, demokracija danas više nije samo mehanizam tvorbe opće političke volje, već najbolja prilika za ostvarenje uistinu pravednog političkog uređenja. Stabilnost u smislu regularnosti i predvidljivosti koje prioritetizira liberalna demokracija tek je sekundarna briga uz iskreno uvažavanje čovjekove subjektnosti. Uzevši u obzir povijest moderne političke filozofije i nauk Drugog vatikanskog sabora,[1334] demokratičnost kao društveno-politički odraz subjektnosti ne može ignorirati ni politička teologija koja teži biti više od načina legitimizacije političke prakse.

[1329] Usp. Bernard CRICK, *A Very Short Introduction: Democracy*, 112-113.
[1330] Usp. Richard BELLAMY, *A Very Short Introduction: Citizenship*, 15-16.; 23-25.; 76-77.
[1331] Usp. Giuseppe ALBERGIO, *A Brief History of Vatican II*, Orbis Books, Maryknoll, 2006., 85.
[1332] Usp. Knut WENZEL, *Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau, 2005., 181-182.; 196-197.; 239-240.
[1333] Usp. Kenneth MINOGUE, *A Very Short Introduction: Politics*, 15-17.; 22-23.
[1334] Usp. Knut WENZEL, *Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, 201-202.

Zato pomoću nove političke teologije Johann Baptist Metz želi uspostaviti dijalektičko-kritički odnos vjere i svijeta, odnos „refleksije drugog stupnja“ da bi ukazao na krnje ostvarenje liberalnih ideala u jezgri novovjeke povijesti. Imperijalizam, kolonijalizam i eksploatacija radnika, totalitarni režimi, svjetski ratovi i ratni zločini posljedica su odbacivanja „anamnetičke kulture“ koja se oslanjala na predmodernu tradiciju vjere kao rezervu povjerenja i solidarnosti, uključujući i prema svim žrtvama i obespravljenima kroz povijest.[1335] Metz pretpostavlja kako se liberalno društvo zahvaljujući svojim vrijednostima osobne slobode i demokratičnosti može promijeniti nabolje. Tu pretpostavku dijele i mnogi drugi, očekujući da se liberalna demokracija zahvaljujući svojoj decentraliziranoj naravi, osmišljenoj da se odupre korupciji, zloupotrebi i propadanju,[1336] može prilagoditi nepredviđenim društvenim izazovima i novim povijesnim okolnostima.[1337] Slično Jürgenu Habermasu i njegovu projektu „komunikativnog uma“[1338] ili stavu Yasche Mounka o odgovarajućoj reakciji liberalne demokracije na remetilački utjecaj populizma i nacionalizma,[1339] tako i Metz vjeruje kako naslijeđe prosvjetiteljstva ne treba u potpunosti odbaciti, nego pronaći nove načine kako što bolje, što sveobuhvatnije ostvarivati liberalne ideale naglašavajući „spomen tuđe patnje“ u svrhu univerzalne solidarnosti.[1340]

To pak ne znači da Metz podržava neoliberalnom doktrinom gonjenu globalizaciju koja je međunarodnu politiku učinila ancilarnom nereguliranom globalnom tržištu. Metz poziva na što potpuniju emancipaciju i socijalnu pravdu za sve u multikulturnom društvu. „Globalni etos su-patnje“ je autentično kršćanski doprinos zapadnjačkom civilizacijskom naslijeđu koji angažira kršćane u društveno-političkom diskursu i odbija svaki oblik privatizacije vjere. Ta „mistika su-patnje“ ne tolerira politički pragmatizam koji podrazumijeva kulturalnu amneziju svakog spomena na tuđu patnju kao uvjet sreće i blagostanja.[1341]

Bez refleksije i korekcije, liberalni kozmopolitizam neminovno ponavlja pogreške koje su već učinjene na nacionalnoj političkoj sceni. Crkva stoga treba isticati univerzalizam ljudskog trpljenja, odnosno osjetljivosti na trpljenje drugoga čime se potiče na preuzimanje odgovornosti za bližnjega na globalnoj razini. Nije riječ o minimalističkom društvenom

---

[1335] Usp. Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 149-155.; usp. Johann Baptist METZ, Problem „političke teologije“ (1967.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 17-18.; usp. Johann Baptist METZ, Religija i politika na granici moderne. Pokušaj novog određenja (1995.-1997.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 272-282.
[1336] Usp. Kenneth MINOGUE, *A Very Short Introduction: Politics*, 15-17.; 22-23.
[1337] Usp. Patrick J. DENEEN, *Why Liberalism Failed*, 62-63.; 81-89.; 195-199.
[1338] Usp. Lawrence CAHOONE, *The Modern Political Tradition: Hobbes to Habermas*, 237-243.
[1339] Usp. Yascha MOUNK, *The People vs. Democracy. Why Our Freedom Is in Danger and How to Save It*, 199-201.; 208-215.; 219-228.; 230-232.; 239-251.
[1340] Usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 299-301.
[1341] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 34-35.; 102-103.; 209-233.; 317-320.; usp. Robert SCHREITER, Postmoderna teologija i onkraj nje u svjetskoj Crkvi, u: Rosino GIBELLINI (ur.), *Teološke perspektive za 21. stoljeće*, 385-386.; 389-390.

konsenzusu, kao što je hobbesijanski „društveni ugovor“, koji jamči mir kroz „monopol sile“, ali ni voluntaristički konsenzus međusobna podnošenja, kao u liberalnom društvu, gdje je svatko slobodan činiti što hoće dok god svojim postupcima ne nameće svoju volju drugome.

Nova politička teologija traži da uvažavanje ravnopravnosti u različitosti na temelju zajedničke ljudskosti, odnosno osjetljivosti na trpljenje i nepravdu, postane temelj globalne demokratske kulture. Taj transformativni proces pak traži crkvenu „kulturu priznavanja drugih u njihovoj drugosti“ koja prepoznaje važnost borbe za slobodu i pravednost kao izričaj *memoria passionis*.[1342] Demokratičnost ovdje predstavlja volju međunarodne zajednice da dopusti svakoj naciji izabrati vlastiti put bez inzistiranja na globalnim integracijama ili sankcioniranja onih koji odbijaju „liberalni svjetski poredak“. Zanijekati nacionalnu suverenost riskira ponavljanje povijesti – još jedan oružani sukob svjetskih razmjera.[1343]

Nažalost, nova politička teologija na temelju svoje univerzalističke i negativno-kritičke perspektive formulira općenite poticaje za društveno-politički angažman vjernika, ali ne i kako očuvati demokratičnost nacionalne političke kulture neke zemlje. U jednu ruku to je razumljivo, Metz je svoj teološki projekt gradio u hladnoratovskoj klimi, a potom je nakon raspada Istočnog bloka uslijedilo razdoblje ubrzane globalizacije i promocije vrijednosti liberalne demokracije u tranzicijske zemlje. Metz stoga samorazumljivo naglašava globalnu ulogu Crkve i brine kako oblikovati jednu kulturu življenja vjere u sve više pluralističkom i multikulturnom društvu.

No, tijekom posljednjeg desetljeća, uslijed više gospodarskih i političkih krize za koje nema spremna i skora razrješenja, kao što su migracije prema Zapadu, politička situacija se opet promijenila i globalne integracije su upitne. Nadalje, u mnogim zemljama nastaju populistički pokreti koji teže steći legitimnost.[1344] Slično Schmittovom opisu demokracije kao mehanizma tvorbe opće volje bez supstancijalne političke ideje koja bi pripadala samoj demokraciji,[1345] populizam se može okarakterizirati tek kao protest protiv društveno-političke elite ili vladajuće političke ideologije, ali bez vlastite političke ideje. I ne samo to, uspjeh populističkih političkih pokreta ovisi o tome koliko će poremetiti redoviti politički proces, gurnuti ga iz proceduralnosti i diskurzivne racionalnosti u područje iracionalnog, u „psihologiju rulje“ i političkog mita.[1346]

Zato je za liberalni politički establišment populizam opasan. Nije riječ samo o opoziciji vladajućem liberalnom svjetonazoru nego o izostanku definirane političke supstance što znači

---

[1342] Usp. Johann Baptist METZ, Na putu prema postidealističkoj teologiji (1985.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 171-182.
[1343] Usp. Ian KERSHAW, *To Hell and Back: Europe, 1914-1949.*, 78-86.; 116-121.; 130-131.
[1344] Usp. Yascha MOUNK, T*he People vs. Democracy. Why Our Freedom Is in Danger and How to Save It*, 34-36.; 51-52.; 113-116.
[1345] Usp. Carl SCHMITT, Duhovno-povijesno stanje suvremenog parlamentarizma, u: ISTI, *Politički spisi*, 10-16.
[1346] Usp. William DAVIES, *Nervous States: How Feeling Took Over the World*, 9-21.

da radikalne političke ideologije mogu iskoristiti populistički sentiment ne bi li uzurpirale političku moć. Zato Yascha Mounk zaključuje kako populizam jest demokratičan, jer izražava opću volju građana. No zato što se populistički pokreti oslanjaju samo na svoju popularnost, suočeni s kompleksnim društveno-političkim problemima za koje nemaju stručnost, skloni su prihvatiti svaku ideologiju koja će im omogućiti održati potporu građana.[1347]

U neposrednom povijesnom iskustvu Zapada ta je ideologija redovito bila nacionalizam. Ovdje nije riječ samo o fašizmu i nacizmu kao ekstremnim primjerima toga trenda, već o svakom pozivanju na domoljublje i nacionalni identitet kao načina legitimizacije zahtjeva za političkom moći ili opravdanja neučinkovitosti vlastite vladavine, pa čak i kao pokriće za nedemokratično uzurpiranje političke vlasti. Spoj populizma i nacionalizma može biti uistinu manipulativna politička kombinacija koja potiče na „tiraniju većine". Pogotovo što liberalna demokracija, kojoj joj je svrha tražiti kompromis između različitih društvenih skupina i njihovih partikularnih interesa, rijetko uistinu transparentno predstavlja volju građana. Gledajući kako zaštititi prava manjina i pojedinca u društveno-političkom životu od diskriminacije i opresije većine, liberalna se demokracija dosad oslanjala na kredibilitet stručnjaka[1348] i na nepristrano funkcioniranje državnih institucija izjednačujući proceduralnost i legalnost s legitimnošću.[1349] Takav racionalistički pristup, kao što William Davies ističe, ne uzima u obzir čovjekovu iracionalnost.[1350] Specifična psihološka dinamika političkog mišljenja i djelovanja koju je Schmitt izrazio kriterijem političkog[1351] ne pokorava se uvijek pretpostavkama stručnjaka.

Kriza legitimnosti liberalne demokracije, čiji je simptom i trenutni sukob između kozmopolitanske ljevice i nacionalno orijentirane desnice, koja je kritična prema globalizaciji, vrti se oko pitanja autentičnosti društveno-političke egzistencije. To se pak pitanje autentičnosti redovito pokreće u iznimnim vremenima, kada je rutina poremećena i ugrožena dugoročna stabilnost. Ljevica, usmjerena na socijalna pitanja, gradi svoj pristup na instrumentaliziranoj racionalnosti: relativizira različite društveno-političke oblike života radi boljitka svih i definira čovjekovo samoostvarenje kao zadovoljenje njegovih potreba. Desničarski prigovor takvom pristupu jest da se čovjek ne svodi na zadovoljenje potreba, već traži nešto više – autentičnost, a time i smislenost. Desnica tu autentičnost, a time i viši smisao, vidi u nacionalnoj suverenosti kao pozivu na izuzetnost, bez obzira na materijalnu oskudicu i druge prepreke. Dakle, ljevica

[1347] Usp. Yascha MOUNK, *The People vs. Democracy. Why Our Freedom Is in Danger and How to Save It,* 34-36.; 42-45.; 51-52.; 113-116.
[1348] Usp. William DAVIES, *Nervous States: How Feeling Took Over the World*, 38-42.; 47-55.
[1349] Usp. Carl SCHMITT, *Political Theology II.: The Myth of the Closure of any Political Theology*, 118-120.
[1350] Usp. William DAVIES, *Nervous States: How Feeling Took Over the World*, 63-70.; 73-80.; 87-90.; 108-119.; 145-146.
[1351] Usp. Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi*, 71.

predstavlja humanističko-prosvjetiteljsku perspektivu, koja sekularizira kršćansku svijest o važnosti i posvećenosti svakodnevnog u ljudskom životu zato što je Krist utjelovljenjem učinio obitelj, kulturu i zajednicu mjestom Božje prisutnosti, nasuprot desnici koja pod sintagmom nacionalne i individualne autentičnosti reprezentira etos heroizma i odličnosti sličan onome helenističke antičke kulture ili srednjovjekovnog društva u obliku viteškog kodeksa. Ove dvije temeljne novovjekovne društveno-političke opcije istodobno su alternativa jedna drugoj, ali i izvedenice cjeline kršćanskog svjetonazora zapadnjačke civilizacije. Kriza nastupa kada se izgubi svijest o ekvilibriju između desnice i ljevice, npr. potiskivanjem jedne od tih dviju fundamentalnih političkih opcija. Upravo se to događa onda kada se desnica olako i površno poistovjećuje s fašizmom, koji je parazitirao na ideji autentičnog nacionalnog identiteta i s njim povezane herojske budućnosti.[1352]

Antifašistička orijentacija moderne političke misli ne smije biti zaprekom promišljati o pravoj naravi fašizma iz bojazni da se time riskira uskrsnuti nacizam. Upravo cenzura slobode govora i nepromišljeno optuživanje da se promiče fašizam, npr. pukim istraživanjem alternative liberalnom svjetonazoru, može popularizirati marginalne fašističke grupacije u današnjem političkom diskursu. Ta subverzivna retorika razvodnjuje predodžbu fašizma onemogućavajući ozbiljniju raspravu o fašističkim elementima u modernoj politici bez obzira na ideološku orijentaciju. Izostanak konstruktivne diskusije priječi promišljati o alternativama političkoj paradigmi liberalne demokracije.[1353] Brzopleto optuživanje i ušutkavanje političkih protivnika na ideološkoj osnovi erodira volju za suradnjom o kojoj ovisi demokratičnost političkog uređenja. U takvoj atmosferi straha i iracionalnog antagonizma upravo ekstremne političke opcije uspijevaju uzurpirati vlast, baš kao nacisti u Weimarskoj Republici.

Demokratičnost znači riskirati stabilnost postojećeg društveno-političkog poretka u ime političke jednakosti svih građana ne bi li svi ravnopravno sudjelovali u političkom procesu.[1354] Diskriminacija vodi do sve većih napetosti, sloma društvenog konsenzusa i građanskog rata. Ne treba zaboraviti, upravo je od takvog raspleta situacije strahovao i Carl Schmitt, koji nije bio politički radikal, već je htio spriječiti izbijanje bratoubilačkog nasilja.[1355] Posebno danas, u vremenu sveobuhvatnog rata, koji se ne vodi samo oružjem već svim sredstvima od ekonomskih

[1352] Usp. Ivica RAGUŽ, Kultura alternativnoga kao izazov znanosti i pastoralu, u: ISTI, *Teološki fragmenti II.*, 293-296.
[1353] Usp. Kevin PASSMORE, *A Very Short Introduction: Fascism*, 91-93.; 102-103.; 114-115.; 125-126.
[1354] Usp. Richard BELLAMY, *A Very Short Introduction: Citizenship*, 103-107.
[1355] Usp. Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi*, 73-75.

i diplomatskih pritisaka do cyber-ratovanja,[1356] težiti miru znači održavati osjetljivu ravnotežu između demokratskih ideala otvorenosti i emancipacije i sigurnosnih prijetnji demokraciji.

Zbog Schmittove suradnje s NSDAP-om ne treba puno da se njegovu političku teologiju na neki način poistovjeti s nacionalsocijalističkom ideologijom. Baš kao što je Herbert Marcuse učinio u članku *Borba protiv liberalizma iz totalitarne perspektive države*, koji je zahvaljujući njegovu ugledu postao „akademska legenda", napose nekritički usvojena u lijevo orijentiranim akademskim sredinama. Takav sud o Schmittu ipak više govori o samom Marcuseu za kojega je s pojavom marksizma, liberalizam okončan kao legitimna politička ideja. Svaka politička opcija koja ne rješava problem nejednakosti u društvu, prije svega promjenom materijalno-ekonomskih odnosa je „fašizam", odnosno reakcionarni i proturevolucionarni oblik sinteze politike i ekonomije u svrhu održanja postojeće društveno-političke elite na vlasti.[1357]

Zato govoreći o Schmittu uvijek treba imati na umu povijesnu situaciju u Njemačkoj nakon Prvog svjetskog rata, kada se nacizam naizgled promicao kao opozicija marksističko-socijalističkoj retorici revolucije, alternativa diskreditiranim konzervativnim strankama, kritika liberalnih političkih vrijednosti i reakcija na globalnu gospodarsku krizu koju je izazvao *laissez faire* kapitalizam.[1358] Iako Schmittov decizionizam iz današnje perspektive dosta asocira na fašizam, treba prepoznati da prava opasnost leži u oportunističkoj naravi fašizma koji uzurpira i radikalizira desničarske političke vrijednosti, a ne u samom sadržaju političke pozicije koju je fašizam kompromitira.[1359] Nažalost, povijesno naslijeđe fašizma i dalje ostaje iracionalna bojazan da je političko uvjerenje motivirano domoljubljem tek pokriće za totalitarizam.

Time se onda pod sumnju dovodi i prirodna težnja da se odgoj unutar obitelji, kao i šira socijalizcija odvija unutar kulture, tradicije i običaja nekog naroda. Isto vrijedi i za samosvijest o nacionalnom biću koja se očituje kroz težnju objediniti nacionalni teritorij u jedinstvenu, suverenu političku jedinicu – nacionalnu državu. Pritom se zaboravlja kako se još od 19. st. pojam nacije, kao temelj za nacionalnu državu, definira ponad etničkog, rasnog ili vjerskog identiteta većinske populacije. Osnova nacije je zajednički jezik, povijest i kultura u kojima sudjeuju i etničke, rasne ili vjerske manjine, kao i činjenica rođenja u istoj domovini, koja je zajednička manjinama i etničkoj većini. Također, upravo zbog povijesnog iskustva fašizma, suvremeni pojam nacije specifično ne uključuje ni krvni ni rasni status.[1360]

[1356] Usp. William DAVIES, *Nervous States: How Feeling Took Over the World*, 9-21.; 125-134.; 200-211.
[1357] Usp. Roberto ORSI, *Rethinking the Concept of Order in International Politics: Carl Schmitt and Jurgen Habermas*, 201-204.
[1358] Usp. Kevin PASSMORE, *A Very Short Introduction: Fascism*, Oxford University Press, Oxford, 2002., 55-56.
[1359] Usp. Kevin PASSMORE, *Isto*, 41-42.
[1360] Usp. Richard BELLAMY, *A Very Short Introduction: Citizenship*, 70-73.

Nadalje, fašizam fetišizira ideju reda na temelju „monopola sile“[1361] ne bi li masovno mobilizirao stanovništvo pri ostvarenju svojih ekspanzionističkih i imperijalističkih ambicija. Ovdje isto tako dolazi do djelomična preklapanja sa Schmittovom političkom teologijom. Bitna razlika je u tome što Schmitt legitimnost države ne temelji na „monopolu sile“, nego na „monopolu nad političkim“ što znači da naglasak nije na održavanju reda kroz strah od odmazde već na političkom jedinstvu kroz zauzdavanje političkih sukoba između različitih društvenih skupina. Nadalje, Schmittov pojam političkog nije isprika za mobilizaciju u cilju započinjanja ratova, već izraz svijesti da je rat sastavan i neizbježan dio međunarodnih odnosa koji slijede specifičnu političku dinamiku, tu racionalnost „prirodna stanja“ iz pretpolitičke faze ljudske povijesti. Kad to ne bi bila istina, onda liberalne demokracije bez ekspanzionističkih ambicija ne bi održavale stalnu vojnu infrastrukturu i profesionalnu vojsku u razdobljima mira.[1362]

Najbliže što Schmittova politička teologija dolazi fašizmu jest organiziranje cjelokupne političke strukture zemlje oko vođe u čijim je rukama koncentrirana sva politička moć.[1363] Taj element fašističke ideologije je najodbojniji liberalnom svjetonazoru koji teži ograničavanju i diobi političke moći da ne bi došlo do diktature. Treba prepoznati da je liberalni model trodiobe političke moći i jurisdikcije specifičnost zapadnjačke civilizacije. Većina političkih struktura kroz povijest se organizirala oko vođe koji je u svojim rukama koncentrirao političku moć.[1364] Autokracija je politički izraz ljudske naravi, posebno u krizi. Članovi društva odriču se punine svoje slobode koja im pripada u „prirodnom stanju“, a time i sposobnosti odgovoriti na izazove sirove egzistencije. Društvo zato prirodno teži koncentrirati svoju kolektivnu suverenost u osobi suverena koji posjeduje potrebne ovlasti da se suoči s iznimnim i kriznim situacijama. Ovaj rad već je obradio taj vid političke suverenosti oslanjajući se na opus Giorgia Agambena.[1365]

Schmitt u svojoj *Političkoj teologiji I.* upravo u tom smislu argumentira u korist širokih ovlasti za suverena u slučaju krize da bi država učinkovito potisnula političke radikale.[1366] Bitna razlika između Schmittova decizionizma i fašističke diktature jest suverenova reprezentacija transcendencije. Supstancijalnom reprezentacijom suveren predstavlja sakralno, vezu političke zajednice s transcendencijom. Poslušnost suverenu jamstvo je usklađenosti političke zajednice s Božjom voljom. No suveren je po svojoj reprezentativnoj funkciji isto tako uvjetovan tim

[1361] Usp. Kevin PASSMORE, *A Very Short Introduction: Fascism*, 31-32.
[1362] Usp. Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi*, 81-85.
[1363] Usp. Kevin PASSMORE, *A Very Short Introduction: Fascism*, 31-32.; 41-42.
[1364] Usp. Francis FUKUYAMA, *The Origins of Political Order: From Prehuman Times to The French Revolution*, 14-19.; 43-46.; 69-79.
[1365] Usp. Giorgio AGAMBEN, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, 18-23.; 27-28.
[1366] Usp. Carl SCHMITT, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, 5-7.; 13-14.; 31-35.; 48-49.

istim višim autoritetom kojega predstavlja te ne može vladati samovoljno ni zloupotrebljavati svoju moć. Ta uvjetovanost naravi i dosega suverenove vlasti je katolički element Schmittove teorije države, obrađen u *Rimsko katoličanstvo i politički oblik*, napisan paralelno s *Političkom teologijom I.* i publiciran godinu dana poslije. Schmitt već tada, opisujući ga kao *complexio oppositorum*, primjenjuje institucionalni oblik Crkve na državu. U kasnijim publikacijama, kao *Nomos zemlje* i *Tri vrste pravnog mišljenja* (1934.), Schmitt nastavlja razvijati koncept političkog oblika crkvene institucije primijenjen na državu. Umjesto da se potpuno oslanja na autoritet suverena, Schmitt naglašava kako državna institucija treba imati pravno definirano područje jurisdikcije, vlastitu birokraciju, unutarnju autonomiju, mehanizme uravnoteživanja različitih i međusobno kontrarnih svrha i ciljeva, kao i osjećaj časti i dužnosti za opće dobro, ali i da bi se moglo pouzdano čuvati državne tajne. Samo tako država može osigurati i jamčiti stabilnu društveno-političku situaciju, odnosno normalizaciju svake nove situacije u kojoj se društvo može naći. Time se sprječava, kao što je slučaj u totalitarnim režimima, da koncentracija svih državnih ovlasti u rukama suverena, inicijalno zbog političke krize, rata ili prirodne nepogode, iz „iznimke“ ne postane novo normalno.[1367] Dakle, Schmittova politička teologija uključuje i kontrolni mehanizam protiv proizvoljnosti i obijesti političkih struktura moći. Samim time je Schmittova politička teologija suprotstavljena totalitarizmu.

Fašizam je, naprotiv, slično liberalizmu, imanentistička ideologija. No, dok liberalizam na temelju svojih racionalističkih i voluntarističkih postavki veliča suverenost pojedinca nad prirodom,[1368] fašizam je kult nacionalne supremacije i rasne superiornosti koncentriran oko „velikog vođe“ koji predstavlja mesijansku figuru.[1369] U oba slučaja, radi se o idolopoklonstvu gdje čovjek štuje samog sebe, bilo onaj individualistički aspekt potpune moralne autonomije, bilo kolektivistički aspekt čovjeka apsorbiranog u „levijatana“. Ako valja upozoriti na fašističke elemente u modernoj politici, to je onda iskrivljenje liberalne političke kulture pluralnosti, inkluzivnosti i tolerancije u ljevičarsku intersekcionalističku političku hijerarhiju rasnih, rodnih i kulturnih identiteta koji uvjetuju i poništavaju čovjekovu osobnu subjektnost.[1370]

Prigovor Schmittove političke teologije, jednako fašizmu i liberalizmu, jest izostanak odnosa prema transcendenciji. Zbog toga imanentističke političke ideologije ne nadilaze razinu „gole tehnike učvršćivanja vlasti“.[1371] Iz katehonske perspektive, moderne političke ideologije

---

[1367] Usp. David BATES, *Political Theology and the Nazi State: Carl Schmitt's Concept of the Institution*, 415-442.; ovdje: 426.; 429-434.
[1368] Usp. Patrick J. DENEEN, *Why Liberalism Failed*, 65-77.
[1369] Usp. Kevin PASSMORE, *A Very Short Introduction: Fascism*, 31-32.
[1370] Usp. Kenneth MINOGUE, *A Very Short Introduction: Politics*, 104-111.
[1371] Carl SCHMITT, Rimsko katoličanstvo i politički oblik, u: ISTI, *Politički spisi*, 50.

su odbacivši Božju suverenost nesposobne potisnuti kaos, pa stoga u iskanju sigurnosti i reda padaju u zamku diktature i neslobode. Zato je prošlo stoljeće svjedočilo usponu totalitarnih režima, koji su težili potlačiti čovjekov um i tijelo ne bi li ga ugradili u stroj totalne države koja teži progutati svijet, jer se uvijek osjeća ugroženom svime izvan sebe.

Vrijedi istaknuti da i liberalizam nastoji učiniti isto promicanjem „svjetskog liberalnog poretka“, jer onda više nema izvanjskog neprijatelja ni smrtonosne prijetnje sirove egzistencije. Birokratizacija i centralizacija države erodira građansko sudjelovanje u političkom procesu i riskira od liberalne demokracije učiniti „dobronamjernu“ autokraciju, koja u ime sigurnosti i liberalnih „demokratskih“ ideala potkopava demokratičnost vlastite političke kulture.[1372] Svaka vrsta ideologije, bio to „tvrdi“ marksizam ili „meki“ liberalizam, teži uspostavi potpune uniformnosti koja dokida svaku pluralnost što u praksi znači depolitizaciju, odnosno okončanje različitosti i supstituciju slobode s konformizmom. Time se „ideologija“ otkriva kao još jedna vrsta političke tehnologije, plod ekonomsko-tehnicističke racionalnosti obuzete kontrolom, standardizacijom i efikasnošću, a slijepe na ljudskost čovjeka kojim smjera upravljati.[1373]

Politička teologija 20. stoljeća upozorava moderno, postkršćansko društvo, ako se konkretna politička praksa ne oslanja na istinu – bez obzira na plemenitost usvojenih ideala – svaka se namjera može izokrenuti i iskriviti. Politika je rezultat pluralnosti kulturnih vrijednosti, sukoba mišljenja i kompromisa, osobne ambicije i čovjekova usuda, tj. njegove nesputane, pa stoga i opasne naravi. Ako se društveno-politički poredak ne ukorijeni u nečem dubljem od ljudskog htijenja, njegova degeneracija i propast su neizbježni. Katolička politička teologija kao teološka hermeneutika političke prakse, koja polazi od istine objave i naravnog zakona, upozorava da je odnos političke zajednice prema transcendentnom to dublje utemeljenje, ali i potencijal za autentično „prosvjetiteljstvo“ čovjekove subjektnosti u svijetu i povijesti.[1374] Dakle, nije riječ o metafizičkoj legitimizaciji vladajuće političke strukture, već o osjetljivosti političkog procesa na elemente čovjekova identiteta, poput vjerskih uvjerenja i domoljublja, koji nadilaze singularnu egzistenciju pojedinca i povezuju ga s nečim ponad obzora prostor-vremena. Ti elementi čovjekove subjektnosti temelj su svake zajednice i stoga ne smiju biti politizirani u službi neke političke ideologije, nego moraju ostati transpolitički, zajednička baština i razlog za istinsku demokratičnost u društvu i politici.

[1372] Usp. Richard BELLAMY, *A Very Short Introduction: Citizenship*, 103-107.; usp. Bernard CRICK, *A Very Short Introduction: Democracy*, 112-113.
[1373] Usp. Harry C. BOYTE, Laudato Si’, Civic Studies, and the Future of Democracy, u: *The Good Society*, 25 (2016.) br. 1, 46-61., ovdje: 49.; 58., URL: www.academia.edu/33099591/Laudato_Si_Civic_Studies_and_ the_ Future_of_Democracy (23.IX.2019.)
[1374] Usp. Joseph RATZINGER, *Truth and Tolerance. Christian Belief and World Religions*, 165-175.

3.3.2. Teret povijesne netrpeljivosti prema židovstvu

Iako su kršćanstvo i židovstvo stoljećima živjeli jedno uz drugo, nikada nije ostvarena asimilacija ni integracija Židova u većinski kršćanska društva. „Getoi“ u europskim gradovima segregirali su Židove, ali i predstavljali utočišta židovske kulture, religije i nacionalne svijesti. Tek se u posljednjih dvjestotinjak godina židovska manjina postupno emancipirala i ostvarila svoja građanska prava zahvaljujući naslijeđu prosvjetiteljstva – kantovskoj ideji ljudskog dostojanstva, jer je ljudsko biće samo sebi svrha, autonomno biće sa slobodnom voljom koju obvezuje jedino kategorički imperativ, posebice u moralnosti, što ga čovjek pronalazi u sebi samom.[1375] U samoj Njemačkoj tijekom 19. st. nastaje određena sinteza židovske i protestantske kulture, a rasno-nacionalistički obojani antisemitizam zamjenjuje kršćanski antijudaizam.[1376] Nakon Drugog svjetskog rata antisemitizam postaje sinoniman s nacističkom ideologijom, koja rješenje tzv. „židovskog pitanja“, umjesto obraćenja i dejudifikacije, vidi u genocidu.[1377]

Zato je danas i sama sintagma „židovsko pitanje“ epitom za holokaust europskih Židova. No, nacistički antisemitizam se nije razvio u društvenom i kulturnom vakuumu, već predstavlja iskrivljenje prosvjetiteljskog ideala ljudskog dostojanstva, ne primijenjen univerzalno, nego na rasno-nacionalnoj osnovi kako bi služio kao ideološko opravdanje za dehumanizaciju onog drugog, stranca i nepoželjnog. Iako kršćanstvo kao neizostavan element europske civilizacije i kulture nije u 20. st. promicalo mržnju i netrpeljivost prema židovstvu, zbog tradicionalnog antijudaizma uslijed traumatičnih iskustava pri razdvajanju Crkve i Sinagoge u prvom stoljeću i paranoje oko stranaca karakteristične za nepluralistička monokulturalna društva, ni crkvena hijerarhija ni mnogi katolici laici nisu bili svjesni posljedica institucionalizacije antisemitizma i kako javna rasprava o statusu židovske manjine može poslužiti kao povod za problematične odluke i postupke koji su inače bili nezamislivi. Slična se javna rasprava o legitimnosti i pravu na postojanje Države Izrael vodi i danas. U posljednjih tri četvrt stoljeća vođena su četiri rata uz više manjih ratnih operacija s ciljem uništenja Države Izrael i vjerojatno istrebljenja Židova u Palestini. Argumenti i stajališta artikulirani prije Drugog svjetskog rata ponavljaju se i sada o „židovskom pitanju“ na Bliskom Istoku.

[1375] Usp. Mischa BRUMLIK, Eine Theologie der Menschenwürde, u: Hans-Gerd JANßEN – Julia D. E. PRINZ – Michael J. RAINER (ur.), *Theologie in gefährdeter Zeit. Stichworte von nahen und fernen Weggefährten für Johann Baptist Metz zum 90. Geburtstag*, 62-63.

[1376] Poradi terminološke jasnoće, antijudaizam označava raspoloženje koje je stoljećima bilo prisutno u kršćanstvu, na institucionalnoj razini, kao i u novozavjetnom kanonu, a proizašlo je iz teoloških sukoba između kršćanstva i židovstva, posebno u pitanjima kristologije (Isus kao Mesija i Sin Božji). Antisemitizam je pak nacionalistički i rasistički obojana diskriminacija Židova od 19. st. do danas.

[1377] Usp. Neven ŠTIMAC, Katolici i Židovi: od antisemitizma i antijudaizma do kajanja i pomirenja, u: *Crkva u svijetu*, 34 (1999.) br. 3, 362-373.; ovdje: 366-367.

U svrhu potpunijeg razumijevanja tog tereta povijesne netrpeljivosti prema židovstvu koji još uvijek moralno opterećuje Zapad, a time i Katoličku Crkvu, zbog čega je i nužan dio diskursa političke teologije 20. st., potrebno je barem ukratko iznijeti povijesni pregled odnosa prema Židovima u katoličkom miljeu prije i nakon Drugog svjetskog rata. Početkom 20. st. i neposredno nakon Prvog svjetskog rata, u katoličkim krugovima prevladava antimodernistička neomedievistika koja tek ponavlja višestoljetni antijudaistički stav Crkve prema europskoj židovskoj manjini. Zahvaljujući naslijeđenim predrasudama, prevladavalo je uvjerenje kako se odvajanjem javne od privatne domene života pokušava neutralizirati relevantnost kršćanstva u političkom životu, a istodobno povećati židovski utjecaj preko netransparentnih financijskih interesa i asimiliranih Židova. Neomedievistika je za stanje društva krivila voluntarističku i individualističku protestantsku teologiju koja je poslužila kao katalizator za sekularizaciju, a zbog koje su se onda Židovi izborili za status punopravnih građana, budući da u sekularnoj državi građanin više nije obvezan brinuti se u jednakoj mjeri za duhovno dobro i materijalnu dobrobit zajednice, nego samo za partikularne interese i korist pojedinačnih društvenih skupina.

Nasuprot neomedievistici, katolički ultramodernizam okuplja obraćenike s židovstva ili židovskog porijekla, poput Maxa Schelera i Waldemara Guriana. Unatoč tome, ultramodernisti se nisu očitovali o „židovskom pitanju“ niti su ponudili kritiku antijudaističkih predrasuda prisutnih u Crkvi. Tada se opaske o Židovima kao „drugome“, strancu u kršćanskom društvu, kao i šutnja o takvim stavovima, još uvijek nisu razumijevale kao prešutno opravdanje rastuće netrpeljivosti prema židovskoj manjini, kao njihove postupne dehumanizacije koja polako spušta prag moralne tolerancije što će na kraju omogućiti holokaust. James Chappel napominje kako je slična sumnjičavost opterećivala odnose njemačkih katolika i protestanata tako da je svaka društveno-politička suradnja ostajala na čisto pragmatičnoj razini, što je samo olakšalo uspon nacizma i rasistički obojanog antisemitizma.[1378]

Ni katolički paternalizam, koji oblikuje svjetonazor predratnog katoličanstva, nije bio kritičan prema duboko ukorijenjenom antisemitizmu ondašnje Europe. Crkva nije prihvatila nacistički rasističku koncipiran antisemitizam niti je više promicala predmoderni antijudaizam, ali nije ni osudila novi oblik antisemitizma ideološke naravi nastao spojem starih predrasuda i nove marksističke prijetnje. Židove se tako denuncira za suradnju s boljševičkim komunizmom, koji želi uništiti Zapad što je u interesu židovstva zbog njegova bliskoistočnog porijekla. Opozicija Sovjetskom Savezu kod mnogih katoličkih paternalista također legitimizira fašizam kao saveznika u borbi za spas europskog civilizacijskog naslijeđa i kršćanske kulture. Židove

[1378] Usp. James CHAPPEL, *Catholic Modern. The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church*, 31-37.; 51-57.

se proglašava širiteljima marksističke nemoralnosti, koja kroz emancipaciju žena i liberalizaciju seksualnosti razara obitelj, a time i čitavu naciju.[1379] Takav se ideološki antisemitizam danas može naći, ali obrnutog polariteta, među ljevičarskim aktivistima koji opravdaju diskriminaciju Židova kao prosvjed protiv Države Izrael zbog palestinske situacije.[1380] Slično, mnogi desničari danas impliciraju antisemitizam prozivanjem ljevice za promicanje tzv. „kulturnog marksizma" kojeg povezuju s Frankfurtskom školom čiji su članovi Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Walter Benjamin, Erich Fromm i Herbert Marcuse židovskog porijekla.[1381]

Dok paternalizam opravdava stare predrasude prema Židovima navodnom suradnjom s boljševičkim komunizmom, katolički fraternalizam razumije „židovsko pitanje" prije svega kao predmet teološke rasprave koje ne potpada pod jurisdikciju sekularne države. Fraternalistička kritika antisemitizma prije i tijekom Drugog svjetskog rata počiva na osudi svakog povezivanja rase i službene državne politike kao puta u totalitarizam. Mnogi katolički fraternalisti su uz to bili obraćenici na katoličanstvo, posebno iz židovstva. Zato u prvoj polovici 20. st. prevladava stav da su Židovi, kako prenosi James Chappel, „zabludjela braća" čijem se obraćenju treba nadati. Jaceques Maritain, najprominentniji fraternalistički antifašist, u svojoj knjizi *Integralni humanizam* (1936.) osuđuje antisemitizam kao relikt poganskog miješanja politike i religije.[1382]

Nakon Drugog svjetskog rata „židovsko pitanje" u katoličkim krugovima nije toliko riješeno koliko podvrgnuto „kulturnoj amneziji". Šutnja o katoličkoj toleranciji nacističkog antisemitizma je u poratnom razdoblju opravdana kao politički pragmatičan potez u svrhu političke stabilizacije i ekonomskog oporavka Europe. Naime, kada je otkriven puni opseg i užas holokausta, antisemitizam je postao neizostavan element povijesne predodžbe fašizma i nacizma, pa bi javna rasprava o široko rasprostranjenom predratnom antisemitizmu potkopala američki program denacifikacije Njemačke. Nadalje, u hladnoratovskoj klimi pedesetih godina 20. st. opozicija komunizmu opet postaje nužan ideološki preduvjet obrane sada demokratskog Zapada pod hegemonijom Sjedinjenih Američkih Država u okviru NATO-a, stoga se nije podsjećalo na neugodnu asocijaciju predratnog katoličkog antikomunizma s antisemitizmom. Katolički fraternalizam zbog kritičko-dijalektičkog dijaloga s marksizmom gubi na važnosti, pa tako i poziv na suočavanje s antisemitizmom sve do postkoncilskog razdoblja.[1383]

[1379] Usp. James CHAPPEL, *Catholic Modern. The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church*, 62.; 68.; 75-76.; 98-105.
[1380] Usp. Deborah E. LIPSTADT, *Antisemitism: Here and Now*, Scribe, London, 2019., 192-210.; 225-238.
[1381] Usp. Stephen HICKS, *Explaining Postmodernism. Skepticism and Socialism form Rousseau to Foucault*, Scholargy Publishing, Tempe – SAD, 2004., 153-156.; 159-166.; 171-173.; 186-192.; 195-201.
[1382] Usp. James CHAPPEL, *Catholic Modern. The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church*, 113.; 118.; 127-128.; 135.; 139.
[1383] Usp. James CHAPPEL, *Catholic Modern. The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church*, 152-160.; 175-178.

Iako je danas antisemitizam prepoznat kao društveno korozivan i moralno prezriv, još uvijek se javlja na marginama javnog diskursa u uvijek novim oblicima. Fašistički elemenati u politici, poput elaboracije kompleksne intersekcionalističke političke hijerarhije društvenih identiteta prema rodnom, rasnom, etničkom i religijskom porijeklu na osnovu kojih se onda tereti pojedinca za svu povijesnu krivnju ili privilegij neke društvene skupine bez obzira na osobnu odgovornost,[1384] prijeti ponovnom popularizacijom antisemitizma. To samo potvrđuje, ako se s antisemitizmom pravodobno ne suoči, cijele političke zajednice ostaju zarobljene u ciklusu mržnje i nasilja. Zato nijedan osvrt na političku teologiju 20. stoljeća, ali i zbog tema kojih su se dotakli Carl Schmitt i Johann Baptist Metz, ne može ignorirati „židovsko pitanje".

3.3.2.1. Schmittov teološko-politički antisemitizam

Ovaj rad se u prvom poglavlju nije izravno pozabavio antisemitizmom Carla Schmitta, već je samo ukratko iznio povijesni kontekst njegova pristanka uz nacistički režim. Schmitt se pridružio Nacionalsocijalističkoj radničkoj stranci Njemačke, nakon što je 1933. godine Adolf Hitler postao njemački kancelar. Sljedećih nekoliko godina u svojim je radovima legitimizirao nacističke poteze poput političkih pogubljenja bez suđenja, donošenja rasističkih zakona i progona židovske manjine. Unatoč angažmanu u korist nacističkog režima, ubrzo je prokazan kao oportunist, katolik i neautentični nacionalsocijalist. Potom je izgubio sve političke funkcije, ali je ostao sveučilišni profesor.[1385]

Zato se ovaj rad nije dotakao Schmittovih publikacija između 1933. i 1936. godine jer nisu ništa više nego propagandistička opravdanja nacističkog režima i ne može ih se smatrati autentičnim dijelom njegove političke teologije. Ipak, Schmittov osobni antisemitizam ostaje kontroverzna tema: naizgled je bio sposoban u privatnom životu gajiti višegodišnja iskrena prijateljstva s Židovima kao što je obitelj Eisler iz Hamburga ili poznanstvo i suradnju s Leom Straussom i Jacobom Taubesom, a zdušno podržavati nacistički progon Židova.[1386] Ulazeći dublje u tu problematiku i svakako bez namjere da ga opravda, ovaj rad će u sljedećih nekoliko stranica pokušati barem djelomično odgonetnuti enigmu Schmittovog antisemitizma na temelju izjava i tvrdnji iznesenih u njegovim dosad obrađenim publikacijama.

Schmittov antisemitizam povezan je s njegovom kritikom liberalizma kao što se može vidjeti već u eseju *Rimsko katoličanstvo i politički oblik*. Schmittov prigovor koncentrira se na

---

[1384] Usp. Kenneth MINOGUE, *A Very Short Introduction: Politics*, 104-111.
[1385] Usp. Nenad ZAKOŠEK, Pogovor; u: Carl SCHMITT, *Politički spisi*, 183.
[1386] Usp. Raphael GROSS, The „True Enemy". Antisemitism in Carl Schmitt's Life and Work, u: Jens MEIERHENRICH – Oliver SIMONS (ur.), *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, 98-100.

ekonomsko-tehnicistički mentalitet liberalizma, na ograničen privatno-ekonomsko interes koji ga čini neprikladnim za političku djelatnost: „Privatnopravna tendencija ekonomskoga znači ograničavanje pravnog formiranja.“[1387] Schmitt, dakle, kritizira liberalno podređivanje politike privatnom interesu, isprva preko privatizacije religije, a potom i emancipacijom građanskih prava i sloboda.[1388] Time odbacuje individualističko-voluntarističko liberalno viđenje društva: da je pojedinac svoj suveren, tj. primarni politički subjekt, koji onda sklapa „društveni ugovor“ s društvom bez potrebe za posrednikom, za suverenom koji bi reprezentirao transcendentno u javnom životu.[1389]

Petnaest godina kasnije u studiji *Levijatan u teoriji države Thomasa Hobbesa: značenje i neuspjeh političkog simbola* Schmitt izlaže kako se liberalizam oblikovao u političku ideju suprotstavljenu Hobbesovom „levijatanu“. Sve je započelo s „pukotinom“ u Hobbesovoj teoriji države: „Hobbes proglašava pitanje čuda predmetom 'javnog' nasuprot 'privatnog' uma; ali na temelju univerzalne slobode mišljenja – *quia cogitatio omnis libera est* – ostavlja pojedinčevoj privatnoj prosudbi na izbor hoće li vjerovati ili ne, da sačuva svoj vlastiti sud u svom srcu, *intra pectus suum*. No čim dolazi do javne ispovijesti vjere, privatna prosudba staje i suveren odlučuje o istinitom i lažnom. […] Samo nekoliko godina nakon objave *Levijatana*, liberalni Židov je zamijetio jedva vidljivu pukotinu u teoretskom opravdanju suverene države. Odmah je prepoznao potencijalnu prijelomnicu u smjeru modernog liberalizma, koja bi omogućila da Hobbesov postulat o odnosu između izvanjskog i nutarnjeg, javnog i privatnog, bude invertiran u svoju suprotnost. Spinoza je postigao tu inverziju u poznatom devetnaestom poglavlju svoga *Tractatus Theoogico-Politicus*, koji je objavio 1670. godine. Već u podnaslovu svoje knjige govori o *libertas philosophandi*. Započinje svoje izlaganje rekapitulirajući da je u korist izvanjskog mira i reda, ako suverena državna moć regulira religijski kult i da se svaki građanin mora pokoriti ovoj odredbi. Sve što se odnosi na religiju duguje svoju pravnu valjanost, *vim juris*, samo kroz nalog državne moći. No moć države određuje samo izvanjsko bogoštovlje. Hobbes je udario temelje za odvajanje izvanjskog od nutarnjeg u dijelovima *Levijatana* koji se bave vjerom u čuda i vjeroispoviješću. Židovski filozof gurnuo je ovaj inicijalni oblik do krajnjih granica njegova razvoja sve dok nije dosegnuta suprotnost i životnost 'levijatana' bila je podrivena iznutra i život je bio ispijen iz njega.“[1390]

[1387] Carl SCHMITT, Rimsko katoličanstvo i politički oblik, u: ISTI, *Politički spisi*, 55.
[1388] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 55.
[1389] Usp. Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi*, 92.
[1390] Carl SCHMITT, *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes: meaning and failure of a political symbol*, 56-57.

Za Schmitta je temelj legitimnosti i autoriteta Hobbesova suverena održavanje reda, mira i sigurnosti građana, uključujući i u vjerskim sporovima. Time je obnovljeno ono izvorno jedinstvo političkog i religijskog, odnosno bilo bi da Hobbes nije dopustio ustupak u jurisdikciji države za privatnu prosudbu građana u vjerskim pitanjima. Sloboda vjeroispovijesti početak je privatizacije do tada javne religijske prakse. S privatizacijom religije je započela liberalizacija društva i modernističko odijeljivanje javne i privatne domene života, odnosno odvajanje snage zakona od vjersko-moralnog temelja njegove legitimnosti i autoriteta. Mimo uvriježenog tumačenja Hobbesova *Levijatana*, Schmitt ustupak pojedinčevoj privatnoj prosudbi promatra kao pogrešku, koja je počevši sa Spinozinom interpretacijom preokrenuta u načelo prema kojem se određuje doseg suverenove moći u odnosu na prava i slobode građana.[1391]

Zašto Schmitt za razvoj liberalizma okrivljuje Spinozinu ekstrapolaciju na taj Hobbesov samorazumljiv ustupak? Nije li Schmittov komentar da Baruch Spinoza iskrivljuje Hobbesovu izvornu namjeru glede ustupka od suverenove moći zapravo antisemitske naravi? Ne promiče li Schmitt antisemitske predrasude o židovskoj pohlepi kada liberalizmu, koji se djelomično temelji i na Spinozinom naslijeđu, pripisuje privatno-ekonomsku motivaciju? Odgovarajući na ova pitanja, valja se prisjetiti Spinozine reputacije heretika koji je bio ekskomuniciran iz sinagoge zbog kritičkog preispitivanja biblijskih tekstova i koji je za života više puta dosljedno odbijao počasti, nagrade i prestižne sveučilišne katedre. Antisemtiski stereotipi uopće nisu primjenjivi na Spinozu, koji je u životu ostao vjeran kartezijanskim i protoprosvjetiteljskim idealima na kojima je utemeljio i svoj intelektualni rad.[1392]

Štoviše, i sam je Schmitt toga svjestan kada ga uspoređuje s drugim prominentnim židovskim ličnostima prema kojima je itekako kritičan: „Nasuprot Spinozi, koji je živio kao pustinjak, daleko od javnosti koja je znala malo ili gotovo ništa o njemu, Moses Mendelsshon pripadao je još uvijek skromnom ali nikako nevažnom berlinskom 'društvu'; pronašao je mjesto na javnoj literarnoj sceni i bio je dobro poznat, čak slavan, među svojim obrazovanim suvremenicima. Od Bečkog kongresa, prva se generacija emancipiranih mlađih Židova probila u žarište europskih naroda. Mladi Rothschildi, Karl Marx, Borne, Heine, Meyerbeer i mnogi drugi, svaki u svojoj sferi aktivnosti, zauzeli su mjesta na poljima ekonomije, novinarstva, umjetnosti i znanosti. Stahl-Jolson bio je najodvažniji na ovoj židovskoj fronti. Infiltrirao je prusku državu i Evangeličku crkvu. Kršćanski sakrament krštenja pružio mu je ne samo

[1391] Usp. Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi*, 53-61.; 66-67.; 70-73.
[1392] Usp. Richard H. POPKIN, Benedict de Spinoza. Dutch-Jewish Philosopher (20.XI.2019.), u: Theodore PAPPAS (ur.), *Encyclopaedia Britannica*, URL: https://www.britannica.com/biograp hy/Benedict-de-Spinoza (09.XII.2019.)

'propusnicu' u 'društvo', kao što je bio slučaj s mladim Heineom, već i iskaznicu koja mu je omogućila pristup svetištu još uvijek ugledne njemačke države. Sa svojih visokih državnih položaja mogao je ideološki zbuniti i duhovno paralizirati jezgru ove političke zajednice, kraljevstva, plemstva i Evangeličke crkve. Znao je kako priopćiti pruskim konzervativcima i kralju potrebu da se 'konstitucionalni' suveren odredi kao spasenje od parlamentarne monarhije. […] Stahl-Jolson je tako, u skladu s (karakternim) crtama svoga naroda, prijetvorno prikrio svoje motive, što je ostalo utoliko više sablažnjivo ukoliko je više očajavao biti netko drugi osim onog što ustvari jest. U konačnici, što se zbivalo u njegovoj duši ili u njegovoj savjesti nedostupno nam je, ali i nevažno za cjelokupni smjer ove političke stvarnosti. U velikom povijesnom kontinuumu koji vodi od Spinoze preko Mosesa Mendelssohna u stoljeće 'konstitucionalizma', Stahl-Jolson je obavio svoju dužnost kao židovski mislilac, to jest, pridonio je kastriranju 'levijatana' koji je bio pun vitalnosti.“[1393]

Friedrich Julius Stahl ili Joël Jolson (16. siječnja 1802. – 10. kolovoza 1861.), njemački je jurist i političar iz prve polovice 19. stoljeća. Rođen u židovskoj obitelji, u Würzburgu, sa sedamnaest godina krstio se u Luteranskoj crkvi. Unatoč Schmittovim insinuacijama, Stahlovo je obraćenje, po svemu sudeći bilo autentično. Stahl je promicao legalnost i normativnost, odnosno proceduralnost kao temelj vladavine prava. Uz Hansa Kelsena, Hermanna Hellera, Erica Kaufmana i Paula Labanda, Stahl je jedan od Schmittovih intelektualnih „neprijatelja“ koji su zagovarali liberalni politički poredak. Schmitt posebno izdvaja Stahla koristeći njegovo rođeno prezime „Jolson“ kao podsjetnik na židovsko porijeklo, ali i kao svojevrsnu uvredu.[1394]

Na temelju navoda iz *Levijatan u teoriji države Thomasa Hobbesa*, razvidno je da Schmitt zamjera Stahlu ne samo što je pridonio procesu liberalne dekonstrukcije suverenova autoriteta nego i što se pokrstio. Stahl u Schmittovim očima nije samo ideološki neprijatelj – promicatelj liberalizma – nego i duhovni neprijatelj, tj. „petokolonaš“ koji sabotira njemačko nacionalno biće radi interesa židovske manjine. Unatoč obraćenju, Stahl ne može prestati biti Židov, jer osobna odluka pojedinca kako će živjeti svoj život, individualni subjektivitet, ne može promijeniti činjenicu etničke i vjerske pripadnosti. Schmitt se protivi privatizaciji religije karakterističnoj za modernu,[1395] odnosno odijeljivanje javnog istupanja i društveno-političkog identiteta od privatnog života određenog povijesnom, vjerskom i obiteljskom pripadnošću. Zato Stahl ne može prestati biti Židov Joslon, bez obzira na „patinu“ krštenja i društvenog ugleda.

[1393] Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi*, 69-70

[1394] Usp. Jens MEIERHENRICH, *The Remnants of the Rechtsstaat: An Ethnography of Nazi Law*, Oxford Universtiy Press, 2018., 106-108.

[1395] Usp. James CHAPPEL, *Catholic Modern. The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church*, 14-16.; 60-71; 78-79.; 82-84.

U usporedbi sa Stahlom i Mendelssohnom, za kojega veli da je bio „dobro poznat, čak slavan, među svojim obrazovanim suvremenicima“,[1396] Schmitt gotovo da hvali Spinozu, jer je živio daleko od oka javnosti. Židovi izgleda ne bi trebali težiti javnom i političkom djelovanju. Schmittova kritika židovskog utjecaja na razvoj prosvjetiteljstva i moderne političke teorije, dakle, ne polazi od tipičnog antisemitskog zamjeranja materijalnom prosperitetu europskih Židova, već se bavi time kako emancipacija Židova utječe na odnos njihove kršćanske zemlje domaćina prema transcendentnom. Istaknuti javni položaj omogućio je Stahlu pristup „svetištu“ njemačke države, odnosno pruskome kralju. Schmitt vidi suverena kao sjecište društveno-političkog poretka i transcendencije koju on odražava reprezentirajući Božje gospodstvo nad kozmosom u svojoj osobi. Iz perspektive njegove političke teologije, Stahlovi liberalni stavovi i težnja prema uspostavljanju sekularne države koja jamči slobodu vjeroispovijesti, provedeni u praksu „duhovno paraliziraju“ državu, jer suveren više ne reprezentira transcendentno za sav narod, već samo za neke, ako uopće. Dakle, ne samo da se niječe entelehiološki ključna veza političke zajednice s Bogom nego i čin supstancijalne reprezentacije gubi svoje značenje.[1397]

Schmittov želi ostvariti „jedinstvo“ religije i politike u cilju legitimizacije autoriteta suverena.[1398] Stoga je jedno od temeljnih načela Schmittove političke teologije: „Suverenitet je najviša, pravno neovisna, neizvedena vlast.“[1399] Kršćanstvo nije vezano uz specifičan oblik političkog uređenja, pa se može prilagoditi predmodernom „konstantinovskom“ spoju religije i politike, kao i modernoj sekularnoj državi koja pretpostavlja privatizaciju religije.[1400] Zato se kršćanstvo uklapa u Schmittovu političku ideju, ali ne i židovstvo, jer je srž židovskog identiteta nerazdvojivost vjere i nacionalnosti. Židov sa svojom nacionalnošću baštini i religijski identitet beskompromisne poslušnosti jedino Bogu Sinajskog saveza. Suveren židovskog naroda je sam Bog. Za Židove, Bog bez suverena kao predstavnika, popunjava mjesto sakralnog u društveno-političkom poretku čime je autoritet bilo kojeg drugog ljudskog suverena relativiziran.

Sekularni Židov prije Drugog svjetskog rata bio je neostvariv paradoks s obzirom na to da je judaizam bio jamstvo očuvanja židovskog nacionalnog identiteta i kulture. Iz Schmittove teološko-političke perspektive židovstvo je antiteza njegovu decizionizmu. Kao što Katolička

---

[1396] Carl SCHMITT, *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes: meaning and failure of a political symbol*, 69.

[1397] Usp. Carl SCHMITT, Rimsko katoličanstvo i politički oblik, u: ISTI, *Politički spisi*, 50-56.; usp. Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi*, 70.

[1398] Usp. Jürgen MANEMANN, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus*, 154-156.

[1399] Carl SCHMITT, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, 17.; prijevod citata preuzet iz: Carl SCHMITT, *Politička teologija / Politička teologija II.*, 24.

[1400] Usp. James CHAPPEL, *Catholic Modern. The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church*, 14-16.; 60-71; 78-79.; 82-84.; 89-95.; 109-115.; 132-133.

Crkva „u posebnoj nadmoći forme nad materijom ljudskog života kakvu dosad nije poznavalo nijedno carstvo“[1401] očituje sposobnost za „normativno upravljanje društvenim životom ljudi i koje pokazuje posebnu pravnu logiku“,[1402] tako i židovstvo nije ograničeno na jurisdikciju nad „prostorom“, već se Božja jurisdikcija nad Židovima ostvaruje u „povijesnom kontinuumu koji vodi od Spinoze preko Mosesa Mendelssohna u stoljeće „konstitucionalizma“,[1403] odnosno u 19. st. da bi se ostvarilo u Weimarskoj Republici. Židovstvo tako predstavlja liberalnu ideju društveno-političkog uređenja koje uzdiže slobodu vjere i savjesti iznad jurisdikcije države.[1404] Liberalizam kao sekularizirana teološka srž židovstva ruši zahtjev Schmittovog suverena za apsolutnom političkom moći koju razotkriva da je „isprazna i već mrtva iznutra“, a da je njegov „smrtni bog“ ustvari „samo naličje i *simulacra* božanstva“. Na kraju ni sam Schmitt ne može zanijekati svoj katolički odgoj prepoznajući da „ništa božansko ne primorava izvana“.[1405]

Schmittovu netrpeljivost prema Židovima tako se ne može u potpunosti definirati kao rasistički antisemitizam nacizma, a ni kao tradicionalni kršćanski antijudaizam. Težište njegova antagonizma prema Židovima nije rasa ni teološko pitanje mesijanstva i božanskog sinovstva Isusa Nazarećanina. Schmittu je prijetnja društveno-politički utjecaj židovstva koja potkapa metafizičke i kozmološke predodžbe zapadne nacionalne države u kojoj Židovi žive kao vječna dijaspora, koja se ne asimilira, a čija integracija predstavlja još veću egzistencijalnu prijetnju upravo zbog njihove drugotnosti. Liberalizam kao sekularni oblik emancipiranog židovstva predstavlja i duhovno-povijesnu opasnost. Na tragu Juana Donoso Cortésa[1406] i Bakunjinove kritike Mazzinija,[1407] Schmitt predviđa da liberalizam u konačnici vodi u anarhizam, mimo čak i izvorne židovske želje za ravnopravnošću. Anarhizam je pobuna protiv suverena, a time i njegove katehonske funkcije što je i protivljenje Božjem gospodstvu nad kozmosom.[1408]

Carl Schmitt, dakle, u svojoj političkoj teologiji razrađuje i artikulira tzv. „ideološki antisemitizam“ karakterističan za katolički paternalizam u tridesetim godinama 20. st., a koji je predstavljao ondašnji svjetonazor većine katolika u Njemačkoj, Austriji i Francuskoj. Rastrgani

---

[1401] Carl SCHMITT, Rimsko katoličanstvo i politički oblik, u: ISTI, *Politički spisi*, 45.
[1402] Carl SCHMITT, *Isto*, 47.
[1403] Carl SCHMITT, *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes: meaning and failure of a political symbol*, 70.
[1404] Usp. Jürgen MANEMANN, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus*, 292-295.
[1405] Carl SCHMITT, *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes: meaning and failure of a political symbol*, 61.
[1406] Usp. Tiemo Rainer PETERS, *Mehr als das Ganze. Nachdenken über Gott an den Grenzen der Moderne*, 60-62.
[1407] Usp. Heinrich MEIER, *What is Political Theology?*, 22-23.
[1408] Usp. Jürgen MANEMANN, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus*, 125-130.; 142.

između globalne prijetnje komunizma i zahtjeva za odanosti domovini i naciji sve više pod vlašću totalitarnog režima, bez konkretnog povijesnog iskustva univerzalne primjene i čuvanja ljudskih prava u demokratskoj političkoj kulturi tolerancije, Schmitt i mnogi drugi su prije Drugog svjetskog rata upali u zamku ostraciziranja onog „drugog“ i stranca.[1409]

Ovaj sud o Schmittovm stavu prema židovstvu potvrđuje i njegovo prijateljstvo s Jacobom Taubesom. Schmittu nije predstavljao problem dopisivati se i surađivati s Taubesom, iako je ovaj bio Židov. Po čemu se Taubes razlikovao od Mosesa Mendelsshona i Friedricha Juliusa Stahla? Prvo, nije bio asimilirani njemački Židov. Štoviše, ponosno se identificirao kao Židov koji podržava Državu Izrael. Također, nije pripadao ni ljevičarskim ni liberalnim akademskim krugovima.[1410] Schmitt nije osjećao animozitet prema Taubesu, jer on nije krio svoj nacionalni i vjerski identitet. Nije težio asimilaciji, pa nije ni predstavljao prikrivenu prijetnju njemačkom nacionalnom biću. Taubes je bio onaj „kultivirani neprijatelj“ prema kojem se Schmitt mogao časno ponašati bez prijetnje potpunog uništenja, jer su obojica držali do istih vrijednosti – očuvanja vlastitog nacionalnog identiteta.[1411]

Ovdje je riječ o nečemu ponad pozitivistički shvaćene proceduralne primjene zakona i poštivanja vladavine prava. Dok se nacistički antisemitizam temelji na romantiziranoj mističnoj povezanosti „krvi i zemlje“[1412] nacije iz koje je Židov kao stranac isključen i nepoželjan, Schmittova netrpeljivost polazi od vjersko-nacionalne nekompatibilnosti i odbacivanja same ideje multikulturalnosti. Schmitt kritizira pojedince iz javnog života koji su po njegovom sudu podrivali nacionalno političko jedinstvo Njemačke. Židov ne može biti dio tuđeg nacionalnog bića, koje podrazumijeva specifičnu teološko-političku stvarnost, jer već pripada židovskom nacionalnom biću čija je teološko-politička stvarnost određena Sinajskim savezom.

Politička zajednica je teritorijalna (država) i institucionalna (crkva) konkretizacija sakralnog poretka, koji obvezuje svakoga participira u ustanovljujućem političko-religijskom aktu te političke zajednice. Za Židove je taj utemeljujući čin sklapanje Sinajskog saveza kojim se narod obvezao na poslušnost Jahvi kao svom suverenu u zamjenu za zaštitu i baštinjenje Obećane zemlje (usp. Post 15,18-21; 26,3; 28,13; Br 34; Pnz 1,8). Oblikovanje Židova u političku zajednicu, rođenje Izraela, nastavlja se Jošuinim činom rasporedbe Obećane zemlje židovskim plemenima (usp. Još 13-22), koja postaje prostor obrednog odavanja počasti Jahvi i

[1409] Usp. James CHAPPEL, *Catholic Modern. The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church*, 62.; 68.; 75-76.; 98-105.
[1410] Usp. Jacob TAUBES, *To Carl Schmitt: Letters and Reflections*, 44.
[1411] Usp. Jacob TAUBES, *Isto*, XXIV-XXV.; XXVIII-XIX.; 27-28.; 37.
[1412] Usp. Jean-Paul SARTRE, *Anti-Semite and Jew. An Exploration of the Etiology of Hate*, Schocken Books, New York, 1995., 16-18.; 91-92.

mjesto izgradnje Hrama u kojemu će na zemlji prebivati Božja prisutnost. [1413] Židov ne može punopravno participirati u sakralnom poretku drugog naroda konkretiziranom u nacionalnoj državi zato što je već sudionik u takvom vlastitom sakralnom „savezu“. Na Schmitta je po ovom pitanju vjerojatno utjecao i tzv. cionistički pokreti, svojevrsnoi židovski nacionalni preporod nastao kao protureakcija na antisemitizam unatoč asimilaciji Židova u šire europsko društvo, a koji potom sazrijeva u politički pokret s ciljem osnivanja nacionalne židovske države.

Tvrdnja da prisutnost Židova prisutni u javnom i političkom životu Njemačke ugrožava nastojanje nacionalne države da postigne vjersko-političko jedinstvo naroda je antijudaistički element Schmittove kritike liberalizma koji je omogućio političku emancipaciju Židova i drugih nacionalnih manjina. U razgovoru s Taubesom Schmitt je potvrdio kako je njegov odnos prema židovstvu oblikovan njegovim katoličkim identitetom. Schmitt je cio život bio prakticirajući vjernik, iako se nije u svemu slagao s modernim trendovima u katoličkoj teologiji i socijalnom nauku Crkve. Njegov kritičan stav prema Drugom vatikanskom saboru i potpora kanonskom pravniku Hansu Barionu u *Političkoj teologiji II.* dokaz su tomu.[1414]

Na osnovu svoje korespondencije i osobnih razgovora sa Schmittom, Taubes smatra da se Schmitt, slično Heideggeru, dao zavesti nacističkom „teozoologijom“, odnosno nacističkim mitologiziranim svjetonazorom upravo zbog povlačenja teologije iz društvene svijesti i javnog prostora uslijed sve veće dominacije liberalizma. Taubes čak spekulira da se Schmitt u pretežno protestantskoj Njemačkoj, posebno u akademskim krugovima osjećao diskriminiranim zbog svoga katoličkog identiteta. Vrijedi naglasiti kako Jacob Taubes ne osuđuje Schmitta zbog pristajanja uz nacistički režim i to ne zato što smatra da u potpunosti razumije Schmittovu motivaciju i situaciju, već zato što ne može zamisliti kako bi sam postupio u sličnom položaju. Taubes je uvijek tvrdio, pozivajući se na njegove svojevrsne memoare *Ex Captivitate Salus*, kako se Schmitt cio život hrvao s „židovskim pitanjem“.[1415] To potvrđuju i publikacije njegovih privatnih dnevnika iz kojih se vidi koliko se borio s predrasudama o Židovima u osobnim i profesionalnim poznanstvima. Njegov antisemitizam ne može se u potpunosti opravdati kao utjecaj duha vremena ni kao karijeristički oportunizam tijekom nacističkog režima.[1416] Ovaj aspekt Schmittove osobe uvijek će ostati nedorečenim, jer ga ni sam nije u potpunosti razriješio.

[1413] Usp. Carl SCHMITT, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, Telos Press Publishing, New York, 2006., 44-49.; 80-83.; 327-330.; usp. Nicolas GUILHOT, American Katechon: When Political Theology Became International Relations Theory, u: *Constellations Volume*, 17 (2010.) br. 2, 224-253.; ovdje: 233-235., URL: www.academia.edu/13315226/American_Katechon_When_Political_Theology_became_International_Relations_Theory (23.III.2020.)

[1414] Usp. Jacob TAUBES, *To Carl Schmitt: Letters and Reflections*, 43-44.; 56.

[1415] Usp. Jacob TAUBES, *Isto*, XXVII.; XXXIX-XL.; 35-38.; 55-56.

[1416] Usp. Raphael GROSS, The „True Enemy“. Antisemitism in Carl Schmitt's Life and Work, u: Jens MEIERHENRICH – Oliver SIMONS (ur.), *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, 103-105.; 110-111.

3.3.2.2. Metzova teologija „nakon Auschwitza“

Prigodno je nastaviti ovu obradu „židovskog pitanja“ započetu zbog Schmitta i osvrtom na Metza. Schmittova politička teologija motivirana je strepnjom od anarhizma kojemu, prema njegovu sudu, u konačnici teži liberalizam. Liberalno rastakanje tradicionalnog autoritarnog društveno-političkog poretka, koji odražava metafizičko i kozmološko uređenje stvarnosti pod Božjim suverenim gospodstvom, predstavlja ateističku pobunu protiv Božje vladavine i uspon Antikrista. Nova politička teologija započinje nakon „kraja povijesti“ koji se ipak dogodio, ali na neočekivan način. Schmitt je strahovao da će liberalna politička emancipacija židovske vjersko-nacionalne manjine uzrokovati raspad njemačke, ali i europske civilizacije. Ironično, kraj svijeta stare Europe izazvao je upravo Drugi svjetski rat koji je započeo nacistički Treći Reich kojega je sam Schmitt pomogao legitimizirati. Ekonomska i vojna opterećenja još jednog svjetskog rata ubrzala su politički raspad ionako prenapregnutih europskih kolonijalnih velesila, a smrt modernističke Europe zbila se u plinskim komorama Auschwitza i drugih nacističkih logora smrti. Schmitt nije uviđao veliki židovski doprinos ne samo njemačkoj kulturi već i svoj zapadnjačkoj civilizaciji.[1417] I bez civilizacijskog duga koji Zapad duguje židovskoj „dijaspori“, holokaust kao sistematski genocid radi pravnom fikcijom izvedenih rasnih i nacionalističkih prijestupa predstavlja moralni bankrot i antitezu biblijskoj tradiciji „ljubavi prema bližnjemu“. Zanijekavši kršćanske korijene Europe, nacistička Njemačka se umjesto kao *katechon* pokazala Antikrist. Na određeni način, nova politička teologija predstavlja suočavanje s tom katastrofom upravo na specifično židovski način sjećanja na trpljenje.

Metz, istodobno žrtva užasa Drugog svjetskog rata i pripadnik njemačkog naroda koji nosi odgovornost za nacistički genocid europskih Židova, ne može ne ugraditi apokaliptičku svijest o holokaustu u svoj teološki rad: „Postao sam svjestan da biti kršćanin za mene znači: biti kršćanin pod vidom Auschwitza i holokausta; i da bavljenje teologijom za mene znači: baviti se teologijom pod vidom Auschwitza i holokausta (to vrijedi posebno za kršćane i teologe u Njemačkoj, ali ipak ne samo ekskluzivno za njih; jer holokaust nije samo njemačka, on je – točnije gledano – kršćanska katastrofa).“[1418]

Metzovu reakciju na holokaust, tu povijesnu katastrofu apokaliptičkih razmjera, može se razumjeti u kontekstu tzv. „refleksivne“ moderne kako to izlaže Jürgen Manemann u svojoj

---

[1417] Usp. Raphael GROSS, The „True Enemy“. Antisemitism in Carl Schmitt's Life and Work, u: Jens MEIERHENRICH – Oliver SIMONS (ur.), *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, 102.

[1418] Johann Baptist METZ, Od transcendentalne do političke mistike kršćanstva, u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 142.

studiji o Schmittovom nijekanju univerzalizma kroz političku teologiju. Manemann razlikuje dvije faze moderne: prva, „jednostavna“ moderna podrazumijeva razvoj tržišne ekonomije i građanskog društva, odnosno politički emancipirane buržoazije, ali koja nije doticala dublje društvene strukture i predodžbe; druga, „refleksivna“ ili kasna moderna počinje sa spoznajom da je dekonstrukcija društvenih tradicija, prijelaz iz agrarno-obrtničke u industrijsko-tehničku paradigmu društva, također katalizirao i atomizaciju društva, odnosno raspad svake kolektivne sprege i konsenzusa te samootuđenje čovjeka. Ta „refleksivnost“ kasne moderne odražava pomak u shvaćanju povijesti i kritiku vjere u povijesno spasenje kroz znanstveno-tehnološki napredak. Postmodernizam je filozofska i sociološka dijagnoza stanja „refleksivne“ moderne s obzirom na posljedice globalizacije i individualizacije.[1419]

„Refleksivnu“ modernu karakterizira svijest o posljedicama dekonstrukcije svih oblika društvenog života do točke gubitka smislenog razumijevanja čovjekova mjesta u svijetu. Izazov je razlučiti na čemu počiva subjektnost čovjeka uslijed industrijalizacije i modernizacije koja lišava društvo svakog smisla i značenja, osim funkcionalnosti stroja. Metzova nova politička teologija vrši tu funkciju u teologiji općenito kada promiče „anamnetički um“ nasuprot duhu „Atene“: „Ne htijući ni podcijeniti, a još manje zanijekati značenje grčkoga duha za kršćanstvo, ostaje ipak ovo pitanje: Zar Izrael nije imao nikakvu ponudu duha za kršćanstvo i za Europu? Ta ponuda postoji. Postoji otkriće vremena kao oročenoga vremena u čijem se obzorju svijet po prvi put preobrazio u povijesni krajobraz. Postoji misao o Savezu kao spomenu, o povijesnome spomenu, misao koja može mnogo bolje negoli bezvremenska misao o bitku i identitetu, koja je grčkog podrijetla, vrjednovati subjektnu slobodu i slobodnu drugost drugih. U povezanosti s time postoji ono na što u ovoj knjizi uvijek iznova upozoravam i nazivam temeljnim anamnetičkim ustrojem duha, ustrojem koji ne može biti naprosto poistovjećen s, od vremena i povijesti udaljenom, platoničkom anamnezom i što sam nastojao pokazati na drugome mjestu.“[1420] U tom smislu, cilj Metzova projekta je osvijestiti teologiju općenito za konkretne društvene i povijesne posljedice teoloških tvrdnji.[1421] Ovdje specifično, upozoriti koliko su kršćanski antijudaizam, prisutan od najranije kršćanske literature,[1422] optužba Židova za deicid i supstitucijska teorija oslijepili Njemačku i Europu na nemoralnost nacističkog „konačnog rješenja“ problema židovske manjine.

[1419] Usp. Jürgen MANEMANN, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus*, 95-96.; 239.
[1420] Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 307.
[1421] Usp. Jürgen MANEMANN, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus*, 312-316.
[1422] Usp. Bart D. EHRMAN, *Forged. Writing in the Name of God. Why the Bible's Authors Are Not Who We Think They Are*, HarperCollins Publishers Ltd., New York, 2011., 166-167.

Za Metza su Drugi svjetski rat i sablazan nacističkih zločina biografski razlozi njegove teologije.[1423] Kao što je objasnio na simpoziju povodom 70. rođendana Jürgena Moltmanna: „Ovdje spomenuta životno-povijesna pozadina obilježava moj teološki rad do danas. Za njega igra npr. kategorija opasnosti centralnu ulogu; ona ne želi odustati od apokaliptičkih metafora povijesti vjere i ne vjeruje idealističko izglađenoj eshatologiji. A prije svega ovo: posebna osjetljivost za teodiceju označava moj teološki rad i pitanje o Bogu naočigled povijesti patnje u svijetu, u 'njegovu' svijetu. Ono što će se kasnije zvati 'političkom teologijom' ovdje je ukorijenjeno: govor o Bogu u *conversio ad passionem*. Tko govori o Bogu u Isusovom smislu uzima u obzir povredu vlastitih unaprijed smišljenih sigurnosti nesrećom drugih.“[1424]

Počevši od ranih šezdesetih godina, na Metzov teološki rad ponajviše su utjecali Walter Benjamin, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer i Ernst Bloch.[1425] Svi židovskog porijekla i žrtve nacističkih progona. Walter Benjamin predozirao se morfijem u katalonskom gradu Portbou prije nego ga Francov fašistički režim deportirao natrag u Francusku pod nacističkom okupacijom. Rukopis njegovih *Teza o filozofiji povijesti* pronašla je nekoliko mjeseci kasnije Hannah Arendt, koja je uspjela umaći nacistima i doći u Ameriku. Adorno i Horkheimer već su emigrirali u Sjedinjene Američke Države osjetivši se ugroženima u nacističkoj Njemačkoj.[1426] Ernst Bloch je isto bio prisiljen napustiti Njemačku, ne bi eventualno došao u Ameriku.

Može se reći, kao što je ovaj rad već učinio u prethodnom poglavlju, kako je Metza privukla kritička teorija Frankfurtske škole koja mu je poslužila kao osnova za teološku kritiku naslijeđa prosvjetiteljstva, mitologizirajuće i polovično shvaćene povijesti emancipacije.[1427] Ipak, prije treba naglasiti koliko je Metza privukao Adornov pristup koji polazi od osjetljivosti na trpljenje žrtava u povijesti radi bolje budućnosti. Naime, Adornova „negativna dijalektika“ je kritička negacija apsolutizirajućih društveno-povijesnih uvjeta, koji uzrokuju patnju, ali i potiču na zaborav prošlosti otvarajući prostor da se ponove isti zločini i tragedije.[1428]

[1423] Usp. Johann Baptist METZ, *A Passion for God: The Mystical-Political Dimension of Christianity*, 1-2.; usp. Johann Baptist METZ, Biografski pregled: „Kako sam se promijenio“ (1996.), u: ISTI, *Politička teologija 1967.-1997.*, 312.; ups. Johann Baptist METZ, Communicating a Dangerous Memory, u: Fred LAWRENCE (ur.), *Communicating a Dangerous Memory. Soundings in Political Theology*, 44.

[1424] Johann Baptist METZ, Biografski pregled: „Kako sam se promijenio“ (1996.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 312-313.

[1425] Usp. Tiemo Rainer PETERS, *Mehr als das Ganze. Nachdenken über Gott an den Grenzen der Moderne*, 137-143.

[1426] Usp. Hannah ARENDT, Introduction: Walter Benjamin 1892-1940., u: Walter BENJAMIN, *Illuminations: Essays and Reflections*, 17-18.

[1427] Usp. Tiemo Rainer PETERS, *Mehr als das Ganze. Nachdenken über Gott an den Grenzen der Moderne*, 37-39.

[1428] Usp. Jürgen MANEMANN, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus*, 318-319.

Zato nova politička teologija ne može biti nekritična prema svakom modernom pristupu koji pretpostavlja da može analizirati čovjekovu egzistenciju ignorirajući neka fundamentalna ljudska iskustva koja se opiru čisto racionalističkoj kategorizaciji i razrješenju: „Europski duh, kako se on u procesima prosvjetiteljstva manifestirao, htio je prije svega biti ovo: proboj iz strahova mitski čarobnog svijeta u interesu ljudske slobode. Ovaj interes također je vodio i prosvjetiteljsku radikalnu kritiku religije. Dakako, pritom se nije moglo odgovoriti niti isključiti jedno pitanje, naime, pitanje o utjesi. Tako je duh prosvjetiteljstva, koji traga za slobodom, potiskivanjem tog pitanja — protiv svoje volje — proizvodio uvijek nove iracionalnosti: nove mitove kao izlazak iz tjesnaca ljudskog života, kao rasterećenje od konkretnih iskustava patnje i katastrofa te kao sredstvo za apsorbiranje straha i krivnje.“[1429]

Metz prilagođava tu kritiku društveno-političkih mitova biblijskoj tradiciji refleksivnog monoteizma kao način ostvarenja vlastite subjektnosti. Metz razumije Benjaminov i Adornov rad kao izraz u biblijskoj apokaliptici ukorijenjene povijesne svijesti.[1430] To nije tradicija koja u sadašnjosti opetovano uprizoruje događaje iz mitologizirane prošlosti kao da je riječ o nekom ritualu kojim se jamči stabilnost kozmičkog poretka ili utvrđuje osjećaj superiornosti kroz trijumfalističku historijsku narativu. Biblijska tradicija potiče na ostvarenje vlastite subjektnosti samim činom potrage za odgovorima na životna pitanja, a rastuća spoznaja o sebi onda uzrokuje i promjene u društveno-političkom stanju. Cilj je čovjekova odgovorna i značenjem nabijena odluka za Boga koja proizlazi iz njegove volje, ne diktata tradicije. Riječ je o obraćenju.[1431]

Nova politička teologija, uz žrtve holokausta, širi svoju perspektivu i na svaku žrtvu „starog“ tipa političke teologije koja je ljudsku patnju u ime nekog teološko-političkog ideala uzimala kao opravdanu cijenu. Naravno, pod uvjetom da tu cijenu plati onaj drugi – stranac, drukčiji, manjina, izopćenik, identificirani neprijatelj. Time nova politička teologija niječe Schmitovu antijudaističku optužbu da su Židovi „mali slatkorječivci, sentimentalni lopovi“[1432] u kršćanskoj kulturi, već ističe ovisnost kršćanstva o židovstvu bez obzira koliko se „Jeruzalem“ supstituirao „Atenom“.[1433] Zato teologija „nakon Auschwitza“ „zahtijeva konkretan uvid u vjersko-povijesnu ovisnost o Židovima stoga što se kršćani u svome identitetu ne smiju više shvaćati ni definirati bez te ovisnosti ili čak protiv nje“.[1434]

[1429] Johann Baptist METZ, U krizi europskog duha (1992.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 216.
[1430] Usp. Johann REIKERSTORFER, *Weltfähiger Glaube. Theologisch-politische Schriften*, 258-260.
[1431] Usp. Jürgen MANEMANN, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus*, 320-322.
[1432] Usp. Raphael GROSS, The „True Enemy“. Antisemitism in Carl Schmitt's Life and Work, u: Jens MEIERHENRICH – Oliver SIMONS (ur.), *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, 102.
[1433] Usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 305-311.
[1434] Johann Baptist METZ, *Isto*, 58.

Metz to čini uz pomoć „anamnetičkog uma“ čija snaga leži u sjećanju, koje se proteže prema eshatonu i zato je uvijek ugroženo zaboravom, iluzijom prezentizma koji gubi iz vida prijetnju smrti koja neminovno dolazi.[1435] Isto tako, konstituira subjekt društva i povijesti, ne na ideji političke moći koja vazda traži neprijatelja kojega treba identificirati i okončati, već prema svetopisamskoj tradiciji koja čuva sjećanje na instance ne-identiteta i besubjektnosti, tamo gdje je čovjek potlačen, diskriminiran i bez glasa. Time razbija mit o totalitetu političkog, koje ne može predstavljati apoteozu države ako izostavlja nepodobne i nepoželjne. Istodobno, ukazujući na instance besubjektnosti, otvara priliku za emancipaciju zaboravljenih.[1436]

Metz teži reintegrirati židovske korijene kršćanstva u suvremeni kršćanski svjetonazor. Zato odbacuje Schmittov kriterij političkog kao konstruiranje „neprijatelja“[1437] u cilju izgradnje mitologije za jedan ekskluzivistički nacionalni i vjerski identitet. Schmittov „kriterij političkog“ zamijenjen je kriterijem univerzalnog negativnog iskustva patnje[1438] kao temelja za izgradnju sveobuhvatne solidarnosti. Time Metz dovršava suočavanje s naslijeđem prosvjetiteljstva, koje je započeo u sedamdesetim godinama 20. st., zaključivši da je koncept instrumentaliziranog uma previdio trpljenje kao skrivenu cijenu ideologije napretka što povijesne katastrofe poput holokausta čini utoliko tragičnijima jer su bile nepotrebne.[1439]

Ta samosvijest sadržava u sebi i potencijal nadići antagonistički odnos vjere i svijeta, ali i simbiotski odnos religije i politike na kojem se još uvijek temelji legitimnost društveno-političkog poretka. Povijesno gledano, ta je simbioza u vrijeme rata i krize često imala poguban ishod za „moralne i kulturalne rezerve u kojima se temelji ljudskost čovječanstva“.[1440] Zadatak teologije „nakon Auschwitza“ je uvijek nanovo kritički razmatrati naslijeđene teološke stavove, uključujući antijudaizam i antisemitizam, bez imunizacije protiv novih povijesnih izazova i uz dužni pijetet prema žrtvama historijskog trijumfalizma.[1441] Ovaj proces još nije dovršen i ostaje nejasno je li holokaust bio dovoljna velika sablazan zbog koje bi se jednom zasvagda riješilo na „židovsko pitanje“ u korist ljubavi prema bližnjemu?[1442]

[1435] Usp. Jacob TAUBES, *Zapadna eshatologija*, 23-25.
[1436] Usp. Jürgen MANEMANN, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus*, 296.; 347-351.
[1437] Usp. Umberto ECO, *Inventing the Enemy and other occasional writings*, Mariner Books, Boston, 2013., 2-4.
[1438] Usp. Johann Baptist METZ, Od transcendentalne do političke mistike kršćanstva, u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 146-152.; usp. Johann Baptist METZ, Na putu prema postidealističkoj teologiji (1985.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 171-182.
[1439] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 23.; 78-87.
[1440] Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 99-101.
[1441] Usp. Johann Baptist METZ, *Isto*, 59-61.; 197-200.
[1442] Usp. Magnus STRIET, Christologie nach der Shoah? Horizontverschiebungen, u: Helmut HOPING – Jan-Heiner TÜCK (ur.), *Streitfall Christologie. Vergewisserungen nach der Shoah*, 189-190.; 194-195.

3.3.3. Sjecišta između teologije pape Franje i političke teologije 20. stoljeća

Na jedan gotovo zaboravljen način u modernoj politici, Papinstvo reprezentira Krista svim katolicima bez obzira na nacionalnu i kulturnu pripadnost, a time personificira i odnos Crkve prema Bogu. Zahvaljujući specifičnoj karizmi papinstva, kroz Papine javne istupe Crkva reflektira nad sobom, tumači samu sebe, svoje poslanje i nauk svijetu. Zbog tog „političkog" aspekta papinske službe, izbor kardinala Jorgea Maria Bergoglia za Papu znači da se njegovu teologiju, koja itekako utječe na predodžbu Crkve u svjetskoj javnosti, tj. dotiče se pitanja vjere u svijetu, može smatrati i političkom teologijom. Zato će sljedećih nekoliko podnaslova ovoga rada pokušati usporediti Papina teološko-politička stajališta, izuzev službena nauka Crkve, s Metzovom novom političkom teologijom, ali i „starom" političkom teologijom Carla Schmitta.

Govoreći o teologiji pape Franje, treba imati na umu kako Papa nije akademski teolog, koji je specijalizirao sustavnu teologiju i filozofiju, kao što je slučaj s Johannom Baptistom Metzom ili papom *emeritusom* Benediktom XVI. Ipak, to ne znači kako Papa nije sposoban ni voljan ozbiljno se baviti teologijom niti da je akademija jedini valjan vid bavljenja teologijom. Ni politička teologija 20. st., koju ovaj rad obrađuje, nije u potpunosti akademska teologija niti su svi „politički teolozi" po struci i zvanju bili akademski teolozi. Glede Pape, treba imati na umu i njegove neakademske kvalifikacije. Teološka biografija pape Franje uključuje formaciju u isusovačkoj duhovnosti, koja je za razliku od kontemplativne augustinovske duhovnosti pape Benedikta XVI. praktično usmjerena i orijentirana na aktivno djelovanje u svijetu.[1443] Naravno, na tu ignacijansku pragmatičnost nadovezuje se teološki kontekst Južne Amerike, konkretno Argentine, gdje je Papa služio kao svećenik, pa kao pomoćni biskup, a onda kao nadbiskup i kardinal što je oblikovalo njegov pontifikat.[1444]

Svijet i Katolička Crkva izvan Južne Amerike iskusili su Papinu teologiju kroz njegove javne nastupe, kao što je homilija okupljenom mnoštvu na plaži Copacabana u Rio de Janeireu na Svjetskom danu mladih 2013. godine, a onda i kroz njegove apostolske pobudnice, *Evangelii Gaudium*[1445] i *Amoris Laetitia,*[1446] kao i encikliku *Laudato Si'*.[1447] Michael Kirwan objašnjava

---

[1443] Usp. Ivica RAGUŽ, *Epitemeje*, Vlastita naklada: Ivica Raguž, Đakovo, 2016., 107-110.

[1444] Usp. Keith LEMNA – David H. DELANEY, *Three Pathways into the Theological Mind of Pope Francis*, u: Nova et Vetera 12 (2014.) br. 1, 25-56.; ovdje: 26-27.; URL: www.academia.edu/16136926/Three_Pathways_into_the_Theological_Mind_of_Pope_Francis (25.I.2019.)

[1445] FRANJO, *Evangelii Gaudium – Radost Evanđelja, Apostolska pobudnica o naviještanju evanđelja u suvremenom svijetu*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2015. (dalje: EG)

[1446] FRANJO, *Amoris Laetitia – Radost ljubavi. Apostolska pobudnica o ljubavi u obitelji*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2017. (dalje: AL)

[1447] FRANJO, *Laudato Si' – Enciklika o brizi za zajednički dom* (24.V.2015.), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2015. (dalje: LS)

kako je teologija pape Franje oblikovana argentinskom varijantom teologije oslobođenja tzv. *teología del pueblo,* odnosno „teologijom naroda“. Ovaj ogranak teologije oslobođenja polazi od teologije Drugog vatikanskog sabora, razvijajući koncept „naroda Božjeg“ (usp. LG 9-17), crpeći iz apostolske konstitucije *Lumen Gentium,* kao i iz apostolskog nagovora *Evangelii Nuntiandi*[1448] pape Pavla VI. o desetoj obljetnici završetka Sabora.[1449] Mnogi naglasci Franjina pontifikata, kao što su Božje milosrđe i važnost evangelizacije, proizlaze iz saborskog nauka, a tumači ih se u vidu sveopće Božje spasenjske volje (usp. LG 16, 43; AG 3) i Isusa Krista kao „punine Božjeg milosrđa“ (usp. SC 48; LG 2, 3, 5, 8, 9; GS 3, 17; AG 3, 5, 7, 8, i dr.).[1450]

Za *teología del pueblo* spasenje nije privatno, već se ostvaruje kroz dinamiku izabiranja i ustanove „naroda“ kao Božje „predrage svojine“ (usp. Izl 19,5; Pnz 14,2; 26,18). Novozavjetni „narod Božji“ (usp. LG 9) ne ostaje apstraktna ideja zato što je Crkva globalna, nadnacionalna i kulturno pluralna institucija, već se konkretizira u svakoj krštenoj osobi, narodu i kulturi (usp. LG 14).[1451] Neočekivano za ogranak teologije oslobođenja, „narod“ se ne shvaća zarobljenim u nepravednom društveno-političkom sustavu i bezizlaznom ekonomskom položaju. Drugim riječima, ova specifično argentinska teologija ne oslanja se na marksističku analizu društva i religije. Za papu Franju i druge predstavnike *teología del pueblo,* kao što su Lucio Gera, Rafael Tello i Juan Carlos Scannone, „narod“ je društveno-povijesni subjekt s vlastitom sviješću, pa stoga može težiti k općem dobru, bez potrebe za paternalističkim vodstvom crkvene institucije, jer „narod“ jest Crkva. Kako je sazrijevanje „naroda“ dugotrajan proces, zahtijeva strpljivost te pravovremenost u donošenju egzistencijalnih, društveno-političkih i pastoralnih odluka.[1452]

U *Evangelii Gaudium* (usp. EG 115-119; 122-126.) papa Franjo kroz pojam *sensus fidelium* (usp. LG 12) objašnjava kako razumije subjektnost „naroda“ i njegov odnos prema institucionalnoj Crkvi, a time i povijesni proces izrastanja nekog društva u svom kulturnom kontekstu u „narod“. Za Papu tako crkveno učiteljstvo posjeduje nezabludivost u naučavanju pologa vjere. „Narod“ pak odlikuje nezabludivost u načinu vjerovanja, *sensus fidelium,* koji se

---

[1448] PAVAO VI., *Evangelii Nuntiandi – Naviještanje Evanđelja. Apostolski nagovor o evangelizaciji u suvremenom svijetu* (8. XII. 1975.), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2000. (dalje: EN)

[1449] Usp. Michael KIRWAN, Time, the Mercy of the Messiah. Pope Francis and Johann Baptist Metz, u: John K. DOWNEY – Steve OSTOVICH – Johann M. VENTO (ur.), *Facing the World: Political Theology and Mercy*, 58-59.

[1450] Usp. Ante MATELJAN, Božje milosrđe i naše spasenje, u: *Bogoslovska smotra,* 86 (2016.) br. 3, 597-623.; ovdje: 611-614.

[1451] Usp. Georg DIETLEIN, Teología del pueblo. Schlüsselstein zum Denken von Papst Franziskus, u: *Münchener Theologische Zeitschrift,* 67 (2016.) br. 1, 54-66.; ovdje: 55.; URL: https://mthz.ub.lmu.de/MThZ/article/download/5092/5408/ (21.I.2018.)

[1452] Usp. Michael KIRWAN, Time, the Mercy of the Messiah. Pope Francis and Johann Baptist Metz, u: John K. DOWNEY – Steve OSTOVICH – Johann M. VENTO (ur.), *Facing the World: Political Theology and Mercy*, 60-62.

izražava u njegovoj kulturi i povijesti. *Teología del pueblo,* a time i papa Franjo, ovdje tumači nauk Drugog vatikanskog sabora kako vjernički puk ne bi trebao biti pasivan primatelj vjere koju „svisoka“ docira crkvena hijerarhija. Kroz praktični duhovni život vjernika izražava se i inkulturira vjera Crkve, a različiti oblici vjerničke duhovnosti su „locus theologicus“.[1453]

Riječ je o izrazu povjerenja u djelovanje Duha Svetoga u Crkvi i shvaćanju vjerničke prakse kao očitovanju subjektnosti „naroda“. Tako čak i oni najsiromašniji kroz vjeru mogu izraziti svoje ljudsko dostojanstvo, svoje težnje i svoj identitet. Vjera nije mehanizam društvene kontrole kojim elita drži neemancipiranu masu u poslušnosti.[1454] *Teología del pueblo* ne podliježe dinamici klasne borbe i revolucije koja obilježava marksističku historiografiju. Opće dobro „naroda“ ne svodi se samo na materijalnu dobrobit i društvenu emancipaciju niti je političko oslobođenje preduvjet koji se mora ostvariti prije nego može biti riječi o spasenju duša.[1455] Zato argentinski teolozi oslobođenja, poput Papina mentora Juana Carlosa Scannonea, odbijaju razmišljati u marksističkim kategorijama vjerujući da time žrtvuju društvenu i kulturnu stvarnost „naroda“ kao subjekta, ali i polog vjere, u ime apstraktne ideologije. Socijalni nauk Crkve nije cjelina Evanđelja. *Teología del pueblo* tako se oslanja na koncept inkulturacije kako bi uvažila konkretnu zbilju „naroda“, posebno izričaje vjere, u bavljenju teologijom.[1456]

Ta specifičnost *teología del pueblo* očituje se i kao osjetljivost na okolnosti kolonijalne i postkolonijalne povijesti Južne Amerike koje još uvijek uvjetuju proces postajanja subjektom. Tako i Papin teološki pristup izrasta iz konkretnih iskustava južnoameričke povijesti: sukobi između domorodaca i doseljenika, njihovo srastanje u jedan narod i još uvijek prisutne rasne napetosti, borba za samostalnost i neovisnost od europske kolonijalne vladavine, jaz između bogatih i siromašnih, naslijeđe vojnih diktatura i sličnih autoritarnih režima te sveprisutna korupcija i organizirani kriminal. U takvom društveno-povijesnom kontekstu, još od vremena kada je služio kao isusovački provincijal, pa nadbiskup Buenos Airesa, papa Franjo na temelju svoje teološke formacije, pastoralnog rada i isusovačke duhovnosti razvija nekoliko ključnih smjernica koje izlaže u apostolskoj pobudnici *Evangelii Gaudium*: a) primat vremena nad prostorom; b) primat jedinstva nad sukobom; c) primat zbilje nad idejom; d) superiornost cjeline nad njezinim sastavnicama (usp. AL 222-237).

[1453] Usp. Georg DIETLEIN, *Teología del pueblo. Schlüsselstein zum Denken von Papst Franziskus*, 54-66.; ovdje: 57-59.; 61-62.
[1454] Usp. Keith LEMNA – David H. DELANEY, *Three Pathways into the Theological Mind of Pope Francis*, 25-56.; ovdje: 35-36.
[1455] Usp. Georg DIETLEIN, *Teología del pueblo. Schlüsselstein zum Denken von Papst Franziskus*, 54-66.; ovdje: 59-62.
[1456] Usp. Keith LEMNA – David H. DELANEY, *Three Pathways into the Theological Mind of Pope Francis*, 25-56.; ovdje: 31-34.; 38-39.

Michael Kirwan smatra kako je načelo primata vremena ključ za razumijevanje Papinog pastoralno-teološkog pristupa. To protuschmittovsko načelo ističe „prostorno“ razmišljanje kao preduvjet svih sukoba, jer „prostor“ kao metafora za materijalne resurse, a time i egzistenciju, potiče na demarkaciju, sporenje i promicanje vlastitog interesa ili ideala usprkos općem dobru. Razmišljati „prostorno“ je protivno temeljnim naglascima Papinog teološkog pristupa. Nasuprot „prostoru“ u Papinoj misli stoji kategorija vremena, koja je kontinuum i dopušta različitim skupinama dijeliti isti prostor u različitim povijesnim razdobljima što stvara osjećaj za zajedničku povijest i kulturu.

Papa tako na početku *Amoris Laetitia* kaže: „Podsjećajući da je vrijeme važnije od prostora, želim potvrditi da ne treba sva doktrinarna, moralna ili pastoralna pitanja rješavati intervencijama učiteljstva. U Crkvi je, naravno, potrebno jedinstvo učenja i prakse, ali to ne isključuje različite načine tumačenja nekih vidova učenja ili nekih posljedica koje iz toga proizlaze. Tako će biti sve dok nas Duh ne uputi u svu istinu (usp. Iv 16,13), to jest dok nas potpuno ne uvede u Kristovo otajstvo, kada budemo gledali sve njegovim očima. Osim toga, u svakoj zemlji ili kraju mogu se tražiti rješenja koja su više inkulturirana, pozornija na tradicije i mjesne izazove“ (AL 3).

Za Papu svaka odluka učiteljstva o nečemu isključuje mnogostrukost perspektiva i niz alternativnih rješenja, koja mogu nastati dopusti li im se da se s vremenom organski razviju u nekom specifičnom kulturnom kontekstu. Time Papa u Crkvi promiče jedinstvo nad sukobom priznajući raznolikost umjesto jednoobrazno nametnuta pravorijeka. Poštuje konkretnu zbilju različitih kultura i ne pokušava nametnuti neki apstraktni ideal, kao što bi bila marksistička kategorija „društveno-ekonomske klase“ i na nju nadovezan koncept „klasne borbe“[1457] u teologiji oslobođenja. Cilj je integracija različitih vidova vjerskog života, poštujući subjektnost vjerske zajednice i dajući joj svaku priliku da sama odgovori na izazove s kojima se suočava.[1458]

Pozivajući se na ova teološko-pastoralna načela iz *Evangelii Gaudium* neki tvrde kako Papa želi zaštiti autentično iskustvo vjere u crkvenoj zajednici kao temelj procesa postajanja subjektom pred Bogom. Time objašnjavaju zašto je Franjo kritičan prema svakoj nadopuni vjerskog života zajednice trenutačno popularnim trendovima. To uključuje psihologizirajući pristup duhovnosti, koji smatra istodobno elitističkim i redukcionističkim, ili tipično buržujsko shvaćanje vjere, koje se bavi pitanjima što pogađaju zapadnjački moralistički senzibilitet, npr.

[1457] Usp. Georg DIETLEIN, *Teología del pueblo. Schlüsselstein zum Denken von Papst Franziskus*, 54-66.; ovdje: 63.

[1458] Usp. Michael KIRWAN, Time, the Mercy of the Messiah. Pope Francis and Johann Baptist Metz, u: John K. DOWNEY – Steve OSTOVICH – Johann M. VENTO (ur.), *Facing the World: Political Theology and Mercy*, 57-59.; 62.

ređenja žena. Sličan kritičan stav gaji i prema tradicionalistički nastrojenim katolicima, koji kritiziraju Drugi vatikanski sabor i traže restauraciju protumodernističkog raspoloženja u Crkvi. Isto vrijedi i za tumačenje socijalnog nauka Crkve kroz leću modernih političko-ekonomskih ideologija, bilo da je riječ o marksizmu ili liberalizmu.[1459]

Nakon takvih pozitivnih osvrta na Papine apostolske pobudnice, lako se može zaključiti kako Franjo pristupa dužnostima papinstva u za sebe specifičnom, ali ipak nekontroverznom stilu i potpuno unutar okvira postkoncilske teologije i poimanja Crkve. Štoviše, da je njegova uravnotežena kritika usvajanju raznih strategija, koje nastoje urediti život crkvene zajednice ne obazirući se na spontanost i nepredvidljivost života, čak i dobrodošla u ovom birokratiziranom dobu. Može se zaključiti da Jorge Maria Bergoglio, nasljedujući načela isusovačke duhovnosti, svojim teološko-pastoralnim pristupom promiče otvorenost osobnom susretu Boga i čovjeka uvažavajući sva pitanja i dileme koje obilježavaju ljudski život, kao i da ista dinamika susreta, ne ideološka sukoba, treba odlikovati i odnos Crkve prema svijetu.[1460]

No, specifičnost političke teologije je da uvijek pita o konkretnim društveno-političkim posljedicama teoloških tvrdnji.[1461] Iz toga kuta, Papina teološko-pastoralna načela u praksi nisu prihvatljiva svim vjernicima, kao ni dijelu crkvene hijerarhije. Dobar primjer toga je Papina enciklika *Laudato Si'* koja govori o aktualnoj temi onečišćenja okoliša na globalnoj razini, ali predstavlja i praktičnu primjenu njegovih pastoralno-teoloških načela iznesenih u *Evangelii Gaudium*. Sveti Otac s ovom enciklikom dotiče niz tema, od socijalnih nepravdi, tehnološkog i ekonomskog razvoja, do društveno-političkih čimbenika, koji oblikuju percepciju ekoloških izazova kao posljedicu dubljih problema danas globalno dominantne, kapitalističke kulture. Očito, *Laudato Si* nije samo poziv na poštivanje prirode i Božjeg stvorenja.[1462]

Ne ulazeći odveć detaljno u analizu cijele enciklike, valja istaknuti kako Papa, iznoseći etičke argumente u korist veće ekološke osviještenosti s ciljem usvajanja održiva razvoja i načina života, vokalizira i specifično političke izjave. Bez obzira na namjeru, Papa time riskira da ga se svrsta na ovu ili onu stranu trenutačnih političkih sukoba čime osigurava da se sve njegove buduće izjave neće tumačiti neutralno niti zaista saslušati.[1463] Primjera radi, Papa u jednom trenutku poziva na međunarodnu solidarnost, pravnu zaštitu i humanitarnu pomoć za

---

[1459] Usp. Keith LEMNA – David H. DELANEY, *Three Pathways into the Theological Mind of Pope Francis*, 25-56.; ovdje: 43-44.
[1460] Usp. Keith LEMNA – David H. DELANEY, *Isto*, 25-56.; ovdje: 47-48.
[1461] Usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 58.
[1462] Usp. Zachary MYSZKA, *Laudato Si' and the Unmaking of Capitalism* (5.VII.2018.), s.p., URL: www.academia.edu/37887068/Laudato_Si_and_the_Unmaking_of_Capitalism (23.IX.2019.)
[1463] Usp. Paul HAHN, *Laudato Si'. The Science and the Economics* (20.IX.2015.), s.p., URL: www. academia.edu/24621539/Laudato_si_the_Science_and_the_Economics (23.IX.2019.)

izbjeglice i ekonomske migrante ističući klimatske promjene kao uzrok njihova trpljenja (usp. LS 25). Iako se ta izjava čini samorazumljivom, u političkoj filozofiji može ju se smjestiti u specifičan kontekst višestoljetne rasprave o moralnom aspektu politike između ljevice i desnice, zagovornika globalizma i nacionalnog partikularizma, političkog idealizma i pragmatizma, a posebno s obzirom na novovjeko konstruktivističko poimanje pravednosti nasuprot klasičnom, aristotelovsko-tomističkom poimanju koje je integrirano i u socijalni nauk Crkve.[1464]

Odjeci te rasprave mogu se pronaći i u ovom radu, koji se bavi političkom teologijom samo dvojice političkih teologa. Naime, Carl Schmitt u *Pojmu političkog* kritizira pozivanje na ideal humanosti i jedinstvo čovječanstva ponavljajući izreku francuskog anarhista Proudhona: „Tko kaže 'čovječanstvo', želi varati". Za Schmitta je pozivanje na univerzalnu solidarnost „instrument imperijalističkih ekspanzija i u svojem etičko-humanitarnom obliku specifično sredstvo ekonomskog imperijalizma".[1465] Slično tome, mnogi Papini protivnici tumače njegove izjave u ovoj enciklici kao ideološki prozelitizam.

Stoga se *Laudato Si'* može protumačiti kao Franjin globalistički manifest, ukorijenjen u socijalističkoj obojanoj teologiji oslobođenja, koji poziva na reduciranje nacionalne suverenosti i gospodarskog razvoja, tehnološkog i znanstvenog istraživanja, a potom i građanskih prava pojedinca kao što je privatno vlasništvo u ime apstraktne predodžbe općeg dobra izražene kroz brigu o kvaliteti života, za ekonomski ugrožene i socijalnu pravdu (usp. LS 45-46; 48-49; 93-94; 128-129; 149-154; 164; 167; 169; 173-175; 191-192). Papin poticaj lokalnim zajednicama, koje razumije kao „narod" prema *teologia del pueblo*, na novu kulturnu i političku paradigmu građanske samo-organizacije u skladu s načelom supsidijarnosti (usp. 176-181; 199-200; 231-232), tada će proći nezamijećen ili će se namjerno ignorirati.[1466]

Ovdje treba upozoriti na kontekst Papinih izjava i tvrdnji, da se osvrće na socio-političke uzroke ekološke krize kao krize kulture kritizirajući „tehnokratsku paradigmu" i ulogu privatnih ekonomskih interesa u politici, kao i modernistički mit o progresu (usp. LS 53-57; 78-81; 101; 105-114; 130-136; 182; 187-190; 192-195; 203-206).[1467] Ovaj je rad također iznio kritiku modernizma te korozivnog utjecaja privatnog ekonomskog interesa i nesavjesne primjene tehnologije na društvo i politiku iz perspektive Carla Schmitta i Johanna Baptista Metza.

Franjo uzroke globalne ekološke krize, ponad općinjenosti tehnološkim i znanstvenim napretkom bez popratnog moralnog i kulturnog razvoja, vidi u modernom antropocentrizmu,

---

[1464] Usp. Stjepan RADIĆ, Laudato si′ i pravednost. Pokušaj nacrta jedne socijalno-ekološke raspodjele dobara, u: *Diacovensia* 24, (2016.) br 1, 45-64.; ovdje: 50-52.
[1465] Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi,* 86.
[1466] Usp. Harry C. BOYTE, *Laudato Si', Civic Studies, and the Future of Democracy*, 46-61., ovdje: 50-53.
[1467] Usp. Harry C. BOYTE, *Isto*, 46-61., ovdje: 53-55.

„praktičnom relativizmu“ i globalizmu (usp. LS 115-123; 137-139; 143-146; 161-162; 201). Papin osvrt crpi iz socijalnog nauka Crkve (usp. LS 156-158; 196-198) referencirajući izjave prethodnih papa i mnogih biskupskih konferencija.[1468] *Laudato Si'* dijeli i Metzovu analizu paternalističkog „jakog monoteizma“ „antropologije vladavine“, raspoloženja postmoderne kao „atmosferskog Nietzschea“ te pluralizma koji ne prepoznaje vrijednost drugoga u njegovoj drugotnosti, već teži kulturnoj uniformnosti.[1469] Papa Franjo se izgleda nadahnjuje istom onom tradicijom katoličkog fraternalizma od koje polazi i nova politička teologija i koja je, kako ustanovljuje James Chappel, uz katoličku neomedievistiku, ultramodernizam, paternalizam i demokršćanstvo u nemaloj mjeri tijekom 20. st. oblikovala crkveni socijalni nauk, kao i odnos Katoličke Crkve isprva prema europskoj moderni, a onda i svijetu.[1470] Stoga valja ukratko istaknuti u čemu se dotiču i razilaze teologija pape Franje i politička teologija 20. stoljeća kao refleksija nad odnosom vjere i svijeta, religije i politike, Crkve i države.

3.3.3.1. Susret Metzove nove političke teologije i teologije pape Franje

I općeniti pregled teologije pape Franje, koja izrasta iz argentinske varijante teologije oslobođenja, otkriva mnoge dodirne točke s novom političkom teologijom Johanna Baptista Metza, koja je također plod Drugog vatikanskog sabora. Različiti društveno-povijesni kontekst njihove formacije – južnoamerička povijest kolonijalizma te posljedična društvena i ekonomska nestabilnost nasuprot njemačkoj povijesti napetosti između imperijalističkog nacionalizma i liberalizma – predstavlja najveći disparitet između tih teologija. Obje su teologije osjetljive na društveno-povijesne okolnosti svoga nastanka i odgovarajuće se postavljaju prema društvu i partikularnoj Crkvi kojima se obraćaju. Isto tako, kao i kod ostalih antropocentričnih teologija postkoncilskog razdoblja, njihov potencijal ovisi o sposobnosti inkulturacije u novi društveno-kulturni kontekst i koliko ih se može nadopuniti kroz dijalog i kritičku korekciju. Što u tom smislu *teología del pueblo* i nova politička teologija mogu ponuditi jedna drugoj?

Prvo, Michael Kirwan primjećuje da se središnji pojam *teología del pueblo,* specifično poimanje „naroda“ čija ga kulturna svijest čini društveno-povijesnim subjektom, iz perspektive nove političke teologije može činiti problematičnim. Kirwan ističe kako se „narod“ u ovoj

---

[1468] Usp. Stjepan RADIĆ, *Laudato si' i pravednost. Pokušaj nacrta jedne socijalno-ekološke raspodjele dobara*, 45-64.; ovdje: 61-63.

[1469] Usp. Johann Baptist METZ, Na putu prema postidealističkoj teologiji (1985.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 171-182.; usp. Johann Baptist METZ, Ustrajati pred licima (1990.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 191-198.; usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 183-185.; 209-215.; 218-228.; 317-320.

[1470] Usp. James CHAPPEL, *Catholic Modern. The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church*, 2-6.; 114.; 185-188.; 240.; 255-258.

argentinskoj inačici teologije oslobođenja shvaća gotovo mistički, umalo kao proletarijat u marksističkoj teoriji. Uzme li se u obzir još i novija argentinska povijest, naslijeđe peronizma, treba se zapitati uvažava li *teología del pueblo* svojim pojmom „naroda“ eshatološki pridržaj. Metz koristi koncept „eshatološkog pridržaja“, kojega je preuzeo od Ernsta Käsemanna, kako bi upozorio da u iščekivanju eshatona mjesto sakralnog u javnom prostoru mora ostati prazno. Pokušati popuniti ispražnjeno mjesto sakralnoga predstavlja totalizaciju politike. U novoj političkoj teologiji pojam politike obuhvaća i kulturu,[1471] koji oblikuje društveno-političku praksu. Uzurpacija sakralnog bilo bi poimanje „naroda“ kao subjekta s pretkazanom sudbinom, u političkom i vjerskom smislu, jer je privilegirano mjesto susreta s Bogom. Michael Kirwan ipak ističe da Papa dosad nije artikulirao ništa slično. Niti je govorio o „narodu“ ikako drukčije, osim korektivno, kao upozorenje na elitizam u teologiji koji niječe vjerničkom puku subjektnost i sposobnost očitovati autentičnu vjeru kroz pobožnost mimo akademske teologije.[1472]

Nadalje, Kirwan u poimanju važnosti vremena, a time i povijesti, prepoznaje dodirnu točku *teología del pueblo* i nove političke teologije. Metz upozorava na evolucionističku svijest[1473] koja lišava osjetljivosti na oročenost vremena. Osjećaj bezvremenosti zahvaljujući prosvjetiteljskom mitu o napretku zbog percepcije budućnosti kao „praznog prostora“[1474] potkopava čovjekovu subjektnost. U gospodarski razvijenim zemljama tako izranja buržuj kao društveno-povijesni subjekt čija su inicijativa i subjektnost svedeni na „slobodu od trpljenja“. Takav je subjekt nesposoban za rast u ljudskosti usprkos sve većoj hominizaciji svijeta, jer bježi u „moralni provincijalizam“[1475] i „kulturnu amneziju“,[1476] koji ga izoliraju i štite od suočavanja s trpljenjem drugih. Metzovi zaključci na tragu su Papine enciklike *Laudato Si'*, koja upozorava kako moderna kultura u sadašnjem obliku opstruira povijesni proces sazrijevanja u „narod“ (usp. LS 115-128; 142-148; 156-162). Samo onaj tko se ne imunizira na trpljenje bližnjega može preuzeti odgovornost za svijet i postati novim subjektom društva i povijesti.[1477]

[1471] Usp. Johann Baptist METZ, „Politička teologija“ u raspravi (1969.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 54-55.; usp. Johann Baptist METZ, Što želi „politička teologija“? (1970.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 92.

[1472] Usp. Michael KIRWAN, Time, the Mercy of the Messiah. Pope Francis and Johann Baptist Metz, u: John K. DOWNEY – Steve OSTOVICH – Johann M. VENTO (ur.), *Facing the World: Political Theology and Mercy*, 68-69.

[1473] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 158.

[1474] Usp. Tiemo Rainer PETERS, *Mehr als das Ganze. Nachdenken über Gott an den Grenzen der Moderne*, 148-152.

[1475] Usp. Johann Baptist METZ, „…isključiti logiku svladavanja i izjednačavanja u multikulturalnom eksperimentu kršćanstva“ (1992.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 205-209.

[1476] Usp. Johann Baptist METZ, Između sjećanja i zaborava: šoa u razdoblju kulturalne amnezije (1997.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 222.

[1477] Usp. Michael KIRWAN, Time, the Mercy of the Messiah. Pope Francis and Johann Baptist Metz, u: John K. DOWNEY – Steve OSTOVICH – Johann M. VENTO (ur.), *Facing the World: Political Theology and Mercy*, 63-65.

Papino teološko načelo primata vremena nad prostorom preklapa se s eshatološkim usmjerenjem nove politike teologije i njezinim pozivom na temporalizaciju teologije, na svijest o uvjetovanosti teološke refleksije vjerničkom praksom i društveno-povijesnim okolnostima. Kao što se može pronaći u *Evangelii Gaudium*: „Građani žive u napetosti između svakog pojedinog trenutka i većeg, svjetlijeg obzora utopijske budućnosti kao posljednjeg uzroka koji nas privlači sebi. […] To nam pomaže strpljivo podnositi teške situacije i protivštine ili promjene planova koje nalaže dinamična stvarnost. Poziv je to da prihvatimo napetost između punine i ograničenosti i da dadnemo prioritet vremenu“ (EG 222-223).

Za Papu primat vremena označava i horizont budućnosti, koji sadržava neograničene mogućnosti, nasuprot sadašnjem trenutku u kojem je sloboda izbora i djelovanja ograničena, posebno ako se razmišlja „prostorno“, tj. kratkoročno, ne misleći na budućnost. Dugoročno razmišljanje, uvažavanje primata vremena, osvještava za vlastita ograničenja, pa time potiče i na međusobnu solidarnost, ali i imunizira od utopističkog razmišljanja. Obećanje utopije naivno pretpostavlja da revolucionarno djelovanje jamči neposredno ostvarenje savršenog društva koje je na neki neobjašnjen način riješilo sve aporije ljudske egzistencije.[1478]

Ipak, kako Michael Kirwan upozorava, ova komplementarnost ne znači da nema i bitnih razlika. Za Metza je eshaton „prekid“ sveprisutnosti nepravde, trpljenja i patnje u povijesti, koja svoj konačni izraz ima u smrti kao „ušutkavanju“[1479] gubitnika. Metzov pojam „opasnog“ spomena, njegova *memoria passionis*, kroz „anamnetičku solidarnost“[1480] održava živo sjećanje na eshatološko Božje obećanje pravde za žrtve povijesti – uskrsnuće mrtvih. Papa Franjo ne razlikuje povijest patnje nasuprot eshatološkom vremenu zato što se za njega transformativni učinak eshatona ne ostvaruje „prekidom“ povijesti, već kroz kontinuirani povijesni proces ostvarenja subjektnosti „naroda“ putujući ususret Kristu koji je vrhunac tog procesa.[1481]

Još jedan važan aspekt teologije pape Franje od važnosti po novu političku teologiju je poimanje milosrđa, koje je lajtmotiv Franjina pontifikata izabran da naglasi perspektivu Crkve na odnos vjere i svijeta od Drugog vatikanskog sabora sve do danas.[1482] Uspoređujući Metzovu novu političku teologiju i teologiju pape Franje, James Matthew Ashley podvlači kako obojica

---

[1478] Usp. Georg DIETLEIN, *Teología del pueblo. Schlüsselstein zum Denken von Papst Franziskus*, 54-66.; ovdje: 64.
[1479] Usp. Robert J. SCHREITER, Memoria passionis and the Healing of Memories, u: Hans-Gerd JANßEN – Julia D. E. PRINZ – Michael J. RAINER (ur.), *Theologie in gefährdeter Zeit. Stichworte von nahen und fernen Weggefährten für Johann Baptist Metz zum 90. Geburtstag*, 441.
[1480] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 23.
[1481] Usp. Michael KIRWAN, Time, the Mercy of the Messiah. Pope Francis and Johann Baptist Metz, u: John K. DOWNEY – Steve OSTOVICH – Johann M. VENTO (ur.), *Facing the World: Political Theology and Mercy*, 68.
[1482] Usp. Anton TAMARUT, Božje milosrđe u nauku poslijekoncilskih papa, u: *Bogoslovska smotra* 86, (2016.) br. 3, 625–647.; ovdje: 639-640.

ističu ispravan stav prema grijehu i krivnji kao nužan element u odnos između Boga i čovjeka, iako čak ni sam grijeh ne razumijevaju identično. Razlika i komplementarnost između njihovih teologija zato se može sagledati usporedbom Papina poimanja „milosrđa“ s Metzovim poimanjem „supatnje“, kroz prikaz teocentrične i antropocentrične perspektivu na pitanja o trpljenju, grešnosti i krivnji te o Božjoj volji da se svi spase (usp. 1Tim 2,4).

Metz ne razlikuje striktno „milosrđe“ i „supatnju“. Kako Ashley primjećuje, uopće ne govori o Božjem milosrđu, nego mu je stalo ispravno artikulirati Božji stav prema trpljenju u povijesti.[1483] Metz odbija „augustinovsko“ svaljivanje sve krivnje za patnju u povijesti na čovjeka, kao i da se ljudsko trpljenje obezvrijedi i dokine savršenom Božjom su-patnjom, kao što impliciraju transcendentalistički teološki sustavi na temelju pretpostavke o Božjoj svemoći. Za Metza je to svojevrsna estetizacija trpljenja koja se odveć približava gnosticizmu. Takav govor o Bogu umanjuje teodicjeski značaj trpljenja, Boga se ispričava od moralne odgovornosti, a patnja prestaje biti egzistencijalni problem.[1484] No, odbijajući svako smirivanje i utjehu kao oblik amnezije ili imunizacije na povijest kao povijest patnje, Metz također stvara predodžbu odsutna i dalekog Boga kojemu vjernik upućuje teodicejski „vrisak“ u svojoj sadašnjoj tjeskobi iščekujući onaj apokaliptičko-eshatološki „prekid“ takva stanja.[1485]

Ni kod pape Franje nema pojmovna razlikovanja između „milosrđa“ i „supatnje“, jer jedno podrazumijeva i drugo. Ashley kao primjer što Papa razumije pod milosrđem, uzima papinsku bulu najave izvanrednog Jubileja milosrđa *Misericoridae vultus – Lice milosrđa,*[1486] koja gotovo na samom početku izjavljuje: „Trebamo stalno razmatrati otajstvo milosrđa. Ono je vrelo radosti, spokoja i mira. Naše spasenje ovisi o njemu. Milosrđe: riječ otkriva samu tajnu Presvetog Trojstva. Milosrđe: krajnji i najviši čin kojim nam Bog izlazi u susret. Milosrđe: temeljni zakon koji živi u srcu svake osobe koja iskreno gleda u oči svoje braće i sestara na putu života. Milosrđe: most koji spaja Boga i čovjeka, otvarajući naša srca nadi da smo, usprkos našoj grješnosti, zauvijek ljubljeni“ (MV 3). Za Papu milosrđe je Božje raspoloženje prema grešnome čovjeku u njegovoj nemoći. Milosrđe predstavlja Božju svemoć i transcendentnost izraženu kao ljubav prema čovjeku, koja utjelovljenjem nadilazi i premošćuje asimetričnost toga odnosa ne bi li se izrazila kao „solidarno suosjećanje“.[1487] No Papino razumijevanje

[1483] Usp. James Matthew ASHLEY, Mercy, Theology and Sprituality, u: John K. DOWNEY – Steve OSTOVICH – Johann M. VENTO (ur.), *Facing the World: Political Theology and Mercy*, 76-77.
[1484] Usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 30-37.
[1485] Usp. Ivica RAGUŽ, *Johann Baptist METZ, Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 2006., 274 str.*, 229–231.; ovdje: 231.
[1486] FRANJO, *Misericordiae vultus - Lice milosrđa. Bula najave izvanrednoga jubileja milosrđa*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2015. (dalje: MV)
[1487] Usp. James Matthew ASHLEY, Mercy, Theology and Sprituality, u: John K. DOWNEY – Steve OSTOVICH – Johann M. VENTO (ur.), *Facing the World: Political Theology and Mercy*, 78-79.

milosrđa opet ne relativizira čovjekovu grešnost uklanjajući zahtjev Bože pravednosti da se čovjek ne bi samosažalijevao, jer mu je tobože postavljen nedostižan ideal. Asimetrična narav milosrđa otkriva da Bog nije opterećen čovjekovom grešnošću, ali se ni ne miri s čovjekovim robovanju grijehu. Naprotiv, milosrđe potiče na ozbiljnu promjenu i na obraćenje da bi se čovjek prožet autentičnom krepošću poniznosti odvažio pouzdati u Božju pravednost.[1488]

Koncentrirajući se na teodicejsko pitanje o razlogu trpljenja i pravde za žrtve povijesti Metz predstavlja „supatnju" kao težište „za svjetski program kršćanstva u dobu globalizacije i njezinoga konstitutivnog pluralizma religija i kultura".[1489] Ashley objašnjava da Metz ističući teodicejsko pitanje i kritizirajući naglasak na soteriološki vid odnosa između Boga i čovjeka pruža korektiv teologiji.[1490] Razumijevanje povijesti kao povijesti patnje ne odvaja društveno-političku praksu i grijeh kao nepovezane stvarnosti. U toj sprezi i preklapanju nova politička teologija pronalazi svoj materijalni objekt. Ashley navodi molitvu kao primjer vjerničke prakse koja podrazumijeva i društveno-politički učinak – Metz također koristi primjer molitve[1491] – argumentirajući kako je u samoj naravi vjerskog čina utjecanje Bogu oko životnih pitanja. To znači da i Metzova teologija podrazumijeva Božje milosrđe, makar implicitno.[1492]

Ovime Ashley želi pokazati da se novu političku teologiju može nadopuniti teologijom milosrđa pape Franje. Nova politička teologija može zadržati svijest o teodicejskom pitanju na koje se Božje milosrđe predstavlja kao odgovor bez „harmatološkog preopterećenja čovjeka" i bez soteriološkog potiskivanja činjenice da je Bog kao Stvoritelj moralno odgovoran za svoje stvorenje. Na to se nadovezuje i „mistika otvorenih očiju" kao poziv na nasljedovanje Krista, a da se ne prioritetizira krivnju oko grijeha i zabrinutost oko vlastitog spasenja, već zauzimanje za drugoga kao izraz vjere u spasenje od patnje i nepravde koje nitko ne bi trebao trpjeti.[1493] Ashley prepoznaje sličan stav i kod pape Franje. Primiti Radosnu vijest trebalo bi biti milosno iskustvo koje potiče na obraćenje i motivira povući za sobom i druge usprkos iskustvu vlastite grešnosti. Bog utjelovljenjem premošćuje jaz između sebe i svijeta, tako da ni čovjekova pala narav nije opravdanje za beznađe i rezigniranost, potičući na transformaciju sebe i svijeta.[1494]

[1488] Usp. Ivica RAGUŽ, *Epitemeje*, 43-46.
[1489] Usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 218.
[1490] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 29-30.
[1491] Usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 42-49.; 102-103.
[1492] Usp. James Matthew ASHLEY, Mercy, Theology and Sprituality, u: John K. DOWNEY – Steve OSTOVICH – Johann M. VENTO (ur.), *Facing the World: Political Theology and Mercy*, 79-80.
[1493] Usp. Johann Baptist METZ, Od transcendentalne do političke mistike kršćanstva, u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 141-146.; usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 38-41.; 138-141.; 218-226.; 229-233.
[1494] Usp. James Matthew ASHLEY, Mercy, Theology and Sprituality, u: John K. DOWNEY – Steve OSTOVICH – Johann M. VENTO (ur.), *Facing the World: Political Theology and Mercy*, 76.; 82-85.

3.3.3.2. „Stara“ politička teologija Carla Schmitta nasuprot teologiji pape Franje

„Stara“ politička teologija Carla Schmitta i pastoralno-teološki pristup pape Franje utemeljen na *teologia del pueblo* razdvojeni su različitim društveno-političkim i kulturnim krajobrazima svoga nastanka i različitim povijesnim situacijama svoje formacije. Unatoč tome Schmitt i Papa se susreću u nekoliko zanimljivih dodirnih točaka. Ovaj će podnaslov stoga ukratko razmotriti što bi papa Franjo i Carl Schmitt možebitno imali za reći jedan drugome glede nekih konstitutivnih pojmova i načela – kao što su poimanje „naroda“ kako kroz prizmu subjektnosti tako i s obzirom na važnost političkog jedinstva, potom glede primata „prostora“ ili „vremena“, opravdanosti sukoba, stava prema društveno-političkim ideologijama i vrstama političkog uređenja, ulozi Crkve i eshatološkoj perspektivi – na osnovu kojih oblikuju svoju teološku misao. Može se reći kako će ova kratka komparativna analiza pokazati i koliko je još Katoličkoj Crkvi potrebno da bi postala uistinu svjetska Crkva, slobodna od kulturnih pristranosti, kao i kakav bi oblik trebala poprimiti ta buduća univerzalnost.

Zasigurno, prvi značajan element pastoralno-teološkog pristupa pape Franje, koji je potencijalno kompatibilan sa Schmittovom političkom teologijom, jest njegov pojam „naroda“. Bez obzira na to što je „narod“ u *teologia del pueblo* isključivo teološki pojam, koji isključuje političke konotacije, pretpostavljajući sekularizaciju teološkog pojma „naroda“ u politički koncept „nacije“, Papinu teologiju može se smjestiti u okvir Schmittove decizionističke teorije države. Papino uvažavanje subjektnosti „naroda“ i odbijanje svakog paternalizma[1495] onda se tumači kao početak procesa buđenja nacionalne svijesti, koji vodi prema proglašavanju suverenosti i prava nacije na samoodređenje kao primarnog političkog aktera.[1496]

Takvo shvaćanje još dodatno potkrjepljuje i to što *teologia del pueblo* ne uvažava marksističku analizu s njezinim materijalističkim shvaćanjem društvenih odnosa i dijalektičkim shvaćanjem povijesti.[1497] Ne treba podsjećati kako Schmitt još od *Rimsko katoličanstvo i politički oblik*[1498] preko *Duhovno-povijesno stanje suvremenog parlamentarizma*[1499] do *Doba*

[1495] Usp. Michael KIRWAN, Time, the Mercy of the Messiah. Pope Francis and Johann Baptist Metz, u: John K. DOWNEY – Steve OSTOVICH – Johann M. VENTO (ur.), *Facing the World: Political Theology and Mercy*, 60-62.

[1496] Usp. Francis SCHÜSSLER FIORENZA, Prospects for Political Theology in the Face of Contemporary Challenges, u: Michael WELKER – Francis SCHÜSSLER FIORENZA – Klaus TANNER (ur.), *Political Theology. Contemporary Challenges and Future Directions*, 46-47.

[1497] Usp. Georg DIETLEIN, *Teología del pueblo. Schlüsselstein zum Denken von Papst Franziskus*, 54-66.; ovdje: 59-62.

[1498] Usp. Carl SCHMITT, Rimsko katoličanstvo i politički oblik, u: ISTI, *Politički spisi*, 48.; 52.; 59-60.; usp. John P. McCORMICK, Educable or Sinful Evil? Revisiting the Moral Status of the Political in the Schmitt-Strauss Exchange, u: Paweł ARMADA – Arkadiusz GÓRNISIEWICZ – Krzysztof C. MATUSZEK (ur.), *The Problem of Political Theology*, 187-191.

[1499] Usp. Carl SCHMITT, Duhovno-povijesno stanje suvremenog parlamentarizma, u: ISTI, *Politički spisi*, 27-40.

neutralizacija i depolitizacije,[1500] identificira marksizam kao prijetnju nacionalnom, kulturnom i vjerskom identitetu njemačkog naroda, kao i same Europe. Zbog iracionalne vjere u povijesni napredak, marksizam je politički mit, koji odbacuje prosvjetiteljski racionalizam i zagovara iracionalnu primjenu sile kao način ostvarenja globalne komunističke utopije.[1501] Zato se *teologia del pueblo* može povezati s peronističkom političkom opcijom, koja od vremena svoga začetnika, Juana Dominga Peróna, do danas na argentinskoj političkoj sceni ostaje nacional-populistički pokret koji promiče političku suverenost.[1502] Argentinsku „teologiju naroda" i peronizam lako se može promatrati kao dva međusobno strukturalno analogna, supstancijalna identiteta – jedan teološko-metafizički, a drugi pravno-politički – koji su prisutni u kolektivnoj svijesti i pomoću kojih argentinsko društvo gradi svoj nacionalni identitet i odnos prema transcendentnom.[1503] Peronizam tako predstavlja jednu moguću varijaciju decizionizma koji se nalazi ugrađen u Schmittovu političku teologiju kao način ostvarenja kako suverenosti. „Teologija naroda" pak jamči onu dublju supstancijalnost te suverenosti, ukorjenjujući ju u Božjem gospodstvu nad kozmosom, nasuprot bezvlašću i okrutnosti čovjekova „prirodna stanja", koje je u mladim latinoameričkim zemljama toliko bliže i neposrednije koliko se u europskom kontekstu čini udaljenim i nevjerojatnim nakon toliko stoljeća civiliziranosti.

Naravno, ne treba posebno naglašavati kako pastoralno-teološka perspektiva pape Franje kroz leću *teologia del pueblo* ne naglašava političku emancipaciju, već spasenje duša.[1504] I to inkulturacijom kršćanske vjere u društveni život ne bi li se organski oblikovala jedna zajednica kao subjekt svojeg kulturnog života, povijesti i hoda prema Bogu (usp. AL 3).[1505] Nadalje, Papa razumije „narod" kao prvenstveno teološki pojam koji proizlazi iz ekleziologije Drugog vatikanskog sabora i iz slike Crkve kao Naroda Božjeg (usp. LG 9-17). Pojam „naroda" za Papu ne predstavlja tek neku etničku skupinu koja postupno uči očitovati svoju subjektnost nezavisno od nadležnih institucija i strukture vlasti (usp. EG 220), već označava i Crkvu.

[1500] Usp. Carl SCHMITT, The Age of Neutralizations and Depoliticizations (1929), u: ISTI *The Concept of the Political: Expanded Edition*, 81.; usp. John P. McCORMICK, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against politics as technology*, 92-97.; 106-108.

[1501] Usp. Carl SCHMITT, Duhovno-povijesno stanje suvremenog parlamentarizma, u: ISTI, *Politički spisi*, 36-37.; 39-40.

[1502] Usp. Federico M. ROSSI, Peronism (30.X.2017.), u: David A. SNOW – Donatella della PORTA – Bert KLANDERMANS – Doug McADAM (ur.), *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*, Blackwell Publishing Ltd., 2013., URL: www.researchgate.net/publication/236200055_Peronism (1.II.2019.)

[1503] Usp. Paul W. KHAN, *Political Theology: Four new chapters on the Concept of Sovereignty*, 101-104.

[1504] Usp. Georg DIETLEIN, *Teología del pueblo. Schlüsselstein zum Denken von Papst Franziskus*, 54-66.; ovdje: 59-62.

[1505] Usp. Michael KIRWAN, Time, the Mercy of the Messiah. Pope Francis and Johann Baptist Metz, u: John K. DOWNEY – Steve OSTOVICH – Johann M. VENTO (ur.), *Facing the World: Political Theology and Mercy*, 57-59.; 62.

Točnije, kako sam zajednički život društva postaje oblik življenja vjere, tako se „narod“ očituje kao zajednica vjernika, Crkva, koju u povijesti Bog Otac poziva i okuplja oko Isusa Krista, svoga jedinorođenoga Sina, ne bi li u zajedništvu Duha Svetoga primila otajstva spasenja.[1506]

Takvo shvaćanje „naroda“ podrazumijeva i jednu univerzalnu, globalnu dimenziju koja dolazi do izražaja u enciklici *Laudato Si'* kao poziv na niz reformi i međunarodnu suradnju u cilju rješavanja planetarne ekološke krize (usp. LS 45-49; 93-94; 128-129; 149-154; 164-169; 173-175; 191-192). I ovdje se mogu pronaći neka preklapanja, ponajviše između Papine kritike „tehnokratske paradigme“, utjecaja ekonomskih interesa na politički proces i modernističkog mita o tehnološkom napretku (usp. LS 53-57; 78-81; 105-114; 130-136; 187-190; 192-195; 203-206) i Schmittove kritike pravnog pozitivizma, ekonomsko-tehnicističke racionalnosti i liberalne težnje k privatizaciji na štetu ozbiljnosti političkog.[1507] No Schmittu su također bile neprihvatljive globalne integracije, jer podrazumijevaju nijekanje „opasne“ čovjekove naravi i kriterija političkog. Zato iz Schmittove perspektive, univerzalistički vid Papina pristupa izgleda kao još jedan pokušaj depolitizacije i okrnjivanja nacionalne suverenosti izražene u državi.[1508]

Ne treba zaboraviti, cilj Schmittove političke teologije nije toliko prožimanje političke prakse kršćanskim vrijednostima koliko stabilizacija društva pomoću religije kao metafizičke legitimacije političkog uređenja. Riječ je praksi Katoličke Crkve prije Drugog vatikanskog sabora: uspostavljanje saveza s vlastodršcem, koji održava društveno-politički red i odlaže apokaliptički kaos bezdržavnosti i anarhizma.[1509] Papa pak naglašava kakvu ulogu Crkva treba imati u zajednici naroda kao institucija sveopće solidarnosti i zagovornica općeg dobra, čije se poslanje ne tiče samo neke pojedine nacije već čovječanstva kao „naroda“ koji postaje globalna zajednica vjernika, Crkva. Papin prioritet nije očuvanje hijerarhijski ustanovljene društvene stabilnosti zajamčene poslušnošću suverenu kao jamcu vjernosti Božjem gospodstvu.

Kod Schmitta nema mjesta za takav antropološki optimizam.[1510] On najprije razmišlja „prostorno“, koncentrirajući se na održanje države, koja predstavlja teritorijalno utjelovljenje i translaciju u konkretan društveno-politički poredak onih metafizičkih i teoloških predodžbi koji čine osnovicu svjetonazora političke zajednice.[1511] Povijesni vid Schmittove političke teologije

---

[1506] Usp. Branko MURIĆ, Narod Božji kao nositelj navještaja Crkve. Evangelii gaudium i misionarska preobrazba Crkve, u: *Diacovensia*, 22 (2014.) br. 4, 469-495.; ovdje: 476-477.
[1507] Usp. Carl SCHMITT, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, 40-42.; 50-55.; 96-100.; usp. Carl SCHMITT, The Age of Neutralizations and Depoliticizations (1929), u: ISTI, *The Concept of the Political: Expanded Edition*, 81-85.
[1508] Usp. Carl SCHMITT, *Isto*, 70-71.; 86-93.
[1509] Usp. Matthias LIEVENS, Carl Schmitt's Concept of History, u: Jens MEIERHENRICH – Oliver SIMONS (ur.), *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, 415-420.
[1510] Usp. Carl SCHMITT, Pojam političkog, u: ISTI, *Politički spisi*, 73.
[1511] Usp. Carl SCHMITT, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, 44-49.

očituje se kroz njegovu katehoniku. Schmitt želi odgoditi apokaliptički kraj povijesti, odnosno raslojavanje mogućnosti smislena i uređena političkog djelovanja zbog „eshatološke paralize“ što prijeti u liku sekularnih eshatologija u srži utopističkog razmišljanja na koje su ranjive sve moderne političke ideje. Zato bi *katechon* trebao držati pod kontrolom ekscese idealizma i ideologije i održao mir na lokalnoj razini, ali i ravnotežu u međunarodnim odnosima.[1512]

Nasuprot Schmittu, papa Franjo prioritetizira vrijeme nad prostorom, kao i jedinstvo nad sukobom (usp. EG 222-237). Za Papu, razmišljati „prostorno“ znači misliti kratkoročno, bez eshatološke perspektive,[1513] što stvara pritisak i sukob s drugima, jer ograničeni pogled na povijest sužava slobodu izbora i djelovanja.[1514] Zbog te razlike u perspektivi, Schmitt veže Crkvu uz suverena koji predstavlja subjektnost jednog naroda nasuprot čovječanstvu, dok Papa vidi Crkvu kao univerzalni instrument Božjeg milosrđa u svijetu,[1515] koji se prvenstveno očituje u njezinom evangelizatorskom i misijskom poslanju pronošenja svijetom Radosne vijesti kako je Božja volja da se svi spase (usp. EG 20; 24; 49; MV 4; 12; 24-25).[1516]

U tom smislu, prema Walteru Kasperu, pastoralno-teološka perspektiva i pristup pape Franje predstavlja daljnju realizaciju nauka Drugog vatikanskog sabora o apostolatu Crkve u suvremenom svijetu.[1517] To je već dobro poznata saborska vizija Crkve koja se odriče svojeg društvenog položaja i privilegija, prepuštajući se s pouzdanjem Božjoj milosti poput siromaha kojima je poslana, ne bi li uistinu bila opredijeljena za ugrožene (usp. EG 53-57; 198).[1518]

Iz perspektive Schmittove političke teologije, takvo idealističko shvaćanje poslanja Crkve je naivno, jer zanemaruje koliko je i politički pragmatizam nužan za opstanak Crkve u svijetu.[1519] I ne samo to: ako ne reprezentira prisutnosti slavnog i uskrslog Krista u svijetu, ako ne predstavlja ono sakralno, bez kojega nijedna politička struktura moći ne može postići pravu i autentičnu legitimnost, Crkva ne vrši svoje poslanje.[1520] Za Schmitta etička dimenzija vjere, koja je sadržana u onoj profetičkoj dimenziji judeo-kršćanske tradicije, a koju naglašava Metz,

---

[1512] Usp. Nicolas GUILHOT, *American Katechon: When Political Theology Became International Relations Theory*, 224-253.; ovdje: 233-239.
[1513] Usp. Michael KIRWAN, Time, the Mercy of the Messiah. Pope Francis and Johann Baptist Metz, u: John K. DOWNEY – Steve OSTOVICH – Johann M. VENTO (ur.), *Facing the World: Political Theology and Mercy*, 68.
[1514] Usp. Georg DIETLEIN, *Teología del pueblo. Schlüsselstein zum Denken von Papst Franziskus,* 54-66.; ovdje: 64.
[1515] Usp. Anton TAMARUT, *Božje milosrđe u nauku poslijekoncilskih papa*, 625–647.; ovdje 640-644.
[1516] Usp. Anton TAMARUT, Crkva u nauku pape Franje, u: *Bogoslovska smotra,* 87 (2017.) br. 1, 59-78.; ovdje: 67-69.; 75.
[1517] Usp. Valentina MANDARIĆ, Milosrđe: put Crkve do čovjeka i suvremenih periferija, u: *Bogoslovska smotra,* 86 (2016.) br. 3, 705–730.; ovdje: 708-709.
[1518] Usp. Severino DIANICH, Učiteljstvo pape Franje – nove perspektive, u: *Riječki teološki časopis,* 24 (2016.) br. 2, 329-350.; ovdje: 345-347.
[1519] Usp. Carl SCHMITT, Rimsko katoličanstvo i politički oblik, u: ISTI, *Politički spisi*, 45.; usp. Samuel WEBER, *Targets of Opportunity On the Militarization of Thinking*, 27-29.
[1520] Usp. Carl SCHMITT, Rimsko katoličanstvo i politički oblik, u: ISTI, *Politički spisi*, 45.

nije punina crkvenog poslanja. Pogotovo zato što se proročki vid vjere iscrpljuje u individualnom angažmanu, dok je Schmitt koncentriran na odnos cijele političke zajednice, nacionalne države, prema transcendentnom.[1521]

Drugim riječima, s Drugim vatikanskim saborom, Crkva se odrekla svoje višestoljetne „konstantinovske“ strategije savezništva sa strukturama političke moći prosudivši da više šteti nego doprinosi njezinoj vjerodostojnosti.[1522] Ipak ne treba zaboraviti, duh Drugog vatikanskog sabora nije nastao u vakuumu, već je rezultat sinteze društveno-povijesnih okolnosti i iskrenih namjera saborskih otaca osigurati uspješan navještaj Evanđelja u suvremenom svijetu. Zato treba biti svjestan da s pontifikatom pape Franje, prvog rimskog Prvosvećenika zaređenog po okončanju Sabora, čiji teološko-pastoralni pristup ne proizlazi izravno iz saborskih dokumenata nego na teologiji razrađenoj u koncilskom duhu, Crkva ulazi u novo razdoblje svoje povijesti. Imajući to na umu, dok Sabor polako prelazi iz živog sjećanja Crkve u Predaju, treba pronaći jedan uravnotežen hermeneutički okvir koji bi osigurao doktrinarnu jasnoću i spriječio svaku politizaciju u smislu uzurpacije pologa vjere za potrebe raznih političke ideologija. Taj teološki okvir treba biti osjetljiv na povijest i dvosmislenost društveno-političkih gibanja. I baš zato politička teologija može ispuniti tu zadaću, koju je postavila Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu,[1523] u svrhu navještaja vjere u modernim okolnostima.[1524]

Primjera radi, Schmittovu političku teologiju danas se proglašava anakronističnom, jer polazi od naizgled nadiđenih političkih pojmova kao što su personalna suverenost i sakralno.[1525] Za modernu politiku, koja se oslanja na pravni pozitivizam i proceduralnost za transparentnost i stabilnost, sakralno kao posebno ontološko mjesto, u predmoderni reprezentirano u suverenu, više ne postoji ili se shvaća kao utjelovljeno u narodu kao primarnom političkom subjektu.[1526] Štoviše, u ovo doba globalizacije sve se više naglašava tzv. post-nacionalno shvaćanje države, koje političku zajednicu, odijeljenu od njezinih specifičnih etničkih, rasnih i socijalno-kulturnih obilježja kao srži vlastita identiteta, proglašava primarnim političkim subjektom.

Riječ je o daljnjoj destilaciji ideje liberalne demokracije iz sekularne u laičku državu[1527] koja stječe legitimnost održavajući na vrijednosno neutralan način ravnotežu između različitih

---

[1521] Usp. Harald WYDRA, *The Politics of Transcendence*, 265-288., ovdje: 282-284.
[1522] Usp. Marko MEDVED, Katolici i politika: od Syllabusa Pija IX. do Drugog vatikanskog koncila, u: *Riječki teološki časopis*, 21 (2013.) br. 2, 341-361.; ovdje: 347-348.; 359-360.
[1523] Usp. Knut WENZEL, *Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, 181-182.; 196-197.; 239-240.
[1524] Usp. Johann Baptist METZ, Biografski pregled: „Kako sam se promijenio“ (1996.), u: ISTI, *Politička teologija 1967.-1997.*, 312.
[1525] Usp. Agata BIELIK-ROBSON, *Beyond sovereignty: overcoming modern nominalistic cryptotheology*, s.p.
[1526] Usp. Ivica RAGUŽ, Utjecaj „američke civiline religije“ u Hrvatskoj!?, u: ISTI, *Teološki fragmenti II.*, 371-372.
[1527] Usp. Ivica RAGUŽ, Laička država i sloboda vjerovanja danas. Teološki osvrt na doprinos Charlesa Taylora, u: ISTI, *Teološki fragmenti II.*, 354-356.; 362-363.

političkih prava i potraživanja u demokratsko-pluralističkom društvu koje okuplja cio spektar etničkih, religijskih, rasnih, rodnih i inih identiteta bez nekog univerzalnog i objedinjujućeg svjetonazora.[1528] Takav razvoj suvremene, postmoderne države, koja se odriče modernističkog negativno-kritičkog stava prema religiji isprva se čini poželjnim, budući da dopušta slobodu vjeroispovijesti što omogućava ostvarenje težnje Drugog vatikanskog sabora: crkvenu reformu u postkonstantinovsku Crkvu koja se odriče potpore političkih struktura moći i neopterećena se posvećuje svome poslanju u jednom zaista slobodnom društvu. Ipak, ne smije se smetnuti s uma da liberalna demokracija u liku laičke države, kao i marksizam nekad sa svojim agresivnim sekularizmom, nužno nastupa s pozicije moralne superiornosti, s „prave strane povijesti" u hegelijanskom smislu, očekujući eventualnu kapitulaciju svih partikularnih socijalnih identiteta pred javnim konsenzusom zasnovanim na liberalnim vrijednostima privatizacije slobode.

Taj liberalni konsenzus onda predstavlja obvezujući društveni ugovor koji se odnosi i na Crkvu. Zato se javne deklaracije Katoličke Crkve kao npr. koncilska potvrda demokratskih vrijednosti (usp. GS 73-74)[1529] tumače kao legitimizacija liberalne demokracije.[1530] Onda je tu i pritisak prilagoditi teologiju, tradiciju i praksu vjere modernim sekularnim očekivanjima što se djelomično već i događa.[1531] Nije to izravna prijetnja opstanku kao u totalitarnim režimima, već ideja tolerancije religije, ali samo kao „religije u granicama razuma".[1532] Slično kao što se u Sjedinjenim Američkim Državama vjerske zajednice shvaćaju kao „denominacije", tj. višemanje formalno ustrojeni izričaji duhovnosti i religioznosti, koji postoje usporedno u miru, ali su također bez iznimke podređeni nacionalnom etosu ideološki izraženom u sintagmi „američki san". Takvom shvaćanju uloge religije je antitetično kako Katolička Crkva sebe shvaća kao sakrament, tj. univerzalnu reprezentaciju sakralnog u svijetu i povijesti (usp. GS 45), iz čega onda proizlazi njezin paritet svakoj naciji i određena indiferentnost prema svakoj sekularnoj političkoj strukturi moći.[1533] Zato upravo anakronistični Schmitt predstavlja onaj alternativan, „politički nekorektan" način razmišljanja o Crkvi u svijetu koji se vrlo lako može pokazati neizbježnim jednom kada realpolitički pritisak uruši fasadu liberalnog idealizma.

[1528] Usp. Ivica RAGUŽ, *Poslanje Crkve u pluralizmu – „preobražavajuće djelovanje"*, 272-274.
[1529] Usp. Knut WENZEL, *Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, 201-202.
[1530] Usp. Michael HOELZL – Graham WARD, Editors' Introduction, u: Carl SCHMITT, *Political Theology II.: The Myth of the Closure of any Political Theology*, 15-17.
[1531] Usp. Ivica RAGUŽ, *Grandiozan promašaj u čežnji za Bogom. Također jedna povijest filozofije Jürgena Habermasa*, 2-12.; ovdje: 3-5.
[1532] Usp. Immanuel KANT, *Religion within the Limits of Bare Reason*, 1793., s.p.
[1533] Usp. Ivica RAGUŽ, Utjecaj „američke civiline religije" u Hrvatskoj!?, u: ISTI, *Teološki fragmenti II.*, 371-372.

3.3.3.3. „Temeljni hermeneutički problem teologije“

Nesumnjivo, Metzova nova politička teologija i *teologia del pueblo* pape Franje dijele mnogo toga zajedničkog. Lako je prepoznati kompatibilnost Papina načela primata vremena nad prostorom s Metzovim usvajanjem postmetafizičke paradigme bavljenja teologijom da bi se nadišlo nebiblijsku ahistoričnost grčke filozofije[1534] ili preklapanje njihovih sržnih teoloških koncepata „su-patnje“ i „milosrđa“,[1535] kao i što poimanje „naroda“ u *teologia del pueblo* predstavlja plauzibilan način ostvarenja Metzova imperativa čovjekove subjektnosti u društvu i povijesti, ne po kriteriju političko-ekonomske moći, već univerzalne solidarnosti u svrhu „biti subjekt pred Bogom“.[1536] Ipak, sve to tek upućuje na ono što zbilja ujedinjuje Metza i Papu – koncilski duh kojemu nova politička teologija i *teologia del pueblo* duguju svoj nastanak.

Naime, još od onog inicijalnog nacrta nove političke teologije u *O teologiji svijeta*, Metz ističe deprivatizaciju vjere, koju modernistički svjetonazor tek tolerira kao neželjenu posljedicu poštivanja prosvjetiteljskog ideala osobne slobode i emancipacije, pa ju izgoni u po društveno-politički život nekonsekventnu domenu privatnog. Povratak vjere u javni život podrazumijeva njezino uvažavanje kao ravnopravnog sugovornika u društvenom diskursu, prvenstveno zbog ozbiljnog razmatranja „temeljnog hermeneutička problema teologije“: kako razumijevati vjeru s obzirom na zahtjeve instrumentalizirana uma i kritičkog duha moderne općenito.[1537]

Naravno, poticaj Metzu tako formulirati zadaću nove političke teologije, što ga odvodi u smjeru kritičko-dijalektičkog suočavanja s naslijeđem prosvjetiteljstva, dolazi od Drugog vatikanskog sabora. Konkretno, od pape Ivana XXIII. koji je prigodom otvaranja Sabora pozdravio saborske oce ovim riječima: „Prvenstvena zadaća ovog sabora, stoga, nije raspravljati o jednom ili drugom članku fundamentalnog nauka Crkve, ponavljajući naučavanje crkvenih otaca, drevnih i suvremenih teologa, koje je svima dobro poznato i blisko. […] Polog vjere (lat. *depositum fidei*), istine sadržane u našem drevnom nauku, su jedno, a način kako ih se izlaže, s istim značenjem i shvaćanjem njihova značenja, je drugo (lat. *modus enuntiandi*). I na ovom potonjem treba uvelike raditi, možebitno, s puno strpljenja, uvodeći načine izlaganja pologa vjere više prilagođene učiteljstvu koje je po svojoj prirodi prvenstveno pastoralno.“[1538]

[1534] Usp. Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 83-84.; 98-100.; usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 63-68.; 76-82.

[1535] Usp. James Matthew ASHLEY, Mercy, Theology and Sprituality, u: John K. DOWNEY – Steve OSTOVICH – Johann M. VENTO (ur.), *Facing the World: Political Theology and Mercy*, 79-85.

[1536] Usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 70-71.; 82-84.

[1537] Usp. Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 111-112.

[1538] IVAN XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia. Allocutio Ioannis PP. XXIII in solemni SS. Concilli inauguratione* (11.X.1962.), br. 15, URL: https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/la/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii _spe_ 19621011_opening-council.html (13.IX.2019.)

Klica renesanse političke teologije u saborskom nauku je jasno razlikovanje između nepromjenjivih i vječnih otajstava vjere sadržanih u pologu vjere i promjenjivih povijesnih formula pomoću kojih se sadržaj pologa vjere naviješta svijetu u danom povijesnom trenutku i kulturnom kontekstu. Ovo nije samo argument u korist inkulturacije pri evangelizaciji, nego i „kontekstualnih" teologija u postkoncilskom vremenu kojih je politička teologija metaoblik. I to baš zato što se ne zadržava na izazovu evangelizacije ili prakse vjere s obzirom na određeni kulturni senzibilitet ili vid društveno-političkog života, nego pita kako pristupiti odnosu vjere i svijeta-povijesti polazeći od ontološke razine i razrađujući praktične implikacije mogućnosti komuniciranja pologa vjere čovjeku koji stalno produbljuje spoznaju o sebi, ali i raste u znanju koje mu omogućava da mijenja samoga sebe na supstancijalno sve značajnije načine.

Metz i Papa osjetljivi su na povijesnost čovjekove egzistencije kao neprekidan proces-progres kojim čovjek mijenja ne samo uvjete svoje kulturne i političke egzistencije nego i sam način svoga egzistiranja. I to ne uvijek promišljeno. Ne uvijek nabolje i ne uvijek za sve. Ako je cilj da Evanđelje bude djelatno i plodonosno u svijetu i životima onih koji su povjerovali, nijedan autentičan oblik evangelizacije kao ni praksa vjere ne mogu ignorirati tu paradoksalnost čovjekove vremenitosti koja mu opet nekako omogućava nevjerojatnu plastičnost, koja se čak i opire – iako ju ne nadvladava – entropičnosti što neminovno usmjerava sve prolazno prema uvijek istom cilju – smrti. Zato je povratak povijesne svijesti u teološki diskurs i pastoralne oblike prenošenja pologa vjere, nasuprot ahistoričnom i transcendentalističkom pristupu, paradigmatski pomak čiji se značaj ne može zanijekati.

No, to ne znači da je takav pristup problemu odnosa vjere i svijeta, dogme i navještaja, neriskantan. Metz priznaje da se s nepromišljeno provedenom temporalizacijom metafizike, na koju se teologija oslanja pri interpretaciji vječnih istina vjere, kako u formi tako i u sadržaju, riskira pad u neki novi nominalizam.[1539] Stoga on i nastoji svoj postmetafizički način bavljenja teologijom usidriti u biblijskoj apokaliptičkoj tradiciji, ne bi li sviješću o oročenosti vremena imunizirao teologiju od zabluda evolucionizma i progresa po inerciji koje su obuzele modernu filozofiju povijesti i socio-političku misao. Isto tako, naglašava trpljenje kao nepromjenjivu konstantu povijesti, koja pomoću „anamentičkog uma" treba služiti kao stalan podsjetnik na ljudsku bijedu i orijentir prema eshatonu.[1540]

[1539] Usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 63-68.; 76-82.; usp. Johann Baptist METZ, Bog i vrijeme. Teologija i metafizika na razmeđima moderne, u: Klaus DETHLOFF – Ludwig NAGL – Friedrich WOLFRAM (ur.), *Religija, moderna, postmoderna. Filozofska-teološka razmatranja*, 50-52.

[1540] Usp. Benjamin TAUBALD, *Anamnetische Vernunft. Untersuchungen zu einem Begriff der neuen Politischen Theologie*, 73-76.

Papa Franjo opet se nalazi pred po svoju službu specifičnim izazovom. „Vršenje Petrove službe mora se shvaćati – da 'ništa ne izgubi od svoje izvornosti i transparentnosti' – polazeći od Evanđelja, tj. od njegovoga bitnog uključivanja u spasenjsko otajstvo Kristovo i izgradnju Crkve. Primat se u vlastitoj biti i vlastitom vršenju razlikuje od službi upravljanja koje su na snazi u ljudskim društvima. On nije služba koordinacije ili predsjedanja, niti se svodi na primat časti, niti se može shvatiti kao neka monarhija političke vrste. […] Petrov nasljednik je stijena koja, protiv samovolje i konformizma, jamči strogu vjernost Riječi Božjoj. Iz toga proistječe i mučeničko obilježje njegovog primata.“[1541] Drugim riječima, Papina je služba po naravi na jedan način „konzervativna“, odnosno od njega se očekuje da očuva pravovjernost tumačenja pologa vjere ne bi li se jamstvo spasenja prenijelo i sljedećim naraštajima, ali da istodobno i evangelizira u sadašnjem trenutku. Povijesno je iskustvo pokazalo da nije moguće biti Papom, iako su neki pokušali, povodeći se racionalnošću političkog pragmatizma, kao ni gledajući na vlastito preživljavanje i prosperitet. Cijena papinske časti je mučeništvo, bilo to trpljenje tijela, bilo psihička patnja uslijed javna neodobravanja, protivljenja, pa i neprijateljstva mnogih.

Zato će se i papa Franjo suočiti s odbijanjem, usprkos pomirljivoj retorici, čim bude morao braniti pravovjerno tumačenje pologa vjere od medijskog „spina“ kojim se njegove riječi iskrivljuje u skladu s popularnim političkim nagnućima i kulturnim imperativima. Odličan primjer takva „namjerna nesporazuma“ jest tumačenje Papina koncepta milosrđa u medijima. Sekularna javnost razumije „milosrđe“, ne kao fundamentalni Božji stav prema čovjeku koji se nalazi u ropstvu grijehu,[1542] već kao izraz empatije, gotovo pa emotivni refleks, mimo razuma, spontanu reakciju na nepravdu i trpljenje drugoga. Ovdje nije riječ o Metzovu „anamnetičkom umu“, nego o optimističnoj liberalnoj antropologiji, koja čovjeka vidi kao esencijalno moralno biće, bez grijehom ranjene naravi i posljedične sklonosti prema zlu, a instinktivnu reakciju suosjećanja razumije kao potvrdu čovjekove urođene dobrote. Polazeći od tih razlika može se manipulirati javnim mišljenjem, odnosno uspješno ometati racionalan, argumentiran diskurs, u ovom slučaju, o Papinu poimanju Božjeg milosrđa i promicati pogrešan zaključak utemeljen na površnom subjektivnom dojmu. Takvo što odavno je sastavni dio političkog života, iako tek odnedavno raste svijest o takvim strategijama manipulacije javnošću.[1543]

[1541] KONGREGACIJA ZA NAUK CRKVE, The *Primacy of the Successor of Peter in the Mystery of the Church* (12.11.1998.), br. 7.; URL: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_ doc_19981031_primato-successore-pietro_en.html (13.IX.2019.)

[1542] Usp. James Matthew ASHLEY, Mercy, Theology and Sprituality, u: John K. DOWNEY – Steve OSTOVICH – Johann M. VENTO (ur.), *Facing the World: Political Theology and Mercy*, 78-79.

[1543] Usp. William DAVIES, *Nervous States: How Feeling Took Over the World*, 200-211.; 220-221.

Ovdje se radi i o sukobu s tehnokratskim mentalitetom moderne, koja teži neutralizirati utjecaj vjere na čovjeka i društvo, kako Metz veli, promičući spiritualizaciju i privatizaciju vjere u svrhu stabilizacije političkih struktura vlasti.[1544] No Metz je u osamdesetim godinama 20. st. kritikom „buržujske religije“ tek naslutio rizičnost postmetafizičkog pristupa. Nova politička teologija ubrzo se suočava s novim izazovima, kao što je kulturna amnezija. Riječ je o postmodernističkoj pojavi, o raspoloženju apatičnosti uslijed razočarenja u prosvjetiteljske ideale nakon kritičke dekonstrukcije koja u njima nalazi ideološka opravdanja za imperijalizam Zapada.[1545] Ipak, time se ne dotiče one stvarne opasnosti koju postmodernizam predstavlja po postmetafizičku, temporaliziranu teologiju.

Postmodernizam se ne zadržava samo na dekonstrukciji „velikih narativa“,[1546] koje su ideološki motivirajući društvo poticale i ispričavale socijalnu nepravdu, nehumanost čovjeka prema čovjeku, te općenito imperijalističko-ekspanzionističku politiku zapadnjačkih zemalja u cilju iskorištavanja prirodnih i ljudskih potencijala.[1547] U *Simulakrumi i simulacija* (1981.) Jean Baudrillard iznosi tezu o postmodernoj percepciji stvarnosti koja iskrivljuje inteligibilnost proživljenih iskustva, kao i vlastitog identiteta. Naime, u modernom se razdoblju razlikovanje objektivne zbilje i njezine simbolične reprezentacije razvodnjuje uslijed masovne industrijske reprodukcije, ne samo materijalnih dobara već i društveno-kulturnog života čija egzistencijalna smislenost ovisi o izvornosti. Konačno, u postmoderni, razlikovanje između zbilje i simbolične reprezentacije potpuno nestaje, a zbilja i konceptualna simulacija stvarnog su izjednačeni. Život je čisti „simularkum“, autoreferentna simulacija ostvarena pomoću simbola i koncepcija koje referenciraju druge kulturne simbole, a koja je nepovezana sa stvarnošću niti se pretvara da jest, jer bi se takvo što smatralo naivnim. Postmodernistička kritička samosvijest onemogućava da se o ičemu, a najmanje o istini, govori neironično. Postmoderno raspoloženje posljedica je života u postindustrijskom društvu koje uklanja čovjeka od većine egzistencijalnih izazova i limitirajućih čimbenika, tako da su umjetno konstruirani identiteti na temelju ideoloških razlika i odnosa moći u socijalnoj hijerarhiji prioritetizirani nad svim drugim potrebama i težnjama.[1548]

[1544] Usp. Johann Baptist METZ, Vjera i politika u razdoblju prevrata (1981.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 132-139.; usp. Johann Baptist METZ, *The Emergent Church: The Future of Christianity in a Postbourgeois World*, 68-75.

[1545] Usp. Johann Baptist METZ, Religija i politika na granici moderne. Pokušaj novog određenja (1995.-1997.), u: ISTI, *Politička teologija 1967.-1997.*, 272-282.; usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 270-273.

[1546] Usp. Christopher BUTLER, *A Very Short Introduction: Postmodernism*, Oxford University Press, Oxford, 2002., 13-16.

[1547] Usp. William DAVIES, *Nervous States: How Feeling Took Over the World*, 61.; 63-66.; 69-70.; 73-75.; 78-80.; 87-90.; 101.; 108-109.; 113-114.; 116-119.; 145-146.

[1548] Usp. Christopher BUTLER, *A Very Short Introduction: Postmodernism*, 19-21.; 111-118.

Promatrajući dilemu kako tumačiti nepromjenjive i vječne istine vjere u prolaznom i kontingentnom krajobrazu ljudske povijesti s obzirom na Baudrillardovu tezu, nameće se zaključak kako postmetafizički pristup bavljenja teologijom riskira zamutiti razliku između pologa vjere i načina njegova reprezentiranja u sadašnjem povijesnom trenutku. Ovdje nije riječ samo o aktualnom ideološkom pravorijeku, čije je izvorište u liberalizmu i socijalizmu, koji sve kategorizira prema svojim konceptualnim kategorijama, bez obzira na to što se kompleksnom civilizacijskom, religijskom i povijesnom fenomenu kršćanske vjere ne može tako paušalno pristupiti. Pri usvajanju postmetafizičkog pristupa teologije treba imati na umu i primjer mnogih protestantskih crkava koje su usvojile *zeitgeist*, odmičući se tako od pologa vjere koji je usprkos svim raskolima dosad barem u vjeroispovijesti ujedinjavao disparatne grane kršćanstva. Koliko se religijske tradicije i tumačenje sadržaja vjere usklađuju s instrumentaliziranom racionalnošću modernog društva, toliko slabije te crkve reprezentiraju transcendentno – onaj kriterij istine koji nije neki autoreferentni „simulakrum" čovjekovih vazda mijenjajućih kulturnih svjetova.[1549]

Dakle, u političkoj teologiji, ovaj rizik se prije svega očituje u napasti da sam politički teolog – zabrinut oko povijesnih i političkih posljedica teoloških tvrdnji[1550] – s nedostatnom kritičkom distancom interpretira nauk i djelovanje Crkve u skladu s nagnućima socio-političkog trenutka. Nije li to srž Ratzingerova prigovora teologiji oslobođenja i uzrok razlomljenosti „kontekstualnih" teologija koje žrtvuju inteligibilnost navještaja Evanđelja u korist aktivizma oko neke društvene ili moralne nepravde?[1551] Time se vjera relativizira i stvara „simulakrum" kršćanskog pologa vjere koji se doima pravovjernim, odnosno uistinu ispravnim tumačenjem otajstava vjere. Zato uz zahtjev za postmetafizičkim pristupom u bavljenju teologijom treba uvažavati i rizik gubitka objektivnosti govora o istini, u ovom slučaju o pologu vjere, ako temporalizacija metafizike naruši svijest o apriorialnosti istine vjere.[1552] Tada se neko socio-politički uvjetovano tumačenje pologa vjere postupno poistovjećuje sa samom istinom. Tako se uistinu gubi svaka veza između Evanđelja i društveno konstruiranog „simulakruma" pologa vjere, simptom čega je fokus takve crkve na pitanja socijalne pravednosti, rodne jednakosti, rasne diskriminacije, političkog oslobođenja itd., ali ne i na spasenje duša i iščekivanje Kristova povratka. Koristiti Evanđelje u svrhu društveno-političkog aktivizma nije evangelizacija (usp.

[1549] Usp. Ivica RAGUŽ, *Grandiozan promašaj u čežnji za Bogom. Također jedna povijest filozofije Jürgena Habermasa*, 2-12.; ovdje: 3-5.
[1550] Usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 58.
[1551] Usp. CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *Instruction on certain aspects of the „Theology of Liberation"*, Rim, 1984., br. VIII.,5-7., URL: www.vatican.va/roman_curia/congregations /cfaith / documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theologyliberation_en.html (27.VIII.2018.); usp. Joseph RATZINGER, *Church, Ecumensim and Politics. New Endeavors in Ecclesiology*, 151-153.; usp. Joseph RATZINGER, *Eshatologija. Smrt i vječni život*, 25-28.
[1552] Usp. INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, *The Interpretation of Dogma*, 1989., s.p.

EN 20.; 31-35.). Itekako stvarna posljedica takva političkog „teologiziranja“, koje poistovjećuje ljudsku povijest emancipacije i povijest spasenja, jest da čovjek može „promašiti“ eshaton.[1553]

Nasuprot Metzovu prijedlogu temporalizacije metafizike koji je posljedica odbacivanja trancendentalističkog razdavanja povijesti spasenja i sekularne povijesti,[1554] stoji „konceptualni realizam“[1555] Carla Schmitta. Kao što se može vidjeti iz njegova koncepta supstancijalnog reprezentiranja, Schmitt jasno razgraničava između društveno-političkog života u povijesti i onog golom oku skrivenog, transcendentalnog aspekta stvarnosti. Suveren je politički simbol koji obuhvaća cjelinu društveno-političkog poretka što podređuje nesputanu i opasnu ljudsku narav nekom autoritetu u zamjenu za sigurnost, ali i svojim aspektom „smrtnog boga“ upućuje na onaj dublji, nepromjenjivi metafizičko-kozmološki poredak kojem se društvo konformira i mimo političkog pragmatizma, bez obzira na imanentističke ideologije poput liberalizma.[1556] Schmitt bi upravo liberalnu optimističnu antropologiju, kao i parlamentarnu demokraciju koja pretpostavlja mogućnost upravljanja društvom i državom kroz diskusiju i konsenzus,[1557] nazvao baudrillardovskim „simulakrumom“ nimalo iznenađen što se upravo takav profil postmodernog društva razvio tamo gdje svjetonazorski prevladava liberalizam. Vjerojatno bi istaknuo i da je sovjetska Rusija još od tridesetih godina 20. st. u „simulakrumu“ zahvaljujući iracionalnim marksističkim predviđanjima proleterske utopije.[1558] Tome svakako u prilog ide i lakoća kojom je sovjetski režim sve do svoga pada revizionistički pristupao povijesti svojih neuspjeha kao što je ukrajinski Holodomor.

Ipak, ne treba smetnuti s uma ni nedostatke Schmittove „stare“ političke teologije. Schmitt jest upao u zamku tumačenja pologa vjere kroz političke kategorije. Iako, točnije bi bilo reći da mu je to otpočetka bila i namjera. Postavke njegove političko-teološke misli u konačnici su ga odvele u katehoniku koja počiva na tako strogom odvajanju sekularne povijesti i povijesti spasenja da je smatrao nužnim potisnuti mesijanski aspekt kršćanstva u strahu od njegova destabilizirajućeg utjecaja na društveno-politički poredak. U *Političkoj teologiji II.*, mimo „sociologije juridičkih pojmova“ kao prvog načela svoje političke teologije, formulirao

---

[1553] Usp. Jürgen MANEMANN, Abandoned by God? Reflections on the Margins of Theology, u: John K. DOWNEY – Jürgen MANEMANN – Steven T. OSTOVICH (ur.), *Missing God? Cultural Amnesia and Political Theology*, 24-26.

[1554] Usp. Johann Baptist METZ, *Theology of the World*, 81-92.; Usp. James Matthew ASHLEY, Mercy, Theology and Spirituality, u: John K. DOWNEY – Steve OSTOVICH – Johann M. VENTO (ur.), *Facing the World: Political Theology and Mercy*, 77.

[1555] Usp. Jürgen MANEMANN, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus*, 100-108.; 164-166.

[1556] Usp. Carl SCHMITT, Rimsko katoličanstvo i politički oblik, u: ISTI, *Politički spisi*, 50-55.

[1557] Usp. Carl SCHMITT, State Ethics and the pluralist State, u: Arthur JACOBSON – Bernhard SCHLINK (ur.), *Weimar: A Jurisprudence of Crisis*, 301-302.

[1558] Usp. Carl SCHMITT, Duhovno-povijesno stanje suvremenog parlamentarizma, u: ISTI, *Politički spisi*, 29-35.

je „stasiološko“ tumačenje dogme o Trojstvu projicirajući kriterij političkog – raspoznavanje neprijatelja zbog nesputane i opasne čovjekove naravi – u unutartrojstvene odnose.[1559] Smjestivši ontičku odliku ljudske egzistencije, svijest o drugome kao prijetnji, u ontološki poredak stvarnosti, Schmitt je izjednačio svoje tumačenje naravi trojstvene Božje egzistencije sa sadržajem dogme o Trojstvu. Time je pokazao kako rizik hermeneutskog zastranjenja nije ograničen samo na postmetafizički pristup bavljenja teologijom.

Štoviše, ova usporedba Schmittove i Metzove političke teologije otkriva kako se rizik supstitucije vječnih i nepromjenjivih istina sadržanih u pologu vjere s možebitno aktualnim tumačenjem Evanđelja ne svodi samo na to koristi li se temporalizirana metafizika ili teološke predodžbe sekularizirane u političko-pravne koncepte. Ključ je *teolos* teologije, odnosno njezino entelehiološko usmjerenje koje otkriva što teologija razumije kao sebi intrinzičnu svrhu i kako ju aktualizirati. Upravo je na to i upozoravao papa Benedikt XVI. kritizirajući „primat prakse“ u novoj političkoj teologiji na štetu kontemplacije nad otajstvima vjere.[1560] Crkvena Tradicija veli: „Petrov nasljednik je stijena koja, protiv samovolje i konformizma, jamči strogu vjernost Riječi Božjoj.“[1561] Drugim riječima, ne očekuje se da Papa i učiteljstvo pristupaju pologu vjere „konzervativno“ i „dogmatički“ pri tumačenju istina vjere, odnosno ustaljeno i nepromijenjeno bez obzira na povijesne, društvene i kulturne okolnosti. Evanđelje nije muzejski izložak. Božja objava sadržana u Svetom pismu otpočetka se upućuje čovjeku unutar njegovih vlastitih životnih okolnosti i na za njega relevantan način. Polog vjere treba čuvati od svakog oblika ljudske samovolje i nekritičkog konformizma prevladavajućem svjetonazoru nekog povijesnog doba ili ideologiji raznih društveno-političkih aktera. Otajstvu vjere u teologiji treba pristupati kontemplativno, ukorjenjujući sebe u istini Božje riječi, ne samo nasuprot nagnućima svijeta nego i u cilju autentične evangelizacije koju će čovjek onda prepoznati kao zov istine bez obzira na „kontekst“. U tome svoju zadaću treba pronaći i politička teologija kao grana fundamentalne teologije, prepoznajući i važnost razmatranja objavljene istine uz praksu vjere, ne bi li bila sučeljem između svijeta i vjere kako bi Crkva mogla uvijek, svugdje i svakome po uzoru na Isusa Krista proglašavati: „Ispunilo se vrijeme, približilo se kraljevstvo Božje! Obratite se i vjerujte evanđelju!“ (Mk 1,15).

[1559] Usp. Carl SCHMITT, *Political Theology II.: The Myth of the Closure of any Political Theology*, 122-126.
[1560] Usp. Joseph RATZINGER, *Church, Ecumensim and Politics. New Endeavors in Ecclesiology*, 148-153.
[1561] KONGREGACIJA ZA NAUK CRKVE, *Primat Petrova nasljednika u otajstvu Crkve* (12.11.1998.), br.7.

ZAKLJUČAK

Obrađujući katoličku političku teologiju u 20. stoljeću kroz opus dvaju prominentnih njemačkih mislilaca, jurista Carla Schmitta i teologa Johanna Baptista Metza, ovaj je rad težio iznijeti uravnoteženu perspektivu njihova doprinosa mimo predrasuda i iskrivljenja percepcije proizašlih iz pristupanja temi kroz leću političke korektnosti ili neke specifične političke opcije. Ne treba zaboraviti kako je politika egzistencijalno značajna, a u konjunkciji s teologijom koja razmatra odnos svijeta i transcendencije, u kršćanskom smislu kao spasenja duša, ozbiljnost iznesenih tvrdnji i uvjerenja pod oznakom „političke teologije", kao i intenzitet neslaganja oko istih, nipošto nije za podcijeniti. Politička teologija pristupa pitanju vjere u svijetu uzimajući u obzir kako je povijest sporenja i patnje istodobno i povijest spasenja. Zato teme kojima se ovaj teološki diskurs bavi nisu apstraktne konceptualne elaboracije, u smislu intelektualističkih projekcija stručnjaka zaokupljenih formalističkom valjanošću teorije, nego ispitivanje stvarnog stanja društveno-političkog života u odnosu prema vječnosti.

Prvo poglavlje ovog rada donosi pregled tzv. „stare" političke teologije Carla Schmitta. U svojim publikacijama Schmitt analizira temeljne juridičke pojmove kao što su suverenost, legitimnost države, temelji konstitutivnog prava, politička prava i obaveze građana, kao i uloga Crkve u društveno-političkom poretku. Uz ove juridičke teme bavi se i samom naravi pojma političkog, kao i proturječnostima moderne politike iz čega proizlazi pronicljiva metasociološka analiza i kritika liberalne demokracije. Carl Schmitt nije teolog, već jurist koji piše polazeći od „duha zakona" nasuprot „slovu zakona" dotičući tako onaj metafizički svjetonazor koji stoji u temeljima političkog poretka i samopoimanja društva.[1562] Njegova politička teologija izlaže kakav odnos društvo treba ima prema transcendenciji koja drži odgovor na pitanje o smislu čovjekove egzistencije što onda određuje i kako bi država trebala biti uređena. Njegova kritika prava i politike izlaže razloge i posljedice odstupanja moderne društveno-političke prakse od toga fundamentalnog načela tvorbe političke zajednice ljudskih bića.

Iščitavajući one Schmittove radove ključne po njegovu političku teologiju kao što su *Politička teologija I.* (1922.), *Rimsko katoličanstvo i politički oblik* (1923.), *Duhovno-povijesno stanje suvremenog parlamentarizma* (1926.), *Pojam političkog* (1933.), *Doba neutralizacije i depolitizacije* (1929.), *Levijatan u teoriji države Thomasa Hobbesa: značenje i neuspjeh političkog simbola* (1938.), *Nomos zemlje u međunarodnom pravu Jus publicum Europaeum*

[1562] Usp. Jacob TAUBES, *To Carl Schmitt: Letters and Reflections*, 45-46.

(1950.), *Politička teologija II. Legenda o dokrajčenju svake političke teologije* (1970.) i druge u manjoj mjeri, ovo poglavlje predstavlja teološko-političku dimenziju Schmittove misli.

Obrađene su njegove sržne konceptualne elaboracije: a) sociologija juridičkih pojmova kojom ustanovljuje analognost teoloških predodžbi i pravnih pojmova i time objašnjava proces sekularizacije; b) personalni suveren kao „smrtni bog“ koji odlučuje o „iznimci“; c) Crkva kao *complexio oppositorum* na čemu se temelji njezina univerzalnost i holistički pristup čovjeku; d) načelo supstancijalne i personalne reprezentacije transcendencije; e) pojam političkog kao izraz čovjekove samosvijesti, suverenosti i volje za preživljavanjem; f) čovjekova „opasna“ narav koja se opire simplicističkoj binarnoj moralnoj klasifikaciji; g) kao i njegova povijesna analiza razvoja liberalizma na kojoj temelji svoju metasociološku i metajuridičku kritiku stanja novovjeke države i modernog društva. Cilj je bio istražiti može li se Schmitta nazvati političkim teologom, a njegova juristička-politička promišljanja smatrati političkom teologijom.

Nadahnut *Levijatanom* Thomasa Hobbesa, Schmitt iznosi svoje decizionističku viđenje države kao kolektivnog „političkog tijela“ ujedinjeno oko svoje glave, suverena. To Schmittovo poimanje personalne suverenosti je sekularizirana teološka predodžba Božjeg gospodstva nad kozmosom. Zato su autoritet i moć države utjelovljeni u suverenu koji poput kakva „smrtnog boga“ posjeduje jurisdikciju nad svakim aspektom društvenog života, uključujući i religiju. Suveren posjeduje „monopol nad političkim“ ne bi li legitimno donosio presudne političke odluke čime jamči mir, red i političko jedinstvo naroda. Suverenova je moć u „iznimnim“ situacijama intervenirati mimo ustanovljenog zakonskog okvira što je onda sekularizirani koncept izravne Božje intervencije u svijet mimo zakona prirode, tj. čudo. Suveren je tako u egzistencijalnom smislu sposoban zaštiti društvo od kaosa hobbesijanskog „prirodnog stanja“, a u teološkom smislu djeluje kao *katechon*, predstavnik Božje moći u povijesti, odlažući kataklizmu apokalipse. Drugim riječima, u Schmittovoj političkoj teologiji društveno-politička stvarnost odražava teološku zbilju. Zato je funkcija Crkve podržavati i legitimizirati suverena, koji ima jurisdikciju i nad religijskim pitanjima, jer je vlastodržac po svojoj katehonskoj funkciji branitelj vjere, svojevrsni Božji pomazanik u maniri starozavjetnih izraelskih kraljeva.

Svrha takva viđenja suverenosti je pokazati kako nije moguće ukloniti Božji zahtjev za poslušnošću, unatoč sekularizaciji i liberalnoj neutralizaciji teološko-moralnog vida političkog autoriteta. Ustanovljujući akt javno-političkog života neke zajednice, uz državnu instituciju, isto tako podrazumijeva i sakralni poredak, odnos prema transcendenciji, koji legitimizira vlast što upravlja političkom zajednicom pod Božjim autoritetom. Schmittova politička teologija čini dio šire rasprave u katoličkim krugovima između dvaju svjetski ratova oko modernističkog zahtjeva za privatizacijom religije i kako konceptualizirati katoličku ideju moderne kroz niz još

uvijek topikalnih političkih izazova i tema, kao što su liberalni antropološki optimizam, rizik gubitka slobode uslijed podlijeganja imanentističkim političkim ideologijama, kako u domaćoj politici tako i u međunarodnim odnosima. Kao što se može vidjeti iz *Doba neutralizacije i depolitizacije,* Schmitt je bio vrlo zabrinut zbog imperijalističkih pretenzija sovjetske Rusije.

Schmittova politička teologija tako se može smatrati projektom očuvanja ozbiljnosti onog političkog i svijesti o važnosti personalne subjektnosti i inicijative u donošenju presudnih političkih odluka nasuprot sve prisutnijem trendu neutralizacije političkog iz javnog života. Schmitta brine imanentistička težnja prisutna u liberalizmu koja svodi ono političko na „tehniku učvršćivanja vlasti“, administrativni instrument upravljanja javnim poslovima i menadžment društvenih potreba bez uvažavanja egzistencijalne važnosti i transcendentalna usmjerenja političkog djelovanja. Ono političko, ako je intenzitet asocijacije i disocijacije među ljudima dovoljno intenzivan, usmjeruje stvaranje ujedinjenog političkog entiteta u izvanrednoj situaciji. Drugim riječima, specifičnost političkog odnosi se na preživljavanje, donošenje presudne odluke koja čini razliku između života i smrti za cijelo društvo. Schmitt ukazuje na ishodište politike u teološkim kozmološkim predodžbama ne bi li naglasio neizbježnu egzistencijalnost i sveobuhvatnost političkog, važnost presudne političke odluke koju donosi čovjek nasuprot legalnoj fikciji „društvenog ugovora“, kojega se danas smatra utemeljujućim aktom države.

Schmittov koncept političkog je i polazište njegove kritike duhovno-moralnog stanja liberalnog buržujskog društva i njemu pripadajućeg političkog izričaja, moderne parlamentarne demokracije. Schmitt prepoznaje liberalizam kao političku ideju koja promiče emancipaciju pojedinca kao subjekta društva kroz ustanovu osobnih sloboda i političkih prava čime ne samo da se ograničava moć države, već i privatizira vjeru što onda neutralizira teološko-metafizički temelj svakog političkog autoriteta. Liberalizam kroz „vječnu diskusiju“ podlaže politiku privatno-pravnom moralu i ekonomskim kategorijama koje ono političko lišava njegova specifičnog smisla. Takvom bi neutralizacijom političkog društvena egzistencija izgubila onaj egzistencijalni intenzitet koji ju povezuje s transcendencijom.

I u kritici modernih političkih ideologija i državnih uređenja odražava se Schmittova politička teologija. Schmittov sud o teološko-političkoj vrijednosti i ispravnosti liberalizma temelji se na njegovom „stasiološkom“ razumijevanju sveobuhvatnosti političkog koje nije ništa manje nego potpuna sloboda i neograničenost. Dok se ta sloboda u Trojstvu, između Oca i Sina, očituje kao ljudskom umu neshvatljiv paradoks istodobno savršenog jedinstva i diferencijacije unutar Boga koji bi trebao biti u sebi identičan, u svijetu se zahvaljujući čovjekovoj „opasnoj“ naravi očituje kao sukob ljudskih bića, od kojih je najgori građanski rat. Zato Schmittova politička teologija ističe utjecaj kršćanstva na europsku civilizaciju, kulturu i

politiku. Religija kao društvenotvorna sila treba surađivati sa suverenom, legitimizirajući njegovu vlast, kako bi osigurao nacionalno jedinstvo i obranu od izvanjskih neprijatelja, ali i spriječio bratoubilački rat. Time suveren vrši katehonsku funkciju i osigurava red, mir i sigurnost nasuprot prijetnji apokaliptičkog kaosa tobože apolitičkog „prirodnog stanja“.

Drugo poglavlje razrađuje novu političku teologiju njemačkog katoličkog teologa Johanna Baptista Metza. Ovaj teološki projekt, u mnogočemu radikalno različit od prijašnjih inačica političke teologije, započinje u šezdesetim godinama 20. st., u poletnoj atmosferi nakon Drugog vatikanskog sabora. Metz napušta idealističko-transcendentalnu paradigmu bavljenja teologijom i razrađuje „postmetafizički“ pristup osjetljiv na društveno-povijesnu uvjetovanost odnosa vjere i svijeta. Važni intelektualni utjecaji na Metza iz ovog razdoblja su Karl Rahner, Theodor W. Adorno, Ernst Bloch i Walter Benjamin.

Tu početnu fazu Metzova rada sadržanu u knjizi *O teologiji svijeta* odlikuje pozitivno vrednovanje sekularizacije shvaćene kao posljedicu utjecaja kršćanstva na svijet. Nadalje, Metz se zalaže za eshatološko određenje teologije, budući da je egzistencijalna usmjerenost na budućnost obilježje moderne. Uz to iznosi i zadaću društveno-povijesno osjetljive teologije: deprivatizirati vjeru i redefinirati odnos vjere i svijeta kao odnos teorije i prakse, razumijevanja vjere i življenja vjere u svijetu, u cilju kritičkog suočavanja s naslijeđem prosvjetiteljstva. Za Metza privatizirati vjeru znači svojevoljno se oslijepiti na utjecaj društveno-povijesnog konteksta na praksu vjere, kao i na utjecaj vjere u društvu i povijesti, a posebno na samog subjekta. Zato se teologija treba „držati trajne, integralne dvojne strukture, međusobnog prioriteta subjekta i društva u povijesti. No to može učiniti samo ako se teologiju subjekta razradi kao teoriju povijesti i društva, opirući se uobičajenoj podjeli posla između sustavne teologije i teološkog razumijevanja društva, ne bi li ju razvila kao praktičnu teoriju“.[1563] Metz odbija relativiziranje čovjeka kao subjekta društva i povijesti apsolutiziranjem društveno-povijesnih uvjetovanosti, jednako tako i privatizirano-individualističko shvaćanje kršćaninove praktične odgovornosti za svijet kao u idealističkim teološkim sustavima.

Sastavni element tog inicijalnog nacrta nove političke teologije je i odgovarajuća vizija Crkve. Izazov aktualizacije odnosa vjere i svijeta traži institucionalizaciju vjere. Oblikovanje kritičke svijesti o predrasudama, različitim uvjerenjima i strukturama plauzibilnosti u društvu koje sprječavaju uspješan navještaj Evanđelja treba instituciju posvećenu promicanju i očuvanju vjere, tj. Crkvu. Zadatak je nove političke teologije razraditi takvo razumijevanje crkvene institucije koje bi Crkvi omogućilo biti „institucija kritičke slobode vjere“.

[1563] Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 73.

U svojoj drugoj knjizi, *Vjera u povijesti i društvu*, Metz dalje razrađuje svoj koncept nove političke teologije i to kao praktičnu fundamentalnu teologiju čiji je fokus na čovjeku kao subjektu i njegovoj praksi u svijetu. Praktično određenje nove političke teologije, taj „primat prakse“, Metzu je istodobno srž kršćanskog identiteta „nasljedovanja Krista“ i točka susreta s prosvjetiteljstvom, s njegovim vodećim načelom da kritički um teži postati praktičan. Osim „primata prakse“ koji ne dopušta novoj političkoj teologiji ograničiti se na apstraktna metafizička i teološka pitanja, Metz promiče napuštanje neoskolastičke strategije frontalnog sukoba s modernističkim trendovima ne bi li se omogućio kritičko-dijalektički dijalog s modernom i naslijeđem prosvjetiteljstva. Nova politička teologija tada također dotiče pitanja teodicejske osjetljivosti na patnju, suočava se s problemom besubjektnosti suvremene teologije i širi svoju perspektivu izvan iskustva europske buržujske kulture. Metz svoj teološki projekt predstavlja kao autentičnu kršćansku hermeneutiku koja djeluje kroz tri praktične kategorije od važnosti u današnjim povijesno-društvenim okolnostima: spomen, pripovijedanje i solidarnost.

Razrada nove političke teologije kao političke teologije subjekta u kojoj i „kristologija stoji pod primatom prakse“[1564] je onaj daljnji korak nakon što Metz odbacuje koncept ahistorične metafizike koja pretpostavlja neproblematski odnos između istina kršćanske vjere i neizrečenih kozmoloških predodžbi o svijetu. Jednako je važno bilo i uvođenje *memoria passionis,* čime Metz kristološki potkrepljuje svoj teološki projekt. Spomen na nepravdu Kristove muke i smrti obuhvaća sveprisutno iskustvo patnje, a uskrsnuće naglašava mesijanski aspekt kršćanske vjere, čini ljudski rod baštinikom eshatoloških obećanja mira, pravde i blagostanja, pa i one koji su u prošlosti bili zakinuti za život dostojan čovjeka. Isto tako, omogućava i da se vjera razumljivo interpretira modernom svjetonazoru zasnovanom na idealu emancipacije kao težnju povijest patnje transformirati u povijest slobode. To novoj političkoj teologiji omogućava ispravljanje i nadopunu naslijeđa prosvjetiteljstva.

Sveopće iskustvo patnje sadržano u *memoria passionis* čije je razrješenje anticipirano u eshatonu ne dopušta brinuti samo oko potencijala budućnosti, zanemarujući povijest patnje. Takvo što je odlika evolucionističke racionalnosti koju usvajaju moderne političke ideologije. Svijest o ovome Metz izražava kroz tzv. „teodicejsko pitanje“, koje neće biti razriješeno u povijesti zbog čega se očituje kao apokaliptička svijest napetog iščekivanja kraja povijesti.[1565] Time se, prema Metzu, potiče na djelatnu osjetljivost prema bližnjima, posebno prema trpećima i žrtvama povijesti, čime se ostvaruje sržni zahtjev nove političke teologije kao praktične fundamentalne teologije: autentična univerzalna solidarnost.

[1564] Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 62.
[1565] Usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 13-18.

Metz, dakle, odbacuje svaki način opravdavanja ili zaborava patnje u povijesti i u ovom dobu „kulturne amnezije“ poziva na oživljavanje izraelskog „anamnetičkog duha“ s njegovim „slabim“ ustrojstvom osjetljivim na krize u ljudskom životu u povijesti, koji ne može zanemariti ni zaboraviti trpljenje drugoga, patnju onih zaboravljenih, a koji time postaju bližnji. Katastrofe poput holokausta ostavljaju posljedice na tu povijest čovječanstva što traži jedan novi način bavljenja teologijom. Zato je nova politička teologija „teologija nakon Auschwitza“, jer smatra svojom odgovornošću brigu oko zaboravnosti moderna društva opčinjena idejom esteticizirane slobode od obzira prema patnji drugoga i sukladno tome oblikuje poslanje Crkve.

Crkva je pozvana biti globalan autoritet i promicati dostojanstvo čovjeka naviještajući eshatološku nadu u spasenje. Taj navještaj treba biti sinteza pologa vjere i povijesnog iskustva izraženog u spomenu na tuđu patnju. Metz nadopunja univerzalistički izričaj prosvjetiteljskog humanizma s biblijskom kulturom „priznavanja drugih u njihovoj drugosti“[1566] u svrhu artikulacije „svjetskog programa kršćanstva u pluralizmu religija i kultura“. Takva teološka perspektiva promiče i „poslušnost autoritetu onih koji trpe“ kao praktičan odgovor na teodicejsku osjetljivost i dosad polovičnu primjenu prosvjetiteljskih ideala zbog društveno-političke prakse utemeljene na „antropologiji vladavine“ koja je uzrok svih društveno-političkih i ekonomskih nepravdi.

Gradeći na kritici društvenog i političkog života zasnovanog na želji za dominacijom, Metz promiče „antropološku revoluciju“, sintezu moralnosti i politike na jedan netotalitaran način, koja uključuje preispitivanje instrumentalizirana poimanja politike, kao i estetizacije europske moralno-političke važnosti u svijetu. Svrha nove političke teologije je naglašavati kršćansku odgovornost i brigu za svijet, empatiju i solidarnost s trpećima i žrtvama povijesti koja prethodi svakoj političkoj ideji, filozofiji povijest i društva, pa čak i teologiji. Zato u središtu crkvene i teološke pozornosti treba biti „formuliranje vjere u kategorijama otpora spremnog za patnju i promjenu“[1567] u prevladavajućoj svijesti koja pati od postmodernističke ravnodušnosti i vazda prisutne želje za političkom moći, za gospodstvom na drugim, pa i po cijenu ljudskosti čovjeka prema čovjeku. Metz zato koristi i termin „mistika otvorenih očiju“ za svoje viđenje autentične kršćanske prakse u svijetu. Oči širom otvorene za trpljenje bližnjega i za samoobmane kojima se imunizira od osjetljivosti na tuđu patnju i zahtjeva za solidarnošću.

Treće poglavlje donosi komparativnu analizu „stare“ i nove političke teologije iznesenih u prethodna dva poglavlja te profil političke teologije 20. st. koja izranja iz takve usporedbe.

[1566] Usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 317-320.
[1567] Johann Baptist METZ, Na putu prema postidealističkoj teologiji (1985.), u: ISTI, *Politička teologija: 1967.-1997.*, 171.

Promatrajući prvo međusobne reakcije Carla Schmitta i Johanna Baptista Metza na različite koncepte svojih političkih teologija iz onih rijetkih opaski koje se mogu pronaći u njihovim publikacijama, može se vidjeti kakvo su mišljenje imali jedan o drugome. Schmitt se tako osvrće na Metzovu novu političku teologiju samo jednom i to usputno, u *Politička teologija II.* gdje odaje dojam da vidi Metzov izbor formulirati svoj projekt kao političku teologiju potvrdom svoje analize uloge religije u društvu i povijesti, odnosno da Metz priznaje valjanost sociologije juridičkih pojmova. Schmitt tumači Metza prema kategorijama svoje političke teologije kao još jedan argument pri opovrgavanju tvrdnje Erika Petersona da je kršćanska teološka predodžba o Bogu kao Trojstvu onemogućila stvaranje autentično kršćanske političke teologije.

Metz pak spominje Schmitta nekoliko puta, ali se ne upušta u sustavnu analizu njegove „stare" političke teologije. Njegove su opaske također usputne i sadržajno kratke te se većinom svode na nekoliko točaka: Schmittova politička teologija potpada pod politički romantizam i desno-hegelijansku političku filozofiju; njegov kritički stav prema prosvjetiteljstvu oblikovan je francuskim tradicionalizmom; njegov decizionizam treba promatrati u povijesnom kontekstu Weimarske Republike; sociologija juridičkih pojmova može se razumjeti kao „teološki" vid Schmittove političke teorije. Kao i uvijek kada spominje Schmitta, Metzu je stalo istaknuti razliku između nove političke teologije i „stare" političke teologije: nova politička teologija govori o političkoj nemoći i ne-identitetu trpećih i marginaliziranih, čija patnja stoji kao podsjetnik na odsustvo Mesije i živo iščekivanje Kristova povratka, dok Schmitt deklarira etos političke moći kroz reprezentiranje prisutnosti slavnog i uskrslog Krista u osobi suverena.

Tijekom same usporedbe ovih dviju političkih teologija, ovaj je rad nastojao izbjeći neku jednostavnu binarnu sistematizaciju koja se zadržava na prepoznavanju sličnosti i razlika između Schmitta i Metza, već ih prosuditi s obzirom na svrhu političke teologije. Počevši tako s političkim vidom, želja je bila pokazati kako su oba politička teologa, jedan na temelju svoje sociologije juridičkih pojmova, a drugi preko „postmetafizičke" teološke paradigme, pokušali promijeniti općeprihvaćeno razumijevanje odnosa vjere i svijeta, religije i politike, Crkve i države. U tome se oslanjaju na ontičku i hermeneutičku kategoriju opasnosti ugrađenu u njihove antropologije ne bi li izrazili napetost između uređenog, civiliziranog života u društvu i sirove, nepredvidljive egzistencije. Schmitt samog čovjeka vidi kao „opasnog" zbog njegove apsolutne slobode i neograničenosti što je i uzrok hobbesijanskog „prirodnog stanja". Društvo je onda dobrovoljno ograničavanje vlastite slobode radi sigurnosti i suradnje, suspenzija „prirodnog stanja" koja omogućava izgradnju civilizacije. No uvijek prisutna rizičnost ne nestaje, nego se prenosi na razinu međunarodnih odnosa, jer se potencijal za nasilje očituje kao sukob suverenih država. Tu je i rizik građanskog rata u slučaju sloma društvenog ugovora. Metz pak sličnu

perspektivu izražava ističući univerzalnost trpljenja u povijesti čiji uzrok vidi u „antropologiji vladavine“, koja iskrivljuje pravo značenje solidarnosti kao pravog temelja ljudskog društva.

Obje političke teologije tako analiziraju svjetonazorske predodžbe, ideologije, političke strukture moći i društvene uvjete što otuđuju čovjeka od njegove subjektnosti, bilo održavanjem opresije i raznih nepravdi bilo kroz nasilje rata. Schmitt i Metz se koncentriraju na napetosti u društvu i povijesti koje stvara nezadovoljavajuća i polovična ljudska egzistencija. Obojica postavljaju pitanje kako razumjeti takvo čovjekovo stanje u odnosu na Boga, odnosno kako urediti društveni život kako bi bio otvoren i usklađen s Božjom voljom za čovjeka. Zato se ne smije podcijeniti Schmittova koncepcija „iznimke“, kao ni Metzovo poimanje „prekida“, koji imaju istu funkciju poremećaja postojećeg *statusa quo*, ali različitu svrhu.

Schmitt pita kako se nositi s onim iznimnim situacijama kada je cio društveni poredak, počevši od samih metafizičkih postavki, ugrožen ili pred slomom. Metz pita isto, ali nakon što su društveno-politički poredak, moralne norme i društvena solidarnost već razoreni. Ako suveren odlučuje o „iznimci“, Schmitt se uzda da će vlastodržac kao *katechon* odložiti propast, potisnuti kaos i očuvati društvo kao što Bog odlaže apokalipsu dok se ne ispuni vrijeme i dođe posljednji čas. Iz svojevrsne postapokaliptičke perspektive onoga tko je preživio rat i duhovno-povijesni slom svoga civilizacijskog i vjerskog identiteta nakon holokausta, Metz se ne oslanja na ništa osim na svoju eshatološku nadu u Božju spasenjsku intervenciju zazivajući stoga Kristov povratak i „prekid“ ove povijesti patnje koja niže moralne katastrofe i onda ih prikladno zaboravlja pritom ušutkavajući i svoje žrtve. Spomen na njihovu patnju je pak put iskupljenja, jer samo kroz univerzalno dijakronično i sinkronično suosjećanje i solidarnost ovaj svijet može postati humano i time dostojan Boga koji je i sam postao žrtvom ljudske opakosti.

Promatrajući Schmittovu katehoniku usporedno Metzovoj apokaliptici, ostaje dojam nepomirljivog razilaženja, ali i susreta. Kao što je već rečeno, Schmittova „iznimka“ i Metzov „prekid“ imaju istu funkciju, ali različitu svrhu. Obojica žele spriječiti desubjektivizaciju čovjeka i njegovo otuđenje poradi društveno-političkih ideja i uvjeta nedostojnih čovjeka. Obojica gaje apokaliptičku perspektivu na povijest, jer prepoznaju koliko je svijet prožet rizicima i opasnostima koje izazivaju nepravdu i patnju. Isto tako, u obje političke teologije središnje je pitanje otvorenosti transcendenciji i kako živjeti prema Božjoj volji za čovjeka.

No, u svrsi i usmjerenju Schmittova i Metzova politička teologija nepomirljivo se razilaze. Sociologija juridičkih pojmova za Schmitta jasno ocrtava smjer razvoja vjere u svijetu. Teološke predodžbe neminovno se sekulariziraju u juridičke pojmove i ulaze pod jurisdikciju države kojom upravlja suveren, a budući da ti pravno-politički koncepti i dalje formalno ostaju usmjereni prema transcendentnom, bez obzira na to što su ispražnjeni od teološkog sadržaja,

može se prepoznati određena analognost s teološkim pojmovima. Ta dvosmjernost omogućava suverenu pod svojom vlašću objediniti vjerski autoritet i političku moć što društvu donosi potrebnu stabilnost i mir od vjerskih nesuglasica, a sudjelovanje u političkom životu zajednice čini svojevrsnim bogoštovnim činom, udioništvo u „višem“ obliku egzistencije gdje narod kolektivno dotiče ono transcendentno i nadilazi ograničenja fizičke, individualne egzistencije koja je prožeta strahom, nesigurnošću i stalnom prijetnjom nasilja. Čovjek je time oslobođen tiranije svoga „prirodnog stanja“ i postaje stanovnik kozmosa pod suverenom Božjom vlašću.

Za razliku od Schmittove političke teologije, koja bi se mogla nazvati svojevrsnom „sekulariziranom“ teologijom za postkršćansko doba,[1568] Metzova nova politička teologija si uzimajući za zadaću deprivatizaciju vjere i aktualizaciju odnosa vjere i svijeta, sada kroz jednu neidealističku, postmetafizičku teološku paradigmu, koja je osjetljiva na tijek povijesti i praksu življenja vjere u svijetu, zadaje upravo obrnuti kurs. Uvažavajući postignuća modernog doba, nova politička teologija smjera kao „teološka hermeneutika političke etike“, kao i kroz *memoria passionis*, učiniti vjeru svojevrsnom savješću društva. Za Metza vjerske tradicije pripadaju u javni i politički diskurs kao onaj nužan kritički korektiv i humanizirajući poticaj u političkoj praksi. Takva koncepcija političke teologije podrazumijeva sposobnost odstupanja od volje vladajućih i prevladavanje jednodimenzionalnosti društvene svijesti..

Još jedna ključna razlika može se pronaći u njihovim antropološkim pretpostavkama iz kojih proizlaze različiti zaključci o naravi društvenog života i (ne)čovječnosti prema drugome. Metz se zalaže za univerzalnu solidarnost na temelju „negativnog iskustva patnje“ zajedničkog svim ljudskim bićima. Drugim riječima, ustanovljuje transcendentalno-ontološku jednakost svih pripadnika ljudskog roda što omogućuje „priznavanje drugih u njihovoj drugosti“[1569] unatoč pluralizmu religija i kultura. Može se reći kako Metz time pokušava stvoriti temelj za autentično globalno zajedništvo koje neće biti pokriće za ekonomsku eksploataciju nerazvijenih dijelova svijeta i socijalno ugroženih, kao što su ekonomski migranti ili izbjeglice, ni kulturnu kolonizaciju pod krinkom globalizacije, već suživot u pluralnosti kulturnih oblika života.

Schmitt niječe liberalno humanitarno poimanje humanosti kao naivno i prijetvorno, jer se cinično koristi kao izlika za imperijalizam i eksploataciju. Umjesto toga ističe historijski, kulturni i nacionalni identitet neke političke zajednice, koji joj omogućava prepoznati i braniti vlastite interese. Početak je dinamike političkog razlikovanje sebe od drugih na osnovu takvih pripadnosti. Isto tako, Schmittova politička teologija pretpostavlja i odnos političke zajednice s transcendentnim kroz supstancijalno reprezentiranje Božjeg autoriteta u samoj osobi suverena.

[1568] Usp. Jacob TAUBES, *To Carl Schmitt: Letters and Reflections*, XXII-XXIV.; 22.; 26-28.
[1569] Usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 317-320.

Stoga identificiranje prijatelja i neprijatelja pita i kakav odnos prema transcendenciji gaji onaj drugi. To je također političko pitanje koje uvjetuje kako se postaviti prema drugome. Pri toj prosudbi uvijek treba imati na umu kako je čovjek slobodno i nesputano biće, a stoga i „opasan“. Stranac predstavlja prodor „prirodnog stanja“ neograničene slobode u kontrolirani i uređeni mikrokozmos neke političke zajednice. Osim toga, njegova nepoznata kultura, strani običaji te nerazumljiv način razmišljanja potkopavaju homogenost društva i plauzibilnost društvenog svjetonazora, a time i opće dobro koje članovi toga društva dijele: međusobnu solidarnost.

Nakon svega rečenog o „staroj“ političkoj teologiji Carla Schmitta i novoj političkoj teologiji Johanna Baptista Metza, politička teologija 20. stoljeća može se sažeti na sljedeće bitne sastavnice: (a) odnos religije i svijeta, odnosno Crkve i društva, a time i države; (b) religijski subjekt je i društveno-povijesni subjekt; (c) uvjetovanost vjere društveno-političkim okolnostima, i obrnuto, određenost društveno-političkog života praksom vjere. Polazeći od ovih obilježja, nameće se zaključak kako vrijednost političke teologije ovisi o njezinoj relevantnosti i primjenjivosti u danom povijesnom trenutku, u trenutnoj društveno-političkoj situaciji.

Zato posljednja cjelina trećega poglavlja iznosi osvrt političke teologije, iz Schmittove i Metzove perspektive, na liberalnu demokraciju i „liberalni svjetski poredak“ na početku ovog stoljeća. Riječ je o kritici neoliberalističke globalizacije tržišta zbog koje jača politički utjecaj nadnacionalnih organizacija, poput Europske unije, koje centraliziraju i birokratiziraju politički proces na štetu lokalne autonomije i samouprave, pa stoga raste popularnost populističkih pokreta s nacionalističkim nabojem kao protureakcija. Daljnje napetosti stvara nepromišljena ideološka demagogija koja erodira društveni konsenzus i potencira političko nasilje prema percipiranim neprijateljima. Sve to dok društvo na svim razinama prolazi iznimno tjeskobne transformacije uzrokovane „digitalnom revolucijom“, klimatskim promjenama te „krizama“ na koje međunarodna zajednica nema spreman odgovor, npr. migracije i recesija globalnog gospodarstva zbog pandemija koje se šire zahvaljujući kozmopolitanskom načinu života.

Ovdje se treće poglavlje dotiče i tereta povijesne netrpeljivosti prema židovstvu, budući da odnos prema židovstvu iz društveno-političke perspektive i teoloških razloga čini bitan dio kako Schmittove tako i Metzove političke teologije. Dok se Metzov stav prema židovstvu može opisati kao autentičnu sablazan nad povijesnom tragedijom holokausta iz koje onda proizlazi njegov poziv na teodicejsku osjetiljivost na patnju i koncept „anamnetičkog uma“ koji emulira židovski odnos prema povijesti, Schmittov odnos prema judaizmu je za nj osobno kompleksniji, a zbog povijesnih okolnosti u kojima nastaje njegova politička teologija stoga i kontroverzan. Ne ulazeći još jednom u detalje, njegovo objedinjavanje političkog i vjerskog identiteta, kao i

suradnja s nacističkim režimom u prvim godinama Hitlerova uspona na vlast i uspostavljanja Trećeg Reicha priskrbili su Carlu Schmittu reputaciju antisemita i „krunskog jurista“ nacizma.

Ovaj rad je pokušao analizirati različite instance Schmittova antisemitizma ne bi li došao do zaključka da se ne radi ni o tradicionalnom kršćanskom antijudaizmu prisutnom u kršćanstvu još od razilaženja Crkve i Sinagoge, ni o rasistički i nacionalistički nacističkom antisemtizmu, nego o „ideološkom antisemitizmu“, kako ga naziva James Chappel, koji predstavlja sintezu već uvriježenih predrasuda o Židovima i specifičnih političkih okolnosti između dvaju svjetskih ratova, kao što su opozicija komunizmu i kritičnost prema liberalizmu. Iz uvida u publicistiku, osobnu korespondenciju i istupe javnih osoba toga doba može se vidjeti kako u široj javnosti tako i u katoličkim krugovima prevladavaju slični stavovi, koji su čak utjecali na same službene dokumente socijalnog nauka Crkve.[1570]

Daljnje istraživanje je pokazalo kako su varijacije ideološkog antisemitizma još uvijek prisutne u javnosti i političkom diskursu, jednako na ljevici i desnici. Jedina bitna razlika je što povijesni i moralni teret holokausta, kao nepobitan primjer neuspjeha prosvjetiteljskih ideala vladavine razuma, emancipacije i jednakosti, danas onemogućava iskrenu raspravu o naslijeđu odnosa Zapada prema židovstvu kao „drugome“, ali i kao bitnoj sastavnici svoje civilizacije, bez stalne prijetnje optužbe za antisemitizam i implikacije poistovjećivanja s nacizmom ako se ne donese politički korektan zaključak. Odnos međunarodne zajednice prema Državi Izrael i veliki javni pritisak koje na državu mogu izvršiti udruge za zaštitu i promicanje prava židovske manjine posljedica su te kolektivne bojazni da se povijest ne ponovi što bi onda do kraja uništilo idejne temelje Zapada.

U pozadini svega toga, naravno, nalazi se neriješeno pitanje odnosa religije i politike, u postprosvjetiteljskom, modernom razdoblju. Kao što se može vidjeti na Schmittovu primjeru, moderna politička tradicija, koja počiva na odijeljivanju privatne i javne domene života, čime odbija priznati relevantnost odnosa religije i politike, ne zna se postaviti prema židovstu koje već tisućljećima uspješno objedinjuje svoj vjerski i nacionalni identitet. Politička teologija 20. stoljeća nastoji riješiti taj „gordijski čvor“ izlažući Schmittovu i Metzovu verziju iste sržne političke ideje koju se može izraziti sintagmom „politika pogođena transcendencijom“. U tu svrhu treće poglavlje donosi i usporedbu obje inačice političke teologije s *teología del pueblo* pape Franje, ne bi li se razlučilo kako se politička teologija uklapa u crkvene napore oko refleksije nad odnosom vjere i svijeta.

[1570] Usp. James CHAPPEL, *Catholic Modern. The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church*, 5-6.; 31-37.; 51-57.; 68.; 75-76.; 98-105.; 114.; 185-188.; 240.

Uvažavajući izazove papinstva, koje na jednom čovjeku odražava položaj cijele Crkve u suvremenom svijetu, kristalizira se ključna dilema političke teologije u 20. stoljeću: kako sa sviješću o povijesnim i društveno-političkim posljedicama teoloških tvrdnji tumačiti i iznositi polog vjere u sadašnjem trenutku? Ne manjka upozorenja o rizicima i opasnostima miješanja politike i religije, o teologizaciji politike i politizaciji teologije. Opet, takvo što je nemoguće izbjeći, jer razdvojiti vjerska i politička uvjerenja u ljudskom umu nije lako ni jednostavno poput institucionalnog odijeljivanja Crkve i države. Očito je potrebna neka vrsta sučelja između vjere i svijeta. Ovdje nije riječ o detaljno razrađenoj strategiji (re)evangelizacije ili programu smjernica koje Crkva daje glede gorućih gospodarskih, političkih, socijalnih i kulturnih pitanja.

Predmoderno razdoblje europske, kako pretkršćanske, tako i kršćanske povijesti obilježeno je nekim oblikom sinteze religije i politike, s različitim stupnjevima institucionalnog preklapanja ili razdvajanja vjerskog autoriteta i političke moći ovisno je li riječ o monarhiji, polisu, plutokraciji, aristokratskoj republici, carstvu ili feudalizmu. U svim tim društveno-političkim uređenjima, religija bez iznimke služi kao moralno utemeljenje političkog djelovanja i posrednik metafizičke legitimizacije političkih struktura vlasti ostaje nepromijenjena.[1571] Briga za gospodarstvo i ekonomska djelatnost općenito su se doticali politike tek sekundarno, s obzirom na kovanje novca i ubiranje poreza. Tek se u novovjekoj europskoj povijesti odnos između religije i politike bitnije počinje mijenjati ne bi li konačno u kasnom 19. st. i početkom 20. st. novi *status quo* zasnovan na strogom odijeljivanju religije i politike konačno bio i pravno kodificiran u ustavu kao temeljnom pravnom aktu države, bilo da je riječ o konstitucionalnoj monarhiji ili republici, demokraciji ili autokraciji. Funkciju religije kao jamca legitimnosti političke vlasti preuzimaju ekonomija i znanost, pa gospodarski rast i tehnološki napredak prevedeni u poboljšanje životnog standarda za najveći mogući broj članova društva postaju potvrda ne samo uspjeha nego i pravednosti vladajućeg društveno-političkog poretka.[1572]

Prosperitet pak rađa poslušnost koja je pak osnovica reda i mira. Za sekularnu državu to je sva moralnost koja je potrebna. Naravno, transparentna vladavina i poštivanje građanskih prava su dobrodošli, ali nisu nužni čemu je dokaz ponavljajuća popularnost mnogih autoritarnih ili totalitarnih režima. No, dok je moderna država ustrojena utilitaristički, samo društvo kojem služi nije tako moralno jalovo niti je po naravi pitomo i uređeno. Iz toga proizlazi paradoks politike, odnosno sukob općeg dobra i privatnog interesa na koji nema rješenja, jer su privatna i javna domena života neraskidivo isprepleteni. Modernističko odijeljivanje javne i privatne

[1571] Usp. Carl SCHMITT, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, 51-60.; 65.; usp. Carl SCHMITT, Rimsko katoličanstvo i politički oblik, u: ISTI, *Politički spisi*, 49-56.
[1572] Usp. William DAVIES, *Nervous States: How Feeling Took Over the World*, 38-42.; 44-55.

sfere, barem institucionalno, dio je toga paradoksa politike i samim time osuđen na neuspjeh. Kakav će oblik poprimiti nova paradigma društveno-političkog uređenja u „postmodernom“ vremenu još je nepoznanica. No ne može se zanijekati kako svaka takva „kriza“ podrazumijeva jednako priliku, kao i rizičnost.

Modernistička privatizacija religije u svrhu vrijednosne neutralizacije utjecaja vjerskih uvjerenja na politiku, prvenstveno u cilju stabilizacije društva i smanjenja rizika građanskih vjerskih ratova,[1573] nije pronašla odgovarajuću alternativu moralnosti posredovanoj religijom. Naravno, bilo je pokušaja u vidu političkih ideologija kao sekularizirane religije, npr. nacizam i komunizam, pa sakralizacija ljudskih prava unutar liberalne tradicije iz čega onda proizlazi i suvremeni intersekcionalizam rodnih, rasnih kulturnih, društvenih i povijesnih identiteta itd. No svaki takav pokušaj se na kraju pokaže tek kao još jedno ideološko pokriće za imperijalizam, kolonijalizam i bezočnu eksploataciju kako materijalnih, tako ljudskih resursa.[1574]

Uz to, svaka refleksija nad stanjem modernog društva ostaje krnjom, jer ne nadilazi analizu materijalnih društvenih odnosa. Sociološka istraživanja se svode na kvantificiranje ljudskih sudbina u apstraktnim statističkim izračunima od koristi samo državnoj birokraciji za preraspodjelu novca poreznih obveznika i rebalansiranje godišnjeg proračuna. Filozofska ispitivanja čovjekova stanja u uvjetima otuđenja uslijed industrijalizacije, komercijalizacije i komoditizacije društvenog života često ostaju zarobljena u začaranom krugu idealistički i egzistencijalistički obojanih redukcija kompleksnosti sirove egzistencije. Za posljedicu, breme odgovornosti za koncipiranje smislenosti života prešlo je s humanističkih na prirodoslovne znanosti, poput evolucionističke biologije,[1575] koje ne nude ništa osim strategija preživljavanja već viđenih u prirodnom svijetu, ali sada kao idejne predloške za društveno-politički razvoj.

Moderna politička filozofija tako svodi svu problematiku uređenja društveno-političkog poretka, teoriju države i tvorbe opće političke volje, kao i međunarodnih odnosa na njihovu ontičku srž. O političkim dilemama se govori u biološko-egzistencijalističkim kategorijama: kao što je nacizam tumačio nacionalnost u okviru biološkog determinizma, neoliberalizam slično tome čovjekovu subjektnost izjednačava s ekonomskom moći i pristupu resursima u neprekidnoj darvinističkoj borbi za preživljavanje prenesnoj na društveno-političku razinu. Tako da čovjek na početku 21. st. može birati želi li živjeti u kolektivističkom društvu uređenom po uzoru krdo ili jato, gdje su konformizam i relativiziranje razlika najviše vrijednosti, ili pak

[1573] Usp. James CHAPPEL, *Catholic Modern. The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church*, 14-16.; 60-71; 78-79.; 82-84.
[1574] Usp. William DAVIES, *Nervous States: How Feeling Took Over the World*, 101-109.; 113-117.; 125-134.
[1575] Usp. Edward O. WILSON, *The Social Conquest of Earth*, Liveright Publishing Corporation, New York, 2013., s.p.

individualističkom društvu uređenom po uzoru na čopor ili usamljenog grabežljivca, gdje je nietzscheanski volunatrizam pod izlikom slobode jedini zakon. Između ostalog, zato je razvoj moderne političke misli postao stagnantan, pa se varijacije istih, već viđenih političkih ideja, koje zrcale različite strategije prirodne borbe za opstanak, ponavljaju u predvidljivom ciklusu političke radikalizacije koji svaki put kulminira sve razornijim i totalnijim ratom.

Suvremena politička misao nije uspjela riješiti problem degeneracije političkog uređenja prisutan još od antike.[1576] Štoviše, prije se može govoriti o patologiji modernističke političke prakse i postmodernističkom pesimizmu kao njezinoj neizbježnoj posljedici. Na tragu opsežnog iskustva kršćanstva, koje je dosad s većom ili manjom mjerom uspjeha moralo preživjeti pod svakom vrstom političkog uređenja u povijesti i pronaći način kako naviještati Evanđelje,[1577] politička teologija 20. stoljeća je kritična ne samo prema predmodernoj dominaciji religije nad politikom nego i prema modernističkom podlaganju politike ekonomiji i znanosti, ali i prema svakom opsjednuću društva i politike nekom ideologijom, pa bila ona nadahnuta i religijom.

Ovaj je rad htio pokazati kako politička teologija 20. stoljeća može poslužiti kao toliko potrebno sučelje između vjere i svijeta s obzirom na društveno-politički vid čovjekova stanja upravo zato što teološki artikulira ontičku srž politike, čega su zorni primjeri „stasiologija“ i *memoria passionis*. Zajednički doprinos Carla Schmitta i Johana Baptista Metza jest upozorenje modernoj političkoj tradiciji, koja ono sakralno u javnom prostoru ispunja unutarpovijesnim „idolima“ gospodarskog rasta, znanstvenog napretka i apoteozom čovjeka u vidu nepovredivih ljudskih prava, da je neizostavna funkcija politike i odnos prema transcendentnom, odnosno konceptualizacija i ostvarenje čovjekove entelehiološke svrhe. Bilo što drugo je zavaravanje oko neizrečenih totalizirajućih pretpostavki prosvjetiteljstva.[1578] U kontekstu moderne povijesti emancipacije, demokratičnost shvaćena kao svijest o krhkosti krucijalnih društvenih i političkih struktura, odnosno kao rizik neuspjeha i regresije, a ne samo rasta i napretka, općenito ranjivost pred nepredviđenim i neočekivanim je način da se svijet otvori transcendenciji. Uostalom, što je drugo moći prepoznati i uvažiti „iznimku“ nego dati i Bogu pravo glasa.

[1576] Usp. Kenneth MINOGUE, *A Very Short Introduction: Politics*, 15-17.; 22-23.

[1577] Usp. James CHAPPEL, *Catholic Modern. The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church*, 14-16.; 60-71; 78-79.; 82-84.; 89-95.; 109-115.; 132-133.

[1578] Usp. Johan Baptist METZ, *Theology of the World*, 115-116.; 120-122.; 128.; usp. Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, 169-170.; 182-185.; 239-241.; usp. Jürgen KROTH, Unterbrechung. Religion als Kritik der Religion, u: Thomas POLEDNITSCHEK – Michael J. RAINER – José Antonio ZAMORA (ur.), *Theologisch-politische Vergewisserungen. Ein Arbeitsbuch aus dem Schüler- und Freundeskreis von Johann Baptist Metz*, 211.

BIBLIOGRAFIJA

1. Primarna literatura:

1.1. Objavljeni radovi Carla Schmitta

SCHMITT, Carl, *Political Romanticism*, The MIT Press, Cambridge, 1986.

SCHMITT, Carl, *The Visibility of the Church: A scholastic consideration*, u: Roman catholicism and political form, Greenwood Press, Westport, 1996.

SCHMITT, Carl, *Politički spisi*, Politička kultura, Zagreb, 2007.

SCHMITT, Carl, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, The MIT Press, Cambridge, 1985.

SCHMITT, Carl, *Roman catholicism and political form*, Greenwood Press, Westport, 1996.

SCHMITT, Carl, *The Necessity of politics. An essay on the representative idea in the Church and modern Europe*, London, Sheed & Ward, 1931.

SCHMITT, Carl, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, The MIT Press, Cambridge, 2000.

SCHMITT, Carl, *The Concept of the Political: Expanded Edition*, The University of Chicago Press, Chicago, 2007.

SCHMITT, Carl, *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes: meaning and failure of a political symbol*, Greenwood Press, London, 1996.

SCHMITT, Carl, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, Telos Press Publishing, New York, 2006.

SCHMITT, Carl, *Ex Captivitate Salus. Experiences 1945-47*, Polity, Cambridge, 2017.

SCHMITT, Carl, *Political Theology II.: The Myth of the Closure of any Political Theology*, Polity Press, Cambridge, 2008.

SCHMITT, Carl, The Liberal rule of Law, u: *Weimar: A Jurisprudence of Crisis*, University of California Press, Berkeley, 2000.

SCHMITT, Carl, *Politička teologija / Politička teologija II.*, Naklada Breza, Zagreb, 2019.

SCHMITT, Carl, State Ethics and the pluralist State, u: Arthur JACOBSON – Bernhard SCHLINK (ur.), *Weimar: A Jurisprudence of Crisis*, University of California Press, Berkeley, 2000.

SCHMITT, Carl, Prilog, u: *Politička misao*, 26 (1989.) br. 1, 120-128.

1.2. Objavljeni radovi Johanna Baptista Metza

METZ, Johann Baptist, *Poverty of Spirit*, New York, Newman Press, 1968.

METZ, Johann Baptist, *Theology of the world*, The Seabury Press, New York, 1973.

METZ, Johann Baptist, *Faith in History and Society: Toward a practical fundamental theology*, The Crossroad Publishing Company, New York, 2015.

METZ, Johann Baptist, *A Passion for God: The Mystical-Political Dimension of Christianity*, Paulist Press, New York, 1998.

METZ, Johann Baptist, *Politička teologija 1967.-1997.*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2004.

METZ, Johann Baptist, *The Emergent Church: The Future of Christianity in a Postbourgeois World*, The Crossroad Publishing Company, New York, 1981.

METZ, Johann Baptist, *Memoria passionis . Provokativni spomen u pluralističkom društvu*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2009.

METZ, Johann Baptist, *Mystik der offenen Augen*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 2017.

METZ, Johann Baptist, *Redovništvo? Inovacija i korektiv*, Konferencija viših redovničkih poglavara u Jugoslaviji, Zagreb, 1983.

METZ, Johann Baptist – PETERS, Tiemo Rainer, *Pasija za Boga i zbog Boga. Redovnička egzistencija danas*, Svjetlo Riječi, Zagreb, 2009.

METZ, Johann Baptist (ur.), *Krajolik do krikova. O dramatici teodicejskog pitanja*, Ex Libris, Rijeka, 2011.

METZ, Johann Baptist, Communicating a Dangerous Memory, *u: Communicating a Dangerous Memory . Soundings in Political Theology*, (ur.) Fred Lawrence, Scholars Press, Atlanta, 1987.

2. Sekundarna literatura:

2.1. Crkveni dokumenti:

DRUGI VATIKANSKI SABOR, Deklaracija Crkve o odnosu prema nekršćanskim religijama 'Nostra aetate', u: *Dokumenti. Latinski i hrvatski*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2002.

DRUGI VATIKANSKI SABOR, Dogmatska konstitucija o Crkvi „Lumen Gentium“, u: *Dokumenti. Latinski i hrvatski*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2002.

DRUGI VATIKANSKI KONCIL, Gaudium et spes. Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu (7.XII.1965.), u: *Dokumenti. Latinski i hrvatski*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1986.

BENEDIKT XVI., *Vjera, razum i Sveučilište – Sjećanja i refleksije* (12.IX.2006.), URL: www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html (21.III.2020.)

FRANJO, *Amoris Laetitia – Radost ljubavi. Apostolska pobudnica o ljubavi u obitelji*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2017.

FRANJO, *Evangelii Gaudium – Radost Evanđelja, Apostolska pobudnica o naviještanju evanđelja u suvremenom svijetu*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2015.

FRANJO, *Misericordiae vultus - Lice milosrđa. Bula najave izvanrednoga jubileja milosrđa*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2015.

FRANJO, *Laudato Si' – Enciklika o brizi za zajednički dom* (24.V.2015.), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2015.

FRANJO, *Mitis Iudex Dominus Iesus. Apostolosko pismo u obliku motu proprija o reformi kanonskog postupka za parnice proglašenja ništavosti ženidbe u Zakoniku kanonskog prava* (15.VIII.2015.), URL: http://w2.vatican.va/content/francesco/en/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20150815_mitis-iudex-dominus-iesus.html (20.IX.2019.)

INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, *The Interpretation of Dogma*, 1989., URL: http://www.vatican.va/roman_curiA/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1989_interpretazione-dogmi_en.html (23.II.2018.)

CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *Instruction on certain aspects of the „Theology of Liberation“*, Rim, 1984.,URL: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theologyliberation_en.html (27.VIII.2018.)

KONGREGACIJA ZA NAUK CRKVE, The *Primacy of the Successor of Peter in the Mystery of the Church* (12.11.1998.), URL: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19981031_primato-successore-pietro_en.html (13.IX.2019.)

IVAN XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia. Allocutio Ioannis PP. XXIII in solemni SS. Concilli inauguratione* (11.X.1962.), URL: https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/la/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii _spe_ 19621011_opening-council.html (13.IX.2019.)

PAVAO VI., *Evangelii Nuntiandi – Naviještanje Evanđelja. Apostolski nagovor o evangelizaciji u suvremenom svijetu* (8.XII.1975.), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2000.

2.2. Knjige i zbornici:

AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press, Stanford, 1998.

AGAMBEN, Giorgio, *Stasis: Civil War as a Political Paradigm (Homo Sacer II)*, Stanford University Press, Stanford, 2015.

ALBERGIO, Giuseppe, *A Brief History of Vatican II*, Orbis Books, Maryknoll, 2006.

ALBERT, Hans, *Plädoyer für kritischen Rationalismus*, R. Piper&Co. Verlag, München, 1971.

ARMADA, Paweł – GÓRNISIEWICZ, Arkadiusz – MATUSZEK, Krzysztof C. (ur.), *The Problem of Political Theology*, Akademia Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków, 2012.

ASHLEY, James Matthew, *Interruptions : mysticism, politics, and theology in the work of Johann Baptist Metz*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1998.

AUGUSTIN, Aurelije, *O državi Božjoj,* I., Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1982.

BELLAMY, Richard, *A Very Short Introduction: Citizenship*, Oxford University Press, Oxford, 2008.

BENJAMIN, Walter, *Illuminations: Essays and Reflections*, Schocken Books, New York, 1968.

GROZDANOV, Zoran (ur.), *Bog pred križem*, Ex Libris, Rijeka, 2007.

BUTLER, Christopher, *A Very Short Introduction: Postmodernism*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

CAHOONE, Lawrence, *The Modern Political Tradition: Hobbes to Habermas*, The Great Courses, Chantilly – Virginia, 2014.

CHAPPEL, James, *Catholic Modern. The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church*, Harvard University Press, London, 2018.

COCCOLINI, Giacomo, *Johann Baptist Metz*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2013.

CORTÉS, Juan Donoso, *Essays on Catholicism, Liberalism and Socialism . Considered in their Fundamental Principles*, M.H. Gill & Sib, Dublin, 1879.

CRICK, Bernard, *A Very Short Introduction: Democracy*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

DAVIES, William, *Nervous States: How Feeling Took Over the World*, W.W. Norton & Co., New York, 2019.

DENEEN, Patrick J., *Why Liberalism Failed*, Yale University Press, New Haven, 2018.

DETHLOFF, Klaus – NAGL, Ludwig – WOLFRAM, Friedrich (ur.), *Religija, moderna, postmoderna. Filozofska-teološka razmatranja*, Hegelovo društvo i Hrvatski studiji – Studia Croatica, Zadar, 2006.

DIENER, Alexander C. – HAGEN, Joshua, *A Very Short Introduction: Borders*, Oxford University Press, Oxford, 2012.

DORONZO, Emmanuel, *Introduction to Theology. Book One*, Notre Dame University, Middleburg, 1973.

DOWNEY, John K. – MANEMANN, Jürgen – OSTOVICH, Steven T. (ur.), *Missing God? Cultural Amnesia and Political Theology*, LIT Verlag, Berlin, 2006.

ECO, Umberto, *Inventing the Enemy and other occasional writings*, Mariner Books, Boston, 2013.

EHRMAN, Bart D., *Forged. Writing in the Name of God. Why the Bible's Authors Are Not Who We Think They Are*, HarperCollins Publishers Ltd., New York, 2011.

EHRMAN, Bart D., *God's Problem: How the Bible Fails to Answer Our Most Important Question – Why We Suffer*, HarperOne, New York, 2009.

DOWNEY, John K. – OSTOVICH, Steve – VENTO, Johann M. (ur.), *Facing the World: Political Theology and Mercy*, Paulist Press, New York, 2018.

FREEDEN, Michael, *A Very Short Introduction: Liberalism*, Oxford University Press, Oxford, 2015.

FUKUYAMA, Francis, *The Origins of Political Order: From Prehuman Times to The French Revolution*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 2011.

FUKUYAMA, Francis, *Political Order and Political Decay: From The Industrial Revolution to The Globalization of Democracy*, Profile Books, London, 2015.

FUKUYAMA, Francis, *The End of History and The Last Man*, The Free Press, New York, 1992.

GIBELLINI, Rosino, *Teologija dvadesetog stoljeća*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1999.

GIBELLINI, Rosino, *Teološke perspektive za XXI. stoljeće*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2006.

GINGERICH HIEBERT, Kyle, *The Architectonics of Hope. Violence, Apocalyptic, and the Transformation of Political Theology*, Cascade Books, Eugene – Oregon, 2017.

GUTIERREZ, Gustavo, *Teologija oslobođenja. Povijest, politika, spasenje*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1989.

HARARI, Yuval Noah, S*apiens: A Brief History of Humankind*, Harper-Collins Publishers, New York, 2015.

HARARI, Yuval Noah, *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*, Harvill Secker, London, 2016.

HEDGES, Chris, *Death of the Liberal Class*, Nation Books, New York, 2010.

HEGEL, Georg Wilhem Friedrich, *Osnovne crt filozofije prava*, Veselin Masleia – Svjetlost, Sarajevo, 1989.

HICKS, Stephen, *Explaining Postmodernism. Skepticism and Socialism form Rousseau to Foucault*, Scholargy Publishing, Tempe – SAD, 2004.

HOPING, Helmut – TÜCK, Jan-Heiner (ur.), *Streitfall Christologie: Vergewisserungen nach der Shoah*, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau, 2005.

HOVEY, Craig – PHILLIPS, Elizabeth (ur.),*The Cambridge Companion to: Christian Political Theology*, Cambridge University Press, New York, 2015.

JACOBSON, Arthur – SCHLINK, Bernhard (ur.), *Weimar: A Jurisprudence of Crisis*, University of California Press, Berkeley, 2000.

JANßEN, Hans-Gerd – PRINZ, Julia D. E. – RAINER, Michael J. (ur.), *Theologie in gefährdeter Zeit. Stichworte von nahen und fernen Weggefährten für Johann Baptist Metz zum 90. Geburtstag*, LIT Verlag, Berlin, 2018.

KALYVAS, Andreas, *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*, Cambridge University Press, New York, 2008.

KERSHAW, Ian, *To Hell and Back: Europe, 1914-1949.*, Penguin Random House UK, London, 2015.

KIRWAN, Michael, *Political Theology. A new Introduction*, Darton, Longman and Todd Ltd., London, 2008.

KHAN, Paul W., *Political Theology: Four new chapters on the Concept of Sovereignty*, Columbia University Press, New York, 2011.

KOESTER, Craig R., *The Apocalypse: Controversies and Meaning in Western History*, The Great Courses, Chantilly – Virginia, 2011.

HORKHEIMER, Max – ADORNO, Theodor W., *Dialectic of Enlightenment*, Stanford University Press, Stanford, 2002.

KOPP-OBERSTEBRINK, Herbert – PALZHOFF, Thorsten – TREML, Martin (ur.), *Jacob Taubes – Carl Schmitt. Briefwechsel mit Materialien*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2012.

KREUTZER, Ansgar, *Politische Theologie für heute. Aktualisierungen und Konkretionen eines theologischen Programms*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 2017.

KOONZ, Claudia, *The Nazi Conscience*, Harvard University Press, Cambridge, 2003.

LIPSTADT, Deborah E., *Antisemitism: Here and Now*, Scribe, London, 2019.

MANEMANN, Jürgen, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus*, Aschendorff Verlag GmbH & Co., Münster, 2002.

MANEMANN, Jürgen (ur.), *Jahrbuch Politische Theologie*, Sv.1., LIT Verlag, Münster 1996.

MARCUSE, Herbert, *One-dimensional Man. Studies in the ideology of advanced industrial society*, Routledge Classics, New York, 2002.

MARDER, Michael, *Groundless Existence. The Political Ontology of Carl Schmitt*, The Continuum International Publishing Group Inc., New York & London, 2010.

McCORMICK, John P., *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against politics as technology*, Cambridge University Press, New York, 2005.

Heinrich MEIER, *What is Political Theology*?, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, München, 2006.

MEIER, Heinrich, *The Lessons of Carl Schmitt. Four Chapters on the distinction between Political Theology and Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 2011.

MEIER, Heinrich, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, The University of Chicago Press, London, 1995.

MEIERHENRICH, Jens, *The Remnants of the Rechtsstaat: An Ethnography of Nazi Law*, Oxford Universtiy Press, 2018.

MEIERHENRICH, Jens – SIMONS, Oliver (ur.), *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, Oxford University Press, New York, 2013.

MILLER, David, *A Very Short Introduction: Political Philosophy*, Oxford University Press. Oxford, 2003.

MINOGUE, Kenneth, *A Very Short Introduction: Politics*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

MORRILL, Bruce. T., *Anamnesis as Dangerous Memory. Political and Liturgical Theology in Dialogue*, Liturgical Press, Collegeville, 2000.

MOUNK, Yascha, *The People vs. Democracy. Why Our Freedom Is in Danger and How to Save It*, Harvard University Press, Cambridge, 2018.

MUDDE, Cas – ROVIRA KALTWASSER, Cristóbal, *Populism. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York, 2017.

NAZIJANSKI, Grgur, *Teološki govori i teološka pisma*, Služba Božja, Split, 2005.

NEWMAN, Saul, *Political Theology. A Critical Introduction*, Polity, Cambridge, 2018.

OJAKANGAS, Mika, *A Philosophy of Concrete Life. Carl Schmitt and the political thought of late modernity*, Kopijyvä Oy, Jyväskylä 2004.

PASSMORE, Kevin, *A Very Short Introduction: Fascism*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

PELIKAN, Jaroslav, *Isus kroz stoljeća . Njegovo mjesto u povijesti kulture*, Zria, Mostar, 1997.

PETERSON, Erik, *Theological Tractates*, Stanford University Press, Stanford, 2011.

PETERS, Tiemo Rainer – URBAN, Claus (ur.), *The End of Time?. The Provocation of Talking about God*, Paulist Press Inc., New York, 2004.

PETERS, Tiemo Rainer, *Mehr als das Ganze. Nachdenken über Gott an den Grenzen der Moderne*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 2008.

PETERS, Tiemo Rainer, *Johann Baptist Metz. Theologie des vermißten Gottes*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1998.

PINKER, Steven, *Enlightenment Now: The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress*, Viking Press, New York, 2018.

PHILLIPS, Elizabeth, *Political Theology. A Guide for the Perplexed*, Continuum Books, New York, 2012.

POLEDNITSCHEK, Thomas – RAINER, Michael J. – ZAMORA, José Antonio (ur.), *Theologisch-politische Vergewisserungen. Ein Arbeitsbuch aus dem Schüler- und Freundeskreis von Johann Baptist Metz*, LIT Verlag, Berlin, 2009.

RAGUŽ, Ivica, *Teološki fragment II.*, Vlastita naklada: Ivica Raguž, Đakovo, 2017.

RAGUŽ, Ivica, *Teološki fragment III.*, Vlastita naklada: Ivica Raguž, Đakovo, 2017.

RAGUŽ, Ivica, *Epitemeje*, Vlastita naklada: Ivica Raguž, Đakovo, 2016.

RAINER Michael J. – JANßEN, Hans-Gerd (ur.), *Jahrbuch Politische Theologie*, Sv. 2., LIT Verlag, Münster

RATZINGER, Joseph, *Eshatologija. Smrt i vječni život*, Verbum, Split, 2016.

RATZINGER, Joseph, *Church, Ecumensim and Politics. New Endeavors in Ecclesiology*, Ignatius Press, San Francisco, 2008.

RATZINGER, Joseph, *Truth and tolerance. Christian Belief and World Religions*, Ignatius Press, San Francisco, 2004.

RAUSCH, Thomas P., *Eschatology, Liturgy and Christology. Toward recovering an Eschatological Imagination*, Liturgical Press, Collegeville, 2012.

REBIĆ, Adalbert, *Odnos između Židova i kršćana kroz povijest*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2007.

RISSING, Michaela – RISSING, Thilo, *Politische Theologie: Schmitt - Derrida - Metz ; eine Einführung*, Paderborn, München, Fink, 2009.

REIKERSTORFER, Johann, *Weltfähiger Glaube. Theologisch-politische Schriften*, LIT, Beč, 2008.

REIKERSTORFER, Johann (ur.), *Zum gesellschaftlichen Schicksal der Theologie. Ein Wiener Symposium zu Ehren von Johann Baptist Metz. Mit Beiträgen von E. Jüngel, J. B. Metz*, LIT, Münster 1999.

SCHOPENHAUER, Arthur, *Parerga and Paralipomena. Short Philosopihical Essays*, Sv. 2, Clarendon Press, Oxford, 1974.

ROŠČIĆ, Nikola Mate, *Isus Krist u židovstvu*, Privatna naklada, Šibenik, 2012.

RUSH, Fred (ur.), *The Cambridge Companion to Critical theory*, Cambridge Universtiy Press, Cambridge, 2004.

SARTRE, Jean-Paul, *Anti-Semite and Jew. An Exploration of the Etiology of Hate*, Schocken Books, New York, 1995.

SCHEUERMAN, William E., *Carl Schmitt: The End of Law*, Rowan & Littlefield Publishers Inc., Lanham, 1999.

SORELL, Tom, *A Very Short Introduction: Decartes*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

SREMAC, Srđan – GROZDANOV, Zoran – KNEŽEVIĆ, Nikola (ur.), *Opasna sjećanja i pomirenje. Kontekstualna promišljanja o religiji u postkonfliktnom društvu*, Ex Libris, Rijeka, 2012.

STARIĆ, Aldo (ur.), *Enciklopedijski teološki rječnik*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2009.

STEGER, Manfred B. – ROY, Ravi K., *A Very Short Introduction*: *Neoliberalism*, Oxford University Press, Oxford, 2010.

STEGER, Manfred B., *A Very Short Introduction: Globalization*, Oxford University Press, Oxford, 2013.

STOLL, Christian, *Die Öffentlichkeit der Christus-Krise: Erik Petersons eschatologischer Kirchenbegriff im Kontext der Moderne*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 2017.

TAUBALD, Benjamin, *Anamnetische Vernunft. Untersuchungen zu einem Begriff der neuen Politischen Theologie*, LIT Verlag, Münster, 2001.

TAUBES, Jacob, *Zapadna eshatologija*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2009.

TAUBES, Jacob, *To Carl Schmitt: Letters and Reflections*, Columbia University Press, New York, 2013.

TÜCK, Jan-Heiner, *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz : Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1999.

TYSON, Lois, *Critical theory today: A User-Friendly Guide*, Routledge – Taylor & Francis Group, New York, 2006.

WEBER, Samuel, *Targets of Opportunity On the Militarization of Thinking*, Fordham University Press, New York, 2005.

WELKER, Michael – SCHÜSSLER FIORENZA, Francis – TANNER, Klaus (ur.), *Political Theology. Contemporary Challenges and Future Directions*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2013.

WENZEL, Knut, *Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau, 2005.

WILSON, Edward O., *The Social Conquest of Earth*, Liveright Publishing Corporation, New York, 2013.

ŽIŽEK, Slavoj, *Against the Double Blackmail: Refugees, Terror and Other Troubles with the Neighbors*, Penguin UK - Allen Lane, London, 2016.

2.3. Članci:

AGAMBEN, Giorgio, Dvije paradigme, u: *Tvrđa,* 15 (2014.) br. 1-2, 54-63.

ARVANITAKIS, Konstantinos I., Teorija teatra: teatar kao teorija, u: *Kazalište: časopis za kazališnu umjetnost,* 6 (2002.) br. 11/12, 64-75.

BODROŽIĆ, Ivan – MARINA, Marko, Gnoza i gnosticizam: problematika terminologije i dualizma kao najvažnijeg obilježja, u: *Crkva u svijetu,* 52 (2017.) br. 2, 171-194.

CVIJANOVIĆ, Hrvoje, The Limits of the Political: Transcendent Passions and Carl Schmitt's Failure in Providing a Theory of Political Stability, u: *Politička misao,* 49 (2012.) br. 5, 138-156.

CVIJANOVIĆ, Hrvoje, Carnal Enlightenment, u: *Politička misao,* 48 (2011.) br. 1, 76-93.

DIANICH, Severino, Učiteljstvo pape Franje – nove perspektive, u: *Riječki teološki časopis,* 24 (2016.) br. 2, 329-350.

DIETLEIN, Georg, Teología del pueblo. Schlüsselstein zum Denken von Papst Franziskus, u: *Münchener Theologische Zeitschrift,* 67 (2016.) br. 1, 54-66.

FIGAL, Günter, Stupanj intenzivnosti političkoga. Razmišljanja o Carlu Schmittu, u: *Politička misao,* 31 (1994.) br. 3, 143-152.

FOWLER, John M., Grijeh, u: *Biblijski pogledi,* 9 (2001.) br. 1-2, 37-78

FUŽINATO, Silvana, Živjeti sadašnjost u svjetlu susreta sa Sinom Čovječjim, u: *Bogoslovska smotra,* 87 (2017.) br. 2, 327–349.

GAŠPAR, Veronika Nela, Zadaća i perspektive teologije nade u globalnom svijetu, u: *Riječki teološki časopis,* 31 (2008.) br. 1, 111-130.

GAŠPAR, Veronika Nela, Filozofija i teologija pred izazovima suvremene gnoze, u: *Riječki teološki časopis,* 20 (2012.) br. 2, 201-226.

GONZALEZ FABRE, Raúl, The Youth Labour Market, Populism and the Digitalization of Economies, u: *Obnovljeni Život,* 74 (2019.) br. 3, 303–320.

GREVEN, Michael T., Supstancijalno i metafizičko polazište političkog pisca Carla Schmitta do 1934., u: *Politička misao,* 26 (1989.) br. 1, 62-78.

GÜNSOY, Funda, Whose Reason, Whose Law, Whose Public?. "The Political" and "Hegemonic Sovereignty" in Carl Schmitt, u: *Synthesis Philosophica,* 61 (2016.) br. 1, 69-180.
JOHNSSON, William, Biblijska apokaliptika, u: *Biblijski pogledi,* 12 (2004.) br. 1-2, 3-36.

KOVAČEVIĆ, Leonardo, Dorothee Sölle: život i djelo, u: *Treći program Hrvatskog radija,* 12 (2000.) br. 57, 237-241.

MANDARIĆ, Valentina, Milosrđe: put Crkve do čovjeka i suvremenih periferija, u: *Bogoslovska smotra,* 86 (2016.) br. 3, 705–730.

MEDVED, Marko, Katolici i politika: od Syllabusa Pija IX. do Drugog vatikanskog koncila, u: *Riječki teološki časopis,* 21 (2013.) br. 2, 341-361.

MOLTMANN, Jürgen,, Teologija nade nekad i sad, u: *Bogoslovska smotra,* 79 (2009.) br. 2, 207-221.

MURIĆ, Branko, Narod Božji kao nositelj navještaja Crkve. Evangelii gaudium i misionarska preobrazba Crkve, u: *Diacovensia,* 22 (2014.) 4, 469-495.

PAIĆ, Žarko, Suverenost kao nomos politike: Rousseau i Schmitt, u: *Filozofska istraživanja,* 34 (2014.) br. 1-2, 79-95.

PAIĆ, Žarko, Katehon ili o gubitku povijesti: Paradoksi i aporije političke teologije Carla Schmitta, u: *Zeničke sveske,* 13 (2017.) br. 25, 17-53.

POSAVEC, Zvonko, Dileme međunarodnog prava: između nacionalizma i kozmopolitizma, u: *Politička misao,* 41 (2005.) br. 4. 113-121.

PRLJIĆ, Slavko, Pojam rata u teoriji Carla Schmitta, u: *Politička misao,* 27 (1990.) br. 3, 79-89.

RADIĆ, Stjepan, Laudato si′ i pravednost. Pokušaj nacrta jedne socijalno-ekološke raspodjele dobara, u: *Diacovensia,* 24 (2016.) br 1, 45-64.

RAGUŽ, Ivica, Crkva – imperij, nacionalna država i pluralističko društvo. Aktualnost Erika Petersona, u: *Vrhbosnensia,* XVIII (2014.) br. 2, 321-332.

RAGUŽ, Ivica, Papa Benedikt XVI o Crkvi, državi i politici, u: *Bogoslovska smotra,* 22 (2007.) br. 2, 419-435.

RAGUŽ, Ivica, Grandiozan promašaj u čežnji za Bogom. Također jedna povijest filozofije Jürgena Habermasa, u: *Communio,* 45 (2019.) br. 136, 2-12.

RAGUŽ, Ivica, Johann Baptist METZ, Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 2006., 274 str., u: *Bogoslovska Smotra,* 76 (2006.), br. 1, 229–231.

Ivica RAGUŽ, O katolicima u politici – contra »christianos«. Onkraj katoličkoga paternalizma – antikomunizma i katoličkoga fraternalizma – antifašizma, u: *Vjesnik Đakovačko-osječke nadbiskupije* 148 (2020.) br. 6, 56-65.

RODIN, Davor, Novi putovi legitimacije političke zajednice, u: *Politička misao,* 37 (2000.) br. 2, 56-68.

RODIN, Davor, Znanstvena transkripcija parlamentarizma, u: *Politička misao,* 30 (1993.) br. 4, 105-117.

ŠTIMAC, Neven, Katolici i Židovi: od antisemitizma i antijudaizma do kajanja i pomirenja, u: *Crkva u svijetu,* 34 (1999.) br. 3, 362-373.

TAMARUT, Anton, Božje milosrđe u nauku poslijekoncilskih papa, u: *Bogoslovska smotra,* 86 (2016.) br. 3, 625–647.

TAMARUT, Anton, Crkva u nauku pape Franje, u: *Bogoslovska smotra,* 87 (2017.) br. 1, 59-78.

TOMAŠEVIĆ, LUKA, Bioetički izazovi. Izazovi globalne bioetike i biotehnologije, u: *Bogoslovska smotra,* 76 (2006.) br. 2, 395-415.

TUSCHLING, Burkhard, Levijatan Carla Schmitta i Thomasa Hobbesa, u: *Politička misao,* 26 (1989.) br. 1, 88-99.

VOLLRATH, Ernst, Kako je Carl Schmitt došao do svoga pojma političkog?, u: *Politička misao,* 26 (1989.) br. 1, 30-47.

VALKOVIĆ, Jerko, Prisutnost i djelovanje Crkve u javnost. Izazovi, mogućnosti i kontroverze, u: *Riječki teološki časopis,* 18 (2010.) br. 2, 347-349.

VUJEVA, Domagoj, Logika i aporije političkoga – politički potencijal prijateljstva, u: *Politička misao,* 43 (2006.) br. 3, 67-86.

2.4. Internetski izvori:

BALDSON, John Percy Vyvian Dacre, Auctoritas, Dignitas, Otium (11.II.2009.), u: *The Classical Quarterly,* 10 (1960.) br. 1-2, 43-50., URL: /www.cambridge.org/core/ journals/ classical-quarterly/article/auctoritas-dignitas-otium/DC670D4ABB4FFFDA10B37C4470AD6595 (12.VIII.2019.)

BATES, David, Political Theology and the Nazi State: Carl Schmitt's Concept of the Institution, u: *Modern Intellectual History*, 3 (2006.) br. 3, 415-442.; ovdje: 426.; 429-434., URL: www.academia.edu/3647059/Political_Theology_and_the_Nazi_State_Carl_Schmitts_Concept_of_the_Institution (20.III.2020.)

BIELIK-ROBSON, Agata, Beyond sovereignty: overcoming modern nominalistic cryptotheology (21.II.2016.), u: *Journal for Cultural Research* 20 (2016.) br.3, 295-309.; URL: www.academia.edu/29173501/Beyond_sovereignty_overcoming_modern_nominalistic_cryptotheology (08.IX.2019.)

BOHMAN, James – REHG, William, Jürgen Habermas (4.VIII.2014.), u: Edward N. ZALTA (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL: https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/habermas/ (5.VI.2018.)

BRADLEY, Arthur – CERELLA, Antonio, Introduction: the future of political theology and the legacy of Carl Schmitt (23.II.2016.), u: *Journal for Cultural Research,* 20 (2016.) br.3, 205-216., URL: www.academia.edu/23376698/The_Future_of_Political_Theology_and_the_Lega cy_of_Carl_Schmitt (08.IX.2019.)

BOYTE, Harry C., Laudato Si', Civic Studies, and the Future of Democracy, u: *The Good Society*, 25 (2016.) br. 1, 46-61., URL: www.academia.edu/33099591/Laudato_Si_Civic_Studi es_and_ the_Future_of_Democracy (23.IX.2019.)

CRISTI, Renato, Schmitt on Constituent Power and the Monarchical Principle, u: Constellations Volume, 18 (2011.) br. 3, 352-364., URL: www.academia.edu/25937065/Schmitt_on_Constituent_Power_and_the_Monarchical_Principle (21.III.2020.)

DOHERTY, Carroll – KIELY, Jocelyn – TYSON, Alec, *The Partisan Divide on Political Vaules Grows Even Wider*, Pew Research Center (5.X.2017.), 7-13., URL: http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/5/2017/10/05162647/10-05-2017-Political-landscape-release.pdf (26.VII.2019.)

FISCHER, Karsten, Hobbes, Schmitt, and the paradox of religous liberality, u: *Critical Review of International Social and Philosophy*, 13 (2010.) br. 2-3, 399-416., URL: www.academia.edu/21625530/Hobbes_Schmitt_and_the_paradox_of_religious_liberality (22.III.2020.)

GAZZOLO, Tommaso, Rappresentazione e stasiologia. Due logiche del katéchon, u: *Jura Gentium,* XII (2015.), 11-51., URL: www.academia.edu/21957826/Rappresentazione_e_stasiologia._Due_logiche_del_kat%C3%A9chon (08.IX.2019.)

GONÇLAVES LIND, Andreas, The Theological Foundation of Democracy According to Ratzinger (5.IV.2018.), u: *Religions*, 9 (2018.) br. 115, URL: www.mdpi.com/20771444/9/4/115/htm (10.VIII.2018.)

GERÉBY, György, Political Theology versus Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmitt, u: *New German Critique*, 35 (2008.) br. 3(105), 7-33., URL: http://ngc.dukejournals.org/content/35/3_105/7.full.pdf+html (22.I.2017.)

GRAY, Phillip W., Political Theology and the Theology of Politics: Carl Schmitt and Medieval Christian Political Thought, u: *Humanitas*, 20 (2007.) br. 1-2., 175-200., URL: www.nhinet.org /gray20-1.pdf (3.II.2016.)

GUILHOT, Nicolas, American Katechon: When Political Theology Became International Relations Theory, u: *Constellations Volume*, 17 (2010.) br. 2, 224-253.; ovdje: 233-235., URL: www.academia.edu/13315226/American_Katechon_When_Political_Theology_became_International_Relations_Theory (23.III.2020.)

HAHN, Paul, *Laudato Si'. The Science and the Economics* (20.IX.2015.), s.p., URL: www. academia.edu/24621539/Laudato_si_the_Science_and_the_Economics (23.IX.2019.)

HUYSMANS, Jef, Know your Schmitt: a godfather of truth and the spectre of Nazism, u: *Review of International Studies*, 25 (1999.) br. 2, 323–328., URL: http://oro.open.ac.uk/17244/ (14.I.2017.)

KOHLHASS, Jacob M., *A Brief Reflection on the Anthropological Dimensions of Laudato Si'* (2.IX.2019.), URL: www.academia.edu/20441352/A_Brief_Reflection_on_the_Anthropological_Dimensi ons_of_Laudato_Si (23.IX.2019.)

LEMNA, Keith – DELANEY, David H., Three Pathways into the Theological Mind of Pope Francis, u: *Nova et Vetera*, 12 (2014.) br. 1, 25-56.; URL: www.academia.edu/16136926/Three _Pathways_into_ the_ Theological_ Mind_of_Pope_Francis (25.I.2019.)

LOOK, Brandon C., Gottfried Wilhelm Leibniz (24.VII.2013.), u: Edward N. ZALTA (ur.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL: https://plato.stanford.edu/entries/leibniz/#PriBes (25.V.2020.)

LUOMA-AHO, Mika, Political Theology, Anthropomorphism, and Person-hood of the State: The Religion of International Relations, u: *International Political Sociology*, (2009.) br. 3, 293–309., URL: www.academia.edu/1831216/Political_Theology_Anthropomorphism_and_Person_hood_of_the_State_The_Religion_of_IR1 (23.III.2020.)

MCLEAN, Candance Kristina, *Do this in Memory of Me: The Genealogy and Theological Appropriations of Memory in Work of Johann Baptist Metz*, Doktorska disertacija, Sveučilište Notre Dame, 2012., URL: https://curate.nd.edu/show/76537081407 (19.IV.2017.)

MYSZKA, Zachary, *Laudato Si' and the Unmaking of Capitalism* (5.VII.2018.), s.p. URL: www. academia.edu/37887068/Laudato_Si_and_the_Unmaking_of_Capitalism (23.IX.2019.)

NAHME, Paul E., The Theologico-Political History of Sovereignty, u: *Political Theology*, 14 (2013.) br. 4., 432-479., URL: www.academia.edu/6086913/Law_Principle_and_the_Theologico-Political_ History_of_Sovereignty (23.III.2020.)

OCHOA-ESPEJO, Paulina, Does Political Theology Entail Decisionism?, u: *Philosophy and Social Criticism*, 38 (2012.) br. 7, s.p.; URL: www.academia.edu/12068513/Does_Political _ Theology_Entail_Decisionism_Phil_and_Social_Criticism_ (13.VIII.2019.)

ORSI, Roberto, *Rethinking the Concept of Order in International Politics: Carl Schmitt and Jürgen Habermas*, Doktorska disertacija, The London School of Econimics and Political Science, 2012., URL: www.academia.edu/5745538/Rethinking_the_concept_of_order_in_international_politics_Carl_Schmitt_and_J%C3%BCrgen_Habermas (25.III.2020.)

POPKIN, Richard H., Benedict de Spinoza. Dutch-Jewish Philosopher (20.XI.2019.), u: Theodore PAPPAS (ur.), *Encyclopaedia Britannica*, URL: https://www.britannica.com/biography/Benedict-de-Spinoza (09.XII.2019.)

RAE, Gavin, The Theology of Carl Schmitt's Political Theology (23.V.2016.), u: *Political Theology*, 17 (2016.) br. 6, 555-572., URL: www.academia.edu/29694954/The_Theology_of_Carl _Schmitts_Political_Theology (08.IX.2019.)

RATZINGER, Joseph, *The current Situation of Faith and Theology* (7.V.1996.), URL: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/incontri/rc_con_cfaith_19960507_guadalajararatzinger_en.html (10.VIII.2018.)

ROSSI, Federico M., Peronism (30.X.2017.), u: David A. SNOW – Donatella della PORTA – Bert KLANDERMANS – Doug McADAM (ur.), *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*, Blackwell Publishing Ltd., 2013., s.p., URL: www.researchgate.net/publication/236200055_Peronism (1.II.2019.)

SCHÜSSLER FIORENZA, Francis, Political theology and the Critique of modernity: Facing the challenges of the present (4.III.2011.), u: *Distinktion: Journal of Social Theory*, 5 (2005.) br. 1, 87-105., URL: https://canvas.harvard.edu/courses/10403/files/1771456/download?wrap=1 (23.I.2017.)

SMITH, Quentin, The Metaphilosophy of Naturalism, u: *Philo: Journal of Philosophy*, 4 (2001.) br. 2, 195-215., URL: http://holtz.org/Library/Philosophy/Metaphilosophy%20of%20Naturalism%20-%20Smith%202001. htm (19.IV.2017.)

STRUHL, Karsten J., Marx and Human Nature: The Historical, the Trans-Historical, and Human Flourishing, u: *Science and Society*, 80 (2016.) br. 1, 78-104. URL: www.researchgate.net/publication/287405269_Marx_and_Human_Nature_The_Historical_the_TransHistorical_and_Human_Flourishing (04.III.2020.)

VARDOULAKIS, Dimitris, Stasis. Beyond Political Theology?, u: *Cultural Critique*, 73 (2009.), 125-147., URL: https://muse.jhu.edu/article/364585 (10.XII.2017.)

Harald WYDRA, The Politics of Transcendence, u: *Cultural Politics*, 7 (2011.) br. 2, 265-288., URL: https://www.academia.edu/5202046/The_politics_of_transcendence (22.III.2020.)

ŽIVOTOPIS AUTORA

Mirko Vlk rodio se 4. listopada 1985. godine u Slavonskom Brodu. Završio je Klasičnu gimnaziju „Fra Marijan Lanosović“ u Slavonskom Brodu 2004. godine. Potom je upisao Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu. Diplomirao je 2010. godine s radom na temu Enciklika Spe salvi pape Benedikta XVI. i Teologija nade Jürgena Moltmanna. Po završetku filozofsko-teološkog diplomskog studija radi kao vjeroučitelj u OŠ Vladimira Nazora u Adžamovcima i u Elektrotehničkoj i ekonomskoj školi Nova Gradiška.

U kolovozu 2010. godine ušao je u novicijat Reda braće propovjednika u Dubrovniku, a nakon polaganja jednostavnih zavjeta asigniran je u samostan Kraljice sv. krunice u Zagrebu. Potom u studenom 2011. godine upisuje Poslijediplomski studij na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Zagrebu. Licencijatski rad iz specijalizacije dogmatske teologije pod naslovom Crkva u novoj političkoj teologiji Johanna Baptista Metza obranio je 3. prosinca 2014. godine.

Napisao je članak pod naslovom „Eshatološka nada kao istinski horizont povijesti“, koji je publiciran u *Veritas vitae et doctrinae: U potrazi za Bogom. Zbornik u čast Hrvoja Lasića OP* (2012.) u nakladi Filozofsko-teološkog fakulteta Družbe Isusove, Zagreb.

Iste je godine, 25. listopada, zaređen za đakona, a đakonsku pastoralnu godinu služi u župi Kraljice sv. krunice u Zagrebu. Nakon svećeničkog ređenja, 27. lipnja 2015. godine, imenovan je kapelanom u istoj župi. U studenom 2016. godine razriješen je službe kapelana u župi Kraljice sv. krunice i imenovan kapelanom pri Hrvatskoj katoličkoj misiji u Hamburgu, Njemačka. Poznaje i koristi engleski i njemački jezik.