

Giorgio Agamben

Dve paradigmi*

1.1. Na začetku te raziskave se nahaja poskus rekonstruiranja genealogije neke paradigme, ki je uveljavila odločilen vpliv na razvoj in globalno ureditev zahodne družbe, čeprav je bila kot taka redko tematizirana izven strogo teološkega okvira. Ena od tez, ki si jo bo ta raziskava prizadevala dokazati, je, da iz krščanske teologije izhajata dve politični paradigmi v širšem smislu, ki sta antinomični, a funkcionalno povezani: politična teologija, ki v edinem Bogu utemeljuje transcendenčno suverene oblasti, in ekonomska teologija, ki prvo nadomešča z idejo *oikonomie*, ki je pojmovana kot imanenten red – domač in ne političen v strogem smislu – tako božanskega kot človeškega življenja. Iz prve izvirata politična filozofija in moderna teorija suverenosti; iz druge pa moderna biopolitika, vse do aktualnega triumfa ekonomije in vladanja nad vsemi ostalimi vidiki družbenega življenja.

Iz razlogov, ki se bodo pokazali tekom raziskave, je zgodovina ekonomske teologije, ki se je izrazito razvila med drugim in petim stoletjem naše dobe, na določeni točki ostala v senci, ne samo med zgodovinarji idej, temveč tudi med teologi, tako da je celo natančen pomen termina šel v pozabo. Na ta način sta tako njegova izvorna bližina z aristotelovsko ekonomijo, kot celo verjetna zveza z rojstvom *économie animale* in politično ekonomijo osemnajstega stoletja, ostali neizprašani. S tega vidika je toliko bolj nujna arheološka raziskava, ki bi raziskala vzroke te potlačitve in se poskušala ponovno dokopati do jedra dogodkov, ki so to potlačitev povzročili.

⌘ Čeprav je problem *oikonomie* prisoten v nešteti monografijah o posameznih Očetih (v tem smislu je eksemplarična knjiga Josepha Moingta *Théologie trinitaire de Tertullien, ki obsega relativno široko razpravo o tem vprašanju v času med drugim in tretjim stoletjem*), so bile vse študije o tej temeljni teološki temi kot celoti pomanjkljive, vse do nedavnega dela Gerharda Richterja *Oikonomia, ki je bilo ob-*

* [Prevedeno po: Giorgio Agamben, *Il Regno e la Gloria; Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri pozza editore, Vicenza 2007, str. 13-29. ©]

javljeno, ko je bil zgodovinski del pričujoče raziskave že dokončan. Merie-José Mondzaina se v svoji knjigi Image, icône, économie omejuje na analiziranje implikacij koncepta v disputih o ikonoklazmu v času med osmim in devetim stoletjem. Tudi po Richterjevi obširni študiji, katere usmeritev je, navkljub naslovu, teološka in ne lingvistično-filološka, manjka, med drugim, ustrezna leksikalna analiza, ki bi dopolnila uporabno, a že zastarelo delo Wilhelma Gassa Das patristische Wort oikonomia (1874) in disertacijo Otta Lillgeja Das patristische Wort »oikonomia«. Seine Geschichte und seine Bedeutung (1955).

Vzrok za to singularno tišino je, vsaj kar zadeva teologe, verjetno v zadregi pred tisto zadrego, ki se nujno kaže kot neke vrste pudenda origo trinitarne dogme (vsaj presenetljivo je, da se prva formulacija theologumenona v vseh temeljnih pomenih krščanske vere – trojica – na začetku kaže kot »ekonomski« dispozitiv). O mrku koncepta, ki poteka istočasno z njegovim prodiranjem in razširjenjem na različna področja, kot bomo videli, priča skromna pozornost, ki mu je posvečena v tridentinskih kanonih v nekaj vrstic pod rubriko De dispensationes (dispensatio je, skupaj z dispositio, latinski prevod izraza oikonomia) et mysterio adventus Christi. Problem oikonomie se ponovno pojavi v moderni protestantski teologiji, a samo kot nejasen in nedoločen predhodnik teme Heilsgeschichte, a je res prej nasprotno, da je torej teologija »zgodovine odrešenja« samo delna in, v celoti vzeto, omejevalna ponovitev neke dosti bolj obsežne paradigme. Posledica tega je, da je leta 1967 izšel jubilejni zbornik z naslovom Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie, v počastitev petinšestdeset let Oscarja Cullmanna, kjer se termin oikonomia pojavi v enem samem prispevku od sedemintridesetih.

1.2. Teološko-politično paradigmo je utemeljil Carl Schmitt leta 1922 v svoji lapidarni tezi: »Vsi odločilni koncepti moderne doktrine Države so sekularizirani teološki koncepti.«² Če je naša hipoteza o dvojni paradigmi pravilna, potem bi morali to trditev vključiti v pomen, ki bi njeno veljavnost razširil izven okvirov javnega prava, vse do tega, da vpletemo temeljne koncepte ekonomije in idejo reproduktivnega življenja človeških družb. Vendar teza, po kateri bi ekonomija lahko bila sekularizirana teološka paradigma, deluje vzvratno na samo teologijo, saj implicira, da sta božje življenje in zgodovina človeštva vse od njenega začetka pojmovana kot *oikonomia*, skratka, da je sama teologija »ekonomska« in da taka ne

² Carl Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla teoria della sovranità*, v: Isti, *Le categorie del »politico«*, Il Mulino, Bologna 1972, str. 49.

postane preprosto v nekem sekundarnem momentu preko sekularizacije. Na koncu se izkaže, da živo bitje, ki je bilo ustvarjeno po božji podobi, ni zmožno za politiko, ampak samo za ekonomijo [un'economia], da torej zgodovina v zadnji instanci ni političen, ampak »upravljalški« in »vladnostni« problem, kar s tega vidika ni drugega kot logična posledica ekonomske teologije [*teologia economica*]. In da je v središče evangelijskega oznanila s singularnim preobratom klasične hierarhije postavljen *zoē aiōnios* in ne *bios*, je gotovo več kot samo preprosto leksikalno dejstvo. Večno življenje, ki ga kristjan zahteva, v bistvu spada pod paradigmo *oikos* in ne pod paradigmo *polis*. Zato se *theologia vitae* vedno sprevrne v »teozoologijo«³, če uporabimo Taubesovo ironično domislico.

» Zato je toliko bolj nujno preliminarno pojasnilo pomena in implikacij, ki jih ima termin »sekularizacija«. Splošno znano je, da je ta koncept v moderni kulturi opravljal neko strateško funkcijo in je v tem smislu koncept »politike idej«, torej nekaj, »kar je v kraljestvu idej vedno že našlo svojega nasprotnika, proti kateremu se bori za prevlado«⁴. To velja tako za sekularizacijo v strogo pravnem pomenu – ki je, s ponovnim privzetjem termina (saecularisatio), ki je označeval vrnitev nekega religioznega pogleda na svet, postala v devetnajstem stoletju v Evropi slogan v konfliktu med Državo in Cerkvijo glede razlastitve cerkvenih dobrin –, kot za njeno metaforično rabo v zgodovini idej. Ko je Max Weber formuliral svojo slavno tezo o sekularizaciji puritanske askeze v kapitalistični etiki dela, navidezna nevtralnost diagnoze ni mogla skriti njene funkcionalnosti v bitki za razčaranje sveta, ki jo je Weber bil proti fanatičnim in lažnim prerokom. Podobno velja za Troeltscha. Kakšen je torej v tem kontekstu pomen schmittovske teze?

Schmittova strategija je na nek način obratna glede na Webrovo. Za Webra je bila sekularizacija nek vidik procesa rastočega razčaranja in de-teologizacije modernega sveta, medtem ko sekularizacija za Schmitta dokazuje, nasprotno, da je teologija v moderni še naprej prisotna in deluje na eminenten način. To pa nujno ne implicira substancialne identitete med teologijo in moderno, prav tako pa tudi ne popolne identitete pomena med teološkimi in političnimi koncepti; prej gre za partikularno strateško razmerje, ki politične koncepte označuje tako, da jih vrača k njihovem teološkemu izvoru.

³ Jacob Taubes, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, Quodlibet, Macerata 1996, str. 41.

⁴ Hermann Lübbe, *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, Il Mulino, Bologna 1970, str. 20.

*Sekularizacija torej ni koncept, ampak signatura v Foucaultovem in Melandrije-
vem pomenu⁵ izraza, torej tisto nekaj v znaku ali konceptu, kar ga zaznamuje in
presega, da bi ga vrnilo neki določeni interpretaciji ali v nek določen okvir, ne da bi
s tem pri konstruiranju nekega novega pomena ali koncepta izšli iz semiotičnega.
Signature premeščajo in razmeščajo koncepte in znake iz ene sfere v drugo (v tem
primeru iz svetega v profano in obratno), ne da bi jih pri tem semantično redefini-
rale. Veliko navideznih konceptov v filozofski tradiciji je v temu smislu signatur, ki,
kot »skrivna znamenja«, o katerih govori Benjamin, opravljajo neko določeno in
vitalno strateško funkcijo, s tem ko interpretacijo znakov trajno usmerjajo v neko
določeno smer. Ker signature postavljajo v zvezo različne čase in področja, delujejo
takorekoč kot zgodovinski elementi v čistem stanju. Foucaultova arheologija in
Nietzschejeva genealogija (v nekem drugem smislu pa tudi Derridajeva dekon-
strukcija in Benjaminova teorija dialektičnih podob) so znanosti signatur, ki pote-
kajo vzporedno z zgodovino idej in konceptov in jih s temi ne smemo pomešati. Če
nimamo zmožnosti, da bi zaznali signature in sledili razmestitvam in premestit-
vam, ki jih le-te izvajajo v tradiciji idej, se včasih lahko preprosta zgodovina kon-
ceptov v celoti izkaže za nezadostno.*

*Sekularizacija v tem smislu deluje v konceptualnem sistemu moderne kot signa-
tura, ki ta sistem vrača teologiji. Tako kot mora sekularizirani duhovnik po kanon-
skem pravu nositi znak reda, kateremu je pripadal, tako tudi sekularizirani koncept
kot signatura izkazuje svojo minulo pripadnost teološki sferi. Vsakič pa je odloči-
len način, kako razumemo vrnitev, ki jo izvršuje teološka signatura. Sekularizacijo
tako lahko razumemo tudi kot specifičen učinek krščanske vere (tako jo je razumel
Gogarten), ki prvič odpre človeku svet v njegovi tuzemskosti in zgodovinskosti. Teo-
loška signatura tu deluje kot neke vrste slepilo [trompe-l'oeil], v katerem prav se-
kularizacija postane poseben znak [contrassegno] njene pripadnosti božanski
oikonomii.*

130

1.3. V Nemčiji se je v drugi polovici šestdesetih let odvijala razprava okoli pro-
blema sekularizacije, v kateri so, na različne načine in v različnih obsegih, sode-
lovali Hans Blumenberg, Karl Löwith, Odo Marquard in Carl Schmitt. V izhodišču
razprave je bila Löwithova teza iz njegove knjige *Weltgeschichte und Heilsgesch-
ehen* iz leta 1953, po kateri tako filozofija zgodovine, kot jo je razvil nemški idea-
lizem, kot ideja napredka, kakršna izhaja iz Razsvetljenstva, predstavljata

⁵ Enzo Melandri, *La linea e il circolo*, Quodlibet, Macerata 2004, str. xxxii.

sekularizacijo teologije zgodovine in krščanske eshatologije. Čeprav je Blumenberg, ki je izpodbijal »legitimnost moderne«, odločno zatrjeval nelegitimni značaj kategorijo sekularizacije, tako da sta se Löwith in Schmitt proti svoji volji znašla na istemu terenu, je bila ta razprava dejansko bolj ali manj zavestno uprizorjena, da bi prikrla resnični vložek, kot so nekateri pronicljivo opazili⁶, ki ni toliko zadeval sekularizacijo, kolikor filozofijo zgodovine in krščansko teologijo kot podlago za filozofijo zgodovine, in proti katerima so vidni nasprotniki oblikovali skupno fronto. Eshatologija odrešitve, o kateri je govoril Löwith in katere zavestna ponovitev je bila filozofija nemškega idealizma, ni bila nič drugega kot nek vidik neke bolj pomembne teološke paradigme, ki je ravno paradigma božanske *oikonomie*, ki jo poskušamo raziskati in na katere potlačitvi je temeljila razprava. Hegel se je tega popolnoma zavedal, ko je postavil enačaj med svojo tezo o umni vladi sveta in teološko doktrino načrta Božje previdnosti, ter lastno filozofijo zgodovine predstavil kot teodicejo (»da je zgodovina sveta [...] dejansko postajanje duha [...] to je resnična teodiceja, utemeljitev Boga v zgodovini«). Schelling je prav ob koncu *Filozofije razodetja* s še bolj nedvoumnimi termini povzel svojo filozofijo s teološko figuro *oikonomie*: »Antični teologi so razlikovali med *akratos teologia* in *oikonomia*. Obe si sopripadata. Pokazati smo hoteli proces domače ekonomije (*oikonomia*)«⁷. Dejstvo, da je podobna primerjava filozofije z ekonomsko teologijo danes postala tako malo verjetna, da se nam take trditve zdijo popolnoma nedoumljive, je znak propadanja filozofske kulture. Ena od nalog, ki si jo je zastavila pričujoča raziskava, je pojasniti Schellingovo trditev, ki je bila do sedaj mrtva črka.

»Razlikovanje med *theologio* in *oikonomio*, med bitjo Boga in njegovo dejavnostjo, na katero aludira Schelling, ima, kot bomo videli, poglobljen pomen v vzhodni teologiji, od Eusebia do Kalcedonov. Schellingove neposredne vire gre iskati v rabi pojma *oikonomia* v pietističnem okviru, posebej pri avtorjih kot so Bengel in Oettinger, katerih vpliv na Schellinga je sedaj že dobro dokumentiran. A odločilno je, da Schelling misli svojo filozofijo razodetja kot teorijo božanske ekonomije, ki vpečuje v bit Boga osebnost in dejanje ter ga na ta način dela za »gospodarja biti«⁸. Schelling v tej perspektivi navaja odlomek iz svetega Pavla (Ef 3,9) o »skrivnosti ekonomije«, ki je v izvoru doktrine teološke *oikonomie*:

⁶ Gianni Carchia, »Elaborazione della fine. Mito, gnosi, modernità«, v: *Contro tempo*, št. 2, 1997, str. 20.

⁷ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, Bompiani, Milano 2002, str. 325.

⁸ *Ibid.*, str. 172.

»Apostol Pavel govori o Božjem načrtu, ki je bil od vekomaj *zamolčan*, ki pa je bil sedaj razodet prek Kristusa, in v celem govoru z izrazi največje radosti o tem, da se je tisto, kar je bilo prikrito vsem prejšnjim dobam in celo očetom – Božja in Kristusova skrivnost, kar je bilo skrito med Očetom in Kristusom –, sedaj s Kristusovo pojavitvijo razodelo vsemu svetu.

Na tej točki se bržkone razjasni, da filozofija razodetja ne prikazuje nujnega procesa, kot to počne filozofija mitologije, saj moramo razodetje razumeti kot nekaj popolnoma osvobojenega, zgolj kot odločitev in dejanje najbolj svobodne volje. [...] Mogoče je, da je skozi razodetje vpeljan novi, drugi proces stvarjenja [...], razodetje samo pa ni nujni proces, temveč stvar najčistejše in najsvobodnejše volje.«⁹

Skratka, Schelling razume svojo vpeljavo absolutne in an-arhične svobode v ontologijo kot obnovitev in dovršitev teološke doktrine oikonomie.

1.4. V obdobju med 1935 in 1970 se je med Erikom Petersonom in Carlom Schmittom – dvema avtorjema, ki ju lahko, vsakega na svoj način, označimo za »apokaliptika kontrarevolucije«¹⁰ – odvijala edinstvena polemika. Edinstvena ne samo zato, ker sta si nasprotnika, oba katolika, delila skupne teološke predpostavke, temveč tudi zato – kot to dokazuje dolgo obdobje tišine med obema letnicama –, ker je pravnikov odgovor prišel, ko je bil teolog, ki je debato odprl, mrtev že deset let, in je Schmitt v resnici izhajal iz nedavnejše debate o sekularizaciji, kot dokazuje sklepna beseda [*Nachwort*], s katero se odgovor zaključi. Toda Petersonova »zbadljivka«¹¹ je morala biti še vedno čvrsto zarita v meso, če je, po Schmittovih besedah, *Politische Theologie II*, ki je vsebovala zapozneli odgovor, merila na to, da bi puščico »izdrla iz rane«.¹² Vložek v polemiki je bila politična teologija, ki jo je Peterson odkrito problematiziral; vendar je možno, da je tudi tokrat deklarirani vložek zakrival nekega bolj ezoteričnega in strahvzbujajočega, kot se je pripetilo pri razpravi o sekularizaciji – treba ga bo pojasniti.

132

V vsakem miselnem delu – in nemara v vsakem človeškem delu – obstaja nekaj ne-izrečenega. Vendar obstajajo avtorji, ki se po svojih močeh poskušajo približati temu ne-izrečenemu in ga vsaj aluzivno evocirati, in drugi, ki o njem zave-

⁹ *Ibid.*, str. 253.

¹⁰ Jacob Taubes, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, Quodlibet, Macerata 1996, str. 19.

¹¹ Carl Schmitt, *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Guiffrè, Milano 1992, str. 10.

¹² *Op. cit.*

stno molčijo. Tej drugi vrsti avtorjev pripadata tako Schmitt kot Peterson. Doumeti skrivni vložek v debati bo pomenilo pokazati to ne-izrečeno. Obema nasprotnikoma je bila skupna teološka ideja, ki jo lahko označimo za »katehontično« [»catechontica«]. Ker sta bila oba katolika, nista mogla tajiti svoje eshatološke vere v drugi prihod Kristusa. Toda ob sklicevanju na 2 Tes 2 (Schmitt na ekspliciten način, Peterson pa molče), sta oba trdila, da obstaja nekaj, kar zakasnjuje in zadržuje *eschaton*, torej prihod Kraljestva in konec sveta. Za Schmitta je bil ta zakasnjevalni element Imperij; za Petersona židovsko odklanjanje verovanja v Kristusa. Tako za pravnika kot za teologa je torej sedanja zgodovina človeštva nek *interim*, ki temelji na zakasnitvi Kraljestva. V enem primeru ta zakasnitev vendarle sovpadе s suvereno oblastjo krščanskega imperija (»Vera v zaviralno silo, ki je zmožna zadržati konec sveta, postavlja edine mostove, ki vodijo iz eshatološke ohromelosti vsakega človeškega pripetiti se k mogočni zgodovinski moči, kakršna je tista krščanskega imperija germanskih kraljev«¹³); v drugem primeru pa je zgodovinski obstoj Cerkve utemeljen na suspenz Kraljestva kot posledici neuspele spreobrnitve Židov. Spis *Cerkev* iz leta 1929 ne pušča dvomov: Cerkev lahko obstaja samo zato, ker »Židje, kot od Boga izvoljeno ljudstvo, niso verjeli v Gospoda«,¹⁴ posledično pa tudi konca sveta ni blizu. »Cerkev lahko obstaja«, piše Peterson, »samo ob predpostavki, da Kristusov prihod ne bo takojšen, da je, z drugimi besedami, konkretna eshatologija odpravljena, na njenem mestu pa imamo doktrino poslednjih stvari.«¹⁵

Resnični vložek v debati torej ni toliko dopustnost ali nedopustnost politične teologije, kolikor narava in identiteta *katechon*, oblasti [*potere*], ki zakasnjuje in odpravlja »konkretno eshatologijo«. Toda to implicira, da je za oba navsezadnje odločilna prav nevtralizacija filozofije zgodovine, ki je usmerjena k odrešitvi. Na točki, kjer je božanski načrt *oikonomie* s prihodom Kristusa prispel do dovršitve, se je proizvedel dogodek (neuspela spreobrnitev Židov, krščanski imperij), ki ima moč, da drži *eschaton* v suspenzu. Izključitev konkretne eshatologije transformira zgodovinski čas v suspendirani čas, v katerem je odpravljena vsaka dialektika, Veliki Inkvizitor pa bdi nad tem, da se v zgodovini ne bi proizvedla paruzija. Do-

¹³ Carl Schmitt, *Il Nomos della terra nel diritto internazionale dello »jus publicum europaeum«*, Adelphi, Milano 1991, str. 44.

¹⁴ Erik Peterson, *Ausgewählte Schriften*, vol. I, *Theologische Traktate*, Echter, Würzburg 1994, str. 247.

¹⁵ *Ibid.*, str. 248.

jeti smisel razprave med Petersonom in Schmittom bo tedaj pomenilo dojeti teologijo zgodovine, h kateri oba avtorja bolj ali manj molče napotujeta.

» Dve predpostavki, na kateri je Peterson vezal obstoj Cerkve (neuspela spreobrnitev Židov in zakasnitev paruzije) sta tesno povezani, prav ta zveza pa določa specifičnost tistega partikularnega katoliškega antisemitizma, ki ga reprezentira Peterson. Obstoj Cerkve je utemeljen na vztrajanju Sinagoge v njenem obstoju; a v kolikor bo na koncu »rešen ves Izrael« (Rim 11,26), Cerkev pa mora v Kraljestvu preminiti (spis *Die Kirche se začne z navajanjem Loisyjevega ironičnega dictuma: Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue*), bo tudi Izrael moral izginiti. Če ne razumemo te peklenške zveze med obema predpostavkama, ne razumemo niti resničnega pomena zaprtja »eshatološkega biroja«, o katerem je Troeltsch govoril že leta 1925 (»eshatološki biro je danes večinoma zaprt, ker so misli, ki tvorijo njegove temelje, izgubile svoj izvor«¹⁶). Ponovno odprtje eshatološkega biroja je kočljiv problem, saj implicira radikalno spornost zveze med Cerkvijo in Izraelom, in ne čudi, da mislec kot je Benjamin, ki se je umeščal na singularno presečišče krščanstva in židovstva, in ni imel potrebe da bi čakal Moltmanna in Dodda, da bi to odprtje v celoti izvedel, rajši govoril o mesijanstvu kot o eshatologiji.

1.5. Peterson začena svojo argumentacijo z navajanjem Homerjevega verza (II., 2, 204), s katerim se konča XII. knjiga *Metafizike*, »torej traktat, ki se mu ponavadi reče Aristotelova teologija«¹⁷: »toda bivajoče stvari nočejo, da bi jim slabo vladali: 'Ni kaj dobrega mnogo oblasti; vladar naj bo eden.'«¹⁸. Po Petersonu je v temu odlomku sporna kritika platonovskega dualizma, posebno pa Spevsipove teorije o pluralnosti načel, proti kateri je Aristotel hotel pokazati, da narava ni sestavljena iz vrste pripetljajev, tako kot zla tragedija, ampak iz edinega načela.

»Čeprav termin 'monarhija' v tem kontekstu pri Aristotelu še ni povsem določen, gre vendarle poudariti, da je njegova vsebina že prisotna prav v tisti dvojni semantiki, po kateri edina oblast (*mia archē*) edinega poslednjega načela v božji monarhiji sovpadе z močjo [potenza] edinega poslednjega nosilca te oblasti (*archōn*).«¹⁹

¹⁶ Ernst Troeltsch, *Dottrina della fede*, Guida, Napoli 2005, str. 36.

¹⁷ Erik Peterson, *Ausgewählte Schriften*, vol. I, *Theologische Traktate*, Echter, Würzburg 1994, str. 25.

¹⁸ [Aristotel, *Metafizika*, XII. Knjiga (Lambda) – 1076a, prevedel Valentin Kalan, Založba ZRC, Ljubljana 1999, str. 325.]

¹⁹ Erik Peterson, *op. cit.*, str. 25.

Peterson na ta način sugerira, da je teološka paradigma nepremičnega aristotelevskega gibalca na nek način arhetip sledečih teološko-političnih utemeljevanj monarhične oblasti znotraj judovskega in krščanskega okvira. Psevdoaristotelovski traktat *De mundo*, ki ga Peterson analizira takoj za tem, v temu smislu vzpostavlja most za prehod med klasično politiko in judovsko predstavo božanske monarhije. Medtem ko je Bog pri Aristotelu transcendentno načelo vsakega gibanja, ki vodi svet tako kot strateg vodi svojo vojsko, pa monarh v tem traktatu, zaprt v sobanah svoje palače, premika svet tako kot lutkar vodi svoje lutke preko vrvic.

»Tu predstavo božanske monarhije ne določa toliko problem, ali je dano eno ali več načel, kolikor prej problem, ali je Bog udeležen pri oblasteh [*potestà*], ki delujejo v kozmosu. Avtor želi povedati, da je Bog predpostavka, da oblast [...] deluje v kozmosu, prav zato pa on sam ni moč (*dynamis*).«²⁰

Z navajanjem Schmittu ljubega reka, Peterson tako strne to predstavo božanske monarhije v formuli »Le roi règne, mais il ne gouverne pas«.²¹

Zgolj pri Filonu se nekaj takega, kot je politična teologija, prvič jasno pokaže v obliki teokracije. Peterson z analizo Filonove govornice pokaže, da je politična teologija odkrito židovska iznajdba. Za Filona se namreč teološko-politični problem postavlja »v konkretnem njegove situacije Žida«.²²

»Izrael je teokracija, tistemu edinemu ljudstvu pa vlada *edini* božji monarh. Eno samo ljudstvo, en sam Bog [...] A ker edini Bog ni *samo* monarh Izraela, ampak tudi monarh kozmosa, *edino* ljudstvo – 'ljudstvo, ki ga Bog najbolj ljubi' –, ki mu vlada ta kozmični monarh, postane duhovnik in prerok za vse človeštvo.«²³

Pojem božje monarhije so za Filonom sprejeli krščanski apologeti, ki so ta pojem uporabili za svojo obrambo krščanstva. Peterson v tej perspektivi razlaga v kratkih razmakih Justina, Tacijana, Teofila, Ireneja, Ipolita, Tertulijana in Origeno. Toda krščanska politična teologija je svojo polno formulacijo dobila šele pri Eusebiu – dvornem teologu oziroma *frizerju* teološke lasulje imperatorja Konstantina, kot je pikro pripomnil Overbeck. Eusebio sklepa o ujemanju med Kristuso-

²⁰ *Ibid.*, str. 27.

²¹ *Ibid.* [»Kralj kraljuje, a ne vlada«. *Op. prev.*]

²² *Ibid.*, str. 30.

²³ *Ibid.*, str. 28-29.

vim prihodom na zemljo kot odrešiteljem vseh narodov in Avgustovo vzpostavitev imperialne oblasti po vsemu svetu [*su tutta la terra*]. Pred Avgustom so ljudje živeli v poliarhiji, v pluralnosti tiranov in demokracij, toda »ko se je prikazal Gospod in Odrešenik in je Avgust – prvi med Rimljani – istočasno postal vladar narodov, je pluralistična poliarhija izpuhtela in mir je vso zemljo ovil«²⁴. Peterson – sledeč Eusebiu – pokaže, kako se proces, ki se je začel z Avgustom, dovrši s Konstantinom. »Po tem, ko je Konstantin porazil Likinija, je restavriral politično monarhijo, istočasno pa je zagotovil božjo monarhijo [...] *edinemu* kralju na zemlji ustreza *edini* kralj v nebesih, *edinemu nomosu* pa suvereni *Logos*«²⁵.

Peterson sledi Eusebiovi dediščini preko Janeza Hrizostoma, Prudencija, Ambroža in Gerolama, vse do Orozija, kjer postane paralelizem med enotnostjo svetovnega imperija in razodetjem, ki ga udejanji edini Bog, ključ za interpretacijo zgodovine:

»Cezar, ki ga je Bog predestiniral zaradi mnogih skrivnosti, je v istem letu naročil popis vseh ljudi v posameznih provincah. Tedaj se je tudi Bog pokazal kot človek, tedaj je to hotel biti. V tistem času se je rodil Kristus, ki je bil kmalu po svojem rojstvu registriran med rimskim popisom [...]. Edinega Boga, ki je vzpostavil to enotnost kraljestva, v času ko se je hotel razodeti, vsi ljubijo in se ga vsi bojijo: isti zakoni, ki vladajo podložniku edinega Boga, vladajo povsod.«²⁶

Na tej točki je Peterson z nenednim obratom poskušal pokazati, kako je teološko-politična paradigma božje monarhije, v trenutku preprirov glede arijanizma, stopila v konflikt z razvijanjem trinitarne teologije. Razglasitev dogme svete Trojice označuje v tej perspektivi zaton »monoteizma kot političnega problema«. Peterson je politično teologijo, katere rekonstrukciji je knjigo posvetil, integralno uničil na samo dveh straneh.

136

»Doktrini božje monarhije bi moralo nasproti dogmi Trojice spodleteti, prav tako pa bi moralo spodleteti interpretaciji *pax augusta* nasproti krščanski eshatologiji. Na ta način ni bil samo teološko razveljavljen monoteizem kot političen problem, krščanska vera pa osvobojena svoje zveze z rimskim imperijem, temveč se je tudi realiziral pre-

²⁴ Eus., Ps., 71.

²⁵ Erik Peterson, *op. cit.*, str. 50.

²⁶ *Ibid.*, str. 55.

lom z vsako 'politično teologijo'. Nekaj takega kot je 'politična teologija' lahko obstaja samo na terenu judovstva in poganstva.«²⁷

V opombi k temu odlomku, s katero se knjiga zaključí (lahko bi celo rekli, da je ves traktat napisan z gledišča te opombe), Peterson pravi:

»Kolikor vem, je pojem 'politična teologija' v literaturo vpeljal Carl Schmitt v knjigi *Politische theologie*, München, 1922. Njegova tedanja kratka razmišljanja niso bila zastavljena sistematično. Tukaj smo poskušali pokazati preko konkretnega primera teološko nemožnost 'politične teologije'.«²⁸

⌘ *Eusebiova teza o solidarnosti med prihodom edinega tuzemskega kraljestva, koncem poliarhije in triumfom edinega resničnega boga predstavlja analogije z Negrijevo-Hardtovo tezo, po kateri bi preseganje nacionalnih držav v edinem globalnem kapitalističnem imperiju odprlo pot triumfu komunizma. Medtem ko je doktrina Konstantinovega teološkega brivca vendarle imela jasen taktičen pomen in ni bila v funkciji antagonizma, temveč v funkciji zavezništva med Konstantinovo globalno oblastjo in Cerkvijo, pa Negrijeve-Hardtove teze gotovo ne moremo razumeti v istem smislu, zato ostaja vsaj enigmatična.*

1.6. V Petersonovi argumentaciji ima bistveno strateško vlogo odlomek iz Gregorja Nacianškega – kapadokijskega teologa iz četrtega stoletja. V skladu s Petersonovim drastičnim povzetkom, naj bi Gregor v temu odlomku trinitarni dogmi dodelil njeno »poslednjo teološko globino«, ko je »monarhiji edine osebe« zoperstavil »monarhijo troedinega Boga«:

»Kristjani [...] se prepoznavajo v monarhiji Boga; gotovo se ne prepoznavajo v božanskosti monarhije edine osebe, saj ta nosi v sebi izvor notranjega razcepa [*Zwiespalt*], ampak v monarhiji troedinega Boga. Ta pojem enotnosti nima nobene primerjave v človeški naravi. S tem razvojem je monoteizem kot političen problem odpravljen.«²⁹

A pri tem je posebno to, da se je Schmitt v svoji zapozneli repliki poslužil prav istega odlomka, ki ga analizira Peterson, da bi iz njega potegnil sklepe, ki so ne-

²⁷ *Ibid.*, str. 58-59.

²⁸ *Ibid.*, str. 81.

²⁹ *Ibid.*, str. 57-58.

kako nasprotni Petersonovim. Po pravniku naj bi Gregor Nacianški v omenjenem odlomku v osrčje trinitarne doktrine vpeljal neke vrste teorijo državljanske vojne (»avtentično teološko-politično *stasiologijo*«),³⁰ ter na ta način še vedno uporabljal teološko-politično paradigmo, ki napotuje nazaj na nasprotje prijatelj / so-vražnik.

Sicer pa ideja, po kateri je elaboracija trinitarne teologije sama zase zadostna, da bi z njo odstranili vsako politično-teološko pojmovanje božje monarhije, ni prav nič jasna. Kar zadeva Tertulijana, sam Peterson spomni na uspešne poskuse krščanskih apologetov, da bi spravili trinitarno teologijo s predstavo imperatorja/cesarja, ki uveljavlja svojo edino oblast preko guvernerjev in ministrov. A tudi odlomek molitve Gregorja Nacianškega, ki ga Peterson površno navaja, se zdi vse prej kot prepričljiv, ko ga enkrat vrnemo v njegov lastni kontekst.

Gregorjev tekst pripada skupini petih molitev, ki jih ponavadi definiramo kot »teološke«, saj tvorijo resničen traktat o Trojici. Kapadokijski očetje, katerih glavni predstavnik je bil Gregor Nacianški – poleg Bazilija iz Cezareje in svetega Gregorja iz Nise –, so bili s svojo teologijo angažirani tako v obračunu s poslednjimi odpori arijancev in homoousiancev, kot pri elaboraciji doktrine edine substance v treh različnih utelešenjih, ki se bo dokončno afirmirala leta 381 s Koncilom v Konstantinoplu. Šlo je torej za to, da se moharhično postavitve božanskosti, ki je implicirana v pojmu *homoousia*, prilagodi afirmaciji treh utelešenj (Očeta, Sina in Svetega duha). Težavnost in paradoksalnost te sprave sta popolnoma očitni v spornem Gregorjevem tekstu, ki nosi naslov *Peri Yiou*, »O Sinu«. V ta kontekst se umešča odlomek, ki ga navaja Peterson:

»Tri nastarejša mnenja o Bogu so: anarhija, poliarhija in monarhija. S prvima dvema se igrajo otroci Grkov in z igro še kar nadaljujejo. Anarhija je namreč brez reda; poliarhija je v državljanski vojni [*stasiōdes*] in v tem smislu anarhična ter brez reda. Obe vodita k istemu izidu, neredu, ta pa k razkroju. Mi pa častimo monarhijo; a ne tisto monarhijo, ki je obkrožena z eno samo osebo – tudi en, če vstopi v državljansko vojno s samim seboj [*stasiazon pros heauto*], povzroči mnogoterost –, ampak tisto, ki jo skupaj drži enako dostojanstvo narave, skladnost misli, identiteta gibanja, poenotenje tistega, kar iz nje izvira, na način, ki je za rojeno naravo nemogoč. Na ta način se v substanci ne deli, četudi

³⁰ Carl Schmitt, *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Guiffrè, Milano 1992, str. 92.

si je po številu različna. To za nas pomeni Oče, Sin in Sveti duh; prvi roditelj [*gennētōr*] in oče [*proboleus*], hočem reči, strasti prost, brezčasen in brez telesa ...«³¹

Očitno je, da je tu Gregorjeva glavna skrb spraviti metafizični besednjak enostnosti božje substance, z bolj konkretnim in skoraj telesnim besednjakom Trojice (posebno kar zadeva rod sina v primerjavi z nestvarjenim značajem [*carattere non generato*], ki pritiče božanskosti, na tej točki pa so se odvijali posebno vneti prepiri z arijanci in monarhisti). S tem namenom se zateče k metaforičnemu registru, ki ga ne moremo, pa naj nam Peterson ne zameri, definirati drugače kot političnega (ali teološko-političnega): gre namreč za mišljenje trinitarne artikulacije utelešenj ne da bi v Boga vpeljali *stasis*, državljansko vojno. Zato Gregor tri utelešenja ne pojmuje kot substance, ampak jih, s prosto uporabo stoične terminologije, pojmuje kot načine biti oziroma kot razmerija (*pros ti, pōs echon*) v edini substanci³². In vendar se toliko zaveda neprimernosti svojega poskusa in nezadostnosti vsakega jezikovnega prikazovanja skrivnosti, da svojo molitev zaključi s *tour de force*, tako da Sina predstavi skozi dolg seznam antinomičnim predstav. Vendar Gregor malo pred tem priskrbi ključ za razlago cele molitve, ko v skladu s terminološko tradicijo, ki je bila v njegovem času že konsolidirana, zatrdi, da jo lahko pravilno dojame samo tisti, ki se je naučil razlikovati v Bogu med »govorico narave in govorico oikonomie [*tis men physeōs logos, tis de logos oikonomias*]«³³. To pomeni, da tudi odlomek, ki ga navaja Peterson, možno interpretirati samo v luči te distinkcije, zato je toliko bolj presenetljivo, da je Peterson sploh ne omeni.

⌘ Logos ekonomije ima torej pri Gregorju specifično funkcijo, ki je v tem, da preprečuje, da bi bil v Boga preko Trojice vpeljan stasiološki, to je, politični prelom. Kajti državljanska vojna – notranja *stasis* – je možna tudi znotraj monarhije, proti tej nevarnosti pa lahko jamči samo premik od politične k »ekonomski« *racionalnosti* (v pomenu, ki ga bomo poskušali pojasniti).

139

1.7. Razumevanje avtorjev, ki jih v svoji genealogiji teološko-politične paradigme božje monarhije navaja Peterson, dokazuje, da je, tako s tekstualnega kot konceptualnega vidika, »diskurz ekonomije« *tako tesno prepleten z diskurzom monarhije, da je na podlagi njegove odsotnosti v Petersonovih delih možno sklepati,*

³¹ Gregorio di Nazianzo, *Tutte le orazioni*, Bompiani, Milano 2000, XXIX, 2, str. 694.

³² *Op. cit.*, XXIX, 16, str. 712.

³³ *Op. cit.*, XXIX, 18, str. 714.

da gre za zavestno potlačitev. Eksemplarični primer je Tertulijan (a kot bomo videli, bi lahko isto rekli za Justina, Taziana, Ipolita, Ireneja itn.). Vzemimo navedek iz spisa *Adversus Praxean*, s katerim Peterson začne svojo analizo poskusa apologetov, da bi spravili tradicionalno doktrino monarhije s Trojico:

»Mi podpiramo monarhijo, pravijo oni, in tudi Latinci izgovarjajo tisto besedo na tako vznesen in modrostni način, da bi lahko verjel, da razumejo monarhijo tako dobro kot jo izgovarjajo.«³⁴

Tu se navedek prekine; a v Tertulijanovem tekstu se nadaljuje tako:

»Latinci se trudijo ponavljati 'monarhija', toda 'ekonomije' nočejo razumeti niti Grki [*sed monarchiam sonare student Latini, oikonomian intellegere nolunt etiam Graeci*].«³⁵

Neposredno pred tem pa Tertulijan trdi, da

»preprosti ljudje, da jim ne rečemo zaletavi in nevedni [...] ne dojamejo, da je potrebno verjeti v edinega Boga, toda skupaj z njegovo *oikonomio* vred [*unicum quidem (deum) sed cum sua oeconomia*], prestrašeni pa so, ker verjamejo, da sta ekonomija in razporeditev trojice delitev enotnosti.«³⁶

Razumevanje trinitarne dogme, na kateri temelji Petersonova argumentacija, torej predpostavlja preliminarno razumevanje »govorice ekonomije« in samo takrat, ko bomo raziskali ta *logos* v vseh njegovih artikulacijah, bomo lahko natančno določili resničen vložek v debati med dvema prijateljema-nasprotnikoma o politični teologiji.

Prag

Razmerja med dvema avtorjema kot sta Schmitt in Peterson so bolj kompleksna in zapletena, kot omenjena avtorja dopuščata videti. Prva evokacija Petersona se znotraj Schmittovega opusa nahaja v spisu z naslovom *Ljudski referendum in predlog ljudske zakonodajne pobude* iz leta 1927 in zadeva Petersonovo doktorsko tezo o aklamacijah v prvih stoletjih krščanske liturgije, ki jo je pravnik ocenil kot

³⁴ Tertulijan, *Adversus Praxean*, Loescher, Torino 1959, 3, 2.

³⁵ *Op. cit.*

³⁶ *Ibid.*, 3, 1.

»temeljno«. A tisto, kar je skupno obema avtorjema, tudi tukaj vsebuje tudi izvor njune delitve.

V kratkem, nevpadljivem uvodu v svojo knjigo o monoteizmu iz leta 1935 Peterson zadovoljivo oriše tako razloge bližine kot razloge za nesoglasje s Schmittom. Reduciranje krščanske vere na monoteizem je predstavljeno kot rezultat Razsvetljenstva, proti čemur Peterson omeni, da »je za kristjane politično delovanje dano samo na podlagi predpostavke vere v troedinega Boga«, ki se umešča tako onstran židovstva kot poganstva, tako onstran monoteizma kot politeizma. Peterson na tej točki uvoda z bolj ponižnim tonom najavi končno tezo knjige o »teološki nemožnosti« krščanske politične teologije: »Tukaj bomo na podlagi zgodovinskega zgleda pokazali notranjo problematičnost politične teologije, ki je usmerjena k monoteizmu«. ³⁷

Bolj kakor kritika schmittovske paradigme je tu odločilna formulacija teze, po kateri je trinitarna doktrina edini možni temelj krščanske politike. Oba avtorja hočeta politiko utemeljiti na krščanski veri; a medtem ko politična teologija za Schmitta utemeljuje politiko v tuzemskem smislu, je »delovati politično«, s čimer se ukvarja Peterson, prav, kot bomo videli, liturgija (ponovno v svojem etimološkem pomenu javne prakse).

Teza, po kateri je resnična krščanska politika liturgija, trinitarna doktrina pa politiko utemeljuje kot udeležbo pri slavljenemu kultu angelov in svetnikov, se lahko zdi presenetljiva. Toda prav sem se umešča razvodje, ki ločuje schmittovsko »politično teologijo« od krščanskega »delovati politično« pri Petersonu. Za Schmitta politična teologija utemeljuje politiko v pravem pomenu in tuzemsko moč krščanskega imperija, ki deluje kot *katechon*; Politika kot liturgično dejanje pri Petersonu pa, nasprotno, izključuje (Petersonova omemba Avguštinovega imena – tistega, »ki se pojavi ob vsakem duhovnem in političnem obratu Zahoda« – to potrjuje) kakršnokoli identifikacijo z mestom na Zemlji: politika ni drugega kot kulturna anticipacija eshatološke slave. V temu smislu je za teologa z vidika eshatologije delo tuzemskih moči povsem nepomembno: kot *katechon* ne deluje politična oblast, temveč zgolj židovsko zavračanje spreobrnitve. To pomeni, da so za Petersona (njegovo stališče pa sovпада s stališčem ne ravno nepomembnega dela Cerkve) vsi zgodovinski dogodki, ki je bil priča – od svetovnih

³⁷ Erik Peterson, *op. cit.*, str. 24.

vojn do totalitarizma, od tehnološke revolucije do atomske bombe – teološko nepomembni, razen enega: iztrebljanja Židov.

A če bo eshatološki prihod Kraljestva postal konkreten in realen samo takrat, ko bodo Židje doživeli spreobrnitev, njihovo uničenje potemtakem ne more biti nepomembno za usodo Cerkve. Ko so 16. oktobra 1943 tisoč rimskih Židov deportirali v taborišča smrti, soodgovorni Papež Pij XII. pa je vse to v tišini spremljal, se je Peterson najverjetneje nahajal v Rimu. Upravičeno se lahko vprašamo, ali se je v tistem trenutku zavedal grozljive dvoumnosti teološke teze, po kateri sta tako obstoj kot dovršitev Cerkve vezana na preživetje ali izginotje Židov. Mogoče lahko to dvoumnost presežemo zgolj, če *katechon*, oblast, ki, z odlaganjem konca zgodovine, odpre prostor tuzemske politike, vrnemo v njegovo izvorno razmerje z božansko *oikonomio* in njeno Slavo [*Gloria*].

Prevedel Boštjan Nedoh