

Slobodan Divjak: „Smrt prostora, pravo i hrišćanstvo”,
završni deo teksta iz knjige *Tradicionalni esencijalizam i pluralizam*
(Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1999)

(...)

Karl Šmit nastoji da po svaku cenu odbrani stav da je prostor konstitutivan za religiju kao takvu, religiju koja je inače po njemu sastavni momenat pojma *nomosa* – tako on, primera radi, u svojim posleratnim beleškama dovodi u vezu „smrt Boga“ sa „smrću prostora“, ističući: „Bog je mrtav znači: prostor je mrtav.“ No, ovo stanovište po kojem je prostor nezaobilazna pretpostavka religije važi samo kad je u pitanju politeizam, zbog čega on i predstavlja nepremostivu prepreku potpunoj deteritorijalizaciji zakona: pošto konkretni prostor pripada samome pojmu paganskih bogova (paganski bogovi, i kad je njihovo boravište bilo iznad zemlje, bili su bogovi određene teritorije i otuda nikad nisu bili čiste transcendencije), njima inspirisani zakoni nisu, u načelu gledano, mogli biti deteritorijalizovani zakoni, tj. čiste norme. Mogućnost radikalne deteritorijalizacije zakona može otvoriti upravo ona religija čija je pretpostavka *smrt prostora* u tom smislu što njen Bog ne ograničava svoju vladavinu na ovaj ili onaj unutarsvetovni prostor, iz prostog razloga što je svaki prostor u podjednako meri sfera ispoljavanja njegove moći. Baš zato što je svaki prostor pod njegovom vlašću, on ne pravi razliku između ovih ili onih određenih prostora, što će reći da predstava konkretnog prostora ne pripada samome određenju ovoga Boga: ono što pripada njegovom pojmu stavljeno je izvan i iznad vidljive prirode, tako da se on (Bog), oslobođen svake naturalističke spoljašnjosti, pokazuje kao duh u njegovoj neuslovljenoj beskonačnosti i opštosti, i utoliko kao čista transcendencija, dakle kao ono što paganski bog ne može nikada postati. Reč je, kao što se već dâ nazreti, o hrišćanskom Bogu koji nije smešten iznad ove ili one konkretne zajednice na zemlji već iznad zemaljske zajednice u celini i koji kao takav ne pravi razlike između etnosa, porodica, običaja, država, već nastupa u svojoj punoj samostalnosti u odnosu na svako etničko ili nacionalno-državno obeležje. To više nije *patriotski*, tj. nacionalnodržavni, već *kosmopolitski* Bog koji pripada svim nacijama sveta i koji je otuda iznad otadžbine. „... paganin je imao jednog nacionalno ograničenog Boga, jer se paganin nije uzdizao iznad pregrada svoje nacionalnosti, njemu je nacija bila iznad čoveka; hrišćanin, međutim, ima jednog univerzalnog sveopšteg Boga koji obuhvata ceo svet, jer se sam hrišćanin izdiže iznad pregrada nacionalnosti, ne ograničava dostojanstvo i biće čoveka na jednu određenu naciju.“¹ Za razliku od paganskog boga koji je čulno predočljiv jer predstavlja emanaciju posebne moći čija se

¹ Foerbah, *Predavanja o suštini religije*, BIGZ, Beograd, 1974, str. 18.

razlika u odnosu na drugu posebnu moć ispoljava kao čulno manifestna razlika, hrišćanski Bog, kao duh u svojoj čistoj opštosti, čulno je nepredočiv, jer nije determinisan ni prostorno, ni etnički, ni rasno, ni kulturološki itd, tj. on nije ni beo, ni crn, ni žut, niti na sebi ima simbole neke konkretne nacije, itd. – *nevidljivost* je pripadna samome njegovom biću.

Sve što je za određeni prostor vezana posebnost, uključivši i partikularitet rođenja i domovine, povlači se pred principom duhovne unutrašnjosti u kojoj božanski duh treba da bude prisutan i delatan.

I Wolfgang Palaver zapaža neprimerenost Šmitove tematizacije odnosa između religije i prostora osnovnom duhu hrišćanstva, ma koliko da je Šmit, po samorazumevanju, katolik koji se zalaže za „katoličku intenzifikaciju“. Naime, Palaver ilustruje „neukorenjivost“ hrišćanske teologije u prostor, na primeru Avgustinovog *Božjeg grada*: za razliku od zemaljskog grada, kakav je recimo na ubistvu utemeljeni Rim, božanski grad je nomadski grad – zasnovan na stranstvovanju u ovom svetu – bez sedišta, zidova i kapija, grad koji priziva pripadnike svih kultura, ignoriše razlike između partikularnih nomosa, razbija svaki posebni *nomos* koji počiva na sakralizaciji prostora. Iz paganske perspektive posmatrano pak, utemeljiti svet bilo je isto što i stvoriti sakralno mesto.

Međutim, hoteći s pravom da ospori Šmitov pokušaj radikalnog razdvajanja hrišćanstva i judaizma (nema, naime, sumnje da hrišćanstvo ima svoje korene u judaizmu), Palaver nudi problematičnu interpretaciju odnosa judaizma prema prostoru: „Očito“, ističe on, „judaizam znači iskorenjenost iz sakralnog prostora i tla. Izrael je narod bez tla. Nasuprot Šmitovom stanovištu, ovo nije istina samo za post-egzilni judaizam, već ima svoje izvorište u Avramu, koji je stranac i lualica. Post-egzilna proročka tradicija posebno je razrešena vezanosti za tlo. Tako prema proroku Jezekiju, Izrael nije ukorenjen u sakralno tlo već u Boga na nebesima... Oni elementi i tradicije u judaizmu koji su povezani sa sakralnim prostorom izgleda da su mitski ostaci koji protivreče istinskom duhu biblijskog otkrovenja“.²

Naravno, nema spora da je judaizam izvorište zapadne religije, tj. prva kritika načela paganske religije, već samim tim što Jehova kao čisto Jedno, kao duh, kao stvoritelj svega, degradira prirodu na rang onoga što je stvoreno, a time i na ono što nije božansko. Ali, pošto je mogućnost spoznaje tog Jednog data samo jednom jedinom narodu, Jehova ne može biti bog sviju nacija, već je u samo njegovo određenje postavljen nacionalni individualitet i, s tim u vezi, ideja o Bogu koji se bori sa svojim narodom protiv njegovih neprijatelja, što je svakako znak da jevrejska religija nije još napravila radikalni raskid sa svim porodično-plemenskim sponama: ona nije mogla reći – ko ne može napustiti oca i majku, taj ne može biti ni učenik Hristov.

Ovakva monoteistička koncepcija koja privileguje određeni etnicitet, tj. Avramovo seme, sadrži u sebi mogućnost privilegovanja određene lokacije kao svete u odnosu na druge – mogućnost koja

² *Telos*, br. 106, 1996, str. 123.

će se aktualizovati onog momenta kada „izabrani narod“ veže svoju egzistenciju za određenu teritoriju. Na počecima svoje istorije, izraelski narod – kao nosilac Jehovine religije – bio je bez tla i otuda upućen na nomadski oblik egzistencije zahvaljujući kojem ova jevrejska plemena nisu smatrala da polažu pravo ni na jednu konkretnu teritoriju (Avram je stoga i bio ovosvetski litalica i stranac). Međutim, nakon što su sklopila savez sa Jehovom, Bog ih je, videvši njihovu muku, trud i nevolju, izveo iz Misira i dodelio im zemlju Hanan na kojoj su se oni nastanili, pošto su, uz božju pomoć, potisnuli tamošnje lokalno stanovništvo i prema kojoj su se počeli odnositi kao prema nečemu na šta polažu pravo. Trevor Ling jasno naznačuje posledice ovog zaposedanja hananske zemlje od strane Jevreja, zaposedanja koje je, po predanju, uspelo usled njihove privrženosti svome Bogu: „Vidimo prema tome da je zamisao o Jahveu, koja je ponikla u ranom periodu naseljavanja, bila predstava o Bogu rata, Bogu što vojšti u korist svog naroda protiv njegovih teritorijalnih suparnika. U Devorinoj pesmi, možda gotovo savremenoj po događajima koje beleži, Jahve je opisan kao Bog oluje, kiše i zemljotresa (Knjiga o sudijama, 5:4). Čovek ovde ne može a da se ne seti Indre, arijskog Boga rata i oluje. Na taj način, bezbednost jahvističke religije stala se na kraju poistovećivati sa bezbednošću izraelske teritorije...“³ „Amorejska svetišta bila su sad preuzeta za potrebe Jahveovog kultusa i pretvorena u jahvistička sveta mesta. Jevreji su se odali zemljoradnji i voćarstvu pa su, postavši zavisni od zemlje, usvojili svetkovine vezane za godišnja doba i zemljoradnju... Jahvistička religija, u svojoj izvornoj, Mojsijevskoj, proročkoj osobenosti kao obožavanje nekoga ko gospodari istorijom, bila je na taj način pooblašćena...“⁴

Prvobitna starojevrejska tradicija, po kojoj Jehova nema neko posebno mesto koje čvrsto nastanjuje već se kreće među jevrejskim plemenima, radikalno je dovedena u pitanje izgradnjom hrama kojom su postavljene zasade cionizma – dakle, još u periodu pre izgnanstva. Paradoks je u tome što zakon čije su zapovesti univerzalne, nosi jedan poseban narod pa je ovaj zakon istovremeno i politički i etički i religiozan. Zato što svojata samo jedan narod, tj. zato što se nije oslobodio u potpunosti etničke dimenzije, tj. stoga što nije samo religija, u judaizmu, i pod pretpostavkom da je njegov partikularizam privremen (odnosno da je jevrejski narod izabran samo zbog toga da bi pripremio blagoslov svih naroda) u sebi nosi ambivalentnost kad je reč o radikalnom razdvajanju prostora i religije.

No, ono što je kod Palavera svakako originalno, kad je reč o interpretaciji Šmitovog hrišćanstva, jeste njegov uvid da nemački filozof prava, odbacujući stav da je judaizam najvažniji izvor hrišćanstva, nastoji ovo poslednje utemeljiti u antičkom Rimu, kako bi Hristovo učenje pomirio sa paganskom religijom prostora. „Tokom svog života, Šmit se svrstava uz katolicizam, naglašavajući njegovu tesnu vezu sa tлом. Bilo bi međutim površno njegovu poziciju označiti kao katoličku. On je rimokatolik... Šmitov katolicizam nije tako mnogo rimokatolicizam u opštem

³ *Istorija religije Istoka i Zapada*, SKZ, Beograd, 1992, str. 58.

⁴ Isto, str. 60.

smislu već katolicizam ukorenjen u antičkom paganskom Rimu. Na taj način, srednjovekovna *Respublica Christiana* sa konkretnim poretком predstavlja antičku lokaciju. Kao i antičko Rimsko carstvo, ona je ukorenjena u Rimu i njegovom tlu.⁵

Ovo svoje gledište on podupire pozivanjem i na Šmitovu posleratnu privatnu belešku od 6. jula 1951. u kojoj se ističe duboka veza između reči Rim i reči prostor: „Raum (nemačka reč za prostor) znači isto što i reč Rom (Rome). Prema tome, mržnja prema reči Raum, ta mržnja samo je transponovano antirimsko raspoloženje.“ Pri svemu ovome, on zaključuje da je Šmit predstavnik rimskog tipa antisemitizma koji je sličan stanovištu onih fašista među Musolinijevim pristalicama koji su odbacivali rano hrišćanstvo kao nešto što je proizašlo neposredno iz razvoja jevrejske religije, nazivajući svoje vlastito hrišćanstvo „una cosa romana“ (rimska stvar).

Ne sporeći da ovakvo tumačenje ima svoj oslonac u Šmitovom načinu mišljenja i njegovom delu (još u svom ranom spisu *Rimski katolicizam i politička forma*, Šmit ispoljava svoju fiksaciju za Rim, ističući na jednom mestu da osobenu racionalnost rimske crkve najbolje izražava Renanov diktum: svaka pobeda Rima je pobeda razuma), skloni smo tvrdnji da poslednji motivi Šmitovog pokušaja da hrišćanstvo približi paganskoj koncepciji religije leže u njegovoj težnji da blokira „duh modernosti“ ili, ako se hoće, duh radikalnog individualizma koji je u hrišćanstvu kao hrišćanstvu dremao, a koji je nespojiv sa Šmitovom pravnom koncepcijom.

U čemu je bit tog duha radikalnog individualizma koje je hrišćanstvo nosilo u sebi?

U starom dobu čovek se nije mogao odnositi prema bogu neposredno, dakle kao čisti individuum, već samo kao Grk, Rimljanin, dakle, kao član konkretne državne zajednice, tako da bi apstrakcija čoveka kao bića izvan zajednice bila nešto što je potpuno nerazumljivo starima, jer, da se podsetimo Aristotela, „onaj ko ne može da živi u zajednici ili kome ništa nije potrebno jer je sam sebi dovoljan, nije deo države, te je zver ili bog“.⁶ Biti ostavljen od svoje zajednice za stare je bilo isto što i biti ostavljen od boga. Stoga je shvatanje da je čovek u svojoj najvećoj fizičkoj i psihičkoj usamljenosti najbliži bogu i da su odnosi sa njim lična stvar, bilo potpuno tuđe antičkom dobu. Samo odnoseći se prema drugima, prema svojim sunarodnicima, čovek je mogao da stupi u odnos s bogom – odnos prema bogu je prema tome, pretpostavljao mehanizam posredovanja, pri čemu je konkretna zajednica oličena u svojim sveštenicima bila medijator. Ova nemogućnost da čovek u izdvojenosti od drugih, u izolovanosti od konkretne države, opšti sa bogom bila je samo druga strana činjenice da se bog još nije odvojio od partikulariteta zemaljske veze, da je štaviše njegova domovina bila na ovom svetu: partikularna zajednica; daleko od toga da se pojavljuje kao transcendentno suštastvo, bog je tu samo personalizovani totalitet etničko-političke zajednice: baš zato što bog još uvek ne može apstrahovati od svojstava etničko-političke zajednice, ne može ni čovek, u svom obraćanju bogu, apstrahovati od svojstava koje ima kao član ove zajednice.

⁵ Naved. tekst, str. 116–117.

⁶ *Politika*, Kultura, Beograd, 1970. str. 5 i 6.

Ukorenjivanje individuum, njegova teritorijalizacija bila je uslov bez kojeg nema odnosa sa bogom. Poreklo prava pojedinaca ležalo je u kolektivitetu: samo slobodan grad (narod) mogao je postaviti temelje jednakosti političkih prava pojedinaca. Pošto je pojedinac van *polis*a bio ništa, individualna sloboda nije mogla egzistirati bez kolektivne slobode, i utoliko pojam individualne slobode nije u sebe uključivao emancipaciju od kolektiviteta: on je u osnovi značio pravo individuum da participira u životu *polis*a koji je, u stvari, bio transcendentalni okvir ličnih prava.

To što je spas otadžbine, a ne jemstvo sloboda individuum, bio najviši zakon, imalo je svoje opravdanje u samom karakteru paganske religije: data otadžbina bila je u stvari božanska otadžbina, štaviše božanstvo je predstavljalo samu sadržinu duhovnog života odgovarajućeg naroda – odsustvo patriotizma je otuda bilo isto što i bezbožnost; biti isključen iz otadžbine značilo je biti isključen iz vere. Tek kad se bog oslobodio svega spoljašnjeg: prirodnog, patrijarhalno-porodičnog, etničkog, države, dakle svega zemaljskog, unižavajući ovo zemaljsko kao takvo na nivo kreaturalnog, i postao, kao slobodna i transcendentna opštost, Bog svih nebesa čija domovina više nije na ovom svetu, otvorila se mogućnost da mu se čovek obrati ne kao čovek ove ili one konkretne zajednice, ove ili one teritorije, ove ili one kulture, ovog ili onog etnosa, već kao čisti deteritorijalizovani individuum koji, prema tome, svoju samostojnost, slobodu, dostojanstvo, svoja univerzalna prava ne duguje ni jednom obliku svoje društvene egzistencije, ničemu kreaturalnom, već jedino Bogu kao ocu svih ljudi.

Kakav je bog, takav je i čovek koji mu se obraća: ako je bog priroda i čovek koji mu se obraća mora biti prirodni čovek; ukoliko je bog patriotski bog, i pobožnost čoveka mora se ogledati u patriotizmu; ukoliko je bog postavljen iznad prirode, kao duh, i čovek, mora apstrahovati od svega prirodnog, povući se u potpunosti u *unutrašnjost* sebe samoga, kako bi komunicirao sa Bogom – Hrist se prima samo u unutrašnjem usvajanju njegovog dela, bez ikakvog posredovanja svetih i svetovnih instanci: crkve, sveštenstva, svetaca, države itd. Pred Bogom, čovek je potpuno sam u svetu; nema nikog ko bi mogao da stane uz njega: ni otadžbine, ni prijatelja, ni porodice, čitav svet i njegovi žitelji postaju ništavni. Pošto je primordijalno poreklo digniteta individuum kao jednakog sa svim drugim ljudima u Bogu, a ne u društvu, odnos individuum, u njegovoj atomističkoj izdvojenosti od drugih, prema Bogu mora prethoditi njegovoj društvenoj egzistenciji, jer pojedinac nije brat svim drugim ljudima zato što je član konkretne nacionalno-političke zajednice ili zato što je u bilo kom institucionalizovanom odnosu sa drugima, već samo zato što je Bog svoj svojoj deci dao ista prava, zahvaljujući čemu ova individualna prava postaju starija od prava društva i otuda nepovrediva od strane njega. Ovakvim pristupom inspirisana je prirodno-pravna ugovorna teorija po kojoj je državna celina samo *sredstvo*, i utoliko manje vredna od pojedinaca, sredstvo kojem ovi poslednji pribegavaju da bi zakonima jemčili izvorna prirodna (=pred-društvena), od Boga data prava.

Naravno, neophodno je razlikovati ovaj transcendentni – božji – zakon, koji obznanjuje da su svi ljudi božji sinovi i utoliko jednakopravni, od pozitivnih zakona koje donose ljudi: božji zakon je univerzalni standard na osnovu kojeg se mogu vrednovati ljudski zakoni, tj. na osnovu kojeg ljudi imaju moralno pravo da ustanu protiv ovih poslednjih ako nađu da oni dovode u pitanje njihovo dostojanstvo koje proističe iz jednakosti njihovih individualnih prava. Ovaj prioritet individualnih prava nad zajedničkim dobrom implicira da ona ne mogu biti žrtvovana u ime nekog državnog interesa: samo onaj ko im je ta prava dao, tj. Svevišnji, može ih im oduzeti – nijedna zemaljska instanca nije viša od ovog transcendentnog autoriteta.

Transcendentni karakter božjeg zakona ne predstavlja sam po sebi nužnu podlogu za individualizam, već samo ukoliko se pojedincu prizna sposobnost stupanja u neposredovani odnos sa Bogom. Otuda mogućnost pojedinca da stupi u neposredan odnos sa Bogom ima izričito subverzivne posledice po sve zakone koje donose ljudi, jer mu ona daje moralni legitimitet da se pobuni protiv svake tradicije i konvencije.

Ovaj prevrat kojem je hrišćanstvo, svojim najdubljim potencijama, otvorilo put, ovaj radikalni obrat one Aristotelove misli da je celina, pošto prethodi delu, nužno od njega vrednija, u misao novovekovlja da je deo, kao celini prethodeći, nužno veći od nje, možda je najbolje izrazio Kant u svojoj *Metafizici čudoređa* rečima: „Stupi (ako ovo potonje ne možeš spriječiti) u društvo sa drugima u kojemu se svakom može održati njegovo (*Summ cuique tribue*).“⁷

Upravo ono „ako potonje ne možeš spriječiti“ upućuje na to da se društvena zajednica više ne shvata, po antičkim merilima, kao izvor slobode za pojedinca, već pre kao izraz nužde (nužno zlo); ako se, prema tome, ulazak u ovu zajednicu ne može izbeći, valja gledati da ona kao država jemči uslove pod kojima će njeni članovi ostati međusobno odeljene punktualnosti, tj. individualnosti i pod kojima će postojati jasna granica između onoga što je „moje“ i onoga što je „tuđe“, bilo da ovo poslednje pripada drugom pojedincu, bilo državi.

Mogućnost neposrednog odnosa čoveka kao individuuma sa Bogom otvara mogućnost radikalne *desakralizacije* sveta: pošto između individuuma i Boga ne posreduje ništa spoljašnje, razne ličnosti kao navodni reprezentanti Tvorca na ovome svetu ili različite svete stvari, ne postoji više niko i ništa unutar ovozemaljskog sveta čemu bi se pojedinac morao klanjati i što bi morao poštovati više nego sebe. Naznaka ovakvog pristupa stvari o kojoj je reč nalazi se već u Kalvina, iako njegovo učenje još upućuje na verovanje u zajednicu sa Bogom u sakramentima: „I zato Otac, ne bez razloga, šaljući nam svoga Sina kao posebnu povlasticu proizveo ga je u mudraca i učitelja naređujući da slušamo njega, a ne ijednog od ljudi... Treba, kažem opet, samo Hrist jedini da govori

⁷ *Metafizika čudoređa*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1967, str. 39.

a svi da čute i samo Hrist da se sluša, a svima ostalima da se okrenu leđa. Njegovo je da govori kao onaj u koga je moć.“⁸

Karl Šmit je svoju interpretaciju hrišćanstva najsystematskije razvio u svojim ranim vajmarskim spisima *Vidljivost crkve: sholastičko razmatranje* (1917)* i *Rimski katolicizam i politička forma* (1923). Ma koliko da se ova dva eseja u nekim tačkama razlikuju kad je reč o njihovoj tematizaciji katoličanstva, između njih postoji bitna unutrašnja veza, utoliko što ovaj poslednji, koji stavlja težište na razmatranje same rimokatoličke crkve, pretpostavlja teološku argumentaciju podastrtu u onom prvom koji nastoji da osvetli bit katoličke dogme.

Ono što je, s obzirom na problem koji je u dosadašnjem izlaganju u prvom planu, najrelevantnije u Šmitovoj interpretaciji hrišćanstva jeste njegov odnos prema načelu neposrednosti, odnosno principu posredovanja, koji je već jasno postavljen u tekstu „Vidljivost crkve“.

Postulat od kojeg Šmit ovde polazi jeste stav da je jedino Bog sâm, iz čega prosijava sva veličina njegova. Iz ovoga sledi da čovek nije sâm u svetu. Doduše, tačno je da nijedan čovek od vrednosti ne gubi osećanje usamljenosti, kao što je tačno da nijedan čovek ne može utešiti drugoga, da niko ne može očekivati pomoć u najvažnijim stvarima od drugoga i slično – ali sve ove istine ne dokazuju da je čovek istinski sâm u svetu: one su samo znak grešnosti čoveka i njegove žudnje za Bogom koji je jedini sam – čovek nije sam u svetu ne samo zato što je Spasitelj, kao sveprisutan, uz njega; on nije sam i u izvornom smislu, tj. on je u društvu drugih ljudi: „Sve dotle dok je istinski sam, on nije u svetu, tj. zapravo nije ni čovek, i sve dotle dok je čovek i u svetu, on nije sam.“⁹ Iz svoje postavke: da biti u svetu znači nužno biti sa drugim ljudima, Šmit izvlači teološki zaključak da čovek može stupiti u odnos sa Bogom ne neposredno već samo *posredovanjem zajednice*. Ali, s obzirom na činjenicu da spasenje leži u tome da Bog postane čovek, a ne da čovek postane Bog, posredovanje može poteći ne odozdo već odozgo – inkarnacijom kao fizičkim, vidljivim događajem. Hrist ima kao svoje sredstvo crkvu čija je određujuća odlika vidljivost koja proističe iz suštine ove velike institucije – a to je medijacija; vidljivost treba shvatiti u smislu ospoljavanja Ideje u svetu, u javnoj sferi. Ako je na nivou Hristovog posredovanja stavljanje u konflikt ljudskog i božanskog, faktičkog i ideje, bilo neprihvatljivo, ovo postaje moguće na sledećem nivou posredovanja, na razini crkve koja je i sama izložena stvarima na koje želi da utiče, tako da ona uvek obuhvata i pravedne i nepravedne, i preporođene i nepreporođene. Iz ovoga sledi stav: vidljiva crkva je uvek oficijelna crkva, čime se etablira ustanovni karakter crkve, tj. transformacija duhovnih zadataka i funkcija u javnu službu. Otuda kritički odnos prema onim monoteistima koji su toliko pretenciozni da ističu kako njihovo nezavisno osećanje prema Bogu ne treba da bude vezano za

⁸ *Nauk hrišćanske vere*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci – Novi Sad 1996, str. 539–540.

* Ovaj spis objavljen je kao dodatak engleskom izdanju knjige *Rimski katolicizam i politička forma* (Roman Catholicism and Political Form, GP, London, 1996). Oba ova dela ću citirati na osnovu ovoga engleskog prevoda.

⁹ *Roman Catholicism and Political Form*, str. 48.

crkvu: „Ima čak i hrišćana koji prikrivaju svoju veru toliko dobro“, piše Šmit, „da u svetu vide samo idolatriju i paganizam.“ Na liniji ovakvog postavljanja stvari je i njegovo suprotstavljanje katoličke crkve kao one čije juridičko utemeljenje leži u javnoj sferi i liberalizma koji utemeljuje religiju u privatnoj sferi.

Ako Šmit u tekstu iz 1917. pri pokušaju da odredi suštinu crkve stavlja naglasak na načelo posredovanja, onda on 1923. u delu *Rimski katolicizam i politička forma* eksplicira ono što ovo načelo u sebi implicitno sadrži – ideju *reprezentacije* čije očitovanje nije ništa drugo do očitovanje hijerarhije posredovanja koja se učvršćuje i etablira rigidnim sistemom pravnih odnosa u šmitovskom smislu te reči. Ova ideja reprezentacije razlikuje se bitno od moderne ideje reprezentacije kao osnove formalne demokratije. Za razliku od predstavničkih tela u kontekstu parlamentarizma koja svoj autoritet izvode odozdo, iz volje naroda izražene glasanjem, crkva koja predstavlja samu ideju reprezentacije, izvodi svoj autoritet odozgo, iz volje Boga.

U prvom slučaju, javlja se paradoks da parlament kao sekundarni organ reprezentuje drugi, primarni organ (narod), ali ovaj primarni organ nema nikakvu volju nezavisno od sekundarnog organa, osim u „specijalnim uslovima“, paradoks koji je proleterski sistem sovjeta nastojao da razreši uvođenjem imperativnog mandata kojim se skupštinski delegati, koji u svakom momentu mogu biti opozvani, pretvaraju u administrativne sluge procesa proizvodnje – što je krajnja, materijalistička, konsekvencija ekonomskog mišljenja čiji je glavni neprijatelj Ideja. Sve dotle dok duh ideje postoji, postoji i shvatanje da ima nešto što prethodi datoj stvarnosti materijalnih stvari – nešto što je transcendentno i što kao takvo upućuje na autoritet čija se legitimacija izvodi odozgo.

U drugom slučaju primarni organ kao instanca nad instancama koja, kao takva, ne može ništa reprezentovati već samo biti reprezentovana, dakle Bog, ima potpunu slobodu volje u odnosu na svoje reprezente, dok ovi poslednji, s druge strane, samim tim što svoj autoritet duguju u krajnjoj liniji Gospodu, kao najvišoj i najuzvišenijoj moći, moraju i sami imati određenu vrednost, veću ili manju, zavisno od toga koju poziciju zauzimaju na hijerarhijskoj lestvici reprezentacije: predstavnici nečega vrednoga ne mogu biti bez vrednosti. Na taj način svet reprezentacije zadobija svoju vlastitu hijerarhiju vrednosti – odozgo nadole. Upravo stoga ideja reprezentacije nije materijalistički koncept – njoj je inherentna koncepcija personalnog autoriteta, tj. koncepcija po kojoj onaj koji predstavlja mora imati moralni personalni dignitet kao i onaj koji je predstavljen. „Reprezentovati u eminentnom smislu može samo ličnost, tj. ne puki deputat već samo autoritativna osoba ili ideja koja, ukoliko je reprezentovana, takođe postaje personifikovana.“¹⁰ Personalizacija hijerarhijskih odnosa reprezentacije, ako se stvar posmatra iz Šmitove perspektive, ne protivreči istovremenom postavljanju ovih odnosa kao pravnih odnosa, tj. legalizaciji odnosa reprezentacije, iz prostog razloga što je, kao što smo videli, pravnoj normi uvek imanentan momenat odluke –

¹⁰ Isto, str. 21.

arbitrarni momenat. „Papa nije prorok“, piše Šmit, „već zastupnik Hrista. Takva ceremonijalna funkcija isključuje sve fanatičke ekscese razuzdanog proroštva. Činjenica da se služba vrši nezavisno od harizme označava da sveštenik ima poziciju koja izgleda da je potpuno nezavisna od njegovog konkretnog personaliteta. Ipak... za razliku od modernog službenika, njegova pozicija nije impersonalna zato što je njegova služba deo kontinuiranog lanca koji je povezan sa personalnim mandatom i konkretnom osobom Hristom.“¹¹

Ova pozicija u kojoj se sveštenik pojavljuje kao autoritativna instanca, ujedno reprezentativna i personalizovana, jeste pozicija specifičnog šmitovskog juridičkog personalizma pomoću koje se pravo dovodi u nužnu vezu sa političkim „kojem pripada ideja, zato što nema politike bez autoriteta niti autoriteta bez etosa vere“.¹²

Katolicizam svoju političku moć ne duguje ni ekonomiji ni vojnom faktoru već apsolutnoj realizaciji autoriteta koji nije anonimni autoritet depersonalizovanih pravila, već personalno juridički autoritet koji ima decizionistički kapacitet. Ako je tipični proizvod veka proizvodnje apstraktnost formalizovanog uma, rimokatolička crkva je konkretna personalna reprezentacija konkretnog personaliteta. Zahvaljujući ovoj moći reprezentacije, ona ima sposobnost da primi ovu ili onu juridičko-političku formu. Katolicizam naravno reprezentuje nešto više od sekularne jurisprudencije – ne samo ideju pravde već i Hrista – što supstancijalizuje njeno polaganje prava na jedinstvenu moć i autoritet.

Šmitova nostalgija za srednjim vekom i, takođe za srednjovekovnim hrišćanstvom, dolazi do izražaja u oceni da je katolička crkva jedini preostali savremeni primer srednjovekovne sposobnosti da stvara reprezentativne figure – papu, kralja, monaha, plemića. Iz rečenog proističe da je moderno doba izgubilo tu sposobnost: ono je srušilo samu ideju reprezentacije, zamenjujući stalešku državu pravnom državom kojoj je imanentna logika anonimizacije i obezličavanja i koja, depolitizacijom ekonomije, oslobađa ekonomsko mišljenje kao radikalnu antitezu političkoj ideji katolicizma, zato što ova ideja protivreči svemu što je sinonimno sa objektivitetom i racionalnošću ekonomskog mišljenja koje, kao apsolutno materijalističko, na stvari orijentisano, stavlja sve društvene odnose u funkciju mehanizma proizvodnje. Klase kapitalističkog sveta – buržoazija i proletarijat – budući da su odvojene od države, nisu pravnim normama institucionalizovani staleži; one se međusobno razlikuju samo svojom pozicijom u procesu proizvodnje, te tako odgovaraju ekonomskom mišljenju čijim širenjem iščezava svaki tip reprezentacije.

Srednjovekovno hrišćanstvo kojem je Šmit očito privržen, bilo je opterećeno naslagama paganizma. Ova veza između feudalnog hrišćanstva i paganizma nije bila nešto tek akcidentalno – pagansko je bilo prisutno u osnovnim određenjima hrišćanskog principa.

¹¹ Isto, str. 14.

¹² Isto, str. 17.

Apsolutizacija principa posredovanja, kad je reč o odnosu čoveka i Boga, i s tim u vezi njegova rigidna institucionalizacija bilo je ono određujuće: čovek ne može imati neposredan odnos prema Bogu u unutrašnjosti vlastitoga duha, već samo preko spoljašnjih autoriteta, pre svega preko crkve kao velike institucije posredovanja. Na toj osnovi stvara se poseban duhovnički stalež koji, doduše, ne zahvaljujući poreklu, već zahvaljujući tome što je reprezent Boga i kao takav upućen u njegove tajne, zadobija status neprikosnovenog interpretatora nauke o božanskome i nauke uopšte koja postaje podređena crkvenim kanonima. Time se uspostavlja sistem autoritarnih odnosa između sveštenika, kojima princip reprezentacije podaruje oreol onih u čijim su rukama ključevi istine, i laika koji, pošto se nalaze izvan područja reprezentacije, dakle izvan područja u kojem jedino postoji duhovno punoletstvo, nisu sposobni da se sami, delatnošću vlastitoga duha, približuju bogu, već samo uz pomoć duhovnog tutorstva sveštenečkog staleža. Odnos između sveštenika i laika ne postavlja se dakle kao odnos između učitelja i učenika, već kao odnos duhovnog punoletstva i duhovnog nepunoletstva, odnos u kojem se vera potpuno *spolja* unosi u čoveka, čime i ono u šta treba verovati – svetost – postaje potpuno spoljašnja stvar. Ako je Bog instanca koja ne reprezentuje ništa, već samo može biti reprezentovana, onda su laici instanca koja niti išta može reprezentovati, niti biti reprezentovana – laik može stati na put ka Bogu i ići njime jedino pomoću zaveta apsolutnog pokoravanja zapovestima božanskih zastupnika koji su ovlašćeni da određuju šta je istina a šta nije. Ovakvim postavljanjem stvari, tj. postavljanjem Boga kao izvora zemaljskog autoriteta, derogira se hrišćanstvo kao religija koja se zasniva ne na institucionalnom autoritetu već na Knjizi – *Bibliji* – na čiju interpretaciju, načelno gledano, niko ne može imati monopol, jer jedini posrednik između Boga i ljudi jeste Isus Hristos koji nije nikada rođen, osim onda kada se pojavio u ljudskom telu, već koji je oduvek, pre ovoga događaja, postojao kao jedno od tri lica jedinstvene božanske suštine, dakle kao biće sa božanskim atributima: nestvoreno, nevidljivo, nedodirljivo itd. i koji će kao takav postojati i posle ovoga događaja – večito. „U tom smislu“, piše Calvin, „poričemo sveštenike – tj. kad takvim prinosom žrtve posreduju pred Bogom za narod, mire Boga s ljudima, dozvoljavaju iskupljenje i očišćenje grehova. Samo je Isus Hrist sveštenik i prvosveštenik Novog zaveta, na njega je preneti sva sveštenečka dužnost, u njemu je potpuna i završava se u njemu... Sa svojim darovima i poklonima ne bismo se mogli pojaviti pred Bogom bez Posrednika. A Isus Hrist je taj posrednik koji nas zastupa, preko njega se prinosimo Bogu sa svim što imamo. On je naš Prvosveštenik, koji je ušao u nebesko svetište i otvara nam i poklanja pristup njemu. On je naš oltar na koji prinosimo svoje žrtve. U njemu smemo sve što smemo. Ukratko, on je taj koji nas je učinio carevima i sveštencima Boga.“¹³

Utemeljenjem hrišćanstva na *Bibliji*, čime u prvi plan dolazi *interpretacija*, ništi se razlika između sveštenika i laika i tako izmiče tlo svakom obožavanju zemaljskih autoriteta i svakoj

¹³ *Nauk hrišćanske vere*, str. 491–493.

idolatriji zemaljskih stvari, razlika koja se nužno uspostavlja uvođenjem hijerarhije posredovanja i reprezentacije pri tumačenju božje volje, tj. uspostavljanjem primata Crkve nad Biblijom.

Srednjovekovno hrišćanstvo je, uspostavljajući hijerarhijski princip posredovanja u proces tumačenja božje volje iz kojeg nužno sledi institucionalni poredak božjih izaslanika na zemlji, izdiglo autoritet Crkve iznad autoriteta *Biblije* i time apsolutno razdvojilo crkvu i vernike i dalo legitimitet obožavanju ovozemaljskih autoriteta i idolatriji zemaljskih stvari, dakle elementima paganizma. I upravo je ova stvar najviše fascinirala Karla Šmita. U tekstu „Vidljivost crkve“, on piše: „Ukoliko se hrišćanin pokorava autoritetu zato što je ovaj utemeljen u Bogu i vezan za njega, on se pokorava Bogu a ne autoritetu. Ovo je jedina revolucija u svetskoj istoriji koja zaslužuje naziv velika – hrišćanstvo je pribavilo novi temelj svetovnom autoritetu.“¹⁴

Dakle, potčinjavati se zemaljskom autoritetu isto je što i potčinjavati se Bogu, pošto dignitet onoga prvoga izvire iz ovog poslednjeg. Ovde najjasnije dolaze do izražaja paganski motivi Šmitovog odbacivanja načela neposrednosti i etabliranja načela posredovanja i reprezentacije u odnosu Bog–čovek. Ne oduzimajući suverenu moć Bogu, Šmit mu pridružuje mnoštvo nižih bogova i na njih prenosi njegovu slavu čime čini slično što i oni koje kritikuje Kalvin. „Na taj način su stari idolopoklonici, kako Jevreji tako i pagani, zamislili suverenog boga koji je gospodar i otac iznad svih, a potčinjeno mu je mnoštvo drugih bogova kojima su pripisivali vladanje svetom u zajednici s njim. To se nekad činilo sa umrlim svecima. Uzdizali su ih sve do saputnika boga i slavili ih kao boga... Ali ako hoćemo da imamo jednog jedinog boga, setimo se da se njegova slava ne sme ničim umanjivati.“¹⁵

Princip posredovanja implicira stanovište da se sva vrednost Hrista ne nalazi samo u njegovom duhu, jer ukoliko bi bit Hrista bila samo u njegovom duhu, onda bi njegova ovostrana prisutnost mogla biti samo duhovna, pa se on otuda ne bi mogao javljati kao ovaj ili onaj konkretni individuum ili pak kao ova ili ona konkretna stvar, već samo u ljudskom duhu, pa bi na taj način otpali svi odnosi spoljašnjosti i reprezentacije: duh bi, naime, bio jedini put ka Hristu koji čoveku stoji na raspolaganju, a čovek bi ga imao na raspolaganju jer ovaj duh obitava u njemu.

Da se bit Hrista ne svodi na duh od strane onih koji insistiraju na mehanizmu posredovanja i reprezentacije, o tome svedoči i to što oni *hostiju* ne tretiraju kao običnu spoljašnju stvar ili pak samo kao znak neprisutnoga (Hrista), već kao nešto u čemu je telo Hrista zaista prisutno: odatle sledi obožavanje komadića hleba kao svete stvari, čime svetost poprima karakter spoljašnjosti, čulno-empirijskog. Međutim, ovozemaljska prisutnost Hrista kao čulne egzistencije trajala je, po Novom zavetu, samo od njegovog silaska na zemlju pa do njegovog vaskrsa koji je obelodanio njegovu istinsku – božansku – bestelesnu, natčulnu egzistenciju: njegova prava priroda nije konačna egzistencija u kojoj je duh samo prolazni momenat, već, obrnuto, njegova prava priroda je čisti duh

¹⁴ *Roman Catholicism*, dodatak, str. 50–51.

¹⁵ *Nauk hrišćanske vere*, str. 121.

u kojem je ono čulno-empirijsko samo prolazni momenat. Kao istorijski lik, on može, posle svoje smrti, živeti samo kao uspomena, kao uspomena na nešto što je nepovrativo prošlo, jer je on radi izmirenja ljudi s Bogom sebe prineo kao žrtvu jednom zauvek, te otuda tle njegovog post-vaskrsnog prisustva na zemlji može biti samo subjektivitet svih ljudi, jer ako je potvrđeno da je njegova suština čisti duh, onda se Hrist može primati samo u čovekovom vlastitom duhu: jedino duh može biti na putu saznavanja duha. Obožavanjem hostije, tj. telesnog prisustva Hristovog, umesto njegovog duhovnog prisustva, obeščašćuje se, ako se tumači osnovna poruka *Biblije*, upravo Bog, jer je ono što pripada samo njemu – da bude predmet obožavanja – preneseno na svet *kreaturalnog*.

Hegel – čiju interpretaciju hrišćanstva inače ne delim – u ovoj tački potpuno s pravom ističe: „Luter je postavio veliko načelo da je hostija samo nešto, a da se Hrist prima samo u vjeri u njega; osim toga da je hostija samo vanjska stvar koja nema veće vrijednosti nego svaka druga. No, katolik pada pred hostijom na koljena pa je tako ono vanjsko napravljeno svetim. Ono sveto kao stvar ima karakter spoljašnjosti, a utoliko je sposobno da ga drugi uzme u posjed protiv mene, ono se može nalaziti u tuđoj ruci jer se proces ne zbiva u duhu nego se posreduje samo predmetnošću. Najviše dobro ljudsko jest u drugim rukama.“¹⁶

I, zaista, zahvaljujući apsolutizaciji posredovanja u odnosu između čoveka i Boga crkva je u srednjem veku u potpunosti upravljala sredstvima spasa i time spas čoveka učinila nečim što ne zavisi od njegovog vlastitog činjenja već od stepena njegovog pokoravanja zapovestima koje su dolazile od spoljašnjeg autoriteta: ključevi spasa kojem je vernik u najdubljoj dubini svoga duha težio bili su u tuđim rukama.

Ova logika koja je bila na delu pri obožavanju hostije kao Hristovog tela, došla je do izraza i reči u krstaškim ratovima koje su hrišćani vodili imajući pred očima samo jedan cilj: osvajanje Hristovog groba kao svete zemlje (već smo videli da je sveta zemlja tipično paganski pojam nastao na osnovu verovanja da su bogovi zaštitnici usađeni u zemlju). Da su srednjovekovni hrišćani znali da, po Novom zavetu, Hrist nije prividno već stvarno uzleteo na nebo na kojem on može biti samo Bog, tj. natčulna bestelesna egzistencija koja, kao savečna sa Bogom Ocem, seda desno od njega (ovim se metaforički želi reći da Hrist ravnopravno sa Ocem sedi kao kralj na nebeskom prestolu, tj. da vlada čitavim svetom), ne bi ga tražili u kamenom grobu, među mrtvima, već među živima, tj. u sebi samima. To što su srednjovekovni hrišćani, nakon osvajanja Jerusalima, dovozili u Evropu brodovima svetu zemlju, misleći da s njom dovoze i telo Spasiteljevo, bio je samo znak da se onog paganskog još nisu do kraja oslobodili, tj. da još nisu shvatili da se, nakon vaskrsnuća, Hristovo boravište na zemlji nalazi jedino u dubini individualizovanog subjektiviteta.

Vraćanjem Hrista iz spoljašnje zbilje u duhovnu zbilju pojedinca, pridavanjem odlučujućeg značaja, kad je reč o njegovom primanju, principu unutrašnjosti, tj. unutrašnjim svedočanstvima

¹⁶ *Povijest filozofije*, str. 395–396.

duha u razumu i savesti, aktivirao se *liberterski* potencijal hrišćanstva kao religije interpretacije koja potire razlike između sveštenika i laika i tako se miri sa duhom modernog individualizma: ako svako iz *Biblije*, kao zapisane božje reči, može sâm odrediti svoju savest, onda otpadaju svi odnosi posredovanja stvari i ljudi u procesu opštenja pojedinca s Bogom, koji su predstavljali osnovu za obožavanje svetovnih, ovozemaljskih autoriteta, tj. onda se uspostavlja princip bezuslovnog odbacivanja svakog obožavanja kreaturalnog kao obezvređenja samo Bogu dužnog poštovanja, čija radikalizacija vodi potpunom ukidanju crkveno-sakramentalnih sredstava spasa: Bog pomaže samo onima koji sami sebi pomažu. „Najdublja zajednica s Bogom ne nalazi se u ustanovama, u društvima, u crkvama nego u tajnama usamljenog srca“ – ova Dovdenova misao na jednostavan način izražava radikalne individualističke implikacije odbacivanja principa posredovanja i reprezentacije iz odnosa čoveka i Boga. Kada Hegel svoju, inače duboku kritiku krstaških ratova, u osnovi kojih je neprevladani paganizam srednjovekovnog hrišćanstva, završava mišlju: „Zapad se na svetom grobu zauvijek rastao sa Istokom i shvatio svoj princip beskrajne subjektivne slobode“,¹⁷ to može izgledati, na prvi pogled, kao Hegelov priklon liberalno-demokratskoj interpretaciji hrišćanstva. Međutim, ako se ima u vidu da je Hegel, obogotvorivši u svom sistemu *sekularizovane eshatologije* državu kao navodno ovozemaljsko otelovljenje uma, hteo u stvari da pomiri princip antičkog *polisa* sa principom subjektivne slobode, onda proizlazi da ovde država nije tek sredstvo pomoću kojega pojedinci štite svoja individualna prava koja, pošto su oni neposredno predmet milosti božanskog bića, nemaju svoje poreklo u državi već u samom Bogu: postavivši subjektivnu slobodu i objektivnu slobodu (princip državne volje) kao su-konstitutivne, Hegel je onu prvu vezao za ostvarenje državnih (umnih) svrha, čime je sebi zatvorio pristup adekvatnom tumačenju subjektivne slobode kao negativne slobode (kao slobode od države) koja je spojiva sa hrišćanstvom zato što primordijalni izvor individualnih prava nije država već Bog: država je, kao što smo videli, ograničenje ovih prava na koje njeni članovi, birajući između manjeg i većeg zla, pristaju; time se skida i poslednja božanska pozlata sa države – jer u ovoj tački dolazi potpuno na videlo dana to da svoje božansko poreklo individuumi ne zadobijaju kao članovi države već kao u odnosu na državu *pre-egzistentni*, dakle deteritorijalizovani subjekti i da država, nakon što su pojedinci preneli deo svojih moći na nju, nema pravo da interveniše u sferi subjektivnih sloboda koje, kao takve, kao oslobođene od prinudnog mešanja spoljašnje instance, postaju negativne, sadržajno neodređene slobode – nepoznate premodernim vremenima.

Razlozi Šmitove nostalgije za srednjovekovnim hrišćanstvom bivaju do kraja razotkriveni u njegovim eksplicitnim iskazima da reprezentativno vođstvo crkve, primereno samoj njenoj biti, zahteva „povratak političkog“, dakle onog što je potisnuto u modernom dobu ekonomskim mišljenjem i, s njim povezanim, parlamentarizmom, koji ukidaju reprezentaciju koja svoj autoritet

¹⁷ 54 Isto, str. 411.

izvodi odozgo. Bez repolitizacije države, koja nužno znači prihvatanje političke reprezentacije kojoj je inherentan personalizam, dakle kapacitet za donošenje decizionističkih odluka, katolička crkva, kojoj je imanentna i moć reprezentacije i moć za donošenje odluka, ostaje bez svog pandana u svetovnoj sferi. Savez katoličke crkve sa kapitalizmom u njegovoj tadašnjoj – liberalnoj – formi za Šmita nije bio moguć jer dominacija kapitala iza scene ne odgovara političkoj formi u pravom smislu te reči, mada je on dopuštao da ovakva dominacija može potkopavati postojeću političku formu, čineći od nje praznu fasadu. Ako bi se u tome uspeo, to bi u potpunosti depolitizovalo državu, čime bi crkva ostala jedina institucija kojoj su svojstveni političko mišljenje i politički oblik. „Tada bi“, ističe Šmit, „crkva imala čudesan monopol... Po njenoj vlastitoj teoriji i pretpostavljenoj strukturi, crkva ne bi želela takvu situaciju. Ona pretpostavlja koegzistenciju sa političkom državom, *societas perfecta*; ne sa asocijacijom konfliktnih interesa. Ona želi da živi sa državom u specijalnoj zajednici u kojoj se dve reprezentacije suočavaju kao partneri.“¹⁸

Dakle daleko od moderne ideje razdvajanja države i religije, kojim religija postaje privatna stvar svakog individuuma – ova ideja razdvajanja svetovnih i duhovnih stvari sadržana je već u onom Hristovom diktumu: Bogu božje, caru carevo – Šmit 1923. insistira na partnerstvu crkve i države, čiju strukturalnu osnovu, u načelu gledano, predstavlja princip reprezentacije: naime, partnerstvo je moguće tek ukoliko obe strane – i duhovna i svetovna – imaju isti organizacioni princip – reprezentaciju. Drugim rečima, crkva može stupiti u specijalnu zajednicu sa državom tek ukoliko se ova poslednja *repolitizuje*, tj. ukoliko u sebe primi princip političke reprezentacije sa svim njegovim odgovornostima, što je znak da je uspostavljeno političko jedinstvo, tj. poredak u kojem političko ima primat nad formalno-pravnim: „Svaki poredak je“, ističe Šmit, „pravni poredak.“ Kad se poredak političkog jedinstva uspostavi, crkva može s njim stupiti u savez, bez obzira na to ko je u datoj državi na vlasti: kapitalistička klasa, radnici ili aristokratija. „Ipak, katolicizam će i dalje nastojati da se prilagodi svakom društvenom i političkom poretku, čak i onom kojim dominiraju kapitalistički preduzetnici ili sindikati i proleterski saveti. Ali prilagođavanje će biti moguće tek onda ako i kada kapitalisti ili radnici koji su došli na vlast prihvate političku reprezentaciju sa svim njenim konsekvencama. Nova suverena vlast će tada biti primorana da prizna da je situacija drugačija nego onda kada je postojala zainteresovanost samo za ekonomiju i privatnu svojinu. Novi poredak se ne može ograničiti samo na upravljanje procesom proizvodnje i potrošnje, zato što on mora biti konstituisan formalno: svaki poredak je pravni poredak.“¹⁹

Ako se ima u vidu Šmitovo zalaganje za odnos partnerstva između crkve i države, što implicira utvrđivanje državne religije, onda je očito da zajednica koja po Šmitovom spisu iz 1917. nužno posreduje u komunikaciji čoveka i Boga, može biti samo *država* koja pak i u njegovim radovima iz ovog perioda figurira kao država dominantnog, za tlo vezanog etnosa, jer je etnička homogenost

¹⁸ *Roman catholicism*, str. 25.

¹⁹ Isto, str. 24–25.

nužan uslov za uspostavljanje njenog političkog jedinstva. Tretirajući religiju kao javnu a ne privatnu stvar, tj. odbijajući sekularizaciju javne sfere, Šmit nastoji da poveže verski i nacionalni identitet kojim uvek dominira određeni etnos i tako dovede u vezu religiju i tlo. Međutim, time on nastoji da pomiri nepomirljivo: hrišćanstvo, koje, po immanentnoj logici stvari, razdvaja duhovno od zemaljskog i utoliko božansko od države i, u suštini paganizmom inspirisanu, koncepciju koja, izolujući čulni momenat u događaju inkarnacije za sebe i sledeći iz toga izvedenu logiku posredovanja i reprezentacije, ponovo povezuje duhovno i zemaljsko i pridaje državi-naciji božansku pozlatu, tako da bi pokoravati se autoritetu suverena bilo isto što i pokoravati se Bogu.

U starom veku Bog je u suštini bio konkretna zajednica – država – i stoga on tada nije nikada mogao postati nebeski kralj, kao što zbog ovakve njegove prirode pobožnost nije pretpostavljala atomizaciju individua, već naprotiv njihovu nerefleksivnu identifikaciju sa konkretnom državom kao ograđenom teritorijom, identifikaciju čiji je najsublimniji izraz bio patriotizam. U hrišćanstvu pak, Bog svoje carstvo seli u potpunosti na transcendentno nebo, ali on to može učiniti samo stoga što se odvojio od svakog etnosa i svake države, tako da njegov narod postaju svi ljudi sveta koji međusobno nisu povezani partikularitetom zemaljske veze već svojim zajedničkim božanskim poreklom: sama priroda hrišćanskog Boga kao čiste duhovne egzistencije nosi u sebi zahtev za atomizacijom ljudi kao individuuma na Zemlji – pobožnost u hrišćanstvu, ukoliko se sledi njegova najdublja bit, ne uključuje u sebe identifikaciju individuuma ni sa vlastitom porodicom, ni sa vlastitim etnosom, ni sa vlastitom državom i njenom teritorijom, jer čovek kao „duša“, kao „božji sin“ nema domovine u spoljnjem svetu; jer je religija postala predmet unutrašnjeg verovanja i otuda svaki individuum, nezavisno od partikulariteta državne teritorije i mesta rođenja, može biti ispunjen jednim te istim božanskim duhom – istinskom otadžbinom hrišćanskog vernika.

Tek time što je pojedinca, kao „božje dete“, uzdiglo iznad svake posebne zajednice: porodice, etnosa, države, tj. tek time što ga je *deteritorijalizovalo* (a to je ono moralo nužno učiniti da bi se i sam Bog mogao u potpunosti izdići iznad svake partikularne zajednice i postaviti se ne kao emanacija ove ili one posebne duhovne moći, već kao čista deteritorijalizovana opšta duhovna moć), hrišćanstvo je *radikalno razdvojilo religiju i prostor*, čime je sebe učinilo spojivim sa *pravom* kao čistom formalizovanom (deteritorijalizovanom) normom. Stoga ne treba da čudi što Šmit nastoji da suprotstavi pravo i individuuma. Tako, primera radi, u tekstu „Vidljivost crkve“ piše: „Činjenica da čovek nije sam u svetu vodi zaključku da više ne postoji pitanje njegove individualnosti... Sve što je zakonito na ovom svetu destruiše ono što je individualno. Iskaz da su svi ljudi jednaki pred zakonom ima tačnost analitičkog suda tako da, ako se preokrene, zakon se može odrediti kao ono zbog čega jednakost postoji.“²⁰

²⁰ Isto, str. 50.

Zakon, po Šmitu, ne postoji radi zaštite prava individuumu, već su individuumi tu da bi se pokoravali zakonu radi ostvarivanja viših, nadindividualnih ciljeva – radi održavanja supstancijalnog političkog jedinstva personifikovanog u postojećem poretku političke reprezentacije.

Međutim, Šmitu izmiče uvid u to da je u modernom dobu uspostavljen prioritet individualnih prava u odnosu na supstancijalnu ideju zajedničkog dobra, tako da se ljudski dignitet ne može više izvoditi ni iz jedne posebne moralne, ideološke ili političke koncepcije dobrog života. Tek kao nosilac prava, čovek može stajati uspravno kao čovek, posedovati samorespekt i ponos koji su neophodni da bi se zaslužilo poštovanje drugih. Ova i ovakva prava, čak i ako se pretpostavi da je transcendentni izvor njihovog autoriteta sam Bog, nespojiva su sa premodernim teološko-političkim modelom ljudske zajednice jer njihovo zakonsko obezbeđivanje putem društvenog ugovora nužno zahteva razdvajanje zemaljskog i religioznog zakona, države i religije. I ne samo to. Prvenstvo individualnih prava ruši svaku ovozemaljsku reprezentaciju koja svoj autoritet izvodi odozgo – iz Boga ili iz bilo koje nadindividualne instance (pošto suverena volja građana postaje izvor svakog svetovnog autoriteta), kao i svaku vezu između reprezentacije i personalnog autoriteta (pošto se, zahvaljujući vladavini prava, političke funkcije mogu porediti sa praznim mestom koje je nemoguće zauzeti, tako da oni koji vrše javnu vlast ne mogu nikada da tvrde da su ih prisvojili). Drugim rečima, političko jedinstvo prestaje biti, kao kod Šmita, prepostojeća stvar (ono kod njega, naime, ili unapred postoji ili ga nema; ako ono ne postoji, društveni ugovor ga neće dovesti do egzistencije, a tamo gde ono postoji društveni ugovor nije potreban), već ovo jedinstvo postaje stvar konkurentskih interpretacija i biva uvek posredovano partijama i raspravom u parlamentu: različiti diskursi, doduše, nastoje da ovladaju poljem diskurzivnosti, ali oni to uspevaju samo privremeno – tako da je isključena mogućnost diskursa koji postavlja „definitivni zašivak“, što će reći da je trajno političko jedinstvo, tj. homogenu političku volju nemoguće postići.

Za razliku od premodernog sveta koji bi se, na najvišem nivou apstraktnosti, mogao označiti kao supstancijalni identitet, utoliko što je bio zasnovan na ideologiji supstancijalnog zajedničkog dobra, tako da unutar njega nije još moglo doći do razdvajanja morala, prava i politike, moderni svet bi se mogao odrediti kao desupstancijalizovani identitet, utoliko što je njegova bit data univerzalnim, za sve važećim pravilima igre. Otuda se nijedna ideologija, koja u sebi uvek sadrži ideju zajedničkog dobra, ne može postaviti kao supstancijalni temelj ovoga sveta: baš zato što je, načelno gledano, otvoren za nadmetanje svih ideologija u borbi za prevlast pod formalno jednakim uslovima za sve njih, on je nezavisan od bilo koje od njih. Univerzalizovana forma (procedura) jeste njegova suština, a ne ova ili ona ideološka sadržina, i stoga on ne može imati bilo koje *supstancijalno* utemeljenje.

Volfgang Palaver s pravom misli da Šmitovo hrišćanstvo jeste hrišćanstvo bez Hrista, ali to nije zbog toga što on Hrista drži „daleko od politike“. Naime, Hrista, sledi li se njegovo jevanđeosko učenje o nužnom razdvajanju božanskih i svetovnih stvari, i treba držati izvan politike. Glavni razlog zbog kojeg Šmit Hrista odmiče od politike nije taj što on smatra da religija ne treba da se meša u politiku, već taj što Hrist ne može, za razliku od paganskih bogova, biti bog *resantimana*, pošto za njega, po njegovom određenju, ne može biti stranaca. Na Karla Šmita bi se sasvim dobro mogle primeniti reči koje je Niče izrekao u svom *Antihristu*: „Očito, mala zajednica nije razumela upravo glavnu stvar, ono što je primereno u ovom načinu umiranja, slobodu, nadvisivanje svakog poteza *ressentimenta*: Znak, kao što je ovaj, pokazuje koliko su oni malo razumeli! Sam po sebi Isus nije mogao sa svojom smrću ništa drugo da želi nego očigledno da da najveću proveru, *dokaz* svog učenja... No, njegovi učenici bili su daleko od toga da *oprote* tu smrt – što bi bilo ponajviše jevanđeljski; ili čak da sebi ponude sličnu smrt u blagom i ljubaznom spokoju srca... Upravo najmanje jevanđeljsko osećanje, *osveta*, izbilo je napolje.“²¹

Šmit u suštini odbacuje Hrista zato što ga ne može uključiti u svoj pojam političkog čija je specifična razlika odnos prijatelj – neprijatelj: ne može onaj koji pridaje apsolutno negativnu konotaciju terminu Stranac prihvatiti Spasitelja, tj. onoga za koga ne može biti stranaca jer je Bog svih. Hristove poruke: ko oca i majku ljubi više nego mene, nije mene dostojan; daj mrtvima da pokopaju svoje mrtve i pođi za mnom; jer sam došao da rastavim čoveka od njegovog oca i kćer od njene majke; te Hristove poruke su poziv pojedincu na radikalno unutrašnje oslobađanje iz okova zajednica povezanih „prirodnim“ osećanjem, jer samo kao takav, radikalno odrešen od svih spona prirodne običajnosti, individuum se može sjediniti sa Bogom.

Ovim pozivom se ruši poslednji temelj svim koncepcijama o jedinstvu *Ordnunga* i *Ortunga* koje su uvek, na ovaj ili onaj način, u vezi sa prirodnim snagama „krvi i tla“. Takvim koncepcijama blizak je paganski bog, a ne Hrist.

* * *

Pošto kod Šmita političko nije izdvojeno u zasebnu sferu već predstavlja nešto što prožima sve sfere društvenog života, jasno je da Šmit ne stoji na modernim pozicijama koje zahtevaju razdvajanje društva i države. Njegovo minorizovanje građanskog društva u korist države dolazi do izražaja već u njegovom radu *Vrednost države i značenje pojedinca* u kojem on za pojedinca kaže da je „puko sredstvo suštine, tj. države koja je ono što je najvažnije“.²² Polazeći od primata političkog nad pravnim, Šmit državu postavlja kao instancu koja u krajnjoj liniji odlučuje koristeći se pri tome vanlegalnim sredstvima jer se samo njima mogu razrešavati pitanja sadržinske indiferencije. Nije otuda ustav ono što oblikuje identitet države, već logika konkretnog izuzetka.

²¹ Grafos, Beograd, 1976, str. 52.

²² *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* – Tübingen, J. C. B., Mohr, 1914, str. 108.

Podređujući autonomiju pravne sfere državnom razlogu, Šmit lišava građansko društvo svake samostojnosti i dovodi ga u potpuno zavisano i podređeno položaj spram države kao čistog izvršnog autoriteta.

Dakle, iz Šmitove perspektive se ne može razumeti ono što je određujuće za modernost – distinkcija između države i društva. Ovu distinkciju su verovatno najsystematskije razvila dva filozofa esencijalističke orijentacije – Hegel i Marks. Otuda je za svakoga ko hoće da izloži kritici esencijalistički pristup distinkciji društva i države, analiza njihovih pogleda nezaobilazna.