

Politička teologija božanskog nasilja

Marušić, Anamarija

Master's thesis / Diplomski rad

2018

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, The Faculty of Political Science / Sveučilište u Zagrebu, Fakultet političkih znanosti**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:114:145023>

Rights / Prava: [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom](#).

Download date / Datum preuzimanja: **2024-07-05**



Repository / Repozitorij:

[FPSZG repository - master's thesis of students of political science and journalism / postgraduate specialist studies / dissertations](#)



Sveučilište u Zagrebu
Fakultet političkih znanosti
Diplomski studij politologije

POLITIČKA TEOLOGIJA BOŽANSKOG NASILJA

DIPLOMSKI RAD

Mentor: doc. dr. sc. Krešimir Petković

Studentica: Anamarija Marušić

Zagreb

kolovoz, 2018.

IZJAVA O AUTORSTVU RADA I POŠTIVANJU ETIČKIH PRAVILA U AKADEMSKOM RADU

Izjavljujem da sam diplomski rad Politička teologija božanskog nasilja, koji sam predala na ocjenu mentoru doc. dr. sc. Krešimiru Petkoviću, napisala samostalno i da je u potpunosti riječ o mojem autorskom radu. Također, izjavljujem da dotični rad nije objavljen ni korišten u svrhe ispunjenja nastavnih obaveza na ovom ili nekom drugom učilištu, te da na temelju njega nisam stekao/la ECTS bodove.

Nadalje, izjavljujem da sam u radu poštivala etička pravila znanstvenog i akademskog rada, a posebno članke 16-19. Etičkoga kodeksa Sveučilišta u Zagrebu.

Anamarija Marušić

Sadržaj

1. Uvod	1
2. Teorijski okvir	3
2.1. Benjaminova eshatologija	4
2.1.1. Revolucija	6
2.2. Božansko nasilje i demokracija	8
2.3. Božansko nasilje i etika	11
3. Analiza utjecaja elemenata božanskog nasilja	14
3.1. Suverenost	14
3.1.1. Eshatologija suverenosti	15
3.1.2. Izvanredno i izuzetno stanje	19
3.2. Teologija	24
3.2.1. Politička teologija.....	26
3.2.2. Biblijski motivi	29
3.2.3. Mesijanska moć	31
4. Zaključna razmatranja	34
4.1. Dodatak: problematika moralnog – što je veće dobro?	35
5. Literatura	39

1. Uvod

Jedna od podvrsta nasilja uključuje i božansko nasilje. Ono se definira kao sila izvršena nad određenom populacijom u svrhu dobra iste populacije (Benjamin, 1978: 297, cit. prema Martel, 2012: 61). Benjamin takvo božansko nasilje naziva i suverenim nasiljem budući da „iako Bog ima monopol nad božanskim nasiljem, očigledna [je] uloga čovjekove akcije u ovoj borbi“ (Martel, 2012: 61). Zbog toga se znanstveno područje ovog rada u kojemu se bavimo božanskim nasiljem, tiče politologije, odnosno, dotiče elemente filozofijske i sociologijske misli te povijesti i znanosti o pravu.

Opća tema koja se ovdje razrađuje jest nasilje, odnosno problematiziranje jedne od njegovih podvrsta – božanskog nasilja. Postavlja se pitanje porijekla božanskog nasilja. A hipoteza koju ćemo ovim teorijskim okvirom pokušati potvrditi odnosi se na utjecaj teologije, odnosno teoloških uvjerenja, na korištenje božanskim nasiljem. Dosadašnja teorija o ovoj temi iznova koristi jednaku ili sličnu problematiku; primjerice, istražuje se definicija božanskog nasilja, raspravlja se o moralnom okviru u kojem je stvoren i u kojem djeluje fenomen božanskog nasilja, istražuju se ekstremi božanskog nasilja, istražuju se traume kao proizvodi susreta s nasiljem u svrhu objašnjenja nasilja u religijskom okviru kojim se, primjerice, bavi Christopher Frechette (Frechette, 2017), istražuju se kazneni okviri religijskih nauka i njihovi ekstremi u okviru teologije kao što je smrtna kazna, a obama se slučajevima – religijskim kažnjavanjem (Petković, 2012) i smrtnom kaznom bavi Krešimir Petković (Petković, 2017). Konkretniji slučajevi vežu se uz obrazlaganje političkog sustava u islamu koje u svom dubljem značenju otkriva bazu islama u obliku islam je jednako politika¹ što znači da religija određuje kazneni sustav odnosno božansko određuje kaznu.

Tek se gdjegdje ukratko koristi povijesni i teološki okvir nastanka ovog fenomena. Razlog tomu može biti podrazumijevanje ovakvog nastanka fenomena božanskog nasilja, prevelik opseg teorija i utjecaja koji se vežu uz nastanak fenomena božanskog nasilja ili, pak, neuviđanje važnosti stvaranja takvog toka misli političko-teološkog nastanka fenomena božanskog nasilja. Carl Schmitt, primjerice piše o razvoju političke teologije, mnogi autori pišu o motivu božanskog u sklopu vladavine ali ne spominju božansko nasilje, mnogi autori pišu o božanskom nasilju ali u svrhu konotacija s određenim događajima iz novije povijesti

¹ Pojam politički islam je pogrešan budući da je islam sam po sebi politički jer su u islamu u specifičnom smislu vjera i politika jedno (Havel, 2015: 53). Kao potvrda tome, i najvažniji duhovni uspjeh umeta odnosno muslimanskih vjernika jest širenje islamske političke vlasti (Havel, 2015: 54).

odnosno velikih događaja koji su obilježili modernu povijest (Žižek, 2007a, 2014), jedni pišu o teorijama suverenosti (McConkey, 2013), drugi o teorijama o državi (Schmitt, 1985) a neki o eshatologiji suverenosti (Martel, 2012). Stoga je cilj ovdje dati prikaz političke teologije božanskog nasilja koji će poslužiti upotpunjenju političke teorije ovakve tematike na hrvatskom jeziku i, ujedno, dopuniti njezine moguće nedostatke. Zbog složenosti problematike, rad neće obuhvatiti kompletnu sliku razvoja fenomena božanskog nasilja, ali je zbog toga njegova svrha na jednom mjestu ponuditi sažeti prikaz materije fenomena božanskog nasilja.

Za odgovor na pitanje porijekla božanskog nasilja, potrebno je raščlaniti elemente koji ga tvore a sazdani su od povijesnih i teologijskih shvaćanja koja se poslije, povijesnim tijekom, prelijevaju u mnoge teorije o suverenosti a zatim i teorije o državi. To ćemo postići upotrebom sljedećih metoda istraživanja: prikupljanje i analiza primarnih i sekundarnih tekstualnih izvora, komparacija teorija različitih autora, aksiomatska deduktivna metoda² prikaza raščlambe božanskog nasilja, metoda deskripcije fenomena božanskog nasilja. U tekstu postoji i nekoliko primjera fenomena s ciljem davanja empirije teorijskom dijelu koja će na dijelovima biti meso ovog teorijskog kostura. Među ovim primjerima, najistaknutiji i, u svrhu rada, najznačajniji primjer jest onaj povijesni američkog pastora Johna Browna koji se u doba ropstva opredijelio za manjinsko uvjerenje o jednakosti rase Afroamerikanaca i bijele rase.

Rad je podijeljen na tri cjeline od čega prvu cjelinu tvori teorijski okvir istraživanog fenomena, dok drugu cjelinu tvori analiza utjecaja elemenata istraživanog fenomena na njegov razvoj a treću i posljednju cjelinu tvore zaključna razmatranja. U prvoj cjelini krećemo s teorijskim okvirom u kojem razrađujemo misao Waltera Benjamina u čijem je radu iznesena ideja božanskog nasilja³ (Kopin, 2015). U tri poglavlja prve cjeline nalazi se prikaz toka misli o Benjaminovoj eshatologiji, te demokraciji i etici u okviru fenomena božanskog nasilja. Kako politička teologija i božansko nasilje imaju poveznicu u pojmu suverenosti, u drugoj je cjelini nezaobilazno izložiti teoriju o suverenosti i teoriju o državi što ćemo prikazati, u prvom

² „Poseban oblik deduktivne metode je aksiomatska metoda koja se temelji na spoznajama, činjenicama ili načelima (aksiomi) koji se ne mogu dokazati ili koji ne zahtijevaju dokazivanje jer su očvidni ili su izravno očiti“ (Unizd.hr, 2018). Primjerice, ako božansko nasilje svoj korijen vuče u političkoj teologiji, tada su biblijski motivi jedan od njegovih elemenata.

³ Weidner za Benjamina piše kako je on prvak u donošenju teorijskih inovacija (Weidner, 2010: 131). U okviru njegove teorijske ostavštine, Khatib navodi važnost djela *Uz kritiku sile* kao jedinstvenog djela budući da je to „prvi eksplicitno politički esej“ (Khatib, 2016). Teorijska ostavština koju Benjamin daje u navedenom eseju, je „pokušaj ukidanja veze života, zakona i nasilja upotrebljavajući jednu drugu vrstu nasilja – božansko nasilje“ (Khatib, 2016). Time je pokušao osigurati postojanje nasilja izvan i iznad zakona (Khatib, 2016).

poglavlju, kroz razradu koncepta suverenosti i kroz prikaz Carl Schmittove eshatologije suverenosti. Nakon toga ćemo u okviru fenomena božanskog nasilja, u drugom poglavlju, uključiti i razradu političke teologije s dijelovima koji tumače određene biblijske motive korištene u okviru istraživanih fenomena. U trećoj i posljednjoj cjelini rezimirat ćemo iznesene glavne zaključke i uputiti na mogućnost razrade istraživanja fenomena božanskog nasilja. U sklopu posljednje cjeline, nalazi se dodatak s ciljem proširivanja problematike etičkog pri bavljenju fenomenom božanskog nasilja.

2. Teorijski okvir

U svom djelu *O nasilju: Šest pogleda sa strane*, Slavoj Žižek pristupa fenomenu nasilja iz različitih perspektiva pri čemu otkriva da postoji nekoliko vrsta nasilja. Postoje subjektivno i objektivno nasilje pri čemu je subjektivno nasilje onakvo nasilje koje je svima vidljivo te čiji prikaz je analogan neredima a objektivno ima prikaz analogan trenucima mira dok istovremeno uzrokuje katastrofalne posljedice ekonomskih i političkih sistema pri čemu se dijeli na dvije podvrste – simboličko i sistemsko nasilje (Žižek, 2008: 1-2). Kod navedenih oblika nasilja, Žižek navodi i neizostavno božansko nasilje izvedeno u formulaciji Waltera Benjamina te definirano kao nasilje koje podrazumijeva vrstu nasilja provedenu od strane osobe suverena koja se obrađava na vlast i pravo u svrhu postizanja pravde (Kopin, 2015). Benjaminovo kapitalno djelo o nasilju, *Uz kritiku sile (Zur Kritik der Gewalt)*, ima mnoštvo neraščlanjenih dijelova zbog problematike prijevoda na engleski jezik izvornika koji je na njemačkom pri čemu je dovoljno poći od samog naslova u kojem kritika nužno ne označava kritiku nego evaluaciju nečega, u ovom slučaju, evaluaciju nasilja koje se, isto tako, ne vezuje samo uz onu vrstu njegova iskazivanja sile i moći nego uključuje široke vrste nasilja – one vrste nevezane uz zakon i pravdu i one vrste nasilja vezane uz zakon i pravdu (Larsen, 2013). Pretpostavlja se kako je Benjamin svojim djelom htio istražiti potonje te proširiti vezu između pravde, odnosno, morala, prava i nasilja (Larsen, 2013). No, kako bismo to dokazali i kako bismo došli do temelja fenomena božanskog nasilja, potrebno je iznijeti Benjaminovu eshatologiju pojma božanskog nasilja.

2.1. Benjaminova eshatologija

Za Benjamina, s jedne strane, imati monopol nad aparatom prisile služi za očuvanje zakona a ne za očuvanje određenog pravnog sustava jer kada nasilje nije u rukama zakona, ono samim svojim postojanjem prijeti zakonu (Kopin, 2015). Takvo nasilje je ono koje stvara zakone budući da oblikuje sam svoj red zbog čega ga država zabranjuje osim u određenim okolnostima rata (Kopin, 2015). S druge strane, ono nasilje koje upotrebljava država, nasilje je koje brani zakon, odnosi se na ono nasilje koje stvara zakone koje je inicirano pravnim sustavom kakav postoji u njegovoj sadašnjosti u svrhu osiguravanja njegova daljnjeg postojanja (Kopin, 2015). Obje vrste nasilja se manifestiraju kroz policijsku vlast održavanja reda u društvu što, prema tome, podrazumijeva kako onu prvu vrstu nasilja, nasilje koje stvara zakone u obliku njegove karakteristike potvrđivanja legalnih tvrdnji za stvaranje dekreta, tako i onu drugu vrstu nasilja, nasilje koje brani zakon čija karakteristika je biti raspoloživo za ispunjenje prethodnog cilja (Kopin, 2015).

Navedeni oblici nasilja nalaze se u okviru legalne sfere. Izvan legalne sfere, postoji još jedna vrsta nasilja – mitsko nasilje koje služi potvrđivanju egzistencije bogova i njihovih zakona (Kopin, 2015). Unatoč tome što se nalazi izvan legalne sfere, mitsko nasilje se prikazuje kao legalno nasilje (Benjamin, 1978: 296). Mitsko nasilje opravdava svoja sredstva u cilju vlastitog održavanja kontinuiteta (Kopin, 2015). Mitsko nasilje ne koristi se pri pojavi prijetnji državi nego pri pojavi prijetnji vjeri (Kopin, 2015). Ono u svom konceptu sadrži element čovječanstva, odnosno, sadrži svoj sastavni dio u vidu suverenosti (Martel, 2012: 51). Mitsko nasilje nastoji proizvesti čovječanstvo dostojno Božjih želja pa se stoga ono zauzima za istoga, odnosno, stoji u korist istoga – ono nastoji oblikovati suverenost i djelovati u ime Boga (Martel, 2012: 51). Ovakav oblik djelovanja Benjamin naziva idolopoklonstvom (Martel, 2012: 51).

Usporedimo li mitsko i božansko nasilje, vidljivo je da mitsko nasilje djeluje u svrhu gašenja onoga što predstavlja izazov zakonu (Benjamin, 1978: 294). Prema tome, temelj za božansko nasilje je pravda a temelj za mitsko nasilje je moć (Benjamin, 1978: 295). Kada se usprotivi nepisanim zakonima, pravilima odnosno vjeri, čovjek trpi veliku kaznu (Benjamin, 1978: 296). No, upravo to kršenje nepisanog zakona je zakon odozgora upućen kao pravilo onima koji ga krše da prekrše određeno pravilo (Cohen, 1907: 362, cit. prema Benjamin, 1978: 296). „Mitsko nasilje je ljudska projekcija iluzije dok božansko nasilje služi kako bi narušilo tu iluziju“ (Martel, 2012: 51). Dakle, ako za stvaranje zakona služi mitsko nasilje,

tada za uništavanje zakona služi božansko nasilje (Benjamin, 1978a: 297, cit. prema Martel, 2012: 51). Ovdje se u nekoj od različitih interpretacija božansko nasilje može nazvati terorizmom ili klasičnim izborom postizanja bilo kakvog cilja u kojem se koristi nasilje s motom ubijanja nekolicine kako bi se spasili mnogi. To je odgovor nasilju koje stvara zakone pa je, stoga, takvoj vrsti nasilja božansko nasilje kontrastno (Kopin, 2015).

Božansko nasilje koje je po svojem opisu anti-fetišističko ne instancira istinu nego uklanja neistinu, odnosno mitove (Martel, 2012: 51). Božansko nasilje otklanja grijeh idolopoklonstva kojeg mitsko nasilje stvara (Martel, 2012: 52). Prema Martelu, na ovakvo viđenje idolopoklonstva o kojem piše Benjamin upućuje i Agambenova ideja predstavništva (2012: 145). Ako ćemo otići malo dalje od toga, za Agambena božansko nasilje predstavlja jedino rješenje za njegovu *negativnu* teologiju po kojoj se tradicija Zapada približava katastrofalnom kraju (Žižek, 2007a). Nadalje, jednako kao Benjamin, i Schmitt se zalaže za podržavanje obustave i prekida zakona (Lloyd, 2015: 684). Ono što njihove teorije čini različitim, način je shvaćanja posljedica navedenih prekida i obustava zakona – Benjamin prekid zakona vidi kao priliku za prave odgovornosti dok Schmitt prekid zakona vidi kao uspostavu novog poretka na zapovijed suverena (Lloyd, 2015: 684-685) što bi bila ona vrsta božanskog nasilja koje Žižek ne definira božanskim nasiljem kada komentira Lenjinovo djelo *Država i revolucija*⁴. Međutim, odluka o ishodu ne počiva na suverenu nego na običnim ljudima (Lloyd, 2015: 685).

Bog stoji nasuprot mitu isto tako kao što mitsko nasilje stoji nasuprot božanskom nasilju (Benjamin, 1978: 297). Po tome je, dakle, mitsko nasilje ono koje stvara zakon i sadržava prijetnje a božansko nasilje je ono koje uništava zakon i spremno vrši akcije; mitsko nasilje je nasilje koje proljeva krv dok je božansko nasilje pogubno bez proljevanja krvi⁵ (Benjamin, 1978: 297). Derrida tvrdi slično te se zalaže za stav da božansko nasilje donosi pravdu dok mitsko nasilje predstavlja zakon (1992: 56, cit. prema Martel, 2012: 75). Benjamin kaže kako je božansko nasilje sila izvršena nad životom za dobro živućih pa stoga prihvaća bilo kakvu žrtvu u svrhu ispunjenja cilja dok mitsko nasilje zahtijeva krv i predstavlja silu izvršenu nad životom ali za dobro samog mitskog nasilja pa ono stoga zahtijeva žrtvu (1978: 297, cit. prema Martel, 2012: 77). Benjaminov argument koji ide u ovom smjeru jest teorija da se zakon pri samom nastanku proizveo principom ohole imitacije odnosno pogoršanjem i iskvarenjem božanskog nasilja (Martel, 2012: 80). Razlika između

⁴ Za detalje pogledati poglavlje (2.1.1.) *Revolucija*.

⁵ Benjamin krv upotrebljava na simboličan način – „krv je simbol samog života“ (Benjamin, 1978: 297).

mitskog i božanskog nasilja nije očigledno jasna budući da deklaracija nasilja jednim od navedenih ovisi o onome što takvom nasilju daje opravdanje (Petković, 2017: 51). Benjamin privatne aktere koji su lišeni, u pravnom obliku, prava provođenja nasilja, pretvara u aktere božanskog nasilja (Petković, 2017: 51).

Summa summarum Benjaminove teorije vidi se u navodima kako je ono nasilje koje štiti zakon pogubno koliko i ono koje ga stvara dok je božansko nasilje jedino koje se može nazivati suverenim nasiljem jer ono nikada nije sredstvo svete odnosno vjerske provedbe nego, umjesto toga, predstavlja pečat ili znak (Benjamin, 1978: 300). Dakle, ako revolucionara proguta zemlja i tako ga za primjer drugima kazni za njegovo idolopoklonstvo odnosno protivljenje, tada je to božansko nasilje no ako se revolucionara kazni tako da ga se krvavo liši njegovih bližnjih i njega ostavi na životu kako bi isto mogao doživjeti, tada je to mitsko nasilje. Mitsko nasilje prema navedenom ispada puno krvavije i beskrupuloznije od božanskog nasilja. No time distinkcija nije potpuno razjašnjena. Za to je potrebno dublje istraživanje porijekla suverenosti i involviranje različitih interpretacija Benjaminove misli.

Kao sažetak navedenih glavnih stavki Benjaminova djela *Uz kritiku sile* poslužiti će sljedeći navodi. Važno je ponoviti kako je božansko nasilje ono nasilje koje uništava zakon u svrhu postizanja pravične intervencije usmjerene protiv mitskog i pravnog nasilja koje koristi obrani dragocjenog bića čovjeka i njegove mogućnosti slobodnog odabira u stvaranju zakona i otkrivanja svijeta (Kopin, 2015). Božansko nasilje, prema tome, nije nasilje koje doslovno dolazi od Boga iako je zasigurno nalik na isto (Kopin, 2015). Ono štiti dragocjenosti čovječanstva nasuprot prisilnoj sili zakona koji je nepravedan (Kopin, 2015). Slavoj Žižek, primjerice, pojavu božanskog nasilja vidi kao odgovor na skrivene patnje čovječanstva – ono je višak zakonitog života koje napada ono što ga ograničava (Kopin, 2015). No, ako se božansko nasilje pojavljuje u obliku revolucije, za Žižeka, ono ne služi sredstvu nego poprima ulogu nasilja koje stvara zakon (Kopin, 2015). Za Benjaminu, zakon je nepravedan a zakonitost služi kao sredstvo države za ispunjenje cilja očuvanja moći (Kopin, 2015).

2.1.1. Revolucija

U prethodnom paragrafu spomenuto je kako Žižek pojavu božanskog nasilja vidi kao odgovor na skrivene patnje čovječanstva no taj odgovor istovremeno za njega nije revolucija budući da revolucijsko nasilje poprima ulogu nasilja koje stvara zakon (Kopin, 2015). Ovdje

vrijedi ona ideja da je nasilje koje stvara zakone jednako nasilju koje stvara vlast i nasilju koje, potom, stvara ograničenja. Ovo je svakako zanimljiva poveznica s božanskim nasiljem. No, kako Benjamin gleda na revoluciju? U okviru božanskog nasilja, Benjamin spominje revoluciju kao trenutak u kojemu se preuzima suverena dužnost ubijanja (Žižek, 2007a). Dakle, Žižek tvrdi kako revolucionarno nasilje koje stvara zakon nije božansko nasilje a Benjamin tvrdi slično – revolucionarno nasilje preuzimanje je suverene dužnosti ubijanja⁶. No, i za Benjamina i za Agambena, suverena moć se razlikuje od revolucionarnog nezakonitog nasilja. Revolucionarno nasilje nema utjelovljenje u ustavu i nema svrhu očuvanja samog zakona već služi kao obična ljudska akcija za potkopavanje zakona pa ga Benjamin zbog toga naziva božanskim nasiljem (McQuillan, 2010: 104).

Kako bismo razjasnili ovu sličnost teorijskih odrednica Benjamina i Žižeka o božanskom nasilju, trebamo otići malo dalje u Žižekovu razradu ideje o revolucionarnom nasilju. Naime, Žižek za tumačenje ideje revolucionarnog nasilja navodi Lenjinovo djelo *Država i revolucija* pri čemu Lenjin tvrdi kako revolucionarno nasilje ne služi za preuzimanje državne moći nego za njezinu radikalnu i temeljitu preobrazbu (Žižek, 2014: 117). Iz navedenog slijedi ideja o posredništvu radničke klase u revolucionarnom pokretu pri čemu je ista sredstvo provođenja revolucionarnog nasilja (Žižek, 2014: 117). Dva su razloga zbog kojega je radnička klasa posrednik i nositelj revolucionarnog nasilja. Prvi jest neposredna dostupnost koju radnička klasa ima sredstvima proizvodnje a drugi je strukturna nemogućnost radničke klase organizirati se u vladajuću klasu pa joj stoga ostaje samo jedna misija – upotrijebiti sredstva proizvodnje koja su im neposredno dostupna kao subjekte manipulacije i pri tome ispuniti svoj zadatak transformacije trenutne državne moći pomoću nasilja (Žižek, 2014: 117-118). Zbog toga je proletarijat „jedina (revolucionarna) klasa u povijesti koja se ukida prilikom ukidanja svoga oponenta (Žižek, 2014: 118). Dakle, u totalitarizmu je narod još više otuđen od odluka koje donosi njegov vođa zbog prava izravnog predstavljanja koje on ima – tu su ljudi otuđeni sami od sebe (Žižek, 2014: 118). No to ne znači da zbog toga treba

⁶ Ovakva Žižekova interpretacija Benjamina tumačena je i na drugačiji način. Primjerice, Zoran Kurelić tvrdi kako Žižekova interpretacija Benjaminova božanskog nasilja dostiže politički problematičnu razinu (Kurelić, 2013: 205). Prema Kureliću, Benjamin kritizira zakon jer je on izvor nasilja te tvrdi kako isti može biti revolucionarno uklonjen (Kurelić, 2013: 206). Benjaminovo božansko nasilje ono je koje je iznad konstelacije o sredstvima i cilju što ga čini revolucionarnim – primjerice, opći štrajk koji uništava cijeli sistem i stvara novi poredak (Kurelić, 2013: 206). Za Žižeka, kaže Kurelić, božansko nasilje je trenutna osveta odnosno pravda (Žižek, 2007: x, cit. prema Kurelić, 2013: 207). Žižekovo božansko nasilje sadrži mnoge oblike – može biti nenasilno, u obliku prosvjeda ili javnog neposlušna, i nasilno, u obliku nasilnih pobuna ili individualnih ubojstava (Žižek, 2009a: 483, cit. prema Kurelić, 2013: 207). Dakle, za Žižeka je u ovom smislu, božansko nasilje nasilje počinjeno van institucionalnih okvira u svrhu osвете (Kurelić, 2013: 207).

odbaciti totalitarizam nauštrb demokracije koja ima bolji princip predstavljanja naroda jer politička reprezentacija ipak ne mora značiti da narod unaprijed zna što želi kako bi mogao ovladati svoje predstavnike za određene djelatnosti (Žižek, 2014: 119). Zbog toga je tu njihov predstavnik – on će formulirati njihove interese i potaknuti entuzijazam u naroda (Žižek, 2014: 119). Tako proletarijat kao nositelj revolucionarnog nasilja, preuzima tu ulogu totalitarnog predstavnika naroda – proletarijat preuzima prostor predstavljanja koji je do tada bio rezerviran za državne predstavnike (Žižek, 2014: 119).

Zaključak razrade revolucije kao elementa fenomena božanskog nasilja jest takav da revolucija može u pravilnom obliku biti iskaz božanskog nasilja. Ako subjekti revolucije ne koriste nasilje u svrhu vladanja nego u svrhu transformacije postojeće državne moći i ako to znači potkopavanje postojećeg zakona koje šteti određenoj populaciji, revolucionarno nasilje jest božansko nasilje. Benjamin to odmah tvrdi, no Žižek dodatno proširuje problem i pojašnjava ispravnu upotrebu revolucionarnog nasilja kako bi bilo efektivno u rušenju postojećeg poretka.

2.2. Božansko nasilje i demokracija

Božansko nasilje se može poistovjetiti s pogledom na božansko nasilje kao na pozitivno postojanje povijesnog fenomena (Žižek, 2007b: 4). Kada dio populacije koji je isključen iz strukturnog socijalnog kruga počne zahtijevati trenutačnu pravednost i/ili retribuciju za postojeću eksploataciju, to je božansko nasilje⁷ (Žižek, 2007b: 4). Takav oblik nasilja koji dolazi od nikuda te označava sredstvo bez cilja, poprima oblik božanske kazne upućene ljudima koji su grijeshili (Žižek, 2007b: 4). Žižek ovo povezuje s Robespierreovom mišlju izvučenom iz njegova govora koji je zahtijevao pogubljenje Luja XVI a u narednim riječima bit će vidljiva razlika između ponašanja tlačitelja i potlačenih, odnosno, zakona i revolucionara; „Ljudi ne sude na jednak način na koji sude pravni sudovi; oni ne određuju kazne, nego bacaju munje; oni ne osuđuju kraljeve, nego ih bacaju u ništavilo; i ova pravda vrijedi više nego ona sudova“ (Žižek, 2007b: 4). Ovaj citat ne služi samo prikazu razlike između pravnog nasilja i božanskog nasilja nego i oblikuje argumentaciju u korist djelovanja božanskog nasilja, pogotovo, moglo bi se reći u demokratskom okviru kada ljudi imaju pravo odabira svojih političkih predstavnika te njihova odbacivanja na sljedećim izborima ako ne

⁷ Primjer ovakvog pohoda u Žižekovoj teoriji prikazan je u slučaju panike u Rio de Janeiru prilikom napada i kriminalnih aktivnosti pripadnika populacije iz favela usmjerene na bogate dijelove grada (Žižek, 2007b: 4).

ispune dana obećanja. U svakom slučaju, vidljiva je razlika u pristupu postupku svrgavanja vlasti pri čemu ovaj pristup iz povijesnih razdoblja revolucija i božanskog nasilja nije isključen niti u doba demokracije nego je samo kontroliran idejama kao što su reprezentativno predstavništvo i deliberativna demokracija te instrumentom referenduma.

Žižek nastavlja svoje tumačenje tvrdnjom kako je Robespierre ovom tvrdnjom htio poručiti da narod želi revoluciju koja poštuje socijalna pravila tako da je podređena postojećim normama, revoluciju lišenu eksczesnih postupaka u kojima se teror izjednačava s demokracijom, revoluciju u kojoj se nasilje briše iz dimenzije božanskoga i stavlja u korist postizanja određenih ciljeva u vidu intervencije strateškog oblika – Robespierre želi revoluciju ali bez revolucije (Žižek, 2007b: 5). Žižek ovime poručuje da je Robespierre htio revoluciju odnosno čin božanskog nasilja koje je za razliku od eksczesno nasilnih povijesnih oblika, sada kontrolirano u okviru demokracije. Ovakav uvod u poglavlje ima cilj isticanja poveznice između zemaljske ekonomske upotrebe nasilja i božanskog nasilja koja se istaknula svojom transformacijom oblika dolaskom razdoblja moderne države kao formacije više aparatnog sklopa s ciljem obuhvaćanja svega što kontrolira i s ciljem kontroliranja svega što obuhvaća (Ophir, 2013: 6). Moderna država usavršila je svoju moć destrukcije te postala omogućiteljem i koordinatorom pružanja pomoći te olakšavanjem preživljavanja tokom i nakon katastrofe te autorom i moderatorom katastrofa velikih razmjera – država preuzima onu prethodno, u izvornim religijskim tekstovima, utemeljenu ulogu Boga te postaje glavnim autorom i egzekutorom katastrofe te konačnim pružateljem skrbi (Ophir, 2013: 6).

No „i kada zemaljske sile zamisle da mogu preuzeti Njegovo⁸ mjesto u božanskoj ekonomiji nasilja, vjera će osigurati otpor ali ne i utočište“ (Ophir, 2013: 6). Kada na mjesto boga⁹ dolazi konstrukt moderne države, destruktivno nasilje, nasilje koje donosi katastrofu, i

⁸ Mjesto Boga.

⁹ Definicija riječi bog (malo početno slovo) podrazumijeva članove opće kategorije ili skupine čiji članovi se nazivaju, sami ili od strane drugih, bogovima zbog određenih trenutaka ili vremena kada su članovi te skupine bili obožavani kao bogovi zbog toga što su bili nazivani bogovima stoga se svaki puta pri referenci na člana takve skupine smatra pogrešnim oslovljavati ih Bogovima, odnosno, smatra se točnim oslovljavati ih bogovima s malim početnim slovom (Cline, 2018). Ista se riječ, bog, koristi pri općenitom pisanju o monoteističkim religijama kao što su islam, judaizam i kršćanstvo – ne postoji gramatički razlog zbog kojega bi se ovako definiran oblik riječi bog trebao pisati velikim početnim slovom (Cline, 2018). Iznimka se javlja pri referencama na određene koncepte boga koje određena grupa štije – u tom slučaju imenovanja boga, veliko početno slovo je dopušteno (Cline, 2018). Ono što stvara konfuzna shvaćanja oko upotrebe boga i Boga je činjenica da kršćani, izuzev rijetkih upotreba imena Jahve, svome bogu obično ne pripisuju ime pa je ime za boga koje koriste jednako općem pojmu skupine kojoj njihov tvoritelj duhovne sfere pripada – Bog (veliko početno slovo) (Cline, 2018).

Riječ bog, u svrhu ovog poglavlja, navodi se malim slovom budući da autor parafraziranih misli, Adi Ophir, u svom radu, iz kojeg su preuzete naredne ideje, na nekim dijelovima, pored onih gdje navodi subjekt Boga, božansku sliku temelji na subjektu boga u množini a ne Boga u jednini kakvo preferiraju drugi autori u

dalje obilježava svijet te ga ljudi i dalje koriste a ono prestaje biti predmetom čovjekova kontroliranog rukovanja budući da se nasilje ne može zadržati ali se njime može relativno lako manipulirati čime se otvara prostor za božansko nasilje (Ophir, 2013: 6). Na koncu, čovjeku nije teško podleći nadi i vjeri u božansko spasenje nevinih te prihvatiti božanska pojašnjenja kada se traži značenje neshvatljivih i besmislenih događaja (Ophir, 2013: 6). Zanimljivo je primijetiti da u ovome slučaju bog može ovisiti o takvoj reakciji ljudi koja zahtijeva da se isti otkrije – da ga se zamišlja i da mu se otkriva smisao (Ophir, 2013: 6). Budući da žele preuzeti ulogu Boga, države mogu same delegirati i pokrenuti katastrofu no i dalje moraju biti oprezne prilikom odluke o priznavanju bivanja autora katastrofe budući da se ta odluka temelji na odluci o želji objave izvanrednog stanja što može dovesti do transformacije trenutnog oblika državne vlasti (Ophir, 2013: 6).

Država dobiva ulogu smrtnog boga pa zbog toga ima pravo uzurpacije (Lesch, 2014: 228, cit. prema Petković, 2017: 50). Država je „primjer mitskog nasilja koje igra ulogu u povijesnoj akumulaciji nepravdi koje traže iskupljenje u mitsko povijesnim eshatologijama kao što je ona Benjamina“ (Petković, 2017: 50). Nasilje nad kojim država ima monopol te njegovi ekstremni oblici, kao što je pravo na ubojstvo, tvore politički poredak u kojem su nezaobilazan element postala institucija nasilja (Petković, 2017: 50). Smrtna kazna dio je države i njezine političke teologije budući da politička egzekutiva ima suverenu moć odlučivati o životu i smrti (Petković, 2017: 53-54). Čak i povijesno govoreći, pravo na život i smrt oduvijek je bila pod vlašću suverena (Petković, 2017: 103). „Smrtna kazna povijesni je prerogativ suverena na štetu pojedinca kojemu su (...) dodijeljena neotuđiva prava“ (Petković, 2017: 55).

Počeli smo ovo potpoglavlje sa Žižekovom misli pa ćemo ga njegovom misli i završiti. Žižekova interpretacija Benjaminova božanskog nasilja ide u smjeru njegove definicije kao „očajnih djela nasilne popularne samoobrane (...) koji se nalaze 'iznad dobra i zla' u nekoj vrsti političko-religijskog obustavljanja etičkog“ (2014: 115). Žižek u svom djelu *From Democracy to Divine Violence*, iz kojega je i prethodno citirana definicija božanskog nasilja, dovodi u pitanje moralnost božanskog nasilja pri čemu tvrdi kako unatoč tome što je u klasičnom moralno osviještenom umu očigledno kako je ubijanje djelo koje je *de facto* nemoralno, nitko nema pravo osuditi isto ubijanje kao nemoralno budući da su božansko

ovom radu korištenih teoloških tekstova. Upotreba riječi Bog, u Ophirovom radu klasificirana je kao subjekt jednoga boga kršćanskog nauka. Upotreba riječi bog u prednosti je pred upotrebom riječi Bog budući da svojim podrazumijevanjem različitih definicija boga te definicija bogova iz različitih kultura daje širu sliku istraživanog koncepta.

nasilje i ljudske žrtve koje ono donosi sa sobom, odgovor na duga razdoblja sustavnog ekonomskog i fizičkog izrabljivanja te nasilja drugih oblika provedenih od strane države koje se odvijalo prije demokratskih oblika vladavine te koje se i dalje odvija za vrijeme i unutar demokratskih oblika vladavine¹⁰ (2014: 115). U navedeni postupak uključena je i ideja odgovornosti prema aparatu koji ima privilegiju bezuvjetno upotrebljavati moć budući da se isti predstavlja kao zakonom neobvezujući (Žižek, 2014: 116). Navedeni element o baratanju moći, nužan je element ideje suverenosti, navodi Žižek, kako bi zakon zadržao svoj autoritet (Žižek, 2014: 116). A kako bi zakon zadržao autoritet, potrebno je da ga subjekti percipiraju kao beskonačno nametljivog i napadnog (Žižek, 2014: 116-117). Božansko nasilje konotativno je s ovakvim ekscesom moći (Žižek, 2014: 117). Ono, naime, tvori dvojnika beskonačnom nametu moći prilikom potkopavanja istog putem napada na aparat koji se koristi beskonačnim nametima moći zbog njegove prekomjerne upotrebe (Žižek, 2014: 117).

2.3. Božansko nasilje i etika

Etika, prema jednom gledištu, služi pojačati i očuvati monopol države nad aparatom prisile (Smith, 2015). Takva legitimacija državnog nasilja, odnosno nasilja provedenog od strane vlasti ovime je mistificirana (Smith, 2015). Jedan od dramsko-teorijskih načina zalaska u istu pri pokušaju demistifikacije može se izvući iz djela *Weird John Brown: Divine Violence and the Limits of Ethics* autora Ted A. Smitha. U ljudskoj je prirodi tražiti razloge dobrobiti jedne politike pred drugom u religijskim uvjerenjima prilikom odluke vlasti o njihovoj implementaciji što otežava deliberaciju o diskutabilnim slučajevima primjene državnog nasilja u svrhu zakona (Smith, 2015). Glavni lik navedenog djela, John Brown, persona je koja uzima aparat nasilja u svoje ruke te se izvan zakona koristi nasiljem u izričito teološke svrhe što je na koncu vodilo cilju ukidanja ropstva (Smith, 2015). Pored toga što Smithovo djelo pokazuje kako božansko nasilje nije opisano kao ono koje se postavlja kao negacija svakoj vrijednosti nego kao ono koje poništava legitimitet određenih socijalnih formi, Smithovo djelo pretpostavlja i učestalost korištenja krvoprolića navodima kako je krvoproliće,

¹⁰ Primjerice, Žižek nije odobravao a niti striktno osuđivao djelovanje Crvenih Kmera, komunističke organizacije Kambodže u sedamdesetim godinama dvadesetog stoljeća (Žižek, 2013). U okviru neodobravanja Crvenih Kmera ujedno potvrđuje monstruozne zločine te organizacije i upozorava (na osuđujući način) na utjecaj SAD-a i Kine na Crvene Kmere koje su određeno vrijeme priznavale ovu organizaciju kao predstavnika Kambodže u UN-u (Žižek, 2013).

iako nije uključeno kada je u pitanju uništenje legitimiteta, često posljedica ljudskih odluka koje prethode ili koje slijede takvu vrstu božanskog nasilja (Smith, 2015).

Dakle, pastor Brown, povijesna ličnost američke kulture, bijelac je koji je potaknut kršćanskim idejama predvodio grupu pobunjenika koju su sačinjavali pripadnici različitih rasa u nasilnom napadu na oružarnicu u američkom gradu Virginiji u svrhu poticanja revolta Afroamerikanaca koji su u to vrijeme bili robovski stalež u SAD-u (Lloyd, 2015: 684). Njegov pokušaj nije bio naročito uspješan; članovi njegove skupine pobunjenika i on sam, pogubljeni su nakon izvedenog napada na oružarnicu a jedino što je od njega ostalo je sjećanje na njegova uvjerenja i način kojim je živio (Lloyd, 2015: 684). Brownov izvršeni napad i način na koji je živio svoj život, prema Smithu, vjeran je svjedok „mesijanskog ispunjenja zakona“ (Smith, 2015). „Napad predstavlja Brownov konačni neuspjeh – 'očajno političko djelo u očajno doba', gdje je popustio iskušenju teokracije“ (Murphy, 2015). Prema autoru, pastor Brown je živio višim zakonom svojim svakodnevnim provođenjem vremena među Afroamerikancima a ne iskazanim nasiljem u svrhu ispunjenja religijskog cilja (Murphy, 2015). Da je pastor Brown, primjerice, dobio oprost za svoja djela, to bi značilo drugačije ishode za američku povijest u okviru Građanskog rata (Murphy, 2015). Na Browna je, stoga, moguće gledati kao na „Velikog kriminalca“ ili terorista zbog počinjenja lošeg djela koje se može okarakterizirati kao čin božanskog nasilja protiv ropstva budući da božansko nasilje oslobađa ljude od određenih nasrtaja moći (Smith, 2015). Benjaminova razlika između božanskog i mitskog nasilja daje Smithu okvir u koji stavlja život i djelo pastora Browna pri čemu Smith mitsko nasilje u okviru slučaja pastora Browna definira kao skup prihvaćenih socijalnih normi, odnosno, kao pozitivan zakon (Lloyd, 2015: 684) protiv kojega se pastor Brown borio.

Kako se u teološko-povijesnoj epizodi kršćanstva, Abraham pokazao voljnim ubiti sina Izaka da udovolji Bogu, tako je, u kontroverznoj usporedbi, i pastor Brown bio voljan uništiti svoj okrug Harpers Ferry, u kojem se nalazila oružarnica, koji je bio očigledan primjer svijeta kakvog je želio s društvom koje zastupa jednakost među ljudima, kako bi promijenio cijelu Ameriku (Murphy, 2015). Napad na oružarnicu pastora Browna, božansko je nasilje budući da je to bio svojevrsni napad na vlasti koje zastupaju različite socijalne norme za razliku od pastora Browna i njegova religijski zadanog oblika jednakosti. No, odgovor vlasti koji je uslijedio na pastora Browna i njegove pobornike; nasilno brisanje s lica zemlje njega i njegovih pobornika a zatim i uništavanje cijelog okruga te, nakon toga, nasilno gašenje bilo kakvog oblika pobune u cijeloj zemlji, označava fenomen božanskog nasilja. To je jedan od,

za razliku od prethodnih shvaćanja primjera božanskog nasilja, novih i viših oblika božanskog nasilja – pastor Brown svojim je neposluhom na sve istomišljenike navukao jednaku nasilnu sudbinu.

No kako to može biti božanskim nasiljem ako suzbija pobunu a ne suzbija zakon? Upravo je Brownov čin najviša žrtva jer je zbog njegova djela pokrenuta lavina nasilja državnih vlasti prema određenim članovima američkog društva, Afroamerikancima i drugim pobornicima ideje jednakosti, što je uzrokovalo promjenu njihove perspektive; na državnu moć se sada gledalo s prijekorom, državna moć svojim nasilnim gušenjem težnji za jednakošću uništila je svoj autoritet a naknadno s tim i svoje zakone budući da se kasnijom sve učestalijom pobunom i borbom protiv vlasti zakon o jednakosti odnosno nejednakosti promijenio. Čin pastora Browna je primjer nedržavnog nasilja izvan okvira zakona u svrhu postizanja cilja većeg dobra pa je, stoga, nasilje koje je naveo na sebe i svoje pobornike te na cijeli okrug, božansko nasilje, budući da su njegovi pobornici zajedno s njime trpjeli bolan kraj kako bi time postigli veće dobro (Murphy, 2015).

Nasilje može biti objašnjeno kao sredstvo u svrhu ispunjenja cilja za nečije dobro, ubijanje može biti objašnjeno kao potrebna žrtva a uništavanje može biti objašnjeno kao oblik potrebnog pročišćavanja (Bruce, 2005). Oni koji su u nepovoljnom položaju postaju nasilni kada vjeruju da imaju božanske privilegije za provođenje nasilja (Bruce, 2005) i to ovaj povijesni slučaj potvrđuje jer, parafrazirajući čemo Benjamina, cilj postaje nasilan kada se dovede u pitanje moralnost onoga što zastupa (1978: 277). Tu se može postaviti pitanje o moralnosti nasilja kao sredstva za postizanje cilja (Benjamin, 1978: 277). U slučaju da je nasilje upotrebjeno za ispunjavanje moralnog cilja, kao što je bilo u slučaju Francuske revolucije, to isto nasilje produkt je prirodnog zakona (Benjamin, 1978: 277-278). Na ovo se nadovezuje i pravo čovjeka da djeluje nasilno kada god to želi što je u kontradikciji s pozitivnim zakonom i mišlju kako je nasilje povijesni produkt (Benjamin, 1978: 278). Razlika je u tome što prirodni zakon želi opravdanim ciljem opravdati sredstvo dok pozitivni zakon opravdanim sredstvima želi osigurati cilj koji će biti opravdan (Benjamin, 1978: 278). Pozitivni zakon kao opravdanje za nasilje traži njegovo povijesno porijeklo (Benjamin, 1978: 280). Razrada te teme slijedi u sljedećoj cjelini.

3. Analiza utjecaja elemenata božanskog nasilja

Poveznica između suvereniteta i političke teologije, božansko je nasilje iskazano u obliku opisa obnašanja suvereniteta kao kršćanske eshatologije (Martel, 2012: i). Božansko nasilje narušava mitološku funkciju suvereniteta tako da služi dislocirati suverenitet (Martel, 2012: i). U tu svrhu, božansko nasilje se pojavljuje u obliku mesijanske sile „koja dolazi na svijet kako bi narušila vlastitu mitologiju“ (Martel, 2012: i). Benjamin pokazuje kako dislocirati suverenitet a da se pri tome ne razvrgnu zajednice kolektivno povezane znakovima suverene vlasti što označava pozitivne afirmacije suvereniteta (Martel, 2012: 8). Pri tome ukazuje na „eshatologiju koja stvara i podržava suverenitet“ (Martel, 2012: 8). Dakle, suverenitet vuče poveznicu s fenomenom iz kojega se izrodila vlast; s fenomenom sveprisutnog Boga (Martel, 2012: 13) što će, nakon što smo kroz prethodnu cjelinu iznijeli definiciju božanskog nasilja i dali joj povijesno-empirijski primjer, biti prikazano u narednim recima. U nastavku slijedi raščlamba fenomena božanskog nasilja s ciljem prikaza razvitka ideje fenomena. Elementi na koje smo raščlanili fenomen božanskog nasilja su suverenost i teologija. Krećemo najprije s određenjem koncepta suverenosti i eshatologijom pojma suverenosti, a zatim prelazimo na političku teologiju te teološke motive relevantne za fenomen božanskog nasilja.

3.1. Eshatologija suverenosti

Porijeklo suvereniteta opisano je kao veza između politike i kršćanske eshatologije. Water Ullman navodi primjer rasta kršćanstva u Srednjem vijeku u zapadnoj Europi uz koji se veže prijelaz s tradicionalne kraljevske monarhije na teokratsku monarhiju – prijelaz s isticanja vrijednosti predaka i krvi na vrijednosti iskupljenja i božje milosti (Martel, 2012: 20). Nakon toga, kako Kantorowicz navodi, uslijedio je prijelaz iz čisto teološkog modela u politički u trinaestom stoljeću kao prijelomni trenutak transformacije kršćanske eshatologije (Martel, 2012: 20-21). Augustinovski model vremena – svijet je privremen a raj je vječan, mijenja se tomističkim modelom stavljanja čovjeka u prvi plan – model svijeta kao neprekinutog (Martel, 2012: 21). Ovaj novi model nadišao je augustinovski model vremena što ne znači da je isti samo nestao nego je samo postao manje aktualan (Martel, 2012: 21). Novi model je postao baza za suverenu državu koja će se izgraditi na njemu (Martel, 2012: 21).

Dakle, prijenos nebeskog kraljevstva na zemlju, označio je stvaranje ideje postojanja izvan vremena – održavanje nacija i institucija na zemlji (Martel, 2012: 21). Razvija se ideja suradnje ljudi čije postojanje je izvanvremensko i vječnog Boga kojeg označava kruna¹¹ (Kantorowicz, 1957: 297, cit. prema Martel, 2012: 22). Ljudi ovdje označavaju *corpus mysticum* koji prelazi u oblik *corpus politicum* (Kantorowicz, 1957: 448, cit. prema Martel, 2012: 22). Do šesnaestog stoljeća, ideja utjelovljena u simbolu krune, utjelovljuje se u ideji države koja je odvojena od i iznad svojih članova (Kantorowicz, 1957: 382, cit. prema Martel, 2012: 22). Dakle, validnost autoriteta države duguje zahvalu ovakvom razvoju misli u Srednjem vijeku koja je ostvarila poveznicu suvereniteta s božanskim. U sedamnaestom stoljeću država više nije univerzalni predstavnik Boga nego ljudi (Engster, 2001: 10, cit. prema Martel, 2012: 22). Ovdje božansko opravdava odvojenost države od ljudi (Martel, 2012: 22).

3.1.1. Suverenost

„Suveren je onaj koji odlučuje o izuzetnosti¹²“ (Schmitt, 1985: 5). Suveren, kao član pravnog sustava koji je neobvezan istim, onaj je čija djela nisu podložna ikakvom sustavu provjera i kontrola, stoga on može legitimno i bez zadržke odlučiti postoji li izvanredno stanje

¹¹ Simboličko značenje krune definira se kao oznaka za suverena i prerogativna prava dodijeljena zajednici na izvršavanje i njegovanje (Kantorowicz, 1957: 363, cit. prema Martel, 2012: 22).

¹² Izuzetnost, odnosno, izuzetno stanje (*Ausnahmezustand*) razlikuje se od izvanrednog stanja (pojam korišten u nastavku teksta) po tome što opisuje suverenovo nadilaženje vladavine zakona u ime javnog dobra (Robinson, 2011). Schmitt u svom njemačkom izvorniku koristi riječi *Ausnahmezustand* (Schmitt, 2004: 13) i *Notfall* (Schmitt, 2004: 14). *Ausnahmezustand*, riječ koju Schmitt prvu upotrebljava, u prijevodu s njemačkog na engleski stoji kao *state of exception*, *state of emergency* i *rule under emergency powers* (Glosbe, 2018a) dok se prilikom prijevoda s njemačkog na hrvatski prevodi kao izvanredno stanje i vladanje u izvanrednim prilikama (Glosbe, 2018b). Riječ *Notfall* koju Schmitt koristi drugu po redu, u prijevodu s njemačkog na engleski stoji kao *emergency*, *accident*, *extraordinary*, *distress*, *emergency case* (Glosbe, 2018e). U prijevodu s njemačkog na hrvatski, riječ *Notfall* stoji u značenju hitan slučaj, nužda (Glosbe, 2018f).

Dakle, kako u engleskom *Ausnahmezustand* znači *state of exception* a u engleskom prijevodu njemačkog izvornika Schmittove Političke teologije, riječ koja se izjednačava s riječi *Ausnahmezustand* stoji kao *exception* koji se u hrvatskom prevodi kao izuzetak, iznimka, izuzeće i odstupanje (Glosbe, 2018d); svaku daljnju upotrebu riječi *exception* korištenu iz engleskog prijevoda Političke teologije odlučila sam tretirati u značenju izuzetnost. Odatle, svaki dio rada u kojem se pojavljuje pojam izuzetnog stanja nosi poveznicu sa Schmittovim *state of exception*. Nadalje, kako u engleskom *Notfall* znači *emergency* a u engleskom prijevodu njemačkog izvornika Schmittove Političke teologije, riječ koja se izjednačava s riječi *Notfall* stoji kao *emergency* koji se u hrvatskom prevodi kao izvanredno ili interventno stanje (Glosbe, 2018c); svaku daljnju upotrebu riječi *emergency* korištenu iz engleskog prijevoda Političke teologije odlučila sam tretirati u značenju izvanredno stanje. Odatle, svaki dio rada u kojem se pojavljuje pojam izvanrednog stanja nosi poveznicu sa Schmittovim *state of emergency*. S ovakvom terminologijom slažu se Jasna Omejec (Omejec, 1996) i Mirko Bilandžić (Bilandžić, 2013), dok, primjerice, Davor Rodin, kada piše o preobrazbi pravne države u sigurnosnu, koristi drugačiju terminologiju; *state of exception* odnosno njemačku riječ *Ausnahmezustand* prevodi kao izvanredno stanje (Rodin, 2011: 306).

i, ako ono postoji, što napraviti kako bi se eliminiralo takvo stanje (Schmitt, 1985: 7). Takvo suverenovo ovlaštenje eliminacije ustava na određeno vrijeme, s razvojem moderne države i njezina konstitucionalizma, nastoji se eliminirati (Schmitt, 1985: 7). Kako bi opravdao navedeno ovlaštenje, Schmitt se poziva na Bodinovu definiciju suverenosti pri čemu navodi objašnjenje koje ide u korist suverenovog zadržavanja navedenog ovlaštenja. Dakle, Bodin kaže da je apsurdno da se suveren u slučaju potencijalne prijetnje izvanrednog stanja, mora prije ikakvog djelovanja konzultirati s ljudima odnosno s članovima senata – u tom slučaju suveren dijeli svoj položaj i svoju moć sa svojim podanicima što je besmisleno budući da podanici ne vladaju zakonima; isto bi značilo i da podanici moraju suverenu dopustiti da dijeli njihovo vlasništvo s njima (Schmitt, 1985: 9). Navedeno može biti problematizirano u raznim oblicima ali ono što je ovdje važno jest ono što je Bodin time htio reći i razlog zbog kojega je Schmitt upotrijebio njegovu misao u svom radu. Dakle, u ovom slučaju odnosa suverena i podanika, suverenost bi postala igra između dva aktera ili predstava u kojoj ponekad glavnu riječ u vladavini ima vladar a ponekad ljudi čime bi se izgubio smisao zakona i vlasti čije se priznanje nalazi u ovlaštenju eliminiranja zakona pri procjeni koja traži takav ishod (Schmitt, 1985: 9). Ovo dakako nije čest slučaj budući da nije svaka intervencija svrstana pod oblik izuzetnosti.

Izuzetnost je označena suspenzijom postojećeg poretka, odnosno, neograničenim autoritetom pri čemu se razlikuje od stanja kaosa ili anarhije (Schmitt, 1985: 12). „Država suspendira zakon u stanju izuzetnosti na temelju svog prava samoočuvanja“ (Schmitt, 1985: 12). Srž državne vlasti je monopol na odluku odnosno izuzetnost (Schmitt, 1985: 13). Doktrini Johna Lockeja o konstitucionalnoj državi i racionalističkom 18. stoljeću, izuzetnost je nesumjerljiva a primarna svjesnost o važnosti izuzetnosti nestaje u 18. stoljeću (Schmitt, 1985: 13-14). Slično, zakon takve izvanrednosti za Kanta nije bio zakon (Schmitt, 1985: 14). Red i jedinstvo racionalističke doktrine, pak, pomiješane su involviranjem izuzetnosti (Schmitt, 1985: 14).

Nakon Bodinova shvaćanja suverenosti, u 18. stoljeću, nakon procesa stvaranja novih država, ističe se Vattelovo shvaćanje suverenosti formulirane u kontekstu međunarodnog prava (Schmitt, 1985: 17). Ovdje se ističe ideja o državi Njemačkog Reicha iz 1871. koja se razlikuje od koncepta države i koncepta suverenosti – njemačka teorija države razlikuje autoritet savezne države od autoriteta države članice pri čemu se događa da individualne države bez dodijeljenog suvereniteta zadržavaju status države (Schmitt, 1985: 17). Na ovo se nadovezuje temeljni problem s konceptom suverenosti koji je vidljiv u shvaćanju poveznice

između pravno najviše moći i stvarne moći (Schmitt, 1985: 18). Kasniji zaključci prikazuju državu kao sami pravni poredak pri čemu država nije niti izvor a niti autor pravnog poretka (Schmitt, 1985: 19). Kelsen, primjerice, dolazi do zaključka kako je jedini način za rješavanje problema suverenosti, njezina negacija odnosno radikalna represija suverenosti¹³ (Schmitt, 1985: 21). Nadalje, postoji i teorija koja zakon smatra suverenim a ne državu; to je teorija Huga Krabbea (Schmitt, 1985: 21). Njegova teorija tvrdi kako moderna država zamjenjuje osobnu moć koju je prije imao kralj s onom duhovnom – umjesto života pod vlašću osobe, sada je zastupljen život pod vladavinom zakona odnosno duhovnih sila budući da je izvor pravnog poretka u čovjekovim osjećajima za dobro i loše (Schmitt, 1985: 22).

Država je sadržana u donošenju zakona, odnosno u utvrđivanju pravne vrijednosti interesa; ona se tako otkriva (Schmitt, 1985: 23). Teorija udruživanja Otta von Gierkea, isto tako, ne stavlja volju države ili suverena kao glavni izvor zakona nego na to mjesto stavlja ljude koji su pozvani izraziti svoju svijest o pravu na temelju njihovih života (Schmitt, 1985: 24). Unatoč tome, država i zakon za Gierkea su imali jednaku moć budući da su oba elementa neovisni dijelovi društvenog života ljudi koji su međusobno ovisni (Schmitt, 1985: 24). Gierke tvrdi kako davanjem zakona država stavlja posljednji pečat na zakon čime je zakon otisak države s vanjskom formalnom vrijednošću zbog čega međunarodno pravo može biti zakonom iako nije zakon jedne države (Schmitt, 1985: 25).

¹³ Hans Kelsen daje teoriju suprotnu klasičnoj ideji svake države kao suverena kojoj se ne mogu nametnuti zakoni izvana (Dyzenhaus, 2015: 341). Iako svoj rad završava zagovaranjem ideje represije suverenosti, tvrdi kako države mogu postati jednakim akterima u okviru međunarodnog prava (Dyzenhaus, 2015: 341). Ako se norme unutrašnjeg i međunarodnog sistema jedna drugoj u nečemu suprotstavljaju, morat će se donijeti odluka koju od te dvije odabrati kako bi se izbjeglo kontradikcije (Dyzenhaus, 2015: 358). „Ili će se u obzir uzeti samo odgovarajuće međunarodne forme koje su eksplicitno uključene u unutrašnje pravo, ili će se svi nacionalni pravni sistemi shvaćati ovlaštenima temeljnom normom međunarodnog prava, u kojem slučaju konflikt između dvaju formi prava [unutrašnjeg i međunarodnog] biva razriješen u korist međunarodnog sistema“ (Vinx, 2007: 182-183, cit. prema Dyzenhaus, 2015: 358). Dakle, Kelsenova ideja da hijerarhija normi označava pravni sistem pri čemu svaka norma svoju potvrdu nalazi u istoj normi višeg poretka uklanja mogućnost kontradikcije jer svaka moguća kontradikcija biva riješenom normom iz višeg poretka (Dyzenhaus, 2015: 341). No, potvrda ustavne norme nije povezana niti s jednom drugom normom pa se njezina potvrda mora pretpostaviti (Dyzenhaus, 2015: 341). Zbog ovakvog pravnog utemeljenja, suverenost ne opisuje slobodu od zakona jer ona pripada identitetu nekog pravnog sistema (Dyzenhaus, 2015: 341).

Schmitt je, uz Kelsena, jedan od važnih figura sadašnjice kada je riječ o problematiziranju suvereniteta – Schmitt skeptično tvrdi kako je čovječanstvo opravdanje državne aktivnosti dok Kelsen poziva na samostalno pravno shvaćanje suverenosti (Dyzenhaus, 2015: 342). Prema Kelsenu, njegova ideja omogućava raspoznavanje između onoga što jest od onoga kako bi valjalo biti – raspoznavanje između ideologije i morala, s jedne strane i znanosti o pravu, s druge strane (Dyzenhaus, 2015: 342). Kod Kelsena „legitimnost [opravdanje] postaje vlasništvom ozakonjenja, (...) dok je kod Schmitta ozakonjenje ograničeno legitimnošću, pri čemu je legitimnost koncipirana kao vlasništvo posebne vrste moći, one izvan pravnog poretka“ (Dyzenhaus, 2015: 344). Schmitt tome upućuje kritiku u kojoj tvrdi kako „Kelsenova pravna teorija predstavlja primjer praznine liberalnog legalizma te da je Kelsenova želja za stvaranjem međunarodnog prava u oblik hijerarhije odobrenih normi koja bi neodobrena djela sile prozvala kriminalnim, rezultirala negiranje jednakog moralnog statusa prijatelja i neprijatelja“ (Schmitt, 2011, cit. prema Dyzenhaus, 2015: 358).

Nova struja teorije udruživanja zagovara međusobnu ovisnost države i zakona uz iznimku da država više ovisi o zakonu jer je zakon dublji princip (Schmitt, 1985: 25). Od države se zahtijeva intervencija u trenutku kada udružena ili individualna djelatnost nije dovoljna (Schmitt, 1985: 25). Za Kelsena, u sklopu teorije o suverenosti, pogrešna je ideja privatnog prava na zapovijedanje zbog subjektivnosti koju ista podrazumijeva kada bi trebala biti temeljena na objektivno procijenjenim normama – njegova ideja stavlja državni pravni poredak na mjesto procesa koji negira pravnu ideju (Schmitt, 1985: 29). Locke kaže kako zakon daje autoritet ali zakon ne može provoditi svatko onako kako misli (Schmitt: 1985: 32). Što se tiče duhovne moći, Hobbes, primjerice, u ovom okviru, navodi kako ista mora biti nadređena državnoj moći jer je poredak duhovne moći viši od poretka državne moći (Schmitt, 1985: 33).

Martel u svojoj knjizi ideju suverenosti Hannah Arendt i Jacquesa Derrida suprotstavlja iznesenoj Schmittovoj ideji suverenosti. Arendt i Derrida suverenost vide kao opasnost političkom životu (Martel, 2012: 31). Arendt suverenost vidi kao uzurpaciju svega nesuverenog (Martel, 2012: 31). Točnije, suverenost označava ideal nezavisne slobodne volje neovisne od utjecaja drugih, odnosno to je volja nametnuta sama po sebi na ostatak populacije ignorirajući zahtjeve populacije od strane onoga koji ju je uzurpirao (Martel, 2012: 33). Primjeri za ovakav način uzurpacije su jakobinski ili boljševički pokret koji su radikalne demokratske pokrete iskoristili za pretvorbu u zahtjeve za modernom verzijom političke moći – suverenu državu (Martel, 2012: 33). No za Arendt ovakav oblik suverenosti nije politički budući da sprečava populaciju u aktivnom sudjelovanju u politici pa se zbog toga suverenost služi u korist zatvaranja reprezentativnog aparata u okvirima nedostatne političke participacije (Martel, 2012: 33). Arendt i Francusku revoluciju vidi kao uzurpaciju suverenosti od strane javnosti (Martel, 2012: 34). Uz to, tvrdi kako su stranke, svojom željom za nametanjem suverenosti, forma zaslužna za uništenje prethodnih odnosa temeljenih na obećanjima (Martel, 2012: 35). Prema Arendt, jedina suverenost koja bi trebala nositi težinu jest ona čiji temelj se nalazi u ugovorenoj svrsi a ne u identičnoj volji tijela kojeg čine ljudi (Arendt, 1958: 245, cit. prema Martel, 2012: 34). Suverenost je „nelegitimna, na nasilju temeljena forma despotske sile, koja uopće nije politička“ (Martel, 2012: 35).

Slično tvrdi i Derrida koji piše kako je demokracija zapravo sila u formi suverene vlasti i sebstva ljudi što sebstvo čini cirkularnim – krug koji započinje patrijarhalnim i paternalističkim, monarhističkim suverenitetom a zatim prelazi na narodnu suverenost odnosno demokratsku suverenost (Derrida, 2004: 13, 17 cit. prema Martel, 2012: 37).

Suverenost je, kaže Derrida, od ljudi kao njih samih da bi oduzela moć ljudima kao njima samima (Martel, 2012: 37). Za Derridu suverenost i demokracija dolaze ruku pod ruku uz važnu napomenu – demokracija za svoje postojanje i održavanje aparata efektivne moći treba suverenost, a suverenost postoji neovisno o demokraciji (Derrida, 2004: 100, cit. prema Martel, 2012: 38). Za razliku od Arendt, kod Derride nema prekida između moderne i antičke forme politike (Martel, 2012: 38).

Schmitt, pak, tvrdi da je „modernitet nastao iz formalnog odbijanja ranijeg teološkog (i kršćanskog) koncepta čuda“ (1985: 36, cit. prema Martel, 2012: 23). Fenomen čuda daje novi koncept legalnog poretka – modernitet tako stječe novi opis (Schmitt, 1985: 37, cit. prema Martel, 2012: 23). Isti služi prikriti činjenicu da se odluke suverena temelje na iznimkama te funkciju kršćanskog naslijeđa što označava novu političku teologiju (Martel, 2012: 23). Glavna razlika nalazi se u sekularizaciji; u prekidu s prošlim praksama (Martel, 2012: 23). Thomas Hobbes je za Schmitta izrazito važan za modernu političku teologiju (Martel, 2012: 23). Hobbesov suveren, u interpretaciji Schmitta, nije refleksija Boga nego utjelovljenje Hobbesovih sistematičnih i metodičkih postulata pravnog mišljenja (Schmitt, 1985: 47, cit. prema Martel, 2012: 23). Schmittova ideja da suveren mora biti i *od* ljudi i *iznad* ljudi oprečna je srednjovjekovnoj teologiji prema kojoj suveren ima dva tijela (Martel, 2012: 26). U nastavku, nakon osvrta na izvanredno i izuzetno stanje, slijedi razrada ovog teološkog elementa.

3.1.2. Izvanredno i izuzetno stanje

Kako bismo detaljnije prikazali ulogu suverena, potrebno je podrobnije raščlaniti element izvanrednog i izuzetnog stanja¹⁴. Za Schmitta je neizbježan politički čin postavljanje suverenosti kao rješenja izuzetnom stanju (McConkey, 2013: 416). Benjamin tvrdi kako je izvanredno stanje pravilo a ne iznimka budući da je ono stanje u kojem živimo (Benjamin,

¹⁴ Izvanredno stanje opisuje stanje u kojemu je moguće ukidanje ili ograničavanje sloboda i prava jamčenih ustavom, odnosno stanje u kojem je moguće suspendiranje vladavine prava u svrhu zaštite javnog poretka – primjerice, izvanredno stanje se proglašava prilikom oružanog sukoba, građanskih nemira ili velikih prirodnih katastrofa (Omejec, 1996: 345). Omejec navodi slučajeve koji se u pravnom okviru smatraju izvanrednim stanjima – velike elementarne nepogode i iznimna stanja nastala uslijed atomskih zračenja, neposredna opasnost od rata i rat te nemiri i pobune (Omejec, 1996: 347-348). „Izuzetno stanje predstavlja u svojoj osnovi poremećaj do kojeg dolazi u životu društva, tako da se na planu normiranja društvenih odnosa koji u tom stanju nastaju zahtijeva odstupanje (modifikacija) od redovitih, uobičajenih pravila ponašanja“ (Ivančević, 1967: 65, cit. prema Omejec, 1996: 348). Tu se radi o djelovanju javne vlasti, prilikom susreta s izuzetnom prijetnjom, na temelju izuzetnih ovlaštenja u svrhu očuvanja društvenih odnosa i pravnih dobara (Ivančević, 1967: 65, cit. prema Omejec, 1996: 349).

2003a: 392, cit. prema McQuillan, 2010: 96). „Prema Agambenu, Schmittov značaj suverenih odluka o iznimkama odgovara 'izvanrednom stanju u kojem živimo'“ (Agamben, 2007: 57-59, cit. prema McQuillan, 2010: 96). Agamben zapravo razlikuje Schmittovo izvanredno stanje od onog Benjaminovog (McQuillan, 2010: 96). Agamben će reći da koncept izvanrednog stanja oslobađa ljude činiti ono što žele tako da demistificira mistične elemente na kojima se temelji vlast (McQuillan, 2010: 97, cit. prema Agamben, 2007: 64). Prema Schmittu, suverena odluka nije dio klasičnog legalnog postupka budući da je takva odluka sama po sebi isključena iz zakonskog okvira (McQuillan, 2010: 98). Dakle, odluka temeljena na izuzetku je izvan zakona ali Schmitt i dalje tvrdi kako se ista nalazi u okviru logičkog i legalnog okvira jer se odluka o izuzetku temelji na procjeni primjene samog zakona (McQuillan, 2010: 98, cit. prema Schmitt, 1985: 5-6). U tom slučaju, ako se suverenosti oduzme pravna funkcija, nasilje provedeno pod zastavom suverenosti gubi sav legitimitet (McQuillan, 2010: 105).

Schmitt kaže, ako suveren odlučuje kada je u pitanju izvanredno stanje i kada treba zanemariti ustav tada je suveren onaj koji postavlja osnove za funkcioniranje zakona pa tako ako suveren odluči ne primijeniti zakon to isto biva zakonom (McQuillan, 2010: 98, cit. prema Schmitt, 1985: 7). Čak i božansko nasilje koje spominje Benjamin prema Schmittu spada pod mitsko nasilje odnosno pravni okvir jer je samo stanje stavljanja zakona po strani odnosno njegovog privremenog ukidanja utemeljeno u pravni poredak (McQuillan, 2010: 98). Različito tome, Agambenovo čitanje Benjamin ukazuje na to da pojam nasilja koje koristi Benjamin podrazumijeva ono koje je izvan zakona i koje potkopava autoritet samog zakona (McQuillan, 2010: 99). Benjamin suverena vidi kao neodlučnog i slabog (McQuillan, 2010: 99, cit. prema Benjamin, 2003b: 71-72). Zbog toga Benjamin potiče na stvaranje izvanrednog stanja kakvo će omogućiti poboljšanje našeg položaja u borbi protiv nejednakosti – takvo izvanredno stanje Benjamin naziva stvarnim izvanrednim stanjem (McQuillan, 2010: 103, cit. prema Benjamin, 2003a: 392).

Agambenova interpretacija ovoga sadrži odnos stvarnog izvanrednog stanja i političkog izvanrednog stanja koje opisuje onakvo stanje u kojem živimo zbog čega stvarno izvanredno stanje podrazumijeva reformulaciju legalnosti i tradicije (McQuillan, 2010: 104, cit. prema Agamben, 2007: 58-59). Primjerice, u Agambenovu tumačenju slučaja opasnosti ratnog napada, suverenovo objavljivanje izvanrednog stanja prije samog napada zbog napada je političko odnosno fikcijsko budući da se ne deklarira u trenutku stvarnog napada nego prije istoga (McQuillan, 2010: 104). Zbog toga izraz *izvanredno stanje u kojem živimo*, fikcijski je i politički, stvoren kako bi upozorio i pripremio na buduće prijetnje te drži u stanju pripravnosti

ali ne vodi borbu protiv *stvarne* prijetnje koju spominje Benjamin. Iz toga slijedi da suverenova moć proglašenja izvanrednog stanja biva fikcijskom budući da suverenova moć služi uspostavljanju veze između zakona i nasilja u trenutku kada ista ne postoji (McQuillan, 2010: 104). Ako se vratimo na ono prethodno navedeno Benjaminovo stvarno izvanredno stanje – takvo stanje jest ono u trenutku otkrivanja fikcijske suverene moći i fikcijskog izvanrednog stanja u kojem živimo i otkrivanja njegove nefunkcionalnosti (McQuillan, 2010: 105). To stvarno izvanredno stanje koje otkriva fikciju suverene vlasti, božansko je nasilje, kaže Benjamin (McQuillan, 2010: 105).

Agamben, u *Izuzetnom stanju*, navodi da je Benjaminova eshatologija negativna eshatologija, odnosno, bijela eshatologija jer podrazumijeva „postojanu filozofiju povijesti koja je iznad gubitka eshatoloških narativa spasenja na kraju vremena“ (Thiem, 2013: 298). Benjamin se u svom radu dotiče razdoblja baroka koje je zanimljivo zbog snažnog osjećaja straha od budućnosti u kojoj je očekivana velika posljednja katastrofa (Thiem, 2013: 299) koje se slaže s konceptom kraja povijesti i idejom konačne katastrofe pri čemu navodi kako nestajanje eshatologije ne znači da je barok prestao zamišljati povijest kao teološku i završenu (Benjamin 1998: 66, cit. prema Thiem, 2013: 298). Zbog navedenog Agamben nalazi poveznicu s *bijelom bukom*¹⁵ kao bijelom eshatologijom u kojoj se gubi sadržaj spasenja u obliku novog početka koji je pozitivan aspekt u korist katastrofalnog kraja (Agamben 2005: 57, cit. prema Thiem, 2013: 299). Umjesto očekivanja pozitivne i spasonosne budućnosti, barok tu stavku kompenzira idealizacijom mirne povijesti u iščekivanju njezine obnove s crkvom kao glavnim subjektom (Benjamin 1998: 80, Thiem, 2013: 300). Takvo vjerovanje dakako može pobuditi i problematične te krive moralne slike o sadašnjosti što može utjecati na moralno diskutabilne potrebe za fizičkim ili političkim akcijama (Thiem, 2013: 301). Za Agambena, primjeri suverenosti su koncentracijski logori – ta institucija omogućila je privremenom izuzetnom stanju postati trajnim, fiksirajući ga prostorno a ne vremenski za razliku od izvanrednog stanja te, pritom, zadržavajući ga unutar granica moći u teritorijalnom ali ne i u zakonskom okviru (Robinson, 2011). Logor dakle biva otvoren kada nastupi izuzetno stanje – svaki prijestupnik zakona za kaznu biva lišen moći odluke nad vlastitim životom (Robinson, 2011).

¹⁵ Naziv *bijela buka* podrazumijeva opisani trenutak iščekivanog, odnosno, zabilježenog kraja svijeta u obliku katastrofe; uz zabilješku da iščekivanje „bije buke katastrofe“ sadržava prethodno, u povijesti utemeljeno, teološki obojeno vjerovanje u nadu (Thiem, 2013: 301).

Annika Thiem, primjerice, teoretičarka je koja Benjaminu u ovom aspektu interpretira kao autora koji opisanu kosturnu (*skeletal*) eshatologiju¹⁶ utemeljenu na povijesti ne vidi kao rješenje problema nego kao sam problem zaslužan za religijske, kulturne i političke promjene u razdoblju baroka – povijesni teološki motivi više nisu pouzdani za korištenje u novom razdoblju ali i dalje ostaju odrednice za religijsko i političko djelovanje i idejni motivi za poticanje konflikata (Thiem, 2013: 301). Posljednja katastrofa, u baroknim dramama, ulazi u idejne sklopove političkih struktura i utječe na političke akcije – ideja očekivanog katastrofalnog ishoda oblikuje koncept shvaćanja povijesti te shvaćanje i potrebu izbjegavanja ili upotrebe izvanrednog stanja a sve navedeno oblikuje politiku (Thiem, 2013: 302).

U ovom okviru, Benjamin se dotiče Schmittove *Političke teologije* u ideji političkog koncepta suvereniteta koji se razvija prilikom suspenzije političkog poretka u trenutku prijetnje izuzetne situacije (Thiem, 2013: 302). Benjamin navodi kako je suverenov glavni zadatak, odlučnom akcijom prevenirati nadolazeću katastrofu, označen hitnošću neminovne katastrofe pri čemu je suverenov primarni zadatak očuvati postojeći politički poredak (Benjamin 1998: 65, cit. prema Thiem, 2013: 302). Barokna ideja suverenosti proizlazi iz same potrebe sprečavanja izvanrednog stanja (Benjamin 1998: 65, cit. prema Thiem, 2013: 302). Suverenova jedina odluka izrađena u okviru razdoblja baroka koja se nastavila od tada, nalazi se u zadatku odagnanja navedenog izvanrednog stanja neprestanim podržavanjem političkog poretka i njegove obrane od uočenih i stvarnih prijetnji (Thiem, 2013: 302). Razlika između teorije Benjaminu i Schmitta vidljiva je u shvaćanju ideje suverenova zadatka koji biva artikuliran kroz njegov zadatak sprečavanja katastrofe – Benjamin gleda potvrdno na ovu tvrdnju dok Schmitt tvrdi da suveren zapravo odlučuje postoji li i, ako postoji, koji je izuzetni slučaj u odnosu na politički poredak (Thiem, 2013: 302).

Prema Benjaminu, iako ideja nadolazeće katastrofe obvezuje razvoj suverene neograničene moći, politički poredak, odnosno političke institucije koje ga tvore, nisu dovedene u pitanje bilo kakvom izvanrednošću (Thiem, 2013: 302). Za njega je suverenost „neupitan koncept pri odgovoru na širi afektivni krajolik ograničen fragmentima teoloških koncepta koji pokreću značenje povijesti (Thiem, 2013: 302). „Ako je povijest oblikovana

¹⁶ Kosturna eshatologija ili eshatologija, u prenesenom značenju kosturnog oblika, se odnosi na teološki set koji čini teorijsku prethodnicu eshatologiji – prethodnica čini kostur prvobitno obrađivane eshatologije na koju se kao odgovor pojavljuju vjerovanja u utopijsku prošlost i buduću veliku katastrofu (Thiem, 2013: 301). Takva kosturna eshatologija mijenja iščekivanje kraja povijesti u obliku velike katastrofe pri čemu i dalje zadržava kostur prošlosti o teološkoj ideji nade – nadu koja je sada uložena u povratak mirnim vremenima (Thiem, 2013: 301). Ta kosturna eshatologija koristi nadu kako bi uputila na nužnost djelovanja u sadašnjosti (Thiem, 2013: 301).

ovakvim semi-sekulariziranom eshatologijom u kojoj eshaton¹⁷, kraj u obliku zagrobnog života iznad ovog svijeta, nestaje, sadašnjost (...) zadržava svoju važnost u vezi s prijetnjama katastrofe, uočenim ili stvarnim“ (Thiem, 2013: 302-303). Za suverenu moć važnije je djelovati nego popustiti pred napadom koji će dovesti u pitanje temeljne vrijednosti i ideje na kojima počiva smisao sadašnjosti (Thiem, 2013: 303). Takve prošle teološke ideje koje su ostale zastupljene u sadašnjosti nisu potpuno sukladne no i dalje definiraju političke smjerove jer se prilagođavaju stalnom transformacijom pri čemu, tvrdi Benjamin, iste teološke ideje u procesu strukturalne zamjene nisu očuvane istima (Thiem, 2013: 304). Stoga Benjaminova analiza suverenosti zaključuje da je koncept suverenosti definiran skupom želja i utjecaja koje dolaze iz teološko-političkog spektra povijesti koji mijenja svoj smisao (Thiem, 2013: 304).

Schmittov deskriptivni prikaz politike je, isto tako, teološki utemeljen pri čemu za Schmitta politika nije teološka po legitimaciji putem religijske tradicije ali je strukturalno teološka u takvom obliku da elementi koji utemeljuju poredak ostaju njegovim dijelom (Thiem, 2013: 304). Upornost teologije u modernoj politici ne može se reducirati na samo estetski i stilistički element jer je u pitanju teološka involviranost u osnovne metafizičke stvarnosti (Thiem, 2013: 305). Za Benjamina, suveren održava smjer povijesti zbog čega mu to daje ulogu predstavnika povijesti (1998: 65, cit. prema Thiem, 2013: 305). Na suverenovu smrt u baroku ne gleda se kao na kaznu za neuspjeh nego kao na iskupljenje ili posljedicu toga što je čovjek i zbog njegova grešnog života – smrt je vraćanje zakonu prirodnog života a suverenov pad ne vodi spasenju nego je primjeren svačijoj sudbini sadržanoj u propasti (Benjamin, 1998: 131, cit. prema Thiem, 2013: 308-309). Upravo njegova smrt i neuspjeh, suverena čine svecem budući da je razlog njegova neuspjeha njegova ljudska priroda koja je van njegove moći za svladati i za nadići (Thiem, 2013: 309). Za Benjamina, neuspjeh zbog slabosti ljudskog elementa u suverenim institucijama uzrokovat će propast tih institucija unatoč tome što je suverenost sama po sebi poželjna, svemoćna i odlučna moć (Thiem, 2013: 310).

¹⁷ Eshaton je formulacija nastala 1935. godine u radu protestantskog teologa Charlesa Harolda Dodda; a polazi od grčke riječi eshaton u prijevodu posljednji, krajnji i najudaljeniji pa se na temelju toga formulacija eshaton tumači kao „božanski određena kulminacija povijesti“ (Etymonline.com, 2018). Eshaton odnosno kraj svijeta označava konačan završetak božanskog plana (En.oxforddictionaries.com, 2018). Ovdje je dobro spomenuti Erica Voegelina, autora koji se u svom djelu *Nova znanost o politici*, pita što je to politička realnost u okviru čega ispituje spoznatljivost istine (Erfourth, 2014). Voegelin tvrdi kako se istina može spoznati samo preko svjesne interakcije s božanskim (Erfourth, 2014). U tom kontekstu, upozorava na pokušaje koji žele izvesti ono što se događa u sferi zagrobnog života u sferu sadašnjice – Voegelin kaže da se ne treba pokušati stvoriti raj na zemlji, odnosno, eshaton ne treba smatrati imanentnim (Erfourth, 2014). Čovječanstvo, prema Voegelinu, svojim teorijama o kraju vremena u okviru sadašnjosti, ne smije pokušavati igrati ulogu Boga – takvi postupci uzrokuju ljudsku patnju i političke poremećaje (Erfourth, 2014). Na ovo se može nadovezati i Benjaminovo viđenje eshatologije kao idolopokloničke i lažne (Martel, 2012: 55).

3.2. Teologija

Teologija je učenje o religiji i o različitim skupovima religijskih uvjerenja (Dictionary.cambridge.org, 2018). Riječ religija dolazi od latinske riječi religio u značenju ono što se zadržava, pridodaje, anksioznost samosvjesnosti ili moralna poveznica, a Rimljanima je značila obožavanje demona¹⁸ (Atheisme.free.fr, 2018). Ciceron tvrdi kako religio dolazi od *relegere* u značenju ponovno čitanje ili pregledavanje u poveznici s opreznim sagledavanjem detalja vezanih uz obožavanje bogova (Atheisme.free.fr, 2018). Nakon toga, pojavljuje se konotacija s riječi *religare* u značenju povezivati što se odnosi na štovanje Boga pa se, nakon upotrebe u kršćanstvu, postupno širi te označava sve povezano sa svetim (Atheisme.free.fr, 2018). Religija nije neutralan oblik stvarnosti, ona ne opisuje objektivno; kategorija je to koja je konstruirana različitim političkim konfiguracijama (Cavanaugh, 2009: 58). Prema Jonathanu Z. Smithu, religija nema neovisno postojanje budući da nije ništa više od kreacije učenjaka u okviru njegova akademskog rada (Smith, 1982: xi, cit. prema Cavanaugh, 2009: 58). Ideja da se religija definira kao ljudski transhistorijski impuls sa svrhom stjecanja javne moći za promociju nasilja i fanatizma, nije empirijski dokaziva ali jest „sama sebi ideološki prilog u promjenama moći i vlasti koje obilježavaju tranziciju iz srednjovjekovnog ka modernom na Zapadu“ (Cavanaugh, 2009: 85).

Religio do 17. stoljeća i Francisca de Suareza nije bila dio izdvojene sfere koja je tumačena kao nadnaravna (Cavanaugh, 2009: 45). U kršćanstvu, religio nije bila odvojiva od političkih aktivnosti (Cavanaugh, 2009: 68). U 15. stoljeću nalazimo prve transhistorijske iskaze o religiji pri čemu se do 17. stoljeća kršćansko društvo već oblikovalo u svoj novi oblik gdje su se sudske i zakonodavne moći prebacivale s crkve na suverena (Cavanaugh, 2009: 83). Ovdje valja spomenuti Lockeja i njegovo viđenje koje isključuje rimokatolike iz sheme tolerancije zbog rimokatoličkog uređenja svjetovne vlasti 'prema pretenzijama religije' (Cavanaugh, 2009: 120). Prava religija različita je od političkog pa, stoga, ne bi trebala imati zadana uređenja svjetovne vlasti (Cavanaugh, 2009: 84). Po svemu sudeći, religija postaje alter-ego moderne države – religija čini prostor koji individualizira kolektivne ciljeve te ih

¹⁸ Kako se riječ religio u latinskom jeziku koristi za označavanje veze između bogova i ljudi, ona u latinskom nosi uže značenje (Novaroma.org, 2018). Rimljani su koristili različite termine koji su se odnosili na sferu duhovnog života kao što su kult, sekta, pobožnost, običaj predaka ili obred koji su svi kasnije uključeni u riječ religija (Novaroma.org, 2018). Religio u Rimljana počiva na znanju, dok u kasnijim oblicima svoj temelj nalazi u vjeri (Novaroma.org, 2018). Riječ *daemon* označava duhove iz grčke i rimske mitologije; čuvar ljudi i pravde (Pantheon.org, 1997). Riječ *daemon* u tim okvirima, koristi se pri opisu onih koji su u društvu bogova – posrednika koji prenose darove bogova ljudima i molitve ljudi bogovima (Pantheon.org, 1997). *Daemoni* se dijele na zle i dobre *daemone* (Pantheon.org, 1997).

postavlja u odnos pitanja o moralu (Arnal, 2000: 32, cit. prema Cavanaugh, 2009: 84). Religija svojim pripitomljavanjem i marginaliziranjem raznih oblika kolektivne akcije u svrhu zadržavanja utopijske orijentacije, posebna je politička kategorija u modernoj državi; crkva je primjer uloge značajnog izvora kolektivne akcije a svaki pokušaj izdvajanja proglašava se potencijalno nasilnim (Arnal, 2001: 5, cit. prema Cavanaugh, 2009: 84). Nasilje ne treba biti korišteno za širenje *istinske religije* (Locke, 1689: 16, cit. prema Cavanaugh, 2009: 79) ali može biti korišteno u svrhu očuvanja javnog interesa (Locke, 1689: 17, cit. prema Cavanaugh, 2009: 79). Poslušnost državi nije dobrovoljna (Locke, 1689: 22-23, cit. prema Cavanaugh, 2009: 79-80) dok je posvećenost Crkvi dobrovoljna budući da je Crkva predstavljena kao dobrovoljno društvo (Locke, 1689: 20, cit. prema Cavanaugh, 2009: 79).

U ranim verzijama, suverenost se vezala uz poslušnost bogovima i prirodni zakon dok se od Bodina i Hobbesa počinje shvaćati kao pojam koji označava djelovanje iznad zakona¹⁹ s mišlju vodiljom kako suveren ne može donositi zakone koji se odnose na sve ako on nije iznad njih jer samo ona sila koja je iznad njih može donositi zakon jer u suprotnom zakon mogu donositi svi (McConkey, 2013: 417). Toga se drži i Schmitt budući da u njegovoj teoriji suveren nosi ulogu prepoznavanja i izazivanja izvanrednog stanja (McConkey, 2013: 417). Dakle, suveren mora biti nadređen normalnom zakonu (McConkey, 2013: 417). Ovaj zahtjev za takvim karakteristikama suverena dolazi iz tranzicijskog kršćanskog koncepta koji uključuje dva tijela Krista u okviru sekularnog okruženja na što se nadovezuje dvostrukost tijela kralja – jedno, koje vječno živi utjelovljeno u njegovim nasljednicima na tronu i drugo, ono koje može bilo kada umrijeti kao i svaka druga individua (McConkey, 2013: 417). No uz samu tu ideju dvostrukog tijela, priliku, u okviru suverenosti, je dobila i ideja mističnog tijela (Kantorowicz, 1981., cit. prema McConkey, 2013: 417). Ta mističnost opisana je u slikovitom obliku kralja čije tijelo je sačinjeno od podanika osim glave koja je njegova vlastita (McConkey, 2013: 417). Prema svemu navedenom, kralj ima božansko pravo upravljanja odnosno vladavine. To pravo ostvareno je diktatorskim upravljanjem nad svojim podanicima a na isti način suverenost može evoluirati odnosno prebaciti se na kolektiv tako da većina diktatorskim upravljanjem nadjača ulogu pojedinca – tada se to naziva božanskim pravom većine (McConkey, 2013: 418).

¹⁹ Takvo opisivanje izvan našeg materijalnog svijeta, takvo oslanjanje na metafiziku u ovom okviru svoj temelj nalazi u Sunajkovu djelu *Metafizika i suverenost: analiza modernih teorija suverenosti*. Tu Sunajko navodi da je temelj modernog pojma suverenosti koji se odnosi na Hobbesa, pa i na Schmitta, sačinjen u metafizičkim atributima boga (Sunajko, 2015: 180, cit. prema Petković, 2015: 201). U skladu s tim, u okviru teorije suverenosti, prilikom izvođenja transformacije ideje Boga kao metafizičkog pojma, Sunajko, ukazuje na to da Schmittova ideja o suverenosti počiva u metafizičkom kanonu (Sunajko, 2015: 172, cit. prema Petković, 2015: 201).

Vasile je teoretičar koji, s druge strane, nasilje vidi kroz pozitivnu teološku prizmu. U njegovoj teoriji, nasilje je čovjekova pobuna protiv Boga i svega što je Bog stvorio, uzrokovano odvajanjem čovjeka od institucije Najviše Ljubavi te zbog njegova kontakta s nečistim i koruptivnim stvorenim objektima koji su orijentirani ka zlu (Vasile, 2015: 83). U skladu s navedenim, nasilje je „proizvedeno krizom sadašnjeg svijeta“ a čovjek je „vječno nespokojan“ (Vasile, 2015: 83). „Kult nasilja želi zamijeniti Božju ljubav u ljudskim životima“ (Vasile, 2015: 83). Dakle, kako je bog stvoritelj, odnosno tvorac, što navode i Aristotel i Platon u okviru svojih metafizičkih određenja Boga; isti je i onaj koji će donijeti red (Petković, 2015: 203) u ljudske živote – istu karakteristiku stječe i suveren, odnosno kralj ili određeni većinski kolektiv u slučaju da se, kako kaže Vasile, pobuni protiv Boga, odnosno u ovom smislu, u slučaju da se pobuni protiv suverena. Ova „usporedba suverena s Bogom temeljna je metafizička osnova određenja metafizičkog pojma suverenosti“ (Sunajko, 2015: 211, cit. prema Petković, 2015: 201).

3.2.1. Politička teologija

Sekularizirani koncepti teologije tvore koncepte moderne teorije države zbog svojeg povijesnog razvoja u kojem su iz teologije preuzeti u teoriju države – svemogućí zakonodavac preuzeo je ulogu svemogućeg Boga a čudo u teologiji je analogno izuzetnosti u znanosti o pravu (Schmitt, 1985: 36). Zbog ovakvog korištenja elementa duhovnog i povijesnog u okviru prava, Leibniz tvrdi kako znanost o povijesti i teologija imaju jednak dvostruki princip koji podrazumijeva postojanje razuma i pisanog propisa što se može shvatiti kao povezanost znanosti o pravu s prirodnim znanostima koju Leibniz u svojoj teoriji odbacuje (Schmitt, 1985: 37-38). Država može intervenirati u slučaju kada pomilovanjem i oprostom kao ona koji ih donosi djeluje kao nadređena vlastitim zakonima i u slučaju kada neovisni zakon ne uspije donijeti opće prihvatljivo rješenje (Schmitt, 1985: 38). Državu kao apstraktnu osobu s mistično proizvedenim monopolom na moć, stvorile su Labandova teorija suverenosti i Jellinekova teorija jedine prevlasti države (Schmitt, 1985: 39). U ovom kontekstu valja spomenuti i Preussa, i njegovu organsku teoriju države gdje je teologija organska ideja države, koji u prethodnim teorijama vidi pravnu masku same teorije božanskog prava kralja – religijska fikcija biva zamijenjenom pravnom fikcijom (Schmitt, 1985: 39). Protiv ovakvih ideja i protiv ideje da su organi kolektivne pravne osobe zapravo same osobe koje ga čine, bio je Bernatzik koji se protiv ove ideje kolektivne pravne osobe borio idejom kako bi posljedica

takvih teorija bila mišljenje da je svaki administrativni oblik vlasti pravna osoba uz činjenicu da je još k tome i država u svojoj cijelosti jedina pravna osoba (Schmitt, 1985: 40). Navedena ideja kolektivne pravne osobe konotira dogmu Svetog Trojstva (Schmitt, 1985: 40).

Kelsen je onaj koji prikazuje metodološku poveznicu znanosti o pravu i teologije (Schmitt, 1985: 40). U temeljima njegova pravnog i državnog poretka, stoje pravo prirode i normativno pravo što je karakteristično za prirodne znanosti koje se temelje na ideji odbacivanja svake izuzetnosti odnosno, svakog oblika samovolje (Schmitt, 1985: 41). U svrhu razrade ovakve argumentacije, Schmitt kreće u smjeru teorije J. S. Milla. Mill zbog straha od samovolje odbacuje izuzetnost u okviru zakona (Schmitt, 1985: 41). Mill pri tome ne podrazumijeva Kelsenovo viđenje da „slobodno djelo pravnog opažanja može oblikovati bilo koje mnoštvo pozitivnih zakona u kozmos svog sistema jer bi ovo poništilo već postignutu objektivnost“ (Schmitt, 1985: 41). Kelsen uzročnost vidi prirodno-znanstvenom pri čemu je koncept sadržaja važan u okviru teorije o državi (Schmitt, 1985: 41). No, koncept sadržaja različit je u prirodnim znanostima od skolastičke misli (Schmitt, 1985: 42). Razlika između primjene zakona u praksi i koncepta sadržaja, važna je u povijesti teorije suverenosti ali ne može biti prikazana u okviru koncepta prirodnih znanosti unatoč tome što takav koncept tvori važan dio pravne argumentacije (Schmitt, 1985: 42). Zato Kelsen navodi matematičke i prirodno-znanstvene karakteristike pa navodi kako je „demokracija iskaz političkog relativizma i znanstvene orijentacije koje su oslobođene iz čuda i dogmi te su temeljene na ljudskom razumijevanju i kritičkoj dvojbi (Schmitt, 1985: 42).

Sociologija suverenosti podrazumijeva jasno shvaćanje sociologije prava – radikalna i konzistentna ideologija pretpostavljena je konceptom sociologije prava u kojem bi slučaju bilo pogrešno tvrditi kako nasuprot materijalne postoji ona duhovna filozofija povijesti (Schmitt, 1985: 42). Kao što tvrdi Max Weber, moguće je suprotstaviti radikalnu duhovnu filozofiju povijesti s radikalnom materijalističkom filozofijom povijesti (Schmitt, 1985: 42). Primjerice, kontrarevolucija objašnjava kako je promjena u načinu razmišljanja rezultirala političkom promjenom što na primjeru Francuske revolucije znači postojanje antiteze želja revolucionara koji su, prema navodima djelovali u svrhu izazivanja promjene socijalnih i političkih uvjeta kada su zapravo trebali djelovati obrnuto, s ciljem promjene u misli što predstavlja primjer ideje koja povezuje socijalne i političke uvjete s literarnim, filozofskim i religijskim promjenama (Schmitt, 1985: 42-43). Ovakva međuovisnost u marksističkoj filozofiji povijesti dobiva sistematsku bazu tako da se socijalnim i društvenim promjenama pripisuju njezini radikalizirani oblici ekonomske ovisnosti – to je materijalističko objašnjenje

koje čini nemogućim uvidjeti ideologiju oslobođenu takvog mišljenja (Schmitt, 1985: 43). Upravo zbog širokog opsega racionalizma, ovakva filozofija može se pretvoriti u oblik iracionalne koncepcije povijesti (Schmitt, 1985: 43).

Materijalističko objašnjenje duhovnog isto kao i duhovno objašnjenje materijalističkog traži uzročne veze – najprije stvaraju kontrast između dvaju objašnjenja, a zatim ga rastapaju redukcijom jednog objašnjenja ka drugom (Schmitt, 1985: 43). No što je zapravo u srži sociologije pravnog koncepta izuzev sociološke specifičnosti koja podrazumijeva grupu ljudi koji profesionalno rade na stvaranju zakona? U njegovoj srži nalazi se psihologija koja podrazumijeva motivaciju i determinaciju za ljudska djela (Schmitt, 1985: 44). Ovaj problem nije problem sociologije koncepta nego je to sociološki problem (Schmitt, 1985: 44). To bi značilo da je, primjerice, Kelsenova znanost o pravu ideologija djelatnosti pravника-birokrata okrenuta u smjeru mijenjanja političkih okolnosti – pravnici-birokrati koji su relativno superiorni trenutnom političkom autoritetu i koju su ujedno pod utjecajem različitih autoriteta žele naložiti sistematski pozitivne odluke koje su mu predane (Schmitt, 1985: 45). Kako Schmitt navodi:

Sociologija konceptata nadilazi pravnu konceptualizaciju usmjerenu ka neposrednom praktičnom interesu. Njezin cilj je otkriti temeljnu, radikalno sistemsku strukturu i usporediti ovakvu konceptualnu strukturu s konceptualno predstavljenom socijalnom strukturom određene epohe. (Schmitt, 1985: 45).

Opisana sociologija konceptata zanima se za stvaranje dokaza o dvama značajnim duhovnim identitetima (Schmitt, 1985: 45). Kao što je demokracija očigledna u svijesti novijeg doba, tako je, upotrebom sociologije konceptata, i monarhija postala očigledna u svijesti svojeg doba (Schmitt, 1985: 46). Ovakva konceptualizacija sociologije pravnih konceptata je radikalnog oblika jer ju se odguruje u teološku i metafizičku sferu (Schmitt, 1985: 46). U 17. stoljeću i u tada zastupljenoj teoriji države, monarh u državi ima položaj jednak onomu Boga u kartezijskom sistemu – monarh preuzima ulogu Boga (Schmitt, 1985: 46).

Cjenjeniji su radovi jednoga autora nego njih više jer su najbolji ustavi oni koje je izumio jedan mudar pravnik pa zbog toga i svijetom vlada jedan Bog (Schmitt, 1985: 47). 17. i 18. stoljeće bili su označeni ovakvom idejom jednog suverena (Schmitt, 1985: 47). No, u ovakvom konceptu uzročnosti postoji jedna pomutnja. Boga odnosno suverena se naziva arhitektom što podrazumijeva oba značenja i onoga koji donosi zakone i kreatora dok je tijekom doba Prosvjetiteljstva pa sve do Francuske revolucije definicija arhitekta uključivala

samo ulogu onoga koji donosi zakone (Schmitt, 1985: 48). Validnost ovog legalnog dijela s vremenom se izjednačila s legitimnošću prirode u kojoj nije uključen moment izuzetnosti; suverenova je uloga naglo smanjena ali je on i dalje ostao inženjerom ogromne političke mašinerije koja se sama vodi što je označilo razvoj ideje Boga koji određuje samo opće ali ne i pojedinačne volje (Schmitt, 1985: 48). Kod Rousseaua, opća volja izjednačena je s voljom suverena pri čemu koncept općega istovremeno znači kvantitativno određenje koje obuhvaća ljude kao članove bića suverena (Schmitt, 1985: 48). Time je stvorena ideja jedinstva države (Schmitt, 1985: 49).

U 19. stoljeću, sve je bilo pod utjecajem koncepcija stalnosti pa tako i Kelsenova teorija državnog identiteta i pravnog poretka (Schmitt, 1985: 49-50). Političku teologiju zapravo su razvili engleski radikali i protivnici tadašnjeg poretka koji se temeljio na vjeri u Boga, autori razdoblja Restauracije (Schmitt, 1985: 50). Dakle, razvoj 19. stoljeća utjecao je na razvoj teorije o državi koja tada dobiva dvije glavne karakteristike – eliminiraju se sva teistička uvjerenja te se stvara novi koncept legitimacije (Schmitt, 1985: 51). Monarhijski oblik legitimacije zamijenjen je onim demokratskim (Schmitt: 1985: 51). No prije zaključka, potrebno je još razraditi teološke koncepte korištene u okviru teorije suverenosti, koji čine elemente fenomena božanskog nasilja.

3.2.2. Biblijski motivi

Eric A. Seibert definira nasilje kao psihološko, emocionalno i fizičko oštećenje nanoseno objektu od strane subjekta – poredaka, institucija ili ljudi koje za posljedicu ostavlja tragove smrti, opresije ili ozljeda (2012: 9, cit. prema Seibert, 2016: 12). Na temelju ovakve definicije nasilja i iščitavanja religijskih tekstova pretežno kršćanske i judaističke temeljne materije, Seibert izrađuje nadogradnju za definiciju božanskog nasilja za koje navodi kako je to nasilje za koje se tvrdi da je sankcionirano, prouzročeno ili učinjeno od strane Boga (Seibert, 2016: 12). Kako ova definicija uključuje opis velikog broja slučajeva, Seibert ju pokušava dodatno specificirati. U definiciju uključuje tri moguće vrste božanskog nasilja; prva uključuje nasilje koje Bog izravno naredi²⁰, druga uključuje nasilje koje je Bog opunomoćio za činiti opunomoćenike bez njihova znanja²¹ i treća koja uključuje nasilje koje

²⁰ Primjer izravno naredenog nasilja iz kršćanske i judaističke temeljne materije jest naredba Izraelcima ukloniti sve Kanance (Seibert, 2016: 12).

²¹ Primjer opunomoćenicima bez znanja opunomoćenog nasilja iz kršćanske i judaističke temeljne materije jest korištenje Babilona kako bi se kaznilo kraljevstvo Juda i njegov narod zbog svojih prijestupa (Seibert, 2016: 12).

Bog počini bez upotrebe sredstva za provođenje nasilja – ljudi²² (Seibert, 2016: 12). Kako bi naveo razlog za opravdanje čina božanskog nasilja, Seibert navodi Fretheimov argument odnosno uvjerenje kako se Bog koristi nasiljem u dobre svrhe (2004b: 375, cit. prema Seibert, 2016: 28). Nasilje je, dakle, sredstvo kojim Bog izbavlja ljude iz nasilja (Fretheim, 2004a: 24, cit. prema Seibert, 2016: 28) te sredstvo za potrebe spasenja Božje kreacije – čovjeka i svijeta (Fretheim, 2004a: 25, cit. prema Seibert, 2016: 28). Bog se, dakle, služi nasiljem kako „griješ i zlo ne bi prošli nekažnjeno“ (Fretheim, 2004a: 28, cit. prema Seibert, 2016: 28).

Prema Frechetteu, u Bibliji postoje dva motiva koja uključuju Božje nasilje – jedan koji patnju božjeg naroda interpretira kao božansku kaznu i drugi koji božansko nasilje tumači kao posljedicu onima koji naprave prijestup protiv Božjeg naroda (2017: 240). Pojedinci koji su religiozno osviješteni, pri čemu ne moraju biti religiozno aktivni, koriste oba motiva kako bi opravdali traumatične događaje u svome životu. Uzmemo li u obzir prvi motiv, pojedinac ima iracionalnu ideju samo-krivnje i srama te smatra kako je njegova patnja zaslužena zbog njegova neposluha (American Psychiatric Association 2013: 272, cit. prema Frechette, 2017: 243). Uzimajući u obzir drugi motiv, traumatičan događaj se podnosi tako da se koristi ovaj biblijski motiv u svrhu potrebe za kažnjavanjem prijestupnika i oslobađanja unutarnjeg osjećaja intenzivnog bijesa koji je posljedica traume (American Psychiatric Association 2013: 272, cit. prema Frechette, 2017: 243) budući da je božanska kazna za grijeh nerijedak motiv u religijskim tekstovima (Frechette, 2017: 245). Ovaj motiv kažnjavanja prijestupnika koji povrijedi Božji narod, u Bibliji se upotrebljava nakon svakog traumatičnog događaja koji je pogodio populaciju sadržanu iza koncepta Božjeg naroda (Frechette, 2017: 246). Isto tako, ovaj motiv pomaže žrtvama traumatičnog događaja budući da im daje kontekstualizirane simbole za analizu vlastitog osjećaja bijesa (Frechette, 2017: 248). Oba ova slučaja temelje se na mišljenju kako je lik Boga „pouzdan moralni kompas (...), krajnji arbitar ispravnog i pogrešnog“ (Frechette, 2017: 245). No, dakako, Božja djela mogu se dovesti u pitanje (Frechette, 2017: 245).

Hobbes, u ovom okviru religijske podloge, spominje antički Izrael – mjesto gdje je Bog bio suveren Hebrejima (Martel, 2012: 115). No, niti takvo Božje kraljevstvo nije potrajalo budući da su Hebreji na koncu izabrali kralja među sobom umjesto onog prvotnog s božanskim sebstvom (Martel, 2012: 123). Hobbes navodi kako je kraj prijašnjeg Božanskog kraljevstva nastao zbog jednog od negativnih faktora zastupljenih u društvu; zbog

²² Primjer nasilja koje Bog počini bez upotrebe agenata, ljudi, iz kršćanske i judaističke temeljne materije jest akt otposljanja vatre na Sodomu i Gomoru (Seibert, 2016: 12).

koruptivnog svojstva ljudskog bića (Martel, 2012: 123). Nakon što su Hebreji zavladao državom predstavljali su suverenu vlast umjesto Boga, ali i dalje su postojale nestabilne i redovite faze božanskog nasilja (Martel, 2012: 142-143). Martel ove faze božanskog nasilja naziva anarhističkim fazama – indirektno putem državnih institucija Bog uklanja idolopoklonstvo što na kraju omogućava ljudima organizirati se bez da zapadnu pod utjecaj ljudske odnosno idolopokloničke suverenosti (2012: 143).

3.2.3. Mesijanska moć

Historijski materijalizam koristi teologiju kako bi se opravdao (Benjamin, 1974: I) pri čemu povijest opisuje kao omotanu različitim vremenskim trenucima odnosno u definiciju uključuje definiciju povijesti kao one koja nije izolirana od popratnih emocija razvoja pojedinog događaja (Ginal, 2018). Povijest i kultura u skladu s time ne mogu postojati bez nasilja (Ginal, 2018). Iskupljenje odnosno spasenje može se izjednačiti s konceptom sreće isto kao što se koncept prošlosti povezuje s poviješću (Benjamin, 1974: II). Povijest uključuje koncept spasenja pa se uz to veže i postojanje mesijanske moći na koju se prošlost poziva (Benjamin, 1974: II). Mesija²³ kao jedini *pisac* povijesti s darom spuštanja nade s nebesa na sliku prošlosti ukazuje na to kako ni mrtvi nisu sigurni od neprijateljevih stremljenja ka pobjedi (Benjamin, 1974: VI). U trenucima njihova djelovanja, revolucionarnim klasama je svojstveno prekidanje odnosno naglo narušavanje kontinuuma povijesti (Benjamin, 1974: XV).

U svojim *Tezama o filozofiji povijesti*, Benjamin govori o socijalnoj transformaciji što je važno jer je to djelo zaslužno za razvoj mesijanske ideje (Robinson, 2013). Benjamin kao

²³ Mesijanizam se odnosi na pojam koji označava religijsko učenje o spasenju koje donosi Mesija svojim dolaskom i uspostavom Božjeg kraljevstva na Zemlji (Hrleksikon.info, 2018). Mesija korijen vuče iz grčkog jezika u kojem nosi značenje pomazanik (Enciklopedija.hr, 2018). U judaističkoj hebrejskoj Bibliji, riječ mesija označava svjetovnog i duhovnog vladara odabranog od Boga da vlada nad izraelskim narodom. U kasnijoj povijesti judaizma, pojam se veže uz opis idealnog vladara – onog vladara koji će ponovno uspostaviti izraelsko kraljevstvo (Enciklopedija.hr, 2018). Svoje političko značenje, pojam mesija, dobiva stjecanjem opisa onoga koji postaje otkupitelj odnosno spasitelj čija uloga je uspostava kraljevstva pravde i mira što je u judaističkoj tradiciji podrazumijevalo pad rimske vlasti koja jamči slobodu izraelskog naroda (Enciklopedija.hr, 2018). Kasnije, u 19. stoljeću reformni judaizam umjesto iščekivanja mesije počinje iščekivati dolazak „mesijanskog kraljevstva istine, pravde i slobode“ (Enciklopedija.hr, 2018). Izuzev ovakvog judaističkog pojašnjenja pojma, isto pojašnjenje se može pronaći i u drugih antičkih naroda kada uvode osobu vladara budućnosti kako bi ispunili vlastite predodžbe o slobodi i miru (Enciklopedija.hr, 2018). Kršćanstvo na mesiju gleda kao na osobu Isusa Krista – grčki prijevod riječi Krist doslovan je prijevod za riječ mesija (Enciklopedija.hr, 2018). U općem shvaćanju, mesija može biti onaj tko je ostvario neku veliku zadaću ili onaj koji ima zadatak za ostvariti neku veliku zadaću (Enciklopedija.hr, 2018) ili onaj vođa zaslužan za spasenje određene grupe ljudi ili zemlje (Oxforddictionaries.com, 2018b).

odgovor kapitalizmu u religijskom smislu postavlja marksizam kao teološki odgovor (Robinson, 2013). No, zašto je mesijanizam karakterističan za svaku generaciju? – Jer je svakoj generaciji nada iskupljenje u budućnosti, a kao metodu iskupljenja prošlih revolucija, u sadašnjosti vidi trenutne revolucije (Robinson, 2013). U klasnoj borbi vidljivi su element duhovnosti i usmjerenje ka iskupljenju (Robinson, 2013). Neprijatelji prošlosti prijete uništenju slike prošlosti ako je sadašnjost ne prepozna kao tradiciju bez konformističkog ovitka (Robinson, 2013). Svaka pobjeda i svako postignuće u povijesti ne dolazi bez barbarstva odnosno nasilnih obrazaca djelovanja te patnje izrabljivanih (Robinson, 2013). Zakon je ovdje vjera, odnosno, vjera je zakon (Robinson, 2013). Izvanredno stanje normalno je stanje (Robinson, 2013). Sadašnjost je viđena kao put ka katastrofi a mesijanski moment onaj je koji naglo zaustavlja sadašnjost prije nego što upadne u ralje katastrofe (Robinson, 2013). U mesijanskim momentima, prošli događaji doprinose svojim povijesnim značenjem (Robinson, 2013). Ovo je konotativno s nasiljem koje uništava zakon – ono označava kraj vladavine vjere ali ono nije nasilno (Robinson, 2013). Dakle, mesijanski moment je Benjaminov supstitut za napredak u povijesti izveden tako da prekine klasičan tok sadašnjosti (Robinson, 2013).

Nadalje, Benjaminovo božansko nasilje, odnosno njegov oblik Mesije ne služi zamijeniti jedan skup idola drugima, nego upravo suprotno; ono služi destrukcijom izbrisati bilo kakvu vrstu idolopoklonstva s lica zemlje (Martel, 2012: 77). U *Tezama o filozofiji povijesti*, Benjamin kaže kako božansko nasilje koje je upućeno s nebesa sa sobom donosi i božanski oprost koji otvara prostor čovječanstvu za vlastite izbore i akcije u svrhu iskupljenja (Martel, 2012: 147). No, kako ljudska subjektivna oholost tjera na različite oblike idolopoklonstva, mesijansko ispravljanje svijeta je često a zbog njezina odzvuka svaka intervencija mesije radikalno mijenja svijet (Martel, 2012: 147). Derrida Benjaminov mesijanizam ne vidi u okviru izvornog religijskog mesijanizma, no ipak ga bira nazvati židovskim (Martel, 2012: 78). Po njegovu razumijevanju, Benjaminov mesija je uvijek prisutan na svijetu na neki način dok Derridina pravda tek treba doći (Martel, 2012: 78). Kako kod Benjamina mesijanska sila djeluje ruku pod ruku s čovjekovom akcijom ona je uvijek tu prisutna (Martel, 2012: 78). Spasiti od spasenja, zadatak je Benjaminova mesije – poremetiti ideje autoriteta i pravde kao predznaka suvereniteta koju predstavlja spasenje (Martel, 2012: 133). Benjamin, isto tako, ne želi izostaviti koncept povijesti koji podsjeća što je bilo i koji govori što jest u svrhu borbe za svijet oslobođen vodstva mesijanskog suverena; u svrhu borbe za pravedniji svijet pri čemu povijest bilježi izrabljivanje, opresiju i nepravde (Thiem, 2013:

312). Ovakav oblik povijesti u kombinaciji s mesijanskim daje alternativan teološki izraz mesijanskog – ispravljanje pogrešnog u kojem su izrabljivanje i opresija glavne kritičke točke teološkog i povijesnog aspekta (Thiem, 2013: 314).

U svijetu Hannah Arendt, mesijanizam postoji ali bez mesije – nema vanjske sile koja će nas doći sve spasiti nego će ljudi naći način izbjeći utjecaj eshatologije i uništenja svijeta (Martel, 2012: 85). Ovo bi moglo biti slično Kafki ili Benjaminu no tu i dalje postoji velika zapreka takvom shvaćanju. Zapreka se nalazi u krucijalnoj razlici između Arendt i navedene dvojice autora. Mesijanizam, s jedne strane, Arendt vidi isključenog od ikakve involviranosti uzvišenog odnosno božanskog utjecaja – ljudi će samo iskoristiti silu mesijanizma kao element za nadilaženje i izvolijevanje pobjede nad idolopoklonstvom dok, s druge strane, Benjamin u mesijanizam uključuje božansko budući da je sama sila mesijanizma nešto izvanjsko koje ljudima dopušta odupiranje podložnosti *utvarama* ili *fantazmama* (Martel, 2012: 85-86).

Kao što se moglo zaključiti iz prethodnih navoda, Bog koristi nasilje u dobre svrhe dok ljudi koriste nasilje u pogrešne svrhe što navodi na zaključak da je božansko nasilje čin počinjen u dobre svrhe dok je bilo koje drugo nasilje učinjeno u pogrešne svrhe (Seibert, 2016: 32). Bog je onaj čija je uloga djelovati po želji i koji je u moći rukovoditi nasiljem (Creach, 2013: 71, cit. prema Seibert, 2016: 32). Bog je u ovome slučaju *ratnik*, a ako je Bog ratnik tada njegov narod ne mora biti ratoboran (Martens, 2008: 53, cit. prema Seibert, 2016: 32). Uloga Boga kao ratnika dopušta ljudima prepustiti zadatak ispravljanja pogrešnog u rukama Boga (Martens, 2008: 55, cit. prema Seibert, 2016: 32). Kroz ovakav spektar ideja, božansko nasilje postaje teološki izvor koji služi buđenju motivacije za život bez nasilja čime nasilje prestaje biti teološki problem (Seibert, 2016: 32). Bilo da božansko nasilje dolazi od ljudi u obliku revolucionarnog odgovora ili od mesijanskog izvora, ono i dalje služi stvoriti prostor za ljudsku prosudbu odnosno sud i u skladu s time i djelovanje koje nije prethodno zabilježeno (Martel, 2012: 147). Anarhizam koji spominje Martel vidljiv je u prethodno navedenoj prosudbi odnosno sudu ljudi koji je proizvoljan a označen u oblicima pravde, oprosta i prosudbe (2012: 147). Za Benjaminu čovječanstvo već živi u okruženju božanskog oproštenja (Martel, 2012: 147).

4. Zaključna razmatranja

Nakon što je izvedena raščlamba fenomena božanskog nasilja i nakon podjele njegove genealogije na politički, pravni, sociološki i teološki aspekt, ostaje rezimirati najvažnije stavke i u popisu prethodno navedenih u tekstu obrađivanih polja znanosti, pozvati na problematizaciju znanstveno polje etike koje se nazire kroz retke prethodnih poglavlja. No, započnimo najprije s rezimeom pa ćemo se nakon toga nakratko zaustaviti na problematizaciji etike i na budućim preporukama za istraživanje u okviru rada o fenomenu božanskog nasilja.

Dakle, istraživanje političke teologije božanskog nasilja krenulo je s ciljem raščlanjivanja dijelova fenomena božanskog nasilja u svrhu dolaska do njegovih početnih oblika prikazivanja. Moderan fenomen božanskog nasilja opisan je kao djelovanje izvan dopuštenih zemaljskih zakonskih okvira u svrhu razbijanja okova trenutnog političkog poretka kako bi se postiglo veće dobro. Primjer ovakvog nasilja svima je poznata Francuska Revolucija. Međutim, ovdje imamo jedan gusto opisan oblik nasilja koji, pogledamo li samo prethodno navedenu definiciju, uključuje više stavaka. Krenemo li dedukcijski razglabati o njegovim teorijskim elementima, primijetit ćemo kako je na njegovo shvaćanje i definiciju utjecaj imao koncept suverenosti u okviru eshatologije suverenosti. Koncept suverenosti objelodanio je sastavni oblik države odnosno njezina vrha te opisao ulogu njezina vrhovnog autoriteta – suverena. No bez političke teologije i u tom okviru korištenih teoloških elemenata, nema niti koncepta suverenosti budući da su se suverenu oduvijek dodjeljivale uloge subjekta izjednačenog s vrhovnim duhovnim autoritetom – Bogom. To je odredilo odnos prema suverenosti te definiralo upotrebu aparata sile kojim suveren barata. Kako aparat sile podrazumijeva korištenje svake vrste nasilja, tako ono u svom konceptu podrazumijeva i fenomena božanskog nasilja koje je stvoreno biti odgovorom zemaljskoj suverenoj vlasti koja je svojim djelovanjem represivna.

Ovaj rad je stoga bio samo pokušaj svrstavanja izbora iz relevantne literature o dijelovima raščlanjenog fenomena božanskog nasilja na jedno mjesto s ciljem prikaza političke teologije istraživanog fenomena. Za svrhe daljnjeg širenja obzora o određenim elementima fenomena božanskog nasilja i istraživanja istih, čitatelju će poslužiti popis korištenih referenci i mnogi drugi radovi citiranih autora u referencama. Po svemu sudeći, rekla bih kako bi istraživanje utjecaja shvaćanja i upotrebe fenomena božanskog nasilja u okviru demokratskog društva 21. stoljeća sada, ako već nije, mogla postati izrazito popularna tema. Takva istraživanja uključuju glavne stavke kulturnih vrijednosti svake od velikih

kultura²⁴ koje se međusobno razlikuju što podrazumijeva različito shvaćanje određenih koncepata koji pokreću društvene i političke živote tih kultura pa tako podrazumijeva i različito shvaćanje opravdanog i neopravdanog nasilja a zatim i fenomena božanskog nasilja. Kulture su međusobno označene različitim uvjerenjima i različitim definicijama proročkih pokreta. To znači da svaka kultura ima vlastiti moralni kod kojeg se pripadnici iste pridržavaju. Taj moralni kod uključuje odnos prema božanskom nasilju – primjerice, teroristički pokret, u obliku ubijanja civila, radikalnih islamista u sunitskom je islamu opisan kao širenje vjere što znači da je isti pokret moralno opravdan u takvoj vrsti islama (Lynch III, 2008). No, onim civilima koji su pogođeni jednim od ovakvih napada, isti vjerojatno nije moralno opravdan.

4.1. Dodatak: problematika moralnog – što je veće dobro?

Kako odrediti i odvojiti lažne proročke pokrete od stvarnog božanskog nasilja? To je izrazito komplicirano pitanje koje uzima u obzir velik broj različitih slučajeva i elemenata koji utječu na iste. Iz tog razloga se time nismo ovdje bavili. No, u svakom slučaju na ovo pitanje se mogu naći zanimljivi odgovori i, po pretpostavci, različiti od slučaja do slučaja. Testiranje navedenih tvrdnji ćemo ostaviti u zadatak budućim istraživanjima koja će se baviti takvom tematikom na određenim slučajevima. No, zanimljivo je na kraju navesti nekoliko stavki o ovoj problematici.

Moralno u većini slučajeva znači ispravno. No koji su to slučajevi, tiče se problematike moralnog i ljudskih uvjerenja – kako odlučiti što je ispravno i koje veće dobro, odnosno veće dobro je zbilja istinsko veće dobro? Koji su kriteriji za donošenje takvih odluka? Kriteriji su, dakako, u današnje doba, većinski demokratski, odnosno onakvi kakvima barataju politički sustavi određenih zemalja ili, s druge strane, kriteriji su onakvi kakvi su zastupljeni u udrugama i pokretima za osvještavanje o određenoj svjetskoj temi ili pak za poništavanje određenih svjetskih, kulturnih, političkih ili religijskih uvjerenja. Izbor je zbilja velik, a u kontekstu čovječanstva 21. stoljeća razni pokreti i razni ishodi su mogući. Ovoj ideji u svakom je slučaju moguće suprotstaviti različite ideje budući da svaka ideja nalazi svoj temelj u okviru određene kulture. Primjerice, nakon teoloških referenci o nasilju, bilo bi

²⁴ Huntington, primjerice, navodi kako postoji sedam ili osam velikih kultura: afrička, latinoamerička, slavenska ortodoksna, hinduistička, islamska, japanska, konfucijanska (kineska) i zapadna (Huntington, 1993: 25). David Murrin, primjerice, tvrdi kako su za 21. stoljeće karakteristične kulture islama i kršćanstva – karakteristične su u obliku međusobnog sukoba kojim su obilježile ovo stoljeće (Murrin, 2015).

korisno podsjetiti se značajnog Huntingtonovog pokušaja egzemplarne delfi metodologijske ideje o sukobu civilizacija temeljene na religijskim razlikama. Točnije prisjetimo se kako je Huntington razvio svoja predviđanja o sukobu dvaju najvećih svjetskih religija, kršćanstva i islama²⁵ (Huntington, 1996).

Dakle, svaka od ove dvije religije ima različite koncepte spasenja i svog kraja. No, uzmimo u obzir relativno aktualne situacije iznenadnih napada radikalnih pripadnika islama i recimo da određeni broj pobornika islama ima u vidu vlastitim provođenjem nasilja dovesti na zemlju neku vrstu utopijskog oblika karakterističnog za svoju struju religije (kažem svoju struju, budući da islam ima dvije glavne struje, onu šijitsku i onu sunitsku). To bi iz njihove perspektive bilo božansko nasilje – nužno nasilje za veće dobro. No s druge strane imamo kršćanstvo koje je iz današnjeg pogleda naspram radikalizirane struje islama, nazovimo ju tako, miroljubljivija religija koja vjerojatno ne bi izvela ovakav nasilan čin u svrhu općeg dobra no niti to nije moguće znati sa sigurnošću budući da mnogi pripadnici kršćanstva mogu imati različito mišljenje – za potrebe ove usporedbe o radikalno islamističkim napadima mogu smatrati kako na takve napade treba odgovoriti na sličan način ili istom mjerom u svrhu, isto tako, postizanja onog općeg dobra.

Ovdje ćemo zaustaviti daljnje referiranje na Huntingtona, budući da je navedeno samo jedan od mnogih primjera smjerova u kojima sukob dvaju religija može krenuti jer ovdje nije cilj iznijeti takve detaljnije primjere. Za potrebe ovog rada, cilj prisjećanja na Huntingtonove ideje jest istaknuti kako ideja božanskog nasilja može biti na korist svakome tko je na takav način oblikuje odnosno svakome tko takvo nasilje dokaže moralno opravdanim a moral je stvar stanja uma pa bi se na kraju moglo bez zadržke reći kako ne postoji dobro i loše nego samo mišljenje i perspektiva, odnosno, politička teologija i eshatologija suverenosti koje određuju smjer djelovanja božanskog nasilja, a različite perspektive teško je shvatiti budući da da se one mogu gledati kao nesumjerljive²⁶.

²⁵ Huntingtonova je ideja kako će identitet civilizacija igrati veliku ulogu u budućnosti – svijet će biti određen interakcijama sedam ili osam velikih civilizacija (Huntington, 1993: 25). U slučaju da se, u budućnosti, tradicionalna religija ne uspije prilagoditi modernizacijskim zahtjevima, Huntington predviđa potencijalno širenje islama i zapadnog kršćanstva (Huntington, 1996: 65). A kako postoji duboka povezanost između islama i kršćanstva koja je oduvijek bila konfliktna (Huntington, 1996: 209), te dvije religije imaju najveću mogućnost igranja glavnih uloga u sukobu budućnosti, u sukobu civilizacija koji izgleda kao sukob islamske i kršćanske kulture. Kako se ove dvije kulture, odnosno civilizacije, ističu među ostalim velikim civilizacijama vidljivo je u njihovim religijskim konceptima, islamskog džihada i kršćanskog križarskog pokreta (Huntington, 1996: 211).

²⁶ Bez zajedničke mjere, izraz je koji opisuje značenje termina nesumjerljivo koji potječe iz matematike iz doba antičke Grčke (Oberheim i Hoyningen-Huene, 2018). 1962. godine, termin je populariziran u djelima filozofa Paula Feyerabenda i Thomasa Kuhna (Oberheim i Hoyningen-Huene, 2018). Feyerabend, recimo,

Uz Huntingtonov primjer, može postojati i božansko nasilje u Benjaminovu smislu s ciljem razvrgavanja i prekidanja one vrste Serbertovog božanskog nasilja koje uključuje tri vrste i koje Bog čini korištenjem i upravljanjem ljudima, odnosno njihovom konstantnom eksploatacijom. Kada bi se ljudi zasitili toga, mogli bi na neki način uzvratiti toj božanskoj eksploataciji no budući da ne postoji osoba na svijetu u kojoj je na globalnoj razini priznato utjelovljena osoba Boga, osim pape kao predstavnika Crkve, to nije naročito zamislivo. No što bi bilo kada bi se pokrenuo takav pokret otpora božjoj eksploataciji ljudi; takvo božansko nasilje na svjetskoj razini nedostatka osobe u kojoj je utjelovljena osoba Boga bilo bi nužno teorijski čin, iako, postoje mnogi načini i sredstva otpora protiv eksploatacije pa bi se ovdje u radikalnim slučajevima, ako preuzimamo perspektivu ateista koji uzimaju općenito shvaćen diskurs prosvjetiteljstva kao istinit, moglo umjesto na Boga djelovati na njegove pobornike koji su spremni dopustiti eksploataciju vlastitog tijela i uma. Dakle, religija, kao uostalom i sekularni diskursi, nije neutralan oblik stvarnosti; kategorija je to koja je konstruirana (Cavanaugh, 2009: 58). Prema Jonathanu Z. Smithu, religija nema neovisno postojanje budući da nije ništa više od kreacije učenjaka u okviru njegova akademskog rada (Smith, 1982: xi, cit. prema Cavanaugh, 2009: 58). A ako ćemo slušati Cavanaugha, božansko nasilje je isto tako mitološka inovacija znanstvenih teoretičara. „Oni koji ne žele odvojiti religiju od politike – mnogi muslimani, primjerice – često su smatrani manje naprednima i manje racionalnima od njihovih 'normalnih' Zapadnih kolega“ (Cavanaugh, 2009: 85).

Kapital bijesa, kaže Žižek, nije dovoljan sam po sebi za izvođenje božanskog nasilja – klasičnom bijesu potrebna je kombinacija s kulturalnim i nacionalnim bijesom (2008: 187). Petković, primjerice, kao potvrdu ovome navodi Oppenheimera koji ističe kako su mnoga društva temeljena na nasilju koje je skriveno a koje se očituje kroz posljedice u obliku ljudskih žrtava, patnji i trauma iz povijesti (Petković, 2017: 357). Religijski tekstovi ponekad se reflektiraju na sam oblik i funkcioniranje društva pri čemu oblikuju društvene norme, čime se oblikuje državni poredak koji između ostalog uključuje i pravni aspekt, točnije, kaznenu politiku države (Petković, 2012: 233). Dobar primjer za argumentaciju navedenog jest islam koji se izjednačava s političkim. Pored moralne kazne koju će čovjek dobiti za svoje zločine, čovjek se mora podvrgnuti i politički usmjerenoj fizički orijentiranoj svjetovnoj kazni kako navode Stari Zavjet u kršćanstvu odnosno Hebrejska Biblija u judaizmu (Petković, 2012:

nesumjerljivost koristi pri opisu nedostatka logičke povezanosti – primjerice, pri opisu dvaju teorija fundamentalnog karaktera kao nesumjerljivih, Feyerabend misli na nekompatibilnost njihove pojmovne strukture (Oberheim i Hoyningen-Huene, 2018).

228). Upravo je nadogradnjom navedenih elemenata fenomen božanskog nasilja postao onakav kakvim ga upoznajemo u Benjaminovoj teoriji – nasilje koje u svom svjetovnom obliku dobiva ime revolucionarno nasilje s naznakom da bi ono trebalo biti nenasilno nasilje koje svrgava zakon.

5. Literatura

- Atheisme.free.fr (2018) What is religion? <http://atheisme.free.fr/Religion/What-is-religion-1.htm> Pristupljeno: 29. srpnja 2018.
- Benjamin, Walter (1978) *Critique of Violence*. http://english.columbia.edu/files/english/content/Critique_of_Violence.pdf Pristupljeno: 7. svibnja 2018.
- Bilandžić, Mirko (2013) Terorizam i restrukturiranje društvene moći. *Polemos* 16(32): 31-49.
- Bruce, Lincoln (2005) *Theses on Religion and Violence*. https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/16990/ISIM_15_Theses_on_Religion_and_Violence.pdf?sequence=1 Pristupljeno: 7. lipnja 2018.
- Cavanaugh, William T. (2009) *The myth of religious violence: secular ideology and the roots of modern conflict*. New York: Oxford University Press, Inc.
- Cline, Austin (2018) God or god? To capitalize or not to Capitalize. *Thoughtco.com* 13. siječnja. <https://www.thoughtco.com/god-or-god-to-capitalize-or-not-to-capitalize-249823> Pristupljeno: 29. srpnja 2018.
- Dictionary.cambridge.org (2018) *Theology*. <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/theology> Pristupljeno: 29. srpnja 2018.
- Dyzenhaus, David (2015) Kelsen, Heller and Schmitt: Paradigms of Sovereignty Thought. *Theoretical Inquiries in Law* 16(2): 337-366.
- En.oxforddictionaries.com (2018a) *Eschaton*. <https://en.oxforddictionaries.com/definition/eschaton> Pristupljeno: 16. svibnja 2018.
- En.oxforddictionaries.com (2018b) *Messiah*. <https://en.oxforddictionaries.com/definition/messiah> Pristupljeno: 7. rujna 2018.
- Enciklopedija.hr (2018) *Mesija*. <http://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?ID=40284> Pristupljeno: 7. rujna 2018.

- Erfourth, Montgomery C. (2014) The Voegelin Enigma. *The-american-interest* 10. prosinca. <https://www.the-american-interest.com/2014/12/10/the-voegelin-enigma/> Pristupljeno: 7. rujna 2018.
- Etymonline.com (2018) Eschaton. <https://www.etymonline.com/word/eschaton> Pristupljeno: 7. svibnja 2018.
- Frechette, Christopher G. (2017) Two Biblical Motifs of Divine Violence as Resources for Meaning-Making in Engaging Self-Blame and Rage after Traumatization. *Pastoral Psychol* 66: 239–249.
- Ginal (2018) Summary: “Theses on the Philosophy of History”: Benjamin. *Frankfurtschool.wordpress.com* 6. veljače. <https://frankfurtschool.wordpress.com/2008/02/06/class-summary-february-4-2008-theses-on-the-philosophy-of-history/> Pristupljeno: 16. svibnja 2018.
- Glosbe.com (2018a) Ausnahmezustand. <https://glosbe.com/de/en/Ausnahmezustand> Pristupljeno: 7. rujna 2018.
- Glosbe.com (2018b) Ausnahmezustand. <https://hr.glosbe.com/de/hr/ausnahmezustand> Pristupljeno: 7. rujna 2018.
- Glosbe.com (2018c) Emergency. <https://hr.glosbe.com/en/hr/emergency> Pristupljeno: 7. rujna 2018.
- Glosbe.com (2018d) Exception. <https://hr.glosbe.com/en/hr/exception> Pristupljeno: 7. rujna 2018.
- Glosbe.com (2018e) Notfall. <https://glosbe.com/de/en/Notfall> Pristupljeno: 7. rujna 2018.
- Glosbe.com (2018f) Notfall. <https://hr.glosbe.com/de/hr/notfall> Pristupljeno: 7. rujna 2018.
- Havel, Boris (2015) Politički islam, sekularizam i demokracija. U: Špehar, Hrvoje (ur) *Europski sekularni identiteti* (str. 51-77). Zagreb: Politička misao.
- Hrleksikon.info (2018) Mesijanizam. <https://www.hrleksikon.info/definicija/mesijanizam.html> Pristupljeno: 7. rujna 2018.
- Huntington, Samuel P. (1993) The Clash of Civilizations? <file:///C:/Users/Anamarija/Downloads/Samuel%20P.%20Huntington%20->

%20The%20Clash%20of%20Civilizations%20and%20the%20Remaking%20of%20World%20Order%201996.pdf Pristupljeno: 9. rujna 2018.

Huntington, Samuel P. (1996) *The Clash of Civilizations and the remaking of world order*. New York: Simon and Schuster.

Khatib, Sami (2011) Towards a Politics of 'Pure Means': Walter Benjamin and the Question of Violence. *Anthropologicalmaterialism.hypotheses.org* 28. kolovoza. <https://anthropologicalmaterialism.hypotheses.org/1040> Pristupljeno: 8. rujna 2018.

Kopin, Joshua Abraham (2015) Walter Benjamin on Divine Violence. *Notevenpast.org* 18. studenoga. <https://notevenpast.org/walter-benjamin-on-divine-violence/> Pristupljeno: 16. lipnja 2018.

Kurelić, Zoran (2013) The Shepherd Borat? *Coatian Political Science Review* 50(5): 204-216.

Larsen, Signe (2013) Notes on the Thought of Walter Benjamin: Critique of Violence. *Criticallegalthinking.com* 11. listopada. <http://criticallegalthinking.com/2013/10/11/notes-thought-walter-benjamin-critique-violence/> Pristupljeno: 29. srpnja 2018.

Lloyd, Vincent (2015) Weird John Brown: Divine Violence and the Limits of Ethics by Ted A. Smith. *Modern Theology* 31(4): 684-686. <https://doi.org/10.1111/moth.12197> Pristupljeno: 29. srpnja 2018.

Lynch III, Thomas F. (2008). Sunni and Shi'a Terrorism: Differences that Matter. *Brookings.edu* 29. prosinca. <https://www.brookings.edu/research/sunni-and-shi-a-terrorism-differences-that-matter/> Pristupljeno: 9. rujna 2018.

Martel, James R. (2012) *Divine Violence: Walter Benjamin and the Eschatology of Sovereignty*. New York: Routledge.

McConkey, Michael (2013) Anarchy, Sovereignty, and the State of Exception Schmitt's Challenge. *The Independent Review* 17(3): 415-428.

McQuillan, Colin (2013) The Real State of Emergency: Agamben on Benjamin and Schmitt. *Social And Political Thought* 17(3): 96-109.

- Murphy, Andrew R. (2015) Fear, Trembling, and Weird John Brown. *Marginalia.lareviewofbooks-org* 27. veljače. <https://marginalia.lareviewofbooks.org/fear-trembling-weird-john-brown-andrew-r-murphy/> Pristupljeno: 8. srpnja 2018.
- Murrin, David (2015) The Clash of Christian and Islamic Cultures in the 21st Century: Part VI The Future. *Davidmurrin.co.uk* 19. veljače. <https://www.davidmurrin.co.uk/blog-entry/the-clash-of-christian-and-islamic-cultures-in-the-21st-century-part-vi-the-future> Pristupljeno: 9. rujna 2018.
- Novaroma.org (2018) Religio. <http://www.novaroma.org/nr/Religio> Pristupljeno: 8. rujna 2018.
- Oberheim, Eric i Hoyningen-Huene, Paul (2018) The Incommensurability of Scientific Theories. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/incommensurability/> Pristupljeno: 9. rujna 2018.
- Omejec, Jasna (1996) Ograničavanje sloboda i prava čovjeka i građanina u izvanrednim stanjima. *Društvena istraživanja Zagreb* 2(22): 345-376.
- Ophir, Adi (2013) Divine violence. <https://static1.squarespace.com/static/56e1e3e24d088e6834d4fbf4/t/591af30a17bffcb2712c2ac3/1494938389441/Divine+Violence.pdf> Pristupljeno: 5. lipnja 2018.
- Pantheon.org (1997) Daemon. <https://pantheon.org/articles/d/daemon.html> Pristupljeno: 8. rujna 2018.
- Petković, Krešimir (2012) Kako kažnjavaju velike religije? Prilog čitanju kaznene politike svetih tekstova. *Hrvatski ljetopis za kazneno pravo i praksu* 19(1): 209-253.
- Petković, Krešimir (2015) Goran Sunajko, Metafizika i suverenost: analiza modernih teorija suverenosti. *Filozofska istraživanja* 37(1): 199-207.
- Petković, Krešimir (2017) *Discourses on violence and punishment: probing the extremes*. Lanham: LexingtonBooks.
- Robinson, Andrew (2011) Giorgio Agamben: the state and the concentration camp. *Ceasefiremagazine.co.uk* 7. siječnja. <https://ceasefiremagazine.co.uk/in-theory-giorgio-agamben-the-state-and-the-concentration-camp/> Pristupljeno: 7. lipnja 2018.

- Robinson, Andrew (2013) Walter Benjamin: Messianism and Revolution – Theses on History. *Ceasefiremagazine.co.uk* 15. studenoga. <https://ceasefiremagazine.co.uk/walter-benjamin-messianism-revolution-theses-history/> Pristupljeno: 8. Svibnja 2018.
- Rodin, Davor (2011) Günter Frankenberg Staatstechnik (Perspektivesn auf Rechtsstaat und Ausnahmezustand). *Recenzije, Pravni fakultet Rijeka* 32(1): 663-671.
- Schmitt, Carl (1985) *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Cambridge: MIT Press.
- Schmitt, Carl (2004) *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Seibert, Eric A. (2016) Recent Research on Divine Violence in the Old Testament (with Special Attention to Christian Theological Perspectives). *Currents in Biblical Research* 15(1): 8–40.
- Smith, Ted A. (2015) Putting Flesh on Truthful Prayers of Confession: A Response to the Political Theology and Divine Violence Forum – By Ted A. Smith. *Marginalia.lareviewofbooks-org* 2. ožujka. <http://marginalia.lareviewofbooks.org/putting-flesh-truthful-prayers-confession-response-political-theology-divine-violence-forum-ted-smith/> Pristupljeno: 8. srpnja 2018.
- Thiem, Annika (2013) Theological-Political Ruins: Walter Benjamin, Sovereignty, and the Politics of Skeletal Eschatology. *Springer Science and Business Media Dordrecht 2013 Law Critique* 24: 295–315.
- Unizd.hr (2018) Metode znanstvenih istraživanja. http://www.unizd.hr/portals/4/nastavni_mat/1_godina/metodologija/metode_znanstvenih_istrazivanja.pdf 6. kolovoza 2018.
- Vasile, Adrian (2015) Aspects of Violence in the Old Testament. *Dialogue between Science and Theology* 2(1): 83 – 93.
- Weidner, Daniel (2010) Thinking beyond Secularization: Walter Benjamin, the „Religious Turn“, and the Poetics of Theory. *New German Critique* 111 37(3): 131-148.

- Žižek, Slavoj (2007a) Divine Violence and Liberated Territories. *Zizek.uk* 14. ožujka. <http://zizek.uk/divine-violence-and-liberated-territories/3/> Pristupljeno: 28. lipnja 2018.
- Žižek, Slavoj (2007b) Robespierre or the "Divine Violence" of Terror. <http://engl376-vonmorze.wikispaces.umb.edu/file/view/Zizek+++Robespierre.pdf> Pristupljeno: 29. srpnja 2018.
- Žižek, Slavoj (2008) *Violence: Six Sideways Reflections*. New York: Picador.
- Žižek, Slavoj (2013) Some Bewildered Clarifications: A Response to Noam Chomsky by Slavoj Žižek. *Versobooks.com* 25. srpnja. <https://www.versobooks.com/blogs/1365-some-bewildered-clarifications-a-response-to-noam-chomsky-by-slavoj-zizek> Pristupljeno: 9. rujna 2018.
- Žižek, Slavoj (2014) From Democracy to Divine Violence. <http://www.oddweb.org/wp-content/uploads/2014/12/%C5%BDi%C5%BEek-From-democracy-to-divine-violence.pdf> Pristupljeno: 29. srpnja 2018.