

Kršćanstvo u misli Jacoba Taubesa

Nedanoski, Elvis

Master's thesis / Diplomski rad

2021

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Catholic Faculty of Theology in Đakovo / Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:120:010664>

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

Download date / Datum preuzimanja: **2025-01-24**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the Catholic Faculty of Theology](#)



**SVEUČILIŠTE J. J. STROSSMAYERA U OSIJEKU
KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET U ĐAKOVU**

**KRŠĆANSTVO U MISLI JACOBA TAUBESA
Diplomski rad**

Mentor: prof. dr. sc. Ivica Raguž

Student: Elvis Josip Nedanoski

Đakovo, 2021.

Sažetak

Ovaj je rad podijeljen u dva dijela. Prvi se dio bavi Taubesovim promišljanjima o zapadnoj eshatologiji. Taubes promišlja o biti povijesti i zaključuje da se ista može dostatno promišljati samo ako uzmemo u obzir eshaton. Bit povijesti je sloboda, a elementi povijesti su vrijeme, vječnost i sloboda. Za Taubesa je židovska revolucionarna apokaliptika temelj zapadne eshatologije. U ovom dijelu ujedno pratimo povijest eshatologije - od Isusa, kojeg Taubes izuzima iz okvira Novog zavjeta. Ranokršćanska apokaliptika doživjela je svoju transformaciju s Augustinom, kada je iz opće, prešla u institucionalnu. Dolaskom Joakima, događa se revolucija unutar eshatologije. Institucionalnoj eshatologiji crkve suprotstavlja se ecclesia spiritualis. Taubes smatra da se kršćanska eshatologija privodi kraju pojavom reformacije i anabaptista. Slom anabaptizma je i slom kršćanske eshatologije, pa nastupa razdoblje filozofske eshatologije: s Hegelom na jednoj strani, te Marxom i Kierkegaardom na drugoj, krug ovih studija nije slučajno završen, nego u bitnome zatvoren.

Drugi dio rada bavi se Taubesovim tumačenjem Pavlove poslanice Rimljanima. Njegova osnovna teza je: Poslanica Rimljanima je politička teologija, politička objava rata carevima. Nadalje, bavimo se temama kao što su: legitimitet Pavlovog poslanja, legitimizacija Novog naroda, odnos zakona i opravdanja, odnos Mojsija i Pavla, pitanje kršćanskog antisemitizma... Kroz Pavla, Taubes donosi detaljan mesijanski prikaz dvaju glavnih problema postmodernog doba: kraj povijesti i kraj suvereniteta. Po njegovom mišljenju, idući Benjaminovim stopama, Pavlov mesijanizam proizveo je potres političke teologije i radikalno preispitivanje povijesti filozofije.

Ključne riječi: *Jacob Taubes, eshatologija, bit povijesti, Pavao, Poslanica Rimljanima*

Summary

This paper is divided in two parts. The first part deals with reflections by Taubes on Western eschatology. Taubes ponders the essence of history and concludes that it can be sufficiently thought only if we consider the eschaton. The essence of history is freedom, and the elements of history are time, eternity, and freedom. For Taubes, the Jewish revolutionary apocalyptic is the foundation of Western eschatology. In this section we also follow the history of eschatology - from Jesus, which Taubes excludes from the framework of the New Testament. The early Christian apocalyptic underwent its transformation with Augustine, when it passed from the general to the institutional. With the arrival of Joachim, a revolution takes place within eschatology. The institutional eschatology of the church is opposed by ecclesia spiritualis. Taubes believes that Christian eschatology is coming to an end with the emergence of the Reformation and the Anabaptists. The collapse of Anabaptism is also the collapse of Christian eschatology, and the period of philosophical eschatology begins: Hegel on the one hand, and Marx and Kierkegaard on the other, the circle of these studies is not accidentally completed, but essentially closed.

The second part of the paper deals with interpretation by Taubes, of Paul's Epistle to the Romans. His basic thesis is: The Epistle to the Romans is political theology, the political declaration of war on emperors. Furthermore, we deal with topics such as: the legitimacy of Paul's mission, the legitimacy of the New People, the relationship of law and justification, the relationship of Moses and Paul, the issue of Christian anti-Semitism... Through Paul, Taubes provides a detailed messianic account of the two main problems of the postmodern age: the end of history and the end of sovereignty. In his view, following in Benjamin's footsteps, Paul's messianism produced a shock to political theology and a radical re-examination of the history of philosophy.

Keywords: *Jacob Taubes, eschatology, essence of history, Paul, Epistle to the Romans*

UVOD

Jacob Taubes (25. veljače 1923. – 21. ožujka 1987.) bio je sociolog religije, filozof i rabin. Godine 1937., zbog imenovanja njegova oca, Zwi Taubesa, za glavnog rabina u Zürichu, preselio se u Švicarsku i preživio nacistički progon. Iste godine završio je studij filozofije i objavio djelo *Abendländische Eschatologie* („Zapadna eshatologija“).

Od 1965. godine bio je profesor židovskih studija i hermeneutike na Slobodnom sveučilištu u Berlinu. Taubesov se rad temeljio na identificiranju veze između religije i politike. Utjecao je na mnoge suvremene mislioce, kao što su: Giorgio Agamben, Susan Sontag, Avital Ronell, Marshall Berman, Babette Babich, Aleida, Jan Assmann, Amos Funkenstein i Peter Sloterdijk.

Cilj ovoga rada je donijeti pregled Taubesova promišljanja o zapadnoj eshatologiji i Pavlovoj Poslanici Rimljanima. Zbog toga je rad podijeljen u dvije tematske cjeline, koje ujedno nose i nazive dijela koje ćemo u ovom radu analizirati: *Zapadna eshatologija*¹ i *Pavlova politička teologija*².

Prva tematska cjelina, *Zapadna eshatologija*, podijeljena je u četiri dijela. Prvi dio posvećen je *biti eshatologije* i porijeklu zapadne eshatologije, koja svoje korijenje vuče iz židovske apokaliptike. U drugom dijelu bavimo se ranokršćanskom apokaliptikom. Treći dio obrađuje teološku eshatologiju - od Joakimova spiritualizma, preko Münzerove teologije revolucije, do pojave anabaptizma i sloma kršćanske eshatologije. U četvrtom dijelu navodimo značajne zapadne filozofe eshatologije: Lessing, Kant, Marx i Kierkegaard.

Druga tematska cjelina, *Pavlova politička teologija*, podijeljena je u dva dijela. U prvom ćemo se dijelu baviti Taubesovim tumačenjem Pavlove Poslanice Rimljanima, prema kojoj je ona objava rata Rimskom Carstvu, dok u drugom dijelu uočavamo kako Pavlova politička teologija ima utjecaj na Scmitta, Benjamina, Nietzschea i Freuda.

¹ TAUBES, Jacob: *Zapadna eshatologija*, Antibarbarus, Zagreb, 2009.

² TAUBES, Jacob: *Pavlova politička teologija*, Ex libris i Synopsis, Rijeka, 2008.

1. ZAPADNA ESHATOLOGIJA

1.1. Bit eshatologije

Taubes se, promišljajući o biti povijesti, ne bavi povijesnim događajima, već pokušava odgovoriti na pitanje kako je povijest uopće moguća i koji je njezin temelj egzistencije. Razmišljajući o tome što je povijest sama po sebi, Taubes dolazi do spoznaje kako se bit povijesti može dostatno promišljati samo ako uzmemo u obzir *eshaton*, jer u eshatonu povijest prekoračuje vlastite granice i samoj sebi postaje vidljiva.³ Shodno tome, u perspektivi kraja vremena ostvarenja povijesti, gdje ona pokušava nadmašiti samu sebe, ista se uistinu otkriva.

Vrijeme je bitan element u razumijevanju i shvaćanju puta povijesti, jer se bit vremena nalazi u njegovoj jednosmjernosti i nepovratnosti.⁴ Nadalje, temelj jednosmjernosti leži u volji, koja tako određuje smisao vremena. Takva dinamika vremena i volje kreira dimenzije vremena: prošlost, budućnost i sadašnjost. Iz prethodno navedenoga proizlazi da su vrijeme i povijest međusobno uvjetovani, a to je moguće samo ako dijele zajednički izvor. Prema Taubesu, taj zajednički izvor je vječnost. Vrijeme, stoga, nastaje kada je vječnost izvora izgubljena, a poredak svijeta zapao u smrt. Povijest je mjesto na kojem se križaju supstancija vremena i supstancija vječnosti, smrt i život.⁵

Uzajamni odnos vremena i povijesti koji imaju zajednički izvor u vječnosti, zasniva se na slobodi, te prema tome dolazimo do shvaćanja da je bit povijesti sloboda. Drugim riječima, konačna sloboda u vremenu stoji u odnosu prema apsolutnoj slobodi u vječnosti.⁶ Taubes definira tri načina određivanja apsolutne slobode vječnosti i konačne slobode vremena: teističko-transcendentni način, panteističko-imanentni način, te ateističko-materijalistički način.⁷ Sva tri gledišta u sebi sadržavaju eshatološke momente, te možemo vidjeti njihov razvoj i nestanak.

³ TAUBES, Jacob: *Zapadna eshatologija*, Antibarbarus, Zagreb, 2009., str. 11.

⁴ Usp. *Isto*.

⁵ *Isto*, str. 12.

⁶ Usp. *Isto*, str. 14.

⁷ Usp. *Isto*, str. 14.-15.

a) Teističko-transcendentni način

Teističko-transcendentna metafizika apsolutnu slobodu vječnosti i konačnu slobodu promatra „s onu stranu uzajamnog pretpostavljanja.“ Tako se, s obzirom na povijest kao središte Boga i svijeta, eshaton razotkriva odozgo. U tom pogledu, Kierkegaard naglašava da je potreban skok u apsurdno.

b) Panteističko-imanentni način

Njemački idealizam promatra odnos apsolutne slobode u vječnosti prema konačnoj slobodi u vremenu, na način apsolutno uzajamne pretpostavke. Takav način dviju sloboda svoje posebno očitovanje nalazi u idealizmu. Njemački idealizam, kao panteističko-imanentno gledište odnosa dviju sloboda, eshatologiju promatra kao otkrivenu, tj. kao da više nije u fazi otkrivanja, za razliku od teističko-transcendentne metafizike ili ateističko-materijalističke ideologije.

c) Ateističko-materijalistički način

Ateističko-materijalistička postavka u promišljanju odnosa između apsolutne i konačne slobode rasprskava panteističko jedinstvo idealizma uma, koji je slobodan i zbilje, koja je nužna: Hegelovska ljevica zbilju shvaća kao pred-logičku i premješta njezinu nužnost, smještajući je ispod uzajamnog pretpostavljanja obiju sloboda konačnosti. Nužna zbilja tek se treba uskladiti sa slobodarskim umom. U marksizmu, kao lijevom hegelijanizmu, eshaton odozdo razotkriva središte Boga i svijeta. Potreban je skok iz carstava nužnosti u carstvo slobode.

1.1.1. Odnos duha i povijesti

Vrijeme duha (Joakim i spiritualisti) i *duh vremena* (Hegel i hegelovska ljevica) zasnivaju se na biti povijesti. Iz opisanog slijedi da je povijest element duha, ali je duh ujedno i element povijesti. Povijest do svoje biti dolazi tek u duhu.⁸

Taubes razvija misao da je povijest središte između stvaranja i iskupljenja. U dinamici kretanja, povijest se hrani početnim stvaranjem i ide prema konačnom iskupljenju. Put od stvaranja do iskupljenja jest spasenje. Pojedinačno zbivanje služi prijelazu od stvaranja do iskupljenja. Eshaton je ono *tada* u dvostrukom smislu - i *tada* stvaranja (aksiologija) i

⁸ Usp. TAUBES, Jacob: *Zapadna eshatologija*, str. 21.

tada iskupljenja (teleologija).⁹ Budući da je događaj u naravi eshatološki, on je u neraskidivom jedinstvu aksiološkog i teleološkog. Takva dijalektika aksiologije i teleologije omogućuje apokaliptičku ontologiju.

Bitan element povijesti je i sjećanje, jer bez sjećanja - prošlost, sadašnjost i budućnost bi bile odvojene. Sjećanje je organ pomoću kojega čovjek uranja u povijest. Sjećanjem se odražava prijepor vremena i vječnosti, kao i konačna pobjeda vječnosti. Slijedom toga, sjećanje je eshatološka veličina, potencija u drami eshatologije.¹⁰

Sjećanjem se želi nadići smrtnost i spoznati vrijeme u njegovoj prolaznosti. Zaborav je, stoga, nešto što se pod svaku cijenu želi izbjeći, jer označava slom i konačan pad. Za Izrael je ovo posebno važno, jer predstavlja konačan pad i smrt, što vidimo iz Mojsijevog govora koji to sažima: „Zato pazi i dobro se čuvaj da ne zaboraviš događaje što si ih svojim očima vidio; neka ti ne iščeznu iz srca ni jednoga dana tvoga života. Naprotiv, pouči o njima svoje sinove i sinove svojih sinova“ (Pnz 4, 9).

1.1.2. Izrael kao mjesto revolucije

Izrael se postavlja kao povijesno mjesto revolucionarne apokaliptike, zato što teži postizanju preokreta, unutarnjeg koji djeluje na vanjski, što sugerira na revolucionarni odnos prema svijetu.¹¹ Izrael je nemirni element svjetske povijesti, koji raskidajući krug vječitog vraćanja jednakoga, otvara svijet prema povijesti. Ta povijest je od sada središte oko kojeg se sve kreće, što odražava jedinstveni put povijesti usmjeren prema cilju.¹²

Kako bi se postigao cilj, potrebna je objava. Objava Boga ne može se dogoditi u čovječanstvu, jer ono je zastranilo u idolopoklonstvu, kako je opisano u Knjizi Postanka pričom o Babilonskoj kuli (Post 11, 4-9). Bog se jedino može objaviti onima koji nisu stupili na put naroda i koji se drže Boga iskonskog vremena.

Objava Boga Abrahamu čini od Abrahama stranca na zemlji, te ga usmjerava drugom, obećanom mjestu. To je suprotstavljanje svijetu, koje na taj način objave očituje i Božju stranost. Objava se događa u pustinji, gdje se oblikuje sudbina naroda, a taj pustinjski rod je putokaz prema kraljevstvu Božjem. Kanaan je obećana zemlja, odnosno obećanje.

⁹ TAUBES, Jacob: *Zapadna eshatologija*, str 22.

¹⁰ Usp. *Isto*, str 23.

¹¹ Usp. *Isto*, str. 25.

¹² Usp. *Isto*, str. 26.

Proročka riječ neprestano prijeti egzilom Izraelu, uvijek ga podsjećajući da on sam nije gospodar zemlje. Pustinjski se rod shvaćao samo polazeći od obećane zemlje. Na taj način je egzistencija egzila omogućena nadom u iskupljenje. Egzil pokazuje narod istrgnut iz zemlje, okrenut korijenom prema gore, obratno od svakog prirodnog rasta. Sukladno tome, tako je i sam Zakon, kao Zakon pustinje, istrgnut svim prirodnim načelima, proizlazeći iz toga da je načelo zakona Božja volja, a ne ljudsko mjerilo.¹³

Ovdje je bitna i ideja teokracije, koja se ilustrira kao Božja vlast nad totalitetom egzistencije. Teokracija je stvorena na anarhičnom društvenom sustavu Izraela, te u njoj dolazi do izražaja ljudski nagon za oslobođenjem od svih ljudskih zemaljskih poveznica. Taj nagon teokraciju čini bivanjem u savezu s Bogom.¹⁴ U razdoblju monarhije, na taj se način očituje proroštvo, koje podsjeća narod na vrijeme u pustinji, gdje je sam Bog vodio narod. Iz toga je proizašla norma proroštva. Zahvaljujući tome, proročka eshatologija o neposrednoj blizini dovršenja svijeta, obezvrjeđuje egzistenciju u ovome svijetu.¹⁵ Gledajući navedenu izjavu, starozavjetna dijalektika primjetna je u odnosu zakona i proroštva.

1.1.3. Samootuđenje u apokaliptici

Apokaliptika je iznjedrila novu temu samootuđenja, čija je osnovna značajka otuđenje Boga i svijeta, iz koje proizlazi i samootuđenje čovjeka. Biti čovjek ujedno znači i biti stran, egzistirati u egzilu. Takvo čovjekovo bivstvovanje karakterizira „strani život“, koji se gubi u tuđini, luta u njoj i udaljava se od vlastita izvora. Drugim riječima, geslo o samootuđenju temelj je koji omogućuje shvaćanje povijesti kao puta.¹⁶ Uz stranost kao patnju, pojavljuje se stranost kao krivnja.¹⁷

Apokaliptikom ujedno počinje i dualizam svijeta koji pripada Bogu i onoga koji pripada čovjeku. Slikovno rečeno: nebo je svijet koji pripada Bogu, a zemlja svijet koji pripada čovjeku. Međuprostor je ispunjen demonskim silama u kojima se odvija istinska drama: borba između Boga i vraga. Ova drama, ako gledamo sa stajališta čovjeka, ima za njega pozitivan učinak, jer mu omogućuje iskupljenje.

¹³ Usp. TAUBES, Jacob: *Zapadna eshatologija*, str. 27.-29.

¹⁴ Usp. *Isto*, str. 30.

¹⁵ Usp. *Isto*, str. 29.-30.

¹⁶ Usp. *Isto*, str. 40.

¹⁷ *Isto*, str. 39.

1.2. Ranokršćanska apokaliptika

Taubes smatra da Isusa ne treba gledati u okvirima Novog zavjeta, već kao na pojavu na apokaliptičkom valu u Izraelu. Isus ulazi u red eshatoloških putujućih propovjednika, koji za sebe tvrde da su poslanici Božji, navješćujući skorbu propast svijeta i nudeći spasenje.

Početak Markovog evanđelja sažima razliku između Isusove poruke i Ivanove propovijedi. Ivan propovijeda „krst obraćenja na otpuštenje grijeha“ (Mk 1,4), dok Isus naučava „evanđelje kraljevstva Božjega“ (Mk 1, 14). Naglasak Ivanove propovijedi je na *sudu*, za razliku od Isusove, koja se temelji na *obećanju*.

Isusov navještaj kraljevstva Božjega treba tražiti u okviru Izraelske apokaliptike. Razlog tome je što Isus ne objašnjava što je to kraljevstvo Božje, već pretpostavlja ono što izraelski narod očekuje, te što mu je po prorocima obećano. Tako se u navještaju kraljevstva Božjega miješaju nacionalna eshatologija i davidovski mesijanizam s kozmičko-transcendentnom eshatologijom.¹⁸

Navještaj dolaska kraljevstva moguć je ako je sukob između Boga i Sotone završio. Pad Sotone (Lk 10, 18) Isusu je dovoljan dokaz da je nebo pobijedilo i da sada dolazi razdoblje novoga neba. Ostvarenje kraljevstva Božjega na zemlji, koje je sada prioritet, postaje okosnica evanđelja.

Isus kraljevstvo shvaća kao *dynamis*, pred kojim treba uzmaknuti Sotonino kraljevstvo.¹⁹ Premda je Sotona izgubio bitku na nebu, ta bitka se i dalje vodi na zemlji, gdje njegova moć i dalje bijesni. Shodno tome, ne čudi pojava mnogih opsjednutih, kao i potreba za spasenjem. Isusovo evanđelje u takvom okruženju dobiva veći značaj za svakodnevni život i vjerovanja Izraelaca, jer s kraljevstvom Božjim dolazi i spasenje od vruga i od svijeta što ga vrag ugrožava, muči i opsjeda.²⁰

Navještajem kraljevstva Božjega dolazi do inverzije u židovskom društvu. Događa se pomak u shvaćanju blagostanja. Do tog trenutka smatralo se da je blagostanje znak uspjeha i Božji dar za izvršavanje Zakona i propisa. Siromašni postaju dionicima izokrenutoga svijeta jer „mnogi prvi biti će posljednji, i posljednji prvi“ (Mt 19, 30).

¹⁸ Usp. TAUBES, Jacob: *Zapadna eshatologija*, str. 67.

¹⁹ Usp. *Isto*, str. 68.

²⁰ Usp. *Isto*.

Ovakav zaokret postaje prijetnja rimskoj vlasti, jer poruka koja se naviješta uvelike remeti mir i tradicionalne društvene odnose. Gledajući nastalu prijetnju, reakcija rimske vlasti da su navjestitelja pribili na križ, nije toliko iznenađujuća. Pod rimskom vlašću, Izraelci su osjetili svu užas pustošenja. Proročka riječ još uvijek odzvanja njihovim ušima: „nesmiljeno će pustošiti, uspijevat će u svojim pothvatima, zatirat' junake i narod Svetaca“ (Dn 8, 24). U takvim okolnostima žudnja za kraljevstvom Božjim dosiže svoj vrhunac. Ono se bliži, već se može osjetiti. Odzvanjaju narodom Jeremijine riječi: „U njegove (Mesijine) će dane Judeja biti spašena i Izrael će živjeti spokojno“ (Jer 23, 6). Isus je taj postavljeni Mesija. Njegova se mesijanska svijest sigurno utemeljila na njegovu vjerovanju da potječe od Davidova roda.²¹

U Isusovom propovijedanju, Taubes vidi poziv koji zahtijeva od naroda, a ne samo od pojedinca, odlučujući čin za kraljevstvo Božje. Obećana zemlja više nije mjesto na kojem se osjeća Božje djelovanje i služi Bogu i slijedom toga, potrebno je iseljenje naroda u pustinju. Izraelci su u svojim lutanjima pustinjom bili najvjerniji Bogu te su svoj život usmjerili na Božju riječ. Novo iseljenje u pustinju, Izraelu može donijeti slobodu, pripremiti ga i učiniti dostojnim da ponovo prihvati Obećanu zemlju.²² Kristov poziv ne nalazi odaziv, pa dolazi do razočaranja koje mijenja njegovo dotadašnje djelovanje, te određuje novi put. Patnja mnoštva zamjenjuje se s patnjom njega samoga (Mesije) i omogućuje dolazak kraljevstva. Isusovi učenici ovakav zaokret teško razumiju, jer ne ispunjava njihova očekivanja, po kojima je on politički vođa. Sukladno tome, Krist se odmiče od propovijedanja narodu i usredotočuje na poučavanje učenika: „Sin Čovječji nije došao da bude služen, nego da služi i daje život svoj kao otkupninu za mnoge“ (Mk 10, 45). Mesijina patnja ugrađena je u eshatološko zbivanje *kairosa*: to je patnja koja spašava.²³

1.2.1. Pavao i kršćanska zajednica

Pavlov nauk o Bogu obuhvaća odnos Adama i Isusa, točnije Adam *protos* i Adam *eschatos*. Cjelokupno čovječanstvo dramu doživljava u odnosu Adama i Isusa: „kao što po jednom Čovjeku uđe u svijet grijeh i po grijehu smrt, i time što svi sagriješiše, na sve ljude prijeđe smrt... Dakle, grijeh jednoga – svim ljudima na osudu, tako i pravednost

²¹ Usp. TAUBES, Jacob: *Zapadna eshatologija*, str. 70.

²² *Isto*, str. 74.

²³ *Isto*, str. 76.-77.

Jednoga – svim ljudima na opravdanje, na život! Doista, kao što su neposluhom jednoga čovjeka mnogi postali grešnici tako će i posluhom Jednoga mnogi postati pravednici“ (Rim 5, 12; 18-19). Prvi Adam je tako pralik Novog Adama, Adam je u središtu stvaranja, dok je Krist u središtu iskupljenja. U suprotnosti Adama *protos* i Adama *eshatos*, povijesno se predstavlja suprotnost *psyche* i *pneuma*: Prvi čovjek, Adam, „postade živa duša“, posljednji Adam – duh životvorni.²⁴ U ovakvoj dinamici Pavlova eshatologija je povijest spasenja ostvarena u patnji Mesije.

Mesija, kojeg Pavao identificira s Izajinim Slugom Gospodnjim (Iz 52, 13 – 53,12), u sebi uključuje patnju čovječanstva, koja je naprosto zadovoljština za Adamov grešni pad. Sakramentom krštenja, pojedinac postaje dionikom Mesijine patnje i baštinik uskrsnuća: „zar ne znate: koji smo god kršteni u Krista Isusa, u smrt smo njegovu kršteni. Krštenjem smo dakle zajedno s njime ukopani u smrt da kao što Krist slavom Očevom bi uskrišen od mrtvih, i mi tako hodimo u novosti života“ (Rim 6, 3-4). Cjelokupna Pavlova teologija povijesti spasenja nalazi se u uskrsnuću Isusa Krista: „Jer ako mrtvi ne uskrsavaju, ni Krist nije uskrsnuo. A ako Krist nije uskrsnuo, uzaludna je vjera vaša, još ste u grijesima. Onda i oni koji usnuše u Kristu, propadoše. Ako se samo u ovom životu u Krista ufamo, najbjedniji smo od svih ljudi“ (1Kor 15, 16-19).

Isusova smrt određuje suprotnost izvorne zajednice i pavlinske Crkve. U izvornoj zajednici postoji eshatološka napetost i očekivanje brze paruzije, dok pavlinska zajednica vjeruje kako je paruzija već nastupila. Za Taubesa, Pavao ne predstavlja samo prekretnicu kršćanske apokaliptike u kršćansku gnozu, već i mješavinu eshatologije i mistike.²⁵

1.2.2. Origen – točka zaokreta kršćanske teologije

Središte Origenova promišljanja je *mistika logosa* - po kojoj je Bog čisti duh. Međutim, duh se ne objavljuje u svijetu, već *logos* pretvara svijet u duh. Slika i prilika *logosa* je duša, koja je mjesto izbora, želi li čovjek biti tjelesan ili duhovan. Izabere li duša duhovno kao formu života, pretvara se u „duh“, izabere li pak tvarno kao formu života, pretvara se u „meso“.²⁶ Duša, jer je nesavršena, do svoje punine dolazi u duhu. Život u duhu odvija se kao uspon duše, koja u svojem uzdignuću ukida praiskonski pad.²⁷

²⁴ Usp. TAUBES, Jacob: *Zapadna eshatologija*, str. 83.

²⁵ Usp. *Isto*, str. 87.-91.

²⁶ *Isto*, str. 97.

²⁷ *Isto*.

Kod Origena dolazi do preokreta u shvaćanju eshatologije. Ona više nije iskonska drama u svijetu, svojevrsni spektakl, već unutarnja drama duše. Dramsko-mitološki motivi eshatologije otpadaju, a u ontološkim hipostazama bitak se predstavlja kao kretanje koje iz unutarnje dinamike zrije u univerzalni proces samoudaljavanja u povratak, i ostvaruje se samo u prolasku te sudbine. Bitak je predstavljen kao vlastita eshatološka povijest, a učenje o njemu je ontologija spasa.²⁸

1.2.3. *Augustin i institucionalizacija eshatologije*

U Augustinovom nauku o *Civitas Dei* dolazi do daljnjeg obrata u shvaćanju eshatologije. Taubes smatra da je došao trenutak u kojem je eshatološka nada u kraljevstvo (hilijazam) podčinjena institucionalnom sustavu crkve. Iz toga proizlazi da je crkva već sada Kristovo kraljevstvo i kraljevstvo nebesko. Nada u tisućugodišnje kraljevstvo zauvijek je potisnuta iz crkve, postajući od tada temom sekta.²⁹

Drugi preokret koji *Civitas Dei* donosi je pomak od opće eshatologije prema individualnoj eshatologiji. U središte sada dolazi duša, a vrijeme kraja je potisnuto posljednjim danima čovjekova života. Opća eshatologija, što u sebi nosi nadu u kraljevstvo, u kršćanskom prostoru otad nastupa kao *hereza*.³⁰

²⁸ TAUBES, Jacob: *Zapadna eshatologija*, str. 99.

²⁹ *Isto*, str. 105.

³⁰ *Isto*, str. 106.

1.3. Teološka eshatologija

1.3.1. *Joakim i ecclesia spiritualis*

Do 12. stoljeća, eshatološka misao nije napredovala. Ideja da je kraj nastupio ušla je u sve pore eshatološkog razmišljanja, ne samo u teološke rasprave, već i u kulturu, umjetnost. Jedino se u Joakimovoj teologiji, temelji kršćanskih obećanja i očekivanja objavljuju s novim povijesnim zahtjevima, te dolazi do pokušaja osamostaljenja od Augustinove eshatologije. Time započinje razdoblje Duha Svetoga, tj. spiritualističke zajednice (*ecclesia spiritualis*) koja je nasuprot institucionalnom zajedništvu.³¹ *Ecclesia spiritualis* degradira svaki vid institucionalnosti: „Proročanstvo o kraljevstvu Božjem kao *ecclesia spiritualis* razara zatvoren, dozreo sistem, koji je u sebi našao mir, postavio se apsolutno i obuzdao sve sile koje bi ga digle u zrak.“³²

Ovakav način razmišljanja - ako ga se stavi u kontekst nadolazeće Crkve duha, te samog Joakima podvrgne autoritetu katoličke Crkve - nije predstavljao herezu, sve dok revolucionarni elementi nisu postigli povijesni učinak (Luther i reformacija).

Joakim na scenu ponovno dovodi revoluciju unutar eshatologije, te shema *Stari vijek – Srednji vijek – Novi vijek* nije ništa drugo doli sekularizirano produljenje njegovog proročanstva o trima epohama: onoj Oca, onoj Sina i onoj Duha Svetoga.³³

1.3.2. *Joakimsko proroštvo i Hegelova filozofija*

Joakimova teologija i Hegelova filozofija obrađuju dvije zajedničke teme: Trojsvo i duh. Joakimova trojstvena bit Boga je u bitnome historijska, te ju Hegel postavlja unutar dijalektičkog načela povijesti, kojim se razara shema racionalne logike. Iz toga proizlazi da svakoj etapi povijesti pripada jedna od Božanskih osoba: razdoblje Oca, razdoblje Sina i razdoblje Duha Svetoga. Na istom tragu je i Hegel, koji povezanost triju razdoblja svijeta pokazuje u jedinstvu triju božanskih osoba u Trojstvu. Iz ovakvog pogleda na svijet izranja bit dijalektike. Hegelov troakt *teza – antiteza – sinteza* razumije se samo polazeći

³¹ Joakim razara Augustinovu dualnu sliku povijesti, svojstvenu srednjovjekovnoj metafizici, suprotstavljajući *ecclesia spiritualis* kao treći element religiji *Starog* i *Novog zavjeta*. TAUBES, Jacob: *Zapadna eshatologija*, str. 108.

³² *Isto*, str. 111.

³³ Usp. *Isto*, str. 108.

od Joakimova ritma razdoblja Oca, Sina i Duha Svetoga.³⁴ Slijedom toga, Hegelova filozofija svjetske povijesti povezuje Trojstvo i dijalektiku.

Za Joakima, Duh predstavlja eshatološko ostvarenje očekivanja kraljevstva, odnosno dovršetak nadanja. Na taj način povijest svoju puninu ostvaruje u kraljevstvu Duha, a nova zajednica je ostvarena u crkvi Duha.

Hegelova filozofija od Joakimove teologije preuzima izjednačavanje povijesti duha sa svjetskom poviješću, ostvarenju povijesti spasa. Joakimova egzegeza Kristov metafizički usud, kojem pripada i uskrsnuće, tumači na način povijesne dijalektike. I Hegel u filozofiji religije svoju povijesno-dijalektičku spekulaciju zasniva na smrti i uskrsnuću. Dok prvi *status* posjeduje samo *scientia*, uvid u ljudske poretke života, drugi *status* već posjeduje *sapientia ex parte*, ograničeno znanje o božanskoj tajni. Treći *status* posjeduje *plenitudo intellectus*, obilje duhovne spoznaje.³⁵ Iz toga proizlazi da je ideja duha, shvaćena kao povijesni cilj budućnosti i buduće ispunjenje, eshatološka.

U Hegelovom promišljanju svjetske povijesti odlučujuću ulogu ima povijest duha. Cilj dijalektičkog kretanja duha je „apsolutno znanje“, koje se postiže sjećanjem na postojeće forme duha.³⁶ Taj put kretanja poviješću je povijest spasenja koja vodi u eshaton. Jedino se tamo duh može u potpunosti otkriti, a povijest ostvariti svoje dovršenje.

Hegelova filozofija ujedno obrađuje temu jedinstva božanske i ljudske prirode, ostvarene u Božjem postajanju čovjekom. Cjelokupna povijest usmjerena svome kraju, sva razdoblja duha, samo su načini kako Bog vječno postaje čovjek. Jedino u kraljevstvu Božjem, koje postaje kraljevstvom duha, jer Bog postaje jedini i apsolutni duh, moguće je pomiriti božansko i zemaljsko. U kraljevstvu duha dana je apsolutna mogućnost da se državna moć, religija i principi filozofije poklapaju i da se, općenito uzevši, zbilja pomiri s duhom, država s religioznom svijješću, a ova s filozofskim znanjem.³⁷

Hegelovo promišljanje o duhu, a ujedno i Joakimovo, zahtijeva svojevrsnu reformaciju. Za Joakima, reformacija se odvija u odmaku od institucionalne eshatologije Crkve prema kraljevstvu Duha. Kod Hegela, reformacija označava početak razdoblja duha, koji iza

³⁴ TAUBES, Jacob: *Zapadna eshatologija*, str. 118.

³⁵ *Isto*, str. 120.

³⁶ Usp. *Isto*, str 121.

³⁷ Usp. *Isto* str. 122.

sebe ostavlja propadanje (dijalektika povijesti). Ukoliko Joakimova eshatologija zahtijeva reformaciju katoličke crkve naspram kraljevstva Duha, utoliko Hegelova eshatologija zahtijeva reformaciju katoličke crkve Srednjeg vijeka naspram crkve Novog vijeka, u kojoj se kršćanski *logos* otkriva u obliku duha.

Obojica mislilaca znaju da su na prekretnici: Hegel zna da je na kraju posljednjeg kršćanskog razdoblja, a Joakim sam sebe vidi na njegovu početku.³⁸

1.3.3. *Thomas Münzer i teologija revolucije*

Münzerovu teologiju obilježava sukob s vladarima i Lutherom. Njegovo promišljanje ne obuhvaća samo kršćansku zajednicu, već se širi na sve revolucionarne elemente društva, jer spaja društvenu revoluciju i hilijazam. Prema tome, ne ostaje ništa drugo, nego odabrati između načela reformacije i revolucije.

U Münzerovoj teologiji, duša se oslobađa svih taloga vanjštine i prelazi preko svih zemaljskih moći i obezvređuje sve sakramentalne instance, shvaćajući milost kao najdublji ponor: kao dolazak vjere.³⁹ Iščekujući dolazak vjere, čovjek je osuđen na patnju i muku unutarnje pustoši duše. Međutim, dolazak vjere prate još teže boli: najdublja nevjerica.⁴⁰

Potrebno je još spomenuti i anabaptizam, koji kršćansku eshatologiju privodi kraju. Pod utjecajem Münzera, u anabaptizmu dolazi do izražaja revolucionarnog obilježja apokaliptike. Pokušaj ostvarenja kraljevstva Božjega na zemlji, dovodi do sukoba s institucijama, pri čemu izranja problem nasilja, koji se pokušava teološki opravdati.

Taubes smatra da se slom kršćanske eshatologije očituje u slomu anabaptizma, tj. gašenju anabaptističkih revolucija. Luteranska reformacija zauzima mjesto anabaptista i ponovo naglasak stavlja na individualnu eshatologiju. S jasnom oštricom prema anabaptističkom hilijazmu, koji se u *Augsburškoj vjeroispovijesti* izrijekom, kao negda ranokršćanski hilijazam na Koncilu u Efezu, odbacuje kao židovsko učenje, naučava se o kraljevstvu Kristovu kao nečemu čisto unutarnjem.⁴¹

³⁸ Usp. TAUBES, Jacob: *Zapadna eshatologija*, str. 25.

³⁹ *Isto*, str. 146.

⁴⁰ *Isto*, str. 147.

⁴¹ *Isto*, str. 153.

1.4. Filozofska eshatologija zapada

1.4.1. Lessing

Lessing se nalazi na samom početku njemačkog idealizma. Filozofija njemačkog idealizma, u odnosu na cjelovitu egzistenciju kojoj pripada i iracionalnost, iznalazi unutarnji put u odnosu na promatranje bitka. Zaokretom prema unutra, idealizam je stvorio apsolutnu identifikaciju Boga i svijeta koja je apokaliptici strana. U Lessinga se svjesno postavlja pitanje o biti povijesti: kako se povijesno kršćanstvo uma odnosi prema historijskom razvoju kršćanstva, ili općenitije: kakav je odnos između onoga *apriori* sistema i onoga *aposteriori* povijesti.⁴² Lessingov pristup je poguban za kršćansku eshatologiju, jer historijskog Isusa odvaja od Krista. Isus tako postaje običan sudionik povijesti, a uskrsnuće je obmana prvih kršćana. Ovakav pristup pobuna je protiv objektivno-predmetne eshatologije, a otvara se put prema subjektivnoj unutarnjosti eshatona. Sa scene tako nestaje svaka metafizičko-kršćanska eshatologija, a rađa se mogućnost kantovsko-transcendentalne eshatologije.⁴³

Lessingova eshatologija je pod ogromnim utjecajem Origena i Joakima⁴⁴. Origen je povijest spasenja podredio putu odgoja u kojem se ostvaruje spasenje duše, pri čemu ne dolazi do ograničenja čovjekove slobode. Prema tome, Lessingova eshatologija se približe može odrediti kao pedagoški idealizam koji svoje polazište nalazi u Origenu. No cilj joj se oblikuje u joakimskom proroštvu, razdoblju novog, vječnog evanđelja. Važno je napomenuti da ova eshatologija, kao osnovu svega pretpostavlja subjektivnost, čineći je uvjetom svih mogućnosti spoznaje: kao samospoznaju, samoapokalipsu.⁴⁵

1.4.2. Kant

Dolaskom kopernikanskog razdoblja, čovjek može spoznati neki objekt ako ga sam proizvodi, dok se dosad pretpostavljalo kako se sva naša spoznaja mora usmjeravati predmetima. Kant kreće obrnutim putem – predmeti se moraju usmjeravati prema našoj spoznaji. Isto načelo može se primijeniti u metafizici. Od Kanta počinje razdoblje u kojem transcendentalna eshatologija zauzima mjesto metafizike.⁴⁶

⁴² Usp. TAUBES, Jacob: *Zapadna eshatologija*, str. 166.

⁴³ Usp. *Isto*, str. 167.

⁴⁴ Usp. *Isto*, 169.-171.

⁴⁵ Usp. *Isto*, str. 167.

⁴⁶ Usp. *Isto*, str. 174.-175.

Kantova transcendentalna filozofija svoje temelje pronalazi u subjektivnosti. Sve objektivne iskaze stare metafizike, Kant razotkriva kao dijalektički privid, a svijet, podvrgnut samo prirodnim zakonima, lišava smisla ojačavajući njegovu inteligibilnu slučajnost.⁴⁷ U svjesnosti sebe samoga, osoba je ta koja opaža (subjekt), a ono što se opaža je stvar (objekt). Zato su subjekt i predikat nerazdvojivi, čine jednu cjelinu bivstvovanja.

Kod Kanta se tema povezanosti i nerazdvojivosti prelijeva i na samu eshatologiju, tako je eshatologija individue nužno povezana s eshatologijom zajednice. Eshatološka drama se ne odvija samo u pojedincu, već i u cjelini i to kroz tri stupnja⁴⁸: U prvome je riječ o ustaljenosti načela zla pored dobra, ili o radikalnome zlu u ljudskoj prirodi. U drugome o borbi načela dobra sa zlom za vladavinu nad čovjekom. U trećem je, naposljetku, riječ o pobjedi načela dobra nad zlom i zasnivanju kraljevstva Božjega na zemlji.

Ostvarivanje kraljevstva Božjega na zemlji je prema tome etička dužnost svih, a ne samo pojedinca. Za Kanta se ujedinjenje ljudi u cjelini podudara s istinskom crkvom koja predstavlja moralno kraljevstvo Božje na zemlji. Obilježja su istinske crkve slijedeća: općenitost, čistoća, odnos prema načelu slobode i nepromjenjivost.⁴⁹

1.4.3. Marx

Hegel je u svojoj filozofiji pomirio um i zbilju. Za Marxa i Kierkegaarda to jedinstvo nije prihvatljivo, oni se odlučuju za zbilju i transformiraju pomirenje u kritiku. Marxova kritika Hegela usmjerena je protiv njegove filozofije prava, time i protiv građanskog kapitalizma, dok se Kierkegaardova usmjeruje protiv Hegelove filozofije religije, a istodobno protiv građanske kršćanske vjere.⁵⁰ Jedinstvo biti i egzistencije koje se nalazi kod Hegela, Marxu ne predstavlja problem. Njegova kritika je usmjerena na Hegelov um, koji postaje temelj empirijskih činjenica.

Marx svoju filozofiju, a prema tome i eshatologiju, temelji u samootuđenju. Građansko društvo zbir je usamljenih pojedinaca koji su otuđeni sami od sebe. Stoga je i razumljivo kako ovakvo shvaćanje društva i čovjeka, Marxa dovode do kritike građanskog kapitalizma. Čovjek je zarobljen u takvom društvu, a njegova se sloboda može ostvariti

⁴⁷ TAUBES, Jacob: *Zapadna eshatologija*, str. 181.

⁴⁸ Usp. *Isto*, str. 182.

⁴⁹ Usp. *Isto*, str. 187.

⁵⁰ Usp. *Isto*, str. 222.

jedino revolucijom: prijelazom iz carstva nužnosti u carstvo slobode. I Marxova i Kierkegaardova kritika zasnivaju se na lomu između Boga i svijeta, izvornoj pretpostavci samootuđenja.⁵¹

Marx svoje djelovanje usmjeruje u borbu protiv klasične nacionalne ekonomije, čije načelo rada poriče samog čovjeka, a privatno vlasništvo premješta u samu bit čovjeka i njime vlada. Dok Hegel rad smatra kao čin samoostvarenja čovjeka, Marx rad vidi kao samootuđenje.

Marxova materijalistička dijalektika prirode usmjerena je protiv Hegelovog dijalektičkog uma. Priroda je ono što čini čovjekovu bitnost, tako i osjećaji igraju važnu ulogu u životu čovjeka, a ne samo apstraktni duh. Samootuđenje čovjeka više nije logička kategorija, već ekonomski problem. Temelj problema je novac, koji je od čovjeka otuđeno biće njegova rada i njegova postojanja i to tuđe biće njime vlada, a on mu se moli.⁵² Stoga i ne čudi da je Marxova kritika usmjerena na kapital.

Oslobođenje čovjeka od samootuđenja, moguće je jedino u komunizmu, koji ukida privatno vlasništvo i omogućuje povratak čovjeka sebi. „Kao što je ateizam, kao ukidanje Boga, postajanje teoretskog humanizma, tako je komunizam, kao ukidanje privatnog vlasništva, vindikacija zbiljskog čovječjeg života kao njegova vlasništva, koje je postajanje praktičnog humanizma. Ateizam je humanizam što se posreduje ukidanjem religije, komunizam je humanizam što se posreduje ukidanjem privatnog vlasništva“.⁵³ Društvo je, dakle, dovršeno bitno jedinstvo čovjeka s prirodom, istinsko uskrsnuće prirode, provedeni naturalizam čovjeka i provedeni humanizam prirode.

Eshatološka drama se u potpunosti odvija u samootuđenju: pad u tuđini i put prema iskupljenju. Marxova politička ekonomija je ujedno i ekonomija spasa. Proletarijat izvršava sud na koji se privatno vlasništvo samo osuđuje stvaranjem proletarijata.⁵⁴ Proletarijat je povijesno-dijalektička veličina, koja može biti iskupitelj.

⁵¹ Usp. TAUBES, Jacob: *Zapadna eshatologija*, str. 223.

⁵² Usp. *Isto*, str. 229.

⁵³ *Isto*, str. 231.

⁵⁴ *Isto*, str. 235.

1.4.4. Kierkegaard

Eshatološki element samootuđenja zajednički je Marxu i Kierkegaardu. I jedan i drugi teže oslobođenju pomoću revolucije. Proletersku revoluciju građanskog kapitalizma Marx oslanja na ekonomsku egzistenciju mase, Kierkegaard pak, religioznu revoluciju građanske kršćanske vjere oslanja na pojedinca. Čovjekova otuđenost od vlastite individualnosti koja je smještena u građanskoj kršćanskoj vjeri, postaje temelj razmišljanja Kierkegaardove eshatologije. Tako u središte dolazi čovjek, kao pojedinac.

Istočni je grijeh kršćanske vjere taj što je zaboravila da stvar kršćanstva opstaje i pada s kategorijom pojedinca.⁵⁵ Marx zasniva društvo bez Boga, dok Kierkegaard stavlja samo pojedinca pred Boga, zajednička im je pretpostavka rascjep Boga i svijeta, razdvajanje božanskog i svjetskog.

Proljeće naroda (1848.) na Kierkegaarda je ostavilo dubok dojam i spoznaju da je ljudski rod bolestan. Europa se, sve većom brzinom strasti, zapleće u probleme na koje se može dati samo božanski odgovor. Stoga on naglašava nužnost religioznog preokreta u kojem je naglasak na pojedinca koji, kao pojedinac koji je pozvan na odluku, postaje mučenik četvrtog staleža.⁵⁶ Kierkegaardovo proročanstvo o religioznoj revoluciji mučenika stoji nasuprot Marxovu proročanstvu o svjetskoj proleterskoj revoluciji.⁵⁷

⁵⁵ TAUBES, Jacob: *Zapadna eshatologija*, str. 233.

⁵⁶ Usp. *Isto*, str. 239.-240.

⁵⁷ *Isto*, str. 241.

2. Pavlova politička teologija

2.1. Tumačenje Poslanice Rimljanima

Svjestan da vrijeme istječe – osobno iskustvo vremena – Taubes se vraća potajnoj ljubavi, tj. Poslanici Rimljanima.⁵⁸ Njegov pristup poslanici nije teološki orijentiran, niti se zamara učenjima teoloških fakulteta. Vlastito iskustvo s Carlom Schmitom i njegovim tumačenjem Rim 9-11, vodi ga k osobnom iskustvu i susretu s Pavlom. I tako je on – brižan Job, kako samog sebe naziva – došao do Poslanice Rimljanima – kao Židov, ne kao profesor, do čega i ne drži bogzna kako, osim što je time zarađivao za život.⁵⁹

Iskustvo nacističkog režima, koje je u osnovi povedeno Schmitovom sekularizacijom teološkog izričaja u pravno-političkom kontekstu, nagnalo je Taubesa na zaključak da je Poslanica Rimljanima u biti politička teologija, politička objava rata carevima.⁶⁰ Zato se u svojem radu više se puta poziva na antiimperijalistički pristup Pavla carskome kultu.

Pavao dolazi na scenu grčko-rimskog društva, te poziva na spasenje po vjeri u Isusa Nazarećanina, Mesije. To je evanđelje o Raspetomu, koji ostvaruje ono što se očekuje od cara. Navještaj o Isusu - polazeći iz perspektive židovstva, koji je izbačeni član zajednice, visi kao prokletnik i mora ga se skinuti s križa uvečer, da zemlja ne bude onečišćena – izokreće vrijednosti rimskog i židovskog mišljenja. Zato se Taubes laća posla, jer „heretika“ želi vratiti kući.⁶¹

2.1.1. Evanđelje kao objava rata Rimu (Rim 1, 1-7)

Taubes značajan naglasak stavlja na sam početak poslanice i taj uvod detaljno analizira:

Pavao, sluga Krista Isusa, pozvan za apostola, odlučen za evanđelje Božje – koje Bog unaprijed obećavaše po svojim prorocima u Pismima svetim o Sinu svome, potomku Davidovu po tijelu, postavljenu Sinom Božjim, u snazi, po Duhu posvetitelju uskrsnućem od mrtvih, o Isusu Kristu, Gospodinu našem, po komu primismo milost i apostolstvo da na slavu imena njegova k poslušnosti vjere privodimo sve pogane među kojima ste i vi pozvanici Isusa Krista: svima u Rimu, miljenicima Božjim, pozvanicima, svetima. Milost vam i mir od Boga, Oca našega, i Gospodina Isusa Krista (Rim, 1-7).

⁵⁸ Usp. Jacob TAUBES: *Pavlova politička teologija*, str. 13.

⁵⁹ Usp. *Isto*, str. 16.

⁶⁰ Usp. *Isto*, str. 38.

⁶¹ Usp. *Isto*, str. 27.-28.

Pavao se ovdje najopširnije predstavlja, za razliku od drugih poslanica. Njegova je namjera dati dokaz Božjeg izabranja i apostolskog poslanja. Stoga sam sebe naziva *slugom* (δοῦλος), čime se postavlja na trag biblijskih velikana Abrahama, Mojsija, Jošue, a kao *apostol* određen je Božjim pozivom, a ne svojim nastojanjima (usp. Gal 1,15; 1 Kor 1,1; 2 Kor 1,1). Pavlov poziv možemo ukratko sažeti jezikom i stilom Jeremije: „Prije nego što te oblikovah u majčinoj utrobi, ja te znadoh; prije nego što iz krila majčina izađe, ja te posvetih, za proroka svim narodima postavih te“ (Jer 1,5). Taj poziv ujedno postaje poslanje navještaja kerigme, od Židova k poganima.

Fenomenološki gledano, u ovom uvodnom dijelu dan je cjelokupan sadržaj, što će ga Pavao potanje razvijati u poslanici: (1) središte navještaja evanđelja je Božje djelovanje u svijetu, (2) Isus Krist i Božje djelovanje preko njega, kao fokus evanđelja, (3) Božje poslanje Pavla u izlaganju i naviještanju evanđelja.

Taubes tvrdi da je Pavlov opis Krista⁶², kao sina Davidova (1, 3), prirodno obilježje pripisano Mesiji, te se time ističe određenost za kraljevstvo, dok pojam „Sin Božji“ (1, 4) nije prirodno svojstvo i označava čin ustoličenja, koji se može naći u 2. psalmu. Prema tome, zaključuje, radi se o svjesnom naglašavanju atributa - koji su imperatorski, kraljevski, carski.⁶³

Ovakav način promišljanja Taubesu služi u kreiranju glavne teze, prema kojoj Pavao objavljuje rat caru i prema tome, on se svjesno koristi pojmovima koji odgovaraju ideologiji i božanskom kultu rimskog cara. Taubes pretpostavlja da postoji preklapanje značenja između službenog rimskog diskursa koji se širio i kultivirao u carskom kultu, s jedne strane - i pavlinske ideologije u Poslanici Rimljanima s druge.⁶⁴ Pavao tako postaje politički genij, a uvod u poslanicu je politička objava rata. Poslanica Rimljanima u tom

⁶² Porijeklo Isusovo iz Davidove loze nije ništa drugo doli prvotni navještaj Pracrkve (usp. Mt 12,23; Mk 12,35; Lk 20,41), a temeljio se na Svetom pismu i očekivanju Mesije iz Davidovog potomstva (usp. 2 Sam 7, 14-16). No, Pavao ne staje samo na porijeklu Isusovu, već mu je važnija misao križa i uskrsnuća, jer je uvod u eshatološko razdoblje. Isus nije po uskrsnuću postao Sin Božji, nego ga je Bog uskrsnućem suvereno uzvisio i dao mu božansku moć nad svim stvorenim (usp. Fil 2, 6-11). Uskrsnuće je prekretnica u promatranju Isusa. Do uskrsnuća on je uočavan kao „potomak Davidov po tijelu“, a nakon toga kao Proslavljeni i Spasitelj sviju.

⁶³ Usp. TAUBES, Jacob, *Pavlova politička teologija*, str. 34.

⁶⁴ Usp. LØLAND, Ole Jakob: *Pauline Ugliness. Jacob Taubes and the Turn to Paul*, Fordham University Press, New York, 2020., str. 147.

je smislu politička teologija, politička objava rata carevima, a kršćanska književnost je u stvari književnost protesta protiv cvatućeg carskog kulta.

Nadalje, Taubes tvrdi da Pavao izrazom „poslušnost vjeri“ (1, 5) polemizira s izrazom „poslušnost zakonima“. Time se izokreće antička slika čovjeka koji je podložan zakonima. Razaznaje se još jedan Pavlov izraz, koji u sebi sadrži revolucionarni politički naboj. Vjera kojom rimsku zajednicu poziva da bude poslušna je antinomijska vjera, zbog čega su pozvani živjeti u trajnoj opoziciji prema rimskom zakonu i poretku. Taubesov Pavao pokušava uvjeriti primaoca poruke da su u ratu protiv nikog drugog doli cara: „Želim istaknuti da je to politička objava rata: Crkvi u Rimu šaljete poslanicu baš s takvim uvodom, poslanica koja se čita naglas, a ne znate kome sve može dospjeti u ruke“.⁶⁵

2.1.2. Jeruzalem i legitimitet svjetske misije (Rim 15, 30-33)

Taubes želi uhvatiti kadar poslanice, te se hvata kraja:

Ali zaklinjem vas, braćo, Gospodinom Isusom Kristom i ljubavlju Duha: suborci mi budite u molitvama Bogu upravljenima za me, da umaknem onim nevjernima u Judeji i da moja pomoć Jeruzalemu bude po volji svetima te s Božjom voljom radosno dođem k vama i s vama zajedno odahnem. Bog mira sa svima vama! Amen. (Rim 15, 30-33)

Čitajući ove retke, Taubes postavlja pitanje: „Ako netko Crkvi u Jeruzalemu, koja ustraje u molitvi, donese poveću svotu novaca, što bi ovu spriječilo da prihvati taj novac?“⁶⁶ Odgovor nije jednostavan, pa treba shvatiti dinamiku odnosa unutar same prkršćanske zajednice. Prihvatanjem novca, Jeruzalemska crkva bi priznala Pavlov legitimitet, no to bi ujedno značilo prestanak potpore ostalih judeokršćanskih zajednica. Pavlove Crkve su stvarale nemir unutar judeokršćanskih zajednica, jer naviještanje Krista kao kralja, izvan židovske zajednice znači sukob s Rimskim carstvom i dovođenje u pitanje statusa *religio licita*.

Pavlov problem legitimacije je dvostruk. Kao prvo, postoji određena grupa judeokršćana (koje naziva nevjernicima) koja još nije oprostila Pavlu njegovo obraćenje i čeka priliku za osvetom. Također, zato što Pavao naviješta evanđelje poganima u sinagogama. Odnos

⁶⁵ TAUBES, Jacob: Pavlova politička teologija, str. 38.

⁶⁶ *Isto*, str. 39.

među poganskokršćanskim i judeokršćanskim Crkvama u dijaspori prije 70. godine, bio je daleko intenzivniji, ratoborniji i mutniji.⁶⁷

Sinagoge su posjećivali grčki i rimski intelektualci, zbog njihove privlačnosti. Nije bilo žrtvovanja niti suvišnih mitskih obreda. Uz njih, sinagoge su posjećivali bogobojažni („seboeoni“). Njih su Židovi smatrali pripadnicima Noina saveza – pravedni su i pobožni, ali ne pripadaju izabranom narodu, jer nisu dio Saveza koji je započeo Abrahamom i koji je zapečaćen obrezanjem. Taubes⁶⁸ tvrdi da je Pavao i njih jednostrano uključio među Abrahamovu djecu, jer „Abram povjerova Gospodinu, i on mu to uračuna u pravednost“ (Post 15, 6). Budući da je Abrahamu pravednost bila uračunata prije obrezanja, onda vrijedi da onaj tko povjeruje, ima ekvivalent obrezanja.⁶⁹

2.1.3. *Nomos: Zakon i opravdanje (Rim 8, 9-11)*

Jedna od tema Poslanice Rimljanima je Zakon.⁷⁰ Taubes nije siguran na što Pavao misli kad kaže „Zakon“. Misli li na Toru, na svjetski zakon, na prirodan zakon? Smatra da Pavla ne možemo uklopiti u već ustaljen (univerzalni) konsenzus pojmovlja toga vremena. Naime, *nomos* je protest, prevrednovanje svih vrijednosti: nije *nomos* imperator, nego je imperator 'Onaj koga je *nomos* pribio na križ'.⁷¹ *Nomos* tako označava *Imperium Romanum*, vlast, politički utjecaj, dok se zanemaruje teološki smisao. Stoga kritika Zakona nije samo kritika jednog dijaloga koji Pavao vodi s farizejima, dakle sa samim sobom, nego i onog koji vodi sa svojom mediteranskom okolinom.⁷²

Druga značajna tema poslanice je opravdanje u soteriološkom smislu, a ne Pavlovo opravdavanje pred rimskom zajednicom, kako misli Taubes. Za primjer, navodi kraj 8. poglavlja poslanice:

⁶⁷ Usp. Jacob TAUBES: *Pavlova politička teologija*, str. 42.

⁶⁸ Moja je teza da su se pogani, koje je Pavao obraćao na kršćanstvo, izvorno regrutirali iz te skupine *seboeoni*, a tek kasnije počeli su se priključivati i drugi pogani. *Isto*, str. 45.

⁶⁹ Usp. *Isto*.

⁷⁰ Pavao se služi riječju „Zakon“ na različite načine. Može se odnositi na Mojsijev zakon (Gal 4,21), na cijeli Stari zavjet (1 Kor 14,21), na Deset zapovijedi (Rim 2,17-23; 7,7; 13,8-10) ili na neki poseban zakon, kao onaj koji vezuje muža i ženu (Rim 7,2). On uzima riječ „zakon“ i u slikovitom smislu, kao kad govori o „zakonu“ zla (r. 21) ili „zakonu grijeha“ (r. 25; vidi i Rim 8,2; Gal 6,2). Premda Pavao ne daje preciznu definiciju svaki put kad rabi ovaj izraz, obično je njegovo značenje vidljivo iz konteksta koji je duboko teološki orijentiran.

⁷¹ Usp. Jacob TAUBES: *Pavlova politička teologija*, str. 45.

⁷² Usp. *Isto*, str. 52.

Što ćemo dakle na to reći? Ako je Bog za nas, tko će protiv nas? Ta on ni svojega Sina nije poštedio, nego ga je za sve nas predao! Kako nam onda s njime neće sve darovati? Tko će optužiti izabranike Božje? Bog opravdava! Tko će osuditi? Krist Isus umrije, štoviše i uskrsnu, on je i zdesna Bogu – on se baš zauzima za nas! Tko će nas rastaviti od ljubavi Kristove? Nevolja? Tjeskoba? Progonstvo? Glad? Golotinja? Pogibao? Mač? Kao što je pisano: Poradi tebe ubijaju nas dan za danom i mi smo im ko ovce za klanje. U svemu tome nadmoćno pobjeđujemo po onome koji nas uzljubi. Uvjeren sam doista: ni smrt ni život, ni anđeli ni vlasti, ni sadašnjost ni budućnost, ni sile, ni dubina ni visina, ni ikoji drugi stvor neće nas moći rastaviti od ljubavi Božje u Kristu Isusu Gospodinu našem (Rim 8, 31-39).

Njegov zaključak je jednostavan: Pavao se nalazi pred optužbom, te se mora opravdati pred zajednicom u Rimu.⁷³ Izgleda kao da su se sve sile urotile protiv Pavla, kako bi ga rastavile od Božje ljubavi pred licem Isusa Krista. Ispod tog radosnog poklika krije se strašna bojazan.⁷⁴

2.1.4. Izabranje i odbačenje (Rim 8,31-9,5)

Taubes želi prikazati unutarnje židovsko iskustvo i to pomoću talmudskog teksta:

I reče Gospodin Mošeu: Siđi. Što znači: Siđi? Reče rabi Eleazar: Sveti, blagoslovljen bio, reče Mošeu: Moše, siđi sa svoga dostojanstva! Ne posudih li ti dostojanstvo samo zaradi Izraela? A sad, kad je Izrael sagriješio, što ćeš mi još ti? Umah splasnu Mošeu snaga te ne smože snage ni da bi što zaustio. Ali kad On reče: Odmakni se, da ih istrijebim!, reče Moše: Dakle o meni ovisi! Umah se uspravi, osokoli u molitvi i zaište smilovanje (Berahot 32a).

Iskustvo patnje i boli povezano je s proslavom Jom Kipur, Dana pomirbe. Nakon izlaska iz egipatskoga ropstva, Židovi su pokleknuli i dali se idolopoklonstvu, dok je Mojsije boravio na Sinaju, primajući od Gospodina Deset zapovijedi (Izl 31-32). Tema uništenja odzvanja talmudskim tekstom, dok je kod Pavla dominantno pomirenje. Taubes tvrdi da Jom Kipur, Dan pomirbe, prevodi kontra-vezu uništenje-pomirenje između Boga i Mojsija u obred.⁷⁵

Mi ovdje nećemo ulaziti u detaljnu analizu proslave Dana pomirbe, kao što je to učinio Taubes. Samo ćemo kratko sažeti njegovu misao o Rimu 9,1-5: Smisao njegovog sučeljavanja novozavjetne egzegeze i židovskih blagdanskobičaja jest u tome da je Pavao stajao pred istim problemom kao i Mojsije. Narod je sagriješio i odbacio je Mesiju

⁷³ Usp. Jacob TAUBES: *Pavlova politička teologija*, str. 54.

⁷⁴ *Isto*, str. 56.

⁷⁵ Usp. *Isto*, str. 64.

koji mu je došao.⁷⁶ A Pavlovo poslanje nije da bude apostol poganima, nego apostol od Židova k poganima.⁷⁷

Za njega Rim 9, 1-5 prikazuje Pavlovu svijest o osnutku i legitimaciji novoga Božjega naroda.⁷⁸ Osvrće se na Pavlovu bol i patnju, te je povezuje s Mojsijevim iskustvom iz Knjige Izlaska (Izl 31-33). Na primjeru čitanja iz Talmuda, Berahot 32a, prikazuje unutarnje židovsko iskustvo i povezuje ga s iskustvom Pavla.

2.1.5. *Pneuma. Nadmašivanje povijesti spasenja i prevladavanje ovoga svijeta (Rim 9-13)*

Nigdje drugdje u svojim predavanjima Taubes ne citira Pavlovu poslanicu toliko opširno kao što to čini s Poslanicom Rimljanima 9-11. U svojem izlaganju obrađuje više različitih tema: analizira odnos Mojsija i Pavla, sukobljava se s kršćanskim anti-semitizmom, daje zasluge Nietzscheu i njegovoj kritici kršćanske interpretacije Biblije.

Taubes se odmiče od kršćanskog shvaćanja odnosa Mojsija i Pavla, koji je u bitnome alegorijski. Smatra da Pavao sam sebe vidi kao onoga koji nadmašuje Mojsija.⁷⁹ Dok Mojsije pred Bogom moli za milost, Pavao na sebe želi preuzeti prokletstvo poradi naroda (Rim 9, 1-3). U toj suprotnosti, Taubes zaključuje da ishodište kršćanstva nije u Isusu, nego u Pavlu, te da Pavao pruža legitimaciju novog Božjeg naroda.⁸⁰

No postavlja se onda pitanje - što je s Izraelcima, koja je njihova uloga u novom Božjem narodu? Kako bismo to shvatili, potrebno je pobliže pogledati što Pavao kaže u 11, 28: „U pogledu evanđelja oni su, istina, protivnici poradi vas, ali u pogledu izabranja oni su ljubimci poradi otaca.“ O ovoj rečenici on je žustro raspravljao s Carlom Schmittom: „Upravo sam to predbacio Schmittu – da ne vidi tu dijalektiku koja motivira Pavla, a koju je kršćanska Crkva poslije 70. zaboravila: da on (Schmitt) nije preuzeo tekst, nego tradiciju, naime, pučke tradicije crkvenog antisemitizma, čemu je onda, od 1933. do ‘36., odbacivši sve ograde, dodao još i rasističku teo-zoologiju.“⁸¹

⁷⁶ Usp. Jacob TAUBES: *Pavlova politička teologija*, str. 73.

⁷⁷ *Isto*, str. 74.

⁷⁸ Usp. *Isto*, str. 57.

⁷⁹ Usp. *Isto*, str. 76.

⁸⁰ Usp. *Isto*, str. 77.-78.

⁸¹ *Isto*, str. 96.-97.

Unutarnja Pavlova dijalektika zasnovana je na privođenju poganih kako bi Izrael postao ljubomoran. Pavlov Bog nikada ne bi mogao odbaciti svoj narod. Svrha poganih je postati Božji instrument za spasenje Izraelskog naroda. Sva ta priča oko odlaženja k poganima pokazuje se, u tom kontekstu, kao scena ljubomore, kako bi Židovi, kojima je evanđelje upravljeno, postali ljubomorni.⁸²

Taubesovo izlaganje je u bitnome dramatično, a citiranjem Nietzschea još više želi uvesti slušatelje u dramu, koja se više ne vrti samo oko Pavla, već i oko kršćanstva. Citat je iz Filologije kršćanstva, gdje Nietzsche postavlja kontrast između čestite filologije i nečestite dogmatike kršćanstva:

Koliko se malo u kršćanstvu gaji osjećaj čestitosti i pravednosti, može se prilično lako procijeniti po naravi spisâ kršćanskih učenjaka: svoja nagađanja odvažno iznose kao da su dogme, i rijetko se kad, tumačeći koji biblijski navod, nađu u čestitoj nedoumici. ...svugdje u Starome zavjetu tobože je samo o Kristu riječ,... čak i uspravljanje bivola i mjedene zmije, čak i kad Mojsije raširi ruke na molitvu, sve do ražnjeva na kojima se pashalno janje peče – sve to da su nagovještaji i predigre križa! Je li itko od onih koji su to tvrdili, u to doista i vjerovao?⁸³

Taubes iščitava dvije stvari iz samog teksta: prvo, stavlja naglasak na riječ čestitost, kao glavnu riječ. Drugo, referira se na Nietzscheovo pitanje, je li itko od onih koji su to tvrdili, u to doista i vjerovao, te daje odgovor: „Da, Pavao Apostol“. Za citat bi se moglo reći da daje tragove o tome što Taubes pokušava postići čitajući ova poglavlja iz poslanice. On naime, želi prikazati „pokušaj da se Stari zavjet izvuče Židovima pod nogama, tvrdeći kako ovaj drugo i ne sadrži doli kršćanski nauk, te kršćanima pripada kao istinskom narodu Izraelovu, a Židovi da ga samo svojataju“.⁸⁴

Kad je u pitanju Rim 13, Taubes slijedi Karla Bartha, koji je napravio filološku intervenciju kad je kraj 12. poglavlja smjestio na početak 13. poglavlja: „Ne daj se pobijediti zlom, nego dobrim svladaj zlo“ (Rim 12, 21). Premda zajednica živi u zlom Rimskom Carstvu, ne treba stvarati pobunu, jer će Carstvo ionako nestati.

Taubes tvrdi da je izostanak spominjanja Bog Oca iz zapovijedi ljubavi (Rim 13, 8) uzrokovan Pavlovom polemičnošću protiv Isusa: „To zvuči sentimentalno i tako dalje,

⁸² Jacob TAUBES: *Pavlova politička teologija*, str. 94.

⁸³ Usp. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm: *Zora: misli o moralnim predrasudama*, Moderna, Beograd, 1989., §84.

⁸⁴ Jacob TAUBES: *Pavlova politička teologija*, str. 94.

ali zapravo uopće nije sentimentalno. To je izuzetno polemičan tekst, polemičan protiv Isusa... Pavao ne izdaje dvostruku zapovijed, nego pruža razgraničenje. Dođe mi da kažem s Kojèveom: to je Feuerbach ante litteram. Nemojte zamjeriti; Feuerbach nije vrijedan spomena u ovom kontekstu, ali ovdje se ljubav – ne prema Gospodinu, nego prema bližnjemu – postavlja u središte. Nema dvostruke zapovijedi, nego je jedna zapovijed. Meni se to čini apsolutno revolucionarnim činom“.⁸⁵

Revolucionarni čin se sastoji od micanja Boga Oca iz zapovijedi ljubavi. Kako bi opravdao ovu tezu, poseže za Freudovim *Čovjek Mojsije*: „No ambivalenciju koja vlada u odnosu spram oca jasno je očitovao konačni ishod vjerske obnove. Tobože predodređena za pomirenje Boga-Oca, dovela je do njegova svrgnuća i uklanjanja. Židovstvo je bilo religija Oca, kršćanstvo je postalo religijom Sina. Negdašnji Bog-Otac ustuknuo je pred Kristom, a Krist, Sin, stupio je na njegovo mjesto, baš kao što je to u iskonu priželjkivao svaki sin“.⁸⁶

⁸⁵ TAUBES, Jacob: *Pavlova politička teologija*, str. 99.

⁸⁶ *Isto*, str. 168.

2.2. Utjecaj Pavlove političke teologije

2.2.1. Carl Schmitt

Taubes smatra da se u prvom svjetskom ratu urušila sinteza kulturnog protestantizma. Harmonističko shvaćanje svijeta, Boga i čovjeka naglo je privedeno kraju. Na ruševinama kulturno protestantske sinteze, izrastao je Carl Schmitt, kojemu je važna kritika sekularizacije iz katoličke perspektive.

Schmittova definicija suvereniteta je pod utjecajem Kierkegaardove iznimke: Iznimka rasvjetljuje ono opće i samu sebe.⁸⁷ Zato Schmitt zaključuje da iznimka ono opće misli s energičnom strašću.

Schmittova kritika sekularizacije sastoji se od dvije teze. Prvo, svi pojmovi moderne političke znanosti jesu sekularizirani teološki pojmovi.⁸⁸ Drugo, racionalizam prosvjetiteljstva odbacio je iznimni slučaj u svakom obliku.⁸⁹ Zato pravna znanost ne razumije samu sebe, a teologija je uvijek u pravu, jer u sklopu teologije, pojmovi imaju smisla i koherentni su, dok u državnom pravu postaju konfuzni.

2.2.2. Walter Benjamin

Taubes se obraća Karlu Barthu u tumačenju Rima 13, dok se u tumačenju Rima 8 obraća Walteru Benjaminu: „Kako se meni čini, najbliža je paralela uz Rim 8 jedan tekst koji je od njega udaljen skoro tisuću devetsto godina. To je *Teološko-politički fragment* Waltera Benjamina“.⁹⁰

Benjaminova tvrdnja da teokracija nema politički, nego samo religijski smisao, za Taubesa je problematična. Zato nadopunjava tvrdnjom da su pojmovi teokracije politički, bez obzira na to što nužno ne znači da imaju politički smisao.⁹¹

Taubes uočava pojam *nihilizma*: „Neposredni mesijanski intenzitet srca, nutarnjeg pojedinog čovjeka, prolazi kroz nesreću u smislu patnje. Duhovnoj *restitutio in integrum*, koja uvodi u besmrtnost, odgovara svjetovna, koja vodi u vječnost jedne propasti, a ritam toga vječnoprolaznog svjetovnoga – prolaznog u svojem totalitetu, prolaznog u svojem

⁸⁷ Usp. Jacob TAUBES: *Pavlova politička teologija*, str. 122.

⁸⁸ Usp. *Isto*, str. 123.

⁸⁹ Usp. *Isto*, str. 124.

⁹⁰ *Isto*, str. 130.

⁹¹ Usp. *Isto*, str. 132.

prostornom, ali i vremenskom totalitetu – ritam mesijanske prirode, jest sreća. Jer priroda je mesijanska po svojoj vječnoj i totalnoj prolaznosti. Stremiti k njoj, čak i za one stupnjeve čovjeka koji su priroda, zadaća je svjetske politike, čija se metoda ima zvati nihilizam“.⁹² Odnos prema svijetu je svjetska politika kao nihilizam. Za Taubesa je to shvatio Nietzsche: „da je tu, u pozadini svega, na djelu jedan duboki nihilizam, i to kao svjetska politika, prema uništenju rimskog imperija.“⁹³

2.2.3. Nietzsche

Jedna od tema kojom se Nietzsche bavi jest kritika racionalnosti: razum kao dekadencija. Taubes je mišljenja da je Nietzscheu falio „kliker“ da shvati kako su spoznaja i pad, u Bibliji usko povezani.⁹⁴ Za Nietzschea je Pavao uzrok dekadencije zapadne kulture.

Isus je kod Nietzschea suprotnost geniju, a Pavlom počinje kršćanstvo. Nietzsche je možda jedini shvatio što je ustvari u odnosu kršćanstva i sadašnjice. Shvatio je da je, i kod Dioniza i kod Krista, stvar u mučeništvu, u trpljenju. „No to isto ima drukčiji smisao. Sâm život, njegova vječna plodnost i povratak, uvjetuje jad, razaranje i volju za uništenje. U drugom slučaju, trpljenje, ‘Raspeti kao Nevini’, važi kao prigovor protiv ovoga života, kao formulacija njegove osude. Pogađate: problem je u smislu trpljenja: je li kršćanski ili tragički. [...] Bog na križu prokletstvo je nad životom, uputa da se valja otkupiti od njega, tj. od života. Raskomadani Dioniz obećanje je života. Vazda se iznova preporuča i vraća iz uništenja“.⁹⁵ Nietzsche se u *Zaratustri* pokušava obračunati s transcendentnom patnjom Isusa, tako što tvrdi da trpljenje utemeljuje samo sebe. Time pokušava prodrijeti u samu tajnu kršćanskog otajstva.

2.2.4. Freud

Taubes, čitajući Freudovu studiju *Čovjek Mojsije*, dolazi do njegove osnovne misli: sin je ubojito ambivalentan u svojem odnosu prema ocu. U žarištu se nalazi suočenje s problemom krivnje. Za Taubesa je Freud, koji se bavi temeljnim iskustvom krivice, izravni potomak Pavla.⁹⁶

⁹² Jacob TAUBES: *Pavlova politička teologija*, str. 133.-134.

⁹³ *Isto*, str. 134.

⁹⁴ Usp. *Isto*, str. 144.

⁹⁵ *Isto*, str. 154.

⁹⁶ Usp. *Isto*, str. 163.

Freudov Pavao je nastavljaj židovstva, ali je bio i njegov razaratelj.⁹⁷ Zato i ne čudi njegov zaključak, prema kojemu su prvi kršćani osuđivali Židove da su im ubili Boga. U cjelovitom obliku, taj prijekor glasi ovako: „Ne žele shvatiti da su ubili Boga, a mi to priznajemo pa smo se i očistili od krivice. Lako je uvidjeti koliko se istine krije u tom prijekoru. Zašto su pak Židovi bili isključeni iz napretka sadržanog, uza sva izobličenja, u priznanju tog bogoubojstva, bilo bi predmetom posebnog istraživanja. Time su, na izvjestan način, na sebe svalili tragičnu krivicu; za to ih je čekala teška pokora“.⁹⁸

Taubes zaključuje da se tek sada, nakon što smo shvatili odnose, možemo upustiti u shvaćanje Pavla.

⁹⁷ Usp. Jacob TAUBES: *Pavlova politička teologija*, str. 168.

⁹⁸ *Isto*, str. 172.

ZAKLJUČAK

Djelo *Zapadna eshatologija* je pokušaj ispitivanja položaja zapadne povijesti o potrebi ispunjenja specifičnih elemenata za apokaliptiku.

Taubes bit povijesti pronalazi jedino u usmjerenosti povijesti prema eshatonu. U eshatonu, povijest prekoračuje svoje vlastite granice i sama sebi postaje vidljiva. Kako bismo razumjeli povijest, potrebno je razumjeti i elemente povijesti: vrijeme, vječnost i slobodu. Taubes zaključuje da je bit povijesti upravo sloboda.

Eshatologija zapada, prema njemu, svoje izvorište ima u Židovskoj apokaliptici, koja je u sebi revolucionarna. Izrael je nemirni element svjetske povijesti koji, raskidajući krug vječitog vraćanja jednakoga, otvara svijet prema povijesti. Taubes zaključuje da je židovska apokaliptika imala jednak utjecaj na Zapad, kao što ga ima antička ontologija.

Razmišljajući o kršćanskoj apokaliptici, Taubes Isusa izuzima iz okvira Novoga zavjeta i postavlja ga sljedbenikom apokaliptičkog vala u Izraelu. Stoga se Isusov navještaj kraljevstva Božjega treba tražiti u okviru Izraelske apokaliptike. Ranokršćanska apokaliptika je doživjela svoju transformaciju s Augustinom, kada je iz opće, prešla u institucionalnu. Dolaskom Joakima, događa se revolucija unutar eshatologije. Institucionalnoj eshatologiji crkve suprotstavlja se *ecclesia spiritualis*. Taubes smatra da se kršćanska eshatologija privodi kraju - pojavom reformacije i anabaptista. Slom anabaptizma je i slom kršćanske eshatologije, te nastupa razdoblje filozofske eshatologije: „Hegelom na jednoj strani, te Marxom i Kierkegaardom na drugoj, krug ovih studija nije slučajno završen, nego u bitnome zatvoren. Jer u prijeporu između *gore* (Hegel) i *dolje* (Marx i Kierkegard), u rasjepu između *unutar* (Kierkegaard) i *izvan* (Marx), opisan je cijeli luk u kojem se proteže zapadna egzistencija“.⁹⁹

Na zalazu života, Taubes se vraća prvoj ljubavi: Poslanici Rimljanima. Njegov pristup nije teološki utemeljen, već promatra i tumači poslanicu iz vlastitog iskustva. Čitajući početak poslanice, Taubes dolazi do zaključka da je Poslanica Rimljanima politička teologija, politička objava rata carevima. Pavlovo korištenje pojma „Sin Božji, za

⁹⁹ TAUBES, Jacob: *Zapadna eshatologija*, str. 242.

Taubesa označava čin ustoličenja, svjesno naglašavanje atributa koji su imperatorski, kraljevski, carski.

Pavlov put u Jeruzalem u sebi predstavlja strašan problem legitimacije. Kao prvo, nisu svi u Jeruzalemu sretni Pavlovim poslanjem, a kao drugo, Pavlov navještaj obraćenja bogobožnim poganima, stvara razdor unutar zajednice. Postavlja se pitanje Saveza i obrezanja, koje Pavao vješto stavlja u kontekst Abrahamove pravednosti koja je bila uračunata prije obrezanja, pa onaj koji povjeruje, ima ekvivalent obrezanja.

Središte Taubesovog izlaganja postaje Rim 9-11, u kojem analizira odnos Mojsija i Pavla (Pavao nadmašuje Mojsija), sukobljava se s kršćanskim antisemitizmom i daje zasluge Nietzscheu i njegovoj kritici kršćanske interpretacije Biblije.

LITERATURA

BIBLIJA. Stari i Novi zavjet, KS, Zagreb, 2012.

DUGANDŽIĆ, Ivan: *Pavao. Svjedok i apostol Isusa Krista*, KS, Zagreb, 2002.

DUGANDŽIĆ, Ivan: *Poslanica Rimljanima. Uvodna pitanja, prijevod i komentar Poslanice Rimljanima*, KS, Zagreb, 2018.

FROJD, Sigmund: *Mojsije i monoteizam*, Grafos, Beograd, 1988.

LØLAND, Ole Jakob: *Pauline Ugliness. Jacob Taubes and the Turn to Paul*, Fordham University Press, New York, 2020.

TAUBES, Jacob: *Pavlova politička teologija*, Ex libris i Synopsis, Rijeka, 2008.

TAUBES, Jacob: *Zapadna eshatologija*, Antibarbarus, Zagreb, 2009.

VIDOVIĆ, Marinko i PETRUŠIĆ, Hrvoje: *Pavlova antiimperijalistička "politika" evanđelja kao izazov i korektiv sadašnjice*, u: *Služba Božja* 55 (2015), br. 1, str. 29.-63.

SADRŽAJ

UVOD.....	3
1. ZAPADNA ESHATOLOGIJA.....	4
1.1. Bit eshatologije.....	4
1.1.1. Odnos duha i povijesti	5
1.1.2. Izrael kao mjesto revolucije.....	6
1.1.3. Samootuđenje u apokaliptici.....	7
1.2. Ranokršćanska apokaliptika	8
1.2.1. Pavao i kršćanska zajednica.....	9
1.2.2. Origen – točka zaokreta kršćanske teologije.....	10
1.2.3. Augustin i institucionalizacija eshatologije	11
1.3. Teološka eshatologija	12
1.3.1. Joakim i <i>ecclesia spiritualis</i>	12
1.3.2. Joakimsko proroštvo i Hegelova filozofija.....	12
1.3.3. Thomas Münzer i teologija revolucije	14
1.4. Filozofska eshatologija zapada	15
1.4.1. Lessing.....	15
1.4.2. Kant	15
1.4.3. Marx	16
1.4.4. Kierkegaard	18
2. PAVLOVA POLITIČKA TEOLOGIJA.....	19
2.1. Tumačenje Poslanice Rimljanima.....	19
2.1.1. Evanđelje kao objava rata Rimu (Rim 1, 1-7)	19
2.1.2. Jeruzalem i legitimitet svjetske misije (Rim 15, 30-33)	21
2.1.3. <i>Nomos</i> : Zakon i opravdanje (Rim 8, 9-11)	22
2.1.4. Izabranje i odbačenje (Rim 8,31-9,5)	23
2.1.5. Pneuma. Nadmašivanje povijesti spasenja i prevladavanje ovoga svijeta (Rim 9-13)	24
2.2. Utjecaj Pavlove političke teologije	27
2.2.1. Carl Schmitt.....	27
2.2.2. Walter Benjamin.....	27
2.2.3. Nietzsche	28
2.2.4. Freud.....	28
ZAKLJUČAK	30
LITERATURA.....	32
SADRŽAJ	33