

ЧИТАЈУЋИ ПАВЛА СА АГАМБЕНОМ: ТЕОЛОШКО ЧИТАЊЕ ФИЛОСОФСКОГ КОМЕНТАРА ПОСЛАНИЦЕ РИМЉАНИМА

Предраг Драгутиновић*
Православни
богословски факултет,
Универзитет у Београду

Апстракт: У својој књизи *Време које преостaje*. Коментар Посланице Римљанима италијански филозоф Ђорџо Агамбен нуди један оригиналан приступ теологији апостола Павла, коју креативно повезује са савременом политичком теоријом. Главне теме које Агамбен сагледава на основу Павлових списа су „време“ и „Закон“. У прилогу који следи крајко се износи структура, садржај, методи и кључни увиди наведене књиге. Главни део рада посвећен се једном аспекту Агамбеновог приступа посланицама апостола Павла као изворима. Констатира се, с једне стране тежња ка екстензији шекстова који се приписују апостола Павлу (дејтеропауловски списи), с друге пак стране извесна редукција извора (нпр. Посланица Филипљанима) на којима ради. Показује се како се избор шекстова одражава на кључне теме које аутор износи (месјанско време и суспензија Закона). С тим у вези разматрају се механизми функционисања Павлове мисли која није систематска, већ ситуативна и условљена конкретним потребама заједница којима пише.

Кључне речи: Агамбен, апостол Павле, теолошко мишљење, херменеутика.

„Agamben despoils the treasures of ‘the Christian archive’ – notably Paul’s writings – in order to think through current problems in political theory.“¹

Ова оптужба, изнесена од стране једног хришћанског теолога, може се учинити чудном. Наиме, филозоф Агамбен, ангажујући мисао апостола Павла у циљу промишљања актуелних проблема политичке

* pdragutinovic@bfspc.bg.ac.rs.

¹ D. Harink, „Introduction: From Apocalypse to Philosophy and Back“, у: исти (прир.),

теорије, чини управо оно што би црквени теолози, између осталог, требало да чине. Зашто би такав поступак требало да буде сматран „запленом“ хришћанског наслеђа? Зар не би пре требало говорити о његовом поновном открићу или рехабилитацији у савременом философском дискурсу и прилици да црквено схваћена теологија уђе у дијалог са философијом свога доба? Наведимо у овом контексту један карактеристичан пример. У оквиру завршне рунде разговора на научном скупу одржаном не тему *St. Paul Among the Philosophers* – као прве у низу конференција на тему постмодернизма, културе и религије – на Универзитету у Сиракузи 2005. из публике се чуло следеће питање упућено учесницима скупа, теолозима и философима: „Питање је постављено свакоме ко жели да одговори, али посебно Карен Армстронг. Наслов ове конференције је помало завањавајући. Цела половина учесника се правда да нису философи. Ипак, постојала је можда једна перспектива која није била укључена, она која се односи на страсног присталицу (the passionate adherent) поруке хришћанства. Дакле, моје питање је: шта је оно што ви губите или што задобијате сагледавајући Павла као научник (философ), а не, рецимо, као хришћанин? Да ли овај приступ ризикује жртвовање хришћанске праксе, сагледавајући је као неку врсту снисходећег знања?“ Између осталих, на ово питање одговара С. Жижек: „Можда је за већину вас парадоксално, вероватно неприхватљиво, али моја позиција је да сам ја такође страсни присталица онога што видим представљено у Бадјуовој књизи, и више случајно у некима од мојих књига, као средиште Павловог постигнућа. Мислим, да кажем то веома грубо, да то постигнуће, које је заиста величанствено код Павла, данас више није живо у Цркви као институцији. То је моја поента. У добрим револуционарним моментима, ми налазимо више тога што је прогресивно у Павловој месијанској идеји, него у данашњим Црквама и институцијама. Ја не видим никакву контрадикцију у томе“.² Без намере да улазим у дубље анализе и импликације на почетку наведеног става и управо изложеног примера по однос савремене теолошке и

Paul, Philosophy, and the Theopolitical Vision. Critical Engagements with Agamben, Badiou, Žižek and Others, Cascade, Eugene 2010, 7. На сличној линији такође, нарочито у погледу неадекватности секуларног читања сакралног Г. Коцијанчич, „О раскршћу тумачења“, у: исти, *Разбиће. Седам радикалних есеја*, Арт принт, Бања Лука 2013, 109–163, нарочито 131.

² „Concluding Roundtable: St. Paul among the Historians and Systematizes“, у: J. D. Caputo – L. M. Alcoff (прир.), *St. Paul among the Philosophers*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 2009, 181–182. О Жижековом читању Бадјуа уп. S. Žižek, „Paul and the Truth Event“, у: J. Milbank – S. Žižek – C. Davis у сарадњи са C. Pickstock (прир.), *Paul's New Moment. Continental Philosophy and the Future of Christian Theology*, Brazos Press, Grand Rapids MI 2010, 74–99. О рецепцији аспеката Павлове теолошке мисли код савремених философа уп. D. Finkelde, *Politische Eschatologie nach Paulus. Badiou – Agamben – Žižek – Santner*, Turia & Kant, Wien 2007.

философске мисли, укратко бих прокоментарисао следеће: „заплена туђег наслеђа“ коју помиње горе наведени аутор, феномен је који се увек изнова појављује у историји идеја. Пратећи ту логику могли бисмо говорити и о „заплени“ јеврејске Библије од стране новозаветних аутора у циљу промишљања своје месијанологије. Такође би се могло говорити о „заплени“ платонистичког философског наслеђа од стране црквених отаца у циљу ангажовања његовог мисаоног потенцијала, нпр. у промишљању хришћанске космологије или тријадологије.³ Међутим, хришћански теолози нерадо говоре о „заплени“ када је реч о оваквим врстама преузимања. Радије се говори о „христијанизацији“, „преображењу“, „инкултурацији“ и сл. Сувишно је рећи да би минимални покушај разумевања био неопходан онда када се размена одвија у супротном правцу. Друго, ко има монопол на „исправно“ разумевање текстова апостола Павла? Шта значи „страсни присталица“? Свакако да текстови апостола Павла поседују одређену претензију на истинитост (*Wahrheitsanspruch*) која тежи да буде препозната.⁴ Јасно је такође да су текстови апостола Павла настали за једну конкретну, верујућу заједницу која их је вековима читала и чувала као део свог Светог Писма. Међутим, та заједница нема монопол над тим текстовима и она може само поздравити одлуку оних који јој формално и номинално не припадају да их истражују и траже у њима одговоре на проблеме и питања конкретне епохе. *Како* они то чине и да ли су њихови увиди макар делимично компатибилни са црквеним разумевањем еванђелске поруке апостола Павла (ако се уопште може постулирати једно такво разумевање) може бити предмет разговора. Читајући апостолове текстове и једни и други размишљају о томе *како* је он промишљао своју веру и које су могуће импликације тог промишљања за савремену мисао. Ме-

³ Е. П. Мејеринг, „Како су платонизовали хришћани“, *Бесега* 6 (2004), 71–79.

⁴ Не ради се о томе да према хришћанској религијској поруци индиферентни философи не препознају тексту иманентни захтев за истином, који је у библијским текстовима изразито теолошки. Ради се о томе да се они од овог захтева експлицитно или имплицитно дистанцирају, то јест филтрирају оне моменте из Павлове мисли које се по, њиховом мишљењу, могу актуелизовати нпр. у савременој политичкој теорији. Захтев за истином је препознат, али не долази до идентификације са њим, већ напротив до дистанцирања. Савремени хришћански теолози пак могу на исти начин читати наведене философе као они Павла, дакле ангажовано их читати не идентификујући се са њиховим „захтевом за истином“, уколико, и тамо где, он постоји. Уп. нпр. теолошко ангажовање Агамбенових увида код Е. Dirscherl, *Das menschliche Wort Gottes und seine Präsenz in der Zeit*, Studien zum Judentum und Christentum 26, F. Schöningh, Paderborn 2013, 134–164. Уп. такође F. Vouga, „Die politische Relevanz des Evangeliums. Rezeption des Paulus in der philosophischen Diskussion“, у: С. Streckler (прир.), *Kontexte der Schrift. FS W. Stegemann*, Band II, Stuttgart 2005, 192–208; Е.-М. Becker, „Text und Hermeneutik am Beispiel einer textinternen Hermeneutik“, у О. Wischemeyer – S. Stolz (прир.), *Die Bibel als Text. Beiträge zu einer textbezogenen Bibelhermeneutik*, A. Francke, Tübingen – Basel, 2008, 198–201.

ђутим, ако се неко оптужи за „заплону“, за одузимање нечега што му не припада, онда је то у најмању руку лош почетак једног разговора.

Моје читање Агамбеновог коментара Посланице Римљанима у књизи *Време које преостaje* не почиње тако.⁵ Текст који је испред мене можда ће ми отворити неке нове перспективе које ја, као „страсни присталица“ поруке хришћанства, превиђам или су кроз многа посредовања депонована у мом предразумевању замагљене. На самом почетку, Агамбен се, за разлику од Бадјуа,⁶ не дистанцира експлицитно, нити од саморазумевања апостола Павла нити од Павла црквеног Предања, већ својим излагањима приступа поставком теме и уводним разматрањима. За њега су Павлове посланице „фундаментални месијански текст за западну традицију“.⁷ Књига о којој је реч веома је комплексна и може се сагледавати из разних углова.⁸ У приложеном раду ја ћу се фокусирати на адекватност Агамбеновог третирања Павлових посланица као *извора* из којих он изводи своје схватање о „времену“ и „Закону“. С тим у вези разматрам и механизме функционисања Павлове мисли која није систематска, већ ситуативна и условљена конкретним потребама заједница којима пише.

1. Агамбенов коментар на Рим. 1, 1: Приступ

„Not another commentary on Romans!“⁹

Посланица Римљанима је најобимнији спис апостола Павла. По садржају је веома комплексна, са дубоком разрадом једног броја теолошких идеја које су у осталим посланицама апостола Павла

⁵ Књига је плод семинара одржаног на јесен 1999. на Универзитету Беркли, а изашла је најпре на италијанском: G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla lettera ai Romani*, Bollato Boringhieri, Torino 2000. Енглески превод: G. Agamben, *The Time That Remains. A Commentary on the Letter to the Romans*, Stanford University Press, Stanford 2005. У приложеном раду углавном ће се користити енглески превод. Консултован ће бити и немачки превод G. Agamben, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt/M. 2006.

⁶ A. Badiou, *Sveti Pavao. Utemeljenje univerzalizma*, Naklada Ljevak, Zagreb 2006, 7: „Istinu govoreći Pavao za mene nije nikakav apostol ni svetac. Posve sam ravnodušan spram Radosne vijesti koju objavljuje, kao i spram kulta koji mu je posvećen.“

⁷ Agamben, *Time*, 1.

⁸ Нпр. опште идеје месијанизма у 20. веку, повезаности месијанизма са историјским материјализмом, питања јудејског идентитета после Другог рата, имплицитне рецепције Павла код Валтера Бенјамина итд., уп. С. Parsley, „Paul“, у: A. Murray – J. Whyte (прир.), *The Agamben Dictionary*, Edinburgh University, Edinburgh 2011, 148–150.

⁹ Тако Џејмс Дан описује реакцију својих колега када им је рекао да пише коментар на Посланицу Римљанима. Уп. J. Dunn, „The New Perspective on Paul“, у: исти, *The New Perspective on Paul. Collected Essays*, WUNT 185, Mohr Siebeck, Tübingen 2007, 89.

само назначене и начете. Такође се сматра и последњим текстом који је апостол написао, неком врстом његовог тестаментa. У протестантском свету овај спис је од самог почетка заузимао посебно место. Довољно је само подсетити на значај који је Лутер приписао теолошким исказима ове посланице (нпр. Рим. 1, 17) или пак на *Коменшар Посланице Римљанима* Карла Барта из 1922. год. који сада већ спада у хришћанске класике 20. века. Бирајући Посланицу Римљанима, да на њој иницијално развије своје философске идеје, Агамбен дакле бира један текст изузетног теолошког набоја.¹⁰

Када је реч о наслову књиге, занимљиво је да синтагма „време које (пре)остаје“ не потиче директно из Посланице Римљанима, нити је пак Агамбеново читање класичан коментар на њу. Агамбен пре користи Рим. 1, 1 као одскочну даску за обраду тема које *неја занимају* у списима апостола Павла: схватање „времена“ и схватање „Закона“ у месијанској заједници. Оба момента га интересују првенствено у контексту савремене правно-политичке теорије. Своју полазну тачку дефинише овако:

„... ми ћемо се бавити овим стихом као да његових првих десет речи сажимају смисао текста и целини. Следећи епистоларне обичаје свога времена Павле углавном почиње своја писма уводом у коме се представља и обраћа својим реципијентима. Чињеница да се поздрав Посланице Римљанима разликује од осталих по дужини и доктринарном садржају није остале непримећена. Наша хипотеза иде даље, пошто полази од тога да свака реч у прескрипту садржи у себи целокупан текст писма у вртоглавој рекапитулацији... Стога разумети прескрипт значи у крајњој линији разумевање текста као целине.“¹¹

Занимљиво да у Рим. 1, 1 нема појмова „време“, нити „Закон“. Да би отворио ове теме, Агамбен потребује друге текстове. Тако ће се његов коментар Посланице Римљанима претварати у дуже или краће коментаре на друге Павлове списе. Агамбену је нарочито важна 1. посланица Коринћанима и у целини гледано, када се бави схватањем Закона код апостола Павла он се углавном држи Посланице Римљанима, док му је за Павлово схватање времена важнија 1. Коринћанима. Видеће-

¹⁰ Уп. нпр. E. Stegemann – Ch. Tuor – P. Wick (прир.), *Der Römerbrief: Brennpunkte der Rezeption*, TVZ, Zürich, 2012; D. Patte – C. Genholm (прир.), *Modern Interpretations of Romans: Tracking Their Hermeneutical/ Theological Trajectory*, Bloomsbury, London 2013.

¹¹ Агамбен, *Time*, 6.

мо касније зашто је то тако. Надаље Рим. 1, 1 се састоји из неколико фраза које су заиста од суштинског значаја за Павлов идентитет: „Павле, слуга Исуса Христа, позвани апостол, изабран за Еванђеље Божије“. Међутим, Рим. 1, 1–7 представља јединствену мисаону целину, пошто Павле наставља: „које Бог унапред обећа преко пророка својих у светим писмима“ и надаље низом релативних реченица маркира јединствен ток излагања, да би завршио са реципијентима тек у стиху 7: „свима који су у Риму...“ Тек читана као целина Рим. 1, 1–7 задобија пун смисао. У готово свим научним коментарима овог списка, Рим. 1, 1–7 се тумачи целовито као прескрипт писма.¹² Овај прескрипт заиста отвара ерминевтички хоризонт за разумевање текста који следи, а и иначе за разумевање Павла и његове поруке у целини. Агамбен Рим. 1, 1 надаље тумачи путем 6 целина које он насловљава „данима“, алудирајући на тај начин на шест дана стварања Књиге Постања. Тако Агамбенов подухват личи на један *миграш* на Посланицу Римљанима, пре него на класичан коментар. Он врло вешто анализира кључне појмове Рим. 1, 1: филолошке анализе су углавном утемељене, појмове доводи у везу са целокупном мисли апостола Павла, са кључним станицама у историји идеја и сл. Агамбен је филолошки обучен тумач, са добрим познавањем ранохришћанских списка (умесно се позива на Оригена, Јеронима, Златоустог, Тиконија) и што је још важније са добрим увидима у јеврејске изворе. Једном речју, његова књига, осим местимичних непроходности за оне који нису професионални филозофи (ту пре свега мислим на себе), чита се у једном даху и може бити изузетан суплемент у настави на теолошким факултетима.

2. Време и Закон у Агамбеновом читању посланица апостола Павла

Своје идеје о схватању месијанског времена код апостола Павла Агамбен развија првенствено на основу 1. Кор. 7, 29–31, иначе омиљеног библијског текста Рудолфа Бултмана,¹³ док схватање Закона заснива пре свега на Посланици Римљанима и Галатима. Представимо најпре у кратким цртама његове, за хришћанске теологе, најзанимљивије тезе, да бисмо их одмах потом критички преиспитали.

¹² Уп. нпр. U. Wilckens, *Der Brief an die Römer (Röm 1–5)*, EKK VI/1, Benziger/ Neukirchener, Zürich и др. 1978, 55–73.

¹³ Уп. индекс библијских места K. Hamman, *Rudolf Bultmann. Eine Biographie*, Mohr Sibeck, Tübingen ³2012, 546.

2.1. Месијанско време

За платформу на којој ће развијати схватање месијанског времена Агамбен узима титулу „апостол“ која се јавља на почетку пре-скрипта Рим. 1, 1. Апостол је весник месијанског времена, онога „сада“, *Jetztzeit*.¹⁴ Апостол се управо у овоме разликује од пророка и апокалиптичког визионара. По Агамбену, не треба мешати месијанско време са есхатолошким. Павле није пророк који најављује будуће догађаје, нити апокалиптичар који види ствари на крају времена, у тај последњи дан. Он је апостол „садашњег“, месијанског времена које није „крај времена, већ време краја“,¹⁵ које се разликује од хронолошког али је неодвојиво од њега.

„Месијанско време је време које треба времену да дође до краја, или, прецизније, време које нам треба да бисмо стигли до краја, да бисмо достигли наше представљање времена.“¹⁶

Време у коме живи апостол није ни хронолошко, нити апокалиптички есхатон, већ *остшайак*, време које је *преостало* између два времена.¹⁷ То је контраховано време које Агамбен назива „оперативним временом“. Оперативно време је оно које изнутра трансформише хронолошко, то је оно време које време доводи до краја, дакле „време које нам је (пре)остало“:

„Док наше представљање хронолошког времена, или времена у коме смо, нас одваја, дели од нас самих и чини од нас немоћне посматраче себе самих, посматрајући ван времена време које пролази, месијанско или оперативно време, у коме ми своје представљање времена досежемо и свршавамо,

¹⁴ Agamben, *Time*, 143–145.

¹⁵ Agamben, *Time*, 62. Остатак је, како разумем Агамбена, онај моменат који приликом преклапања времена не припада нигде, ни прошлости, ни садашњости, *већ је то време које треба времену да пређе из прошлој у садашње*.

¹⁶ Исто, 67. Дакле, месијанско време може се схватити као оно време које је инволвирано у хронолошко, али се не исцрпљује у њему: „It is as if man, insofar as he is a thinking and speaking being, produces an additional time, which prevents him from perfectly coinciding with chronological time, with the time of which he can make images and representations. Yet this time is not another time, not a supplementary time that could be added from outside to the chronological time. It is, rather, the time within time – not ulterior, but interior – which measures only my disconnection with it, the impossibility to coinciding with my representation of time – but for the same reason, it also opens up the possibility of grasping and accomplish it“. Уп. G. Agamben, „The Time that Is Left“, *Epoché*, 7/1 (2002), 5. Види такође Agamben, *Time*, 67.

¹⁷ Исто, 62.

време је које *јесмо* ми сами, те стога једино реално време, једино време које *имамо*.“¹⁸

Агамбен прави разлику између *καίρος* и *χρόνος*. Ударна дефиниција коју преузима из Корпус Хипократикум гласи: „Хронос је оно у чему је керос, а керос је оно у чему је мало хроноса.“ Тако керос није друго време, већ контраховани хронос.¹⁹ У том смислу треба разумети *ho nun kairos* које се никада не може у потпуности поклапати са хронолошким моментом који је иманентан његовом представљању. Стога је месијанско време *инверзија*,²⁰ нејасна граница између прошлости и будућности, „сада“, *ho nun kairos*, „the messianic now“.²¹ У том смислу Парусија, по Агамбену, не значи други долазак Исуса Христа, други месијански догађај који треба да уследи након првог, васкрсења. Парусија просто значи присуство, бити поред, бити поред самог себе.²² Павловско *ho nun kairos* је контракција прошлости и садашњости. „Сада“ је одлучујуће и сада, по Павлу, преостају три ствари: вера, нада и љубав (1. Кор. 13, 13); они не треба да буду схваћени као осећања, већ као три начела која подржавају и реализују месијанско искуство времена.²³ Живот у месијанском времену најупечатљивије, по Агамбену, описује апостол Павле у 1. Кор. 7, 29–32: *hos me* је формула која описује месијански живот који је последица призива (*klesis*):

„Месијански призив је опозивање сваког призива.“²⁴

Стога месијански призив није нешто што се поседује, већ нешто што се употребљава (*use*):

„Месијански призив није право, нити утемељује идентитет; он је генеричка могућност која може бити употребљавана, а да се не поседује. Бити месијански, значи разбаштињење од сваке вр-

¹⁸ *Исшо*, 68.

¹⁹ *Исшо*, 70.

²⁰ Agamben, „Time“, 9.

²¹ Уп. V. Benjamin, „Istorijsko-filozofske teze“, у: *isti, Eseji*, Nolit, Beograd 1974, 89: „On (istoričar) zasniva tako shvatanje vremena kao sadašnjosti u kojoj se nalaze delići mesijanske sadašnjosti“; „Ali zato za Jevreje budućnost ipak nije postala homogeno i prazno vreme. Jer u njoj je svaka sekunda bila mala kapija kroz koju je mogao ući Mesija“.

²² Agamben, „Time“, 7.

²³ *Исшо*, 10.

²⁴ Agamben, *Time*, 23–24. Уп. Dirscherl, *Wort Gottes*, 150–153.

сте јуридикчко-фактичког поседа (обрезан/необрезан, слободан/роб, мушкарац/жена) у форми *као да не*.“²⁵

Агамбен, да резимирамо овај кратак преглед, тумачи Павлово схватање месијанског времена тако што сматра да Павле не уводи неки трећи еон смештен између два времена, већ је за њега месијанско време пре *цезура* која је раздвајање између времена и уводи остатак, зону неразлучивости, у којој је прошлост измештена у садашњост, а садашњост проширена на прошлост. Међутим, оно са чиме се треба суочити у месијанском времену је најпре прошлост. Ту се отвара питање судбине Закона у месијанском времену. По Агамбену, у месијанско доба са јеврејском Тором догађа се исто оно што се догађа са законима у ванредном стању.

2.2. Закон

Иако су Барт и Хајдегер двадесетих година 20. века покренули лавину интересовања за апостола Павла на ширем нивоу интелектуалног живота западне Европе, тек после 2. светског рата студије о Павлу доживљавају прави процват.²⁶ Томе су допринеле разне околности: Холокауст током Другог светског рата наново је поставио питање односа хришћана и Јевреја, док су открића Кумранских рукописа бацила ново светло на позно јудејство унутар кога се јавља рано хришћанство. Једно од кључних питања је било везано за однос апостола Павла према Израилу, односно на то како се апостол саморазумевао као Јеврејин и као хришћанин, те какав је био његов однос према Закону, тј. Тори у светлу вере у Месију који је дошао. У питање су доведени ранији ставови, потекли углавном у протестантизму, да је апостол радикално прекинуо са Законом, да је јудејство религија дела, док је хришћанство религија благодати и сл. Дубље преиспитивање јудејског идентитета апостола Павла довело је до промене парадигме у новозаветној науци која се назива *New Perspective of Paul*.²⁷ Агамбеново сагледавање Павловог схватања Закона уз помоћ савремених правно-политичких теорија представља значајан допринос на овом пољу.

Надовезујући се на теоретичара права Карла Шмита (1888–1985), чије је увиде у својој интерпретацији апостола Павла раније

²⁵ Agamben, *Time*, 27.

²⁶ Уп. прегледно код В. Ј. Л. Peerbolte, „The Reception of Paul in Modern Philosophy”, у: Т. Nicklas, А. Merkt, Ј. Verheyden (прир.), *Ancient Perspectives on Paul*, NTOA 102, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013, 413–427.

²⁷ Од мноштва радова из ове области издвајам већ наведену збирку радова Ј. М. Г. Dunn, *The New Perspective on Paul*.

ангажовао Јаков Таубес (1923–1987),²⁸ Агамбен описује месијанско време као ванредно стање (Ausnahmezustand, state of expection). По Шмиту, кога Агамбен наводи:

„Ванредно стање (изузетак) најјасније открива суштину државне власти: овде се одлука одваја од правне норме и (да формулишемо парадоксално) власт показује да јој не треба право да би успоставила право. [...] Изузетак (ванредно стање) је интересантнији од правила (редовног стања). Правило не доказује ништа, изузетак доказује све: изузетак не само да потврђује правило, већ правило живи искључиво од изузетка.“²⁹

У ванредном стању закони се привремено укидају. Управо је то оно што се, по Агамбену, догађа у Павловом схватању: Месија је дошао и (привремено) укинуо Закон. Тора је суспендована. Какве су импликације наведеног по Павлово схватање месијанског времена? Месијанско стање као ванредно стање (привремено) укида Закон. Оно што се догађа је следеће: 1) долази до неразлучивости онога што је по закону и што је ван закона. Тако, по Павлу, Јевреји и нејевреји, они који су у Закону и ван њега, постају неразлучиви једни од других тако што чине *остатак* (remnant).³⁰ Тај остатак су не-нејевреји (non-non Jews) који нису ни у Закону, нити ван њега (уп. 1. Кор. 9, 21), „то је шифра за месијанско деактивирање Закона,“³¹ 2) долази до немогућности разликовања између послушности Закону и преступања Закона. Пошто је Закон суспендован, оно што у редовним околностима важи за нормално, може бити кршење Закона (нпр. шетња за време полицијског часа). Месијанско време укида ову разлику између послушности и преступа

²⁸ J. Taubes, *The Political Theology of Paul*, Stanford University Press, Stanford 2004. О основним тезама Таубеса и Шмита које су конститутивне за разумевање Агамбеновог коментара уп. Коцијанчич, „О раскршћу“, 119–121.

²⁹ Agamben, *Time*, 104. Опширнији текст уп. код Đorđo Agamben, *Homo Sacer. Suverena moć i goli život*, Karpis, Loznica 2013, 32–33. У истом делу (стр. 36) Агамбен пише: „Norma se na izuzetak primenjuje tako što se ne primenjuje, povlačeći se od njega. Vanredno stanje stoga nije haos koji prethodi redu, već situacija koja je rezultat njegove suspenzije. U tom je smislu izuzetak etimološki, zaista nešto što je izuzeto (ex-capere), a ne jednostavno isključeno.“

³⁰ О значају овог појма уопште у Агамбеновој философији уп. L. de la Durantaye, *Giorgio Agamben. A Critical Introduction*, Stanford University Press, Stanford CA 2009, 298–302. Аналогно остатку времена овде се месијанска заједница посматра као остатак који преостаје приликом преклапања Јевреја и незнабожаца у *јегну* заједницу.

³¹ Agamben, *Time*, 106. Стога „оправдање вером“ без Закона није негација Закона, већ „реализација и испуњење, рјегома Закона“ (стр. 107). Агамбен се темом „остатка“ и „не-нејеврејима“ месијанске заједнице опширније бави раније (*Истио*, 50–55).

(уп. Рим. 3, 9–20),³² 3) долази до немогућности формулисања закона, тј. у ванредном стању не долази до формулисања нових закона који треба да замене старе, већ је закон на снази само као неформулисан.³³

Међутим, оно што је важно за Агамбена, јесте да суспензија Закона потврђује Закон, пошто једино у *односу* на Закон као правило може постојати изузетак, тј. ванредно стање.

„Izuzetak je svojevrsno isključivanje. On je specifičan slučaj koji je isključen iz opšte norme. Ali ono što je posebno karakteristično za izuzetak jeste da ono što je isključeno ne postaje zbog toga lišeno apsolutno svih odnosa sa normom. Naprotiv, odnos ostaje očuvan u obliku suspenzije.“³⁴

Тако је Закон нефункционалан (inoperative), али валидан. Агамбен своју тезу темељи и на анализи глагола *καταργεῖν* који не значи „уништити“, „поништити“, већ „ставити ван снаге“, „деактивирати“. Тако месијанско раздобље деактивира Закон, пошто Месија, као суверен у држави, не влада уз помоћ закона, него директно, с тим да оно што је деактивирано није поништено већ се чува и доводи до свога испуњења.³⁵

3. Извори

3.1. Екстензија

За разлику од Бадјуа, који је добро читао Борнкама,³⁶ Агамбен не одаје упућеност у савремено стање у новозаветној науци када су у питању Павлове посланице. Он не прави, методолошки важну, разлику између аутентичних посланица апостола Павла (*ὁμολογούμενα*) и девтеропавловских списа. У савременој новозаветној науци готово да постоји сагласност у погледу аутентичних посланица апостола Павла. То су: Рим., 1. и 2. Кор., Гал., Фил., 1. Сол. и Флм. То значи да се остале

³² *Исџо*, 105.107.

³³ *Исџо*, 106: „This means that in the state of exception, the law is not configured as of a new body of norms that spells out new prohibitions and new duties, but that the law enacts itself only by means of its unfomulability.“

³⁴ Агамбен, *Homo Sacer*, 36.

³⁵ Агамбен, *Time*, 98. Уп. такође анализу одговарајућег појма „Aufhebung“ у теолошкој и философској употреби (исто, 99–104), нарочито код Хегела: „Was sich aufhebt, wird dadurch nicht zu Nichts“ (*Исџо*, 100).

³⁶ Vadiou, *Sveti Pavao*, 30 набраја 6 аутентичних посланица апостола Павла, без неспорне Филимону. Он додуше нешто касније цитира из Флм. 9: „ја лично, Павле старац“ (стр. 33), али без навођења извора.

посланице које се приписују Павлу могу сматрати девтеропавловским и оне се разликују по степену блискости аутентичним посланицама.³⁷ Конкретно: Агамбен сматра да је појам „рекапитулација“, који се појављује у Еф. 1, 10 (ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ) централни месијански појам код Павла, док Еф. 1, 10 представља један од фундаменталних текстова западне културе. Рекапитулација је дакле неодвојива од месијанског испуњења времена.³⁸ Оно што Агамбен не узима у обзир је то да је Посланица Ефесцима девтеропавловска (она представља један допуњени препис/креативно пречитавање Посланице Колошанима коју један мањи део истраживача ипак сматра Павловом) и самим тим појам „рекапитулације“ – који ће код каснијих отаца играти знатну улогу – непавловски. У којој мери се мотив рекапитулације може повезати са наводима из аутентичних посланице може представљати посебну тему истраживања, нпр. Гал. 4, 4 где τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου треба пре схватити heilsgeschichtlich, док је у Еф. 1, 10 евидентна еклисиолошка димензија (καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ, καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῆ ἐκκλησία, ἣτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν παῶσιν πληρουμένου). Агамбен слично поступа када у поглављу „Тајна безакоња“ обрађује 2. Сол., још једну посланицу из реда девтеропавловских списа. Ради се о 2. Сол. 2, 3–9 где се помиње мистериозни ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας (ст. 3) и ὁ κατέχων (ст. 7).³⁹ По Агамбену ово је још један од изразито месијанских текстова, пошто се говори о времену безакоња, одсутности закона, док је ὁ κατέχων „сила – Римска империја као и сваки други ауторитет власти – која се судара и крије katargesis, стање латентног безакоња које карактерише месијанско доба, и у том смислу одлаже откривање ‘тајне безакоња’“.⁴⁰ Ма колико импресивно било ово тумачење и ма колико се оно савршено уклапало у Агамбенов општи концепт, оно би морало да издржи пробу историјске критике која сматра да је 2. Сол. једно знатно касније пречитавање 1. Сол. у циљу коректуре, односно појашњења зашто се оно што се очекивало у 1. Сол. 4, 13–18 још увек не догађа. С друге стране, ако је Агамбеново тумачење адекватно, тешко да би се Павле 13. главе Посланице Римљанима сложио по овој тачки са аутором 2. Сол. Чини се да месијанско доба у раном хришћанству има своја раздобља.

³⁷ Види П. Драгутиновић, *Увод у Нови Завет. Основи новозавештне науке I*, ИТИ, Београд 2010, 123–129.

³⁸ Agamben, *Time*, 6: „Recapitulation is an essential term for the vocabulary of messianism...“ Види такође *исшо*, 75–77.

³⁹ *Исшо*, 108–111.

⁴⁰ *Исшо*, 111.

3.2. Редукција

Већ је назначено да, иако је Агамбен поднасловио своје дело „Коментар на Посланицу Римљанима“, он се углавном слободно креће по готово свим списима који се у Новом Завету приписују апостолу Павлу. Приметно је пак да се веома мало осврће на најстарији Павлов спис, 1. посланицу Солуњанима и највероватније најмлађи (макар у коначној редакцији) Посланицу Филипљанима. Такође се не зарачунава Посланица Филимону која може представљати одлично поље истраживања за Павлово разумевање социјалних напетости у месијанском добу, што је тема која начелно интересује Агамбена.⁴¹ Констатовање ове редукције у обради извора може представљати адекватан увод за даља разматрања.

3.3. Динамика мисли у изворима

Подједнако методолошки проблематично је и Агамбеново читање аутентичних посланица апостола Павла. И овде један специфичан избор текстова ствара слику да је апостол Павле имао *јединствен* и *стабилан* *став*, како у погледу времена, тако и у погледу Закона. Међутим то није случај. У зависности од потребе заједнице – јер апостол Павле је био прагматични теолог, а не мудрац који развија мисаоне системе независно од спољашњих фактора – апостол интервенише и уобличава своју мисао, један пут овако, други пут онако. Павле је био мислилац интензивног религијског искуства који је своју религијску мисао модификовао, мењао (*Wandlung*) путем сопствених мисионарских и црквених искуства. Павле не изводи контингентне изразе из кохерентних садржаја, већ важи:

„У зависности од циља који жели да постигне Павле конструира теолошке истине, измишља нове језичке творевине, креира нове односе између елемената симболичких светова који су му предати и тако установљује нове стварности релевантне за историју спасења (*und ruft so neue heilshistorische Wirklichkeiten ins Leben*).“⁴²

У том смислу постоји једна важна лекција коју би философи који проучавају Павла требало да науче од истраживача Библије, а то је – што би требало да им буде веома блиско – да, начелно посматрано,

⁴¹ *Исцхо*, 29–39.

⁴² J. S. Vos, „Theologie als Rhetorik“, у: C. Breytenbach – J. Frey (прир.), *Aufgabe und Durchführung einer Theologie des Neuen Testaments*, WUNT 205, Mohr Siebeck, Tübingen 2007, 263–264.

постоји рани Павле и касни Павле. Постоји Павле 1. Солуњанима и коринтске кореспонденције и постоји Павле поланица Галатима, Римљанима и Филипљанима.⁴³ Уколико се мисао апостола Павла хронолошки прати кроз његове текстове, долазимо, у погледу Агамбенових увида, до једног важног закључка: рани Павле има мало и то доста неодређених рефлексија не тему Закона, али веома важних на тему времена које преостаје; касни Павле има много и притом доста одређених рефлексија на тему Закона, а све мање на тему времена које преостаје. Опробајмо ову тезу на текстовима.

3.3.1. Време

Иако посвећује један знатан одељак 2. Сол., једном дакле непавловском спису, највероватније с краја 1. века, Агамбен се не бави опширније 1. Сол. 4, 13–18, једним од најважнијих одељака за Павлову представу о крају времена? Зашто искључити разматрања 1. Сол. 4, 13–18 или 5, 1–4 или пак 1. Кор. 15, 51–52? Одговор је једноставан: представе које се овде појављују су апокалиптичког и есхатолошког карактера, а Павле се јавља као пророк и апокалиптички виделац.⁴⁴ Он месијанску заједницу и себе у њој („ми“) види као заједницу којој у сусрет долази Дан, крај времена. Све то заједно не одговара оном што Агамбен *жели* да прочита код Павла. Не тематизује се „оперативно време“, већ управо Дан који долази у свој својој конкретности. Можда је овај моменат изразито религијског дискурса нешто што Агамбен игнорише или местимично „рационализује“ у циљу очувања мисли апостола Павла прочишћене од религијског. С дуге стране, у мисли апостола Павла долази до *ипротресивној йомерања* од апокалиптичких представа колективног спасења хришћана „одједанпут, у трену ока“ (1. Кор. 15, 52) до размишљања о индивидуалној смрти и времену које преостаје њему лично, а не месијанском раздобљу као таквом. Неки истраживачи почетке Павловог размишљања о сопственој смрти пре Дана доласка Господњег виде

⁴³ Ствар се овде додатно компликује када се узму у обзир сви проблеми везани за интегритет текста појединих посланица. Тако нпр. 2. посланица Коринћанима се вероватно састоји из два писма (2. Кор. 1–9 и 10–13), док се Посланица Филипљанима састоји из 2 или 3. Проблем је у датирању тих појединачних писама. Нарочито је код Посланице Филипљанима нејасно како је када настала компилација и који би био хронолошки поредак претпостављених појединачних писама у интегралном тексту. У науци постоје многе хипотезе о томе, али не и сагласност. За онога ко прати генезу мисли апостола и покушава да схвати Павла неопходно је да се позиционира у вези са овим питањима.

⁴⁴ Уп. R. L. Hansen, „Messianic or Apocalyptic? Engaging Agamben on Paul“, D. Harkink (прир.), *Paul, Philosophy, and Theopolitical Vision*, 198–226.

већ у 2. Кор. 5, 1–10. Међутим, оно што је извесно је да Павле у Фил. 1, 23 и можда 3, 20 размишља о својој индивидуалној смрти, дакле смрти пре краја времена, иако је ова посланица прожета есхатолошким надом у скори долазак Господњи (уп. нпр. 4, 5б; 3, 11). Апостол је свестан да је времена *за њега* све мање. Он размишља о индивидуалној смрти која ће уследити пре краја времена, о нечему дакле о чему није размишљао у својим ранијим списима када је сматрао да ће он и цела месијанска заједница заједно („ми“) дочекати крај времена. Можемо дакле рећи да Агамбенова теза о „оперативном времену“, о времену краја, може да важи за неке моменте у Павловом размишљању, али никако не може бити схваћена као неки Павлов концепт или општи став. Његова есхатологија се креће у сфери апокалиптике – и за њега је пророштво велики дар који се не укида у месијанско доба (1. Кор. 14, 1) – и суочавања са могућношћу индивидуалне смрти.⁴⁵

У том смислу је неопходна ревизија Агамбеновог схватања „времена које (пре)остаје“ у посланицама апостола Павла. Иако Агамбен, као и други савремени философи, негује изразите симпатије за Павлову веру или убеђење да се Месија догодио и донео радикално промену постојање света, он као да не жели да прочита код Павла његову веру да ће се Месија *ишк* догодити и да је крај времена, а не време краја, коначна реч коју ће Бог изговорити свету. „Оперативно време“ не може ослабити ово Павлово религијско убеђење: месијанска заједница је *привремено у ојераивном времену*, она у хронолошком времену путује у сусрет Месији или пак Павле путује у сусрет Месији остављајући иза себе месијанску заједницу да и даље чека Дан сусрета *свих са свима*. Оваква вера по Павлу, а тога се прибојавају неки философи, не лишава месијанску заједницу одговорности овде и сада, нити неутралише борбу за материјални свет. О томе сведоче бројне *паранезе* у Павловим посланицама које увек чине коначно исходште његових теолошких спекулација (уп. нпр. Гал. 6; Рим. 12–14).⁴⁶

⁴⁵ Више о томе U. Schnelle, *Wandlungen im paulinischen Denken*, SBS 137, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1989, 37–48, нарочито 47–48.

⁴⁶ Управо би се на пољу етике морао водити дијалог између савремене философије и хришћанске теологије. Чини се да се савремени философи прибојавају две ствари у хришћанству, а обе имају везе са етиком, са делањем сада и овде: 1) с једне стране постоји бојазан делегирања сопствене одговорности Великом Другом, док с друге, 2) постоји бојазан делегирања сопствене одговорности у будућност. Све то отуђује револуционарну оштрицу раног хришћанства, Исусове и Павлове политичке поруке. Уп. занимљив прилог на ту тему D. J. Smith, „Jesus und Politik? Neuere Literatur zur Bedeutung der Christologie für die öffentliche Theologie – aus südafrikanischer Perspektive“, *EVT* 1 (2014), 57–70.

3.3.2. Закон

Како апостол Павле може тврдити да је Христос свршетак Закона (Рим. 10, 4) с једне, а да хришћани утврђују Закон (Рим. 3, 31), с друге стране?⁴⁷ Апостол је сматрао да обредни прописи, попут обрезања, држања суботе и разликовања чистих и нечистих јела нису више услов за заједницу са Богом на начин на који ју је наново успоставио Исус Христос. У том смислу ти прописи више не важе (уп. нпр. Гал. 5, 1–5), док се морални Закон сажима у једној јединој заповести: „љубав је пуноћа Закона“ (Рим. 13, 10).⁴⁸

Истраживачи на пољу *New Perspective on Paul* дошли су до закључка да је Павлов прекид са Законом довео апостола до извесне агоније мишљења, различитих одговора на тај догађај који ако се поставе један поред другог не чине логичку целину.⁴⁹ У поређењу са схватањем времена, Павлово схватање Закона се креће на неки начин у обрнутом смеру. У 1. Солуњанима Закон се уопште не помиње. Из тога се не може закључити да за Павла лично у овој раној фази није постојао тај проблем. Пре се може претпоставити да тај проблем није постојао у хришћанској заједници Солуна, те се стога и не наводи као тема у овој посланици. У коринтској кореспонденцији Закон такође не игра ни изблиза улогу које ће имати у каснијим Павловим списима. Закон чува своју етичку релевантност (1 Кор. 7, 19б; 9, 8; 14, 21.34), као и примену у мисионарској пракси (1. Кор. 9, 20–22). Тек понеки моменти, попут 1. Кор. 15, 56 („жалац смрти је грех, а сила греха Закон“) и 2. Кор. 3 омогућују да се наслути оно што ће се код Павла касније развијати као конфликт између Закона и Еванђеља. За раног Павла дакле, као и за предања која усваја (Гал. 3, 26–28; 5, 6; 6, 15; 1. Кор. 12, 13) не постоји оштра супротност између Закона и Еванђеља: у Христу се наслеђене религијске разлике потиру и то важи како за Јудеје, тако и за незнабошце. Тек искуство са инсистирањем појединих јудеохришћанских кругова у њиховој мисионарској пракси да незнабошци, уколико желе да постану хришћани, морају поштовати Закон (уп. Гал. 2) „изнудила“ је од Павла преосмишљавање улоге Закона у месијанској заједници. Тек тада се „проблем Закона помера са периферије у центар његове теологије“.⁵⁰ Новонастала ситуација подстакла је апостола да мисли на нови, другачији начин. Задржавајући своје основно убеђење да је

⁴⁷ Agamben, *Time*, 48.

⁴⁸ Уп. нпр. L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Eerdmans, Grand Rapids MI / Cambridge UK 2003, 96–98. 161–165.

⁴⁹ E. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, Fortress, Philadelphia 1983, 3–4.

⁵⁰ U. Schnelle, *Wandlungen*, 74.

спасење *само* у Христу, да се томе ништа не може додати или одузети и да оно *безусловно* важи за све, апостол формулише своје теолошке аргументе као средства убеђивања која треба да поткрепе ово базично убеђење. Та средства су пре свега реторичка.⁵¹ Посланице Галатима и Римљанима обилују њима. Читави текстуални комплекси посвећени су разматрањима Закона. Без обзира на многе противречности које се срећу у Павловим текстовима (нпр. Рим. 7, 7–25: Закон се не може испунити; Фил. 3, 4–11: по Закону беспрекоран), једно је јасно: Закон по себи, дезинтегрисан из догађаја Христа, има активну функцију само у односу на грех и смрт, „те стога не може бити фактор спасења“.⁵² Стога важи:

„За Павлово схватање Закона су карактеристичне промене које су последица одређене мисионарске ситуације. Ове пак промене нису ситуативно условљене примене једне у основи установљене теологије Закона, већ оне сваки пут доносе суштински нове исказе.“⁵³

Не може се, дакле говорити о изграђеном и чврстом ставу који апостол има у односу на Закон, већ на „контрадикције и тензије које морају бити *прихваћене као константне* карактеристике Павлове теологије Закона“.⁵⁴ Аналогија Павловог схватања Закона са ванредним стањем у коме се закони привремено укидају и Суверен директно влада без закона је у сваком случају је на линији Павлове мисли. Која је судбина Закона у Дан који Павле и месијанска заједница чекају? Чини се да је ово питање ван домета Павлове мисли. Али не и питање судбине Израиља, изабраног народа чија су Писма и који је на тајновит начин посредник спасења у Христу. Ту је тајна *остџаџка* у Рим. 11, 5 или *свої* Израиља који ће се спасти „јер Бог се неће покајати за своје дарове и призивање“ (Рим. 11, 25–29), „јер Бог затвори *све* у непокорност, да *све* помиљује“ (Рим. 11, 32), „јер је од њега и кроз њега и ради њега *све*. Њему слава у векове“ (Рим. 11, 36). Чини се да је за Павла тренутни *остџаџак* залог и гарант крајњег *сви*.

⁵¹ Vos, *Theologie und Rhetorik*, 264.

⁵² *Исџо*.

⁵³ Schnelle, *Wandlungen*, 76.

⁵⁴ Н. Räisänen, *Paul and the Law*, WUNT 29, Mohr Siebeck, Tübingen 1983, 10–11: „contradictions and tensions have to be *accepted as constant* features of Paul's theology of the Law.“

4. Осврт

Иако „(генијални) антифилософ“⁵⁵ апостол Павле не престаје да буде атрактиван за филозофе. Агамбеново читање Павла обилује луцидним и релевантним увидима у апостолову мисао и његове дилеме. Међутим, апостол Павле је овде веома често апостол Агамбенових дилема. У том смислу, Агамбенов Павле је наш савременик. Уназад посматрано Павле нам путем Агамбена говори о нама. То је можда један неуобичајен начин да се чује проповед о Исусу из Назарета као Спаситељу света.⁵⁶

Две су пак ствари које пак треба имати у виду:

1) Павлова мисао је религијска, тј. теолошка и она пролази кроз низ модификација условљених његовим искуством у реалном животу цркава. Не постоје *ојшше* теме и дилеме, проблеми и питања *по себи*, већ увек суштинска интеракција са релевантним догађањима у заједницама.

⁵⁵ Badiou, *Sveti Pavao*, 42. 148–149. По Бадјуу Павле није филозоф зато што своју мисао не приписује концептуалним општостима, већ сингуларном догађају (стр. 148). Дискусија о овом Бадјуовом ставу превазилазила би оквире овог рада, али је он свакако вредан пажње због тога што отвара питање односа апостола Павла према филозофији. Да ли је Павле заиста био антифилософ, у смислу да се дистанцирао од филозофског начина мишљења и излагања? Све зависи од тога како се дефинише филозофија. Полазећи од става да филозофија мора бити проучавана у својим историјским контекстима (уп. нпр. L. Fr. H. Svensen, *Šta je filozofija?*, Karpos, Loznica 2012, 69) и ако бисмо сходно томе контекстуализовали Павла као мислиоца 1. века после Христа у његово сопствено филозофско окружење, чини се да би Павле као религијски мислилац тешко могао бити отписан из историје филозофије тога доба. Уп. на ту тему R. Hirsch–Luipold – H. Görgemanns – M. von Albrecht, у сарадњи са T. Thum (прир.), *Religiöse Philosophie und philosophische Religion der frühen Kaiserzeit*, STAC 51, Mohr Siebeck, Tübingen 2009. Уп. такође осврт на наведену књигу код П. Драгутиновић, „Нови Завет и филозофија“, *Саборносћ: Теолошки годишњак*, год. V (2011) 297–302. Чини се да је она пета генеричка процедура истине – религијска, за коју Жижек сумња да је Бадју уводи поред четири постулиране (политика, наука, уметност и љубав), свакако била конститутивна за филозофију првог века нове ере.

⁵⁶ То подразумева отвореност за неуобичајене начине говора о Богу или неконвенционалне религијске дискурсе. Уосталом, питање је у којој мери се може захтевати нормативни говор о Богу, односно у којој мери је теологија обавезна језичким обрасцима из прошлости и експлицитним исповедањима субјективних убеђења. Ово је, по мени, кључно херменеутичко питање. У том смислу вредна је анализе Агамбенова реченица изговорена 10. новембра 1999. на семинару о Посланици Римљанима (са аудио записа): „One should be free to write a work on theology without mentioning the word God.“

2) Павлова мисао је суштински прагматичка, тј. за њега је од егзистенцијалне важности да она има *учинак* на живот заједница којима проповеда и које консолидује.⁵⁷ Његова теолошка мисао одговорна је искључиво заједницама: критеријум њеног успеха и неуспеха је очување аутентичног Еванђеља које проповеда, Еванђеља о једном за свагда пројављеној љубави Божијој на крсту Исусовом.

Коначно, шта ми „страсне присталице“ хришћанске поруке можемо научити или пре на шта се подсетити од Агамбеновог Павла? Није ли Црква и данас месијанска заједница која живи у ванредном стању? Није ли ванредно стање у Цркви редовно стање, зато што верује да је њен Суверен присутан у њој на непосредан начин? Дакле, све што се у ванредном стању устали и прети да постане редовно, *као да* стање није ванредно, прети идентитету Цркве и води озакоњењу нечега што може бити противно животу у месијанском добу као употреби, а не као поседовању. Имати дакле свест да је стање ванредно значи унутар њега тражити форме живота које месијанску заједницу чине препознатљивом као заједницу која *живећи* на одређен начин чека будући век, *et vitam venturi saeculi*. То је истовремено „упућени дискурс објављивања вере“,⁵⁸ позив да се „сада“ оприсутује Месија, који благосиља и суди свету. То је нешто што од сваког хришћанина чини апостола конкретног тренутка.

* * *

Библиографија:

Agamben, G. (2005), *The Time That Remains. A Commentary on the Letter to the Romans*, Stanford University Press, Stanford.

Agamben, G. (2006), *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt/M.

⁵⁷ Константно занемаривање овог важног комуникационог момента чини целокупан Агамбенов пројекат у извесној мери дефицитарним. То примећује и G. Ward, *The Politics of Discipleship. Becoming Postmaterial Citizens*, Baker, Grand Rapids MI, 2009, 175: „...Agamben never relates Paul's letter to the church and the Christian disciples whom Paul is addressing.“

⁵⁸ Badiou, *Sveti Pavao*, 73–77.

- Agamben, G. (2002), „The Time that Is Left“, *Epoché*, 7/1 (2002), 1–14.
- Agamben, Đ. (2013), *Homo Sacer. Suverena moć i goli život*, Karpос, Loznica.
- Badiou, A. (2006), *Sveti Pavao. Utemeljenje univerzalizma*, Naklada Ljevak, Zagreb.
- Becker, E.-M. (2008), „Text und Hermeneutik am Beispiel einer textinternen Hermeneutik“, у О. Wischemeyer – S. Stolz (прир.), *Die Bibel als Text. Beiträge zu einer textbezogenen Bibelhermeneutik*, A. Francke, Tübingen – Basel, 193–215.
- Benjamin, V. (1974), *Eseji*, Nolit, Beograd.
- Caputo, J. D. –Alcoff, L. M. (прир.) (2009), *St. Paul among the Philosophers*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis.
- Dirscherl, E. (2013), *Das menschliche Wort Gottes und seine Präsenz in der Zeit*, Studien zum Judentum und Christentum 26, F. Schönigh, Paderborn.
- Драгутиновић, П. (2010), *Увог у Нови Завеш. Основи новозавешне науке I*, ИТИ, Београд.
- Драгутиновић, П. (2011), „Нови Завет и философија“, *Саборност: Теолошки јогишњак*, год. V (2011) 297–302.
- Dunn, J. (2007), „The New Perspective on Paul“, у: исти, *The New Perspective on Paul. Collected Essays*, WUNT 185, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Durantaye, L. de la (2009), *Giorgio Agamben. A Critical Introduction*, Stanford University Press, Stanford CA.
- Finkelde, D. (2007), *Politische Eschatologie nach Paulus. Badiou – Agamben – Žižek – Santner*, Turia & Kant, Wien.
- Hamman, K. (2012), *Rudolf Bultmann. Eine Biographie*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Hansen, L. (2010), „Messianic or Apocalyptic? Engaging Agamben on Paul“, D. Harink (прир.), *Paul, Philosophy, and the Theopolitical Vision*, 198–226.
- Harink, D. (2010), *Paul, Philosophy, and Theopolitical Vision. Critical Engagements with Agamben, Badiou, Žižek and Others*, Cascade, Eugene.
- Hirsch–Luipold, R. – Görgemanns, H. - von Albrecht M., у сарадњи са Т. Thum (прир.) (2009), *Religiöse Philosophie und philosophische Religion der frühen Kaiserzeit*, STAC 51, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Hurtado, L. W. (2003), *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Eerdmans, Grand Rapids MI / Cambridge UK.
- Мејеринг, Е. П. (2004), „Како су платонизовали хришћани“, *Бесега* 6 (2004), 71–79.

Milbank, J. – Žižek, S. – Davis, C. у сарадњи са С. Pickstock (прир.) (2010), *Paul's New Moment. Continental Philosophy and the Future of Christian Theology*, Brazos Press, Grand Rapids MI.

Коцијанчич, Г. (2013), *Разбиће. Седам радикалних есеја*, Арт принт, Бања Лука.

Peerbolte, B. J. L. (2013), „The Reception of Paul in Modern Philosophy“ у: T. Nicklas, A. Merkt, J. Verheyden (прир.), *Ancient Perspectives on Paul*, NTOA 102, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 413–427.

Parsley, C. (2011), „Paul“, у: A. Murray – J. Whyte (прир.), *The Agamben Dictionary*, Edinburgh University, Edinburgh, 148–150.

Patte, D. – Genholm, C. (прир.) (2013), *Modern Interpretations of Romans: Tracking Their Hermeneutical/ Theological Trajectory*, Bloomsbury, London.

Räsänen, H. (1983), *Paul and the Law*, WUNT 29, Mohr Siebeck, Tübingen.

Sanders, E. (1983), *Paul, the Law, and the Jewish People*, Fortress, Philadelphia.

Schnelle, U. (1989), *Wandlungen im paulinischen Denken*, SBS 137, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart.

Smith, D. J. (2014), „Jesus und Politik? Neuere Literatur zur Bedeutung der Christologie für die öffentliche Theologie – aus südafrikanischer Perspektive“, *EVTTh 1* (2014), 57–70.

Stegemann, E. – Tuor, Ch. – Wick, P. (прир.) (2012), *Der Römerbrief: Brennpunkte der Rezeption*, TVZ, Zürich.

Svensen, L. Fr. H. (2012), *Šta je filozofija?*, Karpos, Loznica.

Taubes, J. (2004), *The Political Theology of Paul*, Stanford University Press, Stanford.

Vos, J. S. (2007), „Theologie als Rhetorik“, у: C. Breytenbach – J. Frey (прир.), *Aufgabe und Durchführung einer Theologie des Neuen Testaments*, WUNT 205, Mohr Siebeck, Tübingen, 247–271.

Vouga, F. (2005), „Die politische Relevanz des Evangeliums. Rezeption des Paulus in der philosophischen Diskussion“ у: C. Strecker (прир.), *Kontexte der Schrift. FS W. Stegemann*, Band II, Stuttgart, 192–208.

Ward, G. (2009), *The Politics of Discipleship. Becoming Postmaterial Citizens*, Baker, Grand Rapids MI.

Wilckens, U. (1978), *Der Brief an die Römer (Röm 1–5)*, EKK VI/1, Benziger/Neukirchener, Zürich и др.

Примљено: 28. 10. 2014.

Одобрено: 20. 11. 2014.

READING PAUL WITH AGAMBEN: THEOLOGICAL READING OF THE PHILOSOPHICAL COMMENTARY ON THE LETTER TO THE ROMANS

Predrag Dragutinović

Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Summary: In his book *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans* Italian philosopher Giorgio Agamben offers an original approach to the theology of the Apostle Paul, which he creatively connects to the modern political theory. Main topics which Agamben deals with on the basis of Paul's writings are „time“ and „Law“. Structure, content, methods and key insights of the stated book are presented in the text that follows. The main part of the paper is devoted to one aspect of Agamben's approach to the epistles of the Apostle Paul as sources. There is a tendency to extend the texts that are attributed to the Apostle Paul (Deutero-Pauline texts) and on the other hand a reduction of the sources (eg. the Epistle to the Philippians) which he handles. It will be shown that the choice of texts affects the key points that the author presents (the Messianic time and the suspension of the Law). In this regard, the operating mechanism of Paul's thought which is unsystematic, but is rather situational and conditioned by the specific needs of the communities to which he writes is considered.

Key words: Agamben, Paul, theological thinking, hermeneutics.