

Tillichovo poimanje 'teonomne kulture'

DUBRAVKO
ARBANAS*

UDK: 230.2-05

Tillich P.

Prethodno priopćenje

Primljeno:

20. studenoga 2015.

Prihvaćeno:

21. ožujka 2016.

Sažetak: Paul Tillich cijeli je život bio na 'razmeđu' filozofije i teologije, odnosno religije i kulture, pri čemu je posebnu pozornost posvetio odnosu između religije i kulture, odnosu koji će biti predmet našega uvodnog poglavlja. Potom ćemo, u prvom dijelu rada, razmotriti uzroke koji su doveli do raskola između ovih dviju temeljnih odrednica ljudskoga života, odnosno čovjekov prijelaz iz 'esencije' u 'egzistenciju' kroz simbol njegova 'pada' i konflikt unutar razuma koji se odnosi na 'autonomiju' i 'heteronomiju', a što rezultira i stalnom borbom između autonomne i heteronomne kulture. U drugom ćemo dijelu razmatrati autorovu 'teonomnu interpretaciju kulture', kako bismo pokazali na koji način konačna objava 'Novoga Bitka u Isusu kao Kristu' nadvladava te sukobe, odnosno kako se putem teonomije ponovno uspostavlja 'temeljno jedinstvo' između autonomije i heteronomije, a naše ćemo istraživanje zaključiti njegovim viđenjem 'kulture pod utjecajem Duha' koju naziva 'teonomnom kulturom'. Kritičkom analizom autor je došao do zaključka da je Tillich, na temelju svoje analize odnosa između religije i kulture, koji je sažeo poznatom formulom: 'religija je supstancija kulture, a kultura je oblik religije', uspješno povezo bitne odrednice religije i kulture te je pokazao kako je svekolika kultura utemeljena na religijskoj supstanciji pa kao takva predstavlja istinsko 'jedinstvo' oblika i značenja u kojem dolazi do izražaja bezuvjetno značenje, bez kojega bi sva njezina djela, sa svojim posebnim značenjima, postala prazna i besmislena.

Ključne riječi: religija, kultura, esencija, egzistencija, autonomija, heteronomija, teonomija, objava, sveto, bezuvjetno.

Uvod: odnos između religije i kulture

Tillichova teologija kulture, koja je po mnogim kritičarima njegovo najtrajnije intelektualno postignuće, ima svoje početke u dramatičnom iskustvu Prvoga svjetskog rata¹ koje

* Dr. sc. Dubravko Arbanas, Trg Slobode 5, 31000 Osijek, Croatia, adubravko@gmail.com

¹ »U godinama nakon revolucije moj je život postao intenzivniji, ali i ekstenzivniji. Kao privatni docent teologije Sveučilišta u Berlinu (1919.-1924.), predavao sam kolegije koji su uključivali odnos religije

mu je probudilo strast prema slikarstvu, odnosno prema 'mističkom ekspresionizmu', što je pogodovalo razvoju njegove filozofije religije u kojoj je razlikovao dva značenja fenomena religije: u 'užem' smislu kao 'posebno područje ljudske kulture'², ali je za nas daleko važnije 'šire' značenje religije kao 'prevladavajućega svojstva ljudskoga duha' koje se očituje kao 'dimenzija dubine čovjekova duhovnog života'. U prvom slučaju radi se o usmjerenosti našega duha prema 'uvjetovanim oblicima' (*conditioned forms*), a u drugom prema 'bezuvjetoj značenju' (*unconditioned meaning*), dok se oba susreću u potpunom 'jedinstvu oblika značenja' (*unity of the forms of meaning*). Tako je naš autor iskustvom supstancijalno-religijskoga značenja kulture i metalogičkom analizom značenja pokazao kako religija nije tek jedna od mnogih funkcija ljudskoga duha i značenja, nego 'usmjerenost prema Bezuvjetnom' (*directedness toward the Unconditional*), koja se očituje kao sveukupnost svih duhovnih čina usmjerenih prema bezuvjetnom značenju značenja ili biti značenja, pa u tom smislu možemo reći da je religija u biti pretpostavka uspješnoga ostvarivanja smisla i značenja svih oblika kulture, ali i naše 'zahvaćenosti vrhunskom brigom' (*grasped by an ultimate concern*). Time je došao na razmeđu religije i kulture koje nikada nije napustio, a svojom filozofijom religije posvetio se u prvom redu teorijskom razumijevanju njihova odnosa koji je sazeo poznatom formulom: 'religija je supstancija kulture, a kultura je oblik religije'³.

prema politici, umjetnosti, filozofiji, dubinskoj psihologiji i sociologiji. 'Teologija kulture' bila je ta koju sam predstavio u svojim predavanjima iz filozofije religije, njezine povijesti i strukture.« P. TILLICH, *Autobiographical Reflections*, u: C. W. KEGLEY, R. W. BRETALL, (ur.), *The Theology of Paul Tillich*, New York, 1964., str. 13.

² Tillich misli na 'kulturu' u najširem smislu toga pojma, kakav nalazimo u njemačkom jeziku, a kao ključni pojam njegove teologije, po svojem sadržaju i opsegu, obuhvaća i svekoliko stvaralaštvo ljudskoga roda: 'logičko, etičko, estetičko i društveno', što se u autorovu slučaju proteže na razmatranja Crkve i društva, znanosti i tehnologije, medicine i psihologije, politike i okoliša, slikarstva i arhitekture. Važno je naglasiti da su ga sva ova područja kulturnoga stvaralaštva zanimala prvenstveno u kontekstu njegova mladenačkog i ambicioznog projekta 'sinteze' religije i kulture, koja je najviše došla do izražaja u njegovu prvom i najvažnijem eseju na tu temu *On the Idea of a Theology of Culture* iz 1919. godine. Optimizam, nošen poslijeratnom euforijom, ubrzo je zamijenio opreznijim pristupom i razboritim upozorenjima protiv utopije, da bi dolaskom u Ameriku potpuno odbacio bilo kakvu mogućnost sinteze religije i kulture kao neostvarivu u uvjetima čovjekove 'pale' egzistencije, što potvrđuju njegovi eseji o politički, ekonomski i ideološki podijeljenom društvu: *Our Disintegrating World*, *The World Situation* i *Religion and Secular Culture*, ali je zato nastavio jednakim žarom otkrivati temeljno 'jedinstvo' svih vidova čovjekova duhovnog i kulturnog života, koje je nazivao 'teologija kulture'.

³ O Tillichovoj poznatoj definiciji religije i kulture više u njegovim esejima: *Church and Culture*, u: *The Interpretation of History*, New York, London, 1936., str. 235.; *The Philosophy of Religion*, u: J. L. ADAMS (ur.), *What is Religion*, New York, 1969., str. 73.; *Author's Introduction* i *Religion and Secular Culture*, u: *Protestant Era*, Chicago, 1957., str. XIII., 57.; *Aspects of a Religious Analysis of Culture*, u: R. C. KIMBALL (ur.), *Theology of Culture*, New York, 1964., str. 42.; *The Spiritual Community and the Unity of Religion* i *Culture and Morality*, u: *Systematic Theology*, III, Chicago, 1963., str. 158.

Na temelju toga razvio je i svojevrsnu teologiju kulture koja u sebi nosi svijest i izražaj onoga što nas se bezuvjetno tiče, jer kada god ljudska egzistencija postane predmet 'sumnji i pitanja', kada 'bezuwjetno značenje' postane vidljivo u umjetničkim djelima koja kao takva imaju samo uvjetovano značenje: 'kultura je religijska'. Naime, značenje bez oblika ne može biti predmet čina značenja, a budući da se u religijskom činu usmjeravamo prema bezuvjetnom značenju samo kroz jedinstvo oblika značenja, onda je s gledišta toga jedinstva svaki religijski čin u biti i čin kulture, tako što je kroz njene uvjetovane oblike također usmjeren prema sveukupnom značenju (*totality of meaning*). Pritom je važno naglasiti da religijski čin kao takav nije intencionalno 'kulturni', zato što je više svjestan bezuvjetnoga značenja nego sveukupnosti značenja, ali isto tako i svaki čin kulture sadrži u sebi bezuvjetno značenje po svojoj ukorijenjenosti u temelj svih značenja, pa možemo reći da je svaki takav čin u svojoj biti religijski čin. Također je potrebno istaknuti da se ta religijska konotacija u aktivnostima kulture ne ostvaruje svjesnom 'usmjerenošću prema Bezuvjetnom' (*directedness toward the Unconditional*) kao takvom. Jer, kada smo s takvim djelima okrenuti prema jedinstvu značenja, to ne znači da smo istovremeno svjesni kako bezuvjetno značenje nadilazi čak i sveukupnost svih značenja. Religijska funkcija duha jest stvarnost od bezuvjetnog značenja za svaki oblik kulture; upravo kao što su 'bića medij Bezuvjetnoga u svijetu' tako je i 'kultura sredstvo Bezuvjetnoga u životu duha'. U tom smislu Tillich odbacuje bilo kakvu mogućnost da bi religija uvela neku novu vrijednost u sveukupni sustav vrijednosti ili da bi postojala neka posebna 'vrijednost svetosti' kao takve, nego je 'Sveto to koje daje vrijednost' svim kulturnim vrijednostima. Sažmimo rečeno s autorovom općom definicijom biti religije, koja u svojoj formalnoj ograničenosti ipak sadrži jezgru njegove filozofije religije, ali i teologije kulture: »'Religija je usmjerenost prema Bezuvjetnom, a kultura je usmjerenost prema uvjetovanim oblicima i njihovu jedinstvu.' (...) 'Stoga je religija u biti čin kulture, a kultura je oblik religijskoga čina.' Kultura je sveukupnost svih duhovnih čina usmjerenih prema ispunjenju pojedinačnih oblika značenja i njihova jedinstva. Religija je sveukupnost svih duhovnih čina usmjerenih prema zahvaćanju bezuvjetnoga značenjā značenja [*unconditioned import of meaning*] ispunjenjem jedinstva značenja.«⁴

⁴ P. TILLICH, *The Philosophy of Religion*, str. 59.-60. Međutim, to u stvarnosti predstavlja samo nedostižan ideal koji smo izgubili i zato autor zagovara 'teonomnu interpretaciju kulture pod utjecajem Duha', koja je u biti: »(...) pokušaj teološke analize pozadine svih izraza kulture, da se otkrije vrhunska briga u temelju filozofije, političkoga sustava, umjetničkoga stila, skupine etičkih ili društvenih načela.« P. TILLICH, *Introduction*, u: *Systematic Theology*, I, Chicago, 1951., str. 39.

1. Uzroci odvojenosti religije i kulture

1.1. PRIJELAZ IZ 'ESENCIJE' U 'EGZISTENCIJU' I SIMBOL ČOVJEKOVA 'PADA'

1.1.1. Razlika između 'esencijalnoga' i 'egzistencijalnoga' bića

Na temelju analize 'konačnosti' bića i participacije u bitku kojom se odupire nebitku, Tillich razmatra razliku između 'esencijalnoga' (*essential*) i 'egzistencijalnoga' (*existential*) bića, odnosno dvosmislenost ovih izraza koji se odnose na poznatu ontološku distinkciju.⁵ Pojam 'esencija' ili 'bit' (*essence*) može značiti istinsku narav predmeta ili kvalitetu u kojoj neka stvar sudjeluje ili nešto opće ili univerzalno, pri čemu se radi o logičkom idealu koji postižemo apstraktnim mišljenjem ili intuicijom, i to bez uplitanja bilo kakvoga vrjednovanja; ali taj izraz može sadržavati i vrijednosnu prosudbu i značiti nešto od čega je biće ot-'palo' i tako se iskrivilo. Razlog ove dvosmislenosti treba tražiti u dvosmislenom karakteru same egzistencije koja, izražavajući stvarno biće, istovremeno protuslovi njegovoj istinskoj naravi ili esenciji u čisto logičkom smislu, ali kada se u stvarnosti pojavljuje na 'nesavršen' i 'iskrivljen' način, onda nosi i vrijednosno značenje. S druge strane, i pojam 'egzistencija' ili 'postojanje' (*existence*) ima različita značenja koja i u ovom slučaju proizlaze iz neizbježne dvosmislenosti. Naime, sve što postoji 'nalazi se izvan' obične mogućnosti tako što je više od mogućnosti, ali istovremeno i manje od onoga što bi moglo biti po svojoj biti ili esenciji. Koliku je važnost autor davao 'potpunoj raspravi' o odnosu između esencije i egzistencije, svjedoči i činjenica da ju je poistovjećivao s cjelinom svojega teološkog sustava, a ta ontološka distinkcija, koja predstavlja 'kralježnicu cijeloga tijela teološkoga mišljenja', u religijskom smislu zapravo je razlika između stvorenoga i stvarnoga svijeta: »Ako je čovjek biće koje postavlja pitanje o bitku, on jest i nije biće o kojem se pita. On je odvojen od njega iako mu pripada. Mi sigurno pripadamo bitku, njegova je snaga u nama, inače ne bismo postojali. Ali smo također i odvojeni od njega, ne posjedujemo ga potpuno. Snaga našega bića ograničena je. Mi smo mješavina bića i nebitka. To je točno ono što se misli kada kažemo da smo konačni.«⁶

1.1.2. Simbol čovjekova 'pada'

Tako smo došli do trećega dijela i drugoga sveska Tillichova teološkog sustava u kojem simbolom čovjekova 'pada' (*the Fall*) razmatra 'prijelaz' iz njegove esencijalne naravi u njegovu iskrivljenu i dvosmislenu egzistenciju, u kojoj se očituje i

⁵ Vidi P. TILLICH, *Essential and Existential Being*, u: *Systematic Theology*, I, Chicago, 1951., str. 202.-204.

⁶ P. TILLICH, *Man and the Question of Being*, u: *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, Chicago, 1955., str. 11.

'otuđenje' od naše prave prirode ili iskonske biti u Bogu.⁷ Premda simbol čovjekova 'pada' u kršćanskoj tradiciji odmah asocira na biblijsku priču o 'padu Adama' (Post 3)⁸, njegovo značenje nadilazi mit o padu 'prvoga' čovjeka i kao takvo ima 'univerzalno antropološko značenje', ali ne u doslovnom smislu kao događaj koji se dogodio 'jednom davno' u prošlosti. Kako bi se oštro ogradio od doslovnoga tumačenja ove priče, autor se služi 'polovičnom demitologizacijom' mita o 'padu' koji nastoji izraziti frazom: 'prijelaz iz esencije u egzistenciju', koja unatoč apstraktnim pojmovima sadrži i vremensku kategoriju i na taj način podržava mitološko, odnosno simboličko izražavanje, što potvrđuje da je potpuna demitologizacija nemoguća kada govorimo o onom što je božansko (*divine*), o čemu svjedoči i Platonov opis 'pada duše'.⁹ 'Mogućnost pada' leži u činjenici da jedino čovjek ima slobodu po kojoj je sličan Bogu (*imago Dei*) i koja je izvor njegova dostojanstva, ali i odgovornosti, a budući da je svojom samovoljom proturječio svojoj esencijalnoj naravi i tako postao isključen iz beskonačnosti kojoj u biti pripada, njegova je sloboda ipak konačna (*finite freedom*) jer se ostvaruje u kontekstu svoje polarnosti, odnosno sudbine, dok je Bog beskonačna sloboda. U daru slobode čovjek pronalazi svoju veličinu, ali i svoju slabost. Bez slobode, čovjek bi postao obična stvar, nesposobna da služi Božjoj slavi svojim spasenjem ili osudom, jer samo bogoliko biće može Bogu reći 'ne' i tako samo sebe odijeliti od svoje biti. Dok je čovjekov odnos prema Bogu bio po zamisli Stvoritelja, čovjek je bio u skladu sa samim sobom, s prirodom i sa svojim Stvoriteljem; a kada je u svjesnoj odluci svoje slobodne volje odlučio izabrati

⁷ Vidi P. TILLICH, *The Transition from Essence to Existence and the Symbol of 'the Fall'*, *The Marks of Man's Estrangement and the Concept of Sin*, i *Existential Self-destruction and the Doctrine of Evil*, u: *Systematic Theology*, II, Chicago, 1957., str. 29.-78; *Being and Existence*, u: B. D. MACKENZIE (ur.), *Ultimate Concern: Tillich in Dialogue*, New York, London, 1970., str. 45.-46; i propovijed *The Depth of Existence*, u: *The Shaking of the Foundations*, New York, 1948., str. 52.-63. O značenju i povijesnom razvoju izraza 'egzistencija' vidi autorov esej *Existential Philosophy: Its Historical Meaning*, u: R. C. KIMBALL (ur.), *Theology of Culture*, New York, 1964., str. 76.-111.

⁸ Tillich smatra da biblijski izvještaj prvih triju poglavlja Knjige postanka, ako se uzme kao mit, može poslužiti kao dobar vodič za opisivanje prijelaza iz esencijalnoga u egzistencijalno biće, zbog toga što je to: » (...) najdublji i najbogatiji izraz čovjekove svijesti o njegovu egzistencijalnom otuđenju (...). On ukazuje: prvo, na mogućnost pada; drugo, na njegove motive; treće, na sam događaj; i četvrto, na njegove posljedice.« P. TILLICH, *Finite Freedom as the Possibility of the Transition from Essence to Existence*, u: *Systematic Theology*, II, Chicago, 1957., str. 31.

⁹ Tillich napominje da kršćanski i platonovski simbol 'pada' stoji nasuprot idealizma, kakav nalazimo primjerice u Hegelovu esencijalizmu, ali i nasuprot naturalizma, čiji predstavnici smatraju da čovjek nije u stanju nikakva egzistencijalnog 'otuđenja' (*estrangement*): »Filozof ne može izbjeći egzistencijalne odluke, a teolog ne može izbjeći ontološke pojmove. Premda su im namjere suprotne, njihovi su stvarni postupci usporedivi. To opravdava naše uspoređivanje simbola pada sa zapadnim filozofskim mišljenjem i saveza egzistencijalizma i teologije.« P. TILLICH, *The Symbol of 'the Fall' and Western Philosophy*, u: *Systematic Theology*, II, Chicago, 1957., str. 30.-31.

put svojega života koji nije u potpunosti odgovarao Božjoj zamisli, onda je izgubio prvotno stanje esencije, što simboličkim jezikom rečeno podrazumijeva izgon iz 'raja', a time i 'smrtnost'.

S obzirom na 'motive' čovjekova prijelaza iz esencije u egzistenciju, Tillich ih razmatra na temelju 'slike' o 'esencijalnom biću' koje nam je kao takvo nepoznato, ali je unatoč čovjekove egzistencijalne otuđenosti od njegove prave prirode ili iskonske biti u Bogu, ipak stalno prisutno tijekom svih stadija ljudskoga razvoja. Mitološki i dogmatski postupak odlikuje se prikazom te slike, locirane natrag u pretpovijesno vrijeme koje simbolizira tzv. 'zlatno doba' ili 'raj', a kako je ortodoksna teologija nagomilala Adamu previše 'savršenosti', tako je i njegov 'pad' postao teško razumljiv suvremenomu čovjeku.¹⁰ Stoga je naš autor skloniji interpretaciji koja psihološkim izrazima nastoji opisati stanje esencije kao 'sanjarske nevinosti' (*dreaming innocence*), pri čemu 'san' označava stanje uma koje je istovremeno stvarno (*real*) i nestvarno, baš kao što je to potencijalna mogućnost (*potentiality*), jer 'san' anticipira ono što je stvarno (*actual*) upravo kao što je sve stvarno na neki način prisutno u onom što je samo moguće (*potential*). Riječ 'nevinost' također ukazuje na neostvarenu mogućnost koja, kada se ostvari, vodi do gubitka nevinosti, koju karakterizira nedostatak stvarnoga iskustva, osobne odgovornosti i moralne krivnje. U stanju esencije, odnosno sanjarske nevinosti sloboda i sudbina međusobno se poklapaju i leže jedna unutar druge i obratno, razlikuju se, a nisu odvojene, u stalnoj su napetosti, ali ne i u sukobu zato što su ukorijenjene u temelj bića kao izvor njihova polarnog jedinstva. Međutim, jedino je čovjek 'svjestan' svoje konačne ili sudbinom ograničene slobode, a tu svijest autor naziva 'tjeskoba' (*anxiety*), koja kroz 'prijetnju nebitka', poput 'konačnosti' (*finitude*) predstavlja ontološku kvalitetu za razliku od 'straha' (*fear*) koji je više psihološke naravi.¹¹ Tjeskoba opsjeda 'izvana' kao božanska zabrana da se ne jede sa 'stabla spoznaje dobra i zla', koja pretpostavlja svojevrsan 'rascjep' (*split*) između Stvoritelja i stvorenja kao najvažnije točke u interpretaciji čovjekova pada, ali također i 'grijeħ' (*sin*) koji još nije grijeħ, a nije više ni nevinost, nego stanje 'pobuđene slobode' (*aroused freedom*), u kojoj je čo-

¹⁰ U tom smislu i u kontekstu objavljenih istina i nauka crkvenoga učiteljstva o početnom stvaranju možemo pronaći dvije najvažnije tvrdnje, naime o 'besmrtnosti' (Post 2, 17 i 3, 19) koju je potvrdila Sinoda afričkih crkava u Kartagi 418. godine, a druga o 'izvornoj pravednosti' i 'nevinosti' prvoga ljudskog para, koju je proglasio Tridentski sabor na 5. i 6. sjednici prvoga razdoblja zasjedanja 1545.-1548. godine, u kontekstu svojega 'nauka o grijehu' (DS 1511) i Dekreta o opravdanju (DS 1521), a što potvrđuje i Katekizam Katoličke crkve u točkama 374-379.

¹¹ »Psihoterapija ne može ukloniti ontološku tjeskobu zato jer ne može promijeniti strukturu konačnosti. Ali može ukloniti prisilne oblike tjeskobe i smanjiti učestalost i intenzitet straha.« P. TILLICH, *The Finite and the Infinite*, u: *Systematic Theology*, I, Chicago, 1951., str. 191.-192. Više o tom u autorovu poglavlju: *Being, Nonbeing and Anxiety*, u: *The Courage to Be*, New Haven, 2000., str. 32.-85.

vjek zatečen između želje da ostvari sam sebe svojom slobodom i zahtjeva za očuvanjem svoje nevinosti poslušnošću božanskoj zabrani. Ista tjeskoba pritišće ga i 'iznutra' dilemom koja predstavlja veliko i ključno 'iskušenje' (*temptation*): očuvati nevinost bez ostvarivanja svojih mogućnosti ili gubitak nevinosti spoznajom, moći i krivnjom; u svakom slučaju čovjek se pod pritiskom, ali ne i prisilom, odlučio za provođenje u djelo svoje slobode. A glede samoga 'događaja pada', Tillich naglašava da je prijelaz iz esencije u egzistenciju 'izvorna činjenica' (*original fact*), koja je kao univerzalna kvaliteta konačnoga bića stvarna u svakoj činjenici i koja se stalno događa tijekom svih triju vremenskih određenja, a nije nekakva prvotna činjenica ili događaj koji se dogodio 'jednom' davno u prošlosti i prostorno-vremenskim kategorijama. Premda mitološka priča o Adamu i Evi nastoji u psihološko-moralnim karakteristikama opisati upravo ovo drugo značenje, ona unatoč tomu ukazuje na sveopće značenje, borbom božanskih i demonskih snaga 'paloga anđela' (*Lucifer*) kojega simbolizira 'zmija': »Kao što priroda, prikazana kao 'zmija', vodi čovjeka u napast, tako čovjek svojim ogrješivanjem o božanski zakon vodi prirodu u tragediju. To se nije dogodilo jednom davno, kao što to priča kazuje; to se događa unutar svakoga vremena i prostora i događat će se dokle god bude bilo vremena i prostora. Tako dugo dok staro nebo i stara zemlja, čovjek i priroda budu zajedno podređeni zakonu taštine.«¹²

1.2. KONFLIKT UNUTAR RAZUMA: 'AUTONOMIJA' I 'HETERONOMIJA'

1.2.1. 'Autonomni razum'

Tillich smatra da su Strukturni elementi razuma u uvjetima egzistencije u stanju međusobnoga 'konflikta' koji se ne može riješiti na temelju razuma kao takvog, a polarnost strukture razuma i njegove dubine uzrokuje sukob između autonomnoga i heteronomnoga razuma, što sve zajedno otvara pitanje o teonomiji, odnosno objavi 'Novoga bitka u Isusu kao Kristu'¹³. Razum, koji potvrđuje i ostvaruje svoju strukturu bez uvažavanja svoje dubine, autonoman je, pri čemu to ne znači slobodu pojedinca koji je sam sebi svoj zakon, što je često bio jednostavan izgovor mnogim

¹² P. TILLICH, Nature, Also, Mourns for a Lost of God, u: *The Shaking of the Foundations*, New York, 1948., str. 83.

¹³ »Riječi 'autonomija', 'heteronomija' i 'teonomija' odgovaraju na pitanje o *nomosu* ili zakonu života na tri različita načina: autonomija tvrdi da je čovjek kao nositelj univerzalnoga razuma izvor i mjera kulture i religije, odnosno da je on svoj vlastiti zakon. Heteronomija tvrdi da čovjek, kao biće koje je nesposobno djelovati u skladu sa sveopćim razumom, mora biti podređen zakonu koji mu je stran i nadmoćan. Teonomija tvrdi da je taj nadmoćni zakon istovremeno najdublji zakon samoga čovjeka, ukorijenjen u božanski temelj koji je i čovjekov vlastiti temelj: zakon života koji nadilazi čovjeka iako je u isto vrijeme i njegov vlastiti zakon.« P. TILLICH, *Religion and Secular Culture*, str. 56.-57.

teolozima za njihov napad na autonomnu kulturu. Autonomija ne znači da je 'zakon' (*nomos*) čovjekova 'ja' (*autos*) zakon osobne strukture nekog pojedinca koja bi predstavljala njegovu samovolju, nego se radi o 'poslušnosti' zakonu razuma koji on pronalazi u samom sebi kao razumskom biću, odnosno o zakonu subjektivnoga i objektivnoga razuma koji podrazumijeva *logos* strukturu razuma i stvarnosti. Autonomni razum zapravo je poslušan svojoj vlastitoj esencijalnoj strukturi, 'zakonu razuma' (*law of reason*) koji je istovremeno 'zakon prirode' (*law of nature*) koji se očituje u čovjekovu razumu i svekolikoj stvarnosti, pa stoga možemo reći da je to 'božanski zakon' (*divine law*) koji se nalazi u temelju samoga bića. Autonomija se može promatrati s gledišta religije kao 'samonadilaženja' (*self-transcendence*) života pod utjecajem prisutnosti Duha, koje u uvjetima egzistencije vodi do dupliciranja njezine 'dvosmislenosti' (*ambiguities of religion*). Premda nadilazi konflikte, koji karakteriziraju sve dimenzije života, ona ipak pritom i sama pada u još dublje napetosti, sukobe i dvosmislenosti. U tom smislu možemo razlikovati i dvije dvosmislenosti religije, naime samonadilaženje i 'profaniranje' koje se nalazi u samoj funkciji religije i njezino 'demoniziranje' ili uzdizanje uvjetovanih oblika stvarnosti na razinu bezuvjetne vrijednosti, pa možemo reći da se religija uvijek kreće između ovih opasnosti svojega zastranjivanja, koje su više ili manje otvoreno prisutne u svakoj religiji kao funkciji ljudskoga duha. Sve to ima dalekosežne posljedice, ne samo za religiju, nego i za kulturu koja se na taj način zaustavlja na neposrednom doživljaju stvarnosti ili predmeta u njihovim 'uvjetovanim oblicima', pri čemu ne prodiremo kroz njihovo 'prizemno značenje', pa je nevjera najčešća oznaka 'autonomne kulture' kao pokušaja: » (...) da se stvore oblici osobnoga i društvenoga života koji slijede samo zahtjeve teorijske i praktične racionalnosti, bez bilo kakva osvrta na nešto vrhunsko i bezuvjetno [*ultimate and unconditional*].«¹⁴

Autonomiju možemo promatrati i kroz odnos 'Svetoga' – u kojem je predmet ili čin određenoga značenja nositelj 'bezuvtjnoga značenja', i 'svjetovnoga' – u kojem se takvo značenje ne izražava. Prvo se odnosi na ono što je Apsolutno, Bezuvjetno i Vrhunsko, i kao takvo predstavlja čovjekovu vrhunsku brigu koja ga se 'bezuvtjno tiče', a svjetovno predstavlja ono što je uvjetovano i konačno pa bi kao takvo trebalo biti samo pripremna briga koja ga se samo 'uvjetovano tiče', već prema različitim okolnostima i ograničenim oblicima stvarnosti na koje se referiramo. Međutim, bit autonomije i u ovom se kontekstu sastoji u zadržavanju na tim uvjetovanim oblicima i njihovim značenjima, a kako se afirmacija Bezuvjtnoga ostvaruje tako što se postojeća stvarnost u svojoj dubini podržava značenjem koje potpuno nadilazi sve posebne ili pojedinačne oblike svjetovne kulture, tako je i svaka 'sveta stvarnost' (*sacred reality*) kao oblik religijske kulture samo sredstvo koje ukazuje na ono što

¹⁴ Isto, str. 57.

je beskonačno nadilazi, pa je u tom smislu negacija svih uvjetovanih oblika zapravo poricanje autonomije i afirmacija teonomije ili bezuvjetne stvarnosti koja nam u svojoj biti ostaje do kraja nespoznatljivom¹⁵. U uvjetima svoje egzistencijalne odvojenosti od religije, koju smo definirali kao 'supstanciju kulture' i 'samonadilaženje života pod dimenzijom duha', kultura se upravo tomu najviše suprotstavlja i na taj način protuslovi svojoj veličini i postaje sve više svjetovna, tako što pod pritiskom autonomnoga razuma, odnosno profaniranja, gubi svoju supstanciju koju prima po svojem samonadilaženju. Tako autonomna kultura prestaje biti 'oblik izražavanja religije', a gubeći pritom svoje vrhunsko značenje postaje prazna i nemoćna, jer značenje ne može ostvarivati svoj smisao bez 'ponora značenja' (*abyss of meaning*) ili 'neiscrpane dubine značenja' (*inexhaustible source of meaning*) na koje ukazuje religija: » (...) osjećaj za neiscrpani misterij života, shvaćanje vrhunskoga značenja egzistencije i nesvladive snage bezuvjetne pobožnosti. Te se stvari 'ne mogu' isključiti. Ako ih pokušamo izbaciti kao božanske slike, one se ponovno pojave kao demonske slike. Sada smo, u ostarjelosti našega sekularnoga svijeta, vidjeli najstrašnije pojave tih demonskih slika; pogledali smo u otajstvo zla dublje nego većina generacija prije nas; vidjeli smo bezuvjetnu privrženost milijuna ljudi sotonskoj slici; osjećamo da je naše doba bolesno na smrt. To je stanje našega svijeta.«¹⁶ Pritom je važno naglasiti kako Tillich izričito napominje da ne želi kritizirati svjetovni razum koji se očituje u znanosti, umjetnosti, društvenim zbivanjima, tehničkim aktivnostima i politici, jer ti oblici ljudske kulture imaju svoje vlastite kriterije koje i zagovornici autonomnoga razuma nastoje primjenjivati ozbiljno, pošteno i samokritično. U svim ovim disciplinama razum pokazuje svoju zrelost pa nema potrebe da se religija upliće u svjetovno područje, kao što se zrela znanost nikada ne miješa s religijskim simbolima, koji leže na drugoj razini stvarnosti i ukazuju na ono što je 'bezuvočno, beskonačno i vrhunsko' u našem duhovnom životu i kao takvo 'sveto'. Međutim, autor je ipak odbacio samozadovoljnu autonomiju koju nalazimo u suvremenom sekularnom humanizmu, ali je zagovarao autonomiju koja nadilazi sama sebe (*self-transcending autonomy*) i koja svoje ostvarenje, kako ćemo vidjeti, nalazi u teonomiji u kojoj se ostvaruje bezuvjetno značenje: »Autonomija je sposobna živjeti sve dok može izvlačiti ostatke izgubljene teonomije iz religijske tradicije prošlosti. Ali sve više i više gubi taj duhovni temelj. Postaje praznija, više formalna, ili više činje-

¹⁵ »U uzoru teonomije svako značenje stvarnosti i svaki čin značenja jest svet. Ali savršena teonomija savršeno je kraljevstvo Božje, odnosno simbol, a ne stvarnost. Stvarnost je prožeta napetošću između svetoga i svjetovnoga i pucanjem tih napetosti, bilo razdvajanjem svetoga i svjetovnoga, ili stvaralačkim oblicima prilagođavanja, koji ukazuju na savršenu teonomiju. U stvarnosti postoji svojevrsno sveto područje koje stoji nasuprot svjetovnoga područja.« P. TILLICH, *The Philosophy of Religion*, str. 81.-82.

¹⁶ P. TILLICH, *Behold, I Am Doing a New Thing*, u: *The Shaking of the Foundations*, New York, 1948., str. 181.

nična i ide prema skepticizmu i cinizmu, odnosno gubitku značenja i svrhe. Povijest autonomnih kultura jest povijest stalnoga rasipanja duhovne supstancije. Na kraju toga procesa autonomija se s nemoćnom čežnjom vraća izgubljenoj teonomiji, ili sa stavom stvaralačkoga čekanja gleda naprijed, prema novoj teonomiji, dok se ne pojavi *kairos*.¹⁷

1.2.2. 'Heteronomni razum'

Nasuprot autonomiji, koja inzistira da je čovjek 'svoj vlastiti zakon' i kao takav 'nositelj univerzalnoga razuma', odnosno 'izvor i mjera kulture i religije', heteronomija tvrdi da je čovjek 'nesposoban djelovati u skladu sa sveopćim razumom' pa stoga 'mora biti podređen zakonu koji mu je stran i nadmoćan', što povijesno gledano znači da je autonomni razum u stalnom sukobu s heteronomijom koja 'izvana' nameće 'strani' (*heteros*) 'zakon' (*nomos*) jednoj ili svim funkcijama razuma kojima zahvaćamo i oblikujemo stvarnost. Na taj način religija, kao 'supstancija kulture', sputava i različite oblike kulture umjesto da ih potiče kao svoje vlastite izraze, ali najčešći izvor heteronomije nalazimo u samoj religiji, odnosno s obzirom na kršćanstvo u kasnom srednjem vijeku i u protestantskoj ortodoksiji, pa čak i u autonomnim ili svjetovnim razdobljima kao što su klasična Grčka, renesansa, prosvjetiteljstvo i devetnaesto stoljeće. Heteromiju možemo promatrati i kroz naše razmatranje odnosa božanskoga i demonskoga,¹⁸ koje kao 'sveto antibožansko' počiva na posebnom odnosu između oblika i značenja, tako što 'značenje značenja' (*import of meaning*) s jedne strane predstavlja svojevrsnu puninu značenja svakoga pojedinačnog oblika značenja, a s druge strane predstavlja beskonačnu otpornost i važnost oblika, koju s gledišta Svetoga ili božanskoga i u ovom smislu treba negirati. Svijest o demonskom pretpostavlja 'rascjep u svijesti o Bogu' zbog djelovanja autonomnoga razuma i isto takvih oblika, a posljedica toga jest da čovjek u dijalektici svojega duhovnog života i aktivnostima u kulturi i sâm sudjeluje u demonskom prenaplaćavanju važnosti uvjetovanih oblika značenja koji kao takvi smjeraju na kvalitetu 'svetoga' ili božanskoga. Stoga možemo reći da se 'dvosmislenost' samonadilaženja religije pojavljuje i kao dvosmislenost božanskoga i demonskoga, odnosno 'božanskih-antibožanskih' (*divine-antidivine*) bića, koja nisu jednostavna negacija božanskoga, nego na iskrivljen

¹⁷ P. TILLICH, *Kairos*, u: *Protestant Era*, Chicago, 1957., str. 46.

¹⁸ Tillich smatra da je pojam *demonic* u suvremenoj teologiji prilično zanemaren, iako je imao veliku važnost za Isusa i apostole, pa tako i za njega, koji je bio pod velikim utjecajem Schellingova poimanja 'demonškoga' kao iracionalne mogućnosti u Bogu, a njegovo duboko značenje i osobno je doživio tijekom svojega kaotičnog života u Berlinu, kao snagu koja je istovremeno kreativna i destruktivna: »Ideja demonškoga mitološki je izraz stvarnosti koja je bila u središtu Lutherova iskustva, kao što je bila i kod Pavla, naime strukturna, stoga i neizbježna moć zla.« P. TILLICH, *Author's Introduction*, str. XVI.

način participiraju u njegovoj moći i svetosti. To znači da se 'demonško', za razliku od svjetovnoga, ne odupire samonadilaženju, nego ga iskrivljuje poistovjećivanjem posebnih oblika ili pojedinačnih nositelja svetosti sa Svetim po sebi (*Holy-itself*), jer samo uzdizanje nečega uvjetovanog na razinu beskonačnosti i božanske veličine ima demonske karakteristike. Demonško ima religijsko obilježje gdje god se pojavi, pa tako i kada se radi o području kulture i morala, što je posljedica međusobne ovisnosti svih funkcija duha, ali i dvostrukoga poimanja religije, kao područja konkretnih simbola koji izražavaju konkretnu brigu ili kao bezuvjetne i vrhunske brige koja se može pojaviti u svim oblicima ljudske kulture, od filozofije do umjetnosti.

U ovom kontekstu načelno ćemo se osvrnuti na religiju u tom drugom, odnosno širem smislu riječi, koji podrazumijeva svojevrstan odabir određenih oblika kulture, pa bismo u tom smislu mogli govoriti i o 'religijskoj kulturi' kao o posebnom obliku ljudskoga stvaralaštva. Međutim, to nikako ne dolazi u obzir, već zbog Tillichova definiranja religije kao 'supstancije kulture' i 'samonadilaženja života pod dimenzijom duha', ali i njegova protestantskog poimanja *Gestalta* milosti kojim se odlučno suprotstavlja 'objektiviziranju' i 'fiksiranju' oblika milosti na bilo kakav 'svjetovni oblik' kulture. Jer, kako ne postoji nešto 'sveto' koje bi kao takvo bilo u suprotnosti sa 'svjetovnim', tako ne postoje ni oblici religijske kulture koji bi predstavljali nekakvo posebno 'religijsko' područje koje bismo mogli stvarno ograničiti. Ali budući da svaki čin kulture sadrži u sebi 'značenje Bezuvjetnoga', bez kojega bi izgubio svoje vlastito značenje, možemo u biti i autonomnu kulturu označiti kao 'religioznu' jer se i u njoj implicitno odražava i čin vjere, iako je svjesna namjera takve kulture nevjernička. To važi i kada se kultura koristi religijskim simbolima, pa čak i kada govori o Bogu, zato što u svojim stvaralačkim namjerama više teži prema jedinstvu uvjetovanih oblika, u kojem se i na Boga gleda kao na sintezu imanentnih oblika i njihovih značenja (*totality of meaning*), umjesto kao na 'ponor svijeta' (*abyss of the world*). Zbog toga religija kao samonadilaženje života u svim njegovim područjima zahtijeva nadmoć, koja je doista opravdana ako religija kao takva ukazuje na Sveto koje nadilazi sva područja kulture, ali taj zahtjev za nadmoćnost postaje demonški kada ga religija usmjeri prema samoj sebi i prema svojim ograničenim oblicima koji na taj način postaju predmet idolopokloničkoga obožavanja: »Najimpresivniji simbol našega vremena, s kojim shvaćamo konačnu dubinu svetoga demona [*holy demonry*] jest 'Veliki inkvizitor', kako ga je Dostojevski vidio i smjestio nasuprot Kristu: religija koja čini samu sebe apsolutnom, pa stoga mora razoriti svetca u čije ime je osnovana – demonska volja za moć svete institucije.«¹⁹ Demonske snage djeluju i na osobnoj razini čovjeka kao podsvjesne sile koje pogoduju heteronomiji

¹⁹ P. TILLICH, *The Demonic*, u: *The Interpretation of History*, New York, London, 1936., str. 80. U tom smislu autor napominje da povijest religije provjerava definiciju demonškoga kao: » (...) jedinstvo snaga stvaranja oblika i razaranja oblika.« P. TILLICH, *The Demonic*, str. 81.

u psihološkom smislu, odnosno šizofrenom rascjepu osobnosti koja se u tom slučaju pokorava 'novoj snazi koja nije prirodna';²⁰ ali su vidljive i na društvenoj razini u državi, Crkvi, kulturi i ekonomiji i to kada se na razarajući način zlouporabljuje 'svetost' tih društvenih oblika, tako što 'heteronomna kultura': » (...) podvrgava oblike i zakone mišljenja i djelovanja autoritativnom kriteriju crkvene religije ili političke kvazireligije, čak i po cijenu razaranja struktura racionalnosti.«²¹

2. Teonomna interpretacija kulture

2.1. KONAČNA OBJAVA 'NOVOGA BITKA U ISUSU KAO KRISTU'

2.1.1. Glavne karakteristike 'konačne objave'

Svi izvještaji i interpretacije Novoga zavjeta o Isusu kao Kristu imaju dvije glavne karakteristike, naime njegovo održavanje jedinstva s Bogom i njegovo žrtvovanje svega što bi iz tog jedinstva mogao steći samo za sebe. Prvu potvrđuju evandeoski izvještaji o neraskidivom 'jedinstvu' Isusova Bitka s temeljem svih bića ili s Bogom kao 'Bitkom po sebi', a to jedinstvo u svakom trenutku određuje njegovo postojanje unatoč njegovu sudjelovanju u svim dvosmislenostima ljudske egzistencije. Stoga je Isus, sa svim svojim riječima, djelima i mukama, transparentan upravo onom božanskom 'misteriju' koji predstavlja kao Krist²², što s obzirom na njegovo odolijevanje demonskim napadima posebice dolazi do izražaja u sinoptičkim evanđeljima, dok Ivanovo evanđelje više naglašava njegovo jedinstvo s 'Ocem', a poslanice uglavnom pretpostavljaju pobjedu toga jedinstva nasuprot sila razdvajanja. Važno je naglasiti ono što je anticipirano u Starom zavjetu i potvrđeno svjedočanstvima novozavjetnih spisa, da 'prisutnost Boga u Isusu', a ne njegove moralne, intelektualne ili emocionalne kvalitete, čine Isusa nositeljem konačne objave, što znači da on nije samo Isus, nego i Krist, pa u tom smislu i njegove riječi, djela i muke pred-

²⁰ »Heteronomija nameće čovjekovu razumu strani zakon [*alien law*] u religijskom ili svjetovnom obliku. Ne poštuje *logos* – strukturu razuma i svijeta. Razara poštenje istine i dostojanstvo moralne osobnosti. Potkopava stvaralačku slobodu i ljudskost čovjeka. Njezin je simbol 'teror', primijenjen od strane apsolutističkih crkava i apsolutističkih država. Religija, ako djeluje heteronomno, prestaje biti supstancija i životna snaga kulture pa tako i sama postaje njezin dio koji, zaboravljajući svoju teonomnu veličinu, pokazuje svoju oholost i malodušnost.« Paul Tillich, *Kairos*, str. 46.

²¹ P. TILLICH, *Religion and Secular Culture*, str. 57. Dakle, demonsko se očituje kada neka konačna, uvjetovana i ograničena stvarnost, odnosno određeni oblik religije i kulture zahtijeva pravo na apsolutni autoritet, jer ni jedan drugi zahtjev ne može postojati pokraj bezuvjetnoga zahtjeva božanskoga, ali upravo to » (...) što je ovaj zahtjev uspostavljen putem konačne povijesne stvarnosti, predstavlja korijen cjelokupne heteronomije i svega demonskoga. Zato jer je demonsko nešto konačno, nešto ograničeno, koje se postavlja na beskonačno i neograničeno dostojanstvo.« P. TILLICH, *On the Boundary Between Heteronomy and Autonomy*, u: *The Interpretation of History*, New York, London, 1936., str. 26.

²² Vidi P. TILLICH, *Marks of Revelation*, u: *Systematic Theology*, I, Chicago, 1951., str. 108.-111.

stavljaju posljedicu te prisutnosti kao izrazi 'Novoga Bitka koji je njegovo biće' (*the New Being which is his being*).

Druga karakteristika novozavjetnih interpretacija o Isusu kao Kristu podrazumijeva Kristov križ, koji predstavlja konačni kriterij religijskih simbola koji relativizira svu simboličku građu pa tako i svoju vlastitu, predstavljajući na taj način glavnoga čuvara protiv njihova demoniziranja, odnosno da postanu sami sebi svrhom i predmet idolopokloničkoga obožavanja. To je simbol kojim kršćanstvo polaže pravo na istinu koja je nadmoćna bilo kojoj drugoj istini u njezinu simbolizmu, ali je važno naglasiti da taj simbol nadilazi i samu kršćansku religiju. Budući da se Isusovo održavanje jedinstva s Bogom potvrđuje u njegovoj pobjedi nad svakim iskušenjem, prihvatanje križa sve do raspeća predstavlja odlučujući test toga jedinstva i njegove potpune transparentnosti temelju svih bića, pa je u tom smislu i sv. Ivan evanđelist mogao posvjedočiti kako Isus povika: »Tko u mene vjeruje, ne vjeruje u mene, nego u onoga koji me posla; i tko vidi mene, vidi onoga koji me posla.« (Iv 12, 44-45)

Isus je samo svojim križem, u kojem je predao svoje tijelo (*flesh*), mogao postati 'Duh', a ta žrtva ujedno je i kraj 'isusologije' ili pokušaja da se na misterij njegova Bitka gleda kao na bilo koje od mnogih drugih bića, zato što se 'Isus iz Nazareta' kao medij konačne objave potpuno žrtvovao 'Isusu kao Kristu'. On nije poput mnogih mučenika žrtvovao samo svoj život, nego se njegova žrtva odnosi i na sve ono u njemu što bi ljudima mogao donijeti kao nešto od svoje 'sveobuhvatne osobnosti', umjesto da nam donosi Onoga u njemu koji je veći od njega i svih bića, što i jest pravo značenje simbola 'Božji Sin'.²³ Upravo je zbog toga 'konačna objava u Isusu kao Kristu' univerzalna, bez obzira na to što mnogi ljudi nisu u milosti vjere u Krista kao Božjega Sina²⁴, a ono što autor posebno ističe jest činjenica da ta objava nije heteronomna zato što se nijedno konačno biće ne nameće u ime Boga drugim ograničenim bićima. Bezuvjetno inzistiranje kršćanstva na konačnoj i sveopćoj važnosti nije utemeljeno na vlastitoj nadmoći nad drugim religijama, nego na 'svjedočanstvima' o konačnoj objavi, svjedočanstvima koja su nam snagom Duha ostavili apostoli u ranoj Crkvi (*ecclesia primitiva*).²⁵ Konačna objava ima sveopću

²³ Vidi P. TILLICH, *The Reality of the Christ*, u: *Systematic Theology*, III, Chicago, 1963., str. 97.-180.

²⁴ Vidi P. TILLICH, *The Universal Significance of the Event Jesus the Christ*, u: *Systematic Theology*, II, Chicago, 1957., str. 150.-165.

²⁵ »Kršćanstvo kao kršćanstvo nije ni konačno ni univerzalno. Ali to što ono [kršćanstvo] svjedoči jest konačno i sveopće. Ova duboka dijalektika kršćanstva ne smije biti zaboravljena u korist crkvenoga ili ortodoksnoga samopotvrđivanja. S obzirom na to tzv. liberalna teologija u pravu je kada poriče da jedna religija može svojatati konačnost ili čak nadmoćnost. Kršćanstvo koje ne zagovara da je Isus iz Nazareta žrtvovan Isusu kao Kristu samo je još jedna među mnogim drugim religijama. Time bi izgubilo opravdan zahtjev za konačnošću.« P. TILLICH, *Actual and Final Revelation*, u: *Systematic Theology*, I, Chicago, 1951., str. 134.-135.

vrijednost zato što je ona kriterij svake objave koja se dogodila ili će tek uslijediti, a ono što je za nas najvažnije u ovom kontekstu, ali i s obzirom na cijeli ovaj rad, jest činjenica da je ona kriterij svake kulture i cjelokupne povijesti. To važi ne samo za kulturu koja se pojavljuje kroz religiju, nego i za onu u najopćenitijem smislu toga pojma koji obuhvaća i tzv. svjetovnu kulturu, za koju takva objava također predstavlja nutarnji cilj (*finis*) ili krajnju svrhu (*telos*) upravo kao što je to i za svakog pojedinca, svaku društvenu zajednicu, ljudski rod i njegovu povijesnu egzistenciju, a na neopisiv način i za cijeli svemir. Ako bi bilo što od ovoga izostalo, to bi značilo da je Isus poput svih drugih kontingentnih i ograničenih bića promatran samo u svjetlu osobnih postignuća ili povijesnih događanja, pa bi tako prestao biti konačna objava, odnosno Krist ili Novi Bitak: »Ali kršćanska teologija potvrđuje da je on sve to zato jer može izdržati dvostruki test konačnosti: neprekinuto jedinstvo s temeljem svojega bića i stalno žrtvovanje samoga sebe kao Isusa samomu sebi kao Kristu.«²⁶

2.1.2. 'Konačna objava' i teonomija

Prethodna razmatranja autonomije, heteronomije i konačne objave bila su nužna kako bismo načelno prikazali na koji se način po Novom Bitku u Isusu kao Kristu prevladavaju sukobi između autonomnoga i heteronomnoga razuma, odnosno kako se pomoću konačne objave stvara teonomija, ali i kultura pod utjecajem 'Duha', o čemu će biti govora u sljedećem poglavlju. Konačna objava uključuje dva važna elementa, o kojima smo već govorili u različitim kontekstima, a u ovom su odlučujući i za uspostavljanje ponovnoga jedinstva između autonomije i heteronomije, naime potpunu 'transparentnost temelja bića' Novomu Bitku kao nositelju konačne objave i potpuno 'samožrtvovanje medija' sadržaju objave, pri čemu transparentnost čuva autonomni razum od zaborava njegove dubine i da se u svojoj ispraznosti suviše ne otvori demonskim utjecajima. Prisutnost božanskoga temelja, koji se očituje u Isusu kao Kristu, daje duhovnu supstanciju svim oblicima racionalnoga i kulturnoga stvaralaštva uopće, daje im 'dubinu' i sjedinjuje ih u skladu sa simbolima koji tu supstanciju i dubinu nastoje izraziti različitim religijskim obredima i oblicima kulture, ali se oni nikako ne smiju poistovjetiti s onim što simboliziraju, nego kao 'sredstvo' ukazivanja na Sveto moraju sadržavati i svoju vlastitu negaciju, a što je zapravo afirmacija one stvarnosti koja nam u svojoj biti ostaje do kraja nespoznatljiva. Drugi element konačne objave ili samožrtvovanje ograničenoga sredstva objave čuva heteronomni razum da se ne postavi nasuprot racionalne autonomije, a budući da je bit heteronomije u autoritetu koji kontingentno ili ograničeno biće zahtijeva u ime beskonačnoga bića, onda bi i svaki pokušaj takve interpretacije konačne objave vodio demoniziranju njezina božanskog autoriteta. Pokazali smo kako je za

²⁶ P. TILLICH, *The Final Revelation in Jesus as the Christ*, u: *Systematic Theology*, I, Chicago, 1951., str. 137.

Tillicha vjera 'usmjerenost prema bezuvjetnom temelju' teorijskoga i praktičnoga područja ljudskoga duha i 'korijen' svih njegovih funkcija, a u ovom kontekstu možemo reći da se zapravo radi upravo o sadržaju konačne objave, odnosno o Novom Bitku u Isusu kao Kristu. Naime, dok se u autonomiji vjera zaustavlja na neposrednom doživljaju stvarnosti ili njezinim 'uvjetovanim oblicima', a u heteronomiji prestaje biti usmjerenost prema Bezuvjetnom kroz uvjetovane oblike i postaje usmjerenost prema uvjetovanim oblicima koje na idolopoklonički način promatra kao bezuvjetne, dotle se u teonomiji vjera, a time i teonomna interpretacija kulture mogu promatrati kao usmjerenost prema 'bezuvtetnom značenju-značenja', a što u ovom kontekstu znači prema Bogu: »Vjera je *prius* spoznaje i djelovanja ispunjena značenjem. Spoznaja i djelovanje bez vjere prazni su i nestvarni. (...) Ovo bi bilo značenje buduće teonomije: biti vjerujući [*belief-ful*] u (i kroz) autonomni oblik znanja i djelovanja.«²⁷

2.2. KULTURA U SVJETLU 'PRISUTNOSTI DUHA'

2.2.1. *Autonomna, heteronomna i teonomna kultura*

Tillich razlikuje autonomnu, heteronomnu i teonomnu kulturu²⁸ pri čemu prvi tip kulture predstavlja njezinu svjetovnu inačicu čija su djela prvenstveno ovisna o

²⁷ P. TILLICH, *The Philosophy of Religion*, str. 78. Tillich je koncept 'vjerujućega realizma' razvio iz prethodne fraze 'novoga realizma' kojim je zamijenio izraz 'ekspresionizam', ali potrebno je dodati kako njegov koncept vjere kao 'vjerujućega' (*belief-ful*) ili 'samonadilazećega' (*self-transcending*) realizma predstavlja još jedan prilog boljemu razumijevanju načina na koji se pomoću konačne objave stvara teonomija. Naime, čovjek takvim odnosom prema svekolikoj stvarnosti postaje na poseban način povezan s njezinim 'vrhunskim temeljom', odnosno Novim Bitkom, koji kao 'vrhunska snaga bića' utjelovljena u Isusu kao Kristu omogućuje poseban trenutak otkrivanja beskonačne dubine i 'vječnoga značenja' sadašnjosti kao i različitih oblika kulture, pa u tom smislu možemo reći da je takav realizam zapravo antiteza 'tehničkomu' realizmu, koji je u prvom redu zainteresiran za utilitarnističko svodenje predmeta na njihovu uporabljivost. Ovdje dolazi do izražaja i autorov rani koncept 'proboja' (*break-through*) koji mu je: » (...) otvorio oči za sadržajno razaranje oblika i stvaralačku ekstazu kao nužan rezultat. Koncept 'proboja', dominantan u mojoj teoriji objave, bio je jedna veza s tim [ekspresionizmom]. Kada sam se kasnije preusmjerio s početnoga ekspresionizma prema novom realizmu koji je nastupio, razmatranjem toga novonastalog stila razvio sam koncept 'vjerujućega realizma' [*beliefful-realism*], što je glavna ideja moje knjige *The Religious Situation*, koja je u skladu s tim posvećena jednomu prijatelju umjetniku.« P. TILLICH, *On the Boundary Between Reality and Imagination*, u: *The Interpretation of History*, New York, London, 1936., str. 16.

²⁸ S obzirom na 'teonomnu kulturu' Tillich napominje da bismo mogli govoriti o svojevrsnoj 'duhovnosti kulture', a kako bi to moglo ostaviti dojam da se kultura treba 'rastopiti' u religiju, onda je znatno prikladniji izraz 'samonadilaženje kulture'. Međutim, budući da je to 'samonadilaženje' općenita funkcija života koja se pojavljuje u religiji kao jedna od 'karakteristika vjere', onda je za samonadilaženje kulture, kao i za samonadilaženje moralnosti, poželjniji izraz: 'teonomija' – koja označava stanje kulture 'pod utjecajem prisutnosti Duha', jer 'zakon' koji u njoj djeluje pod takvim utjecajem predstavlja usmjerenost stvaralačke funkcije života prema onom 'vrhunskom u biću i

njihovim oblicima koji potvrđuju pojedinačno i uvjetovano značenje njihova sadržaja, a pritom gube iz vida svoje bezuvjetno značenje (*unconditioned meaning*). Autonomna se kultura zaustavlja na neposrednom doživljaju stvarnosti ili predmeta u njihovim uvjetovanim oblicima (*conditioned forms*), pri čemu ne prodiremo kroz prizemno značenje pa je nevjera najčešća oznaka autonomne kulture. Ali, budući da, kako rekosmo, svaki čin kulture sadrži u sebi 'značenje Bezuvjetnoga' (*meaning of the Unconditional*) bez kojega bi izgubio svoje vlastito značenje, možemo u biti i autonomnu kulturu označiti kao 'religijsku' jer se i u njoj implicitno odražava i čin vjere (*belief-ful*), iako je svjesna namjera takve kulture ipak nevjerna (*unbelief-ful*). To važi i kada se koristi religijskim simbolima, pa čak i kada govori o Bogu, zbog toga što u svojim stvaralačkim namjerama više teži prema jedinstvu uvjetovanih oblika, u kojem se i na Boga gleda kao na sintezu imanentnih oblika (*totality of meaning*), a ne kao na 'ponor svijeta' (*abyss of the world*). Nasuprot ohole samodostatnosti autonomne kulture uzdiže se heteronomna kultura, koja se podređuje bezuvjetnom značenju, ali tako što značenje odvaja od oblika i na taj način postaje žrtva religijske oholosti, s kojom prestaje biti usmjerenost prema Bezuvjetnom ili Svetom kroz uvjetovane oblike i postaje usmjerenost prema uvjetovanim oblicima koje promatra kao bezuvjetne. Heteronomna kultura zapravo ne razumije božanski određen karakter autonomije koji se očituje u shvaćanju čistih oblika i njihova jedinstva u sveukupnom značenju, a njihova se suprotnost očituje u stalnom sukobu između religije i kulture.

Tillich taj sukob nastoji riješiti u okviru svojega koncepta konačne objave kao 'proboja' bezuvjetnoga značenja kroz sve pojedinačne oblike značenja kulturnoga stvaralaštva, što predstavlja temelj i za njegov koncept vjerujućega ili samonadilazećega realizma koji svoje puno ostvarenje nalazi u teonomnoj interpretaciji kulture. A kako je takva kultura utemeljena na supstanciji, ona predstavlja istinsko 'jedinstvo' oblika i značenja u kojem dolazi do izražaja bezuvjetno značenje, bez kojega bi sva djela kulture i njihova posebna značenja postala prazna i besmislena. Stoga možemo reći da su u teonomnoj kulturi njezini oblici 'samo' površna i prolazna sredstva za izražavanje Svetog, a njihova glavna funkcija sastoji se u izražavanju bezuvjetnoga značenja i vrhunskoga temelja svih oblika kulture. Kao 'nositelji duhovnoga sadržaja', ti oblici pogoduju transparentnosti kulture pod utjecajem Duha, pa je u tom smislu potpuno prihvatljiva i definicija teonomije kao svojevrzne kulture, u kojoj 'vrhunsko značenje egzistencije sjaji kroz sve konačne oblike razmišljanja i

značenju'. Pritom je važno naglasiti kako se naš autor izričito ograđuje od bilo kakvoga povezivanja izraza 'teonomija' s podvrgavanjem kulture božanskom zakonu koji bi se posredstvom Crkve nametnuo izvana, a kako bi se tako nešto izbjeglo, mi ćemo se i u kontekstu njegove teologije kulture načelno osvrnuti i na glavne odrednice autonomije i heteronomije.

djelovanja²⁹, što potvrđuje i značenje 'Božanskoga Duha' (*Divine Spirit*), odnosno da je: » (...) Bog prisutan u našem duhu. Duh nije misteriozna supstancija; nije dio Boga. On je sâm Bog; ali ne Bog kao stvaralački Temelj svih stvari, Bog koji usmjerava povijest i sama Sebe pokazuje u svom središnjem događaju, nego Bog koji je prisutan u zajednicama i osobama, koji ih zahvaća, nadahnjuje i preobražava. Zato jer je Duh prije svega moć, snaga koja pokreće ljudski duh iznad samoga sebe prema onom što ne može postići vlastitim snagama, ljubav koja je veća od svih drugih darova, istina u kojoj nam se otvara sama dubina bića, sveto koje se očituje kao prisutnost vrhunskoga.«³⁰

2.2.2. Glavne karakteristike 'teonomne kulture'

Tillich smatra kako je predodžba teonomije uvijek ovisna o konkretnoj povijesnoj situaciji na koju se gleda kao na svojevrsan simbol teonomne kulture, što posebno važi za pripadnike romantizma koji su bili prilično oduševljeni za visoki srednji vijek, ali su pogriješili kada su to teonomno razdoblje promatrali iskustveno, a ne simbolički, zato što se prošlost može uzeti kao uzor buduće teonomije samo u simboličkom smislu, stoga je prva karakteristika teonomne kulture da priopćuje 'iskustvo Svetoga' odnosno 'vrhunskoga' u biću i značenju. Međutim, ako se nekakav nepobitni logički zaključak, neosporni zahtjev za pravednošću i osobnim samoodređenjem ili neki novi stil umjetničkoga izražavanja odbiju u ime svete i vrhunske stvarnosti na koju teonomija ukazuje, onda se teonomija iskrivljuje u heteronomiju, a sloboda svojstvena ljudskom duhu, ali i božanskom Duhu biva potisnuta, tako da se druga karakteristika teonomne kulture sastoji upravo u potvrđivanju autonomnih oblika u stvaralačkom procesu. A kako teonomija prethodi autonomiji i heteronomiji, zadržavajući pritom u sebi njihove oprječne elemente, koji kao takvi imaju tendenciju ponovnoga sjedinjenja u nekoj novoj teonomiji, tako smo došli i do treće karakteristike teonomne kulture koja se očituje u dijalektici stalne borbe protiv neovisne autonomije, ali i isto takve heteronomije.

²⁹ Vidi P. TILLICH., Author's Introduction, str. XII. Neka nam u ovom kontekstu bude od koristi i autorovo poimanje protestantskoga načela, koje je » (...) proizišlo iz učenja o opravdanju po vjeri i odbacuje heteronomiju (predstavljenu u učenju o papinoj nepogriješivosti), također i samozadovoljnu autonomiju (predstavljenu u sekularnom humanizmu). Ono zahtijeva autonomiju koja nadilazi samu sebe [*self-transcending autonomy*], odnosno teonomiju.« P. TILLICH, Author's Introduction, str. XII.

³⁰ P. TILLICH, *Spiritual Presence*, u: *The Eternal Now*, New York, 1963., str. 84. U tom smislu koristan je i ovaj autorov ključni stav: »Samo u 'Duhu Svetom' [*'Holy Spirit'*] narav duha pronalazi svoje ostvarenje. Međutim, to se ne ostvaruje u oblicima koji stoje usporedo s oblicima kulture (kroz koje bi se bezuvjetnost [*unconditionedness*] religije rastopila), nego upravo u njezinim oblicima; stoga je kultura oblik [*form*] izražavanja religije, a religija je supstancija [*Inhalt*] [*substance*] kulture.« P. TILLICH, *The Philosophy of Religion*, str. 73.

Naime, kultura je tek nakon oslobođenja od mitološki utemeljene teonomije mogla početi razvijati svoje mogućnosti kroz filozofiju, znanost i umjetnost, čime se polako napušta izvorno teonomno jedinstvo, a dolazi do jačanja autonomnih oblika, koji u nastojanju za potpunom slobodom izražavanja gube svoj nadnaravni temelj iz kojega izvire njihova dubina, jedinstvo i vrhunsko značenje. To nužno izaziva opravdanu reakciju heteronomije, odnosno religijske tradicije, koja se svojim iskustvom Svetoga i vrhunskoga uzdiže protiv kulturnoga stvaralaštva prazne autonomije, ali problem je u tom što se to najčešće događa uz potpuno pojednostavljeno i neopravdano negiranje i njezinih opravdanih zahtjeva za istinom, pravednošću, ljudskošću i izražavanjem čovjekovih mogućnosti, pa u tom smislu možemo reći kako se opravdano upozorenje protiv gubitka temelja, dubine ili onoga vrhunskog u biću i značenju izražava iskrivljenim oblikom heteronomne reakcije protiv autonomne kulture. Primjerice, ako se neka znanstvena teorija s visokim stupnjem vjerojatnosti odbije u ime religijski posvećene tradicije, važno je točno utvrditi upravo ono što joj se osporava – jer ako se radi o teoriji kao takvoj, to znači da je na snazi heteronomni napad na samu ideju istine, čemu se snagom Duha svakako treba oduprijeti. Međutim, kada je neka temeljna metafizička ili naposljetku religijska pretpostavka napadnuta u ime religije, tada više ne možemo govoriti o sukobu između autonomije i heteronomije, nego o sučeljavanju dvaju fenomena koji ukazuju na ono vrhunsko (*two ultimates*), što može voditi sukobu između različitih religijskih stavova, ali ne i sukobu između autonomije i heteronomije. Dakle, stalna borba između autonomne neovisnosti i heteronomne reakcije vodi u potragu za novom teonomijom, koja se može ostvariti pod ‘utjecajem prisutnosti Duha’ na kulturu: »To je rješenje temeljnoga problema u filozofiji religije: filozofska analiza dovedena je do točke u kojoj se religija zajedno sa svom kulturom shvaća kao izraz religijskoga. Jedinstvo religije i kulture kao jedinstvo bezuvjetnoga značenjā-značenja [*unconditioned meaning-import*] i uvjetovanoga značenja-oblika [*conditioned meaning-form*] pokazuje njihov istinski odnos. Ovo jedinstvo nazivamo teonomija, a po toj riječi shvaćamo ostvarenje svih oblika kulture koji imaju značenje Bezuvjetnoga.«³¹

Zaključak

Čovjekov ‘pad’ odnosno ‘prijelaz’ iz njegove esencijalne naravi u njegovu iskrivljenju i dvosmislenu egzistenciju, u kojoj se očituje ‘otuđenje’ od naše prave prirode ili iskonske biti u Bogu, uzrok je raskola između religije i kulture, što ima za posljedicu stalan sukob između autonomnoga i heteronomnoga razuma; pri čemu prvi tvrdi da je čovjek svoj vlastiti zakon koji kao nosilac univerzalnoga razuma predstavlja

³¹ P. TILLICH, *The Philosophy of Religion*, str. 74. O ‘prisutnosti Duha’ više u autorovoj propovijedi: *Spiritual Presence*, u: *The Eternal Now*, New York, 1963., str. 81.-91.

izvor i mjeru religije i kulture, a drugi da kao biće koje je nesposobno djelovati u skladu sa sveopćim razumom, mora biti podređen zakonu koji mu je stran i nadmoćan. Zbog toga Tillich zagovara teonomiju u kojoj je taj nadmoćni zakon istovremeno najdublji zakon čovjeka, a budući da je ukorijenjen u božanski temelj koji je i naš vlastiti temelj, to je 'zakon života koji nas nadilazi iako je u isto vrijeme i naš vlastiti zakon'. Zato potraga za ponovnim sjedinjenjem autonomne i heteronomne kulture predstavlja zapravo potragu za novom teonomijom, odnosno konačnom objavom 'Novoga Bitka u Isusu kao Kristu', po kojem dolazi do 'proboja' bezuvjetnoga značenja kroz sve pojedinačne oblike značenja kulturnoga stvaralaštva, što predstavlja temelj i za autorovu teonomnu interpretaciju kulture koja u sebi nosi svijest i izražaj onoga što nas se bezuvjetno tiče. A kako je takva kultura utemeljena na religijskoj supstanciji, ona predstavlja istinsko 'jedinstvo' oblika i značenja u kojem dolazi do izražaja bezuvjetno značenje, bez kojega bi sva djela kulture, sa svojim posebnim značenjima, postala prazna i besmislena, pa možemo reći da su u teonomnoj kulturi njezini oblici 'samo' površna i prolazna sredstva za izražavanje Svetog, a njihova glavna funkcija sastoji se u izražavanju bezuvjetnoga značenja i vrhunskoga temelja koji se u njima nalazi. Kao 'nositelji duhovnoga sadržaja', ti oblici pogoduju transparentnosti kulture pod utjecajem Duha, pa je u tom smislu potpuno prihvatljiva i autorova definicija teonomije kao svojevrsne kulture, u kojoj 'vrhunsko značenje egzistencije sjaji kroz sve konačne oblike razmišljanja i djelovanja'.

TILLICH'S CONCEPTION OF A 'THEONOMOUS CULTURE'

Dubravko Arbanas*

Summary

Paul Tillich spent all his life walking the line between philosophy and theology, or religion and culture, and he paid special attention to the relationship between religion and culture, the relationship which will be the subject of our introductory chapter. Then, in the first part of the paper, we will examine the causes that brought about the schism between these two fundamental determinants of human life; namely, man's transition from 'essence' to 'existence' through the symbolism of his 'fall' and the conflict within the reason pertaining to 'autonomy' and 'heteronomy', which also results in an unceasing struggle between an autonomous and heteronomous culture. In the second part, we will discuss Tillich's 'theonomous interpretation of culture' in order to show how the final revelation of the 'New Being in Jesus as the Christ' overcomes these conflicts; namely, how theonomy re-establishes the 'fundamental union' between autonomy and heteronomy, and we will conclude our investigation by discussing his vision of 'culture under the influence of the Spirit' which he calls a 'theonomous culture'. Through critical analysis we came to the conclusion that Tillich, on the basis of his analysis of the relationship between religion and culture which he summarised with the well-known formula, 'religion is the substance of culture, culture is the form of religion', succeeded in connecting the seminal determinants of religion and culture, and showed that the whole culture is founded on a religious substance and as such represents a true 'union' of form and meaning that brings out the unconditional meaning, without which all cultural products with their special meanings would become empty and meaningless.

Keywords: religion, culture, essence, existence, autonomy, heteronomy, theonomy, revelation, the sacred, the unconditional.

* Dr. sc. Dubravko Arbanas, Trg Slobode 5, 31000 Osijek, Croatia, adubravko@gmail.com