



Звездан Живановић

Културни центар, Центар за митолошке студије Србије, Рача

Тилихова теологизација културе

Paul Tillich, *Teologija kulture*, превео Ентони Шеперић, Ex libris, Rijeka, 2009

Паул Тилих (Paul Tillich, 1886–1965), Карл Барт (Karl Barth, 1886–1968) и Рудолф Бултман (Rudolf Bultmann, 1884–1976) најзначајнији су протестантски теолози XX века. Одједи њихове мисли присутни су и у савременим теолошким стремљењима на Западу.

Друга двојица, за разлику од Тилиха, нису непознати нашој теолошкој јавности. *Динамика вере*¹, једино претходно код нас преведено Тилихово дело, прошло је готово назапажено код наше читалачке публице богословског усмерења.

У западним теолошким круговима Тилихова теологија високо је оцењена. Тилих је заједно са Бултманом, Ранером, Кингом... уврштен у један од четири најзначајнија теолошка правца XX века на Западу — у *теолоију корелације*.² Овај правац карактерише теолошки дискурс са културолошким: филозофским, антрополошким, психолошким и, уопште, са свим садржајима хуманистичко-друштвених дисциплина које својом методологијом испитују и тумаче егзистенцијалне садржаје људског искуства.

Централна тема Тилиховог теолошког стваралаштва јесте однос између теологије (у ширем смислу религије) и културе. Бављење односом хришћанске мисли и културе Тилих започиње у најранијем периоду свога духовно-интелектуалног развоја. Може се рећи да теологија културе представља *његов изворни теолошки концепт*. Прво своје јавно предавање одржао је као доцент Берлинског универзитета 1919. године под називом

¹ Paul Tillich, *Dinamika vere*, превод: Драган Монашевић, Београд, 1988.

² Видети у: Rosino Gibellini, *Teologija dvadesetog stoljeća*, Zagreb, 1999, такође и у: Rosino Gibellini, *Teološke perspektive za XXI stoljeće*, Zagreb, 2006. Ћиделини важи за најбољег познаваоца западне хришћанске теологије у XX веку. Он одређује четири најбитнија правца која су обележила теолошку мисао XX века на Западу: *дијалектичка теолоија*, *теолоија корелације*, *полиптичка теолоија* и *теолоија мондијализације*. У најзначајније представнике *теолоије корелације*, поред *теолоије културе* Пола Тилиха, Ћиделини удраја *еџзистенцијалну теолоију* Рудолфа Бултмана, *теолоију искуства* Едварда Шилебекса, *антрополошку теолоију* Карла Ранера, *екуменску теолоију* Ханса Кинга и *херменеутичку теолоију* Клода Жефреа и Дејвида Трејсија.

О идеји теологије културе³. Тилих, дакле, од самог почетка свог теолошког ангажовања увиђа потребу за корелацијом — прожимањем теологије са културолошким садржајима.

Култна књига Паула Тилиха која је пред нама, *Теологија културе*, збирка је теолошких есеја писаних у различитим периодима његовога стваралаштва, које у заједничку целину повезује проблемска тематика философско-теолошког и општег теолошко-културолошког дијалога. Ми ћемо из њене богате садржајности издвојити и указати на две кључне области — *философију религије* и *теологију културе*, које нам се чине најприкладнијим средством да се нашој читалачкој публици (богословским круговима) приближи мисао овог западног теолога.

„Расцеп који прети нашој духовној слободи“ — овако Тилих описује комплексни однос теолога и научника према феномену религиозности. Он сматра проблематичним њихове ставове када је у питању мишљење према религији супротно од њиховог. Наука која на религију гледа као на пролазну манифестацију човековог духа условљену историјским, психолошким, социолошким и другим моментима људског постојања — предмет је Тилихове критике зато што негира самобитност религиозног у људској егзистенцијалности. Са друге стране, искључив став према профаном од представника религије (теолога) такође подлеже критици Паула Тилиха, јер то представља тежњу ка наметању религиозног ауторитета као неприкосновеног. Атеизам се услед тога, упозорава Тилих, јавља као природна реакција на ауторитативно становиште религиозног принципа, као неминовна реакција секуларног света.

За Тилиха питање о постојању Бога није примарно за философију религије. Он се једнако противи и научницима и теолозима, који са своје тачке гледишта, аподиктички заснованог, тврде да Бог не постоји, односно да постоји. Апологетски став о несумњивом постојању Бога Тилих сматра опаснијим од атеистичког уверења о његовом непостојању, јер се Бог тада намеће, исто као и религија у горњем случају, као безусловни ауторитет према коме слобода човековог духа мора пружити одређени отпор.

Чини нам се да је овде за Тилиха појам слободе кључан за разумевање истинског односа човека према Богу и човековог односа према другим људима, односно за аутентичност сведочења Бога у свету, а Бог се, пре свега, разумева као слободна личност која свој однос према човеку темељи на љубави. Наметати другоме таквога Бога, служити се њиме као средством борбе да се по сваку цену докаже исправност својих религијских убеђења — води ка негацији Бога као личности, односно ка схватању Бога као апстрактног религијског феномена.

Пример за ово налазимо у есеју који се бави односом науке и теологије (стр. 109–114). Ајнштајново одрицање персоналости Богу сматра се веома

³ „Über die Idee einer Theologie der Kultur“, у: *Religionsphilosophie der Kultur*, Reuther und Richard, Berlin, 1919.

болним ударцем за теологију. Један део кривице за Ајнштајнов антиперсоналистички теизам Тилих сваљује на „апологетске фанатике XIX века“. Они су Бога учинили предметом истраживања методологије природних наука, довели су до кризе у научно-религијском дијалогу и обезличили појам Бога (крајња последица свега овога). Парадоксалност у Ајнштајновом поимању Бога се, сходно овоме, огледа у томе што он, критикујући уплитање ових теолога у научну проблематику са научног а не теолошког приступа, несвесно сублимира крајњи негативни резултат апологетике (безличност Бога), исказујући га као своје лично уверење.

Слично Тилиху, када су у питању последице апологетске методологије, Колаковски се у својој књизи *Релиија*, која се такође бави тематиком филозофије религије, на једном месту изричито противи и атеистима и религиознима „зато што сваки од сукобљених начина виђења света има своја сопствена правила ваљаности и сваки одбацује критеријуме оног другог. Неспособни да увере једни друге, присталице ових двају непомирљивих појмова могу само покушавати да присиле противника да буде доследан себи онолико колико је то могуће.“⁴ Чини се интересантним да се за неку будућу прилику истраже сличности и разлике у ставовима код ових веома значајних теоретичара религије. Ми ћемо се, по потреби прецизнијег одређења теоријске позиције Паула Тилиха у његовом поимању религије, позивати, када је то потребно, на ауторитете као што је Колаковски.

Оно што је веома значајно за Тилихову философију односи се на дефинисање разлике између два основна метода који се тичу човековог приступа Богу.

Онтолошки метод подразумева непосредан (личносни) однос човека са Богом, у коме долази до откривења Божијег у човеку. Откривајући себе кроз откривење Бога у себи, човек превазилази отуђеност од Бога, од себе самог и од других људи. Реч о Богу (теологија) на основу онтолошког метода је опитна — аутентична.

Насупрот онтолошком, космолошки метод подразумева посредни приступ Богу заснован на телеолошким основама културе и природе. Трансцедентно је „присутно у делатној снази природе и културе“ (стр. 29) и, откривајући њега, ми откривамо „неузроковано у узрокованом“, „неусловљено у условљеном“. Све што се о Богу може рећи на основу космолошког метода остаје на нивоу тврдњи и претпоставки.

„Онтолошка свест“ као последица човековог личносног односа према Богу целовита је, није раздвојена на психолошке функције као космолошка свест. Иако је сам појам свести последица спознаје, Тилих истиче да је „онтолошка свест очито изравна и није посредована накнадним извођењима“ (стр. 26). Ово значи да је онтолошка свест о *ајсолују* као врховном религијском начелу јасна сама по себи. Она је дата. Накнадно долажење до знања о *ајсолујном* не одређују га суштински.

⁴ Лешек Колаковски, *Релиија*, Београд, 1992, 204.

Тилих овде хоће рећи да свест (свесно знање) допире најдаље до сазнања да је *религијски ајсолуџи* једини неузрокован, неусловљен, ничим неограничен, и та његова апсолутна независност јесте једино извесна када је у питању *религијско начело*, а да се целовитост онтолошке свести постиже егзистенцијалним чином спознаје *ајсолуџној*, у коме учествује човек целим својим бићем, што значи да је онтолошка свест по својој природи егзистенцијална.

Ово не значи да онтолошки метод искључује космолошки. Онтолошки приступ Богу и посредна примена космолошког метода могу довести до помирења религије и световне културе, за шта се у основи залаже Тилих. Колаковски је „сукоб између неба и земље“ сматрао најизраженијим управо у култури⁵ и оне се њему чине непомирљивим. Тилих и Колаковски овде, за разлику од претходног случаја, стоје на супротним позицијама.

Опречан однос религијског и световног представља за Тилиха проблем *sui generis*, настао услед „свеопштег, трагичног отуђења човека од властитог изворног бића“. Човек је условљен у историјској егзистенцији поларностима светог и профаног, и то је у основи трагедија његовог постојања. Али „свето и свјетовно нису изворно одвојене разине, већ радије пребивају једна у другој“ (стр. 41), зато човек треба да буде прожет њима. Феноменологичност секуларног у историји се неминовно пројављује као одсуство нуминозног, али то не значи да световно нема светога у себи, јер, „изворно“, Бог је „све у свему“ и разлика не постоји.

Холистички приступ реалности Тилиха ће довести до закључка да је „отуђење човеково од истинског битка“, узрок историјској појави религије, и да је религија пролазни историјски феномен који у историји представља „искуство светог“. Ово значи да је природа стварности која се истражује јединствена, а да раздјељеност културног од религиозног представља неприродно стање света.

Тилих се, у ствари, залаже за монистички поредак стварности као истинско и природно стање света које ће се у потпуности остварити у *дугућем времену*, када ће Бог поново бити „све у свему“. Есхатон, дакле, укида подвајање стварности на световни и религиозни начин живота. Истина света и пуноћа света остварива је једино у Божијој егзистенцији.

Као основни задатак онтолошког приступа философији религије Тилих истиче ово: „Мишљењем превладати — што је могуће више — одлучујући расцјеп између религије и културе, измирујући притом њихова заједничка, иако међусобно отуђена подручја занимања“ (стр. 31). Онтолошки проблем света је, по Тилиху, у томе што се у њему не постиже склад између културних облика живота и религиозности као фундаменталне потребе човечанства. Из тог разлога, расцеп човековог личног живота од културолошког живота мора бити као схизофрен. Потребно га је премостити, постићи јединство између философије као мислећег погледа на свет, и религије, која је првенствено

⁵ Л. Колаковски, *н. г.*, 220–221.

praxis, али такође и визија — поглед на *овоси́рано* са *оне си́ране* као примарне стварности.

За Тилиха је — изгледа — битно да, пре свега, на теоријском плану дође до помирења религије и културе. Као да тиме хоће да припреми терен за могућност остварења јединства културе и религије на практичном плану. Међутим, остварење тог помирења у друштвено-историјској реалности није предмет његовог систематског теолошког разматрања, заправо, констатује се као индивидуална могућност у животу сваког појединца, што се узима за озбиљан недостатак у његовом теолошком промишљању културе.

Овде морамо да приметимо, како је Берђајев такође тврдио (највероватније пре Тилиха), да основни проблем модерног света лежи у трагичном односу између света културе и остварења човека у њему као *дића* које своје аутентично бивствовање пројављује, пре свега, као *homo religiosus*. За Берђајева „најважнији проблем XIX и XX века — (јесте) проблем односа стваралаштва (културе) према животу (дићу)⁶. и он га — слично Тилиху, али на особен егзистенцијалистичко-персоналистички начин — посматра кроз призму човековог детерминизма између слободе и нужности. Занимљиво је да је Тилих један свој чланак посветио Берђајеву⁷ и да ми, тражећи Тилиху најсличнију личност међу представницима источног теолошког погледа на свет, то налазимо у Берђајеву (мада он није класичан теолог), зато што се ретко ко од православних теолога тако предано бавио овом проблематиком. Берђајев се, међутим, њоме бавио као „слободан мислилац религиозно-философског опредељења“, и управо зато што у његовој мисли преовлађује философско-теолошки дискурс на основама егзистенцијалистичке философије — може се пронаћи доста тога идентичног са Тилиховом теологијом (свакако, и различитог од ње).

Суштина Тилихове *тхеолоије културе* изражена је у мишљењу да је религија „супстанција културе која јој даје смисао, а (да) култура чини укупност облика у којима се закупљеност религије исказује“ (стр. 41). Овде се указује на неминовност да се у крајњем случају духовна стварност (религиозно) мора пројавити у културолошким оквирима као смисао самог постојања, смисао човекове егзистенције и човековог стваралаштва. Ту се ради о увек и свуда присутном религијском садржају у култури, који ће дати за право Тилиху да тврди како је „религија саставни део културе, а култура својеврсни облик религије“, и то, у ствари, представља — са једне стране — придавање метафизичких својстава култури, а — са друге — егзистенцијално разумевање религије, која се као део стварности овога света обавезно отелотворује кроз културолошке облике.

Најочитији пример за ово може нам бити Тилихово негирање постојања „светог језика, који би то био сам по себи“. Такав језик једноставно не може постојати зато што сваки језик одражава у себи одређени аспект човековог односа према стварности (књижевни, митолошки, песнички, приповедни...).

⁶ Николај Берђајев, *Смисао стваралаштва*, књига II, Београд, 1996, 134–135.

⁷ „Nicholas Berdjaev“, у: *Religion in Life*, 7 (1938), 407–415.

Тако и религијски језик није ништа друго него уобичајени језик који се „мијења под утјецајем онога што посредује, коначног битка и значења“ (стр. 46). Примећујемо да се и у овом сегменту Тилих и Колаковски не слажу, јер, по Колаковском, „језик о Светом није део или проширење свакодневног језика“⁸.

Тилихова најсмелија тврдња, на основу теономно конципиране културне стварности, односи се на то да *оџкровење* Бога у свету није само у религијском оквиру (у Цркви) већ и у културолошким садржајима. Овакав начин гледања на однос религије и културе треба да онемогући њихову међусобну искључивост, јер културолошке творевине у себи садрже елемент религијског који треба да откријемо (садржаност светог у профаном). Тилих непрестано инсистира на пројави трансцедентног у друштвеном и културном животу света. Он указује, у ствари, на потребу узајамног деловања културе и религије: да се свето очитује у световном, а да се световно, сходно томе, показује као свето, и да (не искључујући једно друго у властитим функционалностима) служе целини (нека врста узајамног синтетичког прожимања).

У теологизацији културе на егзистенцијалном плану Тилих се бави питањем „крајњег исхода битка“, за разлику од теоријског приступа у философији религије, који се бави проблемом односа (релације) човек – Бог и импликацијама тог односа на антрополошком плану. Чини се да се Тилих доста приближио православној онтологији тумачећи Христа као „нови битак“, у коме и кроз кога човек превазилази отуђеност од Бога, од себе самог и од света (од других људи и природе). Ипак, да би се правилно схватио, треба имати на уму да Тилих баштини језичку традицију егзистенцијалистичке философије и без мало бољег познавања њеног појмовног апарата не треба прилазити читању овога његовог дела.

Тилихово полазиште у теологизирању културе може се одредити као анализа људске егзистенцијалности у условима историјско-културолошког детерминизма саме стварности. У том циљу он свесно користи достигнућа егзистенцијалне философије, психоанализе, дубинске психологије... да би указао на матрице проблема људског бивствовања у савременом свету. Утицај Хајдегерове *фундаменталне онтологије* на Тилихов теолошки став више је него очигледан. Међутим, Тилих иде корак даље, не задржава се само на констатацијама о *фактичностима* просечне свакодневнице већ непрестано изналази аутентичне одговоре из визуре хришћанског погледа на свет.

Да закључимо: у овој Тилиховој књизи очитују се, са једне стране, озбиљност приступа одређеној проблематици исказана у систематској захваћености свих оних дисциплина које имају додирних тачака са теологијом, а са друге стране, хришћанско осмишљавање одговора на питања наметнута услед „егзистенцијалног отуђења“ као трагедије људског постојања. Преданост како актуелној друштвеној проблематици тако и проблематици

⁸ Л. Колаковски, *н. г.*, 207.

културно-историјског наслеђа утемељеног, пре свега, на философско-теолошкој традицији западне мисли, указује на суптилност његовог теоријског промишљања односа религије и културе.

Теолоија културе Паула Тилиха ће у сваком случају представљати велики изазов нашој теолошкој јавности која, као по правилу, са предрасудама прилази свему ономе што долази са Запада.