

Časopis za filozofiju i religiju

# Logos

Tuzla, vol. 4, br. 1, juli 2016., cijena 10 KM



Centar za kulturu i edukaciju

**LOGOS**

Izdavanje časopisa Logos finansijski je podržala  
"Fondacija Mulla Sadra u BiH"

# Logos

Časopis za filozofiju i religiju

Vol. 4, br. 1, 2016.

## Izdavač

LOGOS – Centar za kulturu i edukaciju

Gornji Mosnik 93, 75000 Tuzla, BiH

Email: uredniklogos@gmail.com

Web: www.logos.org.ba

## Glavni urednik

Rusmir Šadić

## Urednička redakcija

Orhan Jašić, Kerim Sušić, Kenan Šljivo, Danijel Tolvajčić, Midhat Čaušević

## Urednički savjet

Lino Veljak  
(Univerzitet u Zagrebu)

Rešid Hafizović  
(Univerzitet u Sarajevu)

Sulejman Bosto  
(Univerzitet u Sarajevu)

Željko Kaluđerović  
(Univerzitet u Novom Sadu)

Adnan Jahić  
(Univerzitet u Tuzli)

Boško Pešić  
(Univerzitet u Osijeku)

Boris Gunjević  
(Univerzitet u Cambridgeu)

Ednan Aslan  
(Univerzitet u Beču)

## Dizajn & DTP

Eldin Mehmedović

## Lektor za bosanski jezik

Senad Čeliković

## Lektor za engleski jezik

Azur Hrustić

## Tiraž

200

## Cijena

10 KM

# Logos

Journal of Philosophy and Religion  
Vol. 4, No. 1, 2016.

## **Publisher**

LOGOS – The Center for Culture and Education  
Gornji Mosnik 93, 75000 Tuzla, BiH  
Email: uredniklogos@gmail.com  
Web: www.logos.org.ba

## **Editor-in-Chief**

Rusmir Šadić

## **Editorial Staff**

Orhan Jašić, Kerim Sušić, Kenan Šljivo, Danijel Tolvajčić, Midhat Čaušević

## **Editorial Board**

Lino Veljak  
(*University of Zagreb*)

Lino Veljak  
(*University of Zagreb*)

Sulejman Bosto  
(*University of Sarajevo*)

Sulejman Bosto  
(*University of Sarajevo*)

Adnan Jahić  
(*University of Tuzla*)

Adnan Jahić  
(*University of Tuzla*)

Boris Gunjević  
(*University of Cambridge*)

Boris Gunjević  
(*University of Cambridge*)

## **Design & DTP**

Eldin Mehmedović

## **Language editor for Bosnian**

Senad Čeliković

## **Language editor for English**

Azur Hrustić

## **Circulation**

200

## **Cost**

5 €

# SADRŽAJ

## I Članci

<b>Danijel TOLVAJČIĆ</b> ONKRAJ HETERONOMIJE I AUTONOMIJE TEONOMNA ETIKA PAULA TILLICHA	9
<b>Boško PEŠIĆ</b> ADORNO I TILLICH O KULTURI	29
<b>Julija PRPIĆ</b> PAUL TILLICH – NAVJESTITELJ PLURALISTIČKE TEOLOGIJE ILI APOLOGET INKLUZIVISTIČKOG MODELA?	43
<b>Iva MRŠIĆ FELBAR</b> PITANJE SIMBOLA I SIMBOLIČKOG U MISLI PAULA TILLICHA	67
<b>Zoran TURZA</b> RELIGIJSKI SOCIJALIZAM PAULA TILLICHA	81
<b>Sead ALIĆ</b> GLOBALNI EKTRAN	95
<b>Abdel ALIBEGOVIĆ</b> STRATEGIJE SILE I OBMANE - ETNICITET KAO POLITIČKI RESURS	119
<b>Shahriar SOLEIMANI</b> RELIGIJSKO ISKUSTVO	131
<b>Feizieh Shamsi NASAB</b> ISLAMIC LEADERSHIP MODEL	157

## II Pregledi knjiga

<b>Tonči KOKIĆ</b> PREGLED ANTIČKE FILOZOFIJE	173
<b>Danijel TOLVAJČIĆ</b> SUVRREMENA ANALITIČKA FILOZOFIJA RELIGIJE	176

# CONTENTS

## I Articles

- Danijel TOLVAJČIĆ**  
BEYOND AUTONOMY AND HETERONOMY- THEONOMOUS  
ETHICS OF PAUL TILLICH 9
- Boško PEŠIĆ**  
ADORNO AND TILLICH ON CULTURE 29
- Julija PRPIĆ**  
PAUL TILLICH – APOSTLE OF THE PLURALISTIC THEOLOGY  
OR APOLOGIST OF INCLUSIVISTIC MODEL 43
- Iva MRŠIĆ FELBAR**  
THE QUESTION OF SYMBOL AND SYMBOLIC  
IN THE THOUGHT OF PAUL TILLICH 67
- Zoran TURZA**  
RELIGIOUS SOCIALISM  
OF PAUL TILLICH 81
- Sead ALIĆ**  
THE GLOBAL SCREEN 95
- Abdel ALIBEGOVIĆ**  
STRATEGIES OF FORCE AND DECEPTION – ETHNICITY  
AS A POLITICAL RESOURCE 119
- Shahriar SOLEIMANI**  
RELIGIOUS EXPERIENCE 131
- Feizieh Shamsi NASAB**  
ISLAMIC LEADERSHIP 157

## II Book Reviews

- Tonći KOKIĆ**  
OVERVIEW OF ANCIENT PHILOSOPHY 173
- Danijel TOLVAJČIĆ**  
CONTEMPORARY ANALYTIC  
PHILOSOPHY OF RELIGION 176



**Članci**  
**Articles**





# ONKRAJ HETERONOMIJE I AUTONOMIJE TEONOMNA ETIKA PAULA TILLICHA

**Danijel TOLVAJČIĆ**

Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu  
Vlaška 38, 10000 Zagreb, Hrvatska

## ABSTRACT

Nakana je ovoga priloga analizirati etičke elemente u misli njemačko - američkog teologa i filozofa religije Paula Tillicha (1886.-1965.). Iako nikada nije napisao sustavnu etiku, ponudio je zanimljive etičke uvide raspršene u brojnim većim djelima i dva manja spisa posvećena etičkoj problematici. Tillich zastupa »teonomnu etiku« - etiku u kojoj je um ponovno sjedinjen sa svojom vlastitom dubinom, a koja proizlazi iz čovjekove participacije u »moći bitka samog« (Bogu). Takva etika - koja je najdublje povezana s njegovom egzistencijalnom ontologijom - teži prevladati poteškoće u brojnim koncepcijama autonomne i heteronomne etike. Tillichova etička istraživanja osobito su koncentrirana oko tri temeljna pojma: 'ljubavi', 'moći' i 'pravde'. Tematizirajući ova tri pojma, Tillich nastoji ponuditi temelje za individualnu i socijalnu etiku.

**Gljučne riječi:** Paul Tillich, autonomija, heteronomija, teonomija, ljubav, moć, pravda

## BEYOND AUTONOMY AND HETERONOMY. THEONOMOUS ETHICS OF PAUL TILlich

The aim of the paper is to analyse the ethical elements in Paul Tillich's (1886-1965) thought. Although he never developed definitive system of ethics, he offered some valuable contribution to ethical issues in his various publications. For Tillich ethics is "theonomous": it emerges from man's re-union with depth of his own reason and is derived from participation in "power of being-itself" (God). Such an ethics - in deep connection with his ontology of human existence - aims to overcome the difficulties in various autonomy and heteronomous ethical theories. Special areas of Tillich's ethical interest are concepts of 'love', 'power' and 'justice'. In elaborating these concepts his aim is to provide basis for individual and social ethics.

**Keywords:** Paul Tillich, autonomy, heteronomy, theonomy, love, power, justice

## 1.0. Uvod

Jedan od vodećih evangeličkih teologa i filozofa prošloga stoljeća Paul Johannes Tillich (1886.-1965.) iako prvotno zapažen po svojem doprinosu razumijevanju odnosa religije i kulture i sustavno – teologijskim temama, dao je i zanimljiv doprinos etičkim pitanjima i problemima. Iako nije napisao zaokruženu i razrađenu etiku, etičkoj je problematici posvetio dva svoja zapažena spisa: „Ljubav, moć i pravda“ (Love, Power and Justice. Ontological Analyses and Ethical Applications, 1954.<sup>1</sup>) i „Moralnost i onkraj“ (Morality and Beyond, 1963.<sup>2</sup>). Također, etički relevantne uvide možemo naći i u njegovo glavnom trosveščanom djelu „Sustavna teologija“ (Systematic Theology I.-III., 1951.-1963.<sup>3</sup>). Kako je ovdje riječ o autoru koji je u jednakoj mjeri filozof i kršćanski teolog u središtu je njegovih etičkih promišljanja odnos etike i religije koji on artikulira u ideju „teonomne etike“. Nakana je ovog priloga ukratko kritički rekonstruirati Tillichov etički nacrt.

## 2.0. Autonomija, heteronomija i potreba njihova nadilaženja: teonomna etika

Kako je riječ o kršćanskom mislitelju koji, prema vlastitom samorazumijevanju, „stoji na granici filozofije i teologije“, za Tillicha je ključno pitanje: Je li moral povezan s kršćanskom religijom? I ukoliko jest, kako se ta povezanost ozbiljuje? Iako bi se za jednog teologa moglo pretpostavljati da rečena povezanost nije nimalo upitna, njegovo nas stavljanje u pitanje veze morala i kršćanske religije ne bi trebalo čuditi ukoliko imamo na umu povijesni kontekst i stanje protestantske teologije Tillichovog vremena. Od Kanta naovamo većina je etičara – filozofa zastupala tezu o autonomiji morala u odnosu na religiju, a takvo je pozicioniranje slijedio i značajan dio protestantske „liberalne teologije“ 19. i ranog 20. stoljeća.<sup>4</sup>

---

1 Paul TILLICH, Love, Power and Justice. Ontological Analyses and Ethical Applications, Oxford, 1954.

2 Paul TILLICH, Morality and Beyond, Westminster, 1963.

3 Paul TILLICH, Systematic Theology I.-III., Chicago – London, 1951.-1963.

4 William SCHWEIKER, Foreword, u: Paul TILLICH, Morality and Beyond, 1-10., ovdje 2.

Također, ovdje možemo ukazati i na često navođeni stav čuvenog evangeličkog bibličara Rudolfa Bultmanna, - Tillichovog suvremenika - koji je držao kako, gledano iz perspektive sadržaja moralnog zahtjeva, ne postoji „specifično kršćanska etika“.<sup>5</sup>

Ono što na početku valja odmah reći jest da je Tillich očito želio sačuvati povezanost etike i kršćanstva, te je nastojao ponuditi jedan mogući odgovor, konstruirajući ideju „teonomne etike“ (theonomous ethics). Kako bi mogli razumjeti što je za Tillicha teonomna etika i teonomija uopće, prvotno valja kratko eksplicirati koncepte „autonomije“ i „heteronomije“ u etici. Autonomna etika zasigurno svoj najznačajniji izričaj i prvu dorađenu artikulaciju ima u Kantovoj etičkoj misli.<sup>6</sup> Veoma poopćeno, može se reći kako je autonomna ona etika u kojoj čovjek sam sebi daje zakon moralnog djelovanja te time biva ne puki objekt, već radije subjekt tog zakona. Moralni zakon, drži Kant, ne može biti nametnut „izvana“. U tome smislu autonomija predstavlja temeljni princip ćudorednosti, odnosno mišljena je kao određujuće svojstvo čovjekove volje kao slobodnog, umskog bića. Za Kanta ona predstavlja jedinu zbiljsku mogućnost za autentičnu etiku dostojnu čovjeka. Kao takva, ona - zajedno s kategorijom „dužnosti“ - predstavlja središnji filozofijski pojam Kantove moralne filozofije.<sup>7</sup> Najpregnantnije on to sažimlje u „Kritici praktičnog uma“: „Autonomija je volje jedini princip svih moralnih zakona i njima primjerenih dužnosti; svaka heteronomija volje naprotiv ne samo da ne osniva nikakvu obvezatnost, nego je čak suprotna njezinu principu i ćudorednosti volje.“<sup>8</sup>

Kao što je prethodni Kantov navod eksplicirao, heteronomne su pak sve one etike koje svoje postavke deriviraju od nečeg „izvanjskog“, odnosno gdje je moralni princip autoritet izmješten izvan ljudske

5 Usp. Rudolf BULTMANN, *Glauben und Verstehen III.*, Tübingen, <sup>2</sup>1965, 125. Na temelju egzegetskih istraživanja Bultmann je smatrao kako novozavjetna poruka, osobito pavlovski tekstovi ne donose nikakvu „kršćansku etiku“, jer su vjernici grešnici koji u potpunosti ovise o Božjoj milosti.

6 Za detaljniji povijesno - sustavni pregled pojma „autonomije“ u filozofijskom i teologijskom kontekstu vidi: Ludger HONNEFELDER - Gerhard HÖVER, *Autonomie*, u: Gerfried W. HUNOLD - Jochen SAUTERMEISTER (prir.), *Lexikon der christlichen Ethik*. Band 1, A - K, Freiburg - Basel - Wien, 2003., stupci 148 - 153.

7 Usp. Isto, 148.

8 Immanuel KANT, *Kritika praktičnog uma*, Zagreb, <sup>3</sup>1990., 67.

umske volje i u konačnici joj nametnut i stran. Na kantovskoj liniji neodrživost heteronomne etike razumije i katolički etičar Marciano Vidal: „Heteronomija je pojam koji opisuje zbilju oprečnu moralnoj samostalnosti.

Heteronomsko utemeljenje moralnosti je ono koje nastoji opravdati moralne vrijednosti u zbilji stranoj (odatle heteronoman značaj) osobi. Interesi heteronomne etike ne podudaraju se s interesima ljudi ili barem svih ljudi. Načelno je to neljudska etika. (...)

Kršćanska zajednica mora odbaciti heteronomiju kao loš duh koji ju sprečava da se nađe sama sa sobom.“<sup>9</sup>

Tillich pak smatra kako su oba ova etička koncepta uzeta zasebno nezadovoljavajuća. Iako ne negira nužnost autonomije kao izvora kreativne čovjekove slobode, ona je, uzeta sama po sebi, problematična jer se svela na vodstvo „tehničkog uma“ koji je, lišivši se bilo kakve dubine, odustala od mogućnosti da dosegne bilo kakav krajnji smisao. Time ona proizvodi „svjesni ili nesvjesni očaj“.<sup>10</sup> Bez pristupa dubini uma, okrnjen je i pristup temelju čovjekova bića. Heteronomija je pak još problematičnija; ona „nameće strani (heteros) zakon (nomos) na jednu ili sve funkcije uma“.<sup>11</sup> Kritiku heteronomne etike on dalje razrađuje u djelu „Protestantsko doba“: „Heteronomija nameće čovjekovom umu strani zakon, bilo religijski bilo svjetovni. Zanemaruje logos kao strukturu uma i svijeta. Ona razara čestitost istine i dostojanstvo moralne osobnosti. Potkopava stvaralačku slobodu i čovjeku ljudskost. Njezin je simbol ‘teror’, primijenjen od apsolutnih crkava i apsolutnih država. Religija, ako djeluje heteronomno, prestaje biti supstancija i životna snaga kulture te i sama postaje njezin dio koji se, zaboravljajući svoju teonomnu veličinu, odaje mješavini oholosti i defetizma.“<sup>12</sup>

Iako ima u vidu totalitarne režime poput nacizma i komunizma, poradi njihovog pseudoreligijskog karaktera, on također elemente heteronomije pronalazi u hijerarhijskom ustrojstvu predkoncilske Katoličke crkve. Katolička crkva, iako za Tillicha nedvojbeno nije prisposodiva političkim totalitarizmima, ipak svoj autoritet nameće „izvana“ putem

---

9 Marciano VIDAL, *Kršćanska etika*, Đakovo, 2001., 40-41.

10 Paul TILLICH, *Systematic Theology I*, 86.

11 Isto, 84.

12 Paul TILLICH, *Protestant Era*, Chicago, 1957., 46.

crkvenih autoriteta (no ostaje dvojbeno koliko je u potpunosti ispravno razumio katoličku etiku i moralnu teologiju).<sup>13</sup> Također, heteronomije nisu lišeni niti protestantski teologijski sustavi njegova vremena, poglavito Barthova „teologija Božje riječi“ s njezinim inzistiranjem na supranaturalizmu koji je mišljen autoritarno i poradi toga zanemaruje ljudsku autonomiju u proklamiranju Evanđelja.<sup>14</sup> No, iako je rezolutan što se tiče osude totalitarnih političkih pseudoreligijskih sistema, Tillich tvrdi kako se ono što se u kršćanskoj heteronomiji (bilo katoličke, bilo protestantske provenijencije) prikazuje stranim i izvanjskim, lažno takvim prikazuje. To „izvanjsko“ nije ništa stano i nametnuto, već krivo shvaćena dubina ljudskog uma.

\*\*\*

Problema je očit u oba slučaja, dubina ljudskog uma i temelj čovjekova bića su zanemareni (autonomija) ili lažno izmješteni u izvanjskost (heteronomija). Objedinjujući element koji može ovaj problem prevladati jest upravo „teonomija“ (theonomy).<sup>15</sup> Zašto?

- 
- 13 Tillich svoj protest protiv Katoličke crkve sažimlje na sljedeći način: „Od najranijih sam se vremena suprostavljao najpotentnijem sistemu religijske heteronomije, rimskom katolicizmu, i to protestom koji je u isto vrijeme bio protestantski i autonoman. Taj protest nije bio usmjeren i ne usmjerava se unatoč teologijskim kontrastima s obzirom na dogmatske vrijednosti i liturgijske forme katoličkog sistema, već je zaokupljen heteronomnim karakterom, pod pretpostavkom dogmatskog autoriteta koji je valjan čak i kada je podređenost koju on zahtjeva samo izvanjska.“ (Paul TILLICH, *Interpretation of History*, New York, 1936., 24.) Naravno, kako je riječ o tekstu pisanom u 30. godinama prošloga stoljeća, Tillich ima pred očima predkonzilski katolicizam i ne uzima u obzir pomake na području etike i moralne teologije koji su došli kasnije. Ipak, imajući pred očima cjelinu njegove misli, nikako ne možemo reći kako je njegov generalni stav protukatolički, osobito ako imamo na umu da je temeljno načelo svoje misli – „protestantski princip“ – imao potrebu nadopuniti „katoličkom supstancijom“. Štoviše, kako svjedoči Werner Schüßler, držao je kako ga njegovi „katolički prijatelji razumiju bolje nego njegovi protestantski“. (Werner SCHÜßLER, Paul Tillich, München, 1997., 111.)
- 14 Paul TILLICH, *Interpretation of History*, 26.
- 15 Na ovome mjestu valja ukazati kako pojam „teonomija“ nije Tillichovo iznašasće, i izvorno nije teologijsko - etički korelat kantovski mišljene „autonomije“, već se javlja još ranije u korelaciji s pojmom „teognozije“ (Theognosie), odnosno spoznaje Boga. (Usp. Ernst FEIL, *Theonomie*, u: Gerfried W. HUNOLD, – Jochen SAUTERMEISTER, (prirednik), *Lexikon der christlichen Ethik*. Band 2, L – Z, Freiburg – Basel – Wien, 2003., stupci 1790 – 1792.) Tillich pak prvotno pojam upotrebljava u kontekstu „telosa“ teologije kulture gdje teonomija fingira kao koncept koji

Poradi toga što su „autonomija i heteronomija (...) utemeljene u teonomiji i svakao upada u zastranjenje kada je njihovo teonomno jedinstvo razbijeno.“<sup>16</sup> Time nam se otvara razumijevanje ovog Tillichovog pojma. Ona „ne znači prihvaćanje božanskog zakona nametnutog umu od strane najvišeg autoriteta; ona predstavlja autonomni um sjedinjen s svojom vlastitom dubinom. U teonomiji um aktualizira samoga sebe u poslušnosti prema vlastitim strukturalnim zakonima i u moći vlastitog neiscrpivog temelja. Kako je Bog (theos) zakon (nomos) i za strukturu i za temelj uma, oni su u njemu ujedinjeni i njihovo se jedinstvo očituje u teonomnoj situaciji.“<sup>17</sup> Možemo reći kako se teonomija može razumjeti u kategorijama one autonomije koja je svjesna svojeg konačnog karaktera i svoj temelj ima u onome što je beskonačno nadilazi. Iako je bjelodano kako je ovako mišljena „teonomija“ bliža autonomnoj poziciji nego bilo kojem obliku heteronomije, teonomna etika nije ostvariva isključivo pod neposrednim uvjetima čovjekove egzistencije. Valja imati na umu kako je za Tillichovu „egzistencijalnu ontologiju“ temeljna datost činjenica otuđenosti čovjekove egzistencije od njegovog esencijalnog bića, a time i vlastitog temelja - Boga. U njegovom sistemu „filozofijske teologije“ kršćanska objava je ta koja nudi mogućnost prevladavanja te otuđenosti, osobito ideja „milosti“. Tillich naime razumije i kršćanski koncept milosti kao „prevladavanje otuđenosti“, odnosno „prihvaćanje biti prihvaćenim“.<sup>18</sup>

Isto vrijedi i za kršćansku etiku (koja je i integralni dio teologijskog sistema). Kroz milost „Objava nadilazi sukob između autonomije i heteronomije tako da ponovno uspostavlja njihovo esencijalno jedinstvo.“<sup>19</sup> Štoviše, „moralnost je (...) određena milošću“.<sup>20</sup> Kako to tumači komentator David Novak: „poriv je za moralnost čežnja za ujedinjenjem s vlastitim esencijalnim ja, koji (slijedeći osobito Augustina) jest poriv za ponovno ujedinjenje s Bogom, temeljem i telosom

---

ukazuje kako sve što je uvjetovano biva „transparentno“ i ukazuje na vlastiti bezuvjetni temelj. (Usp. Paul TILLICH, Über die Idee einer Theologie der Kultur, u: ISTI, Ausgewählte Texte (prir. Werner Schüßler - Erdmann Sturm), Berlin, 2008., 25 - 42.)

16 Paul TILLICH, Systematic Theology I., 85.

17 Paul TILLICH, Systematic Theology I., 85.

18 Usp. Paul TILLICH, The Shaking of the Foundations, New York, 1948., 156.

19 Paul TILLICH, Systematic Theology I., 147.

20 Paul TILLICH, Systematic Theology III., 159.

bića uopće i ljudske egzistencije posebice.“<sup>21</sup> Time konačno dolazimo do određenja teonomne etike! Teonomna je etika ona etika u kojoj je moralni zakon nije izvanjski nametnut, već proizlazi iz čovjekove esencijalne prirode ukorijenjene u temelju i dubini njegova vlastita bića, a to je upravo ona zbilja koju religijske tradicije (ovdje kršćanstvo) zovu Bogom. U teonomnoj koncepciji etike moralni zakon je mišljen kao zakon koji je imanentan našoj esencijalnoj ljudskoj prirodi i u tome smislu nije nešto što mi namećemo samima sebi – kako to tvrde autonomne etike – niti nešto što nam nameće izvanjska volja, pa bila to i volja Boga – kako to tvrde heteronomne etike.<sup>22</sup>

Na tome tragu Tillich drži promašenom svaku kršćansku (ili uopće religijsku) etiku koja božanski i moralni zakon misli isključivo u kategorijama heteronomije. Moralni sadržaji kršćanske objave (npr. 10 zapovijedi) ne smiju se poimati kao čovjeku izvanjski nametnuti izraz „Božje volje“ ili „Božjeg zakona“. To bi bilo potpuno krivo. „Božja volja“, kao jedan od nedvojbeno ključnih moralnih koncepata u religiji, „mora se drugačije razumjeti. Tu nije riječ o izvanjskoj volji koja nam je nametnuta, nekom despotskom zakonu koji nam je dao nebeski tiranin i koji je stran našoj esencijalnoj prirodi i kojem se opravdano suprostavljamo iz perspektive naše ljudske prirode. ‘Božja volja’ i za nas predstavlja upravo našu esencijalnu prirodu sa svim njezinim potencijalima, odnosno našu stvorenu prirodu proglašenu - unutar kategorijama mita o stvaranju - ‘veoma dobrom’ od Boga.“<sup>23</sup> To je temeljna postavka Tillichovog teologijskog etičkog nacrtu i biva jasno kako se smisao teonomne etike sastoji u aktualiziranju vlastitog potencijala, odnosno trajnom procesu postajanja onog što jesmo i možemo biti – „osobom“ (person). Taj zahtjev za „aktualiziranjem vlastitog potencijala“, odnosno „postajanje osobom“ Tillich naziva „moralni imperativ“ (moral imperative). Iz toga pak proizlazi i određenje „moralnoga čina“ (moral act) kao čina u kojem „individualno ja samo sebe uspostavlja kao osobu“.<sup>24</sup> Poradi toga, moralni čin ne može biti „pokor-

21 David NOVAK, *Theonomus Ethics. A Defense and A Critique of Tillich*, u: *Soundings. An Interdisciplinary Journal* 69 (1986.) 4., 436-463, ovdje 441. Vidi i sličnu interpretaciju u: Werner SCHÜßLER, Paul Tillich, 51.

22 Usp. William SCHWEIKER, *Foreword*, u: Paul TILLICH, *Morality and Beyond*, 1-10., ovdje 4.

23 Paul TILLICH, *Morality and Beyond*, 24.

24 Isto, 20.

nost izvanjskom zakonu, bilo božanskom, bilo ljudskom<sup>25</sup>, već je riječ o „unutrašnjem zakonu našega istinskog bića, naše bitne i stvorene prirode, koja traži da aktualiziramo ono što iz nje same proizlazi“.<sup>26</sup>

Time dolazimo do najizravnije poveznice kršćanske religije i etike. Naime, Tillich rezolutno tvrdi kako „moralni imperativ“ (zahtjev naše vlastite prirode da postanemo istinske osobe) ima nedvojbeno „religijski karakter“. Po čemu bi on bio religijski? Očito ne u izvanjskoj pokornosti nekim religijskim moralnim naputcima, već po „bezuovjetnom karakteru“ moralnog imperativa!<sup>27</sup> „Bezuovjetnost“ se ovdje ne odnosi na neki određeni sadržaj, već na „formu“ moralne odluke. „Bez obzira koja se strana moralne alternative odabere, kako god velik bio rizik u hrabroj odluci, ukoliko bi to trebala biti moralna odluka, ona ovisi jedino na čistom ‘moralo bi biti’ moralnoga imperativa.“ Kakav god bio, osobni odabir mora biti izvršen s potpunom sviješću da se stoji pod bezuovjetnim zahtjevom. A to je za Tillicha fundamentalni religijski uvid; on religiju ne definira nikada nekim uskim konfesionalnim kategorijama, već je bitno određuje kao „ono što se čovjeka bezuovjetno tiče“ – odnosno kao čovjekovu „krajnju zaokupljenost“ (ultimate concern).<sup>28</sup> Štoviše „moralnost ne ovisi niti o jednoj konkretnoj religiji; ona je religiozna u samoj svojoj prirodi.“<sup>29</sup>

Za Tillicha „bezuovjetnost“ ima slično značenje kao „kategorički imperativ“ za Kanta. Nitko ne može odbaciti ovako mišljen moralni imperativ a da u isto vrijeme ne uništio vlastitu esencijalnu prirodu i vlastitu odnošajnost sa drugim.

Tillich također tvrdi kako postoji religijski izvor moralnih zahtjeva. Ovdje on pokušava dati odgovor na pitanje „Što netko mora činiti (...) kako bi postao osobom“? Pritom kao mogući odgovor uvodi ideju „ljubavi“ u smislu pojma „agape“. „Agape“ kao princip ima ulogu ujediniti ono što je otuđeno: čovjeka od Boga kao temelja i esencijalne strukture njegova vlastitog bića. U tome smislu ona se također na-

---

25 Isto.

26 Isto.

27 Isto, 23.

28 O religiji (i vjeri) kao stanju „krajnje zaokupljenosti“ vidi: Paul TILLICH, *Dynamics of Faith*, New York, 1957., 1-4. Usp. također: Werner SCHÜBLER, Paul Tillich, 44-55.

29 Paul TILLICH, *Morality and Beyond*, 64.



lazi u sferi božanske „milosti“. Ne odjekuje li ovdje Augustinov vapaj Bogu iz „Ispovijesti“: „Ti si bio dublje u meni od moje najdublje nutrine i više u meni od najviše zamisli moje!“<sup>30</sup>

Ranije spomenuto „postajanje osobom“ ozbiljuje se jedino unutar zajednice osoba“, što znači da nužno uključuje „uzajamnu participaciju, i, po toj participaciji, zajedništvo (union). A čežnja za zajedništvom razjedinjenih (koje je u konačnici ponovni susret) jest ljubav. Sve su zajednice utjelovljenja ljubavi, nagon da se participira u drugome.“<sup>31</sup> U tome smislu, „ljubav postaje najviši moralni princip“.<sup>32</sup> Ranije smo spomenuli kako je „milost“ prihvaćanje da smo prihvaćeni; upravo je ljubav kao agape „medij“ putem kojeg milost ulazi u tillichovski mišljen moral. U teonomnoj se etici čovjek ne ujedinjuje (biva prihvaćen) ponovno samo s temeljem vlastita bića (Bogom), već i s drugim osobama. „Agape“ je kao fundamentalni etički princip u konačnici istovjetan Božjem zakonu. Već smo spomenuli da je nadvladavanje otuđenosti jedan od glavnih tema Tillichove misli uopće. Riječ je o ideji koja je po svojoj naravi ontologijska, no u isto vrijeme i duboko kršćanska i teologijska. Isto je s etičkim konceptima izvedenima iz njegove ontologije; naime oni su „elaborirani jedino u pojmovima deriviranim iz analize čovjekova bića i univerzalnog bitka“<sup>33</sup> ali i kršćanskim simbolima koji s njima koreliraju, osobito milosti i s njom povezane ljubavi. Štoviše, „nema etičkih odgovora bez eksplicitnih ili implicitnih tvrdnji o prirodi bitka“.<sup>34</sup> Teonomna je etika upravo zato „teonomna“ jer u sebi uključuje i pretpostavlja egzistencijalnu ontologiju koja biva pak nadopunjena kršćanskim odgovorima deriviranim iz objave.

30 AURELIUS AUGUSTINUS, *Confessiones* III, 6, 11. (Citirano prema hrvatskom prijevodu: AURELIJE AUGUSTIN, *Ispovijesti*, Zagreb, 1997., 52.)

31 Paul TILLICH, *Morality and Beyond*, 39.

32 Isto.

33 Paul TILLICH, *Love, Power and Justice*, 72.

34 Isto, 77.

### 3.0. Ontologija kao nužna pretpostavka teonomne etike

Nedvojbeno Tillich filozofiju razumije bitno kao ontologiju i to stoga što filozofija nužno započinje s pitanjem o bitku, odnosno o tome zašto nešto uopće jest.<sup>35</sup> Ontologija koja to pitanje postavlja ne proizlazi iz apstraktne spekulativne potrebe, već iz analize temeljnog čovjekovog stanja. Kao što smo već ranije pisali, za Tillicha upitnost onoga što jest „proizlazi iz ljudske naravi koja kao svoju krajnju zakupljenost ima upravo pitanje o smislu čovjekova bitka. To ujedno znači da je temeljno ontologijsko pitanje u isto vrijeme temeljno egzistencijalno pitanje. I upravo zbog toga što je ujedno i ontologijsko i egzistencijalno, ono proizvodi metafizički šok ili šok od nebitka.“<sup>36</sup> Riječ je o šoku koji nas prožimlje kad nam postane izvjesno da nas je moglo ne – biti i kada si posvijestimo da mogućnost vlastitog nebitka nužno priziva pitanje o bitku po sebi. Zato Tillich može zaključiti kako je ontologijsko pitanje upravo ono „pitanje koje nam je bliže od bilo čega drugoga; to smo mi sami tako dugo dok jesmo i dok smo u isto vrijeme kao ljudska bića sposobni pitati što znači biti.“<sup>37</sup> Bitak se pak u Tillichovoj misli razumije kao temeljna struktura na kojoj participira sve što jest (a koju religijska tradicija naziva Bog). Ontologija nužno biva dopunjena kršćanskom teologijom.

U djelu „Ljubav, moć i pravda“ ljubav mišljena - na tragu onog rečenog ranije, no ipak izrečena u apstraktnijim filozofijskim kategorijama - kao „uzajamna participacija“ fingira kao ključni filozofijsko – teologijski pojam koji nas vodi k dubljem razumijevanju bitka samog. Stoga, etika je povezana s ontologijom koja joj prethodi, a nosivi etički koncepti imaju ontologijsku pozadinu. Također, ontologijsko - etičkom tematiziranju ljubavi se pridružuju pojmovi „moć“ (power) i „pravda“ (justice) koji su od vremena predsokratovske filozofije „vječno vraćajući predmeti ontologije“.<sup>38</sup> Od Platona, Aristotela, Au-

---

35 Usp. Paul TILLICH, *Systematic Theology I*, 163. Vidi također i naš tekst: Danijel TOLVAJČIĆ, *Na granici filozofije i teologije*. Paul Tillich i pitanje o „filozofskoj teologiji“ u: *Bogoslovska smotra*, 79 (2009.) 2, 305-324.

36 Danijel TOLVAJČIĆ, *Barthovo i Tillichovo razumijevanje odnosa filozofije i teologije*, u: *Diacovensia* 24(2016.) 3. 421 – 440., ovdje 431.

37 Paul TILLICH, *The Protestant Era*, 86.

38 Usp. Paul TILLICH, *Love, Power and Justice*, 21.

gustina, Hegela pa do danas nije bilo značajnijeg filozofa koji koncepte ljubavi, moći i pravde nije stavio u središte svojeg mišljenja.

Poradi toga, kako bi bio uopće moguć govor o etičkoj primjeni ovih koncepata, potrebno je prvo izvesti njihovu ontologijsku analizu, odnosno utvrditi koji izvorni smisao oni posjeduju. Prema Tillichu, u iznalaženju temeljnog smisla ovih pojmova možemo otkriti i njihov međusobni strukturalni odnos, kao i njihovu povezanost s bitkom po sebi što znači da otkrivanju njihova značenja za etiku prethodi njihova ontologijska analiza. Naravno, Tillich ne zanemaruje ni teologijski sadržaj spomenutog pojmovlja.

#### 4.0. Ontologija ljubavi, moći i pravde

Tillich ovako razumije prirodu ljubavi: „Život je bivanje u zbiljnosti, a ljubav je pokretačka snaga života.“<sup>39</sup> U ljubavi se manifestira sâma priroda života. To znači kako niti jedno biće nije zbiljsko bez ljubavi koja „nagoni sve što jest prema svemu drugome što jest“. U tome smislu, ljubav je „nagon k jedinstvu onoga što je rastavljeno“.<sup>40</sup> „Jedinstvo“ obuhvaća sâmo sebe ali i razdvojenost, u istom smislu u kojem bitak obuhvaća i sebe i ne-bitak. Svaka „rastavljenost“ pretpostavlja „izvorno jedinstvo“, jer „nije moguće sjediniti ono što je esencijalno rastavljeno“.<sup>41</sup> Ljubav predstavlja „ponovno ujedinjenje otuđenih“ (reunion of the estranged).<sup>42</sup> Njezina se snaga očituje upravo u mogućnosti da se prevlada svako otuđenje, pa tako i otuđenje od sebe sâmog kao i otuđenje od drugih. Po ljubavi, čovjek je samoodnošajno biće i biće koje se nužno odnosi prema drugima i Bogu, te po tome dolazi k sebi samome. To je smisao ontologijske analize ljubavi i predstavlja temelj za elaboraciju ostalih koncepata.

„Moć“ također opisuje bitno svojstvo bitka sâmog, odnosno Boga. „Bitak sâm“ u stvari jest „moć bitka“! To se očituje u platonovsko - augustinijanskoj i aristotelovsko - tomističkoj tradiciji, ali i neki suvremeni filozofemi, prema Tillichu, poput Nietzscheove „volje za

---

39 Isto, 25.

40 Isto.

41 Isto.

42 Isto.

moć“ predstavljaju „dinamičnu samo – potvrdu života sâmog“<sup>43</sup> koja nadvladava unutarne i vanjske otpore. Što to točno znači? Moć bitka nadvladava ne-bitak. Ne - bitak se pak može bitku sâmom opirati jedino poradi toga što mu nije stran i to stoga što ne - bitak predstavlja „negaciju bitka unutar bitka sâmog“.<sup>44</sup> Konzekventno tome, biće koje u sebi uključuje ne - bitak jest konačno biće, odnosno biće koje može i ne - biti. Konačno biće ima ograničenu moć bitka, no ono ipak nužno participira na bitku sâmom koje ima neograničenu moć. To participiranje na bitku sâmom Tillich naziva „hrabrost za bitak“.<sup>45</sup> Po hrabrosti za bitak konačno biće može, ne dokinuti ili ukloniti, već nadvladati ne-bitak i u tome procesu potvrditi sâmo sebe. To je najviši izričaj njegove vlastite moći bitka, ali i moći bitka sâmog u kojem participira. Također, tu je i izvorište koncepta moći. U tome smislu „ljudska moć“ (human power) je „čovjekova mogućnost da beskonačno nadvladava ne-bitak“.<sup>46</sup> „Prevladavanje se nebitka“ manifestira i na pojedinačnom i na društvenom planu; moć je jedino živa u trajnom donošenju odluka, u susretima s drugim nositeljima moći i u trajno mijenjajućoj ravnoteži u rezultatima tih susreta. Jedino je tako moguća dinamika života i potvrđivanje čovjeka kao bića čija je egzistencija bitno određena konačnošću.

Kategorija se „pravde“ se nadovezuje na prethodne; ona je „oblik u kojem moć bitka sama sebe aktualizira“.<sup>47</sup> „Ljubav“ je fundamentalni „princip pravde“, a „temelj pravde“ je pak „intrinzična težnja za pravdom u svemu što ima bitak“.<sup>48</sup> Uz klasično tematiziranje distributivne i retributivne pravde, Tillich govori o „kreativnoj pravdi“ koja proizlazi iz dinamike susreta dvaju moći bitka. „Kreativna pravda“ također postaje „oblik ujedinjujuće ljubavi“ i predstavlja „ispunjenje unutar jedinstva univerzalnog ispunjenja“.<sup>49</sup> Riječ je o imanentno religijskoj kategoriji koji se osobito ozbiljuje u simbolu „božanske milosti“ koja „opravdava onoga koji je nepravedan“.<sup>50</sup>

---

43 Isto, 36.

44 Isto, 38.

45 Usp. Paul TILLICH, *The Courage to Be*, New Haven – London, 2000.

46 Paul TILLICH, *Love, Power and Justice*, 40.

47 Isto, 56.

48 Isto, 63.

49 Isto, 66.

50 Isto.

\*\*\*

Na temelju ove skice može se govoriti o ontologijskom jedinstvu između pravde, moći i ljubavi koje je utemeljeno u teonomiji: pravda je oblik u kojem se moć bitka aktualizira, a pozadina je ujedinjujuća ljubav. Tek iz ovih uvida mogu dalje proizlaziti etičke implikacije, jer svaka je valjana etička zapovijed „izričaj čovjekova bitna odnosa prema sebi samome, prema drugima i prema univerzumu.“<sup>51</sup>

## 5.0. Etičke implikacije ljubavi, moći i pravde pod individualnim i socijalnim vidom

Već je rečeno kako, za Tillicha, čovjek postaje čovjekom jedino u personalnim susretima. Jedino po susretu s drugim „ti“ „ja“ postaje „ja“. Očita je ovdje idejna srodnost s Martinom Buberom<sup>52</sup> i njegovom idejom o „Ja i ti odnosu“ kao fundamentalnoj kategoriji autentičnih ljudskih odnosa. Jedino se u susretu s „Ti“ zasniva ljudsko biće kao vlastito „Ja“.<sup>53</sup> Pokazuje se kako – kao i kod Bubera – iako čovjek ima neograničenu mogućnost samo-transcendiranja, njegova je jedina granica drugi čovjek. Tillich čak u trećem svesku „Sustavne teologije“ definira moralnost kao „konstituiranje osobe upravo kao osobe u susretu s drugom osobom.“<sup>54</sup> U toj konstelaciji „pravda“ je nosivi etički koncept. Njezin formalni princip je „priznavanje druge osobe kao osobe“<sup>55</sup> a on je deriviran iz kulture, ljudskoga iskustva utjelovljenog u zakonima, tradicijama, različitim autoritetima kao i individualnoj savjesti koja je osobito „čvrst temelj za pravdu u osobnim susretima“.<sup>56</sup> Pokazuje se kako su objektivni zakoni i individu-

---

51 Isto, 77.

52 Tillich je dobro poznao Buberovu misao i u više navrata naglašavao njegovo značenje za protestantsku teologiju njegova vremena. Štoviše, njegovo je djelo „Ja i ti“ označio „najvažnijom i najznačajnijom filozofijom religije“ koja nudi egzistencijalnu interpretaciju religije. Usp. Paul TILLICH, *Theology of Culture*, London – Oxford – New York, 189.

53 Usp. npr. Martin BUBER, *Ich und Du*, Heidelberg, 2009., 7.: „Temeljna riječ Ja – Ti zasniva svijet odnosa“.

54 Paul TILLICH, *Systematic Theology III.*, 158.

55 Paul TILLICH, *Love, Power and Justice*, 80.

56 Isto.

alna savjest međuovisni. Štoviše, „zakon je eksternalizirana savjest; savjest je internalizirani zakon. Time čovjek ima sredstva strukture pravde koje jesu oblik moći bitka, i koje - poradi toga - predstavljaju učinkovito sredstvo protiv samo-destrukcije .

„Pravda“ je povezana s „ljubavlju“: „ljubav je ta koja pokazuje što je pravedno u konkretnoj situaciji; ona je „kreativni element“ u „kreativnoj pravdi“ i to:

- po kategoriji „slušanja“ (kako bi znala što je pravedno u osobnim odnosima, ljubav mora slušati),
- po kategoriji „davanja“ (po davanju „kreativna pravednost“ služi svrsi ujedinjavajuće ljubavi) i
- po kategoriji „opraštanja“ (u smislu Božje milosti i ljubavi kao „prihvatanja kao opravdanoga onoga tko je nepravedan“).

I u etičkoj implementaciji ontologijsko – teologijskih koncepata moć povezana s pravdom i ljubavlju: svaki je osobni susret jest „borba moći s drugom moći“<sup>57</sup> u kojoj se ostvaruje svekolika kreativnost ljudskog života. U njima do izražaja dolazi „moć čovjekova bitka“ koja ne smije biti destruktivna, već mora prihvaćati drugoga u njegovoj drugačijosti.

Time se, prema Tillichu, pokazuje kako postoji nerazdruživa povezanost pravde, ljubavi i moći pod individualnim aspektom teonomne etike.

\*\*\*

Navedena su tri koncepta ključna i u pitanjima socijalne etike. Tillich čovjekove socijalne strukture razumije kao zajednice koje konstituiraju pojedinci „koji su svaki za sebe individualni centri“.<sup>58</sup> Za razliku od biologijskih organizama čiji pojedini dijelovi, ukoliko se odvoje, nužno propadaju, to nije slučaj s pojedinim ljudima kao dijelovima socijalnih organizama. Čovjek je neovisna zbilja s personalnim i socijalnim funkcijama. To je teza koja, prema Tillichu, ima presudne etičko – političke konotacije: socijalni organizmi nemaju organski centar; njihov su centar „oni koji ga predstavljaju“ i oni koji imaju moć da odlučuju.<sup>59</sup> Poradi toga, „socijalna moć“ jest uvijek hijerarhijska moć koja se ozbiljuje između napetosti „moći po priznanju“ i „moći po

---

57 Usp. Isto, 87.

58 Isto, 92.

59 Isto, 93.

provođenju zakona“. Obje ove moći su nužne i niti jedna „vladajuća struktura“ unutar grupe moći bez njih ne može opstati. „Vladajuća struktura“ za ostale članove predstavlja „izražaj moći i pravde bitka cijele grupe“. <sup>60</sup> Zbilja je to koja vrijedi za svako društveno uređenje, jer „neki se oblik državnoga uređenja ne može izbjeći“. <sup>61</sup> Stabilnost grupe i njezine vladajuće strukture ovisi o „priznanju“ ostalih dijelova grupe koje – da bi uopće bilo moguće – mora biti utemeljeno u ljubavi: oni koji vladaju moraju također utjelovljivati zajednički duh grupe, njezine ideje i vrijednosti. Tek tada grupa može – participirajući u moći bitka – osvajati „prostor“ za sebe i to u interakciji s drugim grupama.

U tome kontekstu Tillich postavlja i pitanje o „mogućnosti ujedinjenja ljudskog roda. Razmatraju se tako „veće organizacije moći“ koje obuhvaćaju cijele kontinente, potom ideja svjetske države, no niti jedna od ponuđenih opcija po sebi ne može utjeloviti cjelovito čovječanstvo kao „univerzalnu strukturu moći i pravednosti“. Poradi toga, mora se pristupiti problemu ljubavi, moći i pravdi iz perspektive onog krajnjeg odnosa, odnosa prema bitku samom, Bogu. Prema tome, i ovdje se pokazuje kako ontologijskom i etičkom smislu ljubavi, moći i pravde, nužno mora biti pridodano i teologijsko (religijsko). Tek iz teologijske vizure ovi pojmovi bivaju stavljeni u ultimativnu relaciju s onom krajnjom zbiljom, koja se pokazuje kao bezdan i temelj svega što jest. Zašto? Jer tek tu čovjek kao konačno biće može svoju konačnost prihvatiti i naći svoj temelj u onome što je beskonačno. Biva ovdje razvidno kako ljubav, moć i pravda imaju zajednički temelj u bitku samom i po tome jesu zbiljnosti kojima se možemo oduprijeti ne – bitku i prevladati ga, a što je nagnuće u samom temelju teonomne etike. Kršćanski je simbol za to „kraljevstvo Božje“. Time Tillichov etički projekt ukazuje na nužnu međuovisnost individualne i socijalne etike.

---

60 Isto, 97.

61 Isto.

## 6.0. Zaključak

Ova nam je skica Tillichove teonomne etike, ako ništa drugo, pokazala kako je riječ o autoru kojeg nije lako - a možda niti moguće - svrstati u neki od prethodnih pravaca u kršćanskoj ili bilo kojoj drugoj etici. Kako to sažimlje George Lindbeck, „ono što se čini kao klasična pozicija naravnog prava pomiješana je s luteranskom etikom ljubavi i onim što se čini kao dašci njemačkog romantizma, idealizma, historicizma i egzistencijalizma.“<sup>62</sup> Čini se kako Tillich nastoji kreativno reinterpretirati i u vlastitoj sintezi objediniti etičke uvide klasičnih filozofijskih i teologijskih autora (katoličkih, poput Augustina i Tome, kao i protestantskih, poglavito Luthera) i novovjekovnog razumijevanja čovjeka koje svoju kulminaciju ima u Kantovoj ideji moralne autonomije. „Alat“ koji pritom koristi jest poglavito ontologija, koja također u njegovoj inačici objedinjuje klasične kršćanske autore, njemački idealizam i neke elemente Heideggerove misli. Otuda i ovisnost etike o ontologiji. No, kako je riječ o kršćanskom teologu, etika i ontologija (filozofija) svoj krajnji smisao dobivaju tek kada bivaju nadopunjeni simbolima koji proizlaze iz kršćanske objave (eksplikacija kojih je, za Tillicha, „stvar“ teologije). Čini nam se kako je to smisao teze da se teonomna moralnost određena milošću.

Imajući to na umu, Tillichovu teonomnu etiku prvotno valja razumjeti iz vizure njegovog izvornog načina izvedbe sustavne teologije i njezina metodološkog načela korelacije ontologijskih pitanja i teologijskih odgovora. Očituje se to nedvojbeno ponajprije iz činjenice da se Bog i u „Sustavnoj teologiji“ kao i u njegovim kraćim etičkim spisima razumije kao posljednji temelj svega što jest (bitak sam) i, na tome tragu, kao dubina našeg vlastitog bića. Bog nije samo struktura na kojoj sva bića (a tako i čovjek) participiraju, već i izvor moralnosti čovjeka koji tek u i po Bogu nadvladava konačnost vlastite egzistencije kao i otuđenje od samoga sebe i zajednice ljudi. Središnja teza cjelokupne njegove misli: „Bog je bitak sam“ temelj je i njegove analize morala. Ovdje valja tražiti razlog zašto on nikada nije napisao zasebnu, zaokruženu i potpuno razrađenu kršćansku etiku. Etički element stoga nije zaseban već integralan dio sustavne (filozofijske) teologije. Kako sam Tillich to sažimlje: „Etički je (...) element nužan – a počesto

---

62 George A. LINDBECK, *Natural Law in the Thought of Paul Tillich*, u: *Natural Law Forum* 7 (1962.) 1, 84-96., ovdje 85.



i nadmoćno prisutan – element u svakom teologijskom izričaju“ i to poradi toga što su „učenja o konačnosti i egzistenciji (...) podjednako ontologijska i etička po svojoj naravi.“<sup>63</sup> Tome je tako „odnos religije i moralnosti nije izvanjski (...), jer moralnost je religiozna u samoj svojoj biti.“<sup>64</sup>

Teonomna je etika logička konzekvenca te nutarnje povezanosti moralnosti i religije. Imajući na umu njegovo razumijevanje religije kao dubinske dimenzije svih funkcija ljudskog duha, odnosno onoga što predstavlja čovjekovu „krajnju zaokupljenost“, Tillich je ponudio skicu etičkog nacrtu u kojem teonomija predstavlja treći put između autonomno zasnovane etike (koja bi, potpuno neovisna od tillichovski poimane religije, nametala „sistem etičkih formi lišen etičkog sadržaja“<sup>65</sup>) i heteronomno zasnovane etike (koja bi, uzeta sama za sebe, negirala čovjekovu autonomiju, i u teologijskom kontekstu, značila krivo razumijevanje „Božje volje“ kao pokornosti izvanjskom i nametnutom transcendentnom zakonu stranom ljudskoj prirodi). Radije, religija je prisutna u svekolikom ljudskome moralu po „bezuovjetnom karakteru“ moralnog imperativa.

\*\*\*

Ipak, slagali se mi ili ne u konačnici s Tillichovim rješenjima, valja istaći onaj element teonomne etike koji nam se čini zasigurno valjan: povratak na nadidene etičke pozicije nije više moguć za suvremenog čovjeka i njega dostojnu moralnost, neovisno o tome je li religiozan ili ne. Čini nam se plauzibilnom teza protestantskog etičara Denisa Müllera kako je zadaća teonomne etike „prevladati rascjep između filozofijske i teologijske etike, međutim bez gubljenja specifično teologijske dimenzije potonje.“<sup>66</sup> Teonomna etika u tome smislu ima „specifičnu funkciju“ obnove i svojevrsnog proširenja opsega uvriježenih etičkih i moralno-teologijskih nacrtu.<sup>67</sup> Etika nakon Kanta više ne može ola-

---

63 Paul TILLICH, *Sistematic Theology I.*, 31.

64 Isto.

65 Paul TILLICH, *Theology of Culture*, 135.

66 Denis MÜLLER, *Autonomie und Theonomie. Ansätze zu einer kritischen Genealogie der evangelischen Ethik in Auseinandersetzung mit Moderne*, u: Adrian HOLDEREGGER OFMcap (ur.), *Fundamente der Theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze*, Fribourg, 1996., 202 – 220, ovdje 209.

67 Usp. Isto.

ko prelaziti preko čovjekove autonomije. Kršćanska pak etika mora - polazeći upravo od evanđeoskog razumijevanja Boga i čovjeka koje je za nju izvedeno iz slušanja božanske Objave - također sačuvati čovjekovu autonomiju, ali u isto vrijeme biti svjesna njezinih granica.

Jer, čovjek je konačno biće, a kršćanska etika ima zadaću ukazivati na njegov vlastiti izvor u onom beskonačnom, Bogu. To je prema našem sudu, krajnji smisao Tillichove teonomne etike kao i svih suvremenih kršćanskih etika koje čovjeka ozbiljno uzimaju u obzir.<sup>68</sup>

---

68 Iako je Tillich nedvojbeno nadahnuo brojne protestantske etičare, valja istaći kako su i brojni katolički teolozi, bilo izravno bilo neizravno, došli do usporedivih pokušaja zasnivanja kršćanske etike, odnosno moralne teologije, osobito nakon II. vatikanskog sabora. Zanimljivo je primijetiti kako se čuveni hrvatski katolički moralni teolog Marijan Valković veoma pozitivno izrazio o Tillichovoj koncepciji teonomne etike i njegovom razumijevanju povezanosti vjere i morala. (Usp. Marijan VALKOVIĆ, *Gibanja i smjerovi u današnjoj moralnoj teologiji*, u: *Bogoslovska smotra* 47 (1977.) 1, 4 – 19, ovdje 11, napomena 26.) Poradi ograničenosti prostora, ukažimo samo na misao dvojice značajnih suvremenih katoličkih etičara: Franza Böcklea i Marciana Vidala. Franz Böckle (1921. – 1991.) dugogodišnji profesor moralne teologije na Sveučilištu u Bonnu. Böckle ulazi u kreativan dijalog ne samo s Kantovom ideju autonomije, već i s drugim relevantnim filozofima poput Fichtea, Marxa, Schellera. Odbacujući naravno heteronomiju kao nespojivu s novovjekovnim poimanjem čovjekove slobode, on ograničenja kantovski mišljene autonomije nastoji prevladati pomoću ideje koju on drži jednom od temelja kršćanstva: Bog, naime želi slobodnog čovjeka, odnosno On predstavlja temelj čovjekove autonomije. Autonomiju je stoga - iz vizure kršćanske vjere - moguće reinterpreterirati na način da ona ima teologijski temelj. To je ključna postavka iz koje Böckle izvodi svoju inačicu „teonomne autonomije“. „Struktura samog ljudskog uma nije promijenjena u pokušaju da se um dokaže kako ima porijeklo u svojem krajnjem transcendentnom temelju. Ono što se u stvari događa jest to da zahtjev za umskom samo-realizacijom dobiva bezuvjetni karakter po tome što je utemeljen u *lex aeterna*.“ (Franz BÖCKLE, *Fundamental Moral Theology*, Dublin, 1980., 63.) Koncepcija „teonomne autonomije“ u kršćanskoj etici redemptorista Marciana Vidala pokazuje ista stremljenja kao i teonomna etika našeg autora. Vidal također polazi od Kantom posredovanog ideala samostalnog morala kojem moraju stremiti i kršćani: „Živjeti moralnu autonomiju zahtjev je kršćanina u sadašnjem trenutku.“ (Marciano VIDAL, *Kršćanska etika*, 44.) Kršćanski moral prihvaća naravni red s njegovom autonomnom normativnošću jer bi svako drugo rješenje bilo ispod razine ljudskoga. No, Vidal – veoma blisko Tillichu – razumije Boga kao „nekoga tko daje smisao i temelj čovjekovoj autonomiji. Kršćanska teonomna etika je izraz normativnog odnosa Boga s čovjekom, odnosa koji ne proturiječi i ne dokida autonomnu normativnost čovjeka, nego ju

## LITERATURA:

1. AURELIJE AUGUSTIN, Ispovijesti, Zagreb, 1997.
2. BÖCKLE, Franz, Fundamental Moral Theology, Dublin, 1980.
3. FEIL Ernst, Theonomie, u: HUNOLD Gerifried W., -SAUTER4. MEISTER, Jochen (prir.), Lexikon der christlichen Ethik. Band 2, L - Z, Freiburg - Basel - Wien, 2003., stupci 1790 - 1792.
4. HONNEFELDER, Ludger -HÖVER, Gerhard, Autonomie, u: HUNOLD Gerifried W., -SAUTERMEISTER, Jochen (prir.), Lexikon der christlichen Ethik. Band 1, A - K, Freiburg - Basel - Wien, 2003., stupci 145 - 153.
5. KANT, Immanuel Kritika praktičnog uma, Zagreb, <sup>3</sup>1990.
6. PERKOVIĆ, Marinko, Prema moralnoj zrelosti, Sarajevo, 2009.
7. LINDBECK, George A., Natural Law in the Thought of Paul Tillich, u: Natural Law Forum 7 (1962.) 1, 84-96.
8. NOVAK, David, Theonomus Ethics. A Defense and A Critique of Tillich, u: Soundings. An Interdisciplinary Journal 69 (1986.) 4., 436-463.
9. SCHWEIKER, William, Foreword, u: TILLICH, Paul, Morality and Beyond, Westminster, 1963., 1-10.
10. SCHÜßLER, Werner, Paul Tillich, München, 1997.
11. TILLICH, Paul, Dynamics of Faith, New York, 1957.
12. ISTI, Interpretation of History, New York, 1936.
13. ISTI, Love, Power and Justice. Ontological Analyses and Ethical Applications, Oxford, 1954.
14. ISTI, Morality and Beyond, Westminster, 1963.
15. ISTI, Systematic Theology I.-III., Chicago - London, 1951.-1963.
16. ISTI, The Shaking of the Foundations, New York, 1948.
17. ISTI, Über die Idee einer Theologie der Kultur, u: TILLICH, Paul, Ausgewählte Texte (prir. Werner Schüßler - Erdmann Sturm), Berlin, 2008., 25 - 42.
18. TOLVAJČIĆ, Danijel, Barthovo i Tillichovo razumijevanje odnosa filozofije i teologije, u: Diacovensia 24(2016.) 3. 421 - 440.
19. ISTI, Na granici filozofije i teologije. Paul Tillich i pitanje o „filozofskoj teologiji“ u: Bogoslovska smotra, 79 (2009.) 2, 305-

---

više omogućava i daje joj valjan temelj“ (Isto, 45.). Autonomija nije „prazna“, u njezinom najnutarnijem temelju se otkriva Bog. Za detaljniji prikaz usporedivih katoličkih moralno - teoloških pozicija, vidi: Marinko PERKOVIĆ, Prema moralnoj zrelosti, Sarajevo, 2009., 18-19.

*Danijel TOLVAJČIĆ*

- 324.
20. VALKOVIĆ, Marijan, Gibanja i smjerovi u današnjoj moralnoj teologiji, u: Bogoslovska smotra 47 (1977.) 1, 4 – 19.
  21. VIDAL, Marciano, Kršćanska etika, Đakovo, 2001.

# ADORNO I TILlich O KULTURI

**Boško PEŠIĆ**

Odsjek za filozofiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Osijeku  
Lorenza Jagera 9, 31000, Osijek, Hrvatska  
E – mail: bpesic@ffos.hr

## ABSTRACT

Ono što namjeri ovako naslovljene teme neobično pogoduje jest činjenica da i letimični pregled Adornova i Tillichova opusa pruža jasan uvid u to da fenomen kulture uzima odsudni dio njihove znanstvene pažnje. U vremenu kada je od mišljenja ostala gotovo isključivo njegova tržišna vrijednost, stvar kulture valjalo bi ponovno promisliti. Svrha misaonog ogoljivanja njene instrumentalizacije nalaže da se kod obojice autora ona promišlja u strogoj opoziciji spram te iste instrumentalizacije. Bilo da je pritom riječ o Adornovom pojmu kulturne industrije kao pokazatelja regresije prosvijećenog uma ili o Tillichovoj ideji teologije kulture kao filozofsko-teološkog preispitivanja pozadine religioznih obrazaca ponašanja u kulturi, kultura se u oba ova pokušaja njenog razumijevanja raskriva ujedno i kao pokazatelj i kao nositelj smisla. Zaključno, kritika kulture pokazuje se u takvom određenju uvijek iznova nužnom jer kulturna politika koja ne trpi svoju kritiku ima sve preduvjete da postane totalna ideologija.

**Ključne riječi:** Adorno, Tillich, kulturna industrija, teologija kulture, kritika kulture

## ADORNO AND TILlich ON CULTURE

Aim of this paper is centered around the fact that even a cursory overview of Adorno's and Tillich's written opus provides a clear insight into the phenomenon of culture as a vital part of their scholarly attention. In times when "thinking" is reduced almost exclusively at its "market value", a subject of "culture" seems like appropriate topic. The purpose of intellectual dismantling of "instrumentalization of culture" requires that theory of culture of both authors is thought of as a strict opposition to the same instrumentality. Whether we consider Adorno's concept of cultural industry as an indicator of a regression of enlightened reason or Tillich's idea of the theology of culture as a philosophical and theological questioning of the background of cultural religious behavioral patterns, culture in both these intellectual endeavours reveals itself at the same time as an indicator and as a bearer of meaning. In conclusion, critique of culture manifests itself as an perpetually necessary enterprise because a cultural politics that does not tolerate its criticism has all the prerequisites of becoming a total ideology.

**Keywords:** Adorno, Tillich, Cultural Industry, Theology of Culture, Critique of Culture

## 1.0. Uvod

Paul Johannes Tillich (1886-1965) i Theodor Wiesengrund Adorno (1903-1969) ovdje se ne nalaze tek kao dobar primjer prigodne i pogodne filozofske usporedbe. Brojna pitanja koja su za sobom ostavili ne samo da su opterećivala njihov prijateljski i filozofski odnos, koji se danas promatra na različite načine međusobnog utjecaja, nego su jednako tako ukazivala na sva ona mjesta njihove povezanosti do kojih vodi još nedovoljno prokrčen put. Ovoj neprokrčenosti idu u prilog i svi oni pionirski pokušaji koji nastoje dokazati da je taj utjecaj, povrh osobnog odnosa, zanemariv, te da su njihova teorijska stajališta u bitnom nesumjerljiva. Ne izostaju dakako ni oni drugi prvorodeni pokušaji koji blijedo raspoznavajući važnost odnosa Tillicha i Adorna stavljaju obojicu u kontekst svojih teorijskih potreba, bilo u egzistencijalističkom, bilo neomarksističkom ili u bilo kojem drugom privremenom interpretativnom ključu. Zbog svega toga istom predstoji dati pravu sliku njihove uzajamnosti. Ovaj rad, treba naglasiti, ne izražava takvu težnju i svoj glavni interes nastoji zadovoljiti prikazom jedne moguće poveznice, naime fenomena kulture kao određenog aspekta njihove interesne povezanosti čije bi rasvjetljavanje u svojim osnovnim crtama trebalo biti pouzdan putokaz k jednom takvom usmjeravanju.

Ono što takvoj namjeri neobično pogoduje jest činjenica da i letimični pregled njihova opusa pruža jasan uvid u to da fenomen kulture i Tillichu i Adornu uzima odsudni dio znanstvene pažnje. U vremenu kada je od mišljenja ostala gotovo isključivo njegova tržišna vrijednost, stvar kulture valjalo bi ponovno promisliti. Svrha misaonog ogoljivanja njene instrumentalizacije nalaže da se kod obojice autora ona promišlja u strogoj opoziciji spram te iste instrumentalizacije. I bez obzira što se od Kanta bez problema može nazrijeti opasnost da svaka kultura uma može lako skončati u metafizici,<sup>1</sup> ona ostaje velebna u svojoj potrebi da svijet spozna kao um. Kultura se u oba pokušaja njenog razumijevanja raskriva ujedno i kao pokazatelj i kao nositelj smisla.

---

1 Immanuel Kant, *Kritika čistog uma*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1984, str. 371.

## 2.0. Adornov pojam kulturne industrije

Filozofija je oduvijek stvarala nelagodu kod pomirljivih kao i kod onih koji skriveno stoje iza te infamije. Stoga i njihovi cenzorski pokušaji da se preko usađivanja osjećaja krivnje njome pošto-poto ovlada, uvijek vode u njenu prisilnu prostituciju. Ono s čime svaki takav odgojni sustav pritom obilato računa jest sklonost duha praznovjerju i vlastitom šarlatanstvu. I koliko god filozofija dugotrajno i mukotržno razrađivala itinerar svoga puta od mitološkog do prosvijećenog mišljenja, strah od slobode, kako pokazuje Adorno, kompromitira samo prosvjetiteljstvo po pitanju njegovog vlastitog mitološkog potencijala. U ovome se zapravo krije objašnjenje zašto se prastari mit dobro ukorijenio u svim svojim modernim inačicama. Iza obećanja o lagodnom prolasku mimo napora pojma uvijek pouzdano stoji mit. U filozofskom smislu to se najviše očituje iz odnosa pojma i zbilje, to jest iz mjere u kojoj tim odnosom danas upravlja supstancija magije ispostavljena u obliku matematizacije zbilje. Ideja napretka s kojom kultura zamišlja svoja najveća dostignuća ostaje pod upitnikom sve dok prosvjećenost do krajnjih granica ne iskaže samosvijest u istoj toj zbilji. Samosvijest prosvjećenosti ovdje se razumije kao opseg samokritike razrađen do najmanjeg detalja. Suprotno od toga, regresiju prosvjetiteljstva predstavlja ono što je preko Adorna i Horkheimera u literaturu ušlo pod sintagmom »kulturna industrija«.

Početno tek treba naznačiti da to što potpada pod »kulturnu industriju« danas se najjasnije prepoznaje preko svog komercijalnog karaktera. Budući da se taj karakter najčešće pojavljuje kao estetska tvorba, i istina o kojoj se pritom radi biva isporučena u različitim bastardnim oblicima koji uvijek iznova služe tome da se ono barbarsko koliko-toliko prikaže kao civilizacijsko. Kada god u tome uspije, iracionalno nezamjetno postaje tekovina racionalnog, subverzija naličja na račun idealizirane slike. Svijet i njegova kultura realno tada prebivaju u kontroliranom kaosu, a sintezu predstavlja izbavljenje o čijoj završnoj mitskoj pozlati brinu prekaljeni dušebrižnici kulture. Povijest nastanka mita progovara o jednoj takvoj metamorfozi: mit kao pripovijest postaje mit kao nauk. Već u nauku je bilo manje-više priređeno da mit neupadljivo prijeđe u sve što se želi naz(i)vati prosvijećenim. Mit tada ponovno na mala vrata ulazi u povijest prividno ustupajući svoje mjesto racionalnom tako što mu lažno predaje poluge svojih moći i time ga na prijevaru obuzima. Svaki put, primjerice, kada prosvijećenost pozitivno govori o usudu, sva je prilika da kroz njega progovara mit.

O tome također dovoljno govori potreba da se svaki individualni čin kulturno normira.

Na kraju sve to i ne može drukčije završiti nego u nekom od tabua – naime, moć tabua koliko god iza sebe ima racionalno uporište izvršna je moć mita. U tom smislu, kao što nas je Freud davno podučio, nema tog stupnja kulture koji bi posve izbjegao pogubno djelovanje tabua.<sup>2</sup> Budući da je Kant u umu kao najvišoj spoznajnoj moći vidio snagu »koja ono posebno izvodi iz općenitoga«,<sup>3</sup> samim time, s druge strane, moglo bi se reći da je umska moć ta njegova osobita autonomna snaga koja može dovesti do ozbiljne (samo)kritike. No, dužnost prosvjetljenog uma da razradi svoju kritiku tako što ju povezuje s tabuom čini upravo suprotno: zatvara mišljenje pretvarajući ga u dogmatsku kritiku kritike. Kantovski rečeno, umu ovom slučaju kao vrhovni cenzor upravlja proizvodnjom vlastitih ideja na način koji odgovara njihovom kasnijem takozvanom objektivnom razumskom promatranju. To je trenutak od kojeg se pojedinačnom mišljenju njegova situacija nameće kao samorazumljivo trpljenje nepravde koja mu se u pokušaju da samo sebe ozbilji izvanjski nanosi. Jastvo (αὐτός) koje preživljava usprkos tim vanjskim nasrtajima koji se uobičajeno predstavljaju kao okolnosti sudbine povezane s onim kolektivnim, predstavlja ujedno i smisao svakog kulturnog stremljenja. Stoga je žrtvovanje jastva za potrebe viših umskih principa također prijevara svoje vrste. Proces demitologizacije na to upozorava upravo naglašavajući uzaludnost i suvišnost takvog žrtvovanja.<sup>4</sup> Utoliko danas prevladavajući konzumerski egoizam zapravo i nije proizvod jastva (čak niti njegove biološke predispozicije) nego obrnuto, rezultat pervertiranih kolektivnih odnosa u kulturi. Ovo u osnovi objašnjava zašto prosvjetiteljstvo filozofiji neumitno pada na savjest. Kada god filozofija u tom smislu podbaci sva je prilika da će se to najviše osjetiti upravo u kulturi i to pojavom svih onih samozvanih kulturnih obrazaca koji je zapravo negiraju.

---

2 Usp. Sigmund Freud, *Totem i tabu*, Stari grad, Zagreb 2000, str. 39.

3 Immanuel Kant, *Kritika čistog uma*, str. 293.

4 Max Horkheimer – Theodor Adorno, *Dijalektika prosvjetiteljstva*, Veselin Masleša, Sarajevo 1989, str. 65.



Kultura ako je kultura, onako kako to Adorno shvaća, uvijek pažljivo vodi računa o neidentičnosti proizišlog iz komunikacijske prakse sporazumijevanja. To znači da u svakom navratu kada se kultura izбори za svoju autonomnost svu raskoš pokazuju i razmjeri pojedinačne čovjekove umnosti. Neidentičnost o kojoj Adorno govori pritom preuzima obavezu vođenja brige, između ostalog, i o sistemskoj zloupotrebi kulture u svim slučajevima kada se javi insistiranje na kulturnoj sličnosti.<sup>5</sup> Na taj način ono što se u donekle pozitivnom obrazovnom smislu i podrazumijevalo pod pojmom masovne kulture dobiva manipulacijom identičnog svoje ideološke gabarite i završno postaje kulturnom industrijom.

Proizvodnja u takvoj kulturnoj industriji odvija se prema standardima koje uspostavljaju ukus i potrebe konzumenata. Rečeno ne treba zavarati kao nekakvo podilaženje individualnoj svijesti, već se treba shvatiti kao zajamčenu mogućnost njene kontrole od strane sistema. Ovakav kulturni pogon ima sva svojstva prostora ograđenog bodljikavom žicom. On se također ogleda u shematizmu oblikovanja onih osobina i navika potrošača proizvoda kulturne industrije koje u takvim okolnostima moraju posvema nalikovati osobinama i navikama političkog sistema koji ga zastupa. Gledano usporedno, proizvodi zauzdane kulture sa svojom propagiranom kulturnom veličinom gotovo uvijek su u bitnom zaostatku u odnosu na količinu javnih proračunskih izdvajanja za njih. Samim time u dobroj mjeri iz vidokrug izostaje i smisao kulturnih dobara koja se ideološki rastvaraju i potom nude kao »nezasitna uniformnost«.<sup>6</sup> Ova svojevrsna represija egaliteta očituje se, dakle, u svim onim egzistencijalnim situacijama u kojima se gospodarenje nad kulturnim oblikovanjem pojedinca proglašava strateškim načelom. Totalnost kulturne industrije razvija se tada »prevlašću efekta, opipljivog dostignuća, tehničkog detalja nad djelom koje je nekada nosilo ideju i bilo likvidirano zajedno s njom.«<sup>7</sup> Ono što prolazi kroz »filtre« kulturne industrije briše razliku između oponašanja i života. U tome bi se možda mogao naći pravi odgovor na pitanje zašto čovjek pored nebrojenih mogućnosti da bude on sâm bira radije da bude netko drugi.

---

5 Max Horkheimer – Theodor Adorno, *Dijalektika prosvjetiteljstva*, Veselin Masleša, Sarajevo 1989, str. 65.

6 Isto, str. 130.

7 Isto, str. 131.

Naime, moć kulturne industrije ujedno je njena ekonomska moć i sastoji se u tome što će i njen najlošiji proizvod pronaći put do svog konzumenta. Drugim riječima, »svaka pojedina manifestacija kulturne industrije neumitno reproducira ljude kao ono u što ih je pretvorila cjelina.«<sup>8</sup> Lukavstvo u kulturnoj industriji nalazi se također i u skrivenom reproduciranju zabrana, i to najprije u jeziku putem uspostave navlastitog žargona, a potom i udarom na sve što prokazuje to barbarstvo. Zabrana u kulturi ne nalikuje teroru, ona to jest. Zabranu ne predstavljaju samo kulturne tvorbe inficirane krutošću dogmatskog, nego i ono što ih utemeljuje. Ovo prisilno snubljanje kulture i morala daje za pravo različitim vrstama kulturnog purizma koje nisu ništa drugo nego izrodi kulturnog resantimana. Navedeno će se rjeđe dati prepoznati u oficijelnim pravilima i propisima, a češće u nepisanoj obvezatnosti koja nastaje i dolazi iz dodvoravanja sistemu. I što se dodvornička sposobnost više pokaže u održavanju pogona kulturne industrije, to se više ista ta sposobnost proglašava mjerilom stručnosti. Osnovni princip pritom zahtijeva tek to da se svaka kulturna potreba mora moći izreći jezikom kulturne industrije. Sve eventualne interesne divergencije također se moraju podvrći ovom načelu. Dakako, kulturne krajnosti za volju identiteta nikada nisu dobrodošle.

Vrijednosti koje se baštine u kulturnoj industriji vrijednosti su ideologije koja potiče njihovo stvaranje, a umnažanje djela pod strogim nadzorom jedinstvenog stila trud u stvaranju identičnog. Naime, imitacija u kulturnoj industriji ima status apsoluta.<sup>9</sup> Ono što učvršćuje logiku ovakvog fenomena nalazi se pod zajedničkim nazivom kulture u svim oblicima administrativnih nameta poput katalogizacije i klasifikacije.<sup>10</sup> To su posljedice takve kulturne politike koja u svim svojim strateškim odrednicama ima industrijalizirani karakter. Danas više ne predstavlja nikakav problem uočiti vanjske manifestacije tog karak-

---

8 Isto, str. 133.

9 Isto, str. 137. Rečeno se ponajbolje vidi iz pristupa kulturne industrije stilu. Jedinstvenost stila kulturna industrija zlorabljuje njegovim propisivanjem i na taj način osigurava da svaka kulturna posebnost u konačnici završi u općem čiji je uzvišeni ontološki status zajamčen upravo na račun posebnog. Vezano s tim Adorno kaže da je u svakom umjetničkom djelu njegov stil obećanje. Ali za razliku od stila velikog umjetničkog djela koji u toj velebnosti negira samoga sebe, slabije umjetničko djelo stilski se tada slijepo pridržava sličnosti i sve takve slučajeve Adorno naziva surogatom identičnosti.

10 Isto.

tera – u traženosti i raspačavanju djela kulture podliježu zakonima tržišta kao i bilo koja druga roba. Ono što pritom predstavlja problem jest da ovim zakonima gotovo uvijek upravlja ideološki monopol.

U takvim uvjetima svaka samostalnost kulturnog djelovanja prije ili kasnije biti će osuđena na ovisnost o dotičnoj kulturnoj politici. Sve se to odrađuje po već dobro uhodanom obrascu dobivenom transpozicijom kulture u područje potrošnje.<sup>11</sup> Sve sfere kulturne industrije pokazuju se izuzetno uspješne u domestikaciji diletantizma time što kulturi, paradoksalno, nalažu uzvišenost. Između diletantizma i uzvišenosti caruje neobavezna zabava kao krucijalni efekt ideologije kulturne industrijalizacije. U srži ove ideologije nalazi se zahtjev za totalnim ovladavanjem čovjekovim slobodnim vremenom i to tako što će se radni proces kojemu je izložen prekopirati u njegovu dokolicu.<sup>12</sup> Adorno to, s pravom, zove trijumfom tehnolojskog uma nad istinom. Današnje tehnološke mogućnosti jedine zapravo oblikuju estetiku masovne potrošnje koja dakako ne zaobilazi ni kulturu. Radi se, naime, o redukciji kulturnih potreba na ono žuđeno. Drugim riječima, što se više tehnolojski promovira serijska produkcija u kulturi to se intenzivnije provodi njeno potiskivanje. Obmana, kaže Adorno, nije u tome što »kulturna industrija nudi zabavu, nego u tome što kvari užitak poslovnom ograničenošću u klišejima ideologije kulture koja likvidira samu sebe.«<sup>13</sup> Čovjeku se njegova kultura nudi kao zabavno glavinjanje od jednog kulturnog događaja do drugog koji se ni po čemu ne razlikuju. Laž koja se time nadahnjuje, može se slobodno reći, ne preza ni od kakvog oblika tragedije. Pristajanje, pak, na tu laž kao ritual kulturne inicijacije posebna je vrsta mazohizma identifikacijom s moći koja se nad njime izvršava.

Dokidanje individualnosti kulturna industrija kompenzira proizvodnjom i potom njegovanjem onog sljedbeništva koje je u stanju poistovjetiti se s općim i općeprihvaćenim. To se odvija u svim onim okolnostima u kojima građansko društvo koje njedri tu individualnost pokaže svoju lomljivost. Na testu tada nisu samo društvo i njegova

---

11 Isto, str. 140.

12 Isto, str. 142.

13 Isto, str. 148. U tom smislu, možda je najveći krimen kulturne industrije to što je zabavu ustoličila na mjesto gdje su nekada bila postavljena najuzvišenija djela kulture. Rezultat toga nameće se kao svojevrsno »produhovljenje zabave«. I povratno, zabavljati se znači biti suglasan s takvim činom nametanja u kulturi.

kultura nego i sama ideja humanosti kao navlastita mogućnost da se ljudsko dostojanstvo učini samorazumljivim. Izravna slutnja prijelaza kulture u barbarsko stanje nalazi se tako u svim nastojanjima da se bizarno pokaže kulturnim i da se kulturno prokaže kao bizarno. Međutim koliko god se kultura bizarnosti upinjala ona nikada ne može dokazati bizarnost kulture. Tomu nasuprot, mjera u kojoj se društvo kao takvo može smatrati umjetničkim djelom, u toj mjeri je ono u pravom smislu djelo kulture.

### 3.0. Tillichova ideja teologije kulture

U opsegu u kojem definicija kulture ovu predstavlja kao izraz ljudskog duha, religija je, prema Tillichu, nesumnjivo jedan od aspekata tog istog duha.<sup>14</sup> Usprkos tome, Tillich pokazuje da već duže vrijeme svakome tko se upusti u analizu odnosa religije i kulture prijeti određena nelagodnost. Opseg i trajanje nelagode u izravnoj je vezi s predodžbom da ovaj odnos ima dualistički karakter, odnosno da ono što se kao uvjetovano najdublje tiče religije biva suprotstavljeno suvremenom shvaćanju neuvjetovanih kulturnih dometa. To što je nekad pripadalo zbilji transcendencije danas većinom prolazi tek kada se prikaže kao vječnost imanencije. Takva prilagodba religijski nadnaravnog kulturi naravnog očito nitiu ovom trenutku epohe nije odriješena sukoba i međusobnih razdiranja. Bez obzira što se religijski oblici ponašanja ne moraju posebno dokazivati kao izrazi kulturne kreativnosti, poruke spasenja u današnjoj kulturi su takve da ne iskaču bitno iz palete proizvoda s polica prosječnog supermarketa. U svim tim razornim sklonostima konzumerizmu Tillich vidi oblik čovjekova otuđenja od vlastitog smisla.

Na svoj način tome doprinose i permanentni zahtjevi religije da se obnovi ono čega se suvremena kultura u većini svojih domena teškom mukom riješila – osjećaja krivnje prilikom svakog zagledavanja u sve-to. Osnovna dva pitanja koja pritom Tillich donosi na vidjelo sažeto glase: koliko toga se može naći u kulturi što religijske institucije može zaštititi od rigidnosti vlastite tradicije i dogmatizma, i obrnuto, što je to ozbiljnog danas ostalo u teologiji da može pomoći suvremenom društvu i njegovoj kulturi nositi se sa svojim problemima. Ovakva

---

14 Usp. Paul Tillich, *Theology of Culture*, Oxford University Press, London–Oxford–New York 1964, str. 5.

analiza kulture kada je na visini svog zadatka traga za teološkom pozadinom kulturnih sadržaja da bi se bolje razumio »sraz između onoga što čovjek u osnovi jest i onoga što u zbilji postaje.«<sup>15</sup> Upravo onoliko koliko se Tillichova filozofijska teologija prema uzoru na filozofiju egzistencije može promatrati kao svojevrsna preambula fidei, toliko i takva modernizirana teologija po njemu može odigrati značajnu ulogu u kulturi. Naime, egzistencijalno značenje teologije proizlazi iz njenog egzistencijalnog značaja. Tillichov takozvani filozofski teolog onaj je tko u svojoj misiji uvijek iznova mora biti povezan sa svojom egzistencijalnom situacijom koja ga lišava tradicionalne teološke mrzovolje spram svega konkretnog.<sup>16</sup> U tome se dobrim dijelom sastoji smisao Tillichove teologije kulture kao doprinosa dijagnozi krize moderne kulture. Ona na planu kulture zapravo analitički podcrtava taj raskorak između kulturnih mogućnosti i zbilje.

Iako izlazi iz sjene starih pitanja teologije morala, teologija kulture zapravo predstavlja njihov neuspjeh, barem kada je riječ o teološkoj pozadini etičkih načela unutar kulture. U odnosu kulture i religije tako sam pojam teološke etike postaje višestruko sumnjiv.<sup>17</sup> U beskrajnim moralnim razradama vjernosti nauku blijedi svako religiozno iskustvo. I to je Tillich vrlo dobro znao. Iz tog razloga on navodi da se teologija kulture nipošto ne smije shvatiti kao nekakva teološka sistematika kulture koja bi nad ovom stražarila.<sup>18</sup> Još manje je ona nešto što bi kumovalo nastanku kulturnih tvorevina. Koliko danas iz vidokruga fenomenologije religije ima svrhe ustrajavati na konkretnom religioznom iskustvu, toliko Tillichova teologija kulture ide u korak s autonomnim zasadama kulture, posebno u onom njenom dijelu gdje se religiozno u pojedincu više nužno ne sukobljava s njegovom individualnosti. Kakvoća dijalektičkog odnosa religije i kulture ovisna je, dakle, o kakvoći odgovora na pitanja koja u svom vremenu postavlja konkretna egzistencija. U ovom se ne nalazi nikakva novina. Još je Kierkegaard filozofski ukazao na važnost

---

15 Isto, str. 44.

16 Sama Tillichova definicija teologije ponešto govori o tome: »Teologija je konkretno-normativna znanost o religiji«. Ova normativnost, treba reći, prema Tillichu nema svoj izvor u dogmatskoj krutosti, već u raznolikoj elastičnosti religijskog iskustva. Usp. o tome njegov programatski tekst »O ideji jedne teologije kulture«, u: Paul Tillich, *Ausgewählte Texte*, De Gruyter, Berlin – New York 2008, str. 25-41.

17 Isto, str. 29.

18 Isto, str. 31.

ovoga usmjeravanja koji je Tillich u svojim filozofsko-teološkim potrebama odlučio dodatno osmisliti i razraditi.

U tom smislu treba reći da povijest odnosa religije i kulture kao prožimanje sakralnog i profanog, po Tillichu, samo ima, u skladu s Nietzscheom, antikvarnu vrijednost i to kao opomena. To ne znači da se religija i kultura više ne mogu ili ne smiju nadopunjavati, već da se taj karakter odnosa upravo teologijom kulture mora narativno-kritički postaviti unutar suvremenog konteksta. Razlog tome je realna bojazan da ono što bi eventualno toj antikvarnosti iz povijesti odnosa preživljavajući izmaknulo lako bi se po svojoj naravi moglo prometnuti u jedan od ugradbenih elemenata kulturne industrije. Teologija današnje kulture permanentnim upozoravanjem na to može i u tom segmentu dati svoj doprinos. Hoće li se Bog u kulturnim formama nadomješteno prikazivati kao svemir, a iščekivanje Kraljevstva Božjeg kao mir i pravednost nije toliko presudno kao što je presudan bezuvjetni pristanak da se religijski obrasci ponašanja prilagode industrijskom duhu kulture.<sup>19</sup> U svim tim slučajevima teologija kulture ima svoju svrhu da što temeljitije raščlani takvo bogoštovlje koje se kroji prema pravilima kulturne industrije i to je teološki gledano možda najvažniji dio protesta protiv takve kulture. S tim je povezan interes teologije kulture da propita sve ono što današnjeg čovjeka uciviljenog i zamišljenog nad vlastitom kulturom tjera da se vraća ortodoksiji. To što, primjerice, Crkva pothranjuje taj očaj i tjeskobu »osrednjim navještajem«, za Tillicha je dokaz njene vlastite slabosti i nesuvremenosti. Uzimajući nesumnjivo udio u kulturnim mijenama društva religija ima priliku ukazati na ono demonsko, ponajprije u sebi samoj. I sve dok, drugim riječima, bude slijepo zaokupljena svojim proročkim poslanjem Crkvi će izostajati pravi govor protiv svih suvremenih proroka totalitarnog kako u društvu tako i u njenim vlastitim redovima.

Naime, promjena vremena zahtijeva promjenu paradigmi. Primjera radi, u svom važnom prilogu »Europsko stanje: religija i kršćanstvo« iz 1939. godine Tillich će istaći problem one religioznosti koja se svrstava uz bok totalitarnom sustavu.<sup>20</sup> Ono što se tu preispituje jest mjera u kojoj je u tadašnjem glajhšaltungu Crkve ambiciozno sudjelovala njena

---

19 Usp., Paul Tillich, *Theology of Culture*, str. 44.

20 Usp., Paul Tillich, *Gesammelte Werke. Band X (10): Die religiöse Deutung der Gegenwart. Schriften zur Zeitkritik*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1968, str. 170.

vladajuća garnitura vjerujući u mogućnost oživljavanja starogermanskih kulturnih motiva. Iza tog kulturnog paravana krije se, dakako, potpuno drukčiji cilj: »totalna koncentracija nacionalnog života na nacionalnu ideju«, što, upozorava Tillich, nije ništa specifično njemačko, nego je univerzalan problem kasnog kapitalizma koji gledano iz teološke perspektive u konačnici dovodi do masovnog ispražnjavanja svega religioznog.<sup>21</sup> Poput Hegela koji istinsko kršćanstvo nije vidio izvan simbolike rimskih katakombi, Tillich lijek za kulturnu dezintegraciju današnjice Zapada nalazi u ponovnom promišljanju kršćanskih simbola, ali u ovom navratu tako da svojom ponudom odgovaraju potrebama kulturnog opstanka i smisla suvremenog svijeta.<sup>22</sup> Sve da ti simboli i nemaju nekakvu realnu povijesnu podlogu (a većinom nemaju) važna je poruka koja iz njih proizlazi i dolazi do one najnezaštićenije pojedinačne egzistencije.

Iz svih tih razloga od krucijalne važnosti je način na koji će teologija prosuđivati kulturu. Teonomija kulture koja je programatski više ekonomija nego teologija kulture nikada se u dovoljnoj mjeri ne može otarasiti svoje mitske ostavštine. Stvar je time gora što promotori teonomije kulture u tome niti ne vide neki osobit problem. Nije dovoljno reći da postoji nešto što nas se bezuvjetno tiče da bi se time opravdala teonomna nakana. Stoga, prigovarati na toj razini autonomiji kulture oholost znači pokušati prikriti namjeru totalnog ovladavanja kulturom i u konačnici diktaturu u kulturi. Iako je Tillich teorijski nije doslovno tako zamišljao, ideja teologije kulture preživjela je danas paradoksalno upravo zato što se autonomija kulture uspjela razračunati s vlastitim teonomijom, čak i u tillichovskom značenju teonomije kulture. Ideja teologije kulture, u tom smislu, može predstavljati pravovaljan odgovor na pitanje koliko se ono kulturno koje se oslobodilo teološkog može vratiti teologiji na način da je preoblikuje i preoblikovanu isporučiti suvremenosti.

---

21 Isto, str.171; 179.

22 Isto, str. 179. Usp. isto tako, Ulrich Barth, »Protestantismus und Kultur. Systematische und werkbiographische Erwägungen zum Denken Paul Tillichs«, u: Christian Danz i Werner Schüßler (ur.), Paul Tillichs Theologie der Kultur. Aspekte-Probleme-Perspektiven, De Gruyter, Berlin-Boston 2011, str. 36 i d.

#### 4.0. Kritika umjesto zaključka

Kultura koja u svojoj politici ne trpi kritiku ima sve preduvjete da postane totalna ideologija manhajmovski shvaćena kao obuhvatna restrikcija mišljenja represivno upregnuta u obranu totalitarnog poretka. Ako igdje onda upravo u kulturi se mogu raspoznati ti prvi simptomi uspona totalitarnosti. Pitanje koje se pritom nameće zašto su onda kritičari kulture rijetko kada na dobrom glasu.

Kritika kulture u širem smislu razumije se kao reakcija na sve ono što se nalazi pod reflektorom kulture. To će reći da svako pribjegavanje kulturi kao navodnom apolitičnom utočištu nužno vodi do srozanja samih kulturnih kriterija. S druge strane, političko u kulturi po svome značenju nadilazi jednako i ono lijevo i ono desno uobičajenog političkog svrstavanja, kao što i ustrajavanje na takvom svrstavanju negira njene temeljne pretpostavke. Budući da o kritici u kulturi ovisi sudbina stvari koja se kritizira, u tome se poštenje kritičara kulture razlikuje od poštenja kulturnog propagandista. Iako u građanskom društvu oba poštenja podrazumijevaju slobodno izricanje mišljenja kulturna kritika se razlikuje od kulturne propagande baš u svijesti o postojećim okolnostima te, slijedom toga, u slobodi od bilo kakvog tutorstva. Kada od te slobode ostane privid caruje propaganda. Tada sve upućuje na to da kultura prebiva u filistarskim uvjetima. U tim uvjetima kritičari se jedva daju razaznati od redakcijskih piskarala koji se tako predstavljaju. Kao što Adorno kaže, kritičaru filistarske kulture ona ne odgovora upravo u količini nelagode koju mu stvara.<sup>23</sup>

Tillich je, pak, pokazao da duh vremena u kritici dobiva mogućnost skidanja tereta ranijih epoha. U tome mu svim silama odmaže »samozadovoljno kulturno barbarstvo« koje se otkriva uvijek po istome – zahtjevom za dokidanjem kritike njenim veličanjem.<sup>24</sup> Osim po ovom veličanju, kulturno barbarstvo iskazuje svoj karakter i kada o takozvanim kulturnim vrijednostima nimalo slučajno progovara jezikom robne razmjene. S tim je također povezano i shvaćanje koje kulturu svodi isključivo na mjeru tradicijskog posredovanja pomno upregnu-

---

23 Usp. više o tome, Theodor W. Adorno, Filozofsko-sociološki eseji o književnosti, Školska knjiga, Zagreb 1985, str. 217.

24 Ovo kulturno barbarstvo Adorno objašnjava kao »prodor divljih hordi u okružje duha« – idiosinkrazija ambijentom u kojem su se zadesili. Usp. o tome, Theodor W. Adorno, Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1963, str. 10.



tog u oblikovanje nacionalnog identiteta. Upravo se zbog svega toga kritika u kulturi kojoj je stalo do njenih najosjetljivijih dijelova mora čuvati svake fetišizacije koja sama po sebi gravitira mitologiji.<sup>25</sup> Na vrhovima vlastite komercijalizacije, koja se bez ikakvog srama danas proglašava načelom kultiviranosti, odumire kultura. To ne treba čuditi u okolnostima u kojima se društveno potrebna kultura uvjetuje svojom ekonomskom samodostatnosti, a njeni dosezi nemaju veću vrijednost od potrošnog materijala. Građanska kritika u kulturi koja ostaje na liniji komercijalnosti kulture ne može računati na svoju vjerodostojnost.

Filozofija i kultura tek negubljenjem jedne druge iz vida mogu sačuvati svoj potencijal neposluha prema totalitarnim oblicima svih vrsta. Zbog toga konfrontacija društva sa svojom zbiljom u trenutku kada zaprijeti eksproprijacija svijesti ne samo da nije loša, nego je i nužna. Filozofska kritika kulture koja u vremenu čuva njen pojam tada biva od presudne važnosti. Adorno i Tillich, svatko na svoj način, ostavili su upravo takvu uputu s kojom se problem današnje kulture može bez pokoravanja osloviti, a da se pritom njenom pojmu osigura utočište kako od mitskog autoriteta, tako i od njenog nestanka.

## LITERATURA:

1. Adorno, Theodor W., Filozofsko-sociološki eseji o književnosti, Školska knjiga, Zagreb 1985.
2. ISTI, Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1963.
3. Freud, Sigmund, Totem i tabu, Stari grad, Zagreb 2000.
4. Horkheimer, Max – Adorno, Theodor, Dijalektika prosvjetiteljstva, Veselin Masleša, Sarajevo 1989.
5. Barth, Ulrich, »Protestantismus und Kultur. Systematische und werkbiographische Erwägungen zum Denken Paul Tillichs«, u: Christian Danz i Werner Schüßler (ur.), Paul Tillichs Theologie der Kultur. Aspekte-Probleme-Perspektiven, De Gruyter, Berlin-Boston 2011., str. 13-37.
6. Kant, Immanuel, Kritika čistog uma, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1984.
7. Tillich, Paul, Über die Idee einer Theologie der Kultur, u: ISTI, Ausgewählte Texte, De Gruyter, Berlin – New York 2008, str. 25-41.
8. ISTI, Gesammelte Werke. Band X (10): Die religiöse Deutung der Gegenwart. Schriften zur Zeitkritik, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1968.
9. ISTI, Theology of Culture, Oxford University Press, London-Oxford-New York 1964.

# PAUL TILlich – NAVJESTITELJ PLURALISTIČKE TEOLOGIJE ILI APOLOGET INKLUZIVISTIČKOG MODELA?

**Julija PRPIĆ**

Dr. Jurja Dobrile 8, 10410 Velika Gorica, Hrvatska

e-mail: jprpic@gmail.com

## ABSTRACT

Pluralistička teologija religija nastoji se nametnuti kao nova paradigma koja ima premostiti dogmatske i svjetonazorske razlike među svjetskim religijama te na taj način omogućiti pluralno jedinstvo čija je temeljna postavka da su sve religije jednako vrijedni putevi spasenja. Mnogi predstavnici pluralističke teologije religija pozivaju se na Paula Tillicha kao navjestitelja pluralističke paradigme oslanjajući se na njegovo posljednje djelo: „Christianity and the Encounter of the World Religions“. Ovaj rad donosi pregled Tillichove teologije religija predstavljenje u navedenom djelu, te propituje koliko se ona sadržajno i smisleno uistinu razlikuje od prethodnog Tillichova opusa, kao i može li se Paula Tillicha uistinu smatrati navjestiteljem pluralističke teologije religija.

**Ključne riječi:** Paul Tillich, pluralistička teologija religija, kvazi-religija, Christianity and the Encounter of the World Religions

## PAUL TILlich – APOSTLE OF THE PLURALISTIC THEOLOGY OR APOLOGIST OF INCLUSIVISTIC MODEL

Pluralistic theology of religions seeks to assert itself as a new paradigm that has to overcome dogmatic and worldview differences among world religions and thus enable pluralistic unity whose main thesis is that all religions are equally valid paths of salvation. Many representatives of the pluralistic theology of religions refer to Paul Tillich as the proclaimer of pluralist paradigm relying on his last book “Christianity and the Encounter of the World Religions”. This paper provides an overview of Tillich theology of religions as it is represented in the “Christianity and the Encounter of the World Religions”, and examines how it is substantially and meaningfully different from the previous Tillich’s work, as well as whether Paul Tillich can be regarded as emissary of the pluralistic theology of religion.

**Keywords:** Paul Tillich, Pluralistic Theology of Religion, Quasi-Religion, Christianity and the Encounter of the World Religions

## 1.0. Uvod

Jedno od gorućih pitanja kršćanske teologije je odnos kršćanstva spram ostalih velikih religijskih tradicija. Jasno, ovo pitanje nužno za sobom povlači i pitanje odnosa religije i religioznog osjećaja uopće prema onoj krajnjoj zbilji koju se smatra temeljem, začetkom i svršetkom svega što postoji. U centru promišljanja međureligijskog odnosa nalazi se soteriologija prema kojoj se i oblikuje stav spram ostalih religija. Iako je Crkva s drugim Vatikanskim koncilom nedvosmisleno napustila ekskluzivistički stav, upravo taj stav inspiracija je mnogima za isticanje kršćanske „arogancije“ i pozivanje na evoluciju religioznog mišljenja (koja se unutar Crkve već dogodila), ili točnije zahtjev da kršćanstvo ostale religije prizna sebi ravnima kao istinske izraze božansko- ljudskog susreta i kao jednako vrijedne puteve spasenja. No promišljanje navedenog problema zahtijeva sustavno i iscrpno izučavanje i poznavanje teologije religija uopće, a napose kršćanske teologije religija ako je nastojanje iz kršćanske točke gledišta interpretirati religiozna iskustva i religiju po sebi. S obzirom da se u samom središtu nalazi nauk o spasenju, kriteriološko pitanje o vrednovanju različitih religija (iz pozicije kršćanstva) je: mogu li i kako biti spašene osobe koje ne ispovijedaju vjeru u Krista? Osnovni problem u pronalasku odgovora je kako pomiriti univerzalnost ljubavi kršćanskog Boga s partikularnošću evanđeoskih svjedočenja o Isusu Kristu. Iako se čini da je inkluzivni model kristologije pronašao zadovoljavajući odgovor, kraj dvadesetog stoljeća donio je nezadovoljstvo tim modelom, a suvremeni teolozi, predlažući pluralističku paradigmu, zahtijevaju reinterpretaciju kršćanske teologije i religije u skladu sa zahtjevima suvremenih zbivanja i teološke misli. Pluralistički model teologije religija stoga bi predstavljao zaokret u shvaćanju i vrednovanju religija a s konačnim ostvarenjem cilja u pluralnom jedinstvu religija.

Prema riječima Paula F. Knittera<sup>1</sup>, predstavnici pluralističke

---

1 Paul F. Knitter profesor je teologije (licencijant teologije je postigao 1966. na Sveučilištu Gregoriana u Rimu), svjetskih religija i kulture na Union Theological Seminary u New Yorku. Knitter slovi za vodećeg teologa u pitanjima religijskog pluralizma i jednog od začetnika pluralističke teologije religija uz Johna Hicka. Najpoznatije Knitterovo djelo je „No Other Name“ (1985) u kojemu istražuje na kojem temelju religijske zajednice mogu surađivati u promicanju etičkih načela na dobrobit čovječanstva. Uz ostala djela u kojima se bavi ulogom i vrijednošću osobe Isusa Krista, svakako je najkontroverznije „The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions“ (2005) kojemu je Knitter (uz Johna Hicka) urednik.

teologije religija pozvani su dovršiti „posao kojeg je Tillich ostavio na stolu – posao o kojemu je on imao tek viziju tijekom posljednjih godina života.“<sup>2</sup> Ovdje Knitter misli na posljednju Tillichovu knjigu „Christianity and the Encounter of the World Religions“ u kojoj su okupljena Tillichova predavanja održana na Sveučilištu Columbia 1961. godine neposredno nakon povratka iz Japana. Temeljni stav izrečen u navedenoj knjizi, smatra Knitter, je: religiozni pluralizam izraz je Božje volje.<sup>3</sup> Drugim riječima, religijska raznolikost nije tek činjenično stanje (de facto) već stvar principa (de jure). Dakle nužnost. Slijedom toga Knitter zaključuje kako se pluralistička teologija religija (iz perspektive kršćanstva) oslanja na Tillichovo naslijeđe i njegovu „proročku viziju i nadu“.<sup>4</sup> Pitanje je ipak, može li se Tillicha smatrati navjestiteljem pluralističke paradigme na temelju posljednje knjige „Christianity and the Encounter of the World Religions“, te koliko se ona sadržajno i smisljeno uistinu razlikuje od prethodnog Tillichova opusa?<sup>5</sup>

Ovaj rad za svrhu ima pokušaj približiti se odgovoru na navedeno pitanje kao i preispitati kompatibilnost Tillichove teologije religija s onom koju predlaže pluralistička paradigma. U skladu s tim u radu je u tri dijela prikazano (prema „Christianity and the Encounter of the World Religions“) Tillichovo tumačenje religije uopće, nastojanje u ocrtavanju povijesti kršćanskog stava spram ostalih religija, utjecaj pojave kvazi-religija (sekularne naravi) na odnos među velikim svjetskim religijama te na koncu samokritično poimanje kršćanstva kao temelj za plodonosan dijalog i ispravan stav spram ostalih religijskih sustava.

---

2 Paul F. KNITTER, *Doing Theology Interreligiously: Union and the Legacy of Paul Tillich*, u: *Crosscurrents*, 61 (2011), 117-132., ovdje 117. Za koncizan prikaz Tillichova stava prema nekršćanskim religijama vidi: Gerhard WEHR, *Paul Tillich zur Einführung*, Hamburg, 1998., 143 – 151.

3 Usp. isto, 118.

4 Isto, 117.

5 Prije nego što je izdana posljednja Tillichova knjiga „Christianity and the Encounter of the World Religions“, W. C. Smith, istaknuti predstavnik komparativnog studija religija, Tillicha je okarakterizirao kao ekskluzivista. Usp. Wilfred CANTWELL SMITH, *The Faith of Other Men*, New York, 1965., 111-112.

## 2.0. Tillichovo poimanje religije i kvazi - religije

Tillich smatra kako je u rasvjetljavanju navednog problema potrebno započeti pitanjem o religiji uopće. Kako definirati religiju? Oblikovanje odgovora na to pitanje ovisi zapravo o teološkoj i/ili filozofskoj poziciji onoga koji pitanje postavlja. S jedne strane značenje pojma religije može biti suženo na *cultus deorum* (kult bogova) isključujući pritom mitološki i postmitološki stadij religioznosti. U mitološkom stadiju bogova još nije bilo (npr. šamanizam), dok u postmitološkom bogovi više ne postoje (npr. zen budizam). S druge pak strane, ako se definicijom religije obuhvate i navedeni stadiji, smatra Tillich, valja istaknuti kako odnos prema bogovima nije njezina gradivna komponenta. No definiciju religije moguće je uzeti još šire. Naime, njome je moguće obuhvatiti i sekularne pokrete (Tillich ih naziva kvazi-religijama)<sup>6</sup> kod kojih su uočljiva jasna religijska obilježja iako u svom temelju imaju malo ili ništa zajedničko s religijama u pravom smislu.<sup>7</sup> Upravo taj posljednji, najširi smisao religije, Tillich uzima kao polazište u promišljanju odnosa kršćanstva i ostalih religija. S tim u skladu daje definiciju koja će mu biti temeljem u daljnjem promišljanju:

„Religija je stanje bića zahvaćenog onim što ga se bezuvjetno tiče, interesom koji sva ostala interesna područja određuje preliminarnima i koji sam sadržava odgovor na pitanje smisla života. Stoga je taj interes bezuvjetno bitan te pokazuje voljnost za žrtvovanjem bilo kojeg ograničenog interesa koji je u konfliktu s njim.“<sup>8</sup>

Religija sadržaj takvog interesa naziva Bogom ili bogovima dok su u neteističkim religijama božanske kvalitete pripisane nekom svetom objektu, svemoći ili pak najvišem principu (Brahma, Bitak i sl.). U sekularnim kvazi-religijama taj ultimativni interes (ono što nas se bezuvjetno tiče) usmjeren je k objektima kao što su nacija, znanost, neka partikularna forma ili stanje društva ili pak neki uzvišeni ideal

---

6 Pojašnjava kako se u nekim slučajevima one nazivaju pseudo-religijama međutim „pseudo“ označava namjernu ali varljivu sličnost dok „kvazi“ upućuje na istinsku sličnost koja nije namjeravana već je temeljena na određenim karakteristikama. Usp. Paul TILLICH, *Christianity And the Encounter of the World Religions*, New York, 1963., 3.

7 Usp. isto, 3-4.

8 Isto, 4-5. Za sustavnu elaboraciju problema religije i vjere, vidi: Paul TILLICH, *Dynamics of Faith*, New York, 1957.

čovječanstva koje se onda smatra božanskim. U svjetlu takve, iznimno proširene, definicije religije, Tillich izriče paradoksalnu tvrdnju koja je i misao vodilja u nastavku: „ (...) osnovna karakteristika ovosadašnjeg susreta svjetskih religija je njihov susret s kvazi-religijama našeg vremena.“<sup>9</sup> Dakle čak i međuodnos svjetskih religija u pravom smislu,<sup>10</sup> uvelike je uvjetovan njihovim iskustvom (svake pojedinačno) i susretom sa sekularizmom te jednom ili više kvazi-religijom kao posljedicom sekularizma. Kao najekstremnije primjere kvazi-religija Tillich navodi komunizam i fašizam u smislu radikalnih devijacija socijalizma i nacionalizma koji nisu nužno negativni, no radikalizacijom uzdignuti do onog bezgranično krajnjeg pretvaraju se u vladavinu ideologije ili ideokraciju što negativne posljedice na društvo čini neizbježnima.<sup>11</sup> Svjestan čovjekove potrebe za borbom za pravdu ili slobodu, kao najvišim idealima čovječnosti, Tillich ističe da su nacija ili društveni poredak (usmjeren prema tim idealima) vezani uz kulturu i povijest a time i tranzitorni, tj. dvoznačni i nejasni kao mješavine kreativnosti i destruktivnosti. Ako se uzimaju kao potpuni u svom značenju i bivanju, njihova konačnost i ograničenost moraju biti zanijekane. Rečeno Tillich oslikava primjerom nacističke Njemačke i marksističke Rusije. U oba slučaja bilo je nužno zanijekati višeznačnost života i distorzivni karakter egzistencije u korist jednoznačnosti i bezuvjetnosti njihovih loših elemenata (supresija individualnog kriticizma, opravdavanje laži, „populariziranje“ ubojstva, smaknuća u službi viših ciljeva...). U ovakvim ekstremnim primjerima nazire se element koji u određenom smislu karakterizira sve pokrete i društvene grupe s jakom ideološkom sviješću kao temeljem. Radi se o „posveti“<sup>12</sup> kolektivne samo-afirmacije bilo da je riječ o religijskom ili pak o sekularnom simbolu. To je element koji daje strast i snagu određenoj ideologiji ali također i temelj za radikalizaciju. Iščekivanje „novog stanja stvari“ je pokrećući religiozni element izražen bilo u

---

9 Isto, 5.

10 U engleskom prijevodu „Proper religion“ – pod tim pojmom Tillich podrazumijeva velike svjetske religije pri čemu dva tipa religije smatra mjerodavnim – teističke i neteističke.

11 Usp. Paul TILLICH, *Christianity And the Encounter of the World Religions*, 5-7.

12 U Engleskom prijevodu koristi se izraz „consecration“ koji označava ritualno posvećivanje čega za posebnu svrhu ili službu obično religiozne naravi. Pojam doslovno označava povezanost sa svetim. Davanje sakramentalnog karaktera nečemu.

kršćanskom simbolu svršetka povijesti ili u sekularno-utopijskom simbolu besklasnog društva kao cilju povijesti.<sup>13</sup>

Kvazi-religiju Tillich je okarakterizirao kao vrlo krhku formu koju je lako potkopati iznutra te uništiti izvana. U razdobljima herojske borbe protiv apsolutizama prošlosti, kvazi-religijska obilježja vidljiva su u reflektiranju religijske pozadine. Međutim u razdobljima pobjedonosnog razvoja zrele racionalnosti, sekularni karakter preuzeo je vodstvo. Međutim, ističe Tillich, kad god se je sekularni karakter morao braniti – kao u pitanjima autonomije znanosti, slobode obrazovanja, socijalne jednakosti ili građanskih prava – pokazao je u punini svoj kvazi-religijski karakter. Uvijek se radilo o borbi dvaju vjerovanja a kvazi-religijsku vjeru moguće je radikalizirati do mjere da siječe vlastite korijene (npr. scijentizam koji sve neznanstvene kreativne funkcionalnosti – umjetnost i religiju – lišava značaja i obezvrijeđuje).<sup>14</sup> U svjetlu toga Tillich uočava analogiju između liberalnog humanizma i protestantizma. Pojašnjava:

„I protestantizam i rano kršćanstvo mogu se smatrati religijama Duha, slobodnima od opresivnih zakona i, posljedično, počesto bez zakona uopće. Ali kada se nađu u situaciji da se moraju obraniti, rano kršćanstvo od Rimskog carstva i njegovih kvazi-religijskih samo-obožavanja, rani protestantizam od apsolutizma institucionalne protu-reformacijske Crkve, a suvremeni protestantizam od kvazi-religije naci-fašizma, oba su morala zanijekati veliki dio vlastitih duhovnih obilježja i prihvatiti ne-kršćanski i ne-protestantski element legalizma i autoritarizma.“<sup>15</sup>

U tom smislu Tillich tumači kako je susret religija Duha sa centraliziranom i pravno organiziranom (uspоставljenom) religijskom strukturom, jednako krhak i neodrživ kao i susret liberalnog humanizma s ostalim kvazi-religijama. Stoga se Tillich pita je li čovječanstvu moguće zadržati slobodu i čistoću religija Duha ili pak liberalnog humanizma na duži period? Nažalost, smatra Tillich, prema svjedočenju povijesti odgovor je negativan. Opasnost ne leži u tome da će biti nadvladane od jasnije postavljenih formi religija ili kvazi-religija, već u činjenici da braneći vlastitosti i same poprimaju obilježja istih od ko-

---

13 Usp. Paul TILLICH, *Christianity And the Encounter of the World Religions*, 7-8.

14 Usp. isto, 9-10.

15 Isto, 10-11.



jih se brane kršeći tako temeljne zahtjeve vlastite naravi. To je kritični moment u kojemu suvremeni čovjek egzistira.<sup>16</sup>

Predstavljajući koncepte i tipologiju kvazi-religija koje su uzrokom dinamičkom karakteru u i iznad svih međureligijskih susreta,<sup>17</sup> Tillich daje odgovor na pitanje s početka: u kojem smjeru tražiti obilježja susreta religija u pravom smislu? Dakle dramatični karakter susreta izazvan je uslijed naleta kvazi-religija na religije u pravom smislu pri čemu je najučinkovitije oružje provala tehnologije i tehnicističke revolucije u sve religijske grupe. Primarna posljedica toga je sekularizacija koja uništava stare tradicijske vrijednosti kulture i religije zbog čega raste indiferentnost spram religioznosti uopće. Međutim, smatra Tillich, ta indiferentnost prolazna je pojava. Ona može opstati samo onoliko dugo dok traje trenutak u kojemu je tradicionalna religija izgubila značaj a novi odgovor na pitanje smisla nije pronađen. Razlog tome je što u pozadini tehničke kreativnosti, kao i u dubini sekularnog uma, ipak postoje religiozni elementi kojima se oslobađa prostor kako moć tradicionalnih religijskih ideja kopni. Ti elementi zapravo su čežnja za oslobođenjem od sprege autoritarnosti i institucionalnosti, pravdom, znanstvenom iskrenošću, čežnja za razvijenim i osviještenim društvom i uopće transformacijom društva i čovječanstva u pozitivnom smjeru.<sup>18</sup> Iz njih proizlaze kvazi-religijski sustavi u pokušaju iznalaženja novih odgovora na ključno pitanje o smislu. „Sekularizam u smislu tehničke civilizacije pripremio je put (...) kvazi-religijama koje su uslijedile nudeći alternativu starim tradicijama kao i pukoj indiferentnosti.“<sup>19</sup>

---

16 Usp. isto, 11

17 Usp. isto.

18 Usp. isto, 13-14.

19 Isto, 14.

### 3.0. Povijesni razvoj kršćanskih modela prosudbe ne-kršćanskih religija

Nakon propitivanja mjesta religija (u čovjekovoj stvarnosti) i njihove budućnosti (osobito u međuodnosu) Tillich promišlja odnos kršćanstva spram ostalih religija kroz povijest te u kojem stupnju taj povijesni razvoj odnosa oblikuje suvremeni pogled kako na ostale religije tako i na kvazi-religije. Prije empirijskog propitivanja Tillich pokušava dati općeniti stav (mišljenje) po pitanju religija ali i društvenih grupa općenito. Ako je grupa uvjerena da posjeduje istinu, implicitno negira one tvrdnje o istini koje su u konfliktu s njezinom istinom. Naziva to prirodnom samo-afirmacijom u području znanja; to je prirodno i neizbježno u tolikoj mjeri da je nemoguće susresti čak i skeptika koji vlastitu skepsu ne afirmira na način da proturiječi svima onima koji negiraju vrijednosti njegove skepse.<sup>20</sup>

„Ako čak i skeptik ima pravo na afirmaciju vlastitog skepticizma (ako uopće nešto i tvrdi), i proturiječi svima koji u nju sumnjaju, zašto bi pripadnik neke religiozne skupine bio lišen prava (...) da afirmira fundamentalne tvrdnje vlastite skupine i osporava one koji te tvrdnje negiraju?“<sup>21</sup>

Pita se Tillich te nastavlja: „Prirodno je i neizbježno da kršćani afirmiraju temeljnu tvrdnju da Isus jest Krist te odbacuju ono što tu tvrdnju negira.“<sup>22</sup> U svjetlu toga, susret kršćanstva i ostalih religija ili kvazi-religija podrazumijeva (implicitno ili eksplicitno) osporavanje njihovih tvrdnji ukoliko one proturiječe kršćanskim načelima. Međutim, problem nije pravo na osporavanje već narav osporavanja; ono može biti potpuno - osporavana religija se u cijelosti smatra lažnom i nije moguć nikakav dijalog; djelomično - s elementima selektivne tolerancije pri čemu se samo neke tvrdnje i djelovanja smatraju lažnima; ili dijalektičko jedinstvo poricanja i prihvaćanja. Ovaj posljednji stav Tillich ističe kao dominantan u reakciji i stavu kršćanske misli (i djelovanju) prema ne-kršćanskim religijama, iako napominje kako je gotovo nemoguće ustvrditi misaonu dosljednost u

---

20 Usp. isto, 28.

21 Isto, 29.

22 Isto

ovim pitanjima (a još je manje dosljedan stav spram kvazi-religija).<sup>23</sup> Time Tillich opozicionira suvremenom poimanju da je kršćanstvo imalo isključivo negativan stav (ekskluzivistička pozicija) spram ostalih religija te zaključuje kako je povod takvom poimanju pogrešno prosuđivanje odnosa kršćanstva spram ostalih religija na temelju negativnog odnosa Crkve spram krivovjerja (osobito u srednjem vijeku). Navedeno se može označiti kao prva točka razilaženja Tillichovog poimanja kršćanskog nauka s pluralističkim poimanjem ekskluzivizma utemeljenog na pretpostavci da kršćanstvo smatra kako drži monopol nad istinom o spasenju sadržanom u formuli „extra ecclesiam nulla salus“, a osobito da su izričaji o ekskluzivnosti kršćanskog puta služili tadašnjoj Crkvi u (primitivnoj) evangelizaciji. Ono što Tillich ističe kao bitno, a što predstavnici pluralizma izostavljaju u potpunosti, jeste da ako se na ispravan način želi promišljati o kršćanskom stavu, ne smije se izostaviti Starozavjetno poimanje monoteizma, tj. ekskluzivizam proročke religije utemeljen na univerzalnoj vrijednosti pravde iz koje proizlazi superiornost pravednog Boga nad ostalim, poganskim „bogovima“. Iz toga proizlazi da je pravda načelo koje nadilazi partikularnost religija a ekskluzivizam pojedinih religija čini uvjetovanim.<sup>24</sup> Taj zaključak Tillich uzima kao temelj za daljnje obrazlaganje kršćanskog stava ističući Novozavjetni zapis Isusova govora o posljednjem sudu (Mt 25, 31-34). U tom prikazu Isus sebi s desna postavlja pravednike svih naroda. Na drugom mjestu Isus ilustrira to načelo pričom o dobrom samaritanu, predstavniku marginalne religijske skupine koji živi ljubav dok se predstavnici prihvaćene religije ne osvrću na čovjeka u nevolji. No najjasnija interpretacija Isusova stava spram pripadnika drugih religija, smatra Tillich, nalazi se u četvrtom, Ivanovom evanđelju<sup>25</sup> koje Isusa tumači u svjetlu najuniverzalnije ideje tog doba, ideje Logosa – univerzalnog principa božanske samoobjave.

---

23 Usp. isto, 29-30.

24 Usp. isto, 31.

25 Nasuprot tome, pluralisti smatraju kako riječi zapisane u Ivanovom evanđelju nije zapravo izrekao povijesni Isus već su u tom obliku uključene u četvrto evanđelje jer su tadašnji promicatelji kršćanstva (misionari) vjerovali da su to Isusove riječi. Dakle vjerodostojnost četvrtog evanđelja dovodi se u pitanje. To evanđelje je, prema pluralističkom tumačenju, nastojanje primitivne Crkve da privuče čim više sljedbenika. Usp. Chester GILLS, *Pluralism: A New Paradigm for Theology*, Louvain, 1998, 20.

Time ga (prikaz Isusa) oslobađa partikularizma bilo koje religijske skupine. Ovdje Tillich navodi Isusov razgovor sa Samaritankom u kojemu negira istaknutost nekog određenog mjesta ili načina štovanja te zahtijeva štovanje u Duhu i Istini.<sup>26</sup>

Daljni razvoj i oblikovanje kršćanskog stava spram ne-kršćana, Tillich prati u Pavlovim spisima. „On se morao boriti na dvije strane - protiv legalizma kristijaniziranih židova i protiv libertijanizma kristijaniziranih pogana.“<sup>27</sup> Stoga je Pavlova anatema usmjerena prema iskrivljenom shvaćanju kršćanske poruke a ne prema pripadnicima drugih religija. Uz poštovanje prema ostalim religijama, Pavao tvrdi da su židovi i pogani jednaki pod teretom grijeha te jednaki u potrebi za spasenjem koje dolazi, ne u novoj religiji kršćanstvu, već povijesnim događajem u svjetlu kojega se prosuđuju sve religije uključujući i kršćanstvo.<sup>28</sup> Ovu svjesnost o univerzalnosti i transcendentnosti kršćanske poruke, vidljivu već u samim početcima Kristove Crkve, te određenost stava spram ostalih religija idejom Logosa, Tillich uočava i u kasnijim izričajima Crkvenih otaca koji naglašavaju sveprisutnost Logosa, načela božanske samoobjave, u svim religijama i kulturama.

Ta sveprisutnost Logosa priprava je za centralni događaj u povijesti, događaj utjelovljenja. Vodeći se time, Augustin može reći kako je istinska, prava religija, postojala uvijek a nazvana je kršćanstvom tek nakon pojave Krista. Sve navedeno, smatra Tillich, potvrđuje da apologetika Otaca priznaje pripremni karakter ostalih religija te nastoji prikazati kako ih njihova unutarnja dinamika vodi k pitanjima na koja je odgovor konačno dan u događaju na kojem je kršćanstvo utemeljeno.<sup>29</sup> Takav pozitivan stav vidljiv je i na razini teološke misli u razvoju dogmatike gdje kršćanstvo preuzima koncepte i pojmove iz helenističke kulture i filozofije. Iako su to dobro su poznate činjenice, smatra Tillich, uputno ih je iznova promotriti u svjetlu današnje situacije i odnosa među religijama jer tada pokazuju da kršćanstvo nije sebe smatralo radikalno ekskluzivističkim, već sve- uključivom religijom koja tvrdi da sve istinito u svijetu pripada kršćanskoj poruci.<sup>30</sup>

---

26 Usp. isto, 32-33.

27 Isto, 33.

28 Usp. isto, 33.

29 Usp. isto, 34.

30 Usp. isto, 35.

Dakako navedeno valja interpretirati u smislu u kojem o religijama govori Augustin. Tillich ovdje kao značajnu navodi Isusovu riječ: „Budite dakle savršeni kao što je savršen Otac vaš nebeski.“ (Mt, 5,48) te napominje kako bi primjereniji prijevod, s obzirom na posljednja istraživanja, bio: budite sve-uključivi kao što je sve-uključiv Otac vaš nebeski.<sup>31</sup>

Osim recepcije osnovnih ideja poganske metafizičke misli od strane kršćanstva, vrijedno je ovdje napomenuti i usvajanje moralnih načela eklektičnog stoicizma koji je u ono doba predstavljao filozofiju načina življenja. Svoju ritualnu strukturu, rana Crkva oblikovala je analogno strukturi misterijskih religija<sup>32</sup> koje su tada predstavljale ozbiljan izazov kršćanstvu. Također ne treba izostaviti niti preuzimanje hijerarhijsko-pravnog uređenja zajednice (rimsko pravo i germanski feudalizam) te reinterpretiranje, u svjetlu kršćanstva, razne poganske motive i simbole. Sve navedeno upućuje na univerzalističku narav kršćanstva koja ipak ima jedan kriterij prema kojemu sve prosuđuje a koji nikada nije doveden u pitanje; slika Isusa kao Krista opisana u Novom a nagovještena u Starom zavjetu. Takvom univerzalizmu nipošto se ne može pripisati sinkretistička težnja jer se ne radi o miješanju (bezrezervnoj implementaciji ideja) već o podređivanju primljenih ideja konačnom kriteriju, smatra Tillich.<sup>33</sup> Ova misao nastavlja se i u kasnijem srednjem vijeku, pa tako Kuzanski sredinom 15. st. u djelu „De Pace Fidei“ iznosi viziju kršćanskog univerzalizma koja će postati temeljem kasnijim idejama koje su obnovile, čak i nadišle, univerzalizam rane Crkve ali bez upadanja u zamku relativizma.<sup>34</sup> U skolastici se međutim situacija mijenja. Kršćanstvo počinje biti vrednovano prema umskome a po istom kriteriju prosuđivane su i ostale religije. Locke, Hume pa i Kant nastoje ostati unutar okvira kršćanske tradicije ali na univerzalističkoj sve-uključnoj osnovi. Te ideje inspirirale su veliku grupu protestantskih teologa u 19. i 20. st. a kao posljedica se dogodio razvoj filozofije religije.<sup>35</sup> Termin koji implicira da

31 Uporište za ovu tvrdnju je originalna riječ τέλειος, α, ον – téleios/ télos, što označava da ne nedostaje ništa za potpunost, tj. uključuje sve stadije razvoja do savršenstva.

32 Objasniti pojam

33 Usp. Paul TILLICH, *Christianity And the Encounter of the World Religions*, 36-37.

34 Usp. isto, 40.

35 Usp. isto, 41. Svakako ovdje valja spomenuti i Tillichov vlastiti prinos filozofiji

je kršćanstvo podvedeno pod univerzalni koncept religije. Iako je to djelovalo bezopasno, smatra Tillich, ipak je ostavilo i negativnog traga na odnosu kršćanstva spram ostalih religija.<sup>36</sup>

U ranijem razdoblju Crkve i razvoju kršćanske misli, teolozi su bili svjesni opasnosti iskoraka od partikularnosti k univerzalnosti te su u nastojanju isticanja dominantnosti partikularnog elementa, pribjegavali ekskluzivizmu (počesto i radikalnom).<sup>37</sup> S vremenom, a osobito kao posljedica začetka filozofije religije smatra Tillich, naglašavanje partikularnog elementa ublaženo je, a kršćanstvo, iako još uvijek tvrdi određeni stupanj superiornosti, silazi s trona ekskluzivnosti na koji je ranije uzdignuto te postaje ne više od egzemplarne religije. Time je kršćanski univerzalizam transformiran u humanistički relativizam.<sup>38</sup> Navedeno se reflektiralo na način da se filozofija religije sada primarno bavi odnosom kršćanstva spram ostalih religija. Kao potvrdu ovome Tillich navodi Kantovu egzaltaciju kršćanstva interpretirajući kršćanske simbole unutar okvira kritike praktičnog uma, Fichteovo pozivanje na četvrto (Ivanovo) evanđelje u isticanju kršćanskog misticizma, Schleiermacherovu konstrukciju povijesti religija u kojoj kršćanstvo zauzima najviše mjesto kao najuzvišeniji tip religije.<sup>39</sup> No s posebnim žarom Tillich ističe misao Ernsta Troeltscha koji na radikalniji način postavlja pitanje uloge i položaja kršćanstva u odnosu na ostale religije te, kao i ostali kršćanski teolozi i filozofi koji kršćanstvo uklapaju u koncept religije, tumači kršćanstvo kao najpodesnije ostvarenje mogućnosti impliciranih unutar tog koncepta. Međutim, s obzirom da je sam koncept religije proizašao iz kršćansko-humanističke tradicije, Troeltsch je svjestan da takva interpretacija proizlazi iz njegova kršćanskog naslijeđa te se ograđuje od bilo kakvog univerzalističkog tumačenja ističući da bi misionarski karakter kršćanstva trebao imati smisao u kulturološkoj razmjeni radije nego u interreligiznom jedinstvu prihvatanja i odbacivanja. Ovakvo rješenje

---

religije (koju on diferencira kako od sustavne teologije, tako i od svakog – za njega neuspješnog – pokušaja naravne teologije): Paul TILLICH, *Religionsphilosophie*, Stuttgart, 1962.

36 Usp. isto.

37 Osobito je ovo vidljivo u distinkciji istinite od lažne religije o čemu vidi više u: Paul TILLICH, *Christianity And the Encounter of the World Religions*, 42.

38 Usp. isto, 42.

39 Usp. isto, 43.

slijedilo je opću tendenciju misli 19. st. tj. pozitivizam u pravom smislu riječi kao prihvaćanje empirijskog bez superiornog kriterija.<sup>40</sup> Ta je misao bila poticajem obnovi ekskluzivizma u smislu da je svaki relativistički stav spram svjetskih religija bio shvaćen kao negacija kršćanske apsolutne istine te je partikularistički stav iznova ojačao što je označilo početak dijalektičke teologije (ili neo-ortodoksije) čiji je začetnik i predstavnik Karl Barth. U perspektivi problema kojim se Tillich ovdje bavi, Barthova dijalektička teologija može se označiti kao odbacivanje koncepta religije ukoliko ga se primjenjuje na kršćanstvo. Za Bartha, sve čovjekove religije tek su pokušaji čovjeka da se približi Bogu (ovdje Barth razlikuje kršćanstvo od ostalih religija smatrajući kako je jedino kršćanstvo istinska božanska objava i to u osobi Isusa Krista) te stoga ne postoji problematika odnosa kršćanstva spram ostalih religija.<sup>41</sup> Jedina odnosnost je u tome što kršćanstvo odbacuje tvrdnje religija da su zasnovane na objavi. Posljedično, problematika odnosa nije teološke naravi već povijesne. Treba imati na umu, smatra Tillich, da je Barth u promišljanju ovog problema pred očima imao dramatičan susret kršćanstva s demoniziranom kvazi-religijom nacizma, a radikalna samo-afirmacija kršćanstva u Barthovoj teologiji svaki kompromis s nacizmom učinila je nemogućim. Međutim, cijena uspješne obrane kršćanske istine pred naletom kvazi-religije, bila je eklezijalna i teološka uskogrudnost koja je zaslijepila veliki broj protestantskih predstavnika u Europi spram novonastale situacije u odnosu kršćanstva i ostalih religija (i kvazi-religija) diljem svijeta. Također, uputno je napomenuti i da je Barth napustio klasičnu doktrinu Logosa u kojoj je univerzalizam najjasnije izrečen.<sup>42</sup>

S obzirom da kvazi-religije, prema Tillichovom stajalištu, imaju veliku ulogu u oblikovanju odnosa kršćanstva spram ostalih religija, neizbježno je i promišljanje o odnosu kršćanstva i kvazi-religija kojemu se pretpostavlja stav kršćanstva spram sfere sekularnoga uopće. Tillich namjerno ovdje ne govori o sekularizmu već o sekularnoj sferi, jer sekularizam kao afirmacija sekularne kulture u kontrastu i isključivosti spram religija, može biti odbačen samo od strane religije (kako kršćanstva tako i ostalih), no sekularna stvarnost se ne afirmira nužno u formi sekularizma. Ona se može afirmirati i kao element un-

---

40 Usp. isto, 44.

41 Usp. isto, 45-46.

42 Usp. isto, 46.

utar dominantnog religijskog sustava kao što je to bio slučaj u srednjem vijeku. Pod tim i takvim uvjetima kršćanstvo je kroz povijest koristilo formacije sekularne sfere za izgradnju vlastite egzistencije. Na taj je način ono bilo u stanju prigrliti i unutar vlastitih okvira osmisliti različite tehničke, ekonomske pa i znanstvene revolucije koje stoje u pozadini transformacije ljudske povijesne egzistencije. Kao najpozitivniji pristup sferi sekularnoga Tillich ističe protestantizam u skladu s protestantskim načelom<sup>43</sup> koje ukazuje na to da sfera svetoga nije bliža Zbiljskome od sfere sakralnoga te niječe mogućnost da ijedno od tog dvoje u većoj mjeri polaže pravo na milost. Oba su beskonačno udaljeni i beskonačno bliski božanskome. Ta tvrdnja za Tillicha proizlazi iz činjenice da kasnija protestantska misao omogućava sintezu protestantske i prosvjetiteljske misli što se ne može ustvrditi za katoličanstvo koje se još uvijek s time bori. No upravo ovdje se nalazi i opasnost za protestantizam da se prihvaćanje sekularizma prometne u postupnu eliminaciju religiozne dimenzije uopće. S obzirom da različite protestantske crkve imaju različite stavove spram navedenog i stupnjeve eliminacije religioznosti, osnovni stav spram sfere sekularnog određuje i njihov stav spram kvazireligija nastalih unutar tog područja. Prema tome protestantizam je posljedično lakši plijen za kvazi-religije. S druge pak strane Rimaska Crkva zanjekala je sva tri oblika kvazi-religije, nacionalizam, socijalizam i liberalni humanizam, kao i njihovu religioznu vrijednost. No valja naglasiti kako se ovo ne odnosi na samu ideju (nacionalizma i socijalizma) već na njihovu radikalizaciju koja nužno sadržava religiozni element. A to se odnosi čak i na dogmatski ateizam.<sup>44</sup>

U skladu s Tillichovim poimanjem kvazi-religije, te kriterijima prema kojima sustav može na taj način biti okarakteriziran, nije moguće ne zapitati se je li na istom pravcu i pluralistička paradigma? U mnogome je jasno kako se je pluralizam izdignuo iz liberalnog humanizma. U samom središtu paradigme nalazi se etičko načelo zlatnog pravila smatrano zajedničkim temeljem svih religija te dobrim polazištem za ostvarenje pluralnog jedinstva. Međutim, ono što je i

---

43 Protestantsko načelo upozorava da se ništa konačno ne smije proglasiti beskonačnim i da se ništa preliminarno ne smije proglasiti apsolutnim. Tillich je protestantsko načelo izveo izravno iz Lutherovog načela „opravdanja po vjeri“, no mišljeno je bitno nekonfesionalno. Više o tome: Paul TILLICH, *Protestant Era*. Abridged Edition, Chicago, 1966., xii.

44 Usp. ISTI, *Christianity And the Encounter of the World Religions*, 48-49.



Tillich istaknuo, ako ne postoji autoritet pojedinac sam odlučuje o tome što su pravda i sloboda čime ti pojmovi bivaju apsolutizirani, a time i lišeni ontološkog utemeljenja. U tom slučaju ne postoji više ništa što bi se ispriječilo imperijalizmu sebstva. Upravo je to negativna karakteristika sustava koji su se radikalizacijom pojedine (pozitivne) ideje prometnuli u kvazi-religiju.

#### 4.0. Kriteriji i vrijednost kršćanske samoprosudbe

Kao jedini ispravan način na koji kršćanstvo može pristupiti a onda i vrednovati ostale svjetske religije, Tillich smatra kršćansku samoprosudbu i kritičko promišljanje vlastite pozicije. U prvom redu je potrebno utvrditi osnovu na kojoj kršćanstvo sebe može promišljati te po kojem kriteriju, pri čemu je samo jedna točka iz koje je moguće izvesti kriterij i samo jedan put da se toj točki pristupi. Točka je događaj na kojemu čitavo kršćanstvo počiva, pojava i prihvaćanje Isusa iz Nazareta kao Krista, a put je participacija u neprekidnoj duhovnoj moći tog događaja koji predstavlja konačnu samo-objavu u ljudskoj povijesti, izvor i cilj sveg postojanja.<sup>45</sup> No problem ovdje je, smatra Tillich, mogućnost participacije na nečemu što pripada povijesti. Iako su povijesno znanje (utemeljeno na iskazu svjedoka), obdržavanje tradicije (koja je direktna poveznica između prošlosti i sadašnjosti) i podložnost autoritetima neizostavni i od vrijednosti, participacija na događaju prošlog vremena moguća je tek u zahvaćenosti duhovnom moću tog događaja te u svjetlu toga može vrednovati navedene elemente u kojima je ista ta duhovna moć bila na djelu. U konkretnom smislu, kriterij po kojemu kršćanstvo sebe može vrednovati je participacija na povijesnom događaju osobe Isusa Krista, a iznalaskom tog i takvog kriterija pružen je odgovor i na pitanje odnosa kršćanstva sa svjetskim religijama.<sup>46</sup>

U ranijem obrazlaganju Tillich je zaključio o dva ključna problema u kršćanskom samopoimanju; u odnosu na druge, ne-kršćanske religije i u odnosu na kvazi-religije. U slučaju prvoga radi se o napetosti između partikularnog i univerzalnog karaktera kršćanske poruke, dok u drugom o napetosti između kršćanstva kao religije i kršćanstva kao negacije religije. Obje napetosti proizlaze iz naravi događaja koji

---

45 Usp. isto, 79.

46 Usp. isto, 80-81.

se nalazi u temelju kršćanske religije. Naime, pojašnjava Tillich, smisao događaja Isusa Krista ne ogleda se u izgradnji temeljne strukture neke partikularne religije (iako je upravo to bila posljedica), već u samome sebi. Ono partikularno u Kristu je činjenica da je svaku partikularnost u sebi razapeo u ime (u svrhu) univerzalnog.<sup>47</sup> To sliku o njemu oslobađa od vezanosti uz partikularne religije kao i religijsku sferu kao takvu. Načelo ljubavi u njemu obuhvaća kozmos, uključujući i religijsku i sekularnu sferu pri čemu je ono partikularno slobodno od partikularizma, a religijsko oslobođeno od religije. Dakle tim je događajem utvrđen kriterij prema kojem kršćanstvo mora razumijevati sebe, a samovrednujući se na taj način, po istom kriteriju mora vrednovati i ostale religije uključujući i kvazi-religije. Na toj osnovi kršćanstvo se razvilo u specifičnu religiju koja se napaja na tradiciji Starog Zavjeta a u isto vrijeme u sebe ugrađuje elemente ostalih religija (i misaonih sustava) s kojima se susreće a pri tome zadržava svoj jedinstveni karakter (nasuprot sinkretizmu).<sup>48</sup>

Iako su prva stoljeća kršćanstva bila odlučujuća za opstanak i razvoj kršćanskog nauka, proces rasta neprekinut je do današnjih dana. U tom razvoju kršćanstvo je prosuđivalo, bilo prosuđivano i prihvaćalo prosudbu. Dinamizam kršćanskog života potican je napetostima između pokušaja vrednovanja ne-kršćanskih religija koje susreće u skladu s vlastitim temeljnim postulatima, i prihvaćanje kritičke prosudbe od njih u slobodi koju mu vlastiti temelji vjere pružaju. Međutim, navodi Tillich, tu slobodu u prihvaćanju kritike ograničavala su dva faktora; hijerarhijski i polemički.<sup>49</sup> Naime, jačanjem autoriteta hijerarhije postajalo je sve teže dovoditi u pitanje iskaze biskupa, koncila i na koncu Pape.<sup>50</sup> A svaki pokušaj reevalucije iskaza vjere donesenih od strane autoriteta smatran je nepoštivanjem hijerarhijskog reda i autoriteta naučiteljstva. Svaka odluka dogmatske vrijednosti u povijesti Crkve, donesena je kao odgovor na određenu konfliktnu problematiku povijesnog trenutka u kojemu progovara. Stoga je ona nužno bila i

---

47 Usp. isto , 81.

48 Usp. isto, 82.

49 Usp. isto, 83.

50 Ovdje se misli na kršćansku dogmu o nezabludivosti (nepogrešivosti) Pape proglašenu na I. Vatikanskom koncilu 1870. godine. Njome se željelo reći da papa ima karizmu nezabludivosti kada govori ex cathedra, tj. kada svečano proglašava vjersku ili moralnu dogmu.

eliminirajuća za sve ostale mogućnosti. Svakom dogmom jasno i radikalno zatvarana su vrata daljnjem promišljanju u smanjujući voljnost za prihvaćanje kritičke prosudbe izvana.<sup>51</sup> Upravo je ovo, smatra Tillich, točka zbog koje je kršćanstvo na udaru mnogih kritika.<sup>52</sup> Također, to je točka u kojoj kršćanstvo kritiku koja dolazi izvana mora preobraziti u samokritiku u smislu da se odrekne ideje da je ono samo religija. Mora se boriti protiv svega po čemu ono postaje religijom.<sup>53</sup> Što to konkretno znači? Tillich se ovdje vraća na početnu definiciju religije po sebi prema kojoj su dva osnovna izraza religije (u užem smislu) mit i kult. Stoga kada se kaže da se kršćanstvo mora odreći ideje da je religija, misli se upravo na odricanje od mita i kulta, što je uostalom činilo tijekom čitave svoje povijesti. Primjeri koji o tome svjedoče su mnogi no Tillich u tom pogledu ističe iskaze zapisane u Bibliji koja, kako kaže, nije samo religijska već i antireligijska knjiga.<sup>54</sup> U Starom Zavjetu mnoga su svjedočanstva o borbi za Boga a protiv religije. Proroci se kritički obrušavaju na svaki kult i politeistička religiozna nagnuća kao plod popularne religije (narodskog štovanja). Bog Izraela tako biva „demitologiziran“ u Boga kozmosa nasuprot bogovima naroda: „Bog Izraela odbija čak i Izrael u trenutcima u kojima o Njemu misli kao o nacionalnom Bogu. Bog odbija bivanje Bogom.“<sup>55</sup> Na jednak način očituje se i Novozavjetna borba protiv kulta i mitova<sup>56</sup> a nastojanje demitologizacije Boga i Kristova značenja nastavlja se i u pokušajima prve Crkve preuzimanjem ideja iz tradicije platonizma i stoicizma. Dakle, u svim periodima razvoja kršćanske teologije očita je težnja da se na što primjereniji način progovori o transcendentalnoj

---

51 Najgorom posljedicom navedenoga Tillich smatra zapadni raskol Crkve u doba Reformacije i protureformacije. Nakon raskola, slava otvorene Crkve izgubljena je na obje strane a Crkva protureformacije postala je daleko manje sposobna izaći u susret ostalim religijama i kvazi-religijama nego je to bila ranije. A u protestantskim crkvama, unatoč slobodi koju pruža Protestantsko načelo, tek utjecaj sekularizma je iznova ih otvorio prema kreativnom dijalogu s ostalim religijama. Usp. Paul TILLICH, *Christianity And the Encounter of the World Religions*, 83-84.

52 Usp. isto, 84.

53 Usp. isto, 89.

54 Usp. isto, 89.

55 Isto, 90.

56 Tillich se ovdje osvrće na Isusovo deritualiziranje Zakona i podvrgavanje Zakona čovjeku u svrhu prakticanja ljubavi.

naravi božanskog nasuprot imanenciji simbola koji pokušavaju o Bogu nešto izreći.<sup>57</sup> Međutim, danas kada kult i idolatrija više nisu eksplicitno prisutni (u obliku politeizma), teolozi ne posvećuju toliku pažnju očuvanju ideje osobnoga Boga te je prisutna opasnost od upadanja u henoteističku mitologiju – vjerovanje u jednoga Boga koji, doduše, ostaje partikularnim i karakterističnim za pojedinu religijsku skupinu.<sup>58</sup>

U samim začecima teologije, presudnu ulogu imao je mistični element religioznosti koji je bio pokretačka sila kršćanstva. Osnovni koncept misticizma je neposrednost tj. neposredna participacija na božanskoj zbilji po uzdizanju u jedinstvo s njome nadilazeći konačnu stvarnost i simbole te napuštajući sakramentalnu aktivnost koja uključuje kult i mit. Ovo je bio napad na religiju u ime religije.<sup>59</sup> Ritualni element u teologiji izgubio je na vrijednosti pod utjecajem Reformacije, a među najoštrijim kritikama je ona Luthera usmjerena prema životu religioznog čovjeka (*vita religiosa* i *homini religiosi*). Ono što je time naznačeno je da je Bog prisutan i u sekularnoj zbilji (u čemu se reformacija slaže s renesansom). Navedeno je, smatra Tillich, važna pobjeda Boga nad religijom.<sup>60</sup> Prosvjetiteljstvo je pak donijelo radikalnu eliminaciju i mita i kulta. Ono preostalo bio je filozofski koncept Boga kao nositelja moralnog (etičkog) imperativa. Kult i mit nestali su u filozofiji 18. stoljeća a Crkva (redefinirana od strane Kanta) je postala tek društvo moralne svrhovitosti.<sup>61</sup> Sve navedeno može se smatrati borbom religije (kao i kvazi-religije) protiv religije, međutim sile (kako ih naziva Tillich) koje su se borile za očuvanje religijskog karaktera i statusa kršćanstva, bile su u konačnici snažnije.<sup>62</sup> Osnovni protuargument je kako je gubitak mita i kulta zapravo gubitak otkrivajućeg iskustva na kojemu svaka religija počiva. Takvo iskustvo treba samoafirmaciju. Dakle treba elemente mita i ritualnosti, čak i u svojoj sekularnoj formi. A svaki pokušaj da ih se dokine također ovisi o moći vlastitih mitova i kulta.<sup>63</sup> Stoga je onaj koji se bori za Boga protiv

---

57 Kako bi jasnije prikazao navedeno, u djelu „The Courage To Be“ Tillich koristi izraz „Bog onkraj Boga“ („God above God“).

58 Usp. Paul TILLICH, *Christianity And the Encounter of the World Religions*, 91.

59 Usp. isto, 91-92.

60 Usp. isto, 92.

61 Usp. Paul TILLICH, *Christianity And the Encounter of the World Religions*, 92.

62 Usp. isto, 93.

63 Usp. isto, Tillich u nastavku obrazlaže prisustvom mita i kulta u sekularnim sus-

religije u paradoksalnoj situaciji jer se u borbi protiv religije mora koristiti elementima religije. Kršćanstvo je toga svjesno<sup>64</sup>. Slijedom navedenog Tillich zaključuje da je opozicija konceptu religije očitovana u filozofiji religije kao simptomu te borbe. Pojmom kvazi-religije željelo se naznačiti kako ono što se čovjeka bezuvjetno tiče, može biti očitovano i u sekularnoj formi. U suvremenoj teologiji održava se ideja da kršćanstvo mora postati sekularno i da je Bog prisutan u svemu što radimo kao članovi društva te tako postati artikulacija od ultimativnog značenja u djelima našeg svakodnevnog života. I to je ono što kršćanstvo mora postati<sup>65</sup>. No treba naglasiti da ovdje Tillich ne govori o sekularnoj religiji kao nositelju ideje o „privatnoj“ vjeri (kako to danas shvaća suvremeno društvo), već o sekularnoj naravi kršćanske religije koja je temelj univerzalnosti kršćanske poruke.

I na koncu je potrebno zapitati se: koje su posljedice samoprosudbe kršćanstva za izgradnju odnosa i shvaćanja ne-kršćanskih religija? Prvenstveno je to stav koji sprečava pokušaje „preobraćivanja“ u tradicionalnom smislu te riječi. Mnogi kršćani su to već doveli u pitanje (a osobito u pogledu pripadnika židovske i islamske vjeroispovijesti)<sup>66</sup>. Druga bitna stvar je da vrednovanje samoga sebe a onda i ostalih svjetskih religija u svjetlu dijaloga, nužno vodi prema vrednovanju sekularizma čime bi se sekularizam umjesto u negativnom smislu negativnom počeo shvaćati kao pozitivan poticaj na razvoj i samoafirmaciju. Sve navedeno vodi do posljednjeg i najuniverzalnijeg problema: predlaže li Tillich sinkretističko zajedništvo religija? Isticanje vrijednosti jedne u odnosu na ostale? Ili pak kraj religije uopće? Niti jedno od navedenog. Tillichov cilj je naznačiti kako svaka religija (a onda i kršćanstvo iz čijeg je kuta promišljao) može biti nositeljem religiozne zbilje tek u onoj mjeri u kojoj je u stanju probijati ograničenosti vlastitog partikularizma<sup>67</sup>. A to pak može tek prodiranjem u dubinu vlastite religije shvaćajući i iznova živeći svoju vlastitu posvećenost, misao i djelovanje. U dubini svake žive religije postoji točka na kojoj

---

tavima (koji su nastojali dovesti u pitanje religiju) koji ih čine totilitarističkim. Njihova snaga i uspjeh očituju se u sposobnosti da uobičajene koncepte, događaje i osobe uzdižu i transformiraju umitološko a uobičajeno djelovanje u rituale.

64 Usp. isto, 94.

65 Usp. isto

66 Usp. isto, 94-95.

67 Usp. isto, 96-97.

ona sama gubi (odriče se) važnost i probija granice vlastite partikularnosti uzdižući se u duhovnu slobodu. To je ono što kršćanstvo mora vidjeti u aktualnom susretu s ostalim religijama<sup>68</sup>.

## 5.0. Zaključno

Za jasniju predodžbu o Tillichovom shvaćanju vrijednosti i uloge Isusa Krista (a onda i na odnos kršćanstva spram ostalih religija) potrebno je osvrnuti se na govor o Isusu Kristu kao nositelju i manifestaciji Novog Bića<sup>69</sup>. Drugim riječima, Krist ne obnavlja stanje kojim je čovječanstvo bilo zahvaćeno prije pada, već radije uspostavlja novo spašeno stanje prethodno otuđene egzistencije<sup>70</sup>. Na taj način Tillich opravdava univerzalnost osobe Isusa Krista koji kao nositelj Bića donosi spasenje u otuđenu egzistenciju pri čemu ističe da je tim pojmom naznačeno čitavo postojanje svega stvorenog. Dakle ako je svo postojanje otuđeno, svo postojanje obuhvaćeno je spasenjem<sup>71</sup>. U svjetlu toga valja promatrati i religije te zaključiti kako niti jedna religija nema ultimativno značenje te radi toga nije niti moguće uspoređivati ili prosuđivati religije. Jedino što jest moguće u interakciji je podijeliti istinu koja je otkrivena na specifičan način unutar partikularne religije<sup>72</sup>. Nazivati se kršćaninom, za Tillicha znači priznati da Bog koji se je objavio u Isusu Kristu obnavlja, izmiruje i otkupljuje čitavo stvorenje neovisno o religioznom nagnuću. Stoga se kršćanska odgovornost sastoji u tome da promiče život u obilju na koji god se način on manifestirao, ne kako bi donijelo obraćenje (u ekskluzivnim pojmovima) već kako bi omogućilo svim religijskim sustavima da na primjeren način

---

68 Usp. isto, 97.

69 Novim Bićem Tillich naziva restorativni princip cjeline. Ono predstavlja esencijalno biće uvjetovano egzistencijom koje premošćuje razdor između esencije i egzistencije. Usp. Paul TILLICH, *Systematic Theology II.*, 118-119.

70 U oblikovanju navedenog tumačenja Tillich se oslanja na 2. poslanicu Korinćanima: „Dakle, je li tko u Kristu, nov je stvor. Staro uminu, novo, gle, nastal! A sve je od Boga koji nas sa sobom pomiri po Kristu i povjeri nam službu pomirenja.“ (2 Kor 5,17-18)

71 Usp. David. R. MASON, *Christianity and World Religions: the Contributions of Barth and Tillich*, u: *Anglical Theological review*, 97 (2015) 3, 433-447., ovdje: 445.

72 Usp. isto, 445-446.

odgovore na Riječ Božju u okvirima vlastite tradicije<sup>73</sup>.

Tillichova teologija religija kreativan je pokušaj mišljenja čovjekova religioznog iskustva iz perspektive kršćanstva. Tillich nastoji demonstrirati mogućnost kombiniranja inkluzivnog pristupa s kristološkom normom. Naime, kako je već spomenuto, problem s kojim se kršćanstvo bori je kako pomiriti univerzalnu ljubav Božju s partikularnom naravi evanđelja (iako bi ovdje bilo točnije reći partikularnim tumačenjem evanđelja). Ekskluzivizam podupire partikularnost evanđelja ali pod cijenu dovođenja u pitanje univerzalnosti ljubavi Božje. Relativisti pak zapostavljajući teocentrizam, na mjesto kristologije ističu univerzalnost ljubavi Božje a kršćansko evanđelje na taj je način zamijenjeno pluralizmom (Isus je samo jedna od istaknutih religijskih figura). Obje krajnosti nedostatne su u poimanju kršćanstva i uloge Isusa Krista. Upravo iz tog razloga Tillich nastoji pronaći „srednji put“ u obliku konfesionalnog inkluzivizma. Naime, on nastoji zadržati ekskluzivističko poimanje osobe Isusa Krista kao konačne objave, inkluzivno shvaćanje božanskog spasenjskog plana koji se je ostvario u Isusu Kristu i relativizam kršćanstva kao religije koja se neprestano vrednuje kriterijem Kristove osobe. Na taj način Tillich oblikuje model koji je dijaloški usmjeren, samokritičan ali uz pouzdanje u istinu vlastite poruke<sup>74</sup>. Iako Tillich smatra kako se božanska objava i spasenje očituju i izvan kršćanske Crkve, ipak tumači Krista kao normativni kriterij za vrednovanje ostalih objava i duhovnih iskustava.

Iz svega prikazanog u ovome radu jasno je kako nije moguće Tillicha smjestiti među teologe koji bi se zauzimali za pluralističku teologiju religija, osobito onu koja nasljeđuje postulate Johna Hicka i Paula F. Knitera. Tillichovo teološko određenje bilo bi radije na tragu „otvorenog tipa“ inkluzivizma koji bi težio uočavanju odnosa između duhovnih iskustava vezanih uz spasenje u religijama i univerzalne povijesti spasenja vođene Bogom. Pri tome je potrebno preispitivati i vrednovati u kojoj mjeri su institucionalni (formalni) elementi određenog religijskog sustava uistinu prikladno sredstvo Božjeg spasenjskog djelovanja. S obzirom da svaka religijska struktura sadrži i elemente (u manjoj ili većoj mjeri) zablude, neznanja, sebičnosti a

73 Usp. isto, 446-447.

74 Usp. Paul SANDS, Paul Tillich's Theology of Religions, u: Perspectives in Religious studies, 32 (2005) 1, 59-76., ovdje: 73-74.

često i nasilja, ne može se očekivati da ti sustavi a priori, imaju neupitnu spasenjsku vrijednost. Potrebno je razlučiti što je u religijskim tradicijama uistinu plod susreta čovjeka s božanskom zbiljom a što otežava ili sprečava milosnu preobrazbu pojedinca<sup>75</sup>. Osnovna pretpostavka otvorenog inkluzivističkog pristupa je poniranje u trinitarnu viziju povijesti stvaranja i spasenja koja kršćanskom inkluzivizmu može pružiti mogućnost da u kontekst jedinstvenog milosnog Božjeg djelovanja, smisleno integrira sva participirana posredništva religijskih tradicija<sup>76</sup>.

Na određeni je način ovo formulirano i u Crkvenim dokumentima „Redemptoris missio“<sup>77</sup> i „Dijalog i Navještaj“<sup>78</sup> koji cjelokupnu povijest čovječanstva nastoje interpretirati kao plod „stvaralačke i spasenjske brige Očeve, a koja se ostvaruje i očituje djelovanjem Riječi i Duha u svim vremenima i kulturama“<sup>79</sup>. Takav pristup u središtu promišljanja ima očuvanje jedinstva svekolike spasenjske ekonomije koje bi inače, pod pretpostavkom paralelnih ekonomija spasenja, bilo ugroženo<sup>80</sup>.

Jasno je dakle kako inkluzivizam nije sinonim za netoleranciju i potcjenjivanje (barem ne bi trebao biti) a problem nastaje tek kada religija ne uspijeva, u okvirima vlastitog razumijevanja cjeline, pronaći zadovoljavajuću pozitivnu interpretaciju značaja ostalih religija. U tom slučaju te druge religije poprimaju lice beznačajnosti pa čak i zla. Međutim, inkluzivno priznanje vrijednosti, kao temeljni preduvjet dijaloga, prisutan je u svim svjetskim religijama koje nastoje osmisliti problem čovjekove egzistencije te su plod mnogih duhovnih i mističnih iskustava, teološkog promišljanja i tisućljetne tradicije. Iz toga proizlazi da je međusobni inkluzivizam teološki i dijaloški najrealističniji i najdjelotvorniji odgovor na raznolikost i prožimanje mnogih kultura, religija i tradicija<sup>81</sup>.

---

75 Usp. Nikola BIŽACA, O osporavanjima i važnosti inkluzivnog modela u teologiji religija, u: Crkva u svijetu, 42 (2007) 3, 452-481., ovdje 474-475.

76 Usp. isto, 475

77 Redemptoris missio 5, 28, 29.

78 Dijalog i Navještaj 16, 17, 19, 20.

79 Nikola BIŽACA, O osporavanjima i važnosti inkluzivnog modela u teologiji religija, 475

80 Usp. isto, 476.

81 Usp. isto, 480-481.



### LITERATURA:

1. BIŽACA, Nikola, O osporavanjima i važnosti inkluzivnog modela u teologiji religija, u: Crkva u svijetu, 42 (2007) 3, 452-481.
2. SANDS, Paul, Paul Tillich's Theology of Religions, u: Perspectives in Religious Studies, 32 (2005) 1, 59-76.
3. MASON, David. R., Christianity and World Religions: the Contributions of Barth and Tillich, u: Anglical Theological Review, 97 (2015) 3, 433-447.
4. CANTWELL SMITH, Wilfred, The Faith of Other Men, New York, 1965.
5. KNITTER, Paul F., Doing Theology Interreligiously: Union and the Legacy of Paul Tillich, u: Crosscurrents, 61 (2011), 117-132.
6. TILLICH, Paul, Christianity And the Encounter of the World Religions, New York, 1963.
7. ISTI, Dynamics of Faith, New York, 1957.
8. ISTI, Protestant Era. Abridged Edition, Chicago, 1966.
9. ISTI, Religionsphilosophie, Stuttgart, 1962.10. ISTI, Systematic Theology vol. I-III., Chicago, 1951- 1963.
10. WEHR, Gerhard Paul Tillich zur Einführung, Hamburg, 1998.



# PITANJE SIMBOLA I SIMBOLIČKOG U MISLI PAULA TILLICHA

Iva MRŠIĆ FELBAR

Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu

Vlaška 10000 ,38 Zagreb, Hrvatska

e-mail: iva.mrsic@gmail.com

## ABSTRACT

Članak nastoji istražiti temeljne postavke Tillichova razmišljanja o jeziku unutar konteksta govora o simboličkome koji kao takav ima svoje reperkusije na teologiju, odnosno eventualna promišljanja o religijskome jeziku. Za Tillicha je religijski jezik svet u svojim raznovrsnim iskazima jer time posreduje brigu o krajnjoj zaokupljenosti (ultimate concern). No, premda zahvatajući prostor svetoga i progovarajući o Svetom naprosto, Tillich ipak upozorava da jezik ne može kontrolirati i ovladati svetim jer ga on samo posreduje. Shodno tomu, njegova je temeljna teza da sve što kažemo o Bogu, činimo to simbolički.

Članak tematizira povezanost Tillichova koncepta Boga, njegova promišljanja o Riječi Božjoj i njegovu hermeneutičku kovanicu analogiae imaginis kao elemenata koji nam približavaju njegovu misao o simboličkom. Konačno, zanimale su nas moguće implikacije Tillichove misli o simboličkom na religijski govor, pri čemu smo zaključili da Tillich inzistira na očuvanju simboličkog iskaza koji sprječava opredmetnjivanje i idolatriju transcendencije, jer konačno, cilj religijskoga govora nije u definicijama, nego u ulaženju u egzistencijalni odnos sa Svetim.

**Ključne riječi:** Paul Tillich, religijski jezik, simbol, Bog, analogia imaginis

## THE QUESTION OF SYMBOL AND SYMBOLIC IN THE THOUGHT OF PAUL TILlich

The article attempts to examine the basic preferences of Tillich's thoughts about language in the context of symbolical speech that has its repercussion on theology, i. e. possible thoughts about religious language. The religious language according to Tillich is holy in its versatile expressions, because it mediates the ultimate concern.

But, although the language is able to embrace the space of holy and to speak of Holy itself, Tillich notifies that language could not control and overtake the holy because it is just its mediator. Therefore, his fundamental thesis is that everything we say about God, we do so symbolically.

The article thematises connection between Tillich's concept of God, his thought of the Word of God and his hermeneutic term of *analogia entis* as elements that all together approximate his thought of symbolic. Finally, we were interested in possible implications of Tillich's thought of symbolic on the religious language, whereat we have concluded that Tillich insists on preserving the symbolic statement which prevents objectivation and idolatry of transcendence, since, finally, the goal of religious language is not in defining, but is in entering in existential relation to Holy.

**Keywords:** Paul Tillich, Religious Language, Symbol, God, *analogia imaginis*

## 1.0. Uvod

Paul Tillich (1886. – 1965.) kao istaknuti filozof i teolog 20. stoljeća dotiče u svojim djelima tematiku jezika, koja inače zauzima istaknuto mjesto u obje discipline, kako u filozofiji, tako i u teologiji. Konačno, i u Tillichovoj se misli osjeti napetost između svijeta filozofije i teologije i njegov opus stoji na njihovoj razmeci. Upravo njegovo stajanje na granici između svijeta teologije i filozofije u mnogome je odredilo njegovu misao<sup>1</sup>. “Tillich nastoji pokazati kako temeljna filozofska pitanja koreliraju s teologijskim odgovorima. U tome smislu, filozofiju se ne smije niti može isključiti iz teologije, iako ona sama nije pomiješana i dokinuta u teologiji. Također vrijedi i obrnuto. Takav je pristup sustavnoj teologiji on nazvao “filozofijskom teologijom” (*philosophical theology, philosophische Theologie*)<sup>2</sup>.”

Ovdje nas prvenstveno zanimaju njegove temeljne postavke glede religijskoga jezika i moguće perspektive za teološku misao, osobito pritom pod vidom govora o simboličkome.

“... o Bogu neizbježno govorimo i k njemu upravljamo vlastito djelovanje<sup>3</sup>.” Upravo spram takvog načina i pokušaja govora o Bogu Tillich je kritički raspoložen, smatrajući da iz njega “izviru napola blasfemični i mitologijski pojmovi za ‘Božje postojanje, kao i neuspjeli dokazi o postojanju tog ‘objekta.’<sup>4</sup>” No, s druge strane, Tillich tvrdi da je religijski jezik u svim svojim raznolikim iskazima (mitologijski, legendarni, proročki, pjesnički, liturgijski) svet onima kojima posreduje kraljnju zaokupljen-

---

1 Usp. Danijel TOLVAJČIĆ, Pogovor, u: Paul TILLICH, *Biblijska religija i potraga za krajnjom zbiljnošću*, Zagreb, 2016., 79-82.

2 Isto, 85.

3 Paul TILLICH, *Teologija kulture*, Rijeka – Sarajevo, 2009., 28.

4 Isto.

ost<sup>5</sup>. Ali sam za sebe, nijedan jezik nije svet u sebi. Nadalje, govorom i jezikom nije moguće zahvatiti cjelokupnu zbilju koju on posreduje.

Jedino tko u tom procesu ima snage dohvatiti ono onkraj jest simbol. Tillich izričito ističe simbol kao “dubinsku dimenziju same zbilje”<sup>6</sup>, odnosno religijske simbole vidi kao simbole Svetoga. I premda se religija može izražavati u teološkim, filozofskim, pa čak i umjetničkim pojmovima, Tillich je mišljenja da se religija izravno može iskazati jedino simboličkim govorom kao i skupom simbola koji čine mit<sup>7</sup>. Upozorava pritom da činjenica da simboli simboliziraju Sveto i imaju udjela u njemu nipošto ne znači njihovu istovjetnost sa Svetim jer ih ono uvijek transcendirira. Osim toga, Tillich upozorava na mogućnost okonačenja onoga na što simboli upućuju, čime bi se ta zbilja prometnula u idole. “Idolatrija nije ništa drugo do krajnje uzdizanje simbola za Sveto i njihovo izjednačavanje.”<sup>8</sup> Mjerilo koje Tillich predlaže za prosudbu svih simbola kako bi se izbjegla njihova idolatrija je Kristov križ. Isus Krist kao punina božanstva žrtvuje samoga sebe kako ne bi postao idolom i “dodatnim bogom pored Boga, bogom u kojega ga učenici žele pro-maknuti.”<sup>9</sup> Prihvativši trpljenje i smrt, on uklanja mogućnost idolatrije. Tillich je poznat po svome doprinosu značenju simboličkog jezika, a njegova je temeljna teza da je “sve što kažemo o Bogu simbolički”<sup>10</sup>. Ovdje ćemo nastojati produbiti upravo tu temu.

## 2.0. O simbolima

Tillichu je stalo da pomno istraži različite simbole i koncepte, kao i uopće svijest o različitoj uporabi i značenju istih u današnjoj kulturi. Taj konceptualno-gramatički pristup zauzima važno mjesto u Tillichovoj misli.<sup>11</sup> Tako u svojem djelu *Dinamika vjere* piše:

---

5 Usp. Isto, 46.

6 Isto, 55.

7 Paul TILLICH, *Writings in the Philosophy of Religion*, John CLAYTON (ur.), Berlin-New York, 1987., 415.

8 Paul TILLICH, *Teologija kulture*, 56.

9 Isto, 62.

10 Paul TILLICH, *Systematic Theology. Existence and the Christ*, Vol. II., Chicago, 1957., 9.

11 Usp. Gorazd ANDREJČ, *Reading Wittgenstein (on Belief) with Tillich (on Doubt)*, u: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 57

“Teologija kao takva nema ni dužnosti niti moć potvrditi ili nijekati religijske simbole. Njezina zadaća je njihovo tumačenje prema teološkim principima i metodama. U procesu tumačenja, međutim, moguće su dvije stvari: 1) teologija može otkriti proturječja između simbola unutar teološkog kruga i 2) teologija može govoriti ne samo kao teologija, već također i kao religija. U prvom slučaju, teologija može ukazati na religiozne opasnosti i... pogreške koje slijede iz uporabe određenih simbola; u drugom slučaju, teologija može postati proročkom, i u toj ulozi može doprinijeti promjeni uobjavljujućoj situaciji.”<sup>12</sup>

Slijedeći terminologiju Johna Randalla, Tillich simbole dijeli na reprezentativne, naspram kojih stoje oni diskurzivni simboli koji se rabe, primjerice, u matematici i logici. Osobitost reprezentativnih simbola jest u tome da se, koristeći “simboličkim materijalom” koji prvotno predstavlja nešto uobičajeno ili doslovno, simboli usmjeruju na drugu stvarnost, transcendirajući ovaj prvotni nivo. Simbolički jezik općenito posjeduje mogućnost iskazivanja onoga “onkraj”, izbjegavajući izravan iskaz koji bi ograničavao zbilju.<sup>13</sup> Tu tvrdnju Tillich razlaže u šest teza, tvrdeći da se 1) simboli razlikuju od znakova osobito po činjenici da potonji ne sudjeluju u zbilji na koju ukazuju, 2) da simboli sudjeluju u zbilji na koju ukazuju, 3) da simbol otvara pristup zbilji koja nam je inače nedostupna, 4) da također otkriva dimenzije nas samih koje su inače skrivene, 5) da simboli nisu posve namjerni te da proizlaze iz individualne ili kolektivne podsvijesti, 6) da niču iz situacije koja je za njih dozrela, a umiru kad dođe do promjene situacije<sup>14</sup>. To su, dakle, glavna obilježja svakoga simbola prema Tillichu. Pritom bi uloga teologije bila da približi u misaonim kategorijama takav simbolički sustav, s time da treba imati na umu da to racionalno izlaganje ne može preuzeti ili zamijeniti mjesto simbola, kao ni posve iskazati ili iscrpiti njihovo značenje.

Tillich je mišljenja da Bog nadilazi i svoje ime jer ga njime ne možemo “vezati”, odnosno time možemo upasti u bogohuljenje i zlouporabu, te je iz tog razloga važno da Božje ime ima simboličko

---

(2015.) 1, 85

12 Paul TILLICH, *Systematic Theology*. Vol 1, Chicago, 1973., 240.

13 Usp. Paul TILLICH, *Dinamika vere*, Beograd, 1988., 43.

14 Usp. Paul TILLICH, *Dinamika vere*, 40-42. Vidi još: Dan R. STIVER, *The Philosophy of Religious Language. Sign, Symbol and Story*, Oxford, 2004., 122-123.

značenje, budući da “ono ukazuje na iznad sebe, a istovremeno sudjeluje u onome na što ukazuje”<sup>15</sup>. Dakle, jeziku vjere prema Tillichu ne preostaje drugo doli biti jezikom simbola jer “Bog je simbol Boga”.<sup>16</sup> Bog je, dakle, “osnovni simbol vjere”<sup>17</sup>, a i kvalitete koje mu pripisujemo (kao što su, primjerice, ljubav, moć, slobodu, pravednost) simbolički se na nj primjenjuju. Uzimajući takve simbole iz svakodnevnog iskustva, nemamo informaciju o Bogu, već njima iskazujemo krajnju zaokupljenost (ultimate concern), kao porijeklo svetoga. Nema potrebe za doslovnim poimanjem simbola jer se tada omalovažava njegova karakteristika da ukazuje onkraj sebe. Doslovnim tumačenjem simbola događa se njegovo okonačenje, te ga se lišava onih transcendentnih obilježja koje posjeduje, a sama vjera time postaje idolopoklonstvom.<sup>18</sup>

### 3.0. Tillichovo poimanje Boga

Bog je središnji simbol kršćanske objave. Tillich ističe: “Tvrdnja da je Bog bitak-u-sebi je ne-simbolička tvrdnja. Ona ne upućuje ponad same sebe. Ona znači ono što izravno i prikladno iskazuje. Ako govorimo o zbiljnosti Boga, prvotno potvrđujemo da on nije Bog ukoliko nije bitkom-po-sebi. Ostali iskazi o Bogu mogu postati teološkima samo na ovom temelju.”<sup>19</sup> Korištenje bitka-po-sebi implicira Tillichovo nadovezivanje sa tradicijom kršćanske misli, ali je, osim toga, oblikovano njemačkim idealizmom, osobito Schellingom<sup>20</sup>. Međutim, pored Schellinga, na Tillicha su osobito utjecali i Kierkegaard, Nietzsche, kao i Heideggerova analiza egzistencije.<sup>21</sup>

Bog je, dakle, Bitak sam, on ga sebi daje i ni od koga drugoga ga ne prima. On je temelj bića (the ground of being) i ne smije se

---

15 Paul TILLICH, *Dinamika vere*, 43.

16 Isto, 44.

17 Isto, 45.

18 Usp. Isto, 48.

19 Paul TILLICH, *Systematic Theology*, Vol I., 238-239.

20 Usp. George PATTISON, *Paul Tillich's Philosophical Theology: A Fifty-Year Reappraisal*, Basingstoke – New York, 2015., 7;9.

21 Usp. Danijel TOLVAJČIĆ, *Pogovor*, u: Paul TILLICH, *Biblijska religija i potraga za krajnjom zbiljnošću*, 84.

tumačiti kao biće jer onda podliježemo njegovoj objektivizaciji. S druge strane, Tillich svaki pokušaj govora o Bogu kao “živom”, smatra simboličkim. U opisivanju Boga, Tillich pribjegava kombinaciji određenih “ontoloških elemenata”, koji se potom okreću i susreću s ljudskim iskustvom. <sup>22</sup>Stoga se o Bogu jedino može govoriti simbolički kada se upotrebljavaju ovi elementi. A opet, također valja reći da je rascjep između esencije i egzistencije, sebstva i svijeta, i polariteta tih elemenata, pripremljen za bitak-po-sebi, tako da ono što Tillich govori o Bogu metaforički svoj korijen nalazi u bitku-po-sebi.” <sup>23</sup>

Tillich nastoji istaknuti da Bog ne egzistira kao ostale stvari, a zanimljivo je da se njegov nauk o Bogu i Trojstvu smješta unutar konzervativnih okvira<sup>24</sup>. Nadalje, naša odvojenost od božanskoga bitka nikada nije i ne može biti potpuna, jer naše postojanje je ovisno o participiranju na Bitku-po-sebi.

#### 4.0. Riječ Božja

Jezik za Tillicha predstavlja ono naizvornije u čovjeku što ga čini čovjekom, što mu omogućuje poniranje u dubine vlastitog bića, otkrivanje slobode i zajedništva, a posljedično, “Bog koji ne bi imao riječ bio bi manjim od čovjeka”<sup>25</sup>. No, Bog ne samo da posjeduje riječ, on je Riječ naprosto i utemeljuje je kao takvu. Konačno, Logos označava božansku narav.<sup>26</sup> Tillich izdvaja šest načina na koji se “Riječ Božju” primjenjuje u simbolički kontekst Božje samoobjave. Tako prvi način označava “Riječ Božju” kao Božju vlastitu riječ njemu samome. Radi se iznimno simboličkom iskazu, koji se može dovesti u vezu s kršćanskom naukom o Trojstvu. “Riječ Božja” je u tom smislu “simbolički izričaj onoga elementa u temelju bitka koje prekida vlastitu vječnu tišinu i čini život i povijest mogućom.” <sup>27</sup> Drugi način simboličnoga korištenja “Riječi Božje” prema Tillichu nalazi se u prijelazu iz ove imanentne

---

22 Usp. Bruce L. McCORMACK, Why Should Theology Be Christocentric? Christology and Metaphysics in Paul Tillich and Karl Barth, u: Wesleyan Theological Journal, 45 (2010.) 1, 55.

23 Isto.

24 Usp. Isto, 58.

25 Paul TILLICH, Writings in the Philosophy of Religion, John CLAYTON (ur.), Berlin-New York, 1987., 405.

26 Usp. Isto.

27 Isto, 406.



Božje autokomunikacije prema “izlasku” te Riječi u vidu stvaranja svijeta. Treći način korištenja ove sintagme u simboličnom kontekstu jest onaj na koji se Riječ objavljuje u povijesti, a to je dvostruko – putem nadahnuća kod proroka ili u utjelovljenju. Za utjelovljenje ističe da “ništa ne pokazuje simbolički karakter pojma ‘Riječi Božje’ uvjerljivije negoli njegova identifikacija s ljudskim bićem.”<sup>28</sup> Ove tri razine tumačenja “Riječi Božje” Tillich promatra u jedinstvu.

Tillich o Božjoj Riječi govori kao o “događaju božanskoga Duha u ljudskome”, kao o “pokretačkoj snazi i beskrajnom smislu”, kao o “izričaju Boga živoga”<sup>29</sup>, i, premda je izvorno razumije kao religijski simbol, ona za njega ima ontološki domašaj.

“Riječ je element u krajnjoj zbiljnosti; ona je moć bitka, koji se izražava u mnogim oblicima, u prirodi i povijesti, u simbolima i sakramentima, u tišini i u izgovorenim riječima. No, to nije granica izgovorenim riječima. Narav svijeta je problem star kao i ontologija, i božanska Riječ je simbol star kao i religija. Bez nekakvog znanja o naravi svijeta, bez ontologije Logosa, teologija ne može tumačiti Božji govor, božansku Riječ.”<sup>30</sup>

Govor o religijskim simbolima neodvojiv je od ontologije. Opisujući sadržaj “Riječi Božje”, Tillich ističe da on ne ide za tim da pruži informaciju, već da usmjeri na preobrazbu. Riječ je o doticaju s Riječi koja potiče na egzistencijalni pomak, a pritom se događa doticaj s istinom kroz čitavu egzistenciju.<sup>31</sup> Riječ Božja je uvijek riječ o Bogu koji omogućuje iskorak u dimenziju koja izmiče analizi, i stoga je neophodno posegnuti za kategorijom simbola za njezino izricanje. Simbol je, dakle, način i put kojim se Bog objavljuje i približava ljudskom shvaćanju. “Religijski simbol je oblik govora o Bogu.”<sup>32</sup> Doduše, Tillich skreće pažnju da osim simbola postoji i nesimbolički jezik sadržan u zapovijedima, obećanjima i slično, ali i tada treba biti svjestan simboličke pozadine. Simbol je očito medij koji približava zbilju onostranosti. “Simboli svetoga i sami posjeduju svetost.”<sup>33</sup> Religijski simboli jedini mogu otvoriti put prema horizontu samoga Bitka. “Simbolički jezik

28 Paul TILLICH, *Writings in the Philosophy of Religion*, 407.

29 Paul TILLICH, *Biblijska religija i potraga za krajnjom zbiljnošću*, 73.

30 Isto, 74.

31 Usp. Paul TILLICH, *Writings in the Philosophy of Religion*, 410.

32 Isto, 412.

33 Isto.

sjedinijuje pozitivnu i negativnu teologiju.”<sup>34</sup> Za Tillicha to je slučaj i s onim kojega smatra “simbolički Kristom ili ‘utjelovljenom Riječi’,” a taj se simbol pokazuje istinitim ukoliko je riječ o odvažnoj vjeri koja neprestance tjera čovjeka da slijedi i susreće se s onime što ga se bezuvjetno tiče.<sup>35</sup>

## 5.0. Analogia imaginis

Tillich spominje pojam analogia imaginis u drugom svesku svoje Sustavne teologije unutar govora o kristologiji. On nadasve odražava Tillichov hermeneutički pristup. S obzirom na bliskost ovoga pojma s onim analogia entis, dobro je vidjeti na koji način Tillich obrazlaže i povezuje to dvoje:

“Analogia imaginis mogla bi se usporediti s analogia entis – ne kao s metodom spoznavanja Boga, već kao načinom (zapravo jednim načinom) govorenja o Bogu. U oba slučaja nemoguće je zanemariti analogiju i tvrditi izravno ono o čemu se može tvrditi samo neizravno, odnosno, o simboličkome znanju o Bogu.”<sup>36</sup>

Osim na ovome mjestu, Tillich nigdje ovako izravno ne govori o analogia imaginis, a kad govori o analogia entis, onda to čini u povezanosti s govorom o religijskom simbolu.<sup>37</sup> “Analogia imaginis se odnosi na oblik znanja ili način govora, ali ne na metodu spoznaje.”<sup>38</sup> Dakle, Tillich je mišljenja da je analogia entis jedini mogući način govora o Bogu, dok je analogia imaginis suvremena inačica potonje. Međutim, dok analogia entis govori o Bogu na konačan način, analogia imaginis ostavlja prostor između zbiljske osobe i slike koju predstavlja.

Takav Tillichov pristup stvorio je, međutim, pomutnju jer se pritom smjeralo na pitanje povijesnoga Isusa pa ga se čak optuživalo da traži “izmišljenog Isusa”<sup>39</sup>, a upravo je “pojam ‘slike’, više nego bilo koji tradicionalni ili suvremeniji pojam analogije, bio određujući u Tillichovu pristupu biblijskom Isusu.”<sup>40</sup> Kako bi biblijska slika o Isusu postala jasnijom,

---

34 Isto, 413.

35 Usp. Paul TILLICH, *Writings in the Philosophy of Religion*, 413.

36 Paul TILLICH, *Systemic Theology*, Vol II, 115.

37 Usp. Dimis T. DOWSE, *Tillich's Analogia Imaginis: Hermeneutic of Picture and Poetry*, u: *Encounter* 47 (1986.) 2, 109.

38 Isto, 110.

39 Isto.

40 Isto, 111. Zanimljivo je pritom još navesti da se Tillich najvjerojatnije susreo s

izoštrenijom, Tillich kao sredstvo nadilaženja različitosti tih slika predlaže uporabu simbola. On o njima govori kao “okviru unutar kojega se pojavljuje slika Isusa kao Krista”<sup>41</sup>, odnosno riječ je simbolima kao interpretativnom sredstvu slike Isusa. Dakle, sliku Isusa kao Krista u biblijskom kontekstu Tillich pojašnjava pojmom *analogia imaginis*, čime pomalo zakoračuje u područje estetičke hermeneutike, kako to tumače neki autori.<sup>42</sup> Činjenicom ostaje da Tillich u *analogia imaginis* vidi i iznalazi način na koji možemo govoriti o Bogu.

## 6.0. Moguća perspektiva u odnosu na religijski govor

Za Tillicha “religija nije neka posebna funkcija čovjekova duhovnoga života, već dubinska dimenzija u svim funkcijama (...) usmjerena onome što je bezuvjetno u ljudskom životu, a to bezuvjetno nije svedeno samo na eksplicitno religijske forme.”<sup>43</sup> Onaj tko sudjeluje u vjeri, anticipira njezin jezik i simboliku.

“Čovjek neizravno postavlja pitanje krajnje zbiljnosti; on mora pretpostaviti, kao što to mora svaki kršćanski vjernik, da je u simbolima njegove krajnje zaokupljenosti odgovor na pitanje što krajnja zaokupljenost uključuje. Kao vjernik, on nije zaokupljen s ontološkom potragom; on je zaokupljen s istinom, a to znači s krajnjom zbiljnošću. Samo ako je Bog krajnja zbiljnost, on može biti i naša bezuvjetna zaokupljenost; tek tada on može biti predmetom našeg predanja, posluha i pristanka. Vjera u nešto što ima tek preliminarnu zbiljnost jest idolatrijska. Ona daje krajnjost (ultimacy) preliminarnoj zaokupljenosti. Vjera uključuje ontološko pitanje, bilo da je ono postavljeno izravno ili ne.”<sup>44</sup>

---

pojmom biblijske slike susreo dok je bio student Martina Kählera, a poznata je njegova uloga u tkz. potrazi za povijesnim Isusom, odnosno razlikovanje Isusa vjere i povijesti. Tillich počinje koristiti pojam slike u raspravi *Faith and Historical Skepticism*. Vidi, Isto i Paul TILLICH, *Systematic Theology*, Vol II., 115-116.

41 Paul TILLICH, *Systematic Theology*, Vol II., 138.

42 Usp. Dimis T. DOWSE, *Tillich's Analogia Imaginis: Hermeneutic of Picture and Poetry*, 124-125.

43 Danijel TOLVAJČIĆ, *Barthovo i Tillichovo razumijevanje odnosa filozofije i teologije*, u: *Diaconvensia* 24 (2016.) 3, 429.

44 Paul TILLICH, *Biblijska religija i potraga za krajnjom zbiljnošću*, 58.

Simbol za Tillicha znači i pitanje i odgovor. Naglašavanjem simbola kao središta i jedine prave mogućnosti ispravnoga govora o Bogu, Tillich je naznačio i perspektivu religijskoga govora i njegovu kritiku. Naime, perspektiva bi se svakako mogla vidjeti u činjenici da je jezik simbola onaj koji nas tjera misliti, koji predmnijeva bogat i pun jezik, i koji naposljetku posjeduje snagu da nas ponuka na preobrazbu. Simbol posreduje ono onkraj sebe i ne dopušta manipulaciju, a svjedoci smo da je danas sve – a onda i jezik, sredstvo manipulacije i ovladavanja.

Tu se krije Tillichova kritika koja smjera upravo za stvaranjem idola i nestankom simbola u prostoru religijskoga i svetog naprosto. “Iako se čini da živimo u vremenu razbješnjelih slika, podivljalih simbola, naša suvremena kultura, zapravo, počiva na tehničkom jeziku ispražnjenu od simbola. Jezik je postao preciznijim, manipulativnijim, pa prema tome i podatnijim za integralno formaliziranje te pražnjenje sadržaja, čime i neprozirnijim za dubinski simbolički rad te za ponovno punjenje smislom.”<sup>45</sup>

Simbol čuva transcendentnost svetoga i ne dozvoljava olaku manipulaciju. Nadalje, čuva i samu otajstvenost onoga o čemu je riječ, pa stoga ne čudi da Tillich inzistira na simbolu kao jedinom načinu religijskoga govora. Simboli nadilaze konvencionalnost i izbjegavaju posvemašnje racionaliziranje. Konačno, cilj religijskoga govora nisu definicije i opisi, već “utvrditi ili uvoditi ljude u egzistencijalni odnos s Bogom, odnosno, iskusiti moć novoga bitka i pomoći da ona postane djelatna u njihovim životima.”<sup>46</sup>

Tillich svojim postavkama želi naglasiti važnost simboličnoga, odnosno skrenuti pažnju na to da je sve naše znanje i svi iskazi o Bogu simbolički, premda je teologija toga prestala biti svjesna, i tu leži njezin problem jer se prema Bogu odnosi kao prema objektu, a takav Bog koji je na takav način prepušten spoznaji zapravo nije više apsolutni Bog.

Ukoliko Tillichova promišljanja uzmemo kao određeni smjerkaz za kritičko preispitivanje same teologije i njezina odnosa prema simboličkome, nažalost, bilo da je riječ o liturgijskom, sakramentalnom, eklezijalnom ili naprosto području gotovo svih teoloških discip-

---

45 Jadranka BRNČIĆ teksta. Uvod u Ricoeurovu hermeneutiku, Zagreb, 2012., Svijet 280

46 George PATTISON, Paul Tillich's Philosophical Theology: A Fifty-Year Reappraisal, UK, 2015., 96

lina i grana, uočiti ćemo da teologija danas umnogome govori jezikom koji je ljudima stran i nerazumljiv. Smatramo da razlog tome ne leži u eventualnim zastarjelim konceptima kojima se teologija služi, nego štoviše, u gubitku osjećaja za simboličko danas. S jedne je strane do toga došlo načinom života koji je sve ubrzaniji i ovisniji o tehnologiji, a s druge uporabom jezika koji je osiromašen te se svodi na tehniciranje i manipulaciju pojmovima ispražnjenog sadržaja. Možda je to naprosto rezultat sloma metafizike i prisutstva takve misli unutar same filozofije. No, činjenicom ostaje da teologija, ukoliko želi ostati navjestiteljicom Riječi, mora opet iznova i za suvremenog čovjeka iznaći načina da rasvijetli njegov osjećaj za sveto i simboličko koji se nalazi u jezgri njezina navještaja.

## 7.0. Zaključak

Čovjek jezikom otkriva sam sebe, svoje reakcije, misli, njime gradi i ruši odnose s ljudima i naposljetku – s Bogom. Kroz jezik otkrivamo koliko smo bliski ili otuđeni; u kojoj se mjeri susrećemo, u kojoj razumijemo. Pritom jezik ne čine samo riječi, već i geste, stav, a osobito i na poseban način šutnja. “Sve djelatnosti čovjekova duhovnog života zasnovane su na čovjekovoj sposobnosti da govori, riječju ili prešutno. Jezik je iskaz čovjekove slobode spram uvjetovanosti trenutka i njegovih zahtjeva. Jezik nudi općenite pojmove čijom snagom čovjek umije stvarati svjetove onkraj postojećeg svijeta tehničke uljudbe i duhovnog sadržaja.”<sup>47</sup>

Simboli su za Tillicha veza s transcendencijom, odnosno oni u njoj sudjeluju i priopćavaju je bez da se pritom prometnu u idole ili da se izjednačavaju sa zbiljom na koju upućuju. Upravo nastojeći izbjeći i kritizirajući idolatriju kad je riječ o govoru o Svetom, Tillich kao rješenje ističe simbole, odnosno simbolički jezik kad je riječ o teologiji kao govoru o Bogu. Taj način smatra jedinim i pritom ne problematizira previše pitanje same objave kao činjenice da je ona govor Boga čovjeku i odgovor čovjeka Bogu. Njegovo viđenje teologije ide za tim da ona tumači simbole kroz vlastite metode i koncepte, bez nastojanja da ih naprosto potvrđuje ili zaniječe.

---

47 Paul TILLICH, Teologija kulture, 45.

Koncept simbola nastojao je detaljnije razjasniti kroz šest teza, gdje je na kraju zaključio da je “Bog simbol Boga”, odnosno da je on “najveći simbol vjere”, kojim iskazuje krajnju zaokupljenost (ultimate concern). Religijski simboli put su za govor o bitku, odnosno nemoguće ih je odvojiti od ontologije. Bog je pritom Bitak sam, a Riječ Božja je autokomunikacija tog Bitka. Pored simboličkog govora, Tillich istražuje i analogia imaginis kao načina govora o Bogu, odnosno u vidu suvremenije inačice i pristupa u tom području od analogiae entis.

Konačno, korak prema vjeri kao i sudjelovanje u njezinim jezičnim obrascima za Tillicha nužno predmnijeva anticipaciju u simbolici dotične vjere. Cilj religijskoga govora potom nije u definicijama ili izriječima poklada vjere, već u ulaženju u egzistencijalni odnos s Bogom.

Takvim odnosom, gdje Bog ostaje gotovo zaštićen simboličkim štitom od moguće manipulacije i idolatije, Tillich zapravo, oduzima samom Bogu njegovu slobodu da priđe čovjeku i u određenoj ranjivosti otkrije samoga sebe. Iako se u mnogim mislima na prvi pogled može činiti bliskim katoličkoj teologiji, Tillichov se Bog ne može izjednačiti sa Bogom Isusa Krista.

I premda dijelimo njegovu kritiku upućenu idolatrijskom ovladavanju religijskim jezikom i brigu spram simboličkog, smatramo da u njegovoj misli izostaje biblijska teologija, odnosno da njegovo tumačenje .simbola ostaje na strogo filozofskoj razini

## LITERATURA:

1. ANDREJČ, Gorazd , Reading Wittgenstein (on Belief) with Tillich (on Doubt), u: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 57 (2015.) 1, 60-86.
2. BRNČIĆ, Jadranka *Uvod u Ricoeurovu hermeneutiku teksta*, Zagreb, 2012.
3. DOWSE, Dimis T., Tillich's Analogia Imaginis: Hermeneutic of Picture and Poetry, u: *Encounter* 47 (1986.) 2, 109 – 125.
4. McCORMACK, Bruce L., Why Should Theology Be Christocentric? Christology and Metaphysics in Paul Tillich and Karl Barth, u: *Wesleyan Theological Journal*, 45 (2010.) 1, 42-80.
5. PATTISON, George, *Paul Tillich's Philosophical Theology: A Fifty-Year Reappraisal*, Basingstoke – New York, 2015.
6. STIVER, Dan R., *The Philosophy of Religious Language. Sign, Symbol and Story*, Oxford, 2004.
7. TILLICH, Paul, *Biblijska religija i potraga za krajnjom zbiljnošću*, Zagreb, 2016.
8. ISTI, *Dinamika vere*, Beograd, 1988.
9. ISTI, *Systematic Theology I-III.*, Chicago – London, 1951.-1963.
10. ISTI, *Writings in the Philosophy of Religion*, John CLAYTON (ur.), Berlin-New York, 1987.
11. TOLVAJČIĆ, Danijel, Barthovo i Tillichovo razumijevanje odnosa filozofije i teologije, u: *Diaconvensia* 24 (2016.) 3, 421 - 440.





# RELIGIJSKI SOCIJALIZAM PAULA TILLICHA

**Zoran TURZA**

Hrvatsko katoličko sveučilište  
Ilica 242, 10000 Zagreb, Hrvatska  
e-mail: zoran.turza@unicath.hr

## ABSTRACT

Paul Tillich u „njemačkoj“ fazi stvaralaštva iznio je s jedne strane originalnu teološku kritiku nacionalizma i kapitalizma, dok je, s druge strane, pokušao uspostaviti ravnotežu između religije i društva idejom religijskog socijalizma. Ova je ideja u isto vrijeme rezultat Tillichovog razračunavanja s nacionalizmom i kapitalizmom te rezultat njegove teološke kritike socijalizma. Autor prikazuje neke od najvažnijih elemenata Tillichovog religijskog socijalizma kao što su socijalistička odluka, kairos i demonsko pri čemu i unutar „američke“ faze njegovog stvaralaštva kritički propituje prednosti i nedostatke predloženog odnosa religije i društva.

**Gljučne riječi:** Paul Tillich, religijski socijalizam, socijalistička odluka, kairos, demonsko.

## RELIGIOUS SOCIALISM OF PAUL TILLICH

In his „German“ period of insight, Paul Tillich introduced the original theological critic of the nationalism and capitalism and tried to make the balance between the religion and society by the idea of the religious socialism. At the same time this idea is the result of both, Tillich's dealing with the nationalism and capitalism and of his theological critic of socialism. Author elaborates some of the most important components of Tillich's religious socialism such as the socialist decision, kairos and demonic wherein wherein, in the „American“ phase as well, the advantages and disadvantages of suggested relation between religion and culture are being critically questioned.

**Keywords:** Paul Tillich, religious socialism, socialist decision, kairos, demonic.

## 1.0. Uvod

Jedan od najvažnijih predratnih teologa i vodeći intelektualac s početka 20. stoljeća u Njemačkoj, Paul Tillich (1886.-1965.), pronalazio je u svim svojim djelima srednji put između liberalnog i dijalektičnog tumačenja odnosa kršćanstva i kulture. Zanimanje za njegova djela u znanstvenim krugovima nikada nije jenjavalo. Iako se može činiti da je veći interes vladao za Tillichova djela iz „američke“ stvaralačke faze, ne može se sa sigurnošću tvrditi kako su njegova djela iz „njemačke“ faze imala manju popularnost dok su se neprestano pojavljivale publikacije koje istražuju upravo tu fazu njegovog stvaralaštva u kojoj je nedvosmisleno kritizirao nacionalizam i kapitalizam.<sup>1</sup> Spomenuta ustaljena podjela Tillichovog stvaralaštva na „njemačku“ i „američku“ fazu može se dovesti u pitanje ako uzmemo u obzir da je on svoja teološka polazišta iz „njemačke“ faze razradio u trilogiji *Sistematska teologija*.<sup>2</sup>

Nakon epohalnih djela liberalne teologije *Bit kršćanstva* (1900.) Adolfa Harnacka i *Apsolutnost kršćanstva i povijest religija* (1912.) Ernsta Troeltscha te dijalektičke teologije *Poslanica Rimljanima* (1922.) Karla Bartha, Tillich smatra kako se nalazimo u odlučujućem povijesnom trenutku nakon razornih sukoba 1. svjetskog rata u kojem se kršćanstvo treba približiti kulturi tako da s jedne strane, ne difamira tradiciju u liberalnom tonu, niti da, s druge strane, ne napravi dijalektički jaz između transcendencije i imanencije za što je nerijetko Karl Barth bio optužen. Najvažniji je problem Tillichu bio sasvim očigledan kao što to primjećuje Rosino Gibellini: „Tillich je brzo uočio kako je teološki i kulturalni problem ovo: prevladati razilaženje između religije i svjetovne kulture.“<sup>3</sup>

---

1 Spomenimo nekoliko naslova: John STUMME, *Socialism in Theological Perspective: A Study of Paul Tillich, 1918-1933.*, Missoula, 1978.; Francis Lon WEAVER, *Religious Internationalism: The Ethics of War and Peace in the Thought of Paul Tillich*, Pittsburgh, 2006.; Ching Wah YIP, *Capitalism as Religion? A Study of Paul Tillich's Interpretation of Modernity*, Cambridge, 2010.

2 Usp. Francis Ching Wah Yip, *Capitalism as Religion? A Study of Paul Tillich's Interpretation of Modernity*, 179.

3 Rosino GIBELLINI, *Kratka povijest teologije XX. stoljeća*, Zagreb, 2016., 40. Također, David Kelsey zauzima sličnu poziciju u tumačenju glavne Tillichove namjere: „Glavni cilj Paula Tillicha bio je učiniti kršćanstvo razumljivim i uvjerljivim religioznim skepticima, modernim u kulturi i sekularnim u osjetljivosti. Postao je izvanredno učinkovit u toj ulozi...“. David KELSEY, *Paul Tillich*, u: Da-

Zbog svoje osnovne tendencije da na novi način, unutar kruga egzistencijalističkih filozofa, predloži okvir za razumijevanje kršćanstva u suvremenoj kulturi, Tillich predlaže metodu korelacije unutar koje se na pitanja iz situacije (situation) traže odgovori u kršćanskoj poruci (Christian message). Nakon što je svojevrсно prosvjetljenje doživio gledajući izravno strahote 1. svjetskog rata, mladi Tillich uviđa da je sada pravi trenutak unutar povijesti u kojem treba posegnuti za odgovorom iz kršćanske poruke. Stoga, nije čudno što je u razdoblju od 1919. do 1933. svoje kritičko teorijsko razmišljanje unutar berlinskog kruga intelektualaca usmjerio protiv kapitalizma i nacionalizma.<sup>4</sup> U ovome radu želimo ukratko predstaviti nekoliko ključnih tema religijskog socijalizma Paula Tillicha. Nakon uvoda u Tillichov religijski socijalizam usmjerit ćemo se na tri teme: socijalistička odluka, kairo i demonsko. Njegova originalna teološka kritika kapitalizma i nacionalizma ne samo da svjedoči o iznimnom bogatstvu Tillichove teološke misli, nego pruža okvir unutar kojega i danas možemo kritički pristupati kapitalizmu i raznim vrstama nacionalizama.

## 2.0. Religijski socijalizam

Valja na početku naznačiti što religijski socijalizam za Tillicha nije. Ovdje se možemo složiti s konstatacijom Johna Stumma kako je Tillichovo razmišljanje o odnosu religije i socijalizma bilo više od pitanja kako vratiti radnike u Crkvu, ili kako pomiriti religiju i socijalizam, ili pak kako radnike inspirirati za neku vrstu religijskog političkog programa, ili kako religijskim rječnikom ublažiti klasne podjele.<sup>5</sup> Stumme smatra kako ga je „njegova privlačna i sveobuhvatna vizija kršćanstva dovela do preispitivanja elementarnih korijena i socijalizma i kršćanstva te odatle kritiziranja i transformiranja njih samih“.<sup>6</sup>

---

vid FORD – Rachel MUERS (ur.), *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology since 1918*, 62.; O odnosu između Karla Bartha i Paula Tillicha prema filozofiji religije iz čega se mogu uočiti glavne napetosti između njihovih promišljanja vidi: Danijel TOLVAJČIĆ, *Barthovo i Tillichovo razumijevanje odnosa filozofije i teologije*, *Diacovensia* 24 (2016.) 3, 421-440.

- 4 Usp. Eberhard ROLINCK, Paul Tillich, u: Heinrich FRIES – Georg KRETSCHMAR, *Klasici teologije*, Zagreb, 2007., 321-322.
- 5 Usp. John STUMME, Introduction, u: Paul TILLICH, *The Socialist Decision*, New York, 1977., xiii.
- 6 Isto.

No, zašto se Tillich okrenuo socijalizmu? Zbog čega u svojoj religioznoj kritici socijalizma vidi rješenje narušenog odnosa između kršćanstva i društva, između teologije i kulture? Kritičari se uglavnom slažu, i to nam se čini najprihvatljivijim tumačenjem, kako se Tillich zbog masovnih gubitaka u 1. svjetskom ratu razočarao u projekt moderne koji je taj isti rat i omogućio. Rollinck ovako opisuje Tillichovo prihvaćanje socijalizma: „Doživljaj užasa na bojišnici potpuno ga je promijenio. Nakon duboke depresije slijedila je srdžba na društvo u kojemu je taj rat bio moguć. Svijet u kojemu je odrastao i postao teologom – građansko društvo, pruska monarhija, tradicionalno luteranstvo – postao mu je u potpunosti upitan. Postao je religiozni socijalist i priklonio se nekonvencionalnom stilu života“.<sup>7</sup>

Glavna ideja religijskog socijalizma sastoji se u činjenici da on prepoznaje Božju intervenciju u „profanom, čak antikršćanskom, fenomenu kao što je socijalizam“.<sup>8</sup> To prepoznavanje Božje aktivnosti u svijetu ponekad je lakše prema Tillichu uočiti u profanom, nego u sakralnom području.

Stumme također naglašava kako je, za Tillicha, nemoguće proučavati socijalizam bez religijske dimenzije. Stumme tvrdi: „Tillich vidi socijalizam, samoizričaj proletarijata, kao posjedovanje darovana smisla proletarijatu u besmislenom svijetu, smisla koji je ultimativno religijski, jer nadilazi empirijsko i ukazuje na to što je ‘konačno mišljeno’, na Neuvjetovano“.<sup>9</sup> Upravo je ova dimenzija odlučujuća za Tillichovo razumijevanje socijalizma i bez nje je nezamisliva. Socijalizam je svjestan kako se nalazimo u odlučujućem trenutku u povijesti, no, religijski socijalizam ga usmjerava „prema njegovim vlastitim dubinama“.<sup>10</sup>

Također, Tillichova interpretacija religijskog socijalizma polazi od dva teološka gledišta koja nam pomažu u razumijevanju povijesti i odnosa između religije i kulture: teonomija i kairos. Bez teoloških ideja teonomije i kairosa socijalizam ne može uspostaviti ravnotežu između dva tipa socijalizma: revolucionarno-apsolutnog (politički) i

---

7 Eberhard ROLINCK, Paul Tillich, u: Heinrich FRIES – Georg KRETSCHMAR, *Klasici teologije*, 320-321.

8 Paul TILLICH, *Political Expectations*, New York, 1971., 44.

9 John STUMME, Introduction, u: Paul TILLICH, *The Socialist Decision*, 20.

10 Paul TILLICH, *The Protestant Era*, Chicago, 1966., 49.

dijalektičko-relativnog (ekonomski).<sup>11</sup> Teonomija je uspostavljanje ispravnog odnosa između autonomije, koja je svoj autoritet izgubila podređivanjem tehnici i heteronomije, koja je pokušala ispuniti prazninu u čovjeku nakon gubitka autonomije i to nasilnim političkim poretkom.<sup>12</sup> Kairos je trenutak u kojem se treba odlučiti za teonomiju i za religijski socijalizam. Sam socijalizam nema po sebi toliku snagu kojom može prevladati sve poteškoće i napetosti stvaranja svijeta i društva bez teološke dimenzije, odnosno bez Boga. Tillich jasno upozorava: „Razlog za ovaj dvostruki neuspjeh je što socijalizam, usprkos svih njegovih kritika buržoazijske epohe, nije bio u mogućnosti sačuvati sam sebe od njegovog negativnog elementa, naime, njegovog pokušaja da isključi neuvjetovano iz područja misli i akcije i, prema tome, da stvori novu epohu samo kroz tehnologiju i strategiju. Socijalizam nije bio svjestan da je upravo na taj način produljivao staru epohu. Socijalizam je vidio kairos, ali nije uočio njegovu dubinu; nije prepoznao opseg unutar kojeg se kretao za vrijeme krize. Kada se borio protiv ‘buržoazijske’ znanosti, nije vidio kako je sam dijelio temeljne pretpostavke ove znanosti, objektivizirajući odnos prema svijetu, prema duhu i prema povijesti; i nije uočio kako je, usprkos različitih temeljnih impulsa, bio sputan unutar granica takvog stava.“<sup>13</sup>

Promatrajući socijalizam iz teološke perspektive, iz perspektive teonomije i kairosa, sam socijalizam postaje snažniji jer kritiku dovodi do najvažnije točke, do „konačne i odlučujuće točke“<sup>14</sup> od koje može započeti svaka kritika buržoazije, nacionalizma, kapitalizma, religije, ali i samog socijalizma.

Treba li onda težiti stvaranju određenih političkih opcija ili održivih političkih sustava koji se temelje na ideji religijskog socijalizma? Treba li otvarati prostor za aktivno sudjelovanje u crkvenim pokretima s predznakom socijalizma? Tillich smatra kako bi takvo tumačenje religijskog socijalizma izmjestilo njega samoga iz točke iz

---

11 Usp. Paul TILLICH, *The Protestant Era*, 49.

12 Usp. Paul TILLICH, *Systematic Theology. Volume I. Reason and Revelation*, Chicago, 1975., 84-86. U radu nećemo posvećivati pozornost Tillichovom razumijevanju teonomije jer se dobar prikaz teonomnog shvaćanja kulture te odnosa autonomije i heteronomije može naći u: Dubravko ARBANAS, Tillichovo poimanje ‘teonomne kulture’, u: *Diacovensia* 24 (2016.) 1, 117-135.

13 Paul TILLICH, *The Protestant Era*, 49.

14 Isto, 50.

koje može neometano izvršavati kritiku društva i religije. On ističe: „Religijski socijalizam ne smije, za sada, postati crkveno-politički pokret ili državno-politička stranka jer time gubi neograničenu moć da i crkve i stranke podvrgne kritici“ .<sup>15</sup> Dakle, prema Tillichu, svaka sprega između političkih opcija i kršćanstva je čin samoizmještanja točke kritike. Nacionalizam, ideologizacija i apsolutizacija vrijednosti i prava jedne nacije, ne može biti nipošto u sprezi s religijom.

### **3.0. Glavni elementi religijskog socijalizma: socijalistička odluka, kairos i demonsko**

#### **3.1. Socijalistička odluka**

Tillichovo najznačajnije, a time ujedno i posljednje djelo iz njegovog „njemačkog“ razdoblja je Socijalistička odluka (Die sozialistische Entscheidung, 1933.)<sup>16</sup> koja je za nacional-socijalistički režim bila „kap koja je prelila čašu“. Nakon te knjige Tillich je morao napustiti Njemačku, inače bi, prema mišljenju Maxa Horkheimera, mogao nas-tradati.<sup>17</sup>

U ovome odjeljku zanima nas što za Tillicha znači „socijalistička odluka“. Socijalizam je, za Tillicha, pravi i jedini odgovor na probleme klasnog društva. Proletarijat treba donijeti odluku protiv „buržoazijskog principa“ .<sup>18</sup> Ova odluka kojom proleter odbija buržoaziju je socijalistička odluka.

No, što zapravo znači buržoazijski princip? Tillich tvrdi kako buržoazijski princip kida veze sa svim mogućim izvorima temeljeći se isključivo na razumu. Buržoazijsko je društvo „promatrano s gledišta univerzalne povijesti, napad na mit postanka i vezu s izvorom svega na zemlji“ .<sup>19</sup> Odbacivanje temelja, odnosno veze s izvorom, otvara

---

15 Isto, 51.

16 Paul TILLICH, The Socialist Decision, New York, 1977.

17 Usp. Wilhelm PAUCK – Marion PAUCK, Paul Tillich. His Life and Thought, London, 1977., 129.

18 Usp. Paul TILLICH, The Socialist Decision, 68.

19 Isto, 47.

prostor ne samo za buržoazijski princip, već i za liberalni i demokratski.<sup>20</sup> Nadalje, osim što buržoazijski princip počiva na novo uspostavljenim temeljima, on lažno opisuje stvarnost kao da nema nikakvih određenih poteškoća i problema te kao da je slobodna ekonomija koju zagovara izvor svakoga dobra i sklada.<sup>21</sup>

Možemo zaključiti kako je socijalistička odluka odbijanje buržoazijskog principa i prihvaćanje socijalističkog principa. U čemu se sastoji socijalistički princip? Sastoji se od dva važna elementa: od snage izvora i proročkog očekivanja. Tillich naglašava u zaključku: „Socijalizam može biti pobjednički samo ako se pouzdaje u svoj vlastiti princip kojim se kombiniraju snage izvora i proročka očekivanja.

Samo kroz očekivanje ljudska je egzistencija uzdignuta na stupanj istinske humanosti. Samo pod njezinim vodstvom ljudsko biće i ljudsko društvo mogu pronaći svoje ispunjenje.“<sup>22</sup> Dakle, socijalistički princip čvrsto počiva na snagama izvora i na bezuvjetnim zahtjevima koji proizlaze iz dimenzije očekivanja. Transcendirajući socijalizam i naglašavajući dimenziju očekivanja, Tillich razrješava probleme unutar samoga socijalizma kao što su: konflikti socijalističkog vjerovanja, pogled na ljudsku narav, koncept društva, ideja kulture, zajedništva i ekonomije.<sup>23</sup> Očekivanje ne treba shvatiti nipošto apstraktno, kao da bi ono bilo izvor zanemarivanja konkretne ljudske egzistencije, nego suprotno, dimenzija očekivanja unutar socijalizma zahtijeva angažman unutar konkretne povijesti.<sup>24</sup> Tillich naglašava: „Tumačenje zahtjeva i obećanja karakterizira sva proročka očekivanja. Normativno je također za socijalističko očekivanje i nedvosmisleno ga identificira kao proročko“.<sup>25</sup> Proročka dimenzija socijalizma pomaže proletarijatu da se uzdigne prema transcendentnoj dimenziji bez koje bi bio zatočen u klasnoj borbi.<sup>26</sup>

---

20 Usp. Isto, 5.

21 Usp. Isto,, 48-49.

22 Isto, 162. „Snage izvora“ ili u njemačkom izvorniku „Ursprungsmächte“ su tradicionalne njemačke vrijednosti kao što su dužnost, čast itd. Usp. Wilhelm PAUCK – Marion PAUCK, Paul Tillich. His Life and Thought, 126-127.

23 Usp. Paul TILLICH, The Socialist Decision, 69-91 i 127-160.

24 Isto,, 104.

25 Isto, 105.

26 Usp. Isto, 61-64.

### 3.2. Kairos

U klasičnoj grčkoj književnosti kronos je vrijeme koje neumitno teče i pred kojim je čovjek nemoćan, dok je, s druge strane, karios vrijeme u kojem bogovi progovaraju. Prema biblijskom shvaćanju Bog, gospodar vremena (Ps 90, 4), dovršio je povijest tako što je na zemlju poslao svoga Sina Isusa Krista. Taj milosni trenutak koji se može svakom čovjeku dogoditi u bilo kojem trenutku, trenutak prepoznavanja Isusa kao Spasitelja, jest kairos. Kairos ili „punina vremena“ za kršćane predstavlja samog Isusa Krista.

Tillich je, nakon gorkih iskustava iz 1. svjetskog rata i prevladavanja njemačkog idealizma, smatrao kako se nalazimo u posebnom trenutku povijesti u kojem se treba okrenuti od filozofije idealizma prema filozofiji povijesti u čijem je središtu pojam kairos.<sup>27</sup>

To je jedan od teoloških pojmova pomoću kojih Tillich uglavnom uspješno, ali ne i bez poteškoća, usmjerava teologiju prema egzistenciji i povijesti. Time i eshatologiju, kao što to primjećuje John Marsden, približava povijesti te osim „otkupiteljske nade također nudi snažan poticaj na akciju“.<sup>28</sup> S druge strane, ističe Marsden, unutar povijesti Tillich utire put prema transcenciji: „Tillichov pojam kairosa neusmjnjivo obezbjeđuje snažan smisao pokušaja da se društveni i politički život stavi u odnos prema transcenciji“.<sup>29</sup>

Tillich na sljedeći način definira kairos: „Kairos je u svom jedinstvenom i univerzalnom smislu za kršćansku vjeru pojavljivanje Isusa kao Spasitelja. Kairos je u svom općenitom i posebnom smislu za filozofa povijesti svaka prekretnica u povijesti u kojoj vječno sudi i transformira temporalno. Kairos je u svom posebnom smislu, odlučujućem za našu sadašnju situaciju, dolazak nove teonomije na tlu sekularizirane i ispražnjene autonomne kulture“.<sup>30</sup>

---

27 Usp. Eberhard ROLINCK, Paul Tillich, u: Heinrich FRIES – Georg KRETSCHMAR, *Klasici teologije*, 322.

28 John MARSDEN, Paul Tillich and the Theology of German Religious Socialism, u: *Political Theology* 10 (2009.) 1, 37.

29 John MARSDEN, Paul Tillich and the Theology of German Religious Socialism, 37.

30 Paul TILLICH, *The Protestant Era*, 46.



U kontekstu religijskog socijalizma kairos predstavlja pravi trenutak u kojem neuvjetovano transformira povijest kritizirajući socijalni poredak. Kairos je, stoga, „povijesni trenutak kada nešto novo, vječno važno, očituje sebe u vremenitim formama, u potencijalima i zadaćama posebnog razdoblja“.<sup>31</sup>

Nadalje, u Sistematskoj teologiji Tillich razrađuje pojam kairosa razlikujući između „Velikog kairosa“ (great kairos) i „kairoi“.<sup>32</sup> Veliki kairos je jedinstveni i neponovljivi trenutak „pojavljivanja središta povijesti“<sup>33</sup> – Isusa Krista, dok su različiti kairoi trenuci kroz koje se Veliki kairos ponovno očituje i u kojima se „Kraljevstvo Božje očituje u pojedinačnom prodoru“.<sup>34</sup> No, ovdje se pojavljuje ključno pitanje: tko ili što nam jamči da je pojedini kairos autentičan? Koji je glavni kriterij u tumačenju kairosa? Tillich je svjestan ove problematike što pokazuje ukazivanjem na dvije mogućnosti: s jedne strane da kairos bude iskrivljen, a s druge strane, da kairos bude potpuno pogrešan.

Nacionalistički pokret u Njemačkoj je potpuno krivo tumačio kairos i „vodio ga neizbježno u autodestrukciju“.<sup>35</sup> Zato je bitno, smatra Tillich, neprestano imati pred očima Veliki kairos koji jest temeljni kriterij za tumačenje svakog pojedinog kairosa. On upozorava da „svaki pokret koji želi biti duhovan mora se testirati, a kriterij je ‘veliki kairos’“.<sup>36</sup>

Također, na kraju treba istaknuti kako kairos – trenutak u kojemu se čovjek otvara Velikom kairosu – upotpunjuje Tillichovu dinamičku viziju svijeta i povijesti unutar koje nema jednoličnih i pravocrtnih gibanja, nego povijest „ima svoje uspone i padove, svoja ubrzana i usporena razdoblja, razdoblja ekstremne kreativnosti i razdoblja konzervativne veze s tradicijom“.<sup>37</sup> Kairoi nisu uobičajena pojava, nego izvanredni trenuci prepoznavanja Božje inicijative i Božjeg zahvata u ljudsku povijest koji se uvijek nalaze u dinamičkoj relaciji prema Velikom kairosu – jedinstvenom i neponovljivom ulasku Boga

31 Paul TILLICH, *Morality and Beyond*, New York, 1966., 89.

32 Usp. Paul TILLICH, *Systematic Theology III*, Chicago, 1963., 370.

33 Isto.

34 Isto.

35 Isto, 371.

36 Isto.

37 Isto.

u povijest. Teolog može prepoznati taj trenutak, ali i ne mora. Tillich smatra kako je udaljavanje pogleda od konkretne povijesne situacije zanemarivanje kairosa. On naglašava sljedeće: „Teologija koja se ozbiljno ne razračunava s kritikom religije sekularne misli i pojedinačnih formi sekularne vjere, kao što je liberalni humanizam, nacionalizam i socijalizam mogu biti ‘a-kairos’ – mogu pogriješiti u zahtjevima povijesnog trenutka“.<sup>38</sup> Kritika nacionalizma i kapitalizma je, stoga, prepoznavanje kairosa vlastitoga konkretnog povijesnog trenutka.

### 3.3. Demonsko

Pojmom „demonско“ Tillich u prvom redu izričito kritizira nacionalizam Njemačkog tipa te kapitalizam. Marsden napominje kako Tillich smatra da su „nacionalizam i kapitalizam dvije suvremene manifestacije demonskoga“.<sup>39</sup>

U prvom dijelu Sistematske teologije, raspravljajući o povijesti i objavi, Tillich donosi sažetu definiciju demonskoga: „... demonsko je uzdizanje nekog uvjetovanog značenja nad neuvjetovano“.<sup>40</sup> Unutar odnosa između religije i kulture, demonsko se pojavljuje u onom trenutku kada nešto što je marginalno i uvjetovano postane središnje i neuvjetovano, kada neki društveno-politički element ne samo da prođe u područje svetoga, već se započne deklarirati kao samo sveto.<sup>41</sup> Dakako da je prvenstveno ova ideja demonskoga nastala unutar kritike nacionalizma. Tillich upozorava kako se demonsko očituje u trenutku kada se jedna nacija, u ovom slučaju Hitlerova Njemačka, uzdiže na univerzalnu razinu. Najznačajnija posljedica demonskog je uzrokovanje podjela. On to pojašnjava na sljedeći način: „Glavna karakteristika tragedije je stanje sljepoće; glavna karakteristika demonskog je stanje podjele. To je lako razumljivo na temelju demonskog zahtjeva za božanstvenošću, na temeljima konačnosti: uzdizanje jednog elementa konačnosti na beskonačnu moć i značenje nužno proizvodi reakciju drugih elemenata konačnosti koji odbijaju takav zahtjev ili ga čine za sebe. Demonsko samo-uzdizanje jedne nacije nad svima drugi-

---

38 Isto.

39 John MARSDEN, Paul Tillich and the Theology of German Religious Socialism, 36.

40 Paul TILLICH, Systematic Theology. Volume I. Reason and Revelation.,), 140.

41 Usp. Paul TILLICH, Systematic Theology, Volume III.: Life and the Spirit, History and the Kingdom of God, 102.

ma u ime njezinog Boga ili sistema vrijednosti proizvodi reakciju drugih naroda u ime njihovog Boga“.<sup>42</sup> I kapitalizam i nacionalizam imaju demonski karakter jer uzdižu vlastitu ideju na univerzalnu i normativnu razinu. No, pitamo se, mogu li se kapitalistički i nacionalistički principi prevladati svojevrsnim proleterskim preokretom ili moralnim obratom? Francis Yip napominje kako je za Tillicha nemoguće izvršiti takav preokret bez Božje intervencije. Dakle, kapitalizam se, prema Yipovom tumačenju Tillicha, može isključivo nadići milošću, a čini nam se da isti zaključak možemo primijeniti i u odnosu prema nacionalizmu.<sup>43</sup>

#### 4.0. Zaključak

Nakon snažne kritike kapitalizma i nacionalizma Tillich nije nakon emigracije promijenio mišljenje kako je religijski socijalizam dobro rješenje za uspostavljanje pravednih odnosa u društvu. No, mogli bismo zaključiti kako je po tom pitanju postao realniji kada 1949. godine tvrdi: „Ne sumnjam da su temeljni koncepti religijskog socijalizma valjani, da su usmjereni na politički i kulturalni način života prema kojem se jedino može izgraditi Europa. Ali nisam siguran da je prihvaćanje religijsko-socijalističkih principa mogućnost u nekoj doglednoj budućnosti“.<sup>44</sup>

Čini se kako Tillichova ideja religijskog socijalizma ima elemente koji omogućuju stvaranje dobre platforme na kojoj se može graditi kritika suvremenog neokapitalizma i svojevrsna svezremenska kritika neprirodnih odnosa između religije i politike. No, ona također u sebi krije i neke poteškoće.

Yip smatra kako je Tillichova kritika kapitalizma i nacionalizma previdjela materijalno-ekonomske probleme siromaha i onih koji su u patnji ostajući na razini apstraktne kulturalno-duhovne kritike.<sup>45</sup> Sa Yipovom kritikom se nikako ne bismo mogli složiti jer je sam Tillich, prije svega, imao konkretno iskustvo susreta s patnicima, ran-

---

42 Isto, 103.

43 Francis Ching Wah YIP, *Capitalism as Religion? A Study of Paul Tillich's Interpretation of Modernity*, Cambridge, 2010., 181.

44 Paul TILLICH, *Beyond Religious Socialism*, u: *Christian Century*, 15. June, 1949., 733.

45 Usp. Francis Ching Wah YIP, *Capitalism as Religion? A Study of Paul Tillich's Interpretation of Modernity*, 182.

jenicima i leševima u 1. svjetskom ratu i jer je upravo u duhovnom nedostatku socijalizma on uočio direktan uzrok takvog stanja siromaha i potlačenih. Uzrok materijalno-ekonomskih poteškoća nalazi se u odbacivanju teonomne kulture, u zagovaranju autonomije ili heteronomije, dvije interpretacije odnosa čovjeka i društva koje se nisu pokazale vjerodostojnima.

Ono što bi eventualno bio nedostatak Tillichovog religijskog socijalizma jest naivna vjera u njegovo ostvarivanje koju je i sam priznao (usp. bilješku 45.). U kasnijem dijelu stvaralaštva Tillich će zrelije i trezvenije promišljati o religijskom socijalizmu čije temeljne principe neće odbaciti, kao što je to vidljivo u trilogiji Sistematske teologije u kojoj te principe i dalje razrađuje i proučava.

Ne treba, također, smetnuti s uma kako se u Tillichovom tumačenju socijalizma ipak ne radi o socijalizmu. Tillich socijalizam podvrgava kritici posežući za idejom religijskog socijalizma unutar kojega na teološkim temeljima gradi mogućnost održivog odnosa između teologije i kulture, odnosa koji mu je postao glavna teološka preokupacija u njegovom pisanju do kraja života.

I na kraju, vrlo je značajno što je Tillich smatrao kako religijski socijalizam ne bi trebao postati niti politička opcija niti kršćanski pokret. U trenutku, kao što smo naglasili, kada bi postao politički ili crkveno angažirani pokret, religijski socijalizam bi izgubio svu snagu svojega kritičkoga žalca. Religijski socijalizam je isključivo kritičko-duhovno tumačenje neprirodnih odnosa između religije i države koje pomaže pri uočavanju temeljnih nedostataka i problema unutar navedenoga odnosa.

## LITERATURA:

1. ARBANAS, Dubravko, Tillichovo poimanje 'teonomne kulture', u: *Diacovensia* 24 (2016.) 1, 117-135.
2. GIBELLINI, Rosino, *Kratka povijest teologije XX. stoljeća*, Zagreb, 2016.
3. KELSEY, David, Paul Tillich, u: David FORD – Rachel MUERS (ed.), *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology since 1918*, 62-75.

4. MARSDEN, John, Paul Tillich and the Theology of German Religious Socialism, u: Political Theology 10 (2009.) 1, 31-48.
5. PAUCK, Wilhelm –PAUCK, Marion , Paul Tillich. His Life and Thought, London, 1977.
6. ROLINCK, Eberhard, Paul Tillich, u: FRIES, Heinrich –KRETSCHMAR, Georg, Klasici teologije, Zagreb, 2007., 320-331.
7. STUMME, John Introduction, u: TILLICH, Paul, The Socialist Decision, New York, 1977., ix-xxvii.
8. STUMME, John, Socialism in Theological Perspective: A Study of Paul Tillich, 1918-1933., Missoula, 1978.
9. TILLICH, Paul, Beyond Religious Socialism, u: Christian Century, 15. June, 1949., 732-733.
10. TILLICH, Paul, Morality and Beyond, New York, 1966.
11. TILLICH, Paul, Political Expectations, New York, 1971.
12. TILLICH, Paul, Systematic Theology. Volume I. Reason and Revelation, Chicago, 1975.
13. TILLICH, Paul, Systematic Theology, Volume III.: Life and the Spirit, History and the Kingdom of God, Chicago, 1963.
14. Paul TILLICH, The Protestant Era, Chicago, 1966.
15. Paul TILLICH, The Socialist Decision, New York, 1977.
16. TOLVAJČIĆ, Danijel, Barthovo i Tillichovo razumijevanje odnosa filozofije i teologije, Diacovensia 24 (2016.) 3, 421-440.
17. YIP, Francis Ching Wah, Capitalism as Religion? A Study of Paul Tillich's Interpretationj of Modernitiy, Cambridge, 2010.
18. WEAVER, Matthew Lon, Religious Internationalism. The Etics of War and Peace in the Thought of Paul Tillich, Pittsbourgh, 2006.



# GLOBALNI EKTRAN

Sead ALIĆ

Sveučilište Sjever, Varaždin/Koprivnica, Hrvatska  
salic@unin.hr | www.seadalic.com

## SAŽETAK

Pojmiti svoje vrijeme ponekad znači mišlju pojasniti krajnosti u koje zapada ljudski duh. Namjera ovog rada je misaono sučeliti mistično iskustvo vjere sa svjetovnim igrama masmedijskog spektakla koje prazninu ljudske duše želi iskoristiti za pretvaranje čovjeka u sredstvo realiziranja (političkih, neokolonijalnih, imperijalnih) ciljeva. Spajajući naizgled nespojivo tekst želi pokazati iskonsku povezanost tih svjetova i upućenost jednog na drugi. Metafora 'globalnog ekrana' u središtu je tog povezivanja. Pokazat će se da uz sve negativnosti koje podrazumijeva, ova metafora najavljuje i nužnost obrata: pustinja je snažan znak duši (koja u sebi nosi ono božansko) da joj je izaći iz pustinje. To ima svoje konzekvence kako na teorijskom, teološkom, tako isto i na političkom planu.

**Glavne riječi:** mythoslogos, misticism, globalni ekran, mediji, propaganda

## THE GLOBAL SCREEN

Conceiving one's time sometimes means employing one's thought in order to explain the extremes that befall the human spirit. The intention of this work is the contemplative confrontation between the mystical experience of faith and the secular games of the mass-media spectacle, which seek to use the void of the human soul so as to transform man into a means of realising (political, neo-colonial and imperialist) objectives. By combining what is seemingly incompatible, the text seeks to point to the primeval link between these worlds and the familiarity between them. The metaphor of the 'global screen' lies at the centre of the association. It demonstrates that, alongside all the negatives that the metaphor implies, it also announces the necessity of reversal: the desert is a powerful sign letting know the soul (which carries divinity within) that it should make its way out of the desert. This has its consequences to the theoretical, theological, and political field.

**Keywords:** mythos and logos, mysticism, the global screen, media, propaganda

## 1.0. Uvod

Mit, religija, historija, politika i filozofija u svakom novom dobu uvijek iznova sjedaju za stol za kartanje s nadom da će im nova podjela karata udijeliti veću naklonost fortune.

Ni današnje vrijeme nije izuzetak. Stari obrasci proizvodnje mitova kroz prozor se vraćaju u prostore deklariranog racionaliteta; religija se iz pepela odrednice 'lažnog obećanja posthumne sreće' uzdiže nad političko lažno obećanje ovozemaljske sreće; historija ispod tehnički sofisticiranih velova novog vremena otkriva sjeduu ideju napretka u koju vjeruju još samo mladi hipnotizirani napretkom novih tehnologija; politika se otkriva kao odumiruće umijeće svjetovnog čarobnjaštva; filozofija se sa čuđenjem propituje: Pa gdje sam to pogriješila!<sup>1</sup>

Svako je mišljenje inauguriranje cjeline. U govoru o suvremenome sabrano je mišljenje o vremenima koja su daleko iza nas. Govoreći o aktualnom trenutku otvaramo prostore za rješavanja starih dvojbi. Ali ne samo to.

Suvremena gibanja u sebi sabiru stare tendencije/misli/inicijative: historijska gibanja hodaju rubom ponovnog uspostavljanja perzijskog/Aleksandrovog/otomanskog/rimskoga carstva; filozofija ponovno upada u rascjep mythosa i logosa; religijski horozont ponovno propituje ideju spasenja u svjetovnom ili sakralnom obliku (konzumerističko zadovoljstvo i/ili posthumna sreća kao obećanje za žrtvovanje vlastitog života); racionalno i znanstveno usmjeravana i tehnički osuvremenjena zbilja pokazuje sve više elemente mitskoga.

Da bi se uopće mislilo treba ići sve dublje, dalje od osjetilnoga,<sup>2</sup> sve

---

1 U tekstu Bitka za Boga interesantno razmišlja Karen Armstrong: „Različite mitološke priče, koje nisu namijenjene za doslovno shvaćanje, bile su drevna forma psihologije... Usljed rijetkosti mita u našem modernom društvu, morali smo razviti nauku psihoanalize da nam pomogne da se bavimo našim nutarnjim svijetom... Bez kulta i mističke prakse, religijski mitovi ne bi imali smisla.“ Karn Armstrong, Bitka za Boga, Citirano prema Znakovi vremena, Časopis za filozofiju religiju, znanost i društvenu praksu, br. 17., Sarajevo, 2012. str. 77.

2 E.G. Parrinder u knjizi *Mysticism in the World Religions* također upućuje na korijene mističke prakse u oslobađanju od onoga što se čuje ili vidi. Riječ je o praksi koja je ušla i u jezik (više u tekstu Jezik objave izgovorenom na Danima Franje Petrića 2016 godine) koji nam svojom 'arheologijom' pojašnjava odnos mistika prema svijetu. Istovremeno povezujući iskustva ekstaza različitih mističkih



do predjela u kojima se rađala ideja ideje, ideja spoznaje, tamo gdje se u zrcalu božanskoga ugledao čovjek sam.

To su pak predjeli u kojima se smatralo da „dodir s božanskim nije spoznaja, jer se spoznaja odjeljuje od svog predmeta nekom vrstom drugotnosti. Taj je dodir rezultat naše ovijenosti božanskom prisutnošću Jednog“.

Otuda potreba promišljanja koje u sebe inkorporira sve i sve ogleđa u svemu, pa čak i aktualne političke poteze pojedinih državnih administracija promišlja u svjetlu udaljavanja od one vrste djelatnosti koja u sebi još uvijek sabire smisao Univerzalnoga (kako god ga nazvali). Ti potezi mogu biti manje ili više jasan indikator tendencija koje se prikriveno ili otvoreno pokušavaju nametnuti kao trojanski konji mitskih, religijskih, političkih pa i filozofijskih ideja koje u svoje vrijeme nisu uspjele zaživjeti ali koje nisu napustile svjetsko-povijesno poprište, ideja koje ponekad znaju prikazati samo izvanjski mišljenja/doživljaja/intuicije starine - oduzimajući svemu tome snagu i relevantnost.

Kroz bojište masmedijskog etiketiranja kritička filozofijska misao mora proći i probiti se do razine koja joj vraća mogućnost cjelovitog pogleda i cjelovitog odgovora. Parcijalne postmoderne igre malih zadaća idealne su za odumiranje kritičke misli. Ako je velika filozofija bila kolijevkom velikih totalitarnih sustava, onda je razlomljena filozofija sitnih napora pripremala njeno potpuno odumiranje.<sup>3</sup>

---

pristupa s 'ekstazama' LSD-a, na posredan način sugerira dimenziju kojoj čovjek na ovaj ili onaj način u osnovi teži. Ekstaza, uzvišeno stanje, oslobođanje i nadilaženje realnoga, očigledno je dimenzija koja se čovjeku nameće kao jedan od izlaza iz praznine.

E.G. Parrinder, *Mysticism in the World Religions*, Oneworld Publications, 1995.

- 3 U tom je kontekstu interesantno daljnje razvijanje postmoderne. Jedna od struja delte postmoderne ideje je Performatizam koji među ostalim svijest o Jednome nudi kao estetsku ideju. Je li estetski posredovana vjera temelj epohe koja bi trebala zamijeniti ironiju i skepsu postmoderne kritike utjecaja velikih ideja na stvaranje totalitarnih sustava dvadesetoga stoljeća. Jezik performatizma je intuicija i mimesis (oponašanjem koje bježi od diskursa). Ljubav i vjera žele se dohvatiti estetski koristeći simulaciju kao nasljeđe postmoderne. Za razliku od modernih vremena uronjenosti u smisao, diskurs, riječ, etc performatizam nudi u svakom trenutku svijest o osjećaju koji se ima odnosno o tehnici ili načinu na koji se dolazi do određenog rezultata. Vidjeti: Raoul Eshelman, *Performatism, or the End of Postmodernism*, The Da-

William Blake je poetski ali i mistički produhovljeno ustvrdio da kad se pročiste vrata percepcije da nam se sve pokazuje onakvo kakvo jest, beskonačno. Različite su kulture tu percepciju različito pročišćavale. Od Upanišada<sup>4</sup> pa nadalje, različite su tehnike u različitim vremenima ponudili i taoizam, i budizam, i islam, i kršćanski misticizam. No to pročišćavanje nije prolazilo bez strogog pogleda i kritike nositelja crkvenih hijerarhija. U tom je smislu indikativna misao Eckharta koji je toliko žudio dohvaćenu istinu prenijeti ljudima da je rekao kako bi se i Boga odrekao kad bi Bog bio odvojen od istine. Riječi su to koje njegovo vrijeme nije razumjelo, o čemu svjedoče i optužbe s kojima se morao suočiti taj prvi veliki njemački mistik.<sup>5</sup>

## 2.0. Struktura mističnih obreda na globalnom ekranu

Mawlana Jalal al-Din Rumi usporedio je, interpretira Saeid Abedpour, čovjeka s novorođenčetom: Mi smo na ovom svijetu poput djeteta u majčinoj utrobi. A poslanici i vjerovjesnici donose nam vijesti iz svijeta skrivenog i pozivaju nas tamo. Ali mi ne vjerujemo, kažemo kako je to nemoguće... Za nas je vrijedno samo ono što možemo okom gledati.“<sup>6</sup>

---

vies Group Publishers, 2008.

- 4 Da je mistički pristup bitno jednobožački Parrinder pronalazi već u Upanišadama. Bila su to vremena kada je religijska dimenzija bila središnji orijentir ponašanja i djelovanja svakog člana zajednice... Iz tog mističkog monizma razvile su se ideje koje su kasnije zaživjele i u velikim religijama objave. E.G. Parrinder, *Mysticism in the World Religions*, Oneworld Publications, 1995.
- 5 Meister Eckhart Knjiga božanske utjehe 1.dio, dostupno na <http://josko.jimdo.com/elektronske-knjige/> pregledano 15. 10. 2016.
- 6 Saeid Abedpour, Čovjek sa stanovišta Dželaludin Rumija, Znakovi vremena, Časopis za filozofiju, religiju znanost i društvenu praksu, br. 21 Naučnoistraživački institut Ibn Sina, Sarajevo, 2003., str. 180.  
Inače Rumijevi stihovi Kad bi čulo dijete u utrobi majke/ Kako ima svijet veliki uređen... jako asociraju na viralni proizvod o dva blizanca koji u utrobi majke razgovaraju o tome postoji li još kakav drugi svijet ili ne. Ljepota ove koincidencije je među ostalim i u tome što viralni video proizvod naglašava kršćansku dimenziju vjerovanja, a Rumijeva pjesma o istome govori univerzalno (naravno ipak iz perspektive islama odnosno sufizma)

Stari su mistici ekran svog ponašanja vidjeli u Svevišnjem. U Mesneviji Rumi bilježi: „Iako zid pruža dugačku sjenu, ta sjena se opet vrati zidu. Ovaj svijet je kao planina, a naša djela su kao povik u planini. Našoj strani se vraća zvuk od povika.“<sup>7</sup>

Ni mitovi, niti mistička iskustva nisu više što su nekad bili. Strukture i obrasci se ponavljaju, ali u novom ruhu. Mitologija religije dospjela je u predjele o kojima stari autori nisu ni sanjali. Ušli smo naime u područje propitivanja odnosa mythosa i logosa u kontekstu suvremenog masmedijskog ‘prevrednovanja vrijednosti’.<sup>8</sup> Stare su opreke vrijedile za stara vremena. Mit je bio božansko jedinstvo svijeta i duše iskazano predmetom, riječju, slikom... Logos je bio nada da je moguće uspostaviti pravila koja bi među riječima i u mišljenju mogla biti vječna poput pravila geometrije. Vremenom je mit reduciran na priču a logos na racionalan/pro-računat/mjerljiv odnos.

Razapet između svakodnevne egzistencije i traganja za smislom, biti, ishodom te egzistencije – čovjek se kroz povijest kretao između dvije osnovne mogućnosti: Ili je mogao/trebao slijediti red koji je postojao prije njega i koji je ugrađen u sve što postoji, pa i u svaku egzistenciju i svaku misao, ili se trebao odlučiti i povjerovati u vlastite snage uspostavljanja takvih misaonih, pravnih, duhovnih koordinata koje će mu omogućiti da svijet učini predmetom vlastitog oblikovanja.

Taj su put (a on je još uvijek otvoren i njime i dalje koračamo prema sebi) određivale religijske i političke interpretacije mythosa i logosa, a skrivene su učinke donosile i tehnike koje su vladale u pojedinim vremenima. Jezik, u početku kuća mita, vremenom i napredovanjem tehničkih posredovanja sve se više pretvarao u oruđe logosa. Vjera u mit vremenom se okrenula u vjerovanje da je vjera mit, da bi nam suvremena gibanja svijesti ponovno otkrila vjeru kao mogući korektiv zablude aktualnih zastranjenja jezika i smisla. U svijetu koji u čovjeku proizvodi pustinju – čovjek se ponovno odlučuje pregaziti tu pustinju i potražiti svoj dom.<sup>9</sup>

7 Dželaludin Rumi, Mesnevija I, Ljiljan, Sarajevo, 2003. str. 34.

8 Interesantnu analizu, na temelju mišljenja Junga i Cassirera, razvija Jerry Lacony Killingsworth u knjizi *Athenians t Americans: Mythos to Logos to Technos*, Create Space Independent Publishing Platform, 2014. Interesantna utoliko što se dualnosti mythosa i logosa sada dodaje i technos.

9 U tom zaboravu tradicionalnog Guenon je vidio korijene bolesti modernog svijeta.

Živimo u svijetu koji podiže sve više zidova. Ne samo onih kojima se žele sačuvati područja osvajana ratovima, nego i zidova koji se postavljaju između čovjeka i njegovih mogućnosti. Onako kako su dijeljeni narodi da bi se njima vladalo i ljudske se duše želi podijeliti (da ne bi došlo do zaranjanja u dubine u kojima možda sve izgleda drugačije nego u dnevnim novinama). Stereotipi su postali sudbinom epohe u kojoj je istina postala proizvodom reklamne kampanje, a duhovnost osramoćena kritikom vlastite nemjerljivosti.

Zidovi državnih administracija, ideologija, religija, korporacija, hijerarhija, medija, pojmova i slika svode ideju čovjeka u ograde interpretiranja od strane manjih ili većih interesnih grupacija koje oružjem mača i medija svoje pravo žele nametnuti kao neupitno. Pero, odavno već jače od mača, postalo je industrijskim proizvodom kratkoga vijeka. Epoha koja se prepoznaje na površinama velikih blještavih ekrana i u spektakularnim obredima veličanja površine (tijela, glazbe, igre, politike...) bježi od dubine koja zahtijeva sporost i preispitivanje. Površinom se plovi brzo.<sup>10</sup> U krug.<sup>11</sup>

Današnja uključivanja na društvene mreže kao da ponavljaju strukturu mističkog iskustva koje je svojevremeno govorilo: „Rođenje djeteta jest rođenje Boga u srcu mistika koji tada ponovno živi istovjetnost jednoga i svega“.<sup>12</sup> Prosječan korisnik društvenih mreža živi u iluziji povezanosti sa cijelim svijetom. Tako se Jedno i Sve ujedinjuje u postu kao Objavi kojom čovjek-Bog objavljuje svoje postojanje.

---

ta. Ibrahim Kalin u tekstu Rene Guenon. O znanosti, među ostalim kaže: „Za Guenona bolest modernog svijeta je njegovo nepopustljivo poricanje metafizičkog područja, metafizičkog svijeta koji obuhvaća filozofiju i duhovnost.“ Ibrahim Kalin, Rene Guenon/O znanosti. Citirano prema: Znakovi vremena, Časopis za filozofiju, religiju znanost i društvenu praksu, br. 18/19 Naučnoistraživački institut Ibn Sina, Sarajevo, 2003., str. 31.

- 10 Kritika te plovidbe površinom dijelom je već obavljena u knjizi Sead Alić, *Mas-mediji, zatvor bez zidova*, Centar za filozofiju medija, Zagreb, 2014.
- 11 O tim blještavim ekranima piše Samer Shehata u tekstu *Treba kriviti popularne medije i kreatora javnog mnijenja: „Poenta je u tome da kada se Bliski istok, Arapi i muslimani pojave u vijestima, to je obično u kontekstu negativnih događaja. Samim time, stvari koje Amerikanci čuju o islamu, muslimanima i Arapima najčešće su negativne i neugodne.“* Citirano prema: ISLAMOFBIJA. Pojam, pojava, odgovor (priredili Ahmet Alibašić i Muhamed Jusić), EL-KALEM, Centar za napredne studije, Sarajevo 2014, str. 413.
- 12 *Enciklopedija mistika I*, Naprijed, Zagreb, 1990, str. 210.

Nekadašnji odlazak mistika u pustinju zamijenili su komuniciranje opustjelim riječima ili isprazno promatranje emitiranja izvora svjetlosti/slika. Građanin masmedijskog doba usamljenik je osuđen na prazninu i šutnju. Onako pak kako je u nekim gnostičkim školama seksualni promiskuitet bio oslobađajući za postizanje praznine potrebne za mističnu šutnju na približavanju Bogu - i suvremeni potrošač slika i buke u osnovi je usamljenik koji se priprema za životni obrat. U praznini duše ogrezle u slikama ratova ubijanja, zločina, prevara, drogiranja, trgovanja ljudima, prostitucije, licemjerja, laži... stvara se prazno mjesto za Onoga tko puninu nudi već samim svojim imenom. Konzument suvremenih masmedija zapravo je suvremeni mistik na putu postizanja gnostičke praznine.<sup>13</sup>

Gnostici su mislili da se pitanje spasenja može riješiti oslobađanjem čovjeka od njegove osamljenosti. Znanje je trebalo biti medij spasenja. Potpuno, apsolutno znanje koje u potpunosti oslobađa, oslobodilo bi i čovjeka njegove samoće. U potpunoj oslobođenosti pak događa se ekstaza: vizije posjećuju mistika u trenucima njegova bdijenja. Zato je ekstaza 'božanska šutnja'.<sup>14</sup> U toj šutnji čovjek budi ono božansko u sebi, ono što je postojalo prije i što će postojati i nakon nestanka tog tijela u kojemu se odvija proces oslobađanja odnosno ujedinjenja.<sup>15</sup>

Suvremeni mediji rade na 'spasenju' uvođenjem suvremenog gledatelja u hipnotički san u kojemu mu se, budnome, vizije odmataju pred njegovim licem. Čovjek kao gledatelj globalnog ekrana postaje sretnim pikselom emitiranja života. Znanje je 'potpuno' i ono se emitira pred našim očima.<sup>16</sup>

13 Usporedi Enciklopedija mistika I, Naprijed, Zagreb, 1990, str. 208.

14 Šutnja je bila i ideal Egipćana: „Baš je ta šutnja onaj prostor na razini kojega i usred kojega duša može doći u dodir s božanstvom. To je šutnja vječnosti, ona je sama vječnost.“ Enciklopedija mistika II, Naprijed, Zagreb, 1990, str. 46.

15 Posebno mjesto u promišljanju uzvišenih stanja razmišljanje je o osjećajima koje u srcu budi glazba. U poglavlju Muzika i ekstaza knjige IHJA' 'ULMI'D-DIN. Oživljavanje vjerskih nauka, (Connectum Sarajevo, 2004) Ebu Hamid Muhammed EL-GAZALI započinje izlaganje indikativnim rečenicama: „Srce je sjedište tajnog bogatstva... Nema drugog načina da se srce probudi iz sna osim nježnim tonovima... Osjećanja koja leže skrivena u srcu bivaju izvučena slatkim, melodičnim i rimovanim zvucima.“ (str. 177.) No ne zaboravlja dodati u tom uvodnom dijelu i rečenicu: „Kada melodije zavladaju srcem, one iz njega izvuku njegove kvalitete i krivice.“ (str. 177.)

16 U misaono kontaminiranje prostora uključuju se i stručnjaci sposobni napisati

Zaljubljenici u mudrost svjetovni su oblik mistika kao zarobljenika u istinu, mudrost, cjelinu, Jedno, Boga. Svjetovne će, grčke vrline, vremenom izrasti u kršćanske kreposti, a ekstaza u koju su padali rani filozofi, bila je najava verbalizirane ekstaze nazvane molitvom. Nakon grčkih bogova koji su bili lijepi poput idealno lijepe ljudske osobe (tijela) sljedeći koraci mitologije morali su ići prema ustanovljenju Boga-čovjeka. I on je morao biti lijep. Ako ne odmah, u svjedočenjima apostola, a onda svakako u uobličenjima na globalnom ekranu industrije zabave koja sve sadržajno ljudske povijesti i mitologije uvlači u sebe, uzima kao svoj sadržaj i njime manipulira.

Vrhunac lukavstva propagandne mašinerije sastoji se u tom da se predmet obrade (nacije, religije, političke grupacije) sam uplete u mrežu indoktrinacije i nastavlja je svojim koprcanjem plesti. Ideologija zavodjenja i zavađanja u tom stadiju stoji sa strane i ubire plodove.

### 3.0. I mržnja je sredstvo da se čovjek može osjetiti živim

Smjestiti u isti koš kršćane koji su svojim dobrotvornim radom u vrijeme Marka Aurelija (oko 165 godine) pomagali da se suzbije kuga u Rimskom Carstvu s nekom militarističkom kršćanskom organizacijom poput one ZNB-a koja je najavljivala kraj svijeta, ustrojila svoju organizaciju i dizala u zrak plinovode po Americi – znači ne razumjeti ljudsko ogledanje u idejama na koje se ljudi naslanjaju. Ideji ljubavi i spasenja ZNB-ovci su suprotstavili drugo, nasilno tumačenje Boga: „Ali Sveto pismo opisuje drugi aspekt Boga: ‘Gospodin Bog je ratnik’. (Egzodus 15:3). A u 5. Knjizi Mojsijevoj Gospodin kazuje: ‘Ako nabrusim svoj sjajni mač, a moja ruka preuzme suđenje: neprijateljima ću iskazati odmazdu i nagraditi njih koji me mrze. Natopit ću svoje strijele krvlju, a moj će mač proždirati meso’. (5. Knjiga Mojsijeva, 32:41,42)“<sup>17</sup>

---

rečenicu poput ove: Rat u Iraku nije bio popularan i potrajao je predugo“. Otkuda popularnost kao kriterij razmišljanja o ratu? Po čemu bi to kraći rat bio popularniji i što to uopće znači za mrtve takvog rata? Neozbiljni teorijski pristupi koji površinu skrivaju iza činjenica, nerijetko iskrivljenih, kadriraju fenomen o kojemu pričaju, tjerajući istinsku misao da prije svega ostalog sruši zidove takvih pristupa. Više sličnih rečenica u djelu Andrew Hosken, Carstvo straha. Islamska država – pogled iznutra, Večernji list, Zagreb, 2015

17 Jessica Stern, Terorizam u ime Boga. Zašto ubijaju vjerski militanti, Slovo, Za-

Mržnja je s ove strane zrcala. Pa čak i da je ima u svetim spisima ona je opomena ljudima iskazana jezikom koji je razumljiv u vrijeme pisanja spisa.<sup>18</sup> No poseban je problem što se s jedne ili druge strane prisutna mržnja u različitim kontekstima koristiti različito. Nikada nitko sa Istoka nije prozvao kršćanstvo zbog rečenica za koje su neki kršćani smatrali da u njima moraju roditi mržnju prema pojedinim narodima ili ideologijama svijeta. Istovremeno putovanje u suprotnom smjeru ubrzano je do masmedijske brzine svjetlosnog emitiranja.

Jedan od ključnih primjera stvaranje je atmosfere od kojoj se beskompromisno nakon svakog terorističkog čina traži isprika uglavnom svih muslimana, i to toliko puta dok to ne čuje ili pročita i komentira i zadnji komentator teksta u svom postu sa skrivenim identitetom.

Za analizu su bolno lijepi i indikativni oblici sadističkog iživljavanja pravovjernih sljedbenika demokracije koji su dočekali svojih pet minuta mogućnosti iskaljivanja mržnje. Mržnja postaje realnost i to samo i ponajviše zbog masmedijskog manipuliranja činjenicama, proizvodnje plaćeničkih vojski koje se uče mrziti i u mržnji ubijati, te zbog stvaranja ozračja površine u kojemu duboki mistični osjećaj vjere ima sve manje sugovornika/sumišljenika.

Na izmanipuliranom tlu rastu biljke otrovnice poput 'Domoljubnih Europljana protiv islamizacije Zapada'. Oni ne znaju, ne vide, ne mogu i ne žele shvatiti da su sredstvo stvaranja mehanizma koji se može odrediti kao u perpetuum mobile novog imperijalizma.

Cilj je svake politike skriti se iza mehanizama koji umjesto njih obavljaju poslove. Domaće vojnike treba zamijetiti plaćenicima, a najbolji plaćenici su oni koji su dio populacije koju se obrađuje. Unošenjem klice razdora programiranjem dijela te populacije trajno se destabilizira situacija i proizvode ogromne količine mržnje na čijoj energiji se griju interesi imperijalnih sjena.

---

greb, 2006. Str. 59 i 60.

18 „Kako je Vjerovjesnik naveo, Kur'an u svakome dijelu sadrži nekoliko značenja ('Nije objavljen nijedan stavak Kur'ana koji nema izvanjsku stranu i unutarnju stranu. Svako slovo ima svoj konačni smisao (hadd), a svako određenje uključuje mjesto uznesenja (matla)). To je svojstvo zajedničko svim objavljenim tekstovima, jer postupak objavljivanjima na izvjestan način ponavlja postupak Božanskog pokazivanja koje jednako podrazumijeva izvjestan broj razina.“ Titus Burckhardt, Uputa prema unutarnjem čitanju islama, Sebil, Zagreb, 1994, str. 49.

Gotovo marksistički, Dalaj Lama je upozorio svjetsku javnost da ne pretvaraju svjetovne probleme u religijske odnosno da se ne mole za nešto što su sami proizveli i što sami moraju i riješiti. Kada je Karl Marx u Ranim spisima ustvrdio da ne pretvara svjetovna pitanja u teološka, nego teološka u svjetovna“ praktički je najavio uzdizanje do svijesti koja s visina molitve problem spušta na razinu svjetovnih odnosa.

Mnogi su se uz masakr u Parizu pitali: Koliko košta smrt Europljanina a koliko Sirijca, Afganistanca, Iračanina ili predstavnika neke druge slične ‘otpisane’ zemlje. Patos kojim su masmediji razvukli srce Europljana obrnuto je proporcionalno imperativu moralne univerzalnosti. Ako smo ljudi onda za osudu smrti nije bitna boja kože, siromaštvo ili neobrazovanost ubijenih. Svako je ubojstvo strašno ali je posebno strašan naš europski ili zapadni rasizam prema smrti. Ne treba zaboraviti da se rečenice mogu čitati i s kraja i da onaj za koga je smrt velikog broja ljudi samo statistička činjenica zapravo na putu priznanja da pripada društvu čije je jedno od načela slikovito predstavio Staljin a koja otprilike kaže da je tragedija smrt jednog čovjeka dok je smrt milijuna – statistika.

Paljenje Kur’ana u Francuskoj i ranije u Americi reakcija je neupućenih i izmanipuliranih. Onako kako su nekada radnici nasrtali na strojeve misleći da im je objektivni predmet kriv za gubitak posla, na sličan način revoltirani građani Europe i SAD-a iskaljuju svoj bijes na knjizi koja je za muslimane sveta. No isto onako kako su strojevi bili samo objektivizirani odnosi kapitala i rada, tako isto Kur’an predstavlja samo objektivizirani odnos neokolonijalističkih nasrtaja na države i vlade takozvanih islamskih zemalja.<sup>19</sup> Iza strojeva su stajali kapitalisti koji su tražili nove načine povećanja viška vrijednosti. Iza terorističkih napada, duboko u sjeni, zaštićeni i iznad prava, sjede moćnici koji također traže nove načine povećanja viška vrijednosti. Logika kapitala je ista ali je sustav zavođenja perfidniji, a eksploati-

---

19 Edgar Morin podsjeća na katastrofalne posljedice kolonijalnih osvajanja europskih kulturnih nacija: „Umjesto kulturne razmjene dogodila se razmjena mikroba i virusa. U zamjenu za tuberkulozu Zapad je dobio sifilis koji je naposljetku trgovačkim putovima stigao sve do Kine. Poguban je bio i alkohol...Još jedan razlog masovne smrtnosti je, naravno, ropstvo. Starosjedilačko stanovništvo bilo je do krajnjih granica eksploatirano kako bi se iz rudnika izvuklo zlato i srebro da se u Španjolsku mogu slati krcati galoni.“ Edgar Morin, *Europska kultura i europsko barbarstvo*, AGM, Zagreb, 2006., Str. 25.



ranje je 'izmješteno' iz civiliziranih krajeva Europe u nezaštićena područja svijeta.

Na društvenim mrežama nisu rijetki komentari poput ovoga: „Pokazat će se da Zapad mora razoriti sve neprijatelje, a to su mnoge islamske države, kao i istrijebiti petu kolonu - dakle islamiste iz vlastitih redova. Ili ćemo biti poraženi.“ Nisu bitna imena ljudi koji na ovakav način dolijevaju ulje na vatru. Bitno je da mediji proizvode niše iz kojih uskogrudnost, ksenofobija, mržnja...mogu djelovati.

Mržnja je solidan temelj za osmišljavanje besmislenog života. Mržnja budi strasti i razvija osjećaj da je čovjek živ. Kada mržnja utjecajima medija postane na neki način legitimna, ona se umnaža i osvaja. Ona pronalazi istomišljenike i odjekuje medijskim prostorom. Stvara se stampedo čija snaga nije zanemariva. To najbolje znaju ideološki koordinatori kojima je upravo takva situacija usmjerenih stampeda potrebna kao opravdanje za uvođenje u igru oružanih argumenata.

#### **4.0. U traganju za diskursom imunim na medijsko manipuliranje**

Mistička praksa vodi osobu (različitim putevima) do razine zanosa. Zanos je stanje koje ne može biti inicirano medijem koji komunicira samo s racionalnim dijelom osobe. Nije dakle dovoljan smisao rečenice i pojedinih riječi – mistika ulazi u područje između riječi i između slova. Osjećaj odnosno intuicija da se može i/ili mora još dublje vodi takvoj vrsti čitanja (koje je više od čitanja samog), koje naglašava zrcaljenje čitatelja u tekstu više od prihvatanja/razumijevanja samoga teksta.<sup>20</sup>

Pokušaj je to da se dvodimenzionalnom da treća dimenzija odnosno da se prijeđu granice medija teksta.<sup>21</sup>

Globalni ekran kao metafora medija svih medija (što je nekada bio jezik) ne pruža gledatelju tu mogućnost. Manje više atraktivno zapakirani proizvodi u potpunosti zaokupljaju sluh i vid (uskoro će se to područje proširiti). Tezi koja bi tvrdila da se i ovdje omogućuje barem naknadna interpretacija treba se suprotstaviti tvrdnjom da je i hipnotiziranoj osobi moguće naknadno razmišljanje o doživljenome. Prob-

20 Enciklopedija mistika I, Naprijed, Zagreb, 1990., str. 163

21 Enciklopedija mistika I, Naprijed, Zagreb, 1990., str. 143

lem je međutim u tome što je riječ o utjecajima na čovjeka kod kojih je bitno smanjena, pa i onemogućena naknadna refleksija. Vraćanje filmova unatrag da bi se nešto reinterpreteriralo dio je dramaturgije detektivskih filmova i serija, akcionih filmova prepunih ubojstava... To je i logično jer takve proizvode konzumiraju osobe koje dubina ne interesira, osobe koje i analizu nekog kadra ili događaja očekuju na pladnju. Na putu prema mističnom iskustvu prepreka su i užici kojim udovoljavamo tijelu. Od prvih misterija, preko rituala starih filozofskih škola židovske, arapske, kršćanske... mistike askeza i neki od oblika patnje smatrani su pretpostavkom mističnog iskustva. Kakva je logika globalnog ekrana?

On patnju uzima kao svoj sadržaj, a katarzu nudi kroz razrješenje te patnje u slikama uspješnih akcija rješavanja egzistencijalnih ili nekih drugih pitanja pojedinaca. Poruka globalnog ekrana je da se ne moramo brinuti za tisuće ubijenih jer smo sami (činom gledanja) sudjelovali u 'iskupljenju', spašavajući virtualno 'vojnika Ryana'.

Globalnom ekranu može se suprotstaviti samo globalnom potporom naporima (mističkog) produbljivanja ljudskog iskustva. Mistici su prvi shvatili da bitnih razlika između religija odnosno vjere zapravo i nema. Prvi poznati ekumenizam (ali u svom pravom produbljenom iskrenom obliku) bio je ekumenizam mistika.<sup>22</sup>

Svatko tko je radio bilo kakav posao u području duhovnosti (pisao, skladao, projektirao, slikao...) zasigurno je nerijetko pomislio da kroz njega/nju zapravo teče ideja/objava/energija koja je dio nečega većeg, snažnijeg i duhovnijeg od vlastitih snaga i vlastitih pokušaja.

Pa čak i kada maknemo u stranu izjave stvaralaca iz različitih područja o tome kako kroz njih zapravo progovara nešto veće, nešto božansko – ostaje činjenica da su trenuci stvaranja u pravilu vremenske oaze u neumitnom curenju pustinjskog pijeska u pješčanoj uri.

U tome će se i skeptik i agnostik složiti s Augustinom koji je iskusio 'munju spoznaje'. Ono čemu teži doći će samo ako se prema njemu otvorimo.

Ta priprema zahtijeva različite tehnike; različiti pristupi mističke misli nude različite staze prema našoj unutarnjoj podešenosti za vibracije i frekvencije Riječi, molitve, tišine, praznine, stvaralaštva, Boga. Uronjenost pak u svakodnevnicu zaokuplja naša čula i

---

22 Enciklopedija mistika I, Naprijed, Zagreb, 1990., str. 161.

onemogućuje otvaranje našeg bića za dublje vibracije. Zašto je to važno?<sup>23</sup>

Udara nas naime sa svih strana činjenica da se diskursom kritičkog racionalnog, filozofijskog, pa i političkog djelovanja naprosto ne može daleko stići. Suvremena događanja svakodnevno nam stavljaju u pitanje sposobnost zdravog razuma da se nametne (da o umskim razinama i ne govorimo). Napisano je toliko toga i izgovoreno još više, ali pomaka nema ili su zanemarivi. Je li problem možda u tome što se površina pokušava dokinuti medijem koji također ne zaranja dublje u probleme koje želi riješiti?<sup>24</sup>

Ako se ima na umu bolno osvješćujuća i točna kritika zapadne demokracije koju su u svojim radovima odradili autori poput Noama Chomskog, Engdala, Ane Goodman, Naomi Klein, Terry Eagletona, Sheldona Wolina, Edgara Morina, redatelja Michaela Moorea<sup>25</sup> i mnogih drugih (zapadnih) autora i ako se pretpostavi da su njihove analize ispravne – zdravorazumski je postaviti pitanje o nevelikom utjecaju koji ti autori imaju na svjetsko javno mnijenje, odnosno na upornost i istrajnost svjetskih političkih vođa na politikama koje stavljaju u pitanje budućnost ljudske civilizacije. Naime, objavljene su stotine kritičkih knjiga i tisuće tekstova na gotovo svim jezicima svijeta. No zaglušujuća buka masmedijskih manipulacijskih tehnika čini svoje: kritička se riječ utapa u morima ideologiziranih riječi; izjave ‘disidenata zapadne demokracije’ samo su izjave disidenata; gomilaju se vojske i rade umjetne podjele među narodima, religijama ‘civilizacijama’...

Trenutak je to u kojemu se moramo upitati može li se uopće diskursom političko filozofske misli narušiti laž jednog uređenja čije je jedno od osnovnih načela da i (lijepo zapakirana) laž ima pravo na postojanje. Ako svi mogu govoriti ali jedne mogu čuti susjedi a drugi se svakodnevno obraćaju milijardama ljudi, onda na djelu nije jed-

23 Enciklopedija mistika I, Naprijed, Zagreb, 1990., str. 260.

24 „Svako učenje povezano je s razumom. Ali mistično učenje, koje odgovara znanosti o sigurnosti, jest poziv razumu da sam sebe transcendiram.“ Martin Lings, Šta je sufizam, Sebil/Bosanska kuća, Zagreb/Sarajevo, 1994. str. 55.

25 Posebno je interesantna priča u kojoj Moore prepričava svoj san u kojemu svojoj praunuci (u doba bez nafte) ‘objašnjava’ neka prošla vremena i što se sve moralo činiti da bi se do nafte došlo. Naslov je indikativan Sve je nafta što se dobro sprži. Michael Moore, Bum, Bush, Buuuuuu, Izvori, Zagreb, 2004. Str. 97 – 105.

nakost pojedinaca nego nejednakost snaga medijskih posredovanja riječi. Jednima je na raspolaganju knjiga, drugima novina ili lokalna televizija, dok pred vratima vrhova svjetskih hijerarhija stoje i čekaju upute suvlasnici ili menadžeri najvećih svjetskih medijskih kompanija.

Otuda je jedan od osnovnih zadataka kritičkog mišljenja sagledati granice koje političko-filozofska misao ima u kontekstu demokratskih pluralizama takozvanog demokratskog društva. Posebno u situaciji stalnog rasta proizvodnje mržnje prema sljedbenicima jedne od knjiga koje je svijet prihvatio kao svete i koje se smatraju objavom.

Granice se mogu sagledati tek kad se prijeđu. Utoliko i ovaj tekst svijet podjela analizira ulazeći u svijet aktualne politike ali i u svijet bez granica, prostore razumijevanja bez riječi - pustinjske samoće mističkog doživljaja Svevišnjeg ljudi različitih religija ali gotovo identičnog uvjerenja. Mističko znanje religije ne oslanja se toliko na riječ koliko na srce. Riječi zahvaćaju dijelove univerzuma a cjelinu se može dohvatiti samo onim mišljenjem koje se metaforički određivalo mišljenjem srca. Ušli smo dakle s pretpostavkom koja kaže da Bog možda (za jedan svjetonazor) može biti mrtav, ali da su konzekvence svijeta bez Boga katastrofalne. Vjera u razum rodila je pokleknuće razuma pred vjerom u ekrane.

Jesu li dva svjetska rata, i sustavi totalitarizama (stari i novi) dovoljni unijeti skepsu u samodovoljnost ljudskog razuma za oblikovanje uljuđenih društava, posebno u svijetu u kojemu je čovjek kao istovremeno i racionalno ali i nesvjesno biće svakodnevno bombardiran milijardama poruka koje su koordinirane prema ciljevima hijerarhija kojima čovjek nije bitan interes?

## 5.0. Čudno je što 'nikome' ništa nije čudno

Kada Chomsky skreće pozornost na jednomnu procjenu odnosa američke javnosti prema ratu u Vijetnamu (američkoj invaziji na Vijetnam)<sup>26</sup> onda on govori o mitskoj djelatnosti suvremenih političkih

---

26 „, Proteklih dvadesetpet godina tražim bilo kakve reference u mainstream novinarstvu ili znanosti o američkoj invaziji u Južni Vijetnam 1962. (ili bilo kada), ili o američkom napadu na Južni Vijetnam, ili o američkoj agresiji u Indokini - bezuspješno. Takav događaj u povijesti ne postoji. Radije, postoji američka

čarobnjaka (u smislu u kojemu Cassirer govori o političarima); on govori o novim oblicima podčinjavanja, nekoj novoj 'religijskoj' svijesti; on pokušava u promišljanje uvesti dimenziju kritičkog valoriziranja svake misli koja polaže pravo na općenitost

Što je čudno u tom primjeru s odnosom Amerikanaca prema invaziji? Čudno je što nikome ništa nije bilo čudno. Čudno je što smo prelazili i što prelazimo preko ovakvih situacija i tim prelascima/popuštanjima stvaramo alibi nekritičkom prihvaćanju zgotovljenih rješenja koja nam se naprosto objavljuju - novom totalitarizmu. Ako u cijeloj jednoj zajednici koja se smatra sposobnom druge podučavati demokraciji nema razlika u mišljenjima, nema suprotstavljanja, dijaloga i kroz to provjeravanja najboljih opcija - onda tu nije na djelu demokracija. Na djelu je medijski privid demokracije, medijima stvorena i umnažana slika o demokraciji.

Na djelu su stari idoli teatra, idolopoklonstvo, vjerovanje očima i ušima onih koji imaju barbarske duše. Na djelu je pokušaj utemeljenja suvremenih mitova koji s mitovima imaju zajedničko samo to što se pokušavaju nametnuti kao realni, vječni i istiniti. Stari su mitovi bili pokušaj razumijevanja sredine u kojoj su naši preci živjeli - suvremeno igranje s mitskim strukturama svjestan je pokušaj manipulacije.

Konzument suvremenih mitova demokracije zgraža se nad ubojstvom jednog čovjeka (posebno ako je riječ o čovjeku koji imenom i prezimenom ili bojom kože podsjeća na osobu zapadnog civilizacijskog kruga koji te mitove i stvara). Istovremeno realna politika tog istog kruga razmišlja o tome koliko je ljudi potrebno ubiti za smjenu nekog političkog sistema.<sup>27</sup>

Po nekoj čudnoj logici koju su masmediji obnarodovali i koja je zaživjela kao suglasnost građanina svijeta (gledatelja i konzumenta instrumenata proizvodnje mita te civilizacije) ubojstva tisuća, de-

---

obrana Južnoga Vijetnama od terorista podržanih izvana (to jest iz Vijetnama), obrana koja nije bila mudra, govore golubovi." U tom kontekstu Chomski objašnjava kako USA nije imala svog Dončeva (koji je rusku invaziju u Rusiji nazvao invazijom). Više u Noam Chomsky, Mediji propaganda sistem, Društvo za promicanje književnosti na novim medijima, Zagreb, Što čitaš?, Zagreb, 2002. str. 31.

27 Iz osamdesetih je godina teza koja se provlačila američkom administracijom da je za promjenu bilo kojeg političkog sistema potrebno samo pronaći 10.000 ljudi spremnih ubijati na ulici...

setina pa i stotina tisuća ljudi može biti shvaćeno kao oblik političke igre, oblik uvođenja demokracije u nedemokratska društva, oblik civiliziranog suprotstavljanja barbarskim idejama i sl. Stvoren je lažni mit da se barbarske civilizacije moraju oslobodi mitova i despota. U pomoć je pozvano sjećanje na religijske netrpeljivosti i ratove prošlih vremena. Politika je postala sredstvo osvajanja u sjeni zakona. Mediji izmišljaju tisuću i jednu priču o tisuću i jednoj zabludi plemena koja ne slijede ideju lažne demokracije. Naravno, reakcija ne nedostaje. Najrazličitijih oblika. Kada je Sadam Husein, bivši suradnik USA i čovjek koji je američko oružje koristio za uništenje Kurda pomislio kako može primijeniti isti obrazac kojega primjenjuje USA - preračunao se. Naime mislio je da može pitanje naftnih izvora na svojoj granici (nafte koju je crpila susjedna država) riješiti tako što će to pitanje proglasiti pitanjem svog utjecaja u regiji. Zaboravio je na činjenicu da njegov pokušaj kopiranja agresije nije bio podržan od strane medija dominirajućih u svijetu. Niti njegovi kasniji pokušaji pristajanja na povlačenje nisu dobro prošli. Niti su objelodanjeni, niti shvaćeni ozbiljno. Sadam Husein se poigrao igrom preuzimanja obrasca najveće svjetske sile i bio kažnjen. I ne samo to, pružio je najvećoj svjetskoj sili povod da od relativno razvijene države (koja bi trebala čuvati temeljne spomenike ljudske civilizacije) odvede u pakao. Velike mogućnosti masmedijskog koordiniranja svijesti mase osudile su čovječanstvo na površinu. Feuerbachove su se najave obistinile: privid je zadobio središnje termine u odvijanju života pred očima konzumenata života televizijom, filmom i društvenim mrežama. Bit je, budući je nefotogenična, postala nepoželjnom i zastarjelom napravom prikladnom za muzeje mišljenja.<sup>28</sup> Još jednom dolazi do izražaja postavljanje čovjeka i njegove duhovnosti prema svijetu. Egzistenciji kojoj je stalo do toga da u svakom trenutku

---

28 „U dvadesetome stoljeću literatura industrije za odnose s javnošću osigurava bogate i poučne upute koje kazuju kako uliti “duh novog doba” kreiranjem umjetnih potreba, ili (citiram) “ustrojavanjem misli na isti način na koji vojska ustrojava svoje vojnike” te poticanjem filozofije ispraznosti i nedostatka smisla života tako da se ljudsku pažnju usmjeri na “površne stvari koje uključuju modernu potrošnju”. Ako se to može izvesti, ljudi će prihvatiti besmislene i pokorne živote koji su im namijenjeni te će zaboraviti subverzivne ideje o preuzimanju kontrole nad svojim životima.“ Noam Chomsky, Mediji propaganda sistem, Društvo za promicanje književnosti na novim medijima, Zagreb, Što čitaš?, Zagreb, 2002. Str. 82

ima zgotovljene odgovore na sva moguća pitanja, savršeno odgovara svijetu u kojemu globalni ekrani svakodnevno nude odgovore. Za takvu svijest nema zbilje osim one koja je određena kodeksom/programom/Riječju/interpretacijom/Objavom...

No negdje u zaboravu ljudskih nastojanja još uvijek prebiva svijest o nužnosti otvorenosti za duhovnost i ideje koje nas mogu ali ne moraju posjetiti. Duši ispunjenoj mržnjom, kalkulacijama, spletkama, lošim namjerama i sličnim sadržajem, neće se niti približiti duhovna ideja koja tu istu dušu može uzdići na višu razinu doživljaja. Zatvorenost ili otvorenost duše stanja su čovjeka koji inklinira jednom ili drugom svijetu.

„Opusti misao i uči plivati’ kaže šejh ‘Ali al-Jamal, učitelj šejha ad Darkawije, u pogledu stanja pometenosti. Drukčije rečeno, idi od svoje misli tako da tvoja duša, sad izvan svoje dubine, iskusi neusiljena kretanja intuicije, upravo kao što tijelo izvan svoje dubine u vodi može iskusiti neusiljeno kretanje svojih udova u plivačkim pokretima...”<sup>29</sup>

## 6.0. Laž medija i istina mističkih iskustava

Porast interesa/potrebe/namjera da se duhovna a onda i moralna i materijalna dimenzija života usidri u religijskoj dimenziji, odnosno u vjeri - indikativna je na više načina i svjedoči o potrebi promjene diskursa u onim područjima i znanostima koji promišljaju/definiraju/uoobičuju našu svakodnevnicu. Promjena diskursa podrazumijeva odustajanje od svemoći riječi (svemoguće riječi). Ona bi morala podrazumijevati (barem kada je riječ o ulozi religija u suvremenim svjetskim gibanjima) i mistička religijska iskustva koja su postojala i postoje u svim religijama.<sup>30</sup>

Sudari religijskih hijerarhija s religijskim misticizmom (kojih nije nedostajalo u povijesti) u osnovi su sudari vjere u hijerarhijske interpretacije objava iza kojih stoje religijske institucije) i iskustava onih

29 Martin Lings (Abu Bakr Siraj ad-Din), Šta je sufizam, Bosanska kuća 1994. str. 57.

30 Tim više treba uzeti u obzir i one interpretacije koje u prvi tren začuđuju racionalnu/kalkulantsku misao. U jednoj od takvih interpretacija grčke mistike kaže se: „Prema Platonu, ideja, glavni predmet spoznaje, ne može se definirati pojmovnim terminima, intuicija ideje nije čin ekstaze u običnom smislu. Pristup idejama plod je privikavanja i približavanja svjetlosnog i božanskog dijela duše, logosa duše, predjelima božanskog reda koji su iznad nje.“ Enciklopedija mistika I, Naprijed, Zagreb, 1990., str. 95

struja u religijama koje su (bile) okrenute intuitivnoj spoznaji, gnozi, srcu, koji su vjerovali i vjeruju kako postoji zbilja dublja i važnija od ove koja je dostupna riječima, nerijetko odvojenim od iskustva, osjećaja, istinske vjere. U vremenima u kojima je riječ postala sredstvo masmedijskog zavođenja, a slika postala znakom površine na koju smo osuđeni – slutnja dubine traži one prostore razgovora koji nisu kontaminirani stereotipima proizvodnje masovne svijesti.

Kritika koja (vrlo uvjetno rečeno) zastaje samo na razini prazne i potrošene, ideologizirane riječi, diskursa racionalne spoznaje koji je postao diskursom manipulacije – ulazi u neravnopravnu borbu u kojoj se ne sučeljuje riječ s riječju, argument s argumentom, nego u pravilu snaga jednog oblika medijskog posredovanja sa snagom drugog oblika medijskog posredovanja. U takvoj borbi iscjeliteljska riječ Sokrata<sup>31</sup> nema nikakvih šansi pred Rambom ili nekom drugom industrijskom vizijom suvremenog potrošača proizvoda američke industrije oružja; riječ mistika udubljenog u pokušaj zahvaćanja onog zbiljskog sebe i svijeta nema nikakvih šansi pred prijenosima spektakla globalne industrije zabave. Pa ipak, unatoč snazi i sveprisutnosti industrija proizvodnje pristanka na osvajanje svijeta pokazuje pukotine kroz koje misao pojedinaca dohvaća i razgolićuje.

Jedan od najvećih, očiglednih promašaja te industrije pokušaj je proizvodnje krivnje kod sljedbenika jedne od objava. Nepoštovanje iskazano prema toj objavi bilo je zajedničkim nazivnikom najrazličitijih instrumentaliziranja ljudi, vjera, institucija. Jednom otvorena kutija lažnog okrivljavanja omogućila je svim oblicima mržnje, netolerancije, nerazumijevanja, pa i zla da se okomi na religiju zemalja koje leže na nafti (kao što su nekada 'ležale' na nekim drugim vrijednim proizvodima i bogatstvima).<sup>32</sup>

---

31 Da je problem star ilustrira i sljedeći navod: "Atenjani koje je Sokrat poučavao prigodom njihovih šetnji poklanjali su, međutim, više brige kontroli srebrnjaka, a često i zlatnika što su cirkulirali trgovom, nego provjeravanju točnog smisla riječi koji je upravljao njihovom mišlju, riječi koje su ipak izlitanije i manje čiste od svih tih kovanih novčanica. Sokrat je to znao: gledamo svojim očima, slušamo svojim ušima, ali govorimo riječima bližnjega, nepoznatoga, koji ih dobiva od nekoga drugog nepoznatoga. Da li je naš jezik naš? I taj unutarnji govor, misao, je li ona naša?" Vidi: Enciklopedija mistika I, Naprijed, Zagreb, 1990, str. 94.

32 Engdahl povlači paralelu između suvremene proizvodnje ratova pod krinkom sukoba vjera i takozvanih civilizacijskih razlika (a kojima je osnovni uzrok borba za upravljanje krajevima svijeta koji su bogati naftom) sa starim venecijanskim



Propast III Reicha dijelom je uzrokovan i neposjedovanjem dovoljnih količina nafte za napredovanje ratnog stroja u kojemu su i zrakoplovstvo i mornarica i motorizirane kopnene jedinice ovisile upravo o nafti. Završetak rata bio je sjajna prigoda da se interesi velikih dobavljača nafte prikažu kao nacionalni interesi zemalja pobjednica u ratu, te da se pojedincima poput Rockefellera omogući nesmetan razvoj i razvijanje monopola. Poduzeća i grupacije vezane uz Rockefellera otkupljivale su poduzeća za gradski prijevoz u američkim gradovima i uništavali ih. Sitni gubici u malim poduzećima nisu značili ništa u odnosu na stvaranje situacije u kojoj će sav prijevoz ovisiti o nafti. To je situacija u kojoj vlasnici nafte postaju ljudi iz sjene koji postavljaju svoje ljude i odlučuju.<sup>33</sup>

Staro pravilo da mir ne vrijedi ukoliko nije potvrđen mačem dobio je svoju novu inačicu: „Kontrolirajte naftu i kontrolirat ćete cijele države“. Rečenica se pripisuje Kissingeru ali ocrtava vrijeme od završetka Prvog svjetskog rata do danas.

U sustav manipuliranja uključena je i znanost. Tako je naftni lobi u trenutku koji je naftnim divovima odgovarao proširio tezu o ograničenim zalihama nafte. To je naravno omogućilo skok cijene nafte za oko 400 posto, što je predstavljalo ogroman ekstraprofit koji se mogao dalje ulagati u širenje monopola.

Jedna od zabluda na kojima je to manipuliranje provedeno teza je da je nafta organskog podrijetla. Suvremena su prvenstveno ruska istraživanja pokazala da je to neistina te da su količine nafte u svijetu neizmjerljivo veće od zaliha za koje se mislilo da su nam dostupne, te da se nafta iz dubljih slojeva zemlje podiže u više slojeve te na taj način čak ponovno popunjava 'iscrpljena' naftna polja.

---

'farbanjima' ratovanja za začine pod krinkom vjere i borbe protiv nevjernika. Nazivajući to 'kršćanskom verzijom džihada' Engdahl bilježi: „Kad su Arapi zaprijetili Veneciji da će prekinuti dotok začina, grad-država je pokrenula jednu od najokrutnijih i najvećih pljački u povijesti – vjerski pohod iz 1204. Godine, puko imperijalističko osvajanje pod krinkom svetog rata.“ F William Engdahl, Mitovi, laži i ratovi za naftu, Profil, Zagreb, 2012, str. 9.

- 33 Stara britanska škola na kojoj su učile američke administracije, počivala je na pravilu rimskog imperija: Divide et impera! Nakon Prvog svjetskog rata Britanci su naveli Grčku u okršaj s Turskom. Osim što je uspostavljeno neprijateljstvo i nepovjerenje, to je Grke stajalo oko 300 000 mrtvih vojnika. To naravno nije bilo sve: Nesreće protjerivanja i selidbi i Grka i Turaka, bile su nemjerljive. Više u F William Engdahl, Mitovi, laži i ratovi za naftu, Profil, Zagreb, 2012, str. 26.

No manipuliranje uz pomoć digniteta znanosti i šutnju znanstvenika omogućilo je uvoznicima nafte strateški nevjerojatan poslovni potez: dobili su porezne olakšice, a onda podigle cijenu nafte. No niti to nije bilo sve: budući se cijena nafte određivala i plaćala dolarima, potražnja za dolarima u svijetu je iznenada porasla nekoliko puta. Budući vrijednost dolara nije više bila vezana za zlato, petrodolari su postali zlato kojim se upravljalo svijetom. Ni bankari nisu bili nezadovoljni. Novac koji je tako zarađen nije bilo lako potrošiti.

Sve češće pozivanje na vjeru logičan je proizvod napada na identitet vjera i nacija koje ne pristanu na sve popratne pojave bolesti koja se naziva zapadnom demokracijom. Poput korporacije utemeljene na kreditima, a nesposobne te kredite vraćati, zapadna demokracija (kao nekadašnje kolonijalne sile) mogućnost vidi samo u širenju/osvajanju/ratovanju, svim sredstva, prije svega sredstvima masmedijskog ratovanja.

Administracije velikih svjetskih sila ne razumiju se previše u ideje Schellingove Filozofije mitologije. Njih ne interesira ono što je zajedničko, kao niti istovjetnost vjere svakog vjernika bez obzira na obrede kojim se Bog slavi ili riječi koje se pritom izgovaraju. Administracije se natječu koja će se od njih popeti na prijestolje objektivnoga duha državom koja bi trebala biti realizacijom božanskih ideja na zemlji. Pritom se ne biraju sredstva.<sup>34</sup>

Istovremeno, s neku drugu stranu diskursa mržnje, 'doktrine šoka' proizvodnje 'preventivnog pristanka', dakle ideje masmedijskog trasiranja porobljavanja svijeta – leži samo naizgled slaba i nesposobna misao Ujedinjene vjere. Ako je naime povijesno napredovanje religijske misli takvog karaktera da se u određenim trenucima otvaraju novi

---

34 „Događaji od 11. rujna iskoristit će se kao izlika trija Bush-Cheney-Rumsfeld za unilaterarno iniciranje dugoročnih ratova: prvo protiv Afganistana, a zatim protiv Sadamova Iraka. Rat u Iraku počivao je na izmišljenoj optužbi da je Sadam odgovoran za proizvodnju atomskog oružja i 'oružja za masovno uništenje', odnosno WMD (Weapons Mass Destruction), kako je to volio reći Pentagonov ured za informiranje. Rat su osudili ugledni stručnjaci međunarodnog prava rekavši da je SAD prekršio Povelju UN-a, kao i međunarodno pravo...Bilo je očito da je propagandna histerija oko navodne prijetnje iračkim oružjem za masovno uništenje bio i pokušaj da se sakrije činjenica da je osnovni motiv bio otimanje velikih količina iračkih rezervi nafte...a taj motiv teško da bi pokrenuo Amerikance da poginu u ratu.“ F William Engdahl, Mitovi, laži i ratovi za naftu, Profil, Zagreb, 2012, str. 234, 235.

oblici religijske svijesti koji su do tada bili sadržani u nekim potencijama – onda postoji mogućnost da unutarnja logika religijske ideje omogući oslobađanje dubljih dimenzija religijskoga kao ishodišnu točku razgovora sa svjetovnim diskursom.

Nema zla u suvremenom svijetu koje svoje korijene nema u odustajanju riječi kao medija od svog jasnog i razgovijetnog značenja, bez odustajanja slike od istine, bez pristajanja pojmova na ulogu marioneta. Iza svakog ubojstva stoji prešućivanje neke laži. Površina slika koje svakodnevno gledamo proizvele su u nama prihvaćanje ubojstava, laži i ratova kao neko mreškanje površine vode. Ljudska je civilizacija prešutno prihvatila objavu rata cijelome svijetu od strane administracije jedne zemlje.<sup>35</sup> Treba li i dalje šutjeti?

Duh koji bi htio živjeti u uljuđenoj zajednici volio bi da na izborima uvijek pobjeđuju najbolji a ne oni čije se slike i riječi najviše ponavljaju na sredstvima umnažanja slika i riječi. Znanstvenik bi trebao biti sretnim ukoliko se umjesto njegova rada u nekoj knjizi ili časopisu objavi tekst iz kojega će on nešto naučiti. (Nažalost sustavi hijerarhija zagospodarili su argumentiranim mišljenjem i znanstvenim istraživanjem). Duša uronjena u umjetnički doživljaj traži svjetove u kojima će sa sličnim dušama realnost približiti ljepoti umjetničkoga djela. Umjesto toga umjetnost je u većini slučajeva posrnula pred staklenim perlama politike, biznisa ili popularnosti...

Nigdje danas do izražaja ne dolazi snaga riječi, argumenta, istine. Na djelu je snaga snage posrednika koji su kroz cijelu povijest, a posebno u dvadesetom stoljeću, radili na obezvređivanju riječi, argumenata, diskusije, istine, talenta, inicijative produbljenog promišljanja fenomena stvarnosti i sl. Pronalazilo se ono različito a zanemarivalo slično.<sup>36</sup>

---

35 „Rat protiv ‘terorizma’, nevidljivog neprijatelja bio je i jest samo izlika za globalni rat za kontrolu svjetske nafte, kao što je rat protiv ‘bezbožnog komunizma’ nekoć bio izlika za stvaranje trajne nacionalne sigurnosti SAD-a“ F. William Engdahl, Mitovi, laži i ratovi za naftu, Profil, Zagreb, 2012, str. 245

36 „Jedan od izvora mogućnosti iznalaženja zajedničke crte duhovnih tradicija kršćanstva i islama jeste sagledavanje sličnosti mističke tradicije unutar njihovih kulturnih matrica. Ustvari radi se o mističkom iskustvu koje je centralno pitanje naučavanja kršćanskih mistika iz otačkog doba i islamskih mistika (sufija). Ukoliko se sagledaju aspekti mističkog iskustva i kod jednih i kod drugih, oni će jasno ocrtati da su ove religijske tradicije bliže jedna drugoj po tim aspektima mističkog iskustva a ne po njihovim teološkim sistemima. Ustvari sama narav mističke tradicije – i pored njezine specifičnosti od religije do religije – pos-

Čini se da Minervina sova najavljuje neka nova vremena. Poruka ispisana neuspjehom govori o potrebi nove dimenzije prihvaćanja i odašiljanja poruka.

## 7.0. Zaključak

Nepromjenjiva bit, ono što omogućuje znanje, u ljudskoj svijesti može biti samo ukoliko je već dio Božanske Biti. Tako je mislio Platon na tragu pitagorejsko-orfičkoga učenja. Tako je mislio primjerice i Ibn Arabi, ali i svi mislioci kojima je na srcu ležala potreba istinske spoznaje i samospoznaje sebe i svijeta.

Globalni ekran svojom proizvodnjom ljudi u gledatelje, potrošače industrije zabave (iza spektakla koje se kriju neokolonističke namjere suvremenih svjetovnih gospodara), prisiljen je ići u krajnost. Pritom se, međutim, stvara ogromna praznina u ljudskoj duši, i to takva praznina koja se ne može popuniti uvijek iznova novim igrama, modom, zvijezdama ili ratovima. Stvara se praznina koja čovjeka vraća starim pitanjima i starim oblicima vjere u mitsko/mistično/religijsko.

Upravo je kontrast Globalnog ekrana (metafore izrasle na tragu McLuhanovog Globalnog sela, pokazao ogroman raspon ljudskih mogućnosti, ali i snagu zaborava koja je zahvatila suvremenog potrošača slika i igara. Naime, tek na podlozi globalnog ekrana moguće je ocrtati jasnoću nužnosti povratka misli promišljanju onih tema i dvojbi koje je u povijesti najbolje elaborirala upravo mistička misao svih religija.

Ovaj tekst usporedbe mističkih, istinskih dubina ljudskoga bića i globalnog ekrana zavodjenja i manipuliranja, možda bi najbolje bilo završiti onim što je istovremeno sredstvo zavodjenja svjetlosnih ekrana, ali i proizvod onog ljudskog organa koje je stvoreno da omogućí čovjeku sudjelovanje u božanskoj svjetlosti. Riječ je o bojama, točnije Goetheovom preuzimanju učenja koja su izvorno usmjerena prema duhovnome, a koja su završila u svojevrsnoj fiziologiji boja.

Naime, kako nas uči Henry Corben u temeljima Goetheovog razumijevanja svjetlosti leže misli Najmoddina Kobre o mističnoj vagi

---

jeduje sastavine koje transcendiraju religijske razlike” Hasan Džilo, Analognu učenja nekih mistika iz doba patristike i sufija o mističkom iskustvu, Časopis za filozofiju i religiju LOGOS, Centar za kulturu i edukaciju Tuzla, br. 2. 2015. str 124

ljudskih energija: „Boje koje motrimo u tijelima ne utječu naoko tako kao da su nešto što je oku strano, kao da se radi o utisku jednostavno primljenom izvana. Ne, taj organ je još u stanju da sam proizvede boje, da kuša ugodan oćut nećega tako srodnog njegovoj prirodi, nećega što mu je predoćeno izvana.“<sup>37</sup> Potraga za svjetlosnim ćovjekom iranskih sufija privremeno je završila u spektaklu i blještavilu industrije zabave. Praznina koju proizvodi poziva natrag.

## LITERATURA:

1. Abedpour, Saeid , Ćovjek sa stanovišta Dželaludin Rumija, Znakovi vremena, Ćasopis za filozofiju, religiju znanost i društvenu praksu, br. 21 Naućnoistraživaćki institut Ibn Sina, Sarajevo, 2003.
2. Burckhardt, Titus, Uputa prema unutarnjem ćitanju islama, Sebil, Zagreb, 1994.
3. Chomsky, Noam, Mediji propaganda sistem, Društvo za promicanje književnosti na novim medijima, Zagreb, Što ćitaš?, Zagreb, 2002.
4. Corbin, Henry, Svjetlosni ćovjek u iranskom sufizmu, Naućnoistraživaćki institut Ibn Sina, Sarajevo, 2003.
5. Džilo, Hasan, Analogna ućenja nekih mistika iz doba patristike i sufija o mistićkom iskustvu, Ćasopis za filozofiju i religiju LOGOS, Centar za kulturu i edukaciju Tuzla, br. 2. 2015.
6. El-Gazali, Ebu Hamid Muhamed. Oživljavanje vjerskih nauka, (Connectum Sarajevo, 2004)
7. Enciklopedija mistika I/II, Naprijed, Zagreb, 1990.
8. Engdahl, F. William, Mitovi, laži i ratovi za naftu, Profil, Zagreb, 2012.
9. Eshelman, Raoul, Performatism, or the End of Postmodernism, The Davies Group Publishers, 2008.
10. Hosken, Andrew, Carstvo straha. Islamska država – pogled iznutra, Većernji list, Zagreb, 2015.
11. Islamofobija. Pojam, pojava, odgovor (priredili Ahmet Alibašić i Muhamed Jusić), EL-KALEM, Centar za napredne studije, Sarajevo 2014.
12. Kalin, Ibrahim , Rene Guenon/O znanosti, Znakovi vremena,

---

37 Henry Corbin, Svjetlosni ćovjek u iranskom sufizmu, Naućnoistraživaćki institut Ibn Sina, Sarajevo, 2003. Str. 240/241

*Sead ALIĆ*

- Časopis za filozofiju, religiju znanost i društvenu praksu, br. 18/19  
Naučnoistraživački institut Ibn Sina, Sarajevo, 2003.
13. Lacony Killingsworth, Jerry, Athenians to Americans: Mythos to Logos to Technos, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2014.
  14. Lings, Martin, Šta je sufizam, Sebil/Bosanska kuća, Zagreb/Sarajevo, 1994.
  15. Moore, Michael, Bum, Bush, Buuuuuu, Izvori, Zagreb, 2004.
  16. Morin, Edgar, Europska kultura i europsko barbarstvo, AGM, Zagreb, 2006.
  17. Parrinder, E.G. ,Mysticism in the World Religions, Oneworld Publications, 1995,
  18. Rumi, Dželaludin, Mesnevija I/II, Ljiljan, Sarajevo, 2003.
  19. Stern, Jessica, Terorizam u ime Boga. Zašto ubijaju vjerski militanti, Slovo, Zagreb, 2006.

# STRATEGIJE SILE I OBMANE - ETNICITET KAO POLITIČKI RESURS

**Abdel ALIBEGOVIĆ**

Fakultet političkih nauka  
Skenderija 72, Sarajevo | lokal 162

## ABSTRACT

In this article, the author seeks to theoretically problematize the complexity, both temporal and conceptual, concerning the different uses of the concept of ethnicity with all its terminological relatives and derivatives. Special emphasis is given to the motives of interest in the phenomenon of ethnicity, in terms of the importance of the potential that it carries or that it can dispose with, or the ways it can be used, especially for political mobilization. Two prominent issues were considered, important for understanding the phenomenon of ethnicity, concerning the longevity of ethnic communities and the foundations of the political mobilization of ethnic communities. The article also gives an overview of the phenomena of popularizing discourse on ethnicity, irresponsible or careless speech, the use of ethnicity as a concept for all opportunities and a review of the practice of categorizing ethnicity into dangerous terms. The focus of interest is focused on problematizing the significance of signs, symbols and meanings in the identification and self-identification of ethnic communities, as well as on the meaning of mythic symbols and their irrational merits, and all the time keeping in mind Weber's view of the primary task of the science about society regarding the discovery of meaning social and cultural phenomena.

**Ključne riječi:** ethnicity, political mobilization, resource approach, theory of elite, myth, understanding sociology

## STRATEGIES OF FORCE AND DECEPTION – ETHNICITY AS A POLITICAL RESOURCE

U radu autor nastoji teorijski problematizirati slojevitost, kako vremensku, tako i pojmovnu, a koja se tiče različitih upotreba pojma etniciteta sa svim njegovim terminološkim srođnicima i izvedenicama. Poseban akcenat je dat motivima interesovanja za fenomen etničkog, u smislu važnosti potencijala koje nosi ili sa kojim može da raspolaže etnicitet, odnosno načinima na koje može biti upotrijebljen, posebno za političku mobilizaciju. Naime, razmotrena su dva važna pitanja, značajna za razumijevanje fenomena etničkog, a tiču se dugovječnosti etničkih zajednica, kao i temelja političke mobilizacije etničkih zajednica. U radu je dat i osvrt na fenomene popularizacije

diskursa o etnicitetu, nehajnom govoru, upotrebe etniciteta kao pojma za sve prilike i osvrt na praksu svrstavanja etniciteta u opasne pojmove. Fokus interesovanja usmjeren je na problematizovanje značaja znakova, simbola i značenja u identifikaciji i auto identifikaciji etničkih zajednica, kao i na značenja mitskih simbola i njihovoj iracionalnoj utemeljenosti, a sve vrijeme imajući u vidu Weberovo mišljenje o primarnom zadatku znanosti o društvu a koji se tiče otkrivanja značenja društvenih i kulturnih fenomena.

**Keywords:** etnicitet, politička mobilizacija, resursni pristup, teorija elite, mit, "razumijevajuća sociologija"

## 1.0. Uvod

Pojam etniciteta, te njegove različite upotrebe i pojmovne slojevitosti kao što su etničnost, etničko, etnički identitet i njima slični pojmovi, u sociološkom diskursu doživljavaju, prema mišljenju Srđana Vrcana<sup>1</sup>, neočekivanu popularnost, s tim da je naše stajalište da se ova situacija nazvana kao „neočekivana“ može znanstveno, epistemološki i povjesno problematizirati u kontekstu društvenih odnosa, pojava i procesa, kao i sa aspekta relativne stabilnosti društvene strukture. Siniša Malešević, također ukazuje na specifičnost i svu signifikantnost koja je pratila pojam etničkog od samog početka, tako da kaže: „od samog početka etnicitet je bio ‘vruć krompir’ za sociologiju“<sup>2</sup>. Ipak, dobro je imati u vidu da je pojam etnicitet „skovan“ kako bi označio specifičan oblik kulturne razlike, s tim da je u kasnijim diskursima stekao različita značenja. Autori poput Vrcana, najčešće navode Nathana Glazera i Michaela Novacka u kontekstu prvih upotreba pojmova etniciteta i etničkog u sociološkoj literaturi, sa naglaskom na 1963. i 1973. godinu. Značajno je napomenuti da termin „eticitet“ ima korijene u grčkoj riječi *ethnos/ethnikos*<sup>3</sup>, a kojom su se najčešće označavali pagani, negrci, a kasnije kako piše Malešević, nejevreji, nehrišćani, ‘drugorazredni narodi’. Sve do 50-ih godina dvadestog stoljeća pojam etniciteta je upotrebljavan u kontekstu ili značenju onoga što se referiralo na pagansko, da bi od 50-ih godina dobio neka „nova“ značenja, ma kako ovo „nova“ bilo shvaćeno. Američki soci-

---

1 Vrcan, Srđan (1999), Znakovita zbrka oko etničkog, Zbornik radova Kultura, etničnost, identitet, priredila Čačić-Kumpes, Jadranka, Institut za migracije i narodnosti, Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb, (str.15-39)

2 Malešević, Siniša (2009), Sociologija etniciteta, Edicija Reč, Beograd, str. 11.

3 Ibidem



olog David Rizman je već 1953.godine upotrijebio termin etnicitet u ovom novom značenju. Kada su u pitanju nova značenja etniciteta u anglo-američkoj tradiciji upotrebljavan je kao oznaka za manjinske grupe, a u evropskoj tradiciji korišten je kao sinonim za pripadnost naciji, tako da se u Rječniku kulturnoantropoloških pojmova, prema Whinetropu, etnicitet određuje u smislu „postojanja kulturno osobenih grupa unutar društva“<sup>4</sup>.

## 2.0. Potencijal etničkog – resursni pristup

Koji je to primarni zadatak znanosti o društvu? Kako razumijeti principe po kojima se odvijaju društvene i kulturne pojave, koja su njihova temeljna značenja? Ovo pitanje nije nesuvislo, bezrazložno postavljeno, tako da će i Nikola Skledar u tekstu *Etničnost i kultura* pisati o „verstehende Soziologie“<sup>5</sup> - razumijevajućoj sociologiji, ili sociologiji koja razumijeva. Naravno, Skledar, kao i Michel Lallement<sup>6</sup>, svoje stavove ili interpretacije o razumijevajućoj i objašnjavajućoj zadaći sociologije, temelje na weberovskoj epistemologiji koju je koncizno obrazložio u svome djelu *Privreda i društvo*. Primarni je zadatak sociologije, „znanosti o društvu, čovjeku u kulturi da otkrije prije svega značenja društvenih i kulturnih fenomena“<sup>7</sup>, a ne njihovu kauzalnu, uzročno-posljedičnu povezanost, koja na kraju i nije fiksna i stabilna, već gotovo uvijek fluidana. Zato Weber i kaže da je sociologija nauka koja hoće da razumije i tumači društveno djelanje<sup>8</sup>, pri čemu napominje da „djelanje“ razumije kao društveno ponašanje. Na ovom misaonom i teorijskom planu pristupamo i fenomenu etničkog i različitim motivima interesovanja za etnicitet i etničko.

---

4 Ibidem, str. 12.

5 Skledar, Nikola (1999), *Etničnost i kultura*, Zbornik radova *Kultura, etničnost, identitet*, priredila Čačić-Kumpes, Jadranka, Institut za migracije i narodnosti, Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb, str. 48.

6 Lallement, Michel (2004), *Istorija socioloških ideja, Od početka do Vebera*, Tom I, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, str. 185.

7 Skledar, Nikola (1999), *Etničnost i kultura*, Zbornik radova *Kultura, etničnost, identitet*, priredila Čačić-Kumpes, Jadranka, Institut za migracije i narodnosti, Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb, str.48.

8 Weber, Maks (1976), *Privreda i društvo*, tom I, Prosveta, Beograd prema: Lallement, Michel (2004), *Istorija socioloških ideja, Od početka do Vebera*, Tom I, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, str. 185.

Želimo u fokus našeg interesovanja staviti nekoliko teorijskih, pojmovnih i praktičnih „zbrka“, kako ih naziva Vrcan, oko pojma etničkog. Naime, Vrcan pišući o popularnosti diskursa o etničkom konstatuje da se pored historijskih neočekivanih<sup>9</sup>, iznenadnih pojava i procesa, koje on naziva lepezom iznenađenja<sup>10</sup> desilo još nešto sa upotrebom pojma etničkog i njegovih srodnih pojmova. Pojam etničkog se pretvara u nevjerovatno rastezljiv pojam, u pojam koji postaje pokrivni pojam (blanket term) ili pojam za sve prilike<sup>11</sup>. Uslijed ovakve konstelacije odnosa i dovođena diskursa o etničkom u stanje pretjerane rastezljivosti, ili svekolike i svaštolike upotrebe diskurs o etničkom zapada u slijedeće dvije zamke, u zamku nehajnog govora<sup>12</sup>, govora koji je na nivou nemarnosti i paušalnosti i gdje se brkaju temeljna značenja sa sporednim ili potpuno pogrešnim pridodacima, a druga pogreška ili zamka, koja je više ideološke prirode, tiče se pretvaranja diskursa o etničkom u područje opasnih pojmova<sup>13</sup>, kojima se nastoji legitimirati društvena praksa sistemskog isključivanja i diskriminiranja. Različiti su motivi interesovanja za fenomen etničkog. Međutim, u žarištu našeg interesovanja leži upotreba etničkih identiteta kao politički važnog resursa, sa posebnim akcentom na potencijal etničkog za političku mobilizaciju. Kada je u pitanju proučavanje i utvrđivanje porijekla, uzroka i mehanizama mobilizacije etničkih grupa, upotrebe etničkog identiteta kao resursa za političku mobilizaciju, značajno polazište nalazimo u teorijskim stavovima teoretičara klasične teorije elite<sup>14</sup>, ali i kasnije u teorijskim stavovima savremenih teoretičara elite. Ključno je da i klasični i savremeni teoretičari dijele stanovište da je etnicitet prije svega politički fenomen, te da uprkos različitim tehnološkim i organizacijskim inovacijama društvene strukture su os-

---

9 Zavisno od toka kako razumijemo historijske tokove i njihove uzročno-posljedične veze, moguće je govoriti o očekivanim tokovima razvoja situacija

10 Vrcan, Srđan (1999), Znakovita zbrka oko etničkog, Zbornik radova Kultura, etničnost, identitet, priredila Čačić-Kumpes, Jadranka, Institut za migracije i narodnosti, Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb, str.18

11 Ibidem, str.18.

12 Ibidem, str.16.

13 Ibidem, str.24.

14 Vilfredo Pareto, Gaetano Mosca, Robert Michels – Važno je napomenuti da oni ne tretiraju etnicitet na direktan/određujući način. Zato se u interpretaciji Maleševića klasičnim teoretičarima „pripisuje“ tumačenje-razumijevanje etniciteta kao stvarnosti drugog reda o čemu će biti govora u nastavku rada.

tale hijerarhijske i svaki vid promjena je samo „kamuflača koju elita koristi da bi čvršće držala političku vlast“<sup>15</sup>.

Teoretičari elite smatraju da je u fundamentalnom polazištu ili ishodištu ciljeva elite potčinjavanje, a da se ono najbolje odvija silom i obmanom. Kombinacija sile i obmane viđena je još kod Makijavelija kao najmoćnije oružje koje na raspolaganju mogu da imaju elite. Tako Makjaveli smatra da „vladalac“ mora imati, u sebi sadržavati, objediniti i osobine lava i osobine lisice, „jer lav ne umije da se brani od zamke, a lisica ne umije da se brani od vuka“<sup>16</sup>. Nama je na ovom mjestu sada dosta značajnija vrsta podčinjavanja masa na način korištenja obmane koju ćemo povezati sa upotrebom etnonacionalne mitologije, o čemu je među mnogim autorima, pisao i Mišćević Nenad u kontekstu toga da nacionalni identitet, kao produkt evolucije teorije i prakse etničkog, sadrži znatne elemente mita, kako ih Mišćević<sup>17</sup> naziva, referirajući se na Davida Millera<sup>18</sup>, umjetnim izumima, namjernim izumima koji su napravljeni da služe u političke svrhe. Da bi se izbjegle pretjerane nedorečenosti ili namjerna nehajnost u upotrebi pojma etničkog, i Vrcan i Županov u svojim tekstovima napominju da je Anthony Smith kao odrednice etničke zajednice<sup>19</sup> ili obilježja po kojima se etnija razlikuje od drugih kolektiviteta ljudskih bića<sup>20</sup>, uvrstio: kolektivno ime, zajednički mit o prijeklu, zajednička povijest, distinktna zajednička kultura, povezanost sa specifičnim teritorijem i osjećaj solidarnosti. Imajući u vidu da se naša, sadašnja<sup>21</sup>, teorijska polazišta baziraju na resursnom pristupu fenomenu etničkog, te da smo na stajalištu kojeg su zauzeli i teoretičari elite, a koje se tiče stava da je etnicitet u osnovi

---

15 Malešević, Siniša (2009), Sociologija etniciteta, Edicija Reč, Beograd, str. 203.

16 Ibidem, 203

17 Mišćević, Nenad (2006), Nacionalizam, Etički pogled, Kruzak, Zagreb, str. 53

18 Miller, David (1995), On Nationality, Clarendon Press, Oxford

19 Županov, Josip (1999), Etičnost i kultura: politička mobilizacija i opstanak, Zbornik radova Kultura, etničnost, identitet, priredila Čačić-Kumpes, Jadranka, Institut za migracije i narodnosti, Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb, str.173

20 Vrcan, Srđan (1999), Znakovita zbrka oko etničkog, Zbornik radova Kultura, etničnost, identitet, priredila Čačić-Kumpes, Jadranka, Institut za migracije i narodnosti, Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb, str.20

21 Sigurno ne i konačna, jer smatramo da je resrsni pristup etnicitetu samo jedna strana ukupne slike ovog sociološki značajnog fenomena.

„stvarnost drugog reda, ideološka maska koju koriste vođe“<sup>22</sup>, elite za sopstvene ciljeve, te da se etnicitet koristi i može koristiti u mobilizatorske svrhe sa političkim povodima i posljedicama. U nastavku ćemo poseban akcenat staviti na razumijevanje mita kao sredstva, kao obilježja koje se efikasno koristi u mobilizatorsko-resursnim pristupima fenomenu etniciteta.

Mit kao sredstvo-obilježje mobilizatorsko-resursnih pristupa Josip Županov, u svome radu, postavlja dva pitanja, prvo je kako i čime objasniti dugovječnost nekih etničkih zajednica, a drugo je na čemu se temelji politička mobilizacija etničkih zajednica? Odgovor nam je ponudio Anthoy Smith u kvartetu, kako ga je prikazala Dunja Rihtman-Auguštin<sup>23</sup>, a sačinjavaju ga mitovi, pamćenje, vrijednosti i simboli, ili kako to navodi Županov<sup>24</sup>: etnička sjećanja, mitovi, simboli i tradicija. Ključno je da za najvažniju determinantu, oboje uzimaju mit, mit o izabranom narodu. Nikola Skledar je naglasio značaj simbola-znakova<sup>25</sup> u funkcijama identifikacije i samoidentifikacije, kao i ulogu značenja u predstavljanju duhovnih sadržaja, a Abner Cohen simbole određuje kao „predmete, pojmove ili jezičke oblike koji ambivalentno označavaju više nepovezanih značenja, izazivaju osjećaje i emocije i nagone ljudi na djelanje“<sup>26</sup>. Sada, na ovom nivou iznesenih teorijskih polazišta, ali i na nivou logičkog slijeda rada možemo govoriti i o simbolima, koji su nam značajni kao činioци i obilježja etničkog, a riječ je o mitskim simbolima.

Naime, mitski simboli su tvorevine koje su aracionalne prirode, tvorevine koje u sebi objedinjuju kombinaciju izmišljenog, stvarnog i

- 
- 22 Malešević, Siniša (2009), Sociologija etniciteta, Edicija Reč, Beograd, str. 207.
  - 23 Rihtman-Auguštin, Dunja (1999), Narodna kultura i hrvatski etnomit, Zbornik radova Kultura, etničnost, identitet, priredila Čačić-Kumpes, Jadranka, Institut za migracije i narodnosti, Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb, str.183
  - 24 Županov, Josip (1999), Etičnost i kultura: politička mobilizacija i opstanak, Zbornik radova Kultura, etničnost, identitet, priredila Čačić-Kumpes, Jadranka, Institut za migracije i narodnosti, Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb, str.174
  - 25 Skledar, Nikola (1999), Etničnost i kultura, Zbornik radova Kultura, etničnost, identitet, priredila Čačić-Kumpes, Jadranka, Institut za migracije i narodnosti, Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb, str. 47
  - 26 Cohen, Abner (1974), Two-Dimensional Man, str. 23 prema: Malešević, Siniša (2009), Sociologija etniciteta, Edicija Reč, Beograd, str. 208.

onog idealizirajućeg. U mitskim simbolima su sadržane želje, nade za budućnost, a Petar Vučić će kazati da je neophodno razlikovati dvije različite potrebe za stvaranje mita. Jedna je potreba da bi se objasnila silina, tajnovitost i sva sadržajnost prirodnih i društvenih pojava, na nivou predznastvenog diskursa, ako ga je tako moguće nazvati, a druga potreba proizilazi iz potrebe stvraoca mita, koji je svjestan da se određena pojava ili događaj nije dogodio, to je stvaranje mita kakvo „narodi i nacije praktikuju tijekom cijele povijesti“<sup>27</sup>. Jasno je da se u prvom slučaju narodna mašta bavi objašnjenjem postojeće činjenice ili pojave, dok se u drugom slučaju radi o stvaranju-izmišljanju iste. Mit je zapravo jedan oblik sjećanja<sup>28</sup>, kako to smatra Žanić, koji nadahnjuje i osnažuje zajednicu u teškim trenucima, svaki mit je privlačan, lijep, ima veoma zavodljivu i lijepu fabulu, i naravno mit funkcionira na način da se iz prošlosti „povlače“ događaji, često i izmišljaju i onda se preoblikuju u svrhu manipulacije, mobilizacije, kohezivnosti itd.

Svjesni da se mitski simboli javljaju kao potreba gotovo svih socio-kulturnih zajednica, te da se mitski simboli koriste kao sredstva identifikacije i autoidentifikacije, neminovna je mogućnost manipulacije tim simbolima u različite svrhe. Egzaktan primjer manipulacije, političke mobilizacije mitskih simbola na Balkanu je upotreba kosovskog mita i dalekosežne posljedice te „upotrebe“. Raspad Jugoslavije je ujedno značio i proces „demitologizacije“ starih mitova, ali su započeli i procesi stvaranja novih mitova, kao i ponovnog oživljavanja starih. Ove procese je dobro posmatrati kroz zakonitosti smjena paradigmi, o kojima je pisao Thomas Khun u svojoj *Strukturi naučnih revolucija*. Ivo Žanić postavlja pitanje da li je moguće razviti otpornost na nove-stare mitove, tj. kako naučiti prepoznati tu uvijek jednaku strukturu manipulacije? Poznate su različite transformacije kosovske legende, ali najviši stepen njene transformacije je „spajanje sa starozavjetnim mitom o izabranom narodu“<sup>29</sup>. U svojoj osnovici kosovski mit je ideološki iskorišten kao moćna podloga za programe nacionalne emancipacije i za hegemonističko-osvajačke aspiracije prema nes-

27 Vučić, Petar (2005), *Fenomenologija nacije*, Prema novoj znanstvenoj paradigmi, Graphis, Zagreb, str. 85.

28 Žanić, Ivo (1999), *Kosovski mit i jugoslovenska mentalna sukcesija*, Zbornik radova *Kultura, etničnost, identitet*, priredila Čačić-Kumpes, Jadranka, Institut za migracije i narodnosti, Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb, str.195.

29 *Ibidem*, str. 191.

rpskim narodima. Profesor Rasim Muminović u djelu *Zarobljeni um* ukazuje na kontinuitet srpskog mitskog usmjeravanja te kako ga je moguće povijesno pratiti, te doživljavanje poraza i njegovo slavljenje kao pobjede na čemu se gradi čitava njihova „psihologija, umjetnost, ideologija, kultura i historija“<sup>30</sup>. I za vrijeme dok se ostali svijet, kako piše Muminović, zanosi progresivnim težnjama i velikim idejama „oni i (Crnogorci) slijede viziju slijepih guslara i nacionalističku mržnju Njegoša i Andrića kao životnu orijentaciju i kompenzaciju u svojoj nacionalnoj historiji koju usljed toga mistificiraju i u mnogim segmentima svode na razinu mitologije.“<sup>31</sup> Ovaj potencijal mitskih simbola je do te mjere opterećen mitomanskim maglama, glorifikacijama i apstraktnim utopijama koje su štetne i pogubne za ukupan razvoj generacija srpskog naroda, smatra Muminović. Posebnu pažnju na mobilizatorsku ulogu mitskih simbola iskazanih kroz kulturno-književne sadržaje, ali i političke programe istraživao je Ljubomir Antić baveći se velikosrpskim nacionalnim programima, akcentirajući njihova ishodišta i posljedice. Antić se referirao i na stavove Smitha kako nacionalizam neće biti lahko ukrotiti<sup>32</sup>, te da baveći se nacionalnim ne smijemo zaboraviti da smo više na polju „iracionalnog nego racionalnog“<sup>33</sup>, a očit primjer, iako ne jedini, je mitomansko korištenje kosovske legende u svrhu ostvarenja velikodržavnih nacionalnih programa, što u konačnici ukazuje na tačnost resursnog i mobilizatorskog potencijala sa kojim raspolaže etnicitet i etničko, preko etničkih sjećanja, mitova, simbola i tradicije. Ana Antić u svome tekstu *Evolucija i uloga tri kompleksa istorijskih mitova u srpskom akademskom i javnom mnijenju* u posljednjih deset godina navodi kako su u „mitologizoranom srpskom naučnom i političkom diskursu Srbi prikazani kao branioci suštine kršćanske evropske civilizacije“<sup>34</sup>,

---

30 Muminović, Rasim (2000), *Zarobljeni um*, Harfo-graf, Tuzla, str. 206.

31 Ibidem, str. 206

32 Anthony, Smith (2003), *Nacionalizam i modernizam – Kritički pregled suvremenih teorija nacija i nacionalizma*, Zagreb, str. 133 prema: Antić, Ljubomir (2007), *Velikosrpski nacionalni programi, Ishodišta i posljedice*, Hrvatski institut za povijest, Zagreb, str. 12.

33 Antić, Ljubomir (2007), *Velikosrpski nacionalni programi, Ishodišta i posljedice*, Hrvatski institut za povijest, Zagreb, str. 12.

34 Antić, Ana (2003), *Evolucija i uloga tri kompleksa istorijskih mitova u srpskom akademskom i javnom mnijenju u posljednjih deset godina*, *Historijski mitovi na Balkanu*, Zbornik radova, Institut za istoriju u Sarajevu, Sarajevo, str.260

naravno, kako navodi autorica, od pomahnitale horde islamske imperije, te kako su se „srpski ratnici borili, patili, ginuli i pali u ropstvo, a sve u ime svesne plemenite žrtve koja je zaštitila i omogućila postojanje čitavog kršćanskog sveta“<sup>35</sup>. Svekoliku razljuđenost, iskazanu u zločinu genocida, silovanjima, prisilnim protjerivanjima stanovništva, etničkom čišćenju pristupljeno je kao jedno „čistom“ procesu, procesu kojim se Evropi čini usluga, a koji u osnovi nema nikakve veze sa deklarativnim manipulacijama nemoralnih umova upregnutih u službi mitomanskih maglenja, glorifikacija i apstraktnih utopija, a u cilju političko-mobilizatorskog i hegemonističkog ostvarivanja velikodržavnih nacionalnih interesa. Ivo Žanić primjećuje da je veoma simplifikantno, znakovito i povrh svega intrigantno i „to da je kosovski mit jedina partikularna nacionalna tradicija koju komunistička Jugoslavija nije tretirala ni na jedan od dva načina na koji se inače odnosila prema takvim predjugoslavenskim simboličkim strukturama“<sup>36</sup>. Naime, komunistička Jugoslavija, „niti je potiskivala i kriminalizirala kosovski mit kao nespojiv sa idejom jugoslovenskog zajedništva, niti je komunistička Jugoslavija kosovski mit integrirala, sa izvjesnim stepenom redefiniranja, u svoj ‘nacionalni’ politički imaginarij“<sup>37</sup>. Ovim smo u našem radu nastojali pokazati potencijal etničkog, kao i načine na koje se mobilizatorski i resursno pristupa diskursu o etnicitetu, kako na razini teoretisanja, tako i na konkretnoj političkoj ravni. Jedan autor koji je znakovito sugerisao da nije moguće u potpunosti shvatiti događaje koji su obilježili kraj dvadesetog stoljeća na Balkanu, posebno u Bosni i Hercegovini, Hrvatskoj, Kosovu bez razumijevanja kosovske legende, kosovskog mita, jeste Josip Županov u tekstu *Etničnost i kultura: politička mobilizacija i opstanak*. Naime, Županov navodi događaje koje bi bilo veoma teško, pa i nemoguće shvatiti bez uvida u konstrukciju kosovskog mita, a to su<sup>38</sup>:

---

35 Ibidem, str.260.

36 Žanić, Ivo (1999), *Kosovski mit i jugoslovenska mentalna sukcesija*, Zbornik radova *Kultura, etničnost, identitet*, priredila Čačić-Kumpes, Jadranka, Institut za migracije i narodnosti, Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb, str.193.

37 Ibidem, str. 193.

38 Županov, Josip (1999), *Etničnost i kultura: politička mobilizacija i opstanak*, Zbornik radova *Kultura, etničnost, identitet*, priredila Čačić-Kumpes, Jadranka, Institut za migracije i narodnosti, Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb, str.179.

1. Imperijalni projekat Velike Srbije od Garašanivovih Načertanija do Memoranduma SANU
2. Srpsku političku etnonacionalnu mobilizaciju “događanje naroda”
3. Bez ovog mita teško je shvatiti kako je Milošević preživio vojni poraz u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovni
4. Bez ovog mita teško je shvatiti kako je Milošević preživio višemjesečne masovne demonstracije 1996/97
5. I ne samo da je Milošević preživio, već je sa prvim bombama NATO-a u proljeće 1999. ponovo ostvario zaprepašćujući stepen nacionale homogenizacije, čak veće nego 1991.

Obratimo pažnju na hipotetičko pitanje/situaciju koja se veže za slučaj pravoslavnog teologa Pavleta Raka koji je živio u Parizu, i koji je 1991. godine i napisao dosta smislen članak u vezi sa tadašnjim rigidnim mobilizatorskim politikama velikodržavlja i rigidnim manipuliranjem pojmovima kao što su „historijska patnja“ i slično.

Naime, pravoslani teolog Pavle Rak je autor teksta pod nazivom Pravoslavlje i rat <sup>39</sup> u kome je opisao situaciju kada je na sve strane svakodnevno vodstvo Srpske pravoslavne crkve „odašiljalo“ pozive na pokajanje, nabrajajući koliko su Srbi kroz povijest propatili, a sve zbog grijeha svojih sunarodnjaka, koji bi se trebali duboko pokajati. Pravoslavni teolog Pavle Rak je postavio slijedeće pitanje: „Zamislimo samo šta bi se desilo ako bi ti naši neprijatelji uslišali srpske pozive i pokajali se, svi, temeljito.

Milostivi Bog koji prima pokajanje i najvećeg griješnika pomilovao bi srpske neprijatelje, a nas koji smo uvjereni da samo drugi treba da se kaju ostavio bi tu gdje jesmo u paklu mržnje, jer se u njega sami zatvaramo”<sup>40</sup>.

---

39 Pavle, Rak (1991), Pravoslavlje i rat, Vreme, Beograd, br. 53, 28.oktobar 1991. prema: Žanić, Ivo (1999), Kosovski mit i jugoslovenska mentalna sukcesija, Zbornik radova Kultura, etničnost, identitet, priredila Čačić-Kumpes, Jadranka, Institut za migracije i narodnosti, Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb, str.202.

40 Žanić, Ivo (1999), Kosovski mit i jugoslovenska mentalna sukcesija, Zbornik radova Kultura, etničnost, identitet, priredila Čačić-Kumpes, Jadranka, Institut za migracije i narodnosti, Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb, str.202.



### 3.0. Zaključak

Evidentna je popularnost etničkog u savremenom sociološkom diskursu. Ova popularnost praćena je i pojavama koje autori nazivaju nehajnim govorom, ili nemarnom upotrebom i zloupotrebom značenja etničkog. U sociološkom diskursu pojam etnicitet se upotrebljava i kao pojam za sve prilike, ali i kao pojam koji služi za opravdanje društvenog diskriminiranja i isključivanja. U sadržaju pojma etniciteta i njegovoj upotrebi sadržani su i procesi ili teorijsko-metodološki pristupi koji etnicitet posmatraju kao pojavu drugog reda i kao takvom mu pristupaju na način optimalnog resursa za političku mobilizaciju, na način da se strategijama sile i posebno obmane ostvare interesi vladajućih elita, ili elita koje su u fazi dolaska na vlast. Značajan segment u razumijevanju fenomena etničkog je i uloga znakova, značenja i simbola u procesima duhovne potvrde, identifikacije i autoidentifikacije. Posebna vrsta simbola su mitski simboli koji predstavljaju tvorevine aracionalne prirode sa mogućnošću mobilizacije, osnaživanja i ostvarivanja fanatičnih, utopijskih nada za budućnost. Velikodržave ideologije su posebno koristile strategije obmane uz mitomanska maglenja, lažne glorifikacije i apstraktne utopije a sve u cilju ostvarivanja programa nacionalne emancipacije i legitimiranja osvajačkih aspiracija.

#### LITERATURA:

1. Antić, Ana (2003), Evolucija i uloga tri kompleksa istorijskih mitova u srpskom akademskom i javnom mnijenju u posljednjih deset godina, Historijski mitovi na Balkanu, Zbornik radova, Institut za istoriju u Sarajevu, Sarajevo (str.259-290)
2. Antić, Ljubomir (2007), Velikosrpski nacionalni programi, Ishodišta i posljedice, Hrvatski institut za povijest, Zagreb
3. Halpern, Katrin; Ruano-Borbalan, Žan-Klod (2009), Identitet(i), Pojedinaac, grupa, društvo, Clio, Beograd
4. Ibraković, Dželal (2014), Na klackalici etnocentrizma i multilateralnosti: (paradigma Bosne i Hercegovine), Fakultet političkih nauka, TMP, Sarajevo
5. Kalanj, Rade (2008), Modernizacija i identitet, Politička kultura nakladno-izdavački zavod, Zagreb

6. Kulić, Slavko (2004), Neoliberalizam kao socijaldarvinizam: rat za dominaciju ili za bolji svijet, Prometej, Zagreb
7. Lallement, Michel (2004), Istorija socioloških ideja, Od početka do Vebera, Tom I, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd
8. Malešević, Siniša (2009), Sociologija etniciteta, Edicija Reč, Beograd
9. Mišćević, Nenad (2006), Nacionalizam, Etički pogled, Kruzak, Zagreb
10. Muminović, Rasim (2000), Zarobljeni um, Harfo-graf, Tuzla
11. Rihtman-Auguštin, Dunja (1999), Narodna kultura i hrvatski etnomit, Zbornik radova Kultura, etničnost, identitet, priredila Čačić-Kumpes, Jadranka, Institut za migracije i narodnosti, Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb, (str.183-190)
12. Skledar, Nikola (1999), Etničnost i kultura, Zbornik radova Kultura, etničnost, identitet, priredila Čačić-Kumpes, Jadranka, Institut za migracije i narodnosti, Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb, (str.41-50)
13. Spahić, Mustafa (2001), Zemlja bez rodnog lista, Bemust, Sarajevo
14. Vrcan, Srđan (1999), Znakovita zbrka oko etničkog, Zbornik radova Kultura, etničnost, identitet, priredila Čačić-Kumpes, Jadranka, Institut za migracije i narodnosti, Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb, (str.15-39)
15. Vučić, Petar (2005), Fenomenologija nacije, Prema novoj znanstvenoj paradigmi, Graphis, Zagreb
16. Žanić, Ivo (1999), Kosovski mit i jugoslovenska mentalna sukcesija, Zbornik radova Kultura, etničnost, identitet, priredila Čačić-Kumpes, Jadranka, Institut za migracije i narodnosti, Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb, (str.191-206)
17. Žiga, Jusuf (2006), Zemljoradnici vremena, Svjetlostkomerc, Sarajevo
18. Županov, Josip (1999), Etičnost i kultura: politička mobilizacija i opstanak, Zbornik radova Kultura, etničnost, identitet, priredila Čačić-Kumpes, Jadranka, Institut za migracije i narodnosti, Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb, (str.173-182)

# RELIGIJSKO ISKUSTVO

**Shahriar SOLEIMANI**

Fondacija „Mulla Sadra“ u BiH  
Bihaćka 14, 71 000 Sarajevo, BiH

## ABSTRACT

Posljednjih stoljeća, u području religijske fenomenologije javljaju se kritička viđenja filozofa u pogledu prirodne teologije i racionalizma, što je otvorilo nove teme i rasprave u vezi s religijskim pitanjima, od kojih je jedno od najvažnijih upravo pitanje religijskog iskustva. Postupanje u skladu s vjerskim naukom može dovesti do različitih unutarnjih postignuća, osjećaja i iskustava, poput osjećaja prisutnosti Boga Svevišnjeg, viđenja meleka (anđela) ili slušanja načina na koji stvorenja slave Boga (tasbih). Ta postignuća svakako su drugačija od svakodnevnog i uobičajenog ljudskog iskustva i pripadaju nečemu što je različito od onoga što podrazumijevamo pod uobičajenim čovjekovim vanjskim iskustvima. Fenomenologija takvih iskustava, njihove vrste, iznalaženje onoga što im je zajedničko i slična pitanja jesu tematika koja se podvodi pod religijsko iskustvo.

**Gljučne riječi:** iskustvo, religija, religijsko iskustvo, gnostičko iskustvo, Friedrich Schleiermacher, William James

## RELIGIOUS EXPERIENCE

During the last centuries, in the area of religious phenomenology multiple critical visions of philosophers appear in terms of natural theology and rationalism, which opened up new topics and discussions relating to religious matters, most important one of which is the question of religious experience. Acting in accordance with religious teachings can lead to a variety of internal achievements, feelings and experiences, such as feeling the presence of Almighty God, visions of angels (angels) or listening to the way in which creatures praise God (tasbih). These achievements are certainly different from the everyday and ordinary human experience and belong to something that is different from what we mean by normal and ordinary man's outward experiences. The phenomenology of such experiences, their types, finding what they have in common and similar issues are topics that are subsumed under religious experience.

## 1.0 Pojmovno određenje iskustva i religije

U vokabularu logike, iskustvo podrazumijeva sudove za koje razum, usljed opetovanosti osvjedočenja i osjetilnih percepcija, zaključuje da su valjani i izvjesni.<sup>1</sup> U idejama zapadne filozofije ovaj pojam profilira se od epohe engleskih empirista. Oni termin iskustvo upotrebljavaju nasuprot racionalnoj percepciji, kako bi ukazali na onu vrstu mentalnih percepcija koje se ostvaruju putem osjetilnog iskustva. Ipak, u jeziku filozofa religije termin iskustvo poprimio je šire značenje i podrazumijeva svaku vrstu osviještenosti<sup>2</sup>. Za filozofe poput Friedricha Schleiermachera i Williama Jamesa, iskustvo predstavlja doživljaj ili življenje sa nečim, određenu percepciju, osvjedočenje, spoznaju ili izravno saznanje koje može doživjeti bilo koja osoba<sup>3</sup>.

S gledišta muslimanskog mislioca, religija predstavlja skup dogmi, etičkih načela, zakona i propisa koji su ljudima dati posredstvom Objave i razuma u svrhu upravljanja pojedincem i ljudskim društvom, odnosno zarad odgoja ljudi<sup>4</sup>. Međutim, s gledišta zapadnih filozofa religije, ovaj termin ima uopćeno značenje i obuhvata sve religije (abrahamovske i neabrahamovske) kao i kvazireligijske ideje i intencije. William James kaže da religija podrazumijeva osjećanja, ponašanja i iskustva koja se dešavaju u ljudskoj intimi, a koja, shodno ličnom doživljaju, stoje u vezi s onim što pojedinac smatra božanskim i svetim<sup>5</sup>. Prema ovoj definiciji, kriterij prema kojem je neko postupanje, osjećaj ili iskustvo religijski ne tiče se racionalnog vrednovanja od strane drugih, već sam pojedinac to stanje, iskustvo ili postupak dovodi u vezu sa uzvišenim i božanskim (divine), i to je sasvim dovoljno da ga učini religijskim, makar se ono ne moglo podvesti u okvire bilo koje religije.

Svakako, treba kazati da je ovo definicija religije u ozračju u kojem postoje različite predodžbe o religiji. To je ozračje u kojem religija više

---

1 Mozaffar, Mohammad Reza, Al-Mantaq, str. 283.

2 Legenhausen, Muhammad, "Eqterah", Naqd o nazar, br. 79 (ljetno-jesen), str. 7.

3 Sharf, Robert H. (2000), "The Rhetoric of Experience and The Study of Religion", Journal of Consciousness Studies, 7, No 11-12, pp. 267-287.

4 Džavadi Amoli, Abdollah, Dinšenasi, Esra, Qom, 1390, str. 27.

5 James, William, The Varieties of Religious Experience, Lecture 2: "The feelings, acts, experiences of individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they may consider the divine."

nije revelacijsko iskustvo odabranih ljudi nego plod iskustva svakog prosječnog čovjeka. Stoga kažemo da navedena definicija nije definicija kakvu nude same religije. Ta definicija religije drugačija je i od definicija racionalista poput Descartesa i Kanta, koji su također imali određene idejne sklonosti ka religiji. Ta definicija drugačija je čak i od one koju nudi Schleiermacher. S historicističkog stanovišta i kao baštinik zapadnih tokova u religijskoj filozofiji, Schleiermacher religiju predstavlja kao tajnu i misteriju koja nije dokučiva svakome. Pojašnjavajući šta bi to bila religija, on kaže da se religija ne raskriva neposredno i očevidno, već se, kao misterija, raskriva onima koji je vole i koji su je u stanju sagledati.

Valja se, naravno, složiti da je Jamesova definicija religije prirodan rezultat razvojnog toka u poimanju tog termina. Moglo bi se ustvrditi da je u definiciji Williama Jamesa očit utjecaj ideja kao što su Kantove i Schleiermacherove, pa je njegova definicija ustvari model dvadesetog stoljeća za redefiniranje Kanta i Schleiermachera.

## 2.0 Definicija religijskog iskustva

Iako religijska iskustva per se sežu duboko unatrag u historiju religije i ljudske religioznosti, religijsko iskustvo kao ideja novovjeka je tematika. Naime, religijske kulture se u prošlosti nisu koristile ovim terminom kako bi pojasnile svoja postignuća i doživljaje<sup>6</sup>. Sintagma religijsko iskustvo u današnjem značenju veže se uglavnom za Williama Jamesa (1842.–1910.) i njegovu poznatu knjigu *The Varieties of Religious Experience*, iako neki tvrde da je taj termin upotrebljavan i prije Jamesa. Pitanje religijskog iskustva ubraja se u teme nove filozofije religije i izvedeno je iz pojmovnika kojim je baratao Friedrich Schleiermacher (1768.–1834.), a koji je poslije proširio i nadopunio William James.

Religijsko iskustvo nije standardno iskustvo i po svojoj religijskoj atribuciji razlikuje se od ostalih iskustava. Osoba koja doživljava ovakvo iskustvo smatra ga iskustvom prisustva metafizičkog bića (dakle Boga ili neke božanske manifestacije u određenom činu) ili bića koje na neki način stoji u vezi s Bogom (božanske epifanije ili ličnosti poput Djevice Marije), ili ga doživljava kao samosvojnu zbilju, zbilju koja izmiče opisu (naprimjer, nedualistički Apsolut [Brahman] ili Nirvana)<sup>7</sup>.

6 Proudfoot, Wayne, *Religious Experience*, p. 9.

7 Peterson, Michael, 'Aql va eteqad-e dini, str. 37.

O religijskom iskustvu govorimo onda kada je riječ o natprirodnom i transcendentnom iskustvu. Prema tome, religijsko iskustvo može biti iskustvo viđenja božanskog, iskustvo slušanja glasa Gospodara, iskustvo viđenja meleka (anđela) ili svete ličnosti, odnosno iskustvo osobitog metafizičkog stanja ili emocije. U općenitijem i širem značenju, religijsko iskustvo bilo bi doživljaj svakog suočavanja s transcendentnim, njegovog osjećanja ili percepcije, ili općenito duševnog stanja, koje se dešava čovjeku koji vjeruje u neku vrstu metafizičke egzistencije. Prema ovoj definiciji, vjersko iskustvo bit će svaka emocija ili percepcija one osobe koja na neki način vjeruje u metafizičko i koja, na svoj način, taj osjećaj doživljava kao vezu sa metafizičkim. Prema Edgaru Sheffieldu Brightmanu, religijsko iskustvo obuhvata ne samo osjetilna već i sva iskustva za koje se može kazati da imaju religijsku vrijednost<sup>8</sup>.

Gnostičko iskustvo jeste religijsko iskustvo, ali je religijsko iskustvo jednako i radost nepismenog čovjeka pri hodočašću svetome mjestu. S druge strane, iskustvo nije isključivo pasivno stanje, nego i djelo može biti iskustvo. Također, religijsko iskustvo nije samo unutarnja percepcija i osjećaj, već se i osjetilna percepcija doživljava kao religijsko iskustvo. U ovakvoj definiciji religijskog iskustva nije dominantno vrijednosno viđenje, kao ni ono objektivno i epistemološko. Stoga se i ona iskustva koja proizlaze iz primitivnih religijskih tradicija, a koja se od strane pripadnika abrahamovskih religija smatraju zabludom i herezom, također smatraju religijskim iskustvima. Prema tome, može se kazati da je religijsko iskustvo ono iskustvo koje osoba koja kroz njega prolazi doživljava kao religijsko. Dakle, sama ta osoba uvjerena je da dato iskustvo nije dovoljno niti adekvatno tumačiti isključivo u okvirima fizičkog<sup>9</sup>.

Shodno ovoj definiciji, religijsko iskustvo obuhvata i gnostička iskustva. Otud se, katkad, ovakva iskustva dijele u dvije grupe: politeistička ili dualistička te monoteistička ili panteistička iskustva, pri čemu bi ova prva bila religijska, a druga gnostička<sup>10</sup>.

---

8 Brightman, Edgar Sheffield, *Philosophy of Religion*, Boston University Press, New York 1940, p. 4.

9 Peterson, Michael, 'Aql va eteqad-e dini, str. 50.

10 Molkiyan, Mostafa, Naqd o nazar, No. 23–24, str. 6.

Prema Schleiermacherovom mišljenju, ishodište religioznosti nije relevacijski nauk, kako to zagovara tradicionalizam, nije razum sposoban za spoznaju, kako to zagovara prirodna teologija, nije čak ni etički imperativ, kao u Kantovoj filozofiji, već je riječ o religijskoj probuđenosti, koja je drugačija od svega ovoga. Schleiermacher kaže da je religioznost pitanje živoga iskustva, a ne mrtvih zvaničnih dogmi<sup>11</sup>. On je uvjeren da teologiju treba izvoditi iz novog promišljanja religijskog iskustva<sup>12</sup>. Prema tome, ishodište teologije i religijskih uvjerenja jeste ljudsko religijsko iskustvo koje je ostvarivo svakom pojedincu. Ustvari, ono što su zagovarali filozofi poput Schleiermачera, Rudolfa Otta (1869.–1937.) i Williama Jamesa jeste to da je racionalno procjenjivanje i vrednovanje vjere uzaludan posao, a ono što je u religiji značajno jeste osjećaj ovisnosti i lične povezanosti s Bogom, a koji se ostvaruje posredstvom religijskog iskustva<sup>13</sup>. William James kaže: “Uvjeren sam da je osjećaj dublje ishodište religije, dok su filozofske i teološke formulacije tek na drugom mjestu, i one su poput teksta koji je preveden s jednog na neki drugi jezik.”<sup>14</sup> Odbacujući snagu racionalnih i filozofskih argumenata, on nastoji teologiju uspostaviti na temeljima iskustvenog. Nakon navođenja manjkavosti različitih racionalnih argumenata, među njima i argumenta poretka (teološkog argumenta), na kojem počivaju svi ostali argumenti, on kaže: “Princip uzročnosti isuviše je nejasan da bi mogao nositi teret cjelokupne strukture teologije.” On, također, skreće pažnju na to da se efikasnost ovih argumenata tiče naših osjećaja i ukupnog doživljaja zbilje. Ti argumenti, ustvari, ne dokazuju ništa konkretno nego samo potvrđuju naše prethodne želje i stremljenja.

### 3.0 Vrste religijskih iskustava

Raščlanjivanje, bilo u smislu dekompozicije jedne stvarne cjeline ili u smislu djelidbe jedne općenite predodžbe na njene komponente, uvijek ima izvanredno značajnu ulogu u upoznavanju i spoznaji određene stvari ili zbilje. Uobičajeno se umjesto definiranja koristi raščlanjivanje. Tako, kada neki mladić pita Sokrata šta je znanost,

11 Barbour, Ian, *Elm o din*, str. 131.

12 *Ibid.*, str. 132.

13 Thomas Richard, Miles, *Religious Experience*, p. 8.

14 James, William, *The Varieties of Religious Experience*, Lecture XVIII, *Philosophy*

u odgovoru mu biva rečeno: “Znanost se sastoji od astronomije, geometrije, aritmetike itd.”<sup>15</sup> Stoga vidimo da metoda koju koriste znanstvenici različitih disciplina u pogledu definiranja podrazumijeva raščlanjivanje cjeline na sastavne dijelove. I filozofi religije vidjeli su raščlanjivanje religijskog iskustva kao put preko kojeg mogu dokučiti njegovo štaštvo, pa su tako nastojali provesti podjelu religijskog iskustva. U tom smislu uobličile su se različite klasifikacije, a moglo bi se kazati da su najpoznatije one koje su ponudili Richard Swinburne, Rudolf Otto i Caroline Franks Davis.

Richard Swinburne religijsko iskustvo dijeli na pet vrsta i takvu kvalifikaciju smatra obimnom i općenitom<sup>16</sup>.

1. Iskustvo Boga ili konačne zbilje posredstvom osjetilne stvari koja je iskustveno spoznatljiva svima.

Kod ove vrste iskustva, neka osjetilna stvar koja je u opsegu svačijeg iskustva jeste posrednik za iskustvo Boga. Naprimjer, moguće je da neko ko stječe takovrsno iskustvo, Boga ili samosvojnu zbilju vidi oličene u nekoj svetoj ličnosti, zalasku Sunca ili okeanu. Posve je jasno da nijedna od tih osjetilnih stvari nije Bog, no čovjek se kroz te stvari ili posredstvom njih susreće s Bogom odnosno s metafizičkim<sup>17</sup>.

2. Iskustvo Boga ili konačne zbilje posredstvom kolektivne, ali neuobičajene i neobične, stvari.

I kod ove vrste vjerskog iskustva osjetilna stvar posrednik je iskustva Boga ili samosvojne zbilje, s tim što je osjetilna stvar koja ovdje služi kao posrednik neobična, čak i posve van standarda. Naprimjer, moguće je da neko doživi metafizičko iskustvo posredstvom Djevice iz Lurda ili gorućeg grma koji plamti ali ne sagorijeva. Takve pojave mogu biti kolektivne, dakle moguće je da se mnogo ljudi koji se nalaze na licu mjesta osvjedoče u dešavanje i na ovaj način dožive iskustvo Boga. Ipak, ovakve pojave su nestandardne i neuobičajene, jer su rijetke osobe koje tvrde da su vidjele Djevicu iz Lurda, a samo je hazreti Musa, a.s., tvrdio da je gledao plamteći grm koji ne sagorijeva<sup>18</sup>.

---

15 Khansari, Mohammad, Mantaq-e suri, str. 174.

16 Swinburne, Richard, The Existence of God, Oxford University Press 1979, pp. 249–252.

17 Peterson, Michael, ‘Aql va eteqad-e dini, str. 38.

18 Ibid.



3. Iskustvo Boga ili konačne zbilje posredstvom ličnog fenomena koji je opisiv standardnim jezikom osjetilnog.

Kao i mnoga druga otkrovenja koja se dešavaju u snovima, moguće je da čovjek, naprimjer, kroz otkrovenje ili snove stekne iskustvo Boga ili konačne zbilje: "Sjedio sam na mjestu za m Rolle, Richard, „I Sleep And My Heart Wakes“, in Elmer O'Brien ed., *Varieties of Mystic Experience*, Holt, Vinehart and Winstor, New York 1969, p. 161. olitvu, uživajući u molitvi i meditaciji, kad odjednom osjetih u sebi čudnu i prijatnu toplinu. Neko vrijeme bio sam zbunjen, pitajući se otkud ta toplina. Kroz iskustvo sam naučio da ona dolazi od Stvoritelja, a ne stvorenja, i otad sam srce sve više punio tom toplinom."<sup>19</sup>

Ovakva iskustva, iako su opisiva i objašnjiva jezikom osjetilnog, ipak su pouzdana samo za osobu koja ih doživljava.

4. Iskustvo Boga ili konačne zbilje posredstvom ličnog fenomena koji nije opisiv standardnim jezikom osjetilnog.

Riječ je o tome da osoba iskustvo Boga ili konačne zbilje doživi ili vidi tako da se to ne može izraziti standardnim jezikom osjetilnog. U tom slučaju riječ je o drugačijoj vrsti religijskog iskustva. Takvo iskustvo, naprimjer, prenosi nam Sv. Tereza (1512.–1582.): "Na praznik Sv. Petra bila sam zabavljena molitvom kad pored sebe ugledah Isusa – ili, bolje kazano, osjećala sam njegovo prisustvo, jer nisam ga vidjela ni tjelesnim ni očima srca. Osjećala sam da mi je posve blizu, vidjela sam odnosno pomislila da mi se obraća... Sve vrijeme izgledalo mi je kao da je Isus Krist pored mene. Nije to bila nikakva iluzija, jer nisam ga mogla vidjeti ni u kakvom obličju, ali sam sve vrijeme jasno osjećala da je on tačno iza mene i da motri sve što činim."<sup>20</sup>

5. Iskustvo Boga ili konačne zbilje bez posredovanja bilo kakve osjetilne stvari.

Kod ovakve vrste iskustva, osoba se osvjedočenjem i neposredno osvješćuje o Bogu ili Apsolutnom Jedinstvu<sup>21</sup>. U tom smislu, Nikola Kuzanski (1401.–1464.) piše: "Međutim, ja poimam ono na što ukazuje

19 Rolle, Richard, „I Sleep And My Heart Wakes“, in Elmer O'Brien ed., *Varieties of Mystic Experience*, Holt, Vinehart and Winstor, New York 1969, p. 161.

20 Peers, Allison E., *The Life of Theresa of Jesus*, Garden City Image Books, New York 1960, p. 249.

21 Peterson, Michael, 'Aql va eteqad-e dini, str. 40.

ova Tvoja predodžba, ali ne svojim vanjskim očima nego pomoću očiju moga duha i razuma. Pomoću njih ja poimam nevidljivu zbilju Tvoga lika, zbilju u kojoj je predodžba Tebe skrivena iza mnoštva sjenki i linija. Tvoj istinski lik jeste ponad svake granice i linije, nesporan i neopisiv, ponad vremena i prostora, jer Tvoj lik jeste Apsolutna Forma, Forma svih formi.”<sup>22</sup>

Swinburneova klasifikacija jeste osobena jer ona religijsko iskustvo uzima u obzir u usporedbi s osjetilnim stvarima i kroz mogućnost njegovog definiranja jezikom osjetilnog, odnosno ova klasifikacija počiva na takvom viđenju. Stoga vidimo da neki stručnjaci Swinburneovu klasifikaciju smatraju kvaziosjetilnom klasifikacijom religijskog iskustva<sup>23</sup>, a ne općenitom klasifikacijom religijskog iskustva<sup>24</sup>.

Caroline Franks Davis, međutim, religijska iskustva dijeli u šest grupa, a to su: interpretativno, kvaziosjetilno, revelacijsko, regenerativno-konverzivno, numinozno i mističko iskustvo. Ipak, može se primijetiti da neke od ovih vrsta iskustva nisu u skladu sa ostalima, ili barem numinozno iskustvo nije u skladu sa ostalih pet te se, na neki način, podudara s nekima od njih. Općenito, s numinoznim iskustvom postoji problem ukoliko se ono posmatra u iskrivljenom značenju tog termina. Naime, Rudolf Otto drži da postoje dvije vrste religijskog iskustva: duhovno i gnostičko. Čini se da s Ottovog gledišta svako iskustvo koje nije gnostičko onda jeste duhovno.

U svakom slučaju, premda smatramo da ima mjesta kritikama, predstaviti ćemo Davisovu klasifikaciju:

a) Interpretativno iskustvo

Religijski aspekt ovakvih iskustava ne tiče se samoga iskustva, već preduvjerenja, vjerovanja i vjerske sklonosti osobe koja doživljava iskustvo utječu na njen doživljaj i interpretaciju tog iskustva, te ta osoba iskustvo, koje bi za druge bilo posvema nereligijsko i prirodno, doživljava kao božansko i religijsko. Kod ovakve vrste iskustva, često neki naizgled posve prirodan događaj, usljed vjerskih preduvjerenja osobe koja doživljava to iskustvo, poprima religijski karakter. Ili, kako kaže Davisova, subjekt iskustva posmatra svoje iskustvo na temelju

---

22 Nicholas of Cusa, *The Vision of God*, Frederick Ungar, New York 1960, p. 23.

23 Prema Davisinoj klasifikaciji, kvaziosjetilno iskustvo predstavlja jednu od šest vrsta religijskog iskustva.

24 Širvani, Ali, *Džestarhai dar kalam-e džadid*, str. 159.

niza ranijih interpretacija, pa tako, naprimjer, smrt vlastitog djeteta za muslimana predstavlja kaznu za njegove grijeha, a za kršćanina to je saučestvovanje u Isusovim mukama, zbog čega će se strpjeti i usljed toga osjetiti žalost ili blaženstvo i radost. Takvo stanje može se ubrojati u religijska iskustva<sup>25</sup>. No, kada se isto takvo iskustvo dešava osobi koja je van područja religije, ono više neće imati religijsko tumačenje i bit će prirodno iskustvo.

#### b) Kvaziosjetilno iskustvo

Kvaziosjetilna iskustva jesu ona grupa religijskih iskustava kod kojih određenu ulogu igra osjetilna percepcija posredstvom pet čula. Neke vrste otkrovenja mogu se podvesti pod kvaziosjetilna iskustva. Stoga, kada Qejsari otkrovenja dijeli na duhovna i formalna, definirajući formalno otkrovenje, on kaže: "To je ono što nastaje u imaginarnom svijetu posredstvom pet čula."<sup>26</sup> Viđenje Božijih poslanika, meleka i imama u snu može se tumačiti kao kvaziosjetilno iskustvo. Štaviše, razgovor hazreti Musaa, a.s., sa Bogom Svevišnjim i Poslanikov, s.a.v.a., Miradž ubrajaju se u kvaziosjetilna iskustva.

#### c) Revelacijsko iskustvo

Revelacijsko iskustvo nije isto što i iskustvo objave Božijih poslanika. Prema Davisovoj, ovakva iskustva obuhvataju iznenadnu objavu, nadahnuće i viziju. Iskustva ove vrste događaju se subjektu iskustva nenadano i bez srčane pripremljenosti, a njihov religijski karakter tiče se njihovog sadržaja. Davisova navodi pet specifičnosti revelacijskog iskustva:

- Iznenadnost i kratkotrajnost;
- Postignuće novih spoznaja bez argumentacije i promišljanja;
- Umiješanost vanjskog faktora (barem s gledišta subjekta iskustva) u javljanje novih spoznaja;
- Izrazita vjera subjekta iskustva u njegovu istinitost;
- Neizrazivost ostvarene vizije (barem s gledišta subjekta iskustva)<sup>27</sup>.

Međutim, Objava je u religijskoj terminologiji, osobito u islamu, budući da se veže za Boga Svevišnjeg, zbilja koje je posve izvjesna i u koju ne može prodrijeti ništa kvarno. Ona je u potpunosti znanje,

25 Davis, Caroline Franks, *The Evidential Force of Religious Experience*, Oxford University Press, 1989, pp. 33–35.

26 Qejsari, Davud, *Šarh-e Fusus al-hikam*, sv. 1, str. 127.

27 Davis, Caroline Franks, *The Evidential Force of Religious Experience*, Oxford University Press, 1989, pp. 39–40.

istinita je, pouzdana i lišena svake sumnje i nedoumice. Stoga Bog Svevišnji u časnoj suri Junus kaže: I nije moguće da ovaj Kur'an bude izmišljen mimo Allaha; potvrda je onog prije njega, a i detaljno izlaganje Knjige u koju nema sumnje, od Gospodara Svjetova.<sup>28</sup> Ovaj ajet kazuje o činjenici da je Objava posve božanska zbilja i kapacitet za njeno prihvatanje imaju samo Božiji poslanici. Zato kažemo da je ova vrsta percepcije najtačnija i najpotpunija percepcija. Onako kako je riječ o krajnjoj preciznosti i potpunosti, odnosno, po riječima samog Kur'ana, u njega nema sumnje, tako bi i njegovo upotpunjavanje ili proširivanje bilo besmisleno. Ova vrsta postignuća odnosno iskustva posve je izravna i senzibilna te je, kao takva, lišena svake manjkavosti ili posrednosti. Stoga, za razliku od ostalih iskustava, ne proširuje se i ne upotpunjuje ponavljanjem i protokom vremena, odnosno Božiji poslanik ne postaje još više poslanik niti raste njegova spoznaja. Zato kažemo da je stav onih koji Kur'an i Objavu smatraju istim kao i ostala ljudska iskustva, pa drže da se vremenom i ponavljanjem iskustvo širi i produbljuje, odnosno da Božiji poslanik postaje više Božiji poslanik, neosnovan i zabluda.

Zagovornik takvoga stava kaže: "Ukoliko poslanstvo znači približavanje svjetovima višeg smisla i slušanje glasova nevidljivih kerubina, odnosno svojevrsno iskustvo, u tom slučaju to iskustvo se može uvećavati, bogatiti i snažiti. Dakle, kao što svako ko prolazi kroz neko iskustvo može postajati zreliji i iskusniji, tako i Božiji poslanik s vremenom postaje sve više poslanikom."<sup>29</sup>

Izgleda da je on kao kriterij uzeo istinitost iskustva, a da je valjanost i ispravnost iskustva povezao s njegovim produblivanjem i ponavljanjem, pa je, u jezičkom smislu, Objavu poistovjetio sa iskustvom. U općenitom smislu, iskustvo podrazumijeva svaku vrstu dešavanja ili prolaženja kroz nešto. Međutim, poslaničko odnosno iskustvo Objave posjeduje specifičnosti po kojima se razlikuje od svakog drugog iskustva. Prije svega, ovo je stjecanje osvjedočenjem i neposredno, te ni u kom slučaju u njemu ne može biti greške ili nedosljednosti. Zatim, poslaničko iskustvo podrazumijeva poruku i poslanicu od Boga Svevišnjeg koja, bez ikakve manjkavosti, mora biti dostavljena onima kojima se obraća, dakle ljudima. Treća specifičnost jeste da, za razliku od gnostičkog iskustva koje može predstavljati interpretaciju i

---

28 Junus, 37.

29 Soruš, Abdolkerim, Basat-e tadžrobe-ye dini, str. 10.

tumačenje samog subjekta iskustva te otud može biti manjkavo, nedosljedno i krivo doživljeno shodno kulturi vremena i mentalnom stanju subjekta, sadržaj poslaničke Objave jeste Božija poruka, a Bog jamči ispravnost i valjanost svih njenih faza i razina<sup>30</sup>.

d) Regenerativno-konverzivno iskustvo

Regenerativno-konverzivno religijsko iskustvo takvo je da je njegov doživljaj moguć svakome. Ova vrsta iskustva ima iznimno važnu ulogu u popravljanju i unapređenju vjere subjekta iskustva. Ovakva iskustva dovode do važnih promjena u duhovnom i moralnom stanju subjekta iskustva te on osjeća da ga Bog u specifičnoj situaciji upućuje i vodi ka istini<sup>31</sup>.

Primjere religijskih iskustava donosi William James u trećem kazivanju (Zbilja nevidljivog svijeta) knjige *The Varieties of Religious Experience*, pa tako donji primjer može biti jedno regenerativno iskustvo. Autor kaže da se u knjizi pisama Jamesa Russella Lowella<sup>32</sup> sreće kratka zabilješka o ovoj vrsti iskustva: "Prošlog petka navečer desilo mi se otkrovenje. Bio sam kod Merry i odjednom se poveo razgovor o prisutnosti duhova (o čemu ne znam previše). Gospodin Putnam upustio se sa mnom u raspravu o pitanjima duhovnog. Odjednom, usred razgovora, pred mojim očima je, posve jasno, kao iz kakvog jarka, izronio čitav sistem. Nikad prije nisam tako jasno i očito osjetio u sebi Duh Božiji. Kao da je Božija prisutnost ispunila cijelu sobu. Činilo se da se i zrak trese i ljulja usljed prisustva nečega za što nisam znao šta je. Moj govor postao je jasan i miran poput poslaničkog govora."<sup>33</sup>

e) Numinozno iskustvo

Otto kaže da mi nudimo jedan racionalan i spoznatljiv opis pojma Boga i opisujemo Boga takvim svojstvima da budu pojmljiva razumu, da se mogu interpretirati kao ideje koje se čak mogu i definirati. On kaže da, makar u kršćanstvu, vidi prostor u kojem se dešava takva interpretacija Boga. On znanje o transcendentnom temelji na pojmovnim spoznajama koje proizlaze iz vjere i to smatra ishodištem naprednosti neke religije. U nastavku ističe da ne smijemo pasti u zamku krivog

30 Širvani, Ali, *Džestarhai dar kalam-e džadid*, str. 163–164.

31 Davis, Caroline Franks, *The Evidential Force of Religious Experience*, Oxford University Press, 1989, pp. 44–48.

32 Letters of James Russell Lowell.

33 James, William, *The Varieties of Religious Experience*, p. 86.

razumijevanja i umišljati da je Bit Svevišnjeg spoznatljiva na ovaj način. On je uvjeren da sami vjerski tekstovi i jezik religije na određen način dovode do ovakve pogreške. Moramo, međutim, biti svjesni da niti ta racionalna svojstva niti ta vrsta spoznaje predstavljaju put do poimanja Njegove Biti. Dakle, transcendentno posjeduje neracionalni aspekt, a ljudi uglavnom zatvaraju oči pred onim što je u religijskom iskustvu jedinstveno i unikatno, štaviše što predstavlja njegov najprimarniji izraz. Otto tu jedinstvenu pojavu, prisutnu u svim religijama, imenuje kao numinoznost. Govori o tome kao o duševnom stanju koje se tiče isključivo pojedinca i nesvodivo je na bilo šta drugo. Premda se to stanje ne da posve definirati i prenijeti drugima, drugi ipak promišljanjem i samoanalizom mogu stvoriti pretpostavke da se numinozno iskustvo desi i njima, odnosno da uđe u njihov život i njihovu svijest. Otto kao karakteristike numinoznog iskustva navodi neopisivost, nepojašnjivost, izmicanje racionalnom i nemogućnost deskribiranja<sup>34</sup>.

Potom se Rudolf Otto bavi pojašnjavanjem elemenata numinoznog iskustva, pa troje navodi kao glavne elemente ove vrste religijskog iskustva<sup>35</sup>: osjećaj strahopoštovanja, osjećaj skrušenosti i potpune ovisnosti, žudnja.

Međutim, kao što neki istraživači zapažaju, Rudolf Otto u knjizi O pojmu svetog termin numinozno koristi u dva smisla. Jedno značenje jeste nedostižno transcendentno i sveto koje se ne može obuhvatiti razumom, a drugo je ostvarivi osjećaj koji se kod subjekta iskustva javlja kao rezultat sučeljavanja sa svetim i transcendentnim. Sasvim je jasno da su ovo dvoje, koliko god međusobno slični i bliski, dvije različite stvari, i upravo otud što ih se brka dolazi do krivog razumijevanja<sup>36</sup>. Druga stvar jeste to da neka svojstva koja Otto pripisuje numinoznom, poput neiskazivosti i neopisivosti, za mnoge istraživače predstavljaju svojstva gnostičkog iskustva i, zaista, možda u Ottovom tumačenju ne postoji jasna granica između vrsta iskustava. Iako Otto religijska iskustva dijeli na gnostička i numinozna, kada tumači i pojašnjava numinozna iskustva, ima se osjećaj da govori o religijskim iskustvima općenito.

f) Gnostičko iskustvo

---

34 Otto, Rudolf, *Mafhum-e amre qodsi*, str. 37–48.

35 *Ibid.*, 49–74.

36 Širvani, Ali, *Džestarhai dar kalam-e džadid*, str. 167.

Gnostičko iskustvo predstavlja vrhunac religijskog iskustva za običnog čovjeka. William James smatra da gnostička iskustva imaju iste specifičnosti. On oblikuje grupu gnostičkih svojstava, što podrazumijeva četiri specifičnosti, i naziva to “gnostičkom grupom (stanja)”. Prve dvije od tih karakteristika smatra primarnim, a druge dvije sekundarnim, pa kaže da gnostičkim iskustvom možemo smatrati ono iskustvo koje posjeduje sljedeća četiri obilježja: neopisivost, spoznajni kvalitet, intenzivnost, stanje pasivnosti<sup>37</sup>.

James gnostička iskustva dijeli u nekom smislu u dvije skupine. U prvoj bi bila ona iskustva koja u životu subjekta iskustva ne dovode do bilo kakve osobene metode i u kojima se, pored toga, ne nalazi nikakvo naročito religijsko značenje. On ovu vrstu iskustava naziva gnostičkim odnosno univerzumskim spoznajama. Druga vrsta jesu metodička gnostička iskustva, praćena religijskim manifestacijama koje imaju elemente praktično primjenjive u životu vjernika. Prema njegovom mišljenju, nemetodička gnostička iskustva i sama imaju svoje različite faze i oblike, a najjednostavniji od njih jeste onaj kada, čuvši nešto, začuđeno kažete: “Mnogo puta u životu sam ovo čuo, ali dosad nisam shvatao potpuno i duboko značenje toga.” Naredna prečka na gnostičkim ljestvama Williama Jamesa jeste onaj osjećaj koji se katkad iznenada javi u nama, pa kažemo sebi: “Već sam bio na ovome mjestu ili s ovim ljudima.” U prilog tome on citira stihove:

Ponekad postoji nešto, ili mi na um padne,  
 što me veže sa svjetlima gnoze.  
 To kao da su komadići zaboravljenih snova,  
 nešto poput sjećanja na davne osjećaje,  
 nešto što je već bilo ovdje,  
 nešto već učinjeno, samo ne znam gdje,  
 događaj kojeg nijedan jezik ne može iskazati.

Ljestve univerzumske ili gnostičke osviještenosti, prema riječima Williama Jamesa, sežu do područja gdje opće dogme postaju bolesna ljubav. To je ista ona vrsta svijesti do koje se dolazi upotrebom narkotika ili konzumacijom alkoholnih pića. Naredna stepenica jesu iskustva slična iskustvu halucinacije, poput osjećaja nečijeg prisustva, iako smo ustvari sami. William James kaže da neka od ovakvih neobičnih dešavanja pri iskustvima jesu indikacija Božijeg prisustva<sup>38</sup>.

37 James, William, *The Varieties of Religious Experience*, p. 422.

38 *Ibid.*, pp. 425–443.

Čini se da su Jamesovi psihološki stavovi prevladali nad njegovim epistemološkim idejama, pa on tako svaki nepriradni osjećaj koji, makar bila riječ i o halucinaciji, može ukazivati na onostrano, tumači kao gnostičko iskustvo. Njegova definicija gnostičkog iskustva bila je veoma široka i obuhvatala je svako neosjetilno iskustvo. Izgleda da je on posve previdao utjecaj snage imaginacije, mašte i sličnoga.

Međutim, metodička gnostička iskustva jesu ona postignuća koja se sreću u vjerskim tradicijama gnostika pripadnika različitih religija, bilo da je riječ o hinduizmu, budizmu, kršćanstvu, islamu ili judaizmu. James kaže da je u Indiji odgoj za gnostičke vizije, pod nazivom joga, zastupljen još od drevnih vremena, a podrazumijeva posebne vježbe i obuku. Kroz osobite vježbe i obuku, jogi prevladava zapreke prirodnog i stiže u stanje koje se naziva samadi i u kojem se sučeljava sa zbiljama koje nijedan instinkt ili razum ne može dokučiti. Sljedbenici vedističkog nauka kažu kako je moguće da čovjek slučajno, bez poduke i duhovnog puta, stigne do osviještenosti, no to neće biti čisto stanje, dok će, bude li slijedio faze samadija, stići do svjetla i prosvjetljenja. Citirajući Gazalija a potom se pozivajući i na neke kršćanske gnostike, James zaključuje da u tesavufu postoji metodičnost i neprenosivost, pa kaže: "Duhovna slast koju neka od ovih stanja donose čovjeku nije shvatljiva običnom sviješću. Ti užici su, sasvim izvjesno, povezani s našim vanjskim čulima, jer kaže se da su toliko intenzivni da se ne mogu podnositi i da čovjeku nanose izvanrednu tjelesnu bol. Međutim, ta privlačnost i duhovna radost tako je profinjena i intenzivna da se ne da izraziti riječima."<sup>39</sup>

Walter Terence Stace, istraživač u oblasti filozofije religije, u svojoj knjizi Gnoza i filozofija podrobno izučava i analizira gnostička iskustva. On u uvodu ove knjige razmatra načelo koje naziva prirodnim načelom, a koje se zasniva na tome da se sva zbivanja u prostorno-vremenskom svijetu mogu objasniti pozivajući se na prirodne zakonitosti. On tako kaže da Hume poslanička čudesa tumači kao narušavanje prirodnih zakona, pa ih, usljed takvog tumačenja, odbacuje, dok profesor Brad, u jednom od svojih radova iz oblasti fizike, poslanička čudesa tumači kao izuzetke, ali ne izuzetke od prirodnih zakonitosti nego izuzetke od uobičajenih viđenja i mišljenja. On kaže da prirodno načelo ne stoji ni u kakvoj koliziji s Apsolutom odnosno Bogom. Nužna postavka ovog načela jeste ta da Bog, Koji stoji izvan i

---

39 Ibid., pp. 443–456.



unutar ovoga svijeta, ne bi trebalo da krši princip kauzaliteta na kojem taj svijet opstoji. On, tako, pojavu gnostičkih stanja ne vidi kao izuzetak od zakonitosti, nego kao rezultat prirodnih uzroka<sup>40</sup>.

Nastojeći da definira osobiti mehanizam za religijska i gnostička iskustva, Stace ipak zapada u jednu važnu grešku, a riječ je o tome da, definirajući ovo načelo prirodnih zakonitosti, smatra kako ono dominira nad svim gnostičkim iskustvima. To znači davanje primata prirodnim zakonitostima, a samim time i neku vrstu potiranja gnoze i gnostičkih iskustava.

Stace kaže kako unutarnja osvjedočenja i otkrovenja nisu gnostički fenomeni, jer su, naime, najizrazitija i najvažnija gnostička stanja takva da su duševne naravi i nisu osjetilna, dok iskustva do kojih se dolazi vidom i sluhom jesu osjetilna. On smatra da, budući da su ta, kako ih on naziva, horizontska stanja manje važna od stanja duševne gnoze, ona predstavljaju preduvjet odnosno ljestve koje vode ka duševnoj gnozi<sup>41</sup>.

Valja napomenuti da muslimanski irfan gnostička iskustva dijeli na iskustva duhovnog puta (tajarob-e salekane), koja bi bila bliska Staceovoj duševnoj gnozi, i gnostička iskustva (tajarob-e arefane), koja bi se mogla uporediti sa Staceovim horizontskim iskustvima, no, za razliku od Stacea, tajarob-e salekane stoje ispod tajarob-e arefane. Naime, iskustva duhovnog puta tiču se samog duhovnog putnika (salik) i njegovog postignuća višeg nivoa svijesti, dok se prava gnostička iskustva tiču zbilja poretka egzistencije i poimaju se kroz srčana osvjedočenja i još više oblike<sup>42</sup>.

Stace stanja poput duhovne ekstaze (vajd) i privučenosti (jazebe) ne smatra gnostičkim stanjima i kaže da je riječ o akcidentalnim stanjima koja se više tiču područja emocija, a ne mirne i mudre gnoze<sup>43</sup>.

Prema Staceovom viđenju, područje gnostičkog iskustva veoma je usko, dok kod Jamesa gnostičko iskustvo predstavlja izrazito široko područje, dotle da obuhvata čak i ona neprirodna stanja koja se kod čovjeka jave usljed konzumacije alkoholnih pića. Da se zaključiti kako

40 Stace, Walter Terence, Erfan-o falsafe, str. 11–18.

41 Ibid., str. 38–40

42 Amininežad, Ali, Amuzesh-e pudmani erfan-e eslami, str. 129.

43 Stace, Walter Terence, Erfan-o falsafe, str. 42.

su obje definicije isuviše proizvoljne i subjektivne, pa je jedna ekstremno kruta, a druga odveć popustljiva.

Potom se Stace bavi navođenjem specifičnosti gnostičkih stanja i iskustava. Uglavnom, kaže kako je takva zadaća problematična iz nekoliko razloga: prvo, zato što se raskrivanje gnostičkih stanja tiče istraživanja unutarnjih i skrivenih stanja gnostika, a ne nečega što bi bilo egzaktno i opipljivo, te otud predstavlja problem. Drugo, gnostici uglavnom kažu da su njihova stanja neizreciva i neobjašnjiva, što dodatno otežava zadaću. Treći problem je taj što su gnostici rijetko govorili ili pisali o svojim duhovnim stanjima. Zbog svega toga, izuzetno je teško raskriti specifičnosti gnostičkih stanja. Tako Stace gnostička iskustva dijeli u dvije skupine<sup>44</sup>: duševna iskustva i stanja (introspektivna), te horizontska stanja i iskustva (ona okrenuta ka vani).

#### **4.0 Gnostičko iskustvo iz perspektive muslimanskih arifa**

U kulturi islamske gnoze postoje dvije vrste gnostičkog iskustva. Prvo jeste iskustvo koje se dešava duhovnom putniku (salik) koji još nije stigao do razine pripojenja (vusul), i to je neka vrsta iskustava koja se tiču unutarjnosti samoga salika, pa ih se i naziva iskustvima duhovnog putnika (tajrobat-e salikane). Druga vrsta su iskustva i stanja koja se tiču zbilja koje su izvan duhovnog putnika, štaviše zbilja koje su suštinske, pa se to naziva pravim gnostičkim iskustvima (tajrobat-e arefane). Muslimanski gnostici uglavnom su bili orijentirani na tajrobat-e arefane, a tajrobat-e salikane smatrali su više komplikacijama na duhovnom putu, budući da ta iskustva mogu potjecati od moći mašte i uobrazilje odnosno od šejtana.

S gledišta muslimanskih gnostika, postoje dvije vrste otkrovenja: formalno i duhovno. Pod formalnim otkrovenjima podrazumijevaju one spoznaje koje se, kontinuirano ili sporadično, dešavaju posredstvom čula u imaginalnom svijetu. Postoji, opet, pet vrsta formalnih otkrovenja (u snu, kao kroz viđenje imaginalnih formi duhova; slušanjem, kao što je Poslanik, s.a.v.a., slušao meleka Objave; čulom mirisa, kao što je mirisanje imaginalnih vjetrova milosti; dodirom, kao što je spajanje dva imaginalna tijela; kušanjem, kao što je kušanje ima-

---

44 Ibid., str. 47–53.

ginalne hrane, pri čemu se stječe znanje o nekim skrivenim smislovima). Prema njihovom mišljenju, kao što posjeduje pet vanjskih, čovjek posjeduje i pet unutarnjih osjetila posredstvom kojih može percipirati osjetilnost imaginalnih svjetova. Božiji prijatelji (awliya), s obzirom na uzvišenost njihovog duhovnog stremljenja i njihovu posvemašnju predanost onosvjetskom, nisu se zanimali ovom vrstom otkrovenja i smatrali su ih svojevrsnim besposlicama. Neki su, pak, bili potpuno posvećeni nestanku u Bogu (fana fillah) i opstojanju u Bogu (baqa fillah), pa nisu obraćali pažnju niti na ona otkrovenja koja se tiču onosvjetskog. Međutim, ni sva formalna otkrovenja nisu istovrsna i razlikuju se po tome u kojoj mjeri raskrivaju pokrivke (hijab). S druge strane, neosjetilno duhovno otkrovenje podrazumijeva forme zbilje koje su manifestacija imena Znalca i Silnoga te predstavljaju manifestiranje skrivenih smislova i objektivnih zbilja gnostiku. Duhovna otkrovenja također imaju svoje različite razine<sup>45</sup>.

## 5.0 Suština religijskog iskustva

Schleiermacher je religijski osjećaj (religijsko iskustvo) predstavio kao jedini kriterij nečije religioznosti. On smatra da religioznost niti je stvar spoznaje niti stvar prakse, nego pobožnost i religioznost podrazumijevaju adekvatne osjećaje odnosno ljudsku neposrednu svijest i osvjedočenost<sup>46</sup>. Kako kaže Proudfoot, Schleiermacherov stav počiva na tri pretpostavke:

1. Trenutak u kojem se razlučuje vjerska svijest posve je neovisan od religijskih ideja i dogmi.
2. Najbolji način da opišemo taj trenutak jeste reći da je to trenutak beskonačnih emocija i svijesti o posvemašnjoj ovisnosti.
3. Jezik i nauk vjere, a ne propis i tvrdnje (o svijetu), razvijaju spontanu i prirodnu interpretaciju tog osjećaja ili svijesti<sup>47</sup>.

Ova Schleiermacherova inicijativa tek će nakon njegove smrti postati predmetom interesa crkvenih krugova i filozofa religije. Od tada se postavlja pitanje šta bi bila suština tog religijskog ili gnostičkog iskustva, a kao odgovor su ponuđena tri različita pristupa:

45 Qejsari, Davud, Šarh-e Fusus al-hikam, sv. 1, str. 109–110.

46 Schleiermacher, Friedrich, *The Christian Faith*, 1999, p. 5.

47 Proudfoot, *Tajrobe-ye dini*, str. 54

## 5.1. Teorija osjećaja

Ovu teoriju prvi je zastupao Schleiermacher i on pobožnost smatra neracionalnim, nepoznajnim i nepraktičnim iskustvom, odnosno nekom vrstom emotivnog i neposrednog osvjedočenja. Tako, u knjizi *The Christian Faith* kaže: “Pobožnost je osjećaj apsolutne i potpune oslonjenosti na Ishodište, odnosno Moć koja je van materijalnog svijeta.”<sup>48</sup> Prema njemu, riječ je o vrsti osvjedočenog iskustva pouzdanog po sebi i neovisnog o vjerskim pojmovima, predodžbama, dogmi i praksi. Naime, riječ je o unutarnjem osjećaju pojedinca, što je ponad pojmovnog razlučivanja, pa se stoga kaže da je jedno od svojstava takvog iskustva upravo neopisivost i neizrazivost<sup>49</sup>.

Rudolf Otto jedan je od mislilaca koji su, pod Schleiermacherovim utjecajem, vjersko iskustvo definirali kao vrstu osjećaja. Razlika je u tome što Schleiermacher u potpunosti prenebregava ulogu razuma i racionalne spoznaje u procesu vjerovanja, dok Otto drži da mi imamo izvjestan racionalni stav o Bogu, i proizvod toga jeste racionalno vjerovanje. Za razliku od Schleiermachera, on kaže: “Znakom i kriterijem naprednosti i vrijednosti neke religije držimo to što ona nije lišena pojmovlja koje se tiče Boga i zvanično priznaje spoznaju, onu spoznaju koja je rezultat vjere.”<sup>50</sup> Rudolf Otto smatra da mi imamo pristupa jednom aspektu spoznaje Boga i upravo otud Mu prisposobljujemo svojstva. To su ona svojstva koja se mogu dokučiti razumom, analizirati, pa čak i definirati. No, upravo ovdje zapadamo u grešku, naime, umišljamo kako je na ovaj način moguće percipirati Bit Božiju. To je zabluda u koju srljamo čak pod utjecajem svetih tekstova. Otto tu zabludu smatra prirodnom zabludom, koja je neizbježna i koja nas ne treba brinuti, jer upravo to jeste jedna vrsta spoznaje koja nas upućuje ka spoznaji jednog aspekta Boga, aspekta koji je nadržacionalan i tiče se Biti Božije. Valja osjetiti taj aspekt religioznosti. Iz tog razloga on vjersko iskustvo smatra jednom vrstom osjećaja. Ono što se pritom dešava on smatra “osjećajem numinoznog odnosno Svetog” koji u ljudskom biću stvara “osjećaj stvorenosti” odnosno “osjećaj ovisnosti”.

Otto navodi tri osnovna elementa religioznog osjećaja: prvo jeste osjećaj stvorenosti, odnosno osjećaj ovisnosti i podložnosti,

---

48 Schleiermacher, Friedrich, *The Christian Faith*, T&T Clark, Edinburgh 1928, p. 17.

49 Peterson, Michael, ‘Aql va eteqad-e dini, str. 41.

50 Otto, Rudolf, *Mafhum-e amre qodsi*, str. 38.

drugo je osjećaj poniznosti, odnosno, kako to Otto kaže, misterija strahopoštovanja, a treće je osjećaj žudnje za Svetim, pri čemu je misterija strahopoštovanja za Ottoa najvažniji od ova tri elementa. Misterija ovdje znači da je riječ o unutarnjoj, ezoterijskoj stvari, ponad ljudske imaginacije i razumijevanja. Strahopoštovanje pritom ne znači prirodni strah, nego vjersku bojazan i uplašenost koja svoj korijen ima u Svetom. Otto kaže: "Strahopoštovanje dokazuje da se ono misteriozno javlja u svijesti i uzdrma čovjekove emocije."<sup>51</sup>

Teorija osjećaja može se kritizirati iz brojnih aspekata. Prije svega, prema Schleiermacherovom viđenju, vjerski osjećaj odnosno iskustvo unutarnjeg osvjedočenja predstavlja preduslov za svaku vrstu vjerske spoznaje, ali religijska iskustva vjernika govore drugačije. Vjernici su ti koji doživljavaju religijska iskustva, tako da oni koji nisu vjernici ne dolaze do sekundarnih spoznaja. Drugo, ovakvo viđenje pretpostavlja neku vrstu ekstremnog pluralizma, no njegovi zastupnici jasno favoriziraju neke religije, pa tako nisu dosljedni vlastitom stavu. Treće, i Schleiermacher i Otto smatraju vjerski osjećaj neopisivim, iako se oba ustvari bave opisivanjem tih osjećaja i nastoje nam razotkriti suštinu tih iskustava.

## 5.2. Sličnost religijskog iskustva i čulne percepcije (William Alston)

Ovu teoriju izložio je i zagovarao William Alston. Alston religijsko iskustvo smatra neposrednim iskustvom Boga. To znači da on zanemaruje iskustva koja čovjeka približavaju Bogu posredstvom svetih knjiga, slušanja propovjednika, ljepote prirode ili nekog prirodnog fenomena, i ne smatra to religijskim iskustvima. Međutim, s druge strane, kaže: "Imajte na umu da iskustvo Boga ne ograničavam na slučajeve u kojima je to zaista Bog kojeg je subjekt iskustva svjestan. Ovaj termin, onako kako ga ja koristim, obuhvata sva iskustva koja su, prema doživljaju samog subjekta, takvog sadržaja."<sup>52</sup>

On drži da religijska iskustva u svojoj strukturi imaju osjetilna iskustva<sup>53</sup>. Kod uobičajene osjetilne percepcije postoji troje: osoba perceptor, predmet percepcije i, kao treće, element pojave ili mani-

51 Ibid., str. 64.

52 Alston, William, *Tajrob-e dini adrake Khodavand ast*, str. 15.

53 Alston, William, "The Perception of God", *Philosophical Topics*, 16, No. 2 (Fall 1988).

festacije percipirane stvari. Tako i kod religijskog iskustva postoje tri stvari: 1. osoba koja prolazi kroz religijsko iskustvo; 2. Bog kojeg se iskustvo tiče; 3. manifestacija Boga osobi koja doživljava iskustvo.

Kao što u vezi s osjetilnom percepcijom kažemo da nam se velike stvari pokazuju u mjeri u kojoj smo ih u sta Peterson, Michael, 'Aql va eteqad-e dini, str. 44. nju percipirati, tako nam se i kod religijskog iskustva Bog manifestira onako kako možemo pojmiti Njega i Njegovo djelovanje<sup>54</sup>.

Dosad su iznesene brojne kritike na ovakav stav, a Alston je pokušao odgovoriti na njih. Ovdje se nećemo baviti iznošenjem i analizom tih kritika, nego ćemo izložiti jednu zasebnu. Alston sličnost između religijskog iskustva i osjetilne percepcije vidi u tome što obje vrste spoznaje počivaju na troje: spoznavatelju odnosno subjektu, predmetu spoznaje i elementu pojave, te tome što se kod obje vrste spoznaje predmet spoznaje subjektu pokazuje na način koji je ovome shvatljiv. Međutim, čini se kako je ovo zapravo kvazitvrđnja<sup>55</sup> koja bi se mogla primijeniti na sve vrste spoznaje, čak i na racionalnu ili empirijsku spoznaju. U tom slučaju religijsko iskustvo više se ne može poistovjetiti sa osjetilnom percepcijom. Štaviše, nadaje se da, ukoliko i postoji sličnost između religijsko-gnostičkog iskustva i nekog oblika percepcije, onda je prije riječ o sličnosti s racionalnom percepcijom. Posebno s obzirom na to da Alston religijsko iskustvo smatra izravnim sučeljavanjem s Bogom, što po prirodi stvari nije moguće svima, a i za racionalnu spoznaju kažemo da je izraz izravnog sučeljavanja subjekta spoznaje sa zakonitostima kakvo u prirodnom, osjetilnom smislu nije moguće za svakoga, pa su za takvu percepciju potrebni osobiti preduvjeti koji vode ka dosezanju metafizičkog. Naročito uzmemo li u obzir da subjekti religijskog iskustva smatraju svoje iskustvo na neki način metafizičkim i neopisivim, iako se na nivou izlaganja mogu koristiti nekim izrazima koji aludiraju na osjetilna iskustva. Naime, struktura jezika na neki je način povezana sa osjetilnom percepcijom i čovjek govoreći o metafizičkim i transcendentnim pitanjima nema izbora nego se poslužiti jezikom javnosti te tako koncept svog iskustva pokušati približiti osjetilnoj percepciji.

---

54 Peterson, Michael, 'Aql va eteqad-e dini, str. 44.

55 Pored toga, kod neposredne (huzuri) percepcije postoje samo dva elementa spoznaje, subjekt i predmet spoznaje. Katkad su subjekt, predmet i percepcija jedno, pa je sve samo jedan element.

### 5.3. Metafizičko objašnjenje religijskog iskustva (Wayne Proudfoot)

Proudfoot u biti definiranje religijskog iskustva smatra problematičnim i, štaviše, kaže da je traganje za sveobuhvatnom definicijom religijskog iskustva uzaludno nastojanje<sup>56</sup>. Međutim, analiziranje i problematiziranje religijskog iskustva nalazi korisnim te, kritički promatrajući stavove Schleiermachera i Williama Jamesa, nastoji izložiti vlastito viđenje. On kaže da je neko iskustvo religijsko samo kada je kao takvo određeno od strane subjekta iskustva i u okvirima nauke njegove specifične vjerske tradicije. Pojam religijskog iskustva ne može se u potpunosti izražavati prirodnom, uobičajenom leksikom<sup>57</sup>. Objašnjavanje tog iskustva nereligijskom leksikom onda kada sam subjekt iskustva govori o njemu jezikom religije dovodi do krivog razumijevanja tog iskustva i ono o čemu tad govorimo više nije isto što i iskustvo samog subjekta. Prema njegovom mišljenju, ta vrsta iskustva za subjekta ima spoznajni kvalitet i svrha mu je da otkrije čovjeku ponešto o svijetu transcendentnog. To je poput iskustva stvarnog naginjanja preko ivice, što je drugačije od zamišljanja da se naginjemo<sup>58</sup>. Ovakvo viđenje suprotstavljeno je prethodno predstavljenim te religijsko iskustvo smatra različitim i drugačijim od osjetilnih iskustava. Proudfoot kaže kako je preduvjet osjetilnog iskustva da prvo postoji predmet percepcije, a potom taj predmet mora biti stvarnim razlogom naše percepcije. U tom slučaju, ako religijsko iskustvo svedemo na razinu osjetilnog iskustva, tad je nužno da dvije prethodne stvari (predmet percepcije i to da je upravo taj predmet razlogom naše percepcije) prihvatimo za svako religijsko iskustvo i svaku religiju. Međutim, prihvatimo li takvu pretpostavku, suočit ćemo se s problemom, jer tad moramo prihvatiti da kod svakog religijskog iskustva zaista postoji predmet percepcije i da je upravo on uzrokom religijskog iskustva. Kako bi se, s jedne strane, izbjegao taj problem i kako bismo druge mogli smatrati subjektima religijskog iskustva, kažemo da se religijsko iskustvo ne može poistovjetiti s osjetilnim<sup>59</sup>.

---

56 Proudfoot, Wayne, *Tajrobe-ye dini*, str. 214.

57 *Ibid.*, str. 253–254.

58 *Ibid.*, str. 288.

59 *Ibid.*, str. 242–243.

Teoretičari su iznijeli brojne primjedbe na ovakav stav, ali se ovdje njima ne namjeravamo baviti. Ukazat ćemo tek na nekoliko spornih tačaka.

Kao što je uglavnom već kazano u vezi s načelom religijskog iskustva, i Proudfootova definicija jeste ograničavajuća, jer on svojom definicijom postavlja premise na temelju kojih onda izvodi sudove u vezi sa svim religijskim iskustvima. Prema njegovoj definiciji, svako ko doživi neki natprirodan osjećaj ili percepciju koju on doživi kao vjersku, doživio je religijsko iskustvo i to treba potvrditi svaka naša zakonitost ili propis istraživanja. I to onda važi i kad je riječ o kakvom gnostiku koji je došao do stupnja sjedinjenja (vusul) i kad je riječ o čovjeku kojem je, usljed osamljenosti i strahova, snaga uobrazilje stvorila neke slike ili kojega je sam šejtan naveo da nešto doživi. To je sud s kojim se neće složiti nijedan stvarni posjednik religijskog iskustva. Naravno, mnogi od ovih problema dolaze otud što na Zapadu razum još uvijek nije podređen srcu i filozofija još ne priznaje zbiljnost duhovnog osvjedočenja i gnoze. Inače bi i zapadni filozof bio, poput Mulla Sadra, ponizan pred područjem gnoze.

## **6.0 Suština gnostičkog iskustva s gledišta muslimanskih arifa**

Posjednici otkrovenja i duhovne spoznaje među muslimanskim gnosticima opširno su pisali glede objašnjavanja suštine gnostičkog iskustva i zbilje otkrovenja. Budući da egzistencija i Zbilja posjeduju svoje razine i različite svjetove, i otkrovenja se dijele u skladu s tim te u skladu sa prirođenim sposobnostima subjekta otkrovenja, pa se tako svako tumači na svoj način. Iako smatraju da se stečevina otkrovenja ne može prenositi riječima, oni su, ipak, služeći se jezikom filozofije i pojmovljem iz religijske literature, nastojali prirodnim jezikom dočarati ovu zbilju. Ova skupina postignuće gnostičkog otkrovenja smatra mehanizmom posredstvom kojeg svako, u skladu s vlastitim sposobnostima, može postići gnostičko iskustvo i dosegnuti dio spoznaja koje proizlaze iz njega, a koje su van uobičajene percepcije i forme budući da pripadaju kategoriji izravnog sučeljavanja (huzur).

Hadže Abdullah Ansari gnostičku percepciju dijeli u tri kategorije, a onda svaku od njih opet dijeli na tri druge. Prva razina jeste otkrovenje (mukašefa), a u pogledu definicije otkrovenja kaže: "Otkrovenje u načelu podrazumijeva da dvojica posjednika Tajne dijele



međusobno Tajnu. A to, opet, podrazumijeva da čovjek svojim bićem (ne razumom, maštom ili uobraziljom) i svjesno prelazi s one strane zastora.” U nastavku, govoreći o osvjedočenju, kaže: “Osvjedočenje predstavlja padanje zastora, prolaženje s one strane i osvjedočenje u više svjetove, dolaženje u fazu opstojnosti (u Bogu) te svjedočenje svijeta Ishodišta i Biti.” Potom odmah, u vezi sa (samo)propitivanjem kaže da se (samo)propitivanje obavlja tjelesnim očima, ili očima srca, ili očima duše. Za ovu treću kategoriju onda zaključuje da predstavlja jasno gledanje Zbilje<sup>60</sup>.

Vidimo da je, u skladu s ovim tumačenjem, otkrovenje tajna između roba i Gospodara, i nema veze sa pojmovima osjetilnog, imaginacijskog i racionalnog. Štaviše, riječ je o kategoriji osviještenosti i dosezanja nje. Prema ovom tumačenju, ne postoji nikakva veza između stvarnog gnostičkog otkrovenja i uobrazilje, šejtanskih pričina i nedozvoljenih maštarija, pa su otud definicije koje nude Schleiermacher, William James, Rudolf Otto i ostali pogrešne i odvođe u zabludu. Njihov problem dolazi uglavnom otud što uporno pokušavaju poistovjetiti stvarno otkrovenje i osvjedočenje sa onim što je samo uobrazilja otkrovenja, lišeno svake stvarne percepcije i postignuća, i oboje nastoje podvesti pod istu definiciju.

Za Muhjiddina ibn Arabija postoje otkrovenje (kešf) i osvjedočenje (mušaheda). Otkrovenje se tiče smisla, a osvjedočenje Biti. Ukoliko je moguće ostvariti osvjedočenje Biti Boga Svevišnjeg, onda je ono na višoj razini od otkrovenja, ali budući da osvjedočenje u samu Bit nije moguće, otkrovenje stoji ponad osvjedočenja. Onaj ko doživi osvjedočenje, opisuje ga tako nejasno da se ono ne može pojmiti osim kroz otkrovenje. Otkrovenje razotkriva ono jezgrovito i objašnjava ono nejasno. Potom dodaje da percepcije do kojih se dođe posredstvom otkrovenja jesu povjerljiva stvar – postoje oni koji su je dostojni, pa tako duhovni putnik nema prava da se o tome povjerava bilo kome drugome<sup>61</sup>.

Iako među Hadže Abdullahom Ansarijem i Ibn Arabijem u pogledu definicije razlike između otkrovenja i osvjedočenja ima razilaženja, tu je riječ o nečemu na šta ukazuje i sam Ibn Arabi govoreći kako je njegova definicija takva da je neki ljudi višeg smisla prihvataju, dok

60 Ansari, Hadže Abdullah, Menazil al-sairin, str. 240.

61 Ibn Arabi, Muhyiddin Muhammed ibn Ali, Futuhat-i Makkiye, sv. 2, str. 496–497.

se drugi ne slažu s njom<sup>62</sup>. No, ostavimo li to postrani, vidimo da Ibn Arabi otkrovenje smatra povjerljivom stvari, jasnom onima koji jesu ljudi dostojni toga, a to isto treba kriti od onih koji toga nisu dostojni. To znači da je gnostičko iskustvo do izvjesne mjere prenosivo i riječima objašnjivo, ali se o njemu ne može govoriti onima koji tog kazivanja nisu dostojni. To je ista ona stvar koja se u nauku Ehli-bejta, a.s., imenuje kao Tajna (sirr). Ustvari, riječ je o istom onom pologu (amanetu) o kojem se u Kur'anu kaže: Uistinu, mi smo ponudili amanet nebesima, i Zemlji, i planinama, pa su se sustegli da ga ponesu i pobojali ga se, a ponio ga je čovjek. Zaista, on je nepravedan, neznalica<sup>63</sup>. U pogledu kakvoće te zbilje, Allame Tabatabai kaže: "Te zbilje jesu na razini koja je ponad razine verbalnog kazivanja i o njima treba reduktivno kazivati jer bi, kazane običnim govorom, bile poricane. Jer, one ne odgovaraju onome što se čini jasnim iz običnog govora i nisu u skladu s onim što većina ljudi čuje."<sup>64</sup>

Objašnjavajući narav i suštinu tajni na koje se ukazuje u ajetima poput ovoga, Allame Tabatabai kaže kako argumenti dokazuju da je odnos između tih zbilja i zbilja ovoga svijeta poput odnosa sjene i onoga što baca sjenu odnosno odnosa manjkavog i potpunog<sup>65</sup>. Dakle, zbilje unutaršnjeg otkrovenja jesu ustvari zbilja realnosti ovoga svijeta.

U pogledu mogućnosti da ostvare otkrovenja, on ljude dijeli u tri kategorije. Prvoj grupi pripadaju oni koji imaju potpun potencijal za prihvatanje toga i koji su posve pouzdani u pogledu spoznaje Vjerozakona i iskreni spram Boga Svevišnjeg, pa su kadri osvjedočiti se u zbilje koje su iznad ovoga svijeta i biti počašćeni božanskim svjetlima. To su oni Bogu bliski.

U drugu kategoriju svrstavaju se osobe koje imaju potpuno pouzdanje, no određene duševne sklonosti priječe ih u potpunom raskidanju s ovosvjetskim, odnosno njihovo raskidanje je manjkavo (pa im je stoga uskraćeno potpuno otkrovenje). Treća kategorija jesu obični vjernici koji imaju ispravno vjerovanje i uglavnom postupaju u skladu s njim.<sup>66</sup>

---

62 Ibid., str. 496.

63 Qur'an, Al-Ahzab, 72.

64 Tabatabai, Mohammad Hosein, Majmo'e resayel, str. 31.

65 Ibid., str. 37.

66 Ibid., str. 43.

## LITERATURA:

1. Sharf, Robert H. (2000), "The Rhetoric of Experience and the Study of Religion", *Journal of Consciousness Studies*, 7, No. 11-12, 2000.
2. James, William, *The Varieties of Religious Experience*, lecture 2 (The feelings, acts, experiences of individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they may consider the divine).
3. Brightman, Edgar Sheffield, *Philosophy of Religion*, Boston University, New York, 1940.
4. Swinburne, Richard, *The Existence of God*, Oxford, Oxford University Press, 1979.
5. Rolle, Richard, "I Sleep And My Heart Wakes", in Elmer O'Brien ed., *Varieties of Mystic Experience*, Holt, New York, Vinehart and Winstor, 1969.
6. E. Allison Peers, *The Life of Teresa of Jesus*, New York, Garden City Image Books, 1960.
7. Nicholas of Cusa, *The Vision of God*, New York, Frederick Ungar, 1960.
8. Davis, Caroline Franks, *The Evidential Force of Religious Experience*, Oxford University Press, 1989.
9. Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1928.
10. Alston, William, "The Perception of God", *Philosophical Topics*, 16, No. 2 (Fall 1988).



# ISLAMIC LEADERSHIP

**Feizieh Shamsi NASAB**

Fondacija „Mulla Sadra“ u BiH  
Bihaćka 000 71 ,14 Sarajevo, BiH  
e-mail: fouz.shams@gmail.com

## ABSTRACT

The aim of this research is to provide a review of the Islamic leadership model. Taking into consideration the fact that the most important leader in Islam is the Prophet, Muhammad, this paper will analyse the methods used by Muhammad, and their characteristics, as well as some methods of the early Islamic leaders as well. We will try to discover the qualities of a successful leader in accordance with the teachings of the Quran and the tradition of Islam, as the two main sources of Islamic teaching in this paper, and also to present the Islamic model of leadership.

**Ključne riječi:** leadership, Islamic leadership, Islamic leadership model, leader

## Introduction

“Leadership is a socially agreed construct with no clear agreed definition.” (Yuki, 2002) “Ideas about leadership have changed due to the time, society and changes in culture.” (Motahari, 1985)

The concept of leadership is as old as the mankind itself and, from the very beginning, has been a necessity for living in a society. This need comes from the facts that human beings are sociable beings and they have a trend of living with other people. Whenever people feel some things are necessary, they begin thinking about them which results in getting some ideas and creating some opinions, theories and regulations for every person. Hence, leadership theories are not new; they have just not been systematic and recorded in a written form. However, in recent centuries there has been an attempt to regulate and unite theories to achieve a systematic theory so that, in any period of time and any part of the world, we have a leadership theory and a leader or manager who believes that their theory is the best in achieving their own or the goals of societies or of the organizations. These theories depend on many elements. The leader with the theory which can accommodate mental and physical needs of people in a society or of a worker in an organization has the potential to succeed. Therefore, the most important element for success and continuity of any society or an organization is its leader or manager. Now that the importance of leadership has been explained some might ask but why the Islamic model?

The idea for this article originated from this paper's author's knowledge of

Islamic rules; according to the Quran: “There has certainly been for you in the Messenger of Allah an excellent pattern.” (Quran, 33:21) In accordance to the meaning of this verse the Prophet, Muhammad (pbuh), is the best example for people. We can see how Muhammad (pbuh) transformed the wild society of people who did not have equal opportunities, who buried their new born daughters alive because they were not born as boys, into very peaceful and cultural society; one of the best societies we have seen in the period of 23 years.

## **1.0. Definitions of Leadership and its Importance**

The very first aim of this research is to define leadership. Stogdill (1974) said that: “There are almost as many definitions of leadership development as there are persons who have attempted to define the concept.” We will provide some of them:

- Mortaza Motahari (1985): “Leadership is organizing human resources and encouraging abilities and ideas to generate motivation and willingness.”

- Dubrin (2007) defines leadership as “the ability to inspire confidence and support among people who need to achieve organizational goals.”

- Kotter (2012) says: “Leadership defines what the future should look like, aligns people with that vision, and inspires them to make it happen despite the obstacles.”

Concluding from the given definitions, it is safe to deduce that notions of “encouraging and inspiring” are the main and common basis for defining the meaning of leadership. Hence, we can describe it like a situation where a person persuades and encourages people to do what they should do and what is in the best interest of organization or society and whatever they undertake should be done on their own and should not be imposed on them with strong or forceful methods.

“The new economy, where value comes increasingly from the knowledge of people, and where workers are no longer undifferentiated cogs in an industrial machine, management and leadership are not easily separated. People look to their managers, not just to assign them a task, but to define a purpose for them. And managers must organize workers, not just to maximize efficiency, but to nurture skills, develop talent and inspire results.” (Murray, 2010)

You should get people understand and believe in your goals in order to motivate and make them work effectively.

According to the Prophet's (pbuh) words, human resources are the most valuable resource: "People are like mines of gold and silver". The feature of mines of gold and silver is that they have exceptional potential but until you discover them, they have no worth. People have abilities, but some of them do not have developed intellect to see them. The leader helps them become aware of their abilities.

Quran also talks about the situation when the angels asked why God chose a human as His caliph on the earth and did not choose them: "He taught Adam (father of humans) all the names and then, he presented them (the names) to the angels then He said: "Tell me the names of these, if you are truthful!" "Praise to you," they replied, "we have no knowledge except what You have taught us." (Quran, 2:30) We can see from this verse that one of God's reasons for making a human leader is the fact that they possess intelligence and they can learn and acquire knowledge. Therefore, according to the Quran's logic, the person with the most knowledge has the potential for being a leader.

Also, Gamiet (2003) mentioned that one of the elements of success of Spain's Muslims 800 years ago was a social system based on the leadership of the most talented individuals. The most intelligent and educated person has the potential for being a leader. According to the Quran, the person who cannot lead himself is not capable of leading others - "who then is worthier to be followed - he who guides to the truth or he who cannot guide unless he (himself) is guided?" (Quran, 10:35)

## 2.0. Islamic Leadership

Islam recognizes that leadership is exercised at different levels. A well-known prophetic tradition outlines the concept of multi-level leadership. "Each of you is a guardian and is responsible for his subjects. The ruler who has authority over people is a guardian and is responsible for them. A man is a guardian of his family and is responsible for them. A woman is a guardian of her house and family and is responsible for them. A servant is a guardian of his master's property and is responsible for it. So, all of you are guardians and are responsible for your charges." (Muslim, 2000, 663)

As a result, everyone in the society has a leadership role to play. And people even before civilization learned how to lead and practiced leading people. And with time, from the very beginning, any leader or any society have had some of those roles in leading people. The types of their leadership due to their purposes and goals have differentiated from each other. Theoreticians have tried to describe duties and qualities of the leaders and managers through their achievement of benefits from specific groups such as the benefits of the employer, benefits of the employee or benefits of the government. But the main purpose of all has been using the maximum of human resource potential. Beside this, the main factor is the leadership or managerial ethics which also helps the main purpose of using the maximum potential of human resources to achieve what the leader or manager wants. (Aslipoor, 1999)

Their thoughts are focused on the best possible scenario – what they can do to make employees satisfied, to keep them working and not to refuse their maximum effort.

However, the Islamic leadership is completely opposite. In Islamic theory people are not supposed to serve machinery and production. People should not be limited to the working and producing and making profit. In fact, leaders and managers should not look at people as machines and tools for achieving their purposes. Leaders and managers in Islamic leadership look for coordination of potentials, talents and abilities to use facilities and resources generated by God for the accomplishment of common goals of the Islamic organizations and help people develop and achieve their purpose of humanity and evolve in every field such as private and religious life.

In the eye of Islam, leadership is really important and Islam emphasizes having a leader in any group. Imam Ja'far al-Sadiq (765AD) says: "Even if just two people lived on the earth, one of them should be a leader." This shows a need for a leader and it should be the one of those people who has the ability to affect and influence another person.

Imam Ali (661AD) says: "The fact is that there is no escape for men from a ruler, good or bad." According to all this, having a leader or manager is essential and if educated, skilled and efficient people do not put effort to lead people and bring justice; people without those qualities will lead people and cause immorality and inequity. People need a leader whether that leader is good or bad. Bad per-



sons, persons without moral qualities, education or other necessary qualities become leaders for purely selfish reasons – they seek the authority and human resources in order to achieve their own personal ambitious plans. On the other hand, religious people are aware that leadership gives a person more responsibilities, more hard work and trouble in this world and another, because you cannot use the authority for your personal plans and decision. “Treat the tax-payers with equity and justice!” (Imam Ali) In fact, in the Islamic leadership, the authority and power which is given to the leader must be used for the main objective which is “justice”.

As Imam Ali (661AD) said: “Leaders are servants”, and he also said: “Maalik! You must create in your mind kindness, compassion and love for your subjects. Do not behave towards them as if you are a voracious and ravenous beast and as if your success lies in devouring them.”

Do many leaders and managers behave towards their employees like this nowadays?

Discussion on the objectives of the Islamic leadership in this paper will begin with justice and fairness, as the two main objectives.

#### 1. Justice, Equity and Fairness

“I am ordered to be just among you.” (Quran, 42:15) God ordered the Prophet, Muhammad (pbuh), to lead and govern people based on justice. Quran mentions justice a lot and one of the main purposes of Islam is to establish justice.

“Let not hatred of any people seduce you that you deal not justly. Deal justly.” (Quran, 5:8). As we see in this sentence, God instructs to deal justly even with your enemies.

“Remember, Maalik <sup>1</sup> that amongst your subjects there are two kinds of people: those who have the same religion as you have; they are brothers to you, and those who have religions other than that of yours, they are human beings like you.” (Imam Ali, 661AD).

In the Islamic leadership theory, equity is not only applicable to Muslims, it is applicable to every single person as a human being.

Kabbani (2002) mentioned the social contract signed by the Prophet (pbuh) as a leader of Madinah and says: “This document, The Con-

---

1 One of the governors of Imam Ali

stitution of Madinah, establishes the importance of consent and cooperation for governance in Islam. According to this pact, Muslims and non-Muslims are equal citizens of the Islamic state, with identical rights and duties. Communities of different religious orientations enjoy religious autonomy, which is essentially wider in scope than the modern idea of religious freedom. The principles of equality, consensual governance and pluralism are beautifully enmeshed in the pact of Madinah.”

One of the examples of equity in the Islamic society is when some people attacked one city and Imam Ali as a leader first said: “I have come to know that every one of them entered upon Muslim women and other women under protection of Islam and took away their ornaments from legs, arms, necks and ears.” It can be concluded from this sentence is that Imam Ali placed a Muslim and non-Muslim woman on the same level and wanted to point out there is no difference between Muslims and non-Muslims as long as they are citizens of the Islamic society.

Actually, the Quran emphasizes equity and justice a lot. For example, the Quran says: “When you judge people, judge with justice.” (4:58)

A leader has to pay close attention to being just towards followers. Most of people might not care about being just in some situations and something we might call “normal communication”, but being just and behaving properly is extremely important in the communication between a leader and his followers.

Imam Ali (661, AD) told the one of his governors how to treat his subjects and also gave him the reason for this action: “Treat them (the Egyptians) with respect. Be kind and considerate to them. Meet them cheerfully. Be fair, just and impartial in your dealings so that even the influential persons may not dare take undue advantage of your leniency and the commoners and the poor may not be disappointed in your justice and fair dealings.” When a leader treats their subjects in a fair way, they avoid two dangerous situations which put justice at risk:

- a. The situation when powerful persons believe that the leader just cares about them and they have more rights than other people, so they can use poor people, oppress them with the hope that they are not going to response to that treatment.
- b. The situation when poor people believe that the leader is not fair and even if these people have been oppressed, they do not say any-

thing because they think the leader does not give them their right and this situation makes people angry and dissatisfied.

An Islamic leader's actions must be based on justice and equity and there is no difference between their family and persons near them with common people and Imam Ali in a letter written to a Governor who left Imam Ali (a) and ran away with Public Treasury said: "I advise you to fear Allah and return the money to those whom it rightfully belongs. If you do not do this and if Allah gives me a chance to punish you then I shall act in such a way that Allah will be pleased with me. By Allah, even if Hasan and Husayn (Imam Ali's sons) had done what you did there would have been no leniency with me for them and they could not have won their way with me till I had recovered from them the right and destroyed the wrong produced by their unjust action."

### 3.0. Freedom

"Out of your hours of work, fix a time for the complainants and for those who want to approach you with their grievances. During this time, you should do no other work but hear them and pay attention to their complaints and grievances. For this purpose, you must arrange public audience for them; during this audience, for the sake of Allah, treat them with kindness, courtesy and respect. Do not let your army and police be in the audience hall at such times so that those who have grievances against your regime may speak to you freely, unreservedly and without fear." (Imam Ali, 661, AD)

Below, we shall list some of the important rules for leaders and managers:

- a. A leader, manager or anyone who is in charge somewhere should take special time for his subordinates to listen to their complains.
- b. Direct criticism without fear is completely right for subordinates and leaders should prepare for situations like this. One day, one person came to the Prophet, Muhammad (pbuh), and while he was talking to the Prophet, his hands were shaking, the Prophet Muhammad (pbuh) said: "Relax, do not be afraid, I am not the king."
- c. Leaders should behave towards their audience with modesty. Modest people accept right grievances.

Imam Ali continues: “Therefore, if you find them misbehaving, becoming unmannerly or if you feel that their talk is irrelevant, tolerate them; do not be rude and do not insult them, so that Allah may be kind and merciful to you and may reward you for obeying His commands explicitly. Treat them courteously, hear their grievances patiently.”

In the Islamic leadership, leaders should be patient towards complainants and even if they are rude in their talk, they should be kind and hear the complainants’ voices. Because the leader should be an example for people and encourage them with their behaviour not just with their speech. This does not mean the leader always must listen to them because the leader can choose to reject demands, “and if you are forced to reject their demands then reject them in such a way that your rejection may please them as much as your grants.” (Imam Ali)

The Prophet, Muhammad (pbuh), said: “Fear should not prevent people from saying the truth and you have to know that the biggest crusade is saying the truth to an oppressive king.”

“Islam affords the citizens of a Muslim nation the freedom to conduct commerce as they please, as long as their actions are not unlawful. Travel is not restricted. Trade is open and people are free to work in any profession. Borders and nations exist as subdivisions for administration, not as barriers to migration or material gain.” (Kabbani, 2002)

### 3. Consultation

The importance of consultation in Islam shows as the chapter from the Quran that God named Shoura which means Council. God, when wanted to describe the features of believers, mentioned in this chapter that one of those features is consultation, and said: “Their affairs are by consultation.” (Quran, 42:38) Islam suggests everyone to consult and no Muslims leader could pretend that they do not need to consult, because God even ordered His Prophet, Muhammad (pbuh), to consult: “Take counsel with them in the matter.” (Quran, 3:159)

When people are given the chance of telling their thoughts and opinions and getting involved in decisions which affect them they become more creative and interested in being more responsible. Numerous are advantages of consultation for leaders:

a. One of the advantages is using and getting help from other people’s thoughts and intelligence. “Anybody who consults with others associates with their brain.” (Imam Ali)

b. Consultation provides insight into possible mistakes and failure to a leader. Those who listen to different and various opinions can distinguish false from truth and are able to recognize mistakes.

c. Consultation increases the knowledge and information of both leader and subjects, because everyone makes efforts to provide a better opinion.

d. People would be more patient in facing opposite opinions and get used to hearing the opposite side, and they would not react as if their standpoint is the only right. The atmosphere would be suitable for hearing new ideas.

e. Subordinates would give high priority to organization's or society's goals and feel responsible for those goals.

Islam warns leaders about persons you get to consult with because the advantages of consulting depend on people. The leader should pay attention to choosing the right people to consult with. Based on Imam Ali's opinion a leader should not choose the following groups of people:

1) Backbiters and scandal-mongers. Why? "Backbiters and scandal-mongers, even though they pretend to be sincere advisers, belong to a mean and cunning group. Do not make haste to believe the news they bring and do not heed to their advice."

2) Misers. "They will try their best to keep you away from the acts of kindness and from doing well to others. They will make you feel frightened of poverty."

3) Cowards. "They will make you timid in enforcing your orders, will scare you from handling important affairs boldly and will make your enterprises and invasions timid and timorous attempts."

4) Greedy and covetous persons who would aspire to the position of acting as your counsellor. "They will teach a leader how to exploit the community and how to oppress people in order to get their wealth."

#### 4. Democracy

The Quran said to the Prophet, Muhammad (pbuh): "Therefore do thou give admonition, for thou art one to admonish." (88:21) So God said to Muhammad (pbuh): You as a Prophet and a leader admonish them about facts and your duty as a Prophet is just this hoping that they listen to you and believe in God without any forces and unwillingness. So, Islam does not like to force somebody in any field and

people should be free to make their decision.

Imam Khomeini, the ex-leader of Islamic Republic of Iran, said to the members of the Parliament: "Democracy relies on the majority's opinion. They have to act according to the democracy even if it is against themselves. They must not say that this is harmful for us and we would not do this."

In the eye of Islam, the scale of government's evaluation about justice is the majority's thought; the same matter which nowadays governments are concerned and call it "democracy".

The Quran says: "They shall have good news, therefore give good news to my servants, those who listen to the word, then follow the best of it." (39:17, 18)

According to the Quran the one who is God's servant should listen to the words of others and pick the best one. We realized that Islam is strongly against autocracy and advises that a leader should first listen to different opinions and then pick the best one.

"Let there be no compulsion in religion." (2:256) Accordingly, Muslim jurists have concluded that while Islam is the preferred belief and way of life, it cannot be imposed on anyone. In fifteen centuries of the Islamic rule throughout the globe, there have been no incidents in which Islam was imposed by force. When non-Muslims became members of a Muslim nation, either through seizure of territory or through migration, they were free to practice their beliefs.

"You must always appreciate and adopt a policy which is neither too severe nor too lenient; a policy which is based upon equity will be largely appreciated. Remember that the displeasure of common men, the have-nots and the depressed persons more overbalances than the approval of important persons, while the displeasure of a few big people will be excused by the Lord if the general public and the masses of your subjects are happy with you." (Imam Ali)

As we can see, the satisfaction of common men is essential for Islamic society even if it causes displeasure of a few people.

##### 5. Meritocracy

To further emphasize this important principle of meritocracy, our Holy Prophet, Muhammad (pbuh), declared in his famous Sermon on the Mount, that Arabs are not superior to non-Arabs, and non-Arabs are not superior to Arabs. The only distinction recognized by Allah, is good deeds.

There are many examples in the Quran which mention that every person has to rely on his effort, "and that everyone shall have in his account only that which he worked for," and "his work is surely seen, then, he shall be recompensed for it in full repayment." (53:39, 40, 41)

The conversation between Ibrahim and God shows meritocracy in the eye of Islam: "And when Ibrahim was tested by his Lord with certain words and he fulfilled them, he said: "I have appointed you as a leader of the nation." Ibrahim asked: "And of my descendants?" "My covenant," said He, "the harm doers shall not receive it." (2:124) This verse of the Quran teaches us that before requirement, we should test the qualification of people.

Something that is really important for having a position in the Islamic society is person's capability and Imam Ali says: "If someone's deeds lower his position, his pedigree cannot elevate it." Also, he ordered to one of his governors: "Thereafter, look into the affairs of your executives. Give them appointment after tests and do not appoint them according to partiality or favouritism, because these two things constitute sources of injustice and unfairness. Select from among them those who are people of experience and modesty, hailing from virtuous houses, having been previously in Islam, because such persons possess high manners and untarnished honour. They are the least inclined towards greed and always have their eyes on the ends of matters."

The Prophet (pbuh) said that it is a major sin for a leader to appoint a person to a position while someone else is more qualified for it.

In the eye of Islam people are the same and they have the same rights for education and knowledge and the Quran says: "Are those who know and those who do not know alike? Only the men of understanding are mindful." (39:9) There should be differences between people who are educated, learned and experts with other people, even equity leads us to differences when a person puts an effort and earns something that other does not.

The Quran mentions in many situations that He looks at people based on their good deeds and in the very beginning the Quran says: "In the name of God, the entirely merciful, and the especially merciful." (1:1) The entirely merciful means that God spreads His kindness, forgiveness and help to all creatures and people regardless of who they are and what is their religion. Merciful especially means that God

gives His special kindness and help just to the people who believe in God and obey him.

A leader, a manager and any person who is in charge should practice two different types of help and care:

- 1) General: Show a reasonable level of help and respect to all subordinates in the same way that they can develop their careers and assist in achieving the common goals. Behave fair towards everyone regardless of who they are.
- 2) Focus on some subordinates regarding their efforts, results and loyalty so you can encourage them to do better giving them new opportunities and rewarding them with attention and care. And this is absolutely fair.

#### 6. Accountability

The Islamic system of values provides effective mechanism for the accountability of leadership based on the divine instruction: first, accountability to God in this world; second, accountability to God in the life hereafter; and third, accountability to fellow being through different modes of accountability which may include professional, managerial, administrative, political or public accountability.

The Islamic leader is accountable to both God and people. The Quran says: "And say (unto them): Act! Allah will behold your actions, and (so will) His messenger and the believers, and ye will be brought back to the knower of the invisible and the visible, and He will tell you what ye used to do." (9:105)

"The leader may also appoint trustworthy and honest men to keep a watch over the activities of these officers. The knowledge that they are being watched secretly will keep them away from dishonesty, misrule, malpractice and tyrannizing the subjects." (Imam Ali)

A Muslim leader is watched by people and God, and the lower officers should be watched by the leader.

The Prophet, Mohammad (pbuh) emphasizes responsibilities and clarifies the intertwined responsibilities of applying real accountability. He said: "Beware that every one of you is a shepherd and everyone is answerable with regard to his folk. The caliph is a shepherd over the people and shall be questioned about them."



At the end, in Islamic society everyone should be self-accountable because people have to believe that God watches them everywhere, even if they are alone, and in the second place people should watch each other, especially leaders, because the leaders have the authority and power to do whatever they want and they have not got anyone to watch them but people.

#### **4.0. Conclusion**

The concept of leadership is as old as the mankind itself and, from the very beginning, has been a necessity for living in a society. It should be considered that there are as many theories of leadership as there have been successful leaders. Ideas about leadership have changed considering time, culture and social norms. But in recent centuries scientists tried to unit theories and create systematic leadership; however, their efforts generate many types of leadership including the Islamic leadership that we have provided a review of in research. The Prophet of Islam, Muhammad (pbuh) was the one of most successful leaders in the history, and after his death, some Islamic leaders followed his structure and continued this success. Therefore, getting familiar with qualification of powerful Islamic leaders, leads us to qualities of a successful leader. The first concept in this research is leadership and all of the definitions contain two main factors: inspiration and motivation.

In the eye of Islam, the leader should guide himself first. God told to his angels, one of the reasons to place a man on the earth as a leader is man's intelligence and knowledge. The leader needs some other qualities in order to motivate people, besides intelligence. Those qualities are: justice and equity, freedom, consultation and other qualities such as democracy, accountability and meritocracy. The Islamic leader should be an educated person in the first place and have required qualification to motivate, attract and inspire his subjects.

## References:

1. Al-Sharīf al-Radī, M., 'Alī ibn Abī T'ālīb, & Raza, S. (1980). *Nahjulbalagha*. Tehran [sic] Iran: World Organization for Islamic Services.
2. Aslipoor, M. (1999). *Management and Leadership in Nahjulbalagha*. Tehran: Sadra.
3. Burns, J. (1978). *Leadership*. New York: Harper & Row.
4. BusinessDictionary.com. (2015). What is Authoritarian Leadership? Definition and Meaning. Retrieved 24 January 2015, from <http://www.businessdictionary.com/definition/authoritarian-leadership.html>
5. Dubrin, A. (2007). *Leadership* (5th ed.). New York: Houghton Mifflin.
6. Ganeri, A. (2002). *The Quran*. London: Evans.
7. Gamiet, (2003). *Meritocracy: Leadership of Most Talented*. Presentation, Royal Holloway Univ. of London.
8. Kabbani, (2002). *Democracy According to Traditional Islamic Sources*. Presentation, The Ethics and Public Policy Centre, Washington, DC.
9. Kotter, J. (2012). *Leading Changes*. Harvard: Harvard Business Review.
10. Lakzai, N. (2007). *The Sample of Development on the Tradition of Prophet Muhammad (pbuh)*. Qom: ahlolbeit.
11. Majlesi, A. (1984). *Biharulanwar*. Tehran: The library of Valiasr' mosque.
12. Makarem, N. (2013). *The Life of Nooh*. Qom: olian.
13. Motahhari, M. (1985). *Imamat and Leadership* (p. 150). Tehran: sadra.
14. Mundhirī, ., & Muslim ibn al-H'ajjāj al-Qushayrī. (2000). *Mukhtas'arS'ah'ih' Muslim*. Riyadh, Saudi Arabia: Darussalam Publishers & Distributors.
15. Murray, A. (2010). *The Wall Street Journal Guide to Management*. Harper: Harper Business.
16. Stogdill, R. (1974). *Handbook of Leadership*. New York: Free Press.
17. Yukl, G. (1981). *Leadership in Organizations*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

**Pregledi knjiga**  
**Book Reviews**



# PREGLED ANTIČKE FILOZOFIJE

---

Tonći KOKIĆ, Pregled antičke filozofije,  
Naklada Breza, Zagreb 2015.

---

Antička filozofija, osobito grčka, ključna je za razumijevanje suvremene filozofske misli Zapada, čiji su filozofija, kultura, način mišljenja i življenja i utemeljeni u antičkoj grčko-helenističkoj i rimskoj filozofiji. Stoga je prethodno poznavanje osnovnih pojmova, izvora i problema antičke filozofije ujedno i preduvjet spoznaje vlastitog identiteta unutar kulture i svijeta Zapada, za što je potrebna uključenost u mišljenje drugih.

U poglavlju Opravdanje i metodologija, Tonći Kokić ističe da, uz udžbenički pristup, postoje još dva načina pristupanja proučavanju povijesti filozofije i filozofskom mišljenju: hrestomatijski i specijalistički. Svaki od tri navedena pristupa ne isključuje ostale već se oni međusobno nadopunjuju, ali ni sva tri načina uvođenja u filozofiju nisu dostatna bez živog sugovornika, jer je u filozofiji nužno uspostaviti dijalog. Hrestomatije, zbog izbora izvornih filozofskih tekstova, nude neku vrstu dijaloga s antičkim filozofima, koji su govorili drugim jezikom te živjeli u drugom svijetu, a čiji su pojmovi višeznačni i time teško prevodivi na hrvatski jezik, dok specijalističke knjige i zbornici, uz standardna tumačenja pojedinog razdoblja ili filozofa, nude suvremene znanstvene doprinose relevantnih autora o dvojbama vezanim za standardna tumačenja. Autor u ovom sveučilišnom udžbeniku ukazuje na navedene višeznačnosti (primjerice poput pojma ψυχή, koji se razlikuje u filozofskoj misli Anaksimena, Empedokla, Demokrita, Sokrata, Platona i drugih) te ih objašnjava u kontekstu misli pojedinog filozofa ili škole, iz perspektive standardnog tumačenja, ali također navodi i neke od suvremenih pitanja i rješenja koje nalazimo u specijalističkim knjigama, za što je dobar primjer poglavlje Kritika Aristotelovog načela protuslovlja. Ipak, naglasak je na standardnom tumačenju koji zbog ograničenosti opsega knjige ne zalazi previše u detalje, što je samo potvrda da su ovakvom pristupu razmatranja filozofskih problema potrebna preostala dva, odnosno tri. Autor također ističe da ne postoji u učenjima pojedinih filozofa i filozofskih škola jasno razgraničenje između tema kojima su se bavili. U nekim se učenjima javlja disciplinarna podjela, primjerice naravoslovlje, epistemologija, etika i dr., dok su u drugim učenjima navedene discipline bitno isprepletene te ih je zbog toga nemoguće zasebno promatrati.

Uz klasičnu podjelu grčke filozofije na kozmološko, antropološko te razdoblje velikih filozofskih sustava Platona i Aristotela, Kokić daje primjere i drugih razdioba (primjerice Zellerovu, Windelbandovu i Realeovu), čime čitatelja upućuje na neslaganja povjesničara i filozofa u vezi s navedenom podjelom. Naime, autor u knjizi ne donosi nijednu od navedenih podjela već, započevši s Milećanima (Tales, Anaksimandar i Anaksimenes) i učenjem njihove škole objašnjava probleme i pitanja koja su se pojavila na samom početku filozofije. Krećući od problema svođenja kaotičnog i neuređenog svijeta na jednostavna, a time i razumom spoznatljiva načela, navodeći pritom i izvorne grčke pojmove, autor čitatelja ne upoznaje isključivo sa životom i djelom ove trojice mislioca, nego paralelno i s kontekstom cjelovitog tadašnjeg grčkog mišljenja i načina života. Poglavljem koje slijedi, Pitagora i pitagorejci, nisu iscrpljeni podaci o učenjima prethodnih mislioca. Mijenom načina mišljenja ne ukidaju se prethodne spoznaje o prirodnom svijetu, iako je naglasak sada na drukčijem načinu mišljenja i viđenju svijeta, nego autor pokušava čitatelju obratiti pažnju upravo na navedenu izmjenju načina mišljenja s obzirom na prijašnja razmatranja, i sve to uz navođenje standardnih tumačenja relevantnih istraživača. Pojmove kao što su λόγος, ψυχή i ἀρχή autor nadalje objašnjava u svjetlu promišljanja Heraklita Mračnog, kako ga naziva, te elejske škole, čiji su predstavnici Parmenid, Zenon i Melis. Nakon poglavlja Empedoklo i Anaksagora te Atomisti, slijedi poglavlje Sofisti, u kojemu se mišljenje i djelovanje Protagore i Gorgije, ali i drugih sofista, razmatra i s obzirom na Sokratovu filozofiju, što ponovno upućuje na koherentnost dijelova sveučilišnog udžbenika. U poglavljima posvećenima Sokratovu životu i djelu, osobito u poglavlju Problem izvora, čitatelj je upoznat i s drugim filozofima i njihovim djelima u kojima opisuju Sokrata, budući da ovaj nije zapisivao svoje misli. Na taj način čitatelj, osim podataka o Sokratu, ponovno dobiva podatke o djelima Ksenofonta, Platona i Aristotela. Nakon antropološkog razdoblja grčke filozofije, kako se uvriježilo nazivati ga, slijede opširna poglavlja o Platonu i Aristotelu, u kojima je sažeto prikazano cjelokupno njihovo filozofsko mišljenje na primjerima njihovih djela, ali ne bez osvrta na njihovu kritiku ili tumačenje učenja prethodnika (primjerice Platonova kritika sofista i Aristotelova kritika Platona). Nakon Aristotela i općih podataka o helenističkom razdoblju antičke filozofije, čitatelj se upoznaje s učenjem stoika, epikurejaca i skeptika. U prva dva poglavlja riječ je o učenju škole, dok je skeptička filozofija razmatrana s obzirom na učenje glavnog predstavnika Pirona. Poglavlja Židovsko-grčka

filozofija i Rimska filozofija čitatelja upoznaju s jednim drugačijim sustavom mišljenja, s obzirom na kontekst i onodobna povijesna događanja. Nakon Filona, predstavnika židovsko-grčke filozofije, i Cicerona, Seneke, Epikteta i Marka Aurelija, najvažnijih predstavnika rimske filozofije, autor završava ovaj sveučilišni udžbenik poglavljem Novoplatonizam, koje je pisano s obzirom na mišljenje glavnog predstavnika Plotina i učenja o 'Jednom'. Čitatelj je Kokićevim Pregledom antičke filozofije, kao svojevrsnom propedeutikom u povijest filozofije, upoznat s temeljnim obilježjima antičke filozofije te s brojnim biografskim podacima njezinih filozofa. Osvrtom na relevantne tumače i sinteze antičke filozofije autor je čitatelje pokušao osvijestiti za kritički odnos prema izvorima s ciljem formiranja vlastitog kritičkog mišljenja.

**Martina IVANKO**

# SUVREMENA ANALITIČKA FILOZOFIJA RELIGIJE

---

Danijel TOLVAJČIĆ, *Suvremena analitička filozofija religije*,  
Kršćanska sadašnjost, KBF Zagreb, 2016.

---

Analitička filozofija religije u Hrvatskoj još uvijek traži pravu afirmaciju. Općenito gledano, upravo u tom smjeru polazi knjiga pod nazivom *Suvremena analitička filozofija religije* koju je napisao Danijel Tolvajčić, docent na Katedri za filozofiju Katoličkog bogoslovnog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu. Naime, sâm Tolvajčić ističe da je analitička filozofija religije »malo poznata u nas« te da njegova navedena knjiga nastoji »pridonijeti što boljem upoznavanju ove discipline te na tom tragu, kritički prikazati glavne religijsko-filozofijske pravce i autore«, odnosno »upoznati zainteresirano čitateljstvo s najznačajnijim pravcima i filozofima religije unutar analitičke tradicije.«

Knjiga se sastoji od predgovora, uvodnog nultog poglavlja, šest tematskih poglavlja posvećenih pojedinim autorima, zaključnog kritičkog poglavlja te popisa korištene literature.

U nultom poglavlju pod nazivom »Filozofija religije u kontekstu analitičke filozofije« Tolvajčić donosi i obrazlaže ključne pojmove »analitička filozofija« i »filozofija religije«, kao i pregled razvitka suvremene analitičke filozofije religije. »Analitičku filozofiju« autor određuje nazivom za većinu filozofija na sveučilištima engleskog govornog područja, pri čemu izdvaja i odrednice zajedničke svim njezinim inačicama, poput naglaska na analizi jezika, jasnoći, preciznosti i doradenoj argumentaciji te oslonjenosti na znanstvenosti i modernoj logici. »Filozofija religije« pak prema Tolvajčićevu sudu nastoji »filozofijski protumačiti fenomen religije u svim svojim različitim formama pojavljivanja.« Prema tome, analitičku filozofiju religije autor određuje kao »filozofijsku analizu središnjih religijskih koncepata i tema koja najozbiljnije uzima u obzir sve ove ranije spomenute karakteristike analitičke filozofije« te ističe da je ona danas »vrlo vitalna filozofijska disciplina«. Pregledom njezina razvitka, Tolvajčić ukratko vodi čitatelja od njezinih početaka s logičkim pozitivizmom, preko pitanja racionalnosti i istinitosti religijskog vjerovanja do konačne etape novih (revizionističkih) pristupa filozofiji religije.



Prvo poglavlje Tolvajčić je posvetio Alvinu Plantingi, koga smatra »neizmjerne« utjecajnim filozofom religije, i njegovu projektu »reformirane epistemologije«. Tako čitatelj doznaje da je Plantingina osnovna namjera filozofijski obraniti racionalnost teističkog vjerovanja, pri čemu polazi od središnje teze da je vjerovanje u Boga »pravo temeljno vjerovanje«, dakle ono koje se opravdano može prihvatiti izravno, neovisno o bilo kojem drugom vjerovanju. U kontekstu »reformirane epistemologije« to znači da je teističko vjerovanje utemeljeno u religijskom iskustvu opravdano samo po sebi, odnosno da ne treba nikakvu dodatnu potvrdu ili »evidenciju«. Kao odgovor evidencijalizmu, iz kojeg proizlazi stav da je teističko vjerovanje neprihvatljivo jer nije potkrijepljeno dostatnim dokazima, Plantinga navodi da teizam svoju »pravu temeljnost« izvodi iz specifičnog iskustva vjerničke zajednice, koja se ne mora podvrgavati izvanjskim pravilima. Pri obrazlaganju »prave temeljnosti« vjerovanja u Boga, Plantinga preuzima ideju Jeana Calvina o *sensus divinitatis*, »osjetilo za Boga«, prema kojem se u ljudskom umu po prirodnom instinktu nalazi neko osjetilo za božansko, čemu prilaže srodne uvide Tome Akvinskog te svoje rješenje naziva »A/C model«. Zaključno, Tolvajčić problematičnim smatra Plantingin koncept *sensus divinitatis*, kao i središnju ideju da je teističko vjerovanje »pravo temeljno vjerovanje«, no Plantingin projekt ipak smatra značajnim zbog obuhvatnog tematiziranja filozofskih problema iz kršćanske perspektive.

U drugom poglavlju Tolvajčić obrađuje probabilističku naravnu teologiju Richarda Swinburnea, komplementarnu Plantinginoj poziciji u smislu obrane klasičnog teizma, a kojom Swinburne pokušava razviti »filozofijski prihvatljiv koncept Boga«. Suvremenom logikom on nastoji pronaći induktivne argumente za postojanje Boga (uvelike reinterpretirajući one tradicionalne) da bi utvrdio je li ono vjerovatno istinito. Pritom je Swinburne, navodi Tolvajčić, zainteresiran za »kumulativni efekt argumenata«, odnosno klasične argumente uzete zajedno te promatrane kao induktivne; naime, on smatra da upravo takvi argumenti čine vjerojatnijom tezu da postoji teistički mišljeni Bog. Polazeći od stava da intrinzična vjerojatnost hipoteze ovisi o njezinoj jednostavnosti, Swinburne zaključuje da je teistička hipoteza najjednostavnija – jer teistički Bog je najjednostavnije biće. Osim toga, Swinburne ne misli da zlo poništava teizam; štoviše, on zlo smatra nužnim da bi dobro uopće bilo moguće, pa tako argumentira da jedna žrtva manje u Holokaustu umanjuje mogućnosti suosjećanja, razumijevanja patnje i općenito činjenja dobra. Tolvajčić takvu argu-

mentaciju smatra »začudnom« i »bizarnom«, čemu se može dodati da je potpuno promašena i opasna. Tolvajčić na kraju iznosi razne kritike Swinburneova projekta te s pravom tvrdi da ovaj »olako prelazi« preko Holokausta i sličnih stradanja, kroz što Tolvajčić jaspersovski identificira odsutnost »osjetljivosti za pojedinog, konkretnog čovjeka koji je u takvim okolnostima stradao.« Utoliko je Swinburneova argumentacija po Tolvajčiću »sadistička« i »ne samo krajnje nekršćanska, već i nefilozofijska.«

U trećem poglavlju autor se bavi glavnim predstavnikom tzv. wittgensteinijanizma u filozofiji religije Dewianom Zephaniahom Phillipsonom. Na početku poglavlja ukratko se donosi pregled Wittgensteinova značaja za područje religije, pri čemu se naglašava to da su Wittgensteinovi stavovi samo »nagovještaj novih mogućnosti« u filozofijskom pristupu religiji, u kojem smislu je Phillips napisao prvo sustavno djelo. On pokušava otkriti što filozofija može reći o religiji; temeljni posao filozofije religije je razumjeti religiju, osvijetliti kontekst koji se propitkuje, pri čemu je ključno obratiti pažnju na gramatiku. Phillips koristi wittgensteinovsko razlikovanje »površinske gramatike« i »dubinske gramatike« te tvrdi da kritičari smislenosti religijskog jezika ne uzimaju u obzir kontekst religijskih izričaja (dolaze samo do »površinske gramatike«), dok je za istinski smisao koncepta Boga potrebno shvatiti upravo taj kontekst, odnosno »jezične igre« religije (analizom »dubinske gramatike«). Nadalje, on ne priznaje nikakvu epistemologiju religije, već za njega, zaključuje Tolvajčić, bavljenje filozofijom religije znači osvjetljavanje ideje Boga prema tome kako se pojavljuje u religijskim jezičnim igrama. Povlašteno mjesto kod Phillipsa ima molitva, kojom osoba priznaje Bogu da ne razumije, u čemu Tolvajčić ističe Kierkegaardov utjecaj. Pojam »Boga« Phillips nastoji vratiti iz metafizike u svakodnevnu religijsku upotrebu, a njegovu ispravnom razumijevanju pomaže koncept »vječnosti«: vjernička egzistencija utemeljena je na Božjoj (vječnoj) ljubavi jer je ona apsolutno neuvjetovana. Na kraju poglavlja Tolvajčić smješta Phillipsa u sferu teologijskog ne-realizma te zaključuje da njegovo tumačenje smisla religijskih vjerovanja »neće biti prihvatljivo velikoj većini tradicionalnih vjernika«.

U četvrtom poglavlju Tolvajčić tematizira »pluralizam religija« zajedno s »najznačajnijim« autorom na tom području Johnom Hickom, pri čemu se nameće temeljno pitanje: štuku li sve religije istu »stvar«? Hick želi uvažiti fenomen religije u »pluralizmu njegovih formi« te nanovo interpretirati religiju ograničavajući ju od naturalističkih

i konfesionalnih elemenata. On polazi od teze da je »svaka religija ravnopravni način da se iskusi transcendentna zbiljnost«, a pritom se nadahnjuje Wittgensteinovim konceptom »obiteljske sličnosti«. Tolvajčić navodi da su prema Hicku razni koncepti apsolutnog samo »kulturološki uvjetovani odzivi na ono što je onkraj iskazivosti.« Primarno zainteresiran za transcendentnu zbiljnost, Hick umjesto pojma »Boga« uvodi pojam »Zbiljsko« jer ne pripada ni jednoj religiji isključivo te naglašava potrebu razlikovanja »Zbiljskog po sebi« (pretpostavka religioznog života) i »Zbiljskog kako je iskušano od ljudi« (fenomenalne manifestacije Zbiljskog), čime se jasno ocrtava Kantov utjecaj, pa i sâm Tolvajčić zaključuje da je Kant »bio temeljni filozofijski uzor Johnu Hicku.« Nadalje, Hick razlikuje personalne (teističke) i nepersonalne (neteističke) konkretizacije Zbiljskog kao dvije elementarne kategorije religioznog iskustva. Hickova teorija prema Tolvajčiću »kulminira« soteriološkim pitanjem: velike svjetske tradicije kao »putovi spasenja«, načini izmjene ljudske situacije. Upravo prema tom soteriološkom momentu Hick evaluira vrijednost religije. U završnom osvrtu Tolvajčić iz više perspektiva argumentira u korist neupitnog Hickova značaja, no također smatra da Hick »relativizira fundamentalne religijske koncepte kako bi ih uskladio sa svojom hipotezom« te da koristi »preradikalnu negativnu teologiju« koja uzrokuje neodređni oblik agnosticizma.

U petom poglavlju Tolvajčić čitatelju približava ne-realističku poziciju filozofije religije Dona Cupitta, koji nastoji »radikalno deobjektivirati religijske doktrine.« Naime, Cupitt tvrdi da Bog nije objektivno biće, već da postoji samo za ljudsku unutrašnjost. U skladu s tim, religijska vjerovanja ne treba shvaćati kao izričaje nadnaravnih činjenica jer njihova je funkcija proizvodnja načina života – što je ujedno Cupittova odredba teologijskog ne-realizma. Tolvajčić navodi da je prema Cupittu ne-realistički pristup nužan da bi religioznost uopće nešto značila za suvremenog čovjeka. Cupitt polazi od autonomnosti modernog čovjeka, koji prema njegovu mišljenju ne može prihvaćati izvanjskog objektivno postojećeg Boga jer taj čovjeka uvjetuje. Međutim, to ne znači da »autonomni« čovjek nema religijsku potrebu; štoviše, Tolvajčić čitatelja upućuje na Cupittovu alternativu »mrtvom« realizmu ostvarivu kroz radikalnu subjektivaciju i internalizaciju religioznosti. Religijska je potreba autentična, tvrdi Cupitt, samo ako nije nametnuta, ako nemamo nikakvih izvanjskih interesa. Iz te perspektive on tradicionalnu doktrinu i objektivističkog Boga nadomješta »autonomnom duhovnošću«, cilj koje je postizanje

»nesebičnosti« i »nepristranosti«. Naime, Cupitt inzistira da se svetost »mora tražiti poradi nje same, a ne poradi njezine nagrade.« Dok Tolvajčić neke dijelove Cupittove kritike »pretjeranog« teologijskog realizma smatra opravdanima, ipak procjenjuje teologijski ne-realizam religijski nedostatnim, obrazlažući da »spasenje« u monoteističkim religijama »nikada nije moguće svesti na samostalno čovjekovo djelovanje.« Konačno, Tolvajčić navodi da je realno nepostojeći Bog religijski besmislen, pa stoga »teističkom vjerniku nije moguće poći putem ne-realizma«.

Šesto poglavlje Tolvajčić je namijenio tematiziranju feminističke filozofije religije Pamele Sue Anderson, koja ukazuje na potrebu da se u analitičkoj filozofiji religije »ozbiljno uzme u obzir specifično žensko religijsko iskustvo u konstituiranju i artikulaciji religijskih vjerovanja«, pri čemu je važno sagledati žensku racionalnu djelatnost koja je određena pojmom »žudnje«. Polazeći iz feminističke perspektive, Anderson smatra da teistička vjerovanja »nedovoljno uključuju ili potpuno isključuju« žensko iskustvo jer je uvjetovano »patrijarhalnim vjerovanjima«, što pak feministička filozofija religije treba ispraviti. Potrebno je dovesti na vidjelo žensku žudnju i spolnu razliku, pri čemu je naglasak, tvrdi Tolvajčić, na »ponovnom otkrivanju žudnje kao nužne nadopune umu«. Anderson feminističku filozofiju religije ne smatra deskriptivnom ni formalnom disciplinom, već »iznad svega 'alatom' promjene«. Za njezinu artikulaciju ključnim se pokazuje mit, odnosno njegovo ponovno promišljanje i preobrazba, i to zbog ujedinjenosti žudnje i uma u nj. U tu svrhu Anderson uvodi pojam »mimetičkog ponovnog oblikovanja mitova«, kojim se nastoji »razarajuće podražavati« patrijarhalno oblikovane mitove i razne forme religijskog vjerovanja, a da bi se »oslobodila potisnuta žudnja ženskog drugog«. Nadalje, Tolvajčić obrazlaže za Anderson temeljni pojam »čežnje«, u kojoj prema njoj zbiljska »mogućnost« postaje ljubav jednih za druge, dokidanje diskriminacija, jednakost svih ljudi, pravda i istina. Tolvajčić zaključuje da mogućnosti »čežnje« »omogućuju ne samo susret, već i ujedinjavanje uma i žudnje u 'procesu' filozofiranja«. Zaključno, Tolvajčić zamjera Anderson nedorečenost u smislu nedovoljne eksplikacije ključnih koncepata svojeg argumenta.

U posljednjem, sedmom poglavlju pod nazivom »Umjesto zaključka – analitička filozofija religije s obzirom na vjerničku praksu i kršćansku teologiju« Tolvajčić razmatra sljedeća otvorena pitanja analitičke filozofije religije: (1) njezin odnos prema vjerničkoj praksi te (2) prema suvremenoj teologiji. S obzirom na (1), Tolvajčić tvrdi da filozofija religije ostaje u strogo akademskom, »od života izoliranom, usko tehničkom« diskursu dok god se problemi tematiziraju onkraj konteksta vjerničkog života i prakse. Naime, nastavlja Tolvajčić, upravo to ostaje otvoreno: koliko analitička filozofija religije uzima u obzir vjernički život i iskustvo? S obzirom na (2), Tolvajčić ističe kompleksnost danog odnosa navodeći čestu kritiku analitičke filozofije religije sa strane konzervativnijih, ali i liberalnijih teologa. Međutim, postoje i teolozi koji idu »srednjim putem«, tj. »prepoznaju važnost problema koje su prvi postavili filozofi religije iako se ne slažu nužno s njihovim pristupima i zaključcima.« Konačno, neki teolozi rado prihvaćaju rezultate analitičke filozofije religije te su razvili »analitičku teologiju«, koja koristi filozofiju da bi istražila teologijske tvrdnje. Na samom kraju poglavlja i knjige Tolvajčić tematizira filozofiju religije kao dinamično područje koje može omogućiti bolje razumijevanje filozofije i religije, koje povezuje filozofiju i teologiju te koje se nužno vezuje za pitanja totaliteta ljudske egzistencije.

Suvremenu analitičku filozofiju religije Danijela Tolvajčića krasi jasnoća, preciznost, metodičnost i umjerenost, što je u ovom slučaju posebno važno imajući na umu gore navedenu temeljnu autorovu namjeru. Zasebna je vrijednost djela u tome što iz specifične perspektive aktualizira nimalo suvišne klasike filozofije poput Akvinskog, Kanta, Hegela, Wittgensteina i Danijel Tolvajčić svojim djelom u potpunosti ispunjava uvjete za ostvarivanje zadanog cilja, odnosno Suvremena analitička filozofija religije zasigurno će uvelike pridonijeti približavanju analitičke filozofije (religije) čitateljima naših prostora.

**Damir SEKULIĆ**

## UPUTSTVA AUTORIMA

*Logos* je šestomjesečni časopis koji nastoji afirmirati filozofiju i religiju u njihovim svekolikim dimenzijama, te svoriti matricu na kojoj će biti moguće otvoriti i razvijati plodotvoran dijalog između istih. *Logos* nudi prostor za međusobno oplemenjivanje različitih oblika mišljenja, što bi u konačnici trebalo doprinijeti suštinskom razumijevanju i „pomirenju“, na izgled otuđenih mudrosti ali nerijetko i onih koji ih artikuliraju. Časopis će objavljivati tekstove iz oblasti gnoseologije, ontologije, filozofije morala, filozofske hermeneutike i antropologije, kao i iz domena filozofije religija, komparativne duhovnosti i apologetike što podrazumijeva interpretaciju klasičnog ali i savremenog teološkog mišljenja.

Časopis objavljuje sljedeće kategorije radova: izvorne znanstvene radove (*Original scientific paper*), pregledne članke (*Review article*), stručne radove (*Professional paper*), prijevode (*Translations*) i preglede knjiga (*Book Reviews*). Radovi koje redakcija prihvati šalju se na recenziju. Sam proces recenziranja je u potpunosti anoniman. U slučaju pozitivnog mišljenja recenzenta, članak može biti objavljen, uz uvažavanje eventualnih korekcija ili sugestija od strane recenzenta.

Članak treba sadržavati sljedeće elemente: naslov rada, ime autora i institucije pri kojoj je angažiran, sažetak, ključne riječi, uvod, tekst podijeljen po poglavljima, zaključak, literaturu. Sažetak treba da sadrži cilj, metode i rezultate rada. Radovi se pišu fontu Times New Roman, veličine 12, sa razmakom 1,5. Naslovi poglavlja trebaju biti jasni i označeni rednim brojevima. Bibliografske jedinice se navode abecednim redom, koristeći sljedeći redosljed u navođenju: autor, naslov djela, izdavač, mjesto izdavanja, godina. Uređivački kolegij zadržava pravo određivanja redosljeda radova u konačnoj verziji časopisa, a autor objavljenog teksta dobija jedan primjerak broja Logosa u kome je objavio rad.

Znanstvene radove možete slati na sljedeće e-mail adrese:

uredniklogos@gmail.com

logos@logos.org.ba

### **Logos**

LOGOS – Centar za kulturu i edukaciju

Gornji Mosnik 93, 75000 Tuzla, B&H

E-mail: logos@logos.org.ba