

RELIGIJA – SVETO – BREZPOGOJNO  
V PROTESTANTIZMU PAULA TILLICHA

**1. Brezpogojnost čistega spraševanja –  
brezpogojnost čiste prevzetosti**

Čas, v katerem je deloval Paul Tillich (1886–1965), že dolgo ne pomeni več, da bi bila filozofija dekla teologije. V protestantski teološki tradiciji je po Tillichovem uvidu nastal nepotreben odpor do filozofije in s tem stanjem nikakor ni bil zadovoljen. Tako smo s Tillichom – ne gre pozabiti, da je bil protestantski teolog – pričeli pojavu, da protestantska teologija skuša v svoja razmišljanja intenzivno pritegniti filozofijo in s tem zelo očitno nasprotuje Kierkegaardovemu – ta je prav tako bil protestant – načelnemu zavračanju filozofske teologije. V tej zvezi Tillich ugotavlja: »Ali ni bil preroški protest Karla Bartha proti sintezi med krščanstvom in humanizmom veliki teološki dogodek zadnjega desetletja? Ali ni Barth za naš čas na novo opredelil radikalno ločitev med krščanstvom in filozofijo, s katero je pred stotimi leti začel Kierkegaard?«<sup>1</sup>

Karl Barth in Rudolf Bultmann, oba protestantska teologa, poosebljata odpor do filozofske teologije, saj naj bi ta po njunem mnenju pomenila »antikristovo oznanilo« in »satanologijo«.<sup>2</sup> Ocene izhajajo iz Barthove izjave, da je treba naravno teologijo »a limine zavriniti že na pragu«, kajti: »Sprejemljiva je lahko le teologiji in

- 1 Paul Tillich: *Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie, Gesammelte Werke* (GW) V, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1978, str. 138.
- 2 Wilhelm Weischedel: *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus 2*, DTV, München 1985, str. 4.

cerkvi antikrista.«<sup>3</sup> Tudi Rudolf Bultmann ugotavlja, da »vse človekovo govorjenje o Bogu zunaj verovanja ne govori o Bogu, ampak o hudiču.«<sup>4</sup> Z vsem, kar je Tillich ustvaril, pa kaže na povsem nasprotna prizadevanja, ki jih je zelo dosledno razvijal skozi vsa svoja življenjska obdobja. Zgled za filozofsko teologijo mu je bil v marsičem Schelling.

Že leta 1930 si je prizadeval natančno določiti bistvo filozofije in religije, saj njegova filozofija religije nikakor ne ukinja avtonomije niti prve niti druge. »Filozofija je drža radikalnega spraševanja, spraševanja o vprašanju in o vseh predmetih, kolikor ti lahko odgovorijo na radikalno vprašanje. Religija je čista prevzetost z brez-pogojnim, z bitjo onstranskega, s tistim, kar biti daje bit in smislu smisel. Religija je torej neko imetje (Haben), pa četudi v obliki 'biti-v-lasti' ('Gehabt-werden'). Filozofija pa je, nasprotno, ravno tisto negativno imetja, je čisto začnjanje, začetek brez imetja, brez česar koli vnaprej danega. Razmerje med filozofijo in religijo je torej razmerje med ne-imeti in imeti, je kakor razmerje med vprašanjem in biti-vsebovan-že-v-vprašanju. Zdi se, da gre tu za *nasprotje*.«<sup>5</sup> Iz opisa te temeljne razlike sledi še tole: »Kakor se filozofija ne more odpovedati brezpogojnosti čistega spraševanja, se tudi religija ne more odpovedati brezpogojnosti čiste prevzetosti.«<sup>6</sup> Radikalno spraševanje vedno pomeni povsem konkretno vprašanje in »konkretno vprašanje je vprašanje konkretnega položaja.«<sup>7</sup> Ravno v tej konkretnosti je dana eksistencialna naravnost filozofije. Tudi religija je zavezana eksistencialnosti, saj govorimo o »konkretni religiozni prevzetosti.«<sup>8</sup> Tako je Tillich drži filozofije in religije pojasnil samo s povsem konkretnimi razsežnostmi bivanja; po njegovem filozofska teologija ne obravnava filozofije in tudi ne teologije, ampak samo vprašanja in probleme človeške eksistence, zato ontologija ostaja temelj filozofske teologije.

3 Prav tam.

4 Prav tam.

5 Paul Tillich: *Die Frage nach dem Unbedingten*, str. 101.

6 Prav tam.

7 Prav tam, str. 102.

8 Prav tam.

Teologija in filozofija sta samo sredstvi za razreševanje najtežjih problemov bivanja, ki je bilo v novejši zgodovini tako zelo ogroženo, da je uplahnil celo *pogum za bivanje* samo. Ravno pogum za bivanje je zelo pogosta tema Tillichovih razmišljanj, ki iščejo, s čim ga obuditi spričo tega, da je moderno bivanje soočeno z izgubo smisla. S svojim mišljenjem *na meji* je ponovno prevprašal globino človekovega duha, ki je še posebej v 20. stoletju začela izgubljati svojo ostrino. Pri tem sploh ne gre za akademski pristop, ampak samo za najbolj konkretna vprašanja, povezana z docela stvarnim življenjem, za vprašanja, ki so zahtevala konkretne odgovore. Tu ni zadoščala samo in zgolj *teologija od zgoraj*. Če je Tillich hotel razviti svojo *teologijo od spodaj*, je moral upoštevati filozofijo, ontologijo še posebej, kajti ta je po njegovem za teorijo stvarnosti najpomembnejša in izhodiščna. Ne teologija in ne krščanstvo ne potrebujeta kake posebne teorije stvarnosti, je njegova stalna deviza.

Tillichova filozofija religije povezuje filozofijo, religijo in teologijo, čeprav je več kot očitno, da je njen trajni in izstopajoči motiv predvsem filozofski, tega pa je določala njegova osebna želja, da bi kot teolog ostal filozof, za kar je med mnogimi filozofi prejel priznanje. Tillich se je zavedal, da je s takim pristopom zelo posegel v teološka razmišljanja in naravo teologije nasploh. V krajšem članku z naslovom *Filozofija in teologija* iz leta 1940 izrecno pravi, da je izraz »filozofska teologija«<sup>9</sup> za njegovo razumevanje teologije popolnoma primeren, kajti gre za teologijo, ki je in ostaja filozofska. V svojih zgodnjih delih praviloma bolj uporablja izraz *filozofija religije*, najdemo pa tudi druge izraze, na primer *teonomna metafizika*.

Značilnost filozofske teologije je predvsem njena filozofska narava. V sodobni teologiji opaža Tillich dve usmeritvi: ena teologija je filozofska, druga je *kerigmatična*, tj. oznanjevalna. Kerigmatična teologija je »teologija, ki skuša podati vsebino krščanskega izročila na urejen in sistematski način, ne glede na filozofijo«.<sup>10</sup> Najbolj radikalen poskus take kerigmatične teologije vidi pri Karlu Barthu, čeprav ta po Tillichovem spoznanju ni mogel docela brez filozofije, kar je Barth tudi sam priznal. Leta 1951 je Tillich v uvodu svoje *Sistematske teologije*

9 Prav tam, str. 110.

10 Prav tam.

očital kerigmatični teologiji, da je preveč fundamentalistična in ortodoksna.<sup>11</sup> Barth pa je med drugim Tillichu očital, da je v teološki misli nastopal kot kakšen izganjalec velikega inkvizitorja, vendar je to izjavo Tillich razumel kot poklon in sam priznal, da je to zelo pogosto tudi počel. Zanimivo je, da Tillich dopušča še tretji tip teologije, ki jo imenuje kar *mistična teologija*. Vendar za mistiko ugotavlja, da je »element vsakega religioznega poslanstva«,<sup>12</sup> zato je bistvena tako za filozofsko kot za kerigmatično teologijo.

Tudi filozofska teologija želi razložiti vsebino *kerigme*, vendar na filozofski način. Prav tako se filozofska teologija ne odreka nobenemu tradicionalnemu teološkemu pojmu, toda ko gre za pojmovanje resnice, ravna filozofsko, in tak pristop je Tillich, vsaj v primerjavi z Barthom, želel izrazito poudariti. Tukaj ne odločata avtoriteta in tradicija, ampak samo to, kar z vsem najbolj neposredno omogoča bivanje, namreč bit sama. Zato je filozofski pristop isto kot *logos o biti*; bit torej prejme v teologiji le bolj specifično oznako, namreč: bit je to, kar je in ostaja *brezpogojno*. Tillich to natančno opiše: »Pojem 'brezpogojen' oziroma 'brezpogojno' je abstrakcija tistega, kar je izraženo v mnogih svetoписemskih besedah ali v véliki religiozni literaturi. Brezpogojno je kvaliteta, nikakršno bitje. Označuje to, kar se nas tiče nazadnje in zato brezpogojno, pa naj to poimenujemo 'Bog' ali 'bit po sebi' ali 'resnica po sebi' ali kakor koli že. Popolnoma zmotno bi bilo, če bi brezpogojno razumeli kot bitje, o čigar eksistenci bi se lahko prerekli. Kdor govori o eksistenci brezpogojnega, je popolnoma napačno razumel smisel pojma. Brezpogojno je kvaliteta, ki jo izkusimo v srečanju s stvarnostjo, na primer značaj brezpogojnosti glasu vesti, tako logične kakor tudi npravne.«<sup>13</sup> Tako Tillichova filozofska teologija kot filozofija religije sprašujeta<sup>14</sup> o brezpogojnem v pomenu kvalitete in ne v pomenu bitja.

Sama filozofija religije vključuje dvojno vprašanje, in sicer vprašanje po *bistvu* in hkrati po *resnici* religije; pristop k prvemu vprašanju

11 Paul Tillich: *Systematic Theology* 1. *Reason and Revelation. Being and God*, SCM Press Ltd, London 1984, str. 4.

12 Paul Tillich: *Die Frage nach dem Unbedingten*, str. 112.

13 Paul Tillich: *Der Widerstreit von Raum und Zeit. Schriften zur Geschichtsphilosophie*, GW VI, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1963, str. 9.

14 Isto še Paul Tillich: *Die Frage nach dem Unbedingten*, str. 133.

je bolj empirične narave, k drugemu spekulativne. Tillich ostaja ves čas dosleden, ko gre za razumevanje bistva religije, ki je po njegovem »usmerjenost k brezpogojnemu«<sup>15</sup> oziroma »usmerjenost duha k brezpogojnemu smislu«.<sup>16</sup> Takšno pojmovanje religije, ki ga je podal že leta 1925 v članku z naslovom *Filozofija religije*, se pojavlja tudi v poznejših, čeprav še tako različnih kontekstih. Celo trideset let pozneje v *Sistematski teologiji* poudarja, da je bila krščanska misel v vseh časih naravnana v to, kar se nas brezpogojno tiče. Sámó vprašanje po resnici religije je že vključeno v odgovor na vprašanje po bistvu religije, zato »vprašanje po bistvu in vprašanje po resnici religije sovpadata«.<sup>17</sup> Zdaj je dobil Tillich še podlago za razumevanje vere, ki je po njegovem »v vseh funkcijah duha delujoči obrat k brezpogojnemu«.<sup>18</sup> Vendar to, kar je brezpogojno, ne more nikdar biti »predmet, temveč le *simbol*, v katerem vidimo in hočemo imeti brezpogojno. Vera je usmerjenost k brezpogojnemu s pomočjo simbolov, ki izhajajo iz pogojnega. Torej ima vsako dejanje vere dvojen pomen: usmerjen je neposredno na objekt svetega. Vendar s tem ne misli objekta, temveč brezpogojno, ki je simbolno izraženo v objektu. Vera presega neposrednost vsake stvari in je usmerjenost k temelju in breztemeljnosti, na kateri vsaka stvar sloni.«<sup>19</sup> Vera torej vedno gradi na simbolnem dožemanju, v katerem sploh ne gre več za to, kaj je in kar ni resnično kot objekt, ampak samo – in zdaj Tillich izrecno svari – »za obrat k brezpogojnemu«.<sup>20</sup>

## 2. Religiozna funkcija ateizma

Tillich še leta 1957 v svojem delu *Dinamika vere*, napisanem v angleščini, izrecno poudarja: »Vera pomeni, da nas zadene to, kar se

15 Paul Tillich: *Frühe Hauptwerke*, GW I, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1959, str. 320.

16 Prav tam, str. 329.

17 Prav tam, str. 328.

18 Prav tam, str. 331.

19 Prav tam, 332.

20 Prav tam, str. 331.

nas brezpogojno tiče.«<sup>21</sup> Takšna stališča pripeljejo Tillicha do dokaj drzne trditve, ki mu med številnimi teologi ni mogla prinesiti občudovanja, namreč do trditve, da je »Bog simbol za brezpogojno.«<sup>22</sup> Nič več in nič manj, kajti: »Bog ni samo svoj lastni temelj, ampak tudi svoje lastno brezno.«<sup>23</sup> Meje med teizmom in ateizmom izginjajo in oba izgubljata svoje sicer tradicionalno medsebojno nasprotovanje in celo izključevanje. Zato Tillich ugotavlja: »Dejanski ateist ni neverujoči, temveč verujoči; in vsak pravi *teizem*, vsaka določitev Boga kot brezpogojnega, vsebuje breztemeljnost *ateizma* in spet ukine določitev.«<sup>24</sup>

Četudi je narava človekovega dojemanja teonomna, sodi k njej tudi ateizem. Odgovor na vprašanje, kaj je teonomno, podaja Tillich s pojasnilom: »S teonomnim želim poimenovati duhovni položaj, v katerem so vse oblike duhovnega življenja izraz brezpogojno resničnega, ki jih prežema.«<sup>25</sup> Toda vsaka oblika in način izražanja teonomnosti mora ostajati samo na simbolni ravni, kajti če se brezpogojno spremeni v predmet, se s tem razkraja tako religiozno kot duhovno življenje. Ravno v tem je po Tillichu dragocena »religiozna funkcija ateizma, ko vedno znova opominja, da gre v religioznem aktu za brezpogojno-transcendentno in da zastopstva brezpogojnega niso predmeti, katerih bivanje oziroma nebivanje bi bilo lahko stvar kake diskusije.«<sup>26</sup> Zato se po Tillichu religije ne da misliti brez ateistične prvine, kajti ateizem je »nujni religiozni in teološki odgovor.«<sup>27</sup> Z vsemi temi stališči gre za bistveno preusmeritev v teologiji sami, novejša ugotovitev zato povzema: »Ko tako pojem brezpogojnega dobi prednost pred Bogom, se dogodi odvrnitev od teološkega Boga in obrat k pojmu filozofsko razumljenega Boga.«<sup>28</sup>

21 Manfred Baumotte (ur.): *Tillich-Auswahl 2. Wesen und Wandel des Glaubens*, Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1980, str. 161. Gre za prevod iz njegovega dela *Dynamics of Faith*, Harper, New York 1957.

22 Paul Tillich: *Frühe Hauptwerke*, str. 334.

23 Prav tam.

24 Prav tam.

25 Prav tam, str. 386.

26 Paul Tillich: *Die Frage nach dem Unbedingten*, str. 134.

27 Prav tam, str. 133-134.

28 Wilhelm Weischedel: *Der Gott der Philosophen 2*, str. 91.

Vsaj kar se Tillicha tiče, ostaja vprašanje, od kod in zakaj takšno intenzivno nagnjenje do filozofije in čemu teologijo tematizirati in prevprašati na novo, predvsem v duhu novejšje filozofije. O tem nagnjenju sam poroča v svojem predavanju *Filozofsko ozadje moje teologije*, ki ga je imel na Japonskem leta 1960, in pravi, da ga je v marsičem sprožila najprej predsokratska filozofija. V ohranjenih fragmentih te filozofije je ponekod našel več vsebine in globine kot v poznejši. Izžarevala je nekaj arhaičnega in hkrati mističnega, tako kot nasmešek takratnih bogov. Vsebovala je že moč abstrakcije, celo do te mere, da »je tukaj prvič v zgodovini zahoda nastal pojem biti, še posebej v Parmenidovi filozofiji«. <sup>29</sup>

S pojmom biti se pojavi tudi nebit, dejstvo, o katerem ugotavlja, da je zelo vplivalo na njegov odnos do življenja. »Filozofija obravnava strukturo biti po sebi; teologija govori o pomenu biti za nas.« <sup>30</sup> Iz te razlike izhajajo vsa soglasja kakor tudi razhajanja med teologijo in filozofijo. Tillichu namreč ne gre samo za postavljanje vprašanj, kakor počne filozofija; tudi eksistencializem po njegovem »samo oblikuje vprašanja, ki so dana s človeško situacijo, ne daje pa nikarkršnega odgovora«. <sup>31</sup> Teologija skuša posredovati odgovore, skratka je odgovarjanje tudi na t. i. neodgovorljiva filozofska vprašanja, in sicer »z razlago religioznih simbolov«. <sup>32</sup> Pri tem Tillich izrecno opozarja, da se mora teologija vedno utemeljevati v nauku o biti, ki vključuje še nebit, kajti prav vse, o čemer teolog sprašuje, je hkrati vprašanje *po biti in nebiti*.

Tudi Aristotelovo pojmovanje biti kot aktualne in potencialne vključuje odnos biti in nebiti predvsem v tem pomenu, ker potencialna bit pomeni moč biti, ki se še ni ustvarila; kot taka »ni nebit, je pa več kot nebit«. <sup>33</sup> Aktualna bit je bit, ki nastopa v prostoru in času, tako je določena konkretno in zgodovinsko. S tem pa razumevanje biti po Tillichu nikakor ni opredeljeno samo esencialno, ampak še

29 Paul Tillich: *Impressionen und Reflexionen. Ein Lebensbild in Aufsätzen, Reden und Stellungnahmen*, GW XIII, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1972, str. 478.

30 Paul Tillich: *Systematic Theology* 1, str. 22.

31 Paul Tillich: *Impressionen und Reflexionen*, str. 483.

32 Prav tam.

33 Prav tam, str. 482.

eksistencialno. Zato je za njegovo trajno držo, tj. *na meji med filozofijo in religijo*, značilno, da poudarja stvarno bistvo biti, se pravi to, da je, in nato še zgodovinsko konkretni položaj človeka – to, *kako* je njegova bit – v povsem določenem bivanju, z vsemi vprašanji in dilemami. Miselna pot, po kateri Tillich napreduje, je pot od esence k eksistenci, od esencialne biti do eksistencialne.

Tako filozofija kot religija odkrivata razcep in razkol med našo esencialno bitjo in našo eksistencialno odtujitvijo. Religija tu še posebej nastopa s svojo močjo odreševanja. »In s tem je povezana tudi moč, o kateri govori religija, moč zdravljenja. V latinščini imata besedi za zdraviti in odrešiti enak koren (*salvare – salvatio*). Zato lahko rečemo, da je odrešitev po svoji notranji naravi zdravljenje: do ozdravitve pride, ko odkrijemo prepad med našo esencialno bitjo in našo eksistencialno odtujitvijo. S tem je omogočena vrnitev k naši esencialni biti, ki jo določa eksistenca.«<sup>34</sup> Odrešenjski vidik ni značilen samo za krščanstvo, ampak za vse religije, celo kulture. Po njegovem se krščanstvo odlikuje predvsem s pojmom *agape*, s »kriterijem *agape*, ljubezni, samopožrtvovalnosti božanskega za človeško«.<sup>35</sup>

Pojem *nova bit* pa je pojem, ki po Tillichovi ugotovitvi daje podlago za razumevanje zgodovine. Gre namreč za bit, ki v mnogočem sploh omogoča zgodovinsko dogajanje, ustvarjanje novega tukaj in zdaj, vendar v smislu višje, bolj humane kvalitete. »'Nova bit' je bit onkraj esence in eksistence, je bit, ki odrešuje.«<sup>36</sup> Zato je na vprašanje o eksistencialnem vidiku biti najpravilnejši odgovor odrešenjski, saj gre za bit, ki še posebej v krščanskem smislu osvobaja in ozdravlja in kot taka odpravlja odtujitev. Vendar krščanskega izročila odreševanja Tillich nikdar ne more reševati nadzgodovinsko ali celo zunaj zgodovine. Zato se je moral raziti z Barthom, ki je čistost krščanstva skušal ohranjati tako, da je pogled vse preveč usmeril navzgor, v nebo. Tillichova misel je v primerjavi z njim kot pogled navzdol, k zemlji, k njenemu kriku.

Kmalu po izdaji prvega zvezka njegovega dela *Sistematska teologija*,

34 Prav tam, str. 486.

35 Prav tam, str. 487.

36 Prav tam.



ki je izšlo v Ameriki leta 1951, se je srečal s številnimi kritikami, ki so zavračale njegovo filozofsko razmišljanje o teologiji, češ da je *Svetemu pismu* tuje. Za kritike je bila še posebej vprašljiva povezava teologije z ontologijo, torej pristop, ki obravnava ontologijo na grški način. Odklonilne ocene so šle celo tako daleč, da so mu postavljali vprašanje, kaj imata skupnega Atene in Jeruzalem. Vendar se je Tillich, ta svojevrstni teolog, ki je razmišljal filozofsko, zelo dobro zavedal protislovja med svetopisemsko religijo in filozofijo v tem smislu, ker *Sveto pismo* misli personalno, filozofija pa ontološko, in tega dejstva nikakor ni omalovaževal.

Konflikt religije z ontologijo je izrazil s tole ugotovitvijo: »Središče protiontološke drže v svetopisemski religiji je njen personalizem. V vsaki besedi *Svetega pisma* se Bog razodeva kot oseba. Srečanje z njim in pojmi, s katerimi je to srečanje opisano, so povsem personalni. Toda kako naj potem te pojme privedemo do neke sinteze z vprašanjem po biti? Prav to je osrednje vprašanje.«<sup>37</sup> Po njegovem ontologija je in tudi ostaja središče vse filozofije, vendar ne dojema personalno, ampak »generalizira, medtem ko svetopisemska religija individualizira.«<sup>38</sup> Najstarejša definicija filozofije je še vedno najbolj moderna, in ta definicija bo po njegovem tudi vedno veljavna in aktualna, saj je »filozofija tisto spoznavno prizadevanje, v katerem gre za vprašanje po biti.«<sup>39</sup> Sámó ontologijo razume tudi kot metafiziko, saj gre za prvo in najvišjo teorijo o bivajočem, ki je ne povezuje z naukom o čem onstranskem, ampak z »metafizičnim šokom«,<sup>40</sup> namreč s tem, da sploh nekaj je, in ne s tem, da ničesar ni. Vsebina šoka »zakaj raje ni nič« – ponekod ga imenuje kar »ontološki šok«<sup>41</sup> – je izkustvo o tem, da nekaj je, to pa pomeni, da »'nekaj' ni neka stvar, temveč moč biti v vsem, kar je biti deležno.«<sup>42</sup>

Čeprav je pri Tillichu očiten vpliv sodobne filozofije, ki si je prizadevala ponovno obuditi zanimanje za ontologijo, mu je treba

37 Paul Tillich: *Die Frage nach dem Unbedingten*, str. 149–150.

38 Prav tam, str. 158.

39 Prav tam, str. 140–141.

40 Paul Tillich: *Systematic Theology* 1, str. 163.

41 Prav tam, str. 113.

42 Paul Tillich: *Die Frage nach dem Unbedingten*, str. 133.

priznati, da je uspel dokaj samostojno premisliti obrat *nazaj k ontologiji* oziroma k potrebi po ponovni obuditvi ontologije. Izhaja iz tega, da vprašanje po biti ni vprašanje po posameznem bivajočem, po njegovi eksistenci in po njegovem bistvu, ampak je najprej vprašanje po tem, kaj sploh pomeni *biti*. Že človek sam po svoji naravi je filozof v tem smislu, ker vedno znova postavlja vprašanja po biti. Vse to je razvidno v mitih, epih, dramah, pesmih, celo v strukturi in posameznih besedah vsakega jezika. »To je najenostavnejše, najgloblje in popolnoma neizčrpno vprašanje – vprašanje, kaj pomeni, če rečemo, da nekaj *je*.«<sup>43</sup> Prav vsaka filozofija se hote ali nehote ukvarja s tem vprašanjem in prav vsaka filozofija daje kak posamezen, delni odgovor na vprašanje po biti. Ker nobena ne more docela pojasniti tega, kar bit je, je narava vsake filozofije *aporetična*, dejstvo, ki ni nemoč filozofa in filozofije, ampak je povezano samo z naravo bivajočega, z bitjo samo.

Toda filozof je med drugim filozof tudi zaradi tega, ker ga usmerja močna potreba po spoznavanju in razumevanju tega, kar pač *je*. Zato filozofsko držo, ki vključuje bistvo in smisel filozofije, razume Tillich kot izrazit ontološki problem, ta pa po njegovem izhaja samo iz povsem človeškega položaja; tako njegova ontologija nikakor »ni statična, ampak eksistencialno-dinamična«. <sup>44</sup> Po tej plati jo je treba imenovati kar eksistencialna ontologija, saj zelo kritično razmišlja o ključnem vprašanju, *kako* je to, kar je, in ne samo o vprašanju, da *je*.

Torej: kakšna je kvaliteta bivajočega in ali je v tem, kar je, sploh kakšen smisel, kakršnega bi se ljudje lahko oprijeli? Iz njegove že sklenjene misli izhaja, da tu nikakor ne gre za pojmovanje eksistence zgolj v duhu 20. stoletja, ampak za naravnost, ki je kar najbolj povezana s človekovim dožemanjem kot takim, z dožemanjem, ki išče smisel in globino v vsem, kar biva. S tem dobi Tillich oporo za povezavo filozofije z religijo oziroma za razmišljanje, kako neka filozofija učinkuje ne samo filozofsko, ampak še religiozno in teološko.

43 Prav tam, str. 141.

44 Heinz Zahrnt: *Tillich als Gestalt des 20. Jahrhunderts*, nav. iz Hermann Fischer (ur.): *Paul Tillich. Studie zu einer Theologie der Moderne*, Athenäum, Frankfurt am Main 1989, str. 17.

Eksistencializem kot zelo specifična filozofska usmerjenost, kateri je Tillich zelo sledil, v primerjavi s prejšnjimi filozofijami le bolj izrazito poudarja povsem konkretno bivanjsko razsežnost človekovega odnosa do vsega, kar človek spoznava. Kolikor bolj stopa v ospredje eksistencialna naravnost kake filozofije, »toliko bolj se približuje teologiji in s tem religiji«. <sup>45</sup> Tudi za religijo velja, da kolikor več filozofskih elementov privzema v svoje razmišljanje, toliko bolj postaja teološka in filozofska. In kolikor bolj je teologija radikalna v svojem postavljanju vprašanj, toliko bolj se religija približuje filozofiji. Kolikor več preroške vsebine vsebuje filozofija, toliko bolj postaja podobna religiji. Kakor da bi s temi stališči Tillich posredno opisoval, kako je Marxova misel učinkovala religiozno in teološko in zakaj misli filozofov, ki sodijo v eksistencialistično filozofsko tradicijo, še vedno učinkujejo prepričljivo, navdušujejo in prevzemajo domala tako kot religija.

Kakšna usoda čaka filozofije, ki nosijo v sebi kaj religioznega?

Tillich bi dejal, da je vse odvisno od tega, kakšna je njihova eksistencialna naravnost. Ta pa bo vedno in z vsem zavezana samo najbolj konkretni zgodovini in povsem konkretnemu dogajanju, in ničemu drugemu.

Kakor da bi navzočnost zgodovine v filozofiji vsaj deloma spet pomenila pritegnitev religije, od katere se je filozofija nekoč želela tako zelo osvoboditi. Reflektirati zgodovino v filozofiji očitno pomeni vsaj deloma vztrajati pri razodetju, ki bo vedno povezano z odrešenjskim vidikom – pa če je to filozofom všeč ali ne. Tudi filozofija vsebuje kaj kerigmatičnega, tj. oznanjevalnega, toda s tem po znanem marksističnem zgledu sebe ne ukinja. Eksistencialistična naravnost Tillichove misli prevladuje v toku njegovih razmišljanj tudi takrat, ko pravi, da povzema nekatere Marxove izsledke, in ko se priznava celo za religioznega socialista.

Kolikor bolj je neka misel povezana s konkretno zgodovino in z vsem, kar se v njej dogaja, toliko bolj po Tillichu razvija čut za kaj religioznega, vendar je to zdaj z vsem *religija od spodaj*.

Eden izmed zelo pomembnih vidikov za takšno dejstvo je *izguba smisla* v sodobnem življenju. Reflektirati to izgubo po Tillichu

45 Paul Tillich: *Die Frage nach dem Unbedingten*, str. 105.

pomeni imeti vsaj kanček čuta za religiozno dožemanje, ki si z ničimer več ne dovoli predpisovati dokončno določenega predmetnega območja. Še v slogu moderne umetnosti in njenih upodobitvah se po Tillichu kaže »strastno in pogosto tragično iskanje smisla življenja, v času, ko je dimenzija globine zakrita.«<sup>46</sup> S svojo filozofijo religije Tillich odkriva religioznost na področjih, ki že zelo dolgo ne veljajo za religiozna ali celo gradijo na nekakšni deklarirani antireligioznosti. Od tod trditev: »Moderna umetnost in filozofija nista religiozni v ožjem smislu besede; toda religiozna vprašanja so v njima postavljena bolj radikalno in tehtno kot v t. i. religiozni literaturi.«<sup>47</sup> Obe namreč glasno in s svojo simbolno govorico izgovarjata vprašanja in podajata odgovore, ki izhajajo samó iz povsem stvarnih razsežnosti bivajočega. S svojo filozofijo religije in filozofsko teologijo je Tillich v bistvu podal logos o takšnem pristopu.

### 3. Pojem usode v filozofiji

Nikakor niso marksisti ali Marxovi misli blizu stoječi misleci Paulu Tillichu, temu svojevrstnemu mislecju *na meji* med teologijo in filozofijo, pomagali do njegove redne profesure, ki jo je dobil 24. aprila 1929 na univerzi v Frankfurtu, ta pa je v takratnih časih veljala za najbolj liberalno univerzo v Nemčiji. Po upokojitvi profesorja za filozofijo Hansa Corneliusa (1863–1947) je ostalo prazno mesto, ki ga je leta 1928 dobil Max Scheler (r. 1874), vendar je ta žal kmalu, že 19. maja istega leta, umrl.

Med kandidati za naslednika so najprej bili: 1. Martin Heidegger, 2. Karl Jaspers, 3. Max Wertheimer. Ministrstvo je zahtevalo nov, dodaten seznam, na katerem so bili: 1. Nicolai Hartmann, 2. Alfred Bäumler, 3. Erich Rothacker. Tudi ta seznam je takratni minister za kulturo zavrnil in predlagal Paula Tillicha, vendar je Tillichovemu imenovanju Cornelius zelo nasprotoval; med drugim mu je očital tole: »Njegovo delo *O sistematiki znanosti* kaže precej nezadostno

46 Prav tam, str. 48.

47 Prav tam.

poznavanje znanosti, katere sistem je hotel podati, knjiga je znanstveno na zelo nizki ravni, vsebuje banalnosti vseh vrst in komajda en stavek, ki ne bi operiral z nejasnimi pojmi.«<sup>48</sup> Vendar je dokončna odločitev bila Tillichu v prid. Tako je po profesuri za teologijo na univerzi v Marburgu in profesuri za religiologijo v Dresdnu sledila še profesura za filozofijo in sociologij. Omenjena profesura je vključevala tudi predavanja iz socialne pedagogike; hkrati je Tillich postal direktor seminarja za filozofijo in direktor pedagoškega seminarja na univerzi v Frankfurtu.

Njegovo nastopno predavanje junija 1929 je imelo naslov *Filozofija in usoda*<sup>49</sup> in v njem je skušal predvsem kot filozof razmišljati o tem, kako naj se filozofija sooča s pojmom usode. Poudarja, da biti filozof »pomeni zavzeti stališče, ki prekaša usodo«, iz tega pa sledi: »Filozofsko spoznanje je brezusodnostno spoznanje, saj je spoznanje večne strukture biti, ki je kot pogoj vseh zgodovinskih sprememb sam nespremenljiv.«<sup>50</sup> Vprašanje, ki si ga Tillich postavlja, je, kako je s spoznanjem, namreč, ali je resnica v kakšni soodvisnosti z usodo in »kakšne nasilne spremembe bi filozofija morala doživeti, v kakšni spremembi usode bi sama morala biti, da bi iz brezusodne resnice lahko stopala po poti usodi zavezane resnice«. <sup>51</sup> Daleč najpomembnejše vprašanje je odnos med *svobodo* in *nujnostjo*. Usoda je namreč povezana s pojmom svobode, saj tam, kjer ni svobode, tudi ni usode, ampak je samó nujnost. Kolikor več svobode je, toliko več možnosti je za samodoločanje in s tem za sposobnost, biti odprt za usodo (Schicksalfähigkeit).<sup>52</sup> Ravno zato, ker je filozofija svobodna in se

48 Nav. iz Renate Albrecht in Werner Schüßler: *Paul Tillich. Sein Leben*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1993, str. 80. Gre za Tillichovo delo z naslovom *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden* (Sistem znanosti po predmetnih področjih in metodah) iz leta 1923.

49 Delo *Philosophie und Schicksal* (Filozofija in usoda) je prvič izšlo v *Kant-Studien* 34, 1929, zv. 3/4, str. 300–311. Objavljeno še v Paul Tillich: *Philosophie und Schicksal. Schriften zur Erkenntnislehre und Existenzphilosophie*, GW IV, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1961, str. 23–35.

50 Paul Tillich: *Philosophie und Schicksal*, str. 23.

51 Prav tam.

52 Prav tam, str. 24. V angleškem prevodu iz leta 1948 z naslovom *Philosophy and Fate* dobimo izraz *susceptibility to fate*.

določa sama s seboj, je zmožna usode oziroma sposobnosti za usodnost, skratka, da je *schicksalsfähig*,<sup>53</sup> tudi v pomenu, ko filozofija sama oblikuje usodo sveta.

Ko filozofija ne more biti svobodna in je podrejena čemu zunanjemu, bodisi da je to kaj materialnega ali idejnega, po Tillichu izgublja svojo lastno usodo in se spreminja v nekaj brezusodnostnega. Zdaj se vsa nujnost, ki sicer je v usodi, spreminja v tujost in z njo svoboda v odtujeno nujnost.

Tillich se zaveda, da filozofija ni nikdar zunaj sveta in njegovih razmer. Določena je z univerzalno nujnostjo, vendar je vse, o čemer filozofija razmišlja, dojeto in opredeljeno najprej in predvsem s svobodo filozofije. Kakšno usodo je torej filozofija negovala, ker se je sama dojemala »kot pogojena z usodo«, in drugič, kako naj filozofija »pojmovno« dojema svojo »pogojenost z usodo«?<sup>54</sup> Gre predvsem za vprašanje resnice, ki je vsebovano v usodi. Tukaj z vso močjo izstopa pojem zgodovine. In ravno Hegel je, po Tillichu, zgodovino dojel najbolj temeljito.

Zgodovina je kot prostor, v katerem se razodeva prav vse, od moči idej, kakršnega koli izvora že, do boja ljudstev za premoč. Toda kaj je vsebina tega, kar nam posreduje zgodovina?

Tillich zdaj napreže vse svoje moči, da bi odgovarjal po tillichovsko in opozoril na svojo lastno držo, s katero želi zelo odločno stopiti v zgodovino novejših filozofije. Njegova eksistencialna naravnost je očitna, vendar je tu hkrati še vprašanje, s kakšnim *smislom* je zgodovina sploh izpolnjena. Tako, vsaj kar se zgodovine tiče, Tillich izstopa kot mislec oziroma kar *filozof smisla*. Heglovska zvičajnost uma sicer zelo dobro razloži zgodovinsko dogajanje kot razvoj vitalne ideje z vsemi njenimi stranpotmi. Svetovnozgodovinsko dogajanje, pojmovano kot filozofija zgodovine, pomeni *razvoj pojma svobode*, s čimer svoboda obvladuje nujnost, vendar po Tillichovi ugotovitvi po heglovski zastavljene filozofije zgodovine ne gre povelečevati, nasprotno, nujno je obrniti *zvičajnost uma*.

53 Prav tam. V angleškem prevodu: »Just because philosophy is free, because it is determined by itself, it is susceptible to fate.« Gl. Paul Tillich: *Main Works/Hauptwerke* 1, ur. Carl Heinz Ratschow, De Gruyter – Evangelisches Verlagswerk, Berlin – New York 1989, str. 320.

54 Paul Tillich: *Philosophie und Schicksal*, str. 25.

Kam in kako?

Sociologija in psihologija dokazujeta, da so ideje postale ideologije, »iluzionarni izraz volje do moči ali libida«,<sup>55</sup> kar pomeni, da učinkujejo kot napačna in sprevrnjena zavest, če razlagamo Tillich s pomočjo Marxove misli. Za to razlago namreč sam daje oporo. Vse preveč dejstev v zgodovini, v novejši še posebej, je usmerjenih v boj za razredni interes, za premoč zgolj posamičnih interesov, ki si podrejajo večino človeštva. Tudi nagonske tendence duševnosti so porabljene za to, da prelisicijo idejo v tem smislu, da ta postaja sredstvo za doseg moči kot premoči, ki nikakor ne osvobajata, ampak si vse obstoječe podreja, celo zaslužnjuje, tudi tega, ki sicer velja za gospodarja. Ideja kot orodje logike gospodstva vpliva še na filozofijo, ki je bila celo tako zelo spremenjena, da je podrejena smislu odtegnjeni nujnosti. Zdaj filozofija nima nikakršne svobode več, izgubila jo je, zato tudi ne premore več svoje lastne usode. Tillich vedno znova opozarja, da je usoda enotnost svobode in nujnosti.

Filozofija, podrejena nujnosti, ni več teorija, ampak ideologija, resnična pa je filozofija samo kot teorija. Filozofija, pojmovana kot teorija, je po Tillichu resnična samo zaradi tega, ker vsebuje določen smisel. Za razumevanja tega Tillich vpelje kategorialno dvojico *kairos* – *logos*. »Združitev kairosa in logosa je filozofska naloga, ki nam je zadana v filozofiji in na vseh področjih, ki so odprta za filozofskega duha. Logos je treba povzdigniti v kairos, vrednost v polnost časa, resnico v usodo eksistence. Ločitev ideje in eksistence je treba preseči. Za bitje je bistveno, da doseže eksistenco, da se spoji s časom in usodo. To bitja ne doleti od zunaj, temveč je izraz njegove biti, njegove svobode. In za filozofijo je bistveno, da biva v eksistenci, da ustvarja iz časa in usode.«<sup>56</sup> S tem je bistvo filozofije razumljeno tudi kot določena *filozofija zgodovine*.

Tak pristop zahteva zelo natančno pojmovno analizo, ki je najprej naravnana ontološko, s svojo usmerjenostjo v bit kot večno resnico, da pač nekaj je, ne pa, da ničesar ni. Sámó mišljenje »je ena od moči biti, vendar moč znotraj eksistence«,<sup>57</sup> in mišljenje ohranja svojo moč

55 Prav tam, str. 32.

56 Prav tam, str. 34.

57 Prav tam, str. 35.

tako, da presega in vsaj deloma izstopa iz eksistencialne situacije, ko vsakokrat skuša posredovati kaj novega, enkratnega. Vendar se nikdar ne da povsem in do kraja sestopiti iz eksistence: »Preskok mišljenja ne pomeni odtrgati se od eksistence, tudi v aktu njegove najširše svobode ostaja mišljenje zavezano usodi. Tako zgodovina pokaže filozofiji, da vsako bivajoče biva v usodi. Vsako končno bitje poseduje določeno moč lastne biti in zato odprtost za usodo. Kolikor večja je moč sestva bivajočega, toliko večja je stopnja njegove sposobnosti za usodo, na kateri se nahaja, tem globlje mora biti spoznanje tega bivajočega v usodi.«<sup>58</sup> Vse od fizike tja do normativnega duhoslovja se dogaja naše spoznavanje, bodisi da je ponekod usmerjeno bolj v *logos*, v drugem delu bolj v *kairos*. Zato sta *logos* in *kairos* po Tillichu bistveni določnici pojma usode v filozofiji. Nikaikor ne samo *kairos*, kajti tako bi kaj izrečenega veljalo samo za tega, ki je kaj »povedal; če bi bilo le v logosu, bi bilo brezusodno, torej ne bi bilo deležno biti, ki sama temelji v usodi.«<sup>59</sup>

Zavezanost in vpetost filozofije v *logos* in *kairos* Tillich hkrati nadaljuje in tudi popravlja. Zaveda se, da je v starogrški filozofiji prevladoval *logos*, v srednjeveški pretežno svojstveno razumljeni *kairos*. Tillichu nikakor ne gre samo za uspešno sintezo teh dveh tradicij, recimo Aten in Jeruzalema. Zaveda se, da je sodobna filozofija prežeta z *logosom*, ki ga obvladuje zelo svojevrsten *kairos*, namreč zaverovanost v znanost in tehniko. To so izrazito manipulativne tendence, ki ne dajejo kvalitativnega napredka, ampak samo in zgolj izrazito kvantitativnega. Tillich se zato tudi med vrsticami sprašuje, koliko sta sodobni razvoj znanosti in poznanstvena filozofija zares pomagala osvobajanju človeka in spoštovanju svetovne biti.

Da bi bila filozofija kos izzivom najnovejšega časa, da bi obvladovala krize in celo katastrofe svetovnih razsežnosti, ki jih dosežki znanosti žal vse preveč podpirajo, mora posredovati *novi kairos*. V tem je njena zdajšnja usoda, in kolikor globlje ga dojema, toliko bolj je resnična. Kot še pred tem, leta 1926, opredeli, je *kairos* povezan z vprašanjem, koliko je neki čas resničen ali neresničen, zares pristen

58 Prav tam.

59 Prav tam.



v pomenu kvalitete in globljega smisla. »Kajti resnica nekega časa je njen odnos do brezpogojnega, na katerega se opira in ki ga usmerja. Spoznanje, ki temelji v kairosu, torej ni spoznanje iz nečesa, kar bi bilo v času nekaj poljubnega, naključnega, temveč iz smisla, ki je njegov nosilec. Zato smo v vseh naših raziskavah govorili o usodi in smo s to besedo razumeli utemeljenost časa v večnosti.«<sup>60</sup> Vendar v večnost ljudje stopamo samo s končnostjo in preko nje, tj. z zelo določeno, končno zgodovino.

#### 4. Odločitev za utopijo

S predavanjem *Filozofija in usoda* je Tillich ne samo prepričal, ampak celo fasciniral vse prisotne, tako da je razumljiv zapis, kako se je univerza »potem zelo hitro odprla čaru in moči odlične Tillichove osebnosti, obenem pa se je tudi sam znal zelo dobro vključiti«.<sup>61</sup> Odtlej Tillich med drugim sodeluje s privatnim docentom Maxom Horkheimerjem, Theodor W. Adorno je njegov študent in habilitant, nekaj časa še seminarski asistent. V tem času Tillich sodeluje tudi z Ernstom Blochom. Med Tillichove sodelavce spadajo še Kurt Riezler, Friedrich Pollock, Leo Löwenthal, Karl Mannheim in Max Wertheimer.

Zelo preseneča, da je na Tillicha med prvimi opozoril Richard Kroner, avtor zelo znanega in priznanega dela *Von Kant bis Hegel* (Od Kanta do Hegla) iz leta 1921, saj je Tillich po njegovem veljal za »neke vrste genija«.<sup>62</sup> S svojimi ocenami Tillichove misli je pripomogel do njene popularizacije, ki od takrat naprej ni nikdar ponehala, čeprav se je strinjal s tistimi, ki so izrazili dvom v Tillichovo krščanstvo; nekateri so celo menili, da ni kristjan. Po Kronerju noben sodobni teolog ni premogel tolikšne resnicoljubnosti kot Tillich, čeprav je bila to zelo heretična misel, preveč pod vplivom Hegla in še posebej Schellinga, celo tako zelo heretična, češ da je Tillich kot »demonški

60 Prav tam, str. 76.

61 Nav. iz Renate Albrecht in Werner Schüßler: *Paul Tillich. Sein Leben*, str. 80.

62 Nav. iz Wilhelm in Marion Pauck: *Paul Tillich. Sein Leben und Denken*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1978, str. 109.

svetnik in sveti demon»,<sup>63</sup> vendar je Tillich v primerjavi z drugimi teologi svetu povedal, kar je zares mislil.

Še ob Tillichovi petinsedemdesetletnici je Kroner izrazil navdušenje in iskreno priznanje: »Dragi Paulus, najboljše in najresničnejše, kar lahko rečem o svojem osebnem odnosu do Tebe, je tole: imam ga za veliko srečo in dar, ki mi ga je namenila Previdnost, da sem Te srečal. Kar je zraslo iz tega srečanja, je neizmerno; ni le odločilno sodoločilo smeri mojega mišljenja, temveč je imelo posledice tudi za blaženost moje duše; oblikovalo je mojo notranjo usodo, ki se mi zdi mnogo pomembnejša od zunanje, 'rešilo' me je ne le v posvetnem, temveč tudi v duhovnem pogledu.«<sup>64</sup> Ker gre pri Kronerjevih izjavah za zelo očitno in dolgotrajno kontinuiteto glede pozitivne ocene Tillichove misli, je za to moral imeti oporo. Kronerjeve izjave vsekakor niso retorične in pod vplivom trenutka podane izjave o nekom, ki je pač fasciniral; ne navdušenje, ampak utemeljeno priznanje je bistvo Kronerjevega izhodišča za vrednotenje Tillichove misli. Spet pa priznanje, ki ga lahko izreče samo ta, ki Tillichovo misel tudi zares pozna. Trajni Tillichov vpliv na Kronerja velja vsekakor raziskati v Kronerjevih delih.

Zelo pozitivno oceno je o Tillichu podal tudi Ernst Bloch, ki ga je navdušilo Tillichovo pojmovanje utopije: »Kar se tiče samega Tillichovega nauka, ki sem ga, kot rečeno, bolj bral kot pa izkusil iz pogovorov in razprav z njim, se me je samoumevno, duhovno sorodno dotaknilo njegovo stališče do utopije, do utopičnega in anticipirajočega pojma, kakor sem ga sam poskušal prikazati kot pojem, kot *docta spes*. Tillichov stavek je postal skoraj pregovoren, to je zelo dober stavek: 'Biti človek pomeni imeti utopijo.' Tillich opredeljuje utopijo – s čimer se tudi sam, kakor se razume samo po sebi, več kot povsem strinjam – kot preseganje, transcendiranje danega, kot neko – če se izrazim eksistencialnofilozofsko, v tem primeru bolj tillichovsko – temeljno razpoloženost človeškega sku-

63 Prav tam, str. 117.

64 Richard Kroner *an Paul Tillich: Zu Tillichs 75. Geburtstag*, nav. iz Paul Tillich: *Ein Lebensbild in Dokumenten. Briefe, Tagebuch-Auszüge, Berichte*, ur. Renate Albrecht in Margot Hahl, *Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich V*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1980, str. 341.

paj z upanjem, ki je samo utemeljeno, kakor je povedal Tillich, v človekovi biti. In še en Tillichov stavek: 'Utopija je artikulacija človekovega bistva, ne zgolj tistega, kar tvori njegovo eksistenco.' In dalje, kar se mi šele zdaj kaže kot zares ustrezno: 'Utopija odpira možnost, ki jo ima človek; človek ni vse, kar bi lahko bil na osnovi svojega bistva.'<sup>65</sup> To je vsekakor ocena, ki pove zelo veliko o Blochovi misli, posredno pa tudi o naravnosti te filozofije, ki si v postmoderni dobi prizadeva ohranjati utopijo zato, ker ne pristaja na tezo o koncu metafizike.

Tako si z Blochom smemo zastaviti vprašanje: mar ni Tillich dojel *novi kairos* filozofije kot utopijo, ki naj ohranja in neguje *eshatologijo resnice* v svetu, ki je brez Boga?

Vsaj Horkheimer, Adorno, Kroner, Bloch, in še kdo bi se našel, se sprašujejo, kako verovati v tem vere oropnem svetu, in njihovi odgovori so na tako visoko teoretski ravni, da tisti, ki bere njihove misli, te eshatologije resnice zelo dolgo ne razbere. To dejstvo je vsekakor v prid teoriji, ki gotovo ni glas *theosa* in si za to tudi ne prizadeva, je pa glas in klic po tem, kako obvladovati demonsko, tu pa si brez vpotegnjenosti teološke misli ne more pomagati.

Ravno obvladovanje in premagovanje demonskega je usoden izziv za filozofijo, usoden, kolikor svojo usodo doume kot svobodo znotraj svetovne nujnosti. Filozofija je dolžna ohranjati pozitivno vsebino teološkega mišljenja že zaradi tega, ker brez teološke misli ne bi bilo pojmov človeka, svobode in še česa. In ta vsebina je zdavnaj zapustila svoje zgolj religiozne meje in prešla na druga, povsem nereligiozna področja, tako da smo v novejšem času celo priče nekakšnemu »ukinjanju« religije v tradicionalnem smislu, ne pa njenemu izginjanju. Vse to nedvomno vpliva na pojav t. i. *negativne teologije*, očitno razpoznavne pri najslavnejšem Tillichovem učencu Adornu.

Theodor W. Adorno (1903–1969), svetovnonazorsko sicer deklariran ateist, svoja razmišljanja in refleksije iz okrnjenega življenja po strahoti druge svetovne vojne sklene s tole mislijo: »Spoznanje nima

65 *Werk und Wirken Paul Tillichs. Ein Gedenkbuch*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1967, str. 40–41 (dalje Gedenkbuch).

druge luči kot to, ki na svet sije iz odrešitve: vse drugo se ustvari v poznejši konstrukciji in ostaja delček tehnike.«<sup>66</sup>

Je v kaj takega treba verovati ali pa je to prej stvar dolgotrajnega in težavnega pojmovnofilozofskega dela? Da bi mišljenje moglo podati kaj odrešenjskega, je Tillich moral na novo misliti odnos med filozofijo in religijo oziroma med vednostjo (znanjem) in vero. Ta motiv je navzoč v njegovi misli že od začetka, kajti ni se strinjal s sodobno teološko mislijo, ki je vztrajala pri očitnem razhajanju in nasprotovanju med vero in vednostjo (znanjem).

Kako torej priti do odprave tega tradicionalnega spora?

Priznati je treba, da so Horkheimer, Adorno in Bloch v marsičem razreševali omenjeni spor, in sicer vsi po vrsti s strukturo mišljenja, ki je z vsem na meji, celo tako zelo, da ukinja mnoge tradicionalno začrtane meje med disciplinami, še posebej na humanističnem področju, ne da bi pri tem ukinjali razlik, ki produktivno negujejo njihovo avtonomijo in hkrati različnost, ki kot taka sploh omogoča pluralizem – po Adornu *zavest o neidentičnem* znotraj pripoznane celote.

A vendar jih v osnovi od Tillicha razlikuje predvsem to, da ne morejo potrjevati njegovi *odgovarjajoči teologiji*, saj – kakor je bilo že poudarjeno – po Tillichu namreč filozofija sprašuje, postavlja radikalna vprašanja, teologija nanja odgovarja. Kot kaže že sklenjena in zaključena misel, tako pri Horkheimerju, Adornu in pri Blochu, je zanje filozofija tista, ki odgovarja, tudi če odgovor pušča v obliki odprtega vprašanja, smisel teologije pa se nikakor ne izčrpa samo v tem, da bi vedno in vsepovsod samo odgovarjala.

Filozofija je in ostaja *odprto mišljenje*, hočeš nočeš je teologija le zaprt prostor, zelo določeno in s tem zaprto in sklenjeno mišljenje, tako da si Bloch ni mogel kaj, da s svojim hudomušnim načinom govorjenja o Tillichu kot teologu ne bi povedal – spoštljivo, ne žaljivo – tole: »S Tillichom sem se še enkrat pogovarjal, o zvezi med filozofijo in teologijo, o pravilnosti dveh možnosti ali rešitvi teh dveh možnosti: teologija postavlja vprašanja in filozofija odgovarja nanje

66 Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Gesammelte Schriften 4, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980, str. 281.

ali pa filozofija postavlja vprašanja in nanje odgovarja teologija. Medtem ko sem bil sam na strani filozofije, je v Ameriki on verjetno bil na strani teologije, ali natančneje rečeno, prav na strani Cerkve. Posebna cerkev v Ameriki, od Jeffersona in Lincolna dalje nabita z meščansko revolucijo, je po drugi strani postajala vse bolj konformistična in klubska ustanova blagra, neke vrste – ja, kako bi temu rekli – neke vrste ameriškoreligiozna kokakola, ki je nastala. In zdaj govori Tillich o 'izgubljeni dimenziji'. In kokakolo se verjetno da speniti in zmehurčkati v to izgubljeno dimenzijo. Toda vedno ostane kokakola, in Thomas Münzer ni postal kokakola.«<sup>67</sup>

Kaj sodi k pravšnji porciji priznanja? Morda še kaj ironičnega?

Ironija usode je Tillicha, Adorna, Horkheimerja in Blocha prignala do skupnega neprostoVOLjnega bivanja v ZDA – bili so emigranti. Po denarni plati je bilo življenje v Ameriki najtežje za Ernsta Blocha, ki je svojim kolegom očital, da mu niso dali sredstev takrat, ko jih je najbolj potreboval, recimo kakšno štipendijo ali mesto na *Inštitutu za socialne raziskave* na Kolumbijski univerzi v New Yorku. »Najprej je šlo le za priporočilo ameriškega konzula v Pragi za pridobitev ameriške vize. Kot referenca sta bila tu navedena Max Horkheimer in Otto Klemperer. Poleg tega je upal, da mu bo ta ustanova dala tudi štipendijo, da bi lahko nadaljeval svoje filozofsko delo. V *Guildu* je bil vpliven princ Hubertus zu Löwenstein, s katerim smo se kmalu seznanili. Vodji te organizacije, ge. Brandes, je Otto Klemperer napisal entuziastično pismo o Ernstu Blochu in je zaprosil, naj pomaga 'drugemu Spinozi' in 'genialnemu filozofu'. Zavzel se je tudi Paul Ernst in po približno pol leta so Ernstu Blochu dejansko nakazali 50 dolarjev, kolikor so mu plačali še naslednjič dvakrat. To ni bilo veliko denarja, toda kljub temu je bila neka spodbuda.«<sup>68</sup> Osebnne zamere niso obrobna stvar, saj tega, kar je storjeno, noben Bog ne more več spremeniti v nestorjeno.<sup>69</sup> Kakor koli že, Bloch se je po vojni vrnil v takratno Vzhodno Nemčijo in se

67 *Gedenkbuch*, str. 43–44.

68 Karola Bloch: *Aus meinem Leben*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1981, str. 135.

69 Gl. Platon: *Zakoni*, 934 a. Isto še Aristoteles: *Nikomahova etika* 1139 b.

s tem morda nehote maščeval svojim kolegom iz emigracije. Vemo, da je bila cena za ta korak zelo visoka.

Pokončna hoja – Blochov izraz – ni bila zastoj. Dejstvo, kako se filozof upogne pod težo problemov, povezanih s preživetjem, pač do sedaj ni bila filozofska tema. Kvečjemu bi lahko bila, kolikor gre za taktiziranje v smislu *preživetvenega imperativa*, lastnega večini filozofov, že zaradi tega, ker filozofija nikdar ni in tudi nikdar ne bo tako dobrodošla in zaželena kot tehnično usmerjene stroke.

Taktika zahteva zelo angažiran um, skrajno zvijačen v tem smislu, ker moraš ravnati tako, da ne izzivaš in prizadeneš drugih, predvsem pa, da ne delaš škode samemu sebi. Tukaj je resnično na delu zvijačnost uma in modrost tega je v *nad-modrovanju*.<sup>70</sup> V primerjavi s svojimi kolegi iz Frankfurta je Bloch – podobno kot Lukács – le nadmodril kritično teorijo in s svojo tudi zvijačno pokončnostjo dosegel, da njega in Lukácsa zgodovina filozofije ne more obravnavati drugače kot samo in zgolj individualno. Ravno zaradi tega izrazito individualnega vpliva in pomena, ki ga imata Tillich in Bloch, saj nikakor ne sodita v kooperativni projekt frankfurtske šole, je profil te šole v zelo mnogih vidikih težko opisati, ne da bi upoštevali – vsakokrat individualno – takšna imena, kakršna so Paul Tillich, Ernst Bloch in György Lukács.

Ne glede na nekatera razhajanja s Tillichom je Blochu ravno Tillich pomagal največ in Blochova žena Karola je o njem zapisala: »Pogosto smo se družili s Paulom Tillichom, ki je Ernsta zelo občudoval. Nekoč je menil, da Ernst bolj razume teologijo kot on sam. Paulus – tako so ga imenovali prijatelji – je bil nenavaden človek, zelo poduhovljen in hkrati zelo čuten. Bil je prijetnega videza, rad je imel ženske, družabna srečanja, ples, zabavo, imel je veliko prijateljev in bil je uspešen pri ženskah.«<sup>71</sup>

Skratka, tudi to sodi k profilu tega Pacidiusa (miroljubneža), ki z vsem stoji na meji. Ta *na meji* glede njegove značajske drže dobi še prizvok na meji med poduhovljenostjo in čutnostjo, kar vse govori samo Tillichovi osebnosti v prid.

70 *Nadmudrivanje*, izraz, ki ga balkanski prostor pozna kot del svoje bivanjske kulture v pomenu zmožnosti preživetja v izjemno težkih in skrajnih okoliščinah.

71 Karola Bloch: *Aus meinem Leben*, str. 140.