

Cvetka Hedžet Tóth

PAUL TILLICH
IN NJEGOVA TEONOMNA MISEL

Človek ima svojo bit le, kadar ustvarja smisel, kadar živi v smislu: praktično v smislu prava, nravnosti (moralnosti), države, v teoretičnem smislu gledanja, znanosti, umetnosti. Takšno življenje v smislu pa je utemeljeno v svobodi, v možnosti, da se smisel doseže, ali pa, da se izgubi. In ta možnost je dvojna možnost, ki je v vsakem človeku. In možnost, da človek izgubi svojo bit, da zgreši smisel, ki ga ima bit, je tista, ki najgloblje ustvarja strah pred življenjem. Ta možnost se izraža v zadnjem, sebe in vse drugo pod vprašaj postavljajočem se vprašanju po smislu nasploh. Gledanje v fascinatio in demonično breztemeljnost absolutne nesmiselnosti življenja, to je človekov položaj in zato tudi položaj modernega človeka.

Paul Tillich, 1928

1. Misel na meji

Paul Tillich (1886–1965), protestantski teolog in filozof, je ime, na katero postanemo še posebej pozorni v kontekstu frankfurtske šole. Tako Max Horkheimer (1895–1973) kot Theodor W. Adorno (1903–1969) Tillichu zelo veliko dolgujeta, kar tudi pogosto sama priznavata. Kot bližnji sodelavci na univerzi v Frankfurtu v tridesetih letih 20. stoletja so vsi trije doživljali apokaliptični vzpon politike, tako v podobi stalinizma kakor nacizma, in bili po letu 1933 izpostavljeni pregonu. Izgubi mesta na univerzi je sledilo obdobje emigracije v Ameriko, kamor so se zatekli, da so sploh preživeli. Po vojni se Tillich z družino ni vrnil v Nemčijo, predaval je na različnih ameriških univerzah in oktobra 1966 v Chicagu umrl zaradi nenadne srčne kapi. Vendar je do konca ostal predvsem nemški filozof in teolog, ki je sčasoma dosegel mednarodno odzivnost, živo še danes.

Paul Tillich je o svoji življenjski poti, nagnjenjih in povsem konkretnih izkušnjah rekel, da so vsa potekala *na meji*, zato je tudi poudarjal, da je meja edino pravo in plodno mesto spoznanja. Ko je skušal podati razvojno črto svoje misli na podlagi življenja, kakor ga je tudi živel v najbolj konkretnih zgodovinskih razmerah, kakršne so še zlasti bile čas med prvo svetovno vojno in po njej, soočenje z revolucijo, vzpon fašizma in nacizma, emigracija, spet vojna, nato hladna vojna itd., je zapisal, da *pojem meje* dejansko pomeni simbol za njegov celotni osebni in duhovni razvoj.

Pojem biti, živeti in delovati na meji zajema dokaj široko področje, po njegovem med stvarnostjo in domišljijo, teorijo in prakso, heteronomijo in avtonomijo, teologijo in filozofijo, cerkvijo in družbo, religijo in kulturo, luthrovstvom in socializmom, idealizmom in materializmom, domovino in tujino, celo teizmom in ateizmom.

Že zelo zgodaj se je navdušil za Schellingovo filozofijo in z njo končal tako svoj študij filozofije leta 1910 in leto pozneje tudi študij teologije. Naslov filozofske disertacije se glasi *Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien* (Religioznogodovinska konstrukcija v Schellingovi pozitivni filozofiji, njene predpostavke in načela), teološke disertacije pa *Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung* (Mistika in zavest o krivdi v Schellingovem filozofskem razvoju).

Iz filozofije in teologije se je tudi habilitiral, najprej iz teologije (1916) na univerzi v Halleju, in bil med drugim privatni docent (1919–1924) za teologijo na univerzi v Berlinu, izredni profesor (1924–1925) za sistematsko teologijo na univerzi v Marburgu, redni profesor za znanost religije (1925–1929) na višji tehniški šoli v Dresdnu in hkrati redni honorarni profesor (1927–1929) za filozofijo religije in filozofijo kulture na teološki fakulteti v Dresdnu, po smrti Maxa Schelerja (1928) pa redni profesor (1929–1933) za filozofijo in sociologijo na univerzi v Frankfurtu na Majni. Na tej univerzi sta njegova predavanja poslušala tudi Theodor W. Adorno in Max Horkheimer, ki sta kot marksista, in sicer svetovnonazorsko deklarirana ateista, pod Tillichovim očitnim vplivom skušala ohranjati vsebino teološkega mišljenja celo do te mere, da njuna misel v zelo številnih vidikih danes velja za nekakšno *negativno teologijo*.

Kot Tillich sam opozarja, je na njegovo pojmovanje odnosa med teologijo in filozofijo zelo vplival najprej Schelling s poznimi deli, z mistično-logičnim razumevanjem krščanstva. V tem smislu Tillich razume, da je Schelling podal krščansko eksistencialno filozofijo, prav tako je glede odrešenjske interpretacije zgodovine pri njem vidna povezava med teologijo in filozofijo. Noben drugi idealist po Tillichu ni tako zelo *teonomen filozof* kakor Schelling, čeprav tudi on ni povsem dosegel enotnosti med teologijo in filozofijo. Ta enotnost pa je bila Tillichov problem, ki ga je že zelo zgodaj začutil celo kot svojo življenjsko nalogo, ki da jo mora razrešiti, enotnost, ki je hkrati pomenila še izgradnjo povsem svojega mesta v zgodovini novejše filozofije, ki skuša na novo razumevati odnos med religijo in filozofijo religije.

Njegova *filozofija religije* je zato povsem na meji med teologijo in filozofijo, predvsem v smislu njune produktivne sinteze. V teoretsko oporo mu ni samo idealizem, ampak mnogo bolj trajni spomin na trpljenje in strahote prve vojne ter na njeno izkustvo, se pravi brezno naše eksistence. V soočenju s temi dejstvi mu ni zadoščala estetizacija sveta, kamor se je zatekal precejšnji del filozofije življenja, ki je sicer nanj zelo vplivala. Osebnost je čutil, da se mora odzvati bistveno drugače kakor njegovi kolegi, ki so se izogibali neposrednemu soočenju s povsem konkretnimi družbenozgodovinskimi problemi. Razviti je bilo treba novo, konkretno govorico, ki kot sinteza filozofske in teološke refleksije povzema trpljenje zemlje, njen obup, strah, grozo, toda tudi upanje kot nekaj povsem samo človeškega, glede na celotno stvarnost in danost presežnega. Vendar pa presežnega v pomenu, ko to stvarnosti človeku ne odtuja, nasprotno: gre za takšno pojmovanje presežnega, ki pomeni prisvajanje stvarnosti v pristnem in neodtujenem smislu.

Hkrati s tem se Tillich sprašuje, kakšno mesto ima pojem *svetega* v povsem profanih razmerah, in opozarja, da je problematiko svetega treba ponovno tematizirati, tudi kot osrednjo kategorijo filozofije kulture. Iz njegovih obširnih razglabljanj izhaja, da je sveto temelj za religijo, vendar se glasno sprašuje, kje v tem svetu je sploh mesto za *sveto* in *božje* in od kod naj človek jemlje *pogum* za bivanje v soočenju s strahom in grozo, ki ga vsepovsod obkrožata. V svojih razmišljanjih o absolutnem malo pred smrtjo leta 1965 je izrazil: »V

svojem srečanju s stvarnostjo se človek srečuje tudi s svetim. Toda po svojem bistvu to ni neko srečanje, ki bi bilo *poleg* drugih, temveč srečanje *v* drugih. Je izkušnja absolutnega-samega. Šele ko nam ta točka postane jasna, lahko govorimo o posebnem srečanju s svetim, namreč z religijo v tradicionalnem smislu besede.«¹

Po njegovem je sodobni človek izgubil odgovor na vprašanje, od kod prihaja, kam gre, kaj počne in kaj naj naredi sam seboj v svojem življenju. Obuditi je treba globino vseh teh vprašanj, in glede sredstev za to skuša Tillich posredovati svoje samostojne odgovore. Tu mu je v znatno teoretsko oporo razen Schellinga še Kierkegaard, ki je Schellingove nastavke eksistencialistično zastavljenega mišljenja poglobil in radikaliziral s svojim pojmovanjem strahu in obupa. Šele zdaj je po Tillichovi presoji razbit zaprt sistem idealistične filozofije bistva in utemeljeno stvarno eksistencialno razmišljanje. Eksistencialno srečanje s stvarnostjo pomeni predvsem to, da človek najprej biva v povsem dejanskih razmerah, tukaj na zemlji, ne na nebu, v okoliščinah, ki so vedno posredovane tako socialno kot zgodovinsko. Schelling je zelo dobro uvidel, da človekovo bivanje ne poteka najprej v soglasju s kakim idealnim bistvom, ampak celo v nasprotju z njim.

Ravno Marx je pripeljal Tillicha do uvida, da so nasprotja in protislovja, v katerih človek živi, povsem zemeljske, konkretne in ne nadzemeljske, onstranske narave; vsebina človekovega eksistencialnega strahu, groze, obupa to povsem potrjuje. S takim razumevanjem se zdaj Tillich znajde še v bližini marksizma in socializma, to soočenje je vplivalo na sooblikovanje njegovih znanih nazorov o utopiji. Tu je postavil v ospredje predvsem antropološko plat utopije, ki jo je povezoval z osrednjim problemom religiozno pojmovanega socializma. »Duh utopije (izraz Ernsta Blocha) je moč, ki spreminja stvarnost. Je gibalno vseh velikih zgodovinskih gibanj; je napetost, ki ljudi požene čez vsakršno pomirjenost in varnost v novo negotovost in nemir. Utopija je moč novega.«² V tem vidi Tillich izhodišče za

1 Paul Tillich: *Meine Suche nach dem Absoluten*, Hammer Verlag, Wuppertal-Barmen 1969, str. 113.

2 Paul Tillich: *Impressionen und Reflexionen: Ein Lebensbild in Aufsätzen, Reden und Stellungnahmen*, Gesammelte Werke (GW) XIII, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1972, str. 173.

presojo utopičnih gibanj v zgodovini, kajti utopija pomeni prese-ganje vsega danega, prostorsko-časovne stvarnosti, pomeni »priča-kovanje kraljestva, ki bo drugačno, pa četudi ne v smislu religioznega pričakovanja, povsem drugačno bo«. In nadaljuje: »Toda oba ele-menta sodita skupaj in ni ju mogoče iztrgati enega iz drugega. Utopije ne moremo prenesti kar v onstranstvo, ne da se je kar oblikovati v nekaj čudovitega in odtrgati od svetne oblike.«³

Ko je med prvo svetovno vojno (1914–1918) prostovoljno kot vojaški duhovnik odšel na zahodno fronto, je po vihri, ki jo je doživel pri Verdunu, prišel do spoznanja, da je bil to konec in zlom idea-lizma, predvsem njegove zagledanosti v nekakšno zunajsvetno in nadčasovno bistvo. Na njegovo mesto stopajo v tem stoletju pred-vsem in najprej vprašanje obstoja ter z njim povezani problemi strahu in obupa, namesto zavesti in prepričanja v nenehni napredek pa občutek stalne krize. In kot ponovno poudarja v svojem preda-vanju iz leta 1954 ob 100. obletnici Schellingove smrti z naslovom *Schelling in začetki eksistencialističnega protesta*, je že Schelling proti koncu svojega življenja predvidel problem našega časa, namreč »problem človeške *eksistence* v svetu, v katerem je *človeška* eksistenca skrajno ogrožena.«⁴ Toda iz Schellingove pesimistične ugotovitve skuša Tillich posredovati kaj optimističnega, presežnostnega, saj iz te ozaveščene ogroženosti izhaja tudi »pogum, ki biti pravi da.«⁵

Domala na prav vsakem področju mu je usoda namenila, da je stal med dvema bivanjskima možnostma, ne da bi kadar koli povsem sprejel samo eno ali drugo, in tudi ne, da bi se odločil dokončno samo za eno. Kakor je to bilo dobro za mišljenje, pa nikakor ni pomenilo lahkotnega in ugodnega življenja. Živeti in biti na meji je zanj pomenilo določen izziv, s katerim se je soočal z ogromno mero odgovornosti; ta se je kazala tudi v tem, da je razvil nekakšno samosvojo paradigmo posredovanja med sicer navidezno povsem izključujočimi se stališči, še posebej, ko je šlo za tradicionalno na-sprotje in celo znano medsebojno izključevanje religije in filozofije.

3 Prav tam.

4 Paul Tillich: *Philosophie und Schicksal: Schriften zur Erkenntnislehre und Exi-stenzphilosophie*, GW IV, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1961, str. 144.

5 Prav tam, str. 144.

Kljub temu je njegova odločitev povsem konkretna in docela načelne narave takrat, ko gre za najbolj neposredna soočenja z zgodovinsko realnostjo. Tillich, znan tudi kot *luteran na meji*, ni delal kompromisov; njegova biografija to z vsem potrjuje.

Njegovo načelno naravnost v marsičem pomeni zavestna odločitev za resnico in človeka. Kakor ga po eni strani usmerja *eros*, ljubezen do resnice, ga po drugi še *agape*, ljubezen do človeka, v mnogo širšem pomenu kot samo v krščanskem. Že od vsega začetka ni bilo niti malo dvoma, da je njegova dejavnost namenjena teoriji, in to tako na filozofskem kot na religijskem področju. Kljub temu je že zelo zgodaj uvidel, da pomeni resnica na religijskem področju nekaj drugega kot na filozofskem. Kajti v »religijski resnici gre neposredno za lastno bit in nebit. Religijska resnica je eksistencialna resnica, in kolikor je to, ne more biti ločena od prakse. Religiozno resnico se *dela* – kakor Janezov evangelij.«⁶

Dogodki, povezani z dogajanjem prve svetovne vojne in po njej nastale revolucije, pa so izzvali težek konflikt med teorijo in prakso, predvsem v tem smislu, ker se Tillich odtlej ni mogel izogniti politizaciji, ki ga je angažirala in še posebej pritegnila v smislu utemeljevanja njegovega pojmovanja socializma kot izrazito religioznega socializma. Miselni svet religioznega socializma je vključeval njegove nazore o odnosu med religijo in kulturo, svetim in profanim, heteronomijo in avtonomijo celo do te mere, da je razkril, kako je to »kristalizacijska točka mojega celotnega mišljenja«,⁷ ki je hkrati tudi nova oblika *teonomije*.

Za izhod iz krize, v kateri se je znašel predvsem zahodni svet, je bilo po njegovem tradicionalni odnos med teorijo in prakso nujno razumeti drugače kot v preteklosti, saj ne posega samo na področje politike, ampak v vse pore družbenega življenja, tudi na področje izobraževanja. Po nemški in ruski revoluciji se je s svojo teologijo kulture že leta 1919 najprej glasno spraševal o odnosu Cerkve do socializma in pri tem vedno bolj poglobljajal svojo nagnjenost do socialistične ideje. Pozneje je njegova praktična angažiranost od-

6 Paul Tillich: *Begegnungen: Paul Tillich über sich selbst und andere, Auf der Grenze*, GW XII, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1962, str. 23.

7 Prav tam, str. 48.

mevala celo znotraj univerzitetnega študija. Vedno bolj je namreč prihajal do izraza razcep med idealom in stvarnostjo, ki mu nemški univerzitetni izobraževalni sistem po prvi svetovni vojni ni bil kos. Kljub temu, da so humanistične fakultete izhajale iz filozofije, ki je s sredstvi logosa skušala odgovarjati na vprašanja človekovega bivanja, omenjeni filozofski pristop po njegovi ugotovitvi ni več mogel biti dovolj ustvarjalen, ker je preveč zaobšel dejanske probleme in dejstva sveta in družbenih razmer v njem. V tem smislu je Tillich filozofiji 19. stoletja moral očitati, da je neustvarjalna, ko gre za najbolj temeljna vprašanja novejšje dobe. Vendar je zelo odklanjal vse tiste pristope, ki so s političnimi sredstvi in v imenu politizacije sveta odstranjevali ali celo žrtvovali teorijo praksi. Tako za teorijo kakor za prakso samo je to bilo zelo slabo. V tej zvezi je Tillich zapisal tole, skoraj že preroško izjavo: »Meja med teorijo in prakso je postala borišče, na katerem se bo odločala usoda prihodnje univerze in s tem humanistične izobrazbe kulturnih dežel.«⁸

Najbolj je na Tillichovo držo vplivala filozofija in teologija, dobesedno pa jo je opisal kot *na meji med teologijo in filozofijo*. To je obenem tista njegova temeljna življenjska dejavnost, ki omogoča vpogled v njegovo življenje, razumevanje njegovih zelo usodnih odločitev, tudi takrat, ko se je navdušil za socializem in se je zato moral pred nacizmom leta 1934 celo umakniti v Ameriko, da si je rešil življenje.

Leta 1932 je namreč dokončal knjigo z naslovom *Die sozialistische Entscheidung* (Socialistična odločitev), vendar so nacisti njeno izdajo preprečili. Tillich se ni bal ostro nastopiti proti vsem tistim, ki so raso teorijo povezovali s svetopisemskim naukom o stvarjenju. Zato je pretestantizem svaril: »Odkrita ali skrivna povezava protestantske cerkve z nacionalsocialistično stranko, da bi zatrli socializem in premagali katolicizem, mora spričo današnjega porasta cerkvene moči voditi k bodočemu razkroju nemškega protestantizma.«⁹ Kajti: »Protestantizem, ki je odprt do nacionalsocializma in ki zavrže socializem, je na tem, da ponovno izda svojo nalogo v

8 Prav tam, str. 25.

9 Paul Tillich: *Impressionen und Reflexionen*, GW XIII, str. 178-179.

svetu.«¹⁰ Zato odločno zahteva: »Protestantizem mora potrditi svoj preroško-krščanski značaj tako, da poganstvu kljukastega križa zoperstavi krščanstvo križa. Izpričati mora, da so v kljukastem križu narod, rasa, kri, oblast v svoji svetosti poteptani in postavljeni pred sodbo.«¹¹

Bil je prvi nejudovski univerzitetni profesor, ki so ga odstavili z univerze, saj se je zelo očitno zavzemal za pravice študentov judovskega rodu in pri tem ostro in javno nasprotoval izgredom nacistično usmerjenih študentov. Od svoje izselitve – zanj se je odločil tudi po nasvetu Maxa Horkheimerja, ki je že predvidel vse nevarnosti in posledice vedno bolj bližajočega se nacizma – je deloval na različnih ameriških univerzah. Po vojni je občasno še prihajal predavat v Nemčijo.

Ko skušamo razumeti njegovo držo, takoj vidimo, kako očiten je vpliv teologije na njegovo dojemanje sveta. Tillich še posebej opozarja na svojo nagnjenost do *Svetega pisma*, najprej do *Stare zaveze*, namreč do duha preroške kritike in z njo povezanih pričakovanj. Vse to je usodno vplivalo na njegovo življenje in ga bistveno zaznamovalo, ko je celo sam protestantizem razumel kot preroško sodbo in zapisal: »Kajti protestantizem je nekaj več kot zgolj oslABLJENA oblika katolicizma le tedaj, kadar v sebi ohrani živost protesta proti vsaki svoji uresničitvi. Ta protest ni racionalna kritika, temveč preroška sodba. Ni avtonomen, temveč teonomen, tudi tedaj, kakor je to pogosto v preroškem boju, kadar se pojavlja v zelo racionalnih in zelo humanističnih oblikah. S teonomno, preroško besedo presežemo nasprotje med avtonomijo in heteronomijo. Toda če protest in preroška kritika v vsakem trenutku živita v protestantizmu, se postavi vprašanje: kako se lahko protestantizem sploh udejanji? Njegovo udejanjenje v bogočastju, pridigi in poučevanju predpostavlja takšne oblike, ki jih je mogoče izraziti. Cerkvena delujočnost osebnega, religioznega življenja, da, prav sama preroška beseda predpostavljata zakramentalno osnovo, polnost, ki ji daje življenje. In to ne more bivati le na svoji lastni meji, temveč tudi v svoji sredini,

10 Prav tam, str. 177.

11 Prav tam, str. 178.

v svoji polnosti. Kritično načelo, protestantski protest je nujno korektiven, toda ne konstitutiven [...]. Protestantizem mora biti nenehno vpet med zakramentalnim ter preroškim, konstitutivnim in korektivnim elementom. Če se vez med temi elementi poruši, se njen prvi del spremeni v heteronomnega in demonskega, njen drugi del pa v praznega in dvomljivega. Njihovo enotnost kot simbol in realnost vidim v novozavezni podobi Jezusa na križu vse dotlej, dokler je v tem človekova najvišja religiozna možnost tako postavljena kot tudi presežena.«¹² Glede *Nove zaveze* o njem mnogo pove tale misel, ki jo je podal leta 1911, namreč »kako naj bi razumeli krščanski nauk, če bi bilo zgodovinsko verjetno, da Jezus kot zgodovinska oseba ni obstajal.« Kajti: »Nasproti kompromisom, s katerimi sem se že tedaj soočal in ki jih sedaj Emil Brunner ponovno spravlja v skušnjavo, še danes vztrajam pri radikalizmu tega vprašanja. Osnova krščanske vere ni zgodovinski Jezus, temveč sveto-pisemska podoba Jezusa. Ne iz dneva v dan spreminjajoči se umetnostni produkt zgodovinske tehnike, temveč prav iz realnega človekovega izkustva izvirajoča realna podoba cerkvenega verovanja je kriterij človekovega mišljenja in delovanja.«¹³

Vedno pa je želel biti filozof in predvsem ostati filozof tudi znotraj teologije, skratka, kot teolog razmišljati filozofsko, kar tudi z vsem dokazuje njegova mišljenjska struktura. Zato je vsekakor zanimiv vpogled v to njegovo držo *na meji med teologijo in filozofijo*, ki je določala nastanek njegove v mnogih detajlih zelo natančno izdelane *filozofije religije* in kar pomeni poskus v filozofiji ohraniti teologijo, toda hkrati biti tudi filozof, ki razmišlja teološko.

Zaveda se, da filozofije religije ne določa samo religijska stvarnost, ampak filozofski pojmi sami. Te ob precejšnjem vplivu novokantovstva, filozofije življenja in fenomenologije sooči še s stvarnostjo samo, namreč z doživetjem ne samo ruske, ampak še mnogo bolj nemške revolucije leta 1918. Zdaj sledi »obrat k sociološko utemeljeni in politično naravnani filozofiji zgodovine«.¹⁴ Tako je podal filozofijo zgodovine, ki je stopila v novejšo filozofsko tradicijo

12 Paul Tillich: *Auf der Grenze*, GW XII, str. 28-29.

13 Prav tam, 33.

14 Prav tam, str. 35.

kot *zgodovina filozofije religioznega socializma*. Pri tem si je zelo prizadeval dati ustrezno in legitimno mesto teologiji glede na celoto našega spoznavanja, predvsem pa dati priznanje »teonomnemu značaju spoznanja samega«, kar po njegovem pomeni priznati »zakoreninjenost mišljenja v brezpogojnem kot temelju in breznu smisla«. »Teologija izrecno naredi za svoj predmet tisto, kar je neizrekljiv predpogoj vsega spoznanja. Tako se medsebojno objamejo teologija in filozofija, religija in spoznanje, in ravno to, se mi zdi, gledano z meje, je njun resnični odnos.«¹⁵ Odnos med filozofijo in teologijo je hkrati odnos med filozofijo, religijo in teologijo; v tem zapovrstju si tudi velja najprej ogledati njegovo pojmovanje odnosa med filozofijo in religijo ter šele nato odnos med filozofijo in teologijo.

Kakor se da razbrati iz njegove življenjske poti, je v tem stoletju opazoval odisejado iskanja nečesa absolutnega, ki ga ljudje po njegovem tako zelo potrebujemo. V njegovih sklepnih razmišljanjih o svetem beremo: »V prvi polovici našega stoletja je bilo hrepenenje po absolutnem med evropsko mladino tako močno, da so sledili vsakomur, ki jim je obljubljal neko absolutno, pa četudi je bilo demonsko. Toda ko se zgodi, da človek ne more živeti brez nečesa, kar lahko jemlje brezpogojno resno, kakor koli naj ga že imenuje, tedaj bi si morali v naši liberalno-humanistični kulturi prizadevati za takim absolutnim, seveda brez fanatizma in obupa, ki sta podžigala dejanja tedanje mladine v Evropi in končno privedla do grozovitega razdejanja celotnega kontinenta. To bi morali storiti, dokler še ni prepozno, in pri tem bi morali teoretično razumevanje povezati s praktičnim delovanjem. Zavedati bi se morali, da v našem lastnem življenju potrebujemo neki smisel, mnogo bolj in drugačnega, kakršnega imamo danes.«¹⁶ Zato je čutil potrebo spregovoriti in podrobneje raziskati teonomno naravo našega dojemanja in spoznavanja.

Vse to je povezoval z globino iskanja tega, kar človek je in kar ljudje smo, namreč iskanja, ki ga je utemeljeval tudi z bitjo samo, najprej z vprašanjem po biti sami. To po njegovem vključuje nekaj presež-

15 Prav tam, str. 36.

16 Paul Tillich: *Meine Suche nach dem Absoluten*, str. 128.

nostnega metafizičnega, pomeni iskanje svetega, absolutnega, in tragični dogodki tega stoletja so mu pritrjevali že v tem smislu, da ljudje brez nečesa metafizičnega pač ne moremo živeti. Takšno presežnostno naravnost mišljenja je imenoval teonomno in z vsem dokazoval njeno stvarno bivanjsko razsežnost, prizemljeno, tostransko.

S temi svojimi razmišljanji še danes učinkuje prepričljivo, saj človek brez svetega ne more živeti. Zgodba o svetem in absolutnem – ne glede na to, kako jo ljudje materializiramo oziroma s čim jo istovetimo – pa je najprej samo zgodba o nas samih in o ničemer zunajsvetnem, onstranskem. Kakor Tillich izrecno trdi: »Ne svetost sama po sebi, temveč prav tisto, kar reprezentativno kaže na sveto, brezpogojno, ki je in obenem ni v vseh stvareh, je smisel bogočastnega delovanja, pa tudi smisel zakramentov.«¹⁷ Zato svetost ne dopušča malikovanja in z vsem velja tukaj najprej upoštevati starozavezno svarilo *Ne delaj si rezane podobe* (2 Mz 20,4). Tillichova teonomno naravnana misel odkriva svetost te že zdavnaj izrečene modrosti.

2. Ontologija in antropologija politike

Kaj pomeni politika za nekoga, ki je sicer teoretik, vendar na vsakem koraku soočen z demoničnim vplivom politizacije, ki je dvajseto stoletje grozljivo zaznamovala? Dvajseto stoletje je bilo zasvojeno s politiko in še dolgo bomo razpravljali o tem, ali je politizacija, utemeljena s konceptom uma, ki se izteče v nekaj neumnega in proti-umnega, res nujni konec obdobja, ki se imenuje *moderna*. Bilo je pač obdobje, ki je napredek bolj mislilo s politiko, kakor pa ga misli naš zdajšnji trenutek, ki v nekaterih zelo pomembnih vidikih napredka bolj izpostavlja kulturo. Odkar je na svetu politika, vemo, da je pač taka, da se na njenem področju nikdar nič ne nadgrajuje, ampak se sesuva. Kulturi pa seveda pripada nekaj večnostnega in trajnega. In očitno se nam je tega zahotelo na začetku novega tisočletja.

Tillich v svoji avtobiografiji z naslovom *Na meji* – izšla je v nemščini leta 1962 – opisuje svoje bivanje kot vedno in z vsem *na meji*,

17 Paul Tillich: *Auf der Grenze*, GW XII, str. 44.

tudi med teorijo in prakso, ter pojasnjuje, da so ga šele dogodki proti koncu prve svetovne vojne, ko je prišlo do revolucije, resno soočili s politiko. Tako kot večina nemških intelektualcev je bil Tillich pred vojno povsem ravnodušen do politike, tudi sicer navzoč občutek socialne krivde se pri njem ni razvil oziroma »konkretiziral v politični volji«. ¹⁸ Soočenje z grozotami vojne in zmagovito revolucijo je zelo načelo odnos med teorijo in prakso, in to po njegovem ni moglo ostati brez posledic za ustroj in delovanje univerze, zato je svaril: »Meja med teorijo in prakso je postala prizorišče boja, kjer se bo odločala usoda prihodnjih univerz, in s tem humanistična umika kulturnih dežel.« ¹⁹ Vsekakor ne bo dobrodošla preveč spolitizirana univerza, kajti kot Tillich opozarja, iz tega dejstva izhaja, da je potem teorija podrejena politiki, celo žrtvovana. Vemo, da je še nedavno deklarirano načelo enotnosti med teorijo in prakso teorijo povsem odrinilo, celo do tako daleč, da je prešla v taktiko, to pa je konec teorije.

Tillich se zaveda, da so posledice konkretnih zgodovinskih dejstev daljnosežne in za njegovo osebno teoretsko delo usodne. Oba spisa, tako *Na meji* kakor *Autobiografska premišljevanja*, opozarjata, da je politično dogajanje takratne dobe povsem zaznamovalo njegovo bivanje in da so s politiko povezana vprašanja pomenila biti ali nebiti, življenje ali smrt. To dejstvo je zelo pomembno, kajti če je vodilni motiv glede politične misli preživetje oziroma sploh možnost izogniti se nasilni smrti, potem od generacije ljudi, ki so to morali izkusiti v svojem življenju, vsekakor ne moremo pričakovati, da bodo s kakšno filozofijo lepe duše in klasicističnimi ideali skušali ostajati samo na ravni etike. Nenavsezadnje tudi pri etiki gre za resnico, ki prehaja v delovanje, kajti »visoko vprašanje« vse etike, znani *kaj storiti*, opozarja, da etiška resnica ni samo teoretična, ampak v marsičem mnogo bolj praktična.

Toda: etika ni nikdar eno s politično filozofijo, je Tillichovo odločno sporočilo. Vendar pa hkrati po Tillichu ni jasne in prepoznavne meje med etizacijo in politizacijo, in je tudi ne more biti. Zelo privlači njegov čut za teorijo, ki je navdušil mnoge njegove

18 Prav tam, str. 23.

19 Prav tam, str. 25.

slušatelje in najbližje sodelavce, čut, ki se je izoblikoval in potrjeval v soočenju s konkretnostjo in ki trajno pušča opozorilo, da je treba znati – tudi – politično misliti, še toliko bolj, če nisi poklicni politik, kajti nujno je prepoznati zlo, nesvobodo, krivico, pokazati nanje in jih obsoditi. Njegova politična filozofija – če je ta izraz vsaj posredno dopusten – ni neposreden kažipot za politično delovanje, zelo daleč od tega. V bistvu imamo pred seboj filozofijo zgodovine kot ontologijo in antropologijo politike, ki je nastajala kot teoretski odziv najbolj neposrednemu zgodovinskemu dogajanju; Tillich ni imel te sreče, da bi bil zraven kakšnega ministra kot njegov dobro plačani svetovalec, ki seveda vidi politiko drugače kot ta, ki ga kaj političnega lahko vsak trenutek zakolje.

Mnogi marksistični filozofi so nekoč seveda imeli to izjemno prednost, da so o politiki razpravljali s pozicije močnejšega, tj. dežurne oblasti, in korakali z močnejšimi bataljoni (tajna policija in vojska), bili so posredno sami del oblasti, ki je po letu 1989 doživela, kar je doživela, in zato danes nihče več noče biti marksist. Marksizem je samo še mora preteklosti, kajti Marx že dolgo ni več protiutež kakšnemu Nietzscheju. Tillich je kot religiozni socialist v Marxu še videl alternativo, celo nekaj mesijanskega, in vez med luteranstvom in socializem je dojemal predvsem kot problem utopije. Več kot štiri desetletja po njegovi smrti je od tega ostala domala samo mora preteklosti, ki se je niti ne spominjamo radi. V nečem so še danes Tillichova razmišljanja zgovorna in aktualna – vendar ne v novinarskem smislu; živa so namreč kot del spraševanja, kako je z obratom nazaj, k nečemu preteklemu. Če smo po letu 1989 priče oživljanja nečesa tradicionalnega, potem nam Tillich s svojimi nazori o politični romantiki še vedno lahko nekaj pove, ali bolje, lahko svari, da je namreč takšna pravičnost zelo vprašljiva.

Kaj je politika? Kakor izhaja iz zelo obsežnega Tillichovega življenjskega prispevka, raziskuje najprej povsem človeške temelje oziroma razloge za politiko oziroma politično delovanje. Kakor sam poudari: »problem religioznega socializma je: nauk o človeku«, zato »politik, ki ne ve, 'kaj je v človeku', ne more biti uspešen«. ²⁰ Eden od

20 Prav tam, str. 47.

takšnih tekstov, ki razmišlja v tej smeri, čeprav seveda nikakor ne edini, je drugi zvezek njegovih zbranih del z naslovom *Krščanstvo in socialno oblikovanje*, kjer so zbrani teksti o odnosu med krščanstvom in socializmom oziroma o religioznem socializmu od leta 1919 in prav do leta 1933. Iz pojasnila v predgovoru iz leta 1961 po Tillichu izhaja, da je nadgradnja teh nazorov v spisih o etiki; ti so bili objavljeni že po Tillichovi smrti v tretjem zvezku zbranih del, se pravi del iz časa po njegovem prisilnem izseljenstvu v Ameriki. Vendar Tillich pozneje v *Obljubljeni deželi* zelo odločno in načelno oporeka kakšni radikalni spremembi ali celo opustitvi nazorov iz časa pred letom 1933. Po njegovi kritični samopresoji gre za identična »filozofska in teološka načela«, ki so odločilna za njegovo »mišljenje o socialni etiki in filozofiji zgodovine«, načela, ki so tudi vplivala na njegove »konkretne politične odločitve«. ²¹ Vsekakor zelo pomembno pojasnilo, iz njega pa izhaja, kako je tudi pri njegovi politični odločitvi šlo za popolnoma načelne razloge, ki so trajne narave.

Še enkrat: V čem korenini politika in kaj so temelji političnega mišljenja po Tillichu? Kaj je sploh pomeni »misliti politično«? Tega vprašanja se Tillich loteva z analizo »človekove biti in politične zavesti«. ²² Zato odločna trditev: »Korenine političnega mišljenja je treba poiskati v sami človekovi biti.« ²³ Skratka, nič na političnem področju ni in ne more biti razumljivo brez dožemanja človeka, kajti ravno od te antropološke dimenzije je odvisno ozadje političnega delovanja. Kakor da bi bila pred nami antropologija in ontologija politike hkrati; njeno politična filozofija je ves čas na meji prehajanja od ontologije do filozofije zgodovine, in spet nazaj. Ta pristop skuša širše zastaviti pojav politizacije, kakor pa sta ga v njegovi mladosti dva zelo popularna koncepta, namreč marksistični ekonomizem in razne psihoanalitične teorije. Kakor da pri tem skušal Tillich ubrati nekakšno tretjo pot, dobesedno antropologijo politike.

Človek je po svojem ustroju bitje narave in duha, nikakor ni eno z naravo, tej stoji nasproti kot bitje z zavestjo, ki vse naravno reflek-

21 Paul Tillich: *Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum Religiösem Sozialismus*, GW II, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1962, str. 11.

22 Prav tam, str. 224.

23 Prav tam, str. 225.

tira in lahko transcendirata, zato je »človek bit, ki je v sebi podvojen do ozaveščene biti«. Kajti: »Naravi takšna dvojnost manjka. Človek torej ni – kar leži v teh mislih – bitje, ki bi bilo sestavljeno iz dveh samostojnih delov, namreč iz narave in duha ali iz telesa in duše, temveč je *ena* sama bit; toda v sebi, v svoji enotnosti podvojen.«²⁴ Iz te ontologije človeka izhajajo po Tillichu zelo pomembni vidiki za preučevanje političnega mišljenja, kajti preprečujejo, da bi politično mišljenje izvajali neposredno in najprej iz religiozних nazorskih temeljev. Politično mišljenje korenini »hkrati v biti in zavesti, natančneje, v neločljivi enotnosti obeh«, kakor pravi Tillich. »Zato ni mogoče razumeti sistema političnega mišljenja, če ne raziščemo človeško družbeno bit, iz katere izvira, skratka v prepletanju potreb in interesov, med pritiski in interesi, ki sestavljajo človeško družbo.«²⁵ Pri tem Tillich kar najbolj strogo medsebojno posreduje pojma bit in zavest, kajti po njegovem zavest ni nekakšen stranski produkt ob biti, ni nekakšen dodatek: zavest je v najbolj dobesednem pomenu ozaveščena bit. Nasploh po njegovem velja, da sta družbena in človekova bit v vsakem svojem delu, vse tja do najbolj prvobitnih nagonskih reakcij, oblikovana z zavestjo. Tillich tukaj spregovori celo o pojmu »pravilne« in »napačne« zavesti, ni enega brez drugega. Pravi: »Pravilna zavest izhaja iz biti in je hkrati bit določujoča zavest. Enega ni brez drugega. Človek je enotnost v podvojenosti in iz te enotnosti rasejo korenine obojega, tega, iz česar izhaja vse politično mišljenje.«²⁶ Po tej plati vidimo, da gre Tillichovi politični filozofiji za konkretno filozofijo, ki sicer prehaja v delovanje, vendar z etičnimi sredstvi.

3. Naredite mi to deželo zopet ...

Človek se že ob rojstvu znajde v razmerah, ki si jih ne izbere sam, postavljen je vanje, in zaradi tega sledi povsem človeško vprašanje »odkod«, in ravno ta »odkod« kot vprašanje izvora je podlaga za

24 Prav tam, str. 226.

25 Prav tam.

26 Prav tam, str. 227.

vsak mit. »Tako v vsem mitu odzvanja zakon krogotoka rojstva in smrti. Ves mit je mit o izvoru, je odgovor na vprašanje »odkod« in izraz tičanja v izvoru in v vezanosti na njegovo moč. – *Izvornomitična zavest je temelj vsega konservativnega in romantičnega mišljenja v politiki.*«²⁷ Zato Tillich sam opozarja, da k razumevanju politike sodi še del z razmišljanjem »o politični romantiki«,²⁸ po njegovem tudi velja začeti s tem poglavjem, ki ima naslov *Protestantizem in politična romantika*.

Politična romantika »je več kot zgodovinsko pogojena politična teorija«. Kajti: »Politična romantika je temeljna politična drža, človeška možnost nasploh. Razlikujemo lahko med dvema temeljnima držama človeka, prva je utemeljena v njegovi danosti, druga v njegovi človečnosti. Prva je usmerjena k 'odkod', druga je usmerjena k 'čemu'.«²⁹ Pri tem Tillich opozarja, da je samo »vprašanje 'čemu' vprašanje po zastavljenem cilju.«³⁰ Svetost izvora in svetost zadanega cilja se tesno prepletata. Res je, da se svojemu izvoru ne moremo odtegniti, vračamo se k njemu, vendar se z močjo svoje človeškosti hkrati želimo od tega izvora odtrgati, oddaljiti in pretrgati vez z njegovo močjo.

Človeška zavest je seveda dovzetna za mit izvora, saj vprašanje *odkod* in odgovor od *vekomaj* zelo določata življenjski slog ljudi. »Značilno za mit izvora so oblike družbe, v katerih prevladuje vezanost na *prostor*.«³¹ Tillich našteje kar nekaj takih družbenih oblik, od najbolj elementarne vezanosti na naravo, zemljo in na zaprt socialni prostor vladajočih do vezanosti na ekskluzivno socialno zaprto sredino, plemstvo, vojsko, celo na te, ki se zapirajo v svoj nacionalni prostor. Znotraj takih skupin celotno življenje poteka kot krožni tok, ki se vedno vrača nazaj k samemu sebi. »*Politična romantika je poskus vrnitve k mitu o izvoru na njegovih lastnih ruševinah*. To je poskus, da se s pozicije avtonomije ponovno pridobijo svete vezi, da se hkrati s 'sinom' zopet pojavita oče in mati. Nosilne sile

27 Prav tam, str. 227-228.

28 Prav tam, str. 224.

29 Prav tam, str. 209. (V kurzivo postavil Tillich sam)

30 Prav tam.

31 Prav tam, str. 210.

politične romantike so tiste družbene skupine, ki so bolj ali manj obtičale v mitu o izvoru ali se želijo (po delni vključitvi v racionalni sistem) vanj vrniti, torej kmetstvo in z njim povezano obrtništvo, plemstvo in vojaštvo, nekatere skupine uradništva in duhovščine. Te sile niso odstranjene s tem, da so se v svoji neposredno nosilni sili zlomile. So tukaj, vendar jim je bila odvzeta moč, ki so jo nekdaj prek mita o izvori imele. To moč želijo ponovno vzpostaviti. Ne želijo ustvariti nič novega, temveč vrniti staremu, ki v njih biva, moč in svetost, ki ju je nekoč imelo: to je *konservativna oblika* politične romantike.«³²

S čim in kako se iztrgati iz takega ciklizma? Neprebojnost in zaprtost mita o izvoru je po Tillichu možno preseči, dobesedno transcendirati po dveh poteh, namreč »po *preroški* in po *humanistični*«³³ poti. To kar je preroško zaustavlja danost biti. Temu večnemu »odkod« se je možno iztrgati z močjo etike, kajti prerok vedno vsako danost preverja po meri etičnih razsežnosti. Moč izvirne biti je zaustavljena s svetostjo poskusa pravičnega oblikovanja bivajočega. Tillich opozarja: »Transcendencija ostaja, toda to je transcendencija tega *kam* in ne onega *odkod*. Mit ostaja, vendar je prelomljen z etosom. Šele v humanizmu, na tleh *avtonomije*, je mitično premagano. Človek se opira na samega sebe.«³⁴ Človek zdaj veliko bolj resnico dela, kakor da bi ji sledil, na mesto gotovosti in trdnosti »materinstva« in »očetovstva« stopa stvarnost, ki jo je človek izoblikoval in ustvaril s svojimi institucijami. Za kaj takega je potrebna posebna politična romantika, recimo progresivna romantika, poseben logos, ki bi nas usmerjal takrat, ko gre za politično delovanje, k *novemu*. Nova bit pomeni usmerjenost k temu, kar pooseblja kvaliteto in je zavestno izbrano. Tukaj nastopa pri Tillichu izraz *kairos*, in to kot utelešenje nečesa pozitivnega v primerjavi z demonskim. Odločitev za politiko je po Tillichu, vsaj na podlagi njegove antropologije politike, zavestna odločitev in izbira za *kairos*.

Če se sprašujemo, kaj je duhovnika in filozofa pripeljalo do tega, da se je povsem zavestno odločil za religiozni socializem, lahko iz

32 Prav tam, str. 210–211.

33 Prav tam, str. 210.

34 Prav tam.

njegove sklenjene biografije vidimo, da zaradi njegove mesijanske moči. Šlo mu je namreč za preroški smisel mesijanstva v podobi krščanstva, prenova krščanstva na začetku 20. stoletja pa je po njegovem razumevanju pomenila odločen obrat zoper nihilizem, od tu tudi poudarek na utopiji. Tillichov zavestni napor je usmerjenost v bivanje, ki ga prežema pozitivno upanje, ki naj premaguje odtujitvene procese, zato je ena izmed stalnic Tillichove misli *pogum za bivanje*.

4. Kairos

V letih po prvi svetovni vojni, ki ga je trajno zaznamovala, saj je bil vojaški duhovnik in je od blizu gledal trpljenje in nesmiselno umiranje po bojiščih, je eden izmed izstopajočih, celo nosilnih pojmov njegove misli *kairos*, in sicer ves čas do njegove prisilne emigracije leta 1933. Zato njegovo etizacijo sveta, ki sta ji podrejeni tako politika kakor v nekaterih okoliščinah tudi religija sama, zaznamujeta teologija in filozofija kairosa, to pa vsekakor ni samo dojemanje *časa* v tem najbolj dobesednem pomenu besede *kairos*. Že v svojem prvem prispevku iz leta 1922 z naslovom *Kairos I* pove, da mu gre za »poziv k zgodovinsko ozaveščenemu mišljenju, k zgodovinski zavesti, ki s svojimi koreninami penika v globino brezpogojnega, njene pojme pa ustvarja praodnos človekovega duha in njen etos je brezpogojna odgovornost za pričujoči časovni trenutek«. ³⁵ Zato *kairos* pomeni zgodovinski, izbrani čas, prežet s smislom. Gre za človekovo odgovornost pred zgodovino. Zato je odgovornost razumljena kot izbira in odločanje že čisto v kierkegardovskem smislu in hkrati pomeni še načelnost. Sama načelnost oziroma načelo je po Tillichu »kot moč zgodovinske biti, ki je pojmovno dojeta«. ³⁶

Glede razumevanja pojma *odločitev* si je Tillich prizadeval predvsem kot teoretik razglablјati o vprašanju, kakšne praktično dejavne

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

36 Paul Tillich: *Christentum und soziale Gestaltung*, GW II, str. 234.

naloge mora teorija razreševati, da bi skušala obvladovati nako-
pičeno zgodovinsko zlo oziroma demonsko, pri tem pa teorija ni
razumljena kot kak mehanski kaŕipot. Tragični dogodki v času prve
svetovne vojne in po njej so človeštvo pripeljali do krize, v kateri
bivanje ni bilo več preŕeto s smislom – od tod tudi izhaja vprašanje,
kako sploh ohranjati optimizem, upanje, pogum za bivanje, ki je
preŕeto s strahom in tesnobo. Filozofija in teologija *kairosa* sta
izpostavljeni dialektični presoji zgodovine, saj je šlo za upanje,
preŕeto z izjemno kvaliteto, ki je bila Tillichu takrat prepoznava in
transparentna tako, kot ta trenutek ni. Za Tillicha, ki je z vsem ostal
zavezan optimizmu in z njim povezanim pojmom – zelo določenega
– napredka v dvajsetem stoletju, pomeni *kairos* izrazito kvalitativno
dojemanje časa v primerjavi s samo kvantitativno dojetim ali astro-
nomskim časom. Ker je *kairos* povezan z odločitvijo in odgovor-
nostjo, gre tukaj za odločanje ob pravem času, in v tem smislu Tillich
tudi razume starogrški pomen besedne zveze *en kairo*.

Odločanje kot zgodovinsko odločanje, tj. kot odločitev za boljše
in kvalitetnejše v primerjavi s starim in obstoječim, je seveda vpeto v
določen univerzalizem, ki po Tillichovi presoji povleče za seboj še
razumevanje absolutnega oziroma brezpogojno resničnega in ki
sploh omogoča bit in smisel tega, kar imenuje *sveto*. Sklenjena
eksplikacija pojma *kairos* se glasi: »Kairos pomeni 'izpolnjeni čas',
konkreten zgodovinski trenutek in v preroškem smislu 'časovno
polnost', ko tisto, kar je večno, prodre v čas. Kairos torej ni kakor
koli izpolnjen trenutek, spremenljivi del časovnega poteka, temveč
je čas, kolikor se v njem izpolni naravnost celota pomena, kolikor je
usoda. Gledati na čas kot kairos pomeni obravnavati ga v smislu
neizbeŕne odločitve, neizogibne odgovornosti, to je obravnavati ga
v duhu preroštva.«³⁷ Posredno *kairos* vključuje zgodbo o času, ko
linearizem kljubuje ciklizmu; večno vračanje enakega, ki ga pooseblja
kronos, je soočeno z zgodovino, kjer pojem napredka, svobode in
pravičnosti prevprašujeta kvaliteto bivajočega v njegovi tudi najbolj
surovi naravni in zgodovinski danosti. Nenavsezadnje gre za poskus
ohranjanja večnosti in biti same pred grozo ničā.

37 Paul Tillich: *Der Widerstreit von Raum und Zeit*, GW VI, str. 33.

Ravno zaradi tega je zelo pogosta tema Tillichovih razmišljanj *pogum za bivanje*, na katerega je zelo odločno apeliral, ko je zavračal vedno bolj očitni pesimizem in celo nihilizem. V ozadju vseh teh, sicer povsem konkretnih vprašanj gre za pomembna vprašanja filozofije zgodovine, namreč za *mesijanstvo*, ki ga po Tillichu omogoča monoteizem; šele z njim pride do pojava svetovne zgodovine in do ideje univerzalne človečnosti. Tillich tudi natančno razloži, zakaj in kako!

5. Mesijanstvo – filozofija zgodovine – čas in preroštvo

Pred nami je nenavadna zgodba o času in prostoru!³⁸ Njun medsebojni protisloven odnos je po Tillichu izhodišče za razumevanje filozofije zgodovine. Izhodišče že zaradi tega, ker iz soočenja med prostorom in časom sploh prihaja do pojava filozofije zgodovine.

Gre namreč za čas, ki je izpolnjen s preroškimi poslanstvom, tega pa je mogoče strniti v tri najbolj izstopajoče vidike. Prvi je »bog časa je bog zgodovine«, drugi je »zgodovina v preroštvu je univerzalna zgodovina« in tretji je »preroški monoteizem je monoteizem pravičnosti in miru«. ³⁹ Ker je politeizem religija prostora, »je nujno nepravilčen«, saj: »Neomejeno prizadevanje vsakega boga prostora izniči univerzalizem, ki je vsebovan v ideji pravičnosti. V tem in zgolj v tem je pomen preroškega monoteizma.«⁴⁰ Pravičnost je namreč ena sama in zato tako Tillichova etika kakor njegova antropologija politike posredno dajeta podporo vsem tistim mislim, ki v sodob-

38 Ta del članka povzema v skrajšani obliki ugotovitve in stališča iz mojega prispevka z naslovom *Kairos in demonsko*, Poligrafi, *Mesijanska zgodovina* (ur. Igor Škamperle), 1999, letnik 4, št. 15-16, str. 169-183. Gre namreč za Tillichove nazore, ki jih je nujno predstaviti tudi v kontekstu njegove politične filozofije oziroma antropologije politike, ki je kar najbolj vpeta v celoto njegove misli, še posebej na ravni ontologija-antropologija-etika. Naj tu še enkrat poudarim, da so meje med etizacijo in politizacijo sveta pri njem zelo krhke, kot deklarirani mislec *na meji* je to tudi zavestno do kraja počel.

39 Paul Tillich: *Der Widerstreit von Raum und Zeit*, GW VI, str. 145-146.

40 Prav tam, str. 146.

nem svetu globalizacije vztrajajo pri možnosti svetovne, tj. univerzalne etike, tako kot Hans Küng.⁴¹

Kaj so Tillichovi ugovori in zadržki proti politeizmu, ne toliko in izključno v religioznem, ampak bolj v obče kulturnem smislu? Takrat, ko človekovo eksistenco obvladuje prostor, je to tragično bivanje in po Tillichu je tak svet olimpskih bogov, ki med seboj bijejo boj za prostor. »Ker pa je vsak prostor omejen, mora priti do navzkrižja med omejenim časom neke človeške skupnosti, celo človeštva kot celote, in neomejeno težnjo, ki nastane iz pobožanstvenja tega omejenega prostora. Bog ene dežele se bojuje z bogom druge dežele, saj je po svojem božjem značaju vsak bog imperalističen. Zaradi tega je medsebojno uničenje neizogibna usoda vseh moči prostora.«⁴² Tako umetnost in filozofija Grkov iščeta neko večno bit, onkraj vse tragike, ki se dogaja znotraj usodne krožne poti med nastajanjem in minevanjem. Zato je najvišji simbol grške filozofije za nespremenljivo bit kroglja, ki prikazuje prostor v njegovem najpopolnejšem vidiku. V novejši zgodovini je Tillich prepoznaval povečevanje prostora v nacionalizmu, ta po svoji logiki povečuje poganstvo in politeizem, ki seveda ne premore univerzalizma, vse ostaja vpeto v prepoveličan nominalizem, ki prehaja celo v kultno čaščenje. Povezovanje v skupnost na podlagi krvi in rase je povezovanje na podlagi izrazito prostorsko usmerjene pojmovnosti.

Razmerje časa in prostora skuša Tillich razložiti še z vidika ontologije, ki ji je bil kot filozof zelo naklonjen. Zato spregovori o *biti* in *dogajanju*. Če dojemamo bivajoče samo kot naravo, potem je pred nami, simbolno izraženo, krožno gibanje kot *večno vračanje enakega*, in »v tem mišljenju ohranja prostor čas vpleten v sebi. Čas je seveda v njem in prostorskemu odvzema značaj simultane okamenelosti. Toda prostor ne dopušča, da bi bil čas izven njega«,⁴³ kar seveda omogoča zgodovina. »V domeni zgodovinskega naziranja biti je krožna sklenjenost pretrgana. Čas iztrga bivajoče iz njegove prostorske vezanosti in mu da smer, ki se ne vrača k sami sebi, temveč je

41 Hans Küng: *Projekt Weltethos*, Piper, München 2002, str. 13.

42 Paul Tillich: *Der Widerstreit von Raum und Zeit*, GW VI, str. 142.

43 Prav tam, str. 84.

povečevanje biti.«⁴⁴ Toda logos oziroma izjava o bivajočem ni podana samo glede na dejansko, aktualno (*energeia*), ampak še na potencialno (*dynamis*), kar vključuje možnost nastajanja *novega*, tega, ki *šeni*. Novo določa Tillich s stavki: »Dogajanje, kolikor je določeno s časom, je k nečemu usmerjeno; ima smer, v kateri naj bi se udeležilo nekaj, kar ne bi nastopalo kot nekaj vračajočega se, ampak kot nekaj novega v območju bivajočega. Napetost, ki pripada že naravi, postane napetost bivajočega, da gre prek sebe, postane trgajoča se napetost. Nemira, ki je dan s tako napetostjo, ne more uravnotežiti noben presegajoči mir. Gledati dejanskost zgodovinsko pomeni, da jo po njenem bistvu gledamo kot neuravnoteženo.«⁴⁵ Kakor izrecno poudarja, je »z enoznačno (v smislu ekskluzivnosti odločitve) usmerjenostjo časa podana njegova smiselnost«, kar pomeni, da se »v enoznačni usmerjenosti, v enkratnosti in neponovljivosti čas odtrga od prostora, zgodovina od narave«. Posledica tega je: »V takšni odcepitvi pa se izpolni bistvo časa.«⁴⁶ Zdaj nastopa v vsej svoji veljavi zgodovina, toda kot zgodovina, ki jo prežema *smisel* in *cilj*. Tako je *nova bit* tista bit, ki nastaja na podlagi zavestne odločitve za kvaliteto, za nov smisel zgodovine, ta, ki ga še ni, ker ni dan, ampak ga je treba ustvariti, se pravi, da je zadan.

Sam pojem odločitve je povezan s »konkretnim, smisel dajajočim načelom«, in odločitev za zgodovino kot nekaj *zadanega* je odločitev za nekaj odrešenjskega, zato: »Vprašanje o zgodovini ali o enoznačno usmerjenem in s smislom izpolnjenem času torej sovпада z vprašanjem o konkretni stvarnosti, v kateri se nesmiselno šteje za preseženo in je odpravljena možnost poslednje nesmiselnosti.«⁴⁷ Izpoljenost s smislom pomeni nekaj izrazito etičnega, pomeni izpoljenost, ki je dobesedno odrešenjska zaradi tega, ker vztraja pri prevladi dobrega v svetu – čisto nič drugega ne pomeni mesijanstvo. Meje in prehodi med religijo in etiko so zelo krhki in vsaj s Tillichom dobimo podrobnejši uvid v to, zakaj in po kakšni logiki monoteizem, ne glede na svojo prvotno religiozno razsežnost in kot izrazito odre-

44 Prav tam.

45 Prav tam, str. 84-85.

46 Prav tam, str. 85.

47 Prav tam, str. 87.

šenjsko – mesijansko – sporočilo, presega svojo religioznost s tem, da prehaja v etiko, skratka, učinkuje še kot etika oziroma etizacija sveta.

Monoteizem omogoča univerzalno veljavnost etike, univerzalizem, ki ga politeizem ne premore, čeprav pozna pojem dobrega in ima etiko, v marsičem celo občudovanja vredno. Tillichova zelo določna trditev je, da politeizem ni zmožni obvladati prostora v tem smislu, da bi ga presegel. »Tragičnost in nepravičnost označujejo bogovi prostora; zgodovinska izpolnjenost in pravičnost označujeta v času in skozi čas delujočega boga, ki vse, kar je v prostoru ločeno, združi v en univerzum.«⁴⁸ Premagovanje vladavine in premoči prostora je po Tillichu poskus obvladovati končnost. V tem pa je nemajhen problem, kajti človek je vendar končno, umrljivo bitje, vendar pa kljub temu svojo dejavnost lahko usmerja čez meje svoje smrti. Zgodovinski trenutek, ki to še posebej omogoča, Tillich opisuje s tole daljšo mislijo: »Preroško sporočilo je v svetovni zgodovini obrat, ki je v nasprotju s prostorom in časom. Rojstvu človeka iz narave in hkrati proti naravi ustreza rojstvo preroštva iz poganstva in proti poganstvu. To se v zgodovini simbolično izraža s poklicanostjo Abrahama. Z ukazom, naj zapusti očetovo deželo in očetovo hišo, je mišljen ukaz, odpovedati se bogovom krvi, zemlje, družine, plemena, ljudstva, ali z drugimi besedami: bogovom prostora, poganstva, politeizma, ki so bili navzoči in v medsebojnem navzkrižju tudi takrat, ko je eden izmed njih postal gospodar nad drugimi. Pravega boga, ki je nagovoril Abrahama, ne moremo istovetiti z bogom nekega plemena ali bogom nekega prostora.«⁴⁹

Prerok je tisti, ki to sporoča in hkrati svari pred nevarnostjo odpada od tega sporočila; najradikalneje ga je izrekel prerok Amos, ki zato pomeni »obrat v zgodovini religije«.⁵⁰ Branje in analiza Amosovih misli seveda preseneča, kajti v njih je en sam klic po pravičnosti, ki je razumljena kot ponotranjeno načelo in v svoji izraziti univerzalni razsežnosti ne dovoljuje, celo izrecno prepoveduje »teptati

50 Prav tam, str. 145.

48 Prav tam, str. 146–147.

49 Prav tam, str. 144.

50 Prav tam, str. 145.

siromaka«, ga odrivati. »Pravica naj teče kakor voda in pravičnost kakor vedno tekoč potok,« so Amosove misli (5,24), ki nikakor ne zaznamujejo samo Tillichovega razumevanja smisla univerzalizma, ki vztraja pri monoteizmu, ampak še njegovo pojmovanje socialne pravičnosti kot organizirane človečnosti, ki je zahtevala celo njegov eksodus. Toda odločitev za religiozni socializem je bila odločna – preroška – in načelna življenjska odločitev, predvsem odločitev za kvaliteto, za novo bit, ki naj se izpolnjuje v času.

Vedno znova Tillich poudarja, da je monoteistični bog bog časa, ne prostora: »Preroki, ki so uničili po vsej deželi raztresena mesta čaščenja, ki so odrezali korenine poganke obnove bogočastja in so kult osredinili na Jeruzalem, so napovedali boj bogovom prostora. In po razdejanju Jeruzalema je vsemogočnemu bogu časa uspelo preživeti to katastrofo vseh katastrof in postati vsemogočni bog sveta, pred katerim so ljudstva kot pesek ob morju. To, v poganstvu nepredstavljivo zmagoslavje je imelo svoj izvor v načelu, ki je vsebovano v pozivu Abrahamu.«⁵¹ Univerzalizem je zato nenehno v napredovanju, tako vidi Tillich smisel *Nove zaveze*, da se v njej »izpolni preroško sporočilo v oznanjenju, da boga ne bi smeli častiti ne v templju ne na gori, temveč samo v duhu in v resnici.«⁵² Uničenje in padec Jeruzalema je le do kraja radikalizirano sporočilo te prepovedi, še posebej poudarjeno v *Izaijevi knjigi*, imenovani sicer *Devtero-Izaija*.

Tudi zgodovina krščanstva pozna svoje stranpote in zapadanja kultu prostora, proti kateremu se je upravičeno dvignil protestantizem »in obnovil preroški boj proti bogovom prostora.«⁵³ Zato je Tillich toliko bolj nastopil proti povezovanju protestantizma z nacizmom in mu zaradi tega napovedoval celo razkroj. Po njegovem mora protestantizem »potrditi svoj preroško-krščanski značaj«, kar odločno reče v času vzpona nacizma, in protestantizem je dolžan povedati, »da so v kljukastem križu narod, rasa, kri, oblast poteptani v svoji svetosti.«⁵⁴ Trideseta leta dvajsetega stoletja je Tillich doživeljal

51 Prav tam.

52 Prav tam.

53 Prav tam.

54 Paul Tillich: *Impressionen und Reflexionen*, GW XIII, str. 178-179.

kot eno najbolj tragičnih obdobij soočanja z izgubo preroškega smisla in duha, zato v njegovih besedilih, pisanih v tem obdobju, dobimo poskuse teoretskega prevladovanja tega, kar je po njegovem človeštvu prineslo tragedijo svetovnih razsežnosti. Takrat je zelo očitno šlo za obvladovanje časa, pri tem pa je Tillich sporočal zelo jasne nazore, s čim in kako.

6. Preroško tolmačenje časa

V desetletju po prvi svetovni vojni se sprašuje o *duhovnem položaju sedanjosti*, ki ga je po njegovem treba obravnavati skrajno odgovorno. Ne gre samo za opazovanje, ampak za iskanje nečesa kvalitetno novega, kar je povezano celo s »preroškim duhom«, kajti tako »imenujemo vulkanske sile duha – preroški duh ustvarja tisto, kar je v času novo, ker njegovo tolmačenje časa pretrese in obrne čas od večnosti sem«. ⁵⁵ Ostaja vprašanje, kaj je ta duh, in tukaj se Tillich zelo odgovorno loti poskusa, podati odgovor, kajti zaveda se, da tak duh nima dokončne popredmetene oblike. Nikomur tudi ne more že kar *a priori* pripadati takšna vloga: »Jasno je, da to ni kakor koli določljiv duh. Preroškega tolmačenja časa se ni mogoče naučiti, niti od starih prerokov ne, niti iz *Nove zaveze*, niti pri Luthru ali Nietzscheju. Če bi tu iskali mesto, katerega ne bi več mogli pretresti, potem bi storili ravno to, kar je najpogosteje v nasprotju z duhom preroštva, rezultate preteklih pretresov bi imeli za sam pretres.« ⁵⁶ Opozarja tudi, da »ne obstajajo kraji, na katere bi bil navezan duh preroškega tolmačenja časa, to nista niti cerkev niti pobožnost.« ⁵⁷ Zato iz Tillichovih razmišljanj posredno razberemo, da se preroškega duha ne da določiti, ampak samo pre-poznati. Po čem?

Morda je sodobnost nelagodna zaradi svoje težko prepoznavne identitete, vsaj po Tillichu pa je ta lahko prepoznavna toliko, kolikor jo dojemamo čim bolj konkretno in ne abstraktno. Tillichov klic k zgodovinsko ozaveščenemu času se glasi: nikakršno abstraktno

55 Paul Tillich: *Der Widerstreit von Raum und Zeit*, GW VI, str. 31.

56 Prav tam.

57 Prav tam.

zanikanje časa, samo in zgolj konkretna kritika časa. Najprej in kot prvo je treba prepoznati demonsko oziroma demonske sile našega časa, tako »kot so to za svoj čas videli stari preroki, praprkrščanstvo, Luther, Marx in Nietzsche«. Kajti: »Kar ostaja v abstraktnem zanikanju, ne pozna konkretnega zanikanja.«⁵⁸

Konkretni preroški boj potrebuje precej poguma za odločitve, da poskušamo določiti identiteto naši, zdajšnji konkretnosti, in ta je stvar temeljitega prepoznavanja problemov časa, demonskega »tu« in »zdaj«, nakopičenega zla, ker zlo, ki je med nami, zahteva, da nanj pokažemo in ga izgovorimo.⁵⁹ Eden najslavnejših Tillichovih učencev, nemški filozof Theodor W. Adorno, nas opozarja, da tega, kar je *pravilno življenje*, kar naj bi bilo *dobro*, kar je *svoboda*, ne moremo več določiti pozitivno, v trenutku pa lahko prepoznamo, kaj je zlo, krivica, nesvoboda. To velja tudi v zdajšnjem času globalizacije. Vsaj v usposobljenosti za negativno izrekanje je naloga mišljenja, da ne popusti pred demonskim in, tako tillichovsko kakor adornojsko rečeno, je sreča mišljenja v tem, da prepoznava vsesplošno nesrečo in jo na glas izgovarja.

7. Sklepni poudarek

Tillich izrecno poudarja, da so za teologijo filozofski pojmi absolutno nujni in da se jim ne more izogniti. Filozofija postavlja vprašanja po biti, teologija obravnava to, kar se nas neizogibno in brezpogojno tiče. Vera pomeni v vseh funkcijah duha delujoči obrat k brezpogojnemu. Vsako dejanje verovanja je usmerjeno k svetemu objektu, čeprav s tem ne misli objekt, temveč brezpogojno, ki je simbolno izraženo v objektu. Brezpogojno je kvaliteta, ki jo izkusimo v srečanju s stvarnostjo. Nekaj brezpogojnega nikdar ne označuje bitja, nikakor tudi ne najvišjega bitja. Kdor govori o eksistenci

58 Prav tam, str. 32.

59 O Paulu Tillichu in njegovi misli gl. še Cvetka Tóth: *Med metafiziko in etiko*, Pomurska založba in Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Murska Sobota in Ljubljana 2002, in Cvetka Hedžet Tóth: *Hermenevtika metafizike. Metafizika - materializem - etika - utopija*, Založba 2000, Ljubljana 2008.

brezpogojnega, ta je po Tillichu smisel tega pojma razumel povsem napačno.

Filozofija zgodovine pri Paulu Tillichu pomeni zgodovinsko ozaveščeno mišljenje, katerega etos izraža brezpogojno odgovornost za tedanji čas. Tillichu gre za smiselno interpretacijo zgodovine; izhaja iz pojma kairos, celo za zavedanje sedanosti v smislu kairosa. Beseda kairos pomeni »pravi čas«, vsebinski in pomenski čas, ne formalni, kvantitativni čas kronosa. Ustrezno s tem je po Tillichovih nazorih ideja kairosa povezana z utopijo in preroškim dojetjem časa. Preroški duh dojeta novo v času, toda ta duh ni neki določljivi duh in ne obstajajo kraji, na katere bi bil duh preroškega dojetanja časa a priori vezan. V najnovejši zgodovini vidi Tillich preroškega duha v dveh primerih v 19. stoletju, obakrat v znamenju ostrega boja proti krščanstvu, in sicer pri Karlu Marxu in Friedrichu Nietzscheju. Oba misleca sprožita tudi boj proti demonskosti meščanskega sveta, proti njegovemu izkoriščevalskemu gospodarskemu redu in zakonitostim. Po Tillichu je boj proti demonskosti meščanske družbe, predvsem proti kapitalističnemu sistemu, dejanska sila preroškega zoperstavljanja, in ta moč izhaja iz odločitve za kairos.