

Gorazd Andrejč

FILOZOFSKO-TEOLOŠKE OBRAVNAVE JUDOVSTVA: SCHLEIERMACHER IN TILlich

Rečeno je bilo, da so nemški liberalno-protestantski teologi 19. in zgodnjega 20. stoletja ostali v svoji nastrojenosti močno protijudovski, navkljub svoji afirmaciji religiozne svobode in podpori pri emancipaciji Judov.¹ Friedricha Schleiermacherja, »očeta liberalne teologije«, navadno štejejo za začetnika specifičnega tipa neo-markionističnega protijudovstva, ki je vnesel radikalno zarezo med Staro in Novo zavezo, in skladno s tem med judovstvom in krščanstvom (Gerdmar 2009, 61–64; Helmer 2005, 236). Paul Tillich, ki je bil v tej situaciji na drugem koncu zgodovine nemške liberalne teologije – natančneje, »na meji« med liberalno teologijo in novo ortodoksijo –, je velikokrat razumljen kot tisti, ki je skupaj z Barthom uspešno prekinil¹ to specifično obliko protijudovstva tako, da je na sistematičen način izpostavil poudarke kontinuitete med Staro in Novo zavezo kot tudi med judovstvom in krščanstvom (Earley 1984, 232).

V pričujoči študiji nameravam problematizirati to razumevanje, in sicer s primerjavo Schleiermacherjevega in Tillichovega pogleda na judovstvo. Primerjava med Schleiermacherjem in Tillichom glede danega področja je smiselna zaradi več razlogov. Oba sta bila politično dejavna, naslavljalata sta drže krščanske in širše javnosti do Judov v Nemčiji – Schleiermacher še posebej s svojim delom *Pisma glede politično-teološke naloge* (BR; prim. Crouter 2005, 123–139), Tillich pa s predavanji »Judovsko vprašanje« (Tillich [1953] 2004) in svojimi medvojnimi

1 Glej npr. Buber (1997, 191–194), Klein (1975), Wiese (1999; 2005), Gerdmar (2009) in Ariel (2010).

javnimi nagovori nemškemu ljudstvu (prim. Sturm 2002). V različnih, vendar zgodovinsko povezanih družbenih in političnih kontekstih, sta oba govorila in nastopala proti antisemitizmu in tradicionalnim verzijam krščanskega protijudovstva. Po drugi strani sta oba izražala različna protijudovska stališča, čeprav bi lahko bili v skušnjavi, da jih označimo za »milejše oblike«, če jih primerjamo s tradicionalnimi krščanskimi pogledi, in seveda še posebej z antisemitskimi pogledi »arijskih« ideologov (vključno s teologi) v nacistični Nemčiji 30. in 40. let (Heschel 2010).

Ogledali si bomo, kako so Schleiermacherjeve in Tillichove osrednje teološke in filozofske ideje vplivale (ali pač ne) na njun pogled kot tudi odnos tako do judovstva kot do Judov kot ljudstva. Primerjava med obema mislecema je možna ravno zaradi njunega globokega filozofskega in sistematičnega pristopa k teološkim vprašanjem. Njuna stališča oblikujejo specifične epistemološke, metafizične kot tudi zgodovinsko teološke ideje, te pa so na različne načine prepletene z njuno zavezanostjo *kerigmi*, torej krščanskemu oznanilu. Na koncu bom nakazal, kaj bi se iz te primerjalne analize krščanske misli o judovstvu lahko naučili za današnji čas.

Scheiermacher in judovstvo

Veliko raziskovalcev je že opazilo, da so Scheiermacherjeve grobe protijudovske izjave nekako neskladne z njegovim sicer pozitivnim odnosom do »religije«, ki jo najde tudi izven krščanstva – tudi v judovstvu. Recimo tale opazka iz njegovega dela *O religiji*: »[...] Judovstvo je že dolgo časa mrtva religija, in tisti, ki se dandanes še vedno ponašajo z njegovimi barvami, se dejansko nahajajo v položaju, v katerem sedijo in žalujejo ob truplu nestrohnele mumije, objokujoč njen konec in žalostno dediščino« (OR, 114). Take izjave so bile zelo različno interpretirane. Po eni strani prizanesljivi bralci podcenjujejo njihovo protijudovsko ost, pogosto tako, da izraženi protijudovski sentiment pripišejo vplivu sekulariziranih krogov judovskih razsveteljencev (haskala), zbranih okrog Henriette Herz (Pickle 1980; Crouter 2005). Po drugi strani kritike pogosto zanese v nasprotno skrajnost: primer teh interpretacij je recimo Newmanova, ki Schleiermacherjev opis judovstva kot »nestroh-

nele mumije« in »mrtvega sadeža« razlaga, kot da neposredno izhaja iz domnevnega Schleiermacherjevega pritrjevanja antisemitskemu (in ne le protijudovskemu) prepričanju, da Judje nimajo resničnih človeških občutkov! Obema pristopoma manjka uravnoteženosti. Z vsem spoštovanjem do Pickla (avtorja prvega pogleda) velja opozoriti, da je v Schleiermacherjevem času obstajalo mnoštvo *krščanskih* protijudovskih pogledov – različic teologije nadomestitve –, na temelju katerih je Schleiermacher lahko in tudi je gradil svoj pogled (bodisi zavestno ali pač ne; in v precejšnjem neskladju z njegovo lastno teologijo religij, kot bomo videli spodaj). Z vsem spoštovanjem do Newmana pa velja opozoriti na Schleiermacherjev izraziti trud, da bi vključili jude kot *Jude* v polno in enakopravno nemško državljanstvo (nacijo), kakor tudi na njegovo eksplicitno kritiziranje in zavračanje antisemitizma (Newman oboje ignorira), ki ga Schleiermacher opiše kot »široko razširjen«, a zmoten pogled, po katerem naj bi domnevna »notranja pokvarjenost judov [...] bila tisti razlog, zaradi katerega jih je nevarno sprejeti v občansko družbo.« (Schleiermacher v Crouter 2005, 130).

Schleiermacherjevo delo *Pisma glede politično-teološke naloge*, kjer je najti to obsodbo antisemitizma – in ne le njegovi knjigi *O religiji, Krščanska vera* in ostala filozofsko-teološka dela – odraža tudi določene antisemitske poglede, o katerih bo več govora v nadaljevanju. Kljub temu pa v literaturi o Schleiermacherju obstaja pomembno strinjanje v zvezi s tem, da je njegov politični/državljanški argument glede polnega priznanja Judov kot nemških državljanov utemeljen v njegovi filozofiji religije, se pravi v njegovih »romantičnih pogledih na pozitivne religije kot tiste, ki obstajajo skorajda kot organske entitete« (Crouter 2005, 132; prim. Pickle 1980, 123), in tudi glede tega, da se je »za razumevanje njegovega stališča do vprašanja judovstva in Judov potrebno ozreti na njegov splošni pogled« (Gerdmar 2009, 63).

V središču Schleiermacherjevega razumevanja nekrščanskih religij in krščanskega odnosa do njih je seveda njegov koncept »religije«, ki ga dojema kot pristen impulz in izkustveni vidik prisoten v vseh konkretnih religijah. »Bistvo [religije] nista mišljenje ali delovanje, pač pa zor (intucija) in občutje« (OR, 22) oziroma »osnovno občutje za neskončno in živo naravo. To praobčutje je bivanjska osnova, ki ne more biti mišljena,

pač pa zgolj izkušana. V novejših študijah o Schleiermacherju (npr. Albrecht 1994; Herms 2003; Marina 2008; Dole 2010; Hector 2010; 2012) se je pojasnjevalni trend občutno odmaknil od »zaznavnega modela« Schleiermacherjevega »občutja«, po katerem je Boga moč neposredno *izkusiti* prek točno te instance (npr. Brandt 1968). Namesto tega je potrebno Schleiermacherjev poudarek k občutenju razumeti v popolnoma post-kantovskem smislu (čeprav bi kdo lahko zagovarjal, da gre za pogled blizu klasičnemu krščanstvu Tomaža Akvinskega), ki gradi na prepričanju, da »ne obstaja nič takega, kot je izolirano izkustvo boštva«, do katerega bi prišli bodisi prek kakršne koli čutne zaznave ali pa prek občutja (*Dial* T, 31), saj je »sleherna možnost, da bi bil Bog *na kakršen koli način dan*, že sama po sebi popolnoma izključena« (CF, 4.4).² (prim. Frank 2005).

Schleiermacher trdi, da lahko le konkretne, zgodovinsko vpete religije, vključujejo dejanske elemente »religije« (OR, 104, 106) oziroma zavedanja Boga. Z drugimi besedami: »poroka neskončnega s končnim« (OR, 107) je možna le v partikularnih zgodovinskih oblikah judovstva, krščanstva ali katere koli druge religije. Univerzalna, generalizirana religija ne more biti realizirana ali izkušena s strani kogarkoli (OR, 97–99), saj se »[religija] nikoli ne pojavlja v čistem stanju« (OR, 21). Kot se izrazi Jacqueline Marina, je za Schleiermacherja sleherno religiozno izkustvo »situirano izkustvo transcendentnega«; in »situiranosti ne moremo abstrahirati od izkustva« (Marina 2004, 133). Enak metodološki poudarek na partikularnosti sleherne religije, kot ga najdemo v delu *O religiji*, kot miselna nit označuje tudi Schleiermacherjevo *Krščansko vero*. Medtem ko je dogmatska nota omenjenega dela protestantsko krščanska, napisana za krščanske bralce in krščansko-triumfalistična, pa »Schleiermacher v nasprotju s predstavniki nove ortodoksije nikoli ne zanika, da je krščanstvo le ena izmed religij« (Gerrish 1993, 210).

Tak pogled na religije pravzaprav predpostavlja določen tip pluralistične matrice (namesto ekskluzivizma ali inkluzivizma), navkljub

2 V svojem prispevku k tej temi (Andrejč 2012) opažam občasne nedoslednosti v Schleiermacherjevem razumevanju »so-postavljenosti« Boga v občutju, in ponujam dodatne argumente proti »zaznavnemu modelu« interpretacije Schleiermacherovih stališč.

Schleiermacherjevemu vztrajanju pri superiornosti krščanstva v primerjavi z vsemi drugimi religijami.³ Če sprejmemo, da Schleiermacherjeva filozofija religij vključuje pluralistični vidik, se zastavlja vprašanje, ali je vplivala na njegovo razumevanje judovstva ali ne; in če je, kako. Zakaj je zavzel tako podcenjujoče stališče do judovstva, če pa je obenem zastopal potencialno afirmativen odnos do vseh »zgodovinskih« nekrščanskih religij, vključno z judovstvom (OR, 97–112)?

Ugotovimo lahko, da Schleiermacherjev enigmatičen opis judovstva v njegovi *O religiji* kot tistega, ki ima »lepe, otroške poteze« (OR, 114) oziroma kot tistega, ki vsebuje »pravi religiozni element«, lepo zaobjame notranjo napetost v njegovem splošnem videnju judovstva. Po eni strani je tu vsekakor razviden močno pokroviteljski odnos, še posebej ko primerja krščanstvo kot »veličastnejše, sublimnejše in zrelega človeka vrednejše« (OR, 115) z »otročkostjo« judovstva. Po drugi strani pa Schleiermacher izrazi globoko spoštovanje in prepoznavanje ter priznavanje »religijskega jedra« judovstva, še posebej kar se tiče »preroškega daru«, kot se je razvil znotraj judovstva, in v primerjavi s katerim so »kristjani le otroci« (OR, 115). Zato, čeprav negativne konotacije v Schleiermacherjevi rabi besede »otročkost«, vsekakor obstajajo in jih ne gre prezreti, moramo njegovo pripombo vendarle interpretirati v kontekstu njegove hermenevtike: tako npr. njegovega romantičnega poudarjanja »spontanosti« in »drznosti«, ki sta značilni za otroke (v nasprotju z večino odraslih) in s katerima otroci »prerokujejo« pomen njim še neznanih besed in povedi (Bowie 1998, x–xi; v HC). »Otroškost« potemtakem implicira spontani, pristno religijski izvor judovstva kot »edinstvene, partikularne religije«, v nasprotju z razsvetljenjsko-judovskimi prikazi judovstva kot »religije razuma« (Crouter 2005, 131–139; prim. tudi Ehrhardt 2012).

»Markionistična vrzel« med staro in novo zavezo, ki naj bi jo v sodobni krščanski teologiji odprl ravno Schleiermacher, je tudi s strani njemu

3 Glej argument Jacqueline Marina (2004; 2008), da je kot podlaga za razvoj sodobnega tipa religijskega pluralizma Schleiermacherjev pristop primernejši kakor pa npr. apropiacija Kantovega, kot jo ponuja John Hick. Sodobno apropiacijo Schleiermacherjeve filozofije religije poleg Marinajeve ponuja tudi Reynolds (2005), ki svoje razvija pluralistično stališče s kombiniranjem modificiranega Schleiermacherjevega z elementi misli Charlesa Taylorja.

naklonjenih interpretov (npr. Gerrish, Helmer) velikokrat razumljena kot njegov največji teološki greh. Schleiermacher je eksplicitno zatrdil, da judovstva ne vidi in ne razume kot »na nek način predhodnika krščanstva« in celo izjavi, da »sovraži« »tak tip zgodovinskega utemeljevanja v religiji«. Šibitev kontinuitete med »mojzesovskim judovstvom« in krščanstvom je jasno razvidna tudi v *Krščanski veri*. V kontekstu svojih protijudovskih teoloških pogledov, ki jih tukaj izraža (CF, 8.4, 9.2, 12.2, 27.3, 77.2, 94.2, 132.2), skuša Schleiermacher svojo teologijo nadomestitve utemeljiti na predpostavki, da Abrahamova *religiozna zavest* ni mogla biti enaka kristjanovi zavesti (CF, 12.2). Kot pojasni Christine Helmer, ta Schleiermacherjeva gesta, ki judovstvo ločuje od krščanstva, izhaja iz njegovega razumevanja religij kot edinstvenih realizacij religioznega praobčutja. Schleiermacher ne zanika čisto historične kontinuitete obeh tradicij (Helmer 2005: 236).

Ker pa je Schleiermacher vendarle zanikal kontinuiteto v vsebinsko-religijskem pomenu in s tem tradicionalno krščansko teologijo nadomestitve (kontinuiteta z nadomestitvijo), se je znašel pred teoretskim izzivom, kako najti argumente, s katerimi naj pojasni superiornost krščanstva v odnosu do judovstva, neodvisno od tradicionalne teologije nadomestitve (prim. Pickle 1980, 119). V svojem »Petem govoru« v knjigi *O religiji* skuša identificirati partikularna občutja (in ne zgolj univerzalnega praobčutja, ki je »bistvo vse(h) religij(e)«) kot nekakšno »mistično jedro«, ki je pri vsaki religiji različno. Ta pogled nam je danes videti čuden in nenavaden (Pickle 1980, 118), in tudi dejansko gre za nepotreben dodatek k njegovi filozofiji religij, kot je sicer v knjigi prikazana. Enako velja za identifikacijo občutja »univerzalne takojšnje retribucije« kot jedra judovstva (OR, 114).

V luči vsega do zdaj povedanega, postane še jasneje, da so na Schleiermacherjevo teologijo nadomestitve in njegove podcenjevalne opazke do judovstva vplivali in jih (so)oblikovali predvsem drugi dejavniki in le v manjši meri njegova filozofska teologija in politična filozofija. Med temi drugimi dejavniki je nedvomno triumfalistična potreba poudarjanja razlike med »najplemenitejšo in najvišjo« religijo ter njenim »najbližjim drugim«, judovstvom; nadalje množično nemško protijudovski in

antisemitski sentiment, negativna recepcija (tradicionalnega) judovstva s strani judovskih razsvetljencev (haskala), močno odklonilna Schleiermacherjeva drža do kantovskih/razsvetljenskih poskusov reduciranja religije na moralo (stališče, ki so ga tudi judovski razsvetljenci privzeli v svoji filozofiji religije), Schleiermacherjev rezidualno-pietistični poudarek na dihotomiji med duhom in zakonom, prav tako pa tudi njegov nemško-krščanski koncept pedagogike (glej Blum 2010; Erhardt 2012). Strukturni dejavniki njegove filozofske teologije oziroma filozofije religij(e) so vsekakor tudi vplivali na njegovo celotno držo do judovstva, toda v omejeni meri. Tisti drugi dejavniki so bržkone prečili njihov potencial, na osnovi katerega bi Schleiermacher lahko razvil precej bolj afirmativno držo do judovstva.

Tillich in judovstvo

Čeprav Tillich privzema določene vidike Schleiermacherjevega pristopa v odnosu do teologije – na primer, ko brani relevantnost izjemnih »občutij biti« za religijsko verovanje nasproti napadom na te s strani nove ortodoksije,⁴ pa vseeno zavrača Schleiermacherjevo »občutje absolutne odvisnosti« kot središče (ali, kot sam pravi, kot »izhodiščno točko«) sistematične teologije. In čeprav zapiše, da je »teologija nujno eksistencialna« (Tillich 1973, 32), v središče lastne sistematične teologije vendarle postavi *zgodovinski dogodek* Jezusa Kristusa (Tillich 1973, 42). To se odraža v njegovem teološkem tolmačenju zgodovine, a ob tem ne gre zanikati vplivov nemške klasične filozofije na njegovo filozofijo zgodovine, ki so prisotni tudi še v njegovem poznem obdobju.

Ta razlika med Tillichom in Schleiermacherjem je za nas pomembna. Bistvo Tillichovega odmika od nemške liberalno-protestanske tradicije kot celote lahko namreč razumemo kot poskus odmika od liberalno-protestantskega neomarkionizma, in sicer z izrazito reafirmacijo zgodovinske kontinuitete med Staro in Novo zavezo (Tillich [1953] 2004, 8–9; Earley 1984, 232). Za Tillicha to pomeni tudi afirmacijo kontinuitete med *judovstvom* in krščanstvom, čeprav opozarja, da so-

4 Za Tillichovo kritično afirmacijo Schleiermacherjevega poudarka na izkustvenem v religiji glej Tillich (1973, 40–46, 172–173).

dobnega judovstva ne gre *enačiti* s tistim, ki je obstajal v časih Jezusa in zgodnjecerkvenega krščanstva ali pred njim (Tillich [1953] 2004, 8–9). Kakršno koli zanikanje judovskih korenin krščanstva onemogoči možnost razumevanja Nove zaveze in sam dogodek Kristusa: »Brez skupnosti ljudi, ki so bili indoktrinirani s paradoksi judovskih preroštev, paradoksa križa ne bi mogli ne razumeti ne sprejeti.« (Tillich 1973, 142) Tillich še naglasi, da bi prelom v kontinuiteti med judovsko preroško tradicijo in novozavezno vero pomenil, da je »Nova zaveza neveljavna« (Tillich [1953] 2004, 9).

Tillich takšno razumevanje poveže z izkušnjo izgube duhovne in moralne identitete nemške cerkve pod Hitlerjem (Tillich [1953] 2004, 9). Z drzno primerjavo poistoveti grožnjo nacionalsocializma v odnosu do nemške cerkve z eksistencialno nevarnostjo, ki jo je gnostični sinkretizem predstavljal za zgodnjo cerkev: ustrezen odgovor na obe eksistencialni nevarnosti je po Tillichu v izrazitem poudarku na kontinuiteti med »preroškim judovstvom« hebrejske biblije in krščanstvom. Edini duh, »ki lahko obrani cerkev« (Tillich [1953] 2004, 9) pred religioznim nacionalizmom in izgubo svojega krščanskega karakterja, je preroško judovstvo. Tillichovo afirmacijo pomena judovstva moramo razumeti v kontekstu njegovega zelo osebnega in zavzetega protinacističnega boja, ki je tako krščanske kot tudi državljanske narave.

Pa vendar se v povezavi z drugimi strukturnimi potezami Tillichove teologije Tillichov način afirmacije judovstva kaže tudi kot njegova lastna, posebna oblika triumfalizma nad judovstvom. V smislu pogojev soteriologije in razodetja se judovstvo Tillichu še vedno kaže kot bistveno nezaključeno – kot *preparatio evangelica*, a v sveži interpretaciji. Zgodovinsko razodetje Kristusa Tillich razume kot »zaključno in dokončno« v primerjavi s čimer koli, kar je najti v drugih religijah, vključno z judovstvom.⁵ Zdi se, da če za izhodišče vzamemo Tillichov teološko-

5 Tukaj se osredotočam na Tillichova pretehtana in jasno izražena stališča, ki jih je kot teolog zastopal večino svojega »zrelega obdobja« – vsaj do potovanja na Japonsko in tamkajšnjih razprav z budističnimi sogovorniki, kar pa je bilo v poznem delu Tillichovega življenja (1963). Terence Thomas zagovarja stališče, da je Tillich po teh pogovorih z budisti prešel s svojega soteriološkega inkluzivizma na pluralizem, toda drugi, vključno z Marcom Bossom (2009), tako interpretacijo zavračajo.

historični pogled na odrešitev in razodetje, nujno pristanemo v teologiji nadomestitve (Dreidger Hesslein 2010, 35), sledi pa tudi določena oblika krščanskega inkluzivizma (ali morda celo ekskluzivizma). To je bila tudi glavna ost argumentov proti Tillichu s strani nekaj njegovih učencev, kot so Langdon Gilkey, Tom Driver in Paul Knitter, ki so vsaj deloma v skladu s svojim kritičnim odzivom na to potezo Tillichove teologije postali religijski pluralisti. Z njihovega zornega kota se Tillich ustavi na ključni točki, na kateri bi bila potrebna revizija doktrine o končnosti in absolutnosti dogodka Kristusa (Gilkey 1982 in 1987; Driver 1987; Knitter 1985).

Pri tem je eden ključnih strukturnih elementov Tillichovega teološkega uokvirjanja judovstva njegovo »protestantsko načelo« (Earley 1984, 230), tj. »preroški protest« proti čemur koli končnemu in zgodovinskemu, če to nastopa, kakor da bi bilo brezpogojno samo. Kar se tega tiče, je Tillich vsekakor povsem jasno afirmiral *nadaljujočo se* odrešiteljsko funkcijo Izraela kot nekakšnega korektiva za cerkev (Tillich [1953] 2004, 8–9). A vendar, medtem ko taka pozicija kaže pristno odprtost za krščansko samokritičnost, jo ravno tako lahko razumemo kot specifično, *na cerkev osredotočeno* afirmacijo Izraela in judovstva. Pravzaprav zveni Tillich nenavadno podobno Schleiermacherju, ko trdi, da je vrh preroškega obdobja v judovstvu nastopil *pred* Kristusom, in da je z dogodkom Kristusa univerzalnost vdrla v judovski partikularizem z namenom, da bi ga preseгла. Iz tega je razvidno, da se je tudi Tillich – sicer drugače, pa vendar ne povsem drugače kakor Schleiermacher – ukvarjal z recikliranjem in ponovnim pakiranjem starih tem tradicionalne krščanske teologije nadomestitve.

Nek drug, še bolj problematičen strukturni element Tillichove misli, ki je ključno določil njegovo stališče do judovstva kot tudi sionizma, pa je bila njegova »ontologija prostorsko-časovne napetosti« (ki ustreza zakramentalnim in preroškim vidikom religije: ti se po Tillichu medsebojno bojujejo znotraj vsake religije) (Tillich 1959a). Znotraj takega okvirja vidi Tillich judovstvo kot »religijo časa« in ne prostora, Jude pa kot »ljudstvo časa« in ne prostora. Skladno s tem Tillich trdi, da so Judje v stalnem razseljenstvu oziroma »eksistenci diaspore«, zaradi česar je

zavračal sionizem (Tillich [1953] 2004; prim. Earley 1984, 233–4).⁶ Ne glede na to, kakšen je naš odnos do sionizma, je vsekakor težko simpatizirati s tako abstraktno in pavšalno posplošeno negativno držo do precej kompleksnega sodobnega političnega vprašanja. Povedano drugače: četudi je kritičen odnos do sionizma iz krščanske perspektive morda na mestu, ta to ni na podlagi Tillichovih argumentov.

Na koncu velja poudariti, da gre pri Tillichu, kljub sistemskim predpozicijam k teološkemu protijudovstvu, za avtorja, ki se je trdo boril proti nemškemu (neopoganskemu, političnemu) antisemitizmu, tako v vlogi humanista kot tudi krščanskega socialista (prim. Tillich [1933] 1977). Prav tako je, kot smo omenili že prej, Tillich jasno prepoznal, kiritiziral in zavrnil več vplivnih oblik krščanskega protijudovstva (vključno z bibličnim protijudovstvom, prisotnim v Evangeliju po Janezu), ki so bili redko prepoznane s strani kristjanov tistega časa, tako pred kot tudi neposredno po drugi svetovni vojni (Tillich [1953] 2004, 6–7). Različica protijudovske teologije, ki jo je Tillich kontinuirano odobral, je bila zavestna, vendar po njegovem prepričanju neizogibna izbira za krščanskega teologa. Šlo je za hkratni »da« in »ne« judovstvu, ki ju je Tillich videl pri apostolu Pavlu, in ki sta po Tillichovem globokem prepričanju vsebovana v afirmaciji Jezusa kot Kristusa, brez katere krščanstvo preprosto preneha biti krščanstvo.

Primerjalna refleksija in sodobne perspektive

Mika nas, da bi pričujočo primerjalno raziskavo povzeli z nekakšno simetrijo in zapisali, da je Schleiermacherjevo poudarjeno protijudovstvo vztrajalo *kljub* njegovi afirmativni filozofiji religij (vključno z judovstvom), medtem ko sta Tillichovo pronicljivo zavedanje in kritika protijudovstva uveljavila *kljub* njegovemu kristocentričnemu in metafizično-historičnemu pogledu na religije (vključno z judovstvom). Vendar pa večslojna kompleksnost v njunih miselnih sistemih, skupaj s kompleksnimi (različnimi, vendar zgodovinsko povezanimi) historičnimi

6 Tillich je spremenil svoje stališče do sionizma konec 50. let. Postal mu je zmerno naklonjen, prav tako tudi novim izrazom judovske vere v državi Izrael. Glej Tillich (1959b, 13:403–8).

konteksti, ne dopuščajo takega grobega poenostavljanja kot končnega povzetka primerjave med Schleiermacherjevim in Tillichovim odnosom do judovstva.

Težko je sicer zanikati, da so tendence v smeri markionizma, ki jih je v protestantizmu vnesel Schleiermacher, po več kot enem stoletju postale bistveni del zelo drugačne, virulentne antisemitistične retorike, ki je Schleiermacher nikoli ne bi odobral (prim. Crouter 2005, 123–139). Prav tako je jasno, da ločevanje zgodnjega krščanstva od njegovega judovskega zgodovinskega konteksta nujno proizvaja napačna razumevanja tako krščanstva kot judovstva, kar je Tillich zelo dobro razumel in razložil (Tillich [1953] 2004). Vendar pa to še ne pomeni, da Schleiermacherjeva šibitev *teološke* kontinuitete med judovstvom in krščanstvom sama po sebi sproža protijudovstvo, kaj šele antisemitizem. Schleiermacherjevo stališče, da je vsaka religija edinstvena realizacija različnih in izvornih religioznih prebujenj, kot tudi razumevanje, osrednje v njegovi filozofiji religij, da bi pluralnost religij morali praznovati in ne objokovati (OR, 96–101), še vedno v sebi nosi potencial, ki krščanski teologiji omogoča, da *sodobno* judovstvo uzre kot živo in veljavno utelešenje božanske interakcije s človeštvom.

Znotraj današnjega postpluralističnega teološkega obzorja pa je tudi ta pozitiven potencial Schleiermacherjeve filozofije religij lahko videti »neuporaben« za krščansko teologijo. Za tiste, ki jih trda postliberalna inkomenzurabilnost in njej ustrezajoča strategija »ne spekuliraj, ne povej« krščanskega premišljevanja o nekrščanskih religijah še vedno ne prepriča, se Tillichov hkraten in emfatičen »Da« kot tudi »Ne« judovstvu lahko zdi bolj perspektiven teološki znanilec primerne sodobne krščanske države. Toda Tillichov poudarek na teološki kontinuiteti med »judovsko prerošnostjo« in krščanstvom je dvorezen meč. Njegov historično-teološki pogled na religije, ki ohranja pri življenju njegovo protijudovstvo prav tako temelji na tistem, v čemer lahko danes prepoznamo zastarel model: gre namreč za vse preveč poenostavljeno teološko filozofijo zgodovine, znotraj katere Tillich pozicionira svojo afirmacijo Jezusa kot Kristusa. In vendar je znotraj te specifične interpretacije zgodovine takšna afirmacija nepotrebna.

Kaj so torej tiste ugotovitve, ki bi jih sodobni krščanski poskusi »misliti judovstvo« lahko potegnili iz pričujoče primerjave? Za krščansko misel

in samorazumevanje bo zavest o kontinuitetah med (starodavnimi) judovskimi in krščanskimi tradicijami vedno ostala pomembna: še posebej, seveda, glede Jezusovega judovstva in celotne konceptualne ter ritualne dediščine, ki sta jo Nova zaveza in zgodnja cerkev podedovala in na njej gradila. Kljub temu pa sta teološki interes za judovstvo in afirmacija sodobnega judovstva *na osnovi takšne kontinuitete* rizičen podvig, poln intelektualnih, etičnih in teoloških pasti. Povedano lahko lepo vidimo na primeru Tillichove lastne pozicije. Ta nam namreč jasno pokaže, kako težko se je izviti iz okvirov apriornega krščanskega triumfalizma, čeprav hkrati uspešno premagaš številne oblike protijudovstva.

Po vsem akademskem naporu v zvezi z judovsko-krščanskimi odnosi se še vedno zdi, da sta si judovstvo in krščanstvo dejansko nekoliko »preblizu za – teološko – lagodje«. Na medreligijskem prizorišču se zdi spoštovanje sodobnega judovstva kot zgodovinsko bližnje, pa vendar teološko neodvisne in povsem samostojne tradicije – zares: kot »le ene izmed mnogih« religijskih tradicij, ki si že same po sebi zaslužijo spoštovanje in prizadevanje za dialog s strani kristjanov –, boljša začetna točka medreligijskega vzajemnega razumevanja kot pa prekomerno poudarjanje kontinuitete med predkrščanskim judovskim izročilom in krščanstvom. Zdi se, da to s krščanske perspektive v vsakem primeru drži, ne glede na to, ali se nagibamo k soteriološkemu pluralizmu ali ne. Zato je Schleiermacherjeva filozofsko-teološka afirmacija judovstva kot del njegove afirmacije *religij* še vedno relevantna za aktualno krščansko iskanje svoje najboljše drže do judovstva, tako v teološkem kot v praktičnem smislu.

Sodobno judovstvo bo izmed vseh religij seveda še naprej konceptualno najbližja »sorodnica« krščanstva.⁷ Vendar pa različni pomeni celo najbolj temeljnih pojmov v religijskem diskurzu obeh izročil – vzemimo kot primera že samó »odrešenje« in »zakon/postavo« – terjajo dosledno spoštovanje te razlike pri medreligijski komunikaciji kot tudi iskreno, učečo se in samokritično držo do krščanstvu lastnih protijudovskih in antisemitskih demonov. To seveda ne pomeni, da bi morali ali smeli

7 Tukaj se ne morem poglobljati v diskusijo o pojmu »religije«. Za tozadevno razpravo glej Andrejč (2016, 49–64), kjer se ukvarjam še posebej z wittgensteinsko-pragmatičnim pogledom na koncept »religije«.

spregledati pomembnost analogij in skupnega kulturnega fonda (ne le svetopisemskega, temveč tudi postsvetopisemskega), ki si jih delita judovstvo in krščanstvo: sodobni judovsko-krščanski odnosi se bodo še naprej izgrajevali tudi na njih.⁸ Ni pa nam ob tem treba privzeti, da so ta prizadevanja odvisna od močne historično-teološke doktrine o kontinuiteti med judovstvom in krščanstvom.

Iz angleščine prevedla Boštjan Kovačič in Nenad Vitorović

VIRI IN LITERATURA

- Andrejč, Gorazd. 2012. »Bridging the Gap Between Social and Existential-Mystical Interpretations of Schleiermacher's 'Feeling'«, *Religious Studies* 48 (3): 377–401.
- – –. 2016. *Wittgenstein and Interreligious Disagreement: A Philosophical and Theological Perspective*. New York: Palgrave MacMillan.
- Aariel, Yaakov. 2010. »The One and the Many: Unity and Diversity in Protestant Attitudes Towards the Jews«. V *Studies in Contemporary Jewry 24: The Protestant-Jewish Conundrum*, ur. Jonathan Frankel, 15–45. Oxford: Oxford University Press.
- Albrecht, Christian. 1994. *Schleiermachers Theorie der Frömmigkeit*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Blum, Matthias. 2010. »Ich wäre ein Judenfeind?« V *Beiträge zur Historischen Bildungsforschung 42: Zum Antijudaismus in Friedrich Schleiermachers Theologie und Pädagogik*. Cologne/Weimar/Wien: Böhlau Verlag.
- Bowie, Andrew. 1998. Introduction. V Friedrich Schleiermacher. 1998. *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, vii–xxxii, ur. Andrew Bowie. Cambridge: Cambridge University Press.
- Buber, Martin. 1997. *Israel and the World: Essays in the Time of Crisis*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Burrell, David Bakewell. 1993. *Freedom and Creation in Three Traditions*. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press.
- Crouter, Richard. 2005. *Friedrich Schleiermacher: Between Enlightenment and Romanticism*. Cambridge: Cambridge University Press.

8 Za primera različnih pristopov k judovsko-krščanski teološki komunikaciji, ki oba priznavata tako »slovnico« razliko kakor tudi pomembne analogije med krščanstvom in judovstvom, glej Tracy (1990) in Burrell (1993).

- Dietrich, Walter. 1996. »Paul Tillich und die Juden«. *Lutherische Monatshefte* 35 (11): 28–30.
- Dole, Andrew. 2010. *Schleiermacher on Religion and Natural Order*. Oxford: Oxford University Press.
- Dreidger Hesslein, Kayko. 2010 »The (Dis)Integration of Judaism in Tillich's Theology of Universal Salvation«. *Bulletin of the North American Paul Tillich Society* 36 (3): 32–36.
- Driver, Tom Faw. 1987. »The Case for Pluralism«. V *The Myth of Christian Uniqueness*, ur. John Hick in Paul F. Knitter, 203–218. London: SCM Press.
- Ehrhardt, Christiane. 2012. »'Erwachsen' oder 'kindlich'? Religionspädagogische Aspekte des Verhältnisses Christentum/Judentum bei Schleiermacher«. V *Christentum und Judentum: Akten des Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft in Halle, März 2009*, ur. Roderich Barth, Ulrich Barth in Claus-Dieter Osthövener, 368–385. Berlin: De Gruyter.
- Earley, Glenn. 1984. »Tillich and Judaism: An Analysis of the 'Jewish Question'«. V *Theonomy and Autonomy: Studies in Paul Tillich's engagement with Modern Culture*, ur. John Jesse Carey, 213–242. Macon, GA: Mercer University Press.
- Frank, Manfred. 2005. »Metaphysical foundations: a look at Schleiermacher's Dialectic«. V *Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*, ur. Jacqueline Marina, 15–34. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gerdmar, Anders. 2009. *Roots of Theological Anti-Semitism. German Biblical Interpretation and the Jews, from Herder to Semler to Kittel and Bultmann*. Leiden/Boston: Brill.
- Gerrish, Brian Albert. 1993. *Continuing the Reformation: Essays on Modern Religious Thought*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gilkey, Langdon. 1983. »Tillich: The Master of Mediation«. V *The Theology of Paul Tillich*, ur. Charles William Keagley, 25–69. New York: Pilgrim Press.
- – –. 1987. »Plurality and its Theological Implications«. V *The Myth of Christian Uniqueness*, ur. John Hick in Paul F. Knitter, 37–52. London: SCM Press.
- Hector, Kevin. 2010. »Attonement and Explication: A Pragmatist Reading of Schleiermacher's 'Theology of Feeling'«. V *Schleiermacher, the Study of Religion, and the Future of Theology* Schleiermacher, the Study of Religion, and the Future of Theology, ur. Brent Sockness in Wilhelm Gräb, 215–42. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Hector, Kevin. 2012. *Theology without Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Helmer, Christine. 2003. »Mysticism and Metaphysics: Schleiermacher and a Historical-Theological Trajectory«. *Journal of Religion* 83 (4): 517–538.
- Heschel, Susannah. 2010. *The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible in the Nazi Germany*. Princeton, NY: Princeton University Press.

- Herms, Eilert. 2003. *Menschen im Werden: Studien zu Schleiermacher*. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Klein, Charlotte. 1975. *Anti-Judaism in Christian Theology*. London: SPCK.
- Knitter, Paul. 1985. *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward World Religions*. Maryknoll: Orbis.
- Marina, Jacqueline. 2004. »Schleiermacher on the Outpourings of the Inner Fire«, *Religious Studies* 40 (2): 125–43.
- – –. 2008. *Transformation of the Self in the Thought of Friedrich Schleiermacher*. Oxford: Oxford University Press.
- Pickle, Joseph W. 1980. »Schleiermacher on Judaism«. *Journal of Religion* 60 (2): 115–137.
- Re Manning, Russell, ur. 2009. *The Cambridge Companion to Paul Tillich*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reynolds, Thomas. 2005. »Reconsidering Schleiermacher and the Problem of Religious Diversity: Toward a Dialectical Pluralism«. *Journal of the American Academy of Religion* 37 (1): 151–181.
- Schleiermacher, Friedrich (BR). 1984. *Briefe bei Gelegenheit der politisch theologischen Aufgabe und des Sendschreibens jüdisches Hausväter*. Kurt Nowak (ed.) Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- – –. (OR). 1996. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*. 2nd Edition. Richard Crouter (ed.) Cambridge: Cambridge University Press.
- – –. (CF). 1999. *The Christian Faith*. H.R. Mackintosh and J.S. Stewart (eds.) Edinburgh: T&T Clark.
- – –. (Dial T). 1996. *Dialectic or, The Art of Doing Philosophy: A Study Edition of the 1811 Notes*. T. Tice (ed. and transl.) Atlanta, Georgia: Scholars Press.
- – –. (HC). 1998. *Hermeneutics and Criticism and Other Writings (Cambridge Texts in the History of Philosophy)*. Andrew Bowie (ed.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Sturm, Erdmann. 2002. »Die Zugehörigkeit Paul Tillichs zum Judentum als feststehende Tatsache ... Über Paul Tillichs 'Geist des Judentums' und eine antisemitische Polemik (1933–1935)«. V *Grenzgänge: Menschen und Schicksale zwischen jüdischer, christlicher und deutscher Identität*, ur. Folker Siegert, 255–269. Münster: LIT Verlag.
- Thomas, Terence. 1995. »Convergence and Divergence in the Plural World«. V *Paul Tillich's theological Legacy: Spirit and Community*, Frederick J. Parrella, 18–42. Berlin: De Gruyter.
- Tillich, Paul. (1933) 1977. *The Socialist Decision*. New York: Harper and Row.
- – –. 1939. »The Conception of Man in Existential Philosophy«. *The Journal of Religion* 19 (3): 201–15.

- . 1947. »The Problem of Theological Method«. *Journal of Religion* 27 (1): 16–26.
- . 1951. *The Protestant Era*. Chicago: Chicago University Press.
- . 1951–63. *Systematic Theology 1–3*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1952. *The Courage to Be*. London: Nisbet.
- . 1952. »Jewish Influences on Contemporary Christian Theology«, *Cross Currents* 2 (3): 38–42.
- . (1953) 2004. »The Jewish Question: A Christian and a German Problem«. *North American Paul Tillich Society Bulletin* 30 (3): 3–24.
- . 1955. *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*. London: James Nisbet & Co.
- . 1958. *Dynamics of Faith*. New York: Harper and Row.
- . 1959a. The Struggle between Space and Time, 30–39. V *Theology of Culture*. Ur. Robert Charles Kimball. London: Oxford University Press.
- . 1959b. My Changing Thoughts on Zionism. V *Gesammelte Werke 1–14*. Ur. Renate Albrecht. Berlin: De Gruyter.
- . 1963. *Christianity and the Encounter of the World Religions*. New York: Columbia University Press.
- Tracy, David. 1990. *Dialogue with the Other: the Inter-Religious Dialogue*. Louvain: Peeters.
- Weise, Christian. 1999. *Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland: ein Schrei ins Leere?*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wiese, Christian. 2005. *Challenging Colonial Discourse: Jewish studies and Protestant theology in Wilhelmine Germany*. Leiden: Brill.