

Na meji med filozofijo in religijo

CVETKA TÓTH

POVZETEK

Članek "Na meji med filozofijo in religijo" obravnava nazore Paula Tillicha o njegovi filozofski teologiji. Tillich izrecno poudarja do so filozofski pojmi za teologijo absolutno nujni in 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 brezpogojnega, ta je po Tillichu smisel tega pojma razumel povsem napačno.

ZUSAMMENFASSUNG

AUF DER GRENZE VON PHILOSOPHIE UND RELIGION

Der Artikel "Auf der Grenze von Philosophie und Religion" erörtert die Ansichten von Paul Tillich über philosophische Theologie. Tillich betont ausdrücklich, daß philosophische Begriffe für die Theologie absolut notwendig sind und niemals vermieden werden können. Philosophie stellt die Frage nach dem Sein, Theologie handelt von dem, was uns unausweichlich und unbedingt angeht. Glaube heißt in allen Funktionen des Geistes wirksame Hinwendung zum Unbedingten. Jeder Glaubensakt richtet sich unmittelbar auf ein heiliges Objekt, aber er meint nicht das Objekt, sondern das Unbedingte, das in dem Objekt symbolisch ausgedrückt ist. Das Unbedingte ist eine Qualität, die wir in der Begegnung mit der Wirklichkeit erfahren. Etwas Unbedingtes bezeichnet nie ein Wesen, auch nicht das höchste Wesen. Wer von der Existenz des Unbedingten spricht, hat nach Tillich den Sinn dieses Begriffes völlig mißverstanden.

Čas, v katerem je deloval Paul Tillich (1886-1965), že dolgo ne pomeni več, da bi bila filozofija dekla teologije. V protestantski teološki tradiciji je po Tillichovem uvidu nastal nepotreben odpor do filozofije in s tem stanjem nikakor ni bil zadovoljen. Tako smo s Tillichom - ne gre pozabiti, da je sam protestantski teolog - priče pojavu, da protestantska teologija skuša v svoja razmišljanja intenzivno pritegniti filozofijo in s tem zelo očitno nasprotuje Kierkegaardovemu - ta je prav tako bil protestant - načelnemu zavračanju filozofske teologije. V tej zvezi Tillich ugotavlja: "Ali ni bil preroški protest Karla Bartha proti sintezi med krščanstvom in humanizmom veliki teološki

dogodek zadnjega desetletja? Ali ni Barth za naš čas na novo opredelil radikalno ločitev med krščanstvom in filozofijo, s katero je pred stotimi leti začel Kierkegaard?"¹

Karl Barth in Rudolf Bultmann, oba protestantska teologa, poosebljata odpor do filozofske teologije, saj naj bi ta po njunem mnenju pomenila "antikristovo oznanilo" in "satanologijo".² Ocena izhaja iz Barthove izjave, da je treba naravno teologijo "a limine" zavrniti že na pragu. Sprejemljiva je lahko le teologiji in cerkvi antikrista.³ Tudi Rudolf Bultmann ugotavlja, da "vse človekovo govorjenje o Bogu zunaj verovanja ne govori o Bogu, ampak o hudiču".⁴ Z vsem, kar je Tillich ustvaril, pa kaže na povsem nasprotna prizadevanja, ki jih je zelo dosledno razvijal skozi vsa svoja življenjska obdobja. Zgled za filozofsko teologijo mu je bil v marsičem Schelling.

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

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

¹ Paul Tillich: *Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie, Gesammelte Werke* (GW) V, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1978, str. 138.

² Wilhelm Weischedel: *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus* 2, DTV, München 1985, str. 4.

³ Prav tam.

⁴ Prav tam.

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

⁶ Prav tam.

⁷ Prav tam, str. 102.

⁸ Prav tam.

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

Značilnost filozofske teologije je predvsem njen filozofski značaj. Znotraj sodobne teologije vidi Tillich dve usmeritvi: ena teologija je filozofska, druga je *kerigmatična*, tj. oznanjevalna. Kerigmatična teologija je "teologija, ki skuša podati vsebino krščanskega izročila na urejen in sistematski način, ne glede na filozofijo."¹⁰ Najbolj radikalen poskus take kerigmatične teologije vidi pri Karlu Barthu, čeprav ta po Tillichovem priznanju ni mogel docela brez filozofije, kar je Barth tudi sam priznal. Leta 1951 v uvodu svoje *Sistematske teologije* Tillich očita kerigmatični teologiji, da je preveč fundamentalistična in ortodoksna.¹¹ Barth pa je med drugim Tillichu očital, da je v teološki misli nastopal kot kakšen izganjalec velikega inkvizitorja, vendar je to izjavo Tillich razumel kot poklon in sam priznal, da je to zelo pogosto tudi počel. Zanimivo je, da Tillich dopušča še tretji tip teologije, ki jo imenuje kar mistična teologija. Vendar za mistiko ugotavlja, da je "element vsakega religioznega poslanstva",¹² zato je bistvena tako za filozofsko kot kerigmatično teologijo.

Tudi filozofska teologija želi razložiti vsebino *kerigme*, vendar na filozofski način. Prav tako se filozofska teologija ne odreka nobenemu tradicionalnemu teološkemu pojmu, vendar ko gre za pojmovanje resnice, ravna filozofsko, in tak pristop je Tillich, vsaj v primerjavi z Barthom, želel izrazito izpostaviti. Nobena avtoriteta in tradicija tukaj ne odločata, ampak samo to, kar z vsem najbolj neposredno omogoča bivanje, namreč bit sama. Zato je filozofski pristop isto kot *logos o biti* in bit znotraj teologije prejme le bolj specifično oznako, namreč da je to, kar je in ostaja brezpogojno. Tillich natančno opiše: "Pojem 'brezpogojen' oziroma 'brezpogojno' je abstrakcija tistega, kar je izraženo v mnogih svetopisemskih besedah ali v véliki religiozni literaturi. Brezpogojno je kvaliteta, nikakršno bitje. Označuje to, kar se nas tiče nazadnje in zato brezpogojno, pa naj to poimenujemo 'Bog' ali 'bit po sebi' ali 'resnica po sebi' ali kakršno koli že ime mu damo. Popolnoma zmotno bi bilo, če bi brezpogojno razumeli kot bitje, o čigar eksistenci bi se lahko prerekali. Kdor govori o eksistenci brezpogojnega, je popolnoma napačno razumel smisel pojma. Brezpogojno je kvaliteta, ki jo izkusimo v srečanju s stvarnostjo, na primer značaj brezpogojnosti glasu vesti, tako logične kot tudi npravne."¹³ Tako Tillichova filozofska teologija kot filozofija religije sprašujeta¹⁴ o brezpogojnem v smislu kvalitete in ne bitja.

Sama filozofija religije vključuje dvojno vprašanje, in sicer vprašanje po *bistvu* in *resnici* religije; pristop k prvemu vprašanju je bolj empirične narave, k drugemu spekulativne. Tillich ostaja ves čas dosleden, ko gre za razumevanje bistva religije, ki je

⁹ Prav tam, str. 110.

¹⁰ Prav tam.

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

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

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

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

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

Še leta 1957 v svojem delu *Dinamika vere*, napisanem v angleščini, izrecno poudarja: "Vera pomeni, da nas zadene to, kar se nas brezpogojno tiče."²¹ Takšna stališča pripeljejo Tillicha do dokaj drzne trditve, ki mu med mnogimi teologi ni mogla prinese občudovanja, namreč da je "Bog simbol za brezpogojno".²² Nič več in nič manj, kajti: "Bog ni samo svoj lastni temelj (Grund), ampak tudi svoja lastna breztemeljnost (Abgrund)."²³ Meje med teizmom in ateizmom se brišejo in izgubljajo svoje sicer tradicionalno nasprotovanje in celo izključevanje. Zato Tillich ugotavlja: "Dejanski ateist ni neverujoči, temveč verujoči; in vsak pravi *teizem*, vsaka določitev Boga kot brezpogojnega, vsebuje breztemeljnost *ateizma* in določitev spet ukine."²⁴

Četudi je narava človekovega dojemanja teonomna, sodi k njej tudi ateizem. Kot odgovor na vprašanje, kaj je teonomno, Tillich posreduje z naslednjim: "S teonomnim želim poimenovati duhovni položaj, v katerem so vse oblike duhovnega življenja izraz brezpogojno-resničnega, ki jih prežema."²⁵ Toda vsaka oblika in način izražanja teonomnosti mora ostajati samo na simbolni ravni, kajti če se brezpogojno spremeni v predmet, se s tem razkraja tako religiozno kot duhovno življenje. Ravno v tem je po Tillichu dragocena "religiozna funkcija ateizma, ko vedno znova opominja da gre v religioznem aktu za brezpogojno-transcendentno in da zastopstva brezpogojnega niso predmeti, katerih bivanje oziroma nebivanje bi bilo lahko stvar neke diskusije".²⁶ Zato se po Tillichu religije ne da misliti brez ateističnega elementa, kajti ateizem je "nujni

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

¹⁶ Prav tam, str. 329.

¹⁷ Prav tam, str. 328.

¹⁸ Prav tam, str. 331.

¹⁹ Prav tam, 332.

²⁰ Prav tam, str. 331.

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

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

²³ Prav tam.

²⁴ Prav tam.

²⁵ Prav tam, str. 386.

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

religiozni in teološki odgovor".²⁷ Z vsemi temi stališči gre za bistveno preusmeritev v teologiji sami, novejša ugotovitev zato povzema: "Ko tako pojem brezpogojnega dobi prednost pred Bogom, se dogodi odvrnitev od teološkega Boga in obrat k pojmu filozofsko razumljenega Boga."²⁸

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

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

Tudi Aristotelovo pojmovanje biti kot aktualne in potencialne vključuje odnos biti in nebiti predvsem v tem pomenu, ker potencialna bit pomeni moč biti, ki se še ni ustvarila; kot taka "ni nebit, je pa več kot nebit".³³ Aktualna bit je bit, ki se javlja v prostoru in času, tako je določena konkretno in zgodovinsko, s tem pa razumevanje biti po Tillichu nikakor ni opredeljeno samo esencialno, ampak še eksistencialno. Zato je za njegovo trajno držo, tj. *na meji med filozofijo in religijo*, značilno, da poudarja stvarno bistvo biti - to, da je - in nato še zgodovinsko konkretni položaj človeka - to, *kako* je njegova bit - v povsem določenem bivanju, z vsemi vprašanji in dilemami. Miselna pot, po kateri Tillich napreduje, je pot od esence k eksistenci, od esencialne biti do eksistencialne.

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

²⁷ Prav tam, str. 133-134.

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

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

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

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

³² Prav tam.

³³ Prav tam, str. 482.

³⁴ Prav tam, str. 486.

krščanstvo odlikuje predvsem s pojmom *agape*, "kriterij *agape*, ljubezni, samopožrtvovalnosti božanskega za človeško".³⁵

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

Kmalu po izdaji prvega zvezka njegovega dela *Sistematska teologija*, ki je izšlo v Ameriki leta 1951, je bil soočen z vrsto kritik, ki so zavračale njegovo filozofsko razmišljanje o teologiji, ki naj bi bilo *Svetemu pismu* tuje. Za njegove kritike je bila še posebej vprašljiva povezava teologije z ontologijo, pristop, ki obravnava ontologijo na grški način. Odklonilne ocene so šle celo tako daleč, da so mu postavljali vprašanje, kaj imata skupnega Atene in Jeruzalem. Vendar se je Tillich, ta svojevrstni teolog, ki razmišlja filozofsko, zelo dobro zavedal protislovja med svetopisemsko religijo in filozofijo v tem smislu, ker *Sveto pismo* misli personalno, filozofija pa ontološko, in tega dejstva nikakor ni omalovaževal.

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

Kljub temu da gre tudi pri Tillichu za očiten vpliv sodobne filozofije, ki si je prizadevala ponovno obuditi zanimanje za ontologijo, mu je treba priznati, da je uspel dokaj samostojno premisliti obrat nazaj k ontologiji oziroma, k potrebi po ponovni obuditvi ontologije. Izhaja iz tega, da vprašanje po biti ni vprašanje po posameznem bivajočem, po njegovi eksistenci in po njegovem bistvu, ampak je najprej vprašanje po tem, kaj sploh pomeni *biti*.

³⁵ Prav tam, str. 487.

³⁶ Prav tam.

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

³⁸ Prav tam, str. 158.

³⁹ Prav tam, str. 140-141.

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

⁴¹ Prav tam, str. 113.

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

Že človek sam po svoji naravi je filozof v tem smislu, ker vedno znova postavlja vprašanja po biti. Vse to je razvidno v mitu, epu, drami, pesništvu, celo v strukturi in posameznih besedah vsakega jezika. "To je najenostavnejše, najgloblje in popolnoma neizčrpno vprašanje - vprašanje, kaj pomeni, če rečemo, da nekaj *je*."⁴³ Prav vsaka filozofija se hote ali ne hote ukvarja s tem vprašanjem in prav vsaka filozofija daje kak posamezen, delni odgovor na vprašanje po biti. Ker nobena ne more docela pojasniti tega, kar je bit, je narava vsake filozofije *aporetična*, dejstvo, ki ni nemoč filozofa in filozofije, ampak je povezano samo z naravo bivajočega, z bitjo samo.

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

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

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

Kakšna usoda čaka filozofije, ki nosijo v sebi kaj religioznega? Tillich bi dejal, da je vse odvisno od tega, kakšna je njihova eksistencialna naravnost. Ta pa bo vedno in z vsem zavezana samo najbolj konkretni zgodovini in povsem konkretnemu dogajanju, in ničemu drugemu.

Kot da bi navzočnost zgodovine znotraj filozofije vsaj deloma spet pomenila pritegnitev religije, od katere se je filozofija nekoč želela tako zelo osvoboditi. Reflektirati zgodovino v filozofiji očitno pomeni vsaj deloma vztrajati na razodetju, ki bo vedno povezano z odrešenjskim vidikom - pa če je to filozofom všeč ali ne. Tudi filozofija vsebuje kaj kerigmatičnega, tj. oznanjevalnega, toda s tem sebe ne ukinja po znanem marksističnem vzoru. Eksistencialistična naravnost Tillichove misli prevla-

⁴³ Prav tam, str. 141.

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

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

duje tok njegovih razmišljanj tudi takrat, ko pravi, da povzema nekatere Marxove izsledke in se priznava celo za religioznega socialista.

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

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

⁴⁶ Prav tam, str. 48.

⁴⁷ Prav tam.