

Cvetka Hedžet Tóth

PAUL TILlich – SODOBNI PROTESTANTIZEM

Malokaterere Tillichove poteze bi lahko tako zelo vodile v središče tega resnično zelo nenavadnega človeka, kakor njegova skoraj brezmejna impresivna sposobnost, njegova kontemplativna zmožnost, da tudi drugi ljudje lahko dopustijo, da se nanje vpliva. Bil je kakor utelešen sistem anten. Kar pa je zdaj pri tem nenavadnega, je – to moramo dodati, če ne želimo biti povsem napačno razumljeni –, da v prej omenjeni vedenjski obliki ni bilo čisto nič moluskoidnega, temveč mnogo bolj ustreza Heglovemu pojmu povnanjenja ali teološkemu idealu samozavračanja »vrzi stran, da pridobiš«, kar pač pomeni Paulus. Ime »Paulus« mi ni prišlo na misel kar tako, brez razloga. Kajti tako smo vendarle klicali Tillicha. Mnogo bolj je postal on sam skozi povnanjanje, s samozavračanjem. Lahko bi rekli – upam, da se to ne bo dojelo s kritičnim podtonom –, da je imel neko ponižnost, brez najmanjšega priokusa licemerstva ali svetohlinstva. Brez izjeme je dobesedno vsakega človeka, s katerim je prišel v stik, jemal absolutno resno, kakor je potem pozneje pojem tistega, kar se nekoga absolutno tiče, odigral odločilno vlogo v njegovi teologiji. Pri njem si imel občutek, da se ga absolutno tiče dejansko vsak človek, ki mu je prišel naproti. V takem vedanju, ki ni reflektirano, temveč je bilo povsem spontano – tak je pač »Paulus« bil –, je nekaj takega kot ključ k njegovemu mišljenju.

Theodor W. Adorno, 1967

Mišljenje 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 dolgujeta marsikaj, kar pogosto priznavata tudi sama. Kot sodelavci na univerzi v Frankfurtu v tridesetih letih 20. stoletja so vsi trije doživljali apokaliptični vzpon politike, tako v podobi stalinizma kot nacizma, in po letu 1933 vsi bili izpostavljeni pregonu. Izgubi mesta na univerzi sledi obdobje emigracije v Ameriko, kamor se zatečejo, da sploh preživijo. Po vojni se Tillich ni vrnil v Nemčijo, predaval je po različnih ameriških univerzah in oktobra 1966 v Chicagu umrl zaradi srčne kapi. Vendar je do konca ostal predvsem nemški filozof in teolog, ki je sčasoma prejel mednarodno odzivnost, ki učinkuje vse do danes.

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 najkonkretnjših zgodovinskih razmerah, kot so še posebej 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.

Ta 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, lutrovstvom 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 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«), teološka disertacija 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 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 ter 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 mnogih 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 svojimi 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 drug 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 novejšje 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 trajnejši spomin na trpljenje in strahote prve vojne ter njenega izkustva, brezna 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. Osebnostno je čutil, da se mora odzvati bistveno drugače kot njegovi kolegi, ki so se izogibali neposrednemu soočenju s povsem konkretnimi druž-

benozgodovinskimi 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 človeškega, glede na celotno stvarnost in danost presežnega. Vendar 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. (Tillich 1969, 113)

Po njegovem je sodoben 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 skuša Tillich posredovati svoje samostojne odgovore. Tu mu je razen Schellinga v znatno teoretsko oporo še Kierkegaard, ki je Schellingove nastavke eksistencialistično zastavljenega mišljenja poglobil in radikaliziral s svojim pojmovanjem strahu ter obupa. Šele zdaj je po Tillichovi presoji razbit zaprt sistem idealistične filozofije bivanja 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 pogojih, ki so vedno posredovani 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 izpostavil 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.

V tem vidi Tillich izhodišče za presojo utopičnih gibanj v zgodovini, kajti utopija pomeni preseganje vsega danega, prostorsko-časovne stvarnosti, »pričakovanje kraljestva, ki bo drugačno, pa četudi ne v smislu religioznega pričakovanja, povsem drugačno bo«.

Toda oba elementa 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. (Tillich [1972] 1959–75, 13:173)

Ko je med prvo svetovno vojno (1914–1918) kot vojaški duhovnik prostovoljno odšel na zahodno fronto, je po vihri, ki jo je doživel pri Verdunu, prišel do spoznanja, da je bil to konec in zlom idealizma, predvsem njegove zagledanosti v nekakšno zunajsvetno in nadčasovno bistvo. Na njegovo mesto stopajo v tem stoletju predvsem 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 predavanju 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«. Toda iz Schellingove pesimistične ugotovitve skuša Tillich posredovati kaj optimističnega, presežnostnega, saj iz te ozaveščene ogroženosti izhaja tudi »pogum, ki pravi biti, ja« (Tillich [1961] 1959–75, 4:144).

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 bilo to 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, ki 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 nasprotje in celo znano medsebojno izključevanje religije ter filozofije.

Kljub temu je njegova odločitev povsem konkretna in docela načelne narave takrat, ko gre za najneposrednejša soočenja z zgodovinsko realnostjo. Tillich, poznan 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 religioznem področju. Kljub temu je zelo zgodaj uvidel, da resnica na religioznem področju pomeni nekaj drugega kot na filozofskem. Kajti v »religiozni resnici gre neposredno za lastno bit in nebit«. »Religiozna resnica je eksistencialna resnica, in kolikor je to, ne more biti ločena od prakse. Religiozno resnico se *dela* – kakor Janezov evangelij.« (Tillich [1962a] 1959–75, 12:23)

Dogodki, povezani z dogajanjem prve svetovne vojne in po njej nastale revolucije, pa so izzvali težek konflikt med teorijo in prakso, pred-

vsem v tem smislu, ker se Tillich od zdaj naprej 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, ko je povedal, da je to »kristalizacijska točka mojega celotnega mišljenja« (Tillich [1962a] 1959–75, 12:48), 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 poglobljal svojo nagnjenost do socialistične ideje. Pozneje je njegova praktična angažiranost odmevala 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 ter družbenih razmer v njem. V tem smislu je Tillich filozofiji 19. stoletja moral očitati, da je neustvarjalna, ko gre za najbolj temeljna vprašanja novejši 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 kot za prakso samo je bilo to zelo slabo. V tej zvezi je Tillich zapisal tole skrajše 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.« (Tillich [1962a] 1959–75, 12:25)

Najbolj sta na Tillichovo držo vplivali filozofija in teologija, dobesečno 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 je sploh preživel.

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 rasno teorijo povezovali s svetopisemskim naukom o stvarjenju. Zato je protestantizem svaril:

Odkrita ali skrivna povezava protestantske cerkve z nacionalsocialistično stranko, da bi zatrla socializem in premagali katolicizem, mora spričo današnjega porasta cerkvene moči voditi k bodočemu razkroju nemškega protestantizma. (Tillich [1972] 1959–75, 13:178–79)

Kajti: »Protestantizem, ki je odprt do nacionalsocializma in ki zavže socializem, je na tem, da ponovno izda svojo nalogo v svetu.« (Tillich [1972] 1959–75, 13:177) 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. (Tillich [1972] 1959–75, 13:178)

Bil je prvi nejudovski univerzitetni profesor, ki so ga odstavili z univerze, saj se je zelo očitno zavzemal za pravice študentov judovskega porekla in pri tem ostro ter javno nasprotoval izgredom nacistično usmerjenih študentov. Od svoje emigracije naprej, za katero se je odločil tudi po nasvetu Maxa Horkheimerja, ki je že predvidel vse nevarnosti in posledice vedno bolj bližajočega se nacizma, je deloval po različnih ameriških univerzah. Po vojni je prihajal občasno predavat v Nemčijo, kamor se s svojo družino za stalno ni več vrnil.

Ko skušamo razumeti njegovo držo, takoj vidimo, kako očiten je vpliv teologije na njegovo dožemanje sveta. Tillich še posebej opozarja na svojo nagnjenost k *Svetemu pismu*, najprej k Stari zavezi, namreč

k duhu preroške kritike in z njo povezanim pričakovanjem. 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, kot 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. Cerkevna 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, 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. (Tillich [1962a] 1959–75, 12:28–29)

Glede Nove zaveze o njem mnogo pove 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«.

Nasproti kompromisom, s katerimi sem se že tedaj soočal in ki jih sedaj Emil Brunner ponovno spravlja v skušnjava, še danes vztrajam pri radikalizmu tega vprašanja. Osnova krščanske vere ni zgodovinski Jezus, temveč svetopisemska podoba Jezusa. Ne iz dneva v dan spreminjajoči se umetnostni produkt zgodovinske tehnike, temveč prav iz realnega člove-

kovega izkustva izvirajoča realna podoba cerkvenega verovanja je kriterij človekovega mišljenja in delovanja. (Tillich [1962a] 1959–75, 12:33)

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 ohranяти teologijo, toda hkrati biti tudi filozof, ki razmišlja teološko.

Zaveda se, da filozofije religije ne določa samo religiozna 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« (Tillich [1962a] 1959–75, 12:35). Tako je podal filozofijo zgodovine, ki je stopila v novejšo filozofsko tradicijo 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. (Tillich [1962a] 1959–75, 12:36)

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 njego-

vem tako zelo potrebujemo. Iz njegovih sklepnih razmišljanj 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. (Tillich 1969, 128)

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, iskanja, ki ga je utemeljeval tudi z bitjo samo, najprej z vprašanjem po biti sami. To po njegovem vključuje kaj presežnostnega 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. Kot 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 bogo-

častnega delovanja, pa tudi smisel zakramentov. (Tillich [1962a] 1959–75, 12:44)

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.

Filozofski pristop isto kot *logos o biti* in bit znotraj teologije prejme le specifičnejšo 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. (Tillich [1963] 1959–75, 6:9)

Tako Tillichova filozofska teologija kot filozofija religije sprašujeta (Tillich [1978] 1959–75, 5:133) 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 po njegovem »*usmerjenost k brezpogojnemu*« (Tillich [1959] 1959–75, 1:320) oziroma »*usmerjenost duha k brezpogojnemu smislu*« (Tillich [1959] 1959–75, 1:329). Takšno pojmovanje religije, ki ga 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. Sámo vprašanje o resnici religije je že vključeno v odgovor na vprašanje po bistvu religije, zato »vprašanje po bistvu in vprašanje po resnici religije sovpadata« (Tillich [1959] 1959–75, 1:328). Zdaj je dobil Tillich še podlago za razumevanje vere, ki je po njegovem »v vseh funkcijah duha delujoči obrat k brezpogojnemu« (Tillich [1959] 1959–75, 1:331).

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 breztemelnosti, na kateri vsaka stvar sloni.« (Tillich [1959] 1959–75, 1:332) Vera torej vedno gradi na simbolnem dojetanju, 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« (Tillich [1959] 1959–75, 1:331).

Ontologija in antropologija politike

Tillichove nazore je nujno predstaviti tudi v kontekstu njegove politične filozofije oziroma antropologije politike, ki je kar najbolj vpeto v celoto njegove misli, še posebej na ravni ontologija – antropologija – etika. Naj tu 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.

Kaj pomeni politika za nekoga, ki je sicer teoretik, vendar na vsakem koraku soočen z demoničnim vplivom politizacije, ki je grozljivo zaznamovala 20. stoletje? To stoletje je bilo zasvojeno s politiko in še dolgo bomo razpravljali o tem, če je nujni konec obdobja, ki se imenuje *moderna*, politizacija, utemeljena s konceptom uma, ki se izteče v nekaj ne-umnega in proti-umnega. Obdobje pač, ki je mislilo napredek bolj s politiko kot ta naš zdajšnji trenutek, ki v nekaterih zelo pomemb-

nih vidikih napredka bolj izpostavlja kulturo in etiko. Odkar je na svetu politika, vemo, da je pač taka, da se na njenem področju nikdar nič ne nadgrajuje, ampak sesuva, kulturi in etiki seveda pripada nekaj večnostnega in trajnega. In očitno se nam je tega zahotelo na začetku novega tisočletja.

Tillich v svoji že omenjeni avtobiografiji z naslovom *Na meji*, ki je izšla v nemščini leta 1962 in kjer svoje bivanje opisuje kot vedno in z vsem *na meji*, tudi med teorijo in prakso, 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« (Tillich [1962a] 1959–75, 12:23). Soočenje z grozotami vojne in zmagovito revolucijo je zelo načelo odnos med teorijo in prakso, kar 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 omika kulturnih dežel. (Tillich [1962a] 1959–75, 12:25)

Vsekakor ne bo dobrodošla preveč spolitizirana univerza, kajti kot opozarja Tillich, 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 te mere, da je prešla v taktiko, in to je konec teorije.

Tillich se zaveda, da so posledice konkretnih zgodovinskih dejstev daljnosežne in za njegovo osebno teoretsko delo usodne. Oba prispevka, tako *Na meji* kot *Avtobiografska premišljevanja*, opozarjata, da je politično dogajanje takratne dobe povsem zaznamovalo njegovo bivanje in da so vprašanja, povezana s politiko, pomenila biti ali ne biti, 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 samó na ravni etike. Ne nazadnje gre tudi pri etiki za resnico, ki prehaja v delovanje, kajti »visoko vprašanje« vse etike, ta znani *kaj storiti*, opozarja, da etična resnica ni samo teoretična, ampak v marsičem mnogo bolj praktična.

Toda Tillichovo odločno sporočilo je: etika ni nikdar eno s politično filozofijo. 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 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, 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 na najbolj neposredno zgodovinsko dogajanje; 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 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 marsikdo od teh danes noče več biti marksist. Marksizem je samo še neprijetno breme, kajti Marx za mnoge že dolgo ni več protiutež kakeму Nietzscheju. Tillich je kot religiozni socialist v Marxu še videl alternativo, celo nekaj mesijanskega, in vez med luteranstvom in socializmom je dojemal predvsem kot *problem utopije*. Več kot pol stoletja po njegovi smrti je od tega ostala domala samo mora preteklosti, ki se je niti ne spominjamo radi. V nečem so Tillichova razmišljanja še danes zgovorna in aktualna – vendar ne v novinarskem smislu, za vselejšnjost gre –, namreč, 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, boljše svari, namreč da je takšna pravičnost – obešena na nekaj preteklega – 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, kajti kot sam poudarja, »problem religioznega socializma je: nauk o človeku«, zato »politik, ki ne ve, 'kaj je v človeku', ne more biti uspešen« (Tillich [1962a] 1959–75, 12:47).

Eden od 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 na temo odnosa med krščanstvom in socializmom oziroma o religioznem socializmu od leta 1919 vse tja do leta 1933. Iz pojasnila v predgovoru iz leta 1961 po Tillichu izhaja, da je nadgradnja teh nazorov v spisih o etiki, ki so bili objavljeni že po Tillichovi smrti v tretjem zvezku zbranih del v času po njegovi prisilni emigraciji, se pravi v Ameriki. Vendar Tillich zelo odločno in načelno oporeka kakšni radikalni spremembi ali celo opustitvi nazorov pred letom 1933 pozneje, v *Obljubljeni deželi*. Po njegovi kritični samopresoji gre za identična »filozofska in teološka načela«, ki so odločilna za njegovo »socialno-etično in filozofsko-zgodovinsko mišljenje«, načela, ki so tudi vplivala na njegove »konkretno-politične odločitve«. (Tillich [1962b] 1959–75, 2:11) Vsekakor zelo pomembno pojasnilo, iz katerega izhaja, kako je tudi pri njegovi politični odločitvi šlo za povsem načelne razloge, ki so trajne narave.

Še enkrat: v čem korenini politika in kaj so temelji političnega mišljenja po Tillichu? Kaj je sploh to– misliti politično? Tega vprašanja se Tillich loteva z analizo »človekove biti in politične zavesti« (Tillich [1962b] 1959–75, 2:224). Zato odločna trditev: »Korenine političnega mišljenja je treba poiskati v sami človekovi biti.« (Tillich [1962b] 1959–75, 2:225) Skratka, nič na političnem področju ni in ne more biti razumljivo brez dojetja človeka, kajti ravno od te antropološke dimenzije je odvisno ozadje političnega delovanja. Kot da bi bila pred nami antropologija in ontologija politike hkrati in njeno politična fi-

lozofija je ves čas na meji prehajanja od ontologije do filozofije zgodovine ter obratno. Ta pristop skuša širše zastaviti pojav politizacije kot v njegovi mladosti dva zelo popularna koncepta, marksistični ekonomizem in razne psihoanalitične teorije. Kot da bi pri tem Tillich skušal 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 reflektira in lahko transcendirata, zato je »človek bit, ki je v sebi podvojen do ozaveščene biti«. »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 podvojena.« (Tillich [1962b] 1959–75, 2:226) 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 religioznazorskih temeljev.

Politično mišljenje po Tillichu korenini »hkrati v biti in zavesti, natančneje v neločljivi enotnosti obeh«.

Zato je nemogoče razumeti sistem političnega mišljenja, ne da bi raziskali človeško-družbeno bit, v kateri korenini, skratka v prepletanju potreb in interesov, med pritiski in interesi, ki tvorijo človeško družbo. (Tillich [1962b] 1959–75, 2:226)

Pri tem Tillich kar najstrožje medsebojno posreduje pojma bit in zavest, kajti po njegovem zavest ni nekakšen stranski produkt ob biti, dodatek, zavest je v najdobesednejšem 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, in:

Pravilna zavest izhaja iz biti in je hkrati bit določujoča zavest. Enega brez drugega ni. Človek je enotnost v podvojenosti in iz te enotnosti ra-

sejo korenine obojega, tega iz česar izhaja vse politično mišljenje. (Tillich [1962b] 1959–75, 2:227)

Po tej plati vidimo, da gre Tillichovi politični filozofiji za konkretno filozofijo, ki sicer prehaja v delovanje, vendar z etičnimi sredstvi.

Naredite mi to deželo spet ...

Človek se že ob rojstvu znajde v razmerah, ki si jih ne izbere sam, postavljen je vanje in zaradi tega sledi povsem človeško vprašanje, od kod, in ravno ta »od kod« kot vprašanje izvora je podlaga za vsak mit. »Tako v vsem mitu odzvanja zakon krožnega toka rojstva in smrti. Ves mit je mit o izvoru, je odgovor na vprašanje od kod in izraz tičanja v izvoru in v vezanosti na njegovo moč. – *Izvirno mitska zavest je temelj vsega konservativnega in romantičnega mišljenja v politiki.*« (Tillich [1962b] 1959–75, 2:227) Zato Tillich sam opozarja, da k razumevanju politike spada še del, kjer razmišlja »o politični romantiki« (Tillich [1962b] 1959–75, 2:224), in po njegovem tudi velja začeti s tem poglavjem, naslovljenim kot *Protestantizem in politična romantika*.

Sama politična romantika »je več kot zgodovinsko pogojena politična teorija«.

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 na 'odkod', druga usmeritev na 'čemu'. (Tillich [1962b] 1959–75, 2:209)¹

Pri tem Tillich opozarja, da je samo »vprašanje 'čemu' vprašanje po zastavljenem cilju« (Tillich [1962b] 1959–75, 2:229). Svetost izvora in svetost zadanega cilja sta tesno prepleteni. Res je, da se svojemu izvoru ne moremo odtegniti, vračamo se k njemu, vendar se z močjo svoje

1 V kurziv postavil Tillich sam.

človeškosti hkrati od njega želimo odtrgati, oddaljiti in prekiniti z njegovo močjo.

Človeška zavest je seveda dovzetna za mit o izvoru, vprašanje *od kod* od *vekomaj* zelo določa življenjski stil ljudi. »Značilne za mit o izvoru so oblike družbe, v katerih prevladuje vezanost na *prostor*.« (Tillich [1962b] 1959–75, 2:210) Tillich našteje kar nekaj takih družbenih oblik, od najelementarnejše vezanosti na naravo, zemljo, na zaprt socialni prostor teh vladajočih do vezanosti na ekskluzivno socialno zaprto skupino, 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' spet pojavita oče in mati. Nosilne sile 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 vojaščina, določene 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 nekdam preko mita o izvoru imele. To moč želijo ponovno vzpostaviti. Ne želijo ustvariti ničesar novega, temveč vrniti staremu, ki v njih biva, moč in svetost, ki ga je nekoč imelo: to je *konservativna oblika* politične romantike. (Tillich [1962b] 1959–75, 2:210–11)

S čim in kako prekiniti s tako cikličnostjo? Neprebojnost in zaprtost mita o izvoru je po Tillichu možno preseči, dobesedno transcendirati po dveh poteh, namreč po »*preroški* in po *humanistični*« (Tillich [1962b] 1959–75, 2:210). To, kar je preroško, zaustavlja danost biti. Ta večni »od kod« je možno prekiniti z močjo etike, kajti prerok vedno vsako danost preverja glede na etične razsežnosti. Moč izvorne biti je zaustavljena s svetostjo poskusa pravičnega oblikovanja bivajočega. Tillich opozarja:

Transcendenca ostaja, toda to je transcendenca tega *kam* in ne onega *od kod*. Mit ostaja, vendar je prelomljen z etosom. Šele v humanizmu, na tleh *avtonomije*, je mitično premagano. Človek se opira na samega sebe. (Tillich [1962b] 1959–75, 2:210)

Mnogo bolj kot da bi resnici sledil, zdaj človek resnico dela, na mesto gotovosti in trdnosti »materinstva« in »očetovstva« stopa stvarnost, ki jo je človek izoblikoval in ustvaril s svojimi institucijami. Je za kaj takega potrebna določena politična romantika, recimo progresivna romantika, določen *logos*, ki bi nas usmerjal takrat, ko gre za politično delovanje, po Tillichu k novemu? Nova bit pomeni usmerjenost k temu, kar pooseblja kvaliteto in je zavestno izbrano. Tukaj pri Tillichu nastopa izraz *kairos* 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, potem iz že sklenjene biografije vidimo, da se je zaradi njegove mesijanske moči. Šlo mu je namreč za preroški smisel mesijanstva v podobi krščanstva in prenova tega na začetku 20. stoletja je po Tillichovem razumevanju pomenila odločen boj proti nihilizmu – od tod 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*.

Kairos

V letih po prvi svetovni vojni, ki je Tillicha trajno zaznamovala, saj je bil vojaški duhovnik in naravnost gledal trpljenje ter nesmiselno umiranje po bojiščih, je eden izmed izstopajočih, celo nosilnih pojmov njegove misli *kairos*, in sicer vse do njegove prisilne emigracije leta 1933. Njegova etizacija sveta, ki sta ji podrejeni tako politika kot v določenih kontekstih tudi religija sama, je zaznamovana s teologijo in fi-

lozofijo kairoso in to vsekakor ni samo dojemanje časa v tem najdobesednejšem 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, katere korenine pronicajo v globino brezpogojnega, katerih pojme ustvarja praodnos človekovega duha in katerih etos je brezpogojna odgovornost za pričujoči časovni trenutek (Tillich [1963] 1959–75, 6:9).

Zato *kairos* pomeni zgodovinski, izbrani čas, prežet s smislom. Gre za človekovo odgovornost pred zgodovino. Tako je odgovornost razumljena kot izbira in odločanje že čisto v kierkegaardovskem smislu in hkrati pomeni tudi načelnost. Sama načelnost oziroma načelo je po Tillichu »kot moč zgodovinske biti, ki je pojmovno dojeta« (Tillich [1962b] 1959–75, 2:234).

Glede razumevanja pojma odločitve je Tillich skušal predvsem kot teoretik razglabljati o vprašanju, kakšne praktično dejavne naloge mora teorija razreševati, da bi skušala obvladovati nakopičeno zgodovinsko zlo oziroma demonsko, toda teorija ni razumljena kot kak mehanski kažipot. Tragični dogodki v času prve svetovne vojne in po njej so človeštvo pripeljali do krize, v kateri bivanje ni bilo več prežeto s smislom – od tod tudi izhaja vprašanje, kako sploh ohranjati optimizem, upanje, pogum za bivanje, ki je prežeto s strahom in tesnobo. Filozofija in teologija *kairoso* sta izpostavljeni dialektični presoji zgodovine, saj je šlo za upanje, prežeto z izjemno kvaliteto, ki je bila Tillichu takrat prepoznavna in transparentna. Za Tillicha, ki je z vsem ostal zavezan optimizmu in z njim povezanim pojmom – zelo določnega – napredka v dvajsetem stoletju, *kairos* pomeni izrazito kvalitativno dojemanje časa v primerjavi s samo kvantitativno dojetim ali astronomskim časom. Ker je *kairos* povezan z odločitvijo in odgovornostjo, gre tukaj za odločanje ob pravem času, in v tem smislu Tillich tudi razume starogrški pomen besede *en kairo*.

Odločanje kot zgodovinsko odločanje, tj. kot odločitev za boljše in kvalitetnejše v primerjavi s starim in obstoječim, je seveda vpeto v do-

ločen univerzalizem, ki po Tillichovi presoji povleče za seboj še razumevanje absolutnega oziroma brezpogojno resničnega in kar 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 neizbežne odločitve, neizogibne odgovornosti, to je obravnavati ga v duhu preroštva. (Tillich [1962b] 1959–75, 2:33)

Posredno *kairos* vključuje zgodbo o času, ko linearnost kljubuje cikličnosti; večno vračanje enakega, ki ga pooseblja *kronos*, je soočeno z zgodovino, kjer pojem napredka, svobode in pravičnosti prevprašujeta kvaliteto bivajočega v njegovi tudi najsurevnejši naravni in zgodovinski danosti. Ne nazadnje gre za poskus ohranjanja večnosti in biti same pred grozo ničā.

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

Mesijanstvo – filozofija zgodovine –, čas in preroštvo

Pred nami je svojstvena zgodba o času in prostoru. Njun medsebojno protislovni 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.

Tu gre namreč za čas, ki je izpolnjen s preroškim poslanstvom, ki ga je mogoče strniti v tri najbolj izstopajoče vidike. Prvič je »bog časa bog zgodovine«, drugič je »zgodovina v preroštvu univerzalna zgodovina« in tretjič – »preroški monoteizem je monoteizem pravičnosti in miru« (Tillich [1963] 1959–75, 6:145–46). Ker je politeizem religija prostora, »je nujno nepravičen«.

Neomejeno prizadevanje vsakega boga prostora izniči univerzalizem, ki je vsebovan v ideji pravičnosti. V tem in zgolj v tem je pomen preroškega monoteizma. (Tillich [1963] 1959–75, 6:146)

Pravičnost je namreč ena sama in zato Tillichova etika in njegova antropologija politike posredno dajeta podporo vsem tistim mislim, ki v sodobnem svetu globalizacije vztrajajo pri možnosti svetovne, tj. univerzalne etike, tako kot Hans Küng. (Küng 2002, 13)

Kaj so Tillichovi ugovori in zadržki proti politeizmu, ne toliko in izključno v religioznem, ampak bolj v občekulturnem 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 imperialističen. Zaradi tega je medsebojno uničenje neizogibna usoda vseh moči prostora. (Tillich [1963] 1959–75, 6:142)

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 prepoznavał poveličevanje prostora v nacionalizmu; ta po svoji logiki poveličuje poganstvo in politeizem, ki seveda ne premore univerzalizma, vse ostaja vpeto v prepoveličan nominali-

zem, 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 bil 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 okamnelosti. Toda prostor ne dopušča, da bi bil čas izven njega. (Tillich [1963] 1959–75, 6:84)

Slednje 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 povečevanje biti. (Tillich [1963] 1959–75, 6:84)

Toda logos oziroma izjava o bivajočem ni podana samo glede na dejansko, aktualno (*enérgeia*), ampak tudi na potencialno (*dýnamis*), kar vključuje možnost nastajanja novega, tega, česar še ni.

To novo določa Tillich s temle:

Dogajanje, kolikor je določeno s časom, je k nečemu usmerjeno; ima smer, v kateri naj bi se udejanjilo nekaj, kar ne bi nastopalo kot nekaj vračajočega, ampak kot nekaj novega v območju bivajočega. Napetost, ki pripada že naravi, postane napetost bivajočega, da gre preko 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. (Tillich [1963] 1959–75, 6:84–85)

Kot 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«. »V takšni odcepitvi pa se izpolni bistvo časa.« (Tillich [1963] 1959–75, 6:85) Zdaj nastopa v vsej svoji veljavi zgodovina, toda kot zgodovina, ki jo prežemata *smisel* in *cilj*. Tako je *nova bit* tista, 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 odločitve za zgodovino kot *to zadano* 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 možnost poslednje nesmiselnosti je odpravljena. (Tillich [1963] 1959–75, 6:87)

Ta izpolnjenost s smislom pomeni nekaj izrazito etičnega, izpolnjenost, 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 izrazito odrešenjsko – mesijansko – sporočilo, svojo religioznost presega s tem, da prehaja v etiko, skratka, učinkuje tudi kot etika oziroma *etizacija sveta*.

Monoteizem omogoča univerzalno veljavnost etike, univerzalizem, ki ga politeizem ne premore, kljub temu da pozna pojem dobrega, da ima etiko, v marsičem celo občudovanja vredno. Tillichova zelo določna trditev je, da politeizem ni zmož 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. (Tillich [1963] 1959–75, 6:146–47)

Premagovanje vladavine in premoči prostora je po Tillichu poskus obvladovati končnost. V tem pa je nemajhen problem, kajti človek je vendar končno, umrljivo bitje, toda 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 prisotni 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. (Tillich [1963] 1959–75, 6:144)

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« (Tillich [1963] 1959–75, 6:145). Branje in analiza Amosovih misli seveda presenečata, kajti v njih je en sam klic po pravičnosti, ki je razumljena kot ponotrnanjeno načelo in v svoji izraziti univerzalni razsežnosti ne dovoljuje, celo izrecno prepoveduje »teptati 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 tudi njegovo pojmovanje socialne pravičnosti kot organizirane človečnosti, ki je zahtevala celo njegov ekso-dus. 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 poganške obnovitve 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 Abrahamovem pozivu. (Tillich [1963] 1959–75, 6:145)

Univerzalizem je zato nenehno v napredovanju in 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«. (Tillich [1963] 1959–75, 6:145) 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 stranpoti in zapadanja kulta prostora, proti kateremu se je upravičeno dvignil protestantizem »in obnovil preroški boj proti bogovom prostora« (Tillich [1963] 1959–75, 6:145). Zato je toliko bolj nastopil proti povezovanju protestantizma z nacizmom in mu zaradi tega napovedoval celo razkroj. Po njegovem mora protestantizem »potrditi svoj preroško-krščanski značaj«, odločno pove v času vzpona nacizma, in protestantizem je dolžan povedati, »da so v kljukastem križu narod, rasa, kri, oblast poteptani v svoji svetosti« (Tillich [1972] 1959–75, 13:178–79). Trideseta leta 20. stoletja je Tillich doživljal 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. Zdaj gre zelo

očitno za obvladovanje časa, pri čemer Tillich posreduje zelo jasne nazore, s čim in kako.

Preroško tolmačenje časa

V desetletju po vojni se Tillich sprašuje o *duhovnem položaju sedanosti*, 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 (Tillich [1963] 1959–75, 6:31).

Ostaja vprašanje, kaj je ta duh, in tukaj se Tillich zelo odgovorno loti poskusa podati odgovor, kajti zaveda se, da tak duh nima dokončne predmetene 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 od Luthra ali Nietzscheja. Če bi tu iskali mesto, katerega ne bi več mogli pretesti, potem bi storili ravno to, kar je najpogosteje v nasprotju z duhom preroštva: rezultate preteklih pretresov bi imeli za sam pretres. (Tillich [1963] 1959–75, 6:31)

Opozarja tudi, da »ne obstajajo kraji, na katere bi bil navezan duh preroškega tolmačenja časa, to nista niti cerkev niti pobožnost« (Tillich [1963] 1959–75, 6:31). 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 lahko v toliko, kolikor jo dojemamo

čim konkretnije in ne abstraktno. Tillichov klic k zgodovinsko ozaveščenemu času se glasi: nikakršno abstraktno 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, praktičanstvo, Luter, Marx in Nietzsche. Kar ostaja v abstraktnem zanikanju, ne pozna konkretnega zanikanja. (Tillich [1963] 1959–75, 6:32)

Konkretno preroški boj potrebuje precej poguma za odločitev, da skušamo 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. Tako kot ameriški filozof Richard Rorty (1931–2007), ki je Tillicha zelo spoštoval in upošteval.

Iz Rortyjevega življenjepisa izvemo (Hedžet Tóth, 172), da je bil po materini strani njegov stari oče teolog Walter Rauschenbusch (1861–1918). Morda je v tem njegovem družinskem poreklu kanček nečesa eshatološkega, težnja v mišljenju in sploh dojemanju prepoznati nekaj odrešenjskega. V eseju *Spodletele prerokbe, veličastna upanja* (1998) poudarja, da še vedno beremo Novo zavezo in *Komunistični manifest*, po Rortyju zato, ker v obeh iščemo navdih (*inspiration*) in spodbude (*encouragement*): »Kajti oba dokumenta sta izraz istega upanja: da se bomo nekega dne pripravljene in sposobni soočiti s potrebami vseh ljudi s takim spoštovanjem in s tako obzirnostjo, kot jih čutimo do potreb tistih, ki so nam najbližje in ki jih imamo radi.« (Rorty 1999, 202–03) O tem, da bi omenjena dokumenta izgubljala aktualnost, po Rortyju ne more biti govora, nasprotno:

Obe besedili sta z leti pridobili moč navdiha. Kajti vsako od njiju je ustanovni dokument gibanja, ki je veliko naredilo za svobodo ljudi in za enakopravnost med njimi. (Rorty 1999, 203)

Toda to sta dokumenta, ki ju ne beremo kot prerokbe, ampak kot navdihujoče branje, kajti:

Kjer je marksistični nauk pomagal ostriti zavest delavcev – ko jim je pojasnjeval, kako jih goljufajo –, tam se kaže marksizem z najboljše plati. Kjer sta se oba nauka [krščanstvo in marksizem] povezala, recimo v gibanju *Socialni evangelij (Social Gospel)*, ki je nastalo proti koncu 19. stoletja v ZDA, v teologiji Paula Tillicha ali Walterja Rauschenbuscha, ki je spadal med utemeljitelje gibanja *Socialni evangelij*, ali v mnogih močno socialistično zaznamovanih papeških enciklikah, sta se boj za socialno pravičnost dvignila nad kontroverze med vernimi in nevernimi. Te kontroverze bi bilo dejansko treba preseči. Dojeti bi morali, kaj nam daje razumeti Nova zaveza: da je vprašanje, kako mi na zemlji ravnamo eden z drugim, veliko pomembnejše od izida vseh debat o obstoju in stanju sveta v onstranstvu. (Rorty 1999, 206)

Kot levičar in ateist Rorty vztraja, da Novo zavezo in *Komunistični manifest* beremo zato, da lahko vsak trenutek oporekamo kakemu »hinnavskemu moralnemu apostolu«, ko si drzne trditi, da ve, *kaj hoče Bog*, in tudi »egomanskemu gangsterju«, ki si domišlja, da ve, *kaj želi Zgodovina*. Do danes po Rortyju ne premoremo kakega tretjega besedila, ki bi se odpovedalo prerokbam »in bi vendarle izražalo enako hrepenenje po bratstvu kot Nova zaveza in bi bilo tako izpolnjeno z jasnimi spoznanji najnovejših oblik naše nečloveškosti, ko imamo opravka eden z drugim, kot je to *Komunistični manifest*«. »Do tedaj pa moramo biti hvaležni za dve besedili, ki sta nas naredili nekoliko boljše – ki sta nam do neke mere pomagali preseči našo surovo sebičnost in naš civilizirani sadizem.« (Rorty 1999, 209)

Vse to so stališča in pogledi, ki so zelo očitno usmerjali Rortyjeve antiesencialistično naravnani pragmatizem, zato tudi ostro in naravnost pove tole:

Moč navdiha Nove zaveze in *Komunističnega manifesta* ni zmanjšana s tem, da so milijone ljudi zaslužnjevali, mučili in v smrt zaradi lakote gnali pošteni, moralno trdni ljudje, ki so se za upravičevanje svojih dejanj sklicevali na razdelke iz katerega od teh dveh besedil. Spomin na temnice inkvizicije in na zasliševalne celice KGB-ja, na neznansko pogoltnost in aroganco krščanske duhovščine in komunistične nomenklature nas mora

brezpogojno odvracati od tega, da bi dali moč ljudem, ki trdijo, da vejo, kaj hoče »Bog« ali zgodovina. Vendar pa je razlika med védenjem in upanjem. Pogosto si upanje nadene obliko lažnih prerokb, in tako je tudi v teh dveh dokumentih. Pa vendar je upanje na socialno pravičnost edina osnova za človeka vredno življenje. Krščanstvo in marksizem sta še naprej sposobna povzročati nemajhno zlo, saj lahko tudi še danes hinavski moralni apostoli ali egomanski gangsterji zelo učinkovito navajajo tako Novo zavezo kot *Komunistični manifest*. (Rorty 1999, 204)

Eden najslavnejših Tillichovih učencev, nemški filozof Theodor W. Adorno, nas opozarja, da tega, kaj je *pravilno življenje*, kaj naj bi bilo *dobro*, kaj je *svoboda*, ne moremo več določiti pozitivno, v trenutku pa lahko prepoznamo, kaj je zlo, krivica, nesvoboda, tudi v zdajšnjem času globalizacije. Vsaj v usposobljenosti za to negativno izrekanje je naloga mišljenja, da ne popusti pred demonskim in, tako tillichovsko kot adornojsko rečeno, je sreča mišljenja v tem, da prepozna vsesplošno nesrečo in jo na glas izgovarja.

VIRI IN LITERATURA

- Adorno, Theodor W. 2007. *Minima moralia: Refleksije iz poškodovanega življenja*. Ljubljana: Založba/*cf.
- . 1970–86. »Negative Dialektik.« V *Gesammelte Schriften 1–20*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bloch, Ernst. 1977. »Geist der Utopie II.« V *Gesamtausgabe 1–16*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hedžet Tóth, Cvetka. 2015. *Dialektika refleksijskega zagona*. Ljubljana: Založba 2000.
- . 2008. *Hermenevtika metafizike*. Ljubljana: Založba 2000.
- . 2015. *Materialistično–idealistična zareza*. Ljubljana 2015: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Küng, Hans. 2002. *Projekt Weltethos*. München: Piper.
- Rorty, Richard. 1999. *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books.
- . 2002. *Izbrani spisi*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.
- . 2011. *An Ethics for Today: Finding Common Ground between Philosophy and Religion*. New York: Columbia University Press.

- Tillich, Paul. (1959) 1959–75. »Frühe Hauptwerke.« V *Gesammelte Werke 1–14*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- . (1961) 1959–75. »Philosophie und Schicksal: Schriften zur Erkenntnislehre und Existenzphilosophie.« V *Gesammelte Werke 1–14*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- . (1962a) 1959–75. »Auf der Grenze.« V *Gesammelte Werke 1–14*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- . (1962b) 1959–75. »Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum Religiösem Sozialismus.« V *Gesammelte Werke 1–14*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- . (1963) 1959–75. »Der Widerstreit von Raum und Zeit. Schriften zur Geschichtsphilosophie.« V *Gesammelte Werke 1–14*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- . 1969. *Meine Suche nach dem Absoluten*. Wuppertal–Barmen: Hammer Verlag.
- . (1972) 1959–75. »Impressionen und Reflexionen: Ein Lebensbild in Aufsätzen, Reden und Stellungnahmen.« V *Gesammelte Werke 1–14*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- . (1978) 1959–75. »Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie.« V *Gesammelte Werke 1–14*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.13\(26\)301-332](https://doi.org/10.26493/2590-9754.13(26)301-332)