

## PAUL TILLICH – KAJ JE TO PROTESTANTSKO NAČELO

Ena najbolj odločnih trditev Tillichove filozofske teologije<sup>1</sup> je, da nam religija omogoča izkušnjo svetega, nečesa, kar je nedotakljivo, kar nas navdaja s strahospoštovanjem, kar je poslednji smisel, vir najvišjega poguma. Sveto je po Tillichu kot izpolnjena, celo *najvišja skrb* za celoto bivajočega.

Članek posebej poudarja Tillichovo razumevanje svetega. Sveto kot najvišje je onstran vseh utelesitev in religiozni simboli so le še simboli svetega. Človek izkusi sveto na dva načina: kot danost in kot zahtevo. »Svetost biti« in »svetost najstva« sta elementa vsake religije. Če svetost razumemo pretežno kot danost ali kot svetost biti, potem imamo zakramentalno vrsto religije (katolicizem). Če pa sveto razumemo kot zahtevo ali kot svetost najstva (etičnosti), potem govorimo o eshatološki vrsti religije (protestantizem). Zakramentalno vrsto predstavlja duhovnik, eshatološko pa prerok in protestantizem je preroški protest proti zakramentalni interpretaciji verovanja.

Paul Tillich, sveto, brezpogojno, protestantizem, teonomna metafizika, etika

One of the most categorical statements of Tillich's philosophical theology is that religion enables us to experience the holy – that is, something that is untouchable, something that is awe-inspiring, something which constitutes the ultimate meaning, the source of the greatest courage. According to Tillich, the holy is like the complete, even the ultimate concern for the totality of being.

The paper puts a special emphasis on Tillich's understanding of the holy. Being the highest, the holy is beyond all embodiment, and religious symbols are no more than symbols of the holy. Man experiences the holy in a dual way: as something that is given and as a demand. »The holiness of being« and »the holiness of what ought to be« are elements of every religion. If the holy is understood mainly in terms of what is given or of the holiness of being, we have the sacramental type of religion (Catholicism). If, however, the holy is understood mainly in terms of the demand or of the holiness of what ought to be, we have the eschatological type of religion (Protestantism). The sacramental type is represented by the priest, while the eschatological is represented by the prophet, Protestantism being the prophetic protest against the sacramental interpretation of faith.

Paul Tillich, the holy, the unconditioned, Protestantism, theonomous metaphysics, ethics

Evangeličanski teolog in filozof Paul Tillich (1886–1965) je o svoji življenjski poti, nagnjenjih in povsem konkretnih izkušnjah rekel, da so vsa potekala *na meji*,

<sup>1</sup> Pričujoči prispevek povzema in nadgrajuje stališča, ki sem jih o Paulu Tillichu prikazala v nekaterih mojih objavljenih člankih v strokovno revijalnem tisku pri nas in predvsem v dveh svojih knjigah (Hedžet Tóth 2002 in Hedžet Toth 2008)./This paper summarizes and expands upon the views on Paul Tillich that I have presented in published form in both Slovenian specialized periodicals and two of my books (Hedžet Tóth 2002 in Hedžet Toth 2008).

zato je tudi poudarjal, da je meja edino pravo in plodno mesto spoznanja. Ko je skušal podati razvojno črto svoje misli na podlagi življenja, kakor ga je tudi živel v najbolj konkretnih zgodovinskih razmerah, 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 itn., je zapisal, da *pojmem 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* (Religioznozgodovinska 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 med drugim bil privatni docent (1919–1924) za teologijo na univerzi v Berlinu, izredni profesor (1924–1925) za sistematsko teologijo na univerzi v Marburgu, redni profesor za znanost religije (1925–1929) na višji tehniški šoli v Dresdnu in hkrati redni honorarni profesor (1927–1929) za filozofijo religije in filozofijo kulture na teološki fakulteti v Dresdnu, po smrti Maxa Schelerja (1928) pa redni profesor (1929–1933) za filozofijo in sociologijo na univerzi v Frankfurtu na Majni. Na tej univerzi sta njegova predavanja poslušala tudi Theodor W. Adorno (1903–1969) in Max Horkheimer (1895–1973), 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 drugi idealist po Tillichu ni tako zelo *teonomen filozof* kakor Schelling, čeprav tudi on ni povsem dosegel enotnosti med teologijo in filozofijo. Ta enotnost je bila Tillichov problem, ki ga je že zelo zgodaj začutil celo kot svojo življenjsko nalogo, ki jo mora razrešiti, enotnost, ki je hkrati pomenila še izgradnjo povsem svojega mesta v zgodovini novejših filozofij, ki skuša na novo razumevati odnos med religijo in filozofijo religije.

Njegova *filozofija religije* je zato povsem na meji med teologijo in filozofijo, predvsem v smislu njune produktivne sinteze. V teoretsko oporo mu ni samo

idealizem, ampak mnogo bolj trajni spomin na trpljenje in strahote prve vojne, 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 družbeno-zgodovinskimi problemi. Razviti je bilo treba novo, konkretno govorico, ki kot sinteza filozofske in teološke refleksije povzema trpljenje zemlje, njen obup, strah, grozo, toda tudi upanje kot nekaj povsem samo človeškega, glede na celotno stvarnost in danost presežnega. Vendar pa presežnega v pomenu, ko to stvarnosti človeku ne odtuja, nasprotno: gre za takšno pojmovanje presežnega, ki pomeni prisvajanje stvarnosti v pristnem in neodtujenem smislu.

Hkrati s tem se Tillich sprašuje, kakšno mesto ima pojem *svetega* v povsem profanih razmerah, in opozarja, da je problematiko svetega treba ponovno tematizirati, tudi kot osrednjo kategorijo filozofije kulture. Iz njegovih obširnih razglabljanj izhaja, da je sveto temelj za religijo, vendar se glasno sprašuje, kje v tem svetu je sploh mesto za *sveto* in *božje* in od kod naj človek jemlje *pogum* za bivanje v soočenju s strahom in grozo, ki ga vsepovsod obkrožata. V svojih razmišljanjih o absolutnem malo pred smrtjo leta 1965 je izrazil: »V svojem srečanju s stvarnostjo se človek srečuje tudi s svetim. Toda po svojem bistvu to ni neko srečanje, ki bi bilo *poleg* drugih, temveč srečanje *v* drugih. Je izkušnja absolutnega-samega. Šele ko nam ta točka postane jasna, lahko govorimo o posebnem srečanju s svetim, namreč z religijo v tradicionalnem smislu besede.«<sup>2</sup>

Po njegovem je sodoben človek izgubil odgovor na vprašanje, od kod prihaja, kam gre, kaj počne in kaj naj naredi sam s seboj v svojem življenju. Obuditi je treba globino vseh teh vprašanj, glede sredstev pa skuša Tillich posredovati svoje samostojne odgovore. Tu mu je v znatno teoretsko oporo razen Schellinga še Kierkegaard, ki je Schellingove nastavke eksistencialistično zastavljenega mišljenja poglobil in radikaliziral s svojim pojmovanjem strahu in obupa. Šele zdaj je po Tillichovi presoji razbit zaprt sistem idealistične filozofije bistva in utemeljeno stvarno eksistencialno razmišljanje. Eksistencialno srečanje s stvarnostjo pomeni predvsem to, da človek najprej biva v povsem dejanskih razmerah, tukaj na zemlji, ne na nebu, v 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

<sup>2</sup> Tillich 1969: 113.

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.«<sup>3</sup> 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.«<sup>4</sup>

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.«<sup>5</sup> Toda iz Schellingove pesimistične ugotovitve skuša Tillich posredovati kaj optimističnega, presežnostnega, saj iz te ozaveščene ogroženosti izhaja tudi »pogum, ki pravi biti, ja«.<sup>6</sup>

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 in filozofije.

Kljub temu je njegova odločitev povsem konkretna in docela načelne narave takrat, ko gre za najbolj neposredna 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

<sup>3</sup> Tillich 1972: 173.

<sup>4</sup> Prav tam.

<sup>5</sup> Tillich 1961: 144.

<sup>6</sup> Prav tam, 144.

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 že zelo zgodaj uvidel, da pomeni resnica na religioznem področju 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.«<sup>7</sup>

Dogodki, povezani z dogajanjem prve svetovne vojne in po njej nastale revolucije, pa so izzvali težek konflikt med teorijo in prakso, predvsem v tem smislu, ker se Tillich 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«,<sup>8</sup> 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 in družbenih razmer v njem. V tem smislu je Tillich filozofiji 19. stol. moral očitati, da je neustvarjalna, ko gre za najbolj temeljna vprašanja novejših 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 to bilo zelo slabo. V tej zvezi je Tillich zapisal tole, skoraj že preroško izjavo: »Meja med teorijo in prakso je postala borišče, na katerem se bo odločala usoda prihodnje univerze in s tem humanistične izobrazbe kulturnih dežel.«<sup>9</sup>

Najbolj je na Tillichovo držo vplivala filozofija in teologija, dobesedno 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.

<sup>7</sup> Tillich 1971: 25.

<sup>8</sup> Prav tam, 57.

<sup>9</sup> Prav tam, 28.

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.«<sup>10</sup> Kajti: »Protestantizem, ki je odprt do nacionalsocializma in ki zavrže socializem, je na tem, da ponovno izda svojo nalogo v svetu.«<sup>11</sup> 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.«<sup>12</sup>

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 in 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 Tillich 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 dojetje sveta. Tillich še posebej opozarja na svojo nagnjenost do *Svetega pisma*, najprej do *Stare zaveze*, namreč do duha preroške kritike in z njo povezanih pričakovanj. Vse to je usodno vplivalo na njegovo življenje in ga bistveno zaznamovalo, ko je celo sam protestantizem razumel kot preroško sodbo in zapisal: »Kajti protestantizem je nekaj več kot zgolj oslABLJENA oblika katolicizma le tedaj, kadar v sebi ohrani živost protesta proti vsaki svoji uresničitvi. Ta protest ni racionalna kritika, temveč preroška sodba. Ni avtonomen, temveč teonomen, tudi tedaj, 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,

<sup>10</sup> Paul Tillich, *Impressionen und Reflexionen*, 178-179.

<sup>11</sup> Prav tam, 177.

<sup>12</sup> Prav tam, 178.

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.«<sup>13</sup>

Glede *Nove zaveze* o njem mnogo pove tale misel, ki jo je podal leta 1911, namreč »kako naj bi razumeli krščanski nauk, če bi bilo zgodovinsko verjetno, da Jezus kot zgodovinska oseba ni obstajal. 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 človekovega izkustva izvirajoča realna podoba cerkvenega verovanja je kriterij človekovega mišljenja in delovanja.«<sup>14</sup>

Tillich je vedno želel biti filozof in predvsem ostati filozof tudi znotraj teologije, skratka, kot teolog razmišljati filozofsko, kar tudi z vsem dokazuje njegova mišljenjska struktura. Zato je vsekakor zanimiv vpogled v to njegovo držo *na meji med teologijo in filozofijo*, ki je določala nastanek njegove v mnogih detajlih zelo natančno izdelane *filozofije religije* in kar pomeni poskus v filozofiji ohraniti teologijo, toda hkrati biti tudi filozof, ki razmišlja teološko. Zaveda se, da filozofije religije ne določa samo religiozna stvarnost, ampak filozofski pojmi sami. Te ob precejšnjem vplivu novokantovstva, filozofije življenja in fenomenologije sooči 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«. <sup>15</sup> 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.«<sup>16</sup> Odnos med filozofijo in teologijo je hkrati odnos med filozofijo, religijo in teologijo; v tem zapovrstju si tudi velja najprej ogledati njegovo pojmovanje odnosa med filozofijo in religijo ter šele nato odnos med filozofijo in teologijo.

Kakor se da razbrati iz njegove življenjske poti, je v tem stoletju opazoval odisejado iskanja nečesa absolutnega, ki ga ljudje po njegovem tako zelo potrebujemo. Iz njegovih sklepnih razmišljanj o svetem beremo: »V prvi polovici našega stoletja je bilo hrepenenje po absolutnem med evropsko mladino tako močno, da so

<sup>13</sup> Paul Tillich, *Auf der Grenze*, 32.

<sup>14</sup> Prav tam, 37.

<sup>15</sup> Prav tam, 40.

<sup>16</sup> Prav tam, 41.

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 brez-pogojno 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.«<sup>17</sup> Zato je čutil potrebo spregovoriti in podrobneje raziskati teonomno naravo našega dožemanja in spoznavanja.

Vse to je povezoval z globino iskanja tega, kar človek je in kar ljudje smo, iskanje, ki ga je utemeljeval tudi z bitjo samo, najprej z vprašanjem po biti sami. To po njegovem vključuje kaj presežnega, metafizičnega in kar pomeni iskanje svetega, absolutnega; tragični dogodki tega stoletja so mu pritrjevali že v tem smislu, da ljudje brez nečesa metafizičnega pač ne moremo živeti. Takšno presežno 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 – 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 bogočastnega delovanja, pa tudi smisel zakramentov.«<sup>18</sup> 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.

V krajši študiji, ki nosi naslov *Trajen pomen katoliške cerkve za protestantizem* (*Die bleibende Bedeutung der katholischen Kirche für den Protestantismus*), iz leta 1941, prvotno v angleščini kot *The Permanent Significance of the Catholic Church for Protestantism*, Tillich izhaja iz tele ugotovitve: »Človek izkusi sveto na dva načina: kot danost in kot zahtevo. 'Svetost biti' in 'svetost najstva' sta elementa vsake religije. Prevlada enega ali drugega elementa določa posebno vrsto vsake religije. Če svetost razumemo pretežno kot danost ali kot svetost biti, potem imamo zakramentalno vrsto religije. Če pa sveto razumemo kot zahtevo ali kot svetost najstva, potem govorimo o eshatološki vrsti religije. Zakramentalno vrsto predstavlja duhovnik, eshatološko pa prerok.«<sup>19</sup> Tako po Tillichovi ugotovitvi »spada katolicizem k duhovniški vrsti krščanstva, čeprav ni brez eshatoloških elementov, in

<sup>17</sup> Paul Tillich, *Meine Suche nach dem Absoluten*, 128.

<sup>18</sup> Paul Tillich, *Auf der Grenze*, 52.

<sup>19</sup> Paul Tillich, *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung. Schriften zur Theologie I*, GW VII, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1962, 124.



protestantizem spada k preroški vrsti krščanstva, čeprav ni brez zakramentalnih elementov. Trajni pomen katoliške cerkve za protestantizem je samo v tem, da precej mogočno predstavlja duhovniški in zakramentalni element, medtem ko ta prihaja v protestantizmu le slabše do izraza. Ta slabost je posebna nevarnost protestantizma.«<sup>20</sup> Protestantizem sicer je preroški protest proti zakramentalni interpretaciji evangelija, toda po Tillichu »potrebuje protestantizem trajni korektiv katolicizma in večni dotok njegovih zakramentalnih elementov, da bi preživel.

Katolicizem že s samim svojim obstojem opominja protestantizem na njegovo zakramentalno osnovo, brez katere njegova preroško-eshatološka drža nima ne temeljev, ne vsebine, ne ustvarjalne sile. Katolicizem predstavlja resnico dejstva, da mora 'svetost biti' biti pred 'svetostjo najstva' in da bi bil 'oče', preroško-eshatološko gibanje, brez 'matere', duhovniško-zakramentalne cerkve, brez korenin. Sicer se zlahka izrodi v kulturni aktivizem in moralni utopizem. Preneha biti preroški in zdrane v politično ali v pedagoško ali v znanstveno. Izgubi svoj religiozni značaj in postane profano gibanje, katerega nosilci so posvetne skupine.«<sup>21</sup> Profanizacija in demonizacija religije sta zato pojava, ki bistveno izničujeta pomen svetega, verovanja in religije v celoti. Tillich se je dobro zavedal, da je bil ateizem v mnogočem nujen odgovor na pojave zlorabe vere.

Celo tako daleč gre Tillich, da ugotavlja, kako oba, tako katolicizem kot protestantizem, v marsičem sebe ohranjata samo zaradi slabosti drugega, zato za nobena ne zveni prijetno tale ugotovitev: »Protestantizem dolguje zahvalo za svoj mogočen vzpon popačenju in 'demonizaciji' zakramentalne in duhovniške strukture katoliške cerkve. Mogočni obstoj katolicizma je posledica izpraznjenosti in sekularizacije eshatološke in preroške strukture protestantizma.«<sup>22</sup> Oba, katolicizem in protestantizem, Tillich obtožuje, da vedno bolj zmanjšujeta pomen krščanskih simbolov, katolicizem s tem, da jih magično interpretira, protestantizem jim jemlje njihovo skrivnost in pomen, tendence, ki jih je Tillich označil že za protisimbolizem. »Razen tega je protestantizem še razvrednotil in odpravil večji del simbolov, v katerih živi katolicizem. Pri nekaterih oblikah protestantizma je ta protisimbolizem spremenil cerkev v neko vrsto šole ali humanitarni podvig. Četudi protestantizem ne bi poskušal ponovno uporabiti obrabljenih simbolov, bi vendarle lahko ponovno izpostavil dejanski smisel simbolov, odklonil njihovo napačno interpretacijo kot zgolj znamenja in poskušal odkriti kali novega simbolizma za naš čas. To ne velja le za bogočastje in za nauk, temveč za celotno praktično življenje cerkve. Morebiti lahko tvegamo trditev, ne da bi pretiravali, da se je tovrstno gibanje v protestantizmu že začelo. Velike simbole zgodnje cerkve se poskuša na novo razumeti, in sicer tako ritualne kot poučne, in katoliška tradicija velja pri tem kot opora. Za protestantizem je izjemno pomembno, da obstoječe bogočastje s simbolnim sistemom rimskokatoliške cerkve še vedno – kljub odbijajočim magičnim, prazno-

<sup>20</sup> Prav tam.

<sup>21</sup> Prav tam, 126.

<sup>22</sup> Prav tam.

verskim in hierarhičnim potezam – močno nagovarja srce številnih ljudi, ki prav tu doživljajo zakramentalnega duha, ki je v večini protestantskih cerkva, npr. pri njihovi vrsti, ki jim daje še preostale zakramente, izgubljen. Navzočnost svetega v katoliškem bogočastju omogoča protestantizmu in humanizmu neposredno in posredno neustavljivi dotok duhovniške substance. Umetnost in literatura preteklih stoletij sta poglavitna dokaza za tako pomemben proces.<sup>23</sup> To še ne pomeni, da je katolicizem bil umetniško močnejši, izrazitejši, vendar je po Tillichovem mnenju močnejša tista umetnost, ki izhaja iz doživetja svetega.

Kot da bi nam Tillich med vrsticami predlagal, da si umetniške dosežke ogledamo po tem, koliko svetega je v njih zbrano in kakšno svetost izžarevajo umetniška dela. Seveda bi pri tem našli tudi dela, ki svetost iščejo in so na poti do nje, najdejo pa je ne. Že samo njihovo iskanje je prepričljivo.

Filozofija religije je pri Tillichu z vsem prizemljena, ne samo s filozofijo, ampak še mnogo bolj s svetom, v katerem ni več Boga. Tillich zdaj izhaja iz tega, kakšno vprašanje si v tem svetu postavlja moderen človek. Tako ugotavlja: »To ni vprašanje antičnega človeka niti poznoantičnega iz krščanskega obdobja – vprašanje o odrešenju. Ni niti vprašanje grško-ruskega človeka – vprašanje o življenju, ki presega smrt. Ni niti vprašanje srednjega veka o višji naravi, v kateri je obstoječa narava ukinjena in dovršena. Ni niti vprašanje o milostljivem Bogu, katerega si je postavljala protestantizem, temveč je vprašanje o smislu.«<sup>24</sup> Vprašanje po smislu ni razumljeno kot eno izmed mnogih vprašanj, temveč je vprašanje, ki je po Tillichu univerzalno že zaradi tega, ker vključuje vprašanje »po smislu biti«.<sup>25</sup>

Strah pred izgubo smisla je v človeku zelo močan in kot tak primerljiv celo s strahom pred smrtjo. Tillich tukaj razmišlja kot filozof in s svojim pristopom izpostavlja ontologijo, ki ponekod učinkuje še kot antropologija. »Človek ima svojo bit le, kadar ustvarja smisel, kadar živi v smislu: praktično v smislu prava, pravosti, države, v teoretičnem smislu gledanja, znanosti, umetnosti. Takšno življenje v smislu pa je utemeljeno v svobodi, v možnosti, da se smisel doseže, ali pa, da se izgubi. In ta možnost je dvojna možnost, ki je v vsakem človeku. In možnost, da človek izgubi svojo bit, da zgreši smisel, katerega ima bit, je tista, ki najgloblje ustvarja strah pred življenjem. Ta možnost se izraža v zadnjem, sebe in vse drugo pod vprašaj postavljajočem se vprašanju po smislu nasploh. Gledanje v fascinatno in demonično breztemeljnost absolutne nesmiselnosti življenja, to je človekov položaj in zato tudi položaj modernega človeka.«<sup>26</sup>

Postavlja se seveda vprašanje, kako ravna človek v takem položaju, če vsaj skuša delovati ustvarjalno. V tej zvezi Tillich ugotavlja: »Tesnoba spremeni v strah. Tesnoba ni nič določenega. Tesnoba nima nikakršnega predmeta, ni ji mogoče priti

<sup>23</sup> Prav tam, 130.

<sup>24</sup> Paul Tillich, *Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie, Gesammelte Werke* (GW), V, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1964, 22.

<sup>25</sup> Prav tam, 23.

<sup>26</sup> Prav tam, 23.

do dna. Strah pa ima neki predmet, pogumen človek lahko vsak strah obvladuje. Človek se opogumi, tesnobo spremeni v strah. Izbere si neki predmet, ki mu vzbuja strah, naravo ali družbo, nekega človeka ali kaj drugega, in s tem je stvar gotova; in ko tako opravi s predmetom strahu, izgubi oziroma verjame, da je izgubil skrivnostno tesnobo, ki je ne more obvladovati.«<sup>27</sup>

Eksistencialno razpoloženje modernega človeka sta strah in tesnoba, ki ju človek skuša zakriti s pogumom in živeti ustvarjalno. Tako je več kot razvidno, da Tillich z ničimer ne povečuje tesnobe in strahu; njegova razmišljanja o strahu potekajo na ravni bit – strah – pogum. Pogum je človekov odločni odgovor na vprašanje, kako se soočiti že z najbolj konkretnim stanjem, v katerem živi človek v današnji dobi. Med filozofi mu je ravno njegova filozofija poguma prinesla največ priznanja, z njo si je dejansko pridobil svoje samostojno, upoštevanja vredno mesto.<sup>28</sup> Ta filozofija poguma oziroma celo ontologija poguma vključuje različne pomene, ker je pogum povezan z zelo mnogimi, celo najbolj raznovrstnimi razmerami. Pogum kot nekaj povsem presežnostnega je predvsem etični pojem, kot tak sega na vsa področja človekovega bivanja, njegove korenine pa so globoko v človekovi biti, zato je treba pogum obravnavati najprej ontološko. »Pogum kot človeško dejanje je izraz vrednotenja, je etični pojem. Pogum za bivanje je moralno dejanje, v katerem človek potrjuje svojo lastno bit, kljub temu da so elementi v njegovi eksistenci v protislovju z njegovim samopotrjevanjem.«<sup>29</sup>

Še z drugimi kategorijami Tillich nazorno kaže smisel svoje v bistvu eksistencialno zastavljene ontologije, ki filozofijo nehote spet približa njenim prvim začetkom v starogrškem svetu. Kot izrazito sprašujoči in odgovarjajoči filozof ne more brez teologije; pri tem oblikuje celo določeno metodo, ki izhaja iz odnosa vprašanje – odgovor. Tillich tudi natančno pojasnjuje, v čem je smisel in vsebina njegove metode. Gre za *metodo korelacije*, ki je navzoča že pri Husserlu, v svoji izraziti religiozni sopomenskosti pa pri Hermannu Cohenu. Tako njegova metoda korelacije, s katero ves čas gradi, vsebuje predvsem konkretno naravnost in kot taka »razlaga vsebino krščanske vere z eksistencialnimi vprašanji in teološkimi odgovori v medsebojni sovisnosti«<sup>30</sup> oziroma ta metoda v bistvu pomeni »korelacijo med eksistencialnimi vprašanji in teološkimi odgovori«.<sup>31</sup> Pri tem se Tillich dobro zaveda, da korelacija praviloma vedno pomeni medsebojno sovisnost dveh sicer neodvisnih dejstev. Glede na celoto njegove filozofije religije je mogoče dejati, da filozofija sprašuje, teologija odgovarja, oboje v sebi pa enakovredno združuje *filozofska teologija*.

<sup>27</sup> Prav tam.

<sup>28</sup> Glej Josef Speck (ur.): *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart VI*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1992, 158–190.

<sup>29</sup> Paul Tillich: *Sein und Sinn. Zwei Schriften zur Ontologie*, GW XI, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1969, 14.

<sup>30</sup> Paul Tillich, *Systematic Theology 1. Reason and Revelation. Being and God*, London: SCM Press Ltd, 1984, 60.

<sup>31</sup> Paul Tillich, *Systematic Theology 2. Existence and God*, London: SCM Press Ltd, 1984, 13.

Filozof, ki se ne ukvarja s teologijo, bo vse izsledke eksistencialne analize vključeval v filozofski okvir, recimo v svoj filozofski sistem. Teolog, ki razmišlja filozofsko, se pravi, da je hkrati še filozof, bo svoja eksistencialna vprašanja povezoval s temelji krščanskega verovanja. Struktura celotnega sistema teologije temelji na metodi korelacije, s katero je tudi izgradil svojo tridelno *Sistematsko teologijo*. Sam opozarja, da z omenjeno metodo ne misli le odnosa med filozofijo in religijo, filozofijo in teologijo, ampak še odnos med Bogom in svetom, končnostjo in neskončnostjo, jazom in svetom, subjektom in objektom, umom in razodetjem itd. Tako sistem in metoda sovpadata in prav vsaka teološka izjava je vedno najtesneje povezana s kako konkretno človekovo situacijo. Po tej plati je Tillichova teologija tista, ki odgovarja, torej »odgovarjajoča teologija«.<sup>32</sup>

Tillich se nikakor ne trudi posredovati med dvema vsaj tradicionalno izključujočima se poloma, še najmanj ne v tem smislu, da bi ukinjal avtonomijo bodisi filozofije ali religije oziroma filozofije in teologije. Najprej skuša izhajati samo iz narave človekovega dožemanja, da bi pojasnil vsa najbolj temeljna razlikovanja in razhajanja med filozofijo in religijo. Filozofija, ki je po Tillichu predvsem »radikalno spraševanje«,<sup>33</sup> kot taka pomeni še usmerjenost k spoznanju. Spoznavanje samo je vedno povezano s spoznavnimi oblikami, ki so vedno odvisne od povsem določenih zgodovinskih, socialnih in psihičnih danosti. Vendar te niso dane vedno in vsakomur, zato so *ezoterične*, kot je v marsičem ezoterična filozofija sama. Pri religiji je drugače, kajti njeni simboli in ravnanja so dosegljivi vsem, zato je religija *eksoterična* in univerzalna, vsakomur in ob vsakem času.

Eden izmed zelo pomembnih vidikov njegove *odgovarjajoče teologije* je *verujoči realizem*. Gre za realizem, ki po njegovem združuje »stvarnost in transcendirajočo moč verovanja«.<sup>34</sup> Vera sicer presega izkustveno danost, realizem pa je kot korektiv, ki ne dovoli preseganja dejanskih razmer v nestvarnem, izključno onstranskem pomenu. Tako »verujoči realizem« pomeni čut za stvarnost in kot tak »zavrača tako romantiko kot utopijo, čut, ki je kritičen do vseh oblik stvarnosti, ki vsako idejo, tako socialistično kot nacionalistično, postavi pod vprašaj, zaradi česar pa ni skeptičen, in religioznega ne vidi zgolj v ozadju – da bi tako moralo, ker ostaja v ozadju, izginiti –, temveč mu je v ospredju in ga želi gledati v stvarnosti. Seveda ne tako, da bi končnost, pa naj bo katera koli že, postala osnova za brezpogojno in sveto in bi se s tem demonizirala, temveč da bi se zavest o navzočnosti svetega povezala s kritiko proti demonskemu.«<sup>35</sup> In priznati je treba, da Tillichova filozofija s svojim realizmom opogumlja iskanje *svetega*.

Kako torej priti do *svetega*?

<sup>32</sup> Paul Tillich, *Systematic Theology* 1, 6.

<sup>33</sup> Prav tam, 104.

<sup>34</sup> Paul Tillich, *Philosophie und Schicksal. Schriften zur Erkenntnislehre und Existenzphilosophie*, GW IV, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1961, 89.

<sup>35</sup> Paul Tillich, *Die Frage nach dem Unbedingten*, 31.

Že leta 1925 ugotavlja, da je sveto predvsem povezano s smislom, kajti: »Sveto je dejanje, ki izpolnjuje smisel, oziroma je predmet smisla, kolikor je nosilec brezpogojnega smisla, je *profano*, kolikor ne izraža brezpogojnega smisla. V idealni teonomiji je vsaka smiselna stvarnost in vsako smiselno dejanje sveto. Ta dovršena teonomija je dovršeno božje kraljestvo, to pomeni, da je simbol in ne realnost.«<sup>36</sup> Kaj zdaj to pomeni? V svoji mnogo poznejši *Sistematski teologiji* poudarja, da »religiozni predmeti niso predmeti med drugimi predmeti«, kajti tu gre izrazito samo za to, da so »ti predmeti izraz kvalitete ali določene razsežnosti našega izkustva.«<sup>37</sup> Zato po Tillichu nikakor ni smiselno spraševanje, *ali Bog biva*, ampak to, kar sta počela Rudolf Otto in Max Scheler, namreč spraševati se po svetem, tj. »kaj 'sveto' pomeni?«<sup>38</sup> V tem je veličina religije, kajti: »Religija nam omogoča izkušnjo svetega, nečesa, kar je nedotakljivo, kar nas navdaja s strahospoštovanjem, kar je poslednji smisel, vir najvišjega poguma. To je veličina tistega, kar imenujemo religija.«<sup>39</sup> Za mnoge interprete njegove misli velja omenjeno stališče za najbolj dragoceno, namreč da religija pomeni sredstvo in pot za odkrivanje svetega, ki je v novejši zgodovini tako zelo očitno onemelo.

Sveto je povsem izpolnjena, celo najvišja skrb za bit, za bit sveta, vsega bivajočega. In navzočnost svetega pomeni nekaj božanskega, religija po Tillichu samo na glas izreka to, kar se nas vseh brezpogojno tiče in kar je kot tako tudi treba ohranjati. Bivanje je izpolnjeno s smislom samo tam, kjer je njegova *globina* dojeta kot nekaj svetega. Pot za popolno doseganje te svetosti ni nič končnega, toda samo s končnostjo je vsakomur dano, da si prizadeva za ustvarjalno možnost svetega, ki življenju kot najvišjemu izrazu biti z vsem priznava svetost. S priznavanjem te svetosti je dana možnost za domovanje v svetu, za to, da bi vsepovsod v svetu bivali kot doma. Tillichova misel je samo spodbuda za takšno bivanje.

Je v tem pomenu religija edini način, kako priti do svetega? Morda tudi še vprašanje: ali je religija isto kot sveto? Ne, ker je in ostaja le sredstvo – in tu je bil Tillich samo odločen realist. Nič več in nič manj, kajti religija izgublja vso svojo veličino takrat, če sama sebe jemlje za nekaj poslednjega, brezpogojnega in pri tem preganja vsakogar, ki se ji ne podredi. To je njena »lastna sramota.«<sup>40</sup> Tillich ni mogel odgovarjati drugače, kakor je. Vsekakor bo s svojimi razmišljanji ostal trajno privlačen še zaradi svojega odnosa do ateizma. Ne v tem pomenu, da bi ga – zelo daleč od tega – sprejemal, ampak ker opozarja, da religija in nobena *vednost iz religije*, kar ni isto kot vednost o religiji, ne daje podlage za demonizacijo ateizma in ateistov, saj ravno religija sama poraja ateizem. V tem spoznanju, to je v spoznanju svoje lastne omejenosti, je prav tako njena veličina.

<sup>36</sup> Paul Tillich, *Frühe Hauptwerke*, GW I, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1959, 335.

<sup>37</sup> Paul Tillich, *Systematic Theology* 1, 43.

<sup>38</sup> Prav tam.

<sup>39</sup> Paul Tillich, *Die Frage nach dem Unbedingten*, 42.

<sup>40</sup> Prav tam.

Tillichova filozofska teologija tudi razloži, zakaj neka misel nehote učinkuje religiozno, četudi pri tem tako kot Marxova – pa še kakšna – prisega na ateizem. Toda tudi zgodovina ateizma je zgodba o tem, kako ateizem učinkuje religiozno. Samo vprašanje: in kakšno pojmovanje svetosti potem prinaša s svojo religioznostjo?

## Literatura

- HORKHEIMER, Max, ADORNO, Theodor W., 1969: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer.
- HEDŽET TÓTH, Cvetka, 2008: *Hermenevtika metafizike*. Ljubljana: Založba 2000.
- SPECK, Josef (ur.), 1992: *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart VI*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- TILlich, Paul, 1959: *Frühe Hauptwerke*, GW I. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- TILlich, Paul, 1961: *Philosophie und Schicksal: Schriften zur Erkenntnislehre und Existenzphilosophie*, GW IV. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- TILlich, Paul, 1962: *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung. Schriften zur Theologie I*, GW VII. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- TILlich, Paul, 1964: *Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie, Gesammelte Werke (GW), V*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- TILlich, Paul, 1969: *Meine Suche nach dem Absoluten*. Wuppertal – Barmen. Hammer Verlag.
- TILlich, Paul, 1969: *Sein und Sinn. Zwei Schriften zur Ontologie*, GW XI, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- TILlich, Paul, 1971: *Auf der Grenze*. Zürich: Ex Libris.
- TILlich, Paul, 1972: *Impressionen und Reflexionen: Ein Lebensbild in Aufsätzen, Reden und Stellungnahmen*, GW XIII. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- TILlich, Paul, 1984: *Systematic Theology 1. Reason and Revelation. Being and God*, London: SCM Press Ltd.
- TILlich, Paul, 1984: *Systematic Theology 2. Existence and God*, London: SCM Press Ltd.
- TÓTH, Cvetka, 2002: *Med metafiziko in etiko*. Ljubljana: Pomurska založba in ZIFF.