

Barthovo i Tillichovo razumijevanje odnosa filozofije i teologije

DANIJEL
TOLVAJČIĆ*

UDK: 1:23*215
Izvorni znanstveni rad
Primljeno:
20. svibnja 2016.
Prihvaćeno:
14. rujna 2016.

Sažetak: Nakana je ovoga priloga ukratko analizirati različite pristupe razumijevanju odnosa između filozofije i teologije u dvojice velikih protestantskih mislitelja 20. stoljeća, reformiranoga teologa Karla Bartha (1886. –1968.) i evangeličkoga teologa Paula Tillicha (1886. – 1965.). Pritom ćemo posebnu pozornost posvetiti analizi statusa filozofije unutar teologijskoga sustava (sustavne teologije) obaju autora, kao i, posljedično tomu, stavu koji svaki od njih ima o filozofiji. Naša je teza kako je moguće o Barthu i Tillichu govoriti kao o svojevrsnim »antipodima« s obzirom na odnos filozofije i teologije: dok Barth načelno odbacuje pretjerano uplitanje filozofije u »stvar« kršćanske teologije, Tillich, upravo suprotno, svoju cjelokupnu misao razumije kao »stajanje na granici filozofije i teologije«, odnosno kao »filozofijsku teologiju«.

Ključne riječi: Karl Barth, Paul Tillich, filozofija, teologija, dijalektička teologija, filozofijska teologija.

Uvod

Kršćanska teologija od samih svojih početaka pa do današnjih dana nužno stoji u određenom odnosu prema filozofiji i njezinoj baštini. Nedvojbeno je da je zajednička povijest dviju disciplina duga, počesto je bila i burna, no svakako odlučujuća za kršćansku misao. Kako to ispravno zaključuje Wolfhart Pannenberg tematizirajući pitanje funkcije filozofije unutar teološkoga studija, bez iscrpnoga poznavanja filozofije kršćansku teologijsku misao nije moguće razumjeti niti u povijesnoj perspektivi i obličju, niti je također moguće ponuditi možebitno obrazloženje zahtjeva za istinitost kršćanske poruke danas.¹

Tako pitanje o odnosu filozofije i teologije počinje već rođenjem teologije kao sustavnoga učenja. Sjetimo se samo

* Doc. dr. sc. Danijel Tolvajčić, Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Vlaška 38, 10000 Zagreb, Hrvatska, dtolvajcic@gmail.com

¹ Usp. W. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1996., str. 11.

crkvenih Otaca i njihova napora da se kerigma izreče jezikom razumljivim nesemitskim adresatima, pri čemu je poslužila platonovsko-neoplatonička filozofija. O teologiji kao disciplini u punome smislu može se govoriti tek nakon susreta kršćanske kerigme s grčkom filozofijom. Pritom filozofija nije ostala samo na marginama teologije, već se dogodila cjelovita inkulturacija evanđeoske poruke u jednu drugu (grčko-rimsku) kulturu čemu je grčki filozofijski kategorijalni aparat dao nezamjenjiv obol. Većina je crkvenih Otaca grčku filozofiju, osobito Platonovu, smatrala »korisnim oruđem u rukama vještih kršćanskih mislilaca.«² Filozofija se poimala kao svojevrsna *prepara* za istine kršćanstva. Štoviše, bila je *učiteljica* koja je *helenski um* dovela Kristu. Riječ je o jednom od najvažnijih trenutaka u povijesti zapadne misli. Filozofija nije bila smatrana nečim apriorno negativnim. Kulminacija je takvog pozitivnoga shvaćanja odnosa filozofije i teologije (iako s bitno promijenjenim shvaćanjem njihova odnosa, čemu je pridonijela recepcija Aristotela), naravno, srednjovjekovna misao, osobito u velikim ličnostima poput Alberta Velikog, Tome Akvinskog, Bonaventure i Duns Škota.

Ipak, već je u Crkvi prvih stoljeća bilo i dijametralno suprotnih shvaćanja o ulozi filozofije u kršćanstvu. Dovoljno je prisjetiti se Tertulijana koji je eksplicitno odbacivao bilo kakav utjecaj *poganske* filozofije na kršćanstvo. Tako u djelu *De praescriptione haereticorum* donosi čuveno i često citirano mjesto: »Što ima Atena s Jeruzalemom, što Akademija s Crkvom, što heretici s kršćanima? Naše učenje potječe iz Solomonova hrama, koji je naučavao kako Gospodina treba tražiti u jednostavnosti svoga srca. Ako im (tj. protivnicima kršćanstva) se sviđa neka uspostave stoičko i platonsko i dijalektičko kršćanstvo. Međutim, mi poslije Isusa Krista ne trebamo radoznalih djela ni istraživanje poslije Evanđelja. Kad vjerujemo, ništa ne želimo iznad vjerovanja, jer to je prvo što vjerujemo: nema ničega iznad vjerovanja, što bismo trebali vjerovati.«³

Iako nalazimo i pojedine primjere u srednjem vijeku, protestantska je reformacija ponovno zaoštreno inzistirala na radikalnoj odvojenosti područja filozofije i teologije. Martin Luther tijekom svojega života u manjoj ili većoj mjeri iskazivao je neprijateljstvo prema filozofiji te njezinu neprimjerenost u pitanjima religije.

Takva ambivalentnost razumijevanja odnosa dviju disciplina svakako ne pripada samo u područje povijesti kršćanske Crkve. I suvremena je misao trajno zaokupljena tom problematikom.

² R. E. OLSON, *The Story of Christian Theology*, InterVarsity Press, Downers Grove, 1999., str. 84.

³ Citat navodimo prema engleskom prijevodu: TERTULLIAN, *The Prescription Against Heretics*, Whitefish, 2010., str. 12.-13.

Unutar protestantskoga teologijskog konteksta kao paradigmatske primjere suprotnoga razumijevanja odnosa filozofije i teologije svakako možemo označiti dvojicu teologijskih klasika: reformiranoga teologa Karla Bartha (1886. –1968.) i evangeličkoga teologa Paula Tillich (1886. – 1965.). Obojica su bitno pridonijela oblikovanju lika suvremene (ne samo protestantske) teologije te je njihov stav o odnosu filozofije i teologije utjecao na generacije njihovih učenika i nastavljača.

Na tome tragu, nakana je ovoga rada analizirati *status* filozofije unutar njihovih teologijskih sustava te na temelju toga ocrtati stav koji svaki od njih ima o filozofiji. Naša je teza kako je moguće o Barthu i Tillichu govoriti kao o svojevrsnim *antipodima* s obzirom na odnos filozofije i teologije.

1. Karl Barth: teologija Božje riječi i njezin odnos prema filozofiji

Barth je zasigurno jedan od najznačajnijih protestantskih teologa 20. stoljeća. Njegov je utjecaj i značenje neizmjerljivo. Štoviše, neki povjesničari suvremene protestantske teologije smatraju kako »s Karlom Barthom započinje teologija 20. stoljeća«⁴, odnosno kako je riječ o »najvažnijem protestantskom teologu nakon Schleiermachera.«⁵ Odnos je Barthove teologije prema filozofiji bio predmet mnogih studija i mnoštva međusobno oprečnih interpretacija⁶. Kako bismo razumjeli njegov odnos prema filozofiji, na početku valja skicirati Barthovo teologijsko stajalište na temelju njegovih izvornih tekstova.

Kao što je opće poznato, Barth je svoj teologijski proboj započeo znamenitim djelom *Poslanica Rimljanima* (*Der Römerbrief*, 1919.), osobito drugim, prerađenim izdanjem iz 1921. godine.⁷ Djelo zasigurno nije prvotno samo biblijski komentar, već predstavlja novo polazište za protestantsku (reformiranu) teologiju te kritiku tada prevladavajuće *liberalne teologije* koja je nastojala ponuditi svojevrsnu *racionalnu* inačicu kršćanstva. Barth se *obračunava* osobito sa svojim učiteljem Adolfom von Harnackom, ali u konačnici i sa Friedrichom Schleiermacherom. Smatrao je kako je *liberalna teologija* svela kršćanstvo na buržoasku antropocentričnu religiju i gra-

⁴ H. ZÄHRNT, *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, Piper, München, 1966., str. 13.

⁵ J. WEBSTER, Introducing Barth, u: ISTI (ur.), *The Cambridge Companion to Karl Barth*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000., str. 1.-16., ovdje 1.

⁶ Kao primjer interpretacije koja zastupa radikalno odbacivanje filozofije od strane Bartha možemo navesti npr. W. WEISCHÉDEL, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. Zwei Bände in einem Band*, Band II., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1998., str. 4.-16. Pozitivniji i odmjerljeniji pristup problemu nalazimo kod: K. OAKES, *Karl Barth on Theology and Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2012.

⁷ K. BARTH, *Der Römerbrief. Zweite Fassung 1922*, Theologischer Verlag Zürich, Zürich, 2010.

đanski moral, a što je prema njemu nespojivo s autentičnom porukom evanđelja. Također, bio je nemalo razočaran činjenicom da su njegovi liberalni učitelji teologije (kao i mnogi onovremeni njemački *predstavnici znanosti i umjetnosti*) potpisali *Manifest der 93*, svojevrsno javno pismo potpore ratnim operacijama, podržavši tako njemačku militarističku politiku u 1. svjetskom ratu.

Na tome tragu, u *Poslanici Rimljanima* mladi švicarski pastor otkriva nepoznati »novi svijet Biblije«⁸ u kojem se pojavljuje nepoznati Bog, »deus absconditus«⁹, u svojoj radikalnoj *drukčijosti* u odnosu na čovjeka i njegov svijet. U *Poslanici Rimljanima* Bog se pojavljuje *potpuno drugi* (*das ganz Andere*) i radikalno transcendentan, a čovjek je grješnik i potrebna mu je milost. Polazište je ipak pronašao u Kierkegaardovoj tvrdnji kako je između čovjeka i Boga neizmjeran ponor, odnosno »beskonačna kvalitativna razlika« (*»unendliche qualitative Unterschied«*)¹⁰. Sâm Barth na sljedeći način opisuje Kierkegaardov utjecaj: »Ako imam 'sistem', onda se on sastoji u činjenici da držim pred očima, u njegovu negativnom i pozitivnom značenju, ono što je Kierkegaard nazvao 'beskonačnom kvalitativnom razlikom' između vremena i vječnosti. 'Bog je na nebu a ti na zemlji' (Prop 5, 1).«¹¹ Iako, osim s Kierkegaardom, često stupa u kritički dijalog s brojnim drugim filozofima poput Platona, Kanta, i Nietzschea, smatra kako je jedini čovjekov pristup Bogu kroz Božju samoobjavu u Isusu Kristu, odnosno inicijativa je isključivo na Bogu. Svaki ljudski pokušaj da dođe do Boga Isusa Krista predstavlja izričaj ljudske oholosti i nespasenosti. Time je rođena *teologija Božje riječi*, odnosno *dijalektička teologija* koja niječe bilo kakav kontinuitet ili dodirnu točku između Boga i čovjeka, evanđelja i ljudske kulture, Krista i ljudske religije (i filozofije). Barthovu tvrdnju možemo sažeti na sljedeći način: Bog je Bog i kao takav zbiljnost potpuno drukčije vrste od svih *produkata* ljudskoga duha, tako da ga ne mogu zahvatiti ni religija, ni filozofija ni kultura. Nema polazne točke (*Anknüpfungspunkt*) koja povezuje nespasenoga, paloga čovjeka i Boga, osim Isusa Krista.¹² Prema našem sudu to je središnje mjesto razumijevanja Barthove teologije i njezina odnosa s filozofijom.

Svoju je teologijsku epistemologiju dalje razradio u počesto previđenom komentaru Anselma Canterburyskog pod naslovom *Fides quaerens intellectum* (*Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theo-*

⁸ Usp. K. BARTH, *Die Neue Welt in der Bibel*, u: ISTI, *Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Worträge*, Kaiser Verlag, München, 1932., str. 18.-32.

⁹ K. BARTH, *Der Römerbrief*, str. 59; 568.; 635.

¹⁰ *Isto*, str. 63.

¹¹ *Isto*, str. 16.-17.

¹² Usp. K. BARTH, *Church Dogmatics. A Selection*, Harper, New York, 1961., str. 169.

logischen Programms, 1931.)¹³. Temeljni uvid toga spisa jest da se teologija nema potrebu opravdavati u odnosu na neki izvanjski kriterij, osobito ne filozofijski. Ona polaže račun vlastitog *kriteriologiji*, odnosno internoj racionalnosti koja je derivirana iz svjedočenja o događaju Isusa Krista. Konceptualni je okvir teologije isključivo objava. To je polazište cjelokupne njegove teologijske misli.

I u monumentalnoj *Crkvenoj dogmatici* (*Kirchliche Dogmatik*, 1932.), neovisno o tome u kojoj se mjeri njegova teologijska misao mijenjala od *Poslanice Rimljanima* (osobito s naglašavanjem Božjeg čovjštva i Božje ljubavi prema svijetu)¹⁴, temeljna je Barthova preokupacija bila spriječiti da teologija »postane ideologija, odnosno kreacija ljudske kulture.«¹⁵ To također nikako ne znači da Barth i ovdje ne ulazi u dijalog s filozofijama i filozofima koji su se očitovali o temama relevantnim za njegovo djelo poput Platona, Aristotela, Kanta, Tome Akvinskog ili pak Kierkegaarda. Ipak, *autonomija* Božje riječi i teologije nije upitna. Tako u *Crkvenoj dogmatici* čitamo: »znanje o Bogu jest poslušnost Bogu i to putem poslušnosti vjere u njegovu Riječ.«¹⁶ I dalje: »Pored i bez Isusa Krista ne možemo reći uopće ništa o Bogu i čovjeku i njihovom međusobnom odnosu.«¹⁷ Čovjekova je inicijativa u pokušaju spoznavanja Boga, čak i kad je vođena najplemenitijim motivima, jalova: »iz Božjeg gledišta sva je naša djelatnost uzaludna čak i u najboljem životu, to jest, mi sami nismo u položaju da pojмимо istinu, da dopustimo da Bog bude Bog i naš Gospodin.«¹⁸

Iz rečenoga mogu nam biti načelno razvidne neke smjernice Barthova shvaćanja odnosa teologije i filozofije. Iako se njegova misao vremenom razvijala i mijenjala, njezine su temeljne epistemološke postavke ostale uglavnom iste te možemo izvući određene zaključke o njegovu razumijevanju odnosa kršćanske teologije i filozofije.

Prvo, bez obzira na radikalnu naglašenost čovjekova pada i potrebe Božje milosti, možemo reći kako Barth ni u kojem smislu *nije* protivnik filozofije kao takve kao što

¹³ Usp. K. BARTH, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programm*, Theologischer Verlag, München, 1931.

¹⁴ Više o tome: R. GIBELLINI, *Teologija dvadesetog stoljeća*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1999., str. 26.-27.

¹⁵ N. SMART, Barth, Karl u: P. EDWARDS (ur.), *The Encyclopedia of Philosophy. Volumes 1 and 2*, Prentice Hall College, New York – London, 1967., str. 249.-251., ovdje 241.

¹⁶ K. BARTH, *Church Dogmatics*, str. 49.

¹⁷ *Isto*, str. 50.

¹⁸ *Isto*, str. 51.

mu počesto pripisuju ne baš značajni filozofi i teolozi.¹⁹ Vidljivo je to iz činjenice kako u svim navedenim spisima stupa u dijalog s brojnim filozofima različitih orijentacija. Štoviše, može se reći kako je bio solidan poznavatelj povijesti zapadne filozofije.²⁰ Njegovo je temeljno uvjerenje kako filozofija svjesna svojih granica, kao umno istraživanje zbilje dostupne ljudskoj spoznaji, nije samo dobra, već i poželjna za teologiju. On tako u članku *Usud i ideja teologije* priznaje kako se teolozi, bez obzira na to što je inicijativa uvijek na Bogu, nužno koriste *okvirom filozofije*, stoga što moraju kao ljudska bića koristiti se *ljudskim* kategorijama i konceptima kada govore o Božjoj Riječi.²¹ Barthovski tumačena teologija tako ne odbacuje povijesno-filozofijska ili etička istraživanja, poglavito s obzirom na potencijalnu korist za egzegezu biblijskoga teksta. Teologov kategorijalni aparat u tom smislu ne može zaobići filozofiju kao ljudsku, odnosno umnu djelatnost, jer i sam je teolog čovjek.²²

Drugo, iako teologija tome smislu pokazuje nužnu bliskost s filozofijom, ta je bliskost povezana s *opasnošću*.²³ Opasnost se sastoji u tome da se filozofirajući želi prodrijeti u područje teologije koja je u službi objavljene Božje riječi i koja nadilazi bilo koji oblik ljudskog umovanja. Naime, kao što je već rečeno, čovjek je palo biće i svojim snagama ne može doći do Boga. On to sažimlje na sljedeći način: »Ako filozofija postaje teozofija, ako tvrdi da nalazi Boga na putu misli kao sinteza koja razrješava dijalektiku realizma i idealizma, zbiljnosti i istine, tada odnos (filozofije i teologije, *op. a.*) postaje rat.«²⁴ Problem je u onim filozofijama koje teže biti apsolutni svjetonazori koji izriču krajnju istinu i dohvaćaju krajnju zbiljnost, onkraj Božje riječi i teologije koja joj služi.²⁵

¹⁹ Spomenimo samo dva suvremena autora; filozofa *Richarda Swinburnea* koji Bartha razumije kao teologa u čijem sistemu »um« ne igra nikakvu ulogu (R. SWINBURNE, *Intellectual Autobiography*, u: A. G. PADGETT (ur.), *Reason and the Christian Religion: Essays in honour of Richard Swinburne*, Clarendon Oxford Press, Oxford, 1994., str. 1.-18., ovdje 2.) i filozofa religije i pluralističkog teologa *Johna Hicka* koji Bartha smatra, poradi navodnog odbijanja svake filozofije, jednim od najznačajnijih pripadnika »iracionalizma« u kršćanskoj teologiji. (J. HICK, *Irrationalism in Theology*, u: ISTI (ur.), *Faith and the Philosophers*, St Martin Press, London, 1966., str. 159.-233.).

²⁰ Usp. osobito djelo: K. BARTH, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Evangelischer Verlag, Zürich, 1947. Ovdje Barth, kao pozadinu i svojevrsnu pripremu protestantske misli 19. stoljeća opširno i značajki interpretira misao velikih filozofa poput Rousseaua, Lessinga, Kanta, Herdera i Hegela.

²¹ Usp. K. BARTH, *Fate and Idea in Theology*, u: M. H. RUMSCHEIDT (ur.), *The Way of Theology in Karl Barth. Essays and Comments*, Pickwick, 1986., str. 25.-61., ovdje 27.

²² Usp. K. BARTH, *Podiumsdiskussion in Chicago*, u: ISTI, *Gespräche 1959.-1962.*, Theologischer Verlag, Zürich, 1995., str. 461.

²³ Usp. K. BARTH, *Fate and Idea in Theology*, str. 32. i dalje.

²⁴ Isto, str. 58.

²⁵ Usp. K. BARTH, *Podiumsdiskussion in Chicago*, str. 461.

Znači, ranije spomenuti *rat* kao moguće (iako ne nužno) određenje odnosa filozofije i teologije proizlazi iz opasnosti da filozofija učini svojevrсни *nedopušteni* metafizički skok u transcendenciju te pokušava doseći samoobjavljujućega Boga i nametnuti teologiji svoje izvanjske filozofijske kriterije. Time ona zalazi u područje onkraj svojega dosega i nužno postaje *idolatrija* i svojevrсна demonstracija nevjere. A teologija, kao disciplina u službi Božje riječi koja bi na to pristala, podredila tu istu riječ filozofijskim koncepcijama. Činu Božje samoobjave filozofija nema što nadodati. Tako čitamo u *Crkvenoj dogmatici*: »Što je Bog kao Bog (...) jest nešto što ćemo susresti ili na onome mjestu gdje se Bog bavi s nama kao Gospodin i Spasitelj, ili uopće nećemo.«²⁶ Istinsko znanje o Bogu dolazi samo kao čin milosti kroz vjeru. A zadaća je teologije o tome reflektirati i to isključivo na temelju onoga što nam je objavljeno u spisima Staroga i Novoga zavjeta, a što predstavlja *materijalni temelj* kršćanske dogmatike.²⁷ Na tome tragu Barth donosi svoje čuveno odbacivanje *analogije entis* na početku svoje *Crkvene dogmatike*, jednoga od temeljnih načela katoličke filozofijske i teologijske misli, kao iznašašća Antikrista. Katolička je misao, pozivajući se na Tomu Akvinskog, dalje razradila i artikulirala nauk o *analogia entis* kako bi nastojala naći primjeren mogući govor o Bogu koji se ne bi svodio na agnosticizam s jedne ili antropomorfizam s druge strane.

Barth misli kako je i ovdje riječ o nedopuštenom ljudskom konstruiranju govora o Bogu i to isključivo po mjeri ljudskih bića, što je iz vizure njegove teologije krajnje neprihvatljivo. Zato uvodi ideju *analogia fidei* smatrajući kako teološki govor o Bogu također može polaziti jedino od Božje samoobjave. *Analogia fidei* kao način teologijskoga govora izriče fundamentalnu zbilju kako je Božji dolazak čovjeku, jednako kao i čovjekov dolazak do Boga, moguć jedino putem vjere u tog istoga Boga koji Kristom izriče svoje »da« grješnom čovječanstvu. Krist je jedini put k Ocu.

To nas izravno dovodi do povijesno jednoga od središnjih mjesta susreta filozofije i teologije: do pitanja o *naravnoj teologiji*.

Na temelju svega rečenoga očito je kako za Bartha nikakva *naravna teologija* (u smislu čisto umne, odnosno filozofijske spoznaje Boga²⁸) nije moguća; štoviše, uopće svaka filozofijska spekulacija o Bogu promišlja isključivo ljudski konstrukt, odnosno *idola* kojega sami sebi stvaramo umjesto živoga Boga. Svoj stav o mogućnosti

²⁶ K. BARTH, *Church Dogmatics. A Selection*, str. 38.

²⁷ Usp. P. D. JONES, Karl Barth, u: G. OPPY, N. N. TRAKAKIS (ur.), *Twentieth – Century Philosophy of Religion*, Routledge, Durham – Bristol, 2009., str. 145.-159., ovdje 151.

²⁸ Usp. iscrpan prikaz katoličkog i protestantskog razumijevanja problematike: S. PLATZ, *Naravna spoznaja Boga. Osvrt na katoličko i protestantsko stanovište nakon I. vatikanskog sabora*, u: *Bogoslovska smotra* 72(2002.)1, str. 29.-48.

naravne teologije, osobito s obzirom na protestantske pokušaje, Barth je najoštrije izložio u polemici s dugogodišnjim prijateljem i nekadašnjim teologijskim suborcem Emilom Brunnerom povodom njegova djela *Narav i milost* (*Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth*, 1934.) koji je tematizirao narav, ulogu i uopće mogućnost *naravne teologije* u kontekstu protestantske teologije.²⁹ Barth je svoj odgovor iznio u nevelikom spisu znakovita imena *Ne!* (*Nein! Antwort an Emil Brunner*, München, 1934.)³⁰.

Brunner je, smatrajući da se legitimno oslanja na baštinu reformirane tradicije (kojoj je uostalom i Barth pripadao), u svojem spisu inzistirao kako je zadatak njegove teologijske generacije »naći put natrag k ispravnoj *theologia naturalis*.«³¹ Pritom ne smatra kako je *ispravna naravna teologija* ona koja donosi konačne filozofijske dokaze za Božju egzistenciju samo umnim putem, kao što je to slučaj s katoličkom *naravnom teologijom*, već također polazi od Objave. Njegova je tvrdnja da čovjek, iako je iskusio Pad, ipak nije u potpunosti lišen mogućnosti da susretne Boga Spasitelja jer u njemu nije do kraja uništen *imago Dei*. Boga je, iako na nejasan i nedorečen način, moguće upoznati po njegovim djelima u svijetu. Zato »postoji nešto što prirodni čovjek zna o Bogu.«³² Bez obzira na ljudsko stanje koje je označeno Padom: »Postoji prirodna točka kontakta između božanskog i ljudskog, odnosno nešto u božanskoj naravi što je analogno ljudskoj naravi.«³³ I to bi, prema Brunneru, trebalo biti polazište nove protestantske *naravne teologije*.

Barth je regirao veoma burno. Takav je stav smatrao svojevršnom *izdajom* biti kršćanske teologije.³⁴ Usporediv iako manje polemičan stav iznosi u eseju *Filozofija i teologija* iz 1960. godine.³⁵ Iako se načelno obje bave pitanjem cjeline istine, filozofija mora znati svoje granice, ona polazi *odozdo* prema gore, dok teologija čini upravo suprotno, polazi *odozgo* od Božje riječi koja je onkraj svakog ljudskoga kriterija.³⁶ Kršćanska teologija, zbog svojega objekta, Božje riječi, u svojoj temeljnoj unutarnjoj arhitektonici ni u kojem smislu ne smije ovisiti o filozofijskim koncepcijama, bez obzira na to koliko one mogu nekim uvidima biti korisne u npr. egzegetskim

²⁹ Usp. E. BRUNNER, *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1934.

³⁰ Usp. K. BARTH, *Nein! Antwort an Emil Brunner*, Kaiser Verlag, München, 1934.

³¹ E. BRUNNER, *Natur und Gnade*, str. 44.

³² *Isto*, str. 19.

³³ Usp. *isto* i dalje.

³⁴ Usp. K. BARTH, *Nein!*, str. 8.

³⁵ Usp. K. BARTH, *Philosophie und Theologie*, u: G. HUBER (ur.), *Philosophie und Christliche Existenz. Festschrift für Heinrich Barth*, Helbing & Lichtenhahn, Basel – Stuttgart, 1960., str. 93.-106., ovdje 95.

³⁶ Usp. *isto*.

pitanjima. Riječ je o izdaji vjernosti Božjoj riječi kao temelju i krajnjem kriteriju teologije.

Možemo zaključiti da za Bartha eksplicitnoga odnosa teologije i one filozofije koja nastoji postati »kriptoteologija«³⁷ i baviti se teologijskim konceptima i temama, bez obzira na ponešto umjereniji ton njegovih kasnijih spisa, u konačnici ne može biti! Čovjekov um (bio on i uvježbani um filozofa) ostaje »slijep za Božju istinu.«³⁸

Na tome je Barth, bez obzira na pomake u teologijskom sustavu, ustrajao tijekom cijele svoje profesionalne karijere.

2. Paul Tillich: nužnost korelacije između filozofije i teologije u sustavnoj teologiji

Kao i u Barthovu slučaju, Tillich zauzima mjesto među najznačajnijim religijskim misliteljima 20. stoljeća. Osobiti je trag ostavio u Sjedinjenim Američkim Državama, kamo je emigrirao 1933. godine nakon Hitlerova dolaska na vlast. No u pitanjima teologije i njezina odnosa prema filozofiji zasigurno ga možemo smatrati Barthovim teologijskim antipodom. Jasno je to već i iz njegova razumijevanja teologije kao bitno *teologije kulture*. Nije riječ o tome da se razvije nekakva teologija genitiva koja bi obrađivala problem kulture među drugim temama teologije, već o temeljnom nastojanju da se prepozna i predoči »religijska dimenzija u mnogim posebnim područjima ljudskog kulturološkog djelovanja.«³⁹ Što to znači? Prije svega da teologija biva utjelovljena u kulturi i da mora osluškiivati ono što joj kultura ima za reći. U temelju je toga stava Tillichovo uvjerenje kako religija nije neka posebna funkcija čovjekova duhovnoga života, već dubinska dimenzija u svim funkcijama, odnosno »dubinski oblik sveobuhvatnosti ljudskoga duha«⁴⁰ i to stoga što je usmjerena onome što je *bezuovjetno* u ljudskom životu, a to *bezuovjetno* nije svedeno samo na eksplicitno religijske forme. »Biti religiozan znači biti obuzet onim što nas se bezuvjetno tiče«⁴¹ neovisno o tome je li ta »krajnja zaokupljenost« (*ultimate concern*) izražena eksplicitno religijski ili pak potpuno sekularno. Već se ovdje pokazuje duboka razlika u odnosu na Bartha. To nas nužno dovodi do veze religije i kulture. Kultura Tillichova vremena bitno je obilježena analizom stanja čovjekove uvjetovanosti i konačnosti, odnosno krize iskustva onoga bezuvjetnoga. To se očituje u umjetnosti, znanosti, a na osobit način u filozofiji i to raznim filozofijama

³⁷ Usp. *isto*, str. 100.

³⁸ K. BARTH, *Nein!*, str. 34.

³⁹ P. TILLICH, *Theology of Culture*, Oxford University Press, Oxford, 1959., str. v.

⁴⁰ *Isto*, str. 7.

⁴¹ P. TILLICH, *The Protestant Era, Abridged Edition*, Phoenix Books, Chicago, 1966., str. xi.

egzistencije i egzistencijalizmima koji su »ogledalo okolnosti u kojima se zapadni svijet zatekao tijekom prve polovine dvadesetog stoljeća.«⁴² Egzistencijalizam »opisuje i raščlanjuje tjeskobu našega vremena kao posebni iskaz čovjekove tjeskobe, tjeskobe kao svijesti o čovjekovoj konačnosti.«⁴³

Time biva jasna poveznica između filozofije i teologije. Teologija mora uzeti u obzir to temeljno čovjekovo iskustvo kako bi mu mogla ponuditi relevantan odgovor. To znači da su teologija i filozofija za Tillicha trajno upućene jedna na drugu. On je sâm kao »ključno mjesto« svoje cjelokupne misli označio upravo »stajanje na granici između filozofije i teologije.«⁴⁴

Na početku, prije nego pokušamo detaljnije skicirati povezanost filozofije i teologije u njegovoj misli, valja vidjeti kako sam autor razumije *teologiju* i *filozofiju*.

Pod *teologijom* Tillich, na tragu svojega učitelja Martina Kählera, podrazumijeva »posredovanje« (*mediation*) između »vječnog kriterija istine kako se on očitovao u slici Isusa kao Krista i mijenjajućih iskustava pojedinaca i grupa, njihovih razno-likih pitanja i njihovih kategorija putem kojih percipiraju zbiljnost«⁴⁵, odnosno posredovanje između »misterija koji je *theos* i razumijevanja koji je *logos*.«⁴⁶ Takvo razumijevanje teologije pomoglo mu je da artikulira »protestantski princip« (*protestant principle*), temeljno načelo svekolike njegove misli. »Protestantski princip« predstavlja u određenom smislu reinterpretaciju temeljnoga Lutherova učenja o »opravdanju po vjeri«, no ni u kojem smislu nije isključivo vezan uz bilo koji pojedini oblik konfesionalnoga protestantizma, već je prisutan u svim kršćanskim Crkvama kao i drugim religijskim tradicijama. Tillich ga prilično široko određuje kao »posljednji kriterij svih religijskih i duhovnih iskustava«⁴⁷ koji izražava temeljnu

⁴² Isto, str. 174.

⁴³ Isto.

⁴⁴ P. TILLICH, *The Protestant Era*, str. 83. To »stajanje na granici između filozofije i teologije« očituje se jednako u njegovu znanstvenom i životnom putu od samih početaka, kako i sam svjedoči: »Mnogo prije moje matrikulacije kao studenta teologije, studirao sam filozofiju privatno. Kad sam ušao na sveučilište, posjedovao sam dobro znanje povijesti filozofije i bio sam u osnovnim crtama upoznat s Kantom i Fichteom. Potom su slijedili Schleiermacher, Hegel i Schelling, koji je postao osobiti predmet mojeg studija. I moja doktorska disertacija i moja teza za stupanj licencijata iz teologije bavile su se Schellingovom filozofijom religije. Činilo se da te studije više nagoviještaju filozofa nego teologa. (...) Ipak, bio sam i jesam teolog, jer egzistencijalno pitanje naše krajnje zaokupljenosti i egzistencijalni odgovor kršćanske poruke jesu i oduvijek su bili predominantni u mojem duhovnom životu.« (P. TILLICH, *Autobiographical Reflections*, u: C. W. KEGLEY, R. W. BRETALL (ur.), *The Theology of Paul Tillich*, The MacMillan Company, New York, 1952., str. 10.).

⁴⁵ P. TILLICH, *The Protestant Era*, str. ix.

⁴⁶ Isto.

⁴⁷ Isto, str. viii.

religijsku istinu da je vjerom opravdan ne samo onaj tko vjeruje već i onaj tko sumnja. Time se područje religioznoga širi od etičkoga prema intelektualnom životu, a time i kulturi.

Filozofiju Tillich prvotno poistovjećuje s ontologijom. Ona se tumači kao »spoznajni pokušaj u kojem se postavlja pitanje o bitku«⁴⁸ No ovdje nije riječ o apstraktnoj, od života odijeljenoj spekulaciji, već o nečem čime smo egzistencijalno najdublje zahvaćeni: »Pitanje o bitku, pitanje o prvoj ili temeljnoj filozofiji, jest pitanje koje nam je bliže od bilo čega drugoga; to smo mi sami tako dugo dok *jesmo* i dok smo u isto vrijeme kao ljudska bića sposobni pitati što znači biti.«⁴⁹ Temeljno pitanje ontologije: »Što znači da nešto *jest*?« pitanje je koje čovjek nužno postavlja. Ono proizlazi iz ljudske naravi koja kao svoju *krajnju zaokupljenost* ima upravo pitanje o *smislu čovjekova bitka*. To ujedno znači da je *temeljno ontologijsko pitanje* u isto vrijeme *temeljno egzistencijalno pitanje*. I upravo zbog toga što je ujedno i ontologijsko i egzistencijalno, ono proizvodi *metafizički šok* ili *šok od nebitka* koji se u filozofiji izražavao pitanjem: »Zašto uopće ima nečega, a nije radije ništa?« Nebitak vodi dalje do pitanja o bitku. Zbog toga »misao mora započeti s bitkom; utemeljena je na bitku i ne može napustiti ovu bazu.«⁵⁰ Drukčije rečeno, ontologija je nešto čime svaka filozofija mora započeti ukoliko želi uopće ozbiljno uzeti čovjeka u obzir.

Čini se kako Tillich mnogo toga duguje Heideggerovoj analizi čovjekove egzistencije i ostalim autorima *egzistencijalne* provenijencije, kao i velikim ontolozima prošlosti.

Kako ni teologija ne smije zanemarivati pitanje o smislu čovjekova bitka, a i nudi potencijalni odgovor na to pitanje, očito je kako je povezana s filozofijom. Zato je svoju teologijsku metodu nazvao »metodom korelacije« (*the method of correlation*). Metoda korelacije analizira »ljudsku situaciju iz koje proizlaze egzistencijalna pitanja, i pokazuje kako su simboli korišteni u kršćanskoj poruci odgovori na ta pitanja.«⁵¹ Pritom »egzistencijalna pitanja«, kao što je već rečeno, pripadaju u područje filozofije, a mogući su odgovori izvedeni iz simbola kojima operira kršćanska objava što pripada u područje teologije. Pritom nema neprirodnoga miješanja filozofije i teologije. Ako je teologu potrebna ontologijska analiza strukture bitka,

⁴⁸ P. TILLICH, *Biblical Religion and Search for Ultimate Reality*, University Of Chicago Press, Chicago, 1955., str. 5.

⁴⁹ P. TILLICH, *The Protestant Era*, str. 86.

⁵⁰ P. TILLICH, *Systematic Theology. Volume I. Reason and Revelation*, University Of Chicago Press, Chicago, 1951. (1975.), str. 163.

⁵¹ *Isto*, str. 62.

on ju ili uzima od nekoga filozofa ili sâm postaje filozof. Isto tako, ukoliko filozof ulazi u područje teologije, on postaje *skriveni teolog* i ne nastupa više iz filozofije. Filozofiju se ne smije niti može isključiti iz teologije, iako ona sama nije pomiješana i dokinuta u teologiji. Također vrijedi i obratno. Ostvarenje je te zadaće u potpunosti sustavno izvedeno u trima svescima *Sustavne teologije* u kojima je cjelovita struktura teologijskoga sustava izložena u pet odsjeka korelacije filozofijskih pitanja i teologijskih odgovora: problem »uma« korelira s kršćanskom objavom⁵², pitanje o bitku korelira s kršćanskom idejom »Boga«⁵³, problem čovjekove egzistencije korelira s Kristom kao »Novim bićem«⁵⁴, »egzistencijalni problem života« korelira s kršćanskom idejom »Duha«⁵⁵ te koncept povijesti korelira s kršćanskim simbolom »kraljevstva Božjega«⁵⁶.

Tillich smatra kako je zadaća jedne tako shvaćene filozofijske teologije *perenijalna*, ona traje od kada ima filozofije sâme i trajat će tako dugo dok Crkva bude živa. Njezin kraj bio bi kraj kršćanske poruke o Isusu Kristu jer »ono što se pojavilo kao naša najviša egzistencijalna briga, u isto se vrijeme pojavilo kao logos bitka«⁵⁷, a to je, prema Tillichovu razumijevanju, »temeljna kršćanska tvrdnja i beskonačni predmet filozofijske teologije.«⁵⁸

I to je kontekst unutar kojega valja vidjeti kako Tillich misli o odnosu filozofije i teologije. Naime, *sustavna teologija* nije samo pokušaj da se usustave kršćanske doktrine, već je riječ o tome da se ozbiljno uzmu u obzir čovjekova *neukidiva* egzistencijalna pitanja (koja na fundamentalnoj razini artikulira filozofija) i da se pokaže kako odgovarajući odgovor na njih daje kršćanska objava (osobito svojim simbolima koje artikulira teologija). Tillich nastoji pokazati kako temeljna filozofijska pitanja *koreliraju* s teologijskim odgovorima. Takav je pristup sustavnoj teologiji nazvao »filozofijskom teologijom« (*philosophical theology, philosophische Theologie*). »Pojam 'filozofijska teologija' ukazuje na teologiju koja ima filozofijski karakter.«⁵⁹

⁵² Usp. *isto*, str. 71.-159.

⁵³ Usp. *isto*, str. 163.-289.

⁵⁴ Cijeli se drugi svezak »Sustavne teologije« bavi korelacijom između čovjekove egzistencije i Krista.

⁵⁵ Usp. P. TILLICH, *Systematic Theology*, Volume III.: *Life and the Spirit, History and the Kingdom of God*, University Of Chicago Press, Chicago, 1963., str. 11.-294.

⁵⁶ Usp. *isto*, str. 297.-423.

⁵⁷ P. TILLICH, *The Protestant Era*, str. 93.

⁵⁸ *Isto*.

⁵⁹ *Isto*, str. 83.

Riječ je o teologiji koja »pokušava protumačiti sadržaj kerigme u bliskom međudodnosu s filozofijom.«⁶⁰

Filozofija započinje analizom čovjekove *konačnosti* (*finitude*) koja proizlazi iz *prijetnje nebitka* (*threat of non-being*) i artikulira se kao *tjeskoba* (*anxiety*). *Tjeskoba* nije ovdje psihologijska kategorija, već temeljni uvid o vlastitoj *konačnosti* koja zorno prikazuje kako je naša *moć bitka* ograničena. Čovjek je »mješavina bitka i nebitka.«⁶¹ Riječ je o, Jaspersovim rječnikom rečeno, temeljnoj ljudskoj situaciji.⁶² Istovremeno sa sviješću o vlastitoj *konačnosti* čovjek postaje svjestan *konačnosti* svega što ga okružuje. Sve što jest samo je ograničeno i konačno, odnosno ne egzistira nužno i time u sebi sadržava *nebitak*. Riječ je, naravno, o iznova artikuliranoj staroj metafizičkoj ideji kontingencije svijeta i čovjeka.

To »neukidivo iskustvo *konačnosti*« ukazuje kako duboko u čovjeku postoji čežnja za »oblikom bitka koji može prevladati nebitak u nama i u svijetu.«⁶³ Nije moguće misliti o *nebitku* ukoliko bar implicitno ne mislimo o *bitku*. On je jedino biće koje je »u mogućnosti baciti pogled onkraj vlastite *konačnosti* i *konačnosti* svega što ga okružuje; odnosno postaviti pitanje o onome što je onkraj *nebitka* i što ga prevladava – *bitku* samom.«⁶⁴

⁶⁰ Isto, str. 84. Ističe to i njemački filozof Wilhelm Weischedel koji u knjizi »Bog filozofa« (*Der Gott der Philosophen*) iznosi tezu da »ako netko od protestantskih teologa današnjice zaslužuje da ga se ispita s obzirom na pitanje o filozofijskoj teologiji, onda je to Paul Tillich.« (W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. Zwei Bände in einem Band*, Darmstadt, 1998., str. 87.).

⁶¹ P. TILLICH, *Biblical Religion and Search for Ultimate Reality*, str. 11.

⁶² »Temeljna situacija« (*Grundsituation*) predstavlja jedan od središnjih pojmova Jaspersove filozofije egzistencije, a odnosi se na fundamentalni uvid kako filozofija mora trajno imati pred očima povijesnog, konkretnog čovjeka u njegovoj konkretnoj situaciji. Riječ je o postavci koju Tillich nedvojbeno dijeli s Jaspersom. Prema Jaspersu: »Uvidjeti situaciju već je početak ovladavanja njome; uočiti je već znači kako opstoji volja koja se bori za neki bitak.« (K. JASPERS, *Die geistige Situation der Zeit*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1999., str. 23.-24.). Čovjek je biće povijesnosti i stoga uvijek mora polaziti od onoga *sada*; konkretne situacije u kojoj se nalazi. Upravo i jest prva i osnovna situacija to što uvijek bivstvujemo u nekoj situaciji. Naime, izvan situacije, kao konkretne i povijesne, nema ni čovjeka kao moguće egzistencije. Na tome tragu Jaspers razvija i učenje o *graničnim situacijama* (*Grenzsituationen*) smrti, patnje, borbe i smrti. To su neizbježne stvarnosti koje naizgled vode uništenju našeg bića, ali predstavljaju i radikalnu mogućnost za čovjeka koja po njima zadobija osvjeđene o zbiljnosti transcendencije. (Usp. ISTI, *Philosophie II.: Existenzerhellung*, Springer, Berlin – Heidelberg – New York, ³1973., str. 203.)

⁶³ P. TILLICH, *Biblical Religion and Search for Ultimate Reality*, str. 14.

⁶⁴ P. TILLICH, *Systematic Theology*, I, str. 191.

Spomenuto iskustvo dovodi nas do pitanja o najvećoj zbiljnosti, onome bezuvjetnome.⁶⁵ U tome nam može pomoći kršćanska objava i njezini simboli, ponajprije središnji simbol *Bog*.⁶⁶ »'Bog' je odgovor na pitanje sadržano u čovjekovoj konačnosti« i u tome smislu on je određen kao »ono što nas se bezuvjetno tiče«, odnosno naša »krajnja zaokupljenost.«⁶⁷ Taj pomalo fenomenološki opis Boga (koji Tillich često primjenjuje, kao što je već rečeno, i na religiju općenito), također ukazuje na činjenicu da je Bog implicitno prisutan već u samome pitanju. Određena *svijest o Bogu*⁶⁸ sadržana je već u *temeljnoj ljudskoj situaciji* i u tome smislu prethodi svakomu teologijskom i filozofijskom istraživanju. Ovdje je preuzeto staro augustinijsko rješavanje problema pristupa Bogu koje Tillich tumači kao »put prevladavanja otuđenja« u kojem čovjek otkriva sebe sâmoga kada otkriva Boga, otkriva »nešto što je identično s njime iako ga beskonačno nadilazi.«⁶⁹ Ključan je ovdje Augustinov pojam *veritas*, istina. »*Veritas* je pretpostavljen u svakom filozofijskom argumentu; i *veritas* je Bog.«⁷⁰ Pokazuje se kako je »Bog (...) pretpostavka pitanja o Bogu (...). Boga se nikada ne može doseći ako je on predmet pitanja, a ne njegov temelj.«⁷¹ Bog je duši neposredno nazočan i to kao »princip znanja, prva istina, u čijem je svjetlu sve ostalo znano (...). Kao takav, on je istovjetnost subjekta i objekta.«⁷² U takvoga se Boga ne može ni sumnjati jer sumnja je moguća jedino ako se subjekt i objekt razdvoje. »Psihologijski, naravno, sumnja jest moguća; ali logički, Apsolut je potvrđen po samom činu sumnje, jer proizlazi iz svakog izričaja o odnosu subjekta i predikata.«⁷³ Naravno, u skladu s augustinijskom tradicijom to vrijedi u jednakoj mjeri za filozofijski Apsolut kao i za Boga religije. Pitanje o onom bezuvjetnom pripada i teologiji i filozofiji. To također znači da »religijski

⁶⁵ P. TILLICH, *Biblical Religion and Search for Ultimate Reality*, str. 14.

⁶⁶ Ovdje je potrebno razjasniti značenje »simbola« unutar »filozofijske teologije«: »simbol« nije isto što i »znak«. I simbolu i znaku zajedničko je to da ukazuju na nešto drugo što je onkraj njih samih, no, odlučujuća je razlika u tome što simbol *participira* u onoj zbilji na koju ukazuje dok znak u toj zbilji ne *participira*. Poradi toga, znakovi su podložni promjeni, dok simboli nisu i stoga ih nije moguće proizvoljno zamijeniti. U tome je smislu svaki naš koncept Boga u stvari »simbol« Boga jer nam omogućuje *participaciju* u moći bitka sâmog i postaje ultimativni izričaj naše »krajnje zaokupljenosti«. (Usp. P. TILLICH, *Dynamics of Faith*, Harper, New York, 2001., str. 252.-253.)

⁶⁷ P. TILLICH, *Systematic Theology*, I., str. 211.

⁶⁸ *Isto*, str. 206.

⁶⁹ P. TILLICH, *The Two Types of Philosophy of Religion*, u: ISTI: *Theology of Culture*, Oxford University Press, Oxford, 1964., str. 10.-29., ovdje 10.

⁷⁰ *Isto*, str. 12.

⁷¹ *Isto*, str. 13.

⁷² *Isto*.

⁷³ *Isto*.

i filozofijski Apsoluti, Bog i *esse*, ne mogu biti nepovezani!«⁷⁴ U čemu Tillich vidi njihovu vezu? U tradicionalnoj izjavi metafizike: »Bog je bitak!«⁷⁵ Teologijsko pitanje o Bogu i ontologijsko pitanje o bitku sâmom isprepliću se. Teologijski (od) govor o Bogu pretpostavlja filozofijsko pitanje o bitku. »Teologija (...) ne može ništa lakše izbjeći pitanje o bitku nego filozofija.«⁷⁶ Zato teologija nužno mora biti *filozofijska*.

A upravo to i jest središnja teza koju Tillich na najjezgrovitiji mogući način izriče kada, oponirajući velikom Pascalu, zaključuje: »Bog Abrahama, Izaka i Jakova i Bog filozofa isti je Bog.«⁷⁷ Time je ujedno sažeta i cijela ideja njegova misaonoga pothvata iz koje biva razumljivom središnja teza Tillichove filozofijske teologije kako je Bog *bitak sâm*⁷⁸. Kao *bitak sâm* on je *temelj bića* (*the ground of being*), *bezdan bića* (*the abyss of being*) i *snaga bića* (*the power of being*). Simbol *temelj bića* upućuje na to da *Bog* mora biti tumačen jedino kao temeljna struktura na kojoj nužno participira sve što uopće jest, dok simbol *bezdan bića* upućuje na *prirodu* bitka sâmoga koja neizmjerljivo nadilazi i radikalno se razlikuje od svega onoga čemu daje da bude.

To, prije svega, ukazuje na činjenicu da se Boga *nikako* ne smije tumačiti kao nekakvo *biće*, pa makar i najviše. U tome se Tillich nedvojbeno nadahnuo Heideggerom⁷⁹. Teologije koje Boga smatraju *najvišim bićem* u potpunosti su, prema Tillichu, pogriješne i to iz dvaju razloga.

⁷⁴ Isto.

⁷⁵ Isto. Za detaljnju i temeljitu elaboraciju Tillichovog, uvjetno rečeno, »augustinijanizma« vidi: D. ARBANAS, Razvoj ontološkog dokaza za Božju egzistenciju i Tillichovo poimanje ontološkog tipa filozofije religije, u: *Filozofska istraživanja* 33(2013.)1, str. 123.-137., osobito 132.-137.

⁷⁶ P. TILLICH, *Systematic Theology*, I., str. 163.

⁷⁷ P. TILLICH, *Biblical Religion and Search for Ultimate Reality*, str. 85.

⁷⁸ Usp. P. TILLICH, *Systematic Theology*, I., str. 235. i dalje.

⁷⁹ Očit je u tom Tillichovom stavu utjecaj ili barem velika idejna srodnost s Heideggerovim *obračunom* s klasičnom metafizikom i njezinom idejom Boga kao prvog, odnosno najvišeg bića koju je kasnije preuzela kršćanska teologija. Obojica su smatrali takvo razumijevanje Boga pogriješnim, iako nisu izvukli u konačnici iste zaključke. Dok za Heideggera nije moguće staviti znak jednakosti između Boga i bitka (Usp. M. HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt an Main, 2000., str. 23.), Tillich, kao što smo vidjeli, upravo na tome inzistira. Obojica, također, filozofiju prvotno razumiju kao ontologiju, premda se Tillich više oslanja na kreativno iščitavanje tradicije, dok Heidegger pak traži radikalno *novi početak*. No Heideggerov je utjecaj na Tillicha mnogo temeljit, što on sam priznaje i što su prepoznali brojni komentatori. Za Tillicha je bila presudna, u mnogo većoj mjeri nego Jaspersova, Heideggerova analiza ljudske egzistencije koju on ugrađuje u temelje svoje teologijske misli (iako, naravno, ne preuzima sve njegove zaključke): »Svojim objašnjenjem ljudske egzistencije ona (Heideggerova filozofija, *op. a.*) uspostavlja doktrinu o čovjeku, iako nenamjerno, koja je u isto vrijeme i doktrina o čovjekovoj slobodi i doktrina o čovjekovoj ograničenosti i koja je toliko blisko povezana s kršćanskom interpretacijom ljudske

Prvo, ukoliko bi Bog bio *najviše biće*, bio bi *biće među drugim bićima* i kao takav nužno podvrgnut *kategorijama konačnosti* kojima su sva bića podvrgnuta. Također, takav bi Bog, jer je *biće*, bio podvrgnut onoj strukturi ili načelu na kojem sva bića počivaju i koje im je svima u temelju, slično kao što su npr. bogovi grčkoga panteona, pa čak i vrhovni bog Zeus, podvrgnuti *usudu*. *Najviše biće* više ne bi moglo biti Bog jer je i sâm konačno, ne bi moglo više biti odgovor na pitanje sadržano u čovjekovoj konačnosti; prestalo bi biti *ono što nas se bezuvjetno tiče*. Jedino kao *bitak sâm* Bog je tumačen kao Bog; jedino tada on predstavlja onu moć koja se može oduprijeti nebitku, koja je prisutna u svemu što jest, ali je u isto vrijeme iznad svega što jest.⁸⁰ *Bitak sâm* koji je *moć prisutna u bićima* nužno mora svako biće transcendirati.

Drugo, *najviše biće* bilo bi nužno vezano uz strukturu stvarnosti podijeljenu na subjekt i objekt. Ono bi za nas kao subjekte bilo objekt i obratno. Prema Tillichu, Bog koji bi bio subjekt od čovjeka nužno čini *objekt*. *Najviše biće* »lišava me mojem subjektiviteta jer je sve-moćan i sveznajući. Ja se bunim i pokušavam od njega učiniti objekt, ali pobuna propada i postaje očajnička.«⁸¹ Takav bi Bog bio apsolutni tiranin koji ništi slobodu i subjektivitet svih ostalih bića – čovjek je sveden na pûki objekt, *stvar među stvarima*. Protiv takvoga Boga čovjek se s pravom buni i pokušava ga se riješiti. Štoviše, »to je Bog za kojeg je Nietzsche rekao da treba biti ubijen jer nitko ne može tolerirati da bude učinjen predmetom apsolutnog znanja i apsolutne kontrole.«⁸² Ateizam je opravdana posljedica ovako tumačenoga Boga koji je ujedno i njegov *najdublji korijen*⁸³.

Kritički osvrt i zaključak

Temeljnu razliku između dvojice teologa (a time i njihova odnosa prema filozofiji) na temelju rečenoga nije teško izvesti.

egzistencije da smo prisiljeni govoriti o ‚teonomnoj filozofiji‘, usprkos Heideggerovu naglašenom ateizmu. Budimo sigurni, tu nije riječ o filozofiji koja uključuje teologijski odgovor i tumači ga filozofijski. Takav bi pothvat bio idealizam i suprotan filozofiji egzistencije. Pa ipak, filozofija egzistencije postavlja pitanje na nov i radikaln način, a na koje je odgovor dan u teologiji i vjeri. Prema tim se idejama (...) granica između teologije i filozofije privukla žustrije nego u ranijoj filozofiji religije«. (P. TILLICH, *The Interpretation of History*, C. Scribner's Sons, New York – London, 1936., str. 40.) Pritom nije beznačajno imati na umu da Tillich susreće Heideggera već 1924. godine kada ga pozivaju na sveučilište u Marburgu. Zanimljivo je također primijetiti kako u to vrijeme na istom sveučilištu djeluje i Karl Barth.

⁸⁰ Usp. P. TILLICH, *Systematic Theology*, I., str. 236.

⁸¹ P. TILLICH, *The Courage to Be*, Yale University Press, New Haven – London, 2000., str. 185.

⁸² *Isto*.

⁸³ *Isto*.

Barth svoju teologiju izvodi *odozgo*: polazište je od svakoga ljudskog iskustva skriveni, radikalno transcendentni Bog koji se čovjeku objavljuje jedino u svojoj riječi, dok svako ljudsko religiozno i drugo nastojanje biva nedostatno i u konačnici promašeno. Posljedično, filozofija, iako legitimna, kao imanentno ljudska djelatnost o Bogu ne može ništa reći.

Tillich, s druge strane, svoju misao gradi dijametralno suprotno. On započinje *odozdo*, od konkretnoga čovjeka i njegovoga temeljnog iskustva kontingencije koje na najsažetiji način izriče upravo filozofija (odnosno svojevrsna egzistencijalna ontologija), a na koje kršćanska Objava predstavlja mogući odgovor.

Čini se kako je opravdano govoriti na temelju rečenoga o Barthu i Tillichu kao filozofijskim antipodima.

Ipak, nacrti se dvojice velikih mislitelja pokazuju u određenom vidu problematičnima.

Iako nitko i s površnim poznavanjem suvremene kršćanske misli Barthu neće osporiti genijalnost i dubinu teologijskoga uvida, kao i njegove zasluge za razvoj suvremene teologije, njegovo nam se stajalište s obzirom na odnos (metafizičke) filozofije i teologije ipak u konačnici čini pretjeranim. Problem je s Barthom, čini nam se, sljedeći: može li se teologija koja stoji u službi navještaja Božje riječi oslanjati jedino na vlastitu unutarnju logiku? Odnosno, ne postavlja li se ovdje problem svojevrsnoga *intelektualnog legitimiranja* tvrdnji takve teologije s obzirom na druga područja ljudskog znanja? Neovisno o tome što je Bog zbiljnost potpuno drugačije vrste od onoga dostupnog čovjeku i da je vjera dar milosti, ne bi li ona trebala ipak pomoć filozofije da barem pokuša objasniti smisao fenomena religije i dosljedno tomu čovjekovu potrebu za božanskim potencijalnim *slušateljima Božje riječi*? Nije ovdje riječ o tome da se *instalira* nekakva nova *naravna teologija*, već o tome da se pokuša filozofijski (i na brojne druge načine) osvijetliti s kojim to temeljnim čovjekovim iskustvima i potrebama koreliraju religijski sadržaji, u ovom slučaju konkretno Bog kršćanstva. Može li taj pokušaj olako teologija otpisati kao *idolatriju* pritom ne ponudivši nikakve filozofijske (i zato svima dostupne) kriterije i pritom nastupiti isključivo autoreferencijalno? Ukoliko to zanemarimo, čini nam se, ostaje samo sofisticirani fideizam koji nije u mogućnosti u potpunosti stupiti u dijalog sa suvremenim svijetom kojemu ima zadaću navijestiti kršćansku poruku.

S druge strane, Tillich se, naravno, ne može optužiti za fideizam ni za zanemarivanje temeljnih ljudskih iskustava (bar ne u kontekstu čovjekova samorazumijevanja njegova vremena) u elaboraciji svojega filozofijsko-teologijskoga sustava. Ipak, kao središnja neuralgična točka njegove misli kristalizira se pitanje kakav je to Bog koji korelira s pitanjima postavljenim iz vizure tillichovske ontologijske analize ljudske

egzistencijalne situacije. Iako se služi terminologijom bliskoj klasičnoj kršćanskoj metafizičkoj misli, nije li živi Bog kršćanstva zamijenjen *ontologijskim Bogom* njegove filozofijske teologije? Poglavitito se ta kritika može činiti uvjerljivom ako imamo na umu kako Tillich središnje teme kršćanske teologije tumači filozofijskim kategorijama. Tradicionalnije orijentiran kršćanski vjernik s pravom može reći da Tillich kao »filozof, bacajući mrežu ontologije vjeruje da je u svoju mrežu uhvatio Boga. Ali kakav je to Bog koji dopušta da ga se uhvati ovom tehnikom?«⁸⁴ Neki bi se zasigurno složili s takvom ocjenom. Možda to nije bila Tillichova namjera, ali mu se to zasigurno može prigovoriti.

Ipak, smatramo da je Tillichov pozitivniji odnos prema filozofiji načelno prihvatljiviji, neovisno o tome slažemo li se s njegovim filozofijskim polazištima ili teologijskim rješenjima. Naše vrijeme zasigurno nije Tillichovo vrijeme ni njegova rješenja ne mogu bezrezervno biti naša rješenja, no zahtjev da teologija korelira s temeljnim općeljudskim pitanjima je, po našem sudu, svakako valjan.

Nipošto to ne znači da se Božja riječ morala sadržajno prilagođavati trenutačno aktualnim filozofijama. Ipak, teologija se ne može, čak ni u svojim središnjim problemima i konceptima, lišiti pomoći filozofije jer jednostavno malo ili ništa može govoriti svojim (potencijalnim) adresatima. Nije tu riječ samo o *opravdanju* teologije pred profesionalnim filozofima i intelektualcima, već o nečem važnijem: o potrebi da se uvažava temeljna životna iskustva i *neukidiva* egzistencijalna pitanja svakoga čovjeka. Kako to ističe enciklika *Fides et ratio*: »Svaki je čovjek (...) na neki način filozof i posjeduje svoje filozofijske pojmove pomoću kojih upravlja svojim životom: na ovaj ili na onaj način svatko za sebe stvara cjeloviti nazor i odgovor o smislu vlastitoga postojanja; u takvom svjetlu on tumači osobno življenje i upravlja svoje ponašanje.«⁸⁵ A to teologija ne smije zanemariti.

U tom se smislu slažemo s Josipom Osličem kako se unutar *filozofijskoga samorazumijevanja teologije* pokazuje kako je i danas filozofija nužno potrebna kršćanskoj teologiji, ne više kao *služkinja teologije*⁸⁶, već kao misaoni pothvat koji joj omogu-

⁸⁴ K. HAMILTON, *The System And The Gospel. A Critique Of Paul Tillich*, The MacMillan Company, New York, 1963., str. 84.

⁸⁵ IVAN PAVAO II., *Fides et ratio – Vjera i razum. Enciklika o odnosu vjere i razuma*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1999., (br. 30.), str. 46.

⁸⁶ Ovdje valja, kako bi se izbjegli nesporazumi, ukazati na možebitno problematično razumijevanje sintagme o »filozofiji kao služkinji teologije« koje imamo na umu. Bez sumnje počesto se filozofija, čak i u katoličkim krugovima gdje predstavlja sastavni dio teoloških studija, razumijevala kao svojevrsni *izvanjski dodatak* koji tek ima zadaću pripremiti put autentičnoj teologiji i to na način da mora bespogovorno svoje zaključke podvrgnuti teologijskom autoritetu. Filozofija bi time bila

čuje propitati smislenost i razvije utemeljenost vlastitih koncepata.⁸⁷ A to je, prema našem shvaćanju, bila i Tillichova namjera. Bez pomoći filozofije teologiji prijeti opasnost da ne bude u mogućnosti stupiti u dijalog sa suvremenim svijetom i konkretnim čovjekovim pitanjima kojima ima zadaću navijestiti kršćansku poruku. Čini se da je ovdje Tillich u pravu kada smatra kako je riječ o nečemu imanentnome samome pojmu *teologija*: »Dio 'teo' upućuje na *kerygmu*, u kojoj je objavljen Bog, a dio 'logija' upućuje na nastojanje ljudskog uma da primi poruku.«⁸⁸

lišena svoje autonomije i svedena na nešto što je teologiji izvanjsko. Prema našem sudu, riječ je o vrlo prisutnom, no krivom razumijevanju filozofije i njezine *službeničke* uloge. To je i razvidno iz detaljnije studije povijesti odnosa dvaju disciplina.

Najpregnantnije je ispravno i povijesno utemeljeno razumijevanje *službeničke* uloge filozofije izraženo u enciklici *Fides et ratio* koja otvoreno priznaje kako je riječ o formuli koja se, poradi nužne autonomije filozofije, »danas teško daje primijeniti« (*Fides et ratio*, 77): teologija, naime po samoj svojoj naravi potrebuje pomoć filozofije, odnosno nužno stupa u dijalog s filozofijom kako bi »potvrdila razumljivost i opću istinu svojih načela« (*Isto.*) Teolog koji bi odbijao služiti se filozofijom pao bi u opasnost samozatvaranja u vlastite (pseudo)filozofijske konstrukte neprikladne za razumijevanje vjere. Isto tako, filozofirajući kršćanin koji bi se lišio odnosa s vjerom, pao bi u zabludu »da samostalno mora izvesti načela kršćanske vjere« (*Isto.*). U oba bi slučaja postala upitna autonomija i filozofije i teologije. Iz toga postaje razvidno kako se sintagmom o »filozofiji kao sluškinji teologije« nije koristilo kako bi se »označila neka podložnost ili ropstvo ili pokazala zadaća puke funkcije koju filozofija igra u teologiji. Izraz radije treba prihvatiti u značenju u kojemu gaje rabio Aristotel kad je raspravljao o iskustvenim znanostima kao o 'sluškinjama prve filozofije'. Takav izričaj, (...) pomogao je da se označi odnos između dviju znanosti i nemogućnost njihova razdvajanja.« (*Isto.*). Naravno, misli se prvotno na katoličko misaono obzorje.

⁸⁷ Usp. J. OSLIĆ, Die Probleme der Theologie mit der Philosophie, u: ISTI, A. ĆUBELIĆ, N. MALOVIĆ (ur.), *Filozofija i teologija u kontekstu znanstveno-tehničke civilizacije. Zbornik radova*, Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu/Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2016., str. 181.- 203.

⁸⁸ P. TILLICH, *The Protestant Era*, str. 84.

BARTH'S AND TILLICH'S UNDERSTANDING OF THE RELATION BETWEEN PHILOSOPHY AND THEOLOGY

Danijel Tolvajčić*

Summary

The aim of this paper is to briefly analyse different approaches to understanding the relationship between philosophy and theology represented by two great Protestant thinkers of the 20th century: Reformed theologian Karl Barth (1886 -1968) and Lutheran theologian Paul Tillich (1886-1965). Special emphasis will be on the analysis of the status of philosophy in the theological systems (systematic theology) of both thinkers, and consequently, their attitudes regarding philosophy.

The main thesis of this paper is that it is possible to think of Barth and Tillich as »antipodes« with regard to the relationship between philosophy and theology: while Barth, in principle, rejects excessive interference of philosophy in the »matters« of Christian theology, Tillich, on the contrary, considers his entire thought as »standing on the border of philosophy and theology«, or in other words, as a system of »philosophical theology«.

Keywords: *Karl Barth, Paul Tillich, philosophy, theology, dialectical theology, philosophical theology.*

* Doc. dr. sc. Danijel Tolvajčić, Catholic Faculty of Theology, University of Zagreb, Vlaška 38, 10000 Zagreb, Croatia, dtolvajcic@gmail.com