

Lothar Liptay:

Paul Tillich o náboženstve a náboženstvách

(Mierne upravená kapitola zo slovenského vydania dizertácie autora)

Fakt, že ľudstvo je na ceste k akejsi globálnej planetárnej civilizácii, konfrontuje kresťanstvo naliehavo s problémom nekresťanských náboženstiev. Doba, do ktorej stále viacej vstupujeme, vyznačuje sa mohutným stretávaním a konvergenciou kultúr. Tento proces sa samozrejme dotýka aj rôznych náboženstiev sveta, ktoré sa v ich každodennom živote dostávajú navzájom do takej bezprostrednej blízkosti, že v ich súžití tvoria jedinu, pritom však veľmi mnohotvárnou pospolitosť. Žiť v tejto pluralistickej „ekuméne“ náboženstiev znamená pre každé z nich veľkú výzvu, v praktickom i teoretickom ohľade. Praktický aspekt veci nám ukázal v minulých pár rokoch špatnejšiu stránku svojej tváre drastickým spôsobom v násilných činoch moslimského extrémizmu. Napriek všetkému šoku vyvolanému týmito udalosťami neváham povedať, že tento aspekt je menej komplikovaný a preto aj ľahšie riešiteľný než aspekt teoretický. Ten sa síce neprejavuje tak dramaticky, úloha jeho riešenia nie je tak urgentná, jeho tematika je však odborne veľmi náročná a k spracovaniu značne zdĺhavá. Dá sa mu istý čas vyhýbať, nie však definitívne sa vyhnúť. Blízkosť iných náboženstiev vyvíja totiž na každé z nich neustály, vzrastajúci tlak, vyrovnáť sa s nimi na poli teoretickej, vieroučnej. Tak sa stáva i pre kresťanstvo otázka iných náboženstiev teologickým problémom, s ktorým sa ešte budeme musieť veľmi vážne a dôkladne zaoberať. V minulom storočí bol záujem o túto otázku bdely, až postupne (v časovom priestore medzi II. Vatikánskym Koncilom a deklaráciou *Dominus Iesus*) zaspal. Paradoxne pozitívnu stránkou militantného islamizmu je, že nás na akútnu potrebu tohto záujmu znova upozorňuje.

Paul Tillich je jedným z tých veľkých systematikov protestantskej teológie minulého storočia, ktorí sa s otázkou náboženstva obšírnejšie zaoberali a ktorých príspevok do tejto diskusie mal smerodajný význam a široký vplyv, zvlášť mimo Európu. Na podnet spomenutej novej aktuálnosti témy predkladám tu čitateľovi mnou kedysi (viď nadpis) zostavené stručné systematické zhrnutie jeho myšlienok o náboženstve a náboženstvách, ktoré predstavujú jedno z významných protestantských podujatí tohto druhu z minulého storočia.

Korene Tillichovho poňatia náboženstva sa rozvetvujú po celom mohutnom systéme jeho teologického diela. Ako teológovi univerzalistickému, pohybujúcemu sa neustále „na rozhraní“ (on the boundary) medzi rôznymi sférami ľudského ducha, hľadajúc ich všeobecnú syntézu, je otázka náboženstva implicitne prítomná vo všetkých jeho prácach, či už rozvádza svoju ontológiu, píše svoju náuku o zjavení alebo rozoberá rôzne problémy ľudskej kultúry.

Píše však o náboženstve aj explicitne. Mnohé z jeho článkov, kázaní i dlhších štúdií sa zaoberajú výslovne a špeciálne touto problematikou. V podstate patrí síce i on k tým teológom, pre ktorých bola otázka náboženstva predovšetkým otázkou teologicko-filozofickou, ale ku sklonku svojho života bol stále viac priťahovaný štúdiom konkrétnych náboženstiev. V r. 1960 strávil dlhší čas v Japonsku, kde študoval tamojšie náboženstvá a diskutoval s ich predstaviteľmi. Táto cesta urobila na neho hlboký dojem. Aj jeho styk s Eliadeom, s ktorým vyučoval na tej istej univerzite a istý čas navštevoval jeho religionistické semináre, bol pre neho veľmi podnetný. Plodom tohto jeho bližšieho styku s náboženstvami bolo niekoľko prednášok a štúdií o náboženstve, medzi nimi „*Christianity and the Encounter of World Religions*“ (Kresťanstvo a stretnutie sa svetových náboženstiev).

Jeho bezprostredné styky s inými náboženstvami však neznamenali len oplodnenie jeho literárnej činnosti, ale aj učinili na jeho celé teologické myslenie omnoho hlbší, rozhodujúci dojem, takže Tillich ku koncu svojho života bol v akomsi procese prehodnotenia celého svojho teologického systému vo svetle dejín náboženstiev. Hovoril, že keby mal písať svoju *Systematickú teológiu* znovu, rozhodujúcu úlohu by v nej dostali nekresťanské

náboženstvá. Je nesmiernou škodou, že táto nová fáza jeho myslenia už nemala čas sa naplno rozvinúť. Jeho „change of mind“ (zmena mysle) prišla príliš neskoro. Avšak i keď prehodnotenie svojich hlavných teologických téz nemal už čas previesť, jednu vec previedol rozhodne a bezo zvyšku: dôrazné konštatovanie fundamentálnej relevancie nekresťanských náboženstiev pre kresťanskú teológiu. Jeho posledná prednáška, prednesená krátko pred jeho smrťou, mala názov: „*Význam dejín náboženstiev pre systematického teológa*“, v ktorej vyjadril požiadavku, že kresťanská teológia by mala byť v budúcnosti budovaná na základe dialógu s učením iných náboženstiev.

V ďalšom podávam stručné systematické zhrnutie Tillichových hlavných myšlienok o náboženstve a náboženstvách.

1. Ontologický prístup k Bohu

a/ Boh ako základ a hĺbina bytia¹

Vo svojej štúdií „*The Two Types of Philosophy*“ rozlišuje Tillich medzi dvomi základnými, navzájom protikladnými typmi prístupu k Bohu. Prvý typ je aristotelovský, reprezentovaný v kresťanskej teológii Tomášom Akvinským, ktorý Tillich nazýva prístupom *kozmozologickým*; druhý je typ augustínovský, ktorý Tillich nazýva prístupom *ontologickým*.

Podľa prvého prístupu sú Boh a človek dve úplne odlišné reality, medzi ktorými neexistuje žiadna vnútorná, esenciálna kontinuita. Oba patria na inú rovinu bytia. Medzi prirodzeným a nadprirodzeným sa tiahne ostrá čiara. Človek nemá priamy kontakt s Bohom, ale má k nemu len nepriamy prístup, pomocou inferencie. Pozná ho len z jeho pôsobenia vo svete. Odtiaľ názov „kozmozologický“ prístup.

Oproti tomu *ontologický prístup* vidí podstatnú, vnútornú jednotu medzi Bohom a človekom. Boh nie je pre človeka cudzou bytosťou, ale je k nemu bližšie než jeho vlastné ja. Keď človek nachádza Boha, nachádza seba samého. Cíti, že to, čo našiel, je identické s jeho vlastným najvnútornejším ja, i keď ho to nekonečne transcenduje.

Vďaka tomuto poňatiu Boha ako vnútorného jadra všetkého bytia, ktoré však súčasne všetko súcno nekonečne transcenduje, si Tillich myslí, že prekonal vnútorné rozpory klasického teizmu.² *Boh nie je bytosť, ani najvyššia z nich, ale Bytie samo.* Keby bol určitou bytosťou, hoci tou najvyššou, bol by ohraničený, teda konečný. Taký Boh by bol „ein Ding neben anderen Dingen“ (jedna vec vedľa iných vecí).³

Tillich odmieta teizmus, ale odmieta i panteizmus. Alebo lepšie povedané, oboje prekonáva. Boh nie je bytosť medzi ostatnými bytosťami, ale nie je ani totalita bytia, ale je Bytie samo. Je nevyčerpatelnou a nezničiteľnou „silou bytia“ (power of being), ktorá živí všetko súcno. Je „základom bytia“ (ground of being), ktorý je však základom bez dna; je bezmedznou, nekonečnou „hĺbinou“ bytia. Je najhlbším základom, najvnútornejším jadrom, najvlastnejším subjektom každého konečného súcna, zároveň však nekonečne transcenduje každú konečnú entitu, ako aj totalitu bytia.

Takto koncipovaným pojmom Boha ako „*Boha nad Bohom*“⁴ sa podarilo Tillichovi preklenúť protiklady teizmu a panteizmu, personalizmu a impersonalizmu, subjektivismu a objektivismu, imanentizmu a transcendentizmu. Boh ako základ a hĺbina bytia nie je osobný, ale nie je ani neosobný. Je nad týmito pojmi (snáď ešte najadekvátnejšie by bolo nazývať ho „nadosobným“ – moja poznámka). Je základom všetkého osobného, avšak zároveň transcenduje každý pojem personality.⁵ Je naším najvnútornejším a najvlastnejším subjektom, zároveň je však nekonečne viac než my. Je v nás, ale aj mimo nás a nad nami, lebo nás nekonečne presahuje. Je bezodnou, nekonečnou hĺbinou nášho bytia.

b/ Zjavenie ako odkrytie sa (Sichtbarwerden)
základu a hlbiny bytia⁶

Tillichov Boh má samozrejme podstatne iný druh relácie k človekovi než personalistický Boh teizmu. Pomer teistického Boha k človekovi je nepriamy. Prichádza k nemu zvonka. Stojí proti nemu ako zvláštna, oddelená a cudzia entita, ktorá je svojou podstatou „úplne iná“ než on, s ktorým nemá žiadnu vnútornú príbuznosť. Skutočné vnútorné „obecenstvo“ s takýmto Bohom je ťažko predstaviteľné. Ich vzájomný vzťah môže byť len akýmsi druhom konverzácie, v ktorej si navzájom vymieňajú svoje názory a prania. Tomu zodpovedá i teistické poňatie zjavenia, ktorého obsahom je vyjadrenie určitých právd, hlavne však Božej vôle, jeho zámerov s človekom a jeho príkazov.⁷

Oproti tomu Tillichov Boh má k človekovi bezprostredný vzťah. Neprichádza k nemu zvonka, ale zvnútra. Nie ako oddelená cudzia entita, ale ako základ jeho vlastného bytia, ako jeho najvnútornejší subjekt a najvlastnejšie ja, ktoré ho však pritom nekonečne presahuje.

Tak teda i pojem zjavenia znamená pre Tillicha niečo podstatne iné než pre personalistický teizmus. Neznamená vyjadrenie nejakých informácií a direktív, ale sebavyjadrenie Božie, odkrytie sa jeho najvlastnejšej podstaty a reality samotnej. A táto realita Božia sa nám odhalí ako základ nášho vlastného bytia. Zjavenie nám neposkytne poznatky o veciach súcna, o svete javov, ale nám otvára oči pre to, aby sme zbadali posledný základ a zmysel našej vlastnej existencie ako aj bytia vôbec.⁸ „Zjavenie je odkrytie sa (Sichtbarwerden) základu bytia pre ľudské poznanie“.⁹

A tu vstupuje na scénu *Tillichovo poňatie rozumu*.¹⁰ K zjaveniu patrí jeho zachytenie. Toto zachytenie sa deje skrz ľudský rozum. Rozum je však možné chápať rôznym spôsobom. Tillich rozlišuje medzi dvojakým poňatím rozumu: „ontologickým“ a „technickým“.¹¹ Prvý je rozum v širšom slova zmysle, ako ho chápala klasická filozofia od Parmenida k Heglovi. Je to rozum v zmysle Logu, ktorý v sebe zahŕňa aspekt teoretický i praktický, kognitívny i estetický a emocionálny. „Technický“ koncept rozumu je rozum v zúženom, ochudobnenom zmysle, rozum obmedzený na svoju kognitívnu funkciu, ako sa všeobecne chápe zvlášť od polovice 19. storočia. Je to rozum, ktorý sa zameriava skôr na prostriedok než na cieľ. Skúma, kritizuje, argumentuje, klasifikuje a systematizuje, ale nikdy si nekladie otázky existenciálneho významu. Nikdy sa nepýta na zmysel alebo cieľ. Oproti tomu ontologický rozum si kladie tieto otázky. Tradičná otázka vzťahu rozumu k zjaveniu môže byť podľa Tillicha kladená len na rovine ontologického rozumu. Akt poznania má fundamentálne ontologický charakter.¹² Ide v ňom o ontologický vzťah poznávaného objektu k poznávajúcemu subjektu. Poznanie je akt zjednotenia. Zjednotenie sa subjektu s objektom, prekonávanie „kognitívneho odstupu“ medzi nimi. V akte zjavenia sa rozum spája so svojou vlastnou hlbinou, od ktorej sa odcudzil: s Bohom. *Zjavenie je teda v podstate aktom ontologickým, v ktorom sa Boh zblízuje s človekom*. Preto zjavenie je vždy zároveň i aktom spasiteľským, v ktorom sa prekonáva odcudzenie človeka od základu svojho bytia.¹³

2 O náboženstve všeobecne

a/ Náboženstvo vo svojom podstatnom, „esenciálnom“ zmysle
– ako „dimenzia hĺbky v totalite ľudského ducha“¹⁴

Tillich hovorí o náboženstve striedavo pozitívne i negatívne. Pri povrchnejšom čítaní by to mohlo v nás vyvolať konfúziu, ale pri podrobnejšom štúdiu si čoskoro všimneme, že v oboch prípadoch používa Tillich dôsledne iný pojem náboženstva. Rozlišuje totiž prísne a systematicky medzi dvojakým významom tohto slova, a síce medzi náboženstvom v jeho

podstatnom, ideálnom, „esenciálnom“ zmysle na jednej, a náboženstvom v jeho *konkrétnej*, empirickej, „existenciálnej“ podobe na druhej strane.¹⁵ Najprv sa podívajme na to prvé, teda na náboženstvo v jeho podstatnom zmysle.

Oproti skorším úsiliam vymedziť náboženstvu jeho špeciálne miesto v tej alebo onej oblasti ľudského ducha odmieta Tillich akúkoľvek takúto jeho lokalizáciu. Odmieta tých, ktorí chceli urobiť z náboženstva odnož metafyziky alebo etiky, ale odmieta aj stanovisko schleiermacherovské, ktoré chcelo zaistiť náboženstvu jeho vlastnú, samostatnú doménu – v oblasti citu. Vo svojom úsilí definovať podstatu náboženstva sleduje vlastne Tillich zámer diametrálne opačný k zámeru Schleiermacherovmu. Zatiaľ čo Schleiermacherovi šlo o vymedzenie a zaistenie vlastnej, samostatnej a špecifickej domény pre náboženstvo v oblasti ľudského ducha v jednej z jeho základných funkcií, Tillich chcel nadovšetko poukázať na to, že náboženstvo nemá a ani nepotrebuje mať žiadnu svoju vymedzenú sféru, ale je doma všade; že nie je nejakou špeciálnou funkciou ľudského ducha, ale je prítomné v hĺbine všetkých jeho funkcií.

Náboženstvo znamená hĺbku. Je „dimenziou hĺbky v totalite ľudského ducha“.¹⁶ „Náboženstvo je substancia, základ a hĺbka ľudského duchovného života“.¹⁷ Náboženská dimenzia ľudského ducha je jeho hĺbková dimenzia. V hĺbke je Boh. „Kto vie o hĺbke, vie o Bohu“.¹⁸ Komunikácia s Bohom ako s „hĺbinou bytia“ nie je obmedzená na nejakú špecifickú sakrálnu, „náboženskú“ oblasť, ale deje sa všade, i v profánnych oblastiach života. Boh je prítomný i tam, vo forme toho, „čo sa nás týka bezpodmienečne“. Dimenzia hĺbky je práve tá, ktorá ukazuje k tomu, čo sa nás bezpodmienečne týka, k zmyslu a základu našej existencie – teda k tomu, čomu sa všeobecne hovorí Boh. *A táto dimenzia hĺbky existuje vo všetkých funkciách ducha a vo všetkých oblastiach života a kultúry.* Preto náboženstvo nie je totožné so žiadnou špeciálnou funkciou alebo sférou, ale je touto dimenziou hĺbky vo všetkých funkciách a oblastiach ducha.

Takéto poňatie náboženstva činí z neho niečo univerzálne ľudského. Je to vlastne tou najuniverzálnejšou a zároveň najvyššou činnosťou ľudského ducha, ktorá tvorí podstatu a základ všetkých ostatných. A tak Tillich môže formulovať svoju slávnu tézu: „*Náboženstvo je substanciou kultúry a kultúra je formou náboženstva*“.¹⁹ Náboženstvo je teda všadeprítomné. Je všade, kde človek vie o hĺbke svojho života a pýta sa na jeho zmysel. Tým, v podstate vzaté, mizne rozlíšenie medzi sférou náboženskou a profánnou ako od seba oddelených oblastí, lebo sa obe navzájom kryjú.²⁰ Tento bezmedzný univerzalizmus Tillichovej teológie umožňuje najširšiu komunikáciu a dialóg s inými náboženstvami, ako i s profánnymi svetonázorovými systémami.

Náboženstvo nie je však len najuniverzálnejšou, ale aj najvyššou činnosťou a najcennejším zjavom ľudského života. *Náboženstvo znamená pre človeka transcenciu.* Je to „sebatranscendovanie života v dimenzii ducha“.²¹ V ňom, ako v hĺbkovej dimenzii ducha, transcenduje sa človek ako konečná bytosť v nekonečnú hĺbinu svojho bytia.

V tomto svojom podstatnom zmysle znamená teda náboženstvo u Tillicha niečo absolútne pozitívne.

b/ Náboženstvo v jeho konkrétnej, „existenciálnej“ podobe – a jeho fundamentálna dvojznačnosť²²

O čom sme dosiaľ hovorili, bolo náboženstvo v jeho ideálnom, „esenciálnom“ poňatí. V praktickej skutočnosti, vo svete aktuálneho, „existenciálneho“ bytia vyzerá však situácia inak. Ak neznamena náboženstvo vo svojom ideálnom zmysle žiadnu špeciálnu oblasť, ale je jadrom a podstatou všetkých oblastí ducha, stretávame sa s ním v jeho aktuálnej, konkrétnej podobe ako s jednou určitou funkciou ľudského ducha, ako s jednou špeciálnou sférou vedľa iných. Prečo je tomu tak? „Ak je náboženstvo prítomné vo všetkých funkciách duchovného života – pýta sa Tillich – prečo ho potom ľudstvo vytvorilo ako špeciálnu sféru vedľa iných,

v podobe mýtov, kultov, adorácie (Anbetung) a cirkevných inštitúcií ?“ A jeho odpoveď znie: „Pretože duchovný život človeka je svojmu vlastnému základu a hĺbke tragicky odcudzený“.²³

*Náboženstvo vo svojej konkrétnej podobe, ako istá špeciálna funkcia a sféra duchovného života, je teda dôsledkom a prejavom padlého stavu človeka.*²⁴ Existenciálne bytie (ktoré je u Tillicha svojou podstatou nevyhnutne padlé bytie) je vo všetkých svojich dimenziách fundamentálne dvojznačné. Na každom kroku je ohrozené „nebytím“. Je v ňom prítomný *moment transcendencie*, ale aj *moment „profanizácie“*, to jest moment odporovania (Widerstand) transcendencii. Bytie má vo všetkých svojich prejavoch dvojité tendencie: dostať sa nad seba na jednej strane – a uzavrieť sa do seba, do svojej konečnosti, na druhej strane.²⁵

V dôsledku profanizácie rôzne oblasti ducha strácajú svoju „hĺbku“, svoju dimenziu „bezpodmienečného, posledného a nekonečného“ – teda svoju dimenziu náboženskú – a stávajú sa úplne profánnymi, sekulárnymi. Sebatranscendovanie života už v nich nie je možné. Tak z pohnútky zaistiť transcendenciu vytvára si život špeciálnu sféru, ktorej špecifickou funkciou je transcendencia: sféru náboženstva.²⁶ „Lebo sebatranscendovanie v oblasti ducha je realizovateľné len skrz niečo konečné, v ktorom sa stáva viditeľným“.²⁷ V tom je však práve koreň dvojznačnosti. Konečná existencia patrí organicky a neodmysliteľne k transcendencii, ako jej predpoklad (to, čo sa transcenduje); zároveň však má byť (práve aktom transcendencie) popretá a zrušená.²⁸ V tom väzí dialektický charakter transcendencie, ktorý spočíva v tom, že niečo zároveň je i nie je transcendované. A v tom väzí fundamentálna dvojznačnosť náboženstva ako konkrétneho zjavu, ako špeciálnej sféry duchovného života.

Dvojznačnosť transcendencie je v oblasti náboženstva dvojnásobná. K všeobecnému zjavu „profanizácie“, prítomnému vo všetkých oblastiach života, prichádza v náboženstve ešte zjav „démonizácie“.

Podstatou *profanizácie* je ľpenie konečného na svojej konečnosti a jeho odporovanie transcendencii. V oblasti náboženstva sa prejavuje v dvoch hlavných podobách: ako „*inštitučná*“ a ako „*kriticko-reduktívna*“ profanizácia.

V prvom prípade sa deje to, že rôzne inštitučné komponenty náboženstva (ako rituály, dogmy, cirkevné pravidlá a organizácie) prestávajú fungovať v zmysle ich pôvodného poslania, to jest byť vo svojej konečnosti transparentné v smere k nekonečnému, a začnú fungovať samoučelne. Miesto toho, aby ukazovali nad seba, ukazujú sami na seba. Tak sa stráca v inštitučnom náboženstve dimenzia nekonečna a zostáva len hromada konečných vecí. „Miesto toho, aby transcendovalo konečné v smere k nekonečnému, stáva sa náboženstvo vo svojej inštitučnej forme samo časťou konečnej reality“.²⁹

V prípade „*kriticko-reduktívnej*“ profanizácie redukuje sa náboženstvo na nejakú profánnu činnosť ľudského ducha, všeobecne vzaté na čiru „kultúru“. Je vykladané morálne, psychologicky, sociologicky alebo esteticky a je chápané ako istý druh morálky alebo svetového názoru, ideológie alebo poézie, atď. (Ide tu teda vlastne o tzv. prirodzený výklad náboženstva).

V oboch formách profanizácie, v „*inštitučnej*“ i v „*kriticko-reduktívnej*“, ide v podstate o proces odporovania proti aktu transcendencie a o jeho potlačovanie a znemožnenie.

Oproti tomu *démonizácia* nespočíva v potlačení transcendencie, ale v jej znetvorení a zvrátenosti, čo zase spočíva v tom, že nejaký nositeľ svätosti sa stotožňuje so Svätosťou (das Heilige) samotnou.³⁰ Zabsolútnenie relatívneho, prisudzovanie nekonečného významu a hodnoty konečnému, a preukazovanie bezpodmienečnej oddanosti podmienenému – to je podstata zdémonizovania. Tak dochádza k zbožšteniu náboženských osobností, náuk alebo inštitúcií, ale tak vznikajú aj rôzne „kvázi-náboženstvá“, ako „zbožštenia“ sekulárných veličín (národa, štátu, vedy, pokroku, humanistických a politických ideálov, atď.). V démonizácii je síce moment transcendencie prítomný, nie je to však pravá, ale falošná, dezorientovaná,

zvrátená transcendencia. Človek síce transcenduje do niečoho vyššieho než je on sám, ale nie do Nekonečného. Nie je to bezmedzná hĺbina a základ bytia, ale časť tohto konečného súcna.

Napriek čiastočnej odlišnosti ide teda vcelku a v podstate v oboch prípadoch, v profanizácii i v démonizácii, o to isté: o zamenenie konečného s nekonečným, o stratu dimenzie pravej hĺbky – dimenzie nekonečného – a o uviaznutie v konečnom.

A tak sa vráťme k tomu, čo sme povedali o pár riadkov vyššie. Podľa Tillicha k transcencii neoddeliteľne patrí konečná existencia (inak by nebolo čo transcendovať), avšak zároveň tá sa má práve aktom transcencie poprieť a zrušiť. V tejto dialektike nekonečného a konečného, transcencie a profanizácie-démonizácie spočíva fundamentálna dvojznačnosť každého konkrétneho náboženstva. Je v ňom veľkosť i bieda. Otvára hĺbiny duchovného života človeka, ktoré sú ináč väčšinou zakryté prachom všedného života, a dáva nám zakúsiť Svätosť (das Heilige), posledný zmysel, „ultimate concern“ nášho života. V tom je jeho veľkosť. Vedľa jeho veľkosti je tu však i jeho bieda, ktorá spočíva v tom, že namiesto toho, k čomu by malo ukazovať, stavia samo seba. Činí seba vo svojej konečnosti, podmienenosti a relativite niečím posledným, nepodmieneným, absolútnym.³¹ Zaujme si miesto Boha samo, namiesto nekonečnej hĺbiny bytia stavia kus konečného súcna, a stáva sa tým z prostriedku transcencie jej prekážkou. To platí o každom historickom náboženstve. Historické náboženstvo vo svojej konkrétosti je tou konečnou realitou, skrze ktorú sa univerzálna podstata náboženstva ako sebatranscendovanie života v dimenzii ducha realizuje. Ako sme videli, v dialektike transcencie je tento konečný element zároveň nevyhnutným predpokladom i prekážkou transcencie. Tak vzniká fundamentálne paradoxná a dialektická situácia, že náboženstvo ako sebatranscendovanie života potrebuje historické náboženstvá, zároveň ich však musí negovať.³²

Keď sa u Tillicha stretávame s kritikou a negatívnou kvalifikáciou náboženstva, potom sa to vzťahuje vždy na náboženstvo v tejto jeho konkrétnej, historickej, dvojznačnej podobe.

c/ „Nové Bytie“, život v Duchu
– a prekonanie (Überwindung) náboženstva³³

Ako sme už povedali, *aktuálne, existenciálne bytie je pre Tillicha svojou podstatou padlé, odcudzené bytie*. Stvorenie a pád sú koincidentné.³⁴ Človek už tým, že existuje, je v stave odcudzenia. Vo svojej existencii nie je tým, čím je esenciálne a čím by teda mal byť. Je odcudzený základu bytia, sebe samému, i iným tvorom. V tom je koreň dvojznačností a rozštiepeností jeho života. Toto odcudzenie (pád z esenciálneho do existenciálneho bytia) a dvojznačnosť charakterizuje celé stvorené súcno.

Boh však zakročuje, aby vyliečil nemocné súcno. Tvorí „Nové Bytie“ (New Being, Neues Sein), v ktorom sa prekonáva odcudzenie. Táto nová realita, toto „nové bytie“ *vstupuje do sveta v Ježišovi ako Kristovi*.³⁵ On je manifestáciou, ale aj zdrojom a darcom nového bytia, ktoré spočíva v realizácii esenciálneho bytia v podmienkach existencie. Žijúc v podmienkach existencie, Ježiš sa nikdy neodcudzil svojmu esenciálnemu bytiu. Jeho jednota so základom svojho bytia (s Bohom) nebola nikdy prerušená. Tým uskutočnil esenciálne bytie v podmienkach existencie, zlomil moc odcudzenia a vytvoril Nové Bytie, z ktorého prúdi liečivá sila do celého súcna, liečiaca odcudzenie a premáhajúca dvojznačnosť života. V tom spočíva práve jeho charakter Krista, manifestácie, ale i sprostredkovateľa nového bytia. Kto má skrze Ducha Svätého na tomto novom bytí účasť, stáva sa sám novým stvorením, v ktorého živote je odcudzenie premožené, lebo jeho jednota so základom a hĺbinou svojho bytia je obnovená a dvojznačnosť jeho života sú prekonané.

A tým sme pri otázke *prekonania (Überwindung) náboženstva*.³⁶ Tam, kde pôsobí Duch Boží a tvorí „nové bytie“, je náboženstvo prekonané – hovorí Tillich. Čo však toto prekonanie znamená bližšie a konkrétne? V akom zmysle je náboženstvo prekonané?

Nové bytie znamená premoženie odcudzenia a realizáciu esenciálneho bytia v podmienkach existencie. Je to obnovenie jednoty so základom bytia, *znovunachádzanie stratenej dimenzie hĺbky vo všetkých oblastiach života*. A ak je vrátená dimenzia hĺbky všetkým funkciám ľudského ducha a ak sa deje transcendencia vo všetkých oblastiach života bez rozdielu, potom *náboženstvo ako špeciálna sféra duchovného života stráca svoj zmysel a význam* a je „prekonané“. A spolu s ním je prekonaná i profanizácia a démonizácia.

Čo má byť prekonané nie je teda náboženstvo v jeho podstatnom, esenciálnom zmysle, ale náboženstvo v jeho konkrétnej, existenciálnej podobe, ako špeciálna sféra. Ba môžeme priamo povedať, že náboženstvo vo svojej špeciálnej podobe je prekonané práve skrze jeho reštauráciu vo svojej esenciálnej podobe. Náboženstvo ako špeciálna funkcia ľudského ducha sa stáva zbytočným, keď je opäť prítomné vo všetkých duchovných funkciách ako ich spoločná dimenzia hĺbky. *Deliaca čiara medzi sakrálnym a profánnym je zmazaná*.

Toto prekonanie náboženstva nastáva podľa Tillicha totálne a definitívne až v Kráľovstve Božom, v „nebeskom Jeruzaleme“, kde nebude chrám, lebo tam Boh bude „prebývať“ a bude „všetko vo všetkých“. Ale tam, kde pôsobí Duch Boží a vytvára „nové bytie“, je táto eschatologická skutočnosť už teraz anticipovaná.

3. Pomer kresťanstva k iným náboženstvám

Široká koncepcia Boha ako toho, čo sa nás týka bezpodmienečne, a univerzalistické poňatie náboženstva ako dimenzie hĺbky duchovného života človeka činí niečím samozrejým predpoklad, že pravé náboženstvo, to jest transcendencia do hlbiny bytia, je možné i mimo oblasť kresťanstva. Avšak na rovine náboženstva v jeho konkrétnom prejave, charakterizovaným dvojznačnosťou a rôznorodosťou, teda na rovine rôznych historických náboženstiev, sa treba pýtať, podľa akého kritéria máme posudzovať jednotlivé náboženstvá v ich vnútornej dvojznačnosti, aký je ich vzájomný pomer v ich vonkajšej rôznorodosťi a odlišnosti, respektíve v akom pomere sú ku kresťanstvu. V nasledujúcich riadkoch sa pokúsime v krátkosti ukázať, ako Tillich tieto otázky rieši.

a/ Napätie medzi partikularitou a univerzalitou ³⁷

Kľúčovú úlohu v otázke vzájomného pomeru náboženstiev hrá u Tillicha myšlienka napätia medzi momentom partikulárneho a univerzálneho, konkrétneho a absolútneho v náboženskom záujme (religious concern) človeka. Tillich sám hovorí, že je to „kľúč k porozumeniu dynamike dejín náboženstva“.³⁸ Pomocou tejto myšlienky môže Tillich klasifikovať rôzne náboženstvá, určiť kritérium pre ich vnútorné posúdenie, koncipovať svojráznu christológiu, i stanoviť princípy prístupu kresťanstva k iným náboženstvám.

Implicitne sme sa už dotkli tohto problému, keď sme hovorili o dialektike konečného a nekonečného v akte transcencie. Teraz sa na to pozrime bližšie a podrobnejšie.

Začnime to pri základoch: s *Bohom* (alebo presnejšie povedané s pojmom Boha ako ho vytvorila ľudská skúsenosť o Bohu). *Boh je meno pre to, čo sa nás týka bezpodmienečne* – hovorí Tillich. Teraz, na jednej strane musí to byť niečo konkrétne. Vyplýva to z najvlastnejšej povahy našej skúsenosti. Nemôže sa nás totiž bezpodmienečne dotýkať niečo, k čomu by sme nemohli mať živý, konkrétny, osobný vzťah. Na druhej strane však to, čo sa nás týka bezpodmienečne, musí transcendovať všetko konkrétne a konečné. Musí byť nekonečné, absolútne. V tom spočíva podľa Tillicha „nevyhnutné vnútorné napätie v ideji Boha“. Boh pre ľudskú náboženskú skúsenosť musí byť konkrétnym Bohom, zároveň však musí svoju konkrétnosť transcendovať. Jeho konkrétny prejav musí byť transparentný v smere k Absolútnu. Inak uviazne vo svojej konečnosti a stane sa z neho púhy predmet.

Druhý pojem úzko súvisiaci s pojmom Boha, na ktorom Tillich demonštruje napätie medzi konkrétnym a absolútnym (ultimate, letztthinnig), je pojem *Svätého* (das Heilige).³⁹ Božské a sväté je to isté. Len to, čo je sväté, môže sa človeka týkať bezpodmienečne. Ale Sväté sa môže aktualizovať len skrze sväté objekty. Avšak sväté objekty nie sú sväté sami osebe a skrze samých seba. Ich svätosť spočíva práve v tom, že sami seba popierajú (negujú), zatiaľ čo ukazujú k Božskému, ktorého sprostredkovateľmi sú. Ich svätosť je v ich transparentnosti k Svätému. Ak prestanú nositelia svätosti – osoby alebo predmety – popierať seba a ukazovať k Božskému a namiesto toho sa začnú považovať za sväté samy osebe, stávajú sa *modlami*.

Ohľadne náboženstva ako súhrnného zjavu to potom znamená, že každé historické náboženstvo potrebuje svoju konkrétnu partikularitu, ale tá nesmie byť zabsolútnená, ale má byť transparentná pre to, čo je v ňom univerzálne, bezpodmienečné, nekonečné, absolútne.

b/ Dynamická typológia náboženstiev⁴⁰

V napätí medzi protikladnými elementmi v pojme Boha vidí Tillich princíp, ktorý tvorí vnútorné jadro dynamiky dejín náboženstiev a na ktorého základe môže klasifikovať a zoskupovať historické náboženstvá do rôznych typov. V tomto princípe ako v jej univerzálnom jadre je daná vnútorná súvislosť a jednota histórie náboženstva, z ktorého však vyplýva zároveň i všetka jej rozmanitosť.

Podľa toho, v ktorom smere pôsobí vnútorné napätie silnejšie a ku ktorému pólu má väčší výkyv, vznikajú rôzne typy náboženstiev. Tak, hovorí Tillich, „konkrétnosť toho, čo sa človeka bezprostredne týka, ženie ho k štruktúram polyteistickým; reakcia absolútneho elementu proti týmto ženie ho k štruktúram monoteistickým; a potreba rovnováhy medzi konkrétnym a absolútnym ženie ho k štruktúram trojičným“.⁴¹ Na základe toho rozlišuje Tillich trojaký druh polyteizmu: univerzalistický, mytologický a dualistický, a štvoraký druh monoteizmu: monarchický, mystický, exkluzívny a trinitárny.

Presun akcentu v smere konkrétneho alebo absolútneho nesie so sebou i rôzne iné, vedľajšie charakteristiky jednotlivých typov náboženstiev. Tak napr. jedno z nich je viac personalistické, druhé viac impersonalistické alebo transpersonalistické; jedno je rázu viac etického, druhé viac ontologického; v jednom prevláda prorocký, v druhom mystický element; jedno má väčší, druhé menší záujem o sociálnu sféru života, atď..

Tak teda vznikajú rôzne typy náboženstiev. Tieto typy však nie sú statickými, presne vymedzenými a od seba prísne oddelenými systémami, ale sú dynamické a navzájom sa prelínajú. Typy sú ideálne formy, ktoré sa však v aktuálnej skutočnosti nikdy čisto nevyskytujú. Praktické typy sú vždy zmiešaninami a len viac alebo menej sa približujú k niektorému ideálnemu typu podľa toho, ktorý element v nich prevláda. Prevládajúci element určuje typ toho či oného náboženstva, ale pritom v ňom nikde úplne nechýba ani element opačný, hoci aj len v nevýraznej miere a podobe. Tak *vo vnútri každého typu náboženstva je vnútorné napätie medzi protikladnými pólmi*, a v tomto vnútornom polárnom napätí väzí jeho fundamentálna dynamika.

Táto dynamika pôsobí jednak *vo vnútri typu* a zaručuje mu vnútornú pružnosť a možnosť vlastnej premeny. V dynamike vnútorného napätia sa akcent neustále presúva medzi pólmi, takže vedľajší pól môže byť hlavným pólom niekedy úplne potlačený, zatiaľ čo v živote inej generácie sa môže zase veľmi výrazne prejavíť, alebo opäť inokedy môže dochádzať k novým a novým pokusom syntézy medzi nimi.

Ďalej potom pôsobí táto dynamika *medzi typmi* a umožňuje ich vzájomnú komunikáciu. I tak vzájomne vzdialené náboženstvá ako napríklad kresťanstvo a budhizmus majú v sebe niečo jedno z druhého. To, čo je hlavným pólom jedného, môže byť prítomné v podobe vedľajšieho (opačného) pólu v druhom.⁴² To, čo je koreňom vnútorného konfliktu

a polárneho napätia vo vnútri určitého náboženstva, je v ňom bodom kontaktu a základom pre komunikáciu a dialóg s inými náboženstvami.

c/ Definitívne (final, letztgültig) zjavenie
v Ježišovi ako Kristovi⁴³

Ježiš Kristus je nositeľom definitívneho Božieho zjavenia. V čom spočíva definitívnosť tohto zjavenia a čo činí Ježiša jeho nositeľom? Otázka definitívnosti zjavenia je otázka média zjavenia. Kvalita zjavenia závisí od kvality jeho média. Ideálne zjavenie je možné len skrze ideálne médium. Aké má byť toto ideálne médium? Médium zjavenia je vždy nejaká konečná entita. Nekonečné, Sväté, Božské sa nám môže zjaviť len skrze niečo konečné, profánne, niečo z tohto sveta. Toto médium však má vo svojej konečnosti tendenciu to, čo sa cez neho zjavuje buď pohltiť (profanizácia) alebo znetvoriť (démonizácia). Preto ideálne médium zjavenia je také, čo dokáže svoju vlastnú konečnosť poprieť (negovať) a obetovať. Má sa vzdať všetkého, čo je v ňom konečné – celej svojej konečnej existencie. A práve tým sa stáva nositeľom definitívneho zjavenia. *Tým, že sa bezo zvyšku vzdáva seba samého, stáva sa plne transparentným pre to, čo zjavuje.* Negáciou svojej vlastnej konečnosti necháva sa cezeň prejavovať Nekonečnému.

A toto sa stalo v Ježišovi Kristovi. Ježiš ako médium Božieho zjavenia vzdáva sa úplne svojej vlastnej existencie, aby mohol plne zjaviť Boha. Odmieta pokušenie, aby jeho vlastnej osobe bol prikladaný absolútny význam a stal sa predmetom modloslužby.⁴⁴ Nechcel, aby sa do stredu záujmu dostal on sám, ale ten – a jedine ten – „ktorý ho poslal“. Nechcel Boha zakryť svojou vlastnou osobou, ale ho chcel zjaviť. Preto obetoval všetko, čo v ňom bolo z neho samého, aby bol úplne transparentný pre Toho, ktorého zjavoval. A práve v tejto transparentnosti spočíva jeho charakter Krista. „Je Kristom ako ten, kto obetuje všetko, čo je v ňom púhy Ježiš“.⁴⁵ A v tom je práve podstata definitívnosti zjavenia. Ježiš ako Kristus je dokonale transparentné médium zjavenia. Zjavenie, ktoré prichádza skrze neho, je dokonalé, neprekonateľné a univerzálne platné. Je kritériom všetkých doterajších i budúcich zjavení a je najvlastnejším inherentným cieľom (telos) každého zjavenia vôbec.⁴⁶

d) „Podmienенý (conditional, bedingter) exkluzivizmus“

Takto Tillich nazýva postoj, skrze ktorý má kresťanstvo pristupovať k iným náboženstvám.⁴⁷ – Čo to znamená bližšie a konkrétne?

Povedali sme, že zjavenie v Ježišovi Kristovi je definitívne a univerzálne platné a je kritériom každého zjavenia. Toto presvedčenie je základom kresťanskej viery. Prvotná a fundamentálna formula viery „Ježiš (je) Kristus“ znamená toľko, že Ježiš je médium a nositeľom pravého a dokonalého zjavenia. Ježiš ako Kristus je teda pre kresťana východiskom a meradlom pri jeho stretnutí s inými náboženstvami. V tom je Tillichov prístup prísne christocentrický. Kresťanstvo musí zavrhnúť v iných náboženstvách všetko, čo je v rozpore s kristovským princípom.⁴⁸ V tom spočíva jeho exkluzivizmus.

Avšak tento christocentrizmus je zvláštny, svojrázny christocentrizmus a tento exkluzivizmus je zvláštny, „podmienенý“ exkluzivizmus. Tillichov christocentrizmus je pravým opakom christocentrizmu dialektickej teológie. Neprejavuje sa v ňom partikularizmus, ale naopak univerzalizmus. Kristus, kristovský princíp, znamená totiž práve negáciu každej partikularity v záujme transparentnosti pre Univerzálne. Ak hlása kresťanstvo Krista, nehľása tým podľa Tillicha niečo partikulárne, ale tento univerzálny princíp transparentnosti k Božskému. Tento princíp kristovskej transparentnosti je preň kritériom k posúdeniu iných náboženstiev, ale aj k posúdeniu seba samého ako náboženstva. „Podmienенý exkluzivizmus“ znamená teda akceptáciu Ježiša ako Krista za normu a kritérium zjavenia, ale odmietnutie akéhokoľvek ježišovského partikularizmu, ktorý by robil kresťanstvo modlárstvom. Alebo inak povedané: „Podmienенý exkluzivizmus“ je akceptovanie v iných náboženstvách všetkého, čo ukazuje k Božskému (ako i Kristus k nemu

ukazuje) a odmietnutie všetkého, čo absolutizuje nejakú konečnú veličinu a premieňa tým Boha v konečný objekt.

Stanovisko kresťanstva k iným náboženstvám nikdy teda nemôže byť totálne odmietanie, ako nemôže byť ani totálna akceptácia, ale dialektická jednota oboch. Či sa niečo prijme alebo odmietne, nebude posúdené podľa toho, nakoľko je v súlade alebo v rozpore s nejakou partikulárnou kresťanskou pravdou, ale či vyhovuje alebo odporuje univerzálnemu princípu transparentnosti. Podstatou a základom kresťanstva totiž vôbec nie je nejaká partikulárna pravda, ale práve tento univerzálny princíp transparentnosti partikulárneho smerom k univerzálnemu, konečného smerom k nekonečnému. Kresťanstvo to má mať stále na zreteli a nikdy nesmie zabudnúť, že jeho konkrétna podoba má byť neustále transcendovaná, že jeho partikularita má byť transparentná pre univerzálne, ktoré sa skrze ňu prejavuje. Vo svojom stretnutí s náboženstvami nemá teda klásť do popredia a vnucovať im svoju partikularitu, ale ukazovať k Univerzálnemu. Keby kresťanstvo propagovalo svoju vlastnú partikularitu – svoje dogmy, rituály, organizáciu, atď. – bolo by to zabsolútnením seba samého a zradou kristovského princípu, podľa ktorého partikulárne má význam jedine v jeho transparentnosti k univerzálnemu (ktoré sa môže prejaviť i skrze iné partikulárne formy).

To všetko však neznamená, že by partikulárne nebolo potrebné a že by sa kresťanstvo malo vzdať svojej partikularity, svojich tradícií a dogiem v prospech nejakého všeobecného náboženstva. S akou rozhodnosťou odmieta Tillich myšlienku vnucovania partikularity jedného náboženstva ostatným, práve tak rozhodne zamietá i myšlienku splynutia všetkých náboženstiev do jediného univerzálného, „svetového“ náboženstva.⁴⁹ Ak by bolo prvé zabsolútnením konečného, znamenalo by druhé zničenie konkrétnosti a s ňou dynamickej sily náboženstva.

Partikularita je nevyhnutná. Náboženstvá môžu existovať len v ich partikularite. Ale partikularita má byť „prerážaná“ (broken through, durchgebrochen) a byť transparentná pre univerzálne, absolútne. Cieľom stretnutia náboženstiev nie je teda ani ich splynutie, ani obrátenie tých iných; ani zrieknutie sa svojej vlastnej partikularity v prospech nejakej univerzálnej idey, ani vnucovanie svojej partikularity iným – ale dialóg, ktorý nám vzájomne pomáha hlbšie porozumieť nielen náboženstvu partnera, ale aj svojmu vlastnému, a ponorením sa do jeho hlbín preraziť jeho partikularitu smerom k univerzálnemu a večnému. Lebo „v hĺbke každého živého náboženstva je bod, kde náboženstvo samo stráca svoj význam, a to, k čomu ukazuje, preráža jeho partikularitou, povznáša ho k duchovnej slobode a s ňou k vízii prítomnosti Božského vo všetkých formách života a kultúry“.⁵⁰

Posúdenie Tillichovho prístupu v medzináboženskom pohľade

O čo mi tu ide, nie je otázka celkovej pravdivosti či nepravdivosti Tillichovho prístupu. To by som mal rozhodovať o pravdivosti či nepravdivosti jeho celého teologického systému, do ktorého, ako som to na začiatku už poznamenal, jeho koncepcia náboženstva vypúšťa svoje korene. A to by ďaleko presahovalo rámec tejto malej štúdie. Nadto pýtať sa na poslednú a celkovú pravdivosť toho či oného duchovného systému je vždy vec veľmi subjektívna a preto v posledku pochybná. Objektívne sa môžeme pýtať nanajvýš na to, aký je jeho pomer k iným systémom, z hľadiska ktorých ho hodnotíme. To budeme činiť i tu. Postavíme Tillichov prístup do kontextu konkrétnej medzináboženskej reality a budeme skúmať, ako do tohto kontextu zapadá a ako v ňom funguje. Namiesto toho, aká je jeho *pravdivosť* sama osebe, budeme sa sústreďovať na to, aká je jeho *prijateľnosť* z hľadiska „oficiálnej“ (tradičnej) kresťanskej viery na jednej, a aké má výhody alebo nevýhody z hľadiska dialógu s inými náboženstvami na druhej strane. Taktiež sa budeme pýtať na to, aké problémy implikuje, teologické a religionistické;

a/ Ak vezmeme vec z *hl'adiska dialógu*, potom je treba konštatovať, že ontologický spôsob nazerania, ak ho prijmeme, poskytuje veľmi priaznivé predpoklady pre vzájomnú komunikáciu a dorozumenie medzi rôznymi náboženstvami. Tento spôsob nazerania nekladie dôraz na konkrétny – intelektuálny či historický – obsah zjavenia, ale na ontologický moment bytostného a bezprostredného vzťahu medzi Bohom a človekom. Konkrétne prejavy, objektivácie, konceptualizácie, šifry tohto elementárneho bytostného vzťahu – ktoré tvoria súhrnný materiál posvätných tradícií jednotlivých náboženstiev – sú v tomto poňatí len niečím druhoradým a nepodstatným. Podstatná je fundamentálna ontologická realita relácie medzi Bohom a k človekom. A tá je univerzálna a všadeprítomná. Boh ako „hlbina bytia“ sa zjavuje a je prítomný všade, kde človek vie o hĺbke svojho života a je s ňou v spojení.

Táto veľkoryso univerzalistická vízia je však možná len pre toho, kto má podobný ontologický spôsob nazerania na skutočnosť ako Tillich. Preto výhody jeho univerzalistickej koncepcie pre dialóg s nekresťanmi sú nakoniec predsa len obmedzené, lebo táto koncepcia je síce veľmi dobre prijateľná pre náboženstvá, v ktorých jadre je ten istý univerzalistický ontologizmus (ako napríklad hinduizmus, budhizmus alebo taoizmus), ale je zaiste neprijateľná pre náboženstvá ako islam či židovstvo, ktoré podobne ako kresťanstvo ľpejú na exkluzívnej jedinečnosti a absolútnosti svojej vlastnej, konkrétnej, partikulárnej formy zjavenia. S týmito typmi náboženstva nám Tillichova koncepcia dialóg príliš neľahčí.

b/ A ak sa teraz podívame na vec z *hl'adiska kresťanskej vierouky*, tak podstata našej kritiky je už obsiahnutá v predchádzajúcej vete. Kresťanstvo totiž tiež patrí medzi tie náboženstvá, ktoré v dôsledku ich špecifického vnútorného ustrojenia ľpejú na exkluzívnej absolútnosti svojej partikularity, a preto nemôže prijať Tillichov ontologický univerzalizmus, lebo to by znamenalo pre nich tak povediac vyzliecť sa z ich vlastnej kože. Tento holý, ale tvrdý typologický fakt si Tillich akosi dostatočne neuvedomil alebo ho nechal dost' vážne. Celý jeho ontologický prístup je totiž vcelku nezlučiteľný s danou typologickou realitou kresťanského náboženstva, lebo je v rozpore s jeho najvlastnejším duchom. Tillich akoby bol zabudol, že i keď podľa pravidiel jeho „dynamickej typológie“ je ontologický element síce prítomný v biblickom náboženstve, jeho dominantným pólom, určujúcim jeho typ, je však personalistický teizmus, ktorý sa predsa neznáša s jeho zásadným univerzalistickým ontologizmom. – Ale podívejme sa na to podrobnejšie.

Najprv je tu otázka Boha, teda *otázka theo-logická*. Akokoľvek geniálny môže byť Tillichov pojem „Boha nad Bohom“ ako nekonečnej hĺbiny a základu bytia, akokoľvek veľké môžu byť jeho výhody pre prekonanie dilem klasického teizmu, ba dokonca akokoľvek veľká môže byť jeho filozofická pravdivosť – holý a tvrdý typologický fakt zostáva, že biblický pojem Boha je klasicky teistický, so všetkými implikáciami tohto poňatia. Nie je to „hlbina bytia“, ale Bytosť, celkom určitá a rýdzo personálna. A jeho zjavenie nie je „odkrytie sa základu bytia“, ale oznámenie osobnej vôle, a to oznámenie celkom partikulárnym spôsobom. Summa summarum: *Boh Biblie nekryje sa s Bohom Tillichovým*.

A potom je tu *otázka christo-logická*. Konkrétna, partikulárna osoba Ježiša Krista nie je pre kresťanskú vierouku oddeliteľná od toho, čo sa s ňou a skrz ňu pre spásu ľudstva udialo. Ježiš ako vtelený Syn Boží a jeho „baránok, ktorý sníma hriechy sveta“ (Jn 1,29) je pre ňu v jeho partikulárnej historickej konkrétnosti niečím podstatne a neodmysliteľne dôležitým.

Oproti tomu sa u Tillicha mení Kristus v akýsi univerzálny princíp „transparencie“, negácie všetkého partikulárneho v prospech univerzálneho. Partikularita, ako sme vyššie videli, nie je samozrejme ani pre neho bezvýznamná. Ale význam, ktorý pripisuje Ježišovej partikularite Biblia, je predsa len podstatne iný než ten, čo jej pripisuje Tillich. A máme dojem, že miera, v ktorej sa u Tillicha rozplýva význam Ježišovej konkrétnej partikularity, z klasického kresťanského hl'adiska ďaleko presahuje hranice prípustnosti.

Facit: *Tillichov Kristus nie je totožný s Kristom Biblie a tradičnej kresťanskej vierouky, s Kristom, ktorý je predmetom kresťanovej viery, a je teda z jej hľadiska sotva prijateľná.*

c/ Je tu však niečo, čo i tá najpravovernejšia kresťanská teológia ako aj teológia nekresťanských náboženstiev musí akceptovať. A to je Tillichova „*dynamická typológia náboženstiev*“. Tá sa totiž zdá byť v súlade s poznatkami fenomenologického štúdia náboženstiev. Jednotlivé konkrétne náboženstvá skutočne netvoria „chemicky čisté“ typy, ale obsahujú protikladné elementy. Tak napríklad idea osobného Boha je v kresťanstve dominantným elementom, ale pritom v ňom nikdy úplne nechýbala ani istá mysticko-univerzalistická tendencia k „Bohu nad Bohom“. Personalisticko-voluntaristická koncepcia vzťahu Boha k človeku je pre kresťanstvo dominantná, nachádzame v ňom však i rýdzo ontologický vzťah „ratolestí ku kmeňu“ alebo nášho „bytia v Bohu a Jeho v nás“. Práve tak je ideál neosobného, mystického stavu nirvány dominantným elementom budhizmu, z ktorého však nechýba ani Personalistický element viery v nadpozemských budhov, bódhisattvov, tár, dakíní, atď.. A tak by sme mohli pokračovať v ilustrácii na rade ďalších príkladov. Dynamika polárneho napätia vo vnútri jednotlivých náboženstiev je neoddiskutovateľnou a všadeprítomnou realitou dejín náboženstiev. A to predsa len poskytuje určitý základ k dialógu a ku komunikácii medzi náboženstvami, zároveň je potom aj popudom k reinterpretácii svojich vlastných vieroučných tradícií. Otvára sa tu široké pole skúmania ohľadne toho, akú toleranciu má polárna dynamika vo vnútri kresťanstva v smere protipólu: v smere univerzalistického, nadosobného, ontologického a mystického.

Stručným záverečným zhrnutím dá sa teda povedať, že Tillich vytvoril vskutku všetko obsiahnucí univerzalistický systém, ktorým sa mu podarilo urobiť syntézu všetkých oblastí ducha a dospieť k veľkolepej vízii organickej jednoty sakrálneho a profánneho, náboženstva a kultúry, kresťanstva a iných náboženstiev. To sa mu však podarilo len za cenu podstatného odchylenia od stanoviska tradičnej kresťanskej vierouky. Na druhej strane je však jeho dielo výzvou a popudom pre kresťanskú teológiu k novému skoncipovaniu svojich tradičných téz.

Poznámky a odkazy:

1. Por. Tillich: *Systematische Theologie I.*, Stuttgart 1955, s. 278nn; *The Courage to Be*, The Fontana Library, London 1969, s. 176nn; kázanie „*Von der Tiefe*“, v: *In der Tiefe ist Wahrheit*, Stuttgart 1952; „*The two types of Philosophy*“, v: *Union Seminary Quarterly Review*, Vol. I., No. 4. (1946), s. 13n.
2. Por. *The Courage to Be*, s. 176.
3. *Die Verlorene Dimension*, Furche V., Hamburg 1962, s. 22.
4. *The Courage to Be*, s. 176.
5. Por. *Systematische Theologie I.*, s. 228n.
6. Por. *ibid.*, kapitola „*O zjavení*“, zvlášť s. 96n, 115, 134, 187.
7. Kraemer, H.: *The Christian Message in a Non-Christian World*, (The Edinburgh House Press), London 1938, s. 125.
8. Por. *Systematische Theologie I.*, s. 156n.
9. *Ibid.*, s. 115.
10. *Ibid.*, s. 87-128.
11. *Ibid.*, s. 87-92.
12. Por. *ibid.*, s. 87, 115n.
13. Por. *ibid.*, 137n.
14. Por. *Die Verlorene Dimension*, s. 5-29, 72-91; *Systematische Theologie III.*, Stuttgart 1966, s. 116n.
15. Por. *Die Verlorene Dimension*, s. 9.

16. Ibid., s. 26.
17. Ibid., s. 27.
18. In der Tiefe ist Wahrheit, s. 56.
19. Die Verlorene Dimension, s. 59n; On the Boundary, Collins, London 1967, s. 69n.
20. Die Verlorene Dimension, s. 58.
21. Por. Systematische Theologie III., s. 117n.
22. Por. ibid., s. 120nn; Die Verlorene Dimension, s. 27n, 58; Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen, Stuttgart 1964, kap. I.
23. Die Verlorene Dimension, s. 27.
24. Ibid., s. 58.
245. Por. Systematische Theologie III., 107nn.
26. Ibid., s. 120.
27. Ibid., s. 119.
28. Ibid., s. 119.
29. Ibid., s. 121.
30. Ibid., s. 125.
31. Por. Die Verlorene Dimension, s. 28.
32. Systematische Theologie III., s. 119.
33. Por. Systematische Theologie II., 3. Aufl., Stuttgart 1958, s. 87-106, 129-150, 178-194; Systematische Theologie III., kap. II. a III., zvlášť s. 185n a 279n; kázanie „The New Being“, v: The New Being, London – New York 1962; kázanie „Die Last der Religion“, v: In der Tiefe ist Wahrheit.
34. Por. Systematische Theologie II., s. 46nn.
35. Ibid., s. 137n.
36. Por. Systematische Theologie III., s. 279n, 456.
37. Por. Systematische Theologie II., s. 251nn.
38. Ibid., s. 251.
39. Ibid., s. 255nn.
40. Ibid., s. 259-278; Das Christentum und die Begegnung..., III. kapitola.
41. Por. Systematische Theologie I., s. 262n
42. Tillich to demonštruje na konkrétnej analýze v III. kapitole citovanej knihy „Das Christentum und die Begegnung...“, ktorá má nadpis „Ein christlich-buddhistischer Dialog“.
43. Por. Systematische Theologie I., s. 159-165, 177-186.
44. Ibid., s. 161-162.
45. Ibid., s. 162.
46. Ibid., s. 161, 165.
47. Das Christentum und die Begegnung..., s. 24.
48. Ibid., s. 23
49. Ibid., s. 56-57.
50. Ibid., s. 57.