

Dariusz Barbaszyński

ORCID 0000-0003-1734-9260

Drogi do Boga w myśli Paula Tillicha. Perspektywa antropologiczna i etyczna

Streszczenie: W artykule przedstawiam najważniejsze koncepcje Paula Tillicha. W szczególności analizuję teologiczne i filozoficzne inspiracje, które ukształtowały jego oryginalne rozumienie specyfiki religii, zwłaszcza chrześcijaństwa, jako możliwości doświadczenia w życiu wymiaru głębi – spotkania i dialogu z Bogiem, ale też, w szerszym kontekście, dążenia do podstawy bytu, czyli tego, co Nieuwarunkowane. Badam też antropologiczne inspiracje w refleksji etycznej Tillicha, który, definiując człowieka jako „rozdwojoną” istotę, szukał sposobów zintegrowania bytu ludzkiego. Taka możliwość ujawniła się w interesującej koncepcji teonomii, czyli etyki ukierunkowanej w swoich normach i celach na wymiar głębi i tworzenie w kulturze przestrzeni dla wartości duchowych. W podsumowaniu odwołuję się do założeń jego koncepcji męstwa bycia. Zwracam uwagę na trudności w adaptacji tej postawy w uwarunkowaniach życia współczesnych ludzi. Ukierunkowanie na realizację potrzeb materialnych może pozbawić ich możliwości doświadczenia głębszego wymiaru życia.

Słowa kluczowe: Bóg, teologia, chrześcijaństwo, doświadczenie religijne, filozofia, wymiar głębi, męstwo bycia, Nieuwarunkowane

Summary: Pathways to God in the Thought of Paul Tillich. An Anthropological and Ethical Perspective

The article presents the most significant conceptions of Paul Tillich, with special focus on the theological and philosophical inspirations which shaped his original understanding of the specificity of religion, especially Christianity. He sees the latter as a possibility to experience the dimension of depth – a meeting and dialogue with God, but also in a broader context, to strive to reach the ground of being, that is the Unconditioned. The author also scrutinizes anthropological inspirations in the ethical reflection of Tillich, who defined man as a „split” creature and looked for ways to integrate the human being. Such an opportunity revealed itself in an interesting concept of theonomy, that is ethics directed in its norms and goals towards the dimension of depth and creating in culture some space for spiritual values. The last part of the article references Tillich’s concept of the courage of being. The spotlight is on the difficulties in adopting this approach in the living conditions of modern men. Their focus on meeting material needs can deprive them of the opportunity to experience the deeper dimension of life.

Keywords: God, theology, Christianity, religious experience, philosophy, dimension of depth, courage of being, Unconditioned

Intelektualne dokonania Paula Tillicha są niewątpliwie niekwestionowaną wartością i istotnym składnikiem współczesnej refleksji humanistycznej¹. Wielowątkowy dorobek tego niemieckiego teologa i filozofa wciąż wzbudza

¹ Warto przypomnieć najważniejsze publikacje Paula Tillicha: *De religiois geschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien*, Breslau 1910; *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung*, Gütersloh 1912; *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden*, Göttingen 1923; *Religionsphilosophie*, [w:] *Lehrbuch der Philosophie*, t. 1, Berlin 1925; *De religiöse Lage der Gegenwart*, Berlin 1926; *Religiöse Verwirklichung*, Berlin 1930; *Hegel und Goethe*, Tübingen 1932; *What is Wrong with Dialectical Theology?*, „The Journal of Religion” 1935, Vol. 15, pp. 127–145; *The Interpretation of History*, New York 1936; *Mind and Migration*, „Social Research. An International Quarterly” 1937, Vol. 4, No 3, pp. 295–305; *The Conception of Man in Existential Philosophy*, „The Journal of Religion” 1939, Vol. 19, pp. 201–216; *Religious Symbol*, trans. E. Fraenkel, „The Journal of Liberal Religion” 1940, Vol. 2, pp. 13–33; *The Two Types Philosophy of Religion*, „Union Seminary Quarterly Review” 1946, Vol. 4 pp. 3–13; *The Protestant Era*, Chicago 1948 (*Era protestancka*, tłum. J. A. Prokopski, N. Łomanowa–Barańska, przedm. M. Hintz, posłowie J. L. Adams, Kęty 2016); *The Shaking of the Foundations*, New York 1948; *Der Protestantismus: Prinzip und Wirklichkeit*, Stuttgart 1950 (autoryzowany przekład pracy *The Protestant Era*); *The Autobiographical Reflections*, [w:] *Theology of Paul Tillich*, ed. C. W. Kegley, R. W. Brettal, New York 1952; *The Courage to Be*, New Haven 1952 (*Męstwo bycia*, tłum. H. Bednarek, Poznań 1994); *Love, Power and Justice*, New York 1954; *The Person in a Technical Society*, „Perspectives” 1954, Vol. 8, pp. 115–131; *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, Chicago 1955; *The New Being*, New York 1955; *Dynamics of Faith*, New York 1957 (*Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, Poznań 1987); *Theology of Culture*, New York 1959 (*Teologia kultury*, tłum. J. A. Prokopski, N. Łomanowa–Barańska, przedm. M. Hintz, wstęp i komentarze J. A. Prokopski, Kęty 2020); *On the boundary Line*, „Christian Century” 1960, Vol. 77, No 49, pp. 1435–1437; *Christianity and the Encounter of the World Religions*, New York 1963; *The Eternal Now*, New York 1963; *The Human Condition*, „Time” 1963 (May 17), p. 69; *Morality and Beyond*, New York 1963; *Systematic Theology*, Vol. 1–3, Chicago 1951–1963 (*Teologia systematyczna*, t. 1–3, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2004–2005); *What is Basic in Human Nature?*, „Pastoral Psychology” 1963, Vol. 14, pp. 13–20; *Gesammelte Werke*, vol. 5, *Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie*, Stuttgart 1964 (*Pytanie o Nieuwarunkowane*, tłum. J. Zychowcz, Kraków 1994); *The Future of Religions*, New York 1966; *On the Boundary: An Autobiographical Sketch*, New York 1966; *My Search for Absolutes*, New York 1967 (*Moje poszukiwania absolutów*, tłum. M. Leszczyński, Łódź 2017); *A History of Christian Thought*, New York 1968; *My Travel Diary: 1936 Between Two Worlds*, ed. J. C. Brauer, New York 1970; *Against the Third Reich: Paul Tillich’s Wartime Radio Broadcasts into Nazi Germany*, ed. and trans. R. H. Stone, M. Weaver, Philadelphia 1998. Dodajmy, że dzieła zebrane Paula Tillicha zostały wydane w 14 tomach w latach 1959–1975. Tom 14 zawiera indeks, bibliografię oraz listę jego niepublikowanych rękopisów znajdujących się w archiwum Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Harvarda oraz w archiwum uniwersytetu w Marburgu.

ogromne zainteresowanie. Dlatego w historii recepcji jego myśli znajdziemy całe spektrum rozmaitych ocen i postaw – od fascynacji aż po radykalny sprzeciw. Warto podkreślić, że koncepcje Tillicha funkcjonują w stosunkowo szerokim kontekście problemowym – wspólnym dla kilku obszarów badawczych. Ta refleksja stała się przedmiotem analiz uczonych z różnych dyscyplin: teologów, filozofów, historyków i religioznawców².

Niniejszy tekst to próba rekonstrukcji najważniejszych kontekstów, w jakich Tillich pisze o religijnym doświadczeniu człowieka. W podtytule artykułu podkreślam, że moja refleksja będzie prowadzona w perspektywie antropologicznej i etycznej. Nie może być inaczej bowiem w intelektualnym świecie Paula Tillicha rozmaite konteksty życia człowieka, także jego moralne uwarunkowania, były przecież podstawowym, źródłowym punktem odniesienia.

Zakładam, że zasadnicze ujęcia specyfiki religijnego doświadczenia są w myśli Tillicha składnikami pewnej komplementarnej całości. Nie kwestionuję oczywiście wartości poznawczej tej metody badawczej, w której tylko chronologiczna zależność pomiędzy poszczególnymi dziełami umożliwia sensowną interpretację znaczenia określonych koncepcji. Tutaj jednak refleksja niemieckiego teologa na temat religijnego doświadczenia będzie przedmiotem analizy logicznej, realizowanej w pewnej niezależności od chronologicznych związków pomiędzy poszczególnymi etapami jego myśli.

Spoglądając retrospektywnie na całokształt jego refleksji proponuję wyróżnić trzy podstawowe konteksty, w których Tillich bada fenomen religijnego doświadczenia człowieka.

Pierwszy ujawnia się w doświadczeniu obecności duchowej wspólnoty – to, mówiąc inaczej, wydeptany trakt, na którym człowiek spotyka innych ludzi podczas realizacji wspólnych potrzeb i przeżyć. Tutaj Bóg uobecnia się w społecznym, wspólnotowym przeżyciu *sacrum*, w religijnym kulcie, liturgii, lekturze Świętych Ksiąg – słowem, w tym zespole społecznych, kulturowych doświadczeń, które nazywamy religią. Innymi słowy, to doświadczenie „ludu bożego” w strukturach i życiu historycznych Kościołów oraz związków wyznaniowych. Przewodnikami i organizatorami tak rozumianego religijnego doświadczenia

² Zob. A. Morawska, Paul Tillich. Spotkania, „Znak”, (133–134)1965, nr 7–8, s. 986–1010, F. O’Meara, Tillich and Heidegger: A Structural Relationship, „Harvard Theological Review” 1968, Vol. 61, No 2, pp. 249–261; J. Jakubowska, Pawła Tillicha sakralizacja rzeczywistości, Warszawa 1975; K. Mech, Chrześcijaństwo i dialektyka w koncepcji Paula Tillicha, Kraków 1997; M. Wojewoda, Etyka rozdartego sumienia, „Logos i Ethos” 2000, nr 1, s. 34–42 .

są ludzie, którzy otrzymali od Boga łaskę wiary namiętnej i żywej. Autentyzm religijnych przeżyć, powiada Tillich, może jednak zostać zniekształcony. Dzieje się tak w sytuacji, gdy symbole religijne w życiu określonej wspólnoty przestają być „przezroczyste”, tzn. zaczynają wskazywać na siebie. W konsekwencji Bóg staje się symbolem przedstawiającym jakiś konkretny aspekt uwarunkowanej rzeczywistości historycznej. Religia przekształca się wówczas w quasi-religię, a zamiast Boga przedmiotem demonicznej, zdeformowanej wiary staje się naród czy człowiek rozumiany jako „miara wszechrzeczy”.

Drugi kontekst religijnego doświadczenia można metaforycznie opisać jako doświadczenie trudu, wymagające od człowieka sporego wysiłku i konsekwencji w dążeniu do celu. Nazywam go tutaj drogą moralnej powinności, która pozwala zrozumieć, na miarę skończonych możliwości człowieka, fenomen Bożej miłości i sprawiedliwości. Tillich powie, że Bóg udziela się człowiekowi w swojej nieskończonej dobroci tylko wówczas, gdy kwestionuje on prawdziwość tezy, że jest „miarą wszechrzeczy”. Jeśli czyni inaczej, gubi się w realizacji nietrwałych, doczesnych trosk. Perspektywa etyczna religijnego doświadczenia ujawnia się natomiast w postawie pokory, realizacji miłości miłosiernej i, w szerszym kontekście, w uznaniu istnienia siły Duchowej Obecności, co Tillich przedstawia w działaniu etycznej zasady teonomii.

Istnieje też w rozważaniach Tillicha trzeci kontekst, w którym religijne doświadczenie ujawnia myśli i uczucia „dusz orlich”. Spotkanie z Bogiem wymaga tu męstwa, jakiejś heroicznej determinacji i wiary w sens naszego wysiłku. Człowiek doświadcza, że jest bytem rozdwojonym, mieszaniną „bytu i niebytu”, egzystencją wykorzenioną z esencji, która poszukuje w codziennych troskach i wątpieniu ostatecznego źródła sensu. Ten duchowy fundament to Bóg ogarniający nas Mocą swojego bytu. Wówczas człowiek, w akcie wiary absolutnej, pokonuje wątpienie i w ekstatycznej wizji doświadcza nieskończonej rzeczywistości Nieuwarunkowanego.

1. Doświadczenie religijne jako odkrywanie istoty człowieka

W roku 1933, jeszcze przed emigracją do Stanów Zjednoczonych, Tillich stwierdza, że „[...] człowiek jest bytem, który jako byt świadomy siebie jest rozdwojony. Natura nie jest rozdwojona. Człowiek zatem nie jest istotą składającą się z dwóch samodzielnych części natury i ducha, ciała i duszy, lecz jest

bytem rozdwojonym w swojej własnej jedności”³. Rozumienie naszego człowieczeństwa jako dynamicznej „rozdwojonej jedności” jest dla Tillicha tezą fundamentalną. Staje się ona bowiem punktem wyjścia jego dalszej refleksji na temat specyfiki różnych form ludzkiej aktywności w historii kultury. Dodajmy, że określenie istoty człowieka jako „jedności rozdwojonej” umożliwia mu także uzasadnienie konieczności stosowania metody dialektycznej (dynamicznej typologii) do analizy najważniejszych problemów⁴. Co istotne, metoda dialektyczna nie jest, w przekonaniu Tillicha, neutralnym, *stricte* naukowym narzędziem badawczym. To raczej funkcjonalny i optymalny naukowo składnik „rozdartej” egzystencji człowieka i całej, dialektycznej rzeczywistości kulturowej.

Tillich sądzi, że owa „rozdwojona jedność” w człowieku jest również widoczna w jego potrzebach religijnych. Jednak w doświadczeniu religijnym ujawnia się zarazem silna tendencja do przewyciężenia tego egzystencjalnego rozdwojenia. Spotkanie człowieka z Bogiem to w istocie dążenie do jedności – to pragnienie tej jedności. Co ważne, nie kwestionując bynajmniej możliwości osobistego spotkania jednostki z Bogiem, myśliciel zwraca uwagę na fakt, że w istocie religijne doświadczenie urzeczywistnia się tylko w wymiarze społecznym, wspólnotowym. „Nie ma takiego religijnego pochwycenia, które nie byłoby zawsze odniesione jednocześnie do jakiegoś religijnego przedmiotu. Choćby ów religijny przedmiot był wypowiedany jako coś „niewypowiedzianego”, to jednak jest on wypowiedany; w fakcie wypowiedzenia zawarte są zaś wspólnota, słuchanie, przekazywanie. Samouludą jest mniemanie – podkreśla

³ P. Tillich, *Die sozialistische Entscheidung*, Potsdam 1933, [w:] *Gesammelte Werke*, Vol. 2, Stuttgart 1962, cyt. za: J. Jakubowska, *Pawła Tillicha sakralizacja rzeczywistości*, dz. cyt., s. 176–177.

⁴ „Rodzajem dialektyki – przekonuje Tillich – najbardziej nadającym się do badań typologicznych, jest [...] opis napięcia wewnątrz struktury jako napięcia między przeciwstawnymi biegunami. Stosunek biegunowy jest stosunkiem warunkujących się wzajemnie elementów, z których każdy jest dla drugiego równie koniecznym warunkiem, jak dla całości, chociaż pozostają one ze sobą w napięciu. Owo napięcie prowadzi do konfliktów obu elementów, wyprowadza jednak poza ich sprzeczność ku możliwej jedności biegunowych elementów. W ten sposób typy pozbywają się swej statycznej sztywności, a poszczególne rzeczy i osoby mogą przekraczać typ, do którego należą, nie tracąc przy tym swego charakteru. Taka „dynamiczna typologia” ma zdecydowaną przewagę nad dialektyką w rodzaju tej ze szkoły heglowskiej, która porusza się tylko w jednym kierunku i to, poza co dialektyka wyszła, odsyła w przeszłość”. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, dz. cyt., s. 291–292.

Tillich – jakoby człowiek w jakimś wewnętrznym, religijnym poruszeniu, pochwyceniu, przebywał jedynie sam ze sobą⁵⁵.

Powyzsza teza Tillicha – uznanie doświadczenia religijnego jako faktu społecznego – wydaje mi się niezwykle istotna w kontekście jego dalszej, szczegółowej analizy doświadczenia religijnego. Kiedy bowiem niemiecki teolog bada różne aspekty religijności człowieka, to umieszcza je konsekwentnie w konkretnych sytuacjach społecznych, poza którymi są one pozbawione sensu. Tak dzieje się, gdy wyróżnia dwa typy wiary religijnej – sakramentalny i mistyczny. Trzeba jednak dodać, że aspekt społeczny wiary religijnej kształtuje się raczej przez wspólnotowe doświadczenie wymiaru głębi, owego „zagarnięcia przez *sacrum*”, niż przez jakiś kompromis, który legitymizuje znaczenie pojęcia *sacrum* i *profanum*⁶. Zdaniem Tillicha, te społeczne ustalenia są bardzo istotne, ale następują dopiero po doświadczeniu żywej obecności Boga w życiu konkretnej wspólnoty.

Co ciekawe, społeczny kontekst życia religijnego ujawnia się także w uwagach Tillicha dotyczących specyfiki doświadczenia mistycznego. Ten typ wiary, chociaż najczęściej ujawnia się w przeżyciach poszczególnych ludzi, nie jest bynajmniej samotną wędrówką do Boga, ale doświadczeniem, które, w jakimś stopniu, kształtuje duchowość określonej wspólnoty i towarzyszy innym formom ekspresji religijnej⁷. Status społeczny mistyka jest bowiem związany z obrzędowością pewnej wspólnoty religijnej i zależy także od jego duchowej

⁵ P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, dz. cyt., s. 233. Przekładu dokonano z *Volk und Reich der Deutschen*, Berlin 1929. *Religie niekościelne* to referat wygłoszony w Deutsche Vereinigung für Staatswissenschaftliche Fortbildung, w roku 1928, podczas jesienno-kursu w Bad Reichenhall.

⁶ „W sakramentalnym typie religii wiara nie jest przekonaniem, że coś jest święte, a coś innego nie. Jest ona stanem zagarnięcia przez *sacrum* dokonującym się za pośrednictwem jakiegoś określonego środka. Stwierdzenie, że coś ma charakter święty, posiada sens jedynie dla wiary, z której ono wypływa. Jako sąd teoretyczny pretendujący do uniwersalnej mocy obowiązującej jest to pozbawiona sensu kombinacja wyrazów. Ale w układzie wzajemnych relacji między przedmiotem a podmiotem wiary stwierdzenie to sens posiada i jest twierdzeniem prawdziwym”, P. Tillich, *Dynamika wiary*, dz. cyt., s. 75.

⁷ Tillich miał wątpliwości, czy istnieje „czysta” specyfika doświadczenia mistycznego niejako poza jego składnikami niemistycznymi. Te jego obiekcje powodowały, że problematyzował również autonomię badawczą teologii mistycznej. Por. tenże, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, dz. cyt., s. 42. Fragment ten to przekład z *Philosophy and Theology* – referatu wygłoszonego w Nowym Yorku, w dniu 25 września 1940 r. z okazji powołania Tillicha na stanowisko profesora teologii filozoficznej w Union Theological Seminary.

dojrzałości „Mistyk – pisze Tillich – uświadamia sobie nieskończony dystans pomiędzy tym, co nieskończone, a tym, co skończone, i zgadza się na życie obejmujące wstępne etapy zjednoczenia z tym, co nieskończone, przerywane tylko z rzadka, a może nawet nigdy, doznawaną w tym życiu ekstazą finalną”⁸.

W powyższych analizach typów wiary – sakramentalnej i mitycznej – Tillich abstrahuje wyraźnie od osobistego zaangażowania i swojej wiary w kerygmat konkretnej religii. To jest raczej opis doświadczenia religijnego w jego społecznych przejawach i strukturze, który można nazwać w przybliżeniu badaniem fenomenologicznym. Jednak w większości swoich prac, dotyczących specyfiki doświadczenia religijnego, protestancki teolog analizuje treści objawienia chrześcijańskiego. Ta refleksja uzyskała chyba najbardziej dojrzały kształt w jego *opus magnum*, czyli w *Teologii systematycznej*.

Dla Tillicha – pastora Kościoła ewangelickiego – doświadczenie Boga ujawnione w chrześcijańskim orędziu nie jest oczywiście jednym z wielu możliwych objawień. To wydarzenie fundamentalne, które odkrywa człowiekowi jego własną głębię i godność dziecka bożego. Chrześcijaństwo, a ściślej moment, w którym zapowiadany przez proroków Jezus stał się Chrystusem, jest bowiem oczekiwanym „wielkim kairos” – tym momentem czasu, w którym dzieje ludzkości uzyskaly fundamentalny sens. W historii kultury rozpoczęła się nowa era chrześcijańska.

Tillich podkreśla, że tylko objawienie chrześcijańskie może dać ludziom realne poczucie, że wędrują oni do właściwego celu swojego życia i, co więcej, że sama ta droga przebiega ciągle w pobliżu najcenniejszych źródeł człowieczeństwa. W znaczeniu teologicznym, filozoficznym i praktyczno-życiowym owa fundamentalna prawda chrześcijańskiego kerygmatu pojawiła się w dziejach w konkretnej sytuacji historycznej – oto *Logos* stał się ciałem, oto Jezus

⁸ P. Tillich, *Dynamika wiary*, dz. cyt. s. 78. Można odnieść wrażenie, że mistyk ze swoimi doświadczeniami wpisuje się wyraźnie w rytm życia wspólnoty religijnej. Dla porównania warto przywołać uwagi na temat specyfiki doświadczenia mitycznego przedstawione przez Henryka Elzenberga – polskiego etyka i aksjologa. W jego przekonaniu przeżycia mistyczne w życiu społeczności religijnych są zawsze doświadczeniem rewolucyjnym, niepowtarzalnym i radykalnie zmieniającym sposób postrzegania rzeczywistości. „W mistycyzmie, gdy przekształcam samego siebie, to z myślą o przekształceniu obrazu świata; chcę być innym, by świat widzieć innym. [...] U podstawy mistycyzmu jest bunt, a wraz z buntem nadzieja, że to wszystko nie jest „dane” po prostu; że nic nie jest rzeczywistością ostateczną, [...] niezwrótną; że zarówno świadomość, jak rzeczywistość są nieskończone, do ostatniej swej głębi plastyczne”. H. Elzenberg, *Z dzienników (1941–1960)*. Notatka z 23 sierpnia 1952 r., „Znak”, (81)1961, nr 3, s. 347.

stał się Chrystusem. Tillich przekonuje, że ta prawda wiary jest jedynym możliwym fundamentem teologii chrześcijańskiej. „Trzeba [...] akceptować wizję wczesnego chrześcijaństwa, że jeżeli Jezus zwany jest Chrystusem, musi reprezentować wszystko to, co partykularne i musi być punktem tożsamości między absolutną konkretnością a absolutną uniwersalnością. Ponieważ jest on absolutnie konkretny, relacją do Niego może być w pełni egzystencjalne zatroskanie. O tyle zaś, że jest absolutnie uniwersalny, relacja do Niego zawiera potencjalnie wszystkie możliwe relacje; może zatem być bezwarunkowa i nieskończona”⁹.

Tillich akcentuje, że zjednoczenie w Jezusie Chrystusie absolutnej konkretności i absolutnej uniwersalności jest dla chrześcijan objawieniem finalnym. Termin „finalny” w tym kontekście nie oznacza oczywiście ostatecznego objawienia w porządku chronologicznym, ale oznacza pełnię i ostateczność tego właśnie religijnego orędzia w stosunku do innych objawień, wcześniejszych czy późniejszych¹⁰. Innymi słowy, w istocie chrześcijańskiego przesłania ujawnia się podwójne, dialektyczne oblicze prawdy o człowieku i Bogu – uznanie „rozdwojenia” natury ludzkiej i zarazem jej pojednanie oraz usprawiedliwienie w męce i zmartwychwstaniu Boga-Człowieka. Oczywiście Tillich zdawał sobie sprawę, że finalny charakter chrześcijańskiego objawienia, patrząc retrospektywnie na historię chrześcijaństwa w kontekście rozwoju kultury, był często kwestionowany. Z drugiej strony, w każdej epoce historycznej człowiek uznawał wartość życia duchowego i sens dążenia do realizacji upragnionych ideałów. Dlatego w pracy pt. *Religia jako funkcja ludzkiego ducha?* Tillich próbuje odpowiedzieć na pytania: Dlaczego przesłanie chrześcijaństwa, ale także innych religii, nie przekonuje wielu ludzi? Dlaczego religia jest tylko jednym z wielu składników kultury?

⁹ P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1., dz. cyt., s. 23–24.

¹⁰ Józef Marzęcki, analizując problem objawienia finalnego w myśli teologicznej Tillicha, podkreśla, że Jezus jako Chrystus w swojej zbawczej mocy „stał się całkowicie transparentny na tajemnicę bytu, składając w ofierze swą egzystencjalną, Jezusową skończoność. I chrześcijaństwo może pretendować do jedynego w swoim rodzaju statusu nie na zasadzie jakiej kościelnej autoafirmacji, lecz dlatego, że daje świadectwo temu finalnemu – ku któremu zdążają objawienia przygotowawcze, i od którego wychodzą objawienia recypujące – centralnemu objawieniu. Finalna prawda objawienia jest tożsama z finalną prawdą zbawienia – oczywiście w wydarzeniu Jezusa jako Chrystusa, z którego fragmentarycznie (jako zniekształcone obrazy Boga) tę prawdę i tę moc czerpiemy”. J. Marzęcki, „Posłowie tłumacza”, [w:] P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 3, dz. cyt., s. 389.

Szukając rozwiązania tego problemu, niemiecki teolog ponownie wykorzystuje możliwości metody dialektycznej i odnosi je do owego bolesnego rozdarcia w naturze ludzkiej. „Życie duchowe człowieka – pisze – jest tragicznie wyobcowane względem swej własnej podstawy i swojej głębi. [...] W świecie realnym, który jest naszym losem, religia otrzymała węższe znaczenie. Stała się jedną z funkcji ludzkiego ducha i pozostaje często w konflikcie z innymi funkcjami”¹¹. Warto zauważyć, że ów „konflikt ludzkiego ducha z innymi funkcjami” realizuje się w istocie na poziomie konkretnych decyzji poszczególnych ludzi, tzn. w ich motywacjach, postawach, uczuciach czy pragnieniach. Dlatego W *Teologii systematycznej* Tillich podjął ryzyko przeniesienia problemów z uznaniem religijnej prawdy objawienia finalnego do świata chrześcijańskiej wiary – do teologicznego kręgu. Kiedy tak uczynił, okazało się, że uznanie religijnej prawdy chrześcijańskiego orędzia nie zależy od intelektualnego, moralnego i emocjonalnego stanu psychiki wierzącego człowieka.

W obrębie teologicznego kręgu doświadczenie religijnej wiary jest bowiem przeżyciem ulotnym, realizowanym w ciągłej, duchowej walce. Tillich bardzo dobitnie stwierdza: „Nikt jednak nie może powiedzieć o sobie, że jest w sytuacji wiary. Nikt nie może nazwać siebie teologiem, nawet jeśli nosi miano nauczyciela teologii. Każdy teolog jest zaangażowany oraz wyalienowany; jest zawsze w wierze oraz w wątpieniu; jest wewnątrz oraz na zewnątrz teologicznego kręgu. Czasem przeważa jedna strona, czasem zaś inna; nigdy nie ma pewności, która strona naprawdę przeważa. Można przeto stosować tylko jedno kryterium; ktoś może być teologiem dopóty, dopóki uznaje treść kręgu teologicznego za swoje ostateczne zatroskanie. [...] Zależy to raczej od faktu czy jest zaangażowany w chrześcijańskie orędzie, choćby skłaniał się niekiedy do jego atakowania i odrzucenia”¹². W pierwszej chwili argumentacja Tillicha może czytelnika zaskakiwać czy nawet wzbudzać konsternację. Doświadczenie religijnej wiary opisuje on bowiem jako stan permanentnego niepokoju i niestannych sprzeczności. Jeśli jednak wnikamy głębiej w intencje refleksji myśliciela, to okazuje się, że w swoich rozważaniach ponownie stosuje metodę dialektyczną.

Trzeba pamiętać, że krąg teologiczny jest dla Tillicha zespołem doświadczeń konkretnych, związanych bezpośrednio z treścią chrześcijańskiego orę-

¹¹ P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, dz. cyt., s. 220.

¹² P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, dz. cyt., s. 17–18.

dzia. Na zewnątrz tego kręgu istnieje jednak obszar sensu, który myśliciel określa w pojęciu kręgu filozoficzno-religijnego. W jego obrębie pozostaje teolog czy filozof religii, który duchowe przesłanie chrześcijaństwa definiuje w perspektywie założeń swojej koncepcji religii. Dla niego jednak, podkreśla Tillich, chrześcijaństwo nie jest objawieniem niepowtarzalnym, ale „uchodzi wtedy za jeden przekład życia religijnego obok innych przykładów, z pewnością za religię najwyższą, ale nie finalną i nie unikatową”¹³.

Wydaje się, że zmagania duchowe teologa, działającego zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz kręgu teologicznego, są dla Tillicha punktem odniesienia do opisu zdarzeń, w których człowiek spotyka się z Bogiem w realiach swojej historycznej, doczesnej egzystencji. W praktyce doświadczenie religijne realizuje się w zastosowaniu metody korelacji i zasady protestantyzmu. Trzeba docenić wysiłek twórczy Tillicha, który w sugestywnym opisie metody korelacji uzasadnia fenomen trwałej więzi, która poprzez wieki łączy człowieka z Bogiem.

Warto podkreślić, że korelacja między Bogiem i człowiekiem jest możliwa dlatego, że człowiek jest zdolny do przyjęcia objawienia w skali swoich ograniczonych możliwości. Tillich powie, że Bóg, znając skończoność człowieka, objawia się w pewnych fazach, w konkretnych momentach historii¹⁴. Metoda korelacji uwzględnia te ograniczenia, ale bierze też pod uwagę etapy osobowego rozwoju poszczególnych ludzi w ich uwarunkowaniach dzieciństwa, młodości czy dojrzałości. W efekcie doświadczenie religijne – jednostkowe i społeczne – okazuje się rozmową, niezwykle dialogiem, w którym, mówiąc symbolicznie, „Bóg odpowiada na pytania, i pod wpływem Bożych odpowiedzi człowiek te pytania zadaje. Teologia – podkreśla Tillich – formułuje pytania ukryte w ludzkiej egzystencji, jak również formułuje odpowiedzi zawarte w Bożej autoafirmacji pod kierunkiem pytań ukrytych w egzystencji ludzkiej.

¹³ Tamże, s. 17.

¹⁴ Sposób rozumienia przez myśliciela procesu objawiania się Boga w zdarzeniach historycznych ciekawie opisuje Janina Jakubowska. „Bóg, zdaniem Tillicha, przenika do egzystencji szczególnie wyraźne w pewnych momentach czasu (kairos). Tillich próbuje rozwiązać problem wzajemnego stosunku między „wielkim kairos”, tzn. momentem, w którym Jezus na krzyżu stał się Chrystusem, a „kairoi”, inaczej mówiąc, momentami przełomowymi w dziejach, w których ludzkość ma silne i głębokie poczucie obecności tego, co niuwarunkowane (Boga), w uwarunkowanym (doczesności)”. J. Jakubowska, *Pawła Tillicha sakralizacja rzeczywistości*, dz. cyt., s. 113–114.

Stanowi to krąg, który doprowadza człowieka do punktu, gdzie pytania i odpowiedzi są nierozdzielne. Punkt ten nie jest momentem w czasie. Należy on do istotowego bytu człowieka, do jedności jego skończoności z nieskończonością, w której został on stworzony i od której jest oddzielony. Symbolem zarówno esencjalnej jedności, jak i egzystencjalnej separacji skończonego człowieka od jego nieskończoności, jest jego zdolność do zadawania pytań o nieskończoność, do której należy. Fakt, że musi o nią pytać, wskazuje, że jest od niej oddzielony¹⁵.

Tillich jest przekonany, że metoda korelacji ma swój początek i swój kres w momentach, które są już transhistoryczne. Dlatego ponownie myśliciel odsyła do figury koła, które jest graficznym symbolem dziejów ludzkości i zarazem historii Bożej Opatrzności nad człowiekiem¹⁶.

Można powiedzieć, że metoda korelacji jest w myśli Tillicha narzędziem, służącym do opisu specyfiki dialogu Boga z człowiekiem w perspektywie całokształtu dziejów ludzkości. Natomiast zastosowanie tej metody do konkretnych, epokowych wydarzeń staje się możliwe poprzez realizację zasady protestantyzmu. Konsekwentne stosowanie tej zasady myśliciel uznaje za konieczność, ponieważ w każdym przejawie doświadczenia religijnego ujawnia się dialektyczny „moment krytyki”, czyli realne i nieuchronne niebezpieczeństwo zmodyfikowania i, w konsekwencji, zdemonizowania istoty „czystego” religijnego pochwycenia¹⁷.

¹⁵ P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, dz. cyt., s. 62–63. Tillich sądzi, że metodę korelacji trzeba stosować także w dyskusji i dialogu teologów. Chodzi zwłaszcza o przedstawicieli tzw. teologii kerygmatycznej i filozoficznej. „Dualizm ten jest czymś naturalnym. Zawiera się on już w samych słowie „teologia”; jego człon „theo” (theo) wskazuje na kerygmat, w którym Bóg się objawia, zaś człon „logia” – na dążenie ludzkiego umysłu do przyjęcia tego przesłania. Oznacza ono następnie, że teologia kerygmatyczna i filozoficzna są wzajemnie na siebie zdane i że wykluczając jedna drugą popełniałyby błąd. Nigdy nie istniała taka teologia kerygmatyczna, która nie stosowałaby pojęć i metod filozoficznych. [...] I nigdy nie istniała taka teologia filozoficzna [...] która nie próbowałaby objaśniać treści kerygmatu”. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, dz. cyt., s. 41–42.

¹⁶ Historię wzajemnych relacji Boga i człowieka Tillich przedstawia jako drogę, na której ludzie – w dziejach zbawienia i indywidualnym, niepowtarzalnym życiu – poznają swoją naturę. To jest droga „od esencji poprzez egzystencjalne wyobcowanie do esencjalizacji. Jest to droga od zwykłej potencjalności poprzez aktualną separację i ponowne połączenie do spełnienia poza tą separacją potencjalności i aktualności”, P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 3, dz. cyt., s. 373.

¹⁷ „Religia – stwierdza Tillich – została scharakteryzowana jako postawa czystego pochwycenia

Stosowanie zasady protestantyzmu możliwe jest wówczas, gdy świadomość ograniczonych możliwości człowieka wobec majestatu Boga będzie stale obecna w życiu religijnej wspólnoty. „Musi się stać rzeczą oczywistą – podkreśla Tillich – że jakiegokolwiek – liturgiczne, doktrynalne bądź etyczne – sposoby wyrazu wiary wspólnoty nie mają charakteru ostatecznego. Ich funkcja polega raczej na wskazywaniu tego, co ostateczne, a co wykracza poza nie wszystkie. To właśnie nazywam »zasadą protestantyzmu«, owym elementem krytycznym występującym w formach wyrazu wspólnoty wiary, w konsekwencji zaś elementem wątplenia zawartym w akcie wiary”¹⁸. Innymi słowy, zasada protestantyzmu wyraża się w stałej czujności szeroko rozumianego „ludu bożego” – teologów, duchownych, wyznawców – przed możliwą demonizacją ważnych składników religii i w konsekwencji jakąś ideologizacją doświadczenia religijnego.

Można powiedzieć, nie fałszując kierunku rozumowania Tillicha, że zasada protestantyzmu czerpie swoją prawomocność przede wszystkim z samej specyfiki aktu wiary, którego konstytutywnym elementem jest wątplenie. Nie jest ono oczywiście tak silne, by, mówiąc obrazowo, pokonać wiarę. Niemniej wątplenie jest na tyle istotnym aspektem wszelkiej wiary, także religijnej, by uznać w nim pewną zasadę zachowania i rozwoju religijnego kerygmatu w rozmaitych uwarunkowaniach historycznych. Warto zauważyć, że Tillich pisze o zasadzie protestantyzmu w dwóch komplementarnych, ale nieidentycznych znaczeniach. W pierwszym znaczeniu ta zasada kształtuje historyczny rozwój protestantyzmu od wieku XVI po współczesność. W tym kontekście jest ona narzędziem krytycznej refleksji wyznawców protestantyzmu na temat religijnej

cenia. Słowo »czystego« oznacza, że pochwylenie nie pochodzi od czegoś uwarunkowanego, lecz od Nieuwarunkowanego, od czystej transcendencji; z tym wiąże się fakt, że religia zawiera w sobie moment krytyki wobec każdej konkretnej formy pochwylenia, wobec każdej konkretnej »wiary«. Na takowej ciąży bowiem zawsze podejrzenie, że nie jest ona »czysta« albo że jest znowu »zanieczyszczona«, tzn., że spowodowane przez nią pochwylenie pochodzi nie tylko od Nieuwarunkowanego, ale także – może nawet głównie – od czegoś, co jest uwarunkowane. Tam, gdzie podejrzenie to jest uzasadnione, religia jest »zdemonizowana«”. Tenże, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, dz. cyt., s. 30–31.

¹⁸ P. Tillich, *Dynamika wiary*, dz. cyt., s. 52. W innej pracy znaczenie zasady protestantyzmu Tillich wyraża jeszcze bardziej dobitnie. „Wielkość protestantyzmu – podkreśla – polega na tym, że wskazuje on poza nauki Jezusa i poza doktryny Kościoła, na byt Jego samego, gdyż to właśnie Jego Bycie jest prawdą”. P. Tillich, *Co to jest prawda?*, tłum. J. Łata, „W drodze” 1987, nr 1, s. 31. Tekst ten to fragment dzieła *The New Being*, New York 1955, s. 15–24.

tożsamości ich kerygmatu. W tym sensie zasada protestantyzmu jest także wykorzystywana w dyskusjach teologicznych prowadzonych z katolikami i wyznawcami prawosławia. Jednak Tillich pisze też o zasadzie protestanckiej w znaczeniu nieustannego wątpienia człowieka, wynikającego z jego „rozdwójonej natury”. Prowadzi ono często, także w doświadczeniu religijnym, do poczucia absolutnego zagrożenia, co myśliciel nazywa sytuacją graniczną. W tym kontekście zasada protestancka „polega [...] na radykalnym przepowiadaniu ludzkiej sytuacji granicznej i na proteście przeciw wszelkim próbom jej załagodzenia, nawet gdyby odwoływały się one do środków religijnych, do pomocy całej pełni, głębi oraz bezgraniczności mistycznej, sakramentalnej pobożności”¹⁹.

Tillich, akcentując znaczenie zasady protestanckiej w historii chrześcijaństwa, nie kwestionuje oczywiście treści Objawienia finalnego i jego zbawczych konsekwencji dla człowieka. Chodzi mu raczej o adekwatny przedmiot naszej troski ostatecznej. W sytuacji, gdy Bóg staje się celem troski uwarunkowanej, to pojawia się realne niebezpieczeństwo demonizacji, polegające na utożsamieniu Jego nieuwarunkowanego niczym majestatu z historycznie zmieniającymi się znaczeniami symbolu Boga, co jest w istocie ideologizacją religijnego przesłania.

Demonizacja może ujawnić się również w tzw. wierze humanistycznej, w której przedmiotem ostatecznej troski człowieka jest jakiś składnik kulturowej rzeczywistości. Tillich pisze, że „typ sakramentalny i mistyczny wykraczają poza ograniczenia człowieczeństwa, dążąc do uchwycenia tego, co ostateczne, poza człowiekiem i światem, podczas gdy humanista pozostaje poza obrębem tych ograniczeń. Z tego powodu wiarę humanistyczną mieni się »świecką«

¹⁹ P. Tillich, *Protestanckie przepowiadanie i człowiek współczesny*, tłum. P. Lisicki, „Znak”, (446)1992, nr 7, s. 41. Przekładu dokonano na podstawie *Der Protestantismus: Prinzip und Wirklichkeit*, Stuttgart 1950. (autoryzowane tłumaczenie pracy *The Protestant Era*, Chicago 1948). Akcentując znaczenie sytuacji granicznej w życiu człowieka, Tillich inspirował się niewątpliwie w jakimś stopniu założeniami filozofii egzystencji Karla Jaspersa. Warto zauważyć, że w swojej filozoficznej refleksji Jaspers także akcentuje nieusuwalny fakt „rozdwójenia” bytu ludzkiego w jego dążeniu do duchowej integracji. „Jedność – podkreślał filozof – w jakiegokolwiek dającej się pomyśleć postaci – liczbowej czy logicznej nie jest jednością bezwarunkowej rzeczywistości. Obiektywna jedność w świecie, poznana, zobiektywizowana i pożądana, nie jest już jednością transcendentną, ale jednością zawężoną, wyizolowaną, mechaniczną lub systematyczną”. K. Jaspers, *Filozofia egzystencji*, tłum. D. Lachowska, Warszawa 1990, s. 142.

w odróżnieniu od owych dwóch typów wiary zwanych »religijnymi«²⁰. Myśliciel nie twierdzi jednak, że prawdopodobieństwo pojawienia się demonicznych elementów w wierze świeckiej jest większe niż w typach wiary religijnej. Decydujące jest bowiem doświadczenie wymiaru głębi naszego życia i to ono kształtuje autentyczną, namiętą religijność człowieka²¹. W tym właśnie szerszym kontekście, w którym religia jest pytaniem o sens ludzkiego życia, zarówno historyczne religie, jak też rozmaite wspólnoty ukształtowane na fundamencie wiary humanistycznej, mogą manifestować w sposób adekwatny swoją wiarę ostateczną. Mogą jednak ją demonizować i deformować poprzez utożsamienie wiary z historycznie uwarunkowanym, konkretnym celem. Tillich sugeruje, że człowiek, zwłaszcza w czasach współczesnych, często traci ten religijny wymiar głębi, ponieważ rozwój wiedzy, techniki i technologii, odkrywa cele warunkowe, czyniąc je zarazem wartościami ostatecznymi. Tillich nazywa ową tendencję horyzontalnym, poziomym kierunkiem życia. Dominacja horyzontalnego wymiaru życia może zaś doprowadzić do absolutyzacji określanego narodu, rasy czy misji wybitnego człowieka. Tendencja ta może również stymulować rozwój wpływowych i niebezpiecznych ideologii społecznych – narodowego socjalizmu czy komunizmu.

Autor *Ery protestanckiej* podkreśla jednak, że horyzontalny kierunek działań, dominujący w stylu życia współczesnych ludzi – zauważalny w szczególności w etyce, polityce, medycynie czy technice – sam w sobie nie niweczy możliwości doświadczenia wymiaru głębi. Jednak jego wartość ujawnia się wówczas, gdy jest on zrównoważony wertykalnym wymiarem życia. Tillich sądzi bowiem, że dynamiczne, dialektyczne napięcie między tymi dwoma wymia-

²⁰ P. Tillich, *Dynamika wiary*, dz. cyt., s. 79.

²¹ „Być religijnym oznacza: namiętnie pytać o sens swego życia; być otwartym na odpowiedzi, nawet wtedy, gdy nas głęboko wstrząsają. Takie ujęcie religii czyni ją czymś powszechnie ludzkim, chociaż odchodzi się od tego, co się potocznie za religię uważa. Religia jako wymiar głębi nie jest wiarą w istnienie bogów, nie jest nawet wiarą w jakiego określonego Boga. Nie polega na działaniach i instytucjach, które by ten związek człowieka z Bogiem przedstawiały. Nikt nie może zaprzeczyć, że historyczne religie są „religią” w tym właśnie znaczeniu. Ale religia w swej prawdziwej istocie jest czymś więcej niż religie w tym znaczeniu: jest ona bytem człowieka, o ile przedmiotem troski staje się sens jego życia i istnienia”. P. Tillich, *Utracony wymiar*, tłum. J. Kłoczowski, „W drodze” 1973, nr 2, s. 4. Przekładu dokonano na podstawie *Gesammelte Werke*, t. 5, Stuttgart 1964, s. 43–50. Pierwodruk: *The Lost Dimension in Religion*, „Saturday Evening Post” 1958, z. 50, s. 76–79.

rami, oraz heroiczne trwanie w nim, pozwala dopiero przezwyciężyć przygodność życia i ujawniać w nim obecność tego, co źródłowe, Nieuwarunkowane²². W istocie Tillich odkrywa w ten sposób przestrzeń etyczną życia ludzkiego – obszar między tym, co jest i tym, co być powinno. Bóg, rozumiany jako cel naszego życia, jest w tym kontekście także najwyższą wartością – Dobrem, Miłością i Sprawiedliwością²³.

2. Doświadczenie religijne w perspektywie etycznej

Tillich podkreśla, że w doświadczeniu etycznym człowiek odkrywa uwarunkowania własnej natury fakt, że jest on bytem „rozdwójonym”, który dąży nieustannie do jedności i integracji. To egzystencjalne „rozdwójenie” jest zarazem skutkiem istnienia jakiejś uprzedniej jedności, którą człowiek utracił. Tillich pisze, że ten stan wewnętrznej integracji trudno sobie wyobrazić, gdyż był on rzeczywistością „suprahistoryczną” – poprzedzającą historię ludzkości. Symbolizuje ją religijny mit o raju, a w kategoriach psychologicznych „można interpretować ten stan jako stan „marzycielskiej niewinności”. Oba słowa wskazują na coś, co poprzedza aktualną egzystencję. Ma ono potencjalność, ale nie ma aktualności”²⁴. Tillich zwraca jednak uwagę na fakt, że ową potencjalność trzeba rozumieć jako esencjalną naturę człowieka zjednoczonego z Bogiem. W realiach historycznych uwarunkowań człowiek jest już jednak bytem, który zniekształcił swoją esencję, stając się dynamiczną syntezą esencji i egzystencji.

²² Tillich podkreśla, że doświadczenie tego, co Nieuwarunkowane często ujawnia się w dążeniach twórczych człowieka. „Naukowcy, artyści, moralisci pokazali wyraźnie, że również przejawiają ostateczne zatroskanie. Ich troska znalazła wyraz nawet w tych wytworach, w których pragnęli oni w sposób najbardziej radykalny odrzucić religię. Wnikliwa analiza zdecydowanej większości systemów filozoficznych, naukowych i etycznych ujawnia, jak bardzo jest w nich obecna troska ostateczna, nawet wówczas, gdy przewodzą oni w walce przeciwko temu, co nazywają religią”. P. Tillich, *Dynamika wiary*, dz. cyt., s. 60.

²³ Tillich zauważa, że kiedy „człowiek ukierunkowuje się na Nieuwarunkowane, działają w nim oba elementy: wertykalny i horyzontalny, ponieważ to, co jest, i to, co być powinno, są w podstawie bycia jednym i tym samym. Religia, która przypisuje bezwarunkowość tylko temu, co jest, staje się statyczną, wyobcowaną wobec świata mistyką, pozbawioną etycznej dynamiki oraz woli i mocy przeobrażania tego świata. Religia pojmująca Nieuwarunkowane tylko jako to, co być powinno staje się aktywizmem, który dąży do moralnego udoskonalenia w sferze społecznej i osobistej, nie ma jednak substancji nośnej oraz duchowej mocy, która pozwala mu wyjść poza doczesność”. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, dz. cyt., s. 320.

²⁴ P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 2., dz. cyt., s. 38.

Przejście od rzeczywistości przedhistorycznej, tej „marzycielskiej niewinności”, do twardych realiów życia w historycznej codzienności tworzy zarazem różnorodny świat ludzkich wartości. Tillich podkreśla, że symboliczne rozumienie esencji jako czystej potencjalności istniejącej w człowieku, umożliwiającej mu moralny „upadek”, sprawia, że w relacji człowieka z Bogiem ujawnia się wymiar etyczny.

W przekonaniu Tillicha wcale nie jest tak, że samowola człowieka w biblijnym raju zniszczyła przyjaźń i esencjalną więź z Bogiem. Myśliciel proponuje, aby mit o moralnych upadku człowieka (grzech pierworodny) interpretować symbolicznie i zarazem dialektycznie. Nie kwestionując jego przyrodzonej słabości moralnej, trzeba widzieć w człowieku także wielki potencjał możliwości, ujawniający się w pragnieniu realizacji moralnego dobra. Wypowiedzenie posłuszeństwa Bogu było wprawdzie pierwszym moralnym złem, ale zarazem był to pierwszy akt ludzkiej wolności, owa *felix culpa* (szczęśliwa wina), akt, który umożliwiła ludziom rozpoznawanie etycznej wartości dobra i nikczemności zła. Tillich powie więc, że etyczna więź między Bogiem i człowiekiem wcale nie została zerwana, ponieważ droga do Niego ujawnia się w osobistych decyzjach ludzi, w aktach wolnego wyboru. „Jakkolwiek w religii biblijnej Bóg jest tym, który daje, a człowiek tym, który przyjmuje, to jednak – podkreśla myśliciel – w relacji Bóg–człowiek jest zawsze obecna i stale wyrażana wzajemność, bez jakiegokolwiek obawy, że wskutek tego mógłby ulec uszczupleniu absolutny majestat Boga. [...] Bóg nakazuje – człowiek jest mu posłuszny albo nie. Bóg planuje – człowiek akceptuje jego plan albo sprzeciwia mu się. Bóg obiecuje – człowiek wierzy albo nie wierzy. [...] I postawa Boga też ulega odpowiedniej zmianie. Grożący, gniewny Bóg staje się Bogiem kochającym, łaskawym. [...] Człowiek nalega i żąda, a Bóg odprawia go z niczym. [...] Człowiek nienawidzi, a Bóg odpowiada miłością. Istnieje między nimi swobodna osobowa wzajemność, nie podlegająca żadnej z góry ustalonej regule”²⁵.

²⁵ P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, dz. cyt., s. 93–94. Tillich – określając związek między Bogiem i człowiekiem jako relację osobowej wzajemności – inspirował się zapewne w pewnym stopniu ujęciem wiary religijnej proponowanym przez Søren Kierkegarda, który podkreślał, że „osobowość jest w tym, co wewnątrz, dzięki czemu słowo »persona« oznacza »w sobie«, do czego sama osobowość musi się ustosunkować w wierze. Pomiedzy osobowością a osobowością żaden inny związek nie jest możliwy. Weźmy dwoje namiętnie kochających się ludzi, którzy byli, jak się powiada, jedną duszą w dwóch ciałach – nigdy nie można wyjść poza wiarę, że drugi kocha. W tym czysto osobowym związku

Tillich podkreśla, że w realizacji wartości etycznych istotna jest właśnie osobowa wzajemność między Bogiem i człowiekiem. Taka relacja pojawiła się już w starożytnym judaizmie, który był w istocie moralnym typem wiary²⁶. Wielkość tego religijnego przesłania wyraziła się przede wszystkim w ówczesnej świadomości „ludu bożego”, że formy wiary sakramentalnej – rytuały i praktyki ascetyczne – muszą być odniesione do etycznego, osobowego wymiaru relacji między Bogiem i człowiekiem. Dlatego idea „narodu wybranego” oznaczać powinna nie tyle ekskluzywizm i arystokratyzm starotestamentowej wiary proroków, co raczej misję o znaczeniu światowym, która „polega na osądzeniu sakramentalnej pewności siebie w samym judaizmie, a także we wszystkich innych religiach oraz na obwieszczeniu troski ostatecznej odrzucającej wszelkie roszczenia do ostateczności, które nie obejmują żądania sprawiedliwości”²⁷.

Warto zastanowić się, co wyraża zdaniem Tillicha to „żądanie sprawiedliwości”? Oczywiście, bez wymiaru wertykalnego oznacza ono tylko doczesne pragnienia człowieka realizowane w kierunku horyzontalnym – dążenie do celów, które mogą spełnić indywidualne i społeczne oczekiwania. Takie żądanie sprawiedliwości pozbawione jest jednak wymiaru głębi. W jego pozornej sile ukrywa się często doraźny, polityczny interes, który odwodzi od jedyne, wartościowego celu – uznania w Nieuwarunkowanym przedmiotu troski ostatecznej. Tillich pragnie to żądanie sprawiedliwości umieścić we właściwej perspektywie – tam, gdzie w logice naszego życia obydwaj wymiary – wertykalny i horyzontalny – mogą się połączyć. Gdzie jest to miejsce?

Połączenie wertykalnego i horyzontalnego wymiaru życia dokonuje się wówczas, jeśli człowiek uświadamia sobie, że powinność moralna jest w istocie ruchem ku naszej esencjalnej naturze. Wprawdzie czysta esencja, mówiąc symbolicznie, istniała w Bogu przed „upadkiem” człowieka, to jednak, mimo połączenia z egzystencją, człowiek jest zdolny, właśnie w wewnętrznym nakazie moralnym, odnaleźć ten punkt – miejsce, w którym następuje połączenie ho-

miedzy Bogiem, który jest osobowością, i wierzącym jako egzystującą osobowością występuje pojęcie wiary”, S. Kierkegaard, *Dziennik (wybór)*, tłum. A. Szwed, przekład przejrzał K. Toeplitz, Lublin 2000, s. 460.

²⁶ „Moralny typ wiary charakteryzuje idea prawa. Bóg jest Bogiem, który nadał prawo będące zarazem darem i nakazem. [...] Prawo w typie ontologicznym wymaga podporządkowania się wymogom rytualnym lub praktykom ascetycznym. Prawo w typie moralnym wymaga posłuszeństwa moralnego”. P. Tillich, *Dynamika wiary*, dz. cyt., s. 80.

²⁷ Tamże, s. 83.

ryzontalnego i wertykalnego sensu naszego życia. Innymi słowy, doświadczamy wtedy wymiaru głębi i obecności Nieuwarunkowanego. Tillich podkreśla, że nakaz moralny „jest wtedy nieuwarunkowany, gdy my poprzez byt esencjalny sami sobie nakazujemy. To właśnie esencjalna treść sprawia, że imperatyw moralny jest nieuwarunkowany. Moralność jest afirmacją naszego esencjalnego bytu. Moralność opiera się na samoafirmacji, ale to nie dokonuje się przez pragnienie czy obawę, ponieważ to odbierałoby jej nieuwarunkowany charakter. Etyka ma swe źródło w etycznej kalkulacji, dlatego szuka najlepszego sposobu spełnienia dla ludzkich pragnień i obrony przed lękiem. Nie ma niczego absolutnego w takiej technicznej kalkulacji. Natomiast moralność rozumiana jako samoafirmacja swego bytu esencjalnego jest nieuwarunkowana”²⁸.

Tillich, mówiąc, że moralność jest afirmacją naszego esencjalnego bytu, wyraźnie inspiruje się założeniami Kantowskiego formalizmu etycznego. Od Immanuela Kanta przyjmuje tezę, że normy moralne nie mogą usprawiedliwiać zmysłowych, przyrodzonych skłonności, gdyż wówczas system etyczny nie określa powinności, ale legitymizuje cielesne potrzeby. Tillich nie zgadza się jednak z jego koncepcją „religii w obrębie samego rozumu”, w której Bóg jest tylko ideą regulatywną rozumu praktycznego. Modyfikuje też Kantowską teorię powinności moralnej, gdyż wierzy w realne oddziaływanie Boga i jego łaski w naszym doświadczeniu etycznym.

Myśliciel podkreśla, że z perspektywy Boga normy moralne są darem, który często objawia się człowiekowi w formie nakazującego prawa. W uwarunkowaniach ludzkich możliwości odkrywamy ten nakaz moralny jako skierowany przeciwko nam, a ściślej, jako sprzeczny z naszymi pragnieniami i skłonnościami. Jednak ten nakaz „możemy wypełnić tylko wtedy, gdy nie stajemy przeciwko nakazowi, ale jeżeli pozostajemy w jedności z nim. W tym momencie, powie Tillich, poprzez imperatyw moralny dochodzimy do najgłębszej struktury bytu. [...] Moralność można budować przez dawanie, a nie przez żądanie; w religijnym języku tylko przez łaskę, a nie przez nakaz prawa. Właściwe postępowanie moralne nie jest możliwe bez jedności człowieka z jego esencjalną naturą. Legalizm moralny prowadzi człowieka do samozadowolenia – przestrzegam wszystkich nakazów, lub rozpaczy – nie potrafię przestrzegać żadnego nakazu. Moralizm prawa czyni z nas faryzeuszy lub cyników albo

²⁸ P. Tillich, *Moralizmy, moralność: Etyka teonomiczna*, tłum. M. Wojewoda, „Logos i Ethos” 2000, nr 1, s. 26.

sprawia, że większość ludzi uważa miłość wynikającą z imperatywu moralnego za konwencję społeczną. Moralizm nie obejmuje zagadnienia łaski”²⁹.

Warto zauważyć, że realizacja imperatywu moralnego, odkrywającego „najgłębszą strukturę bytu”, przekształca moralizm – tę „kalkulującą” etykę potrzeb – w autentyczną moralność. Osiągnięcie takiego stanu świadomości sprawia, że tradycyjny ideał doskonałości moralnej – tak typowy w moralistycznym rozumieniu celów etyki normatywnej – okazuje się powierzchowny, konwencjonalny i, co więcej, nie określa adekwatnie specyfiki doświadczenia etycznego. Tillich przekonuje, że pojęcie doskonałości moralnej powinniśmy rozumieć w związku z doświadczeniem świętości, czy realnej obecności Boga w uwarunkowaniach naszego życia³⁰. Przeżycie *sacrum*, realizowane i manifestowane w symbolach religijnych, odsyła bowiem do nieuwarunkowanej wieczności Boga. Natomiast konwencjonalne znaczenie norm i wartości etycznych – dobra, ofiarności, sprawiedliwości czy miłości – na ogół jest prawomocne w obrębie określonego światopoglądu czy koncepcji filozoficznej. Wówczas nie uwzględnia się jednak faktu, że źródłowy sens wartości etycznych pochodzi od Nieuwarunkowanego – świętości przedstawianej w symbolach.

Tillich w intrygujący sposób przekonuje, że wszelkie wartości etyczne czerpią swój sens z normy najwyższej, czyli zasady miłości. Dlaczego tak się dzieje? Myśliciel zwraca uwagę na fakt, że Bóg chrześcijan jest miłością, ale to „jest” nie określa jakiejś ważnej cechy Bożego bytu. Miłość Boga do człowieka jest bowiem nieuwarunkowana, nieskończona i, jako taka, przenika wszystkie ludzkie relacje moralne. Oczywiście miłość Boga do człowieka jest łaską, czyli darem, który ujawnia się jako nakaz, jako „prawo miłości”. Tillich argumentuje, że Boski nakaz miłości – z perspektywy możliwości poznawczych człowieka – także musi być rozumiany jako moralny, wewnętrzny imperatyw, jako

²⁹ Tamże, s. 31.

³⁰ Tillich uważał, że w momencie utożsamienia pojęcia „świętości” ze znaczeniem „doskonałości moralnej”, *sacrum* „traci znaczenie tego, co »odrębne«, »transcendentne«, »budzące grozę i fascynujące«, »całkowicie inne«. Wszystko to znika, a *sacrum* staje się tym, co moralnie dobre i logicznie prawdziwe. Przestaje być tym, co święte w autentycznym znaczeniu tego słowa. Podsumowując ten bieg wydarzeń, można by stwierdzić, że *sacrum* spoczywa przeważnie poniżej alternatywy dobra i zła, że ma ono zarazem charakter boski, jak i demoniczny, że redukcja możliwości demonicznej prowadzi do przekształcenia sensu samego *sacrum*, że staje się ono racjonalne i tożsame z tym, co prawdziwe i dobre, oraz że pozostaje konieczność ponownego odkrycia jego autentycznego znaczenia”. P. Tillich, *Dynamika wiary*, dz. cyt., s. 42.

miłość samego siebie. W duchowości chrześcijańskiej miłość nie oznacza jednak miłości samolubnej, egoistycznej. To jest wielkie pragnienie integracji człowieka, dążenie do pokonania, choćby chwilowego, jego „rozdwojonej natury”. „W czynie – stwierdza Tillich – dokonywanym z miłości zawiera się coś, co można nazwać przejawem miłości samej, w opozycji do fałszywej miłości samej siebie. [...] »Samo« jest dobre, samoafirmacja jest dobra, ale egoizm jest zły, ponieważ przeszkadza samoafirmacji i samoakceptacji. Miłość jest rozwiązaniem problemów moralizmów i moralności we wszystkich rozważnych tu kwestiach. Miłość jest nieuwarunkowana. Żadna inna zasada moralna nie jest ponad tą zasadą, ponieważ nie ma niczego ważniejszego niż najwyższa zasada. Nie ma niczego ponad miłość, ona warunkuje samą siebie, jest dostosowana do każdej sytuacji oraz jednoczy w całość to, co rozdzielone»³¹.

Innymi słowy, jeśli człowiek w postawie troski ostatecznej odpowiada na nieskończoną miłość Boga, to w kontekście tej Bożej autoafirmacji może dopiero zrozumieć sens takich wartości etycznych, jak dobro, sprawiedliwość, ofiarność, męstwo czy przyjaźń. Tillich powie oczywiście, że nośnikiem aksjologicznego sensu jest religijna wiara – uznanie faktu, że Bóg stał się ciałem i w swoim cierpieniu na krzyżu – w akcie absolutnej miłości – zakwestionował prawomocność wszelkich doczesnych moralizmów. Chrześcijańskie rozumienie dobra moralnego musi też uwzględnić to pragnienie sprawiedliwości, które ludzie manifestują konsekwentnie w każdym okresie historycznym. W przeko-

³¹ P. Tillich, *Moralizmy, moralność: Etyka teonomiczna*, dz. cyt., s. 32–33. Co zastanawiające, w podobny sposób, ale z pozycji agnostyka, pisze w literackiej formie o doświadczeniu miłości Henryk Elzenberg – przywoływany już polski etyk i aksjolog: „Każda miłość musi rodzić się z autoafirmacji, by być nam pomocą w urzeczywistnianiu nas samych. To znaczy, że przez nią mam sobie uświadomić i w sobie utrwalić jakiś głęboki, istotny element mojej natury, coś we mnie możliwie najcenniejszego, i ku temu najcenniejszemu poprzez miłość dać swoją aprobatę i zapewnić jak najwięcej istnienia. Zewnętrzny przedmiot miłości gra tu raczej rolę symbolu owego czegoś najcenniejszego. Zewnętrznemu przedmiotowi miłości w posiadanie oddawać się nie wolno: trzeba go »brać« w posiadanie, »brać« w tym sensie, że się go jako ów symbol włącza do świata własnego. Miłość skierowana po prostu i dosłownie na symbol zewnętrzny, miłość jako alienacja, jest samobójstwem. Punkt ciężkości jest wtedy poza mną: tracę równowagę i padam. Uzależniam się i oddaję w niewolę; łaską żyję i z niełaski umieram; a jeżeli przedmiotem miłości jest idea, sztywniej w dogmacie. Wypruwam z siebie trzewia, by karmić coś albo kogoś poza mną; ale to jest ofiara jałowa, bo ów ktoś poza mną – ów człowiek, ów byt absolutny, owa idea – wcale nie chce być karmiony w ten sposób i nigdy się mną nie nasyci. Każda miłość musi żyć i rozkwitać na gruncie nieustępliwego immanentyzmu”. H. Elzenberg, *Z dzienników (1941–1960)*, notatka z 19 września 1951 r., dz. cyt., s. 329.

naniu Tillicha wartość sprawiedliwości nie może być jednak utożsamiona z założeniami jakiejś konkretnej koncepcji etycznej. W historycznym kontekście – w horyzontalnym wymiarze życia będzie ona bowiem zawsze wartością dyskusyjną, uwarunkowaną intelektualnym klimatem epoki czy interesem określonej grupy społecznej. Żądanie sprawiedliwości staje się uzasadnione tylko wówczas, gdy, pomimo grzeszności człowieka, Bóg w swojej łasce, w akcie nieskończonej miłości, to żądanie usprawiedliwia.

Można zadać pytanie, czy przekonanie o nieskończonej miłości Boga do człowieka daje chrześcijanom wewnątrz ukojenie? Czy wiara w to, że Bóg utrzymuje nas w istnieniu pozwala zapomnieć o kruchości ludzkiego życia? Z pewnością odpowiedź Tillicha na obydwa pytania nie jest jednoznaczna. Szczera wiara człowieka, która jest otwarta na Bożą miłość, okazuje się wprawdzie wielkim kapitałem duchowym, ale, z drugiej strony, specyfika wiary, a szczególnie jej dynamika, rzadko prowadzi do momentu, w którym doświadczamy stanu stoickiego spokoju. Znamienna w tym kontekście jest koncepcja „rozdartego sumienia” – tego intymnego wikariusza Chrystusa w naszym doświadczeniu etycznym. W analizie fenomenu sumienia Tillich polemizuje z propozycją Martina Heideggera, który uznał w nim milczący głos człowieka, dążącego do odkrycia najgłębszych warstw swojej egzystencji. „Jednak ten głos – przekonuje Tillich – nie jest głosem »ja« egzystencjalnego. Ten głos mówi, kim esencjalnie jesteśmy, ale nie jest to głos pewności, ponieważ kiedy sumienie formułuje właściwy sąd, my możemy ten sąd fałszować. Nie potrzebujemy pomocy filozofów i teologów, aby podejmować decyzje moralne: możemy polegać na własnym sumieniu. Jednak najczęściej doświadczamy nie pewności, ale wewnętrznego rozdarcia w sumieniu. Tak długo, jak mamy rozdarte sumienie przy podejmowaniu decyzji, tak długo możemy bezpiecznie na nim polegać. Rozdarty autorytet to niegroźny autorytet, dlatego w relacjach międzyludzkich możemy odwoływać się do rozdartego wewnątrz sumienia, które nie będzie autorytarnie narzucało naszego sądu drugiemu człowiekowi”³².

Propozycja „rozdartego sumienia” może wydawać się zaskakująca, ale wynika ona z nieskrywanej awersji myśliciela do autorytarnych sposobów narzucania innym ludziom naszych przekonań moralnych. Tillich miał jednak chyba świadomość, że pojęcie „rozdartego sumienia” może budzić wśród chrześcijan spore kontrowersje. Wychodząc naprzeciw tym wątpliwościom, przedstawia

³² P. Tillich, *Moralizmy, moralność: Etyka teonomiczna*, dz. cyt. s. 28. Na temat istotnych aspektów refleksji etycznej Tillicha zob. także: J. Fletcher, *Tillich and Ethic: The Negation of Law*, art. cyt. pp. 33–40; M. Wojewoda, *Etyka rozdartego sumienia*, art. cyt. s. 34–42.

interesującą teorię teonomii, którą uznać trzeba za interesującą próbę uzgodnienia prawdy chrześcijańskiego Objawienia z duchową tkanką kultury europejskiej. Trzeba podkreślić, że założenia tej koncepcji, nazywanej też „filozofią teonomiczną”, powstawały pod wyraźnym wpływem istotnych problemów przedstawionych w filozofii Friedricha Schellinga, której Tillich w latach 1910–1912 poświęcił rozprawę doktorską i licencjacką³³. Natomiast dojrzałe, wszechstronne ujęcie problemów teonomii oraz etyki teonomicznej pojawia się w roku 1951, w pierwszym tomie *Teologii systematycznej*.

Warto zauważyć, że ta koncepcja jest w istocie próbą syntezy dążeń filozofów, poszukujących istoty bytu oraz refleksji teologów, wyjaśniających znaczenie prawd objawionych³⁴. W pojęciu teonomii pewne składniki metody korelacji, zasady protestanckiej i krytycznej myśli filozoficznej łączą się ponownie w dialektycznej teorii, która ma uzasadnić trwałą obecność doświadczeń religijnych w życiu człowieka. Tillich twierdzi bowiem, że w myśleniu racjonalnym człowieka istnieje napięcie między horyzontalnym biegunem struktury rozumu i wertykalnym biegunem jego głębi. Konsekwencją tego napięcia jest „konflikt między autonomicznym a heteronomicznym rozumem w warunkach egzystencji. Z konfliktu tego bierze się poszukiwanie teonomii. [...] Oznacza ona rozum autonomiczny, zjednoczony ze swoją własną głębią. W sytuacji teonomicznej rozum aktualizuje się ze swoimi strukturalnymi prawami i w mocy własnego, niewyczerpalnego gruntu. Ponieważ Bóg (*theos*) jest prawem (*nomos*) zarówno dla struktury, jak i gruntu rozumu, są one w nim zjednoczone, a ich

³³ Wpływ idei filozoficznych Schellinga na ostateczny kształt jego koncepcji teonomii nie był jednak decydujący. „I find more »theonomus philosophy« in Schelling than in any of the other idealists. But to be sure, not even Schelling was able to bring about a unity of theology and philosophy. The World War in my own experience was the catastrophe of the idealistic thinking in general”. P. Tillich, *The Interpretation of History*, New York 1936, p. 35. Dodajmy, że 22 sierpnia 1910 roku na Uniwersytecie w Berlinie Tillich obronił rozprawę doktorską z filozofii, pt. *De religions geschichtliche Kontruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien (Konstrukcja historii religii w pozytywnej filozofii Schellinga, jej założenia i zasady)*, Breslau 1910. Niemal dwa lata później, 22 kwietnia 1912 roku, na Uniwersytecie w Halle odbyła się obrona jego pracy licencjackiej z teologii, pt. *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philophischer Entwicklung (Mistyka i świadomość winy w filozoficznym rozwoju Schellinga)*, Gütersloch 1912.

³⁴ Inspiracje filozoficzne z czasów młodości przypomina Tillich we wspomnieniu *Kim jestem? Esej autobiograficzny: wczesne lata*, [w:] P. Tillich, *Moje poszukiwania absolutów*, tłum. M. Leszczyński, Łódź 2017, s.7–44..

jedność ujawnia się w sytuacji teonomicznej. W warunkach egzystencji nie ma jednak całkowitej teonomii³⁵.

Konkluzja argumentacji Tillicha nie pozostawia złudzeń. Znaczenie koncepcji teonomii w historii kultury jest ograniczone poprzez konflikt z przeciwną tendencją – uwarunkowaniami naszej „rozdwójonej natury”. Fakt ten nie oznacza oczywiście konieczności rezygnacji z działań, które powiększą sferę oddziaływania wartości duchowych, a wśród nich wartości chrześcijańskich. Odwrotnie, Tillich wierzył, że takie działania, realizowane zarówno na poziomie wspólnot religijnych, jak też instytucji i towarzystw świeckich, mimo wszystko, mają sens. Wzmacniają bowiem znaczenie życia religijnego w realiach współczesności.

3. Męstwo bycia, czyli heroiczny wymiar religijnego doświadczenia

W wielowątkowej refleksji Tillicha nie sposób pominąć trzeciego kontekstu religijnego doświadczenia, czyli jego wymiaru heroicznego. Innymi słowy, to wędrówka człowieka świadomego trudności wiary i jej mrocznych tajemnic – wiary, której fenomen jest niepojęty nawet dla umysłów wybitnych teologów i filozofów³⁶.

Tillich, analizując specyfikę heroicznego wymiaru doświadczenia religijnego, wykorzystuje możliwości analizy filozoficznej. Bóg w perspektywie filozoficznego namysłu staje się bowiem samobytem, odniesionym zarazem do egzystencjalnych pragnień człowieka. Myśliciel podkreśla, że człowiek z reguły nie jest zadowolony ze swoich osiągnięć, co świadczy o tym, że szuka on trwałej podstawy, jakiejś głębi dla kruchego, ulotnego życia. Okoliczność, że „nic skończonego nie może go zatrzymać, choć skończoność jest jego przeznaczeniem, sygnalizuje nierozzerwalny związek wszystkiego skończonego z samobytem. [...] Samobyt jawi się bytowi skończonemu w nieskończonym pędzie

³⁵ P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, dz. cyt., s. 82–84.

³⁶ Warto przywołać w tym kontekście analizy Sørensa Kierkegaarda, który autentyczną drogę do Boga odkrywa w mrocznej i racjonalnie nieuchwytej tajemnicy wiary. „Wierzenie – twierdzi – jest w istocie pójściem naprzód tą drogą, gdzie wszystkie ludzkie drogowskazy pokazują wstecz, wstecz, wstecz! A więc droga jest wąska [Mt 7, 14] (i to jest właśnie to, co charakteryzuje wiarę) i ciemna. Tak, ona nie tylko jest ciemną, nieprzeniknioną ciemnością, lecz jest drogą ciemną, gdzie jakby oślepiający blask światła czyni ciemność jeszcze większą. Ten oślepiający blask światła powoduje, że ludzkie drogowskazy pokazują kierunek przeciwny”. S. Kierkegaard, *Dziennik (wybór)*, dz. cyt., s. 281–282.

skończonego poza siebie. Samobytu nie można jednak utożsamić z nieskończonością, t.j. z negacją skończoności. Poprzedza on skończone i poprzedza nieskończoną negację skończonego”³⁷.

Nie ulega wątpliwości, że samobyt to filozoficzne określenie Nieuwarunkowanego. Jak można sądzić, Tillich korzysta z tej terminologii, aby podkreślić, że metody i pojęcia filozofii są przydatne w badaniach fenomenu religijnej wiary³⁸. I rzeczywiście w opisie drogi do Boga, w którym ujawnia się on człowiekowi także jako obecna, wieczna Transcendencja, mamy do czynienia z rozważaniami *par excellence* filozoficznymi.

Analizując fenomen wiary, Tillich podkreśla, że nie zawsze musi mieć ona sens religijny. Natomiast w strukturze każdej formy wiary ujawniają się zawsze pewne sekwencyjne napięcia, które w dialektycznej syntezie mogą wprawdzie zostać pokonane, ale z reguły ponownie się ujawniają. „Wiara obejmuje samą siebie i wątplenie w samą siebie. Dlatego zawiera ona siebie samą oraz pytanie ontologiczne, którego wstępnym warunkiem jest radykalne wątplenie. Taka wiara – twierdzi filozof – nie potrzebuje się obawiać swobodnego poszukiwana rzeczywistości ostatecznej”³⁹. Tillich słusznie jednak zauważa, że wiara traci

³⁷ P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, dz. cyt., s. 178. Warto zauważyć, że samobyt, który w swoim istnieniu poprzedza skończoność człowieka, i jego filozoficzną, nieskończoną negację, nie może być utożsamiony ze znaczeniem podstawy istoczącego się bycia w myśli Martina Heideggera. Tillich, mimo wielkiego szacunku dla jego filozoficznych dokonań, miał świadomość istotnych różnic między założeniami swojej koncepcji a propozycjami Heideggera, co wyjaśnia dobitnie w swoich wspomnieniach: „In Marburg, in 1925, I began work on my Sytematic Theology. [...] At the same time that Heidegger was in Marburg as professor of philooophy, influencing some of the best students, existentialism in its twentieth century form crossed my path. I become fully aware of the impact of the encounter on my own thinking. I resisted, I tried to learn, I accepted the new way of thinking more then the answer it gave”. P. Tillich, *Autobiographical Reflections*, [w:] *Theology of Paul Tillich*, ed. C. W. Kegley. R. W. Brettal, New York 1952, p. 14. Zob. także: T. F. O’Meara, *Tillich and Heidegger: A Structural Relationship*, „Harvard Theological Review” 1968 Vol. 61, pp. 249–261.

³⁸ Tillich podkreśla jednak, że rażąca deformacją myślenia filozoficznego, i szerzej naukowego, jest przekonanie, że możliwa jest całkowita racjonalizacja wiary religijnej, czyli, innymi słowy, naukowe wyjaśnienie „irracjonalnych” wierzeń. Takie rozumienie przeżyć religijnych jest w istocie próbą zakwestionowania ich specyfiki. Oczywiście możliwe jest naukowe badanie zjawisk religijnych, ale w postawie badawczej uczonego ujawniać się musi respekt i szacunek dla nieredukowalnego charakteru fenomenu religii. Por. P. Tillich, *Dynamika wiary*, dz. cyt., s. 92.

³⁹ P. Tillich, *Religia biblijna a pytanie o bycie*, dz. cyt., s. 115.

swoją tożsamość, gdy wątplenie – jako jej składnik konstytutywny – zaczyna dominować w życiu człowieka⁴⁰. Dojrzała wiara jest w istocie umiejętnością zapanowania i zakwestionowania argumentacyjnej siły wątplenia w akcie akceptacji losu człowieka, pomimo jego trudnych, często niepojętych uwarunkowań.

Tillich stawia jednak ważne pytanie: jak owa dialektyka wiary i wątplenia ujawnia się w doświadczeniu religijnym? Wówczas bowiem przedmiotem troski ostatecznej człowieka nie jest jakiś składnik rzeczywistości ludzkiej, ale Bóg doświadczany w tym, co święte. Co ciekawe, myśliciel odwołuje się do religijnego orędzia judaizmu i chrześcijaństwa, wskazując, że fundamentalną prawdą wiary w tych religiach jest stworzenie świata z nicości, czyli, mówiąc inaczej, stworzenie przez słowo. „Oznacza to, że nie ma żadnej substancji – ani boskiej, ani antyboskiej – z której skończony byt otrzymuje swe bycie. Otrzymuje on swoje bycie przez słowo, z woli Boga i jego mocą stwórczą. Nauka o stworzeniu przez słowo zaprzecza wszelkiemu substancjalnemu uczestnictwu człowieka w Bogu. Zastępuje tożsamość co do istoty osobowym dystansem”⁴¹.

Tillich podkreśla znaczenie tego osobowego dystansu między Bogiem i człowiekiem. Z jednej bowiem strony personalny wymiar tej relacji umożliwia doświadczenie *sacrum* we wspólnocie religijnej, w kulcie i liturgii, co daje ludziom poczucie sensu i bezpieczeństwa. Z drugiej jednak strony Bóg jako osoba jest nieskończenie, absolutnie transcendentny w stosunku do osobowości człowieka i potencjału jego duchowości. Gdy człowiek uświadomi sobie nieskończony dystans, który oddziela go od Stwórcy, to ujawnia się wówczas w nim pragnienie kształtowania heroicznej postawy, aby, pomimo istnienia tej przepaści, szukać w Bogu trwałego oparcia. Tillich ponownie przypomina o wielkich duchowych możliwościach, istniejących w fenomenie religijnej wiary, która, jeśli jest szczerą i wytrwałą, „stanowi most ponad tą nieskończoną przepaścią przez zaaprobowanie faktu, że mimo tej przepaści zawsze obecna jest moc bytu, że ten, kto jest oddzielony, jest też przyjęty”⁴². Rodzi się jednak

⁴⁰ Jednak, jak podkreśla filozof, „wątplenie nie stanowi doznania wpisanego na stałe w akt wiary. Jest ono jednak stale obecnym elementem struktury wiary. Na tym polega różnica między wiarą a bezpośrednią oczywistością o charakterze percepcyjnym lub logicznym. Nie istnieje wiara, której nie towarzyszyłoby jakieś wpisane w jej istotę »pomimo« oraz mężna afirmacja własnej osoby w stanie ostatecznej troski”. P. Tillich, *Dynamika wiary*, dz. cyt., s. 46.

⁴¹ Tenże, *Religia biblijna a pytanie o bycie*, dz. cyt., s. 97–98.

⁴² Tenże, *Męstwo bycia*, dz. cyt., s. 185.

pytanie: jak to się dzieje, że ten nieskończony dystans między Bogiem a człowiekiem zostaje zredukowany do skali ludzkich możliwości?

Tillich powie, że dzieje się tak, ponieważ Bóg jest bytem wiecznym, czyli takim, który objawia się ludziom jako wieczna terażniejszość (*nunc eternum*). Człowiek doświadcza dominacji terażniejszości i nieodwracalności przeszłości, w uwarunkowaniach upływającego czasu, a dla Boga „przeszłość nie jest zakończona, gdyż przez nią tworzy On przyszłość, a tworząc przyszłość, tworzy na nowo przeszłość. [...] Z punktu widzenia wieczności, zarówno przeszłość, jak i przyszłość są otwarte”⁴³. Innymi słowy, Bóg, czyli wieczna, duchowa terażniejszość, przenika skończoność ludzkiego bytu i jest właśnie tym „mostem nad przepaścią”, o ile człowiek przyjmuje Go w łasce wiary. Łaska wiary działa jednak wówczas, gdy człowiek w swoim umyśle i sercu przyjmuje dar wiary, to znaczy, czyni wiecznego Boga przedmiotem troski ostatecznej w uwarunkowaniach swojego doczesnego, skończonego życia.

Tillich podkreśla, że tak doświadczany Bóg może być przyjęty tylko w indywidualnej postawie samoafirmacji, ponieważ objawia się On tutaj jako Nieuwarunkowane, jako wieczna podstawa bytu. Filozof podkreśla, że ta ontologiczna „samoafirmacja wyprzedza wszelkie rozróżnienia metafizycznych, etycznych czy religijnych definicji »ja«. Ontologiczna samoafirmacja nie jest czymś ani naturalnym, ani duchowym, ani dobrym, ani złym, ani immanentnym, ani transcendentnym. Rozróżnienia te są możliwe jedynie wskutek leżącej u ich podstaw ontologicznej samoafirmacji ze strony »ja«⁴⁴. Innymi słowy, przyjęcie Boga wymaga niejako odsłonięcia czystej możliwości autotranscendencji, czyli ukierunkowania naszych władz poznawczych na Boga.

Doświadczenie religijne w tym kontekście to swoista dialektyka rozumu i wiary. Tillich podkreśla, że rozum „jest wstępnym warunkiem wiary, wiara zaś aktem, poprzez który rozum sięga ekstazy poza siebie. [...] Człowiek doświadcza przynależności do tego, co nieskończone, a co nie jest mimo to ani jakąś jego częścią, ani nie podlega jego władzy. Musi go ona zagarnąć, a jeśli tak się stanie, nabierze charakteru troski nieskończonej. [...] Rozum – podsumowuje myśliciel – zagarnięty przez troskę ostateczną wydostaje się poza własne granice, nie przestaje być jednak rozumem, rozumem skończonym. Ekstazy doświadczenie troski ostatecznej nie niszczy struktur rozumu. Ekstaza

⁴³ Tenże, *Teologia systematyczna*, t. 1, dz. cyt., s. 254.

⁴⁴ Tenże, *Męstwo bycia*, dz. cyt., s. 97–98.

jest spełnieniem, a nie odrzuceniem racjonalności”⁴⁵. Ekstazę rozumu, w której doświadczamy Bożej wieczności, Nieuwarunkowanego, Tillich określa także w pojęciu wiary absolutnej. Dziwny to stan, ponieważ nie ma w nim żadnej konkretnej treści – to raczej kontemplacja i milczenie w obliczu bezpośredniej obecności Bożego majestatu⁴⁶. Warto pamiętać, że filozof nie ma w zasadzie tutaj żadnej zasługi, ponieważ w ekstazie rozumu Bóg ogarnia ludzką skończoność i wszystkie istniejące w niej możliwości. Tillich przestrzega, by tej dialektyki rozumu i wiary nie utożsamiać z procesem wnioskowania czy tworzenia kolejnych poziomów abstrakcji. Wówczas bowiem Bóg stanie się bytem, demonicznym idolem ludzkiego umysłu i zostanie „zamknięty”, podobnie jak u Kanta, w obrębie samego rozumu⁴⁷.

⁴⁵ Tenże, *Dynamika wiary*, dz. cyt., s. 88–89. W innej pracy Tillich opisuje ten sam moment jako świadomość Nieuwarunkowanego. Sądzi, że ten ekstatyczny stan „nie ma charakteru »intuicji«, ponieważ Nieuwarunkowane nie pojawia się w świadomości jako »Gestalt«, by być intuicyjnie pochwyconym, lecz jako żywioł, jako żądanie. [...] Również nie powinno się używać słowa »doświadczenie«, ponieważ zwykle opisuje ono uobecnianie się jednej rzeczywistości w innej, oraz, ponieważ Nieuwarunkowane nie jest przedmiotem empirycznej obserwacji. [...] Lecz kwestie terminologiczne nie są najważniejsze. Jest oczywiste, że świadomość ontologiczna jest bezpośrednia, nie zapośredniczona w procesie wnioskowana. Jest ona obecna w postaci bezwarunkowej pewności, zawsze wtedy, gdy świadomość ogniskuje się na niej”, P. Tillich, *Dwa typy filozofii religii*, tłum. K. Mech, „Znak”, (467)1994, nr 4, s. 51. Przekładu dokonano na podstawie *Theology of Culture*, New York 1959.

⁴⁶ Krzysztof Mech, analizując rozważania Tillicha dotyczące ekstazy ludzkiego rozumu, zauważa, że Bóg „ogranicza wolność rozumu, ale w szczególny sposób. Gdybyśmy mogli popatrzeć na rozum »z zewnątrz«, od strony tego, co go przekracza, to okazałoby się, że rozum ogranicza sam siebie, a ograniczony swą istotą napotyka Bezwarunkowe »w momencie swego zatracenia«, w ekstazie. Tillich, nazywając tę wiarę bezpośrednią świadomością Bezwarunkowego, wskazuje tym samym, że zarówno ludzka racjonalność, jak i wiara znajdują tu wspólny fundament. Oznacza to wiarę tyleż niewątpliwą, co nieokreśloną”. K. Mech, *Chrześcijaństwo i dialektyka w koncepcji Paula Tillicha*, Kraków 1997, s. 94.

⁴⁷ Na ten kontekst zwraca również uwagę James Luther Adams. Podkreśla, że w myśli Tillicha „Nieuwarunkowane przekracza rozgraniczenie między podmiotem a przedmiotem. Zapomnieć o tym oznacza uczynić ateizm nieuniknionym. Ateizm jest całkowicie usprawiedliwiony w swym proteście przeciwko ekstrapolacji transcendentnego świata poza istniejącym światem. Nieuwarunkowane nie jest bytem. To jest cecha i określenie wszystkich bytów i sensów. To jest siła bytu, w której uczestniczy każdy byt. Jest ono nieograniczone w swej sile i nigdy w pełni i ostatecznie nie zlewa się ze światem form; ono napełnia wszystkie formy, ale też przebija się przez nie. Stąd, jako głębia i nieskończoność rzeczy, jest ono zawsze podstawą, jak i głębią bytu i prawdy, dobra i piękna, która ujawnia ostateczną troskę człowieka”. J. L. Adams, *Posłowie. Tillicha koncepcja ery protestanckiej*, [w:] P. Tillich, *Era protestancka*, dz. cyt., s. 367.

W religijnym poznaniu Boga istotne jest również nieusuwalne poczucie samotności. Tillich pisze dobitnie, że człowiek „nie tylko jest samotny, ale także wie, że jest samotny. Świadomy, kim jest, pyta o swoją samotność. Pyta, dlaczego jest samotny, ale także jak można przewyciężyć owo bycie samotnym. Pyta, ponieważ nie może znieść tej samotności. Nie może także od niej uciec. Być samotnym i być tego świadomym, oto przeznaczenie człowieka. Nawet Bóg nie może mu oszczędzić tego losu”⁴⁸.

Co ciekawe, owo doświadczenie samotności człowieka pogłębia się w czasach współczesnych. Myśliciel zauważa, że ludzie desperacko bronią się przed tym stanem, maksymalnie ograniczając w życiu społecznym przestrzeń dla naszej intymności⁴⁹. Jednak samotność, chociaż nie jest stanem przyjemnym, może przyjąć subtelną formę osamotnienia, które w pewnych momentach staje się doświadczeniem wartościowym. Osamotnienie okazuje się bowiem szansą, aby Bóg przeniknął do podstawy życia człowieka i ujawnił mu tajemnicę jego bytu. Co więcej, Tillich wierzy, że poprzez jednostkowe osamotnienie, poprzez milczącą modlitwę, możemy ożywiać także życie religijnej wspólnoty i w konsekwencji doświadczać jeszcze pełniej wymiaru głębi. Innymi słowy, odosobnienie jest obecnością wiecznego, kochającego Boga w zgiełku codzienności. Dlatego „tylko obecność wieczności – powie Tillich – może przełamać mury, które izolują to, co doczesne od tego, co doczesne. Jedna godzina odosobnienia może bardziej zbliżyć nas do tych, których kochamy, niż wiele godzin porozumiewania się. Możemy ich zabrać ze sobą na wzgórze wieczności”⁵⁰.

⁴⁸ P. Tillich, *Osamotnienie i odosobnienie*, tłum. K. Mech, „Znak” (431)1991, nr 4, s. 3. Przekładu dokonano na podstawie *The Eternal Now*, New York 1963.

⁴⁹ „Oto objaw naszej choroby, że nauczyciele i rodzice, menadżerowie środków masowego przekazu, robią wszystko, co tylko możliwe, aby pozbawić nas zewnętrznych warunków odosobnienia, najprostszego oparcia dla naszej intymności. Nawet nasze domy, zamiast ochraniać odosobnienie każdego członka rodziny, są tak urządzone, by wykluczyć intymność prawie zupełnie. To samo dotyczy innych form życia zbiorowego, szkół, uczelni, biur, fabryk”. Tamże, s. 7.

⁵⁰ Tamże, s. 8. Tillich zwraca uwagę, że przejawem ucieczki współczesnego człowieka od uczucia samotności jest także niecierpliwość i kwestionowanie wartości oczekiwania. W doświadczeniu religijnym ta postawa ujawnia się w idolatrii, materializacji majestatu Boga w obrazie stworzonym przez człowieka. „Mam na myśli na przykład teologa, który nie czeka na Boga, bo Go ma zamkniętego już w jakiejś doktrynie. Mam na myśli biblistę, który nie czeka na Boga, bo Go ma zamkniętego w książce. Myślę o duchownym, który nie czeka na Boga, bo Go ma zamkniętego w instytucji. Myślę o wierzącym, który nie czeka

Podsumowanie

Spoglądając retrospektywnie na całokształt myśli Paula Tillicha trudno oprzeć się wrażeniu, że obcujemy z myślą wielką, imponującą w swojej kreatywności i rzadkiej umiejętności łączenia w jednej idei różnych perspektyw poznawczych. Moja propozycja ujęcia dokonań Tillicha z perspektywy antropologicznej oraz etycznej była zarazem spojrzeniem na fenomen religijnego i quasi-religijnego doświadczenia. Wydaje mi się, że oryginalną koncepcją myśliciela była teoria „rozdwójonego” człowieka, która właśnie w dążeniu do Boga, w poszukiwaniu nieuwarunkowanej podstawy bytu, pragnie jedności i jakiejś wewnętrznej integracji. To jest myśl, która w różnych kontekstach pojawia się w zasadzie w każdym etapie jego twórczości.

Tillich widział w przesłaniu religijnym, zwłaszcza w Objawieniu chrześcijańskim, orędzie uniwersalne, kierowane do każdego człowieka. Religia nie była w tej perspektywie tylko jednym z wielu składników kultury, ale można powiedzieć, podstawą tego, co w kulturze wzniosłe, święte i ostateczne. Warto zauważyć, że problem istnienia Boga Tillich umieszcza we właściwej perspektywie, to znaczy, uniezależnia go w dużym stopniu od sporów światopoglądowych. Spór o istnienie Boga nie musi przecież dotyczyć tego, co określa Go jako istniejący byt. Pytanie o Boga może i powinno ujawniać w każdym człowieku obecność uniwersalnego, egzystencjalnego wymiaru głębi i w konsekwencji prowadzić do uznania znaczenia postawy troski ostatecznej. W tym dążeniu spotkać się mogą przedstawiciele różnych wyznań i rozmaitych form humanizmu. To jest lekcja ekumenizmu, której wartość – w wieku poważnych konfliktów ideowych, etnicznych i religijnych – jest oczywista.

W myśli Tillicha ujawnia się również ideowe przesłanie dla intelektualistów współczesnych – wskazówka, którą chyba trafnie odczytał Marcin Hintz. Rzeczywiście, dostrzegając w refleksji teologa zdecydowaną krytykę humanizmu bez Boga, trzeba odważnie powiedzieć, że „bohaterstwem intelektualisty XXI wieku jest, być może, właśnie przeciwstawienie się temu trendowi, odważne powiedzenie, że piewcy sekularyzmu i duchowości ateistycznej nie docierają do autentycznej głębi bytu”⁵¹.

na Boga, bo Go ma zamkniętego we własnym doświadczeniu”, [w:] P. Tillich, *Czekanie*, tłum. A. Morawska, „Znak” 1965, nr 10(136), s. 1323. Przekład z: Tenże, *The Shaking of the Foundations*, New York 1948.

⁵¹ M. Hintz, *Przedmowa. Paul Tillich, czyli prawdziwa odwaga*, [w:] P. Tillich, *Era protestancka*, dz. cyt., s. 7.

Bibliografia

1. Adams J. L., *Posłowie. Tillicha koncepcja ery protestanckiej*, [w:] P. Tillich, *Era protestancka*, tłum. J. A. Prokopski, N. Łomanowa-Barańska, przedm. M. Hintz, Kęty 2016.
2. Elzenberg H., *Z dzienników (1941–1960)*, „Znak” 1961 (81), nr 3, s. 302–365.
3. Fletcher J., *Tillich and Ethics: The Negation of Law*, „Pastoral Psychology” 1968, Vol. 19, pp. 33–40.
4. Hintz M., *Przedmowa. Paul Tillich, czyli prawdziwa odwaga*, [w:] P. Tillich, *Era protestancka*, tłum. J. A. Prokopski, N. Łomanowa-Barańska, Kęty 2016.
5. Jakubowska J., *Pawła Tillicha sakralizacja rzeczywistości*, Warszawa 1975.
6. Jaspers K., *Filozofia egzystencji*, tłum. D. Lachowska, Warszawa 1990.
7. Kierkegaard S., *Dziennik (wybór)*, tłum. A. Szwed, przekład przejrzał K. Toeplitz, Lublin 2000.
8. Marzęcki J., *Posłowie tłumacza*, [w:] P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 3, Kęty 2005.
9. Mech K., *Chrześcijaństwo i dialektyka w koncepcji Paula Tillicha*, Kraków 1997.
10. Morawska A., *Paul Tillich. Spotkania*, „Znak”, (133–134)1965, nr 7–8, s. 986–1010.
11. O’Meara F., *Tillich and Heidegger: A Structural Relationship*, „Harvard Theological Review” 1968, Vol. 61, No 2, pp. 249–261.
12. Tillich P., *Against the Third Reich: Paul Tillich’s Wartime Radio Broadcasts into Nazi Germany*, ed. and trans. R. H. Stone, M. Weaver, Philadelphia 1998.
13. Tillich P., *The Autobiographical Reflections*, [w:] *Theology of Paul Tillich*, ed. C.W. Kegley, R. W. Brettal, New York 1952.
14. Tillich P., *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, Chicago 1955.
15. Tillich P., *Christianity and the Encounter of the World Religions*, New York 1963.
16. Tillich P., *The Conception of Man in Existential Philosophy*, „The Journal of Religion” 1939, Vol. 19, pp. 201–216.
17. Tillich P., *Co to jest prawda?*, tłum. J. Łata, „W drodze” 1987, nr 1, s. 29–35.
18. Tillich P., *Czekanie*, tłum. A. Morawska, „Znak”, (136) 1965, nr 10, s. 1323–1325.
19. Tillich P., *Dwa typy filozofii religii*, tłum. K. Mech, „Znak”, (467) 1994, nr 4, s. 43–55.
20. Tillich P., *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, Poznań 1987.
21. Tillich P., *The Eternal Now*, New York 1963.
22. Tillich P., *The Future of Religions*, New York 1966.
23. Tillich P., *Pytanie o Nieuwarunkowane*, tłum. J. Zychowcz, Kraków 1994.
24. Tillich P., *Hegel und Goethe*, Tübingen 1932.
25. Tillich P., *A History of Christian Thought*, New York 1968.
26. Tillich P., *The Human Condition*, „Time” 1963 (May 17), p. 69.
27. Tillich P., *The Interpretation of History*, New York 1936.
28. Tillich P., *Love, Power and Justice*, New York 1954.
29. Tillich P., *Męstwo bycia*, tłum. H. Bednarek, Poznań 1994.
30. Tillich P., *Mind and Migration*, „Social Research. An International Quarterly” 1937, Vol. 4, No 3, pp. 295–305.
31. Tillich P., *Morality and Beyond*, New York 1963.
32. Tillich P., *Moralizmy, moralność: Etyka teonomiczna*, tłum. M. Wojewoda, „Logos i Ethos” 2000, nr 1, s. 23–33.
33. Tillich P., *Moje poszukiwania absolutów*, tłum. M. Leszczyński, Łódź 2017.

34. Tillich P., *My Travel Diary: 1936. Between Two Worlds*, ed. J. C. Brauer, New York 1970.
35. Tillich P., *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung*, Gütersloh 1912.
36. Tillich P., *The New Being*, New York 1955.
37. Tillich P., *On the Boundary: An Autobiographical Sketch*, New York 1966.
38. Tillich P., *On the boundary Line*, „Christian Century” 1960, vol. 77, No 49, pp. 1435–1437.
39. Tillich P., *Osamotnienie i odosobnienie*, tłum. K. Mech, „Znak” 1991 (431), nr 4, s. 3–8.
40. Tillich P., *The Person in a Technical Society*, „Perspectives” 1954, t. 8, pp. 115–131.
41. Tillich P., *Protestanckie przepowiadanie i człowiek współczesny*, tłum. P. Lisicki, „Znak”, (446) 1992, nr 7, s. 40–51.
42. Tillich P., *Era protestancka*, tłum. J. A. Prokopski, N. Łomanowa-Barańska, przedm. M. Hintz, posłowie J. L. Adams, Kęty 2016.
43. Tillich P., *The Protestantism Prinzip und Wirklichkeit*, Stuttgart 1950.
44. Tillich P., *Religionsphilosophie*, [w:] *Lehrbuch der Philosophie*, t. 1, Berlin 1925.
45. Tillich P., *Die religiöse Lage der Gegenwart*, Berlin 1926.
46. Tillich P., *Religiöse Verwirklichung*, Berlin 1930.
47. Tillich P., *Die religious geschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien*, Breslau 1910.
48. Tillich P., *Religious Symbol*, trans. E. Fraenkel, „The Journal of Liberal Religion” 1940, Vol. 2, pp. 13–33.
49. Tillich P., *The Shaking of the Foundations*, New York 1948.
50. Tillich P., *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden*, Göttingen 1923.
51. Tillich P., *Teologia systematyczna*, t. 1–3, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2004–2005.
52. Tillich P., *Theology of Culture*, New York 1959.
53. Tillich P., *The Two Types Philosophy of Religion*, „Union Seminary Quarterly Review” 1946, Vol. 4, pp. 3–13.
54. Tillich P., *Utracony wymiar*, tłum. J. Kłoczowski, „W drodze” 1973, nr 2, s. 3–8.
55. Tillich P., *What is Basic in Human Nature?* „Pastoral Psychology” 1963, Vol. 14, pp. 13–20.
56. Tillich P., *What is Wrong with Dialectical Theology?*, „The Journal of Religion” 1935, Vol. 15, pp. 127–145.
57. Wojewoda M., *Etyka rozdartego sumienia*, „Logos i Ethos” 2000, nr 1, s. 34–42.

Dariusz Barbaszyński – (ur. 1968 r.) dr hab., adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Zainteresowania badawcze: etyka, historia myśli chrześcijańskiej, filozofia człowieka, filozofia mistyki, filozofia polska, szkoła lwowsko-warszawska. Opublikował m.in.: *Między racjonalizmem a mistycyzmem. Problem przestrzeni etycznej w poglądach filozoficznych Mariana Zdźwichowskiego*, Olsztyn 1999; *Odkrywanie struktur rzeczywistości. Problemy filozofii całości w poglądach Mariana Borowskiego*, Olsztyn 2012.

E-mail: dariusz.barbaszynski@uwm.edu.pl