

Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie

Wydział Teologiczny

Studia doktoranckie
w zakresie dialogu i edukacji ekumenicznej – nauki teologiczne
Studia doktoranckie w zakresie nauk teologicznych

Mateusz Jelinek

Nr albumu Studiów Doktoranckich ChAT 359

Religijna funkcja ateizmu w systemie
filozoficzno-teologicznym
Paula Tillicha

Praca doktorska napisana
pod kierunkiem
dr. hab. Jerzego Sojki, prof. ChAT

Warszawa 2022

SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów	6
WSTĘP	7
0.1. Uzasadnienie podjęcia tematu i cel pracy	7
0.2. Stan badań	11
0.3. Metoda i struktura pracy	22
ROZDZIAŁ PIERWSZY – Bycie i filozofia.....	26
1.1. Możliwość metafizyki.....	26
1.2. Krytyka metafizyki	36
1.3. Ontologia	39
1.3.1. Jaźń-świat.....	43
1.3.2. Rozum.....	48
1.3.3. Podmiot-przedmiot (podmiot-obiekt)	55
1.3.4. Elementy ontologiczne struktury jaźń-świat.....	57
1.3.5. Skończoność, czyli bycie i niebycie	68
1.4. Podsumowanie	87
ROZDZIAŁ DRUGI – Bóg i teologia.....	89
2.1. Pytanie o Boga	89
2.1.1. Możliwość pytania o Boga w dowodzie ontologicznym	92
2.1.2. Konieczność pytania o Boga w dowodach kosmologicznych	99
2.2. Teologia	104
2.2.1. Stosunek do nauk szczegółowych i filozofii.....	106
2.2.2. Metodologia	112
2.2.3. Źródła, medium i norma teologii	116
2.3. Wiara jako troska ostateczna	120
2.3.1. Zniekształcenia wiary	123
2.4. Symbolizm	126

2.5. Doktryna Boga	131
2.5.1. Idea Boga	131
2.5.2. Bycie samo.....	138
2.5.3. Bóg żyjący	146
2.5.4. Bóg tworzący	155
2.5.5. Bóg relacyjny	158
2.6. Podsumowanie	166
ROZDZIAŁ TRZECI – Ateizm i wyrazy jego funkcji religijnej w pismach Tillicha.....	170
3.1. Analiza wybranych tekstów	170
3.1.1. „Przewyciężenie pojęcia religii” (1922)	171
3.1.2. „Filozofia religii” (1925)	174
3.1.3. „Poza wierzącym realizmem” (1927)	177
3.1.4. „Religijny symbol” (1928).....	179
3.1.5. „Interpretacja historii” (1936).....	182
3.1.6. „Dwie drogi filozofii religii” (1946).....	184
3.1.7. „Kairos” (1948).....	188
3.1.8. „Odzyskanie profetycznej tradycji w Reformacji” (1950)	190
3.1.9. „Teologia systematyczna” (1951).....	191
3.1.10. „Wykłady berlińskie” (1951).....	194
3.1.11. „Męstwo bycia” (1952).....	196
3.1.12. „Wstrząsając podstawami” (1952).....	200
3.1.13. „Religia biblijna i poszukiwanie ostatecznej rzeczywistości” (1955) .	203
3.1.14. „Dynamika wiary” (1957)	205
3.2. Wybrane wyrazy religijnej funkcji ateizmu.....	206
3.2.1. Bóg ponad Bogiem	206
3.2.2. Deliteralizacja (demitologizacja)	211
3.2.3. Zasada protestancka (kryterium krzyża).....	215
3.3. Podsumowanie	221

ZAKOŃCZENIE	225
BIBLIOGRAFIA	235
Teksty źródłowe.....	235
Literatura przedmiotu	240
Monografie.....	240
Artykuły i rozdziały	241
Literatura pomocniczna	245
STRESZCZENIE.....	252
SUMMARY	258

Wykaz skrótów

CB (MB)	P. Tillich, <i>The Courage to Be</i> , New Haven 1952 (P. Tillich, <i>Męstwo bycia</i> , tłum. H. Bednarek, Poznań 1994).
DF (DW)	P. Tillich, <i>Dynamics of Faith</i> , New York 1958 (P. Tillich, <i>Dynamika wiary</i> , tłum. A. Szostkiewicz, Poznań 1987).
EGW	P. Tillich, <i>Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich</i> , t. 1–20, Stuttgart, Berlin, New York 1968–2017.
GW	P. Tillich, <i>Gesammelte Werke</i> , R. Albrecht (red.), t. 1–14, Stuttgart 1959–1990.
HChT	P. Tillich, <i>A History of Christian Thought</i> , New York 1968.
MW/HW	P. Tillich, <i>Main Works / Hauptwerke</i> , C.H. Ratschow (red.), t. 1–6, Berlin, New York 1987–1992.
TC (TK)	P. Tillich, <i>Theology of Culture</i> , Oxford 1959 (P. Tillich, <i>Teologia kultury</i> , tłum. J.A. Prokopski i N. Łomanowa-Barańska, Kęty 2020).
PE (EP)	P. Tillich, <i>The Protestant Era</i> , tłum. J.L. Adams, Chicago 1948 (P. Tillich, <i>Era protestancka</i> , tłum. J.A. Prokopski i N. Łomanowa-Barańska, Kęty 2016).
PN	P. Tillich, <i>Pytanie o Nieuwarunkowane</i> , tłum. J. Zychowicz, Kraków 1994.
ST (TS)	P. Tillich, <i>Systematic Theology</i> , t. 1–3, Chicago 1951–1963 (P. Tillich, <i>Teologia systematyczna</i> , tłum. J. Marzęcki, t. 1–3, Kęty 2004–2005).

WSTĘP

0.1. Uzasadnienie podjęcia tematu i cel pracy

Niniejsza praca poświęcona jest religijnej funkcji ateizmu w systemie filozoficzno-teologicznym Paula Tillicha. Istnienie Boga wydaje się podstawowym założeniem religii chrześcijańskiej. Często uważane jest przez wierzących za twierdzenie fundamentalne i niepodlegające żadnej dyskusji. Dla wielu przekonanie o istnieniu Boga stanowi kryterium, dzięki któremu można odróżnić wierzących od niewierzących. Wiara jest wtedy interpretowana przez pryzmat intelektualnego uznawania istnienia najwyższego bytu zwanego Bogiem. „Słownik języka polskiego PWN” rozpoczyna definicję pojęcia „religia” od ujęcia go jako „zespół wierzeń dotyczących istnienia Boga lub bogów”¹. Jednocześnie poprzez ateizm rozumie się „pogląd zaprzeczający istnieniu Boga”². Tym samym ateizm postrzegany jest jako proste zaprzeczenie religii, ponieważ narusza jej podstawowe założenie teoretyczne³. Takie potoczne i proste rozumienie może być jednak bardzo mylące, szczególnie gdy zwróci się uwagę na najbardziej wpływowych teologów XX wieku.

Karl Barth podkreślając jedność i unikalność Boga, stwierdził, że w stosunku do świata religii poznanie Boga płynące z objawienia oznacza radykalny „zmierzch bogów” [*Götterdämmerung*]. Według niego oskarżenie wczesnego Kościoła o ateizm nie było bezzasadne, a apologeti byliby mądrzejsi, gdyby nie bronili się przed tym zarzutem. Przecistawiając chrześcijaństwo zjawisku religii, Barth zaznaczał, że „każde prawdziwe głoszenie wiary chrześcijańskiej jest siłą przeszkadzającą, a nawet niszczącą postęp religii, jej życie, bogactwo i pokój”⁴. W podobnym tonie pisał Jürgen Moltmann, który rozwijając swoją teologię polityczną dostrzegał i akceptował związek chrześcijaństwa z ateizmem. Stwierdził, że ze względu na Chrystusa jest ateistą w stosunku do „bogów

¹ *Religia* [w:] *Słownik języka polskiego PWN*, dostępny w Internecie: <https://sjp.pwn.pl/sjp/religia;2514825.html> [dostęp: 12 VIII 2021].

² *Ateizm* [w:] *Słownik języka polskiego PWN*, dostępny w Internecie: <https://sjp.pwn.pl/sjp/ateizm;2551073.html> [dostęp: 12 VIII 2021]. Literatura naukowa świadoma jest różnych definicji i klasyfikacji ateizmu (podobnie jak religii). Współcześnie wskazuje się już nie tyle na negację, co na treść pozytywną, jaką wnosi ateizm (A. Grumelli, G. Bolino, *Cechy współczesnego ateizmu*, tłum. F. Adamski [w:] F. Adamski (red.tłum.), *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, Kraków 2011, s. 288). Na potrzeby tego wprowadzenia ograniczono się do potocznego rozumienia.

³ Obecne są również podejścia, które dystansują się od pojęcia religii, Boga, akceptują ateizm i jednocześnie podkreślają wartość duchowości. Religia postrzegana jest jako jedna z form duchowości, która jest dosyć wąska i ograniczająca (A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, tłum. E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011).

⁴ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, t. 2, Zürich 1948, ss. 499–500 (1, 31).

świata i historii światowej, cesarów i politycznych półbogów, którzy ich naśladowają”⁵. Jednocześnie widział ateizm jako wewnętrzny element chrześcijańskiej teologii krzyża⁶.

Choć Barth pisał, że religia chrześcijańska w pierwszej kolejności jest niewiarą [*Unglaube*] i również jej koncepcja Boga podlega osądowi, to dosyć szybko przyznawał chrześcijaństwu wyjątkowy status religijny⁷. Pojawia się jednak pytanie, czy taka krytyka religii nie zatrzymuje się w połowie drogi, nie włączając wewnątrz swojego myślenia elementu samokrytyki? Być może bardziej świadomy tego był Rudolf Bultmann, który również dostrzegał wartość ateizmu, choć robił to z pozycji bardziej filozoficznej aniżeli politycznej. W jednym z esejów zadał pytanie, co to znaczy mówić o Bogu. Zwrócił równocześnie uwagę, że nie jest możliwe sensowne mówienie o Bogu, ponieważ zakłada się wtedy zewnętrzny i neutralny punkt widzenia w stosunku Boga, o którym się mówi. Podobnie jest, gdy z Boga czynimy obiekt naszej myśli. W ten sposób – jego zdaniem – nauka [*Wissenschaft*], zajmując ateistyczne stanowisko, nie dotyka nawet rzeczywistości Boga⁸. W późniejszych latach, rozważając stosunek teologii protestanckiej do ateizmu, stwierdził, że ateizm naukowy (czy metodyczny) może być użytecznym narzędziem dla teologii, ponieważ zmusza ją do mówienia o rzeczywistości Boga jako rzeczywistości poza światem bytów, gdzie Bóg nie byłby jednym z obiektów. Charakteryzując różne rodzaje ateizmu, Bultmann zaznaczył, że świadomy ateizm może być sprzeciwem wobec dogmatycznej doktryny Boga, która postrzega go jako byt [*Seiende*]. Tym samym taki obraz Boga w tradycji kościelnej uważany jest za zakończony [*erledigt*], ale jednocześnie wyraża się przekonanie, że o Bogu należy mówić w nowy sposób⁹. Wolfhart Pannenberg zgodził się z Bultmannem, że nie można sobie pomyśleć Boga jako istniejącego bytu [*das vorhandene Seiende*]¹⁰, gdyż taki byt ostatecznie nie byłby Bogiem. Przyznaje, że chrześcijańska doktryna niewinnie postrzegała Boga w analogii do istniejących bytów, ale łącząc taki byt z biblijną ideą wszechmocy doprowadziła do zgubnych konsekwencji. Według Pannenberg’a należy zaakceptować krytykę ateistyczną, gdyż pomaga teologii

⁵ J. Moltmann, *The Crucified God*, Minneapolis 1993, s. 194.

⁶ Ibid., ss. 219–227.

⁷ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, t. 1, Zürich 1948, s. 358 (2, 17).

⁸ R. Bultmann, *Weichen Sinn hat es, von Gott zu reden? (1925)* [w:] *Glauben und Verstehen*, Tübingen 1966, s. 26.

⁹ R. Bultmann, *Die protestantische Theologie und der Atheismus*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” t. 68 nr 3 (1971), ss. 376–380. Bultmann dostrzegał nową terminologię w sformowaniach takich jak „przeobrażenie Boga” [*Wandlungen Gottes*] czy „Boże bycie jest w przychodzeniu” [*Gottes Sein ist im Werden*].

¹⁰ Polski tłumacz oddaje „das vorhandene Seiende” i „vorhandenes Wesens” jako „byt aktualny” i „istota aktualna” oraz tłumaczy, że „vorhanden” znaczy „to, co aktualnie istniejące, obecne na sposób rzeczy” (W. Pannenberg, *Teologia w obliczu krytyki ateistycznej*, tłum. G. Sowinski [w:] W. Pannenberg, *Człowiek, wolność, Bóg*, Kraków 1995, s. 55). Angielskie tłumaczenie oddaje oba pojęcia jako „an existent being” (W. Pannenberg, *Speaking about God in the Face of Atheistic Criticism*, tłum. R.A. Wilson [w:] W. Pannenberg, *The idea of God and human freedom*, Philadelphia 1973, ss. 99–115).

uzyskać większą jasność i chroni ludzką wolność¹¹. Zaznaczał on również, że w doświadczeniu religijnym kwestia teoretyczna istnienia bogów schodzi na drugi plan, gdyż ważniejsze jest „przeżywanie ich działania”¹².

Najbardziej wpływowym teologiem ewangelickim XX wieku, który najwyraźniej i najczęściej mówił o potrzebie zaakceptowania krytyki ateistycznej, był Paul Tillich¹³. Wynikało to z jego fundamentalnego założenia, że to, co kryje się za słowem „Bóg” jest nieuwarunkowane i znajduje się poza uwarunkowującą kategorią istnienia czy nieistnienia. Tym samym wiązało się to nieodłącznie ze specyficznym znaczeniem tej kategorii, która zdaje się być nieznana potocznemu rozumieniu. Tillich w ateizmie widział sprzymierzeńca teologii.

W 1928 roku w eseju pt. „Religijny symbol” Tillich stwierdził, że „religijna funkcja ateizmu polega na przypominaniu nam wciąż na nowo, że akt religijny dotyczy tego, co bezwarunkowo transcendentne, i że reprezentacje tego, co bezwarunkowe, nie są obiektami, o których istnieniu lub nieistnieniu można by dyskutować”¹⁴. Tak określone pojęcie religijnej funkcji ateizmu stanowi punkt zaczepiania dla tematu niniejszej rozprawy. Wątek funkcji ateistycznej w religijnym akcie powracał co jakiś czas w twórczości teologa. W 1936 roku w publikacji pt. „Interpretacja historii” Tillich skomentował kryzys języka religii. Zauważył utratę znaczenia języka religijnego we współczesnym świecie z powodu naukowej koncepcji świata i przedmiotowego sposobu myślenia człowieka oraz stwierdził, że wobec obiektywnie istniejącego Boga, ateizm jest słuszny¹⁵. Z kolei w artykule pt. „Dwie drogi filozofii religii” w 1946 roku podkreślił, że ateizm jest konieczną religijną i teologiczną odpowiedzią na uprzedmiotowienie Boga i zamknięcie go w strukturze podmiotu-przedmiotu. Powoływał się przy tym na mistykę, która prowadzi „ateistyczny” sposób wypowiadania się o Bogu. Jego zdaniem wyprowadza ona Boga ku temu, co nieuwarunkowane [*the unconditional*], odrzucając jakiegokolwiek konkretyzowanie pierwiastka boskiego jako określonego obiektu¹⁶. W pierwszym tomie z 1951 roku swojego *opus magnum* pt. „Teologia systematyczna”

¹¹ W. Pannenberg, *Teologia w obliczu krytyki ateistycznej...*, ss. 55–57. Warto zaznaczyć, że Pannenberg w pojęciu osoby jako podmiocie wolności widział przeciwieństwo istniejącego bytu.

¹² Ibid., s. 62.

¹³ W swojej monumentalnej monografii poświęconej historii ateizmu w podrozdziale pt. „Teologia wychodzi na spotkanie ateizmu” Minois powołał się na teologów (Bonhoeffer, Bultmann, Robinson, Vahian czy Newbigin), którzy „wprowadzają do wnętrza teologii sekularyzację”. Pisał jednocześnie o spotkaniu w „uogólnionym relatywizmie i sceptycyzmie”. Nie przywołał jednak w ogóle osoby Tillicha (G. Minois, *Historia ateizmu*, tłum. W. Klenczon, Warszawa 2019, ss. 689–694).

¹⁴ P. Tillich, *Das religiöse Symbol* (1928) [w:] MW/HW IV, s. 222 (P. Tillich, *The Religious Symbol / Symbol and Knowledge* (1940–1941) [w:] MW/HW IV, s. 264; PN, s. 173).

¹⁵ P. Tillich, *The Interpretation of History*, tłum. N.A. Rasetzki i E.L. Talmey, London 1936, s. 47.

¹⁶ P. Tillich, *The Two Types of Philosophy of Religion* (1946) [w:] MW/HW IV, s. 297 (PN, s. 69).

stwierdził, że potoczny teizm oddzielił Boga od świata i rodzaju ludzkiego, czyniąc z Boga niebiańską, doskonałą osobę. Tillich zauważył, że nie sposób sensownie mówić o Bogu bez pojęcia uniwersalnej partycypacji, a „protest ateizmu przeciw takiej najwyższej osobie jest słuszny. Nie ma dowodu na jej istnienie; nie jest też ona kwestią ostatecznej wagi”¹⁷. Dodał też, że „byłoby wielkim sukcesem chrześcijańskiej apologetyki, gdyby wyraźnie rozdzielono terminy «Bóg» i «egzystencja»”¹⁸.

W tym miejscu rodzą się pytania, dlaczego coś, co potocznie oznacza zaprzeczenie podstawowego założenia religii, jest uznane za wartościowe przez najważniejszych teologów ewangelickich XX wieku? Należy jednak dodać, że nie tylko ewangeliccy myśliciele są świadomi ważnego wkładu, jaki wnosi do teologii ateizm. Przykładowo współcześnie Tomáš Halík, czeski teolog katolicki, mówi o ateizmie jako rodzaju doświadczenia religijnego, które niczym biblijni prorocy niszczy bałwochwalczy kult „bożków z drewna i srebra”¹⁹. W jaki sposób więc ateizm może być postrzegany jako nieodłączny element religii? Na pytanie to można odpowiedzieć na podstawie systemu filozoficzno-teologicznego jednego z najbardziej wpływowych teologów ewangelickich XX wieku.

Tezę stawianą w niniejszej pracy jest stwierdzenie, że teologia Paula Tillicha zawiera elementy ateistyczne, które leżą u podstaw jego myślenia systematycznego. Choć na pierwszy rzut oka może się wydawać, że ateizm prowadzi jedynie do destrukcji każdego przedsięwzięcia teologicznego, to w rzeczywistości pełni ważną funkcję religijną, która chroni teologię przed elementami bałwochwalczymi oraz przywraca Bogu absolutność i ostateczność. Jeżeli religia ma osiągać Boga, czyli tego, co ostateczne i nieuwarunkowane, to musi zawierać w sobie ateizm, który neguje każdy wstępny i uwarunkowany wyraz Boga.

Głównym miejscem systemu Tillicha, gdzie ujawnia się religijna funkcja ateizmu jest doktryna Boga oraz dialektyczna relacja pomiędzy nieskończonością a skończonością oraz tym, co nieuwarunkowane a tym, co uwarunkowane. Celem badawczym jest ukazanie miejsca religijnej funkcji ateizmu w systemie wraz z jego znaczeniem. Istotne z punktu widzenia celu pracy i postawionej tezy jest ukazanie założeń filozoficznych systemu Tillicha wraz z ontologicznymi i epistemologicznymi elementami jego struktury oraz wyjaśnienie podstawowych pojęć religijnych i teologicznych w kontekście całego systemu. Równie istotnym elementem pracy jest

¹⁷ ST I, s. 245 (TS I, s. 226).

¹⁸ ST I, s. 205 (TS I, s. 191).

¹⁹ T. Halík, *Ateizm jako rodzaj doświadczenia religijnego*, tłum. A. Babuchowski [w:] T. Halík, *Wzywany czy niewzywany. Bóg się tutaj zjawi*, Kraków 2006, s. 85.

odpowiedź na pytania: czy w myśleniu Tillicha można zaobserwować zmiany i rozwój w kontekście omawianego tematu oraz jak teologicznie realizuje się religijna funkcja ateizmu.

0.2. Stan badań

Na gruncie polskiej filozofii, teologii i psychologii Paul Tillich jest myślicielem znanym i obecnym. Jest również najczęściej tłumaczonym na język polski teologiem ewangelickim XX wieku, o czym świadczą liczne przekłady publikowane w latach 1965–2020²⁰. Choć w porównaniu do teologów katolickich pokroju Karla Rahnera i Josepha Ratzingera, Paul Tillich nie jest popularnym przedmiotem prac translatorskich oraz badań teologicznych na gruncie języka polskiego, to jednak wśród badanych teologów ewangelickich zajmuje znaczącą pozycję²¹.

Nie sposób zaprezentować pełnego opisu stanu badań nad bogatą twórczością Paula Tillicha z powodu obszerności literatury przedmiotu. W krótkim przeglądzie aktualnej sytuacji badawczej ograniczono się do konkretnie sprecyzowanego tematu, podkreślając zagadnienia ateizmu, teizmu i doktryny Boga. W pierwszej kolejności zwrócono się w stronę badań i dyskusji naukowych na gruncie języka polskiego. Następnie skierowano uwagę na bogatą literaturę angielskojęzyczną oraz w mniejszym stopniu uwzględniono źródła niemieckojęzyczne.

Warto zauważyć, że liczba opracowań dotyczących teologii Tillicha w języku polskim (zarówno artykułów, jak i monografii) wynosi ponad 70 pozycji, jednak temat religijnej funkcji ateizmu w większości tekstów jest pomijany, bądź tylko dostrzegany. Przykładowo Stanisław Kowalczyk, teolog katolicki i filozof, w książce „Wieki o Bogu” z 1986 roku, a rok później w artykule „Idea Boga Paula Tillicha”, błędnie przełożył z języka angielskiego na polski sztandarowe zdanie Tillicha: „Bóg nie istnieje. Jest On samym-bytem znajdującym się poza istotą i istnieniem. Dlatego uzasadniać istnienie Boga oznacza zaprzeczyć je”²² i skomentował je jako szokujące. Następnie wyjaśnił, że

²⁰ Nie licząc ponawianych wydań można wyliczyć przynajmniej 13 tłumaczeń samodzielnych publikacji w języku polskim (DW; PN; P. Tillich, *Dwa typy filozofii religii*, tłum. K. Mech, „Znak” nr 467 (1994); MB; P. Tillich, *Rzeczywistość Chrystusa – Nowy Byt*, tłum. J.A.Ł. Łata, Oleśnica 1996; P. Tillich, *Prawda jest w głębi*, tłum. J.A.Ł. Łata, Oleśnica 1996; P. Tillich, *Rzeczywistość Objawienia*, tłum. J.A.Ł. Łata, Oleśnica 1998; TS I; TS II; TS III; EP; P. Tillich, *Moje poszukiwania absolutów*, tłum. M. Leszczyński, Łódź 2017; TK). Dwa wymienione tłumaczenia Łaty wydane w formie samodzielnej publikacji zawierały jedynie fragmenty „Teologii systematycznej”. Ponadto czasopisma „Jednota”, „Znak” i „W drodze” publikowały różne fragmenty tekstów lub pojedyncze kazania Tillicha.

²¹ „Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku” z 2000 roku wymienia 10 tekstów Tillicha dostępnych w języku polskim (J.A. Kłoczowski, *Teolog „troski ostatecznej”* [w:] J. Majewski, J. Makowski (red.), *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, Warszawa 2000, ss. 334–346).

²² Dla Tillicha uzasadniać istnienie Boga oznacza negować Boga, a nie jego istnienie: „God does not exist. He is being-itself beyond essence and existence. Therefore, to argue that God exists is to deny him” (ST I, s. 50.)

naależy je rozumieć w kontekście systemowym, gdyż nie chodzi o negację realności Boga. Autor nazwał również ideę Boga jako „samego-bytu” niejasną i enigmatyczną. Zarówno fragment książki, jak i artykuł poświęcone są idei Boga, a w konsekwencji, obok zagadnienia symbolu czy panteizmu, dotyczą również sprawy religijnej funkcji ateizmu. Autor wspominał o nieadekwatności pojęcia „istnienia” w idei Boga, co łączył z krytyką metafizyki tomistycznej oraz jednoczesną bliskością egzystencjalnej myśli Kierkegaarda. Jednocześnie stwierdził, że wypowiedzi Tillicha wokół idei „Boga ponad Bogiem teizmu” nie oznaczają akceptacji ateizmu, a jedynie „pośrednio implikują panteizm”²³. Choć teksty tylko pokrótce omawiają doktrynę Boga w myśli Tillicha, to rzucają one pewne światło na wątki, które zazwyczaj są pomijane. Między innymi chodzi o krytykę personalizmu, wspomniane elementy panteistyczne czy chociażby przywołany ateizm²⁴.

Ewa Zachwieja-Szumakowicz, filozofka, omawiając ontologię i antropologię Tillicha, poświęciła uwagę doktrynie Boga poza esencją i egzystencją. Stwierdzenie o nieegzystowaniu Boga nazwała „budzącym kontrowersje”²⁵. Tłumaczyła jednak, że Tillich nie przeczy istnieniu Boga, ale stosuje specyficzne rozumienie pojęcia „egzystencja”, które jest szczególnym sposobem istnienia, co zbliża go do Kierkegaarda czy Heideggera. Egzystencja ma być ściśle związana ze skończonością i przypadkowością. Według autorki, aby uniknąć problemu realności czy istnienia Boga należy odróżnić „istnienie” od „egzystencji”.

Bogusław Milerski, teolog ewangelicki i pedagog religii, w swoich książkach poświęconych krytyce religii oraz hermeneutyce protestanckiej, zwracał uwagę na idealistyczną ontologię Tillicha, która utożsamia ideę samego-bycia z judeochrześcijańskim obrazem Boga. Zauważył tym samym, że w kontekście takiej ontoteologii traktowanie Boga jako tego, który istnieje oznacza podporządkowanie go kategoriom skończoności takim jak: przestrzeń, czas i substancja²⁶. Milerski był świadomy, że dla Tillicha „Bóg nie bytuje, on jest Samym-byciem, Samym-istnieniem i jako taki transcenduje to, co istnieje”²⁷ a człowiek i świat partycypują w mocy Samego-bycia. Jednocześnie jednak z podejrzliwością patrzył na ontologiczno-idealistyczny

²³ S. Kowalczyk, *Idea Boga Paula Tillicha*, „Collectanea Theologica” t. 57 nr 2 (1987), s. 59.

²⁴ S. Kowalczyk, *Wieki o Bogu*, Wrocław 1986, ss. 412–426; S. Kowalczyk, *Idea Boga Paula Tillicha...*, ss. 49–61.

²⁵ E. Zachwieja-Szumakowicz, *Ontologia i antropologia Paula Tillicha*, „Kwartalnik Filozoficzny” t. XXII nr 3 (1994), s. 85.

²⁶ B. Milerski, *Religia a Słowo. Krytyka religii w ujęciu Dietricha Bonhoeffera i Paula Tillicha*, Łódź 1994, s. 76.

²⁷ B. Milerski, *Z problemów hermeneutyki protestanckiej*, Łódź 1996, s. 60.

optymizm, według którego „każdy człowiek wierzy, niewiara jest niemożliwością, ateizm nie istnieje”²⁸.

Z kolei Krzysztof Mech, filozof religii i religioznawca, we wstępie do swojego opracowania chrześcijaństwa i dialektyki w koncepcji Paula Tillicha sparafrazował myśl teologa: „ateizm jest prawdziwie religijną i teologiczną odpowiedzią na wszelkie próby uprzedmiotowienia Boga” i nazwał ją niepokojącą²⁹. W dalszej części pracy przywołał to zagadnienie w kontekście dowodów kosmologicznych, zaznaczając, że na „gruncie filozofii słowa: istnienie i Bóg powinny być raz na zawsze oddzielone”³⁰. Wątek powrócił w zakończeniu pt. „Przekraczając Tillicha”, gdzie Mech w koncepcji „nie-istniejącego Boga” zasygnalizował problem związany z osobową relacją. Według autora słynna relatywizująca „zasada protestancka” sprawia, że wiara traci grunt pod nogami i traci swoją ostateczność³¹.

W książce teologa katolickiego i filozofa religii Leszka Łysienia pt. „Religia, ateizm, wiara” z 2004 roku autor zaprezentował wybranych myślicieli XIX i XX wieku wraz z ich koncepcjami Boga. Już na samym wstępie zaprezentowano paradoksalną, pozytywną stronę ateizmu, która „oczyszcza i otwiera na Boskiego Boga”. Jednym z przedstawionych myślicieli został Paul Tillich wraz ze swoją koncepcją Boga jako „Samo Bycia” [*being-itself*]. Łysień zauważył otwartą postawę protestanckiego teologa wobec filozofów ateistycznych, którzy stanowią wyzwanie współczesności. W swoim krótkim opracowaniu doktryny Boga, wiary i zasady protestanckiej nie poruszył jednak wyraźnie ateistycznych wątków teologii Tillicha³².

W 2008 roku ukazał się tekst wspomnianego już Mecha pt. „Paul Tillich: śmierć Nadprzyrodzonego?”. Opublikowany został w zbiorze artykułów poświęconym demitologizacji w niemieckiej filozofii religii. Autor wychodząc od myśli Nietzschego o śmierci Boga przedstawił Tillichowską doktrynę Boga jako bytu-samego, która zrywa z teologicznym supranaturalizmem. Zaprezentowane elementy systemu protestanckiego filozofa miały być próbą ukazania, że zmiana paradygmatu myślenia o Bogu nie oznacza końca jego idei, ale umieszcza Absolut w centrum tego, co naturalne³³. W innym tekście

²⁸ B. Milerski, *Religia a Słowo. Krytyka religii w ujęciu Dietricha Bonhoeffera i Paula Tillicha...*, s. 185.

²⁹ K. Mech, *Chrześcijaństwo i dialektyka w koncepcji Paula Tillicha*, Kraków 1997, s. 10. Podobnie we wstępie do książki „Pytanie o Nieuwarunkowane”, która jest zbiorem esejów Tillicha (K. Mech, *Paul Tillich: między filozofią a teologią* [w:] PN, s. 11).

³⁰ K. Mech, *Chrześcijaństwo i dialektyka w koncepcji Paula Tillicha...*, s. 83.

³¹ Ibid., ss. 138–139.

³² L. Łysień, *P. Tillich - Bóg ponad Bogiem jako Nieuwarunkowane* [w:] *Religia, ateizm, wiara*, Kraków 2004, ss. 249–260.

³³ K. Mech, *Paul Tillich: śmierć Nadprzyrodzonego?* [w:] A. Barcik, G. Chrzanowski (red.), *Demitologizacja, świadectwo, dialog. Niemiecka filozofia religii*, Kraków 2008, ss. 217–230.

autora z tego samego roku to właśnie dekonstrukcja oddzielenia tego, co naturalne od tego, co nadnaturalne stała się punktem wyjścia dla autora do pytania o to, w jaki sposób Tillich próbuje przywrócić związek boskości i racjonalności. Mech umieszcza Tillicha obok Ojców Kościoła dla których rozum człowieka jest przejawem tego, co boskie. Choć niweluje to przepaść pomiędzy Bogiem a człowiekiem, to jednak prowadzi do uznania granicy w samym człowieczeństwie, czego wyrazem ma być rozróżnienie na esencję i egzystencję³⁴.

W 2011 roku Stowarzyszenie Historyczno-Kulturalne „Terra Incognita” w Chojnie zorganizowało seminarium z okazji 125. rocznicy urodzin Paula Tillicha. Konsekwencją tego wydarzenia było wydanie publikacji pt. „Paul Tillich – teolog pogranicza”. Choć sam fakt organizacji seminarium jubileuszowego na cześć nieżyjącego filozofa mógł zrodzić ogromne oczekiwania wśród badaczy jego myśli, to publikacja pokonferencyjna obrała przede wszystkim geograficzno-historyczną perspektywę w badaniach nad jego osobą. Niestety tylko jeden artykuł dotyczy teologii Tillicha i koncentruje się wokół pojęcia nadziei³⁵.

W 2015 roku ukazał się artykuł teologa katolickiego Marcina Walczaka pt. „Propozycja transteizmu we współczesnym kontekście kulturowym”³⁶. Autor w duchu Tillicha wskazuje na jałowość sporu wokół istnienia czy nieistnienia Boga. Jednocześnie przedstawił pojęcie „transteizm” jako wyjście poza kulturową alternatywę teizmu i ateizmu. Myśl Tillicha, wraz z doktryną Boga, stanowi w tym tekście zaplecze intelektualne dla transteizmu.

Warta uwagi jest monografia Marcina Napadło, teologa katolickiego i filozofa, poświęcona filozofii religii Paula Tillicha. Jest to rozprawa doktorska wydana w 2015 roku. Autor publikacji ujął swój problem badawczy w pytaniu: czy Tillichowska filozofia religii, zaczynając od czegoś nieuwarunkowanego, rzeczywiście dosięga Boga? Następnie, prezentując wybrane zagadnienia systemu filozoficzno-teologicznego Tillicha takie jak rozum, objawienie, symbol czy doktryna Boga i starał się odpowiedzieć na wyżej postawione pytanie. Autor poświęcił uwagę Tillichowskiej idei Boga. W podrozdziale „Istnienie Boga” Napadło połączył „negację Boga” przede wszystkim z tradycyjnymi dowodami na istnienie Boga. Objasniał również słynne twierdzenie protestanckiego filozofa o nieistnieniu Boga, proponując przy tym specyficzne

³⁴ K. Mech, *Logos wiary. Między boskością a racjonalnością*, Kraków 2008, ss. 367–433.

³⁵ M. Bogdalczyk, *Paul Tillich – teolog nadziei* [w:] P.R. Migdalski (red.), *Paul Tillich - teolog pogranicza. Śladami wielkiego myśliciela po Nowej Marchii*, Chojna 2012, ss. 20–32.

³⁶ M. Walczak, *Propozycja transteizmu we współczesnym kontekście kulturowym*, „Teologia. Kultura. Społeczeństwo. Czasopismo doktorantów” nr 1 (2015), ss. 80–97.

rozumienie egzystencji. Autor publikacji zdradzał przekonanie, iż sam posiada inne (szersze) rozumienie pojęcia istnienia, a podejście Tillicha, które posługuje się tylko jednym „rodzajem istnienia”, powoduje zamieszanie. Zdaniem Napadło, choć Tillich wypowiada zdanie „Bóg nie istnieje”, to jednak nie przeczy „istnieniu Boga”. Używane inne instrumentarium pojęciowe ma więc narażać protestanckiego myśliciela na zarzuty krytyki. Autor markuje obecne w dyskusji pytanie o ateizm Tillicha, jednak nie zagłębia się w ten temat. Słusznie jednak wskazuje na specyficzne znaczenie pojęcia istnienia (egzystencji) u Tillicha³⁷.

Ten sam autor w artykule pt. „Paul Tillich jako myśliciel (post)sekalarny. Propozycja filozoficznej analizy religijnego wymiaru doświadczenia” zreferował dwie tradycyjne „drogi do Boga” według Tillicha. Pierwsza z nich to metoda ontologiczna, w której kluczową rolę odgrywa pojęcie tożsamości i wyobcowania bytu oraz druga metoda kosmologiczna, gdzie punktem kulminacyjnym drogi jest spotkanie Boga jako obcego. Autor słusznie zauważył, że to właśnie druga droga, którą Tillich łączy z Tomaszem z Akwinu, doprowadziła do uprzedmiotowienia Boga i *de facto* uczyniła negację Boga nieuniknioną. Problem w artykule został jednak tylko zauważony³⁸.

W 2019 roku ukazała się również pozycja pt. „Logika a inność Boga w Teologii systematycznej Paula Tillicha”, będąca opublikowaną rozprawą doktorską Wojciecha Krymca, teologa katolickiego. Autor doszedł do wniosku, że logika klasyczna jest niewystarczająca wobec idei Boga u Tillicha, gdyż jego system dopuszcza wewnątrz siebie sprzeczności. Jednocześnie stwierdził kategorycznie, że system Tillicha jako całość jest nie do przyjęcia dla „wierzącego chrześcijanina”³⁹. W swojej rozprawie autor dostrzegł, że dla Tillicha ateizm jest nieodzownym elementem autentycznej religii oraz stanowi „właściwą odpowiedź wobec literalnego rozumienia «obiektywnego» istnienia Boga”. W kontekście twierdzenia o Bogu poza esencją i egzystencją, autor zauważył, że na gruncie systemu Tillicha jest to skomplikowany problem. Krymiec, podobnie jak przywołany już Napadło, wskazał na specyficzne rozumienie pojęcia istnienia⁴⁰.

Być może największą polską recepcją myśli Tillicha, który pragnął przekroczenia potocznie rozumianego teizmu, była książka, która ukazała się w latach 60. pt. „Spór o uczciwość wobec Boga”⁴¹. Zawierała ona polskie wydanie głośnej pracy Johna Robinsona pt. „Uczciwie wobec Boga” oraz tłumaczenia recenzji tej pracy autorstwa

³⁷ M. Napadło, *Pytanie o Boga... Filozofia religii Paula Tillicha*, Płock 2015, ss. 153–154.

³⁸ M. Napadło, *Paul Tillich jako myśliciel (post)sekalarny. Propozycja filozoficznej analizy religijnego wymiaru doświadczenia*, „Studia Oecumenica” t. 18 (2018), ss. 381–396.

³⁹ W. Krymiec, *Logika a inność Boga w Teologii systematycznej Paula Tillicha*, Kraków 2019, ss. 616.

⁴⁰ Ibid., ss. 345–352.

⁴¹ A. Morawska (red.), *Spór o uczciwość wobec Boga*, tłum. A. Morawska, Warszawa 1966.

katolickich teologów i publicystów. Robinson pod wpływem Tillicha, Bonhoeffera i Bultmanna pisał o tym, że tradycyjny język chrześcijaństwa mówiący o istnieniu Boga obok naszego świata jest nieaktualny i niezrozumiały dla współczesnych. Tym, czego wymaga od nas dziś uczciwość, jest nowy język i nowe wyobrażenia. Krytycy zauważyli, że Robinson wcale nie wprowadzał innowacji, a jedynie przełożył na język zwykłych ludzi niektóre koncepcje XX-wiecznej teologii. Publikacja anglikańskiego biskupa stała się bestsellerem i była omawiana w ówczesnych mediach, co dla pracy teologicznej było czymś niezwykłym. Polski czytelnik miał więc możliwość zapoznania się pośrednio z Tillichowską ideą Boga i dyskusją wokół niej⁴².

Ważne i konieczne dla rozwoju badań nad osobą i myślą protestanckiego teologa jest wyjście poza rodzimy dyskurs i poszerzenie skromnej literatury przedmiotu. Na gruncie języka angielskiego czy niemieckiego, filozofia i teologia Tillicha jest przekrojowo badana oraz omawiana. Nie sposób zaprezentować pełnego stanu badań, ale warto przywołać najważniejsze dokonania, które zbliżone są do niniejszego problemu badawczego.

Choć Paul Tillich nie stworzył własnej szkoły teologicznej, to jego osoba i teologia skupiała wokół siebie grupę zainteresowanych przyjaciół i sympatyków. Te nieformalne ugrupowania z czasem zostały sformalizowane jako oficjalne stowarzyszenia. W latach 60. w Niemczech zostało zarejestrowane stowarzyszenie „Kreis der Freunde Paul Tillichs”, które z czasem zmieniło nazwę na „Deutsche Paul-Tillich Gesellschaft”⁴³. Z kolei w 1975 roku w Chicago powołane zostało stowarzyszenie „North American Paul Tillich Society”, które skupiało amerykańskich sympatyków Paula Tillicha⁴⁴. Analogicznie we Francji powstało „L'Association Paul Tillich d'expression française”. Stowarzyszenia te zajmują się badaniem myśli Paula Tillicha oraz wykorzystaniem jego dorobku w różnych sferach ludzkiej wiedzy. Stowarzyszenia organizują regularnie sympozja i spotkania poświęcone prezentacji dotychczasowych badań nad myślą protestanckiego teologa. Zajmują się również przygotowywaniem publikacji naukowych. „Deutsche Paul-Tillich Gesellschaft” co roku, a „North American Paul Tillich Society” co kwartał, wydają biuletyn, w którym przedstawiana jest działalność stowarzyszenia. Publikowane są również artykuły poświęcone osobie

⁴² Warto zauważyć, że zarówno Tillich jak i Bultmann odpowiedzieli pozytywnie na książkę Robinsona. Natomiast Barth w swojej prywatnej korespondencji z Tillichem nazwał książkę okropną (R. Bultmann, *Emeritus Professor in the University of Marburg from an article in Die Zeit (10 May)*, tłum. F. Clarke [w:] D.L. Edwards (red.), *The Honest to God Debate*, London 1963, ss. 134–138; M. Pauck, W. Pauck, *Paul Tillich: His Life and Thought. Volume I: Life*, New York 1976, s. 325).

⁴³ *Deutsche Paul-Tillich Gesellschaft*, <https://www.uni-trier.de/index.php?id=51251>, [dostęp: 19 I 2020].

⁴⁴ *The North American Paul Tillich Society*, <http://www.napts.org/pages/about.html>, [dostęp: 19 I 2020].

i teologii Paula Tillicha, jak również fragmenty jego dzieł. Wśród interesujących artykułów amerykańskiego stowarzyszenia z punktu widzenia tematu rozprawy można wymienić teksty poświęcone Nowemu Ateizmowi z perspektywy teologii Tillicha⁴⁵, konfrontacji protestanckiego teologa z Nietzschem⁴⁶ oraz napięciu pomiędzy mistycyzmem a teizmem⁴⁷.

Z kolei wydawnictwo De Gruyter wydaje regularnie dwie serie poświęcone osobie protestanckiego teologa. Są to: „Tillich Research” wydawana od 2001 roku oraz „International Yearbook for Tillich Research”, która wychodzi od 2005 roku – w sumie ponad 30 tomów! Każdy wolumin poświęcony jest pewnemu wybranemu zagadnieniu z życia bądź myśli Tillicha oraz zawiera angielskie, niemieckie bądź francuskie artykuły specjalistów z różnych dziedzin naukowych. Choć do dziś żaden tom nie został poświęcony zagadnieniu ateizmu bądź teizmu, to stanowią one istotne źródło aktualnej dyskusji nad postacią Paula Tillicha. Można jeszcze wymienić serię „Tillich-Studien” wydawaną przez LIT Verlag, która opublikowała już ponad 20 tomów monografii, zbiorów esejów czy wkładów prezentujących badania nad twórczością Tillicha.

Ze współczesnych badaczy nie sposób nie wymienić Russella Re Manninga, filozofa religii, który jest redaktorem między innymi trzech ważnych monografii poświęconych osobie i myśli Paula Tillicha. W 2009 roku pod jego redakcją został wydany przez Cambridge University Press przewodnik po życiu i myśli teologa pt. „The Cambridge Companion to Paul Tillich”, który zawiera opracowania wiodących ekspertów⁴⁸. Na szczególną uwagę zasługuje artykuł Martina Leinera pt. „Tillich on God”, gdzie niemiecki teolog ewangelicki, prezentując poglądy teologiczne, za największe osiągnięcie Tillichowskiej doktryny Boga uznał pozytywną oceną i integrację ateizmu⁴⁹. Kolejna monografia pod redakcją Russella Re Manninga wyszła w ramach serii „Radical Theologies” wydawanej przez Palgrave Macmillan. Zbiór artykułów z 2015 roku pt. „Retrieving the Radical Tillich: His Legacy and Contemporary Importance” pytając o „radykalności” protestanckiego teologa, dotyczył jego związku

⁴⁵ R. Grigg, *The New Atheism, the God above God, and the Phenomenology of Wonder*, „Bulletin of the The North American Paul Tillich Society” t. XXXVI nr 3 (2010), ss. 21–25; C.D. Rodkey, *Is there a Gospel of New Atheism?*, „Bulletin of the The North American Paul Tillich Society” t. XXXVI nr 4 (2010), ss. 16–20; G. Whitehouse, *Yes, Richard, Theology is a Subject: Tillich's System of the Sciences vs. the Disciplinary Encroachments of the New Atheism*, „Bulletin of the The North American Paul Tillich Society” t. XXXVI nr 4 (2010), ss. 9–16.

⁴⁶ D.F. Dreisbach, *Tillich's Response to Nietzsche*, „Bulletin of the The North American Paul Tillich Society” t. XXXI nr 3 (2005), ss. 2–8.

⁴⁷ M. Gallagher, *Paul Tillich, the Mystical Overcoming of Theism, and the Space for the Secular*, „Bulletin of the The North American Paul Tillich Society” t. XXXI nr 2 (2005), ss. 7–14.

⁴⁸ R. Re Manning (red.), *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, Cambridge University Press 2009.

⁴⁹ M. Leiner, *Tillich on God* [w:] R.R. Manning (red.), *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, Cambridge 2009, ss. 37–55.

z tzw. teologią śmierci Boga oraz współczesną myślą teologiczną. W tym zbiorze należy wymienić tekst Daniela J. Petersona pt. „Paul Tillich and the Death of God”, w którym amerykański teolog ewangelicki starał się zrozumieć myśl Tillicha za pomocą kategorii teotanologii⁵⁰. Z kolei Richard Grigg, amerykański teolog zajmujący się przede wszystkim teologią radykalną, w swoim artykule pt. „God is a symbol for God” wziął na warsztat sztandarowe zdanie protestanckiego teologa, z którego pomocą objaśniania problematykę z pogranicza teizmu, ateizmu i symbolizmu⁵¹.

Z pojedynczych artykułów naukowych dotyczących zagadnienia ateizmu oraz doktryny Boga należy wymienić kilka tekstów. Jeszcze za życia teologa obecna była dyskusja wśród filozofów i teologów, jakie są konsekwencje ateizmu Tillicha⁵². W artykule pt. „Tillich on the Personal God” z 1964 roku Guy B. Hammond, filozof religii i badacz Tillicha, rozważył podejście protestanckiego myśliciela do kwestii osobowego Boga i ukazał napięcie pomiędzy ontologicznymi kategoriami a językiem biblijnym⁵³. Z kolei w 1971 roku William J. Wainwright, filozof religii zajmujący się przede wszystkim myślą XVII i XVIII wieku, opublikował tekst pt. „Paul Tillich and Arguments for the Existence of God”, gdzie zbadał od strony filozoficznej podejście do dowodów kosmologicznych i ontologicznych oraz starał się udowodnić, że na gruncie systemu Tillicha można sformułować argument za istnieniem Boga⁵⁴. Interesującym artykułem jest również tekst amerykańskiego teologa unitariańskiego Roberta Rossa pt. „The Non-Existence of God: Tillich, Aquinas, and the Pseudo-Dionysius” z 1975 roku, gdzie autor przedstawił problematyczne w teologii pojęcie „istnienia” na przykładzie trzech znanych teologów⁵⁵.

W 1979 roku w „Theologische Realenzyklopädie” Wolfgang Müller-Lautern, niemiecki filozof i badacz Nietzschego, dokonał systematyki ateizmu. W kontekście pojęcia bezbożności [*Gottlosigkeit*] zauważył, że można o niej myśleć nie jedynie jako o wyniku biegu historii, która sama pozbywa się Boga, ale również jako o realizacji woli Bożej. Jednocześnie przywołał myśl Tillicha, o tym, że bezbożność może być

⁵⁰ D.J. Peterson, *Paul Tillich and the Death of God* [w:] R. Re Manning (red.), *Retrieving the Radical Tillich: His Legacy and Contemporary Importance*, New York 2015, ss. 31–46.

⁵¹ R. Grigg, *God Is a Symbol for God* [w:] R.R. Manning (red.), *Retrieving the Radical Tillich: His Legacy and Contemporary Importance*, New York 2015, ss. 47–64.

⁵² S. Hook, *The Atheism of Paul Tillich* [w:] S. Hook (red.), *Religious Experience and Truth*, New York 1961, ss. 59–64. Hook zauważa, że również myśliciele tacy jak Spinoza czy Hegel byli oskarżani przez teologów o ateizm, ponieważ twierdzili, że Bóg nie jest indywidualnym bytem pośród innych bytów.

⁵³ G.B. Hammond, *Tillich on the Personal God*, „The Journal of Religion” t. 44 nr 4 (1964), ss. 289–293.

⁵⁴ W.J. Wainwright, *Paul Tillich and Arguments for the Existence of God*, „Oxford University Press” t. 39 nr 2 (1971), ss. 171–185.

⁵⁵ R.R.N. Ross, *The Non-Existence of God: Tillich, Aquinas, and the Pseudo-Dionysius*, „The Harvard Theological Review” t. 68 nr 2 (1975), ss. 141–166.

spowodowana paradoksalnym działaniem Boga, osądającego wspólnoty, które gromadzą się w Jego imię i nadużywają je⁵⁶. W dalszej części poświęconej pytaniu o możliwość nieograniczonego ateizmu Müller-Lautern omówił po krótko Tillichowskie rozróżnienie na ateizm względny i ateizm absolutny (bezwarunkowy) oraz zauważył, że na gruncie myśli Tillicha ten drugi jest niemożliwy⁵⁷.

W 1995 roku ukazała się monografia Davida Nikkela, amerykańskiego filozofa religii, poświęcona panenteizmowi Paula Tillicha oraz Charlesa Hartshorne'a pt. „Panentheism in Hartshorne and Tillich”⁵⁸. W swoich badaniach komparatystycznych autor postawił tezę, że teologie zarówno protestanckiego myśliciela, jak i filozofa procesu można scharakteryzować jako panenteizm.

W 2013 roku ukazała się książka Ronalda Dworkina, znanego amerykańskiego filozofa prawa i polityki, w której myśliciel omówił kwestię „religii bez Boga”⁵⁹. Punktem wyjścia była deklaracja Alberta Einsteina, który określał się głęboko wierzącym ateistą. Autor książki bronił przekonania, iż „religia jest głębsza od Boga”⁶⁰. Za jeden z ważniejszych przykładów takiego myślenia uważał Tillicha, którego idea Boga przekracza osobowy byt. Dworkin dostrzegał złożoność myśli teologicznej Tillicha i wyraził jedynie przypuszczenie, że Tillich mógł być „zarówno religijnym teistą, jak i religijnym ateistą ufającym, że «numinotyczny» charakter doświadczenia religijnego zaciera różnicę między nimi”⁶¹. Fragment tej książki, na łamach wspomnianego już międzynarodowego rocznika poświęconego badaniom nad Tillichem, spotkał się polemiką ze strony Wernera Schüßlera, niemieckiego teologa i filozofa katolickiego oraz badacza Tillicha. W tekście pt. „Paul Tillich – ein ‘religiöser Atheist’?” Schüßler nie zgodził się na klasyfikowanie protestanckiego teologa mianem „religijnego ateisty”. Autor zarzucił Dworkinowi zbyt uproszczenie poglądów Tillicha i niedostrzeżenie jego ontoteologicznych wątków⁶².

Krótki przegląd stanu badań nad zagadnieniem religijnej funkcji ateizmu w myśli protestanckiego teologa ukazuje, że temat ten jest prawie nieobecny w polskich badaniach teologicznych oraz dyskursie naukowym. Choć niektórzy badacze są świadomi tego

⁵⁶ W. Müller-Lautern, *Atheismus II* [w:] G. Müller, H. Balz, G. Krause (red.), *Theologische Realenzyklopädie*, t. 4, Berlin 1979, s. 386.

⁵⁷ Ibid., ss. 427–428.

⁵⁸ D.H. Nikkel, *Panentheism in Hartshorne and Tillich*, New York 1995.

⁵⁹ R. Dworkin, *Religion without God*, Cambridge 2013 (R. Dworkin, *Religia bez Boga*, tłum. B. Baran, Warszawa 2014).

⁶⁰ R. Dworkin, *Religia bez Boga...*, s. 13.

⁶¹ Ibid., ss. 39–42.

⁶² W. Schüßler, *Paul Tillich – ein ‘religiöser Atheist’?*, „International Yearbook for Tillich Research” t. 10 nr 1 (2015), ss. 191–206.

ważnego wątku w twórczości Paula Tillicha, to nie powstała żadna monografia ani artykuł naukowy, których głównym przedmiotem byłaby problematyka ateizmu. Wśród niektórych polskich badaczy można zauważyć pewne błędy lub powierzchowne potraktowanie sprawy. Sytuacja wygląda inaczej, gdy czytelnik przeniesie się na grunt badań międzynarodowych. We wspomnianych czasopismach naukowych oraz poszczególnych monografiach temat ten pojawia się wśród badaczy, szczególnie gdy Tillicha konfrontuje się z egzystencjalizmem, tzw. teologią śmierci Boga czy mistycyzmem⁶³. Nie ukazała się jednak żadna monografia, która *explicite* zajmowałaby się religijną funkcją ateizmu. Nowością niniejszej rozprawy byłoby względnie szerokie i przekrojowe zbadanie tego zagadnienia oraz uczynienie go tematem centralnym całej pracy.

Zagadnienie religijnej funkcji ateizmu w systemie filozoficzno-teologicznym domaga się pogłębionych badań. Szczególnie na gruncie języka polskiego, gdzie Tillich jest myślicielem znanym wśród teologów, filozofów i psychologów, ale jednak jego recepcja w omawianym zakresie jest niepgłębiona.

Czytelnik polskich tłumaczeń i opracowań dzieł Tillicha dostrzeże różnorodność tradycji translatorskiej wokół fundamentalnego pojęcia jakim jest „being” [*Sein*]. Po części wynika to z faktu, że Tillich tworzył zarówno w języku niemieckim, jak i angielskim, a każdy język stanowi oddzielny duchowy świat, który posiada unikalne struktury i konteksty. Dodatkowy wpływ na tę różnorodność ma popularność myśli filozoficznej Heideggera wraz z jego spojrzeniem na ontologię, specyficznym językiem i rewizjonizmem w stosunku dotychczasowej metafizyki. Heidegger torując drogę swojej ontologii fundamentalnej wyszczególnił „różnicę ontologiczną” pomiędzy „*Sein*” a „*Seiende*”. W polskiej tradycji translatorskiej dzieł Heideggera utrwaliła się zgoda, aby tłumaczyć „*Sein*” jako „bycie”, a „*Seiende*” jako „być”, choć należy zauważyć, że nie rozwiązało to wszystkich problemów interpretacyjnych⁶⁴.

Choć Tillich raczej nie powołuje się *explicite* na „Heideggerowską różnicę ontologiczną”⁶⁵, to w jego tekstach można zaobserwować stosowanie analogicznego

⁶³ Przykładowo: J.R. Horne, *Tillich's Rejection of Absolute Mysticism*, „The Journal of Religion” t. 58 nr 2 (1978), ss. 130–139; D.J. Peterson, *Paul Tillich and the Death of God...*, ss. 31–46; R. Re Manning, *Radical apologetics: Paul Tillich and radical philosophical atheism* [w:] R. Re Manning (red.), *Retrieving the Radical Tillich: His Legacy and Contemporary Importance*, New York 2015, ss. 233–248.

⁶⁴ D.R. Sobota, *O dwóch podstawowych terminach filozofii Heideggera i problemach z ich polskimi przekładami* „Analiza i Egzystencja” nr 31 (2015), ss. 65–96. Z tej perspektywy szczególnie problematyczne staje się czytanie i tłumaczenie tekstów filozofów przed Heideggerem.

⁶⁵ Wyjątkiem może być wykład dotyczący Schellinga, w którym Tillich twierdzi, że aby zrozumieć dłaczego filozofia negatywna odrzuca roszczenie „alles Seienden” do bycia „*Sein-Selbst*” należy „pomyśleć o Heideggerowskim odróżnieniu bycia samego od rodzajów bytów [*Man muB hier an*

rozdzielenia, gdy używa słowa „being” bez przedimka oraz z przedimkiem nieokreślonym „a being” (lub w liczbie mnogiej „beings”)⁶⁶. W niemieckich tekstach i tłumaczeniach Tillicha to rozdzielenie jest bardziej widoczne, gdyż wyraża się poprzez słowa „Sein” [*being*] i „Seiende” [*a being*].

Pierwszym większym przekładem twórczości Tillicha na język polski było „Męstwo bycia” z 1983 roku, które fundamentalne słowo „being” tłumaczy się co zasady jako „byt”, z kolei „a being” oddaje przeróżnie jako „byt”, „dany byt” lub „jakiś byt” czy „jeden z bytów”. Tłumaczenie z języka niemieckiego „Pytanie o Nieuwarunkowane” z 1994 roku uwzględniło polską tradycję translatorską Heideggera i fundamentalne słowo „Sein” oddane jest jako „bycie”, a „Seiende” jako „byt”⁶⁷. W kolejnych przekładach i opracowaniach dominuje „being” jako „byt”, ale można dostrzec różnorodność, a nawet chaos. Nie sposób w niniejszej pracy dokonywać szczegółowej oceny dotychczasowej tradycji. Zagadnienie to domaga się osobnego badania i dyskusji, aby ukazać wynikające problemy interpretacyjne i wyznaczyć kierunek dla kolejnych przekładów i opracowań.

Uświadczenie autorowi niniejszej rozprawy tego problemu, jak również potrzeba stosowania precyzyjnej terminologii, były okazją do poprawienia pracy i złożenia jej po raz kolejny. Wbrew dominującym rozwiązaniom translacyjnym, zdecydowano się uwzględnić rozdzielenie na bycie [*being, Sein*] i byt [*a being, Seiende*]⁶⁸. Aby nie poprawiać cytowanych polskich tłumaczeń i uniknąć nieporozumienia w cytatach, które tłumaczą zarówno „being”, jak i „a being” jako „byt”, podano w nawiasach oryginalne brzmienie. To translacyjne *interim* wynika po części z dowartościowania nieoczywistego niekiedy rozdzielenia na „being” i „a being” w pracach Tillicha, które jeszcze łatwiej zgubić stosując jedynie polskie słowo „byt”⁶⁹.

Heideggers Unterscheidung des Seins-selbst von den Arten des Seienden denken]” (P. Tillich, *Schelling und die Anfänge des existentialistischen Protestes* (1955), [w:] MW/HW IV, s. 399) albo tekst o znaczeniu filozofii egzystencjalnej, gdzie Tillich wzmiankuje o pojęciach ontycznych i ontologicznych. Pojęcia ontyczne charakteryzują jedynie „a particular being”, z kolei bardziej uniwersalne pojęcia ontologiczne wnikają głębiej i reprezentują „the very structure of Being itself” (P. Tillich, *Existential Philosophy: Its Historical Meaning* [w:] TC, s. 95 [TK, s. 135]).

⁶⁶ Zachwieja-Szumakowicz pisała *explicite* o Tillichowskiej różnicy, jednak słowo „bycie” pojawiło się u niej jedynie w pojęciu „mocy bycia” (E. Zachwieja-Szumakowicz, *Ontologia i antropologia Paula Tillicha...*, s. 76–77). Napadło również pisał o różnicy, która skłoniła go do tłumaczenia „being-itself” jako „bycie-samo” (M. Napadło, *Pytanie o Boga...*, ss. 128–129). Warto jeszcze zauważyć, że niektóre angielskie wydania tekstów Tillicha zawierają pisownie wielką literą „Being” (np. TC).

⁶⁷ Należy zauważyć, że „Pytanie o Nieuwarunkowane” jest polskim tłumaczeniem zbioru piątego tomu „Gesammelte Werke”, które to jest zbiorem zarówno tekstów niemieckich, jak i tłumaczeń na język niemiecki. Wiadomym jest jednak, że Tillich uczestniczył w procesie tłumaczenia i poprawiania tych tekstów (GW V, s. 6).

⁶⁸ Pomocne w uwzględnieniu tego rozdzielenia jest uważne czytanie angielskich tekstów oraz posiłkowanie się również niemieckimi tekstami i tłumaczeniami.

⁶⁹ Milerski zwrócił uwagę, że pojęcie bytu zawsze zakłada w sobie pewną konkretność oraz uwikłanie w schemat podmiot-przedmiot (B. Milerski, *Z problemów hermeneutyki protestanckiej...*, s. 60).

Podkreślić należy również, że według Tillicha filozofię i teologię ostatecznie nie obchodzi jakiś byt [*a being*] obok innych bytów czy jakaś grupa bytów [*beings*], ale to, co najbardziej podstawowe i uniwersalne, czyli bycie [*being*]⁷⁰.

0.3. Metoda i struktura pracy

Baza materiałowa stanowiąca podstawę niniejszej pracy obejmuje większość angielskojęzycznych publikacji Tillicha oraz część tekstów niemieckojęzycznych, wydanych zarówno za życia, jak i po śmierci teologa. Ich najważniejsze edycje to dwie serie wydawane przez Walter de Gruyter: wydania krytyczne w ramach serii „Paul Tillich. Main Works / Hauptwerke” od 1987 roku oraz seria „Gesammelte Werke. Ergänzungs- und Nachlaßbände” od 1973 roku. Dla rekonstrukcji systemu filozoficzno-teologicznego w kontekście niniejszej pracy najważniejsze znaczenie ma anglojęzyczny pierwszy tom „Teologii systematycznej” oraz niemieckojęzyczne wykłady berlińskie dotyczące ontologii. Nie sposób jednak ograniczyć się tylko do tych dwóch publikacji, gdyż Tillich elementy swojego systemu wykladał również w innych dziełach. Wniknięcie w kontekst i szerszą perspektywę wymaga znajomości reszty samodzielnych publikacji (przykładowo „Filozofia religii”, „Męstwo bycia” czy „Dynamika wiary”) czy zbiorów esejów (jak na przykład „Era protestancka” i „Teologia kultury”). Pogłębiającym uzupełnieniem są również opublikowane dyskusje Tillicha z innymi myślicielami czy ze studentami. W pracy uwzględnione zostały również dostępne polskie tłumaczenia, choć miejscami potrzebna była ich rewizja, co zostało zasygnalizowane w przypisach. Jeżeli w przypisie nie podano polskiego tłumaczenia, to znaczy, że posłużono się tłumaczeniem własnym.

Z literatury sekundarnej uwzględniono klasycznych filozofów, których myśl nakreśla specyficzny kontekst filozoficzny i teologiczny. Wśród najważniejszych myślicieli należy wymienić cytowanych w rozprawie Kanta, Schellinga, Husserla, Heideggera czy Bubera. W pracy posłużono się również opracowaniami historii filozofii autorstwa Tatarkiewicza i Coplestona⁷¹. Pomocne były również niektóre

⁷⁰ Decyzja, aby słowo „being” tłumaczyć jako „bycie” ma również przełożenie na kluczowe pojęcie „being itself”. Dla Tillicha było ono odwołaniem do tradycyjnej filozoficznej koncepcji *esse ipsum*, która ma mieć ogromne znaczenie dla każdej filozofii i teologii, ponieważ wyraża to, co ostateczne (poza którą myśl nie może sięgnąć i od której nie może uciec). Przypomina to koncepcje prawdy samej [*verum ipsum*] i dobra samego [*bonum ipsum*], które dla Tillicha są manifestacjami *esse ipsum*. Mając to na uwadze, „being itself” tłumaczone jest w niniejszej pracy jako „bycie samo”.

⁷¹ F.S.J. Copleston, *Historia filozofii*, tłum. J. Marzęcki, t. 4, Warszawa 1995; F.S.J. Copleston, *Historia filozofii*, tłum. S. Zalewski, t. 2, Warszawa 2000; F.S.J. Copleston, *Historia filozofii*, tłum. J. Pasek i P. Józefowicz, t. 5, Warszawa 2005; F.S.J. Copleston, *Historia filozofii*, tłum. J. Łoziński, t. 6, Warszawa 2005; F.S.J. Copleston, *Historia filozofii*, tłum. J. Łoziński, t. 7, Warszawa 2006; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1946; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1949; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 1950.

omówienia twórczości Tillicha w języku angielskim i polskim (z uwzględnieniem niektórych niemieckich opracowań) dotyczące przede wszystkim doktryny Boga, symbolizmu, filozofii religii czy teizmu. Są to zarówno prace, które powstały za życia Tillicha i stanowiły element dyskusji, w której brał udział, jak również opracowania powstałe po śmierci myśliciela⁷². Uwzględniona została również biografia Tillicha⁷³.

Analiza przybliżonej wyżej bazy materiałowej z punktu widzenia zarysowanej problematyki pozwoliła na przeprowadzenie i zaprezentowanie badań w niniejszej rozprawie w trzech rozdziałach (każdy zakończony jest podsumowaniem). We wszystkich rozdziałach badania mają charakter systematyczno-historyczny. Systematyzują one filozoficzną i teologiczną perspektywę pod kątem religijnej funkcji ateizmu. Jednocześnie nakreślają specyficzny kontekst systemu Tillicha i jego miejsca w historii myśli chrześcijańskiej. Ważnym elementem badań jest również analiza wybranych tekstów w rozdziale trzecim, gdzie ukazane zostało *explicite* podejście Tillicha do kwestii istnienia i nieistnienia Boga czy teizmu i ateizmu na przestrzeni ok. 35 lat jego działalności.

Na wstępie należy zauważyć, że system Tillicha *explicite* zaprezentowany w „Teologii systematycznej” wynika z korelacji struktury egzystencji ze strukturą orędzia chrześcijańskiego, gdzie szczególne znaczenie ma wewnętrzna dwoistość ludzkiej egzystencji. Tym samym taki system powinien składać się z trzech części: analiza ludzkiej natury esencjalnej, analiza ludzkiej natury egzystencjalnej oraz analiza jedności tych dwóch natur zwanej życiem. Jednak ze względów praktycznych Tillich zdecydował się na pięć części (wydzielił z całości epistemologię i historiozofię). Z tego braku ścisłości i dedukcyjności tłumaczył się argumentując, że spełnia to wymogi procesu życia, który jest niededukcyjny i kolisty⁷⁴.

⁷² Za pomocne można uznać trzy niedawne prace zbiorowe pod redakcją Re Manninga (R. Re Manning (red.), *Cambridge Companion to Paul Tillich...*; R. Re Manning (red.), *Retrieving the radical Tillich: his legacy and contemporary importance*, New York 2015; R. Re Manning, S. Shearn (red.), *Returning to Tillich: theology and legacy in transition*, t. 13, Berlin 2017) czy pracę zbiorową pod redakcją Adamsa i Paucka (J.L. Adams i inni (red.), *The thought of Paul Tillich*, San Francisco 1985). Również krytyki Hamiltona i Niebuhra (K. Hamilton, *The system and the gospel: A critique of Paul Tillich*, London 1963; R. Niebuhr, *Biblical Thought and Ontological Speculation in Tillich's Theology* [w:] C.W. Kegley, R.W. Bretall (red.), *Theology of Paul Tillich*, New York 1952, ss. 216-229) czy opracowania Thomasa, Thatchera i O'Neill (J. Heywood Thomas, *Tillich*, London, New York 2000; A. O'Neill, *Tillich: A Guide for the Perplexed*, London, New York 2008; A. Thatcher, *The Ontology of Paul Tillich*, Oxford 1978). Z polskiej literatury można wymienić: J.A.Ł. Łata, *Odpowiadająca teologia Paula Tillicha*, Oleśnica 1995; K. Mech, *Chrześcijaństwo i dialektyka w koncepcji Paula Tillicha...*; K. Mech, *Paul Tillich: śmierć Nadprzyrodzonego?...*; B. Milerski, *Religia a Słowo. Krytyka religii w ujęciu Dietricha Bonhoeffera i Paula Tillicha...*; M. Napadło, *Pytanie o Boga... Filozofia religii Paula Tillicha...*

⁷³ M. Pauck, W. Pauck, *Paul Tillich: His Life and Thought. Volume I: Life...*

⁷⁴ ST s. 4-5 (TS, s. 12).

Niniejsza praca skupia się przede wszystkim na elementach ontologii, wyrażającej naturę esencjalną. To ona wyraża skończoność ludzkiego bycia i pozwala zrozumieć konieczność ateizmu w religii. Jednym z elementów religijnej funkcji ateizmu jest świadomość uprzedmiotawiania, która jest wyprowadzona z ontologiczno-epistemologicznych rozważań. Ontologia w systemie Tillicha jest skorelowana z doktryną Boga, który poprzedza podział na podmiot i przedmiot. Świadomość tego nieuwarunkowania Boga jest drugim elementem religijnej funkcji ateizmu. Ontologia Tillicha jest fundamentem jego systemu filozoficzno-teologicznego, dlatego zajmuje kluczowe miejsce w niniejszej pracy.

Rozdział pierwszy poświęcony jest systemowi ontologicznemu Tillicha wraz z kontekstem historycznym i epistemologicznym jego myśli. Porusza on kwestię myślenia metafizycznego, które jest podstawą systemu filozoficzno-teologicznego Tillicha. Pojawia się pytanie o sens i uzasadnienie ontologicznych rozważań, które wydają się wątpliwe zarówno z perspektywy filozofii, jak i teologii. Część ta ukazuje znaczenie metafizyki dla całego przedsięwzięcia filozoficzno-teologicznego. Zrekonstruowano w niej ontologię Tillicha wraz z podstawowymi strukturami i pojęciami, które determinują jego sposób myślenia i stanowią bazę pojęciową dla dalszych rozważań. Już sama filozoficzna rekonstrukcja ukazuje problematyczność pojęcia „istnienia”, skończoność człowieka oraz niemożliwość uchwycenia ostatecznej rzeczywistości. Ma to kluczowe znaczenia dla religijnej funkcji ateizmu.

Drugi rozdział pracy poświęcony został religijnemu aspektowi systemu Tillicha ze szczególnym uwzględnieniem kategorii teologicznych i religijnych. Już na początku poruszono kwestię możliwości i konieczności pytania o Boga, która ujawnia się w skończonej naturze człowieka. Problem ten został omówiony na podstawie dowodów (ontologicznego i kosmologicznego) na istnienie Boga. Według Tillicha pomimo ich wątpliwej formy dowodowej i nieadekwatności pojęcia „istnienia”, są one kluczowe ze względu na sygnalizowanie elementu bezwarunkowego w umyśle i rzeczywistości oraz ukazanie skończoności bytu ludzkiego. Pytanie o Boga, które jest istotnym zagadnieniem dla filozofii religii, stanowi przejście z perspektywy filozoficznej do teologicznej. W związku z czym kolejna część pracy poświęcona jest naturze teologii, jej stosunku do filozofii oraz metodologii. Ma ona charakter wprowadzający i ze względu na specyficzne rozumienie teologii u Tillicha posiada istotne znaczenie dla doktryny Boga i religijnej funkcji ateizmu. W części tej poruszone zostaje również pojęcie „wiary” jako stanu bycia pochwyconym przez to, co człowieka ostatecznie obchodzi. Wgląd w charakterystyczną interpretację jednego z podstawowych pojęć religijnych pozwala przyjrzeć się

potocznemu rozumieniu wiary jako wierzeniu w istnienie Boga oraz zastrzeżeniom w tym temacie, jakie wnosi system Tillicha. W kolejnej części pracy uwagę poświęcono teorii symbolu religijnego. Symbolizm Tillicha występuje jako wprowadzenie do doktryny Boga, gdyż stanowi opracowanie podstawowego języka religijnego, którym można sensownie posługiwać w odniesieniu do ostatecznej rzeczywistości. Symbol ukrywa w sobie element negatywny (negujący siebie) i w dialektycznym napięciu z elementem afirmatywnym pozwala zrozumieć sens religijnej funkcji ateizmu. Następną częścią jest doktryna Boga według Tillicha, gdzie zaprezentowane zostają: podejście fenomenologiczne do podstawowej idei religijnej, podejście ontologiczne wraz z nauką o Bogu jako byciu samym. Część ta zawiera również podstawowy opis symboliczny Boga w korelacji z podstawowymi strukturami i pojęciami ontologicznymi. Poruszona zostaje kwestia sensowności cech przypisywanych Bogu, takich jak życie, twórczość czy pozostawanie w relacji.

Trzeci rozdział rozprawy jest bezpośrednio poświęcony tematowi ateizmu oraz jego religijnej funkcji, jaką pełni w myśli Tillicha. W pierwszej części tego rozdziału dokonano analizy 14 tekstów myśliciela, w których kwestie ateizmu i teizmu oraz istnienia i nieistnienia Boga zostały bezpośrednio poruszone. Choć na przełomie lat działalności Tillicha można zaobserwować zmiany znaczeń słów takich jak „teizm” czy „ateizm”, to nie zmieniają one świadomości potrzeby przekroczenia pojęcia „istnienia”, gdy mówi się o Bogu. W kolejnej części rozdziału omówione zostały trzy wybrane koncepcje, czyli „Bóg ponad Bogiem”, „deliteralizacja” oraz „zasada protestancka” („kryterium krzyża”), gdyż są one wyrazem i zastosowaniem omawianej religijnej funkcji ateizmu.

Pracę uzupełnia niniejszy wstęp o charakterze metodologicznym, który prezentuje cel pracy i uzasadnienie podjęcia tematu. We wstępie zrelacjonowano stan badań nad myślą Tillicha w literaturze polskojęzycznej i anglojęzycznej (w mniejszym stopniu również niemieckojęzycznej), skupiając się przede wszystkim na zagadnieniach istotnych dla realizowanego tematu niniejszej pracy. Wstęp kończy się scharakteryzowaniem metodą i strukturą pracy. Całość rozprawy zamyka zakończenie, w którym zestawione zostały najważniejsze wnioski płynące z każdego rozdziału, ich związek oraz podsumowanie całości pracy. Zasygnalizowany został również możliwy kierunek dalszych badań. Do pracy dołączono również bibliografię, która podzielona została na teksty źródłowe, literaturę przedmiotu i literaturę pomocniczą.

ROZDZIAŁ PIERWSZY – Bycie i filozofia

Rozdział pierwszy niniejszej pracy poświęcony jest myśleniu metafizycznemu, które leży u podstaw systemu filozoficzno-teologicznego Tillicha. Już na początku tego rozdziału zwrócona zostanie uwaga na naturę filozofii, a w szczególności na ontologiczne podejście, które opisuje najbardziej podstawową rzeczywistość, jaką jest bycie. Zostanie przybliżona również kwestia możliwości metafizyki, która od czasów nowożytności stała się dominującym problemem myślenia metafizycznego. Z punktu widzenia tematu ważnym będzie pytanie o możliwość uprawiania metafizyki z perspektywy Kanta, gdyż z jednej strony jego dokonania uznane są za punkt zwrotny w rozwoju (i upadku) metafizyki, z drugiej strony stanowi on fundament tradycji filozoficznej, która ukształtowała intelektualnie omawianego myśliciela. W kolejnej części przedstawiona zostanie krytyka metafizyki i ustosunkowanie się Tillicha wobec popularnych zarzutów przeciwko myśleniu metafizycznemu. Następnie dokonana zostanie rekonstrukcja ontologii omawianego myśliciela wraz z podstawowymi strukturami i pojęciami (struktura jaźń-świat, biegunowość indywidualizacji i partycypacji, dynamiki i formy, wolności i przeznaczenia oraz dwojakość i skończoność bytu), które determinują jego sposób myślenia i stanowią bazę dla dalszych rozważań. Ukazany zostanie również problem skończoności ludzkiego bytu i kategoriale ograniczenia, które warunkują ludzkie poznanie.

1.1. Możliwość metafizyki

Każdy człowiek z natury dąży do poznania. Według Arystotelesa mądrość filozofa zaczyna się od zdziwienia. Wstrząs, którego doświadcza człowiek, w spotkaniu z rzeczywistością jest początkiem pytania, dlaczego rzeczy są takie, jakie są. Filozofa najpierw nie interesuje konkretna wiedza o każdej poszczególnej rzeczy, ale ogólna i fundamentalna wiedza, która obejmowałaby wszystkie rzeczy¹. Inicjacyjne zdziwienie oraz ogólność to charakterystyczne cechy filozofii. Tillich akceptuje takie podejście i widzi w nim początek prawdziwej filozofii².

Według Tillicha filozofia rodzi się z egzystencjalnego szoku i stawia najbardziej fundamentalne pytanie, jakie może zostać postawione. Czym jest więc przedmiot filozofii, który byłby tym, co pierwsze i tym, co fundamentalne dla ludzkiego poznania? O czymkolwiek człowiek pomyśli będzie to zawsze coś, co *jest*, a nie *nie jest*. Gdy to zostanie zauważone, to jednocześnie nasunie się pytanie o znaczenia słowa *jest* – i jest to

¹ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. M.A. Krapiec i A. Maryniarczyk, t. 1, Lublin 1996, ss. 10–18 (I 2).

² P. Tillich, *Philosophy and Theology (1941)* [w:] MW/HW IV, ss. 280–281 (P. Tillich, *Filozofia i teologia* [w:] PE, s. 148).

początek filozofii. Przedmiotem filozofii jest więc bycie. Pierwsza filozofia zadaje pytanie o bycie bytu. Oznacza, że nie pyta o pewien konkretny byt, pewne cechy rzeczy, zdarzeń, myśli, duszy czy ciała, ale pyta o to, czym jest ostatecznie bycie samo. Wstrząs, który zrodził to pytanie nazywany jest metafizycznym szokiem i znajduje swój wyraz w pytaniach takich jak: Jaki jest sens bycia? Dlaczego jest bycie, a nie raczej nie-bycie?³ Dla Tillicha istotą filozofii jest właśnie nauka o bycie, a więc ontologia zwana również metafizyką⁴.

Wprowadzenie pojęć pierwszej filozofii, ontologii oraz metafizyki rodzi pytanie o tożsamość i różnice tych terminów. Nie sposób nie zauważyć, że pojęcia te posiadają bogatą tradycję znaczeniową, którą przez wieki tworzyli filozofowie. Arystoteles pierwszą filozofią [*prote philosophia*] nazwał naukę o największej uniwersalności, która „rozważa byt jako byt oraz to, co przysługuje mu w sposób istotny”⁵. Jej pierwszeństwo nie oznacza, że jest ona poznawana jako pierwsza, ale wynika ono z uniwersalności.

Z kolei termin ontologia posiada krótszą tradycję znaczeniową, a jego genezę odnajduje się w nowożytności. Pojęcie to zaczyna pojawiać się w XVIII wieku w scholastyce protestanckiej, ale za najbardziej znaczącego popularyzatora ontologii uznaje się Wolffa, który nazwał ją pierwszą filozofią i uczynił z niej główny temat swojej pracy. W swoim dziele „Ontologia, czyli filozofia pierwsza, wyłożona metodą naukową, zawierająca wszystkie zasady ludzkiego poznania” oddzielił on ontologiczną pierwszą filozofię od metafizyki, która, choć zawiera w sobie ontologię, posiada szerszy zakres. Znajdowała się w niej również kosmologia, psychologia i teologia⁶. Heidegger nawiązywał do tego pojęcia, jednak zaznaczał, że ontologia, jeśli pozostaje jedynie wąskim działem systemu filozoficznego i nie rozważa dostatecznie sensu bycia, to pozostaje ślepa i wypacza swój cel⁷. Utożsamienie ontologii z pierwszą filozofią zdaje

³ P. Tillich, *Philosophy and Theology* (1941)..., ss. 280–281 (P. Tillich, *Filozofia i teologia*..., s. 148).

⁴ Nazwanie ontologii metafizyką bądź na odwrót, rodzi pytanie o zasadność takiego utożsamienia. Potocznie słowa te traktuje się synonimicznie, jednak wśród filozofów rysują się pewne różnice. Wychodząc od Arystotelesa, który sformułował pierwszą filozofię, czyli naukę o największej uniwersalności i wykryciu najgłębszych zasad istnienia, należy zauważyć, że taka nauka została nazwana metafizyką. Dla Tillicha ontologia, czyli nauka o byciu, jest pierwszą filozofią, a więc można ją nazwać również metafizyką. Należy jednak wskazać subtelne różnice pomiędzy pojęciami w ramach systemu, o czym będzie jeszcze mowa.

⁵ Arystoteles, *Metafizyka*..., t. 1, s. 150 (IV 1).

⁶ Historyczna i metafizyczna refleksja nad omawianą kwestią jest wyraźnie obecna jest w dyskusji naukowej. Por. T. Ando, *Metaphysics: A Critical Survey of Its Meaning*, The Hague 1974; S. Judycki, *Co to jest metafizyka? Trzy wielkie koncepcje Zachodu* [w:] A.B. Stępień, T. Szubka (red.), *Studia metafizyczne I: Dyscypliny i metody filozofii*, Lublin 1993, ss. 39–91; B. Paź, *Ontologia versus metafizyka? Geneza, rozwój i różne postaci nowożytnej teorii bytu*, „Filo-Sofija” t. 11 nr 4 (2011), ss. 817–847.

⁷ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, ss. 16–17. Heidegger pragnął, aby ontologię rozumieć w sposób najszerzy, co oznaczało odejście od tradycyjnego stylu ontologii. Według niego

się oddawać sprawiedliwość zarówno lingwistyce pierwszego pojęcia, jak i Arystotelesowskiej nauce o bycie jako takim. Pozostaje jednak pytanie o znaczenie terminu „metafizyka”.

Według tradycyjnie przyjętej teorii metafizyka była pierwotnie nazwą księgi stanowiącej zbiór pism Arystotelesa uporządkowanych i zredagowanych przez Andronikosa z Rodos w pierwszym wieku przed naszą erą. Zbiór pism umiejscowionych po wykładach o fizyce [*fusikē akroasis*] został zatytułowany przez niego „to, co następuje po fizyce” [*ta meta ta fusika*]⁸. Metafizyka jest więc zbiorem anepigrafów filozoficznych z różnych okresów twórczości Arystotelesa. Wykłady te skupiają się wokół pierwszej filozofii, czyli nauce o ogólnym bycie czy substancji. Wartym uwagi jest fakt, że dla Arystotelesa nauka o bycie nazwana została również teologią. Pierwszy i podstawowy byt, który jest nieporuszalny, wieczny, niezależny i bez materii nazywał on Bogiem⁹.

Użycie we współczesnej filozofii pojęcia ontologii rodzi jednak poważne problemy i wątpliwości, które umysł ludzki nagromadził przez tysiące lat swojej działalności filozoficznej. Podstawową trudnością jest pytanie o możliwość metafizyki i poznania ontologicznego. Samo zapytanie, czy jakaś nauka jest w ogóle możliwa, zakłada, że się o jej rzeczywistości powątpiewa. Wątpliwość ta posiada ogromną moc w czasach, kiedy jednymi z popularniejszych haseł powtarzanych przez współczesną filozofię jest „kryzys metafizyki” czy „koniec metafizyki”¹⁰.

Przekonanie o zmierzchu metafizyki znajduje swoją wyraźną obecność przynajmniej w dwóch ostatnich stuleciach. Nie sposób w niniejszej pracy przedstawić w sposób wyczerpujący dzieje metafizyki, jak również nie jest możliwym zaprezentować zadowalającą historię jej kryzysu. Warto jednak zauważyć, że chyba nikt tak doniośle i znacząco nie zapytał o możliwość metafizyki, co Kant, gdy w pracy intelektualnej stanął na filozoficznej granicy pomiędzy racjonalizmem a empiryzmem swojej epoki. Filozof z Królewca wyraził to następująco:

„Przesyceni więc dogmatyzmem, który nas niczego nie uczy, a równocześnie i sceptycyzmem, który nam w ogóle nic nie obiecuje, nawet stanu spoczynku

ontologia „oznacza uświadczenie wypowiedzenia bycia, mianowicie za pomocą pytania, jak to jest z byciem (nie tylko z bytem jako takim)” (M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, tłum. R. Marszałek, Warszawa 2000, s. 42).

⁸ T. Ando, *Metaphysics: A Critical Survey of Its Meaning...*, ss. 3–6.

⁹ V. Politis, *Routledge Philosophy Guide Book to Aristotle and the Metaphysics*, London-New York 2004, s. 120.

¹⁰ Istnieją różne diagnozy kryzysu i zmierzchu metafizyki. Przykładowo Rorty i Vattimo dostrzegają w budowaniu obiektywnej metafizyki „walkę o władzę” i jednocześnie postulują zastąpienie metafizyki czymś, co nazywają „myślą słabą” reprezentowaną przez pragmatyzm i hermeneutykę (S. Zabala (red.), *Przyszłość religii*, tłum. S. Królak, Kraków 2010, ss. 67–70).

w dozwolonej niewiedzy, wzywani do działania doniosłością poznania, którego nam potrzeba, a dzięki długiemu doświadczeniu nieufni wobec wszelkiego poznania, które w naszym mniemaniu posiadamy lub które nam się narzuca pod tytułem czystego rozumu, mamy jeszcze tylko jedno krytyczne pytanie, po którego rozwiązaniu musimy urządzić nasze przyszłe postępowanie: Czy metafizyka jest w ogóle możliwa?”¹¹

Wystąpienie Kanta wraz z publikacją „Krytyki czystego rozumu” oraz „Prolegomeny do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka” oznaczało koniec tradycyjnej metafizyki znanej od Platona do Leibniza. Według filozofa z Królewca absolutna metafizyka wnikająca w istotę rzeczy okazała się być zbudowana na błędnych założeniach, a w konsekwencji dawała fałszywą mądrość. Negatywna ocena dotychczasowej pierwszej filozofii nie oznaczała jednak negatywnej odpowiedzi na pytanie o jej możliwość. Rozwiązaniem impasu dla Kanta miała być krytyka rozumu i zwrot w kierunku subiektu¹².

Słynny przełom kopernikański Kanta okazał się bardzo stymulujący dla filozofii niemieckiej i przyczynił się do wzrostu popularności myśliciela z Królewca. Jego myśl opanowała akademickie ośrodki Niemiec, w których każda filozofia musiała w jakiś sposób ustosunkować się do krytyki. Choć pytanie o możliwość metafizyki zrodziło się z doświadczenia jej kryzysu, to doprowadziło ono do pozytywnego rozkwitu myślenia metafizycznego w postaci niemieckich systemów idealistycznych skierowanych na podmiot. Kontynuatorzy klasycznej filozofii niemieckiej dochodzili co prawda do innych, a niekiedy sprzecznych, wniosków co Kant, to jednak obecne było wśród nich przekonanie, że „Krytyka czystego rozumu” stanowi kanon wszystkich możliwych systemów¹³. To właśnie podręcznikowa „wielka trójka” idealistów niemieckich (zwanych postkantystami) w osobach Fichtego, Schellinga i Hegla stała się wyznacznikiem klasycznej niemieckiej metafizyki i miała znaczny wpływ na powstanie systemu filozoficzno-teologicznego Tillicha.

Od XIX wieku w historii filozofii rozpoczyna się okres, w którym wyraźne staje się przekonanie, że metafizyka stanowi tylko dłuższy epizod, obok innych epizodów, w dziejach myśli. Zgoda co do nastania epoki postmetafizycznej pojawia się u twórcy pozytywizmu Comte’a, a następnie jest żywo obecna wewnątrz tzw. pozytywizmu logicznego filozofii analitycznej¹⁴. Według Heideggera Nietzsche proklamując śmierć

¹¹ I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. B. Bornsteina i J. Suchorzewska, Warszawa 1993, s. 33.

¹² W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1949, ss. 238–243.

¹³ F.W.J. Schelling, *Kantowska metoda krytyczna wobec idealizmu i realizmu*, tłum. K. Krzemieniowa [w:] R. Panasiuk (red.), *Schelling*, Warszawa 1987, s. 157.

¹⁴ W. Pannenberg, *Człowiek, wolność, Bóg*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1995, s. 143.

Boga miał mówić o końcu platonizmu, z którym utożsamiał filozofię zachodnią, gdyż uznawała ona prawdziwość i realność nadzmysłowego świata¹⁵. Zmierzch klasycznej myśli metafizycznej na rzecz „wydestylowanej” epistemologii stał się domeną neokantystów, którzy aż do początku XX wieku zdominowali niemieckie ośrodki akademickie i tworzyli środowisko intelektualne, w którym kształtowała się filozoficzna myśl Tillicha.

Husserl w swoich rozważaniach z 1936 roku na temat kryzysu nauk europejskich łączył obecny w swoich czasach sceptycyzm dotyczący możliwości metafizyki i upadek uniwersalnej filozofii jako siły przewodniej z utratą wiary w rozum. Skoro rozum jest tym, co wszystkiemu nadaje ostatecznie sens, to jego upadek oznacza całkowitą utratę wszelkiego sensu¹⁶.

Podobnej obserwacji dokonał Horkheimer, który w 1941 roku w „Krytyce instrumentalnego rozumu” ukazał upadek obiektywnego rozumu w filozofii zachodniej. Oświeceniowy rozłam pomiędzy filozofią a religią doprowadził tylko do krótkotrwałego triumfu metafizyki racjonalizmu. W konsekwencji krytyka rozumu doprowadziła do usunięcia się w cień rozumu obiektywnego, którego wyrazem była metafizyka i religia. Zaburzenie harmonii między tym, co obiektywne a tym, co subiektywne zapoczątkowało panowanie rozumu subiektywnego, który polega na doborze środków do celu na podstawie wiedzy naukowej. Według Horkheimera taki instrumentalny rozum pomija kwestię celów oraz wartości, co prowadzi do zubożenia rozumu jako takiego¹⁷.

To właśnie pierwsza połowa XX wieku oraz wszechobecne poczucie rozkładu racjonalizmu filozofii nowożytnej jest momentem dziejowym, w który ma miejsce rozwój filozoficzny Tillicha oraz pytanie o możliwość metafizyki. Aby móc zaprezentować podstawy systemu filozoficznego Tillicha należy nakreślić ogólny zarys problematyki ontologii oraz znaczenia rozumu w filozofii nowożytnej. Jak zostało już zauważone, najważniejszym punktem odniesienia w pytaniu o myślenie metafizyczne Tillicha stanowi klasyczna filozofia niemiecka, zapoczątkowana przez krytycyzm Kanta.

W XVII i XVIII wieku jedną z ważniejszych kwestii spornych, która urzeczywistniła się wśród myślicieli, był epistemologiczny problem oraz znaczenie umysłu i doświadczenia zmysłowego. Tradycyjnie wyszczególnia się dwa wielkie prądy filozoficzne. Pierwszy za najistotniejszy dla poznania uważał rozum, który dostarczał pewnej i powszechnie ważnej wiedzy. Z kolei drugi wartość poznawczą widział

¹⁵ M. Heidegger, *Drogi lasu*, tłum. J. Gierasimiuk, Warszawa 1997, s. 177.

¹⁶ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, tłum. S. Walczewska, Kraków 2017, s. 29.

¹⁷ M. Horkheimer, *Społeczna funkcja filozofii*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1987, ss. 247–296.

w doświadczeniu empirycznym, bez którego nie mogłoby być wiedzy. I choć nurt racjonalistyczny i empiryczny były wewnętrznie zróżnicowane, to podział na dwa główne prądy oświeceniowej filozofii jest wyraźnie obecny wśród historyków filozofii¹⁸. Wielki ojciec empiryzmu Locke zauważył, że „dusza zdaje się nie posiadać żadnych idei, dopóki zmysły ich do niej nie doprowadzą”¹⁹. Empiryzm wpisywał się w pewnym stopniu w tradycję arystotelesowską, która wyrażona została w słynnym zdaniu: „Nie ma nic w umyśle, czego by przedtem nie było w zmysłach”²⁰. W polemice z poglądami Locke’a wielki racjonalista Leibniz stał na stanowisku, że „nie ma nic w umyśle, czego by przedtem nie było w zmysłach, oprócz samego umysłu”²¹. Tym samym wyróżniał poszczególne pojęcia rozumowe, których zmysły nie potrafią dostarczyć i które jednocześnie były kluczowe dla jego przedsięwzięcia metafizycznego. Wśród nich były pojęcia przyczyny i substancji. Kontynuator linii angielskiego empiryzmu Hume podjął przede wszystkim krytykę pojęcia przyczynowości. Podzielił on sądy na dotyczące stosunków między ideami oraz dotyczące faktów, co nazywane zostało widelcem Hume’a²². O ile te pierwsze charakteryzuje pewność i oczywistość, to jednak nie poszerzają one wiedzy, ale mają charakter jedynie analityczny. Przykładem były dla niego nauki matematyczne, które dotyczyły figur lub liczb. Drugie z kolei dotyczyły doświadczenia empirycznego i choć brakowało im pewności tych pierwszych, to dotyczyły rzeczywiście istniejących przedmiotów²³. Racjonalistyczne metafizyki nie wpisywały się w ten podział, były więc dla Hume’a raczej sofistyką i iluzją, aniżeli znaczącą nauką²⁴. Według Hume’a rozumowanie dotyczące faktów zdaje się opierać na stosunku przyczyny i skutku. Zakłada się bowiem, że pomiędzy faktami istnieje konieczny związek. Zadaniem Hume’a było zbadać więc przyczynowość i odpowiedzieć na pytania, na jakiej podstawie twierdzi się o konieczności pomiędzy przyczyną a skutkiem. Rozważania doprowadziły go do stwierdzenia niemożliwości dowiedzenia konieczności pomiędzy przyczyną a skutkiem zarówno w dowodzeniu *a priori*, czyli bez doświadczenia empirycznego, jak i – co było najbardziej zaskakujące dla

¹⁸ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii...*, t. 2, s. 221.; F.S.J. Copleston, *Historia filozofii*, tłum. J. Łoziński, t. 6, Warszawa 2005, ss. 343–378.

¹⁹ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B.J. Gawęcki, t. 1, Warszawa 1955, s. 139.

²⁰ Średniowieczne hasło (*nihil in intellectu nisi prius in sensu*) zaczerpnięte z filozofii Arystotelesa zostało spopularyzowane przez Tomasza z Akwinu i wyrażało prymat doświadczenia empirycznego nad intelektualnym (W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii...*, t. 2, s. 138).

²¹ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Damska, t. I, Warszawa 1955, s. 103.

²² J. Broackes, *Fork, Hume's* [w:] T. Honderich (red.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press 2005, ss. 307–308.

²³ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego wraz z apendyksami*, tłum. D. Misztal i T. Sieczkowski, Kraków 2005, s. 25.

²⁴ *Ibid.*, ss. 131–132.

przyrodoznawstwa – poprzez doświadczenie empiryczne. Przyczynowość dla Hume’a jest pewnym nawykiem, który powoduje, że nasz umysł tworzy związek pomiędzy zaobserwowanymi faktami²⁵.

Sceptycyzm wobec pojęcia przyczyny miał ogromne znaczenie dla Kanta, który oznajmił, że „napomnienie Davida Hume’a było właśnie tym pierwszym sygnałem, który przed wielu laty przerwał moją drzemkę dogmatyczną i nadał całkowicie inny kierunek moim badaniom w dziedzinie filozofii spekulatywnej”²⁶. To właśnie niemożliwość dowiedzenia *a priori* koniecznego połączenia pomiędzy przyczyną skutkiem oraz pozostawienie go w sferze niepewnego doświadczenia empirycznego i przyzwyczajenia rozumu było dla Kanta impulsem do stworzenia filozofii krytycznej.

Systematyzując kwestię poznania, Kant podzielił sądy na aprioryczne i aposterioryczne. Te pierwsze pochodziły z czystego intelektu²⁷ i rozumu – charakteryzowała je pewność i uniwersalność. Drugie z kolei pochodziły z doświadczenia empirycznego i brakowało im wspomnianej już konieczności. Oprócz podziału na *a priori* i *a posteriori*, użył rozróżnienia na sądy analityczne, które są tylko wyjaśniające i nie dodają nic do treści poznania oraz syntetyczne, które rozszerzają i powiększają poznanie. O ile widelec Hume’a zakładał w tej optyce jedynie twierdzenia analityczne *a priori* oraz syntetyczne *a posteriori*, to w przypadku Kanta należałoby mówić o widłach, gdyż możliwe są również twierdzenie syntetyczne *a priori* (znajdował je w ówczesnej matematyce i przyrodoznawstwie). Wpływające z czystego rozumu sądy, które rozszerzają poznanie, posiadają więc konieczność i uniwersalność, których to brakuje poznaniu empirycznemu. To one miały być kluczowe dla przedsięwzięcia metafizyki. Kant pytał więc, jak możliwe jest poznanie syntetyczne *a priori*. Odpowiedź znalazł poprzez swój „przewrót kopernikański”, który wyraził następująco:

„Dotychczas przyjmowano, że wszelkie nasze poznanie musi się dostosowywać do przedmiotów. Lecz wszelkie próby, by o nich przy pomocy pojęć orzec coś, co by rozszerzyło poznanie nasze, obracały się przy tym założeniu wniwecz. Spróbujmy więc raz, czy się nam lepiej nie powiedzie przy rozwiązywaniu zadań metafizyki, jeżeli przyjmujemy, że to przedmioty muszą się dostosowywać do naszego poznania”²⁸.

Kant stanął więc przed zadaniem zbadania apriorycznych form poznania, które odnalazł zarówno w zmysłowości, jak i w myśleniu. Metoda transcendentalna oznaczała

²⁵ Ibid., ss. 25–29. Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii...*, t. 2, ss. 156–157.

²⁶ I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka...*, s. 10.

²⁷ W polskiej tradycji translatorskiej różnie tłumaczono (rozsądek lub intelekt) jedno z kluczowych pojęć Kanta, czyli *Verstand*. W niniejszej pracy posłużono się polskim słowem „intelekt” zaproponowanym przez Ingardena.

²⁸ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. 1, Warszawa 2010, s. 35 (BXVI).

nie poznanie przedmiotów, ale badanie sposobów poznawania przedmiotów (władzy poznawczej)²⁹. Warto zauważyć, że Tillich zawdzięcza krytycyzmowi Kanta między innymi ukazanie, że „na pytanie o możliwość wiedzy empirycznej nie można odpowiedzieć, wskazując na rzeczywistość rzeczy [*realm of things*]”³⁰. Idealizm zapoczątkowany przez Kanta, analizując doświadczenie, wychodzi od miejsca spotkania podmiotu i przedmiotu³¹.

Ważniejszymi częściami krytyki Kanta były trzy działy transcendentalne: estetyka, analityka i dialektyka. Pierwszy był teorią krytyczną zmysłowości, w której Kant za czyste formy zmysłowości uznał przestrzeń i czas – były one warunkami wszelkich wyobrażeń. „Nie można sobie wyobrazić, że nie ma przestrzeni, jakkolwiek można sobie pomyśleć, że nie spotykamy w niej żadnych przedmiotów”³² oraz „nie można ze zjawisk w ogóle usunąć samego czasu, choć całkiem dobrze można z czasu usunąć zjawiska”³³. Już w tym miejscu Kant zauważył, że skoro umysł przekształca otrzymywany materiał zmysłowy i wtlacza go w swoje formy, to *de facto* tym, co postrzega człowiek, nie jest rzecz sama w sobie (noumenon), a jedynie zjawisko (fenomen). Warto zaznaczyć, że rzecz sama w sobie nie jest pojęciem, które konstytuuje istniejący przedmiot – jest pojęciem granicznym, który wyznacza granice poznania³⁴.

Poznanie to jednak nie tylko postrzeganie, to również pomyślenie tego, co postrzegane, za pomocą pojęć. Jak podkreślał Kant „myśli bez treści naocznej są puste, dane naoczne bez pojęć – ślepe”³⁵. Intelkt posiada swoje formy aprioryczne i postępuje według swojego prawidła, bez którego nie byłoby poznania. Zbadanie tego było więc analityką transcendentalną. Podstawową czynnością intelektu jest syntezywanie różnorodnego materiału dostarczanego przez zmysły i odniesienie go do jednej świadomości. Te naczelną zasadę wszelkiego posługiwania się intelektem Kant nazwał „zasadą syntetycznej jedności apercepcji”³⁶. Jednocześnie wyprowadził z sądów logicznych tablicę kategorii, które były pojęciami, za pomocą których intelekt zespala wyobrażenia w przedmioty. Były one więc czystymi formami (pojęciami) intelektu i jako kategoriałna struktura umysłu apriorycznymi warunkami poznania³⁷. Pojęcia te, choć nie

²⁹ Ibid., ss. 67, 286 (B26, B294).

³⁰ P. Tillich, *On the Boundary. An Autobiographical Sketch*, New York 1966, s. 82.

³¹ Ibid.

³² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, t. 1, s. 76 (B38).

³³ Ibid., s. 82 (B46).

³⁴ Ibid., s. 132 (B111).

³⁵ Ibid., s. 103 (B75).

³⁶ Ibid., ss. 174–175 (B136–137).

³⁷ Kant wymienił w sumie 14 kategorii. Za najważniejsze uznaje się kategorie stosunku, a w szczególności pojęcia substancji i przyczynowości. Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii...*, t. 2, s. 235.

wypływają z doświadczenia empirycznego, to jako formy myślenia potrzebują danych naocznych. Jej realność można ukazać dopiero poprzez doświadczenie³⁸. Z kategorii Kant wyprowadził zasady intelektu, bez których nie sposób mówić o poznaniu. Ważnym dla niego wnioskiem z analityki transcendentalnej było to, że pojęcia i zasady intelektu odnoszą się tylko do możliwego doświadczenia, a więc do zjawisk³⁹. Intelekt „nie może *a priori* nigdy więcej osiągnąć niż to, że antycypuje formę możliwego doświadczenia w ogóle, i że nie może nigdy przekroczyć granic zmysłowości, w obrębie których jedynie dane są na przedmioty”⁴⁰. Według Kanta miejsce ontologii powinna zajmować więc jedynie przywołana wyżej analityka czystego intelektu (analityka transcendentálna)⁴¹.

Najbardziej znaczącą dla tradycyjnej metafizyki była trzecia część krytyki transcendentalnej, czyli dialektyka. O ile analityka zajmowała się czystymi pojęciami intelektu, które miały zastosowanie jedynie empiryczne, to dialektyka dotyczyła rozumu, który pragnie stosować te pojęcia poza możliwym doświadczeniem, a więc do rzeczy samej w sobie. Rozum postępując na zasadzie sylogizmu, cofa się w szeregu warunków, szukając tego, co nieuwarunkowane, który zatrzymałby niekończący się regres. Tylko w tym, co nieuwarunkowane rozum znajduje swoje spełnienie. Czyste pojęcia rozumu nazywał Kant ideami transcendentalnymi. Idea to „konieczne pojęcie rozumowe, któremu dokładnie odpowiadający przedmiot nie może być dany w zmysłach”⁴². Do głównych idei metafizycznych, które są stale postulowane przez rozum, Kant zaliczał duszę (zupełny podmiot), wszechświat (ogół wszystkich zjawisk) i Boga (rzecz, która zawiera w sobie najwyższy warunek możliwości wszystkiego, co się da pomyśleć)⁴³. Zagadnienie krytyki dowodów na istnienie Boga zostanie omówione w kolejnej części, dotyczącej doktryny Boga. Należy jednak zauważyć, że Tillich widzi podstawę krytycyzmu wobec teologii naturalnej w doktrynie kategorialnej struktury ludzkiego umysłu. Kategorie i formy naoczności tworzą strukturę ludzkiej skończoności, a więc są ważne tylko dla zrozumienia stosunku wzajemnego skończonych rzeczy. Gdy przekracza się skończone rzeczy i ich wzajemne stosunki, to wtedy pojęcia takie jak przyczynowość czy substancja, przestają obowiązywać⁴⁴.

³⁸ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, t. 1, s. 282 (B288).

³⁹ Ibid., s. 286 (B294).

⁴⁰ Ibid., s. 294 (B303).

⁴¹ Ibid. (B303). Warto mieć na uwadze, że Kant w zgodzie z podziałem Wolffa w ontologii widział jedynie część metafizyki.

⁴² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. 2, Warszawa 2010, s. 36 (B384).

⁴³ Ibid., ss. 41–43 (B392–394). Warto zaznaczyć, że choć Kant nie widział dostępu do Boga na podstawie rozumu teoretycznego, to dostrzegał go poprzez rozum praktyczny, gdzie Bóg jest słusznym postulatem prawa moralnego.

⁴⁴ HChT, ss. 360–361.

Tillich poprzez historię filozofii dostrzega w Kancie tego filozofa, który ustanowił znaczącą granicę dla rozumowego poznania rzeczywistości pozazmysłowej. Krytyka ta została przyjęta przez świat filozofii, który włączył ją (lub jej części) do swojego myślenia. Jednak „ludzki umysł i ludzka dusza nie potrafiła zatrzymać się na tym poziomie”⁴⁵ i choć XIX-wieczna filozofia i teologia opierała się na Kantowskiej pokorze wobec rzeczywistości pozazmysłowej, to pojawiła się istotna potrzeba wyjścia poza krytycyzm filozofa z Królewca. Tillich przywołuje popularny slogan powtarzany w jego czasach studenckich: „Zrozumieć Kanta znaczy przekroczyć Kanta”⁴⁶. Jednym z najważniejszych postkrytycznych myślicieli dla rozwoju filozoficzno-teologicznego Tillicha był Schelling, któremu poświęcił on swoje prace dyplomowe⁴⁷. Ważnym zadaniem, jakie postawił sobie Schelling w związku z filozofią Kanta, było „otwarcie dostępu do owego we właściwym sensie metafizycznego świata, nadzmysłowego regionu, do którego należą Bóg, dusza, wolność, nieśmiertelność”⁴⁸. Tillich dostrzegał u Schellinga syntezę mistycznego panteizmu Spinozy i krytycyzmu Kanta⁴⁹. Przedstawiciel klasycznego idealizmu niemieckiego i inicjator romantyzmu miał znaczny wpływ na ontologię Tillicha ze względu zarówno na idealistyczny charakter filozofii Schellinga, jak i na obecne w niej egzystencjalne elementy.

Należy wskazać tutaj na szczególnie istotne znaczenie późnej myśli Schellinga, który według Tillicha miał zapoczątkować „egzystencjalistyczną rewoltę wobec esencjalizmu”⁵⁰. W ostatnim okresie swojej działalności Schelling zwrócił uwagę na niewystarczalność dotychczasowej filozofii racjonalistycznej wśród myślicieli takich jak Kartezjusz, Spinoza, Hegel czy nawet on sam. Błąd miał polegać na utożsamieniu „pojęcia bytu z bytem samym”⁵¹. Oznacza to, że według Schellinga rozum ze swoimi zasadami i pojęciami stwierdza jedynie możliwość i istotę, a nie fakt i istnienie. Schelling określa takie podejście filozofią negatywną, gdyż nie dociera ona do rzeczywistości i w stosunku do niej nie mówi nic pozytywnego. Jego zdaniem filozofia negatywna potrzebuje uzupełnienia o filozofię pozytywną, która dowartościowuje istnienie

⁴⁵ Ibid., s. 366.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ P. Tillich, *The Construction of the History of Religion in Schelling's Positive Philosophy*, tłum. V. Nuovo, London 1974; P. Tillich, *Mysticism and Guilt-Consciousness in Schelling's Philosophical Development*, tłum. V. Nuovo, London 1974. Pierwsza praca była rozprawą doktorską z filozofii z roku 1910, druga z kolei była rozprawą doktorską z teologii w 1912 roku.

⁴⁸ F.W.J. Schelling, *System idealizmu transcendentnego*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1979, ss. 390–391.

⁴⁹ HChT, ss. 370–371.

⁵⁰ P. Tillich, *The Nature and the Significance of Existential Thought* (1956) [w:] MW/HW I, s. 404.

⁵¹ R. Panasiuk, *Schelling*, Warszawa 1987, s. 110.

i doświadczenie empiryczne⁵². Tillich dostrzega linię prowadzącą od późnego Schellinga przez Kierkegaarda, Marxa i Nietzschego aż po dwudziestowieczny egzystencjalizm⁵³. W kontekście zarysowanej różnicy pomiędzy idealizmem a egzystencjalizmem i obecnym między nimi napięciu pojawia się pytanie o to, gdzie należy umiejscowić samego Tillicha. Pytanie to często pojawiało się w kontekście myśli filozofa, który dokonał własnej charakterystyki, określając się jako zarówno idealista, jak i egzystencjalista⁵⁴. Jednakże w kontekście rozważań ontologicznych Tillicha, które są ugruntowane egzystencjalnie, należy podkreślić dostrzegalne przez licznych badaczy podobieństwo do filozofii egzystencji Heideggera⁵⁵.

1.2. Krytyka metafizyki

Określenie istoty filozofii jako nauki o byciu i uczynienie jej podstawą systemu filozoficzno-teologicznego narażają Tillicha na popularne zarzuty. Pierwszy wynika z przekonania, że metafizyka jest czymś zamierzczłym jak alchemia czy astrologia i nie przystaje do współczesnego paradygmatu naukowości. Taką filozofię przeciwstawia się przykładowo fizyce, która oparta jest na doświadczeniu, a jej twierdzenia podlegają eksperymentalnej weryfikacji. Przedrostek „meta” w metafizyce otrzymuje znaczenie czegoś poza doświadczeniem i poza możliwą weryfikacją. Wskazuje na drugi świat ponad fizyczną rzeczywistością, który jest wynikiem wybujałej wyobraźni filozofów, ale

⁵² Ibid. Schelling korzysta ze znaczącego rozróżnienia na „co” i „że”. We wprowadzeniu do filozofii objawienia pisał: „Dwoma całkowicie różnymi rzeczami jest wiedzieć, «Czym» (Was) jest to, co istnieje, *quid sit*, i «Że» (Daß) ono istnieje, *quod sit*. To pierwsze – odpowiedź na pytanie: «czym to jest» – daje mi wgląd w istotę rzeczy, albo sprawia, że rzecz pojmuję, że posiadam o niej pojęcie albo jej zrozumienie, albo samą tę rzecz mam w pójściu. Ale to drugie, wgląd, że ona istnieje, nie zapewnia mi samo tylko pojęcie, ale coś, co wykracza poza czyste pojęcie, to znaczy egzystencja” (F.W.J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie*, w: XIII, ss. 57–58) za K. Krzemieniową, *Schelling i jego późna filozofia* w: F.W.J. Schelling, *Filozofia objawienia. Ujęcie pierwotne*, t. 1, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2002, s. XLV.

⁵³ P. Tillich, *Existential Philosophy (1944)*..., s. 354. Tillich stwierdza, że rozróżnienie Schellinga na filozofię negatywną i pozytywną jest tożsame z rozróżnieniem na esencjalizm i egzystencjalizm (HChT, s. 444).

⁵⁴ HChT, s. 541.

⁵⁵ Nie sposób wymienić wszystkich badaczy, którzy dostrzegają taki wpływ lub podobieństwo. Warto jednak przywołać O'Meara, który pisał o „strukturalnym podobieństwie” pomiędzy systemem Tillicha a ontologią Heideggera (T.F. O'Meara, *Tillich and Heidegger: A Structural Relationship...* „The Harvard Theological Review”, t. 61 nr 2 [1968], ss. 249–261). Thatcher zwrócił uwagę jak za sprawą Heideggera zmienił się język Tillicha (A. Thatcher, *The Ontology of Paul Tillich*, Oxford 1978, ss. 4–5). Można też wymienić rozprawę doktorską Chi, który analizował spuściznę Heideggera w myśli Tillicha (S.W. Chi, *The Heideggerian legacy in Paul Tillich's ontology and theological anthropology*, Boston 2013 [na:] <https://open.bu.edu/handle/2144/8468> [dostęp: 19 III 2022]). Wśród polskich autorów należy wspomnieć Milerskiego, który był świadomy analogii w „fenomenologiczno-ontologicznych analizach” Heideggera i Tillicha (B. Milerski, *Religia a Słowo. Krytyka religii w ujęciu Dietricha Bonhoeffera i Paula Tillicha*, Łódź 1994, s. 74). Natomiast Mech, powołując się na wspomniany tekst O'Meara, pisał o pośrednim wpływie Heideggera na Tillicha (K. Mech, *Chrześcijaństwo i dialektyka w koncepcji Paula Tillicha*, Kraków 1997, s. 72). Z kolei Napadło dostrzegał, że antropologiczny punkt wyjścia i metoda fenomenologiczna wokół pojęcia bycia były tym co łączyło dwóch myślicieli (M. Napadło, *Pytanie o Boga... Filozofia religii Paula Tillicha*, Płock 2015, s. 118–123).

nie posiada żadnej realności w tym świecie. Jak sam zauważa Tillich znaczenie to było wspierane przez niefortunne pojęcie „supranaturalny”, które oznaczało boską rzeczywistość ponad naturą. W końcu przeciwstawienie empirycznego „doświadczenia” błędnie rozumianemu słowu „spekulacja” pozbawiła metafizykę wiarygodnych podstaw i uczyniło nieistotną dla prawdziwego poznania⁵⁶. Przeciwno takiemu zniekształceniu Tillich podaje następującą definicję:

„Metafizyka powinna być definiowana jako analiza elementów w napotykaną rzeczywistości, które należą do jej ogólnej struktury i czynią doświadczenie uniwersalnie możliwe. Metafizyka jest więc racjonalnym badaniem struktury bycia, jego biegunowości i kategorii, jakie pojawiają się w spotkaniu człowieka z rzeczywistością”⁵⁷.

Bycie jest więc tym, co jest bliższe człowiekowi niż cokolwiek innego. Ta bliskość i wszechobecność bycia sprawiają jednak, że jest ono na co dzień niedostrzegalne, jak przestrzeń lub tlen. Człowiek jednak posiada zdolność zapytania, o to, co znaczy istnieć i dlatego jest w stanie badać bycie.

Zwodnicze konotacje słowa metafizyka prowadzą do pytania o alternatywę wobec zniesławionego pojęcia, która została już wprowadzona. Jest nią nowożytnie słowo ontologia, które oznacza dosłownie naukę o bycie. Pojęcie to posiada krótszą, lecz równie znaczącą, tradycję znaczeniową co metafizyka. Tradycyjnie ontologia uznawana jest za część metafizyki i choć posiada węższy przedmiot, to charakteryzuje się ona większą uniwersalnością⁵⁸. Takie jest też rozumienie różnicy u Tillicha, dla którego metafizyka zajmuje się również strukturami mającymi mniejszy poziom uniwersalności takimi jak przyroda, człowiek czy historia⁵⁹. Ontologia jako nauka o strukturach bycia posiada więc węższe znaczenie, lecz jednocześnie zajmuje się najszerszym możliwym przedmiotem⁶⁰. Tillich nie przywiązywał jednak wielkiej wagi do tego rozróżnienia⁶¹.

Kolejny zarzut wobec nauki o byciu jako pierwszej filozofii wynika z pierwszeństwa, jakie przyznaje się epistemologii. Krytyka ta jest zdaniem Tillicha w dużej mierze usprawiedliwiona, ponieważ zarówno bycie, jak i słowo określające

⁵⁶ P. Tillich, *Relation of Metaphysics and Theology*, „The Review of Metaphysics” t. 10 nr 1 (1956), ss. 57–58; HChT, ss. 158–159; P. Tillich, *Philosophy and Theology (1941)...*, ss. 85–86 (P. Tillich, *Filozofia i teologia...*, s. 149).

⁵⁷ P. Tillich, *Relation of Metaphysics and Theology...*, s. 57.

⁵⁸ T. Ando, *Metaphysics: A Critical Survey of Its Meaning...*, ss. 35–39. Por. S. Judycki, *Co to jest metafizyka? Trzy wielkie koncepcje Zachodu...*, ss. 41–42.

⁵⁹ P. Tillich, *Relation of Metaphysics and Theology...*, ss. 57–58.

⁶⁰ W wykładach berlińskich Tillich do ontologii zaliczał również filozofię wartości [*Wertphilosophie*] z pojęciami dobra i prawdy (EGW XVI, s. 21). Wcześniej w „Teologii systematycznej” zastrzegł jednak, że pojęcia te nie przynależą do „czystej ontologii”, gdyż mają znaczenie „tylko w relacji do oceniającego podmiotu” (ST I, s. 166 [TS I, s. 155]).

⁶¹ EGW XVI, s. 11. W wykładach berlińskich stwierdził, że nie ma faktycznej różnicy między ontologią a metafizyką, a rozróżnienie Heideggera jest bezpodstawne.

bycie, należą ściśle do siebie. Świadomość tego obecna była już u Parmenidesa, który jako pierwszy ontolog wypowiadał twierdzenie o tożsamości myśli i bytu⁶². Nie można mówić o poznaniu czy doświadczeniu bez bytu, który jest przedmiotem poznania lub doświadczenia. Z takiej jedności ontologicznej Tillich wysuwa przeświadczenie o niemożliwości ustanowienia epistemologii bez podstawy ontologicznej. To właśnie ten powód doprowadził według niego do upadku neokantyzmu wraz z epistemologiczną filozofią. Nauka o poznaniu jest więc dla Tillicha częścią ontologii, a każde twierdzenie epistemologiczne jest *implicite* twierdzeniem ontologicznym. Zarówno to przeświadczenie, jak i klasyczna tradycja filozoficzna sprawiają, że metafizyka powinna zaczynać od analizy bycia aniżeli od problemu poznania. Tillich jest jednak świadomy, że istnieją sytuacje, w których pewna tradycja ontologiczna uznana zostaje za wątpliwą, a odpowiedzialnością za taki stan obarczane są narzędzia poznawcze, które umożliwiły powstanie danej filozofii. Jest to powód, dla którego struktura opublikowanej „Teologii systematycznej” rozpoczyna się właśnie od refleksji epistemologicznej i pojęcia rozumu. Choć pierwszeństwo epistemologii względem ontologii posiada swoją rację, to dla Tillicha błędnym jest uznawanie jej za fundament filozoficznego lub teologicznego systemu⁶³.

Trzeci zarzut wobec metafizyki wysuwany jest zarówno ze strony pozytywizmu i empiryzmu, jak i sceptycyzmu i pragmatyzmu. W najlepszym wypadku pytanie o bycie jest nieinteresujące i jałowe, a w najgorszym po prostu niemożliwe. Człowiek nie ma dostępu do żadnej ogólnej struktury i żadnego sensu bycia. Postrzega jedynie różnorodność bytów i ich relacje w świecie. Krytykę tę Tillich oddała przekonaniem, że człowiek jest czymś więcej niż aparatem do rejestrowania „faktów” i ich zależności. Człowiek chce wiedzieć, co znaczy być i dlatego będzie przekraczał każde ograniczenia stawiane mu na drodze przez sceptycyzm. Znaczenie bycia jest podstawową troską człowieka, a przez to prawdziwie ludzkim i filozoficznym pytaniem⁶⁴. Jednocześnie stwierdza, że sam logiczny pozytywizm zakłada, że zakaz zajmowania się kwestią bycia w filozofii oraz odrzucenie ontologii klasycznych nie opierają się na arbitralnych preferencjach, ale mają swój fundament w rzeczywistości [*fundamentum in re*]. Według Tillicha ukryte założenie logicznego pozytywizmu ma głosić, że bycia samego nie można poznawczo ująć, można poznać jedynie jego manifestacje, które dopuszczają naukową analizę i weryfikację. Wszystko inne nie dostarcza człowiekowi wiedzy. Tillich stwierdza

⁶² W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii...*, t. 1, ss. 35–36.

⁶³ ST I, ss. 67, 71–72 (TS I, ss. 68, 71–72).

⁶⁴ P. Tillich, *Philosophy and Theology (1941)...*, ss. 86–87 (P. Tillich, *Filozofia i teologia...*, s. 150).

jednak, że taki pozytywizm nieświadomie i ukrycie orzeka coś o byciu. Mianowicie twierdzi on, że „byt [*being*] ma przeto taki charakter, który sprawia, że logiczny pozytywizm jest najlepszą – lub wręcz jedyną – metodą ujęcia poznawczego”⁶⁵. Zdaniem Tillicha świadomość tego ontologicznego założenia nie pozwala więc odrzucić kwestii bycia.

Zarzut wobec ontologii może być wysuwany z perspektywy historycznej, gdy dostrzeżony zostanie fakt, że natura ludzka, w tym struktura jego doświadczenia, zmienia się w toku procesu historycznego. Relatywizm względem historii człowieka podważa twierdzenia ontologiczne, które uzurpują się prawo wyrażania tego, co ponadczasowe i absolutne, ponieważ to właśnie człowiek jest miejscem, gdzie poznanie ontologiczne się urzeczywistnia⁶⁶. Ontologia jest antropocentryczna⁶⁷. Według Tillicha zarzut relatywizmu historycznego byłby słuszny, gdyby metafizyka zamierzała zajmować się niezmienną strukturą natury ludzkiej. Jednak „bramą do ontologii”⁶⁸ jest dynamiczna struktura człowieka, co Tillich wyraża następująco:

„Ludzka natura zmienia się w trakcie historii. Filozofia procesu ma w tym punkcie rację. Ale ludzka natura przemienia się w *historię*. Struktura jakiegoś bytu [*a being*], który *ma historię*, tkwi u podstaw wszystkich historycznych zmian. Struktura ta jest przedmiotem ontologicznej i teologicznej doktryny człowieka”⁶⁹.

Według Tillicha dopóki człowiek ma doświadczenie i jest w stanie je krytycznie analizować, dopóty będzie mogła funkcjonować metafizyka. W przypadku nastąpienia zmiany warunków doświadczenia ontologia zostanie zmuszona do odkrycia na nowo struktur i zasad⁷⁰.

1.3. Ontologia

Jak zostało już zauważone, bycie jest pojęciem najbardziej fundamentalnym i uniwersalnym. Ontologiczne pytanie brzmi: czym jest bycie samo? Jednak rozważania te zdają się pustą tautologią, gdyż co innego ontologia może orzec o byciu, oprócz tego, że jest byciem? To ostateczne pytanie podkopuje wszystko, co szczególne i określone [*special and definite*]. W jaki sposób można mówić o strukturze bycia jako takiego?

⁶⁵ ST I, s. 231 (TS I, s. 214).

⁶⁶ ST I, s. 167 (TS I, s. 156).

⁶⁷ EGW XVI, s. 166.

⁶⁸ Tillich posługuje się sformułowaniem „brama do ontologii” w nawiązaniu między innymi do Heideggera, który zwrócił uwagę, że bycie-tu-oto [*Dasein*] jako formy ludzkiej egzystencji jest punktem wyjścia dla ontologii. Heidegger stwierdził, że „ontologii fundamentalnej, z której dopiero wszystkie inne mogą się wywodzić, trzeba poszukiwać w egzystencjalnej analizie jestestwa [*Dasein*]” (M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 19).

⁶⁹ ST I, s. 167 (TS I, ss. 156–157).

⁷⁰ ST I, s. 167 (TS I, ss. 156–157).

Zdaniem Tillicha ontologia jest możliwa, gdyż człowiek ma do dyspozycji „pojęcia, które są mniej uniwersalne niż byt [*being*], ale bardziej uniwersalne niż jakiekolwiek pojęcie oznaczające królestwo bytów [*beings*]”⁷¹. Są one odkrywane i organizowane przez filozofów od tysięcy lat, a zwano je „zasadami” [*principles*], „kategoriami” [*categories*] czy „ostatecznymi wyobrażeniami” [*ultimate notions*]⁷². Choć nie osiągnięto pełnej zgodności co do ich ilości i znaczenia, to niektóre z nich pojawiają się niemal w każdej ontologii. Niewątpliwe za najważniejszych myślicieli, którzy opracowali i dali zachodniemu światu takie filozoficzne narzędzia, Tillich uważa Arystotelesa i Kanta. To oni za pomocą żmudnej intelektualnej pracy uporządkowali wgląd w bycie z jego kategoriami, którego żaden filozof nie może pominąć⁷³.

Pojęcia ontologiczne są aprioryczne, to znaczy poprzedzają doświadczenie i są obecne, ilekroć człowiek czegoś doświadcza. W ten sposób wyznaczają naturę doświadczenia⁷⁴. Tillich zdaje sobie sprawę z popularnego zarzutu wobec aprioryczności pojęć ontologicznych, który bywa podnoszony. Metafizyczna praca intelektualna jawi się jako całkowicie oderwana od doświadczenia empirycznego spekulacja. Jednak *a priori* nie oznacza, że pojęcia te są znane przed doświadczeniem. Właściwie rzecz ujmując, są one znane filozofowi dopiero jako wytwory krytycznej analizy doświadczenia, która odnajduje w nich elementy nie pochodzące od samych zmysłów⁷⁵. W tym duchu Tillich sformułował na potrzeby swojego wykładu paradoksalną charakterystykę ontologii:

„Ontologia opiera się na doświadczeniu przez które doświadczenie się samodoświadcza. Nigdy nie jest to przedmiot, którego doświadcza doświadczenie, ale [jest to] doświadczenie [które] doświadcza samego siebie, i to czyni ontologię możliwą”⁷⁶.

Takie patrzeć na samo patrzeć czy doświadczać doświadczenia prowadzi do świadomości tego, co się dzieje, gdy obserwuje się rzeczywistość. Według Tillicha jest to podejście egzystencjalistyczne, gdyż zwraca się nie tyle w stronę myślącego, co

⁷¹ W kontekście ontologii pojawia się pytanie o Heideggerowskie rozróżnienie ontologicznego (*ontologische*) i ontycznego (*ontisch*). O ile w angielskim wydaniu „Teologii systematycznej” Tillich podkreśla większą uniwersalność, a więc i większe znaczenie dla ontologii, pojęć ontologicznych niż ontycznych, to w niemieckim tłumaczeniu rozróżnienie to zostało z nieznanых powodów zgubione (ST I, s. 164 [P. Tillich, *Systematische Theologie I–II*, Berlin 2017, s. 172]).

⁷² ST I, s. 164 (TS I, s. 154).

⁷³ P. Tillich, *Philosophical Background of my Theology* (1960) [w:] MW/HW I, ss. 415–416.

⁷⁴ Przypomina to rozważania Kanta na temat pojęć wytworzonych całkowicie *a priori*, czyli niezależnie od doświadczenia (empirycznego) – są one tylko warunkami możliwego doświadczenia. Pomiędzy nimi jest nierozzerwalny związek, który umożliwia poznanie (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, t. 1, ss. 103–104 [B75]).

⁷⁵ Samo przedsięwzięcie „Krytyki czystego rozumu” jest właśnie krytyczną analizą doświadczenia.

⁷⁶ EGW XVI, s. 9.

egzystującego podmiotu⁷⁷. Krytyczna analiza doświadczenia pomaga zrozumieć kontrowersyjne pojęcia spekulacji oraz intuicji, które na gruncie filozofii posiadają wiele, często sprzecznych, znaczeń⁷⁸. Według Tillicha słowo „spekulacja” pochodzi od łacińskiego słowa *speculari*, która oznaczać „patrzeć na coś” [*auf etwas gucken*] czy „uważnie obserwować” [*genau beobachten*]. Nie oznacza ono tworzenia dodatkowego wyimaginowanego świata, który miałby istnieć w wyobraźni. Należałoby raczej mówić o ontologicznej analizie, która ukazuje zasady, struktury i naturę bytu ucieleśnionego we wszystkim, co jest⁷⁹. Drugim kontrowersyjnym pojęciem jest intuicja, które ma podobne znaczenie co spekulacja, jednak kryje się za nim pewien niuans. Posiada ono intensywniejsze znaczenie, które nazywać można partycypacją. Intuicja w pewien sposób uczestniczy w przedmiocie jako takim, wchodzi w niego⁸⁰. Nazwana zostaje „poznaniem przez uczestnictwo” i dotyczy każdego indywidualnego procesu życiowego⁸¹. Pojęcie partycypacji pojawia się w systemie Tillicha jako jeden z ważniejszych elementów ontologicznych, co zostanie omówione w dalszej części pracy.

Według Tillicha intuicja jest przyglądaniem się czemuś, patrzeniem w głąb rzeczy i dostrzeganiem uniwersalnych form i pojęć. Człowiek ma intuicję, ponieważ posiada bezpośrednią doświadczeniową percepcję form obecnych w każdym postrzeganiu⁸².

⁷⁷ P. Tillich, *Existential Philosophy* (1944) [w:] MW/HW I, ss. 360–361.

⁷⁸ M. Walczak, *Intuicja jako typ poznania, wiedzy i dyspozycji*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” t. 2 nr 188 (2011), ss. 127–144.

⁷⁹ P. Tillich, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality* (1955) [w:] MW/HW IV, ss. 359–360 (P. Tillich, *Religia biblijna a pytanie o bycie*, tłum. J. Zychowicz [w:] PN, ss. 77–81); EGW XVI, s. 5.

⁸⁰ EGW XVI, ss. 5–6.

⁸¹ ST I, s. 103 (TS I, s. 100).

⁸² EGW XVI, ss. 5–6. Łacińskie pojęcie intuicji [*intuitio*] weszło do powszechnego użycia filozoficznego za sprawą scholastyków i posiadało względnie szerokie znaczenie. Intuicję charakteryzowała bezpośredniość i oczywistość oraz była ona przeciwstawiana dyskursywnej wiedzy, która wymagała zapośredniczenia poprzez wnioskowanie. Późniejsze dyskusje na temat tego, co może być poznawane w sposób bezpośredni i oczywisty doprowadziły do ograniczania znaczenia i zakresu intuicji (J. Hintikka, *The notion of intuition in Husserl*, „Revue Internationale de Philosophie” t. 2 nr 224 [2003], ss. 169–170). Kartezjusz łączył intuicję z poznaniem bądź ujęciem intelektualnym, które jest niezależne od wątpliwych zmysłów i występuje przed dedukcją. Intuicja odkrywała więc oczywistą pierwszą zasadę, jaką było myślenie [*cogito*] (E. Morawiec, *O intuicji intelektualnej u Kartezjusza*, „Studia Philosophiae Christianae” t. 2 [1967], s. 16). Przykładowo dla Locke’a intuicja dotyczyła tylko poznania naszych własnych idei. Z kolei dla Kanta intuicyjność była w pierwszej kolejności cechą konkretnych przedstawień [*Vorstellung*] w naszym umyśle (J. Hintikka, *The notion of intuition in Husserl*..., ss. 170–173). Poznanie, które można zdobyć poprzez intuicję (naoczność) nie dotyczy rzeczy samej w sobie, ale przedstawień, które umysł tworzy poprzez swoje formy. Formami intuicji czy naoczności [*Anschauung*] Kant nazywał właśnie czas i przestrzeń (zob. przypis nr 2 tłumacza do Estetyki transcendentalnej: I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*..., t. 1, s. 73 [B 33]). Kant jednocześnie odrzucił naoczność intelektualną, twierdząc, że przedmioty intelektualne znane są człowiekowi poprzez uniwersalne pojęcia, lecz nie bezpośrednio (F.S.J. Copleston, Copleston F.S.J., *Historia filozofii*..., t. 6, s. 180; M. Walczak, *Intuicja jako typ poznania, wiedzy i dyspozycji*..., ss. 140–141). Intuicja pełniła również kluczową rolę w fenomenologicznym przedsięwzięciu Husserla, która oznaczała bezpośrednią wiedzę różnego rodzaju. Twierdził on, że „rzetelna nauka i właściwa wolność od przesądów domaga się – jako podstawy wszelkich dowodów – sądów ważnych bezpośrednio, jako takich, które czerpią swą ważność wprost ze źródłowo prezentujących naoczności” (E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii*, tłum. D. Gierulak, t. 1, Warszawa 1975, s. 61). Intuicja dla

Pojęcia ontologiczne, których Tillich używa, spotykały się z krytyką ze względu na brak spójności i precyzji. Zarzut ten pada często ze strony tak zwanego pozytywizmu logicznego, który domaga się ścisłego definiowania używanych pojęć. Tillich odpycha zarzut „nielogiczności” wskazując, że należy rozróżnić dwa rodzaje spójności i precyzji – definicyjnej oraz konfiguracyjnej. Niektóre pojęcia opierają się definiowaniu, a ich sens może być opisany poprzez konfigurację z innymi pojęciami. Podstawowe ontologiczne pojęcia należą do tej kategorii. W ich obliczu zadaniem filozofii nie jest definiowanie, ale wyjaśnianie poprzez pokazywanie ich w różnych konstelacjach. Ten sposób „pokazywania” może być spójny i precyzyjne lub nie. Przykładowo takim niedefiniowalnym pojęciem jest „struktura”, która może być zrozumiana tylko poprzez pokazanie konfiguracji, w której jego sens się pojawia⁸³.

W wyniku krytycznej analizy doświadczenia Tillich rozróżnia cztery poziomy pojęć ontologicznych, które leżą u podstaw jego systemu filozoficznego⁸⁴. Za pomocą tych pojęć możliwe jest mówienie o byciu samym, jednocześnie nie utożsamiając go z żadnym konkretnym bytem⁸⁵. Na pierwszym poziomie znajduje się podstawowa struktura jaźń-świat (w akcie poznania staje się ona strukturą podmiotowo-przedmiotową). Kolejnym poziomem są biegunowe elementy ontologiczne, które tworzą podstawową strukturę (indywidualizacja i partycypacja, dynamika i forma oraz wolność i przeznaczenie). Na trzecim poziomie znajdują się własności bytu, które są warunkami egzystencji (istnienia)⁸⁶. To właśnie wolność w jedności ze skończonością stanowi podstawę zaistnienia bycia. Zdolność (moc) bycia do istnienia wyrażona zostaje poprzez analizę skończoności w biegunowości z nieskończonością oraz poprzez relację skończoności do „wolności i przeznaczenia, bytu i niebytu [*being and nonbeing*], esencji i egzystencji”⁸⁷. Z kolei na ostatnim czwartym poziomie znajdują się skończoność wraz z kategoriami bycia i poznania, czyli podstawowymi formami spotkania człowieka z rzeczywistością⁸⁸. Ta podstawa systemu Tillicha zostanie poniżej omówiona, gdyż

fenomenologa jest więc tzw. łącznikiem [*interface*] pomiędzy świadomością a obiektem świadomości (J. Hintikka, *The notion of intuition in Husserl...*, s. 175).

⁸³ P. Tillich, *Reply to Interpretation and Criticism* [w:] C.W. Kegley, R.W. Bretall (red.), *Theology of Paul Tillich*, New York 1952, ss. 329–330. W swojej wczesnej pracy Tillich zwraca uwagę na podobny problem przy definiowaniu słowa „sens” [*Sinn*]. Próba uchwycenia znaczenia sensu jest przedsięwzięciem paradoksalnym. Każda próba urzeczywistnia już sens. W tym kontekście Tillich pisze, że należy „próbować metalogicznie rozwinąć elementy obecne w urzeczywistnionym sensie, które są zawarte w nim i są mu podporządkowane” (P. Tillich, *Religionsphilosophie* (1925) [w:] MW/HW IV, s. 133).

⁸⁴ ST I, s. 164 (TS I, s. 154).

⁸⁵ EGW XVI, s. 21.

⁸⁶ Zob. niżej 1.3.5.2 Esencja i egzystencja (istnienie).

⁸⁷ ST I, s. 165 (TS I, s. 155).

⁸⁸ W wykładach berlińskich Tillicha skończoność i kategorie znajdują się w trzeciej grupie pojęć ontologicznych, a w miejscu czwartej grupy umieszcza dwa *transcendentalia* dobra i prawdy (EGW XVI, s. 21).

dostarcza ona podstawowych pojęć oraz sygnalizuje pewne problemy, które będą miały ważne znaczenie dla religijnej funkcji ateizmu.

Na wstępie do analizy ontologii trzeba mieć na uwadze postulat Tillicha, aby nie traktować struktur ontologicznych i ich elementów jako jakiś rzeczy, które występowałyby w człowieku lub w rzeczywistości obok innych rzeczy. Tillich podkreśla, że człowiek żyje w strukturach i poprzez nie działa. Struktury uobecniają mu się bezpośrednio, ponieważ są one nim samym. Tillich ostrzega przed zgubnymi konsekwencjami „obiektywizowania” ontologii i podkreśla, że „podstawowa struktura bytu [*the basic structure of being*] i wszystkie jej elementy oraz warunki egzystencji tracą swój sens i prawdziwość, jeśli traktujemy je jako obiekty pośród obiektów”⁸⁹. Pojęcia ontologiczne, które są tu omawiane, konstytuują podmiotowo-przedmiotową strukturę, ale nie podlegają jej.

1.3.1. Jaźń-świat

Na pierwszym poziomie pojęć ontologicznych znajduje się podstawowa struktura ontologiczna, która jest nieodłącznym warunkiem ontologicznego pytania. W prostym, ale znaczącym pytaniu „czym jest bycie samo?” zakłada się domyślnie pytający podmiot [*subject*] oraz przedmiot [*object*], o który się pyta. Ta struktura podmiotowo-przedmiotowa jednocześnie zakłada strukturę ja-świat. „Człowiek doświadcza siebie jako mającego świat, do którego należy”⁹⁰. Takie sprzężenie zwrotne odniesienia pomiędzy jaźnią i światem w swej dialektyce poprzedza logicznie i doświadczeniowo wszystkie inne struktury i powinno stanowić pierwszy krok w ontologii. Być może Tillich nawiązuje tu pośrednio do Kanta, który zasadę syntetycznej jedności apercepcji nazywał najwyższą zasadą wszelkiego posługiwania się intelektem⁹¹. Samoodniesienie obecne jest *implicite* w każdym doświadczeniu, choć jak większość zasad ontologicznych nie musi być uświadomiona. Struktura podmiot-przedmiot zakłada podział na coś, co „ma” oraz coś, co „jest posiadane”. W każdym naszym doświadczeniu obecna jest relacja do nas samych, do naszego centrum i zaobserwowanie tego pozwala sformułować podstawą strukturę.

⁸⁹ ST I, s. 168 (TS I, s. 158). Dla zrozumienia tego podejścia wartościową pomocą może być spojrzenie przez pryzmat filozofii transcendentalnej Kanta. Filozof pisał o poznaniu transcendentnym, które nie zajmuje się konkretnymi przedmiotami, ale sposobem poznawania przedmiotów. Prowadziło to do odkrycia warunków, które konstytuują wszelkie możliwe poznanie.

⁹⁰ ST I, s. 168 (TS I, s. 158).

⁹¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, t. 1, ss. 174–175 (B137).

W jednej ze swoich z wcześniejszych publikacji (pierwotnie opublikowana w 1923 roku) dotyczącej systemu nauki pt. „System nauk według obiektów i metod”⁹² Tillich wyraził tę strukturę na przykładzie idei wiedzy. „Każdy akt poznania zawiera dwa elementy: sam akt oraz to, w kierunku czego akt jest skierowany”⁹³. Te same elementy można też opisać jako intencja oraz to, co jest intendowane. Pierwszy można nazwać myśleniem lub myślą (*Denken*), drugi bytem (*Sein*)⁹⁴. Zarówno myśl, jak i byt nie mogą być zdefiniowane niezależnie od siebie. Jeden element musi być postrzegany z punktu widzenia drugiego. Jednakże tak rozpatrywana idea wiedzy ukazuje również trzeci element, który uwidacznia się w fakcie, że myśl nie jest skierowana tylko na byt, ale również w stronę samej siebie. Myśl, która z samej siebie czyni obiekt myśli, ogląda samą siebie w ten sposób, że staje się dla siebie istniejąca (świadoma). Taką jedność myśli i bytu Tillich nazywa duchem (*Geist*). Na tej podstawie wyszczególnia triadę pojęciową, która leży u podstaw idei wiedzy: czysta myśl, czysty byt oraz duch jako „istniejąca, żywa myśl”⁹⁵.

Rozważania na temat jaźni w odniesieniu do świata nie oznaczają pytania, czy jaźnie istnieją, czy nie, oraz czy gdzieś w obrębie rzeczywistości można je znaleźć. Takie pytanie samo w sobie zakłada już samoodniesienie. Znaczące jest pytanie, czy człowiek jest świadomy takiej jaźni. Negatywna odpowiedź na to pytanie będzie jednocześnie afirmacją samoodniesienia, które jest pierwotnym fenomenem i poprzedza logicznie wszystkie pytania.

Rozpoczęcie ontologicznych rozważań od biegunowej struktury jaźń-swiat rodzi pytanie o zasadność takiej decyzji w kontekście nowożytnej tradycji filozoficznej. Pierwszy zarzut może zostać wytoczony ze strony naturalizmu, drugi ze strony idealizmu. Istnieje potężna tradycja rozważań filozoficznych (realizm, naturalizm, materializm), która rozpoczyna od świata obiektów, eliminując *de facto* podmiot. Według Tillicha tradycja ta, zaczynając od świata materialnego, nie jest w stanie „wrócić” do jaźni, aby sensownie oddać jej istotę. Za przykład podaje mechanistyczny materializm Hobbesa, który stara się wywieść samoświadomość z obiektywnego świata w konsekwencji czego,

⁹² P. Tillich, *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden*, Göttingen 1923. W 1981 roku ukazało się tłumaczenie na język angielski (P. Tillich, *The System of the Sciences according to Objects and Methods*, tłum. P. Wiebe, London 1981).

⁹³ P. Tillich, *The System of the Sciences according to Objects and Methods...*, s. 34.

⁹⁴ Pojęcie bytu występuje tutaj w znaczeniu obiektu poznania w ramach struktury wiedzy (myśl, byt, duch). Tłumacz zaznacza, że nie należy tego pojęcia mylić z „byciem” [*being*] dojrzałej teologii Tillicha (P. Wiebe, *Foreword [w:] The System of the Sciences according to Objects and Methods...*, ss. xv–xvi).

⁹⁵ P. Tillich, *The System of the Sciences according to Objects and Methods...*, ss. 33–37.

według Tillicha, „nie jest w stanie osiągnąć formy samoodniesienia bez irracjonalnego przeskoku od ruchu rzeczy do ego”⁹⁶.

Drugi zarzut w kontekście nowożytnej myśli może zostać wytoczony ze strony tradycji filozoficznej, która za podstawę systemu metafizycznego obiera podmiot. Zwodniczość zmysłów oraz brak pewnej wiedzy uzyskanej ze zwrotu w stronę obiektywnego świata prowadzi do uzasadnionego sceptycyzmu. Zostało to zauważone przez Kartezjusza, który dostrzegł pewność i bezpośredniość wiedzy właśnie w podmiocie. Taka sama obserwacja obecna była już u Augustyna⁹⁷.

W słynnej „Rozprawie o metodzie” Kartezjusz przedstawił osobistą historię poszukiwania pewności wiedzy oraz metody pozwalającej ją osiągnąć. Rozczarowanie zdobytym wykształceniem i dotychczasową przyswojoną nauką, która mnożyła przed nim sprzeczne poglądy, doprowadziło filozofa do zakwestionowania całej dotychczasowej wiedzy. Brak solidnej podstawy, a jedynie prawdopodobieństwo poszczególnych rozwiązań, nie pozwalało na zbudowanie niepodważalnej nauki. Jego sceptycyzm metodologiczny ze swym wątpleniem w poszczególne twierdzenia miał umożliwić dojście do wiedzy pewnej, w którą nie można już wątpić. Odrzucenie z pola przekonań wszystkiego, co wątpliwe jako fałszywego prowadziło do pozostania w tym polu tego, co niewątpliwe. W wyniku oczyszczenia umysłu z wszelkim niepewnych prawd Kartezjusz doszedł do pierwszej zasady filozofii, którą była samoświadomość⁹⁸. To właśnie Kartezjańskie „myślę, więc jestem” stało się powszechnych prawideł i podwaliną późniejszej metafizyki.

Radykalny zwrot w stronę podmiotu prowadzi zdaniem Tillicha do zakwestionowania świata zewnętrznego, co znalazło swój wyraz w słynnym Husserlowskim haśle „wzięcia w nawias” [*Einklammerung*] obiektywnego świata. Ta redukcja fenomenologiczna prowadzi jednak do kolejnego zagrożenia, jakim jest niemożliwość przejścia w stronę świata⁹⁹.

⁹⁶ ST I, s. 171 (TS I, s. 160).

⁹⁷ „Jeśli się myślę, to dowód, że jestem.” (Święty Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty 2002, s. 431.) Por. Święty Augustyn, *Dialogi filozoficzne. Tom III. O nauczycielu. O wolnej woli*, tłum. A. Trombala i J. Modrzejewski, Warszawa 1953, s. 116; Święty Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, ss. 486–487. Dialog ze sceptycyzmem doprowadził Augustyna do odwrócenia swego epistemologicznego poglądu, zerwania z obiektywizmem i zwrócenia się w stronę życia wewnętrznego, które charakteryzuje bezpośredniość i pewność. Znamiennym jest fakt, że Tatarkiewicz nazywał podejście Augustyna fenomenalizmem (W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1946, ss. 250–251).

⁹⁸ R. Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1981, ss. 37–48.

⁹⁹ EGW XVI, s. 23. Przykładem niepowodzenia takiego przedsięwzięcia według Tillicha jest idealizm subiektywny Fichtego, który „nie jest w stanie osiągnąć świata treści, jeśli ego nie dokona irracjonalnego przeskoku w swoje przeciwieństwo, nie-ego”.

Przykładowo Kartezjusz w duchu wspominanych rozważań używał rozróżnienia na dwie substancje: rzecz myślącą [*res cogitans*] oraz rzecz rozciągłą [*res extensa*]. Rzecz myśląca, zwana również duszą, została utożsamiona ze świadomością i w przeciwieństwie do zewnętrznego wobec niej świata, charakteryzowała się niepodważalną pewnością. Wszystko inne musiało być dopiero wyprowadzone na podstawie ego. Na podstawie rzeczy rozciągłej filozof zbudował mechanistyczną teorię cielesności, według której ciała były martwymi maszynami o skomplikowanej budowie. Różnicą pomiędzy ludźmi a zwierzętami była dusza zamieszkująca w jakiś sposób ludzkie ciało. Za najbardziej znaczący problem metafizyki Kartezjusza uznaje się nierozwiązany dylemat psychofizyczny, który sygnalizował już sam filozof. W jaki sposób wytłumaczyć zjednoczenie duszy i ciała w człowieku oraz ich wzajemne oddziaływanie na siebie?¹⁰⁰

Tillich zauważa, że przerwanie korelacji jaźni i świata uniemożliwia bezpowrotnie ich połączenie. Omawiany myśliciel dostrzegł ten sam problem oraz możliwe rozwiązanie w pismach Schellinga, które stanowiły dla niego ważny impuls filozoficzny. Schelling dostrzegł problematyczność oddzielenia od siebie umysłu i przyrody oraz próbował połączyć system idealizmu transcendentального z filozofią przyrody, co nazywał filozofią tożsamości czy idealizmem absolutnym. Punktem wyjścia jego filozofii miała być tożsamość pomiędzy tym, co absolutnie idealne a tym, co absolutnie realne, poza rozróżnieniem na podmiot (myśl) i przedmiot (byt). Znaczącą pomocą dla przedsięwzięcia Schellinga był system Spinozy¹⁰¹. Dla Tillicha nie jest więc możliwe rozpoczęcie ontologicznej analizy bez korelatywnej struktury jaźni i świata, która znajduje się ponad przedmiotem oraz wyabstrahowanym podmiotem¹⁰².

Kartezjańskie „myślę, więc jestem” rodzi jednak uzasadnione pytanie ontologiczne: co rozumie się poprzez słowo „jestem” [*sum*]? Czy jaźń jest tylko świadomością? Tillich wyraża wątpliwość, czy w owym byciu jaźnią nie ma czegoś więcej¹⁰³. Egzystencjalna wątpliwość wobec Kartezjańskiego bycia zdradza podobieństwo do krytyki Heideggera, który wskazał na zaniedbanie kwestii sensu bycia przez francuskiego filozofa¹⁰⁴.

Choć Tillich akceptuje epistemologiczny punkt wyjścia, to stara się go przekroczyć. W świadomym byciu dostrzega pewną szerszą całość, która obejmowałaby

¹⁰⁰ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii...*, t. 2, ss. 70–71.

¹⁰¹ F.W.J. Schelling, *System tożsamości i miejsce w nim filozofii przyrody*, tłum. K. Krzemieniowa [w:] R. Panasiuk, *Schelling*, Warszawa 1987, ss. 182–194. Por. R. Panasiuk, *Schelling...*, ss. 59–71.

¹⁰² EGW XVI, s. 35.

¹⁰³ Ibid., ss. 25–26.

¹⁰⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, ss. 34–35.

również podświadome i nieświadome podłoże samoświadomego ego. Z tego właśnie powodu zamiast pojęcia ego, proponuje pojęcie jaźni [*self, das Selbst*] lub samożeśrodkowania [*self-centeredness*], które jest pojęciem szerszym i może być odnoszone analogicznie również do grupy czy żywego organizmu. W duchu tych rozważań Tillich wyszczególnia stopnie jaźni [*selfhood*]. Człowiek jest tym, u którego jaźń osiągnęła najwyższy stopień, którą jest samoświadomość i dlatego jest w stanie zadać ontologicznie pytanie. Taką jaźń Tillich nazywa ego-jaźnią [*ego-self*]. Jednak samożeśrodkowanie można przypisać w pewnym stopniu wszystkim istotom żyjącym, a nawet indywidualnym postaciom w sferze nieorganicznej. Rzeczywistość posiada zawsze w pewnym sensie charakter samożeśrodkowania i jest to ważne nawet w odniesieniu do najmniejszych fizycznych struktur jak atom¹⁰⁵.

Pojęcie jaźni zdaje się korespondować z terminologią używaną przez Junga, który widział w niej coś nadrzędnego wobec ego [*das Ich*]. O ile ego stanowi centrum pola świadomości jako podmiot świadomych aktów, tak jaźń jest ogólnym centrum osobowości obejmującą zarówno świadome ego, jak i nieświadomość¹⁰⁶. Tillich akceptuje taką terminologię¹⁰⁷.

Bycie jaźnią w stosunku do tego, co jaźnią nie jest, oznacza w rozważaniach Tillicha dwie rzeczy – oddzielenie i przynależność. Z jednej strony jaźń jest oddzielona od wszystkiego innego. To wszystko, co inne, czyli środowisko znajduje się naprzeciwko jaźni. Dzięki temu jaźń jest zdolna spoglądać na swoje środowisko i oddziaływać na nie. Z drugiej strony jaźń należy do tego, co znajduje się wokół niej jako jego część. Człowiek spogląda na zewnątrz i to, co widzi, postrzega jako swoje środowisko, w którym się znajduje. Pomiedzy jaźnią a jej środowiskiem jest ścisła korelacja, gdyż określają się one nawzajem. Z tego punktu widzenia Tillich krytykuje teorię behawioralną, która traktuje środowisko jako niezależny obiekt, przerywając w ten sposób korelację z jaźnią. Różne jaźnie w tym samym pomieszczeniu mogą mieć różne środowiska. Jego zdaniem nie tylko środowisko determinuje jaźń, ale również jaźń determinuje swoje środowisko¹⁰⁸.

Bycie samoświadomą jaźnią (ego-jaźnią) dla Tillicha ma właściwość, której nie posiada zwykła, szerzej rozumiana jaźń, mianowicie zdolność do przekraczania swojego środowiska. Z pojęcia środowiska Tillich przechodzi do pojęcia świata [*world*], które utożsamia z greckim *kosmos* i łaciński *universum*. Podobnie jak jaźń, świat jest pojęciem

¹⁰⁵ ST I, ss. 169–170. TS I, s. 159.

¹⁰⁶ C.G. Jung, *Aion. Przyczynki do symboliki Jaźni*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1997, ss. 11–15.

¹⁰⁷ Por. E. Zachwieja-Szumakowicz, *Ontologia i antropologia Paula Tillicha*, „Kwartalnik Filozoficzny” t. XXII nr 3 (1994), s. 90. M. Napadło, *Pytanie o Boga... Filozofia religii Paula Tillicha...*, s. 124.

¹⁰⁸ EGW XVI, ss. 28–29.

korelatywnym. Nie oznacza obiektywnej sumy wszystkich bytów, która mogłaby być skończona lub nieskończona. Zamiast tego Tillich opisuje świat w korelacji do jaźni jako strukturę lub jedność wielorakości¹⁰⁹. Jego strukturalny charakter dostępny jest człowiekowi poprzez akty twórczego recypowania i przeobrażania¹¹⁰. Świat dla człowieka jest „strukturalną całością, która obejmuje i przekracza wszelkie środowiska”¹¹¹. Oznacza to, że rodzaj ludzki, o ile posiada rozwiniętą jaźń, nie jest całkowicie przywiązany do środowiska. Może on przekraczać środowisko w każdym kierunku poprzez wyobrażenie, myśl czy czyn¹¹². Podstawowym wyrazem takiego przekraczania swojego środowiska jest język, który za pomocą pojęć ogólnych pozwala wyjść poza konkretną sytuację, czyli środowisko¹¹³.

1.3.2. Rozum

Struktura ontologiczna jaką jest jaźń-świat stanowi podstawę dla struktury epistemologicznej, zwanej podmiotowo-przedmiotową strukturą rozumu. Bycie, które jest ustrukturyzowane poprzez korelację jaźni i świata, nazwane jest racjonalnym. Dla Tillicha rozum jest po prostu sensową strukturą. Z podstawowej struktury epistemologicznej wyprowadza dwa pojęcia rozumu, którymi są sensowna struktura świadomości (ego-jaźni) oraz sensowna struktura rzeczywistości (świata). Zanim jednak zostaną omówione te dwie koncepcje, należy zacząć od ogólnych uwag nakreślających szerszy kontekst.

Jak zostało już zauważone, w sytuacji, w której jakiś system filozoficzny staje się niewiarygodny, pożądanym zadaniem dla filozofa jest zwrócenie się w stronę narzędzia poznawczego użytego do stworzenia danej tradycji ontologicznej. Jest to powód, dla którego Tillich swoją „Teologię systematyczną” rozpoczyna właśnie od problemu poznania. Tym samym, w jego ujęciu, rozważania epistemologiczne są dla filozofii *de facto* rozważaniami na temat rozumu i stanowią część ontologii.

Pierwszym koniecznym zadaniem dla refleksji epistemologicznej jest zdefiniowanie rozumu. Potrzeba ta wynika z faktu, iż słowo to używane jest w niejasny i swobodny sposób. Szczególny zarzut Tillich kieruje jest w stronę teologów, którzy używają tego pojęcia i nie precyzują, co przez nie rozumieją.

Dla Tillicha, co według niego jest w zgodzie z klasyczną tradycją filozoficzną, „rozum jest strukturą umysłu, która umożliwia umysłowi uchwytywanie i przekształcanie

¹⁰⁹ ST I, s. 170 (TS I, s. 158).

¹¹⁰ P. Tillich, *Morality and beyond*, London 1964, ss. 19–20.

¹¹¹ ST I, s. 170 (TS I, s. 158).

¹¹² Tillich podaje przykłady przekraczania środowiska tj. utopia społeczna, pojęcia ontologiczne lub eksploracja przestrzeni (P. Tillich, *Morality and beyond...*, s. 19).

¹¹³ ST I, ss. 170–171 (TS I, s. 160).

rzeczywistości”¹¹⁴. Należy zauważyć, że w obrębie tego pojęcia znajdują się dwa elementy: subiektywny (umysł), jak i obiektywny (rzeczywistość). Tak rozumiane pojęcie, które Tillich nazywa ontologicznym, dominowało w filozofii od Parmenidesa do upadku idealizmu niemieckiego. Jednak za sprawą nominalizmu oraz angielskiego empiryzmu rozum został ograniczony do funkcji technicznego narzędzia, co doprowadziło do zdominowania koncepcji racjonalności przez techniczne pojęcie rozumu¹¹⁵.

Jest to ewidentne nawiązanie do obserwacji Horkheimera, któremu przypisuje się ukucie pojęcia rozumu instrumentalnego [*instrumentelle Vernunft*]. W swoich rozważaniach dotyczących racjonalności filozof szkoły frankfurckiej zaobserwował zanik rozumu obiektywnego i dominację jego subiektywnego aspektu. Potocznie pojęcie rozumu łączy się z myśleniem pragmatycznym, które pozwala rozstrzygnąć, co jest dla człowieka pożyteczne. W tym duchu Horkheimer definiuje rozum subiektywny jako zdolność klasyfikowania, wnioskowania i dedukcji, czyli funkcjonowanie mechanizmu myślowego. Taki rozum zajmuje się głównie środkami i celami, jednak nie przykładą wagi do pytania o rozumność celu. Skupia się przede wszystkim na adekwatności sposobów postępowania do celów, które zostały przyjęte i pozornie rozumieją się same przez się. Jeżeli już rozum subiektywny zajmuje się celami, to za rozumne uznaje takie, które służą interesom indywidualnego podmiotu z punktu widzenia przetrwania. Myśl, że cel może być rozumny bez subiektywnej korzyści jest dla takiej racjonalności całkowicie obca. Instrumentalnemu intelektowi Horkheimer przeciwstawia rozum, który znajduje się nie tylko w indywidualnej świadomości, ale także w świecie obiektywnym, czyli w społeczeństwie i przyrodzie. Rozum obiektywny był podstawą dla wielkich systemów filozoficznych od Platona i Arystotelesa aż do idealizmu niemieckiego. Relację między rozumem subiektywnym a obiektywnym filozof nie przedstawia na zasadzie zwykłego przeciwieństwa, lecz jako dwa aspekty jednego rozumu. Dominacja subiektywnej strony rozumu to cecha ostatnich stuleci zachodniej myśli, jednak obecny kryzys rozumu wynika z niezdolności do tworzenia obiektywności, która nie jawiłaby się jako urojenie¹¹⁶.

¹¹⁴ „Reason is the structure of the mind which enables the mind to grasp and to transform reality” (ST I, s. 72 [TS I, s. 72]).

¹¹⁵ ST I, ss. 72–74 (TS I, ss. 71–74).

¹¹⁶ M. Horkheimer, *Společna funkcia filozofii...*, ss. 244–413; M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994. Warto zwrócić uwagę, że Horkheimer częściej pisał o rozumie sformalizowanym („Dialektyka oświecenia”) lub subiektywnym („Zmierzch rozumu”). Tillich przejmuje diagnozę zmierzchu rozumu i jego zinstrumentalizowania, jednak posługuje się pojęciem rozumu technicznego [*technical reason*].

„Subiektywizowany rozum ulega zarazem formalizacji”¹¹⁷, co niesie ze sobą dalekosiężne konsekwencje. Ograniczenie rozumu do narzędzia zajmującego się środkami bez wnikania w rozumność celu stoi w sprzeczności z ideami prekursorów cywilizacji obywatelskiej, którzy wykazywali racjonalność pojęć takich jak sprawiedliwość, równość, szczęście i tolerancja. Choć idee te pozostają nadal celem, to utraciły racjonalną instancję, która nadawałaby im wartość i obiektywną realność¹¹⁸.

Według Tillicha rozum definiowany jako struktura umożliwiająca umysłowi uchwytywanie i przekształcanie rzeczywistości przejawia się we wszystkich umysłowych funkcjach¹¹⁹. Ukazuje on jednocześnie, że w klasycznej tradycji filozoficznej rozum nigdy nie był odizolowany nawet od życia emocjonalnego. Tym, co pobudzało kontynentalnych filozofów do poszukiwania prawdy, był popychający do działania *eros*. Z kolei zredukowanie racjonalności tylko do tzw. rozumu technicznego pozostawiłoby ją tylko w obrębie funkcji poznawczej, która to z kolei byłaby ograniczona tylko do pewnych aktów poznawczych. Akty te zajmowałyby się jedynie „odkrywaniem środków prowadzących do określonych celów” [*discovery of means for ends*]¹²⁰.

Jeśli poprzez racjonalność rozumie się tylko naukową metodę, ścisłość logiczną i obliczenia techniczne, to ogranicza się w ten sposób rozum tylko do jego technicznego elementu, który, co prawda dostarcza narzędzi do rozpoznawania i kontrolowania poznawanej rzeczywistości, ale pomija kwestię „sensu, struktury, norm i zasad”¹²¹ i jednocześnie prowadzi do dehumanizacji człowieka. Według Tillicha rozum techniczny posiada ważne miejsce w obrębie racjonalności, gdyż przynależy do rozumu ontologicznego jako jego wyraz i towarzysz¹²².

Tillich łączy z rozumem ontologicznym greckie pojęcie *logosu*¹²³. Słowo o bogatej tradycji filozoficznej oznacza zasadę racjonalności wszechświata, zarówno w sferze subiektywnej, jak i obiektywnej. Poznawczy charakter jest więc tylko jednym z elementów klasycznego rozumu.

¹¹⁷ M. Horkheimer, *Společna funkcja filozofii...*, s. 251.

¹¹⁸ Ibid., ss. 265–266.

¹¹⁹ Wymienia on przykładowo funkcje poznawczą, estetyczną, praktyczną, techniczną, a nawet polityczną (EGW XVI, s. 37).

¹²⁰ ST I, s. 73 (TS I, s. 72).

¹²¹ DF, s. 75 (DW, s. 87).

¹²² ST I, ss. 72–74 (TS I, ss. 72–73).

¹²³ ST I, s. 72 (TS I, s. 72). Pierwsze użycie i jednocześnie wyznaczenie znaczenia tego pojęcia łączy się z postacią Heraklita z Efezu, który obserwując zmienność rzeczywistości, dostrzegł w niej rozumność i harmonię. Kosmiczna siła, która stała za przemianami i porządkiem świata (w tym człowieka) nazwana została *logosem* (W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii...*, t. 1, s. 30).

1.3.2.1. Rozum subiektywny i obiektywny

Podstawowa struktura ontologiczna jaźni i świata ma znaczenie dla epistemologicznej nauki o umyśle ludzkim i szerzej rozumianego rozumu. Jeżeli rozum (ontologiczny) zdefiniuje się jako strukturę umysłu, która umożliwia uchwytowanie i kształtowanie rzeczywistości, to będzie to zwrócenie uwagi na racjonalną strukturę kryjącą się za świadomą jaźnią. To właśnie na bazie tej definicji Tillich używa pojęcia rozumu subiektywnego. Jednocześnie zauważa, że klasyczna filozofia już od czasu Parmenidesa podkreślała, że człowiek jest w stanie ujmować i kształtować rzeczywistość za pomocą myśli i języka tylko dlatego, że sama rzeczywistość ma charakter *logosu*¹²⁴. To spostrzeżenie prowadzi więc Tillicha do drugiego bieguna struktury jaźni i świata, gdzie rozum jest również racjonalną strukturą rzeczywistości, którą umysł może uchwycić i kształtować. Tak pojmowany rozum nazwany jest pojęciem rozumu obiektywnego i pozwala zrozumieć możliwą relację pomiędzy racjonalną strukturą umysłu a rzeczywistością. Dla Tillicha relacja pomiędzy obiektywnym a subiektywnym rozumem jest podstawowym problemem epistemologicznym¹²⁵.

Na podstawie historii myśli epistemologicznej Tillich wyszczególnia cztery główne typy rozwiązań problemu, które próbują wyjaśnić związek pomiędzy rozumem subiektywnym a obiektywnym. Pierwszym z nich jest realizm (w niektórych przypadkach zwany materializmem). Rozum subiektywny jest według niego produktem rozumu obiektywnego, gdzie umysł postrzegany jest jako skutek działania całej rzeczywistości na jej część. Pogląd ten zakłada, że rzeczywistość ma zdolność wytwarzania racjonalnego umysłu, przez który może siebie ujmować i kształtować. Drugim typem jest idealizm, który pojmuje rozum obiektywny jako wytwór rozumu subiektywnego. Racjonalna struktura rzeczywistości powstaje na bazie nieustrukturyzowanej materii, w jakiej się aktualizuje umysł. Taki idealizm obecny był zarówno w starożytnej filozofii, jak i filozofii nowożytnej. Zdaniem Tillicha nie wyjaśnia on jednak, dlaczego materia jest podatna na strukturalną władzę rozumu. Dualizm jako trzeci typ z jednej strony podkreśla niezależność ontologiczną rozumu subiektywnego i rozumu obiektywnego, z drugiej strony jednak potwierdza ich zależność funkcjonalną, gdyż to w sobie znajdują one wzajemne spełnianie się [*mutual fulfilment*]. Dla Tillicha taki pluralizm nie zdaje sobie sprawy z fundamentalnej, a więc ontologicznej, jedności rozumu subiektywnego i obiektywnego. Ostatnim, czwartym typem, który wyszczególnia Tillich jest monizm. Potwierdza on fundamentalną tożsamość wyrażoną w racjonalnej strukturze

¹²⁴ ST I, s. 75 (TS I, ss. 74–75).

¹²⁵ C.W. Kegley, R.W. Bretall (red.), *The Theology of Paul Tillich*, New York 1952, s. 333.

rzeczywistości, jednak zdaniem Tillicha nie wyjaśnia różnicy między rozumem subiektywnym a obiektywnym¹²⁶.

Czytelnik z pewnością zauważy względny dystans wobec powyższych typów oraz brak rozstrzygającego opowiedzenia się za jednym z nich. Zdaniem Tillicha teolog nie musi wypowiadać się o stopniu prawdy tych czterech typów (realizm, idealizm, dualizm, monizm) ani nawet wybierać jednego typu. Musi być jednak świadomy ich założeń. W tym kontekście pada stwierdzenie:

„Teologia tylko zakłada, że sens wywodzi się z rzeczywistości jako takiej oraz że świat może zostać poznany, ponieważ jego struktury i prawa posiadają esencjalny charakter bycia zrozumiałym (inteligibilnym) [*being intelligible*]. Ponadto zakłada ona, że świat może być kształtowany zgodnie z postulatami praktycznego i estetycznego rozumu, ponieważ to, co jest prawdziwie realne [*the really real*], jest jednocześnie podstawą wartości”¹²⁷.

Tillich stara się ukazać, że za każdym z tych rozwiązań epistemologicznego problemu kryje się korelacja pomiędzy obiektywną a subiektywną stroną racjonalności, niezależnie jak tę korelację będzie się wyjaśniać. Nawet materialista musi wytłumaczyć możliwość pojawienia się czegoś takiego jak myśl w bycie zwanym człowiekiem. Z kolei idealista musi wypowiedzieć się na temat korelacji pomiędzy funkcjami umysłu a rzeczywistością, nawet jeśli jawi się ona tylko jak produkt podmiotu¹²⁸.

Rozum wyraża zdolność umysłu do ujmowania i kształtowania rzeczywistości oraz zdolność rzeczywistości do bycia ujmowaną i kształtowaną przez umysł. Słowa „ujmowanie” i „kształtowanie” wynikają z obserwacji, że rozum subiektywny urzeczywistnia się zawsze w jednostkowej jaźni. Ta jaźń jest zawsze odniesiona do swego środowiska i świata, a ich relacje opisuje się w kategoriach recepcji i reakcji. Racjonalna recepcja jest ujmowaniem świata przez umysł, co dla Tillicha oznacza „przenikanie w głąb, do samej istoty rzeczy lub wydarzenia, rozumienie jej i wyrażanie”¹²⁹. Z kolei racjonalna reakcja jest kształtowaniem swojego świata przez umysł, co oznacza „przeobrażenie danego materiału w *Gestalt*, żywą strukturę mającą moc bycia”¹³⁰.

Pojęcie *Gestalt* związane jest z kierunkiem psychologii zwanym gestaltywizmem (psychologia postaci), której przedstawiciele między innymi zwracali uwagę,

¹²⁶ ST I, s. 75 (TS I, s. 75).

¹²⁷ C.W. Kegley, R.W. Bretall (red.), *The Theology of Paul Tillich...*, s. 333.

¹²⁸ Ibid.

¹²⁹ ST I, s. 76 (TS I, ss. 75–76).

¹³⁰ ST I, s. 76 (TS I, s. 76).

że w spostrzeżeniu kryje się więcej niż tylko empiryczny materiał dostarczany przez zmysły. Ujmowanie danych zmysłowych w jednolite całości stanowi regułę organizacji naszego spostrzeżeniowego świata. Umysł nie jest tylko biernym odbiorcą zatomizowanego świata, ale jest aktywnym systemem, który bezustannie porządkuje i łączy otrzymywany materiał percepcyjny w pewną postać [*Gestalt*]¹³¹. Już wcześniej zwrócił na to uwagę Kant, gdy formując zasadę syntetycznej jedności apercepcji, podkreślił podstawowe zadanie intelektu, jakim jest samorzutne powiązywanie różnorodnego materiału (empirycznego lub pojęciowego) w przedstawienie i jednocześnie połączenie podmiotu z przedmiotem. Dla Kanta „transcendentalna jedność apercepcji jest tą, która wszelką różnorodność, w pewnej naoczności daną, jednoczy w pojęcie przedmiotu”¹³². W „Systemie nauk według metod i obiektów” Tillich wprowadza *Gestalt* jako centralne pojęcie w naukach o bycie [*Seinswissenschaften*]¹³³. Byt, który jest w pełni uformowany przez myśl i dzięki tej myśli otrzymuje względnie samodzielne istnienie, nazywany jest terminem *Gestalt*.

Tillich podkreśla, że choć można wyszczególnić zarówno akt ujmowania, jak i kształtowania w rozumie subiektywnym, to nie jest możliwe definitywne ich oddzielenie, ponieważ są one ze sobą ściśle związane. Korelację między ujmowaniem a kształtowaniem świata za pomocą umysłu Tillich wyraża w znamienym zdaniu: „Przeobrażamy rzeczywistość zgodnie ze sposobem, w jaki ją widzimy, i widzimy rzeczywistość zgodnie ze sposobem, w jaki ją przeobrażamy”¹³⁴.

Zarówno w ujmowaniu, jak i kształtowaniu obecna jest podstawowa biegunowość. Zdaniem Tillicha wynika ona z obecności elementu emocjonalnego w każdym akcie racjonalnym¹³⁵. Ujmowanie rzeczywistości posiada funkcję zarówno poznawczą, jak i estetyczną. Z kolei kształtowanie rzeczywistości charakteryzuje się funkcją organizatorską oraz organiczną¹³⁶. W poznawczej i organizatorskiej funkcji rozumu dominuje element formalny, a w estetycznej i organicznej element emocjonalny.

¹³¹ D.P. Schultz, S.E. Schultz, *Historia współczesnej psychologii*, Kraków 2008, ss. 354–382.

¹³² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, t. 1, s. 176 (B139). Sam Tillich nazywa Kanta „ojcem współczesnej teorii *Gestalt*”, gdy przywołuje opracowanie pojęcia natury w „Krytyce władzy sądenia” (HChT, s. 365).

¹³³ Na gruncie systemu nauk chodzi o nauki empiryczne [*Realwissenschaften*], choć Tillich zastrzega, że pojęcie *Gestalt* nie ogranicza się tylko do nich (P. Tillich, *The System of the Sciences according to Objects and Methods...*, s. 45).

¹³⁴ ST I, s. 76 (TS I, s. 76).

¹³⁵ ST I, s. 76 (TS I, s. 76). Według Tillicha rozum w swej istocie jednoczy element formalny i emocjonalny. W rzeczywistości jednak te elementy stoją w napięciu do siebie.

¹³⁶ Czytelnik polskiego tłumaczenia „Teologii systematycznej” natrafi na błąd (*homoioteleuton*), który uniemożliwia zrozumienie biegunowości obecnych w racjonalnych aktach ujmowania i kształtowania. Dwa zdania: „On the receptive side of reason we find a polarity between the cognitive and the aesthetic elements. On the reactive side of reason we find a polarity between the organizational and the organic elements” są przetłumaczone jako jedno: „W obrębie receptywności znajdujemy biegunowość między elementem organizatorskim a organicznym” (ST I, s. 77 [TS I, s. 76]).

Pomiędzy biegunami funkcji poznawczej a estetycznej oraz biegunami funkcji organizatorskiej i organicznej znajdują się stadia przejściowe, które urzeczywistniają się w różnych dziedzinach życia. Te cztery funkcje przynależą do rozumu ontologicznego, a silniejsza obecność elementu emocjonalnego w niektórych z nie pozbawia ich racjonalności¹³⁷.

Gdy rozum subiektywny utożsamiony jest ze strukturą umysłu, a z kolei rozum obiektywny ze strukturą rzeczywistości, to pojawia się pytanie o kryterium racjonalności umysłu. Tillich stoi na stanowisku, że rozum subiektywny jest racjonalny, jeśli, w podwójnym procesie recepcji i reakcji, wyraża racjonalną strukturę rzeczywistości. Pojęcie prawdy, podobnie jak rozumu, ma charakter subiektywno-obiektywny¹³⁸. Kształtowanie rzeczywistości przez umysł ma miejsce w zgodzie z racjonalną strukturą rzeczywistości. Jednak Tillich od razu dodaje, że relacja ta nie jest statyczna, ponieważ „rozum jednoczy element dynamiczny ze statycznym w nierozdzielalną amalgamiczną całość”¹³⁹. Zarówno rozum obiektywny, jak i rozum subiektywny „trwa w zmienności i zmienia się w trwaniu”¹⁴⁰. Jednakże rzeczywisty umysł stoi nie tylko w obliczu błędu i porażki, gdy ujmuje i kształtuje rzeczywistość, ale również może pomieszać dynamikę racjonalnej twórczości z egzystencjalnym zniekształceniem rozumu. Taka sytuacja ma miejsce, gdy umysł broni jako statycznego elementu rozumu coś, co jest egzystencjalnym wypaczeniem lub gdy umysł atakuje jako zniekształcenie coś, co jest dynamicznym elementem rozumu. Ten dynamiczny element obecny zarówno w umyśle, jak i rzeczywistości, zmusza do podjęcia tego ryzyka. Dlatego w każdym akcie racjonalnym obecne są trzy elementy rozumu: statyczny, dynamiczny oraz egzystencjalne zniekształcenie obu elementów¹⁴¹.

Choć obecność elementu dynamicznego w strukturze umysłu nie budzi kontrowersji, to jednak pojawia się pytanie o obecność takiego elementu w obiektywnej strukturze, jaką jest rzeczywistość. Popularne przekonanie mówi, że zmienność rzeczywistości jest możliwa, ponieważ jej struktura jest niezmienna. Tillich zwraca

¹³⁷ ST I, s. 77 (TS I, ss. 76–77). Choć Tillich przestrzega, aby nie konstruować statycznego systemu funkcji ludzkiego umysłu, gdyż nie istnieją między nimi ostre granice oraz charakteryzuje je pewna płynność, to na potrzeby zilustrowania systemu umiejscawia między innymi muzykę bliżej funkcji estetycznej niż powieściopisarstwo, a narodową społeczność bliżej funkcji organizatorskiej niż personalną wspólnotę.

¹³⁸ ST I, s. 102 (TS I, s. 99).

¹³⁹ ST I, s. 78 (TS I, s. 77).

¹⁴⁰ ST I, s. 78 (TS I, s. 77).

¹⁴¹ ST I, ss. 78–79 (TS I, s. 78). Tillich podaje przykłady ze świata sztuki i polityki. Według niego akademizm stoi na stanowisku, że broni statycznego elementu estetyki, ale duża część tej sztuki jest zniekształceniem, tego, co było twórcze i nowe, gdy się pojawiło i co, było wtedy atakowane jako zniekształcenie poprzedniego ideału. Z kolei konserwatyzm społeczny ma być zniekształceniem tego, co kiedyś było tworem dynamicznym i było wtedy atakowane jako zniekształcenie poprzedniego ideału.

jednak uwagę, że gdyby tak było, to niezmienna musiałaby być również skorelowana struktura umysłu. Jego zdaniem sama rzeczywistość stwarza strukturalne możliwości wewnątrz siebie [*structural possibilities within itself*]. Nie tylko rozum subiektywny jest więc twórczy, ale również sam proces życia. Każda żywa istota jest udaną próbą urzeczywistnienia (zaktualizowania) się natury w zgodzie z rozumem obiektywnym. Tym samym dla Tillicha „nowy i stary element w historii i naturze splatają się w przyniatającej racjonalnej jedność, zarazem statycznej i dynamicznej”¹⁴².

1.3.3. Podmiot-przedmiot (podmiot-obiekt)

Z podstawowej struktury ontologicznej, jaką jest biegunowość jaźń-świat, Tillich wyprowadza epistemologiczną podmiotowo-przedmiotową strukturę rozumu. Jaźń rozumiana jako „struktura ześrodkowania” tożsama jest z rozumem subiektywnym, który realizuje się poprzez umysł. Z kolei świat jako „ustrukturuwana całość” utożsamiona jest z rozumem obiektywnym, który umysł postrzega jako rzeczywistość¹⁴³. Strukturalna biegunowość podmiotu i przedmiotu jest poznawczą stroną wszystko ogarniającej biegunowości jaźni i świata¹⁴⁴.

Rozważania na temat subiektywności i obiektywności rozumu przywołują kluczowe filozoficzne pojęcia podmiotu [*subject*] i przedmiotu [*object*]¹⁴⁵. Tillich zdaje się podążać za Heideggerem, zwracając uwagę, że terminy te posiadają długą historię, w toku której ich znaczenia zostały nie tyle zmienione, co zamienione. Podmiotowy (subiektywny) oznaczało pierwotnie to, co ma niezależne bycie, jest samodzielną hipostazą. Z kolei przedmiotowy (obiektywny) dotyczyło tego, co znajduje się w umyśle jako treść. Takie rozumienie było silnie obecne w średniowiecznej filozofii, jednak w nowożytności pod wpływem empiryzmu nastąpiła radykalna zmiana¹⁴⁶. Współcześnie byt przedmiotowy to ten, który znajduje się jako obiekt na zewnątrz umysłu (podmiotu) w przeciwieństwie do bytu podmiotowego wewnątrz umysłu¹⁴⁷.

¹⁴² ST I, ss. 78–79 (TS I, s. 78).

¹⁴³ „Opisaliśmy jaźń-świat jako ustrukturuwaną całość, i nazwaliśmy jego strukturę «rozumem obiektywnym». Opisaliśmy jaźń jako strukturę ześrodkowania, i nazwaliśmy tę strukturę «rozumem subiektywnym»” (ST I, s. 171 [TS I, s. 160]).

¹⁴⁴ P. Tillich, *Participation and Knowledge. Problems of an Ontology of Cognition* (1955) [w:] MW/HW I, s. 201.

¹⁴⁵ W języku polskim funkcjonują dwa słowa, którymi tłumaczy się angielskie *object* (lub łacińskie *objectum*), to jest obiekt i przedmiot. Wyprowadza się również z nich słowa obiektywny i przedmiotowy albo obiektywizacja i uprzedmiotowienie. W niniejszej rozprawie słowa te są traktowane synonimicznie.

¹⁴⁶ A. de Libera, *Where is Medieval Philosophy going? Inaugural Lecture delivered on Thursday 13 February 2014* [na:] <http://books.openedition.org/cdf/4105> [dostęp: 19 III 2022]. Już w latach 30. Heidegger próbował odpowiedzieć na pytania, w jaki sposób te dwa fundamentalne pojęcia filozoficzne zamieniły się miejscami oraz co ta zmiana oznacza dla filozofa.

¹⁴⁷ ST I, s. 172 (TS I, s. 161).

Tillich zwraca jednak uwagę, że pojęcia „obiektywny” i „subiektywny” są współcześnie często zniekształcane i mgliście rozumiane, co prowadzi do wielu nieporozumień. Poprzez „obiektywne” rozumie się coś realnego i prawdziwego, co zostało naukowo zweryfikowane i empirycznie potwierdzone. Z kolei „subiektywnym” byłoby przeciwieństwo, czyli coś niepewnego, samowolnego i arbitralnego. Zdaniem Tillicha takie potoczne podejście uniemożliwia zrozumienie kluczowych zagadnień filozoficznych i teologicznych¹⁴⁸.

Na podstawie aktu poznania Tillich przedstawia podmiotowo-przedmiotową strukturę. Można wymienić trzy rodzaje obiektywizacji mające miejsce, gdy jaźń poznaje świat: logiczna, ontologiczna oraz „całkowita”¹⁴⁹. W każdym poznaniu obecny jest podmiot (ja), który coś poznaje oraz przedmiot (obiekt), który jest poznawany. To logiczne rozróżnienie oznacza, że wszystko, na co nakierowany zostanie akt poznawczy, jest uznane za przedmiot, z kolei tym, co kieruje taki aktem, jest podmiot. Uprzedmiotowanie dotyczy zarówno konkretnych bytów, jak i tych abstrakcyjnych oraz może dotyczyć również podmiotu, jeśli sam stanie się obiektem poznania. Struktura podmiotowo-przedmiotowa jest nieunikniona w sensie logicznym, jednak jak zauważa Tillich niesie ona również założenie i konsekwencje ontologiczne. Uprzedmiotowanie ontologicznie dotyczy bycia samego, które zostaje wprowadzone w strukturę podmiotowo-przedmiotową. Bycie samo będące podstawą bycia przestaje nią być w momencie umiejscowienia go w omawianej strukturze. Staje się w konsekwencji jednym z bytów pośród innych. W najprostszej konfiguracji jest bytem obok podmiotu, który uczynił z niego obiekt. Uprzedmiotowanie ontologiczne jest kluczowe dla zrozumienia religijnej funkcji ateizmu i zostanie omówione w dalszej części pracy¹⁵⁰.

Tillich wyróżnia jeszcze trzeci rodzaj uprzedmiotowania, który oznacza pozbawienie obiektu jego elementów subiektywnych i przekształcenie w tylko obiekt [*an object and nothing but an object*]. Pozbawiony elementów subiektywnych obiekt nazywany jest rzeczą [*thing, Ding*], choć samo słowo może oznaczać po prostu wszystko, co jest. Człowiek jest czym więcej niż rzeczą, ponieważ jest jaźnią. Dla Tillicha jaźń łączy się z podmiotowością i zwraca on uwagę, że przeobrażanie jej w rzecz zaprzecza jej prawdzie i sprawiedliwości. Podstawową strukturą ontologiczną jaźni i świata jest biegunowość, a każdy byt znajduje się w różnym stopniu pomiędzy dwoma biegunami. Z jednej strony znajduje się w pełni rozwinięta ludzka osobowość, a z drugiej

¹⁴⁸ HChT, ss. 167, 308.

¹⁴⁹ Tillich nie nazywa trzeciego rodzaju obiektywizacji, ale oddaje jego sens opisowo.

¹⁵⁰ ST I, ss. 172–173 (TS I, ss. 161–162).

mechaniczne narzędzie. Choć termin „rzecz” odpowiada najlepiej narzędziu, to jednak nawet ono nie jest całkowicie pozbawione podmiotowości. Każde narzędzie posiada unikalną strukturę oraz nadaną formę artystyczną, które niczym podmiot mają zdolność „przemawiania” do podmiotu¹⁵¹. Wartym uwagi w systemie Tillicha jest przekonanie, że z jednej strony w ciągłym procesie poznawania podmiot czyni z wszystkiego przedmioty, a z drugiej strony wszystko stawia opór byciu postrzeganym i traktowanym jako tylko rzecz (przedmiot bez podmiotowości).

1.3.4. Elementy ontologiczne struktury jaźń-świat

Podstawowa struktura ontologiczna jaźń-świat posiada elementy, które posiadają również jej biegunowy charakter. System Tillicha zna takie trzy biegunowości, które nazywane są również elementami ontologicznymi. Pary tych elementów to: indywidualność i partycypacja, dynamika i forma, wolność i przeznaczenie. Indywidualność, dynamika i wolność wyrażają samoodniesienie bycia, jego zdolność bycia czymś dla siebie. Z kolei partycypacja, forma i przeznaczenie wyrażają przynależność bycia, jego bycie częścią uniwersum bycia [*a universe of being*]¹⁵².

1.3.4.1. Indywidualizacja i partycypacja

Indywidualizacja łączy się ściśle z jaźnią, gdyż wyraża samoodniesienie każdego bytu. Gdy stwierdzi się, że wszystko, co istnieje, posiada strukturalne centrum, czyli jaźń, wprowadza się pojęcie indywidualizacji. Jako element ontologiczny nie jest ona cechą szczególnej sfery bytów, ale jest jakością wszystkich bytów, ponieważ jest jakością bycia. Indywidualizacja jest obecna w każdym ześrodkowanym bycie. Indywidualny byt może zostać albo zniszczony, albo pozbawiony części, z których powstaną nowo ześrodkowane byty. Natomiast sama jaźń nie ulega podziałowi podobnie jak punkt matematyczny¹⁵³. Indywidualizacja wskazuje na to, co jest samoześrodkowane, czyli szczególne [*particular*]¹⁵⁴.

Po drugiej stronie bieguny indywidualizacji znajduje się partycypacja. To uczestnictwo można wstępnie rozumieć na trzy sposoby. Może to być „dzielenie z kimś czegoś”, „posiadanie czegoś wspólnego” lub „bycie częścią czegoś”. Wszystkie przypadki wskazują na częściową tożsamość i częściowy brak tożsamości z czymś. Przykładem tego może być stosunek ciała do jego członków. Choć przykład ten jest najbardziej wyraźny, Tillich zaleca jednak używanie terminu mocy, aniżeli rzeczy, aby

¹⁵¹ ST I, s. 173 (TS I, s. 162). Takie narzędzie „komunikuje” chociażby swój cel, do którego zostało stworzone.

¹⁵² ST I, ss. 164–165 (TS I, ss. 154–155).

¹⁵³ ST I, ss. 174–175 (TS I, ss. 163–164).

¹⁵⁴ P. Tillich, *Participation and Knowledge. Problems of an Ontology of Cognition* (1955)..., s. 201.

oddać naturę partycypacji, ponieważ nie sposób pomyśleć o częściowej tożsamości definitywnie oddzielonych rzeczy. Z kolei „moc bycia [*the power of being*] może być udziałem różnych jednostek”¹⁵⁵. Należy zauważyć, że indywidualizacja jako samoześrodkowanie opiera się do pewnego stopnia partycypacji, aby nie rozpląnąć się całkowicie w uniwersalności i przez to nie zatracić siebie¹⁵⁶.

Według Tillicha indywidualizacja zakłada partycypację. Każda indywidualna jaźń partycypuje w swym środowisku, a każdy człowiek uczestniczy w swoim świecie. Przykładowo „indywidualny liść uczestniczy w naturalnych strukturach oraz siłach, które nań działają i podlegają jego działaniom”¹⁵⁷. Człowiek natomiast, choć uczestniczy w relatywnie małym środowisku w porównaniu do wędrownych zwierząt, to jednak poprzez subiektywny i obiektywny rozum ma dostęp do uniwersalnych struktur, form i praw. Partycypuje tym samym we wszechświecie poprzez jego uchwytywanie i kształtowanie. Choć Tillich dostrzega, że ludzka partycypacja jest zawsze ograniczona, to zaznacza również, że potencjalnie nie ma granic, których człowiek nie mógłby przekroczyć. Uniwersalność języka pozwala ludzkości przekraczać przestrzeń i czas oraz partycypować „w najodleglejszych gwiazdach i najdalszej przeszłości”¹⁵⁸. Język wyzwala człowieka z niewoli środowiska. Przykładowo w jednym momencie człowiek może nazwać ontologiczne struktury bycia, może je rozpoznać we wszystkim, co jest i w ten sposób przekroczyć swoje środowisko, partycypując w uniwersalnym świecie¹⁵⁹.

Ontologiczne elementy bycia jak indywidualizacja oraz partycypacja związane są z pojęciami osobowości i wspólnotowości. Pełna indywidualizacja, która urzeczywistnia się w człowieku prowadzi do pojęcia osoby¹⁶⁰. Indywidualny człowiek, a nie gatunek, jest nośnikiem i jednocześnie celem wspólnoty, a taka jednostka w oczach prawa jest osobą. Z kolei pełna partycypacja, która również urzeczywistnia się w człowieku, prowadzi do pojęcia wspólnoty. W pełni zindywidualizowane jaźnie tworzą wspólnotę w swoim obrębie. Uczestnictwo w innej świadomej i zindywidualizowanej jaźni jest wspólnotą¹⁶¹.

¹⁵⁵ CB, s. 88 (MB, s. 99). Tillich podaje tutaj przykład: „Moc bytu [*the power of being*] państwa może być udziałem wszystkich obywateli, a w sposób szczególny tych, którzy nim kierują”.

¹⁵⁶ P. Tillich, *Participation and Knowledge. Problems of an Ontology of Cognition* (1955)..., s. 201.

¹⁵⁷ ST I, s. 176 (TS I, s. 164).

¹⁵⁸ ST I, s. 176 (TS I, s. 165).

¹⁵⁹ EGW XVI, s. 53.

¹⁶⁰ Na gruncie systemu Tillicha osobowość należy objaśniać również na podstawie pojęcia wolności. (P. Tillich, *Die Überwindung des Persönlichkeitsideals Ein Vortrag* (1927) [w:] MW/HW III, ss. 132–133 [P. Tillich, *Idea i ideał osobowości* [w:] PE, ss. 181–183]).

¹⁶¹ ST I, s. 176 (TS I, ss. 164–165).

Pojawia się pytanie, dlaczego indywidualna osoba potrzebuje wspólnoty? Czy to nie sama indywidualizacja powinna być naczelnym elementem ontologicznym? Zdaniem Tillicha indywidualizacja jest możliwa tylko dzięki partycypacji. W pełni zindywidualizowana osoba ma zdolność wykraczania poza swoje własne ograniczenia. Jej dynamika, będąca dla Tillicha jednym z biegunów kolejnych elementów ontologicznych, sprawia, że osoba wychodzi od siebie w kierunku czegoś, czym sama nie jest. Gdyby wykraczanie poza samego siebie nie napotykało na opór, człowiek utraciłby samego siebie, a jego indywidualność zostałaby zniszczona. W obliczu człowieka żaden przedmiot nie stawia takiego oporu, którego nie można by było złamać. Jedynym punktem, który indywidualna osoba jako świadoma jaźń nie może przekroczyć, jest inna indywidualna osoba. Powstaje ona z oporu ze strony drugiej osoby i ta właśnie jednostka odkrywa się poprzez ten opór. Jeżeli osoba nie chce zniszczyć drugiego człowieka, to musi wejść z nim we wspólnotę. Z kolei zniszczenie drugiej osoby oznacza w konsekwencji zniszczenie samego siebie¹⁶². W podobnym tonie Tillich proponuje w zgodzie metafizyką moralności Kanta, aby „osobę” rozumieć jako pojęcie moralne, aniżeli prawnicze. Wskazuje ono bowiem na byt, który człowiek powinien szanować ze względu na to, iż jest nośnikiem godności równej człowiekowi. Takiego bytu nie powinno się traktować jako środek do celu, ponieważ jest on celem samym w sobie¹⁶³. Według Tillicha to właśnie spotkanie osoby z drugą osobą rodzi świadomość moralną¹⁶⁴.

W swoich rozważaniach na temat spotkania z drugą osobą Tillich świadomie nawiązuje do filozofii dialogu Bubera, który ugruntował swoją antropologię na relacyjności bycia¹⁶⁵. W swojej najpopularniejszej książce pt. „Ja i Ty” przedstawił dwojaką koncepcję ludzkiej postawy i świata, którego człowiek doświadcza. Jest to relacja „Ja-Ty” oraz „Ja-Ono (To)”. Zostały one opisane przez Bubera na swój poetycki sposób w duchu tradycji chasydzkiej. Dla żydowskiego myśliciela człowiek staje się „Ja” dopiero w kontakcie z „Ty”. Ta relacja będąca podstawowym słowem istoty człowieka stanowi kluczowy moment dla ukonstytuowania się podmiotowości. W następstwie tej wiecznej relacji urzeczywistniającej się w każdym teraźniejszym spotkaniu przychodzi drugie podstawowe słowo, które kończy proces relacji – „Ja-Ono”. Koniec relacji „Ja-Ty” oznacza koniec teraźniejszości, jednocześnie „Ty” przechodzi w „Ono” tak jak teraźniejszość w przeszłość. „Ono” może jednak w każdej chwili stać się „Ty” poprzez

¹⁶² ST I, s. 176 (TS I, s. 165); EGW XVI, ss. 53–54.

¹⁶³ P. Tillich, *Die Überwindung des Persönlichkeitsideals Ein Vortrag (1927)...*, s. 132 (P. Tillich, *Idea i ideał osobowości...*, s. 181).

¹⁶⁴ P. Tillich, *My search for absolutes*, New York 1967, ss. 92–97 (P. Tillich, *Moje poszukiwania absolutów*, tłum. M. Leszczyński, Łódź 2017, ss. 70–75).

¹⁶⁵ EGW XVI, s. 54.

wejście w relację. Człowiek jednak nie może żyć tylko w teraźniejszości, dlatego zawsze będzie uprzedmiotawiał „Ty” i tracił w ten sposób swoją podmiotowość. Buber wyraził słowami: „Człowiek nie może żyć bez Ono. Ale kto żyje tylko z nim, nie jest człowiekiem”¹⁶⁶.

Pojęcie partycypacji jako jeden z podstawowych elementów ontologicznych obok indywidualizacji urzeczywistnia się w wielu miejscach systemu Tillicha. Przykładowo w nauce o symbolu, który uczestniczy w rzeczywistości, którą wskazuje. Również według Tillicha podmiot uczestniczy w poznawanym przedmiocie, a istniejący byt uczestniczy w esencjach, które czynią go tym, czym jest w warunkach egzystencji. Chrześcijanin uczestniczy w Nowym Byciu, objawionym w Jezusie Chrystusie. Te elementy ontologiczne stanowią fundament kategorii relacji, gdyż indywidualizacja gwarantuje punkt odniesienia, z kolei partycypacja podstawę w rzeczywistości. Tillich stwierdza również, że partycypacja jest nieodłącznym elementem każdej relacji, nawet w przypadku obojętności czy wrogości¹⁶⁷.

Zdaniem Tillicha propozycja ontologiczna, jaką jest biegunowość indywidualizacji i partycypacji rozwiązuje fundamentalny problem ludzkiej myśli, który urzeczywistnił się najwyraźniej w średniowiecznym konflikcie pomiędzy realizmem a nominalizmem oraz jest obecny również dziś¹⁶⁸. Tillich dostrzega w tym konflikcie coś więcej niż logiczną potyczkę między stronami, gdyż wyraża on zmianę podejścia społeczeństwa wobec rzeczywistości oraz napięcie pomiędzy kolektywizmem a indywidualizmem¹⁶⁹. Filozoficzny spór o powszechniki skupiał się wokół pytania o realność pojęć ogólnych. Według nominalizmu tylko jednostkowe byty posiadają ontologiczną realność, a uniwersalia są pewnymi dźwiękami, które wyrażają podobieństwo pomiędzy indywidualnymi bytami. Z kolei realizm (zwany realizmem pojęciowym) przyznawał realność uniwersaliom. Realność ta mogła być różnie wyrażana, czy to jako drugi świat ponad empiryczną rzeczywistością, czy ogólna forma wewnątrz rzeczy¹⁷⁰. Propozycja Tillicha wnosi krytykę w dyskusji zarówno wobec nominalizmu, jak i realizmu.

Jak zostało już pokazane, podstawowa struktura ontologiczna, jaką jest jaźń-świat, w przypadku aktu poznawczego urzeczywistnia się w strukturze podmiotowo-

¹⁶⁶ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 60.

¹⁶⁷ ST I, ss. 176–177 (TS I, s. 165).

¹⁶⁸ HChT, s. 198. Tillich zauważa, że współczesne pojęcie „realizm” odnosi się paradoksalnie do poglądów, które w średniowieczu nazwane by były nominalizmem. Przykładem tego jest współczesny mu spór pomiędzy idealizmem a realizmem.

¹⁶⁹ Ibid., ss. 198–199.

¹⁷⁰ R.M. Leszczyński, *Główne problemy i kierunki w filozofii*, Warszawa 2010, ss. 58–61. Leszczyński wymienia obok realizmu pojęciowego i nominalizmu również konceptualizm.

przedmiotowej. W każdym pytaniu, które ma umożliwić poznanie, urzeczywistnia się podmiot, który pragnie poznać oraz przedmiot, który ma zostać poznany. Pytanie jest aktem jaźni, czyli procesem wyjścia w stronę przedmiotu i świata, do którego jaźń należy. Dialektyczna biegunowość pomiędzy jaźnią a jej światem zawiera więc również indywidualizację i partycypację. Poznanie jest spotkaniem podmiotu i przedmiotu we wspólnej sytuacji. Aby doszło do poznania, musi mieć miejsce partycypacja w sytuacji, której częścią jest podmiot i przedmiot. Otwartość jest jedną z metafor opisujących nastawienie poznającego i poznawanego. Jednak wiedza nie opiera się jedynie na partycypacji i otwartości, a również na oddzieleniu. Gdyby nie było separacji i oporu ze strony przedmiotu, zostałby on zniszczony przez dynamikę podmiotu. Tillich twierdzi, że „nie ma wiedzy tam, gdzie nie ma separacji”¹⁷¹. Człowiek posiada wiedzę, ponieważ jest oddzielony od swojego środowiska. Nie jest przez nie całkowicie zdeterminowany i dzięki temu może je poznać. Według Tillicha jedność partycypacji i separacji jest kluczowa dla zrozumienia funkcji poznawczej rozumu. Zwraca on również uwagę, że poszczególne typy myśli faworyzują jedną ze stron. Przykładowo nominalizm, postulując realność jedynie indywidualnych bytów, podkreśla separację, która charakteryzuje każdą indywidualność. Ten punkt widzenia wpłynął na rozwój empiryzmu i poznania naukowego (przyrodniczego). Z drugiej strony metafizyczny typ myślenia faworyzuje przede wszystkim partycypację, a więc uczestnictwo w uniwersalnych strukturach bycia¹⁷².

Według Tillicha radykalny nominalizm z podkreśleniem ontologicznej realności tylko jednostki nie jest w stanie wytłumaczyć procesu poznania. Jednostka stojąca naprzeciwko jednostki, którą poznaje, musi mieć strukturę „bycia poznawalnym”, a to w konsekwencji zakłada partycypację poznawcy i poznawanego. Klasyczny realizm, który bronił owej partycypacji, ustanawiał jednak drugą rzeczywistość poza tą empiryczną, tracił w ten sposób indywidualizację, a w konsekwencji i osobowość¹⁷³. Syntezą tych dwóch stanowisk oraz możliwym rozwiązaniem jest więc zaproponowana biegunowość partycypacji i indywidualizacji.

¹⁷¹ P. Tillich, *Participation and Knowledge. Problems of an Ontology of Cognition* (1955)..., s. 203.

¹⁷² Ibid.

¹⁷³ ST I, ss. 177–178 (TS I, s. 166).

1.3.4.2. Dynamika i forma

Kolejnymi elementami ontologicznymi są dynamika i forma¹⁷⁴. Być czymś oznacza posiadać pewną formę. W rozważaniach na temat formy Tillich wplata indywidualizację i partycypację, podkreślając, że stosownie do tej biegunowości można rozróżnić pojęcia szczególnej oraz ogólnej formy. Choć formy te mogą być rozróżniane, to jednak w każdym bycie są nierozdzielne¹⁷⁵. To złączenie szczególnej i ogólnej formy tworzy określony byt. Pojęcie formy przywołuje popularne skonstrastowane pojęcie treści [content]. Tillich ostrzega jednak przed przeciwstawianiem tych dwóch elementów. Jego zdaniem „forma, która czyni rzecz tym, czym ona jest, jest jej treścią, jej *essentia*, jej określoną mocą bycia”¹⁷⁶. Formę rzeczy należy więc rozumieć jako jej treść.

Forma w systemie ontologicznym Tillicha występuje w parze nie z treścią, ale z dynamiką. Forma formuje zawsze coś, a „tym, co jest formowane” jest dynamika. Jednak nazwanie „tego, co jest formowane przez formę” stanowi samo już nadanie formy, inaczej nie można by było „tego” nazwać ani wskazać. Wypiekulowana koncepcja dynamiki odpowiada na pytanie o to, co jest formowane przez formę i w pierwszej logicznej kolejności nie posiada formy.

Pojęcie to jest bardzo złożone i posiada bogatą historię znaczeniową. Poprzez *dynamis* Arystoteles rozumiał zdolność, moc czy możliwość do zrobienia czegoś i wyjaśniał ją wraz z pojęciem *energeia*, które to oznaczało akt, czyli urzeczywistnioną możliwość¹⁷⁷. To właśnie Arystotelesowi Tillich zawdzięcza rozróżnienie pomiędzy dwoma głównymi sposobami bycia, czyli pomiędzy potencjalnym a aktualnym (rzeczywistym) byciem. Jak sam wyjął, rozróżnienie to przenika całe jego myślenie¹⁷⁸. Zostanie ono omówione w części poświęconej esencji i egzystencji.

Według Tillicha problematyczność pojęcia dynamiki „wynika z faktu, że wszystko, co można skonceptualizować, musi mieć byt [*being*], i że nie ma bytu [*being*] bez formy”¹⁷⁹. Jeżeli dynamiki nie można rozumieć jako coś, co jest oraz jako coś, co nie

¹⁷⁴ Ford zauważa, że choć Tillich umiejscawia dynamikę i formę na tym samym poziomie, co inne elementy ontologiczne, to należy im się pierwszeństwo ze względu na ich szersze konsekwencje (L.S. Ford, *The Appropriation of Dynamics and Form for Tillich's God*, „The Harvard Theological Review” t. 68 nr 1 [1975], ss. 35–51). W podobnym tonie Halme przedstawia napięcie pomiędzy dynamiką a formą jako punkt wyjścia systemu Tillicha i klucz do zrozumienia pozostałych elementów ontologicznych (L. Halme, *The polarity of dynamics and form: the basic tension in Paul Tillich's thinking*, Helsinki 2002).

¹⁷⁵ Dla zilustrowania swojego systemu ontologiczne Tillich posługuje się często przykładem drzewa. „Forma drzewa jest tym, co czyni je drzewem, co nadaje mu ogólny charakter «drzewości», jak również szczególną i unikatową formę indywidualnego drzewa.” (ST I, s. 178 [TS I, s. 166]).

¹⁷⁶ ST I, s. 178 (TS I, s. 166).

¹⁷⁷ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. M.A. Krąpiec i A. Maryniarczyk, t. 2, Lublin 1996, ss. 34–45 (IX 1–4). W niniejszej pracy słowa „potencjalność” i „możliwość” traktowane są synonimicznie.

¹⁷⁸ P. Tillich, *Philosophical Background of my Theology* (1960)..., s. 416.

¹⁷⁹ ST I, s. 179 (TS I, s. 167).

jest, to Tillich uważa, że należy widzieć w niej potencjalność bycia. Wskazuje ona na możliwość bycia do otrzymania formy i stania się czymś, co jest. W porównaniu do bycia posiadającego formę jest ona niebyciem, jednak w porównaniu do czystego niebycia [*pure nonbeing*] jest ona mocą bycia. „Potencjalny byt [*being*] jest mocą bytu [*being*], który nie użył swojej mocy, ale w każdej chwili może to zrobić”¹⁸⁰. Dynamika jawi się jako niebycie i moc bycia jednocześnie. Tak opisywane pojęcie dynamiki spotkało się z krytyką niektórych filozofów¹⁸¹. Tillich jednak zastrzega paradoksalnie, że tego pojęcia nie należy konceptualizować. To „wysoce dialektyczne pojęcie” dostrzegał u podstaw mitologii i niektórych metafizycznych spekulacji¹⁸². Tillich używa tutaj greckiego pojęcia *me on*, aby oddać znaczenie dynamiki. Pojęcie niebycia zostanie poruszone jeszcze w kolejnej części pracy.

Ontologiczna biegunowość dynamiki i formy urzeczywistnia się w ludzkim doświadczeniu jako biegunowość witalności i intencjonalności. Poprzez witalność w szerszym znaczeniu Tillich rozumie moc, która „utrzymuje istotę żyjącą przy życiu i w rozwoju”¹⁸³. Za pomocą Bergsonowskiego pojęcia *elan vitale* tłumaczy twórczy ruch w kierunku nowych form jako wyraz dynamiki bycia. Człowiek jako wyjątkowy byt posiada witalność, która nie jest ograniczana naturalną koniecznością, jak w przypadku zwierząt lub roślin. Forma, która jest urzeczywistnionym (zaktualizowanym) w procesie życiowym rozumem subiektywnym, nazywana jest intencjonalnością. Ludzka moc życiowa nie jest chaotyczna i nieorientowana, ale wręcz przeciwnie dzięki intencjonalności posiada kierunek, kształt i otrzymuje sensowną treść¹⁸⁴.

Witalność człowieka połączona z intencjonalnością pozwala „przekraczać każdą zastałą sytuację w dowolnym kierunku i zdolność ta pociąga go do twórczości przekraczającej jego samego”¹⁸⁵. Człowiek dzięki temu tworzy „techniczne i duchowe

¹⁸⁰ P. Tillich, *Philosophical Background of my Theology* (1960)..., s. 416.

¹⁸¹ Tak rozumiana dynamika spotkała się z krytyką oraz zarzutem o niefortunność terminu i brak precyzji (J.H. Randall, *The Ontology of Paul Tillich* [w:] C.W. Kegley, R.W. Bretall (red.), *Theology of Paul Tillich*, 1952, s. 154). Tillich odrzucił zarzut braku precyzji w imię wspomnianej już „precyzji konfiguracyjnej”. Według Thatcher’a Tillichowskie pojęcie dynamiki jest połączeniem meontologii Augustyna (nicości) i Schellinga (chaotycznej pierwszej potencji) i nie może być utrzymane ze względu na wewnętrzną sprzeczność (A. Thatcher, *The Ontology of Paul Tillich*..., ss. 65–67). Wydaje się jednak, że Tillich zdawał sobie sprawę z tej logicznej sprzeczności, co zostanie poruszone w kontekście pojęcia niebycia.

¹⁸² Tillichowi chodzi o mitologiczne wyobrażenie chaosu, *tohu-wa-bohu* oraz filozoficzne pojęcia *Urgrund*, wola, wola mocy, nieświadomość, *elan vital* czy konflikt ST I, s. 179 (TS I, s. 167).

¹⁸³ ST I, s. 180 (TS I, s. 168).

¹⁸⁴ ST I, ss. 180–181 (TS I, ss. 168–169).

¹⁸⁵ CB, s. 81 (MB, s. 90).

królestwa”¹⁸⁶. Intencjonalność „oznacza powiązanie z sensowymi strukturami, wżywanie się w uniwersalia, uchwytywanie i kształtowanie rzeczywistości”¹⁸⁷.

Dynamika oraz forma spotykają się konkretnym bycie w pewnym napięciu wobec siebie. Z jednej strony obecna jest tendencja do przekraczania siebie i tworzenia nowych form (autotranscendencja), a z drugiej strony dążenie do zachowania własnej formy jako punktu odniesienia (samozachowanie). Ścisła zależność tych dwóch elementów może zostać zaobserwowana na przykładzie rozwoju jednostki. Zarówno brak rozwoju, jak i nieprawidłowy rozwój prowadzą do samozniszczenia i jednocześnie utraty samego siebie¹⁸⁸.

1.3.4.3. Wolność i przeznaczenie

Trzecim elementem ontologicznym systemu jest wolność [*freedom*] w biegunowej relacji z przeznaczeniem [*destiny*]¹⁸⁹. Wolność jest tym elementem w istocie człowieka, który znajduje się na granicy, gdyż jest zdolnością do przejścia w egzystencję¹⁹⁰. Poprzez wolność Tillich rozumie tradycyjnie moc samookreślenia, czyli władzę nad samym sobą¹⁹¹.

Tillich zawdzięcza swoje rozumienie wolności idealizmowi niemieckiemu, któremu poświęcał swoje pierwsze ważniejsze dzieła filozoficzno-teologiczne¹⁹². Jednocześnie istotnym dla niego była fenomenologia, której metody dawały satysfakcjonujący wgląd w problem wolności¹⁹³.

¹⁸⁶ ST I, s. 180 (TS I, s. 168).

¹⁸⁷ ST I, s. 180 (TS I, s. 168). Historycy filozofii wywodzą pojęcie „intencjonalności” ze średniowiecza, ponieważ to scholastycy nazywali ideę czy reprezentację rzeczy w umyśle bytem intencjonalnym. Pojęcie zostało spopularyzowane w filozofii przez Brentano, który rozumiał przez nie „kierunek umysłu w stronę obiektu”. (T. Crane, *Intentionality* [w:] T. Honderich (red.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press 2005, ss. 428–439).

¹⁸⁸ ST I, s. 181 (TS I, s. 169).

¹⁸⁹ W niemieckich pracach Tillich posługuje się słowem *Schicksal*, co tłumaczono angielskim słowem *fate* (los). Sam Tillich w angielskich pracach woli jednak unikać słowa *fate*, gdyż oznacza ono „raczej proste zaprzeczenie wolności niż biegunową korelację” (ST I, s. 185 [TS I, ss. 172–173]).

¹⁹⁰ Wolność występuje tutaj jako możliwość przejścia esencji w egzystencję.

¹⁹¹ “Frei sein heißt seiner selbst mächtig sein.” (P. Tillich, *Die Überwindung des Persönlichkeitsideals Ein Vortrag* (1927)..., s. 132.). “To be free means to have power over one's self, not to be bound to one's given nature.” (P. Tillich, *The Idea and the Ideal of Personality* (1948) [w:] MW/HW III, s. 155 [EP, s. 181]).

¹⁹² W autobiograficznym szkicu stwierdza, że „element wolności wyraża się w idealistycznej koncepcji świata w sposób, który najlepiej odpowiada subiektywnemu i obiektywnemu doświadczeniu.” (P. Tillich, *On the Boundary. An Autobiographical Sketch*..., s. 82).

¹⁹³ W dyskusji ze studentami Tillich zapytany o kwestię wolnej woli, miał odpowiedzieć: „Wolna wola w znaczeniu dyskusji pomiędzy determinizmem a indeterminizmem jest dla mnie przestarzałą kwestią. Jest przestarzała, ponieważ nie ma dla mnie już znaczenia. Filozofia przekroczyła ją. Przekroczyła ją wraz z powstaniem fenomenologicznych metod, które przede wszystkim nie uprzedmiotowiają człowieka, czyniąc z niego rzecz, a potem pytając, czy jego zachowanie jest zdeterminowane przez konieczność albo przez przypadkowość, albo okoliczność. Od ponownego pojawienia się fenomenologicznych metod po 1900 roku zobaczyliśmy w pełni, że jeśli zaczniemy od człowieka jako rzeczy, to problem jest nierozwiązywalny. Jeśli zaczniemy od człowieka jako obiektu, to determinizm jest z pewnością odpowiedzią. [...] Gdy stworzymy fenomenologiczny opis tego, co się dzieje w akcie decyzji moralnej, to

Kant określał wolność jako „własność tej przyczynowości, dzięki której może ona działać niezależnie od obcych skłaniających ją przyczyn”¹⁹⁴. Niezależność była dla niego negatywnym pojęciem wolności. Z kolei wolność w znaczeniu pozytywnym oznaczała własne prawodawstwo (autonomia)¹⁹⁵.

Jak zauważa Tillich, przed idealizmem filozofowie dzielili się na dwa obozy w kwestii wolności: determinizm i indeterminizm. Pierwszy pogląd postulował empiryczną konieczność wszystkich aktów jako części ciągu przyczynowo-skutkowego. Z kolei przeciwnicy uważali wybór za „zdolność do chcenia jednego z dwóch sprzecznych przeciwieństw bez określania powodów”¹⁹⁶. Idealizm z kolei przeniósł dyskusję na wyższy poziom poprzez wprowadzenie „inteligibilnej” wolności. Kreśląc podział na zjawisko (*fenomen*), które jest przez człowieka poznawane empirycznie oraz „rzecz samą w sobie” czy istotę rzeczy (*noumenon*), która jest niedostępna dla poznania, Kant umiejscowił wolność ludzkiej duszy po stronie tej drugiej. Wolności nie da się wywieść z obserwacji empirycznej, ale można ją pomyśleć bez sprzeczności jako ideę rozumu, która stanowi podstawę zjawisk¹⁹⁷.

Schelling, przejmując tę myśl, stwierdził, że „inteligibilna istota każdej rzeczy, zwłaszcza człowieka, jest poza wszelkim związkiem przyczynowym, tak jak poza lub ponad wszelkim czasem”¹⁹⁸. Zauważył jednak, że negatywne pojęcie wolności oznaczające niezależność prowadzi do absolutnej nieokreśloności. Podkreślał jednocześnie, że „od tego, co absolutnie nieokreślone, nie ma jednak przejścia do czegoś określonego”¹⁹⁹. W związku z czym wolny byt musi posiadać w sobie coś, co go określa, czyli swoją własną naturę. „Wolne jest tylko to, co działa wedle praw własnej istoty i czego nie determinuje nic innego z wnętrza lub z zewnątrz”²⁰⁰. Prowadzi to więc do powiązania wolności z wewnętrzną koniecznością, gdzie wolność byłaby czystą samorealizacją bytu. Schelling dostrzegał jednak, że utożsamienie wolności z koniecznością oznacza utratę rzeczywistej wolności. Tym samym ustanowił on wewnętrzne napięcie w samej istocie wolności. Dla Schellinga „rzeczywista wolność jest

wiemy, że ani konieczność, ani przypadkowość nie jest nieodłączna, ale całkowita reakcja naszego ześrodkowanego bycia. [...] Zamiast o przypadkowości i konieczności wolę mówić o wolności i przeznaczeniu” (D.M. Brown (red.), *Ultimate Concern. Tillich in Dialogue*, New York 1970, ss. 16–17).

¹⁹⁴ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1953, s. 86.

¹⁹⁵ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. F. Kierski, 1911, s. 44.

¹⁹⁶ P. Tillich, *Mysticism and Guilt-Consciousness in Schelling's Philosophical Development...*, s. 90. Tillich podąża tutaj za historiozofią Schellinga.

¹⁹⁷ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, t. 1, ss. 35–36 (BXVII).

¹⁹⁸ F.W.J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, tłum. B. Baran, Kraków 1990, s. 88.

¹⁹⁹ Ibid., s. 89.

²⁰⁰ Ibid., s. 90.

tylko wtedy, gdy stoi w sprzeczności wobec konieczności”²⁰¹. Tillich dostrzega tu zerwanie z tradycją idealistyczną i ważny krok w stronę egzystencjalizmu²⁰².

Tillich przejmując filozofię wolności związanej nieodłącznie z koniecznością, nadając jej pewne niuanse pojęciowe. Być wolnym oznacza mieć władzę nad samym sobą i nie być przywiązanym do swojej zastanej natury czy formy. Człowiek jest wolny, ponieważ ma swoją naturę i jednocześnie znajduje się ponad nią. Dla Tillicha „wolność to siła przekraczania swojej własnej natury jako danej”²⁰³.

Konieczność, w którą wpleciona jest wolność, Tillich nazywa przeznaczeniem. Oznacza to trzy rzeczy. Po pierwsze, tam, gdzie nie ma wolności, nie ma przeznaczenia. Przeznaczenie pozbawione wolności jest po prostu koniecznością. Przykładowo fizyczny obiekt, który jest całkowicie uwarunkowany, nie będzie posiadał przeznaczenia, a więc i wolności, ponieważ wiąże go sama konieczność. Po drugie przeznaczenie oznacza, że wolność podlega konieczności, dlatego człowiek nie posiada absolutnej wolności. Po trzecie nie można oddzielić od siebie wolności i konieczności, gdyż „w każdym zrządzonym przez przeznaczenie wydarzeniu wolność i konieczność wzajemnie się przenikają”²⁰⁴.

Tradycyjnie akademickie rozważania nad temat wolności wokół determinizmu i indeterminizmu są dla Tillicha nieprzekonywujące, gdyż dotyczą płaszczyzny, która jest wtórna wobec biegunowości wolności i przeznaczenia. Nerozwiązywalny konflikt pomiędzy dwiema stronami spowodowany jest niefortunnym pojmowaniem woli, której przypisuje się wolność bądź jej brak. Zdaniem Tillicha „strony zakładają, że jest pewna rzecz pośród innych rzeczy zwana «wolą»”²⁰⁵. Jednakże rzecz z definicji jest obiektem całkowicie zdeterminowanym, a więc bez wolności²⁰⁶. Indeterminizm, który optuje za wolnością rzeczy, wyraża sprzeczność. Determinizm z kolei ma rację, przyznając rzeczy bycie zdeterminowaną. Jednakże indeterminizm wskazuje jednocześnie, że świadomość moralna i poznawcza zakłada zdolność do odpowiedzialnej decyzji, czego determinizm nie jest w stanie zanegować, gdyż czyniąc to, dokonałby potwierdzenia wolności. Z tego

²⁰¹ Ibid., ss. 90–91.

²⁰² P. Tillich, *The Nature and the Significance of Existential Thought* (1956)..., s. 408. Tillich ma tu na myśli sprzeczność wobec redukcji wolności do czystej samorealizacji i zdefiniowanie przez Schellinga wolności jako „możliwości dobra i zła”.

²⁰³ P. Tillich, *The Idea and the Ideal of Personality* (1948)..., s. 155 (EP, s. 182).

²⁰⁴ P. Tillich, *Philosophie und Schicksal* (1929) [w:] MW/HW I, s. 310 (EP, s. 58).

²⁰⁵ ST I, s. 183 (TS I, s. 171).

²⁰⁶ Warto zwrócić uwagę na niemieckie słowo *Ding* [rzecz], które Tillich łączy ze słowem *bedingt* [uwarunkowany] (ST I, s. 173 [TS I, s. 162]).

powodu Tillich woli wykroczyć poza te dwa stanowiska i mówić o wolności człowieka, czyli tego, co nie jest rzeczą, ale „kompletną jaźnią i rozumną osobą”²⁰⁷.

Według Tillicha człowiek doświadcza wolności jako rozwagi [*deliberation*], decyzji [*decision*] i odpowiedzialności [*responsibility*]. Człowiek ma zdolność rozważania różnych argumentów i motywów, będąc jednocześnie od nich wolny, gdyż nie musi utożsamiać się z żadnym z nich. Podejmuje decyzję, wybierając pewną możliwość i odrzucając inne. A w końcu decydując, wiąże się ze swoją decyzją, stając się za nią odpowiedzialny²⁰⁸.

Przeznaczenie jest więc podstawą, z której wynikają ludzkie decyzje i która wiąże człowieka z jego decyzjami. O tym pojęciu ontologicznym Tillich pisze następująco:

„Przeznaczenie nie jest jakąś obcą mocą, która wyznacza to, co mi się przydarzy. Jest mną samym jako dane, uformowane przez naturę, historię i mnie samego. Moje przeznaczenie jest podstawą mej wolności; moja wolność uczestniczy w kształtowaniu mego przeznaczenia”²⁰⁹.

Nadając wolności i przeznaczeniu status ontologicznej begunowości Tillich wyraża przekonanie, że wszystko, co istnieje, musi uczestniczyć w tej begunowości. Człowiek jednak posiadający kompletną jaźń i świat jest jedynym bytem, który doświadcza wolności jako wspomnianej już rozwagi, decyzji i odpowiedzialności. Istotom żywym i nieorganicznym wolność i przeznaczenie przynależą tylko w formie analogii. Tillich proponuje więc analogiczne pojęcia spontaniczności i prawa (przykładowo prawo natury)²¹⁰.

Wolność jako moc do determinowania własnego bycia ma kluczową cechę, jaką jest możliwość zanegowania samego siebie. Najdoskonalszym wyrazem ludzkiej wolności jest właśnie samozaprzeczenie, którego nie sposób znaleźć poza człowiekiem. Jest to punkt zwrotny, który związany jest ze skończonością i egzystencją²¹¹.

Podsumowując, podstawowa begunowość jaźni i świata zawiera trzy begunowe pary elementów, które są uniwersalnie obecne we wszystkim, co istnieje. Choć elementy te są wyabstrahowane poprzez ludzką naturę, to dotyczą każdego bytu i nazwane są pojęciami ontologicznymi. Elementy indywidualizacji, dynamiki i wolności reprezentują jaźń. Z kolei elementy partycypacji, formy i przeznaczenia reprezentują świat.

²⁰⁷ ST I, s. 183 (TS I, s. 171). Krytyka uprzedmiotowienia woli pochodzi od Schellinga, który podstawę determinizmu (fatalizmu) Spinozy znajduje właśnie w traktowaniu woli jako rzeczy (F.W.J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi...*, ss. 47–48).

²⁰⁸ ST I, s. 184 (TS I, ss. 171–172).

²⁰⁹ ST I, s. 185 (TS I, s. 172).

²¹⁰ ST I, ss. 185–186 (TS I, s. 173).

²¹¹ EGW XVI, s. 88.

1.3.5. Skończoność, czyli bycie i niebycie

Jak zauważono powyżej, wolność znajduje się na granicy, gdyż poprzez nią człowiek wykracza poza swoją konieczną naturę, jednocześnie nie niszcząc jej. Jednak sama wolność nie umożliwia zaistnienia (egzystencji) bycia. Jest to możliwe dopiero za sprawą skończonej wolności. Z tego względu na trzecim poziomie pojęć ontologicznych znajduje się doktryna skończoności.

Poprzez skończoność Tillich rozumie „byt [*being*] ograniczony przez niebyt [*nonbeing*]”²¹². Podstawowa struktura ontologiczna i elementy ontologiczne wyrażają skończoność bycia. Zarówno jaźń w korelacji ze światem, jak i pochodne elementy tej struktury zawierają idee różnorodności, określoności rozróżnienia i ograniczenia. To niebycie w skończonym (ograniczonym) byciu Tillich wyraża poprzez proste zdanie „być czymś to nie być czymś innym”²¹³.

Tillich zauważa, że „niebyt [*nonbeing*] jest jednym z najtrudniejszych i najbardziej dyskutowanych pojęć”²¹⁴, ale zarazem najważniejszym, zaraz po byciu samym. Bycie jako pojęcie centralne ontologicznych rozważań prowadzi nieuchronnie do zagadnienia niebycia oraz zadania pytania o jego charakter i relację do analizowanego bycia. Jeżeli bycie interpretuje się za pomocą procesu stawania się, to zakłada to nieuchronnie pojęcie niebycia. Stawać się, to przechodzić od niebycia do bycia, zdobywać formę, której wcześniej się nie miało. Niebycie staje się więc ontologicznie czymś podstawowym jak bycie²¹⁵.

Filozof zadając podstawowe ontologiczne pytanie o to, czym jest bycie samo, wychodzi poza granice bycia. Tym, co znajduje się poza granicą, jest niebycie. Słynne Leibnizowskie pytanie „dlaczego jest coś, a nie nic?” zostało właśnie zrodzone z „szoku niebycia”, który jawi się przynajmniej jako możliwość. Choć pytanie to w swojej formie wydaje się bezsensowne, gdyż każda możliwa odpowiedź podlegałaby temu samemu pytaniu *ad infinitum*, to uświadamia filozofowi, że człowiek dotyka tajemnicy bycia i niebycia²¹⁶. Człowiek według Tillicha ma zdolność przekraczania ograniczeń swojego bycia (i każdego bytu) poza którym znajduje się niebycie, z tego też powodu jest świadomy tej ontologicznej tajemnicy²¹⁷.

Warto zwrócić uwagę, że rozważania na temat niebycia (podobnie jak bycia samego) wymagają języka metaforycznego, gdyż każde twierdzenie wypowiedziane na

²¹² ST I, s. 189 (TS I, s. 176).

²¹³ TS I, s. 177. “To be something is not to be something else” (ST I, s. 190).

²¹⁴ CB, s. 32 (MB, s. 39).

²¹⁵ CB, ss. 32–36 (MB, ss. 39–42).

²¹⁶ P. Tillich, *The Nature and the Significance of Existential Thought* (1956)..., s. 407.

²¹⁷ ST I, s. 186 (TS I, s. 174).

temat niebycia nadaje mu z konieczności bycie. Dosłowne rozumienie takich twierdzeń prowadziłoby do sprzeczności. Język symboliczny systemu Tillicha zostanie omówiony w kolejnej części pracy.

Na wstępie do rozważań o niebyciu Tillich zauważa, że są dwa możliwe sposoby uniknięcia tajemniczości niebycia. Jeden polega na nadaniu niebyciu jedynie znaczenia treści sądu logicznego, czyli zaprzeczenia możliwego lub realnego znaczenia. Drugi sposób uniknięcia tajemniczości bycia polega na zanegowaniu jego dialektycznego charakteru. Pierwszy – logiczny – widzi w niebyciu jedynie negatywny sąd logiczny, który twierdzi, że treść świadomości nie posiada bycia w rzeczywistości, a obecna jest jedynie w świadomości. Niebycie byłoby zaprzeczeniem logicznym jakoby twierdzenie nie odpowiadało rzeczywistości²¹⁸.

Tillich uważa jednak, że każda logiczna struktura, która nie jest tylko zwykłą grą możliwych relacji, jest zakorzeniona w ontologicznej strukturze²¹⁹. Tym, co dowodziłoby realnego znaczenia niebycia, jest sam fakt logicznej negacji. Sądy negatywne są możliwe, ponieważ są możliwe błędne pozytywne sądy. Przykładem tego jest niespełnione oczekiwanie, które tworzy rozróżnienie między byciem a niebyciem²²⁰. Sąd przeczący zakłada strukturę bycia, w której niebycie ma ważne miejsce i choć nie jest pojęciem jak każde inne, gdyż jest negacją każdego pojęcia, „stanowi jednak nie dającą się pominąć treść myślową”²²¹. Ponadto historia filozofii od starożytności aż po egzystencjalizm, ukazują, że niebycie traktowane było jako coś więcej aniżeli sąd przeczący²²².

Z kolei drugi – ontologiczny – sposób uniknięcia problemu tajemnicy niebycia polega na pozbyciu się jego dialektycznego charakteru. Bycie i nicość traktowane są jako dwie niezależne rzeczywistości, a pomiędzy nimi ustanowione jest absolutne przeciwieństwo. Niebycie zostaje wyłączone z bycia w każdym względzie. Według

²¹⁸ EGW XVI, s. 90.

²¹⁹ ST I, s. 186 (TS I, s. 174).

²²⁰ Argument Tillicha wygląda następująco: „Sam fakt logicznego zaprzeczenia zakłada typ bytu [*a type of being*], który może przekroczyć daną bezpośrednio sytuację za pomocą oczekiwań, które mogą doznać zawodu. Antycypowane wydarzenie nie następuje. Znaczy to, że sąd dotyczący sytuacji był błędny, a warunki konieczne do wystąpienia oczekiwanego wydarzenia były nieistniejące. Tak zawiedzione oczekiwanie tworzy rozróżnienie między bytem [*being*] a niebytem [*nonbeing*]. Ale jak takie oczekiwanie jest przede wszystkim możliwe? Jaka jest struktura tego bytu [*this being*], który jest w stanie przekroczyć daną sytuację i popaść w błąd? Odpowiedź brzmi, że człowiek, który jest tym bytem [*this being*] musi się oddzielić od swego bytu [*his being*] w sposób, który umożliwi mu spoglądanie nań jako na coś obcego i wątpliwego. Oddzielenie takie jest aktualnie, ponieważ człowiek uczestniczy nie tylko w byciu [*being*], ale i niebyciu [*nonbeing*]. A zatem ta właśnie struktura, która umożliwia sądy negatywne, dowodzi ontologicznego charakteru niebytu [*nonbeing*]” (ST I, s. 187 [TS I, ss. 174–175]).

²²¹ CB, s. 34 (MB, s. 41).

²²² Tillich wymienia Demokryta, Platona, Arystotelesa, Plotyna, Augustyna, Pseudo-Dionizego Areopagity, Jakuba Boehmego, Leibniza, Kanta, Hegla, Schellinga, Schopenhauera, Bergsona, Whiteheada, Heideggera, Sartre’a, Bierdiajewa, a nawet samą Biblię (CB, s. 33; MB, ss. 39–40.).

Tillicha absolutne wykluczenie niebycia oznacza wyłączenie całego świata i pozostawienie jedynie bycia samego. Z tego powodu Tillich odrzuca w tym kontekście ideę absolutnego niebycia na rzecz dialektycznej partycypacji niebycia w byciu. Jego zdaniem tajemnica niebycia domaga się dialektycznego podejścia, które odnajduje w języku greckim. To właśnie w dwóch antycznych pojęciach znajdują się dwie różne koncepcje niebycia. *Ouk on* jest niebyciem niedialektycznym, niemającym relacji do bycia – czystą nicością (niebycie absolutne). Z kolei *me on* jest niebyciem w dialektycznej relacji do bycia (niebycie relatywne)²²³.

Dialektyczne niebycie znalazło swój znamieny wyraz w filozofii platońskiej, która utożsamiała niebycie z nieokreśloną materią. Dla Platona dwoma „wiecznymi czynnikami bytu” były idee i materia. Idea była utożsamiona z wiecznym i niezniszczalnym bytem, z kolei materia jako nieokreślona i bezkształtna z wiecznym niebytem²²⁴. Cechą materii było to, że nie posiadała bytu, ale mogła go mieć, gdy łączyła się z ideą. Zdaniem Tillicha nie usunęło to jednak tajemnicy niebycia, gdyż owej nicości zwanej materią przypisywano moc opierania się całkowitej jedności z ideą. Była to logiczna sprzeczność, gdyż jeśli „meontyczna materia” stawia opór, to znaczy, że musi mieć bycie. Jeśli jednak jest niebyciem, to nie może stawiać oporu. Grecy zaakceptowali więc koncepcję, która jest „równie sprzeczna i nieunikniona jak mityczne pojęcie chaosu czy pusta przestrzeń filozofii przyrody”²²⁵.

Choć chrześcijaństwo odrzuciło pojęcie materii jako wiecznej zasady za pomocą nauki o *creatio ex nihilo*. *Nihil* z którego pochodzi stworzenie jest niedialektyczną negacją bycia. Jednak zdaniem Tillicha dialektyczny problem niebycia był wciąż obecny w myśli chrześcijańskiej. Wymienia on trzy takie punkty. Pierwszym z nich jest utożsamienie grzechu z niebyciem, który charakteryzować miał opór przeciw byciu oraz jego wypaczenie. Taka hamartiologia była wyraźnie obecna u Augustyna i jego kontynuatorów. Drugim punktem jest doktryna stworzenia, według której nicość „wyciska piętno” na każdym stworzeniu, a powstanie z niczego „oznacza konieczność powrotu do niczego”²²⁶. Trzecim miejscem w teologii chrześcijańskiej, gdzie Tillich dostrzega dialektyczne niebycie, jest doktryna Boga, która nazywa Boga „żywym”,

²²³ ST I, s. 187 (TS I, s. 175).

²²⁴ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii...*, t. 1, ss. 111–112. Jak zamarkowano na marginesie wstępu niniejszej pracy, z perspektywy „różnicy ontologicznej” problematyczne może być czytanie i tłumaczenie dawnych tekstów filozoficznych.

²²⁵ EGW XVI, s. 91.

²²⁶ ST I, s. 187 (TS I, ss. 174–175).

przypisuje Mu bycie podstawą twórczych procesów życia. Jednocześnie obok Boga nie umiejscawia zasady negatywnej, która ma tłumaczyć zło i grzech²²⁷.

Choć doktryna Boga zostanie omówiona w dalszej części, należy zauważyć, że Tillich wiąże ontologicznie niebycie z byciem. Na pytanie o ich stosunek odpowiada metaforycznie:

„Byt [*being*] «zawiera» siebie i niebyt [*nonbeing*]. Byt posiada niebyt wewnątrz siebie jako to, co jest wiecznie obecne i wiecznie przewyższane w procesie boskiego życia. Podstawa wszystkie, co istnieje, nie jest martwą tożsamością bez ruchu i stawania się – jest żywą stwórczością”²²⁸.

O ile w bycie samym niebycie jest wiecznie przewyżnione (w pewnym sensie „nieaktywowane” czy „zdezaktywowane”), to jednak w konkretnym bycie (w tym w człowieku) sytuacja jest inna. Doktryna skończoności zajmuje się więc relacją pomiędzy byciem a dialektycznym niebyciem, które to stanowią elementy każdego konkretnego bytu.

Bycie ograniczone przez niebycie nazwane zostaje byciem skończonym. Można również użyć innej metafory, można mówić o byciu zjednoczonym z niebyciem czy o mieszaninie bycia i niebycia. Mówiąc językiem Heideggera, niebycie jawi się zarówno jako „jeszcze-nie-bycie”, jak i jako „już-nie-bycie”. Tillich opisuje ludzką egzystencję, pisząc, że człowiek jest „jeszcze nie” zanim się narodzi i będzie „już nie” po śmierci. Wszystko jest poddane końcowi w ten sposób, z wyjątkiem wspomnianego bycia samego. Jednocześnie nawiązuje do Parmenidesa i stwierdza, że „bycie samo nie ma końca”. Dla Tillicha to, co jest mocą bycia, nie jest poddane początkowi ani końcowi. Jednak bycie samo nie jest „rzeczą”, osobą ani mieszaniną bycia i niebycia – jest podstawą i mocą bycia we wszystkich bytach²²⁹.

Jak już zauważono „być czymś” oznacza być ograniczonym, ponieważ każdy byt jest oddzielony od tego, czym nie jest. Niebycie nie jest tylko statycznym ograniczeniem, ale również zagrożeniem, ponieważ człowiek jest „byciem-ku-śmierci”. Podobnie jak u Heideggera świadomość zmierzania w stronę śmierci jest związana z możliwością spojrzenia na swoje bycie bytu jako na całość²³⁰. Według Tillicha człowiek doświadcza

²²⁷ ST I, s. 188 (TS I, s. 176).

²²⁸ CB, s. 41 (MB, s. 41).

²²⁹ EGW XVI, s. 96.

²³⁰ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, ss. 332–375. Nie sposób nie zauważyć, że ontologiczne rozważania Tillicha na temat niebycia zbliżone są do przemyśleń Heideggera, dla którego nicłość [*das Nichts*] była równie kluczowym elementem metafizycznym (M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, tłum. K. Pomian [w:] *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa 1977, ss. 27–47). Tillich zdradza jednak dystans wobec niektórych metafor nicości stosowanych przez Heideggera (P. Tillich, *The Nature and the Significance of Existential Thought* (1956)..., s. 407).

swojej skończoności, ponieważ potrafi spoglądać „z punktu widzenia potencjalnej nieskończoności”²³¹. Nieskończoność nie jest dla człowieka czymś konkretnym, ale może zostać wyobrażona jako abstrakcyjna możliwość.

Zauważone zostało wcześniej, że podstawowa struktura oraz pochodne poziomy ontologiczne wyrażają skończoność ludzkiego bycia. Jednakże po drugiej stronie biegunowości kryją coś, co kieruje bycie poza samo siebie, a więc poza swoją skończoność. Tillich wyraża to następująco:

„Skończona jaźń staje wobec świata; skończone indywiduum ma zdolność uniwersalnej partycypacji; ludzka witalność jest zespolona z esencjalnie bezgraniczną intencjonalnością; jako skończona wolność człowiek jest uwikłany w ogarniające go przeznaczenie. Wszystkie struktury skończoności zmuszają skończony byt [*finite being*] do przekroczenia samego siebie i – z tej właśnie racji – do uświadomienia sobie siebie jako skończonego”²³².

Nieskończoność występuje więc jako drugi biegun w parze ze skończonością. Tillich wskazuje jednak na szczególny charakter tego związku. Nieskończoność występuje jedynie jako kierunek nieograniczonych możliwości umysłu, ale nie ustanawia istnienia bytu nieskończonego. Skończoność posiada nieskończoność tylko jako możliwość. W momencie, kiedy umysł konceptualizuje to, co leży po stronie nieskończoności, dochodzi do nierozwiązywalnych sprzeczności. Tillich stwierdza, że „nieskończoność jest postulatem, nie zaś rzeczą”²³³.

Sprzeciw wobec traktowania nieskończoności jako pojęcia konstytuującego, które ustanawiałoby nieskończone byty lub byt, jest nawiązaniem do słynnego problemu antynomii idei świata opracowanej przez Kanta. Przedmiot idei kosmologicznej, jaką jest cały świat, nie jest nigdy dany człowiekowi w doświadczeniu empirycznym²³⁴. Rozum z koniecznością dąży do ustanowienia syntetycznej jedności wszystkich istniejących rzeczy (całkowity szereg zjawisk), tworząc właśnie idee całości świata. Rozważając takie idee wszechświata, umysł ludzki napotyka nieuniknione sprzeczności, które wynikają ze stosowania pojęć intelektualnych do idei, która przekracza możliwe doświadczenie empiryczne²³⁵. Kant wyraził to następująco:

²³¹ ST I, s. 190 (TS I, s. 177).

²³² ST I, s. 190 (TS I, s. 177).

²³³ ST I, s. 190 (TS I, ss. 177–178).

²³⁴ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, t. 2, s. 36 (B384). Według Kanta dotyczy to każdej idei.

²³⁵ Jedną z antynomii kosmologicznych Kanta dotyczy pytania, czy świat jest ograniczony (teza), czy nieskończony (antyteza). Jeżeli świat nie jest ograniczony, to w danej chwili upłynął nieskończony szereg następujących po sobie wydarzeń. Ale nieskończony szereg wydarzeń nigdy nie może być doprowadzony do końca. Nie jest więc możliwy, ponieważ początek świata stanowi konieczny warunek istnienia szeregu

„Jeżeli zapytuję teraz o wielkość świata co do przestrzeni i czasu, to na podstawie wszystkich swoich pojęć tak samo nie mogę powiedzieć, że jest ona nieskończona, jak że jest skończona. Albowiem ani jedno, ani drugie nie może być zawarte w doświadczeniu, gdyż nie jest możliwe doświadczenie nieskończonej przestrzeni lub nieskończonego ubiegłego czasu, ani też doświadczenie ograniczenia świata przez próżną przestrzeń lub poprzedzający próżny czas; są to tylko idee”²³⁶.

Nieskończoność jest więc według Kanta zbyt wielka dla ludzkiego intelektu, a jednocześnie sama skończoność jest dla niego za mała²³⁷. Nieskończoność należy więc traktować jako postulat umysłu, który choć ma zdolność przekraczania każdej skończoności, to nie znajduje pewnego oparcia w tej nieskończonej otchłani. Według Tillicha umysł nie jest w stanie ustanowić nieskończonej rzeczy, gdyż pozostaje przytwierdzony do siebie jako skończonego nośnika. Skończoność jest więc czymś danym, z kolei nieskończoność występuje jako potencjalność²³⁸.

Pojawia się pytanie, w jaki sposób człowiek ma zdolność do tej nieskończonej autotranscendencji? W jaki sposób człowiek dochodzi do dynamicznego pojęcia nieskończoności? Potencjalną obecność nieskończoności Tillich nazywa negacją niebycia, czyli negacją negatywnego elementu w skończoności. Jest ona możliwa, ponieważ człowiek należy do bycia samego. Przejawia się ono człowiekowi w nieskończonym przekraczaniu samego siebie, jednak bycie samo nie jest nieskończonością. Zdaniem Tillicha bycie samo znajduje się poza biegunowością skończoności i nieskończoności, a więc poza skończonością oraz nieskończoną negacją skończoności²³⁹.

wydarzeń światowych. Jeżeli świat jest nieograniczony co do przestrzeni, to byłby nieskończoną całością równocześnie istniejących rzeczy. Jedyne sposoby, żeby pomyśleć o takiej nieskończonej całości to dodawanie części lub jednostek aż uzyska się całość. Ale taka całość nigdy nie może być doprowadzona do końca. Prowadzi to do wniosku, że świat musi być skończony co do czasu i przestrzeni. Jeżeli jednak świat jest ograniczony co do czasu, to musiał mieć miejsce pusty czas przed początkiem. Ale w pustym czasie żaden początek nie mógł mieć miejsca. Jeżeli świat jest przestrzennie ograniczony, to znajduje się wówczas w pustej przestrzeni, która jest niczym. Taki świat musi być w relacji do tego pustej przestrzeni, która go ogranicza. Skoro pusta przestrzeń jest niczym, to nie może ograniczać świat. Świat więc musi być nieskończony. Umysł wikał się w ten sposób według Kanta w nierozwiązywalne konflikty i dochodzi do sprzecznych wniosków (Ibid., ss. 123–129 (B455–B463). Por. F.S.J. Copleston, *Historia filozofii...*, t. 6, s. 253–254).

²³⁶ I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka...*, ss. 139–140.

²³⁷ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, t. 2, s. 205 (B564).

²³⁸ ST I, ss. 190–191 (TS I, ss. 177–178).

²³⁹ ST I, s. 191 (TS I, s. 178).

Świadomość niebycia i skończoności rodzi niepokój [*anxiety*]²⁴⁰, któremu Tillich nadaje charakter ontologiczny. Nieodłącznym elementem samoświadomej jaźni jest właśnie niepokój, którego przedmiotem jest niebycie (nicość). Jednak jak zostało już zauważone, niebycie nie jest dosłownie obiektem. Niepokój „posiada” więc obiekt, który *de facto* nie istnieje, co odróżnia go od psychologicznego lęku [*fear*], którego przedmiotem jest coś konkretnego (np. niebezpieczeństwo, ból czy wróg)²⁴¹. Niepokój jest więc świadomością skończoności bycia²⁴².

1.3.5.1. Kategorie

Skończoność wyraża się poprzez kategorie, które są podstawowymi sposobami lub „formami, w jakich umysł uchwytuje i kształtuje rzeczywistość”²⁴³. Kategorie są pojęciami ontologicznymi, a więc są obecne we wszystkim. Dla Tillicha kategorie są formami myślenia i bycia, a więc niezbędnym elementem zarówno w strukturze świadomości (rozum subiektywny), jak i w strukturze rzeczywistości (rozum obiektywny). Dokładnie mówiąc, są one spotkaniem świadomości z rzeczywistością, która może zostać wyrażona jedynie poprzez formy kategoriałne. Gdziekolwiek następuje to spotkanie, zwane doświadczeniem, urzeczywistniają się kategorie jako struktury skończonego bycia i myślenia²⁴⁴.

Za jedną z ważniejszych inspiracji dla rozwinięcia swojej teorii skończoności Tillich uważał Heideggera wraz z jego komentarzem do filozofii krytycznej Kanta. Heidegger przedstawił „Krytykę czystego rozumu” jako fundament metafizyki, w której to właśnie skończoność ludzkiego umysłu jest miejscem budowania ontologii²⁴⁵. Metafizyka jest więc związana nieodłącznie z naturą człowieka. Na podstawie tego podejścia Tillich w teorii kategorii Kanta widział doktrynę skończoności²⁴⁶.

Liczba i organizacja kategorii są sprawą otwartą, którą zajmują się filozofowie. Z punktu widzenia systemu teologicznego Tillich zwraca uwagę na cztery główne kategorie, które są kluczowe dla jego przedsięwzięcia: czas, przestrzeń, przyczynowość

²⁴⁰ Wśród tłumaczeń twórczości Tillicha brakuje jednomyślności, co do ekwiwalentu słów *anxiety* [*Angst*] i *fear* [*Furcht*]. Bednarek tłumaczy słowa kolejno jako lęk i strach (MB). Marzecki przekłada z kolei jako niepokój i lęk (TS I), identycznie czyni Prokopski (EP).

²⁴¹ ST I, s. 191 (TS I, ss. 178–179).

²⁴² Tillich poświęcił kwestii ontologicznego niepokoju swoją jedną z bardziej popularnych książek i rozważył kwestię w kontekście odwagi, która poprzez afirmację własnego bycia była przezwyciężeniem niepokoju (CB [MB]).

²⁴³ ST I, s. 192 (TS I, s. 179).

²⁴⁴ ST I, s. 192 (TS I, s. 179).

²⁴⁵ M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Warszawa 1989. Por. M. Inwood, *Heidegger, Martin* [w:] T. Honderich (red.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press 2005, s. 374.

²⁴⁶ P. Tillich, *Existential Philosophy (1944)*..., ss. 366–367. Zasada skończoności była dla Tillicha jednym z podstawowych zagadnień egzystencjalizmu.

i substancja. Kategorie jako formy skończoności wyrażają zarówno bycie, jak i niebycie – jednoczą element afirmatywny i negatywny. W każdej analizowanej kategorii Tillich stwierdza równowagę pomiędzy pozytywnym a negatywnym elementem. Jednocześnie jest świadomy, że każda kategoria jest różna w zależności od tego, w którym wymiarze życia się urzeczywistnia²⁴⁷. Dla Tillicha, podobnie jak dla Heideggera, centralną kategorią skończoności jest czas²⁴⁸. To on najwyraźniej uzmysławia człowiekowi niebycie. Dzieje się to na przykładzie przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, które ukazują przemijalność i „niemożność utrwalenia obecnego momentu w strumieniu czasu, który nigdy nie nieruchomieje”²⁴⁹.

Rozpatrując czas w relacji do świata, należy zauważyć, że z jednej strony czas ma twórczy charakter i umożliwia powstawanie tego, co nowe. Z drugiej strony jest destrukcyjny i w każdym momencie postarza to, co nowe, aż w końcu nowe zanika. Z kolei w relacji do jaźni negatywny element uobecnia się w antycypacji własnej śmierci i jej konieczności. Niepokój dotyczący doświadczenia niebycia jest jednak równoważony przez odwagę, czyli afirmację doczesnego istnienia. Człowiek potwierdza obecny moment w każdej teraźniejszej chwili. Samoafirmację bycia Tillich nazywa ontologiczną odwagą, która stoi w opozycji do niepokoju²⁵⁰. Teraźniejszość, która jest elementem pozytywnym kategorii czasu, implikuje obecność [*presence*]. Wyraził to w paradoksalnych słowach: „Teraźniejszość jest niemożliwa, ale w momencie, w którym do ciebie mówię, afirmujemy teraźniejszość, afirmujemy naszą teraźniejszość”²⁵¹.

Teraźniejszość staje się więc możliwa, gdy czas łączy się z przestrzenią. Zdaniem Tillicha przestrzeń wstrzymuje w pewien sposób czas, gdy dostarcza mu swojego miejsca. Być znaczy mieć przestrzeń, a każdy byt dąży do zapewnienia i zachowania swojej przestrzeni w każdym momencie. Urzeczywistnia się to przede wszystkim w fizycznej przestrzeni. Tillich wymienia „ciało, kawałek gruntu, dom, miasto, kraj, świat”²⁵². Jednocześnie nie mieć miejsca oznacza nie być.

Zabieganie o przestrzeń jest ontologiczną koniecznością każdego bytu, jednakże pomiędzy byciem a zapewnioną sobie przestrzenią nie ma koniecznego powiązania.

²⁴⁷ EGW XVI, s. 110. Dla Tillicha nie ma zamkniętej liczby wymiarów (podobnie jak kategorii), ponieważ ich kryteria są elastyczne. Niemniej jednak człowiek napotyka w rzeczywistości różnorodne rodzaje struktur, które może różnie zaklasyfikować. Przykładowo można wymienić wymiary między innymi nieorganiczny, organiczny, psychologiczny czy historyczny.

²⁴⁸ Heidegger nazywał czasowość „możliwym horyzontem wszelkiego w ogóle rozumienia bycia” (M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 2).

²⁴⁹ ST I, s. 193 (TS I, s. 180).

²⁵⁰ ST I, s. 194 (TS I, s. 181).

²⁵¹ EGW XVI, s. 116.

²⁵² ST I, s. 194 (TS I, s. 181). Umiejscowienie, do którego dąży każdy byt, to również przestrzeń o charakterze społecznym (np. zawód, sfera wpływów, pamięć i oczekiwanie).

Bycie skończone, choć ma charakter przestrzenny, to nie posiada przestrzeni, która byłaby nierozdzielnie z nim związana jako własność. Człowiek stoi więc wobec utraty swojej przestrzeni, a wraz z nią utraty siebie. Ten element negatywny w kategorii przestrzeni rodzi w człowieku niepokój i brak pewności co do swojego miejsca. Jednocześnie, jak już zauważono, niepokój o charakterze ontologicznym jest niemożliwy do usunięcia. Według Tillicha, choć ludzie stale tworzą różne systemy, które mają zapewnić bezpieczeństwo i ochronę przestrzeni, to są one w stanie tylko tłumić niepokój²⁵³.

Niepokój związany z niebyciem przestrzennym równoważy się z odwagą afirmacji teraźniejszości. Ma to miejsce w ten sam sposób jak w przypadku czasu. Człowiek akceptuje brak pewności co do swojego miejsca i potwierdza jednocześnie przestrzeń, którą posiada. Robi *de facto* to każdy byt, dopóki istnieje.

Kategoria przyczynowości, która zakładana jest w pojęciach takich jak przyczyna czy skutek, jest również wyrazem skończoności bycia i podobnie jak poprzednie kategorie zawiera element pozytywny i negatywny. Przyczyna jest tym, co poprzedza rzecz lub wydarzenie jako ich źródło. W pozytywnym sensie przyczyna potwierdza rzeczywistość swojego skutku, urealnia go. W ten sposób Tillich z kategorią przyczynowości łączy pojęcie mocy bycia. Przyczyna udziela mocy bycia skutkowi, który może zaistnieć. Jednak pozytywne znaczenie przyczynowości posiada swoją przeciwwagę w negatywnym elemencie. Przyczyna jakiegoś bytu zakłada, że taki byt nie posiada swojej własnej mocy zaistnienia. Oznacza, że to co, skończone nie jest stwórcą samego siebie, ale polega na swojej przyczynie. Ontologiczne pytanie „dlaczego istnieje coś, a nie nic?” oznacza szukanie przyczyny owego „czegoś”, jednak każda możliwa odpowiedź musi podlegać temu samemu pytaniu bez końca. Tillicha określa kategorię przyczynowości następująco:

„Przyczynowość wyraża *implicite* niezdolność wszystkiego do polegania na sobie samym. Wszystko jest spychane poza siebie do swej przyczyny, a ta przyczyna jest spychana poza siebie do swej przyczyny, i tak bez końca. Przyczynowość wyraża przemożnie otchłań niebytu [*nonbeing*] we wszystkim”²⁵⁴.

Tillich odwołuje się do Heideggerowskiego słowa „rzucenie”, które według niego wyraża brak samoistości. Brak własnej przyczyny w sobie oznacza, że człowiek jest zdeterminowany przyczynowo i jednocześnie jego bycie jest przypadkowe w odniesieniu do samego siebie. Ten brak konieczności własnego bycia rodzi niepokój ontologiczny.

²⁵³ ST I, s. 195 (TS I, s. 182).

²⁵⁴ ST I, s. 196 (TS I, s. 183).

Odwaga oznacza afirmację swojej własnej przygodności. W ten sposób człowiek jako byt pochodny przewycięża niepokój związany z przyczynową zależnością wszystkiego, co skończone²⁵⁵.

Kategoria substancji wskazuje na to, co tkwi u podstaw przepływu zjawisk. Substancja oznacza coś względnie statycznego i opierającego się zmianie w przeciwieństwie do akcydensów. Jest ona obecna, ilekroć mówi się o *czymś*. W swym pozytywnym sensie kategoria ta wskazuje na grunt wewnątrz strumienia zmian. Jednak jak zauważa Tillich, substancja nie istnieje bez akcydensów, w których znajduje swój wyraz. Usunięcie akcydensów oznacza jednocześnie usunięcie substancji (i *vice versa*). Niepokój ontologiczny w kontekście kategorii substancji dotyczy groźby utraty swojej substancji. Przejawia się zarówno w jednostkach, jak i grupach, które doświadczają zmiany i przez to utraty swojej tożsamości. Z kolei nieuchronność śmierci zapowiada utratę identyczności z własną jaźnią²⁵⁶.

Niepokój wobec utraty własnej indywidualnej substancji jest niewygodny i podobnie jak każdy inny niepokój bywa tłumiony przez człowieka. Choć niepokój i pytanie o moc zachowania jaźni jest dla Tillicha poważną kwestią podnoszoną przez człowieka, to nauka o nieśmiertelności duszy stanowi dla niego nieusprawiedliwioną ucieczkę, w której ustanawia się niekończącą się kontynuację tego, co skończone²⁵⁷. Jego zdaniem niepokój substancjalny znajduje równowagę wraz z odwagą, która potwierdza nieuchronność utraty własnej substancji. Urzeczywistnia się to w przypisywaniu substancjalności czemuś, co okazuje się ostatecznie akcydentalne²⁵⁸.

Z punktu widzenia systemu ontologicznego Tillicha należy stwierdzić równowagę pomiędzy pozytywnymi a negatywnymi elementami każdej kategorii. Każdy z nich wyraża unię pomiędzy byciem a niebyciem w skończonym byciu. Jak zostało zauważone, każdy pozytywny element w kategoriach związany był z pojęciem odwagi, którą charakteryzowała afirmacja skończoności w obliczu niepokoju. Zdaniem Tillicha każda kategoria zmusza człowieka do zadania pytania o możliwość tej odwagi.

²⁵⁵ ST I, s. 196 (TS I, s. 183).

²⁵⁶ ST I, s. 191 (TS I, s. 184).

²⁵⁷ Naukę o nieśmiertelności duszy Tillich nazywa mieszaniną odwagi i ucieczki, gdyż z jednej strony wyraża samoafirmację, ale z drugiej nie akceptuje skończoności (CB, s. 169 [MB, ss. 181–182]).

²⁵⁸ ST I, s. 197 (TS I, s. 184). Tillich wymienia pracę twórczą, związki miłosne, konkretną sytuację i samego siebie. W obawie przez zarzutem o samo-wywyższenie się skończonego bytu podkreśla, że jest to „odwaga potwierdzenia skończoności” i akceptacji niepokoju.

1.3.5.2. Esencja i egzystencja (istnienie)

Analizowana podstawowa struktura ontologiczna (jaźń-świat), elementy ontologiczne tej struktury oraz skończoność są opisami bycia w esencjalnej naturze²⁵⁹. Dotyczą one mocy bycia, jego potencjalności, ale nie roztrząsają kwestii rzeczywistego bycia, które istnieje. Rozróżnienie na bycie esencjalne i egzystencjalne jest istotne z punktu widzenia tematu niniejszej rozprawy, ponieważ ukazuje szczególne i wąskie znaczenie, jakie nadaje Tillich słowu „egzystencja”²⁶⁰.

Na wstępie tych rozważań pojawia się pytanie, jakie są podstawy do wprowadzania dodatkowego rodzaju bycia i utrzymywania jego dwoistości? Czy istnienie nie jest jedynym ważnym pojęciem w kontekście rozważań ontologicznych i kwestii realności? Dla Tillicha zredukowanie metaforyczną brzytwą Ockhama kwestii ontologicznej do samej egzystencji jest niedopuszczalne, gdyż ignorowałoby to ważność potencjalności bycia (a więc mocy bycia)²⁶¹. Wyraził to następująco w rozmowie ze studentami:

„Egzystencja jest najmniej wyszukaną alternatywą dla słowa bycie, ponieważ pomija potencjalności egzystencji, którą zazwyczaj nazywamy esencjami rzeczy. I one również mają bycie; są one mocą bycia, która może stać się bytami. Na przykład, nawet jeśli nagle plaga spowoduje, że wszystkie drzewa znikną, drzewo albo moc stawiania się drzewem, wciąż by była; i przy odpowiednich warunkach żywe drzewa mogłyby zaistnieć ponownie. W ten sposób macie jasne rozróżnienie pomiędzy esencją a egzystencją, które są dwoma typami bycia”²⁶².

Człowiek spotyka pewne struktury (na przykład „drzewowatość” [*treehood*]), które nie mają egzystencji oraz rzeczy, które mają egzystencję na bazie tych struktur (konkretne drzewo). Według Tillicha coś może mieć bycie (potencjalne) i jednocześnie nie egzystować²⁶³.

²⁵⁹ Warto mieć na uwadze, że Tillich wyróżnia dwa rodzaje natury człowieka – esencjalną i egzystencjalną. Pierwsza jest nazywana prawdziwą naturą, druga natomiast jest mieszaniną prawdziwej i wyobcowanej natury. Natura rzeczywistego człowieka jest zniekształceniem jego prawdziwej natury (P. Tillich, C. Rogers, *Theologian meets Psychotherapist*, „New Blackfriars” t. 71 nr 837 [1990], s. 167).

²⁶⁰ Język polski ma tę cechę, iż posiada dwa słowa, którymi można oddać angielski termin „existence” (i niemieckie „Existenz”), czyli zarówno „istnienie, jak i „egzystencja”. Najwierniejszym etymologicznym sposobem byłoby używać słowa „egzystencja”, jednak nie posiada ono stopnia powszechności równemu angielskiemu „existence”, który to z kolei posiada termin „istnienie”. Autorowi niniejszej pracy nie jest znane żadne opracowanie ani tłumaczenie tekstów Tillicha, które konsekwentnie używa tylko słów „egzystencja” i „egzystować”. Zamiast tego używane są zamiennie pojęcia „istnienia” i „egzystencji”, co obecne jest również w tej pracy.

²⁶¹ Tillich precyzuje później, że potencjalność jest czymś więcej niż logiczną możliwością – jest stanem realnej możliwości [*real possibility*] (ST II, s. 20 [TS II, s. 26]).

²⁶² D.M. Brown (red.), *Ultimate Concern. Tillich in Dialogue...*, s. 45.

²⁶³ „Treehood does not exist, although it has being, namely, potential being.” (ST II, s. 21 [TS II, s. 27]).

Zanim jednak przejdzie się do kwestii różnicy pomiędzy esencjalnym a egzystencjalnym byciem, warto zwrócić uwagę na relację skończoności wobec elementów ontologicznych. Elementy ontologiczne, które w przeciwieństwie do kategorii mają biegunowy charakter, również sygnalizują groźbę niebycia. Biegunowość zakłada, że każdy poszczególny biegun jest z jednej strony ograniczony, a z drugiej podtrzymywany przez drugi biegun. Zagrożenie jest więc związane z utratą równowagi pomiędzy biegunami elementów ontologicznych, co Tillich wyraża następująco:

„Nasze własne napięcie ontologiczne dochodzi do świadomości w niepokoju utraty naszej struktury ontologicznej wskutek utraty tego czy innego biegunowego elementu, a w konsekwencji biegunowości, do której on należy.”²⁶⁴

O ile niepokój omawiany wraz z kategoriami dotyczył bezpośrednio niebycia, to w przypadku elementów ontologicznych niepokój związany jest z egzystencjalnym rozdarciem i utratą struktury ontologicznej poprzez zniszczenie esencjalnego napięcia (i jedności) pomiędzy biegunami. Jest więc to „niepokój nie bycia tym, czym esencjalnie jesteśmy”²⁶⁵.

Napięcie pomiędzy skończoną indywidualizacją a skończoną partycypacją zagraża zerwaniem jedności. Z jednej strony samoodniesienie prowadzi do samotności, w której świat i wspólnota zostają utracone. Z drugiej strony bycie i uczestniczenie w świecie prowadzi do całkowitej kolektywizacji, która to oznacza utratę indywidualności i subiektywności, gdzie jaźń traci swoje samoodniesienie i staje się jedynie częścią większej całości. Według Tillich ma to znaczenie dla psychologicznej i socjologicznej sytuacji każdego człowieka²⁶⁶. Człowiek więc z niepokojem doświadcza oscylacji pomiędzy indywidualizacją i partycypacją oraz zagrożenia ze strony każdego z nich.

Skończoność przekształca również biegunowość pomiędzy dynamiką i formą w napięcie, które oznacza zagrożenie utraty ich jedności oraz niepokój. Dynamika pragnie realizować się w formie, w której może się urzeczywistnić i sprzeciwić niebyciu. Może jednak się zatracić w sztywnych formach, które to zwalczają dynamikę, widząc w niej zagrożenie chaosem. Przedarcie się dynamiki przez sztywną formę oznacza chaos. Według Tillich napięcie tej biegunowości pomaga zrozumieć lepiej ludzką duszę oraz kulturę²⁶⁷. Ucieleśnienie ludzkiej witalności nadaje jej aktualne bycie, ale jednocześnie wystawia ją na niebezpieczeństwo. Pojawia się zarówno groźba, że końcowa forma

²⁶⁴ ST I, s. 199 (TS I, s. 185).

²⁶⁵ ST I, s. 199 (TS I, s. 185).

²⁶⁶ EGW XVI, s. 141.

²⁶⁷ Ibid., s. 142.

doprowadzi do utraty dynamiki, jak i groźba chaosu, w którym człowiek utraci w końcu i witalność, i intencjonalność²⁶⁸.

Biegunowość wolności i przeznaczenia również zostaje przez skończoność przeobrażona w napięcie, które oznacza groźbę utraty jedności i niepokój. Z jednej strony element konieczności w przeznaczeniu zagraża utratą wolności, z drugiej strony element przypadkowości w wolności zagraża utratą przeznaczenia. Człowiek żyje w niebezpieczeństwie, próbując ocalić wolność poprzez arbitralne odrzucanie swojego przeznaczenia oraz próbując ocalić przeznaczenie poprzez wyrzeczenie się swojej wolności. Napięcie to ujawnia się w niepokoju, gdy człowiek stoi przed podjęciem decyzji. Niepokój wynika z faktu, że człowiek nie zna całości struktur, w ramach których powinien podejmować decyzje. Znajomość słusznej decyzji wymaga wiedzy o warunkach i konsekwencjach, której człowiek w pełni nie posiada. Tillich pisze o braku „kompletnej poznawczej i czynnej jedności ze swym przeznaczeniem”²⁶⁹. Każda decyzja oznacza więc ryzyko utraty jedności. Człowiek lęka się również akceptowania swojego przeznaczenia, ponieważ nie zna go w całości, a każda jego afirmacja dotyczy tylko części. Obecna jest groźba, że podporządkuje się on tej części przeznaczenia, która będzie go determinować, ale nie będzie identyczna z jego prawdziwym przeznaczeniem²⁷⁰. Dla Tillicha wolność i przeznaczenie są nierozzerwalnie związane, dlatego utrata jednego oznacza utratę drugiego. Przeznaczenie jednak nie jest dla niego bezsensowym losem, ale jest to „konieczność zespolona z sensem”²⁷¹. Człowiek stoi więc tak naprawdę w obliczu utraty sensu swojego bycia.

Utrata jedności struktury ontologicznej jest jednak tylko możliwością, a nie koniecznością. Pozostaje ona niepokojem w obliczu urzeczywistnienia się tej możliwości. Nie należy jej utożsamiać z rozpaczą, która dotyczy nie esencjalnej natury, ale egzystencji człowieka i jego rozdarcia²⁷². Człowiek więc żyje w niepokoju, co do utraty swojego prawdziwego bycia (swojej esencji).

Jak zostało już podkreślone według Tillicha bycie jest esencjalnie związane z niebyciem. Pojęcia ontologiczne wyrażające moc bycia do istnienia [*the power of being*

²⁶⁸ ST I, s. 200 (TS I, s. 186). Tillich jest przekonany, że choć świadectwa napięcia pomiędzy dynamiką a formą obecne są w literaturze od czasów starożytnych aż po współczesność, to jednak filozofia i teologia raczej ignorowały ten problem. Filozofia skupiała się głównie na racjonalnej strukturze rzeczy, ignorując twórczość procesu, z kolei teologia akcentowała „boskie «prawo»”, myląc twórczą witalność z destrukcyjnym oddzieleniem witalności od intencjonalności. Wyjątkiem dla niego są filozofia życia oraz niektórzy protestanci mistycy.

²⁶⁹ ST I, s. 200 (TS I, s. 186).

²⁷⁰ EGW XVI, ss. 144–145.

²⁷¹ ST I, s. 201 (TS I, s. 187).

²⁷² Według Tillicha rozpacz jest sytuacją graniczną, w której niepokój osiąga swoją pełnię. Ludzkie życie można interpretować jako „nieustanną próbę uniknięcia rozpacz” (CB, s. 56 [MB, s. 62]).

to exist] prowadzą do zagadnienia dwoistości bycia. Zarówno doświadczenie, jak i analiza manifestują dualizm bycia esencjalnego i egzystencjalnego. Według Tillicha te dwa kluczowe aspekty były obecne, choć różnie wyrażane, w każdej filozofii²⁷³. Jeszcze filozofowie przed Platonem mieli świadomość, że światu, który napotykają, brakuje ostatecznej rzeczywistości. Platon jako pierwszy uczynił z tej obserwacji problem ontologiczny i etyczny – w konsekwencji hipostazował dualizm jako prawdziwy świat idei (Tillich nazywa je esencjami) oraz świat rzeczy, który tylko wydaje się prawdziwy, ale taki nie jest. Osiągnięcie bycia esencjalnego oznaczało wzniesienia się ponad egzystencję²⁷⁴. Arystoteles, choć odrzucił platoński idealny świat poza jednostkowymi rzeczami, to wprowadził biegunową relację pomiędzy możliwością [*dynamis*] a aktualnością [*energeia*]²⁷⁵. Tillich doszukuje się podziału na bycie esencjalne i egzystencjalne w całej historii filozofii²⁷⁶. W kontekście esencji i egzystencji stwierdza, że „każda filozofia zdradza – czasami tylko *implicite* – świadomość tego rozróżnienia. Ileż to idealu utrzymywany jest wbrew rzeczywistości prawda wbrew błędowi, dobro wbrew złu, zakłada się osądzane przez byt esencjalny zniekształcenie tegoż bytu [*a distortion of essential being is presupposed and is judged by essential being*]”²⁷⁷. Jak ostrzega, zarówno pojęcie esencji, jak i egzystencji charakteryzuje dwuznaczność. Z jednej strony oba słowa mogą mieć znaczenie czysto logiczne, z drugiej oceniające²⁷⁸.

Na podstawie „Teologii systematycznej” można wymienić aż sześć możliwych znaczeń słowa „esencja”, które z kolei można podzielić na dwa typy. To szerokie znaczenie słowa esencja było przedmiotem krytyki niektórych badaczy, którzy zarzucali jej „słownikowość” i niejasność²⁷⁹. Tillich opisuje esencję następująco:

„Esencja może oznaczać naturę jakiejś rzeczy bez jakiegokolwiek jej oceny, może oznaczać uniwersalia, charakteryzujące daną rzecz, może oznaczać idee, w jakich uczestniczą rzeczy istniejące może oznaczać normę, zgodnie z którą należy oceniać daną

²⁷³ ST I, s. 165 (TS I, s. 155). Pojęcia esencji i egzystencji Tillich zawdzięcza filozofii scholastycznej (P. Tillich, *Existential Philosophy* (1944)..., s. 357).

²⁷⁴ ST II, s. 21 (TS II, s. 27). P. Tillich, *Philosophical Background of my Theology* (1960)..., s. 413.

²⁷⁵ ST II, s. 22 (TS II, s. 28). Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*..., t. 1, ss. 139–140.

²⁷⁶ Nie sposób wymienić wszystkich filozofów wyrażających rozróżnienie pomiędzy esencjalnym a egzystencjalnym bytem. Według Tillicha w niektórych filozofiach świadomość tego jest tylko pośrednia. Stwierdza jednocześnie, że filozoficzna i teologiczna myśl nie może uniknąć tego rozróżnienia (ST I, s. 202 [TS I, s. 188]).

²⁷⁷ ST I, s. 202 (TS I, s. 188).

²⁷⁸ ST I, ss. 202–203 (TS I, ss. 188–189); EGW XVI, s. 165.

²⁷⁹ D.F. Dreisbach, *Essence, Existence, and the Fall: Paul Tillich's Analysis of Existence*, „The Harvard Theological Review” t. 73 nr 3/4 (1980), ss. 521–522; A. Thatcher, *The Ontology of Paul Tillich*..., ss. 102–103.

rzecz; może oznaczać pierwotną dobro wszystkiego stworzonego; może też oznaczać wzorce wszystkich rzeczy w Bożym umyśle”²⁸⁰.

Pierwsze trzy znaczenia mają sens logiczny (bądź też empiryczny), ponieważ stronią od charakteru oceniającego. Z kolei ostatnie trzy posiadają charakter osądający, gdyż stanowią podstawę sądów wartościujących²⁸¹. Zaczynając od pierwszego typu, według Tillicha esencja jako logiczny ideał może zostać osiągnięty przez umysł za pomocą abstrakcji lub intuicji²⁸². Stojąc przed wyzwaniem, aby w sposób prosty i przystępny wytłumaczyć, czym jest esencja, Tillich posługuje się przykładem fenomenologicznym zaczerpniętym od Husserla:

„Ktoś widzi czerwony przedmiot. Ale to nie wszystko, to tylko część tego, czego doświadcza. Oprócz czerwonego przedmiotu widzi również czerwony, obserwowany jako czerwony za każdym razem, kiedy się pojawia. Tym, co ktoś widzi, gdy dostrzega czerwony przedmiot, jest również czerwony, to znaczy, że w poszczególnym czerwonym przedmiocie ujawnia się uniwersalna «czerwień»”²⁸³.

W każdym postrzeganiu czerwonego przedmiotu umysł dostrzega esencję czerwieni. Esencja może być więc tym, co uchwytuje człowiek w świecie poprzez pojęcia ogólne (uniwersalia). Tillich posługuje się z jednej strony językiem Platona, gdy esencję czerwieni nazywa ideał. Z drugiej strony nazywa ją jednocześnie „ponadczasową potencjalnością wszystkich czerwonych rzeczy we wszechświecie”, co sugerowałoby język Arystotelesa²⁸⁴.

Esencja w sensie oceniającym występuje za każdym razem, gdy utożsamia się ją z prawdziwą naturą rzeczy (i przeciwstawia się ją zniekształconej rzeczy)²⁸⁵.

²⁸⁰ ST I, s. 202 (TS I, s. 188).

²⁸¹ W polskich opracowaniach można znaleźć podział znaczenia esencji na aspekty: ontologiczny i etyczny (K. Mech, *Chrześcijaństwo i dialektyka w koncepcji Paula Tillicha...*, s. 45) bądź ontologiczny i normatywny (M. Napadło, *Pytanie o Boga...*, s. 49). Analogicznie w przypadku egzystencji.

²⁸² Tillich zdaje sobie sprawę z powszechnej niechęci wobec słowa „abstrakcja” oraz prób zastępowania go słowem „ideacja” (P. Tillich, *My search for absolutes...*, s. 72 [P. Tillich, *Moje poszukiwania absolutów...*, s. 55]).

²⁸³ P. Tillich, *My search for absolutes...*, ss. 72–73 [P. Tillich, *Moje poszukiwania absolutów...*, s. 55]. Husserl przedstawia poznanie istotowe następująco: „Mam jednostkowe naoczne ujęcie czerwieni bądź szereg takich ujęć, utrzymuję czystą immanencję, troszczę się o redukcję fenomenologiczną. Odcinam wszystko, co poza tym czerwień może znaczyć, jako co może być transcendentnie apercypowana – np. jako czerwień bibuły na moim stole itp. – i teraz w sposób czysto oglądowy spełniam sens myśli «czerwień w ogóle», «czerwień *in specie*» – coś ogólnego, co jest naocznie uchwycone [jako] identyczne w tym i w tamtym; nie domniemuję już przypadku jednostkowego jako takiego – tego czy tamtego – lecz czerwień w ogóle” (E. Husserl, *Idea fenomenologii*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1990, s. 68).

²⁸⁴ P. Tillich, *My search for absolutes...*, ss. 72–73 [P. Tillich, *Moje poszukiwania absolutów...*, ss. 55–56].

²⁸⁵ ST I, ss. 202–203 (TS I, ss. 188–189). Z faktu sprzeczności pomiędzy esencją a egzystencją Tillich wyprowadza prawo. Prawo jest nakazem, wymogiem, który domaga się od istniejącego bytu, aby był tym, czym powinien być (czym jest w swojej esencji).

Dwuznaczność ta związana jest z relacją esencji wobec egzystencji, która również ma niejednoznaczny charakter. Tillich charakteryzuje pojęcie egzystencji następująco:

„[Egzystencja] może oznaczać możliwość odkrycia jakiejś rzeczy w ramach całości bytu [*the whole of being*]; może oznaczać aktualność tego, co potencjalne w sferze esencji; może oznaczać «upadły świat»; może też oznaczać taki typ myślenia, który jest świadomy swych egzystencjalnych uwarunkowań albo odrzuca całkowicie esencję»²⁸⁶.

Egzystencja (istnienie) czysto logicznie odnosi się do konkretnego bytu w „kategorycznej strukturze rzeczywistości [*in kategorialer Struktur der Wirklichkeit*]”, może więc oznaczać możliwość odnalezienia czegoś w czasie i przestrzeni czy biegunowościach (w ramach całości bycia). Gdy człowiek jest w stanie odnaleźć obiekt w obrębie swojej rzeczywistości, to stwierdza, że takiemu obiektowi przysługuje egzystencja. Tillich nazywa to nieszkodliwym i nieoceniającym pojęciem istnienia²⁸⁷. Egzystencja może jednak mieć również charakter osądający, co ma podstawę w tym, że to, co istnieje, różni się od tego, czym esencjalnie powinno być²⁸⁸. Istnieć oznacza nie być idealnym. Tillich obrazowo wyjaśnia, że potencjalność nigdy nie przelewa swojej mocy bycia całkowicie w swój stan egzystencji²⁸⁹.

W kontekście pojęcia egzystencji warto zauważyć, że krytycy zarzucali Tillichowi, że dokonuje znacznego zawężenia rozumienia tej podstawowej kategorii. Wainwright, amerykański filozof religii, uważał, że Tillichowskie użycie słowa „istnieje” nie odzwierciedla wyrażnie ani potocznego języka, ani praktyki teologicznej²⁹⁰. Z kolei Thatcher, teolog anglikański, pisał, że jest to koncepcja wzięta z egzystencjalizmu i mylące może być porównywanie jej z klasycznym podejściem, jak chociażby u Tomasza z Akwinu²⁹¹. Zdaje się, że to specyficzne rozumienie słowa „existence” u Tillicha doprowadziło Zachwieję-Szumakowicz do wprowadzenia rozróżniania na „istnienie” i „egzystencję”, gdzie „egzystencja jest szczególnym sposobem istnienia”²⁹².

²⁸⁶ ST I, s. 203 (TS I, s. 189). Doszukując się autentycznego znaczenia słowa „egzystencja” Tillich kieruje uwagę na etymologię. Łacińskie *existere* oznacza „wystawanie, występowanie”. Na pytanie z czego występują istniejące byty, Tillich znajduje odpowiedź w nauce o niebyciu (ST II, ss. 20–21 [TS II, ss. 27–28]).

²⁸⁷ EGW XVI, s. 165.

²⁸⁸ ST I, s. 202 (TS I, s. 189).

²⁸⁹ ST II, s. 21 (TS II, s. 26).

²⁹⁰ W.J. Wainwright, *Paul Tillich and Arguments for the Existence of God...*, ss. 178.

²⁹¹ A. Thatcher, *The Ontology of Paul Tillich...*, s. 75.

²⁹² E. Zachwieja-Szumakowicz, *Ontologia i antropologia Paula Tillicha...*, s. 85. Do tej myśli nawiązali później Napadło (M. Napadło, *Pytanie o Boga...*, s. 154) i Krymiec (W. Krymiec, *Logika a inność Boga w Teologii systematycznej Paula Tillicha*, Kraków 2019, s. 346), stwierdzając nieuzasadnioną obecność innego instrumentarium pojęciowego u Tillicha. Choć postulat autorki jest bardzo interesujący, to należy zauważyć, że na gruncie obecnych polskich tłumaczeń i opracowań takie rozróżnienie nie jest obecne. „Istnienie” i „egzystencja” są synonimicznie traktowane jako ekwiwalent słowa „existence”. Jeżeli

W kontekście relacji pomiędzy byciem esencjalnym a egzystencjalnym Tillich stwierdza, że „esencja upelnomocnia oraz osądza to, co istnieje”²⁹³. Istniejące jest czymś więcej od zwykłej potencjalności (esencji), ponieważ w przeciwieństwie do niej istnieje. Jednocześnie jest czymś mniej „niż mogłoby być w mocy swej esencjalnej natury”²⁹⁴. Z punktu widzenia tej dwuznaczności Tillich zwraca uwagę, iż w historii filozofii dostrzegalne są wartościujące podejścia do egzystencji. Filozofowie tacy jak Platon i jego kontynuatorzy oceniali negatywnie egzystencję, a dobro utożsamiali jedynie z tym, co esencjalne (idealne). Przeciwnie podejście reprezentował Ockham, dla którego tylko to, co istniejące było rzeczywiste, a esencje stanowiły jedynie odbicie istnienia w ludzkim umyśle. Tillich wybiera pośrednią drogę, którą dostrzega wśród filozofów pokroju Arystotelesa. Rzeczywiste (to, co aktualne) jest realne, ale mocy tej realności dostarcza esencjalne (to, co potencjalne)²⁹⁵.

Odpowiednim pojęciem na opisanie esencji jest grecki *me on* (dialektyczne niebycie). Według Tillicha „wszystko uczestniczy w bycie [*being*], obojętnie, czy istnieje czy też nie”²⁹⁶. Bycie potencjalne jest stanem relatywnego niebycia, ale nie może być absolutnym niebyciem, ponieważ wtedy nie mógłby być mocą bycia.

Poruszając kwestię etymologiczną słowa „egzystencja”, Tillich wykorzystuje metaforę „występowania” [*standing out*]. Egzystować oznacza występować z niebycia. Jednak występowanie implikuje logicznie „tkwienie” [*standing in*]. Skończoność ukazuje jednocześnie występowanie i pozostawanie w absolutnym niebyciu, z kolei aktualność (rzeczywistość) odnosi się w ten sam sposób do relatywnego niebycia (potencjalności)²⁹⁷. Podobnie jak w przypadku esencji Tillich pozostawia czytelnika z kilkoma możliwymi znaczeniami egzystencji.

Jak zauważył Niebuhr „słowo «egzystencjalny» w tym kontekście nie oznacza rzeczy aktualnie istniejących w czasie, ponieważ te rzeczy zawierają zarówno «esencjalny», jak i «egzystencjalny» element w swojej naturze”²⁹⁸. Tillich podkreśla później, że elementy esencjalny i egzystencjalny „są zawsze abstrakcjami z konkretnej

„istnienie” ma bardziej ogólne znaczenie, jak pisze autorka, to być może należałoby widzieć w nim tłumaczenie pojęcia „being”, a nie „existence”. Zob. wyżej cytat z rozmowy Tillicha ze studentami. Wymagałoby to jednak innowacyjnego spojrzenia na obecną tradycję translatorską.

²⁹³ ST I, s. 203 (TS I, s. 189).

²⁹⁴ ST I, s. 203 (TS I, s. 189).

²⁹⁵ ST I, s. 203 (TS I, s. 189).

²⁹⁶ ST I, s. 21 (TS II, s. 26). Fragment ten został w niemieckim tłumaczeniu przeredagowany: “Vieles nimmt an möglichem Sein teil, das kein wirkliches Sein hat” (P. Tillich, *Systematische Theologie I–II...*, s. 320).

²⁹⁷ ST I, ss. 21–22 (TS II, ss. 26–27).

²⁹⁸ R. Niebuhr, *Biblical Thought and Ontological Speculation in Tillich's Theology* [w:] C.W. Kegley, R.W. Bretall (red.), *Theology of Paul Tillich*, New York 1952, s. 221.

aktualności bytu [*being*]²⁹⁹. Konkretną aktualność bycia nazwał życiem, które jego zdaniem „nie jest ani esencjalne, ani egzystencjalne, lecz dwuznaczne”³⁰⁰.

Rozłam całości rzeczywistości na potencjalność i aktualność doprowadził do powstania dwóch poziomów filozoficznej refleksji, które Tillich nazywa esencjalizmem i egzystencjalizmem. Choć różnych poziomów dopatruje się od samych początków filozofii, to według niego esencjalizm uzyskał spełnienie w idealizmie niemieckim, którego klasycznym przedstawicielem był Hegel. Zdaniem Tillicha był on świadomy problemu egzystencjalnego, ale zniwelował istotną przepaść pomiędzy esencją a egzystencją. Egzystencja była dla Hegla „logicznie konieczną aktualnością esencji”³⁰¹. Odniósł on scholastyczną doktrynę Boga, który jest poza rozróżnieniem na esencje i egzystencję, do wszechświata. Rozłam pomiędzy esencją a egzystencją został przezwyciężony w procesie historycznym świata. Dlatego Hegel ustanowił na nowo dowód ontologiczny (w oczyszczonej formie) oraz rozszerzył zasadę tożsamości myśli i bycia na całe bycie o tyle o ile jest „samo-aktualizującym się Absolutem”³⁰². Z kolei drugim poziomem refleksji filozoficznej jest egzystencjalizm, który według Tillicha urzeczywistnił się przede wszystkim w „akcie protestu przeciw kompletnemu esencjalizmowi Hegla” w XIX i XX wieku³⁰³. Punktem wspólnym egzystencjalistycznych ataków według Tillicha jest przekonanie, że „egzystencjalna sytuacja człowieka jest stanem wyobcowania od jego esencjalnej natury”³⁰⁴. Mówienie o aktualnym pojednaniu człowieka jawi się egzystencjalizmowi jako próba ukrycia prawdy o rzeczywistym stanie człowieka: „Egzystencja jest wyobcowaniem, nie zaś pojednaniem; jest dehumanizacją, nie zaś wyrazem esencjalnego człowieczeństwa. Jest to proces, w którym człowiek staje się rzeczą i przestaje być osobą”³⁰⁵. Egzystencjalizm

²⁹⁹ ST II, s. 28 (TS II, s. 33).

³⁰⁰ ST III, s. 32 (TS III, s. 37). Por. K. Mech, *Chrześcijaństwo i dialektyka w koncepcji Paula Tillicha...*, s. 48; M. Napadło, *Pytanie o Boga... Filozofia religii Paula Tillicha...*, s. 50.

³⁰¹ ST II, ss. 23–24 (TS II, s. 29). Tillich nawiązuje tu do wypowiedzi Hegla takich jak „istota musi się przejawiać” czy „istota jest egzystencją” (G.W.F. Hegel, *Nauka logiki. Tom II*, tłum. A. Landman, M. Pańków, Warszawa 2011, s. 143, 149).

³⁰² P. Tillich, *Existential Philosophy (1944)...*, s. 357. Warto zwrócić uwagę, że Hegel choć przywrócił wartość dowodu ontologicznego, to zdawał sobie sprawę z nieadekwatności takich pojęć jak „Existenz” czy „Dasein” w odniesieniu do Boga (P.C. Hodgson, *Hegel's Proofs of the Existence of God* [w:] S. Houlgate, M. Baur (red.), *A Companion to Hegel*, Chichester 2011, ss. 415–417).

³⁰³ ST II, s. 24 (TS II, s. 30). Do najważniejszych filozofów egzystencjalizmu w myśli Tillicha należą: późny Schelling, Kierkegaard, Nietzsche czy Heidegger.

³⁰⁴ ST II, s. 25 (TS II, s. 30).

³⁰⁵ ST II, s. 25 (TS II, s. 30).

dokonuje więc analizy tego, co znaczy istnieć i ukazuje egzystencję w opozycji do esencji. Analiza egzystencjalistyczna stoi w napięciu wobec opisu esencjalistycznego³⁰⁶.

Esencja i egzystencja są dwiema podstawowymi jakościami bycia i według Tillicha stanowią „kościec całego korpusu myśli teologicznej”. Upraszczając wyżej analizowane rozróżnienie, należy zauważyć, że esencja i egzystencja są podstawowymi stanami bycia. Esencja jest potencjalnością, a więc mocą bycia, która nie zrealizowała jeszcze swojej mocy. To ona stanowi prawdziwą naturę bycia, lecz jednocześnie brakuje jej realności (jawi się jako niebycie). Z kolei egzystencja odnosi się do rzeczywistości (aktualności) bycia, którego moc bycia została zrealizowana (potencjalność urzeczywistniona). Bycie w stanie istnienia uzyskuje realność, jednak nigdy nie urzeczywistnia pełni swojej mocy. Jest to tragizm istniejącego człowieka, który stoi w sprzeczności ze swoją naturą. Analiza tego stanu egzystencjalnego wyobcowania stanowi kolejną część systemu Tillicha i jest on krokiem w stronę w orędzia chrześcijańskiego.

Dotychczasowy opis esencjalnej natury człowieka dotyczył możliwości egzystencji, gdzie kluczowa była skończona wolność, ale nie wytłumaczono samego przejścia esencji w egzystencję. Tillich zajmuje tutaj postawę antyheglowską (egzystencjalistyczną), gdyż przeciwstawia się rozumieniu przejścia pomiędzy potencjalnością a aktualnością w kategoriach logicznej konieczności czy dedukcji. Według niego „droga od esencji do egzystencji jest «irracjonalna»”³⁰⁷, lecz jednocześnie „rzeczywistość wymaga tego kroku”³⁰⁸. Tillich traktuje to przejście jako fakt pierwotny, który nie znajduje się jako pierwszy w sensie czasowym, ani przed innymi faktami, ale taki, który „nadaje ważność każdemu faktowi”. Przejście od esencji do egzystencji „ontologicznie poprzedza wszystko, co wydarza się w czasie i przestrzeni”³⁰⁹. Charakter i temat niniejszej pracy nie pozwalają na dalsze zgłębianie egzystencjalnego wyobcowania, które jest doktryną upadku i grzechu oraz łączy się z teologiczną doktryną Chrystusa.

³⁰⁶ Warto mieć na uwadze rozróżnienie pomiędzy „egzystencjalnym” a „egzystencjalistycznym”, którym świadomie posługuje się Tillich. „Egzystencjalny” oznacza uwikłany [*involved*] i jest przeciwieństwem oderwanego [*detached*], który z kolei charakteryzuje naukę [*science*], gdzie podmiot trzyma względnie dystans wobec przedmiotu. Uwikłanie i oderwanie są jednak biegunami, więc żaden pojedynczy element nie jest absolutny. „Egzystencjalistyczny” odnosi się do szkoły filozoficznej (ST II, s. 26 [TS II, s. 31]).

³⁰⁷ ST II, s. 3 (TS II, s. 11).

³⁰⁸ ST II, s. 3 (TS II, s. 11).

³⁰⁹ ST II, s. 36 (TS II, s. 41). Choć Tillich nie pisze tego wprost, to zdaje się powielać poglądy Schellinga, dla którego człowiek jest swoim własnym czynem. Samoustanowienie jest decyzją woli, którą podejmowana jest poza wszelkim czasem. Konieczność i wolność przenikają się wzajemnie (F.W.J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi...*, ss. 92–93).

1.4. Podsumowanie

Pierwszym krokiem wykonanym w stronę zrozumienia religijnej funkcji ateizmu oraz znalezienia jej miejsca w systemie filozoficzno-teologicznym Tillicha była analiza jego systemu ontologicznego. Rekonstrukcja nauki o byciu dostarczyła podstawowych pojęć i struktur ontologicznych, które są kluczowe dla całego przedsięwzięcia. Tillich buduje swój system w duchu tradycji metafizycznej (a nawet idealistycznej), jednocześnie będąc pod wpływem myślenia egzystencjalnego. Jego podstawa ontologiczna sprowadza się do czterech poziomów rozważań filozoficznych, które zostały omówione.

Pierwszy poziom dotyczył podstawowej struktury ontologicznej, czyli jaźni i świata. Struktura ta urzeczywistnia się wyraźnie w akcie poznania i jest ściśle związana z kwestią epistemologiczną. Pytanie o bycie zakłada podmiot pytający oraz przedmiot, o który się pyta. Dla Tillicha struktura jaźni i świata oraz możliwość wzajemnego oddziaływania na siebie świadczy o ich racjonalności. Dlatego też omówione zostało pojęcie rozumu, które w podstawowej strukturze ontologicznej rozpada się na rozum subiektywny (umysł) i obiektywny (rzeczywistość). Już pierwszy poziom systemu Tillicha sygnalizuje, że wszystko, cokolwiek wchodzi w relację z człowiekiem podlega podstawowej strukturze. O czymkolwiek człowiek pomyśli, o czym powie, co zobaczy, co usłyszy, stanie się dla niego jako jaźni częścią świata, a więc przedmiotem. Nie jest to jednak tylko czysto logiczny podział na podmiot i przedmiot, ale posiada on znaczące konsekwencje ontologiczne. Przedmiot podlega strukturze ontologicznej, które umożliwiają jego zaistnienie dla podmiotu oraz poznanie. Rzeczywistość jest przez umysł poznawana jedynie poprzez jednoczesne odbieranie i przekształcanie. Najznamienszym przykładem dla zilustrowania tego problemu i jednocześnie dla zbadania głównego tematu niniejszej pracy jest kwestia bycia samego. Bycie, o którym się mówi (bądź tylko pomyśli), oddzielone zostaje od tego, kto o nim mówi. Zostaje wtedy wtłoczone w strukturę jaźni i świata jako jego część, a więc przestaje być byciem samym i staje się jednym z bytów. Na poziomie podstawowej struktury ontologicznej jest bytem, który stoi naprzeciwko jaźni. Jednocześnie podlega biegunowym elementom tej podstawowej struktury, które Tillich umiejscawia na drugim poziomie rozważań ontologicznych. Bycie samo, które w wyniku uprzedmiotowienia przestaje być byciem samym, staje się pojedynczym bytem. Taki byt musi być samoześrodkowany, indywidualny, posiadać formę, a przede wszystkim partycypować w byciu samym, którym jeszcze przed chwilą sam był, a które dostarcza mu mocy bycia. Równocześnie taki zobiektywizowany byt musi podlegać strukturze skończoności i być ograniczony przez niebycie. Doktryna

skończoności stanowi trzeci poziom rozważań ontologicznych. Idąc za ciosem, „uprzedmiotowione bycie samo”, będąc dla umysłu czymś, zostaje ograniczone przez to, czym nie jest. Staje się więc skończone, to znaczy ograniczone przez niebycie. Umysł uchwytuje taki byt jednocześnie poprzez kategorie, które Tillich umiejscawia na czwartym poziomie pojęć ontologicznych, gdyż są one podstawowymi formami poznania. To, o czym człowiek pomyśli, umiejscowione jest w czasie i przestrzeni oraz podlega kategoriom substancji czy przyczynowości. Im dalszy poziom pojęć ontologicznych, tym bardziej nieadekwatne wydają się one w stosunku do bycia samego. Podobnie jak u Kanta, skończona struktura umysłu człowieka uniemożliwia mu uchwycenie tego, co z natury wykracza poza skończone kategorie intelektualne. Nie przeczy to jednak ważności idei bycia samego, która kryje się za każdą częścią systemu ontologicznego Tillicha. Ukazuje to jednak, że uprzedmiotowiająca struktura ontologiczna utrudnia sensowne poznanie i mówienie o tajemnicy bycia samego. Przykład bycia samego jest tutaj znaczący, ponieważ Tillich utożsamia z nim Boga, co zostanie omówione w następnym rozdziale pracy.

Na końcu analizy podstawowych pojęć i struktur ontologicznych znajduje się kwestia możliwości przejścia od jedynie potencjalnego bycia (esencji) do aktualnego bycia (egzystencji). Omówienie tego zagadnienia pokazuje, że Tillich traktuje pojęcie „istnienia” w specyficzny sposób i staje się ono niezrozumiałe bez całego kontekstu systemu ontologicznego. Egzystencja jest tylko jednym z elementów struktury bycia, obok esencji. Ma to ogromne znaczenie dla postulowania przez niego nieadekwatności stosowania tego pojęcia do Boga, które zostanie omówione w dalszej części niniejszej pracy.

ROZDZIAŁ DRUGI – Bóg i teologia

Pierwszy rozdział pracy dotyczył systemu ontologicznego, w którym omówiono podstawową strukturę bycia wraz z kolejnymi poziomami pojęć ontologicznych. Dla Tillicha omawiana struktura stanowi punkt wyjścia i pierwszy krok w stronę kwestii Boga i objawienia. Jak zostało już zauważone, każdy poziom teoretycznego opisu esencjalnej natury człowieka wraz z jego skończonością ukrywa w sobie pytanie [*the question*] i popycha ludzki rozum do zadania go i szukania odpowiedzi. Pytanie to ujawnia się między innymi w dociekaniach o to, co poprzedza strukturę jaźni i świata (podmiotu i przedmiotu), w konfliktach rozumu, gdy poszukuje on swojej głębi czy w ontologicznym niepokoju spowodowanym wszechobecnym niebyciem oraz w odwadze, która akceptuje ten niepokój. Filozofia dokonuje analizy tej ludzkiej natury i pyta o to, co ostateczne, nieuwarunkowane i absolutne – bycie samo. Według Tillicha pytanie o bycie samo jest *de facto* pytaniem o Boga.

W pierwszej kolejności omówiona zostanie kwestia dowodów na istnienie Boga, które według Tillicha wyrażają obecne w ludzkim byciu możliwość i konieczność pytania o Boga. Następnie scharakteryzowana zostanie natura i metodologia teologii, która zajmuje się tym, co człowieka ostatecznie obchodzi. Z teologią wiąże się nieodłącznie podstawowe pojęcie religijne, czyli „wiera”. Zostanie ono osobno omówione, gdyż myśl Tillicha w znaczący sposób wykracza poza potoczne rozumienie tego pojęcia. Dalej przybliżony zostanie symbolizm Tillicha, który stanowi podstawowy język religii i mówienia o Bogu. W ostatniej części rozdziału znajdzie się omówienie kluczowej dla Tillicha doktryny Boga, która opiera się na utożsamieniu bycia samego z Bogiem.

2.1. Pytanie o Boga

Podstawą doktryny Boga jest twierdzenie, że Bóg jest byciem samym [*God is being-itself*]¹. Jest to punkt wyjścia każdego sensownego twierdzenia o Bogu. Tillich jest przekonany, że założenie to jest ukryte „w każdym religijnym przemyśleniu na temat Boga”², jednak nie sposób wymagać takiego założenia od każdego twierdzenia religijnego. Uświadamianie jest zadaniem teologów, którzy uwyrażniają „to, co kryje się w religijnej myśli i ekspresji”³. Według Tillicha teologia, która nie odważa się na utożsamienie Boga z byciem samym, czyni z Niego skończony byt, ontologicznie podporządkowany byciu samemu⁴. Dlatego ta abstrakcyjna i niesymboliczna wypowiedź

¹ ST II, s. 10 (TS II, s. 17).

² ST I, s. 239 (TS I, s. 220).

³ ST I, s. 239 (TS I, s. 220).

⁴ ST I, ss. 235–236 (TS I, s. 218).

musi być punktem wyjścia. Jest to również punkt graniczny, w którym kończy się wypowiedź niesymboliczna, a zaczyna symboliczna⁵. Kluczowe zagadnienie symbolizmu religijnego zostanie jeszcze omówione. Tillich stoi na stanowisku odnośnie do Boga, że „nie jest On Bogiem, jeśli nie jest samobytem [*being-itself*]”⁶.

Możliwość i konieczność pytania o Boga wyrażona została w tak zwanych dowodach na istnienie Boga, które jednak zdaniem Tillicha błędnie zostały utożsamione z odpowiedzią na to pytanie. Tillich jest świadomy, że w historii filozofii i teologii dowody na istnienie Boga były rozwijane i akceptowane, jak również atakowane i odrzucane. Według niego nie sposób po prostu zignorować dokonań jednego stronnictwa myślicieli i przyjąć przeciwną stronę. W obliczu dwóch przeciwnych stanowisk stwierdza, że „jedna grupa nie atakowała tego, czego broniła inna grupa”⁷. Rozłam miałby dotyczyć różnych przedmiotów, choć wyrażone były tymi samymi pojęciami⁸. Tillich uważa, że przeciwnicy dowodów krytykowali w rzeczywistości formę dowodową, a obrońcy z kolei „akceptowali ich ukryty sens”⁹. Omawiając kwestię dowodów, zwraca uwagę, że nie tylko metoda dochodzenia do wniosku w trybie argumentacji jest nieadekwatna do idei Boga, ale również samo pojęcie istnienia (egzystencji). Z kolei dowody mają słuszość, jeśli analizują ludzką sytuację i ukazują, że „pytanie o Boga wydaje się możliwe i konieczne”¹⁰.

Filozofia religii zna liczne „dowody na istnienie Boga”, których nie sposób wszystkich omówić lub nawet wymienić¹¹. Obecne są też rozmaite klasyfikacje argumentacji uważanych przez różnych myślicieli za przekonujące (lub nie) w udowadnianiu istnienia bytu zwanego Bogiem¹². Tradycyjnymi dowodami nazywa się dowód ontologiczny oraz dowody kosmologiczne sformułowane przez średniowieczną scholastykę¹³. W oświeceniu znaczącym stał się również dowód teleologiczny, który niekiedy zaliczany jest do dowodów kosmologicznych¹⁴. Kant stał na stanowisku, że

⁵ ST II, s. 10 (TS II, s. 17).

⁶ ST I, s. 239 (TS I, s. 220).

⁷ ST I, s. 204 (TS I, s. 190).

⁸ EGW XVI, s. 149.

⁹ ST I, s. 204 (TS I, s. 190).

¹⁰ ST I, s. 205 (TS I, s. 191).

¹¹ Za najważniejsze uznaje się dowód ontologiczny, kosmologiczny, teleologiczny czy moralny.

¹² Swinburne pisał o dowodach *a priori* (dowód ontologiczny) oraz *a posteriori* (które mieszczą w sobie liczne rodzaje argumentacji). Za ważne uwagi uważał indukcyjne dowody *a posteriori*, które przemawiają za prawdopodobnym istnieniem Boga (R. Swinburne, *Dowody na istnienie Boga*, tłum. P. Kawalec, „Roczniki Filozoficzne” t. 45/46 nr 2 [1997], ss. 171–185). Ziemiński wychodzi od tej samej klasyfikacji (I. Ziemiński, *Dowody na istnienie Boga* [w:] T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 3, Warszawa 2003, wydanie elektroniczne).

¹³ B. Welte, *Filozofia religii*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1996, s. 103.

¹⁴ I. Ziemiński, *Dowody na istnienie Boga...* Dowód teleologiczny bywa uznawany za najstarszy dowód na istnienie Boga.

możliwe są tylko trzy rodzaje dowodzenia istnienia Boga za pomocą rozumu spekulatywnego, czyli dowody fizyko-teologiczny, kosmologiczny i ontologiczny. Jednak według niego wszystkie ostatecznie sprowadzają się do dowodu ontologicznego. Choć dowody są błędne, to jednak wynikają z naturalnej skłonności rozumu, która stale popycha człowieka w kierunku „tego, co nieuwarunkowane”, a spełnienie znajduje w idei teologicznej Boga¹⁵. O ile wspomniana już kosmologiczna idea całości świata konceptualizuje zupełny szereg doświadczenia empirycznego, to w przypadku idei teologicznej rozum zrywa z tym szeregiem i szuka zupełności rzeczy w ogóle. Wznosi się do tego, co znajduje się poza uwarunkowanym światem (i poza wszelkim możliwym doświadczeniem) w kierunku „bezwzględnie koniecznej istoty”¹⁶. Kant ideał Boga wyprowadzał w duchu racjonalizmu z idei ogółu wszelkich możliwych cech (właściwości) rzeczy¹⁷. Oczyszczając taką ideę poprzez zasadę wszechstronnego określenia dochodził do „idei wszechrealności”¹⁸. Zhipostazowana idea ogółu wszelkiej realności prowadzi do istoty najbardziej realnej [*ens realissimum*], która to byłaby ostateczną podstawą wszystkich rzeczy. Nieuwarunkowaną, ale wszystko warunkującą praistotę można wtedy określić jako „jedyną, prostą, wszechwystarczającą, wieczną”¹⁹. Zdaniem Kanta rozum nie może jednak domagać się, aby realność idei realności była „dana obiektywnie i by sama była rzeczą”²⁰. Nie ma możliwości hipostazowania idei jako odrębnej istoty (bytu indywidualnego). Krytyka teoretycznych dowodów na istnienie Boga dokonana przez Kanta miała ogromne znaczenie dla zachodniej filozofii i teologii, gdyż zwracając uwagę na ograniczenia ludzkiego rozumu, wykluczała możliwość udowodnienia istnienia najwyższego bytu jako obiektu. Wywarła tym samym wpływ na idealizm niemiecki i tak zwaną teologię liberalną, które przeniosły punkt ciężkości na subiekt i świadomość religijną²¹. Epistemologiczny pesymizm wraz z podkreśleniem niemożliwości teoretycznego zbliżenia się człowieka do Boga dostarczył również

¹⁵ Rozważając ideę teologiczną Kant wyróżnił pojęcie ideału, które oznacza zindywidualizowaną ideę. Przykładowo ideał stoickiego mędrca jest ucieleśnieniem idei cnoty i mądrości ludzkiej. (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. 2, Warszawa 2010, s. 229 [B597]).

¹⁶ Ibid., ss. 227–228 (B595).

¹⁷ F.S.J. Copleston, *Historia filozofii*, tłum. J. Pasek i P. Józefowicz, t. 5, Warszawa 2005.

¹⁸ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, t. 2, s. 234 (B604).

¹⁹ Ibid., s. 237 (B608).

²⁰ Ibid.

²¹ Hegel przejął podział Kanta, a nawet jego krytykę, ale jednocześnie wbrew filozofowi z Królewca przywrócił znaczenie dowodu ontologicznego, który uważał za podstawowy i uzasadniony sposób demonstracji istnienia Boga (S. Kowalczyk, *Hegel a problem filozoficznych uzasadnień Boga*, „Roczniki Filozoficzne” t. 13 nr 1 [1975], ss. 109–111).

narzędzi dla krytyki teologii naturalnej, której ważnymi przedstawicielami na gruncie teologii ewangelickiej byli Ritschl czy Barth²².

W swojej „Teologii systematycznej” Tillich wyszczególnia dowód ontologiczny, który rozważa razem z dowodami moralnymi oraz dowody kosmologiczne, do których włącza dowód teleologiczny²³. W niniejszym opracowaniu omówione zostaną tradycyjne dowody na istnienie Boga z uwzględnieniem podziału Tillicha.

2.1.1. Możliwość pytania o Boga w dowodzie ontologicznym

Tradycyjne sformułowanie dowodu ontologicznego przypisuje się Anzelmowi z Canterbury, który swoje rozważania w duchu augustiańskim napisał w formie modlitwy pt. „Proslogion”²⁴. W medytacjach nad rozumnością wiary Anzelm pragnął za pomocą jednego argumentu dojść do tego, że „Bóg naprawdę jest [*Deus vere est*]”²⁵. Bóg był dla niego „czymś, od czego nic większego nie można pomyśleć”²⁶. Taki Bóg z pewnością znajduje się w nawet najbardziej prymitywnym intelekcie, który go pomyśli. Następnie Anzelm argumentował, że skoro Bóg jest tym, od czego nic większego nie można pomyśleć, to musi również mieć realny byt poza umysłem – w rzeczywistości. Musi tak być, ponieważ rzeczywisty byt jest czymś więcej niż byt tylko intelektualny²⁷.

Choć ta argumentacja wzbudziła początkowo niewielkie zainteresowanie, to zarzuty wobec niej pojawiły się jeszcze za życia Anzelma. Główny sprzeciw wyrażał się w przekonaniu, że idea, jaką posiada człowiek, nie gwarantuje istnienia jej przedmiotu poza umysłem. Argument Anzelma w późniejszych wiekach był przyjmowany, modyfikowany lub odrzucany przez kolejnych myślicieli średniowiecza. Swą popularność w myśli nowożytnej zawdzięczał Kartezjuszowi, który przystosował go do swoich potrzeb bytu absolutnie doskonałego i wyznaczył mu istotne miejsce w filozofii racjonalizmu. Dowód ten spotkał się z poważną krytyką ze strony Kanta, który zwalczał ontologiczny optymizm obecny u filozofów takich jak Kartezjusz, Spinoza czy Leibniz²⁸.

Kant patrzył na dowód ontologiczny przez pryzmat wersji sformułowanej przez Kartezjusza. Twierdzi się w tej kartezjańskiej argumentacji, że w pojęciu Boga (istocie najrealniejszej) zawarte są wszystkie realności (doskonałości), a więc również istnienie.

²² K. Barth, *Protestant Thought from Rousseau to Ritschl*, tłum. B. Cozens, New York 1959, ss. 189–196. Choć Barth zaakceptował teorię wiedzy Kanta, to jednak wyrażał sprzeciw wobec jego teorii religii i podejścia do kwestii objawienia (J. Hare, *Barth and Kant* [w:] G. Hunsinger, K.L. Jognson (red.), *The Wiley Blackwell Companion to Karl Barth*, Hoboken 2020, ss. 507–517).

²³ ST I, ss. 204–210 (TS I, ss. 190–195).

²⁴ F.S.J. Copleston, *Historia filozofii*, tłum. S. Zalewski, t. 2, Warszawa 2000, ss. 185–186.

²⁵ Św. Anzelm z Cantenbury, *Monologion. Proslogion*, tłum. L. Kuczyński, Kęty 2007, s. 191.

²⁶ Ibid., s. 199.

²⁷ Ibid., ss. 199–201.

²⁸ F.S.J. Copleston, *Historia filozofii...*, t. 2, ss. 193–195.

Według Kanta jednak z sądów analitycznych nie sposób wywieść istnienia. Poszerzenie wiedzy o istnienie przedmiotu następuje w wyniku syntezy pojęcia z odpowiadającą jej naocznością. Na drodze analitycznej można wykazać, że coś, czego pojęcie jest wewnętrznie sprzeczne, nie może istnieć, ale nie można na tej drodze udowodnić, że coś z koniecznością istnieje. Kategorie modalne nie dodają niczego do treści pojęcia, ale określają jedynie sposób, w jaki przedmiot odnosi się do poznającego podmiotu, a więc mają zastosowanie jedynie w obrębie doświadczenia. Aby coś możliwego dla człowieka było rzeczywiste, musi spełniać kryterium empiryczne, czyli posiadać odpowiadającą mu naoczność. Argumentacja krytyki dowodu ontologicznego Kanta została podsumowana następująco przez Kupsia, polskiego filozofa religii i historyka myśli filozoficznej:

„Czym innym jest zatem możliwość pomyślenia, czym innym natomiast możliwość istnienia. O istnieniu nie przesądza przeto możliwość (wyrażona w pojęciu rzeczy), ale jedynie odpowiadające jej doświadczenie. W tym sensie możliwe (nie zaś jedynie dające się pomyśleć) jest to, co zgadza się z warunkami doświadczenia, rzeczywiste jest natomiast to, co jest dane jako przedmiot doświadczenia”²⁹.

Istnienie, które człowiek może poznać, jest kategorią związaną ściśle z empirią³⁰. Przedmioty zmysłów posiadają swoją realność poprzez powiązanie ich z naocznością. W przypadku przedmiotów czystego myślenia (jak Bóg) brakuje człowiekowi czystej naoczności, aby poznać ich istnienie. Świadomość istnienia należy więc do struktury jedności doświadczenia. Kant przyznał, że nie sposób odrzucić istnienia poza tą strukturą, ale jest ono założeniem, którego nie można również udowodnić³¹.

Według Tillicha funkcją dowodu ontologicznego nie jest udowadnianie czegokolwiek, ale analiza. Dowód ontologiczny analizuje, jak możliwe jest, że skończona istota [*ein endliches Wesen*], jaką jest człowiek, zadaje pytanie o to, co nieskończone³². W człowieku uobecnia się więc poczucie Boga [*awareness of God*]³³, a mówiąc precyzyjniej, dowód ukazuje, że „świadomość nieskończoności zawiera się w ludzkiej świadomości skończoności”³⁴. Człowiek jest aktualnie skończony, lecz posiada świadomość swojej potencjalnej nieskończoności. To poczucie nie jest jednak wynikiem

²⁹ T. Kupś, *Filozofia religii Immanuela Kanta*, Toruń 2008, s. 137.

³⁰ Ibid., ss. 135–136.

³¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, t. 2, s. 252 (B629).

³² EGW XVI, s. 158.

³³ Słowo „awareness” jest różnie tłumaczone jako poczucie, świadomość lub postrzeganie. Tillich korzysta z tego słowa, gdyż jest ono dla niego neutralne i pozwala uniknąć mylących konotacji słów takich jak intuicja [*intuition*], doświadczenie [*experience*] czy poznanie [*knowledge*] (P. Tillich, *The Two Types of Philosophy of Religion (1946)* [w:] MW/HW IV, s. 296 [PN, s. 66]).

³⁴ ST I, s. 205 (TS I, s. 191).

argumentowania w dowodzie ontologicznym, ale jego założeniem i poprzedza pytanie o Boga.

Dowód ontologiczny może posiadać różne formy, które są opisem sposobu, w jakim potencjalna nieskończoność uobecnia się w rzeczywistej skończoności. Element, który przekracza skończoność, może być doświadczany przez rozum zarówno teoretycznie w jego recypujących funkcjach, jak i praktycznie w kształtujących funkcjach. W celu ukazania „nieuwarunkowanego elementu” w spotkaniu człowieka z rzeczywistością Tillich posługuje się transcendentaliami takimi jak prawda i dobro. W aspekcie teoretycznym większy użytek robi z rozważań Augustyna, aniżeli Anzelma. Z kolei opracowanie aspektu praktycznego, który urzeczywistnia się w wielu formach dowodu moralnego, Tillich przypisuje Kantowi. Żaden z tych opisów jednak nie konstruuje dowodu na realność [reality] Boga, ale ukazują one „obecność czegoś bezwarunkowego w jaźni oraz w świecie”³⁵.

Według Tillicha Augustyn walcząc ze sceptycyzmem, ukazał, że nie można uciec od absolutu jakim jest *verum ipsum*, czyli prawda sama. Sceptyk negując możliwość prawdziwego sądu, uznaje *de facto* absolutny element, gdyż jego negacja rości sobie prawo do bycia prawdą. Tillich zauważa, że „nikt nie uznaje i nie dąży z większą pasją do *veritas ipsa* niż sceptyk”³⁶. „Absolutny relatywizm” jest pojęciem wewnętrznie sprzecznym, a zwolennik relatywizmu nie może wątpić w to, że jest zwolennikiem relatywizmu. Oznacza to, że „wbrew swojej woli złapany zostaje przez coś absolutnego”³⁷. Wspominana już wcześniej subiektywizacja poznania pozwala na znalezienie bezpośredniości i pewności w podmiocie, który Augustyn nazywa duszą. Prawda sama znajduje się więc w duszy ludzkiej i jest zakładana w każdym poznaniu, wątpliwości i pytaniu o to, co prawdziwe. Występuje ona jako norma każdego przybliżania się do prawdy. Według Tillicha taki absolut obecny w duszy człowieka poprzedza epistemologiczną strukturę podmiotu i przedmiotu³⁸.

Przeprowadzając swój dowód na istnienie Boga, Augustyn szukał czegoś, co przewyższałoby ludzki umysł. Byt będący większy od rozumu człowieka, niezależnie czym lub kim miałby być, został nazwany przez niego Bogiem³⁹. Poprzez pojęcia najwyższego dobra i mądrości Augustyn doszedł do pojęcia „prawdy zawsze jednakowej,

³⁵ ST I, s. 206 (TS I, s. 192).

³⁶ ST I, s. 206 (TS I, s. 192).

³⁷ P. Tillich, *My search for absolutes*, New York 1967, s. 69 (P. Tillich, *Moje poszukiwania absolutów*, tłum. M. Leszczyński, Łódź 2017, ss. 51–52).

³⁸ HChT, ss. 111–115.

³⁹ Święty Augustyn, *Dialogi filozoficzne. Tom III. O nauczycielu. O wolnej woli...*, s. 126.

w której mieści się wszystko, co jest zmiennie prawdziwe”⁴⁰. Prawda sama była dla niego bytem wyższym niż rozum ludzki, który to pozostaje zmienny i niedoskonały. Jest ona prawidłem, według którego człowiek ocenia poszczególne prawdy i zdolności umysłu. Choć nie jest ona własnością żadnego człowieka, to pozostaje do dyspozycji szukających tego, co prawdziwe. W ten sposób Augustyn utożsamiał *verum ipsum* z Bogiem, co według niego czyniło istnienie Boga czymś nieuniknionym⁴¹. W „Wyznaniach” wyraził to słowami: „gdziekolwiek bowiem znajdowałem prawdę, znajdowałem mego Boga, będącego prawdą samą”⁴².

Tillich przedstawia analogicznie Kanta jako tego, który ukazał bezwarunkowość żądania obowiązku moralnego. To u filozofa z Królewca absolutność imperatywu kategorycznego miała zostać najwyraźniej sformułowana⁴³. W swoich rozważaniach dotyczących praktycznego rozumu pokazał, że „relatywizm w odniesieniu do treści etycznych zakłada absolutny respekt dla formy etycznej, kategorycznego imperatywu, oraz uznanie bezwarunkowej ważności nakazu etycznego”⁴⁴.

Kant analizując zagadnienie moralności i obowiązku, zwrócił uwagę, że jeśli jakiegokolwiek prawo ma moralnie obowiązywać człowieka, to musi je charakteryzować absolutna konieczność⁴⁵. Miejszem, w którym należy szukać podstawy dla takiego prawa nie może być poznanie empiryczne, gdyż żaden przedmiot empiryczny nie pozwala na wywiedzenie z niego koniecznej i pewnej zasady. Podobnie jak w przypadku „Krytyki czystego rozumu” potrzebne jest zwrócenie się w kierunku poznania *a priori* oraz formalnych elementów i zasad leżących w rozumie. Poszukiwanie najwyższej zasady moralności było zadaniem „Uzasadnienia metafizyki moralności”⁴⁶. Kant podzielił imperatywy (nakazy) na hipotetyczny i kategoryczny. Konieczność tego pierwszego nie wynikała z niego samego, ale z czegoś innego, a więc był on nakazem warunkowym. Z kolei konieczność drugiego rodzaju nie zależała od innego czynnika, więc czyniła go nakazem bezwarunkowym⁴⁷. Kant był przekonany, że jeśli pojęcie obowiązku ma znaczenie i moc prawodawczą dla moralności człowieka, to musi wyrażać się tylko przez imperatywy kategoryczne. Od strony formalnej Kant sformułował taki imperatyw następująco: „postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem

⁴⁰ Ibid., s. 144.

⁴¹ Ibid., s. 150.

⁴² Święty Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987, s. 283 (10.24).

⁴³ P. Tillich, *My search for absolutes...*, s. 93 (P. Tillich, *Moje poszukiwania absolutów...*, ss. 70–71).

⁴⁴ ST I, s. 207 (TS I, s. 192).

⁴⁵ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1953, s. 5 (VIII).

⁴⁶ Ibid., ss. 9–10 (XV).

⁴⁷ Ibid., ss. 40–41 (39–40).

chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”⁴⁸. Zasada imperatywu kategorycznego zawiera więc dwa kluczowe elementy: subiektywny jako zgodność woli oraz obiektywny jako powszechność prawa. Czy i gdzie można odnaleźć taki bezwarunkowy nakaz? Było to pytanie, które filozof z Królewca postawił w swojej pracy filozoficznej⁴⁹. Według Kanta taki nakaz można znaleźć w rozumnej naturze człowieka, która domaga się, aby nigdy nie traktować osoby tylko jako środka, ponieważ „natura rozumna istnieje jako cel sam w sobie”⁵⁰. Z kolei zadaniem „Krytyki praktycznego rozumu” było przewyższenie twierdzenia, że wyłącznie uwarunkowania empiryczne determinują wolę⁵¹. Filozof z Królewca ukazał między innymi, że rozum może pomyśleć jedynie pod względem formy taki nakaz, który wypływałby z autonomii i jednocześnie był powszechnym prawem. Wyraził to następująco:

„Istota rozumna albo wcale nie może pomyśleć sobie swoich subiektywnie praktycznych pryncypiów, tj. maksym, jako będących zarazem prawami powszechnymi, albo też musi przyjąć, że sama tylko ich forma, stosownie do której nadają się powszechnego prawodawstwa, sama przez się czyni je prawem praktycznym”⁵².

W duchu Tillicha należałoby powiedzieć, że imperatyw kategoryczny ukazuje, że to, co dobre jest niezależne od każdego konkretnego dobra (treść), a swoją dobroć czerpie jedynie z formy. On sam w swojej „Historii myśli chrześcijańskiej” przedstawił Kanta jako tego, który choć poprzez doktrynę kategorii i form naoczności jako strukturze ludzkiego umysłu umieścił człowieka w „więzieniu skończoności”, to jednak w drugiej krytyce dokonał przełomu, gdyż ukazał, że w skończonej strukturze ludzkiego bycia znajduje się coś nieuwarunkowanego. Tym punktem jest imperatyw moralny i doświadczenie jego bezwarunkowego charakteru. Forma imperatywu jest niezależna od każdej konkretnej treści moralnej⁵³.

Kant jednak nie zatrzymał się na tym. Z nakazu moralnego wyprowadził ideę nieśmiertelności duszy, która zapewnić miała rozwój moralny człowieka nawet po śmierci oraz sprawiedliwe osiągnięcie najwyższego dobra⁵⁴. Co jednak ważniejsze, Kant na podstawie pojęcia najwyższego dobra, którego elementami była moralność

⁴⁸ Ibid., s. 50 (52).

⁴⁹ Ibid., s. 56 (59).

⁵⁰ Ibid., ss. 60–62 (64–67). Tillich przejmując obserwację Kanta. Według niego „każda osoba, będąc osobą, żąda, by nie zostać potraktowaną jako środek” (P. Tillich, *Moje poszukiwania absolutów...*, s. 72). Niekiedy pisze o moralnym imperatywie, który jest „nakazem stania się tym, czym się potencjalnie jest, osobą we wspólnocie z osobami” (P. Tillich, *Morality and beyond...*, s. 19). Jest to imperatyw esencjalnej natury człowieka, który domaga się, aby człowiek był rzeczywiście (aktualnie) tym, kim jest potencjalnie.

⁵¹ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu...*, s. 26.

⁵² Ibid., s. 46.

⁵³ HChT, ss. 362–363.

⁵⁴ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu...*, ss. 197–200.

i szczęśliwość, postulował istnienie Boga. Choć w prawie moralnym nie sposób znaleźć koniecznego związku pomiędzy moralnością a szczęśliwością, to przy założeniu nieśmiertelności duszy oraz istnienia Boga jest to możliwe. Bóg byłby wtedy tym, który nie tylko sprawiedliwie gwarantuje szczęśliwość rozumnej istocie, ale również jest twórcą prawa⁵⁵. Choć nie sposób wykazać przedmiotowej (obiektywnej) realności teologicznych idei, to można ukazać ich praktyczne obowiązywanie. Argumentację tę nazywa się dowodem moralnym⁵⁶.

Tillich jest przekonany, że twierdzenia Augustyna i Kanta, które wskazują na „bezwarunkowy element w każdym spotkaniu z rzeczywistością”⁵⁷ są nie do obalenia, ale tylko jeśli nie wywodzi się z tego „elementu” istniejącego bytu. Omówione przez nich koncepcje *verum ipsum* i *bonum ipsum* nazywa manifestacjami *esse ipsum*, bycia samego⁵⁸. Jednakże jest on również świadomy, że ci myśliciele nie ograniczali się tylko do tej „bezpiecznej analizy”. Z idei prawdy samej i dobra samego wywiedli pojęcie Boga, które jest czymś więcej. Augustyn utożsamiał prawdę z Bogiem Kościoła, z kolei Kant wyprowadził z kategorycznego imperatywu moralnego istnienie prawodawcy i gwaranta związku pomiędzy moralnością a szczęściem. Według Tillicha taka konkluzja jest błędna. Doświadczenie bezwarunkowego elementu w spotkaniu z rzeczywistością nie ustanawia bezwarunkowego bytu w obrębie rzeczywistości. Pojęcie bezwarunkowego bytu [*an unconditional being*] jest dla Tillicha sprzecznością⁵⁹.

Wspomniany dowód Anzelma według Tillicha nie powinien być traktowany jako dowód na istnienie najwyższego bytu zwanego Bogiem, ale powinien być postrzegany jako analiza ludzkiej myśli. Nazywa go również „fenomenologicznym opisem ludzkiego umysłu”, gdyż wskazuje na coś poprzedzającego strukturę podmiotu i przedmiotu⁶⁰. Średniowieczny myśliciel miałby ukazać, że „myślenie z samej swej natury zakłada bezwarunkowy element, który przekracza subiektywność i obiektywność”⁶¹. Tillich nazywa ten element punktem identyczności (tożsamości) umożliwiającym ideę prawdy⁶². Jednocześnie widzi w „Proslogionie” powtórzenie Augustiańskiego argumentu, według

⁵⁵ Ibid., ss. 200–212. Por. F.C. Beiser, *Moral faith and the highest good* [w:] P. Guyer (red.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge University Press 2006, ss. 588–629.

⁵⁶ T. Kupś, *Filozofia religii Immanuela Kanta...*, ss. 183–184. Kupś zwraca uwagę, że choć przyjęło się nazywać argumentację Kanta dowodem, to jednak teologia moralna stanowi pewien oryginalny i specyficzny typ.

⁵⁷ ST I, s. 207 (TS I, s. 192).

⁵⁸ Tillich nazywa podejście Augustyna „mistyczno-augustiańską zasadą bezpośredniej świadomości «samobytu» [*being-itself*], będącego zarazem «prawdą-samą» (*esse ipsum* = *verum ipsum*)” (ST I, s. 41 [TS I, s. 44]).

⁵⁹ ST I, s. 207 (TS I, s. 192).

⁶⁰ HChT, s. 164.

⁶¹ ST I, s. 207 (TS I, s. 193).

⁶² ST I, s. 207 (TS I, s. 193).

którego Bóg jest prawdą, a prawda jest założeniem, które uznaje nawet sceptyk⁶³. Punkt identyczności oznacza pewną tożsamość, która stoi u podstaw prawdy. Według Tillicha „prawda zakłada, że podmiot, który poznaje prawdę oraz przedmiot, który jest poznawany są w pewien sposób w jednym i tym samym miejscu”⁶⁴. Jednakże idea prawdy nie zawiera w sobie istnienia najwyższego bytu.

Dowód ontologiczny (a wraz z nim dowody moralne) są dla Tillicha ważne o ile zwraca się w nich uwagę na „uznanie bezwarunkowego elementu w strukturze rozumu i rzeczywistości”. Transcendentalia takie jak prawda sama i dobro samo są manifestacjami bycia samego i pojawiają się w recypujących i kształtujących funkcjach rozumu. Choć umysł ludzki pragnąłby hipostazować pojęcie „czegoś nieuwarunkowanego” jako pewnego istniejącego i indywidualnego bytu, jak miało to miejsce u wspominanych myślicieli jak Augustyn, Anzelm czy Kant, to Tillich wyznacza wyraźną granicę dla dowodu ontologicznego.

Dla Tillicha poruszane zagadnienie możliwości pytania o Boga ma istotne znaczenie dla filozofii religii, której przedmiotem ma być religia jako taka. Religia zawiera w sobie coś, co stale opiera się przed byciem przedmiotem filozofii, która to wtłacza ją w konkretne pojęcia i struktury. Jak każda nauka, filozofia religii pragnie uwarunkować swój przedmiot, aby móc go zbadać i opisać teoretycznie⁶⁵. Według Tillicha „filozofia religii, która nie zaczyna od czegoś bezwarunkowego, nigdy nie dosięga Boga”⁶⁶. Jednocześnie zwraca uwagę, że jednym ze źródeł nowożytnego sekularyzmu, który postrzega ideę Boga jako heteronomiczne „obce ciało”, jest fakt, że przestano dostrzegać omawiany bezwarunkowy element w strukturze rozumu i rzeczywistości. Bóg staje się wtedy czymś narzuconym i spotyka się z odrzuceniem ze strony autonomii człowieka. Zniszczenie dowodu ontologicznego w jego formie dowodzenia według Tillicha nie jest niebezpieczne dla idei Boga, groźne byłoby zniszczenie pewnego podejścia, które opracowuje możliwość zadania pytania o Boga⁶⁷.

⁶³ HChT, s. 164.

⁶⁴ Ibid., s. 184.

⁶⁵ P. Tillich, *What is Religion?*, tłum. J.L. Adams i inni, New York 1973, ss. 27–37. Uwagi te prowokują pytanie o różnicę pomiędzy teologią a filozofią religii oraz ich wzajemną relację. Dla Tillicha te dwie dziedziny są ściśle ze sobą związane. Nie różnią się swoim przedmiotem, ale podziałem pracy. W przywołanym dziele nazywa filozofię religii „teorią religijnej funkcji i jej kategorii”. Z kolei teologia jest dla niego „normatywną i systematyczną prezentacją konkretnej realizacji pojęcia religii”. Temat ten zostanie poruszony w części poświęconej naturze teologii.

⁶⁶ ST I, s. 208 (TS I, s. 193). Teza ta stała się przedmiotem badań monografii Napadło, w której autor wychodząc od pytania, czy filozofia religii Tillicha rzeczywiście dosięga Boga, opracował podstawowe zagadnienia systemu Tillicha (M. Napadło, *Pytanie o Boga... Filozofia religii Paula Tillicha...*).

⁶⁷ ST I, s. 208 (TS I, s. 193).

2.1.2. Konieczność pytania o Boga w dowodach kosmologicznych

Klasyczne sformułowanie dowodów kosmologicznych przypisuje się Tomaszowi z Akwinu, który to odrzucił wartość dowodu ontologicznego dla ludzkiego umysłu i w zamian przedstawił swoje pięć dróg ukazujących istnienie Boga. Tomasz wystąpił przeciwko teologom szkoły augustiańskiej, którzy afirmowali bezpośredni charakter poznania Boga w duszy człowieka. Według niego taka intuicja nie przysługuje człowiekowi, a tym samym istnienie Boga nie jest „jasne samo z siebie”. Poznanie Boga musi opierać się na empirycznym poznaniu jego dzieł⁶⁸. Taka indukcyjna argumentacja sprzeciwia się wnioskowaniu Augustyna z idei Boga jako prawdy czy Anzelma z idei Boga jako czegoś intelektualnie najwyższego⁶⁹. Tomasz o istnieniu Boga pisał następująco:

„Sądzę więc, że zdanie: Bóg jest, samo w sobie jest oczywiste, czyli jasne samo z siebie; a to dlatego, że tu orzeczenie i podmiot są jednym i tym samym; jak to bowiem niżej uzasadnimy, Bóg jest swoim istnieniem. Ponieważ jednak my nie wiemy o Bogu, czym jest, dlatego dla nas zdanie to nie jest jasne samo z siebie, ale domaga się udowodnienia; udowodnienia tego dokonujemy za pomocą rzeczy, które, choć w swojej naturze są nam mniej znane, są jednak dla nas bardziej znane, jako skutki”⁷⁰.

Według Tomasza istnienie Boga może zostać udowodnione na pięć sposobów. Wszystkie one korzystają z kategorii przyczynowości, zaczynają od pewnych cech tego świata i poprzez logiczną konieczność prowadzą do wniosku o istnieniu najwyższego bytu. Jednocześnie Tomasz uważał każdy z dowodów za rozstrzygający⁷¹.

Pierwszy dowód wywodzi Boga ze zjawiska ruchu. Każdy ruch jest poprzedzony przez przyczynę, a ona z kolei, jeśli jest w ruchu, to również posiada element poruszający. Aby wyjaśnić ruch, czyli znaleźć przyczynę ruchu w świecie, należy wrócić rozumowo do pierwszego elementu poruszającego, który zapoczątkowuje ten ciąg i którego nic nie porusza. Dowód z ruchu ukazujący pierwszego poruszyciela Tomasz uważał za najbardziej wyrazisty⁷².

Kolejny dowód mówi o tym, że każdy skutek ma przyczynę, a każda przyczyna jest skutkiem poprzedzającej przyczyny. Usunięcie przyczyny oznacza również usunięcie skutku, dlatego ciąg ten musi być pełny. Aby uniknąć nieskończonego cofania się, które

⁶⁸ E. Gilson, *Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 2003, ss. 73–77.

⁶⁹ Ibid., s. 99.

⁷⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. S. Bełch, t. 1, London 1963, s. 45.

⁷¹ E. Gilson, *Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu...*, s. 79.

⁷² Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna...*, t. 1, s. 48.

wyklucza pierwszą przyczynę, a przez to pośrednie przyczyny i ostatni skutek, dla logicznej spójności należy przyjąć pierwszą przyczynę⁷³.

Według trzeciego dowodu należy zaobserwować przygodność (przypadkowość) rzeczy w świecie. Rzeczy, które mogą istnieć, ale nie muszą (nie są konieczne) potrzebują przyczyny, która je umożliwia (pozwala im zaistnieć). Gdyby wszystko było przygodne, czyli nie posiadało koniecznego istnienia, to oznaczałoby, że wszystko może w pewnym momencie przestać istnieć, a wtedy nic nie mogłoby zaistnieć. Musi więc istnieć coś koniecznego, co umożliwia istnienie wszystkim przygodnym rzeczom. Byt ten musi posiadać swoją przyczynę w samym sobie, co czyni go prawdziwie koniecznym⁷⁴.

Czwarty dowód wynika ze stopni doskonałości rzeczy. Skoro stwierdzamy w poszczególnych rzeczach stopnie dobra, prawdziwości, piękna, to znaczy, że musi być pewne maksimum doskonałości. Korzystając z pojęć „mniej” lub „bardziej” zakładamy absolutną doskonałość, która pozwala rozróżniać mniejsze lub większe stopnie perfekcji. Doskonałość jest „przyczyną tego wszystkiego, co ma część jej wartości i jest w jej obrębie”⁷⁵. Musi więc istnieć coś doskonałego, co jest przyczyną dla mniej doskonałych bytów.

Ostatni dowód korzysta z pojęcia celowości i porządku świata. Obserwując rzeczy w świecie, człowiek dostrzega, że działają one celowo. Byty, które nie posiadają zdolności poznania i myślenia działają zawsze lub często w jednoraki sposób. Ich celem jest to, co w nich najlepsze. Musi więc stać za nimi byt rozumny, który kieruje ich do swego celu⁷⁶. Dowód ten wyróżnia się często na tle dowodów kosmologicznych i nazywa się dowodem teleologicznym (fizyko-teologicznym)⁷⁷.

Każda z tych dróg prowadzi do czegoś pierwszego, co stanowiłoby początkowy element ciągu przyczynowo-skutkowego. Pierwsza przyczyna sprawia, że świat jest możliwy, a zjawiska ruchu, przyczyny, przygodności, stopnia doskonałości i celowości mają swoją konieczną podstawę. We wszystkich dowodach Tomasz nazywał pierwszą przyczynę Bogiem. Dowody kosmologiczne na istnienie Boga stanowiły alternatywę dla dowodu ontologicznego, który według Tomasza był niemożliwy, ponieważ człowiek nie ma bezpośredniego dostępu do Boga, ale jedynie pośrednio poprzez jego skutki.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Ibid., ss. 48–49.

⁷⁵ Ibid., s. 49.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Czytelnik „Historii myśli chrześcijańskiej” zauważy, że Tillich nie tylko zamienia kolejność dwóch ostatnich dowodów Tomasza, ale zmienia również treść dowodu teleologicznego. Według jego opracowania poszczególne cele w naturze i w człowieku nie są ostateczne, ale zakładają kolejny cel wraz z pytaniem „po co?”. Musi to prowadzić do ostatecznego końca, czyli ostatniego celu. Tillich nazywa to ostatecznym sensem [*ultimate meaning*] (HChT, s. 195).

Według Kanta dowód kosmologiczny można sprowadzić do twierdzenia: „Jeżeli coś istnieje, to musi też istnieć istota bezwzględnie konieczna”⁷⁸. Wnioskuje się więc z istnienia czegoś uwarunkowanego o istnieniu czegoś, co nie zależy już od niczego – czegoś nieuwarunkowanego. Następuję więc przejście od przypadkowego istnienia do istnienia bezwzględnie koniecznego, a następnie to konieczne istnienie utożsamia się z najwyższą istotą. Drugi krok jest więc powtórzeniem poprzedniego dowodu, dlatego też filozof z Królewca nazwał go „zamaskowanym dowodem ontologicznym”. Dla Kanta jednak niemożliwe jest przejście od tego, co przypadkowe i uwarunkowane do nieuwarunkowanej konieczności. To, co nieuwarunkowane i bezwzględnie konieczne nie ma swojego odpowiadającego przedmiotu i dlatego pozostaje dla człowieka jedynie ideą. Według Kupsia „w dowodzeniu kosmologicznym wnioskuje się z tego, co dane o tym, co nie tylko nie jest nam dane, ale nigdy nie może być dane”⁷⁹.

Z jednej strony umysł ludzki domaga się uznania nieuwarunkowanej konieczności jako ostatecznego podłoża wszelkich rzeczy. Z drugiej strony umysł nie pozwala przyjmować niczego istniejącego jako ostatecznej podstawy, ponieważ wszystko w obrębie ludzkiego poznania jest tylko warunkowo konieczne⁸⁰. Kant wyraził to znamienymi słowami, wkładając w usta Boga pytanie „skąd jestem ja sam?”:

„Jestem od wieczności po wieczność, poza mną nie ma nic prócz tego, co jedynie przez moją wolę jest czymś; lecz skąd jestem ja sam? Tu zapada się wszystko pod nami i najwyższa doskonałość, jak i najniższa, unosi się bez oparcia tylko przed rozumem spekulatywnym, którego to nic nie kosztuje, by całkiem bez przeszkód kazać zniknąć jednej lub drugiej”⁸¹.

Dowód fizyko-teologiczny, który podobnie jak poprzedni dowód kosmologiczny, ma charakter aposterioryczny, został doceniany przez Kanta, gdyż jest „najstarszy, najjaśniejszy i najbardziej dostosowany do pospolitego rozumu ludzkiego”⁸². Nie hamuje badań empirycznych, a wręcz przeciwnie – czerpie z nich siłę. Jednakże zdaniem filozofa nie dowodzi on istnienia istoty najwyższej, ale z faktu porządku i celowości obserwowanej przyrody pozwala wyprowadzić określone cechy i zdolności do wywołania tego uporządkowania w świecie. Przenosi analogicznie cechy człowieka technicznie tworzącego przedmioty jak dom czy zegar za pomocą intelektu i woli na byt, który mógłby być przyczyną harmonii. Takie zdolności i cechy należałoby przypisać

⁷⁸ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, t. 2, s. 255 (B633).

⁷⁹ T. Kupś, *Filozofia religii Immanuela Kanta...*, s. 139.

⁸⁰ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, t. 2, s. 263 (B644).

⁸¹ *Ibid.*, ss. 260–261 (B641).

⁸² *Ibid.*, s. 268 (B651).

przyczynie celowości i uporządkowania przyrody, jednakże sam argument fizyko-teologiczny nie dowodzi, że taki budowniczy świata jest stwórcą i nie jest ograniczony materią, którą wykorzystuje. Kant dostrzega, że do tego wnioskowania dołącza się niepostrzeżenie dowód kosmologiczny, czyli istnienie czegoś absolutnie koniecznego. A sam dowód kosmologiczny – jak już zostało wspomniane – posługuje się argumentem ontologicznym⁸³.

Tillich spogląda krytycznie na formę dowodzenia w dowodach kosmologicznych, podobnie jak w przypadku dowodu ontologicznego. Według niego wywiedzenie Boga ze świata przekreśla jego nieskończone przekraczanie świata. W każdym wnioskowaniu Bóg staje się elementem świata lub po prostu światem. Dla Tillicha jest to zaprzeczenie idei Boga, podobnie jak zaprzecza jej pojęcie egzystencji⁸⁴.

O ile sensem dowodu ontologicznego było ukazanie, że pytanie o Boga jest możliwe, ponieważ człowiek ma nieodpartą świadomość elementu nieuwarunkowanego w spotkaniu z rzeczywistością (wspomniana idea prawdy i dobra) i przez to pytanie jest uzasadnione, to dowody kosmologiczny ukazują, że pytanie to jest wręcz konieczne. Tym, co wymusza na człowieku postawienie tego pytania, jest groźba niebycia. Zagadnienie to zostało wprowadzone w poprzedniej części pracy w kontekście świadomości skończoności ludzkiego bycia, które doświadcza jej jako niepokoju ontologicznego⁸⁵. Dowody kosmologiczne uświadamiają człowiekowi jego skończoność i domagają się, aby człowiek zadał pytanie o „byt [*being*] przemagający niebyt [*nonbeing*] oraz odwagę przemagającą niepokój”⁸⁶. Tillich stwierdza nawet, że „doktryna dowodów istnienia Boga” zawiera prawdopodobnie najbardziej adekwatną egzystencjalną analizę skończoności w dawnej literaturze⁸⁷.

Tillich dzieli kosmologiczną metodą dowodzenia istnienia Boga na dwie grupy (dowód kosmologiczny w węższym sensie oraz dowód teleologiczny). Dowód kosmologiczny wychodzi od skończoności bycia i dociera do bytu nieskończonego. Z kolei dowód teleologiczny rozpoczyna od skończoności sensu, a kończy na tym, co ma nieskończony sens. W obu przypadkach tym, co zmusza człowieka do zadania pytania o Boga jest element niebycia obecny w bytach i sensach. Bez obecnego zagrożenia ze strony niebycia nie wyłoniłoby się to pytanie, a w języku religijnym należałoby powiedzieć, że Bóg byłby obecny w ludzkim byciu⁸⁸.

⁸³ Ibid., ss. 272–273 (B657).

⁸⁴ ST I, s. 205 (TS I, s. 191).

⁸⁵ Zob. wyżej 1.3.5. Skończoność, czyli bycie i niebycie.

⁸⁶ ST I, s. 208 (TS I, s. 193).

⁸⁷ HChT, s. 195.

⁸⁸ ST I, s. 209 (TS I, s. 194).

Mając na uwadze ontologię Tillicha można zauważyć, że forma dowodu kosmologicznego jest określana przez kategorialną strukturę skończoności, a w szczególności kategorii przyczynowości i substancji. Człowiek na podstawie nieskończonego ciągu przyczyn i skutków dochodzi do wniosku, że musi istnieć pierwsza przyczyna, a na podstawie przygodności wszystkich substancji dochodzi do wniosku, że musi istnieć konieczna substancja. Tillich podkreśla jednak, że kategorie są formami skończoności, a odniesienie ich do bytu wyraża jego skończoność (ograniczenie przez niebycie). „Pierwsza przyczyna” oraz „substancja konieczna” są „zhipostazowanymi pytaniami”, a nie określeniem bytu, który zapoczątkowuje ciąg przyczyn i użycza substancjalności wszystkim substancjom. Taki indywidualny byt byłby częścią łańcucha przyczynowego i domagał się pytania o swoją przyczynę, a jako jedna z substancji (choć konieczna) posiadałaby akcydensy i domagała się pytania o samą substancjalność⁸⁹.

W poprzedniej części pracy analizując poszczególne kategorie ontologiczne, zwrócono uwagę, że każda z nich jednoczy bycie i niebycie oraz niepokój i odwagę⁹⁰. Przemijalność, brak pewności co do własnej przestrzeni, brak konieczności własnego bycia, groźba utraty swojej substancji artykułują niepokój i niebycie. Z kolei afirmacja terażniejszości, a wraz z nią własnej przestrzeni, akceptacja własnej przygodności i groźby utraty indywidualnej substancji są wyrazami odwagi i bycia. Każda z kategorii prowokuje pytanie, jak możliwa jest taka odwaga. Choć skończone bycie posiada odwagę, to nie potrafi jej zachować w obliczu ostatecznej groźby niebycia. Potrzebuje więc podstawy dla ostatecznej odwagi. Tillich wyraził tę potrzebę człowieka następująco:

„Zadaje on pytanie o «wieczne teraz» [*eternal now*], w którym czasowość i przestrzenność są zarazem uznawane i przewyżnione. Zadaje pytanie o «grunt bytu» [*ground of being*], w którym przyczynowość i substancjalność są zarazem potwierdzone i negowane”⁹¹.

Dowód kosmologiczny zadaje pytanie o taką podstawę, ale według Tillicha nie może na nie odpowiedzieć. Droga kosmologiczna powinna być więc analizą takich pytań, które obecne są w strukturze skończoności człowieka.

Dowód teleologiczny postępuje analogicznie, ponieważ wywodzi on ze skończonych celów nieskończoną przyczynę teleologiczną. Tillich łączy cel [*telos*] z pojęciem sensu. Dowód zakłada, że skończone i zagrożone sensy implikują nieskończoną i niezagrożoną przyczynę sensu. Z punktu widzenia poprawności dowodu

⁸⁹ ST I, s. 209 (TS I, s. 194).

⁹⁰ Zob. wyżej 1.3.5.1. Kategorie.

⁹¹ ST I, s. 209 (TS I, s. 194).

logicznego jest to ułomna argumentacja, jednakże jako diagnoza ludzkiego niepokoju co do bezsensowości jest nieunikniona. Niepokój wobec poczucia bezsensu nazywa „*ludzką* formą niepokoju ontologicznego” i łączy ze wspomnianymi już biegunowymi elementami wolności i przeznaczenia. Człowiek jako byt, w którego naturze te dwa bieguny są zjednoczone doświadcza sensu, ale również stoi przed groźbą utraty jedności biegunowych elementów. Popycha go to do zadania pytania o nieskończony i niezagrożony „grunt sensu [*ground of meaning*]”⁹².

Pytanie o Boga, którego możliwość i konieczność, wyrażają tak zwane dowody na istnienie Boga są końcem ontologii. Jeśli dosłownie dowodzą istnienia Boga, to są błędne i jednocześnie sprowadzają Boga do poziomu istniejących bytów, co uwarunkowuje Boga i tym samym pozbawia ostatecznego charakteru. Odpowiedź na pytanie o Boga nie może pochodzić z analizy struktury skończoności ludzkiego bycia. Gdyby odpowiedź pochodziła z ontologii, oznaczałoby to, że skończoność mogłaby stworzyć nieskończoność, mówiąc językiem religijnym człowiek mógłby stworzyć Boga⁹³. Ontologia ukazuje, że pytanie o Boga kryje się w skończonej strukturze bycia i popycha rozum do poszukiwania objawienia. Zanim jednak zostanie dokładnie omówiona podstawowa idea jaką jest Bóg, należy przybliżyć istotne elementy systemu Tillicha, które ułatwią zrozumienie sensu „Boga”.

2.2. Teologia

Wprowadzenie religijnego pojęcia Boga do dotychczas omówionego systemu ontologicznego oznacza wejście na grunt teologiczny. Pociąga to ze sobą pytanie o naturę i metodę teologii oraz jej relację do filozofii⁹⁴.

Na wstępie rozważań na temat natury teologii systematycznej Tillich zauważa, że opracowanie teologii jako empiryczno-indukcyjnej lub metafizyczno-dedukcyjnej „nauki” czy ich kombinacji jest skazane na porażkę, ponieważ teologia zawiera „punkt, gdzie sprawę muszą rozstrzygać indywidualne doświadczenie, tradycyjna ocena i osobiste zaangażowanie”⁹⁵. W obu teologicznych podejściach obecny jest element aprioryczny, który kieruje indukcją i dedukcją. W ujęciu indukcyjnym element ten ujawnia się, gdy zada się pytanie o kierunek, w którym autor poszukuje swojego

⁹² ST I, s. 210 (TS I, s. 195).

⁹³ EGW XVI, s. 163.

⁹⁴ W języku polskim natura i metodologia teologii systematycznej Tillicha doczekały się opracowania w formie artykułu: A. Nadbrzeżny, *Koncepcja teologii Paula Tillicha*, „Roczniki Teologii Ekumenicznej” t. 3 nr 58 (2011), ss. 151–162. Obecne są również opracowania poświęcone relacji teologii do filozofii: K. Mech, *Paul Tillich: między filozofią a teologią* [w:] PN, ss. 11–26; M. Napadło, *Między filozofią a religią. Zagadnienia wstępne filozofii religii Paula Tillicha* [w:] M.N. M. Bała (red.), *Fenomenologia i religia*, Pelplin 2011, ss. 77–88.

⁹⁵ ST I, s. 8 (TS I, s. 16).

materiału lub pytanie o charakter doświadczenia, który jest empiryczną bazą teologii. Z kolei droga dedukcyjna ukazuje, że ostateczne (naczelne) zasady metafizyczne są „jednocześnie wyrazami ostatecznego zainteresowania (zatróśkania)”⁹⁶.

Na przykładzie wybranych filozofów i teologów Tillich wskazuje element aprioryczny obecny w każdym systemie teologicznym. Jednocześnie zaznacza, że elementu tego nie da się wywieść ani indukcyjnie, ani dedukcyjnie, ale jest on intuicyjnie uświadamiany i zakładany. Tillich wymienia następujące elementy aprioryczne obecne w różnych systemach teologicznych:

„Czy jest to «samobyć [*being-itself, Sein an sich*]» (scholastycy) czy też «substancja powszechna» (Spinoza), czy «przekracza subiektywność i obiektywność» (James) czy też jest «tożsamością ducha i przyrody» (Schelling), czy jest «wszechświatem» (Schleiermacher) czy też «kosmiczną całością» (Hocking), czy jest «wartościotwórczym procesem» (Whitehead) czy też «progresywną integracją» (Wieman), czy jest «duchem absolutnym» (Hegel) czy też «kosmiczną osobą» (Brightman) – każde z tych pojęć opiera się na bezpośrednim doświadczeniu czegoś ostatecznego w zakresie wartości i bytu [*being*], czego można się stać intuicyjnie świadomym [*intuitively aware*]]”⁹⁷.

Intuicyjna świadomość elementu apriorycznego, który nie może zostać wywieziony, ale jest on zawsze zakładany, przywołuje wspomniane rozważania wokół dowodu ontologicznego. Tillich stał na stanowisku, że ukazuje on świadomość bezwarunkowego elementu w teoretycznych i praktycznych funkcjach rozumu. Elementu tego była świadoma tradycja augustiańsko-franciszkańska, którą to Tillich przedkłada ponad tradycję tomistyczną⁹⁸. Element ten nazywa „mistycznym *a priori*”⁹⁹.

Rozważania na temat „mistycznego *a priori*” prowadzą Tillicha do różnicy pomiędzy teologiem a filozofem religii. Choć teolog i filozof religii są ściśle ze sobą związani ze względu na ten sam przedmiot, to Tillich dostrzega istotną rozbieżność. W przeciwieństwie do filozofa religii teolog (chrześcijański) posiada węższy krąg, ponieważ dodaje do elementu apriorycznego „kryterium orędzia chrześcijańskiego”. Filozof religii stara się więc być ogólny, abstrahuje od konkretnych treści i używa pojęć,

⁹⁶ ST I, s. 9 (TS I, s. 16).

⁹⁷ ST I, s. 9 (TS I, s. 16; P. Tillich, *Systematische Theologie...*, t. 1, s. 13).

⁹⁸ Znamiennym jest fakt, że Tillich rozróżniając dwa typy filozofii religii, nazywa drogę ontologiczną Augustyna solucją [*solution*], z kolei drogę kosmologiczną Tomasza nazywa dysolucją [*dissolution*] (P. Tillich, *The Two Types of Philosophy of Religion (1946)*..., ss. 290–292).

⁹⁹ ST I, s. 9 (TS I, s. 16).

które obejmowałyby je wszystkie¹⁰⁰. Teolog z kolei jest zaangażowany w coś konkretnego, podkreślając tego unikalny charakter oraz powszechną ważność¹⁰¹.

Słowo „teologia” pochodzi od greckich słów *logos* i *theos*, co należałoby przetłumaczyć jako racjonalne słowo o Bogu. Prowadzi do pytania, gdzie i kiedy to, co nazywane jest Bogiem staje się obecne i w jakiej sytuacji taka manifestacja może zostać dostrzeżona. Według Tillicha jest to pytanie o konkretną sytuację manifestacji boskości. Teologia zajmuje się więc „konkretnym objawicielskim doświadczeniem, w którym ludzie zostali zagarnięci przez ostateczną troskę [*ultimate concern*]”¹⁰².

2.2.1. Stosunek do nauk szczegółowych i filozofii

Aby wyznaczyć teologii granicę i uchronić przed konfliktem z innymi naukami, Tillich wprowadza dwa formalne kryteria dla każdego teologicznego przedsięwzięcia. Pierwsze z nich wyznacza formalnie obiekt teologii, a Tillich określa je następująco:

„Obiektem teologii jest to, co ostatecznie nas obchodzi [*what concerns us ultimately*]. Tylko te twierdzenia są teologiczne, które dotyczą swego obiektu, o tyle, o ile może się on stać dla nas sprawą ostatecznego zatroskania [*become a matter of ultimate concern for us*]”¹⁰³.

W kryterium można wyszczególnić dwa istotne elementy. Z jednej strony jest element subiektywny, a więc nasza postawa ostatecznego zatroskania, z drugiej strony znajduje się element obiektywny, a więc to, o co jesteśmy zatroskani. Jednak Tillich ostrzega, że nie powinno się tego, o co jesteśmy zatroskani obiektywizować i traktować w oderwaniu od subiektywnego elementu. Bez postawy ostatecznego zatroskania nie można poznać ani ujmować tego, o co jest się ostatecznie zatroskanym. Oprócz tego obiekt naszego zatroskania wymyka się również subiektywizacji, ponieważ domaga się od podmiotu całkowitego poddania. Dlatego Tillich woli przenieść akcent z obiektywnego ujęcia na egzystencjalną czynność i mówić o „ostatecznym, bezwarunkowym, totalnym i nieskończonym zatroskaniu”¹⁰⁴.

¹⁰⁰ Przykładem tego jest posługiwanie się pojęciem „religii”.

¹⁰¹ Podążając za myślą, chciałoby się powiedzieć, że teolog jest zaangażowany w swoją konkretną religię. Tillich jednak świadomie mówi o „orędziu chrześcijańskim”, a nie o religii chrześcijańskiej, gdyż pojęcie religii jest bardziej złożone.

¹⁰² P. Tillich, *Relation of Metaphysics and Theology*, „The Review of Metaphysics” t. 10 nr 1 (1956), s. 58.

¹⁰³ ST I, s. 12 (TS I, s. 19).

¹⁰⁴ ST I, s. 12 (TS I, s. 19). Tillich tłumaczy się z porzucenia „obiektywizujących” słów takich jak „absolut” [*the absolute*], „nieskończoność” [*the infinite*], „nieuwarunkowane” [*the unconditioned*] w odniesieniu do Boga i zastąpienia ich mówieniem o bezwarunkowej, ostatecznej czy nieskończonej trosce. Jego zdaniem pojęcie „troski” wprowadza egzystencjalny charakter konieczny do uchwycenia „obektu religii” (P. Tillich, *Reply to Interpretation and Criticism* [w:] C.W. Kegley, R.W. Bretall (red.), *Theology of Paul Tillich*, New York 1952, s. 340).

Pierwsze kryterium formalne ustala teoretyczną granicę pomiędzy teologią a każdą inną sferą kultury. Teologia nie może rozsądzać na temat wartości tego, co nie jest sprawą ostatecznego zatroskania. Należą one do przedwstępnych trosk [*preliminary concerns*], co Tillich wyraził następująco:

„Teologia nie może i nie powinna wyrokować o estetycznej wartości tworu artystycznego, naukowej wartości teorii fizycznej lub historycznego domysłu, o najlepszych metodach leczenia bądź społecznej rekonstrukcji ani o rozwiązywaniu politycznych czy międzynarodowych konfliktów”¹⁰⁵.

Wydzielenie zadania teologii oznacza również, że eksperci w wymienionych wyżej sprawach nie powinni – z pozycji, którą zajmują – pretendować do roli ekspertów teologii¹⁰⁶. Wydzielenie troski ostatecznej i przedwstępnej prowadzi do pytania o ich relację. Według Tillicha można mówić o trzech rodzajach takiej relacji: wzajemna obojętność, absolutyzacja lub mediatyzacja. Pierwsza dominuje w życiu codziennym i oznacza wydzielenie ostatecznej troski obok innych trosk w taki sposób, że traci ona swoją ostateczność (ultymatywność). Druga relacja oznacza wyniesienie przedwstępnej troski do rangi ostatecznej – co dla Tillicha jest tożsame z bałwochwalstwem. Coś esencjalnie uwarunkowanego, częściowego i skończonego otrzymuje nieuwarunkowane, uniwersalne i nieskończone znaczenie. Trzecią relacją, jednocześnie pożądaną przez teologię, jest, gdy przedwstępne troski stają się nośnikami ostatecznego zatroskania. Nie jest to wyniesienie troski przedwstępnej do rangi nieskończonej ani wydzielenie jej obok, ale relacja, w której ostateczna troska urzeczywistnia się w oraz poprzez przedwstępne troski. Jest więc to sytuacja, kiedy teologia zajmuje się przedwstępnymi troskami o tyle, o ile stanowią one medium i odsyłają poza siebie. Mają one znaczenie ze względu na swoją zdolność „objawiania pewnych aspektów tego, co nas ostatecznie obchodzi”¹⁰⁷.

Przywołane kryterium teologii prowokuje nieodparcie pytanie o treść naszego ostatecznego zatroskania. Co takiego obchodzi nas bezwarunkowo? Tillich jednak unika

¹⁰⁵ ST I, s. 12 (TS I, s. 19).

¹⁰⁶ Przypomina to współczesną zasadę NOMA (*non-overlapping magisteria*) zaproponowaną przez Goulda, amerykańskiego paleontologa, według której nauka [*science*] i religia należą do dwóch niezależnych domen pomiędzy którymi nie ma ani konfliktu, ani syntezy. Według Goulda religia zajmuje się ostatecznym sensem i wartością moralną (S.J. Gould, *Rock of Ages. Science and Religion in the Fullness of Life*, New York 1999, s. 10). Zdaniem Dennetta w rzeczywistości „ludzie religijni” i „ludzie o światopoglądzie laickim” nie zgadzają się na taki podział kompetencji (D.C. Dennett, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 2007, s. 55). W kontekście systemu Tillicha interesującym rozwinięciem tej dyskusji byłoby pytanie o znaczenie i ważność podziału na „ludzi religijnych” i „ludzi o światopoglądzie laickim”. Ponadto interesującym rozwinięciem tematu możliwego dialogu pomiędzy nauką a teologią jest artykuł protestanckiego teologa i fizyka Russela, w którym omówił konkretne tematy naukowe (m.in. wielki wybuch, inflacja kosmologiczna, współczesne termodynamiki) w kontekście systemu Tillicha (R.J. Russel, *Assessing Tillich's Theology for the Dialogue between Theology and Science*, „International Yearbook for Tillich Research” t. 7 nr 1 [2012], ss. 79–121).

¹⁰⁷ ST I, s. 13 (TS I, s. 20).

bezpośredniego twierdzenia, że treścią jest szczególnie obiekt np. Bóg. Zamiast tego pozostaje przy ogólnym i formalnym ujęciu:

„Nasze ostateczne zatroskanie jest tym, co określa nasz byt lub niebyt [*determines our being or not-being*]. Tylko te twierdzenia są teologiczne, które dotyczą swego obiektu o tyle, o ile może się on stać kwestią bytu lub niebytu dla nas [*become a matter of being or not-being for us*]”¹⁰⁸.

Treścią czy przedmiotem ostatecznego zatroskania może być tylko to, co ma moc zagrażania i zachowania naszego bycia [*the power of threatening and saving our being*]. Jednocześnie doprecyzowuje, że bycie w tym kontekście nie oznacza egzystencji w czasie i przestrzeni, ale „całość ludzkiej rzeczywistości, strukturę, sens i cel istnienia”¹⁰⁹. Drugie kryterium nie wskazuje więc na żadną szczególną treść, ale jest otwarte na treści, które będą w stanie wyrażać „to, co determinuje nasz byt lub niebyt [*our being or not-being*]”¹¹⁰.

W dyskusji z Einsteinem, przedstawiającym konflikt pomiędzy ideą Boga osobowego a naukową interpretacją natury, Tillich zgadza się z wybitnym fizykiem, który ostrzega teologów przed rozwijaniem swojej doktryny na „ciemnych plamach naukowych badań”¹¹¹. Taki „Bóg luk” jest według Tillicha złą metodą teologiczną, która charakteryzowała „apologetycznych fanatyków XIX-wiecznej teologii”¹¹². Nigdy nie była jednak metodą stosowaną przez wielkich teologów. W tym kontekście Tillich stwierdza:

„Teologia ponad wszystko musi zostawić nauce [*science*] opis całości przedmiotów [*the whole of objects*] ich wzajemnej zależności w naturze i historii, w człowieku i jego świecie. A poza tym, teologia musi pozostawić filozofii opis struktur i kategorii bycia samego i *logos*, w którym ujawnia się bycie. Każde wtrącanie się teologii do tych zadań filozofii i nauki jest destrukcyjne dla samej teologii”¹¹³.

W poprzedniej części pracy zwrócono uwagę, że według Tillicha filozofia w szerokim znaczeniu pyta o to, co najbardziej fundamentalne w spotkaniu człowieka z rzeczywistością. Zarówno filozofia, jak i teologia zadają pytanie o bycie. Tym, co je

¹⁰⁸ ST I, s. 14 (TS I, s. 21).

¹⁰⁹ ST I, s. 14 (TS I, s. 21).

¹¹⁰ ST I, s. 14 (TS I, s. 21).

¹¹¹ P. Tillich, *Science and Theology: A Discussion with Einstein* [w:] TC, s. 129 [TK, ss. 162–163].

¹¹² P. Tillich, *Science and Theology: A Discussion with Einstein...*, s. 129 (TK, s. 163). Już wcześniej identyczną krytykę sformułował Bonhoeffer w swoich prywatnych listach z więzienia. Nawiązując do Feurbacha, pisał o zbędności Boga jako hipotezy roboczej, która jest „korkiem do zatykania kłopotliwych dziur” (D. Bonhoeffer, *Listy i notatki z więzienia*, tłum. A. Ściegienny [w:] A. Morawska (red.), *Wybór pism*, Warszawa 1970, s. 271).

¹¹³ P. Tillich, *Science and Theology: A Discussion with Einstein...*, s. 129 (TK, s. 163).

znacznie różni jest perspektywa. Według Tillicha filozofia zajmuje się strukturą bycia samą w sobie [*the structure of being in itself*]. Natomiast teologia zajmuje się znaczeniem czy sensem bycia dla nas [*the meaning of being for us*]¹¹⁴. Z tej różnicy wyprowadza on trzy istotne rozbieżności: nastawienie poznawcze, źródła i treść.

Filozof próbuje zachować bezstronną obiektywność wobec bycia i jego struktur. Choć obecny jest w nim *eros*, który popycha go w stronę prawdy, to prawda filozoficzna charakteryzuje się otwartością, ogólnością i zmiennością. Filozof jest więc zdystansowany wobec tego, co prawdziwe. Filozof nie uosabia prawdy, ale traktuje ją obiektywnie. Aby nie zniekształcić przedmiotowej wizji rzeczywistości, stara się również „wykluczyć osobiste, społeczne i historyczne uwarunkowania”¹¹⁵.

Każde spotkanie z rzeczywistością zakłada trzy elementy: strukturę jaźni, strukturę rzeczywistości (świata), która jest spotykana oraz relację pomiędzy tymi dwiema strukturami. W aspekcie poznawczym należałoby mówić o podmiocie, przedmiocie i ich wzajemnej relacji. Spoglądając szeroko i inkluzyjnie na teologię Tillicha stwierdza, że teologia zakłada obecność specjalnego spotkania z rzeczywistością, które nazywane jest religijnym. Religijne spotkanie z rzeczywistością według Tillicha jest byciem ostatecznie zatroskanym [*ultimately concern*] rzeczywistością¹¹⁶.

Teolog według Tillicha nie jest zdystansowany wobec swojego przedmiotu (który przekracza status przedmiotu czy obiektu). Wręcz przeciwnie, spogląda na niego „z pasją, lękiem i miłością”¹¹⁷. Charakter egzystencjalny będzie tym, co odróżnia go od filozofa lub naukowca.

Rozbieżność pomiędzy filozofią a teologią dotyczy również źródła poznania. Filozof szuka prawdy w całej rzeczywistości, przyjmując, że zachodzi tożsamość pomiędzy rozumem obiektywnym a subiektywnym. Nie posiada więc on żadnego konkretnego miejsca, w którym wykrywa strukturę bycia. Jego obszarem pracy są wszystkie miejsca. „Miejsce” to Tillich nazywa czystym rozumem [*pure reason*]¹¹⁸. Z kolei teolog zwraca się w stronę swojego źródła, gdzie manifestuje się to, co go ostatecznie obchodzi. Manifestacja dosięga go i pochwyca w konkretnym wydarzeniu. Według Tillicha więc „źródłem jego poznania nie jest uniwersalny *logos*, ale Logos, który «stał się ciałem», tj. *logos* przejawiający się w określonym wydarzeniu historycznym”¹¹⁹.

¹¹⁴ ST I, s. 22 (TS I, s. 28).

¹¹⁵ ST I, s. 22 (TS I, s. 28).

¹¹⁶ P. Tillich, *The Problem of Theological Method* (1947) [w:] MW/HW IV, s. 302.

¹¹⁷ ST I, s. 22 (TS I, s. 28).

¹¹⁸ ST I, s. 23 (TS I, s. 29). Jest to ewidentne nawiązanie do terminologii filozofii Kanta.

¹¹⁹ ST I, s. 23 (TS I, s. 29).

Różnica ta potwierdza egzystencjalną naturę teologa, dla którego kluczowe znaczenie ma jego konkretne miejsce i czas, które tworzą jego wyjątkową sytuację.

Gdy filozof spogląda w czysty rozum i wykrywa nim strukturę bycia wraz z kategoriami, to odnosi je następnie do materiału, który jest ustrukturuwany przez nią¹²⁰. Twierdzenia filozoficzne posiadają kosmologiczną strukturę. Teolog z kolei będzie posługiwał się tymi samymi kategoriami i pojęciami, ale zamiast odnosić je tylko do skończonego materiału, będzie pytał o grunt całego szeregu skończoności. Podobnie jak w dowodzie kosmologicznym będzie chciał wyjść poza skończony świat. Jego twierdzenie będą więc dotyczyło relacji struktury i kategorii bycia do bycia samego. Egzystencjalne poszukiwanie bycia samego w odniesieniu do aktualnego i wyobcowanego stanu będzie dla niego *de facto* poszukiwaniem nowego bycia. Tillich wyraził pracę teologa następująco:

„Teolog natomiast odnosi te same kategorie i pojęcia do poszukiwań «nowego bytu» [*a new being*]. Jego twierdzenia mają charakter soteriologiczny. Rozważa on przyczynowość w relacji do *prima causa*, gruntu całego szeregu przyczyn i skutków; zajmuje się czasem w relacji do wieczności, przestrzenią w relacji do egzystencjalnej bezdomności człowieka. Mówi o samowyobcowaniu podmiotu, o duchowym ośrodku życia osobowego, o wspólnocie jako możliwym ucieleśnieniu «Nowego Bytu» [*New Being*]. Odnosi struktury życia do twórczego gruntu życia, a struktury ducha do Ducha Bożego. Mówi o uczestnictwie natury w «historii zbawienia», o trumfie bytu [*being*] nad niebytem [*nonbeing*]”¹²¹.

Różnice pomiędzy filozofią a teologią prowadzą do obserwacji, że w rzeczywistości te dwie dziedziny stale na siebie nachodzą. Filozof istnieje, a więc nie może uniknąć swojej konkretności i wszelkich uwarunkowań. Będzie posiadał ukrytą teologię i znajdował się pod władzą „ostatecznego zatroskania”. Tillich uważa, że badając historię filozofii można znaleźć „wszędzie idee i systemy, które przypisują sobie ostateczną relewantność dla ludzkiej sytuacji”¹²². Równocześnie stawia tezę, że „każdy twórczy filozof jest ukrytym teologiem”¹²³. Teza ta wydaje się zaskakująca, gdyż historia filozofii zna wielu myślicieli, którzy otwarcie wyrażali niechęć lub obojętność wobec teologii. Tillich jest jednak świadomy, że posługuje się pojęciem teologii, które wykracza

¹²⁰ Tillich podaje przykłady na podstawie poszczególnych kategorii. Filozof będzie rozważał m.in. przyczynowość fizyczną czy psychiczną, czas biologiczny lub historyczny, przestrzeń astronomiczną czy mikrokosmiczną. Dodaje do tego również pojęcia podmiotu, relacji osoby i wspólnoty, relacji życia i ducha czy natury i historii.

¹²¹ ST I, s. 24 (TS I, s. 30).

¹²² ST I, s. 25 (TS I, s. 30).

¹²³ ST I, s. 24 (TS I, s. 30).

poza potoczne rozumienie. Jednocześnie czyni teologię czymś uniwersalnym i typowo ludzkim. Przykładowo wiele teologicznych twierdzeń znajduje u Nietzschego, a jego teologię pozytywną odnajduje w bosko-demonicznym sile rzeczywistości, którą nazywa życiem. Tym samym dionizyjska afirmacja życia wraz z jego twórczą i destrukcyjną mocą jest Bogiem, któremu według Nietzschego należy się całkowite posłuszeństwo¹²⁴.

Z drugiej strony teolog, pragnąc uwyraźnić uniwersalną ważność tego, co go ostatecznie obchodzi, musi oderwać się w pewien sposób od swojej konkretnej i egzystencjalnej sytuacji. Dla Tillicha jest to napięcie pomiędzy uniwersalnym *logosem*, a jego konkretną manifestacją. Zobowiązuje to teologa do krytycznej postawy względem każdego wyrazu tego, co go ostatecznie obchodzi. Oznacza to jednocześnie krytyczną postawę względem własnej tradycji i własnego autorytetu religijnego. Teolog żyje więc w nieustannym ryzyku, ponieważ nie może służyć jedynie konkretnej manifestacji boskości, ale również uniwersalnemu *logosowi*¹²⁵.

Różnie i podobieństwa nasuwają pytanie o możliwy konflikt lub syntezę pomiędzy teologią a filozofią. Według Tillicha zarówno jedno, jak i drugie nie jest możliwe, ponieważ pomiędzy nimi nie ma wspólnej podstawy do walki czy nawet syntezy. Gdy teolog i filozof ze sobą walczą, to robią to na gruncie albo filozofii, albo teologii. Zadaniem filozofa jest ontologiczna analiza struktury bycia, więc gdy teolog atakuje twierdzenia dotyczące struktury, to staje się filozofem. Analogicznie, gdy filozof wchodzi w kompetencje teologa staje się teologiem. Ponadto Tillich dostrzega wśród filozofów niechęć do uznania w swoich systemach elementów egzystencjalnie uwarunkowanych, które miałyby uszczuplać wartość ich analizy. Równocześnie wskazuje na historię filozofii, która pokazuje, że znaczący filozofowie łączyli władze racjonalną z egzystencjalną (ostateczną) pasją i to stanowiło ich wielkość¹²⁶. Tillich wypowiada się negatywnie również o syntezie filozofii z teologią. Taka „filozofia chrześcijańska” mogłaby mieć dwa znaczenia. Pierwsza oznaczałaby filozofię, której podstawą jest historyczne chrześcijaństwo. Jednocześnie uważa on, że cała nowożytna filozofia jest w ten sposób chrześcijańska i żyjąc w świecie zachodnim nie sposób od tego uciec. Podobnie jak żaden grecki filozof nie mógł wyprzeć się zależności od kultury apollińsko-dionizyjskiej¹²⁷. Druga „filozofia chrześcijańska” może oznaczać filozofię,

¹²⁴ Tillich odnosi się do ostatnich fragmentów „Woli mocy” (HChT, ss. 494, 503).

¹²⁵ ST I, ss. 25–26 (TS I, s. 31).

¹²⁶ ST I, ss. 26–27 (TS I, s. 32).

¹²⁷ Kwestia relacji religii do kultury jest tematem, któremu Tillich poświęcał swą uwagę już we wczesnym etapie swojej działalności. Wprowadził do obiegu pojęcie „teologii kultury”, które miało ukazać nierozzerwalny związek pomiędzy religią a kulturą (P. Tillich, *Über die Idee einer Theologie der Kultur* (1919) [w:] MW/HW II, ss. 69–86). Według Tillicha „religia jest substancją kultury, a kultura jest formą religii” (P. Tillich, *The Church and Contemporary Culture* (1956) [w:] MW/HW II, s. 282 [TK, s. 91]).

która nie służy uniwersalnemu *logosowi*, ale wymogom konkretnej chrześcijańskiej teologii. Z jednej strony może to urzeczywistniać się w uznaniu dawnego myśliciela za jedyne słusznego filozofa Kościoła (np. Tomasz z Akwinu), z drugiej strony urzeczywistnia się w postulacie teologów, aby rozwijać filozofię pod pewnymi szczególnymi warunkami (np. wymaganie uznania idei osobowości za najwyższą zasadę ontologiczną, gdyż jest ona bliska duchowi Reformacji). Tillich krytykuje takie podejście i stoi na stanowisko, że filozof nie jest poddany niczemu z wyjątkiem „uniwersalnego *logosu* bytu [*logos of being*], udzielającego się mu w wewnętrznym doświadczeniu”¹²⁸. Filozofia służy uniwersalnemu *logosowi*, teologia z kolei służy jego konkretnej manifestacji. Nie zachodzi między nimi absolutna sprzeczność, ale harmonizują się wzajemnie, gdyż ostatecznie są tym samym. W kontekście ostatecznej tożsamości filozofii i teologii należy położyć akcent na słowo „ostatecznie”.

2.2.2. Metodologia

Po opracowaniu ontologii systemu Tillicha wraz z wyszczególnieniem obecnego w strukturze skończoności pytania o Boga wyłania się kwestia metodologii, która umożliwia przejście pomiędzy perspektywą filozoficzną a teologiczną, czyli dotychczasową analizą ontologiczną a religijnymi zagadnieniami wiary i doktryny Boga. Metoda jako narzędzie, które określa sposób postępowania w teologii systematycznej posiada dla Tillicha istotne znaczenie, ponieważ gwarantuje jego racjonalność i przybliża sposób postępowania teologa.

Dla Tillicha każda konkretna rzeczywistość jest otwarta na wiele metod zgodnie z różnymi poziomami rzeczywistości. Różne metody mogą wnieść coś w badanie złożonego fenomenu, jakim jest religia, ale nie sposób ująć wszystkiego za pomocą tzw. metody empirycznej. Niemożliwe jest też wprowadzenie metodologicznego monizmu, który obejmowałby zarówno chemię, jak i teologię. Sama rzeczywistość domaga się różnych metod¹²⁹. Nie sposób też rozstrzygnąć *a priori* słuszności konkretnej metody, jest to weryfikowane dopiero w samym procesie postępowania¹³⁰. Tillich podkreśla, że świadomość metodologiczna jest następstwem stosowania metody, ale nigdy jej nie poprzedza¹³¹.

Tillich dostrzega w rozwoju i sukcesie nauk przyrodniczych [*natural sciences*] pojawienie się „metodologicznego imperializmu”, który widząc skuteczność swoich metod domaga się zastosowania ich do każdej dziedziny, w tym teologii. Według niego

¹²⁸ ST I, s. 28 (TS I, s. 33).

¹²⁹ P. Tillich, *The Problem of Theological Method* (1947)..., ss. 301–302.

¹³⁰ ST I, s. 60 (TS I, s. 61).

¹³¹ ST I, s. 34 (TS I, s. 38).

ekskluzywna metoda stosowana do wszystkiego zamyka wiele sposobów podejścia do rzeczywistości i czyni ludzką wizję ubogą¹³².

Teologia systematyczna posługuje się przeto metodą korelacji¹³³. Korelacja zakłada wzajemną zależność pomiędzy dwoma elementami. Czytelnik zauważy, że pisma Tillicha przesiąknięte są myśleniem korelatywnym, w którym łączone są ze sobą stale poszczególne pojęcia filozoficzne i teologiczne. Sama podstawowa struktura ontologiczna skorelowanej jaźni i świata stanowi punkt wyjścia oraz pociąga za sobą kolejne pary biegunowych elementów, które opisują strukturę bycia. Jest to jednak tylko jeden z trzech sposobów, w jakich Tillich używa pojęcia „korelacji”. Ujmując korelację ze względu na jej cel należy powiedzieć, że ma ona zadanie wyjaśnić treść wiary chrześcijańskiej za pomocą egzystencjalnej analizy skończoności oraz teologicznych odpowiedzi¹³⁴.

Tillich posługuje się pojęciem „korelacja” na trzy sposoby¹³⁵. Pierwszy oznacza „zgodność różnych szeregów danych”¹³⁶, co ma miejsce pomiędzy symbolami religijnymi, a tym, co one symbolizują. Ma ona znaczenie dla wiedzy religijnej. Druga korelacja jest logiczną zależnością pomiędzy pojęciami oznaczającymi to, co boskie a tymi, które oznaczają to, co ludzkie. Ma ona miejsce pomiędzy wypowiedziami o Bogu i świecie, jak w przypadku relacji pomiędzy nieskończonością a skończonością. Trzecia korelacja z kolei oznacza „realną zależność wzajemną rzeczy czy wydarzeń w całościach strukturalnych”¹³⁷. Jest to związek między ostatecznym zatroskaniem człowieka, a tym, o co jest on ostatecznie zatroskany. Dotyczy ono zależności pomiędzy Bogiem a człowiekiem w ramach doświadczenia religijnego. To właśnie wskazanie na obecny wzajemny związek w bosko-ludzkiej relacji spotkało się z protestem w teologii, którego

¹³² P. Tillich, *The Problem of Theological Method* (1947)..., ss. 301–302.

¹³³ Metoda korelacji nie ogranicza się tylko do systemu Tillicha. Jego zdaniem każda teologia systematyczna posługuje się tą metodą, choć nie zawsze jest tego świadoma.

¹³⁴ ST I, s. 60 (TS I, s. 62).

¹³⁵ Metodologia Tillicha, a w szczególności metoda korelacji, spotkała się z licznymi opracowaniami zarówno przychylnych, jak i krytycznych badaczy. Nazwana „zasadą mediacji” miała stanowić kluczowy pomost pomiędzy człowiekiem i kulturą a religią. Według Claytona badacze są jednak zgodni, że Tillich w swoich dziełach nie rozwinął wystarczająco koncepcji korelacji (J.P. Clayton, *The Concept of Correlation: Paul Tillich and the Possibility of a Mediating Theology*, New York 1980, s. 15). Wśród popularnych polskich opracowań zdaje się dominować spojrzenie na metodę korelacji jako na pomost pomiędzy filozofią a teologią (M. Bogdalczyk, *Metoda korelacji w myśli filozoficznej Paula Tillicha*, „HYBRIS” nr 18 (2012), ss. 35–50; K. Mech, *Paul Tillich: między filozofią a teologią...*). Wartym uwagi jest opracowanie Milerskiego, który zważając na krytyczne badania i podążając za tezą o związku metody korelacji z dialektyką Hegla, stara się wykazać idealistyczne elementy i tendencje metody Tillicha (B. Milerski, *Religia a Słowo. Krytyka religii w ujęciu Dietricha Bonhoeffera i Paula Tillicha*, Łódź 1994, ss. 143–155).

¹³⁶ ST I, s. 60 (TS I, s. 62).

¹³⁷ ST I, s. 61 (TS I, s. 62).

popularnym wyrazem był protest Bartha¹³⁸. Korelacja pomiędzy Bogiem a człowiekiem oznaczałaby, że Bóg jest częściowo uzależniony od człowieka. Tillich odpiera te krytykę, wprowadzając dodatkową płaszczyznę pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Według niego „choć jednak Bóg w swej bezdennej naturze nie zależy pod żadnym względem od człowieka, Bóg w swym samoujawnieniu się człowiekowi jest zależny od sposobu, w jaki człowiek odbiera Jego ujawnienie”¹³⁹. Choć Bóg jest niezależny od człowieka, to jednak jako „Bóg dla nas” w ramach tej relacji „ulega zmianom wraz z fazami historii objawienia oraz stadiami każdego osobowego rozwoju”¹⁴⁰..

Wzajemna zależność bosko-ludzkiej relacji ma również znaczenie w aspekcie poznawczym teologii. W kontekście korelacji należy zauważyć, że zadaniem teologii jest sformułowanie pytań, które są obecne w ludzkiej egzystencji oraz sformułowanie pod wpływem tych pytań odpowiedzi zawartych w objawieniu. Odpowiedzi teologiczne są znaczące [*meaningful*] tylko, gdy pozostają w związku z pytaniami egzystencjalnymi. Dotyczy to nawet najbardziej podstawowego pojęcia teologicznego, jakim jest „Bóg”. Według Tillich’a „tylko ci, którzy doświadczyli szoku przemijalności, niepokoju wobec świadomości swej skończoności, zagrożenia niebytu [*nonbeing*], mogą zrozumieć, co znaczy pojęcie Boga”¹⁴¹.

Metoda korelacji pośredniczy pomiędzy ontologiczną analizą struktury bycia wraz ze skończonością a teologicznym wyjaśnianiem znaczenia symboli religijnych. Obecny jest między tymi zadaniami wzajemny związek, taki sam jaki występuje pomiędzy pytaniem a odpowiedzią. Tillich objaśnia metodę swojej teologii następująco:

„Posługując się metodą korelacji, teologia systematyczna postępuje w następujący sposób: dokonuje analizy ludzkiej sytuacji, z której wynikają pytania egzystencjalne, i wykazuje, że używane w orędziu chrześcijańskim symbole są odpowiedziami na te pytania”¹⁴².

Tillich stwierdza, że pytania obecne w ludzkiej egzystencji znajdują swoją odpowiedź w orędziu chrześcijańskim. Jednakże forma tych odpowiedzi zależy od

¹³⁸ M.J.A. Bruce, *Barth on Revelation* [w:] G. Hunsinger, K.L. Jognson (red.), *The Wiley Blackwell Companion to Karl Barth*, Hoboken 2020, ss. 59–69. Hasła takie jak „Bóg na wysokościach” czy „Bóg jest w niebie” wyrażały Barthiańskie podkreślenie prawdy, że słowo „Bóg” „oznacza owo zasadniczo Inne, fundamentalne wyzwolenie z tego całego świata ludzkiego poszukiwania, domniemywania, rojenia, poetyzowania i spekulacji” (K. Barth, *Dogmatyka w zarysie*, tłum. I. Nowicka, Warszawa 1994, s. 32). Barth sprzeciwiał się uzależnianiu teologicznych odpowiedzi płynących z Pisma Świętego od jakichkolwiek filozoficznych pytań.

¹³⁹ ST I, s. 61 (TS I, s. 62).

¹⁴⁰ ST I, s. 61 (TS I, s. 62). Tillich dostrzega wyraźną obecność korelacji w obrębie doświadczenia religijnego u teologów takich jak Luter, Kalwin czy Brunner

¹⁴¹ ST I, s. 62 (TS I, s. 63).

¹⁴² ST I, s. 62 (TS I, s. 63).

struktury pytań. Oznacza to, że jeżeli aktualną sytuacją egzystencji człowieka jest zagrożenie ze strony niebycia, to Bóg musi być rozumiany jako „nieskończona moc bytu [*the infinite power of being*], która przeciwstawia się groźbie niebytu [*the threat of nonbeing*]”¹⁴³. Podobnie, jeśli duchową sytuację człowieka nazwie się sytuacją niepokoju, czyli świadomością skończoności, to Bóg musi być nazwany nieskończonym gruntem odwagi. Jest więc to interpretacja symboli chrześcijańskich w korelacji z ludzką egzystencją.

Z pozycji metody korelacji Tillich odrzuca trzy sposoby odnoszenia treści wiary chrześcijańskiej do sytuacji człowieka, które jego zdaniem są nieadekwatne. Wymienia metodę: supranaturalistyczną, naturalistyczną (humanistyczną) i dualistyczną.

Pierwsza metoda traktuje przesłanie chrześcijańskie jako zbiór prawd objawionych, które przychodzą do człowieka jak „obce ciała z obcego świata”. Pomiędzy człowiekiem a orędziem nie ma żadnego pośrednictwa. Podejście to pomija kwestię receptywności i jest nieadekwatne, ponieważ według Tillicha człowiek nie może otrzymać odpowiedzi, o które nie pyta. Druga metoda zwana naturalistyczną wywodzi przesłanie chrześcijańskie z ludzkiej egzystencji, nie będąc świadoma, że człowiek sam w sobie jest pytaniem. Nie dostrzega ona rozłamu pomiędzy esencją a egzystencją w człowieku i utożsamia jego wyobcowaną naturę z esencją. Oznaczało to tłumaczenie treści wiary chrześcijańskiej jako samorealizację człowieka w postępie historycznym religii. Metodę tę Tillich dostrzega w znacznej części tak zwanej teologii liberalnej. Trzecia metoda natomiast nazwana zostaje dualistyczną, która to choć jest bliska metody korelacji, to jednak tworzy dwie oddzielne struktury – naturalną i supranaturalną. Przyjmuje zbiór prawd objawionych (jak w przypadku metody supranaturalnej) i każe dojść do nich człowiekowi własnymi siłami lub poprzez tak zwane objawienie naturalne. Takie podejście Tillich dostrzega w teologii naturalnej, która wyraża się w dowodach na istnienie Boga¹⁴⁴.

Należy również zwrócić uwagę na metodologię przedsięwzięcia teologicznego, jakim jest interpretowanie symboli religijnych i dostarczanie opisu ich sensów duchowych. Tillich z pełną świadomością odnosi się do metody fenomenologicznej spopularyzowanej przez Husserla. Celem tej metody jest opisanie sensu z pominięciem kwestii rzeczywistości, do której się odnoszą. Polega ono na objaśnieniu sensu pewnego pojęcia bez wcześniejszego wyrokowania o jego słuszności. Jest to odpowiedź na sytuację, w której wiele idei religijnych jest brana w popularnym i często niejasnym

¹⁴³ ST I, s. 64 (TS I, s. 65).

¹⁴⁴ ST I, s. 65 (TS I, s. 66).

znaczeniu, a następnie niesprawiedliwie odrzucana. Tillich oddał znaczenie metody fenomenologicznej dla teologii następująco:

„Teologia musi stosować ujęcie fenomenologiczne do wszystkich swych podstawowych pojęć, zmuszając przede wszystkim swych krytyków do zrozumienia, co znaczą te krytykowane pojęcia, jak też zmuszając siebie do dokonania starannych opisów swych pojęć oraz konsekwentnie logicznego ich używania; uniknie w ten sposób niebezpiecznej próby wypełnienia logicznych luk materiałem pobożnościowym”¹⁴⁵.

Fenomenologia ma więc wskazywać i opisywać zjawiska w taki sposób, w jaki się jawią, bez ingerencji wartościowania i wyjaśniania. Weryfikacja takiego opisu polega na intersubiektywności, która wymaga, aby opisywany obraz był dostrzegalny przez każdego, kto patrzy w tym samym kierunku. Jednocześnie metoda ta nie rozwiązuje problemu, kiedy takie poznanie fenomenologiczne spotyka różne i sprzeczne przykłady jednej idei. Nie dostarcza kryterium, według którego należy wybrać reprezentatywny przykład. Z tego powodu Tillich osadza swoją teologię na konkretnej tradycji religijnej i uzupełnia metodę fenomenologiczną o krytyczny element, który wywodzi z chrześcijańskiego objawienia. Kryterium dla jego fenomenologii jest jedność konkretności i uniwersalności, która ukazała się w szczególnym objawieniu Jezusa jako Chrystusa¹⁴⁶.

2.2.3. Źródła, medium i norma teologii

Teologia systematyczna czerpie swoje odpowiedzi z bogatych źródeł. Jej podstawowym źródłem według Tillicha jest przede wszystkim Biblia. Zawiera ona oryginalne świadectwo ludzi, którzy uczestniczyli w objawicielskich wydarzeniach. Jednakże Tillich uważa, że Pismo Święte nie jest jedynym źródłem dla teologii. Biblia jest sama zależna od religii i kultury tak samo jak każdy jej czytelnik. Dlatego według Tillicha pojęcia „Słowa Bożego” nie można ograniczać do słów księgi. Jego zdaniem przesłanie biblijne „obejmuje coś więcej (i mniej) niż księgi biblijne”¹⁴⁷. Obok Biblii wymienia również historię Kościoła, religii i kultury, zaznaczając jednocześnie, że ten bogaty materiał źródłowy posiada gradacje ważności i wiąże się z centralnym wydarzeniem chrześcijaństwa, czyli „pojawieniem się Nowego Bytu [*New Being*] w Jezusie jako Chrystusie”¹⁴⁸.

Kwestie metodologiczne teologii systematycznej prowadzą do istotnego pojęcia doświadczenia, które pośredniczy pomiędzy bogatym źródłem teologicznym

¹⁴⁵ ST I, s. 106 (TS I, s. 103).

¹⁴⁶ ST I, ss. 106–108 (TS I, ss. 103–105).

¹⁴⁷ ST I, s. 35 (TS I, s. 39).

¹⁴⁸ ST I, s. 40 (TS I, s. 44).

a podmiotem, który je odbiera. Według Tillicha źródła są znaczące dla człowieka tylko jeśli partycypuje w nich poprzez doświadczenie. Pojawia się jednocześnie problem niejasności pojęcia doświadczenia w kontekście religijnym.

Z jednej strony historia religii i myśli chrześcijańskiej zna pojęcie doświadczenia mistycznego szczególnie widoczne w tradycji augustiańsko-franciszkańskiej, według której człowiek ma bezpośrednią świadomość bycia samego, które jest jednocześnie prawdą samą. Ta zasada doświadczenia wewnętrznego obecna była w tzw. ruchach sekciarskich, którego przykładem było lewe skrzydło reformacji. Została ona jednak wyparta przez autorytet kościelny lub biblijny, choć pojawiała się stale w ruchach pietystycznych. Klasyczny wyraz teologicznej zasady doświadczenia wewnętrznego Tillich widzi w metodzie Schleiermachera. W rozumieniu religii jako „uczucia absolutnej zależności” widzieć należy wspomnianą już bezpośrednią świadomość czegoś nieuwarunkowanego¹⁴⁹. W teologii Schleiermachera i jego kontynuatorów obecna była metoda wywodzenia treści wiary chrześcijańskiej z „religijnej świadomości”. Doświadczenie wewnętrzne było traktowane jako źródło teologii¹⁵⁰.

Z drugiej strony pojęcie doświadczenia religijnego jest kluczowe w protestanckiej tradycji amerykańskiej, gdzie teologia w parze z filozoficznym empiryzmem i pragmatyzmem próbuje stworzyć różnego rodzaju teologie na bazie samego doświadczenia. Ta metoda jest jednak niejednolita, ponieważ pojęcie doświadczenia jest rozumiane niejednoznacznie. Tillich wyszczególnia trzy znaczenia doświadczenia: ontologiczne, naukowe i mistyczne. Pierwszy sens jest związany z pozytywizmem filozoficznym. Według niego to, co pozytywnie dane jest jedyną rzeczywistością, o której można mówić cokolwiek sensownego. Pozytywnie dane jest czymś danym w doświadczeniu. Doświadczenie otrzymuje więc najwyższą rangę ontologiczną, gdyż według takiego podejścia rzeczywistość jest tożsama z doświadczeniem¹⁵¹. Pojawia się jednak kilka trudności w tej metodzie. Całość doświadczenia nie może być źródłem teologii, potrzebne jest szczególne doświadczenie albo konkretna jakość całości doświadczenia. Jest to więc pytanie o to, co pozwala rozpoznać doświadczenie religijne w całości doświadczenia. Tillich jednak dostrzega wartości takiej teologii empirycznej,

¹⁴⁹ „Uczucie” Schleiermachera było i jest często interpretowane psychologicznie, co Tillich uważa za błędne. Według niego to uczucie zależności dotyczy tego, co „przekracza intelekt i wolę, podmiot i przedmiot” (ST I, s. 42 [TS I, s. 45]).

¹⁵⁰ ST I, s. 42 (TS I, s. 45).

¹⁵¹ Tillich dostrzega, że w pragmatyzmie szkoły Deweya słowo „doświadczenie” [*experience*] stało się po prostu synonimem słowa „rzeczywistość” [*reality*], które ze względu na swoje konotacje obiektywności zostało zakwestionowane. Doświadczenie miało oznaczać wyjście poza strukturę podmiotu i przedmiotu (HChT, s. 506). W innym miejscu sugeruje jednak, że było to zaprzeczenie rozłamu pomiędzy podmiotem i przedmiotem, ale nieskuteczne (ST I, ss. 42–43 [TS I, s. 46]).

ponieważ ukazała ona, że „obiekty religijne nie są obiektami pośród innych obiektów, lecz stanowią wyraz jakiejś jakości czy wymiaru naszego ogólnego doświadczenia”¹⁵². Obecna jest więc tu zgodność z teologią fenomenologiczną, która podobnie jak empiryczna teologia pragmatyzmu, nie pyta, czy Bóg istnieje, ale zadaje pytanie o sens świętości.

Doświadczenie w teologii może też być rozumiane w sensie doświadczenia naukowego. Stosuje się wtedy metodę eksperymentu i weryfikacji tak samo jak w innych naukach empirycznych. Powody niepowodzenia takiej teologii Tillich dostrzega w tym, że przedmiot teologii nie jest obiektem w obrębie całości doświadczenia. Nie można go dostrzec poprzez bezstronną obserwację, czy też wywnioskować z obserwacji. Troska ostateczna i jej konkretne wyrazy dają się odnaleźć tylko poprzez osobiste poddanie się i uczestnictwo. Oprócz tego naukowe metody weryfikacji, w której podmiot pozostaje na zewnątrz testowanej sytuacji, nie dają się stosować do ostatecznego zatroskania, które to domaga się zaangażowania podmiotu. Możliwa jest weryfikacja na drodze uczestnictwa, ale nie ma ona nigdy charakteru ukończonego¹⁵³. Wiąże się ona z ryzykiem, którego test nie jest w stanie usunąć. Nazwana zostaje „weryfikacją w obrębie samego procesu życia”¹⁵⁴.

Tillich wyszczególnia również pojęcia „doświadczenia mistycznego” lub „doświadczenia przez uczestnictwo”, które kryje się za wspomnianym doświadczeniem ontologicznym i naukowym w kontekście teologii. Jego zdaniem nie jest ono źródłem teologii, gdyż nie dostarcza żadnych treści, ale stanowi medium, poprzez które odbiera się źródła. Relację pomiędzy obiektywnymi źródłami a subiektywnym doświadczeniem charakteryzuje wzajemna zależność, jaka obecna jest pomiędzy podmiotem a przedmiotem w podstawowej strukturze ontologicznej. Doświadczenie „nie jest źródłem prawdy, ale bez niego, żadna prawda nie może być naszą prawdą”¹⁵⁵.

Szerokie i różnorodne źródła teologiczne oraz nieokreśloność doświadczenia jako medium domaga się normy, która stanowiłaby kryterium i przewodnik dla przedsięwzięcia teologicznego. Tillich dostrzega, że w historii Kościoła taką normę można zaobserwować bardzo wcześnie. Pod względem materialnym stworzono wyznania wiary (*credo*), które stanowiły normę doktrynalną. Za centralny punkt *credo* Tillich uważa uznanie Jezusa za Chrystusa. Z kolei pod względem formalnym Kościół ustalił hierarchie władz, która chroniła normę materialną przed wypaczeniami. W ciągu rozwoju

¹⁵² ST I, s. 43 (TS I, s. 47).

¹⁵³ ST I, s. 43 (TS I, s. 47).

¹⁵⁴ ST I, s. 102 (TS I, s. 99).

¹⁵⁵ P. Tillich, *The Problem of Theological Method* (1947)..., s. 307.

dziejów norma formalna ulegała przełamaniu, a materialna ulegała zmianie. Pojawia się więc pytanie o pochodzenie autentycznej normy dla teologii systematycznej. Dla Tillicha rozwój norm jest procesem historycznym i dokonuje się poprzez każdorazowe spotkanie Kościoła z przesłaniem chrześcijańskim. Pojawienie się normy nie jest prywatną decyzją teologa, ale jest dziełem duchowego życia Kościoła jako wspólnoty. Pomimo tego Tillich decyduje się na ustalenie normy teologicznej dla swojego systemu z zastrzeżeniem, że pytanie, czy jest ona autentyczna będzie można rozstrzygnąć dopiero z perspektywy czasu. Sam zauważa wpierw, że normy teologii ujawniające się w historii Kościoła nie wykluczały się pod względem treści. Akcentowały jedynie inne elementy, gdyż miały formy adekwatne do ówczesnych sytuacji. Na podstawie więc tych rozważań próbuje sformułować normę w zgodzie z sytuacją dzisiejszego człowieka. Według niego człowiek doświadcza swojej sytuacji jako „rozdarcia, konfliktu, autodestrukcji, bezsensowności i rozpacz w we wszystkich dziedzinach życia”¹⁵⁶. Poszukuje więc rzeczywistości, w której samowyobcowanie ludzkiej egzystencji „ulega przezwyciężeniu, rzeczywistości pojednania i ponownego połączenia, twórczości, sensu i nadziei”¹⁵⁷. Taką rzeczywistość określa pojęciem „Nowego Bycia”.

Tillich zaznacza jednocześnie, że bez rzeczywistego punktu odniesienia Nowe Bycie pozostaje tylko ideałem. Dlatego potrzebna jest odpowiedź na pytanie, gdzie ujawnia się Nowe Bycie. Odpowiedź chrześcijaństwa brzmi: w Jezusie Chrystusie. Człowiek, który jest uznany za Chrystusa przynosi tę rzeczywistość. W połączeniu z poprzednią krytyczną zasadą formalną teologii Tillich formułuje normę dla swojego systemu. Normą materialną jest „Nowy Byt [*New Being*] w Jezusie jako Chrystusie jako nasze ostateczne zatroskanie”¹⁵⁸.

Zwrócono uwagę, że norma teologii powstaje w wyniku spotkania Kościoła z orędziem chrześcijańskim¹⁵⁹. Należy również zauważyć, że dla Tillicha orędzie „przekracza nasze pojęcie i nigdy nie stoi do naszej dyspozycji”¹⁶⁰. Znaczy to, że każde zdefiniowanie czy opisanie przesłania chrześcijańskiego będzie oznaczało religijne i kulturowe uwarunkowanie orędzia. Dla Tillicha nie istnieje teologia nieuwarunkowana, która byłaby daną raz na zawsze sformułowaną doktryną chrześcijańską.

¹⁵⁶ ST I, s. 49 (TS I, s. 52).

¹⁵⁷ ST I, s. 49 (TS I, s. 52).

¹⁵⁸ ST I, s. 50 (TS I, s. 52).

¹⁵⁹ Stenger interpretuje, że norma nie jest samą uniwersalną zasadą, ale jest jej urzeczywistnieniem w konkretnej kulturowo-historycznej sytuacji (M.A. Stenger, *Paul Tillich's Theory of Theological Norms and the Problems of Relativism and Subjectivism*, „The Journal of Religion” t. 62 nr 4 [1982], s. 361).

¹⁶⁰ ST I, s. 52 (TS I, s. 54).

2.3. Wiara jako troska ostateczna

Dotychczas używane pojęcie „troski ostatecznej” związane jest z religijnym pojęciem wiary [*faith*]¹⁶¹. We wstępie do swoich rozważań na temat wiary, Tillich zauważa, że „chyba żadne inne słowo należące do języka religijnego zarówno teologicznego, jak i potocznego – nie prowadzi do tylu nieporozumień, zniekształceń i budzących wątpliwości definicji co słowo «wiara»”¹⁶². Choć stoi przed pokusą rezygnacji z tego pojęcia, decyduje się dokonać jego reinterpretacji, oczyszczając je z mylących i zniekształcających elementów.

Pierwszym i fundamentalnym twierdzeniem jest stwierdzenie, że wiara jest stanem bycia ostatecznie zatroskanym [*state of being ultimate concern*]. Tillich wyszczególnia troski materialne (takie jak troska o pożywienie czy dom) i duchowe (m.in. troska poznawcza czy polityczna). Różne troski konkurują ze sobą i roszczą sobie prawo do pierwszeństwa. Pojawia się wśród nich jednak troska, która domaga się absolutnego podporządkowania i poświęcenia innych trosk. Akceptacja takiego absolutnego żądania wysuniętego przez troskę jest aktem wiary. Biblijną ilustrację wiary oraz źródło jej rozumienia Tillich dostrzega w wielkim przykazaniu, które mówi: „Będziesz miłował Pana Boga swego całym swym sercem, całą duszą i całą mocą”. Innym przykładem, które ukazuje bezwarunkowy charakter wiary może być stosunek nacjonalizmu do narodu, który domaga się poświęcenia wszelkich innych trosk. Tillich zauważa, że treść wiary ma ogromne znaczenia dla życia wyznawcy, ale jest ona zmienna. Tym, co się nie zmienia jest forma, czyli bezwarunkowe zatroskanie¹⁶³.

Mając na uwadze wcześniej przytoczone znaczenie imperatywu moralnego Kanta i jego formy bezwarunkowego nakazu można zaobserwować podobieństwo pomiędzy tymi dwoma koncepcjami. Kant próbował odnaleźć bezwarunkowy charakter prawa moralnego, którego absolutność wynikała jedynie z formy, tak samo Tillich wskazuje na bezwarunkowy charakter troski, która co do swojej formy jest absolutna. Podział na formę i treść ostatecznej troski jest tu kluczowy dla zrozumienia wiary¹⁶⁴.

¹⁶¹ M. Bogdalczyk, *Wiara jako troska ostateczna. W nawiązaniu do myśli Paula Tillicha*, „Logos i Ethos” nr 2 (2014), ss. 83–108; J.A. Kłoczowski, *Paul Tillich - teolog „troski ostatecznej”* [w:] DW, s. 7–28; J.A. Prokopski, *Paul Tillich - odwaga wiary w wieku zwątpienia*, „Nowa Krytyka” nr 36 (2016), ss. 75–92.

¹⁶² DF, s. ix (DW, s. 30).

¹⁶³ DF, s. 4 (DW, s. 33).

¹⁶⁴ Uniwersalna i formalna definicja wiary w dłuższej formie została sformułowana w trzecim tomie „Teologii systematycznej” i brzmi „wiara jest stanem bycia pochwyconym przez to, ku czemu dąży autotranscendencja, przez to, co ostateczne w bycie [*being*] i sensie”. Według Tillicha jest ważna we wszystkich religiach i kulturach. Z kolei definicja materialna wiary brzmi „wiara jest stanem bycia pochwyconym Nowy Byt [*New Being*] jawiący się w Jezusie jako Chrystusie” (ST III, ss. 130–131 [TS III, ss. 122–123]).

Analizując subiektywne znaczenie wiary Tillich stwierdza, że jest ona aktem nie jakiejś jednej szczególnej sfery ludzkiej osobowości, ale angażuje całą jaźń. Nazywa ją więc „aktem całej osobowości”¹⁶⁵, gdyż jako akt ludzkiego umysłu oddziałuje na całego człowieka. Zawiera nie tylko świadome elementy ludzkiej osobowości, ale również te nieświadome. Jednocześnie nie jest ona utożsamiona z racjonalną funkcją człowieka ani aktem podświadomości, ale przekracza te wszystkie elementy. Tillich używa tutaj pojęcia „ekstazy”, które ma oznaczać wyjście człowieka poza racjonalną strukturę świadomości siebie przy jednoczesnym zachowaniu własnej tożsamości. W relacji wiary do poznawczej funkcji osobowego życia, emocji i woli Tillich stwierdza, że wiara zawiera elementy treści intelektualnej, aktu woli i emocji, gdyż integruje całego człowieka, ale nie jest ona tożsama z tymi elementami, a one nie stanowią jej przyczyny. Z tego też powodu Tillich stwierdza, że wiara jest otwarta na dociekania psychologiczne, które pragną obserwować obecność wiary w całości procesów psychicznych. Jednakże zaznacza, że nie może ona próbować wywieźć wiary z czegoś innego niż sama wiara¹⁶⁶.

Kolejna kwestia dotyczy źródła absolutnej, nieskończonej i ostatecznej troski. Z jednej strony obecny jest podmiot, który się troszczy, a z drugiej strony znajduje się przedmiot troski. Ostateczny charakter troski zakłada, że w człowieku obecny jest element nieskończoności. Element ten sprawia, że wiara tkwi w człowieku jako możliwość. Koresponduje to ze wspomnianym już nieuwarunkowanym elementem w umyśle człowieka. Według Tillicha „człowieka pociąga ku wierze obecna w nim świadomość nieskończoności, do której należy, ale której nie posiada tak jak posiada się swoją własność”¹⁶⁷. Nazywa również wiarę namiętnością do tego, co nieskończone. Jest więc to obiektywny kierunek w stronę, którego troska ostateczna się zwraca. Wyszczególniając subiektywną i obiektywną stronę wiary Tillich podkreśla, że strony te nie występują oddzielnie. Z jednej strony jest subiektywna strona – bycie ostatecznie zatroskanym. Z drugiej strony znajduje się obiekt – ostateczność¹⁶⁸. Jednak zaraz zaznacza, że różnica pomiędzy subiektywnością a obiektywnością zostaje przewyższona poprzez określenia jak ostateczny, bezwarunkowy, nieskończony czy absolutny. Jest tak ponieważ akt wiary oraz ostateczność, o jaką chodzi w akcie wiary, są ostatecznie tym samym. Źródło troski ostatecznej, gdy jest prawdziwie ostateczne, wykracza poza przedmiot. Z tego faktu Tillich wyprowadza kryterium, które pozwalałoby

¹⁶⁵ DF, s. 4 (DW, s. 33).

¹⁶⁶ DF, ss. 4–8 (DW, ss. 33–36).

¹⁶⁷ DF, s. 9 (DW, s. 37).

¹⁶⁸ Tillich zaznacza, że nie ma lepszego słowa na określenie tego obiektu niż „ostateczność” [*ultimate*]. W całej historii religii widzi próbę znalezienia tego, co słusznie może określić jako ostateczne (D.M. Brown (red.), *Ultimate Concern. Tillich in Dialogue*, New York 1970, s. 11).

odróżnić prawdziwą ostateczność od fałszywej. Jest nią zdolność do przekraczania struktury podmiotowo-przedmiotowej. Przykładowo naród czy sukces człowieka jest niezdolny wykroczyć poza tę strukturę. Pozostanie przedmiotem na który podmiot może spojrzeć i który może wskazać. Tillich stwierdza nawet, że „im bardziej bałwochwalcza wiara, tym mniejsza jest zdolność do przewyciężenia dualizmu podmiotu i przedmiotu”¹⁶⁹.

Nie sposób nie zauważyć, że „bycie ostatecznie zatroskanym” zawiera w sobie pewne napięcie. Człowiek nie może się troszczyć o coś, czego nie spotkał (w rzeczywistości czy wyobraźni). Im przedmiot jest bardziej konkretny, tym bardziej może człowieka obchodzić. Dlatego też całkowicie konkretny byt, czyli indywidualna osoba może być obiektem najbardziej radykalnej troski – miłości. Jednakże ostateczna troska musi przekraczać każde skończone i konkretne zatroskanie, a gdy je przekracza traci konkretność. Staje się absolutne, ale jednocześnie abstrakcyjne. W ostatecznej trosce występuje więc napięcie pomiędzy konkretnością a ostatecznością. Tillich widzi, że konflikt ten znajduje się w każdym doświadczeniu ostateczności i jednocześnie wyrażaniu tego doświadczenia. Widzi w nim klucz do zrozumienia dynamicznej historii religii oraz podstawowy problem każdej doktryny Boga¹⁷⁰.

Omawianie istoty wiary prowadzi do pojęcia „wątpliwości”. Skoro „akt wiary jest aktem istoty skończonej, zagarniętej przez to, co nieskończone i ku temu zwróconej”¹⁷¹, to wiarę cechuje z jednej strony element bezpośredniej świadomości, który daje pewność oraz z drugiej strony element niepewności. Tillich uważa, że należy zaakceptować ten element i jest to sprawa odwagi (męstwa). W wierze obecny jest element pewności, który dotyczy tylko formy, mianowicie ostatecznego zatroskania oraz element niepewności, który dotyczy treści wiary. Równocześnie wiara domaga się treści i dlatego jest ona sprawą ryzyka. Może się okazać, że przedmiot wiary koniec końców nie ma charakteru ostatecznego. Człowiek może źle ulokować swoją wiarę. Tillich stwierdza nawet, że jest to „największe ryzyko na jakie może narazić się człowiek”¹⁷². Klęska w tym przypadku oznacza utratę sensu życia, a człowiek oddaje się czemuś skończonemu, co na to nie zasługuje.

¹⁶⁹ DF, s. 12 (DW, s. 39).

¹⁷⁰ ST I, s. 211 (TS I, s. 196).

¹⁷¹ DF, s. 16 (DW, s. 42).

¹⁷² DF, s. 17 (DW, s. 43).

Tillich stwierdza, że jeżeli poprzez wiarę rozumie się wierzenie (przekonanie) [*belief that*]¹⁷³, że coś jest prawdą, to wątplenia nie da się pogodzić z aktem wiary. Wątplenie dotyczące treści troski ostatecznej nie dotyczy jednak kwestii faktów i wniosków. Tillich wyszczególnia wątplenie metodyczne, które charakteryzuje każdego naukowca oraz wątplenie sceptyczne, które jest postawą odrzucającą jakiekolwiek twierdzenia. To drugie odrzuca wszelką pewność i prowadzi do obojętności. Dla Tillicha jednak człowiek jest istotą troszczącą się o swoje bycie, dlatego obojętność ta nie jest ostatecznie możliwa. Niepewność treści wiary nie jest żadnym z tych wątpli. Tillich używa więc pojęcia wątplenia egzystencjalnego, które wyraża świadomość, że każda prawda egzystencjalna zawiera element braku gwarancji. Dostrzeżenie związku wiary i wątpliwości ma ogromne znaczenie praktyczne. Oznacza to, że rozpacz w wyniku „utrąty wiary” jest paradoksalnie jednocześnie potwierdzeniem wiary, ponieważ ukazuje tak naprawdę poważny charakter troski i bezwarunkowość¹⁷⁴.

2.3.1. Zniekształcenia wiary

Dla pełnego uchwycenia natury wiary w systemie Tillicha należy przyjrzeć się jego zarzutom wobec typowym zniekształceniom sensu wiary. Jak zauważono, wiara jako akt integrujący całą osobowość angażuje wszystkie funkcje, które składają się na te całość. Zniekształcenia powstają, gdy jedna z tych funkcji jest częściowo lub całkowicie utożsamiona z wiarą. Tillich wyszczególnia trzy typy zniekształcenia wiary odnoszące się do intelektu, woli i emocji.

Intelektualne zniekształcenie jest najpopularniejszym typem błędnej interpretacji wiary. Wiarę tłumaczy się jako akt poznania (wiedzy) o niskim stopniu oczywistości. Afirmowanie czegoś nieprawdopodobnego lub bardziej czy mniej prawdopodobnego pomimo braku odpowiedniego uzasadnienia teoretycznego uważa się za wiarę. Jest to często spotykana „wiara” w życiu codziennym. Dla Tillicha nie jest to jednak wiara [*faith*], ale wierzenie (przekonanie) [*belief*]. Takie przekonanie bez wystarczających dowodów może posiadać jeszcze jeden ważny element, a mianowicie zaufanie do autorytetu. Człowiek w ciągu życia ufa różnym autorytetom, które poszerzają zakres jego świadomości. Jest to konieczne, gdyż człowiek nie ma możliwości doświadczenia wszystkiego, co wydarzyło się w obrębie naszego świata. Jednakże zaufanie to nie jest nigdy bezwarunkowe. Dlatego też Tillich sprzeciwia się utożsamianiu wiary z zaufaniem. Chrześcijanin może wierzyć [*believe*] autorom biblijnym czy Biblii, ale nie w sposób

¹⁷³ Język angielski zna dwa słowa „*faith*” i „*belief*”, które tłumaczy się jako wiarę. Tillich świadomie odróżnia te słowa, gdyż zdaje sobie sprawę, że drugie pojęcie ma silne konotacje intelektualnego przekonania.

¹⁷⁴ DF, ss. 21–22 (DW, ss. 46–47).

bezwarunkowy. Nie pokłada w nich wiary [*faith*]. Tillich podkreśla, że wiara to coś więcej niż zaufanie autorytetom¹⁷⁵.

Oznacza to, że wiara nie może potwierdzić, ani odrzucić naukowego albo przednaukowego poznania świata. Akceptacja prawdopodobnej hipotezy w obrębie nauk jest założeniem wstępnym, które można weryfikować za pomocą metod naukowych, ale nie jest wiarą. Tillich dostrzega większość konfliktów pomiędzy wiedzą naukową a wiarą właśnie w błędnym rozumieniu wiary jako pewnego typu poznania bez braku oczywistości, ale podpartego autorytetem religijnym¹⁷⁶.

Woluntarystyczne zniekształcenie sensu wiary Tillich dzieli na dwa rodzaje: katolicki i protestancki. Pierwszy lokalizuje w długiej tradycji Kościoła Rzymskokatolickiego, która sięga Tomasza z Akwinu. Wiąże się z intelektualnym zniekształceniem, dla którego wiara była aktem poznawczym o ograniczonej oczywistości. Według niego brak oczywistości należy zrekompensować aktem woli. Przykładowo człowiek stoi w obliczu pewnych twierdzeń dogmatycznych, w które wątpi. Nie może ich dowieść ani oprzeć się na zaufanym autorytecie. Człowiek stoi więc przed decyzją „woli uwierzenia” [*will to believe*], dzięki której nadrabia brak dowodów. Drugie protestanckie zniekształcenie wiąże się z kolei z moralną interpretacją religii, która wymaga „posłuszeństwa wierze”. Może ona oznaczać po prostu element zaangażowania człowieka w stanie ostatecznej troski, gdy stoi on przed decyzją przyjęcia jej jako swojej. Ten akt woli nie tworzy jednak wiary, ale pojawia się, dopiero gdy wiara została już dana. Może jednak stać się wspomnianą „wolą uwierzenia”, gdy człowiek nie znajduje się w stanie troski ostatecznej, ale domaga się od niego posłuszeństwa czemuś, co nie jest jego troską¹⁷⁷.

Emocjonalne zniekształcenie sensu wiary wynika z odrzucenia poprzednich zniekształceń wiary, a szczególnie wiary jako poznania. Tillich widzi w tym zniekształceniu wycofanie się obrońców religii na „pozornie bezpieczne pozycje po przegranej bitwie o wiarę jako sprawę poznania”¹⁷⁸. Początek takiego podejścia dostrzega u Schleiermachera w definiowaniu religii jako „uczucia absolutnej zależności”, jednak podkreśla, że on sam widział w religii coś więcej niż emocję. Niefortunne słowo „uczucie” miało skłonić jednak wielu ludzi do przekonania, że wiara jest pozbawiona

¹⁷⁵ DF, s. 32 (DW, s. 54).

¹⁷⁶ DF, ss. 32–33 (DW, ss. 55–56).

¹⁷⁷ DF, ss. 35–38 (DW, ss. 57–59). Pojęcie woli uwierzenia [*will to believe*] nawiązuje do pragmatyzmu Jamesa, w którym bronił on prawa do dobrowolnego uwierzenia w hipotezy, których własnych intelekt nie jest w stanie rozstrzygnąć (W. James, *Wola wiary*, tłum. A. Grobler [w:] W. James, *Prawo do wiary*, Kraków 1996, ss. 35–62). W innym miejscu Tillich nazywa woluntaryzm Jamesa doktryną skotyzmu (P. Tillich, *The Two Types of Philosophy of Religion* (1946)..., s. 296).

¹⁷⁸ DF, s. 38 (DW, s. 59).

treści, którą należy poznać oraz wymagania, któremu należy się podporządkować. Pozostała więc sprawą subiektywnych emocji. Podejście to jest wygodne dla nauk ścisłych i etyki, które unikają dzięki temu ingerencji religii w rozwój badań naukowych. Religia staje się prywatną sprawą każdego człowieka i wyraża jedynie jego życie uczuciowe. Nie wpływa więc na kierunek, którym podąża kultura. Tillich dostrzega jednak, że takiego pozornego pokoju nie może dotrzymać zarówno religia, jak i kultura. Wiara jako stan ostatecznej troski nie zgadza się na bycie ograniczoną do subiektywności uczucia, ale domaga się pełni ludzkiego bycia. Nawet naukowcy, etycy czy artyści przejawiają ostateczne zatroskanie. Dla Tillicha wiara jako akt angażujący całą osobowość człowieka zawiera silne elementy emocjonalne, ale nie może zostać do nich sprowadzona¹⁷⁹.

Kwestię relacji religii do funkcji ludzkiego ducha Tillich przedstawia w artykule „Religia jako funkcja ludzkiego ducha?” z 1955 roku. Argumentuje w nim, że nie jest ona żadną szczególną funkcją. Nie przynależy do funkcji etycznej, poznawczej, estetycznej ani emocjonalnej, ale jest miarą głębi we wszystkich funkcjach ludzkiego ducha¹⁸⁰. Z tego punktu widzenia wyróżnia dwa pojęcia: religię w szerszym (uniwersalnym) oraz w węższym (konkretnym) znaczeniu. Religia w pierwszym znaczeniu tego słowa jest podstawowa i określa ją jako „bycie pochwyconym przez ostateczną troskę”. Wykracza ona poza konkretne religie i to, co potocznie rozumie się przez słowo „religia”. Z kolei religia w węższym znaczeniu również polega na byciu pochwyconym przez ostateczną troskę, ale wyraża się w konkretnym miejscu, jakim jest wspólnota wraz z konkretnymi symbolami i mitami religijnymi. Jest to religia w tradycyjnym sensie. Tillich w szerszym pojęciu religii widzi bazę dla konkretnych religii¹⁸¹. Z tego punktu widzenia potrafił nawet stwierdzić, że być religijnym nie oznacza wierzyć [*believe*] w istnienie Boga czy bogów, ale oznacza pytać namiętnie o sens naszej egzystencji i być otwartym na odpowiedzi, nawet jeśli odpowiedzi ranią. Religia w szerszym znaczeniu oznacza stan bycia zatroskanym o swój własny byt i bycie

¹⁷⁹ DF, ss. 38–39 (DW, ss. 59–60).

¹⁸⁰ P. Tillich, *Religion as a Dimension in Man's Spiritual Life* [w:] TC, ss. 3–9 (P. Tillich, *Religion als eine Funktion des menschlichen Geistes?* [w:] GW V, ss. 37–42 [P. Tillich, *Religia jako funkcja ludzkiego ducha?* [w:] PN, ss. 215–221]; P. Tillich, *Religia jako wymiar duchowego życia człowieka* [w:] TK, ss. 59–64).

¹⁸¹ P. Tillich, *My search for absolutes...*, ss. 130–132 (P. Tillich, *Moje poszukiwania absolutów...*, ss. 101–103).

uniwersalnie [*the state of being concerned about one own's being and being universally*]¹⁸².

2.4. Symbolizm

W poprzedniej części pracy ukazano, że teologia zajmuje się konkretnymi objawicielskimi wydarzeniami, w których ludzie zostali zagarnięci przez ostateczną troskę. To spotkanie człowieka z troską ostateczną jest wyrażane w symbolach religijnych. Nie wyjaśniono jednak znaczenia symbolu, który jest dla Tillicha jednym z podstawowych pojęć teologicznych i stanowi klucz do zrozumienia religijnej funkcji ateizmu. Zainteresowanie kwestią symbolu religijnego w teologii Tillicha było znaczące jeszcze za życia myśliciela, a dyskusja wokół teorii symbolu wpływała na jego spojrzenie¹⁸³. Jest to temat, który współcześnie budzi zainteresowanie również polskich badaczy¹⁸⁴.

Jak zauważa sam Tillich, źródeł jego teorii symboli religijnych jest wiele. Wymienia on mistyków takich jak Pseudo-Dionizy Areopagita, Jan Szkot czy Mistrz Eckhart, również Hegel i Strauss. Zaznacza również istotny wpływ na teorię symbolu krytyki biblijnej od Spinozy po Bultmanna. Jednocześnie uznaje Schellinga i Schleiermachera za ważnych, ale nie decydujących, inspiratorów jego symbolizmu¹⁸⁵.

Konieczność pojęcia symbolu dla religii pojawia się u Tillicha już w jednym z wczesnych znaczących pism. W „Filozofii religii” analizując relację pomiędzy metafizyką a filozofią religii stwierdza, że religia jest „kierunkiem w stronę tego, co nieuwarunkowane” [*Richtung auf das Unbedingte*]. Jednakże z powodu, że ludzka świadomość nie ma innych form, niż te które są uwarunkowane, to jest zmuszona używać ich, aby móc wyrazić to, co nieuwarunkowane. Oznacza to, że pojęcia odnoszące się do

¹⁸² P. Tillich, *The Lost Dimension in Religion*, „Saturday Evening Post” t. 50 (1958), s. 76. W niemieckim tłumaczeniu zdanie to uzyskało brzmienie: „Sie [Religion] ist das Sein des Menschen, sofern es ihm um den Sinn seines Lebens und des Daseins überhaupt geht” (GW V, s. 44 [P. Tillich, *Zagubiony wymiar* [w:] *PN*, s. 223]).

¹⁸³ Artykuł Tillicha „Religijny symbol” z 1928 r. przetłumaczony na język angielski stał się pretekstem do dyskusji wśród filozofów i teologów, która miała miejsce na dorocznym sympozjum Instytutu Filozofii Uniwersytetu w Nowym Yorku w 1960 r. Ukazała się publikacja dokumentująca tę żywą dyskusję: S. Hook (red.), *Religious Experience and Truth: A Symposium*, New York 1961.

¹⁸⁴ Teoria symbolu i mitu religijnego Tillicha spotkała się w Polsce ze względnie dużym zainteresowaniem o czymś świadczą opracowania takie jak: M. Bogdalczyk, *Symbol w filozofii religii Paula Tillicha*, „Racjonalia” nr 2 (2012), ss. 104–121; J. Cichoń, *Paula Tillicha koncepcja symbolu religijnego* [w:] *Człowiek dialogu*, Opole 2012, ss. 763–793; M. Maliński, *Egzystencjalność symbolu*, „Znak” nr 5 (1970), ss. 549–570; B. Milerski, *Religia a Słowo. Krytyka religii w ujęciu Dietricha Bonhoeffera i Paula Tillicha...*, ss. 216–236; M. Napadło, *Porozumieć się z Bogiem „stukając w ścianę”...? O symbolu w filozofii religii Paula Tillicha*, „Studia Paradayskie” nr 20 (2010), ss. 53–68; M. Napadło, *Pytanie o Boga... Filozofia religii Paula Tillicha*, Płock 2015, ss. 68–116; S. Springer, *Symbole religijne w interpretacji Paula Tillicha* [w:] B. Andrzejewski (red.), *Symbol a rzeczywistość*, Poznań 1996, ss. 201–211; K. Waloszczyk, *O micie rozłamanym w filozofii religii i teologii*, „Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria” t. 21 nr 2 (82) (2012), ss. 401–409.

¹⁸⁵ S. and B. Rome (red.), *Philosophical Interrogation*, New York 1964, s. 359.

tego, co nieuwarunkowane są symboliczne, a nie dosłowne¹⁸⁶. Tillich o symbolicznym języku religii pisze następująco:

„W prawdziwym symbolu rzeczywistość jest osiągnięta. Ale symbol jest nieodpowiednią formą wyrazu, który jest zawsze konieczny, gdy odpowiedni wyraz jest w swej naturze rzeczy niemożliwy. Symboliczny charakter religijnych idei nie pozbawia ich rzeczywistości, ale podnosi tę rzeczywistość z uwarunkowanego do nieuwarunkowanego, czyli w sferę religijną. Chęć mówienia niesymbolicznie o religii jest niereligijna, ponieważ pozbawia to, co nieuwarunkowane swojego uwarunkowania i prowadzi do słusznego odrzucania tego, co nieuwarunkowane (jako wytworu fantazji), które zostało przekształcone w przedmiot”¹⁸⁷.

W późniejszych latach poświęca symbolizmowi szczególną uwagę i nadaje swoim rozważaniom systematyczną formę¹⁸⁸. Omawiając znaczenie symbolu [*symbol*], Tillich stwierdza, że jego podstawową cechą, tak samo jak znaku [*sign*]¹⁸⁹, jest niewłaściwość. Symbol wskazuje na coś innego, czym sam nie jest. Używa „symbolicznego materiału”, którym może być niemal wszystko, ale materiał ten nie jest rozumiany we właściwym i potocznym znaczeniu¹⁹⁰. Wskazuje on na coś, co nie może zostać uchwycone bezpośrednio, ale musi być wyrażane pośrednio poprzez symboliczny materiał.

Drugą cechą symbolu odróżnia go od znaku (czy symbolu dyskursywnego). Tym co go wyróżnia, jest uczestnictwo we wskazywanej rzeczywistości. Ze względu na partycypację symbolu w tym, co reprezentuje nie można go za pomocą decyzji zamienić na inny symbol. Uczestnicząc w symbolizowanej rzeczywistości, promieniuje on mocą i znaczeniem tego, co reprezentuje¹⁹¹. Będzie on obowiązywał dopóki nie utraci swojej wewnętrznej mocy.

¹⁸⁶ P. Tillich, *Religionsphilosophie* (1925) [w:] MW/HW IV, s. 122.

¹⁸⁷ Ibid., s. 141.

¹⁸⁸ Można tu wskazać wczesne teksty „Religijny symbol” (P. Tillich, *Das religiöse Symbol* (1928) [w:] MW/HW IV, ss. 213–228 [PN, ss. 158–180]) i „Mit i mitologia” (P. Tillich, *Mythus und Mythologie* (1930) [w:] MW/HW IV, ss. 229–236 [PN, ss. 181–192]), gdzie Tillich przedstawia teorię symbolu i mitu oraz późniejsze teksty jak przytaczana już „Dynamika wiary” czy „Racja bytu i znaczenie symboli religijnych” (P. Tillich, *The Meaning and Justification of Religious Symbols* (1961) [w:] MW/HW IV, ss. 415–420 [PN, ss. 148–157]). W zależności od tekstu Tillich przyjmuje różne liczby cech symbolu. Niniejsze opracowanie jest świadome różnych klasyfikacji i przyjmuje podział najpóźniejszego tekstu dotyczącego symbolizmu. Niestety polskie tłumaczenie znacznie odbiega od tekstu na którym się opiera, dlatego niniejsze opracowanie korzysta przede wszystkim z oryginalnego tekstu (P. Tillich, *The Meaning and Justification of Religious Symbols* (1961)..., ss. 415–420).

¹⁸⁹ Tillich stał się świadomy, że słowo „symbol” w znaczeniu „znak” wszedł do powszechnego użycia. Dlatego w późniejszym tekście rozróżnia na symbol reprezentatywny i dyskursywny, zaznaczając, że ten drugi oznacza symbol (znak) matematyczny i logiczny (P. Tillich, *The Meaning and Justification of Religious Symbols* (1961)..., s. 415).

¹⁹⁰ Tillich wymienia przykładowo: potoczne znaczenia słowa, empiryczną rzeczywistość postaci historycznej, rysy ludzkiej twarzy (w malarstwie), ludzka katastrofa (w sztuce), ludzka moc lub cnota (w opisie boskości).

¹⁹¹ P. Tillich, *The Meaning and Justification of Religious Symbols* (1961)..., s. 416 (PN, s. 149).

Kolejną cechą symbolu jest to, że nie sposób intencjonalnie stworzyć symboli, ponieważ wyrastają z indywidualnej lub zbiorowej podświadomości. W przeciwieństwie do znaków nie są one sprawą wygody czy przyjętej konwencji. Symbole religijne są wytworem podświadomości grupy, w której funkcjonują i muszą zyskać jej akceptację. Nawet jeśli symbol zaistnieje dzięki artyście czy prorokowi, to ostatecznie jest on zależny od reakcji grupy, dla której stanie się on symbolem. Symboli nie da się wymyślić. Symbole „pojawiają się wówczas, gdy sytuacja do nich dojrzewa, a umierają, gdy sytuacja ulega zmianie”¹⁹². Spotkało to starożytnych bogów, którzy pozostali metaforą lub poetyckim symbolem, ale stracili moc symbolu religijnego¹⁹³.

Kolejną cechą symbolu jest to, że otwiera wymiary rzeczywistości, które w innym przypadku pozostają niedostępne oraz wymiary ludzkiego ducha (jaźni), które odnoszą się do unaocznionych wymiarów rzeczywistości, a dotychczas były zasłonięte przez inne wymiary. Według Tillicha żadne terminy filozoficzne nie potrafią tego zrobić, a pojęcia teologiczne są jedynie konceptualizacją oryginalnych symboli religijnych¹⁹⁴.

Ostatnią ważną cechą, jaką wymienia Tillich, jest integrująca i niszczyielska moc symboli. Odnosi się to do jednostek i grup, a przykłady takiej mocy można zaobserwować w historii religii. Symbole religijne posiadają „uzdrawiającą”, ale również dezintegrującą moc i mogą prowadzić do depresji, niepokoju czy fanatyzmu. Zależy to z jednej strony od charakteru tego na co wskazują, a z drugiej od reakcji człowieka, który jest przez nie pochwycony. Z tego powodu „nie są one nieszkodliwymi semantycznymi wyrażeniami”¹⁹⁵.

Język religijny jest więc językiem symbolicznym i wynika to z charakteru ostateczności. Dla Tillicha „to, co prawdziwie ostateczne, nieskończenie przerasta domenę skończonej rzeczywistości”¹⁹⁶. Człowiek ze swoją skończoną rzeczywistością nie może wyrażać tego, co ostateczne w sposób bezpośredni i właściwy. Nie posiada więc innego języka niż symboliczny.

Tillich jest jednocześnie świadomy, że takie stanowisko może powodować opór ze strony tych, którzy widzą w symbolizacji religii obdarcie jej z rzeczywistości. Wynika to z jednej strony z pomieszania znaku z symbolem, z drugiej strony z utożsamieniem

¹⁹² DF, s. 43 (DW, ss. 62–63).

¹⁹³ P. Tillich, *The Meaning and Justification of Religious Symbols* (1961)..., s. 416 (PN, s. 150).

¹⁹⁴ P. Tillich, *The Meaning and Justification of Religious Symbols* (1961)..., s. 416 (PN, s. 150). Tillich w swojej dyskusji z Sharlemannem zgodził się z jego rewizją, według której „twierdzenia religijne są symboliczne (odnoszą się do głębi bycia), twierdzenia ontologiczne są dosłowne (odnoszą się do struktury bycia), a teologiczne twierdzenia są dosłownym opisem korelacji pomiędzy religijnymi symbolami a pojęciami ontologicznymi” (P. Tillich, *Rejoinder*, „The Journal of Religion” t. 46 nr 1 (1966), s. 184).

¹⁹⁵ P. Tillich, *The Meaning and Justification of Religious Symbols* (1961)..., s. 416 (PN, s. 151).

¹⁹⁶ DF, s. 44 (DW, s. 64).

rzeczywistości tylko z rzeczywistością empiryczną (obiektywnymi wydarzeniami i faktami). Jego zdaniem interpretacja symboliczna uwydatnia realność i moc języka religijnego oraz przekracza jakikolwiek język niesymboliczny¹⁹⁷. Stwierdza tym samym, że nie powinno się mówić „tylko symbol”, ale „nie mniej niż symbol”¹⁹⁸.

Tillich stwierdza, że „wszystko, co religia ma do powiedzenia o Bogu, łącznie z Jego cechami, działaniami i manifestacjami, ma charakter symboliczny, i że sens «Boga» pozostanie całkowicie niezrozumiały, jeśli język symboliczny potraktujemy dosłownie”¹⁹⁹.

Dla Tillicha podstawową wypowiedzą o Bogu jest stwierdzenie, że Bóg jest byciem samym. Wypowiedź ta jest niesymboliczna, ponieważ nie odsyła poza siebie. W późniejszym czasie Tillich precyzuje to stanowisko i zaznacza, że jest to wypowiedź graniczna, gdyż znajduje się w miejscu, gdzie zbiega się element symboliczny i niesymboliczny²⁰⁰. Jednocześnie niesymbolicznym twierdzeniem o Bogu byłoby to, że „wszystko, co mówimy o Bogu, jest symboliczne”²⁰¹.

W kontekście symbolizmu pojawia się pytanie, czy skończona i uwarunkowana rzeczywistość może tak naprawdę być podstawą do mówienia o tym, co nieskończone i nieuwarunkowane. Tillich odpowiada pozytywnie na to pytanie, gdyż tym, co nieskończone jest bycie samo, a wszystko w nim uczestniczy. Z tego też powodu przychylnie wypowiada się o metafizycznej koncepcji analogii bytu (*analogia entis*), odrzucając jednocześnie metodę wyciągania wniosków o nieskończoności ze skończoności, co zostało omówione w dowodach kosmologicznych²⁰².

Ważną cechą symboli religijnych jest ich obosieczność. Z jednej strony wskazują na symbolizowaną nieskończoność, z drugiej strony nakierowane są na skończoność, poprzez którą symbolizują nieskończoność. Nieskończoność zostaje sprowadzona w ten sposób do poziomu skończoności i jednocześnie skończoność zostanie wyniesiona do nieskończoności. Przykładowo poprzez symbole takie jak „ojciec” czy „król” Bóg zostaje sprowadzony do skończonej ludzkiej relacji ojca z synem lub króla z podwładnym. Jednocześnie jednak samo ojcostwo czy królestwo zostaje „uświęcone” i otrzymuje boski czy święty charakter²⁰³.

¹⁹⁷ ST I, s. 241 (TS I, s. 223).

¹⁹⁸ DF, s. 45 (DW, s. 65). Tłumacz oddał „not less than a symbol” jako „aż symbol”.

¹⁹⁹ ST II, s. 9 (TS II, s. 16).

²⁰⁰ ST II, s. 10 (TS II, s. 17).

²⁰¹ ST II, s. 9 (TS II, s. 16).

²⁰² ST I, s. 239 (TS I, s. 221).

²⁰³ ST I, s. 241 (TS I, s. 222).

Podstawowym symbolem, który używa się na określenie treści troski ostatecznej jest „Bóg”. Tillich twierdzi, że symbol ten jest zawsze obecny w każdym akcie wiary, nawet gdy w tym akcie neguje się Boga. Ujmuje to następująco:

„Tam, gdzie występuje troska ostateczna, Boga można negować tylko w imię Boga. Jeden Bóg może negować drugiego. Troska ostateczna nie może zanegować swego ostatecznego charakteru, toteż afirmuje ona to, co stanowi treść wyrazu «Bóg»”²⁰⁴.

Ktoś negujący Boga nie może zanegować troski ostatecznej, a jedynie konkretną treść, konkretne wyobrażenie. Może to dokonać za pomocą innej konkretnej treści, którą podnosi w ten sposób do rangi ostatecznej. Na pytanie czego symbolem jest Bóg, Tillich odpowiada, że „Bóg jest symbolem Boga”²⁰⁵. W pojęciu Boga należy wyróżnić dwa elementy: element ostateczności oraz element konkretności. Pierwszy jest ostatecznością, która jest bezpośrednio doświadczana, drugi jest symbolicznym materiałem zaczerpniętym z potocznego doświadczenia i odniesionym do tego pierwszego. Przykładowo u człowieka, który wyznaje Boga Jahwe obecna jest zarówno troska ostateczna, jak i konkretne wyobrażenie tej troski²⁰⁶.

Pojęcie symbolu religijnego prowadzi do pojęcia mitu, czyli „opowieściach o bogach”. Dla Tillicha mit jest niczym innym jak syntezą symboli naszej ostatecznej troski. Symbole zostały zespolone w mit, który opowiada o spotkaniach bosko-ludzkich. Bogowie występują jako indywidualne postacie, podobne do człowieka, które stwarzają świat, działają w czasie i przestrzeni. Mogą pomóc lub zagrozić człowiekowi i domagają się kultu. Różnego rodzaju bogowie obejmują różne funkcje i symbolizują ostateczną troskę człowieka. Mity spotykają się jednak z krytyką, która ma ważne znaczenie dla rozwoju religii. Według Tillicha przyczyna krytyki tkwi w samym micie, ponieważ mit z natury włącza to, co ostateczne w ramy czasoprzestrzenne i rozszczepia je na różne indywidualne postacie. Choć odbiera to charakter ostateczny, to nie eliminuje roszczenia do ostateczności. Prowadzi to do konfliktów różnych roszczeń ostateczności. Krytyka politeistycznej mitologii prowadzi więc do odrzucenia dzielenia boskości oraz do przekroczenia tego podziału w kierunku jednego Boga. Choć na pierwszy rzut oka prowadzi to do rozwiązania konfliktów, jakie rodził politeizm, to nie oznacza to końca mitu. Mówienie o jednym Bogu jest również mitologiczne i włącza go w ramy czasoprzestrzenne. Każde czynienie z Boga konkretnej treści troski odbiera mu w pewien

²⁰⁴ DF, s. 46 (DW, s. 65).

²⁰⁵ DW, s. 65. Zdanie to stało się jednym z charakterystycznych haseł teologii Tillicha i rodziło wielkie zainteresowanie wśród czytelników. Jednocześnie ma ono ogromne znaczenie dla rozumienia religii i doktryny Boga (R. Grigg, *God Is a Symbol for God* [w:] R.R. Manning (red.), *Retrieving the Radical Tillich: His Legacy and Contemporary Importance*, New York 2015, ss. 47–64).

²⁰⁶ DF, s. 46 (DW, s. 65).

sposób ostateczny charakter. Z tego powodu krytyka mitu dotyczy również monoteizmu, co znalazło swój wyraz w słynnej demitologizacji²⁰⁷. Krytyka mitu zostanie bliżej omówiona w kolejnym rozdziale rozprawy w kontekście koncepcji deliteralizacji, gdyż stanowi ona wyraz religijnej funkcji ateizmu w kontekście języka religijnego.

2.5. Doktryna Boga

Główną częścią perspektywy teologicznej jest rozumienie podstawowego pojęcia i symbolu religijnego, jakim jest Bóg. Na podstawie systemu Tillicha można wyszczególnić kluczowe wątki nauki o Bogu, która to jest skorelowana z nauką o byciu omówioną w poprzedniej części pracy²⁰⁸. Tillich rozpoczyna swoją doktrynę Boga od zgłębienia sensu idei Boga w relacji do ostatecznego zatroskania oraz świętości. Kluczowym dla rozumienia sensu „Boga” jest wprowadzone już pojęcie bycia samego oraz możliwości poznania Boga. W ramach doktryny Boga dla Tillicha istotna jest również kwestia „życia” Boga, boskiej twórczości oraz relacyjności pomiędzy człowiekiem a Bogiem.

2.5.1. Idea Boga

Idea Boga stanowi odpowiedź na pytanie obecne w ludzkiej skończoności, której analizę przeprowadzono w poprzedniej części pracy. Ontologia wraz ze swymi poziomami stanowiła analizę bycia i jego struktury oraz prowadziła nieuchronnie do szukania tego, co przekracza ludzką skończoność oraz stanowi podstawę i źródło odwagi w obliczu świadomości niebycia i skończoności. W związku z omówioną wcześniej wiarą jako troską ostateczną Tillich charakteryzuje sens podstawowego pojęcia religijnego:

„«Bóg» [...] jest nazwą tego, co człowieka ostatecznie obchodzi. Nie znaczy to, że najpierw istnieje byt [*a being*] zwany Bogiem, potem zaś postulat, by człowiek był Nim ostatecznie zainteresowany. Znaczy to, że cokolwiek człowieka ostatecznie obchodzi, staje się dla niego bogiem, i odwrotnie, że człowiek może być ostatecznie zainteresowany tylko tym, co jest dla niego bogiem”²⁰⁹.

²⁰⁷ DF, ss. 48–50 (DW, ss. 67–69).

²⁰⁸ Zob. wyżej 1.3. Ontologia.

²⁰⁹ ST I, s. 211 (TS I, s. 196). Podejście Tillicha do idei Boga przypomina objaśnienie pierwszego przykazania w „Dużym Katechizmie”. Luter pisał, że „jedynie ufność i wiara serca czynią zarówno Boga, jak i bożka. Jeśli wiara i ufność są prawdziwe, to i twój Bóg jest prawdziwy; odwrotnie zaś, gdzie ufność jest fałszywa i niewłaściwa, tam nie ma też prawdziwego Boga. Te dwie rzeczy należą do siebie: wiara i Bóg. Tak więc, mówię, to, na czym zawisnęło serce twoje i na czym ono polega, jest właściwie twoim Bogiem.” (M. Luter, *Duży katechizm*, tłum. A. Wantuła [w:] *Księgi Wyznaniowe Kościoła Lutherańskiego*, Bielsko-Biała 2003, s. 62). Ebeling komentując objaśnienie Lutra, zauważył pozorne podobieństwo do Feuerbacha i podkreślił, że człowiek nie tyle tworzy Boga, co odkrywa znaczenie słowa Bóg właśnie sytuacji absolutnej troski (G. Ebeling, *Luther. An introduction to His Thought*, tłum. R.A. Wilson, Philadelphia 1983, s. 252–253). Z kolei Schürmann w swoim spojrzeniu na historię zachodniej filozofii zestawiał Lutra z Kantem i cytowany fragment nazwał „fenomenologicznym pojęciem Boga” oraz

Rozpoczynając od fenomenologicznego opisu znaczenia idei Boga w każdej religii, Tillich definiuje sens pojęcia „bóg”, który dotyczy również religii chrześcijańskiej. W ujęciu fenomenologii „bogowie są bytami [*beings*], które przekraczają mocą i znaczeniem sferę codziennego doświadczenia, z którymi ludzie pozostają w stosunkach prześcigających intensywnością i znaczeniem zwykłe stosunki”²¹⁰. Omawiając każdy element tego opisu, Tillich szkicuje pełny obraz fenomenologiczny sensu „boga”. Bogowie występują jako byty i mogą być opisywani za pomocą pojęć ontologicznych i kategorii skończoności. Posiadają substancję, mają swoją przyczynę i są przyczyną innych bytów. Są aktywni i pasywni, posiadają pamięć wydarzeń przeszłych oraz przewidują przyszłe wydarzenia, powstają i znikają w czasie i przestrzeni. Mogą nosić miano „najwyższych bytów”, ale są ograniczeni pod względem mocy i ważności. Są ograniczani przez innych bogów albo opór innych bytów lub zasad (przykładowo w świecie greckim bogowie podlegali losowi oraz spotykali się z oporem materii). Bogowie reprezentują pewne wartości, ale jednocześnie ograniczają się wzajemnie, a czasem zwalczają. Bogowie popełniają błędy, ulegają litości, gniewu, wrogości, niepokoju. Jawią się jako wyobrażenia natury ludzkiej czy podludzkich mocy, które zostały wyniesione do sfery nadnaturalnej. Nie sposób nie zauważyć, że do tego momentu opis fenomenologiczny idei boga pokrywa się z obserwacją naturalistycznych teorii religii, które posługują się pojęciem „projekcji”, a bogowie są dla nich wyobrażeniowymi projekcjami skończonych elementów, przyrodniczych i ludzkich²¹¹. Przykładowo taką teorię proponował Feuerbach, według którego „bogowie to tylko życzenia człowieka pomyślane jako rzeczywiste, życzenia przemienione w istoty rzeczywiste”²¹². Tillich zwraca jednak uwagę, że projekcja zakłada to, co jest rzutowane (obraz) oraz to, na co jest rzutowane (ekran). Sam ekran nie jest projektowany, ale przyjmuje boskie wyobrażenia. Sferą na którą człowiek rzutuje swoje pragnienia jest właśnie doświadczaną ostatecznością bytu, czyli stanowi sferę ostatecznego zatroskania²¹³. To, że wyobrażenia bogów posiadają cechy skończoności wynika z działania ludzkiej wyobraźni, która nadaje im konkretność. Jednak bogowie posiadają też własności, w których przekroczona zostaje skończoność. Bogowie ulegają przeobrażeniom i rozszerzalności, co oznacza przekroczenie substancji skończonej.

„desubstancjalizacją Boga samego” (R. Schürmann, *Broken Hegemonies*, tłum. R. Lilly, Bloomington 2003, s. 379).

²¹⁰ ST I, s. 212 (TS I, s. 197).

²¹¹ ST I, s. 212 (TS I, s. 197).

²¹² L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, tłum. E. Skowron i T. Witwicki, Warszawa 1981, s. 81. W teorię projekcji wpisują się również poglądy Freuda i Marksa.

²¹³ ST I, s. 212 (TS I, s. 197).

Przekraczają również czas, gdyż noszą miano „nieśmiertelnych”, nawet jeśli zakłada się ich pierwsze pojawienie się i ewentualne zniknięcie. Negowana jest również już określoność przestrzenna, gdyż pomimo posiadania swojej specjalnej siedziby noszą określenie wszechobecności lub przynajmniej mają zdolność bycia w kilku miejscach jednocześnie. Wyobrażenia bogów zaprzeczają ich podległości kategorii przyczynowości. Przypisuje im się absolutną władzę i wiedzę, choć są oni zależni od innych boskich mocy lub wpływów bytów skończonych. Bogów charakteryzuje więc napięcie pomiędzy konkretnością a ostatecznością²¹⁴.

Bogowie są nadrzędni również pod względem znaczenia, ponieważ ucieleśniają prawdę i dobro. Uosabiają konkretne wartości i domagają się dla nich absolutności. Tillich stwierdza nawet, że „imperializm bogów stanowi podstawę wszystkich innych imperializmów”²¹⁵. Imperializm jest zawsze walką o absolutność jakiejś szczególnej wartości reprezentowanej przez określonego boga. Ostateczność w religijnym zatroskaniu prowadzi do uniwersalności w zakresie wartości i sensu, z kolei konkretność prowadzi do partykularnych sensów i wartości. Jest to napięcie, które rodzi konflikty i jest nieodłączne dla ostatecznego zatroskania²¹⁶.

Opis fenomenologiczny natury bogów oraz stosunek człowieka do nich podkreśla według Tillicha fakt, że bogowie nie są obiektami we wszechświecie, ale są wyrazami ostatecznego zatroskania. Przekraczają strukturę podmiotowo-przedmiotową (rozłam między subiektywnością a obiektywnością). Relacja człowieka do bogów jest egzystencjalna, co wskazuje na partycypację i niemożliwość mówienia o bogach w oderwaniu, jakby byli obiektami w świecie obiektów. Oznacza to, że „człowiek może mówić o bogach tylko na podstawie swego stosunku do nich”²¹⁷.

Kolejną ważną ideą dla zrozumienia sensu „Boga” jest idea świętości. Fenomenologicznie patrząc, wraz z pojawieniem się bogów (boskości) w obrębie doświadczanej rzeczywistości ustanowiona zostaje świętość. Wszystko, co wchodzi w obszar boskiej sfery, staje się uświęcone. Tillich nazywa świętość „fenomenem przeżywanym”²¹⁸. W innym miejscu pisze o niej jako „jakości spotkań z rzeczywistością”²¹⁹, zaznaczając, że świętość nie jest obiektem obok innych obiektów czy emocjonalną reakcją bez żadnej podstawy w całości obiektów. Nie sposób bez świętości zrozumieć boskości i religii. Świętość jest pewną jakością, która pojawia się

²¹⁴ ST I, ss. 212–213 (TS I, ss. 197–198).

²¹⁵ ST I, s. 214 (TS I, s. 198).

²¹⁶ ST I, s. 214 (TS I, s. 199).

²¹⁷ ST I, s. 214 (TS I, s. 199).

²¹⁸ ST I, s. 215 (TS I, s. 200).

²¹⁹ P. Tillich, *The Meaning and Justification of Religious Symbols* (1961)..., s. 417 (PN, s. 152).

wraz z pojawieniem się bogów. Bez tej kategorii bogowie stają się świeckimi obiektami obok innych obiektów i są słusznie negowani przez podejście naturalistyczne. Ponadto samej świętości nie można interpretować bez boskości, ponieważ prowadzi to do przeobrażenie jej w jakość estetyczno-emocjonalną, jak w przypadku zniekształcenia wiary poprzez czysto emocjonalną interpretację. Tillich charakteryzuje świętość następująco:

„Świętość jest *jakością* tego, co człowieka ostatecznie obchodzi. Tylko to, co jest święte, może wzbudzić w człowieku ostateczne zatroskanie, i tylko to, co wzbudza w człowieku ostateczne zatroskanie, ma jakość świętości”²²⁰.

Tillich zawdzięcza wiele fenomenologii Otto, którego książka „Świętość” stanowi ważny opis zjawiska jakim jest *sacrum*²²¹. Jednocześnie czyta dorobek swojego przyjaciela poprzez własne pojęcia teologiczne. Według niego Otto ukazał korelację pomiędzy sensem świętości a sensem boskości oraz związek z ostatecznym zatroskaniem. Wskazanie na tajemniczy charakter świętości, zdaniem Tillicha, sygnalizuje przekraczanie podmiotowo-przedmiotowej struktury rzeczywistości, a opisanie jej w kategoriach uczucia grozy i fascynacji (*tremendum* i *fascinosum*) wyrażało doświadczenie „ostateczności” zarówno jako bezdennej głębi, która rodzi lęk i przerażenie, jak i gruntu ludzkiego bytu, który rodzi pragnienie i fascynację²²².

Dla Tillicha istotnym jest dwuznaczność pojęcia świętości, która wynika z tego, że *sacrum* urzeczywistnia (aktualizuje) się tylko poprzez „obiekty”. Te obiekty nie są święte same w sobie i dzięki sobie, ale dzięki świętości, która się w nich urzeczywistnia. Z jednej strony wskazują na boskość, a z drugiej negują same siebie. Istnieje nierozzerwalny związek pomiędzy negowaniem samego siebie a wskazywaniem poza siebie w świętych obiektach, ponieważ nie ma jednego elementu bez drugiego. Tillich stosuje tu wspomnianą już hermeneutykę symbolu. Pojęcie świętości prowadzi go również do pojęcia demoniczności. Święte obiekty, które nie wskazują poza siebie i nie negują siebie, ale same ustanawiają się jako święte, stają się demoniczne. Pozostają one wciąż święte, ale otrzymują charakter antyboski²²³.

²²⁰ ST I, s. 215 (TS I, s. 200).

²²¹ R. Otto, *Świętość*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1999. W 1924 roku Tillich zostaje profesorem teologii systematycznej w Marburgu, gdzie poznaje i zaprzyjaźnia się z Rudolfem Otto. W przywoływanej już „Filozofii religii” z 1925 roku rozwija pojęcia świętości i świeckości jako jedne z istotnych elementów religii. Píše że „akt spełniający znaczenie lub przedmiot znaczenia jest święty, o ile jest nosicielem bezwarunkowego znaczenia; jest świecki, o ile nie wyraża bezwarunkowego znaczenia” (P. Tillich, *Religionsphilosophie* (1925)..., s. 146).

²²² ST I, s. 215 (TS I, s. 200).

²²³ ST I, s. 215 (TS I, s. 200).

Pojęcie demoniczności zostało przez Tillicha rozwinięte wcześniej, gdyż jeszcze w latach 1925–1926²²⁴. Demoniczność opiera się na napięciu pomiędzy kreacją a destrukcją formy. Poprzez sataniczność Tillich rozumie symbol czystej destrukcji bez żadnej kreacji w przeciwieństwie do demoniczności, która to zawiera element twórczości. Sataniczność nie posiada i nie może posiadać rzeczywistego istnienia, ponieważ jest czystą negacją. Aby przejść do egzystencji musi przyjąć formę, czyli element kreacji oraz jako mieszanina kreacji i destrukcji staje się demonicznością. Mówiąc mitologicznie (religijne) Szatan jest przed wszystkimi demonami; mówiąc ontologicznie jest on negatywną zasadą zawartą w demoniczności²²⁵. Demoniczność jest więc dialektyczną jednością sił tworzących i niszczących formę. Taką jedność dynamiki i formy Tillich ujmuje następująco:

„*Gestalt* bycia [*Seinsgestalt*] i niewyczerpalność bycia [*Seinsunerschöpflichkeit*] należą do siebie. Ich jedność jako głębia istoty jest boskością, ich oddzielenie w istnieniu, względnie niezależna erupcja «otchłani» w rzeczach, jest demonicznością»²²⁶.

Przykładowo naród, który uważa się za święty będzie miał słuszość, ponieważ wszystko może stać się nośnikiem ostateczności w religijnym zatroskaniu. Jeżeli jednak uważa świętość za swoją niezależną od niczego i nieodłączną cechą, to staje się demoniczny. Wszystkie rzeczy mogą stać się świętymi w sposób pośredni, wskazując na coś poza nimi. Święte obiekty (tak jak symbole) są reprezentacją ludzkiego ostatecznego zatroskania i mają tendencję do stawania się ostatecznym zatroskaniem człowieka. Mówiąc językiem religijnym, stają się idolami²²⁷.

Demoniczna świętość prowadzi do pytania o kryterium, które pozwalałoby osądzać bałwochwalczość. Tillich dostrzega takie kryterium w pojęciu sprawiedliwości, której żywą obecność dostrzega w historii religii. Prorocy, filozofowie greccy, reformatorzy, czy nawet nowożytnie ruchy rewolucyjne atakowały formy świętości w imię zasady sprawiedliwości. To właśnie nie świętość jako taka, ale demoniczna świętość była przedmiotem ich ataków. Jednak wraz z antydemoniczną walką sens świętości ulegał modyfikacji. Bosko-demoniczna dwuznaczność świętości została

²²⁴ Boskość w parze z demonicznością jest kolejnym istotnym elementem religii. Są one dwoma przeciwnymi biegunami w sferze samej świętości. Demoniczność określa jako boskość ze znakiem minus, jak w liczbie ujemnej (P. Tillich, *Religionsphilosophie* (1925)..., s. 148). W 1926 roku opublikował całą książkę poświęconą demoniczności i jej znaczenia dla zrozumienia dziejów. (P. Tillich, *Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte* [w:] MW/HW V, ss. 99–124).

²²⁵ P. Tillich, *Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte*..., ss. 101–102.

²²⁶ Ibid., s. 103.

²²⁷ ST I, s. 216 (TS I, s. 201). W angielskim wydaniu Tillich stwierdza nawet, że „świętość prowokuje do bałwochwalstwa”. Zdanie to zostało jednak usunięte w niemieckim tłumaczeniu (P. Tillich, *Systematische Theologie I–II*..., s. 222).

oczyszczona z elementów demonicznych i utożsamiona ze sprawiedliwością i prawdą. Jest ona twórcza, ale nie niszczycielska. Doprowadziło to do utożsamienia jej z prawem i doskonałością moralną²²⁸. Jednak w ten sposób świętość utraciła charakter „transcendencji” oraz źródło uczucia grozy i fascynacji. Jest to powód, dla którego Otto zdecydował się na rezygnację z pojęcia „święty” i zaproponował pojęcie „numinosum”, które miało dwuznaczną dynamikę świętości *tremendum* i *fascinosum*²²⁹. Zdaniem Tillicha nieczystość jako przeciwieństwo *sacrum* pierwotnie oznaczało nie tyle niemoralność, ale coś co wytwarza numinosalny lęk i tabu. Świętość znajduje się więc poza alternatywą dobra i zła oraz ma charakter zarówno boski, jak i demoniczny²³⁰.

Przywołując dwóch wielkich reformatorów Lutra i Kalwina, Tillich dostrzega różnice w podejściu do świętości. Doktryna Boga u Lutra zawierała elementy demoniczne, które ukazywały się w działaniu Boga w przyrodzie i historii²³¹. Przykładowo symbol pożerającego ognia, który niszczy i zabija oraz wywołuje ogromne przerażenie był odnoszony przez Lutra do Bożego majestatu²³². Według Tillicha świadczy to o wielkości i niebezpieczeństwie Lutrowego rozumienia świętości. Przeciwnie podejście miał mieć Kalwin i jego następcy, u których lęk przed elementem demonicznym pozbawił świętość pierwotnego ambiwalentnego charakteru²³³. Utożsamienie świętości z czystością (moralną) niweczy jej przerażającą i fascynującą naturę. Tillich stwierdza nawet, że w takim podejściu „*tremendum* staje się lękiem przed prawem i sądem; *fascinosum* staje się dumą z panowania nad sobą i tłumienia”²³⁴.

Oprócz nieczystości jako przeciwieństwa świętości należy wymienić również świeckość. O ile słowo „profaniczny” ma konotację „nieczystości”, to słowo „świecki” pozostaje neutralne. Profaniczne jest to, co znajduje się „przed bramą” świętości, a więc przed sferą ostatecznego zatroskania. Brakuje jej w ten sposób świętości. W taki sposób wszystkie skończone relacje same w sobie są świeckie. Choć świętość i świeckość zdają się wykluczać, to jednak relacja między nimi jest inna. Według Tillicha „świętość ogarnia samą siebie i świeckość, identycznie jak boskość ogarnia samą siebie oraz

²²⁸ DF, ss. 14–15 (DW, s. 41).

²²⁹ R. Otto, *Świętość...*, ss. 32–34.

²³⁰ DF, s. 15 (DW, s. 42).

²³¹ ST I, s. 217 (TS I, s. 201).

²³² R. Otto, *Świętość...*, s. 120. Otto używa pojęcia „irracjonalność” w znaczeniu tajemniczości w istocie *numinosum*. Por. P. Althaus, *The Theology of Martin Luther*, tłum. R.C. Schultz, Philadelphia 1979, s. 274–286; H.-M. Barth, *The Theology of Martin Luther. A Critical Assessment*, tłum. L.M. Maloney, Minneapolis 2013, s. 101–134.

²³³ Tillich nie rozwija tego spostrzeżenia i większą uwagę poświęca późniejszemu kalwinizmowi.

²³⁴ ST I, ss. 217–218 (TS I, s. 202).

demoniczność”²³⁵. Świeckość może stać się nośnikiem świętości, a więc jest ona potencjalnie święta. Mało tego, świętość może wyrażać się jedynie poprzez świeckość w ten sam sposób jak nieskończoność wyraża się jedynie poprzez skończoność. Dlatego też Tillich stwierdza, że w swej esencjalnej naturze świętość nie tworzy osobnej sfery poza świeckością. Jako specyficzna i oddzielona od świeckości występuje dopiero w warunkach egzystencji, co jest konsekwencją wyobcowania człowieka i jego świata z własnej natury esencjalnej²³⁶.

W kontekście sensu „Boga” Tillich stwierdza, że Bóg jako idea ma swoją historię. Wynika to z faktu, że to, co ostateczne staje się rzeczywiste tylko poprzez to, co konkretne. To stawanie się jest procesem historycznym, który obserwuje historia religii. Choć według Tillicha nie można poprowadzić powszechnej linii postępu religii w historii ludzkości, to możliwe jest zaobserwowanie elementów postępu, gdzie napięcie pomiędzy ostatecznym a konkretnym elementem w idei Boga zostaje przewyciężone. Jednocześnie podkreśla, że przewyciężenie jest tylko fragmentaryczne oraz że w rzeczywistości postęp i regres w takim procesie jest dwuznacznie ze sobą splątany. Rozwój sensu idei Boga wynika z jednej strony ze wspomnianego napięcia, a z drugiej z ogólnych czynników wyznaczających bieg historii takich jak czynniki ekonomiczne, polityczne i kulturalne. Choć „ostateczne zatroskanie” poprzedza każdą z historycznych manifestacji i każde określone pojęcie Boga, to każda manifestacja i określenie Boga będzie zależne od warunków historycznych. Tillich stwierdza nawet, że teolog „choćby z całym uporem próbował wykroczyć poza swój okres, jego pojęcie Boga jest datowane”²³⁷.

Aby sensownie przedstawić historię idei Boga oraz jej typologię potrzebę jest pojęcie Boga. Z jednej strony to pojęcie może być zbyt wąskie i wtedy pojawia się pytanie o religie, które nie mają takiego Boga. Z drugiej strony pojęcie Boga może być zbyt szerokie jak w przypadku niektórych moralnych czy logicznych pojęć Boga i wtedy taki Bóg może nie być punktem centralnym żadnej religii. W związku z czym Tillich proponuje swoje pojęcie Boga, które ma być najbardziej adekwatne:

„Jeśli Bóg jest pojmowany jako to, co człowieka ostatecznie obchodzi, wczesny buddyzm ma pojęcie Boga z różną pewnością, co i hinduistyczna wedanta. I jeśli Bóg jest pojmowany jako to, co człowieka ostatecznie obchodzi, moralne czy logiczne pojęcia

²³⁵ TS I, s. 202. Temat ten w kontekście socjalizmu religijnego opracowała Jakubowska (J. Jakubowska, *Pawła Tillicha sakralizacja rzeczywistości*, Warszawa 1975).

²³⁶ ST I, s. 218 (TS I, s. 202).

²³⁷ ST I, s. 220 (TS I, s. 204).

Boga uchodzą za ważne o tyle, o ile wyrażają ostateczne zatroskanie. Inaczej bowiem są filozoficznymi możliwościami, nie zaś Bogiem religii”²³⁸.

Tillich wyprowadza typologię idei Boga z napięcia pomiędzy konkretnością a absolutnością ostatecznego zatroskania. Element konkretny popycha człowieka ku politeizmowi, z kolei element absolutny popycha człowieka w stronę monoteizmu, natomiast „potrzeba równowagi między konkretnością a absolutnością popycha go ku strukturom trynitarnym”²³⁹. Jednocześnie jednak Tillicha wskazuje na dodatkowy czynnik, który wyznacza typologiczne struktury idei Boga. Jest nim napięcie pomiędzy świętością a świeckością, co ujął on następująco:

„Świeckie ostateczności (pojęcia ontologiczne) i święte ostateczności (koncepcje Boga) są wzajem od siebie zależne. Każde pojęcie ontologiczne ma w tle typową manifestację ludzkiego ostatecznego zatroskania, choć przeobraziła się już ona w określone pojęcie. I każda koncepcja Boga wyjawia szczególne ontologiczne założenia w wykorzystanym przez nią kategorialnym materiale”²⁴⁰.

Ten związek pojęć ontologicznych i koncepcji Boga popchnął Tillicha do powiązania historii filozofii z historią religii. Napięcie pomiędzy konkretnością i absolutnością w idei Boga zostaje przeobrażone w kwestię filozoficzną. Te filozoficzne transformacje urzeczywistniają się w różnym określaniu ostatecznych zasad przez filozofów²⁴¹. Według Tillicha teologia i doktryna Boga muszą być świadome filozoficznych absolutów, gdyż te ostateczne pojęcia mają teoretyczną wagę i wywierają wpływ na rozwój idei Boga.

2.5.2. Bycie samo

Jak już zauważono Tillich definiuje Boga jako bycie samo [*being itself*]. Jest to pierwsze i fundamentalne twierdzenie, które chroni Boga przed podporządkowaniem go strukturom i kategoriom skończoności. Gdy Bóg traktowany jest jako jakiś byt [*a being*], to staje się obiektem obok innych obiektów i podlega kategoriom takim jak substancja czy przestrzeń. To samo dotyczy określenia „najwyższy byt”, które zakłada hierarchiczną strukturę bytów na czele której stoi jeden byt. Jest on wtedy jednym z wielu bytów i tym samym „struktura bytów”, której podlega, staje się bardziej boska. Według Tillicha wielu

²³⁸ ST I, s. 220 (TS I, s. 204).

²³⁹ ST I, s. 221 (TS I, s. 205). Tillich wymienia w sumie siedem typów politeizmu i monoteizmu. Typy politeizmu: uniwersalistyczny, mitologiczny, dualistyczny. Z monoteizmu typy: monarchiczny, mistyczny, ekskluzywny, trynitarny.

²⁴⁰ ST I, s. 221 (TS I, s. 205).

²⁴¹ ST I, s. 221 (TS I, s. 205). Tillich wymienia analogiczne do typologii idei Boga siedem filozoficznych transformacji: monistyczny naturalizm, pluralistyczny naturalizm, metafizyczny dualizm, metafizyka gradualistyczna, idealistyczny monizm, metafizyczny realizm, dialektyczny realizm.

teologów, którzy używali pojęcia „najwyższy byt” było tego świadomych, dlatego opisywali Boga jako absolut, czyli to, co jakościowo inne, nawet od najwyższego bytu. Jeśli przyznaje się najwyższemu bytowi bezwarunkową moc i sens [*power and meaning*], to przestaje on być bytem, a staje się byciem samym²⁴². Bycie samo jest mocą bycia poza którą myśl nie może sięgnąć²⁴³. Zdaniem Tillicha „wielu powikłań w doktrynie Boga i wielu apologetycznych słabości dałoby się uniknąć, gdyby Boga rozumiano przede wszystkim jako samobyty [*being-itself*] lub jako grunt bytu [*ground of being*]”²⁴⁴. Na temat bycia jako podstawowego absolutu Tillich pisze następująco:

„Możesz odrzucić każdy sąd, ale nie możesz zaprzeczyć temu, że byt jest [*being is*]. Gdy spytasz, co oznacza «jest», dojdiesz do wniosku, że jest to negacja możliwego niebytu [*nonbeing*]. «Jest» oznacza «nie nie jest» [...] Możesz zaprzeczać czemuśkolwiek, ale nie byciu, ponieważ nawet twoje negatywne sądy jako takie są aktami bycia i tylko poprzez nie są możliwe. Bycie jest podstawowym absolutem”²⁴⁵.

Tillich jest jednocześnie świadomy pewnym kłopotów, jakie czytelnik, szczególnie nominalista, może mieć ze słowami „bycie” czy „bycie samo”, gdyż dla wielu jawią się one jako coś pustego. Takie pojęcie bycia jest wtedy wynikiem radykalnej abstrakcji, gdyż oznacza „nie bycie tym”, „nie bycie tamtym” i „nie bycie czymkolwiek konkretnym” – po prostu bycie. Jest to wtedy pusty absolut. Według Tillicha bycie powinno być jednak rozumiane jako rezultat dwóch głębokich doświadczeń egzystencjalnych: negatywnego i pozytywnego. Pierwsze jest doświadczeniem szoku niebycia, drugie doświadczeniem mocy bycia²⁴⁶. Bycie jako moc wszystkich bytów Tillich opisuje następująco:

„To «bycie» transcenduje wszystkie poszczególne byty, nie stając się przy tym pustym, jako że obejmuje wszystko, co partykularne. «Bycie» w tym sensie jest mocą bycia i jest nieskończenie wypełnionym niewyczerpanym, ale też nieokreślonym absolutem”²⁴⁷.

Pomimo obecności pojęcia bycia samego w klasycznej teologii, Tillich dostrzega, że nie przyjęło się ono powszechnie we współczesnej terminologii. W związku z tym

²⁴² ST I, ss. 235–236 (TS I, ss. 217–218).

²⁴³ ST I, s. 230 (TS I, s. 213). Koncepcja *esse ipsum* ma właśnie wyrażać to doświadczenie.

²⁴⁴ ST I, ss. 235–236 (TS I, s. 218).

²⁴⁵ P. Tillich, *My search for absolutes...*, s. 81 (P. Tillich, *Moje poszukiwania absolutów...*, s. 65).

²⁴⁶ O'Neill, a za nim Peterson, postrzega dwoistość bycia i niebycia jako kluczową dla zrozumienia koncepcji bycia samego i idei Boga u Tillicha (A. O'Neill, *Tillich: A Guide for the Perplexed*, London, New York 2008, s. 52; D.J. Peterson, *Paul Tillich and the Death of God* [w:] R. Re Manning (red.), *Retrieving the Radical Tillich: His Legacy and Contemporary Importance*, New York 2015, s. 35).

²⁴⁷ P. Tillich, *My search for absolutes...*, ss. 81–82 (P. Tillich, *Moje poszukiwania absolutów...*, s. 66).

używa równie często pojęcia „gruntu bycia” [*the ground of being*], które zawiera w sobie element metaforyczny i wskazuje na ideę stworzenia²⁴⁸.

Bóg jako bycie samo jest poza rozróżnieniem na bycie esencjalne i egzystencjalne. Przejście bycia do egzystencji (zaistnienie) oznacza możliwość zaprzeczenia swojej esencji i zatracenia siebie. Nie dotyczy to bycia samego, które w przeciwieństwie do bytów nie uczestniczy w niebyciu. Skoro Bóg jest poza istotą i istnieniem, to jest rzeczą błędną mówić, że jest On uniwersalną esencją albo czymś istniejącym. Bóg jako uniwersalna esencja oznaczałby formę wszystkich form i utożsamienie Boga z „jednością i całością skończonych potencjalności”²⁴⁹. Według Tillicha taki Bóg przestałby być mocą i gruntem wszystkich esencji, ponieważ oznaczałoby to utożsamienie nieskończonej twórczej siły z esencjami i w ten sposób ograniczenie jej²⁵⁰. Choć taki panteizm zostaje przez niego zanegowany, to nie jest on jednak odrzucony w całości. Tillich jest świadomy elementu panteistycznego w swojej doktrynie Boga²⁵¹.

Za klasyczny wyraz panteizmu uznaje się naukę o Bogu Spinozy²⁵². Choć jego teologia początkowo nie cieszyła się zainteresowaniem, a nawet spotkała się ze zdecydowanym odrzuceniem większości uczonych, to w późnym oświeceniu wywarła ogromny wpływ na myślicieli i teologów, a następnie stała się ważniejszym punktem odniesienia dla teologii romantyzmu²⁵³. Poglądy Spinozy były akceptowane i modyfikowane przez wielkich myślicieli takich jak Schelling, Hegel czy Schleiermacher i z tego samego powodu wywarły wpływ na samego Tillicha. Spinoza w swoim najważniejszym dziele „Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona” rozwinął system filozoficzno-teologiczny na wzór geometrii za pomocą definicji, założeń, twierdzeń i dowodów. Wyprowadzał on w ten sposób między innymi naturę Boga i świata oraz ich wzajemną relację. O ile Kartezjusz podzielił wszelką substancję na dwa rodzaje: rzecz myślącą i rzecz rozciągłą, to dla Spinozy substancja (istota) była tylko jedna, a tym, co istnieje samo przez się był Bóg. Posiada On nieskończenie wiele przymiotów, a tylko dwa z nich, myślenie i rozciągłość, są dostępne umysłowi ludzkiemu. Spinoza wyprowadził istnienie Boga z dowodu ontologicznego, według którego istnienie przynależy do natury Boga²⁵⁴. Bóg jest jedyną substancją, która jest niczym nieograniczona, a więc jest nieskończona. Poza nieskończoną substancją nie może być

²⁴⁸ D.M. Brown (red.), *Ultimate Concern. Tillich in Dialogue...*, s. 46.

²⁴⁹ ST I, s. 236 (TS I, s. 218).

²⁵⁰ ST I, s. 236 (TS I, s. 218).

²⁵¹ ST I, s. 234 (TS I, s. 216).

²⁵² Warto zaznaczyć, że pojęcie „panteizm” jest późniejsze i pojawia się w literaturze teologicznej dopiero po śmierci Spinozy (J. Piórczyński, *Spór o panteizm*, Warszawa 2016, s. 24).

²⁵³ F.S.J. Copleston, *Historia filozofii*, tłum. J. Marzęcki, t. 4, Warszawa 1995, ss. 259–260.

²⁵⁴ B. Spinoza, *Traktaty. Etyka*, tłum. I. Halpern, Warszawa 2009, s. 95 (I 11).

niczego, stąd wynika, że świat nie może istnieć obok Boga. Bogu przysługuje jedynie pojęcie samoistnego istnienia. Światy rzeczy (materialny) i myśli (duchowy) są objawami czy sposobami (*modi*) jedynej substancji²⁵⁵. Można też powiedzieć, że skoro świat nie jest czymś oddzielnym, obok Boga, to świat jest immanentny w Bogu (zawiera się w Nim i nie wykracza poza Niego). Monizm Spinozy utożsamiany jest z panteizmem, który ma głosić, że Bóg jest wszystkim. Należy jednak zauważyć, że według Spinozy Bóg nie jest sumą wszystkich rzeczy, ale jest raczej naturą wszystkich rzeczy. Problematiczność twierdzenia o tożsamości Boga z naturą wynika po części z dwuznaczności pojęcia natury, które może oznaczać sumę wszystkich materialnych rzeczy (na zewnątrz człowieka) albo istotę rzeczy (esencję)²⁵⁶. Spinoza nie uważał, że Bóg jest sumą objawów jedynej substancji, ale że jest on jedyną substancją, która kryje się za wszystkimi objawami (*natura naturans*)²⁵⁷. Taki element panteistyczny nie był jednak nowością. Historia religii i filozofii dostrzega obecność wątku panteistycznego w myśli chrześcijańskiej od czasów starożytności. W średniowieczu ważnymi myślicielami, których doktryna Boga zawierała wyraźnie elementy panteistyczne byli między innymi Jan Szkot, Mistrz Eckhart czy Mikołaj z Kuzy. Zwraca się również uwagę, że panteizm jest bliski mistyce chrześcijańskiej²⁵⁸.

Nie sposób jednak pominąć faktu, że jednym z większych problemów systemu Spinozy dla wielu jego zwolenników i przeciwników była kwestia wolności. Według myśliciela niezmienny Bóg działa z konieczności według swojej natury, nie jest ograniczany ani determinowany przez coś poza samym sobą²⁵⁹. Skoro nic nie posiada samodzielnego istnienia, niezależnie od Boga, to wszystkie rzeczy wynikają z koniecznością z natury Boga. Są więc całkowicie zdeterminowane i nie sposób mówić tu o ich wolności. Tak samo wola jako chcenie nie może być wolna, ponieważ, aby zaistnieć potrzebuje przyczyny²⁶⁰. Z tego powodu system Spinozy nazywa się fatalizmem czy determinizmem i łączy się go nierozdzielnie z pojęciem panteizmu. Jednak według Schellinga determinizm Spinozy nie wynikał z jego panteizmu, który sam w sobie dopuszcza wolność. Filozof idealizmu niemieckiego pisał, że „immanencja w Bogu i wolność wcale sobie nie przeczą, lecz właśnie tylko to, co wolne – dopóki jest wolne –

²⁵⁵ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1949, s. 98.

²⁵⁶ Jedną z wczesnych prac Tillicha poświęconą jest problemowi supranaturalizmu w teologii Schleiermachera. Tillich odróżnia w niej materialne pojęcie natury (rzeczy natury) oraz formalne pojęcie natury (*natura rerum*) (P. Tillich, *Der Begriff des Übernatürlichen: sein dialektischer Charakter und das Prinzip der Identität* [w:] EGW IX, ss. 3–8).

²⁵⁷ B. Spinoza, *Traktaty. Etyka...*, ss. 112–113, 117 (I 23–24, 29).

²⁵⁸ T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Panteizm* [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 7, 2003.

²⁵⁹ B. Spinoza, *Traktaty. Etyka...*, s. 106 (I 17). Jest to definicja wolności używana później przez Kanta.

²⁶⁰ *Ibid.*, ss. 118–119 (I 32).

jest w Bogu, a to, czemu brak wolności – dopóki mu jej brak – jest z konieczności poza Bogiem”²⁶¹. Holenderski myśliciel musiał więc ulec mechanistycznemu sposobowi myślenia, który charakteryzował epokę oświecenia. Schelling pisał, że błąd Spinozy „nie polega na tym, że umieszcza on rzeczy w Bogu, lecz na tym, że są to rzeczy”²⁶². Wynikało to z abstrakcyjnego pojęcia bytów świata, a nawet nieskończonej substancji, którą traktował jako przedmiot. Rozwiązanie tego problemu miał przynieść idealizm wraz pojęciem wolności inteligibilnej, co zostało już omówione w części poświęconej pojęciu wolności w systemie Tillicha²⁶³.

Warto zauważyć, że w oświeceniu istotną kwestią w dyskusji pomiędzy filozofami i teologami było zagadnienie relacji Boga do świata i człowieka. W XVIII wieku wyłonił się silny nurt deistyczny, który zależał w dużym stopniu od filozofii Locke’a. Jednym z ważnych elementów deizmu, który reprezentowało wielu angielskich i francuskich myślicieli, było silne przywiązanie do dowodów kosmologicznych, pozwalających na podstawie empirycznych danych dotrzeć z pomocą rozumu do istnienia Boga. Dlatego też deistów łączy się często z teologią naturalną, choć należy zauważyć, że mieli oni jednocześnie różne podejście do autorytetu biblijnego czy pojęcia objawienia. Bóg był dla deistów przede wszystkim stwórcą, który jest konieczny dla wyjaśnienia powstania świata z jego boskimi prawami i harmonią. Jedną z bardziej obrazowych analogii była postać Wielkiego Zegarmistrza, który precyzyjnie projektuje skomplikowany zegar i nastawia go, aby funkcjonował samodzielnie. Według deistów zegar, jakim jest świat, nie potrzebuje już interwencji stwórcy, gdyż posiada w sobie wszystkie potrzebne części i prawa działania. Z drugiej strony pojawił się przeciwny pogląd, który również dostrzegał w Bogu stwórcę świata, ale przyznawał mu możliwość okazjonalnego interweniowania w świecie. Tillich nazywa ten pogląd supranaturalizmem²⁶⁴. Tym co łączy te dwa podejścia jest założenie, że Bóg istnieje obok świata. Bóg i świat są od siebie oddzielone. Poglądem, który wykraczał poza te dwa stanowiska była zasada *deus sive natura* zaproponowana przez średniowiecznego mistyka Jana Szkota i zastosowana w metafizyce Spinozy. Według Tillicha zasada obecna była u Schleiermachera i przewyciężała charakterystyczną dla oświecenia separację Boga i świata. Wyrażała ona nieustanną obecność Boga „tu i teraz” we wszystkim, co istnieje. Bóg miał być rozumiany jako grunt i jedność wszystkiego²⁶⁵.

²⁶¹ F.W.J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, tłum. B. Baran, Kraków 1990, s. 46.

²⁶² Ibid., s. 48.

²⁶³ Zob. wyżej 1.3.4.3. Wolność i przeznaczenie.

²⁶⁴ HChT, s. 390.

²⁶⁵ Ibid.

Tillich był jednocześnie świadomy problematyczności panteizmu, który stał się „najgorszego rodzaju «etykietką herezji»” i jest przez wielu błędnie rozumiany²⁶⁶. Panteizm określa on następująco:

„Panteizm jest doktryną, że Bóg jest substancją czy istotą wszystkich rzeczy, nie zaś bezsensownym twierdzeniem, że jest On całością rzeczy. Element panteistyczny w klasycznej doktrynie, że Bóg jest *ipsum esse*, samobytem [*being-itself*], jest równie konieczny dla chrześcijańskiej doktryny Boga, jak mistyczny element boskiej obecności”²⁶⁷.

Choć Tillich akceptuje „element panteistyczny”, to ma zastrzeżenia, co do utożsamienia Boga z esencją wszystkich bytów. Esencja jest zakorzeniona w byciu samym, jednak ono samo przekracza wszystkie skończone formy. Bóg jako bycie samo przekracza przeciwieństwo bycia esencjalnego i egzystencjalnego (istota i istnienie). Oznacza to również, że nieadekwatne jest mówienie o Bogu jako istniejącym.

Tillich przywołuje tutaj problem Tomasza z Akwinu, który z jednej strony przyjmował klasyczną naukę o tym, że istnienie Boga jest identyczne z jego istotą, z drugiej strony natomiast uważał, że człowiek nie ma dostępu do istoty Boga, a więc istnienie musi być udowodnione na podstawie skutków Boga w świecie. Tillich podąża tu za interpretacją Gilsona, który wyróżnia dwa rodzaje boskiego istnienia u Tomasza: identyczne i nieidentyczne z istotą. Człowiek ma dostęp tylko do drugiego rodzaju istnienia, który może osiągnąć poprzez dowody kosmologiczne²⁶⁸. Tillich widzi w zabiegu Tomasza próbę połączenia dwóch różnych tradycji:

„W rzeczywistości Tomasz musiał zespolic dwie różne tradycje: augustiańską, w której istnienie Boga zawiera się w Jego istocie, i arystotelesowską, która wywodzi istnienie Boga z istnienia świata, twierdząc następnie – tytułem drugiego kroku – że Jego istnienie jest identyczne z Jego istotą”²⁶⁹.

Według tradycji augustiańskiej Bóg z samej swej natury jest ponad istnieniem. Pytanie o istnienie Boga jest więc pytaniem, czy to, co jest ponad istnieniem może podlegać istnieniu. Według Tillicha już samo pytanie jest sprzeczne. Pozytywna lub negatywna odpowiedź na to pytanie będzie pośrednio oznaczała zaprzeczenie natury Boga. Rozważanie istnienia Boga sprowadzałoby Go do bytu [*a being*], który miały istnieć albo nie istnieć. W ten sposób Bóg przestaje być byciem samym. Z tego powodu

²⁶⁶ ST I, s. 233 (TS I, s. 216).

²⁶⁷ ST I, s. 233 (TS I, s. 216).

²⁶⁸ P. Tillich, *The Two Types of Philosophy of Religion* (1946)..., s. 294. Zob. E. Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, tłum. E. Bullough, Cambridge 1924, s. 44.

²⁶⁹ ST I, s. 237 (TS I, s. 219).

Tillich stwierdza, że „afirmacja istnienia Boga jest równie ateistyczna, jak i jego negacja”²⁷⁰.

Wątek krytyki tomizmu w myśli Tillicha był komentowany przez teologów katolickich. Przykładowo Foster wskazał na obecne u Tomasza z Akwinu rozróżnienie pojęcia *ens* na istnienie samo w sobie oraz sąd dotyczący istnienia. Nie są to według niego dwa rodzaje boskiego istnienia²⁷¹.

Problematyczne pojęcie istnienia Boga prowadzi do problemu immanencji i transcendencji Boga. Według Tillicha transcendencja Boga nie pozwala używać w stosunku do Niego pojęcia istnienia, które sprowadziłoby Boga do bytu i odebrałoby Mu nieskończoną moc. Te transcendencję Tillich wyraził następująco:

„Jako moc bytu [*the power of being*], Bóg przekracza każdy byt [*every being*], a także całość bytów – świat. Samobyt [*being-itself*] jest poza skończonością i nieskończonością; inaczej bowiem byłby uwarunkowany przez coś innego niż on sam, a prawdziwa moc bytu leżałaby poza nim oraz tym, co go warunkuje. Samobyt [*being-itself*] nieskończenie przekracza każdy byt skończony [*every finite being*]. Nie ma współmierności ani gradacji między skończonością a nieskończonością. Jest absolutny rozłam, nieskończony «przeskok»”²⁷².

Tak scharakteryzowana transcendencja znajduje jednak swoją równowagę w immanencji Boga we wszystkim, co skończone. Byty uczestniczą w byciu samym i w jego nieskończoności. W przeciwnym razie byłyby całkowicie pochłonięte przez niebycie. Wszystkie byty mają więc dwojaką relację do bycia samego i na podstawie tej relacji Tillich wyprowadza podwójną charakterystykę Boga. Bycie samo można nazwać twórczym [*creative*], ponieważ wszystko uczestniczy w nieskończonej mocy bycia. Można również nazwać je bezdennym [*abysmal*], ponieważ wszystko uczestniczy w mocy bycia w sposób skończony i jest przekraczane przez twórczy grunt²⁷³.

Człowiek jako byt nie może opisać swojej relacji do bycia samego inaczej niż za pomocą kategorii. Stosunek bycia samego do bytu może być wyrażony za pomocą przyczynowości i substancji. W tym kontekście kategoria przyczynowości została opracowana przez Leibniza jako kontynuacja tradycji tomistycznej²⁷⁴. Z kolei kategoria

²⁷⁰ ST I, s. 237 (TS I, s. 219).

²⁷¹ K. Foster, *Paul Tillich and St. Thomas* [w:] T.A. O'Meara, C.D. Weissner (red.), *Paul Tillich in Catholic Thought*, London 1965, ss. 104–105.

²⁷² ST I, s. 237 (TS I, s. 219).

²⁷³ ST I, s. 237 (TS I, s. 219).

²⁷⁴ Kategoria przyczynowości, o której pisze Tillich, została opracowana przez Leibniza za pomocą zasady „racji dostatecznej”, która gwarantowała faktyczność prawdy. Filozof oświecenia odnosił tę zasadę do udowadniania istnienia Boga w sposób kosmologiczny, gdzie Bóg jako substancja konieczna jest racją

substancji została wypracowana przez Spinozę w tradycji mistycznej. Według Tillicha zarówno jeden, jak i drugi sposób opisanie bycia samego jest niewykonalny. Rozwiązanie Spinozy doprowadziło do zaprzeczenia wolności skończonych bytów i Boga oraz „roztopienia” Boga w bytach. W ramach jego systemu byty utraciły swoją indywidualność i substancjalną niezależność. Tillich dokonuje ogólnej oceny, stwierdzając, że chrześcijaństwo podtrzymuje skończoną wolność człowieka oraz spontaniczność przyrody. Tym samym próbując wyrazić relację Boga do bytów, chrześcijaństwo opowiedziało się za kategorią przyczynowości, zamiast substancji. W takiej optyce Bóg jest postrzegany jako przyczyna człowieka i świata, a nie ich substancja. Kategoria przyczynowości zdaje się wyrażać dwojaką relację bycia samego do bytów, ponieważ z jednej strony uzależnia świat od Boga, a z drugiej oddziela te dwie rzeczywistości w taki sam sposób, w jaki oddzielona jest przyczyna od skutku. Tillich w duchu krytyki Kanta dostrzega jednak, że kategoria przyczynowości nie jest wystarczającym rozwiązaniem. Przyczyna i skutek nie są od siebie oddzielone, ponieważ zawierają się w sobie i tworzą nieskończony szereg w obu kierunkach. Przyczyna jest jednocześnie skutkiem i odwrotnie. Bóg jako przyczyna zostaje umieszczony wewnątrz ciągu przyczyno-skutkowego i naturalnym jest pytanie o jego przyczynę. Aby wyciągnąć następnie Boga z takiego szeregu nazywa się go pierwszą przyczyną albo absolutnym początkiem, co oznacza, że kategoria przyczynowości jest w trakcie swego użycia negowana. Tillich dostrzega tutaj, że przyczynowość w odniesieniu do Boga nie jest stosowana jako kategoria (w dosłownym znaczeniu), ale jako symbol. Gdy Boga nazywa się przyczyną całego szeregu przyczyn i skutków, to przekracza się w ten sposób kategorię przyczynowości. I należy wtedy też zauważyć, że znika różnica między substancją a przyczynowością. Bóg jest substancją tkwiącą u podstaw wszystkiego, jednak nie jest to substancja, która jest podstawą swych akcydensów i jest przez nie w pełni wyrażana. Jest to nie kategoria substancji, ale jej symbol, gdzie zarówno substancja, jak i akcydensy zachowują swoją wolność. Tillich stwierdza, że „w takim symbolicznym ujęciu, nie ma żadnej różnicy pomiędzy *prima causa* i *ultima substantia*”²⁷⁵. Zamiast więc o substancji czy przyczynie Tillich woli mówić o twórczym i bezdennym gruncie bycia, gdyż wyraża on w sposób bardziej bezpośredni relację bycia samego do bytów skończonych. Jednocześnie zaznacza, że określenie to przewyższa

ostateczną. Taki Bóg jest postrzegany jako źródło „łańcucha stanów, czyli ciągu rzeczy, których nagromadzenie ustanawia świat” (F.S.J. Copleston, *Historia filozofii...*, t. 4, s. 322–323).

²⁷⁵ ST I, s. 238 (TS I, s. 220).

zarówno naturalny panteizm oparty na kategorii substancji, jak i racjonalistyczny teizm oparty na kategorii przyczynowości²⁷⁶.

Tillich zaznacza, że grunt bycia jest gruntem struktury bycia. Nie oznacza to, że Bóg podlega ontologicznej strukturze, ale jest ona ugruntowana w Nim. Stwierdza on nawet, że „Bóg jest tą strukturą i nie sposób mówić o Nim inaczej niż w kategoriach tej struktury”²⁷⁷. Bóg jest poznawany przez elementy struktury bycia samego, które czynią z Niego żywego Boga i umożliwiają używanie symboli, które „niezawodnie wskazują na grunt rzeczywistości”²⁷⁸.

Pod koniec życia Tillich wyraził swoje rozczarowanie tym, że wielu krytyków jego doktryny Boga zatrzymywało się tylko na koncepcji Boga jako bycia samego i nie poświęcało uwagi dalszej części doktryny, która mówi o Bogu jako o Życiu czy Duchu. Jak sam zaznaczał koncepcja Boga jako byciu samym w rzeczywistości stanowi krótką część jego doktryny i stanowi odpowiedź na pytanie „Co oznacza, że Bóg «jest»?”. Według Tillich’a zadanie tego pytania oraz świadomość, że Bóg nie może być jednym z bytów prowadzi do koncepcji bycia samego²⁷⁹.

2.5.3. Bóg żyjący

Dotychczasowe określenie Boga jako wiecznego i niezmiennego bycia samego zdawało się zaprzeczać temu, że mowa tu o Bogu żywym. Antropomorficzne podejście do Boga obecne w religiach, a szczególnie w Biblii, podkreśla cechy, które odróżniają Boga od czystego absolutu. Jak więc pogodzić życie Boga z podstawowym określeniem Go jako „bycie samo”?

Jak zauważył Tillich, mnogość znaczeń słowa „życie” doprowadziła z jednej strony do unikania tego pojęcia przez wielu filozofów, z drugiej strony do zastąpienia go na mniej dwuznaczny termin „proces”. On sam proponuje jednak ontologiczne pojęcie życia, które jest otwarte na uniwersalne zastosowanie oraz może być interpretowane w kategoriach egzystencjalnych. Według niego „obserwacja partykularnej potencjalności istot – czy jest to potencjalność gatunku czy też jednostek aktualizujących się w czasie i przestrzeni – doprowadziła do ontologicznego pojęcia życia – życia jako «aktualności bytu [*actuality of being*]»”²⁸⁰. Życie jednoczy esencjalność i egzystencjalność bycia. Przykładowo esencja drzewistości ma zdolność stania się aktualnym drzewem poprzez poddanie się warunkom egzystencji (jak skończoność, wyobcowanie). Życie jest więc

²⁷⁶ ST I, s. 238 (TS I, s. 220).

²⁷⁷ ST I, s. 238 (TS I, s. 220).

²⁷⁸ ST I, s. 238 (TS I, s. 220).

²⁷⁹ P. Tillich, *Rejoinder...*, s. 186.

²⁸⁰ ST III, s. 11 (TS III, ss. 19–20).

mieszanią elementów esencjalnych i egzystencjalnych²⁸¹. Poprzez życie Tillich rozumie proces, w którym byt potencjalny staje się bytem aktualnym. Esencjalne elementy bycia urzeczywistniają się (aktualizują się) więc zarówno w jedności, jak i w napięciu. Tillich opisuje te strukturalne elementy bycia następująco:

„Elementy te poruszają się rozbieżnie i zbieżnie w każdym procesie życiowym; jednocześnie rozdzielają się i ponownie łączą. Życie ustaje w momencie oddzielania bez złączenia lub złączenia bez oddzielenia. Zarówno kompletna tożsamość, jak i kompletna separacja, negują życie”²⁸².

Życie jest procesem, w którym można zaobserwować dwojaki ruch. Pierwszy jest ruchem od samego siebie w kierunku separacji, drugi jest ruchem do samego siebie w kierunku zachowania siebie. Jest to podstawowa dynamika wszystkiego żyjącego, które pragnie jednocześnie swojego rozwoju, jak i zachowania samego siebie²⁸³.

Nazwanie Boga żywym oznacza dla Tillicha odrzucenie twierdzenia, że Bóg jest czystą tożsamością bycia jako bycia oraz że byt może być definitywnie odseparowany od Jego bycia. Bóg zostaje nazwany wiecznym procesem przewycięzania separacji przez ponowne złączenie. Jeżeli jednak poprzez życie rozumie się przejście od potencjalności do aktualności, a Bóg jest poza tym rozróżnieniem, to znaczy, że pojęcie życia nie jest stosowane dosłownie, czyli we właściwym sensie tego słowa. Tillich stwierdza, że pojęcie życia odniesione do Boga „staje się niewłaściwe, ale nie nieprawdziwe”²⁸⁴. Skoro jednak każdy symbol uczestniczy w rzeczywistości, którą wskazuje, to musi coś mówić o tej rzeczywistości. Tillich stwierdza, że „Bóg żyje o tyle, o ile jest gruntem życia”²⁸⁵. Mówienie o Bogu w symbolach antropomorficznych jest uzasadnione i tylko dzięki nim Bóg jest dla człowieka żywym. Jednak w każdym mówieniu o Bogu jak o człowieku powinno być obecne poczucie, że słowa używane na określenia Boga pozostają owiane tajemnicą, która czyni z nich wyrażenia symboliczne i w pewien sposób nieodpowiednie. Jest to napięcie, w którym żyje teologia²⁸⁶.

Jaka jest relacja struktury ontologicznej bycia do boskiego życia? Według Tillicha ontologiczna struktura dostarcza materiał dla symboli boskiego życia. Nie oznacza to jednak, że z analizy ontologicznej, która została zaprezentowana w poprzedniej części pracy, można wywieść doktrynę Boga. Bóg i boskie życie ujawniają się w objawieniu.

²⁸¹ ST III, s. 12 (TS III, s. 20). Jednak są też esencje, które nie mają takiej zdolności (np. figury geometryczne).

²⁸² ST I, s. 242 (TS I, s. 223).

²⁸³ EGW XVI, ss. 351–352.

²⁸⁴ Ibid., s. 339.

²⁸⁵ ST I, s. 242 (TS I, s. 224).

²⁸⁶ ST I, s. 242 (TS I, s. 224).

Teologia jedynie wyjaśnia i systematyzuje objawienie poprzez symboliczną interpretację ontologicznej struktury bycia. Kategorie są wyrazem skończoności, a ich symboliczna interpretacja ukazuje relację Boga do stworzenia. Z kolei elementy ontologiczne dają symboliczny wyraz boskiego życia. Tillich stwierdza, że biegunowe elementy ontologiczne są zakorzenione w boskim życiu, ale ono samo nie podlega biegunowości. Jest tak ponieważ „w obrębie boskiego życia każdy element ontologiczny zawiera swój biegunowy element kompletnie, bez napięcia i bez groźby rozkładu, gdyż Bóg jest samobytem [*being-itself*]”²⁸⁷.

Różnica pomiędzy pierwszym a drugim elementem każdej biegunowości ma znaczenie dla symbolizowania boskiego życia. Indywidualizacja, dynamika i wolność reprezentowały jaźń, a więc subiektywną stronę struktury ontologicznej. Z kolei partycypacja, forma i przeznaczenie reprezentowała świat, czyli obiektywną stronę. Człowiek jako jaźń posiadająca świat charakteryzuje się pewnymi cechami, które mają znaczenie w postrzeganiu boskiego życia. Człowiek jest indywidualną osobą, którą charakteryzuje uniwersalna partycypacja. Jego dynamika pozwala mu na przekraczanie własnej formy przy jednoczesnym posiadaniu szczególnej i ogólnej formy. Ponadto jest wolnością, która posiada swoje szczególne przeznaczenie oraz uczestniczy w ogólnym przeznaczeniu. Elementy indywidualizacji, dynamiki i wolności będą więc stanowiły podstawowy materiał, który symbolizuje boskie życie. Będzie ono więc dla człowieka osobowe, dynamiczne i wolne. Tillich kategorycznie stwierdza, że nie może być inaczej, ponieważ Bóg jest tym, co człowieka ostatecznie obchodzi. Bóg pozostaje więc w analogii do człowieka. Jednak o ile w człowieku każdy pierwszy element biegunowości stoi w napięciu z drugim elementem, to człowiek skorelowany z objawieniem uświadamia sobie, że w Bogu nie ma napięcia między poszczególnymi biegunami. Boga nazywa się osobą, ale nie jest On skończoną osobą. Dlatego jest nazywany osobą w absolutnej i bezwarunkowej partycypacji we wszystkim. Jako dynamiczny nie stoi w napięciu z formą, ale jest w absolutnej i bezwarunkowej jednością z nią, a jego przekraczaniu samego siebie nie grozi utrata samego siebie – zawsze pozostaje Bogiem. Ponadto wolność Boga jest tożsama z jego przeznaczeniem. Tillich chce przez to powiedzieć, że choć symbole biorą się z konkretnej ludzkiej sytuacji, to zakładają one ostateczność Boga, gdzie biegunowości i napięcia między elementami zanikają. Jednocześnie stwierdza, że podstawowa ontologiczna struktura jaźni i świata zostaje przekroczona w boskim życiu, nie dostarczając symbolicznego materiału. Elementy

²⁸⁷ ST I, s. 242 (TS I, s. 224).

ontologiczne mogą się stać symbolami, ponieważ mówią o jakościach bycia [*qualities of being*]. Jednak podstawowe pojęcia jaźni oraz świata mówią o rodzajach bycia [*kinds of being*] skontrastowanych ze sobą i według Tillicha nie pozwala to na stanie się symbolami²⁸⁸. Problematyczność odniesienia pojęć jaźni i świata do Boga Tillich ujmuje następująco:

„Boga nie można nazwać jaźnią, ponieważ pojęcie «jaźni» zakłada oddzielenie i kontrastowe zestawienie ze wszystkim, co nie jest jaźnią. Boga nie można nazwać światem nawet *implicite*. Zarówno jaźń, jak i świat, są zakorzenione w boskim życiu, ale nie mogą stać się jego symbolami”²⁸⁹.

Elementy ontologiczne, które dostarczają materiał dla symbolizowania bycia samego powodują jednak problemy w doktrynie Boga. Każdy z nich wymaga właściwego rozróżnienia pomiędzy właściwym a symbolicznym sensem pojęć. Ważne jest również zachowanie równowagi pomiędzy dwoma biegunami. Pierwsza biegunowość indywidualizacji i partycypacji w symbolicznym odniesieniu do Boga prowadzi do pojęcia absolutnego indywiduum i absolutnego uczestnika. W pierwszej kolejności wyłania się kwestia symbolu „Boga osobowego”, który jest dla Tillicha fundamentalny i jednocześnie problematyczny.

Problem Boga osobowego pojawia się bardzo często w pismach Tillicha i jest również tematem często komentowanym przez badaczy i krytyków²⁹⁰. Tillich analizując relację pomiędzy religią biblijną a poszukiwaniem ostatecznej rzeczywistości dostrzegł, że centrum napięcia pomiędzy dwoma przedsięwzięciami znajduje się w personalizmie biblijnym. Bóg Biblii jest przede wszystkim osobą, a każde opisujące Go pojęcia są osobowe. Pojawia się więc pytanie, jak można pogodzić religię z ontologicznym pytaniem o bycie. Tillich stwierdza, że „nie ma takiej religii, która by nie personifikowała świętości, jaką człowiek spotyka w doświadczeniu religijnym”²⁹¹. W każdej religii

²⁸⁸ ST I, s. 243 (TS I, s. 225).

²⁸⁹ ST I, s. 244 (TS I, s. 225). Zastanawiające jest to kateryczne odrzucenie podstawowej ontologicznej struktury jako symbolicznego materiału dla mówienia o Bogu. Niestety nie zostało ono lepiej omówione przez Tillicha.

²⁹⁰ Ontologiczne podejście do doktryny Boga wraz z koncepcją bycia samego prowokuje pytanie o relację osobową człowieka z Bogiem i kwestię osobowości Boga. Koncepcje takie jak „Bóg ponad Bogiem teizmu”, „Bóg jako symbol Boga” czy omawiana religijna funkcja ateizmu sygnalizują napięcie w konfrontacji z tradycyjnym wyobrażeniem Boga jako osoby. Hammond uważał, że teologia Tillicha paradoksalnie z jednej strony nie podtrzymuje ostateczności personalnego bosko-ludzkiego spotkania, z drugiej strony dostarcza mocnych podstaw dla ontologicznej ostateczności personalizmu (G.B. Hammond, *Tillich on the Personal God*, „The Journal of Religion” t. 44 nr 4 (1964), ss. 289–293). Natomiast Grigg stwierdził, że Bóg jako bycie samo, które nie jest indywidualnym osobowym bytem [*a personal being*] dla wielu osób będzie po prostu martwe. Tym samym Tillich miał przygotować intelektualny grunt pod teologię śmierci Boga (R. Grigg, *God Is a Symbol for God...*, s. 49).

²⁹¹ P. Tillich, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality* (1955) [w:] MW/HW IV, ss. 365 (P. Tillich, *Religia biblijna a pytanie o bycie*, tłum. J. Zychowicz [w:] PN, ss. 89).

pośrednikiem pomiędzy człowiekiem a świętością jest pewien fragment skończonej rzeczywistości. Tym medium może stać się wszystko, co realne czy idealne. W momencie, w którym skończony byt staje się nośnikiem świętości, otrzymuje osobowe oblicze. O spotkaniu osoby ze świętością, w którym świętość nabiera charakteru osobowego Tillich pisze następująco:

„Człowiek może doświadczyć świętości we wszystkim i poprzez wszystko, ale jako świętość nie może to być coś mniej niż on sam; nie może być poniżej poziomu osoby. Nic, co jest mniej niż my, nic, co nie spotyka się z nami w centrum naszej osoby, nie może nas w sposób bezwarunkowy obchodzić. Nie ma sensu pytanie, czy sama świętość jest osobą albo czy jej nosiciele są osobami. Jeśli słowa «jest» i «są» mają wyrażać obiektywne poznanie, to nosiciele świętości na pewno nie mają charakteru osobowego. Ale nie o to tutaj chodzi. Pytanie brzmi: Czym stają się one jako elementy religijnego spotkania? I wtedy odpowiedź jest jasna: tak, nabierają one charakteru osobowego”²⁹².

Według Tillich człowieka nie może być ostatecznie zatroskany o coś, co jest poniżej jego poziomu osobowego. Symbol „Bóg osobowy” nie oznacza to jednak, że Bóg jest osobą [*a person*], ale że jest gruntem wszystkiego, co osobowe²⁹³. Uczynienie z osobowego Boga dosłownej osoby [*a person*] pozbawiłoby Go uniwersalnego uczestnictwa, które przekracza pojęcie osoby. Symbol „osobowego Boga” choć jest fundamentalny dla opisu relacji człowieka z byciem samym, to jest jednocześnie zwodzący i prowadzi do teoretycznego ustanowienia istniejącej osoby zwanej Bogiem. W tym kontekście Tillich krytykuje teizm:

„Zwykły teizm uczynił z Boga niebiańską, nieskazitelną doskonałą osobę, która rezyduje ponad światem i ludzkością. Protest ateizmu przeciw takiej najwyższej osobie jest słuszny. Nie ma dowodu na jej istnienie; nie jest też ona kwestią ostatecznej wagi”²⁹⁴.

Jednocześnie Tillich był świadomy, że relacja ja-ty człowieka ze swoim Bogiem sprawia, że Bóg staje się bytem [*a being*], osobą [*a person*] – „ty” dla człowieka. Jest to nieodłączna konsekwencja relacji osobowej, jednakże podkreślał, że dzieje się tak na podstawie charakteru Boga jako bycia samego. Ta świadomość, że Bóg traktowany jako osoba wykracza poza pojęcie osoby, ma być ważna dla sensu modlitwy i medytacji²⁹⁵.

²⁹² P. Tillich, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality* (1955)..., s. 366 (P. Tillich, *Religia biblijna a pytanie o bycie...*, s. 90).

²⁹³ ST I, s. 245 (TS I, s. 226). Tillich zwraca uwagę, że w klasycznej teologii termin *persona* nie był używany na określenie samego Boga, ale jego trzech hipostaz. W średniowieczu nazwanie Boga „osobą” [*a person*] mogłoby zostać uznane za odrzucenie dogmatu trynitarnego. Bóg miał się stać „osobą” dopiero w XIX wieku w związku z oddzieleniem przez Kanta przyrody od osobowości (HChT s. 190.).

²⁹⁴ ST I, s. 245 (TS I, s. 226).

²⁹⁵ P. Tillich, *Reply to Interpretation and Criticism...*, s. 341.

Jednym z ciekawszych odpowiedzi Tillicha na kwestię Boga osobowego była jego dyskusja z Einsteinem wokół relacji pomiędzy nauką szczegółową [*science*] a teologią²⁹⁶. W 1940 roku fizyk teoretyczny wygłosił referat na temat konfliktu pomiędzy nauką a religią, którego głównym źródłem miała być idea Boga osobowego. Wskazywał jednocześnie na różne problemy sprzeczności kryjące się zarówno w samej idei, jak i w relacji do nauk szczegółowych. Wyraził również przekonanie, że nie jest to konieczny składnik religii, która to musi być gotowa porzucić tę problematyczną doktrynę. Taka prawdziwa religia byłaby wtedy uszlachetniona i pogłębiona przez wiedzę naukową²⁹⁷. Tillich w swojej odpowiedzi pragnął zaakceptować krytykę Einsteina i jednocześnie ją przekroczyć. Skupiając się na najważniejszym argumencie wielkiego fizyka, czyli sprzeczności pomiędzy ideą Boga osobowego a naukową interpretacją natury, Tillich wyraził uwagę, że Einstein atakuje tak naprawdę przestarzałą formę doktryny:

„Po tym, jak Schleiermacher i Hegel przyjęli doktrynę Boga Spinozy jako nieodłączny element każdej doktryny teologicznej o Bogu, podobnie jak pierwsi teologowie, Orygenes i Augustyn, przyjęli platońską koncepcję Boga jako nieodłącznego elementu ich doktryny o Bogu, niemożliwym stało się użycie najbardziej prymitywnego wzorca pojęcia Boga osobowego, aby podważyć samą ideę. Pojęcie «Boga osobowego», ingerującego w naturalne zdarzenia lub bycia «niezależną przyczyną naturalnych zdarzeń», czyni Boga naturalnym przedmiotem obok innych, przedmiotem wśród przedmiotów, bytem wśród bytów [*a being among beings*], być może najwyższym, ale jednak jakimś bytem [*a being*]. Jest to rzeczywiście zniszczenie nie tylko układu fizycznego, ale jeszcze bardziej zniszczenie jakiejkolwiek sensownej idei Boga”²⁹⁸.

Dla Tillicha w idei Boga kryje się przede wszystkim manifestacja gruntu i otchłani bycia. Z jednej strony ujawnia się ona w fizycznym świecie i wartościach, z drugiej strony pozostaje ukryta ze względu na swoją niewyczerpaną głębię. Manifestacja nazywana jest „doświadczeniem *numinosum*” i to właśnie takimi doświadczeniami żyje religia i stara się podtrzymać obecność boskiej głębi naszego istnienia. Ta głębia jest niedostępna dla jakiegokolwiek obiektywizujących pojęć, dlatego religia musi wyrażać się poprzez symbole. Bóg osobowy jest właśnie jednym z tych symboli. Jednocześnie jest on konieczny, ponieważ dla osoby głębia bycia nie może być symbolizowana jako coś poniżej osoby. Tillich korzysta z pojęcia używanego przez Einsteina, czyli słowa „supraosobowy” [*the*

²⁹⁶ P. Tillich, *Science and Theology: A Discussion with Einstein...*, s. 127 (TK, s. 161).

²⁹⁷ A. Einstein, *Science and Religion* [w:] *Science, Philosophy, and Religion: A Symposium*, New York 1941, ss. 209–214.

²⁹⁸ P. Tillich, *Science and Theology: A Discussion with Einstein...*, s. 130 (TK, s. 162). Armstrong zinterpretowała ten fragment zbyt pochopnie jakoby Tillich odrzucał całkowicie ideę osobowego Boga (K. Armstrong, *Historia Boga*, tłum. B. Cendrowska, Warszawa 1996, s. 395).

supra-personal]. Supraosobowy jest tak samo „kimś”, jak jest „czymś”, ponieważ jest ponad kategoriami „kogoś” i „czegoś”. Jeśli jednak porzuci się element „On” [*He*], to wtedy element „To” [*It*] przekształca charakter supraosobowy w subosobowy, co ma miejsce często w monizmie lub panteizmie. Tillich stwierdza, że choć zadowala to estetyczne i intelektualne potrzeby, to jednak nie może pochwycić centrum ludzkiej osobowości. Dlatego Bóg osobowy jest koniecznym symbolem dla żywej religii, jednak nigdy nie powinien być interpretowany jako obiekt²⁹⁹.

Bóg jako zasada indywidualizacji, co wyraża się poprzez symbol „Boga osobowego”, jest równoważony przez zasadę partycypacji. Wieczny proces przewyższania separacji pomiędzy potencjalnością a aktualnością przez ponowne złączenie, który wyrażany jest poprzez symbol „żywego Boga”, uczestniczy w każdym życiu, gdyż stanowi on z jednej strony grunt, a z drugiej cel każdego żyjącego bytu. Dla Tillicha Bóg partycypuje we wszystkim, tworząc wspólnotę i dzieląc przeznaczenie. Te symboliczne stwierdzenia mogą implikować jednak przekonanie metafizyczne, że z jednej strony istnieje Bóg, a obok znajduje się coś, w czym uczestniczy on zewnątrz. Tillich odrzuca jednak taką metafizykę i zaznacza, że „boska partycypacja stwarza to, w czym uczestniczy”³⁰⁰. Nie można Boga oddzielić jako coś obok wszystkiego tego, w czym uczestniczy. Partycypacja nie ma charakteru przestrzennej lub czasowej obecności. Symbol uniwersalnego uczestnictwa ma wyrażać bierne doświadczenie boskiego „bycia wspólnie”, które Tillich nazywa paruzją. Uczestniczenie Boga we wszystkim wyraża się religijnie poprzez pojęcie wszechobecności³⁰¹.

Kolejna biegunowość, jaką jest dynamika i forma, również dostarcza materiału dla symboli religijnych. Dynamika wyraża potencjalność, witalność i autotranscendencję. Forma z kolei jest wyrazem aktualności (rzeczywistości), intencjonalności i samozachowania. Pierwsza para jaką jest potencjalność i aktualność przywodzi na myśl scholastyczne określenie *actus purus*, które jest odnoszone do Boga. Bóg jest rozumiany jako czysta aktualność, czyli jako najwyższa forma bez elementów potencjalnych. Doktryna *actus purus* miała wyrażać prawdę, że w boskości nie ma żadnych niezrealizowanych możliwości w przeciwieństwie do bytów skończonych³⁰². Według Tillicha jednak taka koncepcja pozbawia Boga dynamiki i w ten sposób pozbawia Go życia. Życie zawiera oddzielenie potencjalności i aktualności, a istotą życia jest nie sama

²⁹⁹ P. Tillich, *Science and Theology: A Discussion with Einstein...*, ss. 131–132 (TK, ss. 164–165).

³⁰⁰ ST I, s. 245 (TS I, s. 226).

³⁰¹ ST I, s. 245 (TS I, s. 227).

³⁰² T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Akt i możliwość* [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 1, Warszawa 2003, wydanie elektroniczne.

aktualność, ale aktualizacja. *Actus purus* sprawia, że biegunowość dynamiki i formy zostaje utracona na rzecz strony formalnej. Tillich wskazuje na myślicieli, począwszy od Dunsa Szkota, którzy próbowali przywrócić i ochronić dynamikę w doktrynie Boga. Jednocześnie wskazuje na zaakcentowanie dynamicznego elementu w Bogu, które ma przeważać w tradycji protestanckiej i stało się ważną częścią filozofii życia, egzystencjalizmu czy filozofii procesu³⁰³. Wyrazem tego są między innymi dialektyczne rozważania o niebyciu oraz umieszczenie go jako podstawowego elementu w doktrynie Boga³⁰⁴. Z kolei formalny charakter boskiego życia ma być trendem tradycyjnym, obecnym przede wszystkim w katolicyzmie³⁰⁵.

Mówienie o żywym Bogu i jego dynamice spotyka się z teologiczną krytyką, która bierze wspomniane pojęcia w sposób dosłowny i atakuje je, gdyż czynią z Boga byt skończony. Dosłowne rozumienie życia Boga prowadzi do podporządkowania go strukturze skończoności – losowi i przypadkowi, którym to życie podlega. Czyni to z niego bóstwo politeistyczne, które jest ograniczone przez coś ponad sobą. Tillich podkreśla, że wszystkie pojęcia symbolizujące żywego Boga wskazują na jakość boskiego życia w korelacji ze strukturą ontologiczną człowieka. O dynamice można mówić jako o elemencie negatywnym w gruncie bytu, jest on „przewyciężany w swej negatywności w procesie bycia samego”³⁰⁶.

Tillich za pomocą symbolizmu odrzuca jedno z podstawowych twierdzeń teologii procesu, czyli utożsamienie Boga ze stawaniem się [*becoming*]. To dosłowne stwierdzenie ontologiczne niszczy biegunowość formy i dynamiki na rzecz tej drugiej. Według Tillicha należy utrzymać zarówno stawanie się, jak i spoczynek, gdyż podporządkowanie Boga procesowi odbiera mu jego boskość. Może się to urzeczywistniać w nadaniu boskości charakteru fatum lub charakteru absolutnego przypadku. Wyjściem poza ten impas jest symboliczny charakter pojęcia dynamiki i zrównoważenie go pojęciem formy³⁰⁷.

³⁰³ Początek teologicznych zmaganiań w podkreślaniu formy czy dynamiki w Bogu Tillich dostrzega w średniowiecznych sporach o prymat intelektu albo woli w Bogu. Jednocześnie Tillich podkreśla późniejsze postacie takie jak Böhme czy Schelling, którzy wyraźnie wyszczególnili nieokreślony i niewyczerpany element w Bogu. Uwidoczniało się to po części w problemie zła i umieszczeniu niebycia w samym Bogu. Element ten przybierał różne nazwy, między innymi bezdeń [*Ungrund*], pierwsza potencja, czy po prostu wola. We wszystkich tych określeniach Tillich dostrzega pojęcie dynamiki (ST I, s. 246 [TS I, s. 227]).

³⁰⁴ CB, ss. 32–35 (MB, ss. 39–41).

³⁰⁵ Thatcher zwrócił uwagę na niefortunną interpretację Tomasza z Akwinu, której dopuścił się Tillich. *Actus purus* w systemie Tomasza miał oznaczać raczej czysty akt (aktualizację), a nie aktualność (A. Thatcher, *The Ontology of Paul Tillich*, Oxford 1978, s. 67).

³⁰⁶ ST I, s. 246 (TS I, s. 228).

³⁰⁷ ST I, s. 247 (TS I, s. 228).

Trzecia podstawowa biegunowość, czyli wolności i przeznaczenie, również jest symbolicznie odnoszona do boskiego życia. Tillich zauważa, że religia biblijna kładzie ogromny nacisk na wolność Boga. Wszystko, czego dokonuje Bóg, wynika z jego wolności i nie jest uwarunkowane niczym zewnętrznym, a przede wszystkim Bóg nie jest zależny od człowieka. Wolność Boga znalazła swój wyraz w klasycznej teologii, która mówiła o samoistności Boga (*aseitas*). Bóg nie ma żadnego uprzedniego gruntu poza sobą, który byłby warunkiem jego wolności. Chaos czy niebycie nie ogranicza Go ani Mu się nie sprzeciwia. Gdy jednak wolność odnosi się w sposób dosłowny do Boga, to prowadzi to do nierozwiązywalnych konfliktów. Rodzi to pytanie, czy struktura wolności wtedy sama nie jest czymś danym, a wtedy Bóg w stosunku do niej nie miałby żadnej wolności. Czy Bóg jest wolny od wolności? Według Tillicha wolność należy rozumieć symbolicznie oraz w korelacji człowieka i Boga. Wolność Boga oznaczałaby jego bezwarunkowość oraz że „to, co człowieka ostatecznie obchodzi nie jest w żaden sposób zależne od człowieka, ani od jakiegokolwiek bytu skończonego czy też jakiegokolwiek zatroskania skończonego”³⁰⁸.

Po przeciwnej stronie bieguna wolności znajduje się przeznaczenie, co prowadzi do pytania, w jakim sensie przeznaczenie można symbolicznie odnieść do boskiego życia. W mitach politeistycznych bogowie mają przeznaczenie, a dokładnie fatum, gdyż czyni ono z nich istoty skończone, odbierając im ostateczność. W jaki sposób bycie samo, które jest bezwarunkowe i absolutne miałyby mieć przeznaczenie? Według Tillicha należy unikać konotacji przeznaczenia jako determinującej władzy nad Bogiem. Przeznaczenie nie jest czymś, czemu Bóg podlega jako czemuś zewnętrznemu, ale On sam jest swym własnym przeznaczeniem. Wolność i przeznaczenie stanowią wtedy w Bogu jedno i to samo. Według Tillicha można zastąpić słowo przeznaczenie „strukturalną koniecznością” lub stwierdzeniem, że Bóg jest swym własnym prawem. Takie interpretacje są ważne, jednak pojęcie przeznaczenia zawiera w sobie również odniesienie do historii oraz „misterium tego, co poprzedza wszelką strukturę i prawo”³⁰⁹.

Dotychczas omówiono w jaki sposób elementy ontologiczne są odnoszone do Boga, gdyż dostarczają symbolicznego materiału dla boskiego życia. Tillich uzupełnia ten obraz o *telos* życia, który oznacza spełnienie czy wypełnienie własnej natury. Jego zdaniem życie spełnia się jako duch, który jest jednością elementów ontologicznych. Tillich poprzez pojęcie ducha nie rozumie, tego, co kontrastuje z ciałem. Życie jako duch, czyli spełnione życie, zawiera umysł i ciało. Jednocześnie zaznacza, że duch nie jest

³⁰⁸ ST I, s. 248 (TS I, s. 229).

³⁰⁹ ST I, s. 249 (TS I, s. 230).

częścią czy specjalną funkcją, jest wszystko ogarniającą funkcją, w której uczestniczą wszystkie elementy struktury bycia. Omawiane elementy biegunowości ontologicznych wyrażały z jednej strony moc, a z drugiej sens. Życie spełnione jest jednością tych elementów. Gdy pojęcie ducha odnosi się do Boga, to tym samym mówi się, że jest On ostateczną jednością mocy i sensu. Bóg jest spełniony w sobie samym, a więc jest duchem. Jest „mocą, utrzymującą przy życiu sens, a ten właśnie sens ukierunkowuje moc”³¹⁰. Tillich oddaje też znaczenie ducha jako wymiar życia [*dimension of life*] jednoczący moc bycia z jego sensem³¹¹.

2.5.4. Bóg tworzący

Według Tillicha z boskim życiem związana jest ściśle boska twórczość. Wieczna aktualizacja (urzeczywistnienie) jest jednocześnie wieczną twórczością, a „Bóg jest twórczy, ponieważ jest Bogiem”³¹². Tillich odrzuca alternatywę pomiędzy koniecznością a przypadkowością stworzenia, która miałaby dotyczyć specyfiki aktu Boga. Bóg nie jest zależny od jakiegokolwiek zewnętrznej konieczności, która powoduje, że dokonuje on aktu stworzenia. Stworzenie nie jest również przypadkowe. Stworzenie jest tożsame z boskim życiem oraz jest zarówno wolnością, jak i przeznaczeniem Boga. Aby wyrazić tę prawdę Tillich posługuje się paradoksalnym stwierdzeniem: „Bóg wiecznie «tworzy samego siebie»” [*He eternally „creates himself”*]³¹³.

Już na samym wstępie Tillich stwierdza, że doktryna stworzenia jest podstawowym opisem stosunku pomiędzy Bogiem a światem i nie jest „opowieścią o wydarzeniu, które nastąpiło «dawno temu»”³¹⁴. Słowa „stworzenie” [*creation*] czy „bycie stworzonym” [*being created*] z jednej strony potwierdzają skończoność ludzkiego bycia i jego świata, z drugiej strony wyrażają w symbolicznym języku uczestnictwo wszystkiego, co skończone w nieskończonym gruncie³¹⁵. Boska twórczość jest korelatem analizy ludzkiej skończoności oraz odpowiada na pytanie ukryte w skończoności człowieka i jego świata. Do symbolizowania twórczości boskiego życia należy użyć

³¹⁰ ST I, ss. 249–252 (TS I, ss. 230–232). To właśnie z życia Boga Tillich wyprowadza naukę o Trójcy Świętej, która wyraża momenty w procesie boskiego życia. Ojciec jest wyrazem bezdennej boskości (element mocy), a Syn-Logos oznacza treść boskości (element sensu). Jak już zauważono, Bóg jako Duch jest jednością mocy i sensu.

³¹¹ Tillich zdaje sobie sprawę, że rozumienie „ducha” jako wymiaru życia zostało zagubione. Za sprawą Kartezjusza i angielskiego empiryzmu termin ten otrzymał konotację umysłu, a nawet intelektu – zatracono element mocy. Semantyczny nieład potęguje również rozumienie ducha jako esencji w takich wyrażeniach jak „duch narodu” oraz mówienie o duchach jako widmach składających się z nieorganicznej materii (ST III, ss. 21–25 [TS III, ss. 28–31]).

³¹² ST I, s. 252 (TS I, s. 232).

³¹³ ST I, s. 252 (TS I, s. 233). W języku polskim pojęcie „stworzenie” może odnosić się zarówno do aktu stwarzania [*creation*], jaki i do tworu [*the creature*].

³¹⁴ ST I, s. 252 (TS I, s. 233).

³¹⁵ P. Tillich, *Existential Analyses and Religious Symbols* (1956) [w:] MW/HW VI, s. 395 (PN, s. 204).

wszystkich trybów czasu i na tej podstawie Tillich wyprowadza jego trojaki charakter. Mówi o zapoczątkowującym stworzeniu [*originating creation*], utrzymującym stwarzaniu [*sustaining creation*] i kierującym stwarzaniu [*directing creation*], co wyraża się w stwierdzeniu, że „Bóg stworzył świat, tworzy go w obecnym momencie i będzie twórczo wypełniał swój *telos*”³¹⁶.

Szczegółowe omówienie każdego z tych trzech punktów boskiej twórczości w doktrynie Boga zostanie tutaj pominięte, gdyż nie mają one ścisłego związku z tematem niniejszej rozprawy. Konieczne jest jednak poczynienie kilku ogólnych uwag. W kontekście zapoczątkowującej twórczości Tillich rozważa akt stworzenia w relacji do niebycia, esencji i egzystencji, kategorii oraz tworu. W klasycznej doktrynie *creatio ex nihilo* dostrzega dwie fundamentalne prawdy. Pierwsza oznacza, że tragiczny charakter egzystencji nie należy do esencjalnej natury rzeczy, czyli nie jest zakorzeniony w twórczym gruncie bycia. Druga głosi, że w byciu stworzonym ukryty jest element niebycia. Według Tillicha „bycie istotą stworzoną obejmuje zarówno dziedzictwo niebytu [*nonbeing*] (niepokój), jak i dziedzictwo bytu [*being*] (odwagę)”³¹⁷. W kontekście twórczości boskiego życia w relacji do dwoistości bycia, czyli esencji i egzystencji Tillich stwierdza, że stwarzający Bóg nie jest zależny od esencji, które stanowią wzór stwarzanych rzeczy. Jednocześnie esencjalne moce bycia należą do boskiego życia, co zostało wyrażone w myśli neoplatońskiej, która esencje nazywała ideami w umyśle Boga. W kontekście egzystencji, którą charakteryzuje wyobcowanie z esencji, Tillich stwierdza, że koniec stworzenia i początek upadku posiada wspólny punkt – jest nim skończona wolność. Dodaje nawet, że „w pełni rozwinięta stworzoność jest stworzonością upadłą”³¹⁸. W kontekście relacji aktu stworzenia do kategorii, a w szczególności do czasu, Tillich uważa, że boska wieczność zawiera czas, ale mu nie podlega. Jednocześnie w egzystencji czas jest oddzielony od boskiego gruntu w ten sposób, że możliwe jest mówienie o czymś „przed” lub „po”. Aby oddzielić Boga od czasowej egzystencji Tillich proponuje za Augustynem mówić „o stworzeniu świata wraz

³¹⁶ ST I, s. 253 (TS I, s. 233).

³¹⁷ ST I, s. 253 (TS I, s. 234).

³¹⁸ ST I, s. 255 (TS I, s. 236). Tillich używa określenia „najtrudniejszy i najbardziej dialektyczny punkt w doktrynie stworzenia”. Ta bliskość teologii stworzenia i hamartiologii była często komentowana i z różnych stron krytykowana. Przykładowo Niebuhr poświęcił jej większą uwagę, dostrzegając podobieństwo do Orygenesesa, który Upadek postrzegał jako jedno oblicze stworzenia [*one aspect of creation*] (R. Niebuhr, *Biblical Thought and Ontological Speculation in Tillich's Theology* [w:] C.W. Kegley, R.W. Bretall (red.), *Theology of Paul Tillich*, New York 1952, s. 219). Z kolei Sauter, choć wyraził fascynację idealistycznym ujęciem Upadku, to ostatecznie całą koncepcję nazwał „uduchowionym naturalizmem” (G. Sauter, *Być człowiekiem – człowiekiem pozostać. Zarys antropologii teologicznej*, tłum. Ł. Barański, Warszawa 2005, ss. 70–71).

z czasem”³¹⁹. W kontekście stworzenia jako tworu stwierdza on antropocentrycznie, że człowiek jest *telos* boskiej twórczości ze względu na aktualizację skończonej wolności. Człowiek z powodu racjonalnej struktury, która urzeczywistnia się w jego wolności zostaje nazwany „obrazem Boga”. Pojawia się jednak pytanie o byty podludzkie oraz ewentualne twory nadludzkie. Dla Tillicha „stworzenie podludzkie” nie oznacza niższego stopnia doskonałości, ale inny poziom ontologiczny, gdzie kluczowe jest pojęcie wolności. Z kolei w aniołach Tillich dostrzega poetyckie symbole struktur i mocy bycia. Jawiłyby się człowiekowi nie jako pojedyncze byty, ale jako wyrazy esencji, które uczestniczą we wszystkim, co istnieje. W kontekście wzajemnego uczestnictwa człowieka i tworów podludzkich, Tillich stwierdza, że w człowieku obecne są wszystkie poziomy rzeczywistości, w tym również to, co podludzkie. Problem ten określa się jako wzajemną partycypację człowieka i natury. Choć nominalizm i indywidualizm utrudniają zrozumienie takiego uczestnictwa, to według Tillicha ontologiczne pojęcie partycypacji należy rozważać również w odniesieniu do człowieka i natury³²⁰.

Twórczość Boga w ramach czasu teraźniejszego Tillich nazywa podtrzymującą twórczością, która wskazuje na relację Boga do stworzenia w zaktualizowanej wolności. Jednocześnie zwraca uwagę, że teologia tradycyjnie mówi o zachowywaniu świata przez Boga, co jednak otwiera drogę dla różnych deistycznych koncepcji. Świat pojmowany jest jako coś niezależne od Boga, co porusza się według swoich praw. Bóg pojawia się jako stwórca „na początku” i nadaje prawa natury. Następnie może w ogóle nie ingerować, co nazywa się konsekwentnym deizmem. Może ingerować sporadycznie poprzez cuda i objawienia, co będzie deizmem teistycznym. Może też działać na świat poprzez ciągłą współzależność, co nazywa się konsekwentnym teizmem. Tillich zdaje się odrzucać takie koncepcje ze względu na traktowanie świata jako niezależnej struktury. Alternatywą jest więc mówienie o podtrzymującym tworzeniu, którą znajduje w teologii od czasów Augustyna. Według tej koncepcji „zachowanie jest ciągłą twórczością, o tyle, że Bóg z łona wieczności stwarza razem rzeczy i czas”³²¹. Tillich podąża za tą myślą i wskazuje na potrzebę obrony przed pojmowaniem Boga jako bytu istniejącego obok świata. Podtrzymująca twórczość Boga jest dla niego ciągłością struktur rzeczywistości. Mówienie o podtrzymującej twórczości otrzymało według niego nowy sens wraz z upadkiem nowożytnego przekonania o samowystarczalności wszechświata³²².

³¹⁹ ST I, s. 257 (TS I, s. 238).

³²⁰ ST I, ss. 260–261 (TS I, ss. 240–241).

³²¹ ST I, s. 262 (TS I, s. 241).

³²² ST I, ss. 261–263 (TS I, ss. 241–243).

Z kolei twórczość Boga w odniesieniu do czasu przyszłego została nazwana kierującą twórczością. W toku tych rozważań Tillich zwraca uwagę na pojęcie celu stworzenia [*purpose of creation*], które jest jego zdaniem dwuznaczne i sugeruje, że stworzenie posiada cel poza samym sobą. Zamiast tego proponuje mówienie o „telos twórczości” jako o wewnętrznym celu spełnienia [*inner aim of fulfilling*]. Kierująca twórczość została w teologii wyrażona poprzez pojęcie opatrności. W tej części doktryny Boga Tillich rozpatruje sens opatrności, wskazuje na historyczne racjonalizacje tego paradoksalnego pojęcia oraz próbuje odpowiedzieć na pytanie o teodyceę³²³.

2.5.5. Bóg relacyjny

Zagadnienie Boga pozostającego w relacji stanowi ostatnią część omawianej doktryny. Już na samym wstępie Tillich stwierdza, że pojęcie „relacji” jest podstawową kategorią ontologiczną. W poprzednich częściach pracy ukazano, że zarówno elementy ontologiczne, jak i wszystkie skończone byty występują w relacji. Samo fundamentalne pojęcie „korelacji” zakłada pewien rodzaj związku. Pytanie o relację w doktrynie Boga brzmi „Czy Bóg może pozostać w relacji, a jeśli tak, to w jakim sensie?”³²⁴.

Tillich stwierdza, że bycie samo jest gruntem każdej relacji, a więc wszystkie relacje, z wyjątkiem rozróżnienia na potencjalność i aktualność, są obecne w boskim życiu. Nie są to jednak relacje Boga z kimś innym, z czymś poza Bogiem, ale relacje wewnątrz boskiego życia. Dosłownie rozumiane pojęcie relacji zakłada jednak zewnętrzny związek pomiędzy dwoma elementami. Bycie samo nie jest bytem skończonym, nie jest elementem struktury. Przekracza kategorię istnienia, która by je wtłaczała w strukturę jaźni i świata jako element. Skoro Bóg jest twórczym gruntem wszystkiego, to stworzenie nie posiada niezależności, która umożliwiałaby zewnętrzną relację pomiędzy Stwórcą a tworem. Według Tillicha twierdzenie, że Bóg pozostaje w relacji do tworu jest tak samo symboliczna, jak mowa o Bogu żywym³²⁵. Symboliczność twierdzenia o Bogu pozostającym w relacji wyraża on następująco:

„Każda relacja, w której Bóg staje się przedmiotem dla podmiotu, w poznaniu lub działaniu, musi być zarazem afirmowana i negowana. Afirmowana, ponieważ człowiek jest ześrodkowaną (przytomną) jaźnią – każda relacja do niej implikuje jakiś obiekt. Negowana, ponieważ Bóg nie może nigdy stać się obiektem ludzkiego poznania lub działania”³²⁶.

³²³ ST I, ss. 263–270 (TS I, ss. 243–249).

³²⁴ ST I, s. 271 (TS I, s. 249).

³²⁵ ST I, s. 271 (TS I, s. 249).

³²⁶ ST I, s. 271 (TS I, ss. 249–250).

Afirmacja relacji, w której Bóg staje się obiektem (przedmiotem) dla człowieka, wynika z podstawowej struktury ontologicznej jaźni i świata. Wszystko dla podmiotu, który jest jaźnią staje się obiektem i zostaje wtłoczone w strukturę podmiotu i przedmiotu. Z kolei negacja takiej relacji wynika z istoty Boga, który opiera się byciu przedmiotem, ponieważ jest byciem samym. Tę niedostępność Boga i niemożność wejścia z Nim w relacje, jak z innymi bytami, wyraża się poprzez słowo „świętość”, które wskazuje inną jakość tego, co kryje się za słowem Bóg³²⁷. W osobowej relacji człowieka do Boga (ja-ty), gdzie człowiek jest „ja”, a Bóg to „ty”, „ty” nie jest oddzielone od „ja”, ale obejmuje również „ja”. Bóg obejmuje całość relacji „ja-ty”. Oznacza to, że relacji człowieka do Boga nie można rozumieć właściwie (dosłownie), ale symbolicznie³²⁸. Tillich posługuje się również pojęciem „obrazu dla boskiej świętości”, aby wyrazić niebezpieczeństwo wtłaczania Boga w strukturę jaźni i świata czy podmiotu i przedmiotu w ramach relacji, co ujmuje następująco:

„Ostatecznie zaś, obrazą dla boskiej świętości jest mówienie o Bogu tak, jak mówimy o obiektach, których istnienie lub nieistnienie może być przedmiotem dyskusji. Obrazą dla boskiej świętości jest traktowanie Boga jako partnera, z którym się współpracuje, lub jako wyższą potęgę, na którą się oddziałuje przez obrzędy i modlitwy”³²⁹.

Tillich jednocześnie dostrzega, że teologia z samej swojej natury jest zagrożona wtłaczaniem Boga w poznawczą relację, w której Bóg staje się jej przedmiotem, a dokładnie przedmiotem poznania. Z tego też powodu konieczne jest silnie akcentowanie świętości i niedostępności Boga. Wartą uwagi próbą przezwyciężenia problemu nieuniknionego uprzedmiotowienia Boga przez człowieka jest teologia mistyczna. Świadomy niemożności uczynienia z Boga przedmiotu poznawczego mistycyzm odwraca perspektywę i mówi o Bogu, który poznaje i kocha samego siebie poprzez człowieka. Teologia mistyczna wyraża paradoksalną prawdę o tym, że jeśli Bóg staje się przedmiotem, to zawsze pozostaje podmiotem³³⁰.

³²⁷ Innymi symbolami wyrażającymi przekraczającą wszystko świętość Boga jest „majestat” i „chwała”. Tillich dostrzega ich wyraźną obecność w Starym Testamencie i kalwinizmie (ST I, s. 272 [TS I, s. 250]).

³²⁸ Tłumacz „Teologii systematycznej” oddał zbyt pochopnie sformułowanie „proper rather than symbolic” jako „raczej prawdziwa niż symboliczna”. Należałoby jednak oddać ten fragment jako „raczej właściwa (dosłowna) niż symboliczna” (ST I, s. 271 [TS I, s. 250]).

³²⁹ ST I, ss. 271–272 (TS I, s. 250).

³³⁰ ST I, s. 271 (TS I, s. 250). Omawiając naturę mistycznego typu wiary Tillich stwierdza, że mistyk przekracza podstawową strukturę podmiotu i przedmiotu, aby dosięgnąć Boga. Przekracza on każdą konkretną treść wiary, która odsyła go coraz dalej i głębiej w stronę tego, co ostateczne. Oscyluje wtedy pomiędzy posiadaniem a nieposiadaniem treści troski ostatecznej (DF, s. 61 [DW, s. 78]).

W kontekście zagadnienia Boga relacyjnego Tillich rozważa pojęcie bożej mocy w relacji do stworzenia. Podstawowym wyrazem Bożej mocy jest pojęcie „wszechmocy”, którego sens wyraża się w zdaniu „Bóg jest mocą bytu [*the power of being*], sprzeciwiającą się niebytowi [*nonbeing*] i go przewyżającą”³³¹. Symbol ten odpowiada na pytanie o przewyżczenie niepokoju niebycia, które zawarte jest w skończoności. Jednak w potocznym użyciu określenie „Bóg Wszechmogący” oznacza „najwyższy byt [*a highest being*], który jest zdolny czynić wszystko, co tylko zechce”³³². Tillich odrzuca jednak taką koncepcję, gdyż z jego perspektywy przeobraża Boga w jakiś byt obok innych bytów i podporządkowuje go rozłamowi pomiędzy potencjalnością a aktualnością. Prowadzi to do absurdalnych pytań o Bożą moc za pomocą sprzecznych logicznie możliwości³³³. Sprzeciw wobec takiego potocznego rozumienia wszechmocy dostrzega w interpretowaniu wszechmocy jako wszechczynności (wszechaktywności), gdzie Bóg jest „twórczy we wszystkim i poprzez wszystko w każdym momencie”³³⁴. Tillich dostrzega jednak w tej interpretacji zagrożenie utożsamienia boskiej mocy z sumą konkretnych wydarzeń w czasie i przestrzeni. Element transcendentny wymaga, aby definiować wszechmoc jako moc bycia, która „sprzeciwia się niebytowi [*nonbeing*] we wszystkich jego wyrazach, i która przejawia się w twórczym procesie we wszystkich jego formach”³³⁵. Wszechmoc jest korelatem świadomości skończoności i ludzkiego niepokoju bycia.

Tillich interpretuje wszechmoc w odniesieniu do podstawowych kategorii i struktury podmiotu i przedmiotu. Wszechmoc w odniesieniu do czasu wyraża się jako wieczność (wszechczasowość), w odniesieniu do przestrzeni jako wszechobecność, a w odniesieniu do podmiotowo-przedmiotowej struktury jako wszechwiedza. Tillich zwraca uwagę, że pojęcia te należy rozumieć w kategoriach jakościowych, a nie ilościowych. W każdym z tych pojęć dostrzega zagrożenie dosłownej interpretacji, gdy przedrostek „wszech” objaśnia się ilościowo, co prowadzi do niedorzecznych wniosków.

Wieczność może być błędnie interpretowana jako beczasowość (czy równoczesność) lub nieskończony czas. Pierwsza wyklucza czasowość z wieczności oraz jej relację do trybów czasu. Tillich odrzuca taką interpretację, gdyż według niego czas stworzony w gruncie boskiego życia jest istotowo związany z Bogiem. Wbrew koncepcji beczasowości nazywa wieczność „transcendentną jednością rozczłonkowanych

³³¹ ST I, s. 272 (TS I, s. 251).

³³² ST I, s. 273 (TS I, s. 251).

³³³ Przykładem tego może być tak zwany paradoks omnipotencji i pytanie, czy Bóg może stworzyć kamień, którego nie może podnieść.

³³⁴ ST I, s. 273 (TS I, s. 251).

³³⁵ ST I, s. 273 (TS I, s. 252).

momentów czasu egzystencjalnego”³³⁶. Druga interpretacja z kolei jest wyniesieniem rozczłonkowanych momentów czasu do poziomu nieskończonej ważności, co Tillich za Heglem nazywa „złą nieskończonością”. Zamiast tego proponuje symboliczne podejście na podstawie analogii do wieczności spotykanej w ludzkim doświadczeniu, czyli „jedności pamiętanej przeszłości i antycypowanej przyszłości w doświadczanej teraźniejszości”³³⁷. Taka wieczna teraźniejszość nie oznacza równoczesności ani nie neguje znaczenia przeszłości i przyszłości. Jest raczej wieczną teraźniejszością przechodzącą od przeszłości do przyszłości bez przestawania byciem teraźniejszością.

Wszechobecność w kategoriach ilościowych z kolei może być rozumiana w sposób, że Bóg jest nieskończenie rozciągly w przestrzeni, ograniczony w przestrzeni lub bezprzestrzenny. Do pierwszej interpretacji skłania się teologia panteistyczna, która podporządkowuje Boga rozczłonkowanej przestrzenności, podobnie jak w przypadku nieskończonego czasu. Według Tillicha interpretacja ta poświęca osobowe centrum boskiego życia. Druga interpretacja obecna jest w teologii o tendencjach deistycznych. Bóg jest obecny w odgracznym miejscu (na górze) i jest równocześnie obecny w każdym miejscu (na dole). Tillich odrzuca jednak taką interpretację, gdyż traktuje ona dosłownie symbole „powyżej” oraz „poniżej”. Współczesna nietrójdzielna wizja wszechświata spowodowała, że teologia musi uwypatnić symboliczny charakter wspominanych symboli przestrzennych. „Bycie w niebie” oznacza po prostu inną jakość, która jest różna od tej należącej do stworzeń³³⁸. Trzecia interpretacja wszechobecności jako bezprzestrzenności również jest odrzucona przez Tillicha. Według niego, rozciągłość, podobnie jak czas, jest zakorzeniona w byciu samym. Choć nie można orzec, że Bóg jest ciałem, to jest jednak określenie Boga jako Ducha oznacza, że cielesne istnienie uczestniczy w boskim życiu, a wraz z nim witalność i osobowość. Wszechobecność jest więc nazwana przez Tillicha „twórczą partycypacją w przestrzennej egzystencji stworzeń”³³⁹.

Wszechwiedza również jest narażona na błędną, ilościową interpretację, gdy rozumie się ją jako zdolność jakiegoś bytu, który zna wszystkie przeszłe, teraźniejsze i przyszłe obiekty. Taki byt miałby mieć również wiedzę o wszystkim, co mogłoby się wydarzyć, gdyby pewne konkretne wydarzenia nie zaistniały. Według Tillicha takie

³³⁶ ST I, s. 273 (TS I, s. 252).

³³⁷ ST I, s. 275 (TS I, s. 253).

³³⁸ ST I, s. 277 (TS I, ss. 254–255). Tillich podaje przykład Lutra, który nie interpretował „prawicy Boga” w sposób dosłowny jako ograniczonej do pewnego miejsca, ale jako obecną wszędzie moc i twórczość. Reformator miał zerwać w ten sposób z tradycyjną interpretacją wszechobecności. Tillich dopatruje się tu wyrazu geometrycznej teologii Mikołaja z Kuzy o Bogu, który jest centrum i peryferią wszystkiego (Por. HChT, s. 373).

³³⁹ ST I, s. 277 (TS I, s. 255).

wyobrażenie jest niedorzeczne, gdyż wynika z podporządkowania Boga strukturze podmiotowo-przedmiotowej. Boska wiedza jest pojęciem symbolicznym, które wyraża jedność dynamiki i formy w boskim życiu. Dynamiczna i bezdenna jakość bycia nie może pochłonąć racjonalnej struktury (logosu) w Bogu. To, co ukryte i nieświadome jest obecne w boskim życiu. Pluralizm dynamiki i formy nie ma charakteru ostatecznego, który oznaczałby ostateczną obcość bytów względem siebie. Wszechwiedza stanowi logiczne założenie przekonania o otwartości rzeczywistości dla ludzkiego poznania. Człowiek ma możliwość poznać fragmentarycznie prawdę, ponieważ uczestniczy w boskiej wiedzy, która wciela wszelką prawdę³⁴⁰.

Kolejnym ważnym pojęciem w odniesieniu do Boga relacyjnego jest miłość. Tillich stwierdza na wstępie, że miłość jest przede wszystkim pojęciem ontologicznym³⁴¹. Jej emocjonalny element jest jedynie konsekwencją ontologicznej natury miłości. Ontologiczna wykładnia miłości opisuje ją jako ponowne połączenie [*reunion*]. Według Tillich'a każdy proces życiowy jednoczy tendencję do separacji z tendencją do ponownego połączenia. Jedność dwóch tendencji oznacza ontologiczną naturę miłości. Nie sposób mówić o miłości zarówno bez indywidualizacji, która zakłada separację, jak i bez partycypacji. Stwierdzenie, że bycie samo jest miłością jest zrozumiałe tylko poprzez pojęcie boskiego życia jako wiecznego procesu przewyżniania separacji pomiędzy potencjalnością a aktualnością. Boskie życie ma charakter miłości, ale samo znajduje się poza rozróżnieniem na bycie potencjalne i aktualne³⁴².

Omawiając naturę miłości Tillich wyróżnia jej cztery jakości (cechy), które nazywa się niekiedy typami miłości. Są nimi: *libido* (*epithumia*), *philia*, *eros* i *agape*³⁴³. Poprzez *libido* Tillich rozumie ruch potrzebującego w kierunku tego, co spełnia jego potrzebę³⁴⁴. *Philia* jest ruchem w kierunku jedności równych sobie bytów. Jest więc miłością partnerską pomiędzy osobami. Z kolei *eros* jest miłością transpersonalną tego, co znajduje się niżej pod względem mocy i sensu w kierunku tego, co wyższe. Dąży ona

³⁴⁰ ST I, ss. 278–279 (TS I, ss. 256–257).

³⁴¹ Tillich poświęcił szczególną uwagę ontologii miłości w wykładach na temat problemów miłości, mocy i sprawiedliwości. Wykłady zostały wydane 1954 r. w formie książki. Tillich opisuje w niej miłość jako „ruch w kierunku jedności tego, co oddzielone” (P. Tillich, *Love, Power, and Justice*, New York 1960, s. 25).

³⁴² ST I, s. 280 (TS I, s. 257).

³⁴³ Tillich zauważa, że pozornie odległe typy miłości takie jak *eros* czy *agape* doprowadziły w skrajnych przypadkach do zaprzestania stosowania słowa „miłość” w stosunku do dwóch sprzecznych typów. Sam uważa, że używanie jednego słowa jest uzasadnione, gdyż są one obecne w każdym akcie miłości. Z tego też powodu w późniejszym dziele woli mówić o jakościach [*qualities*] miłości, aniżeli o typach (P. Tillich, *Love, Power, and Justice...*, s. 5).

³⁴⁴ Szerokie i ontologiczne pojęcie *libido* zdaje się być bliższe terminologii Junga aniżeli Freuda, który to zawęził jego znaczenie do sił popędowych życia seksualnego (Z. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, tłum. S. Kempenerówna i W. Zaniewicki, Warszawa 2001, s. 357).

do zjednoczenia z tym, co jest nośnikiem wartości ze względu na tę wartość. Może odnosić się do piękna i prawdy w naturze i kulturze czy do boskiego źródła piękna i prawdy. Niekiedy utożsamia się ją z *libido* (*epithumia*), ze względu na obecny ruch w kierunku realizacji potrzeby³⁴⁵. Te trzy rodzaje miłości są zależne od przygodnych cech, które są zmienne i występują częściowo. Są zależne od stanów awersji, atrakcyjności, namiętności czy sympatii. Na tle wymienionych typów miłość jako *agape* zajmuje zaszczytną pozycję. Tillich unika mówienia o *agape* jako o ostatniej i najwyższej formie miłości, ponieważ posiada ona specjalną jakość. *Agape* „wkracza z innego wymiaru w całość życia i we wszystkie cechy miłości”³⁴⁶. *Agape* jest jakością miłości, która jest niezależna od przygodnych stanów. Bezwarunkowo akceptuje i jednoczy drugiego to znaczy niezależnie od jego cech. Ta uniwersalna miłość nie wyklucza nikogo i dotyczy każdego z kim może zaistnieć konkretna relacja. Ma ona charakter „pomimo”, gdyż przełamuje opór i niechęć za pomocą cierpienia i przebaczenia. Miłość jako *agape* poszukuje zjednoczenia z drugim niezależnie od jego cech i wynika z ostatecznej jedności bytów w obrębie boskiego gruntu³⁴⁷. „*Agape* przecina separację równych i nierównych, współczujących i niechętnych. Nie potrzebuje współczucia, aby kochać; kocha to, co musi być odrzucone w kategoriach *philia*. *Agape* kocha miłość samą w każdym i poprzez każdego”³⁴⁸.

Podstawowym i jedynie adekwatnym symbolem boskiej miłości jest właśnie *agape*. Jednakże z powodu, że *agape* łączy się zazwyczaj z innymi wymienionymi elementami miłości, możliwe jest odnoszenie również pojęć takich jak *libido*, *philia* i *eros* do uokreślenia bożej miłości, co miało miejsce w symbolizmie chrześcijańskim. Język pobożnościowy i mistyczny mówi o tęsknocie Boga za swoim stworzeniem, co sugerowałoby miłość *libido*. Jednakże należy zaznaczyć, że jest to warstwa poetycko-religijnej symboliki, gdyż właściwie mówiąc Bóg jako bycie samo nie potrzebuje niczego. Z kolei miłość *philia* obecna jest ilekroć mówi się o uczniach jako o „przyjaciółach Boga”, co również posiada charakter symboliczny, gdyż właściwie mówiąc pomiędzy Bogiem a człowiekiem nie ma równości i partnerstwa. Natomiast miłość *eros* uobecnia się, gdy Boga opisuje się jako zmierzającego do ostatecznego spełnienia, kiedy będzie on „wszystkim we wszystkim”. Eschatologicznego opisu nie można jednak zrównać z *erosem*, ponieważ właściwie mówiąc Bóg przekracza spełnienie i niespełnienie rzeczywistości. Wymienione trzy jakości miłości mają znaczenie dla

³⁴⁵ P. Tillich, *Love, Power, and Justice...*, s. 30.

³⁴⁶ Ibid., s. 33.

³⁴⁷ ST I, s. 280 (TS I, s. 258).

³⁴⁸ P. Tillich, *Love, Power, and Justice...*, s. 119.

symbolizowania boskiej miłości, jednakże nie można ich z nią zrównać. Podstawowym symbolem jest więc *agape*³⁴⁹.

Miłość *agape* pomiędzy ludźmi jest podstawą do mówienia o *agape* Boga do człowieka. Występuje między nimi korelacja. Jednakże *agape* człowieka do Boga odstaje od tych relacji. Człowiek nie kocha Boga „pomimo” czy w akcie przebaczenia, dlatego jest to miłość w bardziej ogólnym znaczeniu przy jednoczesnym akcentowaniu elementu woli (wyboru) człowieka. Miłość człowieka do Boga wyraża się przede wszystkim jako *eros*, w którym obecne jest wyniesienie poziomu niższego w kierunku wyższego³⁵⁰. Aby uniknąć uprzedmiotowienia Boga w ludzkiej relacji miłosnej, Tillich stwierdza, że „miłość człowieka do Boga jest miłością, za pomocą której Bóg kocha samego siebie”³⁵¹. Oznacza to, że choć człowiek czyni z Boga obiekt swojej miłości, to Bóg zawsze pozostaje podmiotem tej relacji.

W ostatniej części dotyczącej Boga relacyjnego Tillich omawia dwa główne symbole personalnej relacji człowieka z Bogiem. Relacja osoba-osoba wyraża się przede wszystkim poprzez symbole Boga jako Pana i Boga jako Ojca. Pochodne symbole „Króla”, „Sędziego czy „Najwyższego” przynależą do pierwszego symbolu. Z kolei „Stwórca, „Wspomożyciel” czy „Zbawca” do drugiego symbolu. Choć zdaje się występować sprzeczność pomiędzy symbolami Pana i Ojca, Tillich stwierdza, że nie zachodzi pomiędzy nimi żaden konflikt. Elementy te nie mogą być rozdzielone, ponieważ uzupełniają się wzajemnie i mają sens tylko gdy występują razem. Pierwszy wyraża świętą moc Boga, drugi z kolei wyraża świętą miłość. Według Tillicha teologia, która nie zachowuje równowagi pomiędzy tymi dwoma symbolami, błądzi³⁵².

Symbol Boga jako Pana wyraża trzy ważne prawdy dotyczące relacji człowieka do świętej mocy. W pierwszej kolejności symbolizuje niedostępność i nieskończony dystans pomiędzy Bogiem a stworzeniem. Po drugie symbol wyraża esencjalną strukturę rzeczywistości (*logos*), która jawi się wyobcowanej egzystencji jako prawo i wyraz boskiej woli. Po trzecie jest symbolem „Bożego zarządzania całą rzeczywistością stosownie do wewnętrznego *telos* stworzenia, ostatecznego spełnienia tworu”³⁵³. Tillich zwraca uwagę na niebezpieczeństwo absolutyzowania symbolu „Pana” i poświęcania przy tym symboli wyrażających bożą miłość. Jego zdaniem Bóg, który jest tylko Panem staje się tyranem, który „narzuca prawa swym poddanym i wymaga heteronomicznego

³⁴⁹ ST I, s. 280 (TS I, s. 258).

³⁵⁰ ST I, s. 281 (TS I, s. 259).

³⁵¹ ST I, s. 282 (TS I, s. 259).

³⁵² ST I, ss. 286–287 (TS I, ss. 263–264).

³⁵³ ST I, s. 287 (TS I, s. 264).

posłuszeństwa oraz niekwestionowanej akceptacji swych wypowiedzi”³⁵⁴. Narusza to racjonalną autonomię człowieka i jego wolę. Znaczyłoby to, że Bóg niszczy stworzoną naturę swych poddanych, aby zbawić. To zniekształcenie symbolu Boga jako Pana jest nieuniknione, jeśli Boga nie pojmuje się również jako Ojca. Zdaniem Tillicha „Pan, który nie jest Ojcem, jest demoniczny”³⁵⁵.

Symbol Boga jako Ojca wyraża trzy ważne prawdy dotyczące relacji człowieka do świętej miłości. W pierwszej kolejności symbolizuje jedność z Bogiem, który jest „początkową zasadą, od której człowiek jest nieprzerwanie zależny, ponieważ jest wiecznie zakorzeniony w boskim gruncie”³⁵⁶. Po drugie symbol wyraża podtrzymującą twórczość Boga, która zachowuje człowieka i prowadzi do spełnienia. Po trzecie jest symbolem na oznaczenie Boga, który „akceptuje nieakceptowalne”³⁵⁷, co wyraża się poprzez naukę o usprawiedliwieniu z łaski. Podobnie jak przy poprzednim symbolu obecne jest niebezpieczeństwo przeakcentowania symbolu Ojca. Urzeczywistnia się ono w popularnym myśleniu o Bogu, gdy jako Ojciec zostaje pozbawiony charakteru Pana i staje się przyjaznym Ojcem, który nie wykracza poza relację rodzinną czy wychowawczą. Taki sentymentalny obraz Boga odziera boskość ze świętości i uniemożliwia zrozumienie boskiej sprawiedliwości i sądu. Bóg reprezentuje „uniwersalny porządek bytu [*the universal order of being*] i nie może działać tak, jakby był przyjaznym ojcem, okazującym sentymentalną miłość do swych dzieci”³⁵⁸. O potrzebie zachowania dwóch symboli Boga Tillich pisze następująco:

„Symbol «Pana» i symbol «Ojca» uzupełniają się nawzajem. Jest to prawda zarówno teologiczna, jak i psychologiczna. Ten, kto jest tylko Panem, nie może być obiektem ludzkiego ostatecznego zatroskania. Ten, kto jest tylko Ojcem, też nie może nas ostatecznie obchodzić. Pan, który jest tylko Panem, wzbudza uzasadniony rewolucyjny opór, przełamywalny tylko w drodze grózb. A z jego przełamaniem represja rodzi taki typ pokory, który zaprzecza ludzkiej godności i wolności. Z drugiej zaś strony, Ojciec, który jest tylko Ojcem wzbudza cześć, która łatwo przemienia się w pragnienie niezależności, wdzięczności, która łatwo przechodzi w obojętność, sentymentalną miłość, która łatwo obraca się w pogardę, i naiwną ufność, która łatwo przeobraża się

³⁵⁴ ST I, s. 287 (TS I, s. 264).

³⁵⁵ ST I, s. 287 (TS I, s. 264).

³⁵⁶ ST I, s. 287 (TS I, s. 264).

³⁵⁷ Tillich interpretuje pojęcie łaski właśnie jako „akceptacje, tego co jest nieakceptowalne” [*acceptance of that which is unacceptable*] (HChT, s. 193.).

³⁵⁸ ST I, s. 288 (TS I, ss. 264–265).

w rozczarowanie. Wychodząca od psychologii i socjologii krytyka personalistycznych symboli ludzkiej relacji do Boga winna być traktowana z całą powagą przez teologów”³⁵⁹.

2.6. Podsumowanie

Rozdział drugi poświęcono perspektywie teologicznej wraz z ujęciem podstawowych pojęć religijnych systemu Tillicha. Na początku tego rozdziału zwrócono uwagę na przejście pomiędzy perspektywą filozoficzną a teologiczną, która wyraża się poprzez pytanie o Boga. Ontologiczna analiza ludzkiej skończoności ukazała, że pytanie o Boga jest możliwe i konieczne, co zostało wyrażone w tak zwanych dowodach na istnienie Boga, które to stanowią domenę filozofii religii. Możliwość pytania została zaprezentowana na podstawie dowodu ontologicznego, który zdaniem Tillicha wskazuje na element nieuwarunkowany obecny w strukturze rozumu i rzeczywistości. Przejawia się on zarówno w teoretycznej (dowód ontologiczny i prawda sama), jak i praktycznej (imperatyw kategoryczny i dobro samo) funkcji umysłu. Jednocześnie Tillich podkreśla, że forma dowodzenia, jak i istnienie Boga, które miałyby być wywiedzione z pomocą dowodu jest nieuzasadnione. Doświadczenie bezwarunkowego elementu w spotkaniu z rzeczywistością nie ustanawia bezwarunkowego bytu [*an unconditional being*] w obrębie rzeczywistości. Dowód ontologiczny (a wraz z nim dowody moralne) są dla Tillicha ważne o ile zwraca się w nich uwagę na bezwarunkowy element w strukturze rozumu i rzeczywistości. Transcendentalia takie jak prawda sama i dobro samo są manifestacjami bycia samego oraz pojawiają się w recypujących i kształtujących funkcjach rozumu. Choć umysł ludzki pragnąłby hipostazować pojęcie „czegoś nieuwarunkowanego” jako pewnego istniejącego i indywidualnego bytu, to jest to nieuzasadnione oraz słusznie spotyka się ze sprzeciwem filozofów i teologów. Z kolei według Tillicha dowody kosmologiczne (w tym dowód teleologiczny) również nie dowodzą istnienia bytu zwanego Bogiem. Istniejący byt wyprowadzony z łańcucha przyczynowo-skutkowego świata sam musiałby należeć do świata i nie mógłby przez to przekraczać nieskończenia świata. Dowód stanowi więc analizę ludzkiej skończoności, która sprawia, że pytanie o Boga (o to, co przewyższa niepokój skończoności) staje się konieczne. Jest raczej „zhipostazowanym pytaniem” o to, co poprzedza skończoność, aniżeli odpowiedzią na to pytanie.

Omawiając perspektywę teologiczną w systemie Tillicha poświęcono uwagę naturze i metodologii teologii, co stanowi ważny element całego przedsięwzięcia. Tillich wyszczególniając teologię od filozofii i nauk szczegółowych, stwierdza, że „obiektem”

³⁵⁹ ST I, s. 289 (TS I, s. 265).

teologii jest „to, co ostatecznie nas obchodzi”. Oznacza to, że w obiekcie teologii nie można „zobiektywizować” do samego przedmiotu, który można by badać i opisywać w oderwaniu od podmiotu. Bez postawy ostatecznego zatroskania nie można poznać ani ujmować tego, o co jest się ostatecznie zatroskanym. Dla teologii Bóg nie jest istniejącym obiektem, który miałby być przedmiotowo badany przez człowieka, ale jest nazwą tego, co człowieka ostatecznie obchodzi, gdy jest on pod władzą tego, co ostateczne. Teolog traktuje swój „obiekt” z pasją, lękiem i miłością. Według Tillicha teologia systematyczna posługuje się metodą korelacji, gdyż dokonuje analizy ludzkiej sytuacji, z której wynikają pytania egzystencjalne, i wykazuje, że używane w orędziu chrześcijańskim symbole są odpowiedziami na te pytania. Występuje więc wzajemny związek pomiędzy pytaniem, jakie ukryte jest w ludzkiej skończoności, a odpowiedzią, jaka znajduje się w objawieniu, które teologia interpretuje. Teologia czerpie swoje odpowiedzi z bogatych źródeł, z których podstawowym jest Pismo Święte stanowiące świadectwo ludzi, którzy uczestniczyli w objawicielskich wydarzeniach. Biblia nie stanowi zbioru obiektywnych informacji o bycie zwanym Bogiem i jego dokonań, ale jest receptywną i twórczą odpowiedzią świadków na objawielskie wydarzenia, w których uczestniczyli. Ponadto ważnym źródłem jest również historia religii czy kultury. Jednocześnie dla teologii ważne jest doświadczenie, które stanowi medium, za pomocą którego odbiera się treści religijne. To doświadczenie poprzez partycypację jest konieczne, aby prawda religijna mogła stać się prawdą dla człowieka. Te bogate źródła i nieokreślone doświadczenie jako medium domaga się normy, która byłaby kryterium i przewodnikiem systemu teologicznego. Norma materialna nie jest czymś wymyślonym przez teologa ani czymś narzuconym przez instytucję, ale stanowi efekt każdorazowego spotkania Kościoła (wewnątrz swojej aktualnej sytuacji) z orędziem chrześcijańskim. Nie jest możliwe podanie jednej zawsze obowiązującej i nieuwarunkowanej normy teologicznej, a jej świadomość i potwierdzenie uzyskuje się z perspektywy czasu. Niemniej jednak Tillich ryzykuje sformułowanie kryterium dla teologii systematycznej i określa normę jako „Nowe Bycie w Jezusie jako Chrystusie”.

Pojęcie troski ostatecznej w systemie Tillicha związane jest z religijnym pojęciem „wiary” [*faith*]. Zostało ono zdefiniowane jako „stan bycia ostatecznie zatroskanym”. Za pomocą tak rozumianej wiary Tillich zwalcza popularne zniekształcenia sensu wiary. Jednym z nich jest intelektualne zniekształcenie, które sprowadza wiarę do „przekonania” [*belief*] o niskim stopniu oczywistości. Przykładowo takie zniekształcenie może wyrażać się jako przekonanie o istnieniu indywidualnego bytu zwanego Bogiem. Łączy ono się często z woluntarystycznym zniekształceniem, który nakazuje rekompensować niski

stopień oczywistości „wołą uwierzenia” czy heteronomicznym posłuszeństwem. Według Tillicha wiara jako akt angażujący całą osobowość poprzedza intelektualne, woluntarystyczne, a nawet emocjonalne funkcję osobowości człowieka. Dlatego bliższym naturze wiary jest mówienie o „byciu pochwyconym przez ostateczną troskę”.

Aby zrozumieć w jaki sposób troska ostateczna jest wyrażana w religii, należało przybliżyć symbolizm, który dla Tillicha stanowi podstawowy język religijny. Według Tillicha podstawową cechą symbolu jest „niewłaściwość”, ponieważ każdy symbol wskazuje na coś, czym sam nie jest. Posiada więc w sobie negację samego siebie i odesłanie poza siebie. Jednocześnie symbol uczestniczy mocą i sensem w tym, na co wskazuje. Biorąc pod uwagę ontologiczną i epistemologiczną analizę ludzkiej skończoności, warto zwrócić uwagę na kwestię myślenia lub mówienia o byciu samym. Według Tillicha ludzki umysł funkcjonuje w ramach struktury podmiotu i przedmiotu. O czymkolwiek człowiek pomyśli czy na cokolwiek będzie działał zostanie wtłoczone strukturę skończoności i stanie się dla niego obiektem myśli lub działania. Gdy więc człowiek myśli lub mówi o Bogu, to Bóg przestaje być dla niego byciem samym. Staje się obiektem i bytem obok innych bytów. A Bóg, który jest jakimś istniejącym bytem, jest tylko częścią rzeczywistości i zostaje podporządkowany strukturze rzeczywistości. Ukazuje to niemożliwość mówienia, a nawet myślenia o Bogu. Rozwiązanie tego problemu znajduje jednak swoje rozwiązanie w języku symbolicznym, który zawiera wewnątrz siebie autonegację.

Na końcu tej części pracy znalazło się omówienie doktryny Boga. Z pomocą metody fenomenologicznej Tillich stwierdza, że bogowie nie są obiektami we wszechświecie, ale są wyrazami ostatecznego zatroskania. Bóg jest więc nazwą tego, co człowieka ostatecznie obchodzi, a każde mówienie o Bogu ma miejsce na podstawie stosunku człowieka do tego, co ostateczne. Troska ostateczna w obrębie doświadczenia rodzi napięcie pomiędzy konkretnością ludzkiego zatroskania a abstrakcyjnością, która uobecnia się wraz z przekraczaniem skończonych treści troski w stronę absolutu. Jest to napięcie, które wyznacza dynamikę religii. Z pojęciem boskości łączy się nierozzerwalnie pojęcie świętości, które to oznacza pewną specjalną jakość tego, co wzbudza w człowieku ostateczne zatroskanie. Świętość urzeczywistnia się poprzez konkretne obiekty, które uzyskują status świętych. Jako media boskości posiadają status analogiczny do symbolu, gdyż są reprezentacjami ludzkiego ostatecznego zatroskania i w ten sposób grozi im ryzyko stania się demonicznymi, gdy świętość zostaje uznana za ich nieodłączną cechę. Pojęcie ostateczności prowadzi do filozoficznego pojęcia bycia samego poza który umysł ludzki nie może wyjść. Według Tillicha Boga nie można pojąć za pomocą twierdzenia

o istnieniu jakiegoś bytu obok innych bytów czy nawet ponad nimi. Oznaczałoby to podporządkowanie Boga strukturze skończoności. Dlatego doktryna Boga łączy się nierozdzielnie z filozoficznym pojęciem bycia samego. Pojawia się jednak pytanie o kwestię życia Boga, boską twórczość i jego zdolność do pozostawania w relacji do skończonych bytów. Dla Tillicha każda z tych kwestii ma znaczenie dla doktryny Boga i wyraża prawdę, ale tylko jeśli pojmowana jest w sensie symbolicznym. Dosłowna interpretacja sprowadziłaby Boga na poziom skończoności i w ten sposób odebrałaby jego nieskończoność. Zanegowanie istnienia Boga w celu zachowania ostateczności i nieskończoności Boga wydaje się koniecznym elementem systemu Tillicha. W związku z tym religijna funkcja ateizmu zostanie omówiona w kolejnej części pracy.

ROZDZIAŁ TRZECI – Ateizm i wyrazy jego funkcji religijnej w pismach Tillicha

W poprzednich rozdziałach pracy zrekonstruowany został system ontologiczny Tillicha, ukazano jego podstawowe pojęcia i struktury oraz omówiono również perspektywę teologiczną, w której kluczowe było rozumienia Boga jako bycia samego. Rozdziały te pokazały dwa ważne elementy. Z jednej strony struktura ontologiczna wraz ze skończonością człowieka ukazuje, w jaki sposób umysł ludzki uwarunkowuje i uprzedmiotawia wszystko, co staje się światem dla jaźni. Nazwano to podmiotowo-przedmiotową strukturą epistemologiczną. Z drugiej strony Bóg jako moc wszelkiego bycia (podstawa i otchłań) poprzedza podział na podmiot i przedmiot. Jest tym, co człowieka ostatecznie obchodzi, a ostateczność bycia samego uniemożliwia sprowadzenie Boga do uwarukowanego i skończonego bytu. Te dwa elementy wskazują na napięcie uobecniające się w każdym mówieniu czy nawet myśleniu o Bogu.

Rozdział trzeci niniejszej pracy analizuje kwestię ateizmu i jego religijnej funkcji na podstawie wybranych fragmentów tekstów Tillicha, a następnie omawia zastosowanie tej religijnej funkcji na przykładzie jego charakterystycznych koncepcji teologicznych. W rozdziale ukazane zostanie, że religijna funkcja ateizmu uobecnia się już we wczesnych tekstach Tillicha, choć wraz z kolejnymi publikacjami może przybierać różne nazwy. W drugiej części rozdziału przedstawione zostaną wybrane koncepcje, tj. Bóg ponad Bogiem, deliteralizacja oraz zasada protestancka czy kryterium krzyża jako wyrazy i zastosowanie omawianej religijnej funkcji ateizmu.

3.1. Analiza wybranych tekstów

W tej części pracy dokonano kwerendy tekstów Tillicha pod kątem kwestii ateizmu i teizmu oraz istnienia i nieistnienia Boga, które zostały przez niego bezpośrednio poruszone. W toku badań wybrano 14 tekstów na przestrzeni ok. 35 lat działalności teologicznej Tillicha, które jawią się jako wartościowe ze względu na temat niniejszej rozprawy. Zostały one uporządkowane w kolejności chronologicznej według roku wydania publikacji. Tytuły podrozdziałów są jednocześnie tytułami omawianych dzieł. Wybrane fragmenty ukazują, w jaki sposób Tillich *explicite* postrzegał problem istnienia i nieistnienia Boga, jak definiował religijną funkcję ateizmu oraz jakie różne znaczenia słowa „teizm” i „ateizm” można wyczytać z jego tekstów na przestrzeni lat oraz w jakim występują kontekście.

3.1.1. „Przewycięzenie pojęcia religii” (1922)

W swoim wczesnym tekście z 1922 roku z filozofii religii pt. „Przewycięzenie pojęcia religii w filozofii religii” opublikowanym w czasopiśmie filozoficznym „Kant-Studien”, Tillich zwrócił uwagę na kryjący się w religii podstawowy i nieodłączny paradoks¹. Jest nim „punkt, w którym to, co nieuwarunkowane [*das Unbedingte*] staje się obiektem (przedmiotem)”². Nazwany zostaje pierwotnym paradoksem, ponieważ to, co nieuwarunkowane z natury znajduje się poza podziałem na podmiot i przedmiot. Paradoksalnie mówiąc, religia jest pojęciem czegoś, co zostaje zanegowane przez samo pojęcie. Jednocześnie każde twierdzenie o tym, co nieuwarunkowane musi mieć formę tego paradoksu. Choć estetyczne czy logiczne (myślowe) paradoksy przynależą do podmiotu i mogą zostać rozwiązane, to paradoks tego, co nieuwarunkowane przynależy do natury samego przedmiotu i jest przez to nierozwiązywalny. Tillich wskazał tym samym na napięcie pomiędzy religią [*der Religion*] a pojęciem religii [*der Religionsbegriff*]³.

Religia protestuje przeciwko pojęciu religii, które ugruntowuje to, co nieuwarunkowane na tym, co uwarunkowane, czyniąc *de facto* z nieuwarunkowanego coś uwarunkowanego. Tillich przedstawia więc cztery zarzuty, które religia podnosi przeciwko pojęciu religii. Zarzuty odnoszą się przeciwko relatywizowaniu tego, co nieuwarunkowane względem pewności ego, względem świata, kultury oraz historii religii. W relacji z tymi czterema elementami religia zostaje uwarunkowana, a w konsekwencji zniszczona.

Na szczególną uwagę zasługuje relatywizacja religii względem ego i świata, gdy pojęcie religii dominuje nad religią. To właśnie ona prowadzi do traktowania Boga w sposób obiektywny jako coś istniejącego i tym samym ma największe znaczenie dla tematu niniejszej pracy.

Tillich rozpoczyna omawianie relatywizacji religii względem ego od kwestii pewności (w znaczeniu bycia pewnym czegoś). Jego punktem wyjścia jest twierdzenie, że pewność tego, co nieuwarunkowane jest nieuwarunkowana. Jednakże, gdy myślenie jest zdeterminowane przez pojęcie religii, to pewność ta zostaje zepchnięta na drugi plan, a na jej miejscu pojawia się pewność samego siebie (własnego ego) [*Ichgewissheit*]. Zakłada się tym samym, że podmiot jest w stanie uchwycić samego siebie bez

¹ P. Tillich, *Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie* (1922) [w:] MW/HW IV, ss. 73–90. Tekst ten został później przetłumaczony na język angielski i włączony do zbioru trzech tekstów dotyczących filozofii religii Tillicha pt. „Czym jest religia?” (P. Tillich, *What is Religion?*, tłum. J.L. Adams i inni, New York 1973, ss. 122–154).

² P. Tillich, *Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie* (1922)..., s. 73.

³ Ibid., s. 74.

świadości Boga. Tillich stwierdza jednak kategorycznie, że „pewność samego siebie nie jest fundamentem dla bezwarunkowej pewności”⁴. Gdy świat zewnętrzny (przedmiot) rozmywa się jako pozór, to również wątpliwa staje się pewność samego siebie (podmiot). Według Tillicha ego uczestniczy w bezwarunkowej pewności tylko gdy jest rozumiane jako miejsce samo-uchwycenia się tego, co nieuwarunkowane, które to znajduje się poza podmiotem i przedmiotem. To co, nieuwarunkowane jest tym, co ugruntowuje, a więc właściwym jest postrzeganie ego jako medium i to, co ugruntowane⁵.

Konsekwentnie utrata pewności tego, co nieuwarunkowane prowadzi również do utraty jego rzeczywistości. Według Tillicha taka religia, aby osiągnąć tego, co nieuwarunkowane rozpoczyna od własnego świata. Prowadzi to do dwóch możliwości. W pierwszej sytuacji samowystarczające pojęcie świata potrzebuje jedynie uzupełnienia przy swoich miejscach granicznych. Bóg staje się więc korelatem świata, a przez to również światem. Ale zdaniem Tillicha „to, co prawdziwie nieuwarunkowane znajduje się ponad takim Bogiem i światem”⁶, a taki Bóg jest Bogiem deizmu⁷. Z kolei w drugiej sytuacji świat nie potrzebuje żadnego uzupełnienia. Wszechświat sam w sobie jest skończony, a Bóg jest z nim identyczny. Tillich używa takich sformułowań jak „całość”, „synteza wszystkich skończonych form” czy „wszechświat tego, co uwarunkowane”. Według niego taki Bóg jako suma tego, co skończone nie może być również nieuwarunkowany. Nazywa Go Bogiem panteizmu⁸.

W rozwoju zachodniej filozofii religii zauważa dominację pojęcia religii, która urzeczywistniała się zarówno w nieświadomej, jak i świadomej formie⁹. Przykładowo w oświeceniu można zaobserwować racjonalną formę filozofii religii, gdzie dominacja pojęcia religii była obecna, choć nieświadomie. Tillich zwraca uwagę, że Bóg staje się wtedy tylko uprzedmiotowionym elementem świata, nawet jeśli zajmuje centralnie miejsce. Wyraził to następująco:

⁴ Ibid.

⁵ Ibid. Tillich zauważa, że to „uczestnictwo w nieuwarunkowanej pewności” zostało wyrażone przez Augustyna jako absolutne życie, a przez Kartezjusza jako absolutna forma.

⁶ Ibid., s. 75.

⁷ Warto zauważyć, że dla Tillicha deizm jest koniecznym elementem każdego pojęcia Boga [*Gottesvorstellung*]. Jest to moment w którym Bóg zostaje uprzedmiotowiony i uczyniony skończonym. Ma to miejsce tam, „gdzie nie można już uchwycić paradoksalnego sensu boskiego bytu” (Ibid., s. 83).

⁸ Ibid., s. 75. Według Tillicha panteizm wynika z faktu, że to, co nieuwarunkowane można uchwycić poprzez każdą rzeczywistą rzecz. Jednak zatrzymuje się on na tej przedmiotowej formie [*Gegenstandsform*] tym samym utożsamiając z nią to, co nieuwarunkowane (Ibid., s. 83).

⁹ Tillich wyszczególnia trzy okresy (lub typy) rozwoju zachodniej filozofii religii: racjonalny, krytyczny i intuitywny (fenomenologiczny). Pierwszy jest nieświadomy dominacji pojęcia religii, drugi jest świadomy, a w trzecim następuje zanik tej dominacji (P. Tillich, *Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie* (1922)..., s. 76).

„W światopoglądzie prawie wszystkich filozofów tego okresu Bóg staje się centralnym elementem w konstrukcji świata: nosicielem harmonii świata, pomysłowym zegarmistrzem systemu kosmicznego, pośrednikiem pomiędzy podmiotem a przedmiotem. Nawet jeśli jest miejscem (źródłem) idei lub czymś poza myślą i rozciągłością, to zawsze jest rozumiany w techniczny i przedmiotowy sposób, tak jakby był rzeczą. Przez determinizm z góry ustanowionej harmonii, myślenie także stało się urzeczowiające. Bóg, który powinien dopełnić świat, jest światem, a nie Bogiem”¹⁰.

Postępująca dominacja pojęcia religii doprowadziła do oparcia realności Boga na realności świata. W tym okresie wszystko, co rzeczywiste ma formę obiektywności, do której należy również istnienie. Tillich dostrzega jednak możliwość przekroczenia dominacji pojęcia religii i uprzedmiotowienia tego, co nieuwarunkowane. Według niego poprzez każdą rzeczywistą rzecz można uchwycić coś rzeczywiście nieuwarunkowanego [*ein Unbedingt-Wirkliches*], które nie ma formy obiektu, a więc i istnienia [*also auch keine Existenz hat*]¹¹. Tillich stwierdza, że „gdy duch jest skierowany ku światu i jego treści w taki sposób, że w świadomości pojawia się moment tego, co nieuwarunkowane [*das Moment der Unbedingtheit*], które zawiera się we wszystkim, to wtedy skierowany jest ku Bogu”¹².

Tillich stoi na stanowisku, że w tym miejscu należy bezwzględnie wykluczyć obiektywizujące myślenie, ponieważ nie mówi się tu o przedmiocie¹³. To, co nieuwarunkowane jest więc pozbawione wszelkiej formy, łącznie z istnieniem. Z drugiej strony każde twierdzenie ma formę obiektywną, dlatego może być ono prawdziwe tylko jako paradoksalne twierdzenie¹⁴.

W tym miejscu rozważań Tillicha pojawia się kluczowa świadomość konieczności uprzedmiotowienia tego, co z natury nie jest przedmiotem. Zostaje ono omówione na podstawie prostego zdania „Bóg jest”:

„Stwierdzenie «Bóg jest» [*Gott ist*] jest stwierdzeniem teoretycznym co do formy i żadna hierarchia nie może tego zmienić. Jest to zaszeregowanie Boga w świecie

¹⁰ Ibid., s. 77. Wyjątkiem, który przezwyciężył takie koncepcje (nazywane przez Tillicha „koncepcjami niegodnymi Boga”) i tym samym dał podwaliny pod nowy okres, był Spinoza. Jednak, według Tillicha, on również uległ ówczesnej „urzeczowiającej koncepcji świata”.

¹¹ Ibid., ss. 82–83.

¹² Ibid., s. 83. Warto zauważyć, że w angielskim tłumaczeniu *das Moment* oddano raz jako *impulse*, a raz jako *power* (P. Tillich, *What is Religion?*, s. 140).

¹³ To, co nieuwarunkowane nie jest przedmiotem „obok innych rzeczy albo ponad nimi czy w nich” [*neben den Dingen, oder über den Dingen, oder in den Dingen*] (P. Tillich, *Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie* (1922)...), s. 83).

¹⁴ Ibid. Tillich używa również określenia „przełamane [*gebrochene*] twierdzenie”, co zostanie później wyrażone w kontekście symbolizmu religijnego i symbolu rozłamanego [*broken symbol*].

obiektów, ale to szufladkowanie jest bezbożne [*Gottlosigkeit*]¹⁵. Jeśli stwierdzenie «Bóg jest» jest stwierdzeniem teoretycznym również co do treści, to wtedy niszczy boskość Boga. Jeśli jest rozumiane jako paradoks, to jest koniecznym wyrazem afirmacji tego, co nieuwarunkowane, ponieważ nie można zwrócić się w stronę tego, co nieuwarunkowane inaczej niż poprzez uprzedmiotowienie [*Vergegenständlichkeit*]¹⁶.

Według Tillicha to podejście przekracza wspomniany deizm i panteizm. W swojej pracy nazywa takie podejście teizmem, który oznacza, że „to, co nieuwarunkowane jest nieuwarunkowane”¹⁷. W tym samym miejscu zaznacza, że teizm ten nie ma nic wspólnego ze „zwykłym kościelnym semi-deizmem”. Nie rozwija jednak tego wątku. Tillich postrzega teizm jako rozwiązanie problemu uprzedmiotowienia Boga oraz wyjście z impasu pomiędzy deizmem i panteizmem, które uwarunkowują to, co nieuwarunkowane. Według niego teizm jest świadomy, że to, co nieuwarunkowane jest pozbawione istnienia, a istnienie jako pojęcie teoretyczne uprzedmiotawia Boga.

3.1.2. „Filozofia religii” (1925)

Podstawowy problem filozofii, jakim jest napięcie pomiędzy religią a pojęciem religii (czy pomiędzy religią a filozofią religii) znalazł swoje omówienie również w 1925 roku w tekście pt. „Filozofia religii” w ramach pracy zbiorowej będącej podręcznikiem filozofii¹⁸. Tillich rozpoczął swój tekst od uwagi, że choć przedmiotem filozofii religii jest religia, to jednak filozofia ta spotyka się z czymś, co opiera się stawianiu się przedmiotem. Religia unika wszelkich uogólniających i strukturyzujących pojęć. Problem ten widoczny jest w użyciu pojęcia „objawienia”, które stawiane jest w opozycji do pojęcia religii i przedstawiane jest jako domena teologii. Ma ono tym samym wyrażać wyjątkowość, niepowtarzalność i transcendentność. Doprowadziło to do sporu pomiędzy filozofią religii a nauką o objawieniu, który w ocenie Tillicha „rozmywa jedność świadomości” i prowadzi do rozpadu zarówno religii, jak i kultury. Celem Tillicha jest więc odnaleźć punkt, gdzie filozofia religii spotyka się z nauką o objawieniu. Punkt ten miałby pomóc stworzyć syntetyczne rozwiązanie sporu¹⁹.

Rozważając istotę religii, która jest kierunkiem w stronę nieuwarunkowanego [*Richtung auf das Unbedingte*], Tillich zwraca uwagę na podstawowe elementy religii

¹⁵ Słowo *Gottlosigkeit* zostało w angielskim tłumaczeniu oddane jako *atheism*, co zaciemnia zrozumienie tekstu, szczególnie w kontekście znaczenia religijnej funkcji ateizmu (P. Tillich, *What is Religion?*, s. 141).

¹⁶ P. Tillich, *Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie* (1922)..., s. 83.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ P. Tillich, *Religionsphilosophie* (1925) [w:] MW/HW IV, ss. 117–170. Tillich nazywał ten tekst pierwszym szkicem swojej filozofii religii (J.L. Adams, *Introduction* [w:] P. Tillich, *What is Religion?*, New York 1973, s. 9).

¹⁹ P. Tillich, *Religionsphilosophie* (1925)..., s. 118.

oraz ich wzajemne relacje. Obok podstawowej pary pojęć religii i kultury, wymienia kolejno wiarę i niewiarę, Boga i świat, świętość i świeckość, boskości i demoniczność.

Wiarą nazywa „zwrócenie się ku nieuwarunkowanemu” [*Hinwendung zum Unbedingten*] we wszystkich funkcjach ducha²⁰. Z tego powodu nie można jej utożsamiać z jedną tylko funkcją np. teoretyczną. Tym samym dla Tillicha wiara nie jest „uznawaniem niepewnych rzeczy za prawdziwe”²¹. Nie jest też tożsama z założeniem teoretycznym czy prawdopodobieństwem. Funkcje teoretyczna czy praktyczna stają się wyrazem wiary, gdyż wiara jest ich podstawą. Tillich podkreśla, że choć wiara jest zwrotem w kierunku nieuwarunkowanego, to jednak to, co nieuwarunkowane nie może być nigdy obiektem. Zwrot ten przebiega poprzez symbole pochodzącego z tego, co uwarunkowane. Z tego powodu akt wiary ma dwojakie znaczenie: z jednej strony jest skierowany bezpośrednio w stronę świętego obiektu, ale z drugiej strony nie dotyczy obiektu, ale tego, co nieuwarunkowane, które jest symboliczne wyrażone poprzez obiekt. Tillich stwierdza, że „wiara wykracza poza bezpośredniość wszystkich rzeczy w stronę gruntu i otchłani [*Grund und Abgrund*], na których spoczywa”²².

W przeciwieństwie do tak rozumianej wiary Tillich rozważa kwestię niewiary, która jest dla niego postawą, w której podmiot zatrzymuje się bezpośrednio na obiektach w ich skończonych formach i nie przenika głębiej. Z tego powodu niewiarę łączy z autonomiczną postawą kultury. Zwraca jednak uwagę, że niewiara występuje jedynie co do intencji, ponieważ w rzeczywistości każdy twórczy akt kultury jest również „wierzący”²³ tzn. rezonuje w nim sens nieuwarunkowanego. W przeciwnym razie byłby pusty i pozbawiony sensu. Jednak niewiara może również dotyczyć zwrócenia się w stronę religijnych symboli, gdy podmiot nie kieruje się w stronę nieuwarunkowanego, które przełamuje każdy symbol, ale w stronę uwarunkowanego. Taka niewiara choć używa słowa „Bóg”, to w rzeczywistości zatrzymuje się na świecie. Bóg zostaje wtedy utożsamiony z syntezą formy świata, ale już nie z jego otchłanią. Ten nierozzerwalny związek wiary i twórczości Tillich oddaje następująco:

„Dialektyką kultury autonomicznej jest to, że tak długo, jak jest twórcza, żyje w wierze, nawet wtedy, gdy walczy z symbolami religijnym, np. z «istnieniem Boga»,

²⁰ Ibid., s. 143.

²¹ Ibid.

²² Ibid., s. 144.

²³ W „Przewyciężeniu pojęcia religii” Tillich mówi o intencjonalnej lub substancjalnej niezależności od boskości. Według niego to drugie jest niemożliwe.

ale co do intencji nie wierzy, nawet jeśli przyjmuje symbole religijne, np. udowadnia «istnienie Boga»²⁴.

Według Tillicha można żyć w wierze i jednocześnie odrzucać istnienie Boga, ale można również nie wierzyć i jednocześnie przyjmować istnienie Boga. Kultura jest wierząca tak długo, jak jest twórcza.

Dwoistość wiary i niewiary łączy się w sferze obiektywnej z dwoistością Boga i świata. Akt wiary realizuje się poprzez teoretyczne lub praktyczne akty, które to zakładają konkretny obiekt, w stronę którego są skierowane. Nieuwarunkowane nie jest jednak konkretnym obiektem, może być on jedynie symbolizowany poprzez obiekty, ale nie uchwycony. Z tego powodu obiekt wiary musi mieć symboliczny charakter. Tillich stwierdza, że obiekt wiary „znaczy więcej niż wyraża”²⁵, a intencja wiary przekracza obiekt wiary.

W toku tych rozważań Tillich dochodzi do twierdzenia, że prawdziwym ateistą może być jedynie wierzący. Ateizm jest nieodłącznym elementem wiary, która wykracza poza konkretne obiekty. Tillich wyraził to następująco:

„Nie niewierzący, ale wierzący jest prawdziwym ateistą; a w każdym autentycznym teizmie, w każdym określaniu Boga jako nieuwarunkowanego jest otchłań ateizmu, określenie jest znów zanegowane. Bóg jest symbolem tego, co nieuwarunkowane; ale jest symbolem dokładnie tak jak wiara jest aktem symbolicznym (tutaj wiara nie jest postrzegana jako podstawa i otchłań aktu). Bóg nie jest tylko swoją podstawą, ale także swoją własną otchłanią”²⁶.

Choć Tillich nie rozwija dalej wątku ateizmu, to można zaobserwować, że jego zdaniem ateizm jest świadomy otchłani Boga, która nie pozwala na utożsamienie go z istniejącym obiektem. Wierzący w akcie wiary staje się ateistą, gdyż nie zatrzymuje się na tym, co uwarunkowane, wręcz neguje uwarunkowany obiekt i kieruje się w stronę tego, co nieuwarunkowane. To, co w poprzednim tekście Tillicha nosiło miano teizmu, tutaj nazywane zostało ateizmem. Według Tillicha autentyczny teizm zawiera w sobie w sposób dialektyczny ateizm, który to chroni nieuwarunkowanie Boga.

Komentując pracę Tillicha, Hirsch, teolog i filozof ewangelicki, zauważył, że taka filozofia religii wyraża pośrednio tzw. teologię dialektyczną. Filozofia religii Tillicha, podobnie jak teologia Bartha, jest świadoma, że skończone nie może ograniczyć tego, co

²⁴ P. Tillich, *Religionsphilosophie* (1925)..., s. 144. Obok autonomicznej niewiary Tillich wyszczególnia również heteronomiczną wiarę, która jest zwróceniem się w stronę uwarunkowanych form, które są postrzegane jako nieuwarunkowane. Podczas, gdy heteronomiczna wiara jest demoniczna, to autonomiczne niewiara pozostaje pusta (nie jest ani demoniczna, ani boska).

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid., s. 145.

nieskończone (*finitum non capax infinitum*), a człowiek musi pamiętać, że ma do dyspozycji jedynie paradoksalne „tak” względem Boga. Różnica polegałaby na tym, że teologia Bartha byłaby jedynie niewyjaśnionym w połowie zarysem filozofii religii Tillicha²⁷. Zdaniem Hirscha teologia dialektyczna, która rozkłada wszystko, co zostało stworzone, musi zaakceptować radykalny symbolizm Tillicha oraz przyznać, że „wiarą, jeśli jest pobożna, potajemnie niesie w sobie ateizm”²⁸. Choć podejście Hirscha do „Filozofii religii” było dwuznaczne, to w dyskusji miał bronić Tillicha przed zarzutem ateizmu²⁹. Sam Tillich stwierdził, że dyskusja ta pokazała mu, jak „obecnie jest dialektyczne myślenie dla teologii protestanckiej w czasach, kiedy «teologia dialektyczna» znajduje się w centrum wszystkich dyskusji teologicznych”³⁰. W późniejszej dyskusji amerykański filozof języka Urban stwierdził, że Tillich ma prawo czuć się urażony, gdy zarzuca mu się ateizm na podstawie jego „Filozofii religii”³¹.

3.1.3. „Poza wierzącym realizmem” (1927)

W 1927 roku w czasopiśmie „Theologische Blätter” ukazał się wykład Tillicha pt. „Poza wierzącym realizmem”³². W tekście Tillich poświęca uwagę idei „wierzącego realizmu” [*gläubiger Realismus*]³³, którą w późniejszym wydaniu nazwał „samotranscendentnym realizmem” [*self-transcending realism*]³⁴. Pojęcie to dotyczy całościowej postawy wobec rzeczywistości i ma stanowić pomost nad przepaścią pomiędzy realizmem a transcendentną siłą wiary, a właściwie mówiąc jest postawą akceptacji i wyrażenia tego napięcia. Wiara jest postawą, która przekracza każdą możliwą i poznawaną rzeczywistość. Z kolei realizm kwestionuje każde przekraczanie rzeczywistości. Tillich widzi napięcie pomiędzy tymi dwiema postawami, które urzeczywistnia się m.in. w sporze pomiędzy różnymi formami realizmu (pozytywizm, pragmatyzm, empiryzm) a idealizmem (choć sam idealizm również stoi w pewnym napięciu z wiarą). Jednocześnie rozważa on poszczególne typy realizmu (technologiczny, mistyczny, historyczny). Za najbardziej znaczący dla idei wierzącego

²⁷ E. Hirsch, *Tillich, Paul: Religionsphilosophie*, „Theologische Literaturzeitung” t. 5 (1926), ss. 98–103.

²⁸ Ibid., s. 101.

²⁹ A.J. Reimer, *The Emanuel Hirsch and Paul Tillich Debate: A Study in the Political Ramifications of Theology*, Toronto 1989, s. 47.

³⁰ P. Tillich, *Das religiöse Symbol* (1928) [w:] MW/HW IV, ss. 227–228. W tym samym miejscu Tillich stwierdził, nie rozwijając wątku, że temat jego „ateizmu” jest również wykorzystywany w kościelnej polityce.

³¹ W.M. Urban, *A Critique of Professor Tillich's Theory of the Religious Symbol* [w:] MW/HW IV, s. 271.

³² P. Tillich, *Über gläubigen Realismus* (1928) [w:] MW/HW IV. Tekst ten został przetłumaczony przez Adamsa na język angielski za życia Tillicha i ukazał się w zbiorze esejów „Era protestancka” pt. „Realism and Faith” (P. Tillich, *Realism and Faith* (1948) [w:] MW/HW IV [EP, ss. 127–145]). Tłumacz zaznacza jednak, że część esejów została zmieniona przez Tillicha na potrzeby angielskiego wydania.

³³ P. Tillich, *Über gläubigen Realismus* (1928)..., s. 194.

³⁴ P. Tillich, *Realism and Faith* (1948)..., s. 344 (EP, s. 128).

(samotranscendentnego) realizmu uznaje historyczny typ, który próbuje uchwycić prawdziwą rzeczywistość w konkretnej historycznej sytuacji, będąc świadomym znaczenia teraźniejszości. Ten realizm uwzględniający historyczne istnienie nazwany jest również „właściwie protestancką formą pojmowania mocy bycia” [*die eigentlich protestantische Form der Erfassung des Seinsmächtigen*]³⁵. Historyczny realizm nie może jednak osiągnąć tego, co prawdziwie rzeczywiste, które to znajduje się w nieuwarunkowanej podstawie wszystkiego, co rzeczywiste. Sięgnięcie po to, sprawia, że przestaje ono być tym, co nieuwarunkowane. Historyczny realizm jest więc przygotowaniem i oczekiwaniem na szczególny moment, w którym odsłania się głębia rzeczywistości. Odsłonięcie tej głębi wyraża się za pomocą teologicznych pojęć jak „kryzys” czy „łaska”, gdyż wskazują na rzeczywistość, która nie jest namacalna, ale również nie znajduje się poza możliwym doświadczeniem³⁶. W ten sposób wierzący (samotranscendujący) realizm nazywa się również „religijną głębią historycznego realizmu”³⁷.

Na zakończenie rozważań dotyczących realizmu i wiary Tillich, z pomocą idei samotranscendentnego realizmu, postuluje krytykę supranaturalizmu teologicznego, który to odrzuca historyczną sytuację człowieka. Taki supranaturalizm zakłada obok naturalnego świata osobny świat, w którym miałyby się znajdować to, co nieuwarunkowane. Transcendentny Bóg staje się przedmiotem w innym świecie, a stworzenie świata i jego spełnienie jest interpretowane jako akt lub stan również w innym świecie³⁸. W obliczu tego supranaturalizmu Tillich stwierdza:

„Polecenie, aby wyjść poza to, co naturalne, w stronę supranaturalnego w celu bycia pochwycenym przez nieuwarunkowaną moc, ogranicza ją do jakiejś sfery i odbiera jej nieuwarunkowaną moc. Z tego powodu krytycyzm supranaturalizmu, nawet gdy prowadzi do ateizmu, jest bardziej odpowiedni wobec majestatu nieuwarunkowanej mocy niż teizm, który ogranicza ją do supranaturalnej sfery bycia [*übernatürliche Seinssphäre*]³⁹.”

Tillich dodaje na zakończenie tekstu interesujące i enigmatycznie zdanie. Według niego człowiek teraźniejszy (współczesny), który czuje przepaść pomiędzy sobą

³⁵ P. Tillich, *Über gläubigen Realismus* (1928)..., s. 188.

³⁶ Ibid., ss. 201–202.

³⁷ P. Tillich, *Realism and Faith* (1948)..., s. 351 (EP, s. 139).

³⁸ P. Tillich, *Über gläubigen Realismus* (1928)..., s. 203.

³⁹ P. Tillich, *Über gläubigen Realismus* (1928)..., s. 206. Fragment ten w zmienionym angielskim wydaniu brzmi: „Krytyka takiego uwarunkowania nieuwarunkowanego – nawet jeśli prowadzi ona do ateistycznych skutków – jest bardziej religijna, ponieważ jest bardziej świadoma nieuwarunkowanego charakteru tego, co boskie, niż teizm, który zamyka Boga w supranaturalnej sferze.” (P. Tillich, *Realism and Faith* (1948)..., s. 355 [EP, s. 144])

a człowiekiem pobożnym, często wie więcej o nieuwarunkowanej mocy Bożej, niż ten pobożny, który uważa, że posiada Boga w swojej pobożności. Zdaniem Tillicha taki człowiek posiada jedynie swoją pobożność, a jego terażniejszość znajduje się obok niej i jest przez niego zdradzana bądź odrzucana⁴⁰. Dotyczy to nie tylko samego pobożnego człowieka, ale również tych, za których jest on odpowiedzialny⁴¹. Zdanie to pokazuje, w jaki sposób Tillich zwraca się w swoim myśleniu w stronę współczesnego człowieka, którego nie charakteryzuje pobożność w potocznym znaczeniu tego słowa. Taka osoba może być bardziej świadoma tego, co nieuwarunkowane w przeciwieństwie do osoby, która uważa się za kogoś pobożnego i jest przekonana, że w ten sposób ma dostęp do Boga.

W omawianym tekście teizm otrzymuje odwrotne znaczenie niż w poprzednich dwóch tekstach. O ile tam teizm oznaczał wyjście z impasu pomiędzy deizmem i panteizmem oraz chronił nieuwarunkowaną moc Boga, to tutaj zostaje on połączony z supranaturalizmem i prowadzi do ograniczenia Boga w niezależnej ponadnaturalnej sferze poza historią. Jednocześnie Tillich konsekwentnie dostrzega w ateizmie sprzymierzeńca dla zachowania nieuwarunkowania Boga.

3.1.4. „Religijny symbol” (1928)

W 1928 roku w czasopiśmie Niemieckiego Towarzystwa Filozoficznego (Deutsche Philosophische Gesellschaft) ukazał się tekst Tillicha pt. „Religijny symbol”⁴². Autor przedstawia w nim teorię symbolizmu wraz ze znaczeniem symbolu religijnego i mitu. Podstawowe cechy symbolu według Tillicha zostały omówione w poprzedniej części pracy⁴³.

Rozważając szczegółowo rodzaje symboli religijnych Tillich wyszczególnia dwie główne warstwy: ugruntowującą i ugruntowaną. Pierwszą warstwę nazywa symbolami przedmiotowymi, gdyż ustanawiane są w niej religijne przedmioty, z kolei drugą nazywa symbolami wskazującymi, gdyż wskazują one na owe przedmioty. Za kluczowe w swoich rozważaniach uznaje pierwszą warstwę, którą to z kolei dzieli na trzy grupy.

⁴⁰ P. Tillich, *Über gläubigen Realismus* (1928)..., s. 206. W angielskim wydaniu Tillich pisał o współczesnym człowieku, który czuje przepaść pomiędzy sobą a wierzącym teistą. Jego zdaniem ten współczesny człowiek wie więcej o „ostatecznym” niż pewny siebie chrześcijanin, który to myśli, że poprzez wiarę posiada Boga jako intelektualną własność. Według Tillicha taki chrześcijanin, który odrzuca historyczną sytuację samego siebie oraz tych za których jest odpowiedzialny jest „odrzucony przez zasady samotranscendentnego realizmu” (P. Tillich, *Realism and Faith* (1948)..., s. 355 [EP, s. 144])

⁴¹ Choć Tillich nie precyzuje tego wątku, to być może chodzi mu o przewodników kościelnych (duchownych), którzy są duszpastersko odpowiedzialni za swoich wiernych.

⁴² P. Tillich, *Das religiöse Symbol* (1928)..., ss. 213–228. Późniejsze wydanie z 1930 roku zostało przetłumaczone na języka polski i umieszczone w zbiorze „Pytanie o Nieuwarunkowane” (PN, ss. 158–180).

⁴³ Zob. wyżej 2.4. Symbolizm.

Pierwszym i podstawowym poziomem przedmiotowych symboli religijnych jest świat boskich bytów⁴⁴. Boskie byty i najwyższy byt (najwyższa istota), czyli Bóg, są reprezentacjami tego, o co ostatecznie chodzi w religijnym akcie. Ale są one właśnie reprezentacjami, gdyż nieuwarunkowana transcendencja przekracza każdą możliwą koncepcję, nawet pojęcie istoty najwyższej. Zdaniem Tillicha akt religijny neguje każdy istniejący byt. To zniesienie bytu nazywa „ateizmem immanentnym w akcie religijnym”⁴⁵. Jest on jednocześnie głębią tego aktu. Brak głębi oznacza uprzedmiotowienie tego, co nieuwarunkowane (tego, co z natury opiera się uprzedmiotowieniu). Tym samym prowadzi to do destrukcji życia religijnego oraz duchowego (kulturowego). Bez ateistycznej negacji powstaje rzecz [*Ding*], zwana Bogiem, o sprzecznych cechach, która okazuje się tak naprawdę niedorzecznością [*Unding*]⁴⁶. Tillich definiuje, czym jest religijna funkcja ateizmu:

„Religijną funkcją ateizmu jest przypominanie nam wciąż na nowo, że akt religijny dotyczy tego, co bezwarunkowo transcendentne, i że reprezentacje tego, co bezwarunkowe, nie są obiektami, o których istnieniu lub nieistnieniu można by dyskutować”⁴⁷.

Dialektyczna negacja reprezentacji tego, co transcendentne uniemożliwia człowiekowi zatrzymanie się na poziomie tej reprezentacji i utożsamienie z nią tego, co transcendentne. Ateizm więc wskazuje, że akt religijny dotyczy ostatecznie tego, co transcendentne, a nie samej reprezentacji. Ponadto ateizm przypomina, że reprezentacje nie są czymś, co mogłoby istnieć czy nie istnieć jako obiekty.

W takiej dynamice ustanawiania i znoszenia przedmiotu religijnego Tillich dostrzega wyraz żywej idei Boga. W słowie Bóg należy wyróżnić dwa elementy: to, co nieuwarunkowane oraz przedmiot, który ma określone cechy. Pierwszy element nie jest symboliczny, jest autentyczny. Drugi z kolei jest symboliczny i nieautentyczny, ale stanowi „naoczną treść świadomości religijnej”⁴⁸. W świadomości człowieka pojawia się wyobrażenie najwyższego bytu o określonych cechach. Jednakże jednocześnie pojawia się przekonanie, że wyobrażenie to jest nieautentyczne i musi zostać przekroczone. Tillich ujmuje to następująco:

⁴⁴ Po przełamaniu mitu „świata boskim bytów” jest nim najwyższy byt, czyli Bóg. (P. Tillich, *Das religiöse Symbol* (1928)..., s. 221).

⁴⁵ Ibid., s. 222.

⁴⁶ Ibid., ss. 221–222.

⁴⁷ Ibid., s. 222.

⁴⁸ Ibid.

„Słowo «Bóg» sprawia więc, że w świadomości pojawia się sprzeczność między tym, o co chodzi nieautentycznie, i co jest treścią świadomości, a tym, o co chodzi autentycznie, i co przez tę treść jest reprezentowane”⁴⁹.

W słowie „Bóg” obecne są dwa elementy jednocześnie: to co, jest reprezentowane oraz to, co reprezentuje. Tillich widzi w tym słowie szczególną cechę, gdyż przekracza ono swoją własną treść. Jest to „charakter numinotyczny” [*numinose Charakter*], który jest stale obecny pomimo nadużyć tego słowa w życiu i nauce⁵⁰. Ateizm jest więc immamentnie obecny w słowie Bóg, gdyż to, o co ostatecznie w nim chodzi przekracza każdą swoją treść. Przekraczanie oznacza tutaj dialektyczną negację.

W omawianym tekście pojawia się bezpośrednio sformułowana religijna funkcja ateizmu. Tillich konsekwentnie rozwija problem teologicznego napięcia pomiędzy tym, co nieuwarunkowane a uwarunkowanymi reprezentacjami oraz wskazuje na potrzebę dialektycznej negacji przedmiotowej reprezentacji.

W latach 1940–1941 zawiązała się krótka dyskusja w związku z symbolizmem Tillicha. Wspominany już Urban wyraził swoją wątpliwość co do takiej funkcji ateizmu, która neguje obiektywne istnienie reprezentacji tego, co nieuwarunkowane. Jeżeli pytania o istnienie i nieistnienie reprezentacji tego, co nieuwarunkowane są bez znaczenia [*meaningless*], to pytania o prawdziwość lub fałszywość symboli mogą mieć jedynie humanistyczne znaczenie [*humanistic significance*]. Ponadto potwierdził, że takie dialektyczne myślenie (oraz teologia dialektyczna) jest dla niego obce [*strange*], ponieważ zakłada ono fundamentalną niepoznawalność [*fundamental unintelligibility*] u samego rdzenia⁵¹. Z kolei Aubrey, protestancki teolog i etyk, połączył religijną funkcję ateizmu z fikcjonalizmem Vaihingera, który wprowadzając ostateczną niepoznawalność, proponował pragmatyzm i wartość funkcjonalną⁵². W odpowiedzi na tę krytykę Tillich stwierdził, że dyskusja na temat istnienia lub nieistnienia Boga jest od samego początku negacją idei Boga. Postrzeganie Boga jako bytu obok innych bytów pozbawia go Jego boskości i nieuwarunkowanego charakteru. Taki istniejący Bóg musiałby mieć nad sobą Boga [*God above God*]⁵³. Jednocześnie Tillich stwierdził:

„Pytanie o tak rozumiane istnienie Boga jest jedną z przyczyn współczesnego ateizmu. Bóg bowiem, który jest prawdopodobną hipotezą, nie może być moją ostateczną

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ W.M. Urban, *A Critique of Professor Tillich's Theory of the Religious Symbol...*, s. 271.

⁵² E.E. Aubrey, „*The Religious Symbol*” [w:] MW/HW IV, s. 272. Vaihinger kojarzony jest z „filozofią fikcji”, gdzie pożyteczność jest kryterium prawdziwości teorii metafizycznych i religijnych (F.S.J. Copleston, *Historia filozofii*, tłum. J. Łoziński, t. 7, Warszawa 2006, ss. 318–319).

⁵³ P. Tillich, *The Religious Symbol / Symbol and Knowledge (1940–1941)* [w:] MW/HW IV, s. 275.

troską. W tym sensie, i tylko w tym sensie, teologia musi całkowicie odrzucić pytanie o istnienie lub nieistnienie Boga”⁵⁴.

Jednocześnie zaznaczył, że ten problem należy oddzielić od problemu prawdy lub fałszu religijnych twierdzeń oraz symboli. Pytanie o prawdę w religii jest pytaniem, czy Bóg jest naprawdę Bogiem, a nie podniesieniem skończonego bytu lub skończonej wartości do boskiej rangi. Nie jest więc to pytanie o istnienie czy nieistnienie jakiegoś bytu. W rzeczywistości religijnych symboli brak prawdy nie jest fałszem, ale zniekształceniem, które nazwane może być demonicznym zniekształceniem lub bałwochwalstwem. Zdaniem Tillicha zaprezentowania przez niego teoria symboli religijnych przywraca religijną pewność, która posiada absolutny fundament⁵⁵.

3.1.5. „Interpretacja historii” (1936)

W 1936 roku po emigracji Tillicha do Stanów Zjednoczonych ukazała się książka pt. „Interpretacja historii”⁵⁶. Był to zbiór wybranych i przetłumaczonych na język angielski esejów Tillicha. Zbiór ten został poprzedzony niepublikowanym wcześniej autobiograficznym szkicem pt. „Na granicy”, w którym autor przedstawia źródło swoich filozoficznych i teologicznych idei. Za pomocą opozycji pomiędzy różnymi przeciwnymi ideami i pojęciami czytelnik może prześledzić osobisty i intelektualny rozwój myśliciela. Zdaniem Tillicha „linia graniczna jest prawdziwie sprzyjającym miejscem do zdobywania wiedzy”⁵⁷. W autobiografii pojawia się interesująca z punktu niniejszej pracy wzmianka o ateizmie.

Rozważając swoje miejsce wobec opozycji pomiędzy Kościołem a społeczeństwem, Tillich w osobistych przemyśleniach przedstawia Kościół jako miejsce, które pomimo całej krytyki doktryny i praktyki od zawsze stanowi dla niego dom. Jednocześnie kontakt z inteligencją i humanizmem na zewnątrz Kościoła ukazał mu, że wiele współczesnych myśli, które mają swoje źródło w oświeceniu, są chrześcijańskie w swej substancji. Szczególne znaczenie miał tu jego kontakt z ruchem robotniczym po pierwszej wojnie światowej. Tillich stał się wtedy świadomy, że w humanistycznej formie może ukrywać się chrześcijańska substancja, nawet pomimo obecnej w niej popularnej materialistycznej filozofii. Aby przezwyciężyć opozycję pomiędzy Kościołem a humanizmem potrzebny jest język, który będzie zrozumiały dla

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid., s. 276.

⁵⁶ P. Tillich, *The Interpretation of History*, tłum. N.A. Rasetzki i E.L. Talmey, London 1936.

⁵⁷ Ibid., s. 3.

humanizmu i dać poczucie ludziom na zewnątrz Kościoła, że chrześcijańskie zwiastowanie jest dla nich ostateczną troską⁵⁸.

Jednak poważne potraktowanie kwestii języka chrześcijańskiego zwiastowania prowadzi do wielu trudności. Z jednej strony oryginalna religijna terminologia, którą posługuje się Biblia oraz liturgia starożytnego Kościoła, nie może zostać usunięta i zastąpiona. Tillich za Buberem nazywa taką terminologię „religijnymi pra-słowami [Urworte] ludzkości” i wskazuje na jej ważność⁵⁹. Z drugiej strony te pierwotne słowa zostały pozbawione swojej oryginalnej mocy przez obiektywne (przedmiotowe) myślenie i naukową koncepcję świata [*scientific conception of the world*]⁶⁰. Prowadzi to więc do rozpadu tradycyjnej terminologii⁶¹.

„Wobec tego, co oznacza archetypowe słowo «Bóg», racjonalny krytycyzm jest bezsilny. Wobec obiektywnie istniejącego Boga ateizm ma rację. Beznadziejna i bezsensowna jest sytuacja, w której mówiący ma na myśli słowo oryginalne, a słuchacz słyszy słowo obiektywne”⁶².

Choć pojawia się konieczność opracowania nowej terminologii, to Tillich stwierdza, że każda dotychczasowa próba przetłumaczenia archaicznego języka Biblii i liturgii okazała się nieskuteczna. Jedyne rozwiązanie dostrzega w używaniu oryginalnych słów przy jednoczesnym wyjaśnianiu ich pierwotnego znaczenia i oczyszczaniu ze zniekształceń. Jest to pewien sposób stanie na granicy pomiędzy dwiema terminologiami i w ten sposób odzyskanie oryginalnej religijnej terminologii⁶³. Pobieżna lektura opublikowanych kazań Tillicha ukazuje, że metoda ta była stosowana przez niego w pracy duszpasterskiej⁶⁴.

⁵⁸ Ibid., s. 46.

⁵⁹ Tillich powołuje się tu na prywatną rozmowę z Buberem. Jednak na przykładzie książki „Ja-Ty” można zwrócić uwagę, że według Bubera „świadomość Ja” jest wynikiem rozkładu pierwotnych przeżyć, które to nazywa witalnymi pra-słowami: „Ja-oddziałujący-na-Ty” i „Ty-oddziałujące-na-Ja”. „Ja” jest więc urzeczowieniem i zhipostazowaniem tych pra-słów (M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 52). W tym samym świetle należałoby czytać fragment Tillicha i potrzebę przekroczenia zobiektywizowanego języka.

⁶⁰ Zdaje się, że Tillich nawiązuje tu do Koła Wiedeńskiego i manifestu pozytywizmu logicznego, który proponował naukową koncepcję świata opartą na doświadczeniu empirycznym oraz analizie logicznej (P. Prechtl, *Leksykon pojęć filozofii analitycznej*, tłum. J. Bremer, Kraków 2009, ss. 11–12).

⁶¹ P. Tillich, *The Interpretation of History...*, ss. 46–47.

⁶² Ibid., s. 47.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ P. Tillich, *The shaking of the foundations*, New York 1953; P. Tillich, *The New Being*, New York, 1955; P. Tillich, *The Eternal Now*, New York 1963. Za życia Tillicha ukazały się trzy zbiory kazań w języku angielskim. Pierwszy z nich został przetłumaczony z niemieckiego tłumaczenia i wydany w języku polskim (P. Tillich, *Prawda jest w głębi*, tłum. J.A.Ł. Łata, Oleśnica 1996). Por. E. Sturm, „First, read my sermons!” *Tillich as preacher* [w:] R. Re Manning (red.), *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, Cambridge 2009, ss. 105–119.

Ten krótki fragment pokazuje, że Tillich jest stale świadomy problemu obiektywizacji Boga, gdzie Bóg postrzegany jest jako obiekt. Według niego ostrzeżenie i myślenie o świecie w kategoriach obiektów prowadzi do traktowania również Boga jako istniejącego obiektu. Oznacza to więc utratę archetypowego znaczenia słowa Boga. Według Tillicha ateizm słusznie neguje istnienie obiektu, który nazywany jest Bogiem.

3.1.6. „Dwie drogi filozofii religii” (1946)

W 1946 roku w czasopiśmie teologicznym wydawanym przez Union Theological Seminary ukazał się artykuł Tillicha pt. „Dwie drogi filozofii religii”⁶⁵. W swoim tekście autor przedstawia dwie drogi poprzez które człowiek zbliża się do Boga: poprzez przewyciężenie wyobcowania oraz poprzez spotkanie obcego:

„Na pierwszej drodze człowiek odkrywa siebie, gdy odkrywa Boga; odkrywa coś, co jest identyczne z nim samym, choć go nieskończenie przekracza, coś, z czego jest wyobcowany [*estranged*], ale od czego nigdy nie był i nigdy nie może być odseparowany [*separated*]. Na drugiej drodze człowiek spotyka obcego, gdy spotyka Boga. Spotkanie to jest przypadkowe. W istocie nie należą oni do siebie. Mogą się przyjaźnić na zasadzie przypuszczeń i domysłów. Ale nie ma żadnej pewności co do nieznanego, którego człowiek spotkał. Może on zniknąć, a o jego naturze można mówić tylko w ramach prawdopodobieństwa”⁶⁶.

Te dwie drogi symbolizują dwa możliwe typy filozofii religii: typ ontologiczny oraz typ kosmologiczny. Tillich w swoim artykule stawia tezę, że metoda ontologiczna obecna w pierwszym typie jest podstawą dla każdej filozofii religii oraz że typ kosmologiczny bez podstawy ontologicznej prowadzi do destrukcyjnej przepaści pomiędzy filozofią i religią. Jednocześnie pragnie udowodnić, że na podstawie ontologicznego podejścia z uwzględnieniem elementów typu kosmologicznego filozofia religii przyczynia się do pogodzenia ze sobą religii i kultury świeckiej⁶⁷.

W toku swoich rozważań Tillich przedstawia problem „dwóch absolutów”, który wyłonił się w historii powszechnej, przede wszystkim w zachodnim społeczeństwie. Jest to podporządkowanie wszystkiego absolutnemu Bogu (*deus*) oraz absolutnej zasadzie bycia (*esse*). Pierwsze podporządkowanie jest zwycięstwem religijnym, z kolei drugie jest zwycięstwem filozoficznym. Wyłonienie się tych dwóch absolutów prowadzi to jednak do pytania o relację pomiędzy Bogiem a byciem. Samo stwierdzenie „Bóg jest”

⁶⁵ P. Tillich, *The Two Types of Philosophy of Religion* (1946) [w:] MW/HW IV, ss. 289–300. Tekst ten został później poprawiony przez autora, a następnie przetłumaczony jako część zbioru esejów w ramach serii *Gesammelte Werke* (GW, V.). Następnie zbiór ten został przetłumaczony na język polski, a wraz z nim omawiany tekst (PN, ss. 54–73). W niniejszej pracy bazowano na angielskim tekście.

⁶⁶ P. Tillich, *The Two Types of Philosophy of Religion* (1946)..., s. 289.

⁶⁷ *Ibid.*

rodzi wiele pytań, na które udzielano różnych odpowiedzi, w których Tillich dostrzega rozwój świadomości religijnej świata zachodniego⁶⁸.

Klasyczne rozwiązanie problemu dwóch absolutów Tillich dostrzega w teologii zapoczątkowanej przez Augustyna, która utożsamia Boga z prawdą samą. Utożsamienie to zostało omówione w poprzedniej części w kontekście dowodu ontologicznego⁶⁹. Rozwiązanie augustiańskie mówi, że „absolut religijny jest zakładany w każdym pytaniu natury filozoficznej, również w pytaniu o Boga”⁷⁰. Z tego powodu człowiek ma bezpośrednią świadomość Boga, gdyż ma świadomość prawdy. Prawda jest zakładana w każdym pytaniu i wątpieniu oraz poprzedza podział na podmiot i przedmiot. Tillich łączy to poprzedzenie z pojęciem bycia samego, gdyż udziela ono mocy zarówno podmiotowości, jak i przedmiotowości. Kontynuując drogę Augustyna, Anzelm miał wyprowadzić z zasady pierwszego bycia (*primum esse*), który ujawnia się w ludzkim umyśle, byt najbardziej realny (*ens realissimum*). Naraził się tym samym na słuszną krytykę ze strony przeciwników dowodu ontologicznego, gdyż według Tillicha nie można przejść w toku racjonalnego dowodzenia „z zasady, która jest ponad esencją i egzystencją, do czegoś, co egzystuje”⁷¹.

Pomimo trudności, wynikających z hipostazowania tego, co nieuwarunkowane jako istniejącego bytu, rozwiązanie obecne w augustynizmie jest dla Tillicha rozwiązaniem problemu, gdyż dwa absoluty zostają ze sobą utożsamione, a pewność Boga jest tożsama z pewnością bycia samego. Zdaniem Tillicha nie można osiągnąć Boga, jeśli jest on przedmiotem pytania, a nie jego podstawą. Zostało to wyrażone znamiennym w zdaniu: „Bóg jest przesłanką pytania o Boga”⁷².

Zdaniem Tillicha takie rozwiązanie było kontynuowane przez myśl franciszkańską, lecz zostało pogrzebane przez Tomasza z Akwinu oraz nominalizm wraz z metodą kosmologiczną. Według kosmologicznego typu filozofii religii zbliżenie się człowieka do Boga następuje nie bezpośrednio, ale pośrednio. W drodze Tomasza z Akwinu bezpośrednia racjonalna świadomość jest zastąpiona pośrednią racjonalną argumentacją i musi zostać uzupełniona o dodatkowy autorytet. Wiara staje się wtedy czymś mniej niż wiedzą. Tillich dostrzega tutaj początek zniekształcenia pojęcia „wiary”, które sprowadza ją do przekonania intelektualnego bez wystarczającej ilości dowodów. Wątek ten został omówiony w poprzedniej części pracy⁷³. Według Tillicha tomizm ze

⁶⁸ Ibid., ss. 289–290.

⁶⁹ Zob. wyżej 2.1.1. Dowód ontologiczny.

⁷⁰ P. Tillich, *The Two Types of Philosophy of Religion* (1946)..., s. 290.

⁷¹ Ibid., s. 292.

⁷² Ibid.

⁷³ Zob. wyżej 2.3.1. Zniekształcenia wiary.

względem na swoją empiryczną epistemologię proponuje wzniesienie się do Boga za pomocą kategorii przyczynowości. Ponadto poprzez pryzmat neotomizmu wyróżnia dwa rodzaje boskiej egzystencji: identyczne z esencją i nieidentyczne z esencją. Skończony umysł człowieka ma możliwość dojścia jedynie do tego drugiego rodzaju istnienia poprzez dowody kosmologiczne⁷⁴.

„Jest oczywistym, że ta druga koncepcja istnienia sprowadza Boże istnienie do poziomu kamienia albo gwiazdy, i czyni ateizm nie tylko możliwym, ale prawie nieuniknionym, jak wykazał późniejszy rozwój”⁷⁵.

Według Tillicha tomistyczna droga kontynuowana przez nominalizm dokonuje destrukcji rozwiązania Augustyna i czyni z Boga pojedynczy byt o niezwyklej mocy [*a singular being of overwhelming power*]. Z kolei absolut filozoficzny jakim jest bycie samo staje się „sformalizowaną zastałą strukturą rzeczywistości, w której wszystko jest przypadkowe i indywidualne”⁷⁶.

Dopóki Bóg znajduje się poza strukturą podmiotu i przedmiotu, jak w przypadku utożsamienia go z filozoficznym absolutem w drodze augustiańskiej, nie jest możliwy ateizm, który neguje istnienie Boga, ponieważ Bóg znajduje się poza istnieniem i nieistnieniem. Jednak w momencie, gdy Bóg zostaje sprowadzony do istniejącego bytu, którego obiektywne istnienie lub nieistnienie można by dowodzić tak jak dowodzi się istnienie innych przedmiotów, to wtedy negacja takiego istniejącego bytu staje się możliwa, a w końcu konieczna. Zdaniem Tillicha droga tomistyczna wraz z nominalizmem doprowadziły myśl zachodniej teologii i filozofii do ateizmu⁷⁷.

W kolejnej części artykułu Tillich dostrzega trudności konotacyjne ze słowami „absolut”, „nieuwarunkowane” czy „Bóg”. Absolut może dosłownie oznaczać coś bez relacji lub tradycyjnie może mieć skojarzenia z wydedukowaną racjonalnie zasadą w idealizmie. Z tego powodu autor proponuje pojęcie „nieuwarunkowanego” zamiast „absolutu” i jednocześnie ostrzega przed błędnymi konotacjami, które interpretują

⁷⁴ P. Tillich, *The Two Types of Philosophy of Religion* (1946)..., ss. 292–294.

⁷⁵ Ibid., s. 294. W tłumaczeniu niemieckim, które zostało poprawione przez Tillicha, „ateizm” [*atheism*] został zamieniony na „negację” [*Leugnung*] (P. Tillich, *Die Frage nach dem Unbedingten: Schriften zur Religionsphilosophie...*, s. 128 [PN, s. 62]).

⁷⁶ P. Tillich, *The Two Types of Philosophy of Religion* (1946)..., s. 294. Pomimo całej krytyki drogi tomistycznej Tillich dostrzega, że droga ta doprowadziła do zbadania istoty wiary i rozróżnienia bezpośredniej pewności absolutu od konkretnej wiary. W ten sposób stał się widoczny element przypadkowości w wierze.

⁷⁷ Ibid. Łysień stwierdził, że Tillich atakuje raczej oświecony deizm, aniżeli arystotelesowsko-tomistyczny teizm, ponieważ „dla św. Tomasza Bóg jest przecież «Czystym istnieniem» i jako taki wyłącza się z całego łańcucha bytów” (L. Łysień, *P. Tillich - Bóg ponad Bogiem jako Nieuwarunkowane* [w:] *Religia, ateizm, wiara*, Kraków 2004, s. 254). Fragment ten pokazuje jednak, że, zdaniem Tillicha, Tomasz z Akwinu przyczynił się do zaistnienia deizmu i ateizmu w myśli zachodniej.

„nieuwarunkowane” jako jakiś byt [*a being*], czy to najwyższy byt czy Bóg⁷⁸. W tym miejscu Tillich zwraca uwagę na pewną trudność przy utożsamieniu tego, co nieuwarunkowane z Bogiem.

„Bóg jest nieuwarunkowany, to czyni z niego Boga, ale «nieuwarunkowane» nie jest Bogiem. Słowo «Bóg» jest wypełnione konkretnymi symbolami, w których ludzkość wyraża swoją ostateczną troskę, swoje bycie pochwyconym przez coś nieuwarunkowanego. A to «coś» nie jest rzeczą, ale mocą bycia, w której każdy byt uczestniczy»⁷⁹.

Choć Tillich sam często utożsamia Boga z tym, co nieuwarunkowane, co na pewnym poziomie rozważań jest uprawnione, to jednak w tym miejscu podkreśla, że słowo „Bóg” zawiera w sobie dodatkowo konkretne symbole i wyobrażenia żyjące w świadomości ludzkości. Z tego powodu przestrzega przed zwykłym utożsamieniem, gdyż w słowie „Bóg” kryją się również uwarunkowane wyrazy tego, co nieuwarunkowane. Używanie słowa „Bóg” musi być więc świadome tych dodatkowych, ale i koniecznych, elementów. Ponadto Tillich zaznacza, że to, co nieuwarunkowane nie należy rozumieć jako rzeczy, ale jako moc bycia.

W tym miejscu warto zwrócić uwagę, że Tillich nie pisze jakoby moc bycia uczestniczyła w każdym bycie, ale to każdy byt uczestniczy w mocy bycia. Pierwsze mogłoby sugerować podporządkowanie się mocy bycia każdemu konkretnemu bytowi, drugie z kolei ustanawia właściwy porządek – to każdy byt uczestniczy w nieskończonej mocy bycia.

Dla Tillicha moc bycia poprzedza wszystko, co ma byt, zarówno logicznie, jak i ontologicznie. Poprzedza ona podział na podmiot i przedmiot, który dotyczy każdego ludzkiego poznania i działania. Tym samym Bóg nie jest przedmiotem dla podmiotu-człowieka. Bóg nie podlega epistemologicznej strukturze podmiotu-przedmiotu, ale nie sposób pominąć faktu, że człowiek „mówi o Nim” i „myśli o Nim”. Aby coś było dla człowieka realne musi podlegać wspomnianej strukturze, musi stać się dla podmiotu przedmiotem.⁸⁰ Tillich świadomy tego problemu stwierdza:

„Z tej paradoksalnej sytuacji wyrosła na wpół bluźniercza i mitologiczna koncepcja «istnienia Boga». Podobnie jak nieudane próby udowodnienia istnienia tego «przedmiotu». Na taką koncepcję i na takie próby właściwą odpowiedzią religijną i teologiczną jest ateizm. Wiedziała o tym dobrze najbardziej intensywna pobożność

⁷⁸ P. Tillich, *The Two Types of Philosophy of Religion* (1946)..., s. 297.

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Ibid.

wszystkich czasów. Ateistyczna terminologia mistycyzmu jest uderzająca. Prowadzi ona poza Boga do Nieuwarunkowanego [*the Unconditioned*], przekraczając wszelkie utrwalenie boskości jako przedmiotu. Ale mamy to samo poczucie nieadekwatności wszystkich ograniczających nazw Boga w religii niemistycznej. Nie można sobie wyobrazić prawdziwej religii bez elementu ateizmu. Nie jest przypadkiem, że nie tylko Sokrates, ale także Żydzi i pierwsi chrześcijanie byli prześladowani jako ateści. Dla tych, którzy wyznawali moce, byli oni ateistami”⁸¹.

Napięcie pomiędzy nieuwarunkowaniem Boga a uwarunkowującą strukturą poznawczą człowieka doprowadziło do powstania koncepcji „istnienia Boga” oraz próby jej udowodnienia. Zdaniem Tillicha ateizm stanowi słuszną religijną i teologiczną odpowiedź na takie uprzedmiotowienie Boga⁸². W tym tekście wyraźnie podkreśla, że ateizm nie jest czymś, co dotyczy tylko mistycyzmu, który przekracza wszystkie konkretne wyrazy boskości, ale dotyczy on każdej religii. Jest on koniecznym elementem religii, który wypływa z uprzedmiotowiającej struktury epistemologicznej człowieka.

3.1.7. „Kairos” (1948)

W 1948 roku w zbiorze esejów „Era protestancka” ukazało się tłumaczenie niemieckiego tekstu pt. „Kairos”, które pierwotnie ukazało się w 1922 roku w czasopiśmie „Die Tat”⁸³. Jest to syntetyczny wykład filozofii historii, w której Tillich naświetla kluczowe dla swojej refleksji pojęcia teologiczne takie jak *kairos*, teonomia czy nieuwarunkowane. Celem tekstu jest wezwanie do myślenia, które będzie świadomie historii oraz podjęcie się jej interpretacji w wymiarze głębi. Angielskie tłumaczenie tekstu, podobnie jak inne tłumaczenia w „Erze protestanckiej”, zostało poprawione i uzupełnione przez Tillicha. Już przy pierwszym zdaniu eseju znalazł się nowy przypis jego autorstwa, w którym wyjaśniał swoje rozumienie słowa „nieuwarunkowany”. Brzmi on następująco:

„Termin «nieuwarunkowany» [*unconditional*], który jest często używany w tej książce, wskazuje na ten element w każdym religijnym doświadczeniu, który czyni je religijnym. W każdym symbolu tego, co boskie, wyraża się bezwarunkowe żądanie [*unconditional claim*], najsilniej w przykazaniu: «Będziesz miłował Pana Boga twego całym swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem». Nie przyjmuje się częściowej, ograniczonej, uwarunkowanej miłości do Boga. Termin «nieuwarunkowany»

⁸¹ Ibid., ss. 297–298.

⁸² Mech, komentując, stwierdził, że taki wniosek jest niepokojący (K. Mech, *Chrześcijaństwo i dialektyka w koncepcji Paula Tillicha*, Kraków 1997, s. 10).

⁸³ P. Tillich, *Kairos* (1922) [w:] MW/HW IV, ss. 53–70; P. Tillich, *Kairos* (1948), tłum. J.L. Adams [w:] MW/HW IV, ss. 327–341 (EP, ss. 92–112).

albo przymiotnik, który stał się rzeczownikiem «nieuwarunkowane» [*the unconditional*] jest wyodrębnieniem [*abstraction*] się od wypowiedzi, w które obfituje Biblia i wielka literatura religijna. Nieuwarunkowane jest cechą, a nie bytem [*a quality, not a being*]. Charakteryzuje ono to, co jest naszą ostatecznością, a w konsekwencji nieuwarunkowaną troskę, bez względu na to, czy nazywamy ją «Bogiem», czy «Bytem jako takim [*Being as such*]», czy «Bogiem jako takim», czy «Prawdą jako taką», czy też nadajemy jej jakąś inną nazwę. Byłoby całkowitym błędem rozumieć «nieuwarunkowane» jako bycie bytu, który można omawiać [*as a being the existence of which can be discussed*]. Ten, kto mówi o «istnieniu nieuwarunkowanego» kompletnie nie rozumie znaczenia tego terminu. Nieuwarunkowane jest cechą, której doświadczamy spotykając się z rzeczywistością, na przykład w nieuwarunkowanym charakterze głosu sumienia, tak logicznego, jak i moralnego. W tym sensie, jako cecha, a nie byt [*as a quality and not as a being*], termin ten jest używany we wszystkich kolejnych rozdziałach»⁸⁴.

Bezwarunkowość czy nieuwarunkowanie jest więc istotą religijnego doświadczenia. Symbole religijne są wyrazami tego, co bezwarunkowe. Tillich odnosi się tutaj do pierwszej części przykazania miłości, które domaga się całkowitej i niczym nieuwarunkowanej miłości. Przykazanie to jest często przedstawiane przez niego jako źródło definicji religii czy wiary⁸⁵. Pojęcie „nieuwarunkowanego” czy „tego, co nieuwarunkowane” jest więc terminem wyciągniętym z Biblii i innej literatury religijnej za pomocą abstrakcji filozoficznej. Tillich zaznacza, że nieuwarunkowane nie jest bytem [*a being*], ale jakością [*a quality*]. Użycie przez autora słowa „jakość” zamiast „byt” zdaje się więc chronić to, co nieuwarunkowane przed postrzeganiem go jako indywidualny byt, równoważąc tym samym biegun indywidualizacji biegunem partycypacji. Biegunowość indywidualizacji i partycypacji jako jedno z podstawowych pojęć ontologicznych zostało omówione w pierwszej części pracy⁸⁶. Tym samym „nieuwarunkowane” nie jest ograniczone do pojedynczego bytu, ale jest rzeczywistością uczestniczącą we wszystkim, co ma byt. To, co jest ostatecznie i bezwarunkowo ludzką troską może mieć różne nazywa jak „Bóg” czy „Bycie jako takie”. Jednocześnie Tillich zaznacza, że jest czymś błędnym

⁸⁴ P. Tillich, *Kairos (1948)...*, s. 327 (EP, s. 92). Przyjmując przyjęte we wstępie niniejszej pracy rozróżnienie na byt [*a being*] i bycie [*being*] należy wskazać, że użyte w polskim tłumaczeniu sformułowanie "bycie bytu" ignoruje tę różnicę pojęciową. Zdanie, które w oryginale brzmi: „It would be a complete mistake to understand the unconditional as a being the existence of which can be discussed”, należałoby oddać jako: „Byłoby całkowitym błędem rozumieć «nieuwarunkowane» jako byt, którego istnienie można omawiać”.

⁸⁵ ST I, ss. 11–12 (TS I, s. 18–19); P. Tillich, *My search for absolutes*, New York 1967, s. 128 (P. Tillich, *Moje poszukiwania absolutów*, tłum. M. Leszczyński, Łódź 2017, s. 98).

⁸⁶ Zob. wyżej 1.3.4.1. Indywidualizacja i partycypacja.

rozumieć to, co nieuwarunkowane jako byt, którego istnienie może być przedmiotem dyskusji.

Choć w tym omawianym tekście Tillich nie używa słowa „ateizm”, to podkreśla nieadekwatność pojęcia „istnienia” w odniesieniu do tego, co nieuwarunkowane. Wybrany fragment pokazuje, jak Tillich szuka sposobu, aby wyrazić, że to, co nieuwarunkowane nie powinno być postrzegane jako istniejący byt. Rozumienie nieuwarunkowanego poprzez pojęcie „jakości” jest takim sposobem.

3.1.8. „Odzyskanie profetycznej tradycji w Reformacji” (1950)

W 1950 roku ukazały się drukiem trzy wykłady Tillicha pt. „Odzyskanie profetycznej tradycji w Reformacji”⁸⁷. Zawierają one teologiczne rozważania dotyczące ducha profetyzmu w korelacji z eklezjologicznym kapłaństwem, które są rozpatrywane z pomocą socjologicznej opozycji Kościół-sekta. Wykłady są analizą próby zjednoczenia profetyzmu i kapłaństwa, jaka miała miejsce w okresie Reformacji.

Pierwszy wykład dotyczy profetycznej idei Boga w teologii Reformatorów. W wynikającym z radykalnej transcendencji Boga sprzeciwie wobec idolatrii u Kalwina oraz w koncepcji Boga ukrytego [*deus absconditus*] u Lutra Tillich dostrzega naukę o mocy wszelkiego bycia⁸⁸. Przekonanie o niemożliwości zamknięcia Boga w jakimkolwiek pojęciu, osobie czy rzeczy albo niespodziewany i nieprzewidywalny sposób działania Boga – to między innymi oznaki pojęcia mocy bycia. Według Tillicha taki Bóg różni się od Boga pietyzmu i oświecenia, które próbowały wbudować Boga w doświadczenie religijne czy oświecenie wewnętrzne, a tym samym doprowadziły do zwycięstwa Boga deizmu nad profetycznym Bogiem Reformacji⁸⁹. W tym miejscu Tillich odnosi się do swojej współczesnej sytuacji:

„W naszym społeczeństwie Bóg stał się albo rzeczywistością na linii granicznej, i bardzo chcemy zapobiec jakiegokolwiek ingerencji w nasze produktywne życie; albo stał się bytem obok innych bytów. A jeśli stał się bytem obok innych bytów, to przestał być Bogiem; i ateistyczna odpowiedź współczesnego egzystencjalizmu jest jedyną zasłużoną odpowiedzią na tego rodzaju zwiastowanie Boga”⁹⁰.

⁸⁷ P. Tillich, *The Recovery of the Prophetic Tradition in the Reformation* (1950) [w:] MW/HW VI, ss. 319–362.

⁸⁸ Na temat walki Reformacji z bałwochwalstwem ukazała się kompleksowa publikacja, która omawia również postawę Kalwina i jego ikonoklastyczną ideę Boga: C.M.N. Eire, *War Against the Idols. The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*, Cambridge 1989, ss. 197–212. Z kolei na temat idei Boga ukrytego u Lutra: H.-M. Barth, *The Theology of Martin Luther. A Critical Assessment*, tłum. L.M. Maloney, Minneapolis 2013, ss. 101–134.

⁸⁹ P. Tillich, *The Recovery of the Prophetic Tradition in the Reformation* (1950)..., ss. 322–330.

⁹⁰ Ibid., s. 330.

Współczesne społeczeństwo dostrzega Boga jedynie na granicy przed i po życiu lub sprowadza go do jednego z bytów. Sprowadzenie Boga do indywidualnego bytu obok innych bytów oznacza pozbawienie go boskości oraz prowadzi do słusznego ateizmu, który jest głoszony przez współczesny egzystencjalizm. Tillich powołuje się w tym miejscu na Nietzschego, który według niego ogłosił koniec takiego Boga deizmu. Wyraził to następująco:

„Wszyscy mamy instynkt, aby umieścić Boga ponownie na krawędzi rzeczywistości, na linii granicznej, lub uczynić go bytem obok innych bytów, którym możemy manipulować mniej lub bardziej w kategoriach świeckich lub religijnych. Koniec tego Boga nastąpił, gdy Nietzsche napisał słynne zdanie (myślę, że najważniejsze ze wszystkich jego zdań): «Bóg umarł!». To był koniec tego rozwoju Boga – ten Bóg jest martwy; i dobrze, że ktoś miał odwagę rozpaczy, by ogłosić, że jest martwy”⁹¹.

W omawianym tekście Tillich przywołuje ateizm obecny wewnątrz współczesnego egzystencjalizmu. Dostrzega w nim słuszny sprzeciw wobec deizmu, który traktuje Boga jako indywidualny byt obok świata. Według Tillicha pragnienie uczynienia z Boga tylko elementu rzeczywistości jest typowo ludzką pokusą i zostało to zrealizowane w historii po Reformacji. Proklamacja śmierci Boga u Nietzschego jest końcem takiego rozwoju idei Boga.

3.1.9. „Teologia systematyczna” (1951)

W poprzedniej części pracy przy omawianiu podejścia Tillicha do dowodów na istnienie Boga w pierwszym tomie „Teologii systematycznej” zauważono, że zarówno metoda dochodzenia poprzez argumentację, jak i pojęcie „istnienia” są postrzegane jako nieadekwatne do idei Boga⁹². Bóg postrzegany jako grunt bycia znajduje się poza rozróżnieniem na esencję i egzystencję. Z tego punktu widzenia Tillich dokonał oceny scholastyków. Według niego mieli oni słusność twierdząc, że w Bogu nie ma rozróżnienia pomiędzy esencją a egzystencją, jednak wbrew temu twierdzeniu mówili o istnieniu Boga i próbowali ją udowadniać. Tillich stwierdza, że „w rzeczywistości nie mieli oni na myśli «egzystencji». Mieli na myśli realność, ważność, prawdziwość idei Boga – idei, która nie miała konotacji *czegoś* czy *kogoś*, kto mógłby istnieć lub też nie”⁹³. Następnie zauważa, że jednak współcześnie idea Boga otrzymała takie znaczenie istniejącego bytu. Dostrzega to zarówno w naukowych, jak i popularnych dyskusjach wokół pytania o istnienie Boga. W obliczu tak rozumianej idei Boga stwierdza:

⁹¹ Ibid.

⁹² Zob. wyżej 2.1. Pytanie o Boga.

⁹³ ST I, s. 205 (TS I, s. 191).

„Byłoby wielkim sukcesem chrześcijańskiej apologetyki, gdyby wyraźnie rozdzielono terminy «Bóg» i «egzystencja», wyjąwszy oczywiście paradoks Boga przejawiającego się w warunkach egzystencji, tj. paradoks chrystologiczny. Bóg nie istnieje (nie egzystuje). Jest On samobytem [*being-itself*] poza esencją i egzystencją. Dowodzić przeto, że Bóg istnieje, znaczy to negować Go”⁹⁴.

W tym kontekście Adams, wpływowy teolog i etyk unitariański, zadał pytanie, czy Bóg będący ponad esencją i egzystencją może mieć jakieś odniesienie do historii. Tillich miał odpowiedzieć, że „ponad esencją i egzystencją” nie oznacza ich braku. Twierdzenie to należy rozumieć, że Bóg nie jest zdeterminowane tak jak skończone byty⁹⁵. Hook, amerykański filozof pragmatyzmu i historii, w tym kontekście pisał, że „Bycie [*Being*] jest obdarowane pewnym rodzajem istnienia – tym, czym nie może nie być”⁹⁶. Edwards, austriacko-amerykański filozof i etyk, związany z filozofią analityczną, odniósł się do tego i przyznał z punktu widzenia osoby niewierzącej [*unbeliever*], że niezrozumiałe jest dla niego odmawianie Bogu istnienia i jednocześnie mówienie o rzeczywistości Boga. Stwierdził, że teologia Tillicha jest odporna na antyteologiczne argumenty dlatego, że jest „zgodna z czymkolwiek” [*compatible with anything whatever*]. Jednocześnie uznał ją za pozbawioną sensu i poznawczej treści⁹⁷.

W innym miejscu „Teologii systematycznej” Tillich również wskazał na problematyczność mówienia o Bogu jako istniejącym⁹⁸. Na przykładzie Tomasza z Akwinu podążającego za tradycją arystotelesowską ukazał, w jaki sposób teologicznie pozbawiono Boga bycia gruntem bycia i sensu oraz sprowadzono do istniejącego bytu. W tym samym miejscu Tillich stwierdził:

„Pytania o istnienie Boga nie można ani zadać, ani też nie można na nie odpowiedzieć. Jeśli je zadamy, jest to pytanie o to, co z samej swej natury jest ponad istnieniem, a więc odpowiedź – czy to negatywna, czy też twierdząca – zaprzecza *implicite* naturze Boga. Afirmacja istnienia Boga jest równie ateistyczna, jak i jego negacja. Bóg jest samobytem [*being-itself*], nie zaś jakimś bytem [*a being*]”⁹⁹.

W omawianym fragmencie ateizm zdaje się otrzymywać inne znaczenie niż dotychczas. Według Tillicha twierdzenia, że Bóg istnieje albo że nie istnieje są tak samo ateistyczne, gdyż zaprzeczają naturze Boga, który znajduje się ponad istnieniem. Ateizm

⁹⁴ ST I, s. 205 (TS I, s. 191).

⁹⁵ P. Tillich, *Reply to Interpretation and Criticism* [w:] C.W. Kegley, R.W. Bretall (red.), *Theology of Paul Tillich*, New York 1952, s. 347.

⁹⁶ S. Hook, *The Quest for Being*, „The Journal of Philosophy” t. 50 nr 24 (1953), s. 719.

⁹⁷ P. Edwards, *Professor Tillich's Confusions*, „Mind, New Series” t. 74 nr 294 (1965), ss. 194–197.

⁹⁸ ST I, s. 237 (TS I, ss. 218–219).

⁹⁹ ST I, s. 237 (TS I, s. 219).

otrzymuje, więc znaczenie zanegowania natury Boga. Ponadto należy zwrócić uwagę na pewną trudność przy negowaniu istnienia Boga. Tillich raz mówi, że Bóg nie istnieje, gdyż pojęcie istnienia przeczy naturze Boga. Drugi raz stwierdza, że jednak również twierdzenie, że Bóg nie istnieje przeczy naturze Boga. Należy więc podkreślić, że za tym wszystkim stoi twierdzenie o nieadekwatności pojęcia „istnienia” w stosunku do Boga.

W poprzedniej części pracy poświęcono również uwagę doktrynie Boga jako żyjącego. Na podstawie między innymi „Teologii systematycznej” wskazano na pewne problemy w użyciu sformułowania „Bóg osobowy”¹⁰⁰. Tillich przedstawia problem odnoszenia pojęcia osoby do Boga następująco:

„Wyrażenie to nie znaczy, że Bóg jest jakąś osobą [*a person*]. Znaczy ono, że Bóg jest gruntem wszystkiego osobowego i że ma w sobie ontologiczną moc osobowości. Nie jest osobą, lecz jest prawdziwie osobowy [*not less than personal*]. Nie należy zapominać, iż klasyczna teologia używała terminu *persona* na oznaczenie trynitarnych hipostaz, nie zaś samego Boga. Bóg stał się «osobą» dopiero w XIX w., w związku z kantowskim oddzieleniem natury, rządzonej przez prawa fizyczne, od osobowości, rządzonej przez prawo moralne. Zwyczajny teizm [*ordinary theism*] uczynił z Boga niebiańską, nieskazitelnie doskonałą osobę, która rezyduje ponad światem i ludzkością. Protest ateizmu przeciw takiej najwyższej osobie jest słuszny. Nie ma dowodu na jej istnienie; nie jest też ona kwestią ostatecznej wagi. Bóg nie jest Bogiem bez uniwersalnego uczestnictwa. «Bóg osobowy» jest bałamutnym symbolem”¹⁰¹.

Analogiczny protest przeciwko utożsamieniu Boga z bytem [*a being*] Tillich wysuwa przeciwko wtłoczeniu go w osobę [*a person*]. Utożsamienie Boga z pojedynczą osobą oznacza podporządkowanie boskości jednej z biegunowości ontologicznej, jaką jest indywidualizacja. Tillich wskazuje, że ostateczność Boga domaga się uznania również uniwersalnej partycypacji, co miałyby być ignorowane lub odrzucane przez „zwykły teizm”. Jednocześnie widzi Boga jako grunt wszystkiego, co osobowe, który niesie wewnątrz siebie moc osobowości. Bóg nie jest więc osobą, ale „nie jest czymś mniej niż osobą”. Choć wydawałoby się, że odmówienie Bogu bycia osobą, powinno sprowadzić Go do czegoś mniejszego niż osoba, to Tillich tłumaczy, że Bóg jest czymś więcej niż osobą, a to pojęcie osoby odbiera mu tak naprawdę jego ostateczność. Wspomniany „zwykły teizm” traktuje Boga jako doskonałą osobę zamieszkującą miejsce ponad światem i znajdującą się ponad ludzkością jako najwyższy byt. W tym kontekście

¹⁰⁰ Zob. wyżej 2.5.3. Bóg żyjący.

¹⁰¹ ST I, s. 245 (TS I, s. 226). Tłumacz polskiego wydania użył sformułowania „prawdziwie osobowego”, co zmienia sens oryginalnego zdania [*He is not a person, but he is not less than personal*]. Właściwszym byłoby oddać to zdanie dosłownie, czyli następująco: „Nie jest osobą, ale jest nie mniej niż osobowy”.

ateizm jest negacją takiego bytu i według Tillicha jest słuszny. Z jednej strony nie ma dowodu na istnienie takiej niebiańskiej osoby. Z drugiej strony, co ważniejsze dla teologii, taka osoba nie jest sprawą ostatecznej wagi dla człowieka. Z tego powodu Tillich widzi, że symbol „Boga osobowego” wprowadza w błąd, gdyż zamiast wskazując na to, że Bóg jest gruntem osobowości, włącza Boga w pojedynczą osobę [*a person*].

Poruszany fragment stanowi krytykę „zwykłego teizmu”, który doprowadził do postrzegania Boga jako osoby, czyli w pełni zindywidualizowanego bytu. Pojęcie „osoby” w odniesieniu do Boga, podobnie jak pojęcia „istnienia”, odbiera Bogu ostateczność. Sprzeciw wobec takiej najwyższej osobie obecny jest w ateizmie, który zostaje po raz kolejny uznany za słuszny. Tym samym w pierwszym tomie „Teologii systematycznej” znaleźć można dwa różne znaczenia pojęcia „ateizm”¹⁰².

3.1.10. „Wykłady berlińskie” (1951)

W 1951 roku Tillich prowadził po niemiecku wykłady pt. „Ontologia” na Wolnym Uniwersytecie Berlińskim¹⁰³. Treść jego wykładów pokrywa się w dużym stopniu z pierwszym tomem „Teologii systematycznej”, gdzie filozofia i teologia spotykają się ze sobą w ramach epistemologii i ontologii. Berlińskie wykłady zostały wydane na podstawie stenograficznych zapisów.

W wykładzie poświęconym kwestii skończoności Tillich omówił pojęcie odwagi, które wraz z pojęciem niepokoju umiejscowił w ramach ontologicznych rozważań. Jego zdaniem odwaga nie jest jedną z wielu cnót, jak to często bywa przedstawiane, ale obejmuje wszystkie cnoty. Odwaga jest samoafirmacją bycia samego, w którym indywidualność partycypuje. Jest przeciwwagą dla skończoności i tym samym nabiera tego samego znaczenia ontologicznego. Według Tillicha pojęcie odwagi charakteryzuje bycie samo¹⁰⁴. Po tym wykładzie miała miejsce krótka dyskusja, w której Tillich wyraził

¹⁰² Na marginesie można przytoczyć jeszcze fragment z drugiego tomu „Teologii systematycznej”, który ukazał się w 1957 r. Tillich rozważa różnicę pomiędzy egzystencjalizmem teistycznym i ateistycznym. Stwierdza, że choć taki podział ma uzasadnienie w odniesieniu do intencji egzystencjalistów, którzy tak się określają, to w rzeczywistości ten podział nie ma zastosowania. Dla Tillicha egzystencjalizm dokonuje analizy egzystencji i tego, co znaczy istnieć. Myśl egzystencjalistyczna wskazuje na różnicę pomiędzy esencją a egzystencją oraz rozwija pytanie, które jest zawarte w samej egzystencji. Z tego powodu egzystencjalizm nie udziela odpowiedzi, a jeżeli egzystencjaliści udzielają odpowiedzi na pytanie zawarte w ludzkiej egzystencji, to czynią to na podstawie religijnych lub quasi-religijnych tradycji. Egzystencjaliści noszący miano „ateistycznych” nie wywodzą swoich odpowiedzi na pytania egzystencji z jej analizy, ale z tradycji humanistycznej, która jawi się Tillichowi jako „ukrycie religijna”. Odpowiedzi, które płyną z tego „ukrytego religijnego źródła” są sprawą ostatecznej wagi, pomimo, że są przyobleczone w święcką szatę. Z tego powodu Tillich uważa, że podział na egzystencjalizm teistyczny i ateistyczny jest nieudany. Czytelnik tego fragmentu zwróci uwagę, że zastosowana opozycja teizm-ateizm nosi znamiona opozycji religijny-niereligijny. Tillich zdaje się przyjmować taką polemiczną opozycję, aby następnie obalić jej zastosowanie w ramach podziału egzystencjalizmu. Nie porusza przy tym w tym fragmencie ateizmu, który pełni funkcje religijną i oznacza słuszne negowanie istnienia Boga (ST II, ss. 25–26 [TS II, ss. 30–31]).

¹⁰³ EGW XVI, s. 1.

¹⁰⁴ Ibid., ss. 98–106.

swoje zdanie na temat związku odwagi z wiarą. Wypowiedź tę warto zacytować w całości:

„Pojęcie odwagi, którego tu użyłem, jest, moim zdaniem, rdzeniem pojęcia wiary. To, co często mylnie uważa się za coś więcej, wiara, że np. Bóg istnieje, jest teologicznym horrendum, nie potrafię tego inaczej ująć, czymś, co rujnuje teologię i ostatecznie religię. To, co oznacza wiara, to uczestnictwo w tej ostatecznej samoafirmacji bycia samego. Jest to wyrażone bardzo wyraźnie w wielu fragmentach wielkiej literatury. Tylko w autorytarnych przejawach Kościoła wiara jest definiowana jako uznanie niewiarygodnych rzeczy [*Anerkennung von unglaublichen Dingen*]. W prawdziwym doświadczeniu religijnym wiara jest sytuacją, w której niebycie zostaje przewyżczone przez odwagę powiedzenia «tak» byciu wbrew lub w pokonaniu niebycia, który chce uniemożliwić to powiedzenie «tak». Jest to wyrażone w wypowiedziach Lutra. Jedną z najpiękniejszych rzeczy u Lutra jest sposób, w jaki nieustannie stosuje on pojęcie odwagi tam, gdzie heteronomiczna teologia lub Kościoły stosują pojęcie «wiary, że» lub pojęcie posłuszeństwa i tym podobne. Sądzę, że w ten sposób osiągnął on ostateczne podstawy myślenia ontologicznego. Pytanie nie brzmi: Czy jest Bóg, czy nie ma Boga, ale: W jaki sposób uczestniczę w gruncie bycia, w samoafirmacji pomimo niebycia? Jeśli to robię, jestem w wierze, niezależnie od tego, czy mam teistyczne wyobrażenie o Bogu, czy nie”¹⁰⁵.

W tej swobodnej wypowiedzi znalazło się wiele teologicznych wątków charakterystycznych dla myślenia Tillicha. Na samym wstępie obecny jest sprzeciw wobec potocznego znaczenia słowa „wiara” połączonego z „istnieniem Boga”. Potocznie wiara jest utożsamiona z „uznaniem niewiarygodnych rzeczy”. Taki stan rzeczy Tillich przypisuje autorytarnym działaniom Kościoła. Zamiast tego proponuje ontologiczny opis sytuacji, w której odwaga przewyżcza zagrożenie niebycia i umożliwia samoafirmację. Takie podejście odnajduje w teologii Lutra, który jego zdaniem posługuje się egzystencjalnym pojęciem odwagi w kontrze to intelektualnego pojęcia wiary (*fides quae*). Według Tillicha „być w wierze” nie oznacza posiadać teistycznego wyobrażenia o Bogu czy nawet wierzyć, że „Bóg jest”. Oznacza uczestnictwo w gruncie bycia, które objawia się w samoafirmacji pomimo zagrożenia ze strony niebycia. Wiara w takim ujęciu jest sytuacją człowieka, a nie jego przekonaniem intelektualnym.

Przytaczany tekst jest krytyką istnienia Boga i łączenia go z wiarą. Tillich widzi w tym zagrożenie dla teologii i religii. Jednocześnie stwierdza, że w obliczu tego, co

¹⁰⁵ Ibid., s. 107.

rozumie poprzez wiarę, nie ma znaczenia teistyczne wyobrażenie o Bogu czy brak takiego wyobrażenia.

3.1.11. „Męstwo bycia” (1952)

W 1952 roku ukazała się książka pt. „Męstwo bycia”¹⁰⁶, która szybko stała się bestsellerem. Książka poświęcona jest pojęciu „odwagi” [*courage*], które zdaniem autora ma mieć ogromne religijne znaczenie. Jednocześnie jest miejscem, gdzie spotykają się ze sobą problemy teologiczne, socjologiczne i filozoficzne, a ich rozwiązanie ma znajdować się przede wszystkim w podejściu ontologicznym¹⁰⁷. Tillich utożsamia odwagę bycia z samoafirmacją i rozważa ją wraz z pojęciami „niebycia” oraz „niepokoju” [*anxiety*]. Odwaga bycia jest według niego „samoafirmacją «pomimo czegoś», to znaczy pomimo to, co stara się przeszkodzić naszemu «ja» [*the self*] w potwierdzeniu siebie”¹⁰⁸.

W ostatniej części książki zatytułowanej „Męstwo i transcendencja” podkreślone zostało, że odwaga bycia potrzebuje mocy bycia, czyli gruntu przekraczającego niebycie, a to ukazuje, że odwaga posiada religijny rdzeń. Na podstawie biegunowych elementów ontologicznych, jakimi są partycypacja i indywidualizacja, Tillich wskazał na dwa rodzaje stosunku człowieka do gruntu bycia. Pierwszy dostrzegał w mistycyzmie, który dąży do uczestnictwa w podstawie bycia. Drugi z kolei w osobistym spotkaniu z Bogiem, które dostrzega w tekstach biblijnych czy w buncie Lutra przeciwko systemowi rzymskiemu. Spotkanie człowieka z Bogiem jako osobą jest źródłem mocy samoafirmacji pomimo obecnego niepokoju¹⁰⁹. Według Tillicha jednak współczesnego człowieka charakteryzuje utrata poczucia sensu oraz „niepokój pustki i bezsensu [*the anxiety of emptiness and meaninglessness*]”¹¹⁰. To współczesne doświadczenie duchowego niebycia podważa strukturę podmiotu i przedmiotu (człowiek-Bóg), która jest zakładana w spotkaniu bosko-ludzkim. Radykalne wątplenie człowieka podkopuje tym samym takie spotkanie. Na kanwie tych rozważań Tillich wprowadza pojęcie „wiary”, które rozumie jako doświadczenie mocy samoafirmacji. Identycznie jak w poprzednim omawianym fragmencie z wykładów berlińskich sens wiary jest interpretowany poprzez doświadczenie odwagi, która przewyższa niebycie. Wiara jest więc stanem pochwycenia przez moc bycia. Jednocześnie moc bycia przekracza każdy byt i jako Bóg pozostaje absolutnie transcendentna w stosunku do człowieka. Tym samym wiara jako stan człowieka ma charakter paradoksalny – przyjmuje wątpliwość i bezsens. Nie ma

¹⁰⁶ CB (MB).

¹⁰⁷ CB, s. 1 (MB, s. 7).

¹⁰⁸ CB, s. 32 (MB, s. 39).

¹⁰⁹ CB, ss. 155–163 (MB, ss. 167–176).

¹¹⁰ CB, ss. 61–62 (MB, ss. 67–68).

konkretnego przedmiotu, a tym samym nie posiada żadnej specjalnej treści. Tillich nazywa ją „wiarą absolutną” [*absolute faith*], choć jest ona bliska mistycyzmowi, to jednak wraz ze swoim doświadczeniem bezsensu przekracza ją¹¹¹.

Ten brak specjalnej treści wiary absolutnej nie oznacza jednak całkowitego braku treści. Treścią wiary absolutnej jest „Bóg ponad Bogiem” [*God above God*]¹¹². Oznacza to, że wiara, wątpiąc o Bogu, przekracza teistyczne pojmowanie Boga. W kontekście tych rozważań Tillich wymienia trzy znane znaczenia teizmu, czyli niesprecyzowane afirmowanie Boga, bosko-ludzkie spotkanie oraz teizm teologiczny. Następnie stwierdza, czym mogłoby być ateizm w konfrontacji w tymi rodzajami teizmu.

Pierwszy rodzaj teizmu oznacza niesprecyzowane afirmowanie Boga. Jego cechą jest to, że nie tłumaczy, co oznacza słowo „Bóg”. Tillich wyszczególnia trzy szczeble takiego teizmu. Pierwszy, najniższy korzysta ze słowa Bóg jako narzędzia retorycznego. Jest to pusty teizm, który dzięki tradycyjnym i psychologicznym skojarzeniom może być używany jako narzędzie przez osoby publiczne w celu pozyskania słuchaczy. Na drugim szczeblu niesprecyzowanego teizmu znajdują się ludzie, którzy choć nie charakteryzują się określonym zaangażowaniem religijnym, nazywają siebie teistami, nie mając przy tym żadnego konkretnego celu. Według Tillicha „nie potrafią oni stawić czoła światu bez Boga, czymkolwiek ten Bóg mógłby być”¹¹³. Tym samym „potrzebują tego, co im się kojarzy ze słowem Bóg, a boją się tego, co nazywają ateizmem”¹¹⁴. Z kolei na najwyższym szczeblu niesprecyzowanego teizmu „imienia Boga używa się jako poetyckiego czy praktycznego symbolu wyrażającego głęboki stan emocjonalny lub najwyższą ideę etyczną”¹¹⁵. Ten ostatni poziom zbliża się do tego, co Tillich pragnie osiągnąć, jednak wciąż pozostaje zbyt nieokreślony.

Ateizm w konfrontacji z takim teizmem jest równie nieokreślony. Może być usprawiedliwioną krytyką retoryczno-politycznego nadużywania imienia Boga. Może również prowadzić do lekceważącego nastroju i gniewu ze strony tych, którzy traktują swój nieokreślony teizm poważnie. Taki ateizm nie może jednak doprowadzić do stanu rozpacz. Podobnie jak teizm nie osiąga stanu wiary. Według Tillicha taki teizm musi zostać przekroczony, gdyż jest nieistotny [*irrelevant*]¹¹⁶.

¹¹¹ CB, ss. 171–178 (MB, ss. 184–190).

¹¹² CB, s. 182 (MB, s. 194).

¹¹³ CB, s. 182 (MB, s. 194).

¹¹⁴ CB, s. 182 (MB, s. 194).

¹¹⁵ CB, s. 182 (MB, s. 194).

¹¹⁶ CB, s. 184 (MB, s. 196).

Drugi rodzaj teizmu może być nazwą tego, co określa się jako „bosko-ludzkie spotkanie” [*divine-human encounter*]¹¹⁷. Jest to osobisty związek z Bogiem, który jawi się jako osoba. Duże znaczenie mają tutaj żydowsko-chrześcijańskie elementy tradycji podkreślające relację pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Teizm ten według Tillicha jest niemistyczną stroną religii biblijnej i chrześcijaństwa historycznego. Ateizm z tego punktu widzenia byłby więc ucieczką przed bosko-ludzkim spotkaniem. Taki teizm i ateizm są problemem egzystencjalnym, a nie teoretycznym. Jednocześnie Tillich postuluje przekroczenie bosko-ludzkiego spotkania z powodu jego jednostronności¹¹⁸. Choć nie rozwija on kwestii owej jednostronności, to słuszną wydaje się interpretacja, że chodzi o brak mistycznej strony religii, która wyraża ontologiczne uczestnictwo w Bogu. Byłoby to zrównoważenie bieguna indywidualizacji o biegun partycypacji.

Trzecim rodzajem teizmu jest teizm teologiczny, który nadaje formę pojęciową swojej treści religijnej. Służy on w pewien sposób teizmowi w pierwszym znaczeniu, o ile stara się udowodnić konieczność afirmowania Boga, na przykład poprzez dowody na istnienie. Bardziej jednak podlega teizmowi drugiego rodzaju, gdyż przekształca doświadczenie osobistego spotkania z Bogiem jako osobą w „doktrynę o dwóch osobach, które mogą się spotkać lub nie, lecz które mają niezależną od siebie rzeczywistość”¹¹⁹. Według Tillicha taki teoretyczny teizm powinien więc zostać przekroczony, gdyż jest błędny. Nazywa go „złą teologią” [*bad theology*]¹²⁰. Teologiczny teizm czyni z Boga byt obok innych bytów, a więc część całej rzeczywistości. Uważanie go za najważniejszą część nie zmienia faktu, że jest częścią, a więc jest podporządkowany strukturze całości rzeczywistości. Z jednej strony uważa się Boga za niezależnego od elementów ontologicznych i kategorii, które konstytuują rzeczywistość. Z drugiej strony każde stwierdzenie o Bogu oznacza podporządkowanie podstawowej strukturze ontologicznej, jej elementom oraz kategoriom¹²¹. Tillich stwierdza:

„Patrzy się nań jako na «ja» [*a self*] posiadające świat, jako na *ego* będące w stosunku do jakiegoś «ty», jako przyczynę oddzieloną od swego skutku, jako na posiadającego określoną przestrzeń i nieskończonego w czasie. Jest więc On jakimś bytem [*a being*], nie bytem jako bytem [*being-itself*]¹²².

Taki Bóg teizmu podlega podmiotowo-przedmiotowej strukturze rzeczywistości. Dla ludzi jako podmiotów jest przedmiotem. Jednocześnie również ludzie dla Boga jako

¹¹⁷ CB, s. 183 (MB, s. 195).

¹¹⁸ CB, s. 184 (MB, s. 196).

¹¹⁹ CB, s. 184 (MB, s. 196).

¹²⁰ CB, s. 184 (MB, s. 196).

¹²¹ CB, s. 184 (MB, s. 196).

¹²² CB, s. 184 (MB, s. 196).

podmiotu są przedmiotami. Według Tillicha jest to decydujący powód dla konieczności przekroczenia teizmu teologicznego. O ile w poprzednich omawianych fragmentach ateizm oznaczał sprzeciw wobec uprzedmiotowienia Boga, to tutaj pojawia się jako sprzeciw wobec teizmu, który uprzedmiotawia człowieka. Bóg jako podmiot, który jest wszechmocny i wszechwiedzący, pozbawia człowieka wolności i podmiotowości [subjectivity]. Według Tillicha człowiek buntuje się przeciwko temu, czyniąc z Boga przedmiot. To jednak okazuje się niepowodzeniem. Bóg staje się więc dla człowieka niewyciężonym tyranem. Tillich dostrzega w takim obrazie natężenie tego, przeciwko czemu buntuje się egzystencjalizm¹²³. Tym samym powołuje się na Nietzschego:

„Jest to Bóg, o którym Nietzsche powiedział, że musi zostać uśmiercony, gdyż nikt nie może zgodzić się na uczynienie z siebie zwykłego przedmiotu absolutnej wiedzy i absolutnej władzy. Na tym polega najgłębszy korzeń ateizmu. To właśnie stanowi ateizm, który tłumaczy się jako reakcja przeciw teologicznemu teizmowi i jego niepokojącym implikacjom. To także najgłębszy korzeń egzystencjalistycznej rozpacz i szeroko rozprzestrzenionego obecnie lęku przed bezsensu”¹²⁴.

Zdaniem Tillicha teologiczny teizm nie dość, że uprzedmiotawia Boga, czyniąc z niego byt obok innych bytów w obrębie struktury rzeczywistości, to również, co w tym fragmencie najważniejsze, czyni z człowieka przedmiot. Absolutna wiedza i kontrola zostają przypisane Bogu w ramach struktury podmiotowo-przedmiotowej. Oznacza to dla każdego bytu, znajdującego się obok Boga, utratę wolności i swojej podmiotowości. Protest przeciwko tej sytuacji zostaje nazwany „najgłębszym korzeniem ateizmu”¹²⁵.

Spośród wybranych tekstów omawiany fragment jest najszerszą krytyką teizmu podjętą przez Tillicha. Nakreślenie mnogości możliwych sensów teizmu ukazuje jednocześnie nieokreśloność tego słowa w powszechnym użyciu, a wraz z nim pojęcia ateizmu. Może to prowadzić do różnych nieporozumień wynikających ze stosowania tych niejasnych terminów. Na podstawie poprzednich analizowanych tekstów możliwe było zaobserwowanie różnych sensów teizmu i ateizmu. W kontekście tematu niniejszej rozprawy należy zwrócić uwagę, że omawiana religijna funkcja ateizmu ma swoje szczególne miejsce w stosunku do tego, co Tillich nazywa teizmem teologicznym.

¹²³ CB, s. 185 (MB, s. 197).

¹²⁴ CB, s. 185 (MB, s. 197).

¹²⁵ CB, s. 185 (MB, s. 197).

3.1.12. „Wstrząsając podstawami” (1952)

W 1952 roku ukazał się w formie książki pierwszy zbiór kazań Tillicha pt. „Wstrząsając podstawami”¹²⁶, które z jednej strony miały ukazać egzystencjalne implikacje jego myśli teologicznej, a z drugiej, stanowić próbę przeniknięcia przez biblijną i kościelną terminologię, aby trafić z chrześcijańskim orędziem do współczesnego człowieka. Choć kazania uobecniają mnogość wątków teologicznych oraz brakuje im ściśle systematycznej formy obecnej w innych tekstach teologicznych, to z punktu widzenia niniejszej pracy kazania stanowią pogłębiające źródło dla zrozumienia religijnej funkcji ateizmu.

W kazaniu na podstawie Psalmu 139 Tillich zwraca uwagę na powszechnie ludzkie pragnienie ucieczki przed Bogiem oraz nieustanną próbę uczynienia Boga na swój obraz i dla własnej wygody. Takie obrazy Boga nazywa produktami ludzkiej wyobraźni i pobożnych życzeń oraz stwierdza, że są one „sprawiedliwie odrzucane przez każdego uczciwego ateistę”¹²⁷. Tym samym bóg, którego człowiek może z łatwością znieść i przed którym nie chce uciec, a nawet którego w pewnym momencie nie nienawidzi i nie chce jego zniszczenia, nie będzie Bogiem i nie będzie miał realności¹²⁸.

Następnie Tillich stwierdza, że Nietzsche wiedział więcej o mocy idei Boga niż wielu wiernych chrześcijan, co wyraził w swoim słynnym „To rzekł Zaratustra”, gdzie egzystencjalna ucieczka przed Bogiem ukazana została na przykładzie postaci mordercy Boga. Podobne doświadczenie Tillich zauważa u Bernarda z Clairvaux i Lutra. Jednocześnie w takim paradoksalnym doświadczeniu dostrzega znaczenie i moc religii, co wyraził następująco:

„Człowiek usiłuje uciec przed Bogiem i nienawidzi Go, ponieważ nie może uciec od Niego. Protest przeciwko Bogu, pragnienie by nie było żadnego Boga, i ucieczka

¹²⁶ P. Tillich, *The shaking of the foundations...* (P. Tillich, *Religiöse Reden*, Berlin-New York 1988 ss. 1–174 [P. Tillich, *Prawda jest w głębi...*]) Polskie wydanie jest tłumaczeniem niemieckiego tłumaczenia, co niweluje wiele niuansów i stwarza niekiedy trudności interpretacyjne. Wynikające z tego problemy, zostaną omówione w przypisach. Z tego powodu w niniejszej pracy korzysta się przede wszystkim z angielskiego tekstu.

¹²⁷ P. Tillich, *The shaking of the foundations...*, s. 42.

¹²⁸ Ibid. Zdanie „A god whom we can easily bear, a god from whom we do not have to hide, a god whom we do not hate in moments, a god whose destruction we never desire, is not God at all, and has no reality. He [God] has no reality” w polskim wydaniu wygląda następująco: „Taki Bóg, którego możemy łatwo znosić, Bóg, przed którym nie musimy się ukrywać, Bóg, którego nienawidzimy, Bóg, któremu nigdy nie życzymy zniszczenia, nie jest prawdę mówiąc Bogiem. Taki Bóg nie istnieje!”. W niemieckim tłumaczeniu, a następnie polskim, przepadło kluczowe rozróżnienie na dużą i małą literę w słowie „bóg”. Po drugie w polskim przekładzie przeoczono słowo „nie” przy nienawiści wobec Boga. Po trzecie niemieckie tłumaczenie, a potem polskie, oddaje „has no reality” jako „nie istnieje” [*existiert nicht*], co pomija zniuansowane rozróżnienie w tekstach Tillicha na realność i istnienie.

w ateizm – to wszystko są elementy głębokiej religii. I tylko w oparciu o te elementy posiada religia sens i moc”¹²⁹.

Z rozważań Tillicha można wyróżnić dwa rodzaje ateizmu: teoretyczny i praktyczny (egzystencjalny). Pierwszy oznacza negację teizmu teologicznego, który czyni z Boga indywidualny byt obok innych bytów i przyznaje mu nadludzkie właściwości. Głębokie doświadczenie religijne zostanie tym samym sprowadzone do abstrakcyjnych twierdzeń i tym samym gubi się jego pierwotny sens. Ateizm teoretyczny według Tillicha oznacza słuszne zanegowanie takiego uwarunkowanego bytu. Z kolei ateizm praktyczny oznacza egzystencjalną ucieczkę przed Bogiem, który przenika całe życie duchowe człowieka. Według Tillicha człowiek nie jest w stanie znieść Boga, który przenika nawet niedoskonałość i winę człowieka. Dwa typy ateizmu zostały przedstawione następująco:

„Pierwszym krokiem do ateizmu jest zawsze teologia, która sprowadza Boga do poziomu rzeczy wątpliwych. Gra ateisty jest wtedy bardzo łatwa. Jest on bowiem całkowicie usprawiedliwiony w niszczeniu takiego fantomu i wszystkich jego upiornych cech. A ponieważ ateista teoretyczny jest sprawiedliwy w swoim niszczeniu, ateści praktyczni (my wszyscy) chętnie używają jego argumentów, aby wesprzeć nasze własne próby ucieczki od Boga”¹³⁰.

Tillich dostrzega, że ateizm praktyczny, choć z konieczności wynika z tragicznego poczucia winy i odpowiedzialności, to jest ostatecznie niemożliwy. Stwierdza, że „Bóg odradza się ciągle na nowo w kimś albo w czymś. Nie może być zamordowany. Historia ateizmu jest zawsze taka sama”¹³¹.

Z kolei w innym kazaniu stwierdza, że „nieskończona i niewyczerpana głębia i podstawa wszelkiego bycia” nosi nazwę Bóg. W sytuacji, w której to słowo nie posiada większego znaczenia, Tillich proponuje przetłumaczyć pojęcie „Bóg” i mówić o głębi własnego życia, źródle swego bycia czy ostatecznej troski. Zrozumienie tego wymaga niekiedy odrzucenia wszystkich tradycyjnych wyobrażeń o Bogu. Gdy człowiek jest świadomy, że Bóg oznacza głębię, to wtedy nie może nazywać siebie ateistą czy niewierzącym, gdyż to by oznaczało, że życie nie ma żadnej głębi, a bycie w ogóle jest płytkie. Tillich stwierdza: „Jeśli mógłbyś powiedzieć to z pełną powagą, byłbyś ateistą; ale w przeciwnym razie nie jesteś. Ten, kto wie o głębi, wie o Bogu”¹³². To właśnie

¹²⁹ Ibid., s. 45.

¹³⁰ Ibid., ss. 45–46. Niestety niemieckie tłumaczenie, a za nim polskie pomija rozróżnienie na ateizm teoretyczny i praktyczny (P. Tillich, *Prawda jest w głębi...*, s. 48).

¹³¹ P. Tillich, *The shaking of the foundations...*, s. 47.

¹³² Ibid., s. 57.

kazanie było jednym z trzech teologicznych impulsów (obok listów więziennych Bonhoeffera i programu demitologizacji Bultmanna), które wywarły wpływ na Robinsona i doprowadziły do powstania głośnej książki „Uczciwie wobec Boga”. Według Robinsona Bóg nie jest „Tamtym z drugiej strony niebios, o którego istnieniu musimy się dopiero przekonywać, tylko jest Gruntem samego naszego bycia”¹³³.

Natomiast w kazaniu poświęconym osobie teologa Tillich nazywa złą teologią sposób myślenia, według którego można patrzeć na Boga jakby był na zewnątrz człowieka, a następnie dowodzić lub negować Go. Stwierdza, że nawet ateista stoi w Bogu, czyli w mocy, prawdzie i ostatecznym sensie życia. W takim znaczeniu ateizm praktyczny ostatecznie jest niemożliwy, co Tillich wyraża następująco:

„Prawdziwy ateizm [*genuine atheism*] nie jest możliwy z ludzkiego punktu widzenia, ponieważ Bóg jest bliższy człowiekowi niż ten człowiek samemu sobie. Bóg może być zanegowany tylko w imię innego Boga, a Bóg występujący w jednej postaci może być zanegowany tylko przez Boga występującego w innej postaci”¹³⁴.

Pojęcie „prawdziwego ateizmu” nie oznacza tutaj dialektycznego zniesienia Boga, a właściwie rzecz ujmując, teoretycznego zniesienia istnienia Boga. Tillich ma tu na myśli ateizm egzystencjalny, który został wyżej nazwany ucieczką przed Bogiem.

Z kolei w innym kazaniu Tillich rozważa słowa apostoła Pawła o Duchu, który poświadcza ludzkiemu duchowi, że jest dzieckiem Bożym (Rz 8,1–16). W toku tych przemyśleń pojawia się wzmianka o ateizmie. Tillich wyczytuje z tekstu prawdę o tym, że naturalne skłonności człowieka prowadzą do postrzegania Boga jako wroga. Tym samym duch ludzki nienawidzi Boga, który reprezentuje nieuniknione prawo i osąd. Następnie Tillich stwierdza, że:

„W tym momencie nie ma żadnej różnicy między teistą a ateistą. Ateizm jest jedynie formą wrogości wobec Boga, a mianowicie tego Boga, który reprezentuje prawo, a wraz z prawem – rozdwojenie, rozpacz i bezsens naszej egzystencji. Ateista, podobnie jak teista, nie znosi konfrontacji z tym, czym powinien być, z ostatecznym sensem i dobrem, któremu nie może zaprzeczyć, a którego jednak nie może osiągnąć. Ateista nadaje inne imiona Bogu, którego nienawidzi, ale nie może od Niego uciec, tak samo jak nie może uciec od swojej nienawiści do Niego. To jest powód, dla którego Paweł nie mówi: «Nasz własny duch świadczy o nas, że jesteśmy dziećmi Bożymi». Nasz własny duch świadczy tylko o tym, że jesteśmy Jego wrogami!”¹³⁵.

¹³³ J.A.T. Robinson, *Uczciwie wobec Boga* [w:] *Spór o uczciwość wobec Boga*, Warszawa 1966, s. 44.

¹³⁴ P. Tillich, *The shaking of the foundations...*, s. 128.

¹³⁵ Ibid., s. 134.

Ateizm praktyczny jest wyrazem konfrontacji człowieka z Bogiem, który jawi się jako osądzająca esencja. W pierwszym rozdziale pracy zwrócono uwagę na dwoistość bycia, czyli rozróżnienie na bycie esencjalne i egzystencjalne¹³⁶. Konkretny byt znajduje się w napięciu pomiędzy tym, czym powinien być a tym, czym rzeczywiście jest. Wyobcowanie względem prawdziwego bycia prowadzi do egzystencjalnej wrogości wobec wysuniętego roszczenia. Za pomocą języka religijnego Tillich nazywa tę postawę „wrogością wobec Boga” i stwierdza, że charakteryzuje ona zarówno teistę, jak i ateistę. Według Tillicha ateista również nienawidzi Boga, ale nadaje mu inne nazwy. W cytowanym fragmencie kazania zdają się przenikać różne, również potoczne, znaczenia słowa „ateista”. Rozróżnienie na ateizm praktyczny i teoretyczny pomaga uporządkować niejednoznaczność pojęcia ateizmu. Z punktu widzenia tematu niniejszej pracy należy stwierdzić, że analizowana religijna funkcja ateizmu jest tożsama z ateizmem teoretycznym, gdyż oznacza negację teizmu teologicznego, w którym Bóg jawi się umysłowi jako uwarunkowany byt. W kazaniach Tillicha zdaje się dominować jednak pojęcie ateizmu praktycznego, który w omawianym już „Męstwie bycia” został zasygnalizowany i nazwany „ucieczką przed bosko-ludzkim spotkaniem”.

3.1.13. „Religia biblijna i poszukiwanie ostatecznej rzeczywistości” (1955)

W 1955 roku ukazała się książka pt. „Religia biblijna i poszukiwanie ostatecznej rzeczywistości” w której Tillich starał się rozwiązać problem kontrastu pomiędzy językiem filozoficznym a konkretnymi obrazami języka biblijnego¹³⁷. Tillich jest świadomy, że prowadzi to niektórych teologów do twierdzenia, że teologia musi unikać pojęć filozoficznych, co jego zdaniem jest niemożliwe i niepożądane. Książka była więc próbą pokazania, że każdy symbol religijny prowadzi do pytania ontologicznego, a odpowiedzi udzielane przez teologię zawierają elementy ontologiczne¹³⁸.

Omawiając typowe wątki dla religii udokumentowanej w Starym i Nowym Testamencie, Tillich zestawia je z ludzkim poszukiwaniem ostatecznej rzeczywistości jaką jest bycie. Ukazuje, że choć pomiędzy tymi dwoma podejściami pojawia się konflikt, to jest on pozorny, a symbole biblijne domagają się interpretacji ontologicznej. W nauce o Bogu znajduje element, który prowadzi do kwestii ontologicznej:

„W biblijnej i kościelnej koncepcji Boga istnieje element, który sprawia, że pytanie ontologiczne jest konieczne. Jest nim twierdzenie, że Bóg *jest*. Oczywiście nie

¹³⁶ Zob. wyżej 1.3.5.2. Esencja i egzystencja (istnienie).

¹³⁷ P. Tillich, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality* (1955) [w:] MW/HW IV, ss. 357–404 (P. Tillich, *Religia biblijna a pytanie o bycie*, tłum. J. Zychowicz [w:] PN, ss. 74–132). Polskie wydanie opiera się na niemieckim tłumaczeniu.

¹³⁸ P. Tillich, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality* (1955)..., s. 357.

wszyscy pytają, co oznacza to słowo «jest» w odniesieniu do Boga. Większość ludzi, także autorzy biblijni, pojmują to słowo w jego popularnym znaczeniu: coś «jest», jeśli można to znaleźć w całym potencjalnym doświadczeniu. To, co może być napotkane w całej rzeczywistości, jest prawdziwe. Nawet bardziej wyrafinowane dyskusje na temat istnienia lub nieistnienia Boga często mają ten popularny odcień. Ale jeśli Bóg może być znaleziony w całej rzeczywistości, to całość rzeczywistości jest podstawowym i dominującym pojęciem. Bóg jest więc podporządkowany strukturze rzeczywistości»¹³⁹.

Tillich zauważa, że poważne potraktowanie znaczenia słowa „jest” w odniesieniu do Boga prowadzi do ontologicznych rozważań. Bóg postrzegany jako element całości rzeczywistości oznacza uwarunkowanie Boga i podporządkowanie biegunowością i kategoriom rzeczywistości. Za przykład podaje on Zeusa, który w religii greckiej był determinowany przez Fatum. Jednocześnie sprzeciw wobec takim konsekwencjom personalizmu biblijnego i podporządkowaniu Boga strukturze rzeczywistości dostrzega już w samej Biblii oraz we wszystkich okresach historii Kościoła. Sprzeciw i rozwiązanie problemu uwarunkowania Boga formułuje w ten sposób:

„Bóg, który jest bytem [*a being*], jest transcendowany przez Boga, który jest Byciem samym [*Being itself*], podstawą i otchłanią każdego bytu. A Bóg, który jest osobą [*a person*], jest transcendowany przez Boga, który jest Osobowością samą [*the Personal-Itself*], podstawą i otchłanią każdej osoby»¹⁴⁰.

Zdaniem Tillicha teologia chrześcijańska potrzebuje filozofii, gdyż bez niej nie byłaby w stanie wyjaśnić natury bycia Boga. Szczególnie, gdy pojawia się pytanie o to, co rozumie się poprzez zdanie „Bóg jest”. Nie oznacza to więc konfliktu pomiędzy ontologią a personalizmem biblijnym, ale wskazuje na to, że personalizm potrzebuje ontologii, aby móc dokonać teoretycznej analizy biblijnej idei Boga¹⁴¹.

Choć w tym tekście pojęcie ateizmu nie zostaje przez Tillicha użyte, to cały problem pokazuje potrzebę przekroczenia pojęcia „istnienia” z pomocą ontologii. Potoczne rozumienie słowa „istnienie” wtłacza Boga w strukturę rzeczywistości i prowadzi do postrzegania Boga jako części świata. Każde wnikliwe pytanie o charakter tego istnienia będzie prowadzić do rozważań ontologicznych i pojęcia bycia samego.

¹³⁹ Ibid., s. 387.

¹⁴⁰ Ibid. Zwrot „the Personal-itself” sprawia trudności translacyjne. W niemieckim tłumaczeniu zostało ono oddane jako „das Person-Sein selbst” i zostało następnie przetłumaczone na polski jako „same Bycie Osobą” (P. Tillich, *Biblische Religion und die Frage nach dem Sein* [w:] *Die Frage nach dem Unbedingten*, Stuttgart 1987, s. 182 [P. Tillich, *Religia biblijna a pytanie o bycie...*, s. 130]).

¹⁴¹ P. Tillich, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality* (1955)..., ss. 387–388.

3.1.14. „Dynamika wiary” (1957)

W poprzedniej części pracy przy omawianiu symbolizmu Tillicha w dziele pt. „Dynamika wiary” z 1957 roku zwrócono uwagę na podstawowy symbol, jakim człowiek się posługuje przy wyrażaniu swojej ostatecznej troski¹⁴². Odnoszący się do tego fragment rozważań Tillicha brzmi następująco:

„Podstawowym symbolem naszej ostatecznej troski jest Bóg. Symbol ten obecny jest zawsze w każdym akcie wiary, nawet jeśli akt wiary obejmuje negację Boga. Tam, gdzie występuje troska ostateczna, Boga można negować tylko w imię Boga. Jeden Bóg może negować drugiego. Troska ostateczna nie może zanegować swego ostatecznego charakteru, toteż afirmuje ona to, co stanowi treść wyrazu «Bóg». Ateizm może zatem oznaczać jedynie usiłowanie usunięcia wszelkiej troski ostatecznej – trwanie w stanie beztroski o sens własnej egzystencji. Obojętność względem ostatecznego pytania jest jedyną wyobrażalną postacią ateizmu”¹⁴³.

Zdaniem Tillicha Bóg jako wyraz ostatecznej troski człowieka może zostać zanegowany tylko za pomocą innego wyrazu ostatecznej troski. Każda negacja będzie dokonywana w imię czegoś, a to oznacza kolejną afirmację ostatecznej troski. Jedynym wyobrażalnym usunięciem wszelkiej ostatecznej troski jest więc obojętność. Tym samym dla Tillicha „trwanie w stanie beztroski o sens własnej egzystencji” jest jedyną formą ateizmu, jaką człowiek może sobie wyobrazić¹⁴⁴. W innym miejscu stwierdza on jednak, że żaden człowiek nie może żyć całkowicie bez ostatecznej troski¹⁴⁵. Lorek, polski teolog ewangelicki, nazwał to podejście Tillicha „reinterpretacją ateizmu”¹⁴⁶.

W tym tekście ateizm otrzymuje również inne znaczenie niż we wczesnych pracach Tillicha. O ile wcześniej ateizm dotyczył negacji istnienia Boga i według Tillicha był słuszną odpowiedzią na uprzedmiotowienie Boga, to w tym miejscu ateizm miałby oznaczać całkowite usunięcie ostatecznej troski człowieka. Tak rozumiany ateizm jest bliższy temu, co nazwano wcześniej ateizmem praktycznym. Dotyczy on nie problemu teoretycznego, ale egzystencjalnego. Oznaczałby on ucieczkę przed bosko-ludzkim spotkaniem, w którym manifestuje się ostateczna troska człowieka.

¹⁴² Zob. wyżej 2.4. Symbolizm.

¹⁴³ DF, s. 45 (DW, s. 65).

¹⁴⁴ DF, s. 45 (DW, s. 65).

¹⁴⁵ DF, ss. 100–101; DW, s. 107.

¹⁴⁶ P. Lorek, *Inkluzywistyczna reinterpretacja pojęcia wiary u Paula Tillicha i jej implikacje dla praktyki edukacji religijnej*, „Forum Pedagogiczne” t. 9 nr 2/1 (2019), s. 111.

3.2. Wybrane wyrazy religijnej funkcji ateizmu

Dotychczas zauważono, że religijna funkcja ateizmu jest odpowiedzią na napięcie obecne pomiędzy uwarunkowującą strukturą skończoności człowieka a nieuwarunkowanym charakterem Boga. Te dwa elementy konstytuują potrzebę religijnej funkcji ateizmu, która neguje uwarunkowane reprezentacje tego, co nieuwarunkowane w celu ochrony nieuwarunkowania. W tej części pracy omówione zostaną trzy specyficzne koncepcje obecne w teologii Tillicha, które są wyraźnie świadome tych elementów oraz stanowią odpowiedź na omawiane napięcie. Są to „Bóg ponad Bogiem”, deliteralizacja oraz zasada protestancka. Pierwsza odnosi się do idei Boga i oznacza przekroczenie teistycznej koncepcji Boga jako istniejącej osoby. Druga z kolei dotyczy interpretacji języka religijnego i oznacza przekroczenie dosłownego sensu symboli religijnych. Natomiast trzecia koncepcja ma znaczenia dla wspólnoty i oznacza przekroczenie każdego konkretnego wyrazu tego, co ostateczne. Koncepcje te zostaną uznane za wyrazy religijnej funkcji ateizmu.

3.2.1. Bóg ponad Bogiem

W części poświęconej analizie „Męstwa bycia”, gdzie Tillich przedstawił trzy rodzaje teizmu i związane z nim formy ateizmu, zwrócono uwagę na postulat przekroczenia każdego rodzaju teizmu w stronę Boga ponad Bogiem¹⁴⁷. Podstawą dla tego przekroczenia jest doświadczenie nazwane wiarą absolutną. Tillich określa je również jako „akceptowanie akceptacji bez kogoś czy czegoś akceptującego”¹⁴⁸. Jednocześnie zwraca uwagę, że choć akceptacja i odwaga bycia pochodzą z mocy bycia samego, to nie można tego doświadczenia opisać jako pojęcia Boga teizmu czy nawet za pomocą mistycznej terminologii. Jego zdaniem wiara przekracza każdą z tych dróg¹⁴⁹.

Ostatecznym źródłem odwagi bycia jest więc „Bóg ponad Bogiem”¹⁵⁰. Podobieństwem z mistycyzmem byłoby przekroczenie obiektywizacji Boga jawiącego się jako jeden z bytów. Natomiast różnicą byłoby poważane potraktowanie współczesnego wątpienia i poczucia bezsensu. Tillich opisuje koncepcję „Boga ponad Bogiem” następująco:

¹⁴⁷ Zob. wyżej 3.1.11. „Męstwo bycia” (1952).

¹⁴⁸ CB, s. 185 (MB, s. 197).

¹⁴⁹ CB, s. 186 (MB, s. 197).

¹⁵⁰ Sformułowanie „Bóg ponad Bogiem” [*Gott über Gott*] pojawia w jednym miejscu w tekście Tillicha już w 1915 roku. Omawiając stosunek supranaturalistycznego Boga do świata, Tillich stwierdza, że Bóg, który ma najwyższą realność, ale nie uosabia w sobie [*Inbegriff*] wszelkiej realności i doskonałości, musi znajdować się poniżej jej. Podsumowanie tej myśli brzmi następująco: „Jeśli prawo naturalne jest Bogiem pod Bogiem, to Absolut jest Bogiem ponad Bogiem” (P. Tillich, *Der Begriff des Übernatürlichen: sein dialektischer Charakter und das Prinzip der Identität* [w:] EGW IX, s. 474).

„Bóg ponad Bogiem teizmu jest obecny, chociaż ukryty, w każdym bosko-ludzkim spotkaniu. Religia biblijna, jak również teologia protestancka wiedzą o paradoksalnym charakterze tego spotkania. Wiedzą, że kiedy Bóg spotyka człowieka, nie jest On ani przedmiotem, ani podmiotem i dlatego wykracza ponad schemat, w który wtłoczył Go teizm. Wiedzą, że personalizm w przypadku Boga zostaje zrównoważony przez transpersonalną obecność boskości”¹⁵¹.

Tillich zwraca uwagę, że wiara absolutna, którą rozumie jako stan pochwycenia przez Boga ponad Bogiem, nie jest tak naprawdę stanem obok innych stanów duszy. Nie można jej wyszczególnić i określić. Jest ona obecna jako proces w, z i pod innymi stanami duszy¹⁵². Tym samym Tillich stwierdza:

„Wiara absolutna nie jest jakimś miejscem, gdzie człowiek mógłby żyć, nie zabezpieczają jej słowa i pojęcia, nie ma ona imienia, kościoła, kultu, teologii. Pulsuje jednak w głębi tego wszystkiego. Jest mocą bytu [*the power of being*], w którym wszystko uczestniczy i której jest fragmentarycznym wyrazem”¹⁵³.

Swoje rozważania kończy zdaniem, że „męstwo bycia ma źródło w tym Bogu, który pojawia się wówczas, kiedy Bóg zniknął w lęku przed wątpliwym [*the anxiety of doubt*]”¹⁵⁴. Zdanie to zostało nazwane „doskonałym opisem nie tylko podstaw Tillichowskiej nauki o Bogu, ale także osobistych zmagania, które dzielił z człowiekiem współczesnym, ale które, w przeciwieństwie do wielu innych teologów, wyznawał publicznie”¹⁵⁵.

Koncepcja wiary absolutnej oraz Boga ponad Bogiem spotkała się zarówno z zainteresowaniem, jak i ze sprzeciwem. Niektórzy z jego kolegów oskarżali Tillicha o bycie bardziej greckim filozofem, aniżeli „biblijnie zorientowanym chrześcijańskim teologiem”¹⁵⁶. Przykładowo Raphael Demos, grecko-amerykański filozof, specjalizujący się w myśli Platona, stwierdził, że Bóg ponad Bogiem nie jest Bogiem, ale filozoficzną koncepcją i trudno mu wyobrazić sobie personalne spotkanie z byciem samym¹⁵⁷. Pokłosem dyskusji były też odwołania Tillicha w późniejszych publikacjach, w których wyjaśniał nieporozumienia wynikające z interpretacji jego idei. Tłumaczył, że koncepcja Boga ponad Bogiem teizmu jest twierdzeniem apologetycznym i próbą odpowiedzi dla

¹⁵¹ CB, s. 187 (MB, ss. 198–199).

¹⁵² W innym miejscu nazywa ją „wiarą, która może stracić każdą konkretną treść i wciąż istnieć jako absolutna afirmacja życia jako życia i bycia jako bycia” (HChT, s. 247).

¹⁵³ CB, s. 188 (MB, s. 200).

¹⁵⁴ CB, s. 190 (MB, s. 201).

¹⁵⁵ M. Pauck, W. Pauck, *Paul Tillich: His Life and Thought. Volume I: Life*, New York 1976, s. 226.

¹⁵⁶ Ibid.

¹⁵⁷ R. Demos, *Tillich's Philosophical Theology*, „Philosophy and Phenomenological Research” t. 19 nr 1 (1958), s. 83.

osób, które proszą o zwiastowanie w „nicości swej sytuacji i u kresu swej odwagi bycia”¹⁵⁸. W sytuacji radykalnego wątpienia znika Bóg języka religijnego i teologicznego, ale pozostaje poważny charakter tego wątpienia. Tillich wyraził to następująco:

„Źródłem tej afirmacji sensu w obrębie bezsensowności, pewności w ramach wątpienia, nie jest Bóg tradycyjnego teizmu, lecz «Bóg ponad Bogiem», moc bytu [*the power of being*], działająca poprzez tych, co nie mają nazwy na jej oznaczenie, nawet nazwy Bóg”¹⁵⁹.

Tillich podkreśla też, że Bóg ponad Bogiem teizmu jest przekroczeniem Boga ograniczonego przez ludzkie skończone koncepcje¹⁶⁰. Gdzie indziej stwierdza, że teizm stał się w Ameryce synonimem supranaturalizmu¹⁶¹. Jego krytyka supranaturalizmu nie ma preferować naturalizmu, ale przewyciężyć alternatywę naturalizmu i supranaturalizmu. Tillich woli więc mówić o samo-transcedentnym albo ekstatycznym naturalizmie¹⁶². W kontekście krytyki mitu stwierdza, że idea „Boga ponad Bogiem” obecna była *implicite* już u ojców Kościoła i wynikała z ich wrażliwości na każdy obraz Boga, który mógł być podobny do pogańskich bóstw¹⁶³. W innym miejscu Tillich zauważa, że jego pojęcie „Boga ponad Bogiem” jest bliskie myśli Pseudo-Dionizego Areopagity, który miał stosować teologię pozytywną i negatywną. Pierwsza miała przypisywać Bogu wszystkie możliwe nazwy i imiona, ponieważ Bóg jest gruntem wszystkiego. Druga odrzucała wszystkie imiona, gdyż Bóg jest ponad każdą nazwą. Według Tillicha prawda, że wszystkie imiona muszą zostać odrzucone po tym jak zostaną odniesione do Boga, nawet samo słowo „Bóg”, miało wpływ na jego koncepcję „Boga ponad Bogiem”. Wyraża ona to, że Bóg jest prawdziwym gruntem wszystkiego i jednocześnie jest ponad każdą nazwą, jakiej używamy, nawet ponad nazwą „najwyższy byt”¹⁶⁴. Taką zależność od Dionizego Pseudo-Areopagity i tradycji neoplatońskiej dostrzegają również inni teologowie¹⁶⁵.

¹⁵⁸ ST II, s. 12 (TS II, s. 19).

¹⁵⁹ ST II, s. 12 (TS II, s. 19).

¹⁶⁰ D.M. Brown (red.), *Ultimate Concern. Tillich in Dialogue*, New York 1970, s. 51.

¹⁶¹ HChT, s. 391.

¹⁶² P. Tillich, *Reply to Interpretation and Criticism...*, s. 341.

¹⁶³ P. Tillich, *Christianity and the encounter of the world religions*, New York 1963, ss. 332–333.

¹⁶⁴ HChT, s. 92.

¹⁶⁵ K. Dorosz, *Co to jest protestantyzm*, „Znak” t. 7 nr 446 (1992), s. 9; B. Milerski, *Religia a Słowo. Krytyka religii w ujęciu Dietricha Bonhoeffera i Paula Tillicha*, Łódź 1994, ss. 174–175; R.R.N. Ross, *The Non-Existence of God: Tillich, Aquinas, and the Pseudo-Dionysius*, „The Harvard Theological Review” t. 68 nr 2 (1975), ss. 141–166.

W 1961 roku w brytyjskim tygodniu „The Listener” ukazał się krótki tekst Tillicha, w którym tłumaczył swoje sformułowanie „Bóg ponad Bogiem”¹⁶⁶. Odpowiadając na zaistniałe nieporozumienia stwierdził, że nie chodzi o ustanowienie jakiegoś Super-Boga [*a kind of Super-God*], ani o usunięcie osobowego Boga żywej wiary:

„Ale Bóg nie jest tylko Bogiem tych, którzy mogą się do niego modlić – jest również Bogiem tych, którzy są od niego oddzieleni, którzy nie znają jego imienia i nie są w stanie z Nim rozmawiać, a nawet o Nim mówić”¹⁶⁷.

Bóg ponad Bogiem oznacza wykroczenie poza strukturę podmiotu i przedmiotu oraz podział na świętość i świeckość. Kontrast pomiędzy tym, co święte a tym co, świeckie jest skutkiem wyobcowania człowieka w czasie i przestrzeni. Gdyby człowiek był zjednoczony ze swoim gruntem nie byłoby żadnej religii, ponieważ byłaby jedynie boska obecność w każdym momencie. W dalszej części Tillich używa pojęcia ateizmu:

„Bóg ponad Bogiem, to znaczy: Bóg ponad Bogiem teistów i nie-bogami ateistów [*the non-gods of the atheists*]. Właściwie, w tym ujęciu, nie ma ateistów. Samo słowo traci swoje znaczenie. Ateistami są ci, którzy zaprzeczają Bogu teistów, ale nie zaprzeczają oni Bogu ponad Bogiem teistów – nie mogą, nawet gdyby poważnie próbowali to zrobić. Ich powaga w próbach bycia ateistami świadczy bowiem przeciwko ich twierdzeniu, że są ateistami. A ci, którzy nie są poważni w swoim negowaniu Boga, ale trzymają go z dala od siebie przez brak troski lub cyniczną ironię, nie są stronami dyskusji o teizmie i ateizmie, znajdują się w stanie wstępnym, w który w każdej chwili może wtargnąć troska o ostateczny sens życia. W takich momentach pytanie o Boga stanie się dla nich żywe”¹⁶⁸.

Tillich wyznacza granice ateizmu, który w obliczu wyjścia poza Boga teizmu, traci na swoim znaczeniu. Ateizm, odrzucając Boga teizmu, oczyszcza drogę w stronę tego, co znajduje się ponad teizmem i w tym momencie chwilowo kończy się jego religijna funkcja. Negując Boga teizmu nie dosięga on Boga ponad Bogiem. Według Tillicha nie jest możliwe zanegowanie Boga ponad Bogiem. Paradoksalnie powaga w dążeniu do zaprzeczenia ujawnia poważny charakter takiej troski. Możliwym byłyby więc jedynie obojętność wobec Boga i cynizm. Dla Tillicha stan ten jest czymś wstępnym, ponieważ troska o ostateczny sens życia może w każdej chwili się pojawić, a wtedy obojętność zniknie i kwestia Boga stanie się ważna.

¹⁶⁶ P. Tillich, *The God above God* (1961) [w:] MW/HW VI, ss. 417–421.

¹⁶⁷ Ibid., s. 418.

¹⁶⁸ Ibid., ss. 418–419.

Nuovo, amerykański filozof religii i tłumacz prac Tillicha, postrzegał omawianą koncepcję jako wpisującą się w próbę uwolnienia teologii z heteronomii tradycji i rozwinięcia „otwartości na inne twórcze realizacje duchowe”¹⁶⁹. Thatcher uważał, że apologetyczna koncepcja „Boga ponad Bogiem” jest wciąż teistyczną, ale jednocześnie staje się jeszcze bardziej oddalona od egzystencjalnej sytuacji człowieka niż Bóg chrześcijańskiego teizmu. Ponadto taki Bóg nie rozwiązuje problematycznej kwestii istnienia czy przyczynowości oraz jest nieudaną próbą skonceptualizowania w Bogu tego, czego nie da się skonceptualizować¹⁷⁰. Według Bayera, niemieckiego teologa ewangelickiego, Tillich zawdzięcza Schellingowi myśl, że żadna forma niebycia czy wyobcowania nie może wykluczyć człowieka z jego esencjalnego bycia. Bayer stwierdza, że skoro „Bóg sam w sobie jest ateistą, to każdy ateista jest również w Bogu”¹⁷¹. Tym samym negacja i wątpliwości nihilisty albo ateisty mogą odnosić się tylko do teistycznego czy antropomorficznego Boga. Nie mogą jednak odnosić się do bycia samego czy Boga ponad Bogiem. Z kolei Leiner postrzegał koncepcję „Boga ponad Bogiem” jako wpływ amerykańskiej teologii procesu, która poświęciła szczególną uwagę fenomenowi odwagi oraz krytyce teizmu. Dostrzega on jednocześnie wpływ Platona, neoplatonizmu, idealizmu niemieckiego i przede wszystkim mistycyzmu¹⁷².

Milerski, polski teolog ewangelicki i pedagog religii, dostrzegał obecne napięcie pomiędzy nieuwarunkowaniem a uwarunkowaniem w myśleniu o Bogu i stwierdził, że Tillich zdaje się jednostronnie je znosić na rzecz ontologicznego Boga. Prowadzi to do rozdzwisku z „tradycyjnymi, chrześcijańskimi wyobrażeniami personalistycznymi”¹⁷³. Podobne napięcie podkreślał Mech i pytał, czy nieistniejący Bóg nie rozbija „fundamentu osobowego stosunku do Boga”¹⁷⁴. Następnie ocenił, że droga Tillicha i brak ostateczności konkretnej wiary prowadzi często do religijnego indyferentyzmu i „byłe jakości” religijności¹⁷⁵. Z kolei Napadło napisał, że w świetle Boga ponad Bogiem „tradycyjny (kojarzony czy wręcz utożsamiany z metafizycznym), a także personalistyczny teizm nie

¹⁶⁹ V. Nuovo, *Translator's Introduction* [w:] *The Construction of the History of Religion in Schelling's Positive Philosophy*, London 1974, s. 26.

¹⁷⁰ A. Thatcher, *The Ontology of Paul Tillich*, Oxford 1978, s. 83–88. Thatcher widział w koncepcji „Boga ponad Bogiem” głębszy problem ontologiczny. Jego zdaniem ontologia nie jest w stanie pogodzić radykalnej transcendencji Boga z Jego radykalną immanencją. Powołując się na Lovejoy'a, obwinił o tę fundamentalną dwuznaczność platonizm, który doprowadził Zachód do dwóch sprzecznych koncepcji Boga.

¹⁷¹ O. Bayer, *Tillich as a systematic theologian* [w:] R. Re Manning (red.), *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, Cambridge 2009, ss. 18–36.

¹⁷² M. Leiner, *Tillich on God* [w:] R.R. Manning (red.), *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, Cambridge 2009, s. 50.

¹⁷³ B. Milerski, *Religia a Słowo. Krytyka religii w ujęciu Dietricha Bonhoeffera i Paula Tillicha...*, s. 174.

¹⁷⁴ K. Mech, *Chrześcijaństwo i dialektyka w koncepcji Paula Tillicha*, Kraków 1997, s. 138.

¹⁷⁵ *Ibid.*, s. 139.

jest już do przyjęcia”¹⁷⁶. Jednakże zaraz dostrzegł, że możliwy jest powrót do Boga konkretnych symboli.

3.2.2. Deliteralizacja (demitologizacja)

W poprzednim rozdziale przy omawianiu zagadnienia symbolizmu zasygnalizowano kwestię krytyki mitu i symbolu religijnego¹⁷⁷. Zauważono, że język religijny wtłacza to, co ostateczne w konkretne i uwarunkowane symbole i mity. Boskość zostaje rozszczepiona na różne indywidualne postacie zwane bogami. Choć odbiera to jej charakter ostateczny, to jednak bogowie wciąż zdradzają roszczenie do ostateczności, co ujawnia się w konfliktach, które toczą ze sobą. Krytyka mitu politeistycznego prowadzi do jego przekroczenia w stronę monoteizmu. Jednak według Tillicha na tym nie koniec. Mówienie o jednym Bogu jest również mitologiczne, ponieważ wtłacza to, co ostateczne w ramy czasoprzestrzenne i podporządkowuje naszej strukturze jaźni i świata.

Świadomość elementów mitycznych w opowieściach i symbolach biblijnych zrodziła we współczesnej teologii pojęcie „demitologizacji”, które stało się jednym z bardziej palących problemów akademickiej teologii. Problem zaczął być wyraźnie widoczny w oświeceniu za sprawą rozwoju badań historycznych i krytyki biblijnej, a później stał się domeną tak zwanej teologii liberalnej¹⁷⁸. Możliwym jest poprowadzenie linii rozwoju myśli krytycznej obecnej u wielkich teologów i filozofów jak Schleiermacher, Strauss, Ritschl, Harnack, Kahler, Troeltsch i Schweitzer, którzy świadomości problemu wnieśli swój wkład w badania. Problem ten nie znalazł poważnego zainteresowania w popularnej po pierwszej wojnie światowej teologii Bartha, która z założenia odcinała się od XIX-wiecznej myśli teologicznej. Ignorancja świadomości badań historycznych oraz problemów, jakie rodzi ona dla teologii, nie trwała jednak długo, a dogmatyczna drzemka została przerwana za sprawą wystąpienia Bultmanna wraz z jego programem demitologizacji Nowego Testamentu. Program wywołał ogromne zainteresowanie i doprowadził do szerokiej dyskusji teologicznej¹⁷⁹.

Bultmann na nowo nagłośnił problematyczność badań historycznych w kontekście zwiastowania Kościoła i przedstawił swoje rozwiązanie, które nosiło miano „demitologizacji” [*Entmythologisierung*]. W swoim wystąpieniu odniósł się do krytycznej teologii XIX wieku, zwracając uwagę, że dokonała demitologizacji

¹⁷⁶ M. Napadło, *Pytanie o Boga... Filozofia religii Paula Tillicha*, Płock 2015, ss. 192–193.

¹⁷⁷ Zob. wyżej 2.4. Symbolizm.

¹⁷⁸ S.M. Ogden, *The Debate on „Demythologizing”*, „Journal of Bible and Religion” t. 27 nr 1 (1959), ss. 17–27.

¹⁷⁹ M. Wiles, *Myth in Theology* [w:] J. Hick (red.), *The Myth of God Incarnate*, London 1977, s. 153. Zob. także: D. Chwastek, *Człowiek w obliczu Słowa. Nauka o usprawiedliwieniu Marcina Lutra a program demitologizacji Rudolfa Bultmanna*, Lublin 2008, ss. 5–146.

w niewłaściwy sposób. Wraz z odcinaniem mitologii został odcięty również kerygmat, pozbawiając tym samym chrześcijaństwo istoty. Natomiast po upadku teologii liberalnej Kościoły ze swoim nauczaniem popadły w niebezpieczeństwo bezkrytycznego powtórzenia mitologii nowotestamentowej, czyniąc *de facto* zwiastowanie niezrozumiałym. Według Bultmanna właściwą drogą nie jest wybiórcza eliminacja mitologii czy zwykłe powtarzanie biblijnych mitów, ale metoda hermeneutyczna, jaką jest interpretacja egzystencjalna¹⁸⁰. Taka droga krytyczna nie jest czymś nowym dla Kościoła, ale ma miejsce już w Nowym Testamencie, który sam dokonał stopniowej demitologizacji¹⁸¹.

Program demitologizacji Bultmanna został odebrany dwuznacznie¹⁸². Z jednej strony interpretacja egzystencjalna za pomocą pojęć Heideggera miała stanowić metodę teologiczną, która przekracza uprzedmiotowienie boskości mające miejsce w mitach. Z drugiej strony Bultmann wciąż mówił o „końcu myślenia mitologicznego”¹⁸³ lub o tym, że religia chrześcijańska może tak naprawdę obyć się bez mitów¹⁸⁴. To przekonanie doprowadziło do żywej dyskusji z Jaspersem. Choć filozof zgadzał się z potrzebą wyjścia poza dosłowne rozumienie mitu, to jednak sprzeciwiał się traktowania języka mitycznego jako reliktu przeszłości. Według niego zadaniem nie jest demitologizacja jako zniszczenie języka mitycznego, ale „odzyskanie myślenia mitycznego w jego źródłowej czystości i przyswojenie w tej formie myślenia wielkiej mitycznej treści”¹⁸⁵.

Według Tillicha demitologizację należy poprzeć, jeśli dąży ona do uświadomienia obecności symboli i mitów. Jednakże uważa, że należy odrzucić ją, jeśli oznacza usunięcie symboli i mitów. W demitologizacji Bultmanna dostrzega oba znaczenia i dlatego uznaje jego program za zbyt radykalny¹⁸⁶. W związku z czym proponuje on zamiast demitologizacji pojęcie „deliteralizacji” [*deliteralization*]¹⁸⁷. Podejście Tillicha do demitologizacji umiejscawia go po stronie tych myślicieli, którzy uważają, że symbole

¹⁸⁰ R. Bultmann, *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, tłum. S.M. Ogden, 1984, ss. 11–14.

¹⁸¹ Ibid., s. 19.

¹⁸² Przykładowo Bonhoeffer stwierdził w swojej prywatnej korespondencji, że Bultmann był za mało radykalny, a problemem są tak naprawdę podstawowe pojęcia religijne jak „Bóg” czy „wiara”. Potrzebne nie jest więc oddzielenie mitologii od istoty chrześcijańskiej, ale „niereligijna interpretacja”, gdyż sama istota chrześcijańskiego zwiastowania jest mitologią. Bonhoeffer widział więc w programie Bultmanna powtórzenie redukcjonizmu teologii liberalnej (D. Bonhoeffer, *Listy i notatki z więzienia*, tłum. A. Ściegienny [w:] A. Morawska (red.), *Wybór pism*, Warszawa 1970, s. 242,254).

¹⁸³ R. Bultmann, *New Testament and Mythology and Other Basic Writings...*, s. 14.

¹⁸⁴ Ibid., s. 161.

¹⁸⁵ K. Jaspers, *Mit i religia*, tłum. D. Kolasa [w:] D. Kolasa, T. Kupś (red.), *Problem demitologizacji*, Toruń 2015, ss. 43–46.

¹⁸⁶ D.M. Brown (red.), *Ultimate Concern. Tillich in Dialogue...*, s. 190. Więcej o problemie demitologizacji u Tillicha: B. Milerski, *Religia a Słowo. Krytyka religii w ujęciu Dietricha Bonhoeffera i Paula Tillicha...*, ss. 229–231; M. Napadło, *Pytanie o Boga... Filozofia religii Paula Tillicha...*, ss. 96–98.

¹⁸⁷ ST II, s. 152 (TS II, s. 143).

i mity są nieodłączną formą duchowego życia człowieka. Tym samym mit, który jest pojmowany jako mit, nazywa on „mitem rozłamanym” [*broken myth*] i stwierdza kategorycznie, że chrześcijaństwo ze swej natury sprzeciwia się wszelkim nierozłamanym mitom¹⁸⁸. Taka afirmacja ostateczności i odrzucenie bałwochwalstwa są koniecznym zadaniem teologii chrześcijańskiej, które nie pozwala „osunąć się w fale przesądnych «obiektywizacji» świętości”¹⁸⁹. Tillich pisał:

„Należy uznać mitologiczny charakter wszelkich mitologicznych składników Biblii, a także doktryny i liturgii, trzeba jednak zachować ich symboliczną formę i nie można dopuścić do zastąpienia ich naukowymi namiastkami”¹⁹⁰.

Tillich jest jednak świadomy oporu, jaki wywołuje rozłamywanie mitu, czyli uświadamianie sobie jego mitycznego charakteru. Świadomość mityczna boi się aktów demitologizacji, ponieważ narusza ona poczucie bezpieczeństwa i pewności¹⁹¹. Uważa się również, że mit rozłamany traci swoją prawdę i siłę przekonywania. Prowadzi to często do fanatycznego sprzeciwu, który nie potrafi znieść elementu niepewności. Wyrazem sprzeciwu wobec demitologizacji jest „literalizm”, który interpretuje symbole i mity w dosłowny sposób, ignorując charakter symbolu wskazującego na coś innego. Tillich podaje przykłady popularnych wątków teologicznych, w których literalizm ignoruje symboliczny charakter, takie jak kreacjonizm, Upadek Adama, narodziny Mesjasza z dziewicy, zmartwychwstanie, wniebowstąpienie oraz powtórne przyjście Chrystusa¹⁹².

Taki literalizm zakłada, że „Bóg jest jakąś istotą [*a being*], działającą w czasie i przestrzeni, przebywającą w jakimś konkretnym miejscu, wpływającą na bieg wydarzeń i podlegającą ich wpływowi tak jak każda inna istota na świecie”¹⁹³. Bóg zostaje więc kimś nieostatecznym, skończonym i uwarunkowanym, a wiara traktująca symbole dosłownie staje się bałwochwalstwem. Tillich wyróżnia jednak dwie fazy literalizmu: naturalny (nieświadomy) i reakcyjny (świadomy). W pierwszej fazie literalizmu mityczne i dosłowne elementy są nieodróżnialne. Na tym pierwotnym etapie nie jest możliwe oddzielenie tworów wyobraźni symbolicznej od faktów. Z czasem jednak dociekliwy umysł odrzuca naturalną akceptację dosłownego pojmowania wyobrażeń mitycznych.

¹⁸⁸ DF, s. 50 (DW, s. 69).

¹⁸⁹ ST II, s. 152 (TS II, s. 143).

¹⁹⁰ DF, s. 51 (DW, s. 69).

¹⁹¹ Warty uwagi na gruncie polskim jest tutaj tekst Dorosza, który w kontekście demitologizacji zwrócił uwagę na napięcie pomiędzy potrzebą utrzymania naiwnego i mitycznego wyobrażenia o świecie a utratą wrażliwości symbolicznej przez mieszkańca zachodniej cywilizacji (K. Dorosz, *Demitologizacja, ale po co?* [w:] *Demitologizacja, świadectwo, dialog. Niemiecka filozofia religii*, Kraków 2008, ss. 127–139).

¹⁹² DF, s. 52 (DW, s. 70).

¹⁹³ DF, s. 52 (DW, s. 70).

W związku z czym pojawiają się dwie możliwości: rozłamanie mitu, czyli uświadomienie sobie jego mitycznego charakteru albo druga faza literalizmu, czyli literalizm reakcyjny. Wątpliwości płynące z konieczności akceptowania dosłownie rozumianej mitologii są zagłuszane choć nie mogą być w pełni stłumione. Według Tillicha problemem dla teologii, która dokonuje krytyki mitu, nie jest literalizm naturalny, ale ten reakcyjny, który agresywnie tłumi autonomię myślenia¹⁹⁴.

Kłoczowski, katolicki teolog i filozof, docenił Tillichowską teorię religijnych symboli i mitów, która pozwala „lepiej zrozumieć istotę religijnej komunikacji człowieka z Bogiem”¹⁹⁵. Wyraził jednak wątpliwość co do niektórych wypowiedzi Tillicha na temat mitu Nowego Testamentu. Jego zdaniem zanegowanie biologiczności czy fizyczności niektórych mitów oznacza odebranie pewności i faktyczności, które są podstawą wiary chrześcijan. Zdaje się, że do przeciwnego wniosku doszedł Milerski, który choć nie skupiał się na poszczególnych mitach, to ukazał postulat resymbolizacji języka teologii jako szansę na utrzymanie wiary przy życiu¹⁹⁶. Potrzeba wyjścia poza dosłowność symboli i mitów obecna była wśród wielu wpływowych teologów i filozofów. Waloszczyk, katolicki teolog i filozof religii, umieścił Tillicha obok myślicieli takich jak między innymi Santayana, Cassirer, Jaspers czy Ricoeur. Jednocześnie zauważył dystans wobec paradygmatu mitu rozłamanego ze strony katolickiej, którą reprezentuje postawa Ratzingera oraz zwrócił uwagę, że spojrzenie metaforyczne przynależy bardziej filozoficznej refleksji, aniżeli potocznej religijności¹⁹⁷. Wspomniany już Napadało w symbolizmie Tillicha dostrzegał pomoc w życiowych kryzysach. Bogdalczyk, polski teolog katolicki, ocenił, że symbolika dodaje nowej wartości, nie naruszając przy tym zastałych wartości, a „zastosowana do przedmiotu albo działania przekształca je w fakty otwarte, umożliwiające kontakt z prawdziwą rzeczywistością świata”¹⁹⁸. Z kolei Krymiec ocenił, że program „dobrej demitologizacji” jest przekonujący w teorii, ale nie w praktyce. Z perspektywy teologii katolickiej odstępianie od literalizmu postrzegał on raczej w kategorii „zbyt łatwego odstępiania od czystości wiary”¹⁹⁹.

¹⁹⁴ Warto zaznaczyć na marginesie, że Tillich jest w stanie nawet zaakceptować słabą wersję takiego świadomego literalizmu pod warunkiem, że siła pytań i wątpliwości „jest bardzo słaba i można na nie z łatwością odpowiedzieć” (DF, s. 53 [DW, s. 71]).

¹⁹⁵ J.A. Kłoczowski, *Paul Tillich - teolog „troski ostatecznej”* [w:] DW, s. 21.

¹⁹⁶ B. Milerski, *Z problemów hermeneutyki protestanckiej*, Łódź 1996, s. 89–106.

¹⁹⁷ K. Waloszczyk, *O micie rozłamanym w filozofii religii i teologii*, „Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria” t. 21 nr 2 (82) (2012), ss. 401–409.

¹⁹⁸ M. Bogdalczyk, M. Bogdalczyk, *Symbol w filozofii religii Paula Tillicha*, „Racjonalia” nr 2 (2012), s. 121.

¹⁹⁹ W. Krymiec, *Logika a inność Boga w Teologii systematycznej Paula Tillicha*, Kraków 2019, s. 298.

Tillich uważa, że zadanie krytyki historycznej przebiega równolegle do krytyki ateistycznej. Polega ono na zapobieganiu fałszywemu uprzedmiotowieniu symboli religijnych. Dowodem tego są badania nad życiem Jezusa i jej historycznością, które podały w wątpliwość element empiryczny, ale odkryły znaczenie elementu symbolicznego²⁰⁰.

Deliteralizacja języka religijnego proponowana przez Tillicha jest świadoma napięcia pomiędzy mitami i symbolami a nieuwarunkowaniem Boga. Uznaje ona, że język uprzedmiotawia i wtłacza Boga w strukturę skończoności. Literalizm jest więc uprzedmiotowieniem i zatrzymaniem się na tym poziomie. Z kolei zanegowanie dosłowności języka religijnego przy jednoczesnym zachowaniu mitów i symboli jest zastosowaniem religijnej funkcji ateizmu. Deliteralizacja jest jednocześnie potwierdzeniem napięcia pomiędzy nieuwarunkowanym a uwarunkowanym oraz przekroczeniem go.

3.2.3. Zasada protestancka (kryterium krzyża)

W kontekście religijnej funkcji ateizmu na szczególną uwagę zasługuje sformułowana przez Tillicha zasada protestancka. Tillich rozwinął tę koncepcję już w wcześniejszym etapie swojej twórczości. W 1931 roku wydał broszurę pt. „Zasada protestancka i sytuacja proletariacka” w której próbował przezwyciężyć faktyczną obcość protestantyzmu i socjalizmu. Możliwość przezwyciężenia dostrzegł w zasadzie protestanckiej, która przekracza historyczną formę protestantyzmu i sprzeciwia się wyniesieniu tego, co rzeczywiste [*Wirklichen*] do godności zasady²⁰¹. Tekst ten został poprawiony i przetłumaczony, a następnie w 1948 roku stał się częścią zbioru „Era protestancka”, skupionego wokół znaczenia zasady protestanckiej i związanych z nią problemów²⁰². Tillich interpretuje w nim protestanckość jako przekraczanie swojego własnego religijnego i wyznaniowego charakteru. Zasada protestancka oznaczała protest przeciwko jakiegokolwiek absolutnemu żądaniu postawionemu przez względną rzeczywistość. Tillich określa tę zasadę następująco:

„Jest ona [zasada protestancka] strażnikiem chroniącym przed próbami skończonego i uwarunkowanego uzurpowania sobie miejsca przez to, co

²⁰⁰ P. Tillich, *Das religiöse Symbol* (1928)..., s. 223. Tillich docenia znaczenie metod historyczno-krytycznych w badaniach nad Nowym Testamentem, jednocześnie zwraca uwagę, że dla wiary chrześcijańskiej kluczowy nie jest faktyczny i historycznie poprawny obraz osoby o imieniu Jezus, ale obraz, który powstał w wyniku spotkania z osobą, będącą nosicielem boskiego Ducha, niezależnie czy faktycznie taka osoba miała na imię Jezus i pochodziła z miejscowości Nazaret. Obraz takiego spotkania jest mieszaniną faktów i recepcji tych faktów (P. Tillich, *Rejoinder*, „The Journal of Religion” t. 46 nr 1 (1966), s. 192).

²⁰¹ P. Tillich, *Protestantisches Prinzip und proletarische Situation* (1931) [w:] MW/HW III, ss. 219–248.

²⁰² PE (EP).

nieuwarunkowane w myśleniu i działaniu. To jest profetyczny sąd skierowany przeciw religijnej pysze, eklezjalnej arogancji oraz świeckiej samowystarczalności i ich niszczącym skutkom”²⁰³.

Tillich nazywa zasadę protestancką „ostatecznym kryterium wszystkich religijnych i wszystkich duchowych doświadczeń”²⁰⁴. Ta wieczna zasada jest kryterium wszystkiego, co doczesne. Nie jest tym samym ograniczona do pewnego okresu historycznego, ani wyznania czy Kościoła²⁰⁵. Wspominany już Adams połączył takie podejście ze słynnym hasłem Schleiermachera „Reformacja musi trwać”, które oznaczało zarówno potwierdzenie protestantyzmu, jak i protest przeciwko niemu²⁰⁶. Z kolei Altizer, amerykański filozof religii związany teologią radykalną, widział w zasadzie protestanckiej „nowoczesny mistycyzm” i wyraz radykalnej przepaści pomiędzy stworzeniem a Stwórcą. Jednocześnie zwrócił uwagę, że ta przepaść „staje się widoczna tylko w wyjątkowo nowoczesnym świecie [*uniquely modern world*]”²⁰⁷. Natomiast O’Neill, kanadyjski teolog ewangelicki, podsumowując swój przewodnik po teologii Tillicha, stwierdził, że pomimo trudności związanych ze specyficznym kontekstem systemu i używanych w nim filozoficznych narzędzi, zasada protestancka, a wraz z nią potencjalna świadomość błędu każdego teologicznego projektu, może mieć najtrwalszą wartość dla całej teologii²⁰⁸.

Tillich łączy również zasadę protestancką z nauką o usprawiedliwieniu tylko przez łaskę, która ma znaczenie centralne. W jego ocenie doktryna ta mówi, że człowiek czy grupa, nie może domagać się boskiej godności za swoje intelektualne, moralne czy sakramentalne osiągnięcia. W związku z czym „proroczy duch musi zawsze krytykować, atakować i skazywać święte autorytety, doktryny i systemy moralne”²⁰⁹. W biograficznej dygresji Tillich stwierdził, że świadomość siły tej zasady protestanckiej pojawiła się w nim na zajęciach jego nauczyciela Kählera, który wpłynął na niego za sprawą swojej otwartej osobowości i teologii. Jego interpretacja usprawiedliwienia przez wiarę odnosiła

²⁰³ P. Tillich, *The Protestant Principle and the Proletarian Situation*, tłum. J.L. Adams [w:] PE, ss. 163–164 (EP, ss. 230–231).

²⁰⁴ PE, s. xiv (EP, s. 37).

²⁰⁵ Bayer zauważył, że Tillich stosuje tutaj metodę spekulacji (abstrakcji) Hegla. Wyciąga całkowicie zasadę protestancką z jakiegokolwiek historycznej formy, w której się urzeczywistniała. Następnie stara się ją przedstawić i udowodnić jako czystą i uniwersalną zasadę (O. Bayer, *Tillich as a systematic theologian...*, ss. 25–26).

²⁰⁶ J.L. Adams, *Tillich’s Concept of the Protestant Era* [w:] PE, s. 273 (J.L. Adams, *Posłowie. Tillicha koncepcja ery protestanckiej* [w:] EP, s. 339).

²⁰⁷ T.J.J. Altizer, *A Homage to Paulus* [w:] R.R. Manning (red.), *Retrieving the Radical Tillich: His Legacy and Contemporary Importance*, New York 2015, s. 24. Altizer dostrzega podobną świadomość przepaści w mistycyzmie Boehme’a, ale stwierdza, że pozostaje on obcy innym przejawom mistycyzmu, podobnie jak Tillich pozostaje wyobcowany z wszystkim powszechnych przejawów religii.

²⁰⁸ A. O’Neill, *Tillich: A Guide for the Perplexed*, London, New York 2008, s. 143.

²⁰⁹ P. Tillich, *The End of The Protestant Era?* [w:] PE, s. 226 (EP, s. 294).

się nie tylko do etycznego życia, ale również intelektualnego. Tillicha miał wtedy urzec paradoks, że „ten, co poważnie zaprzecza [istnieniu – J.A.P.] Boga, potwierdza Go [*he who seriously denies God, affirms him*]”²¹⁰. Zasadę protestancką jako element krytyczny w formach wyrazu wiary opisuje następująco:

„Musi się stać rzeczą oczywistą, 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”²¹¹.

Tym samym zasada protestancka otrzymuje znaczenie eklezjalne, ponieważ chroni wspólnotę i przypomina jej, że liturgia, doktryna i etyka są wyrazami wiary, wskazują na to, co ostateczne, ale jako wyrazy nie mają charakteru ostatecznego. Element wątpliwości w akcie wiary wspólnoty oznacza, że nie posiada ona tego, co ostateczne zamkniętego w swoich słowach czy czynach. Zasada może być również nazwana zasadą profetyczną, która oznacza atak przeciw samoabsolutyzacji. W konsekwencji jest ona atakiem skierowanym przeciwko demonicznym wypaczeniom Kościoła, gdy uwarunkowana rzeczywistość wysuwa roszczenie do bycia nieuwarunkowaną²¹². Należy jednak zauważyć, że zasada protestancka, która ma charakter kryterium, jest zbalansowana przez konkretne ucieleśnienie wiary, które to Tillich nazywał „katolicką substancją”²¹³. Tillich podkreśla, że „Duchowej Obecności nie sposób recypować bez elementu sakramentalnego”²¹⁴. Jest więc to dialektyczna relacja pomiędzy medium a tym, co ostateczne. Na podstawie tego napięcia Łata, polski teolog katolicki i tłumacz Tillicha, pisał o „Tillichowym programie ewangelicznego katolicyzmu” i przedstawił go jako dialog ekumeniczny²¹⁵.

Dorosz, polski publicysta ewangelicki, doszukiwał się w zasadzie protestanckiej przede wszystkim obrony suwerenności Boga oraz wskazania na otchłań i tajemnicę Boga²¹⁶. Również wspomniani już polscy badacze komentowali zasadę protestancką. Milerski wpisał ją w zagadnienie krytyki religii i widział w niej wyraz dialektycznego

²¹⁰ PE, ss. xiv–xv (EP, s. 37).

²¹¹ DF, s. 29 (DW, s. 52).

²¹² ST I, s. 227 (TS I, s. 210). W innym miejscu Tillich wymienia wyraźne przykłady demonizacji religii: wewnętrzna w Inkwizycji i zewnętrzna w wojnie trzydziestoletniej (P. Tillich, *My search for absolutes...*, s. 133 [P. Tillich, *Moje poszukiwania absolutów...*, s. 104]).

²¹³ ST III, s. 245 (TS III, s. 220).

²¹⁴ ST III, s. 122 (TS III, s. 116).

²¹⁵ J.A.Ł. Łata, *Odpowiadająca teologia Paula Tillicha...*, ss. 243–259.

²¹⁶ K. Dorosz, *Co to jest protestantyzm...*, ss. 11–12.

napięcia pomiędzy Bogiem a religią, czyli tym, co nieuwarunkowane a tym, co konkretne²¹⁷. Mech zwrócił uwagę na nieustanną krytykę konkretności wiary i możliwość „złej konkretyzacji”²¹⁸. Bogdalczyk z kolei dostrzegał zasadę protestancką w hasle *semper reformanda* jako ciągłej potrzebie rewizji tradycji we wspólnocie religijnej. Jest to dla niego ciągłe filozoficzne poddawanie w wątpliwości oraz kwestionowanie tez teologicznych i ich dogmatyczności²¹⁹. Napadło dostrzegł podobieństwo pomiędzy Tillichem a Jungiem, gdyż obaj widzieli w historii protestantyzmu „historię nieustannego obrazoburstwa”²²⁰. Natomiast Lorek widział w zasadzie protestanckiej odrzucenie nieomyślności Kościoła i podkreślenie nieostatecznego charakteru dogmatu²²¹.

W kontekście zasady protestanckiej, która ma za zadanie uświadamiać relatywność każdego konkretnego wyrazu tego, co ostateczne, pojawia się pytanie o absolutność religii chrześcijańskiej lub objawienia Chrystusa. Kwestię roszczeń konkretnych religii do uniwersalnej absolutności Tillich rozpatruje w swoich rozważaniach na temat absolutów. Według niego takie roszczenie można znaleźć w trzech wielkich religiach wywodzących się z Izraela. To właśnie na podstawie ekskluzywnego monoteizmu starotestamentowi prorocy toczyli walkę przeciwko bałwochwalczemu wyniesieniu skończonych przedmiotów do boskości. Była więc to walka przeciw uświęconym dziedzinom rzeczywistości, które zagrażały absolutności. W toku tych zmagających walczone o absolut, który jest nieuwarunkowany i ostateczny. Poszczególne absoluty jak np. prawda czy sprawiedliwość stały się atrybutami jedyne absolutu. Była więc to walka absolutu z elementem relatywnym, co Tillich nazywa „walką Boga przeciwko religii”²²².

Można zadać pytanie, czy w takim razie sam Bóg, w którego imieniu występują wielkie religie, nie jest tylko bałwochwalczym fragmentem skończonej rzeczywistości, która została wyniesiona do absolutności? Przykładowo konkretny Bóg Jahwe, który związany jest z wydarzeniem wyjścia narodu z Egiptu i nazwany jest „Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba”, wykazuje zazdrość i nie toleruje żadnych innych roszczeń do boskości, poza swoim własnym. W kontekście starotestamentowego Boga Tillich stwierdza, że takie roszczenie czegoś uwarunkowanego do rangi nieuwarunkowanej

²¹⁷ B. Milerski, *Religia a Słowo. Krytyka religii w ujęciu Dietricha Bonhoeffera i Paula Tillicha...*, s. 86–87.

²¹⁸ K. Mech, *Chrześcijaństwo i dialektyka w koncepcji Paula Tillicha...*, ss. 110–115.

²¹⁹ M. Bogdalczyk, *Symbol w filozofii religii Paula Tillicha...*, s. 115; M. Bogdalczyk, *Wiara jako troska ostateczna. W nawiązaniu do myśli Paula Tillicha*, „Logos i Ethos” nr 2 (2014), s. 107.

²²⁰ M. Napadło, *Pytanie o Boga... Filozofia religii Paula Tillicha...*, s. 103.

²²¹ P. Lorek, *Inkluzywistyczna reinterpretacja pojęcia wiary u Paula Tillicha i jej implikacje dla praktyki edukacji religijnej...*, ss. 112–113.

²²² P. Tillich, *My search for absolutes...*, s. 139 (P. Tillich, *Moje poszukiwania absolutów...*, s. 112).

może sugerować demoniczne i bałwochwalcze żądanie, ale w rzeczywistości takim nie jest. Bóg Izraela wysuwa swoje żądanie w imieniu zasady sprawiedliwości, która sama zakłada uniwersalność i ostateczność. Taki Bóg sprawiedliwości występuje przeciwko swojemu własnemu narodowi i może go nawet zniszczyć, jeśli ten sprzeniewierza się uniwersalnej zasadzie²²³. O manifestacji absolutności w Starym Testamencie pisze w ten sposób:

„W tym ma swoje źródło uniwersalność prawdy i sprawiedliwości oraz pomysł, że Bóg odrzuca nawet swój naród wybrany, jeśli ten naród postępuje niesprawiedliwie. Utrzymuję, że ta unikalna koncepcja – odrzucenie narodu, który reprezentuje absolutność Absolutu, przez sam Absolut – jest największą, wewnątrzreligijną, manifestacją Absolutu. Tym samym nie ma Biblii bez Starego Testamentu i walki proroków”²²⁴.

W ten sposób Bóg Izraela, w imieniu którego walczą prorocy, ukazuje w pełni absolutność i ostateczność. W kontekście istoty języka religijnego Tillich stwierdza, że każdy symbol religijny stoi przed ryzykiem stania się bałwochwalczym czy zdemonizowanym symbolem, a „nic nie jest ostateczne oprócz samej ostateczności”²²⁵. Potrzebne jest więc kryterium, które pozwoliłoby osądzać każdy symbol i stałoby na straży słabości wiary, która z łatwością zamienia się w bałwochwalstwo. Tillich podkreśla, że symbol jest najbardziej adekwatny, jeśli nie tylko wyraża to, co ostateczne, ale również wyraża swój własny brak ostateczności²²⁶. Dostrzega jednocześnie taki symbol w chrześcijaństwie. Tym samym na temat prymatu chrześcijaństwa w kontekście symboli religijnych stwierdza:

„Jeśli chrześcijaństwo twierdzi, że głosi prawdę wyższą od każdej innej prawdy w swoim symbolizmie, odnosić się to może tylko do symbolu krzyża, w którym jest ona wyrażona – w krzyżu Chrystusa. On, który uosabia w sobie pełnię Bożej obecności, ofiarowuje sam siebie, aby nie być idolem, jakimś bogiem obok Boga, jakimś bożyszczem, jakim Jego uczniowie chętnie by Go uczynili”²²⁷.

Zdaniem Tillicha chrześcijaństwo ma podstawowy symbol, który zawiera w sobie negację samego siebie – symbol krzyża. Zostało to wyrażone w znamiennej nowotestamentowej opowieści, w której Jezus przyjął tytuł Chrystusa pod warunkiem, że

²²³ ST I, s. 227 (TS I, s. 210).

²²⁴ P. Tillich, *My search for absolutes...*, s. 139 (P. Tillich, *Moje poszukiwania absolutów...*, s. 112).

²²⁵ P. Tillich, *Religious Symbols and Our Knowledge of God (1955)* [w:] MW/HW IV, s. 402 (TK, s. 111).

²²⁶ DF, s. 97 (DW, s. 104).

²²⁷ TC, s. 67 (TK, s. 111).

uda się do Jerozolimy, gdzie będzie cierpiał i umrze²²⁸. Według Tillicha krzyż Chrystusa ma znaczenie dla każdej religii jako kryterium, które chroni przed bałwochwalstwem:

„Chrześcijaństwo – w odróżnieniu od wszystkich innych religii – wyraża się w takim właśnie symbolu, którym jest krzyż Chrystusa. Jezus nie mógłby być Chrystusem, gdyby siebie jako Jezusa nie złożył w ofierze sobie – Chrystusowi. Zgoda na Jezusa Chrystusa bez zgody na Jezusa ukrzyżowanego jest formą bałwochwalstwa. Wydarzenie, które zrodziło ów symbol, dostarczyło kryterium, według którego należy osądzić nie tylko prawdę chrześcijaństwa, lecz także wszelkich innych religii”²²⁹.

Tym samym chrześcijaństwo nie powinno postrzegać inne religie jako fałszywe, ale powinno kierować je do punktu samooceny²³⁰. Dotyczy to również tego, co Tillich nazywa świeckimi quasi-religiami²³¹. W ostatnich latach życia Tillich wydał książkę pt. „Chrześcijaństwo a spotkanie religii światowych”²³², gdzie przedstawił swoje spostrzeżenia na temat dialogu religii i quasi-religii. Jego zdaniem celem takiego dialogu nie jest konwersja, ale wspólna droga w głąb własnej religii do punktu, gdzie przełamana zostaje partykularność religii²³³.

W trochę inny sposób Tillich wypowiada się o wyjątkowości teologii chrześcijańskiej za pomocą biegunowych pojęć uniwersalności i konkretności. Chrześcijaństwo głosi orędzie o *logosie*, który stał się ciałem, a więc o uniwersalnej zasadzie boskiego objawienia, która urzeczywistniała się w konkretnym wydarzeniu Jezusa jako Chrystusa. Gdy orędzie to zostanie zaakceptowane, to będzie znaczyć, że teologia chrześcijańska „otrzymała coś, co jest zarazem absolutnie konkretne i absolutnie uniwersalne”²³⁴. Konkretność osoby Jezusa pozwala na utworzenie relacji, która jest w pełni egzystencjalna (zaangażowana)²³⁵. Z kolei uniwersalność oznacza, że w relacji

²²⁸ D.M. Brown (red.), *Ultimate Concern. Tillich in Dialogue...*, s. 25. Innym wyrazem tego samego są paradoksalne słowa z Ewangelii Jana o tym, że ten, kto wierzy w Jezusa, nie wierzy w Niego, tylko w Tego, który Jezusa posłał (DF, s. 104 [DW, s. 110]).

²²⁹ DF, ss. 97–98 (DW, ss. 104–105).

²³⁰ P. Tillich, *My search for absolutes...*, s. 140 (P. Tillich, *Moje poszukiwania absolutów...*, s. 112).

²³¹ Szerokie i inkluzywne pojęcie „religii” u Tillicha prowadzi do włączenia również ruchów polityczno-kulturowych. Najbardziej wyraźne postacie quasi-religii w swoich czasach Tillich dostrzegał w faszyzmie, komunizmie i liberalnym humanizmie. Jednocześnie pomiędzy protestantyzmem a liberalnym humanizmem dostrzegał najgłębszy związek (P. Tillich, *Christianity and the encounter of the world religions...*, ss. 307–309).

²³² Ibid., ss. 291–325.

²³³ Ibid., ss. 324–325.

²³⁴ ST I, s. 16 (TS I, s. 23).

²³⁵ Przykładowo mistycyzm oznacza obojętność względem konkretnych wyrazów religijnych oraz przekraczanie ich w stronę tego, co ostateczne. Tym samym brakuje mu mocy do przeobrażenia egzystencjalnie wyobcowanej rzeczywistości.

tej obecne będą wszystkie możliwe relacje. Pozwala to tym samym na bezwarunkowość i nieskończoność takiej relacji²³⁶.

Według Tillicha kryterium krzyża jest tożsame z zasadą protestancką, gdyż wyrażają taką samą prawdę, że tylko to, co ostateczne jest prawdziwie ostateczne. Obecna w nich autonegacja chroni więc każdą reprezentację czy każdy wyraz tego, co ostateczne przed utożsamieniem ich z tym, co ostateczne. Jest więc to urzeczywistniona religijna funkcja ateizmu w kontekście wspólnoty religijnej, która jest świadoma, że to, co kryje się za słowem Bóg przekracza każdy wyraz, którym się posługuje. Oznacza to tym samym z jednej strony pokorę wobec ostatecznego „przedmiotu” wiary, a z drugiej strony otwartość na nowy wyraz tej wiary. Z tej perspektywy negowanie istnienia Boga staje się konieczne, gdyż afirmacja istnienia oznaczałaby umieszczenie na miejscu tego, co ostateczne i nieuwarunkowane (Boga) to, co wstępne i uwarunkowane (istnienie Boga). Skoro istnienie jest kategorią uwarunkowującą i sprowadza Boga do jednego z bytów, to taka negacja w imię zasady protestanckiej jest konieczna.

3.3. Podsumowanie

Rozdział trzeci niniejszej rozprawy dotyczył ateizmu i wyrazów jego religijnej funkcji w pismach Tillicha. Na przykładzie wybranych tekstów Tillicha dokonano analizy pod kątem zagadnień ateizmu i teizmu oraz nieistnienia i istnienia Boga. Choć na przestrzeni lat i w różnych kontekstach pojęcia te mogły otrzymać różne znaczenia, to od samego początku obecna była świadomość religijnego uprzedmiotowienia tego, co nieuwarunkowane, wynikająca ze skończoności człowieka i jego epistemologicznych uwarunkowań oraz świadomość religijnego przekraczania każdego uwarunkowanego wyrazu ostateczności w kierunku tego, co ostateczne. Te dwa elementy konstytuują religijną funkcję ateizmu.

Początkowo świadomość tego paradoksalnego religijnego napięcia pojawia się w kontekście filozofii religii, która korzysta z uwarunkowującego pojęcia „religia”. Rodzi to konieczny protest ze strony religii, która sprzeciwia się każdej próbie zamknięcia tego, co nieuwarunkowane. Pojęcie „istnienia” i postrzeganie Boga jako jeden z bytów obok innych bytów jest taką próbą. W obliczu tej sytuacji ateizm jawi się jako religijny sprzeciw wobec zobiektywizowania, tego co samo odrzuca bycie obiektem. Wartość ateizmu pojawia się również w kontekście krytyki supranaturalizmu, który zdaniem Tillicha ignoruje historyczną sytuację człowieka i zamyka to, co nieuwarunkowane w ograniczonej strefie obok historii. Wyraźnie zdefiniowana religijna funkcja ateizmu

²³⁶ Jedność konkretności i uniwersalności jest również kryterium stosowanej przez Tillicha metody fenomenologicznej, o której była mowa w poprzednim rozdziale.

pojawia się wreszcie w kontekście istoty symboli religijnych, które to choć same są uwarunkowane, to wskazują na nieuwarunkowaną rzeczywistość. Tym samym pojęcie „Boga”, które jest podstawowym symbolem religijnym rodzi w człowieku podwójną świadomość: świadomość uwarunkowanej reprezentacji tego, co nieuwarunkowane oraz świadomość tego, co nieuwarunkowane. Religijna funkcja ateizmu ma za zadanie przypominać, że ostatecznie chodzi o to, co nieuwarunkowane, a reprezentacje nie są obiektami w rzeczywistości, które mogłyby istnieć lub nie istnieć.

Warty podkreślenia jest również fakt, że Tillich widzi konieczność ateizmu zwłaszcza w kontekście dominacji sceptycznego postrzegania świata oraz uprzedmiotawiającego myślenia, które pragnie wszystko postrzegać jako obiektywne. Bóg staje się wtedy obiektem obok innych obiektów, a koniecznym sposobem na uratowanie jego nieuwarunkowanego charakteru jest paradoksalne zanegowanie jego istnienia jako obiektu. Ponadto w kontekście wyszczególnienia przez Tillicha dwóch podstawowych metod uprawiania filozofii religii, zwrócona została uwaga, że niebezpieczne dla religii okazało się odejście od metody ontologicznej, która utożsamia ze sobą dwa absoluty (Boga i bycie) na rzecz metody kosmologicznej, gdzie Boga dowodzi się pośrednio. Doprowadziło to do wtłoczenia Boga w strukturę podmiotu i przedmiotu, gdzie religijny absolut postrzegany jest jako przedmiot, a jego istnienie lub nieistnienie jako pojedynczego bytu może być dyskutowane. Historycznie rzecz ujmując Tillich dostrzega taką zmianę w tomizmie i nominalizmie, które doprowadziły myśl zachodnią do konieczności ateizmu. Z kolei w kontekście filozoficznego pojęcia „nieuwarunkowane” [*the unconditional*], które jest charakterystyczne dla jego teologii, Tillich stwierdza, że należy postrzegać je jako cechę [*a quality*], a nie jako byt [*a being*]. Podkreśla tym samym, że błędem teologii jest traktowanie tego, co ostateczne i nieuwarunkowane jako jakiegoś istniejącego lub nieistniejącego bytu. Tym samym sformułowanie „istnienie nieuwarunkowanego” uznaje za oksymoron. Jednocześnie afirmuje teologiczny sprzeciw wobec zwiastowania Boga, który byłby bytem obok innych bytów, wtłoczonym w strukturę ontologiczną i jej kategorie. Tillich dostrzega upadek idei takiego Boga, co zostało dobitnie wyrażone przez Nietzschego w słynnej proklamacji śmierci Boga, co kontynuował współczesny egzystencjalizm.

Według Tillicha Bóg z samej swej natury jest ponad istnieniem, a pytanie, czy Bóg istnieje czy nie istnieje jest błędne, gdyż każda odpowiedź będzie zaprzeczała naturze Boga. W obliczu teizmu, który czyni z Boga osobę, czyli indywidualny byt niezdolny do partycypacji oraz domaga się uznania istnienia takiego najwyższego bytu, słusznym i koniecznym sprzeciwem jest ateizm. Z kolei wiara, która postrzegana jest jako

uznanie niewiarygodnych rzeczy lub podporządkowanie się twierdzeniom o istnieniu bytu zwanego Bogiem, postrzegana jest przez Tillicha jako wyraz autorytatywnych tendencji Kościoła. Właściwie jest więc mówić o wierze jako o doświadczeniu i byciu pochwyconym przez odwagę, w której ma miejsce samoafirmacja bycia w obliczu zagrożenia ze strony niebycia. Szczegółową krytykę teizmu teologicznego Tillich przeprowadza właśnie w kontekście odwagi bycia. Jego zdaniem teizm przekształcający egzystencjalne bosko-ludzkie spotkanie, w którym źródło odwagi i sensu jawi się jako osoba, w teologiczną doktrynę o najwyższym bycie zwanym Bogiem, który istnieje obok innych bytów, jest złą teologią, która podporządkowuje Boga podmiotowo-przedmiotowej strukturze. W związku z tym Tillich postuluje teologiczne przekroczenie teizmu w stronę Boga ponad teistycznym Bogiem. Warte uwagi jest, że w późniejszych tekstach pojawia się inne znaczenie ateizmu. Tillich jest świadomy, że ateizm może oznaczać naturalną ucieczkę człowieka przed Bogiem, który jawi się jako prawda oraz esencjalna natura człowieka. Ateizm może być też postrzegany jako obojętność względem pytania o ostateczny sens własnej egzystencji. W zbiorze kazań Tillicha pojawia się przydatne rozróżnienie na ateizm teoretyczny i praktyczny. Ten pierwszy spełniałby znaczenie religijnej funkcji ateizmu, która neguje teoretyczne istnienie bytu zwanego Bogiem. Drugi byłby czymś innym, oznaczałby egzystencjalną ucieczkę przed Bogiem, który jawi się jako wszechobecna głębia i prawda bycia. W ostatnim analizowanym tekście obojętność względem pytania o to, co człowieka ostatecznie obchodzi jest przedstawiona jako jedyna możliwa do wyobrażenia forma ateizmu, jednak w rzeczywistości jest niemożliwa, gdyż według niego każdy człowiek prędzej czy później ujawnia ostateczną troskę.

Omówiona religijna funkcja ateizmu posiada swoje zastosowanie, które można zaobserwować na przykładzie trzech charakterystycznych koncepcji Tillicha. Mają one znaczenie dla idei Boga, języka religijnego oraz wspólnoty wiary. Jako pierwsza przedstawiona została apologetyczna idea „Boga ponad Bogiem”, która wyraża przekroczenie uwarunkowanego wyobrażenia Boga teizmu w stronę tego, co nie jest przedmiotem ani bytem obok innych bytów. Bóg ponad Bogiem jest mocą bycia i źródłem sensu, może nosić nazwę Bóg, ale nie musi. Tym samym nie jest indywidualnym bytem, który mógłby istnieć albo nie istnieć. Koncepcja ta stanowi odpowiedź na pytanie o źródło sensu w sytuacji, w której niepokój pustki i bezsensu pochłonął przedmiotowego Boga teizmu. Kolejną charakterystyczną dla Tillicha koncepcją jest „deliteralizacja”, która wpisuje się w popularną dyskusję teologiczną o demitologizacji języka religijnego. Mity jako opowieści o Bogu z samej natury są

uprzedmiotawiające i podporządkowują Boga skończonym kategoriom, takim jak chociażby czas i przestrzeń. Zadaniem deliteralizacji nie jest usunięcie takich uwarunkowanych wyrazów, ale ukazanie, że są one uwarunkowane, a ich zadaniem jest symbolicznie odsyłać do tego, co nieuwarunkowane. Tym w samym w opowieściach o Bogu nie chodzi ostatecznie o to, że dosłownie istnieje indywidualny byt zwany Bogiem, który coś zdziałał w czasie i przestrzeni. Są to symboliczne opowieści, które wyrażają egzystencjalną sytuację człowieka i wskazują na niewyczerpaną moc bycia i jej doświadczenie. Z kolei idea „zasady protestanckiej”, która może też nosić nazwę „zasada profetyczna” jest wyrazem sprzeciwu wobec samoabsolutyzacji. Jej zadaniem jest przypominać, że żaden wyraz tego, co ostateczne nie może zająć miejsca tego, co ostateczne czy innymi słowy, że żadne uwarunkowane nie może zająć miejsca tego, co nieuwarunkowane. Zasada ta nazywana jest też kryterium krzyża i jest konieczną samokrytyką symboli religijnych. Z kontekście sprzeciwu wobec samoabsolutyzacji pojawia się pytanie o kryterium, które pozwoliłoby ocenić każdy symbol religijny. Według Tillicha takim ostatecznym kryterium jest wskazywanie na to, co ostateczne przy jednoczesnym negowaniu własnej ostateczności, co urzeczywistniło się w wydarzeniu Jezusa jako Chrystusa.

ZAKOŃCZENIE

Czy Tillich był ateistą? Pytanie to stawiało wielu krytyków, wielu też na nie odpowiadało. Słowo „ateizm” posiadające pejoratywne konotacje w środowiskach religijnych i kościelnych służyło często za etykietę najgorszego rodzaju herezji, za pomocą której można było zdyskredytować myśliciela spoza lub wewnątrz własnego środowiska. Wielu wpływowych filozofów i teologów, których działalność intelektualna miała znaczący wpływ na kształt dzisiejszej teologii, było nazywanymi lub wciąż są nazywani ateistami. Kluczowe jednak zawsze pozostaje pytanie, co rozumie się poprzez to niejasne pojęcie, które nierzadko pada ofiarą nadużyć. Za słowami każdego człowieka kryją się różne systemy znaczeń, których często sobie nie uświadamiamy.

Pojęcie religijnej funkcji ateizmu wywołuje na pierwszy rzut oka mieszane uczucia. W potocznym odczuciu słowa „religia” i „ateizm” stoją do siebie w opozycji. Jeżeli poprzez religię rozumie się zespół wierzeń dotyczących istnienia Boga, a ateizm jest negacją takich wierzeń, to mamy do czynienia ze zwykłą sprzecznością. Podejście Tillicha, które zaprezentowano w niniejszej pracy, proponuje przekroczenie takiego potocznego rozumienia problemu. Ukazuje ono, że religia, jeśli rozumiana jest jako zwrócenie się w stronę tego, co nieuwarunkowane i ostateczne, to potrzebuje wewnątrz siebie ateizmu. Niniejsza rozprawa ukazała, w jaki sposób Tillich dokonuje integracji ateizmu, który służy teologii i pogłębia religię. W pracy zwrócono również uwagę na obszary w jego systemie, w których odrzucenie pojęcia istnienia w stosunku do Boga jest konieczne. Elementy ateistyczne wewnątrz jego systemu filozoficzno-teologicznego zostały ukazane i omówione w trzech rozdziałach.

W rozdziale pierwszym rozprawy dokonano rekonstrukcji i analizy systemu ontologicznego, którym posługuje się Tillich. Był to pierwszy krok w stronę zrozumienia miejsca ateizmu i jego religijnej funkcji. Tillich rehabilituje myślenie metafizyczne poprzez definiowanie metafizyki jako analizy elementów w napotykaną rzeczywistość, które należą do jej uniwersalnej struktury. Właściwą metafizyką dla niego jest ontologia, która racjonalnie bada strukturę bycia wraz z obecnymi biegunowościami i formami kategoryalnymi, jakie pojawiają się w spotkaniu człowieka z rzeczywistością.

Ontologia Tillicha opiera się na czterech poziomach. Na pierwszym poziomie znajduje się struktura jaźni i świata. Jest to podstawowa struktura ontologiczna, która jest zakładana w każdym doświadczeniu. Rozum jest strukturą, która umożliwia umysłowi (jaźń) recypowanie i przekształcanie rzeczywistości (świat). Według Tillicha mamy do czynienia ze wzajemną racjonalnością rzeczywistości i umysłu, co umożliwia poznanie i działanie. Ta uniwersalna struktura jaźni i świata w procesie poznania urzeczywistnia

się jako struktura podmiotu i przedmiotu (obiektu). Wszystko, co wchodzi w relację poznawczą z człowiekiem staje się dla niego przedmiotem. W każdym poznaniu obecny jest podmiot (jaźń), który coś poznaje oraz obiekt (świat), który jest poznawany. Ta struktura jest nieunikniona w sensie logicznym, ale niesie również konsekwencje ontologiczne. Gdy Bóg zostaje wprowadzony w strukturę podmiotowo-przedmiotową, to wtedy staje się jednym z bytów, pośród innych obiektów – przestaje być podstawą wszelkiego bycia. Dla podmiotu jest bytem obok podmiotu, który uczynił z niego obiekt poznania. Jest to groźba religijnej obiektywizacji. Teologia żyje w ciągłym zagrożeniu czynienia z Boga obiektu.

Na drugim poziomie ontologii Tillicha znajdują się biegunowe elementy ontologiczne, które konstytuują wspomnianą strukturę jaźni i świata. Wymienia się trzy biegunowości (indywidualizacja i partycypacja, dynamika i forma, wolność i przeznaczenie), które są jakością wszystkiego. Pojęcie indywiduacji wskazuje na odniesienie i pojedynczość bytu oraz występuje w parze z partycypacją. Forma wskazuje na określoność i konkretność oraz występuje w parze z dynamiką jako tym, co jest formowane przez formę. Z kolei wolność wskazuje na samookreślenie oraz występuje w parze z przeznaczeniem jako daną strukturą.

Z kolei na trzecim poziomie znajduje się doktryna skończoności, która w jedność z wolnością jest podstawą istnienia (egzystencji). Według tego poziomu ontologicznych rozważań człowiek żyje w skończoności, która z jednej strony umożliwia mu zadanie pytania ontologicznego oraz wykroczenie poza granice własnego i każdego innego bytu, ale z drugiej strony wskazuje na ograniczenie. Skończoność uobecnia się zarówno w podstawowej strukturze ontologicznej, jak i w elementach ontologicznych. Wszystko jest ograniczone przez niebycie, z wyjątkiem bycia samego. Jednocześnie struktury skończoności zmuszają skończone bycie do przekroczenia samego siebie, co uświadamia człowiekowi jego skończoność. Choć człowiek jest do niej przykuty, to przekracza ją w stronę nieskończoności, która jawi mu się przynajmniej jako abstrakcyjna możliwość. W tym samym miejscu Tillich poświęca uwagę różnicy pomiędzy esencją a egzystencją. Rozróżnienie na bycie esencjalne i egzystencjalne ma znaczenie, gdyż struktura jaźni-świata, biegunowe elementy oraz skończoność w korelacji z nieskończonością charakteryzują bycie w esencjalnej naturze. Jednakże w rzeczywistości ma miejsce, zapośredniczone przez wolność, załamanie ontologicznych napięć, co wymaga rozróżnienia na istotę i istnienie. Bycie egzystencjalne jest rzeczywistym i aktualnym byciem, które różni się od swej esencjalnej i prawdziwej natury. Tym samym pojęcie istnienia w systemie Tillicha posiada węższe znaczenie i występuje w napięciu do esencji.

Z kolei na ostatnim poziomie ontologicznych rozważań znajdują się kategorie, które są formami, w jakich umysł ludzki uchwytuje i kształtuje rzeczywistość. Człowiek może doświadczać rzeczywistości tylko poprzez kategorie, które jako formy ontologiczne są obecne we wszystkim. Tillich wymienia najbardziej znaczące kategorie dla swojej teologii, jakimi są czas, przestrzeń, przyczynowość i substancja. Czytając Kanta przez pryzmat Heideggera, Tillich dostrzega w kategoriach doktrynę skończoności, gdyż każda forma kategoriałna wyraża zarówno bycie, jak i niebycie, któremu podlega wszystko, co jest.

Analiza systemu ontologicznego Tillicha ukazała uwarunkowującą strukturę umysłu i rzeczywistości, która determinuje skończoność człowieka i wszystko to, co wchodzi z nim w relację. Umysł ludzki poznaje rzeczywistość poprzez jej jednoczesne recypowanie i przeobrażanie. Tym samym uprzedmiotowiająca struktura ludzkiego poznania uniemożliwia sensowne myślenie i mówienie o tym, co wykracza poza skończone pojęcia i kategorie. Staje się to znaczącym problemem, gdy przedmiotem poznania ma stać się nieuwarunkowana rzeczywistość, której poszukuje człowiek. Według Tillicha ostatecznym pojęciem, do którego może wznieść się ludzki umysł jest bycie samo, a poszukiwanie ostatecznej rzeczywistości jest *de facto* poszukiwaniem Boga.

Analizując podejście Tillicha, w rozdziale drugim skupiono się na religijno-teologicznej perspektywie systemu Tillicha. Ukazano sposób w jaki podchodzi on do teologii i idei Boga, gdzie Bóg określany jest jako bycie samo, a więc jako to, co nieuwarunkowane. Według Tillicha skończoność człowieka oraz obecna w nim świadomość nieskończoności popycha go do poszukiwania Boga. Jest to możliwe, gdyż człowiek ma poczucie [awareness] Boga. Ta świadomość nie jest wynikiem dowodzenia, ale założeniem obecnym w człowieku. Zdaniem Tillicha ontologiczna analiza ludzkiej skończoności ukazuje, że pytanie o Boga jest możliwe i konieczne, a dostrzec to można w tak zwanych dowodach na istnienie Boga. Choć Tillich jest świadomy, że ich forma dowodzenia, jak i wyprowadzane pojęcie istnienia Boga są błędne, to dowody mają ogromną wartość ze względu na to, co wyrażają. Dowód ontologiczny wskazuje na element nieuwarunkowany obecny w strukturze umysłu i rzeczywistości, co oznacza, że pytanie o Boga jest możliwe. Tillich podkreśla, że Bóg jest założeniem i przesłanką, a nie wnioskiem. Bóg jako bycie samo manifestuje się jako prawda sama albo dobro samo. Jednakże to doświadczenie bezwarunkowego elementu w spotkaniu z rzeczywistością nie ustanawia nieuwarunkowanego bytu [*an unconditional being*] w obrębie rzeczywistości. Choć ludzki umysł pragnie hipostazować świadomość tego, co

nieuwarunkowane jako pewnego istniejącego i indywidualnego bytu, to prowadzi to do sprzeczności. Z kolei dowody kosmologiczne mają wartość, ponieważ wyrażają świadomość niebycia i niepokój skończonego człowieka, które popychają człowieka do zadania pytania o moc wszelkiego bycia. Pytanie o Boga staje się konieczne. Dowody kosmologiczne (w tym dowód teleologiczny) nie dowodzą istnienia bytu zwanego Bogiem. Taki byt wyprowadzony z łańcucha przyczynowo-skutkowego świata sam musiałby do niego należeć i nie mógłby przekraczać nieskończenie świata. Dowody kosmologiczne są więc dla Tillicha „zhipostazowanym pytaniem” o to, co poprzedza skończoność.

Omawiając perspektywę teologiczną i religijną w systemie Tillicha poświęcono uwagę naturze i metodologii teologii. Wyszczególniając teologię od filozofii i nauk szczegółowych, Tillich stwierdza, że „obiektem” teologii jest „to, co ostatecznie nas obchodzi”. Oznacza to, że przedmiotu teologii nie można zobiektywizować do samego przedmiotu, który można by badać i opisywać w oderwaniu od podmiotu. Koniecznym elementem jest postawa ostatecznego zatroskania, która, gdy człowiek jest pod jej władzą, umożliwia poznanie i ujęcie tego, o co jest się ostatecznie zatroskanym. Według Tillicha teologia posługuje się metodą korelacji, gdyż dokonuje analizy ludzkiej sytuacji, w której rodzą się pytania egzystencjalne, a następnie wykazuje, że używane w orędziu chrześcijańskim symbole są odpowiedziami na te pytania. Teologia czerpie z bogatych źródeł, a podstawowym dokumentem jest Pismo Święte, które zawiera świadectwo ludzi uczestniczących w objawicielskich wydarzeniach. Tym samym Biblia dla Tillicha nie jest zbiorem informacji o obiektywnym bycie zwanym Bogiem i jego dokonaniach, ale zawiera receptywne i twórcze świadectwo tych, którzy uczestniczyli w objawicielskich wydarzeniach ukazujących tajemnicę bycia. Dla teologii ważne jest też doświadczenie, które jest medium, za pomocą którego odbiera się treści religijne. Doświadczenie jest konieczne, aby prawda wyrażana w świadectwach mogła stać się prawdą dla konkretnego człowieka. Takie bogate źródła i nieokreślone doświadczenie domaga się jednak normy, która stanowiłaby kryterium teologii systematycznej. Tillich doszukuje się normy w każdorazowym spotkaniu Kościoła z orędziem chrześcijańskim. Nie jest możliwe podanie ponadczasowej i nieuwarunkowanej normy, ale ma ona związek z aktualną sytuacją człowieka i Kościoła.

Kolejnym elementem analizy systemu teologicznego Tillicha jest podstawowe pojęcie religijne, jakim jest „wiara” [*faith*]. Definiuje on wiarę jako „stan bycia ostatecznie zatroskanym”. Z tej perspektywy zwalcza popularne zniekształcenia sensu wiary, a największe zagrożenie dostrzega w intelektualnym wypaczeniu, które sprowadza

wiarę do przekonania [*belief*] o niskim stopniu oczywistości. Dla Tillicha wiara nie jest przekonaniem o istnieniu indywidualnego bytu zwanego Bogiem, która często łączy się z woluntarystycznym zniekształceniem, które nakazuje rekompensować niski stopień oczywistości „wołą uwierzenia”. Dla Tillicha wiara jako akt angażujący całą osobowość poprzedza intelektualne, woluntarystyczne i emocjonalne funkcje osobowości człowieka. Tillich woli więc mówić o wierze jako „byciu pochwyconym przez ostateczną troskę”.

Gdy w rozdziale pierwszym ukazano problematyczność mówienia o tym, co ostateczne i nieuwarunkowane z powodu uwarunkowującej struktury ludzkiego umysłu, to w rozdziale drugim zwrócono uwagę na rozwiązanie, jakie znajduje system Tillicha. Jest nim symboliczność języka religijnego, której podstawową cechą jest „niewłaściwość”. Każdy symbol zawiera w sobie negację samego siebie, gdyż swoim znaczeniem odsyła on poza siebie samego. Jednocześnie prawdziwe symbole partycypują w tym, do czego odsyłają. Symbol religijny korzysta ze skończonego materiału, przez który prześwituje to, co nieskończone. O czymkolwiek człowiek pomyśli, zostanie to wtłoczone w strukturę skończoności i stanie się dla człowieka jako podmiotu obiektem myśli. To samo urzeczywistnia się w działaniu. Tym samym mówienie czy myślenie o Bogu, uwarunkowuje Go i czyni z Niego obiekt obok innych obiektów. Taki istniejący Bóg byłby częścią rzeczywistości i zostałby podporządkowany strukturze rzeczywistości. Ta niemożliwość sensownego mówienia o Bogu znajduje jednak rozwiązanie w języku symbolicznym, który zawiera wewnątrz siebie autonegację i otwarcie na to, co przekracza dosłowność. Dosłowne mówienie o Bogu oznacza dla Tillicha sprowadzanie, tego, co nieuwarunkowane do poziomu uwarunkowanego. Boga więc nie można pojąć za pomocą twierdzenia o istnieniu jakiegoś bytu obok innych bytów czy nawet ponad nimi.

Na końcu rozdziału drugiego omówiona została doktryna Boga. Z pomocą metody fenomenologicznej Tillich stwierdza, że bogowie nie są obiektami we wszechświecie, ale są wyrazami ostatecznego zatroskania. Bóg jest nazwą tego, co człowieka ostatecznie obchodzi. Pojęcie boskości prowadzi Tillicha do pojęcia świętości, które oznacza specjalną jakość tego, co wzbudza w człowieku ostateczne zatroskanie. Świętość urzeczywistnia się poprzez konkretne i skończone obiekty, które jako święte mają analogiczny status do symboli, gdyż są reprezentacjami ostatecznego zatroskania. Święte obiekty mają tendencję to stawania się demonicznymi, gdyż grozi im, że ich świętość zostanie uznania za ich nieodłączną cechę. Skończone obiekty zostaną wtedy uznane za ostateczne. Pojęcie ostateczności prowadzi do filozoficznego pojęcia bycia samego. Jest to pojęcie, poza które umysł ludzki nie może wyjść. Tillich utożsamia absolut religijny (Bóg) z absolutem filozoficznym (bycie samo). W takim znaczeniu Bóg znajduje się poza

istnieniem i nieistnieniem, gdyż nie jest On „czymś istniejącym”, ale jest gruntem i otchłanią wszystkiego, co istnieje. Nie można pojąć Boga za pomocą twierdzenia o istnieniu jakiegoś bytu obok innych bytów. Oznaczałoby to podporządkowanie Boga strukturze skończoności. Uznanie Boga za bycie samo jest jedynym możliwym sposobem dla umysłu człowieka, aby zachować Jego ostateczność i nieuwarunkowanie. Prowadzi to jednak do pytania jak sensownie można zrozumieć kwestię życia Boga, jego twórczości i relacyjności. Tillich interpretuje te pojęcia w sposób symboliczny i robi to przez pryzmat wszechogarniającej struktury ontologicznej. Elementy ontologiczne dostarczają materiału, który odnoszony jest symbolicznie do Boga. Boga można nazwać żyjącym, twórczym czy pozostającym w relacji, gdyż jest On gruntem życia, twórczości i każdej relacji. Jednak dosłowna interpretacja sprowadziłaby Boga na poziom skończoności, gdzie Bóg byłby istniejącym i pojedynczym bytem na wzór człowieka czy rzeczy.

Po nakreśleniu systemu filozoficzno-teologicznego kolejnym krokiem badawczym było przeanalizowanie wybranych tekstów Tillicha, w których pojawia się *explicite* kwestia istnienia i nieistnienia Boga, problem teizmu oraz ateizmu wraz z jego religijną funkcją. Religijną funkcję ateizmu konstytuują dwa kluczowe elementy. Z jednej strony jest to świadomość religijnego uprzedmiotowienia tego, co nieuwarunkowane. Wynika to ze skończoności człowieka i jego epistemologicznych uwarunkowań, co zostało opracowane w rozdziale pierwszym. Z drugiej strony jest też świadomość religijnego przekraczania każdego uwarunkowanego wyrazu ostateczności w kierunku tego, co ostateczne, co zostało omówione w rozdziale drugim. W rozdziale trzecim omówiono 14 tekstów, które ukazują, że choć pojęcia takie jak teizm i ateizm na przestrzeni lat mogły otrzymywać różne znaczenia, to stale obecna była świadomość wspomnianych dwóch konstytutywnych elementów. We wczesnych pismach Tillicha świadomość tego napięcia pomiędzy uwarunkowanym a nieuwarunkowanym pojawia się w kontekście pojęcia religii. Uwarunkowujący charakter każdego pojęcia rodzi konieczny protest ze strony religii, która sprzeciwia się każdej próbie zamknięcia i uwarunkowania tego, co niewarunkowane. Pojęcie teoretyczne istnienia zaszeregowuje Boga w świecie obiektów, co prowadzi do deizmu, gdzie Bóg jest jednym z obiektów lub panteizmu, gdzie Bóg jest sumą obiektów. Stwierdzenie, że „Bóg jest” może być rozumiane tylko jako paradoksalne. Tillich znajduje rozwiązanie problemu uprzedmiotowienia Boga w teizmie, który jego zdaniem podkreśla, że to, co nieuwarunkowane jest prawdziwie nieuwarunkowane. W kolejnym tekście z zakresu filozofii religii podkreśla, że tym, co w teizmie chroni Boga przed staniem się uprzedmiotowionym bytem jest ateizm. Nieskończoność Boga, nazywana otchłanią, nie pozwala na traktowanie Boga jako

istniejącego obiektu, a teizm i ateizm potrzebują siebie nawzajem. Jednak w następnym analizowanym tekście Tillich nabiera dystansu wobec pojęcia teizmu i sugeruje, w kontekście krytyki supranaturalizmu, że teizm zamyka Boga w ograniczonej strefie obok historii i odbiera Mu nieuwarunkowaną moc. W tekście „Religijny symbol” Tillich wyraźnie definiuje religijną funkcję ateizmu, która jest dla niego przypomnieniem, że w akcie religijnym ostatecznie chodzi to, co nieuwarunkowane, a reprezentacje nie są obiektami w rzeczywistości, które mogłyby istnieć lub nie istnieć. Później w kontekście dominacji we współczesnym świecie sceptycznego i uprzedmiotawiającego myślenia, które postrzega wszystko jako obiektywne, stwierdza, że Bóg staje się obiektem obok innych obiektów, a więc konieczne jest paradoksalne zanegowanie jego istnienia jako obiektu. Wyraża tym samym słuszność ateizmu. Ponadto, omawiając dwa typy filozofii religii (ontologiczny i kosmologiczny), stwierdza, że kosmologiczna metoda pośredniego dowodzenia Boga (obecna w tomizmie) doprowadziła myśl zachodnią do konieczności ateizmu. Jeżeli Bóg jest wtłoczony w strukturę podmiotu i przedmiotu, gdzie dowodzi się jego istnienia lub nieistnienia jako indywidualnego bytu, to potrzebny jest ateizm. Tillich dostrzega uzasadnienie dla ateizmu obecnego we współczesnym mu egzystencjalizmie. Jednak w analizowanych fragmentach „Teologii systematycznej” pojawiają się dwa różne znaczenia ateizmu. Jeden oznacza zanegowanie natury Boga i ma miejsce, gdy uważa się Go za istniejącego lub nieistniejącego. Przeczy to naturze Boga, który jest ponad esencją i egzystencją. Tillich podkreśla nieadekwatność pojęcia istnienia w odniesieniu do Boga. Z kolei drugi ateizm oznacza słuszne zanegowanie istnienia Boga, który przez „zwykły teizm” stał się niebiańską osobą, w pełni zindywidualizowaną i niezdolną do partycypacji. W wykładach berlińskich Tillich stwierdza, że wiara postrzegana jako uznanie niewiarygodnych rzeczy lub podporządkowanie się twierdzeniom o istnieniu bytu zwanego Bogiem jest wyrazem autorytatywnych tendencji Kościoła. Z tego powodu właściwiej jest mówić o wierze jako doświadczeniu i byciu pochwyconym przez odwagę. W „Męstwie bycia” Tillich przedstawia najszerszą krytykę teizmu właśnie w kontekście odwagi bycia. Wskazuje on na wieloznaczność i nieokreśloność teizmu oraz zależnego od niego pojęcia ateizmu. Jednym z możliwych znaczeń teizmu jest niemistyczna strona religii, która urzeczywistnia się „bosko-ludzkim spotkaniu”, gdzie źródło odwagi i sensu jawi się jako osoba. Negacja teizmu mogłaby być ucieczką od takiego spotkania, co jest problemem egzystencjalnym, a nie teoretycznym. Jednakże wspomniane osobowe spotkanie może zostać przekształcone w teoretyczną doktrynę o dwóch osobach, Bogu i człowieku. Jest to teizm teoretyczny, który traktuje Boga jako indywidualną osobę i podporządkowuje Go strukturze podmiotu

i przedmiotu. Tillich uważa, że jest to zła teologia i postuluje przekroczenie takiego teizmu w stronę Boga ponad teistycznym Bogiem. W omawianym zbiorze kazań Tillicha pojawia się przydatne rozróżnienie na ateizm teoretyczny i praktyczny. Ateizm teoretyczny jest słuszną negacją istnienia Boga i spełniałby znaczenie religijnej funkcji ateizmu. Z kolei ateizm praktyczny oznaczałby egzystencjalną ucieczkę przed Bogiem, który jawi się jako prawda i głębia bycia. W ostatnim analizowanym tekście pojawia się jednak trzecie możliwe znaczenie ateizmu i jest nim obojętność względem pytania o to, co człowieka ostatecznie obchodzi. Taką postawę Tillich nazywa jedyną możliwą do wyobrażenia formą ateizmu. Stwierdza jednak, że w rzeczywistości jest ona niemożliwa, gdyż człowiek w końcu ujawnia swą ostateczną troskę.

Ostatnią częścią rozdziału trzeciego było omówienie trzech popularnych koncepcji myśliciela, w których urzeczywistnia się religijna funkcja ateizmu. Omówienie ich pokazuje w jaki sposób świadomość dwóch wspomnianych elementów konstytuujących funkcję religijną znajduje swój wyraz w doktrynie Boga, języku religijnym i wspólnocie. Pierwsza koncepcja Boga ponad Bogiem oznacza przekroczenie teistycznego wyobrażenia w stronę tego, co nie jest istniejącym przedmiotem ani bytem obok innych bytów. Ma znaczenie dla idei Boga i stanowi odpowiedź dla tych, którzy szukają Boga jako źródła sensu w sytuacji, gdy wątpliwość i poczucie bezsensu pochłonęły przedmiotowego Boga. Według Tillicha Bóg ponad Bogiem teizmu jest nazwą niewyczerpanej mocy bycia i źródła sensu. Druga koncepcja – deliteralizacji – ma znaczenie dla języka religijnego i dotyczy popularnej dyskusji teologicznej wokół demitologizacji. Wychodzi naprzeciw problematyczności mitu, który uprzedmiotawia Boga, wtłaczając go w strukturę podmiotu-przedmiotu oraz kategorie takie jak chociażby czas i przestrzeń. Deliteralizacja oznacza zanegowanie dosłowności języka mitycznego, który opowiada o istniejącym Bogu i Jego działaniach oraz podkreślenie symbolicznego charakteru mitu. Z kolei trzecia idea zasady protestanckiej (nazywana też kryterium krzyża albo zasadą profetyczną) ma znaczenie dla wspólnoty, gdyż oznacza, że żaden skończony i uwarunkowany wyraz tego, co ostateczne nie może zostać uznany za ostateczny. W kontekście eklezjalnym ten sprzeciw wobec samoabsolutyzacji dotyczy w równym stopniu liturgii, doktryny i etyki. Urzeczywistniało się to w historii w protestantyzmie, ale zasada nie jest z nim tożsama. Ostatecznym kryterium, które pozwala ocenić każdy symbol religijny czy wyraz wiary, jest dla Tillicha wskazywanie na to, co ostateczne przy jednoczesnym negowaniu własnej ostateczności. Trzy wybrane koncepcje wyrażają świadomość uprzedmiotawiania Boga oraz potrzebę przekraczania

każdego uwarunkowanego wyrazu w stronę tego, co ostateczne. Z tego powodu zostały uznane za wyrazy religijnej funkcji ateizmu.

Jeżeli ateizm zdefiniujemy przez pryzmat wspomnianego ateizmu teoretycznego, to Tillich był ateistą. Trzeba mieć jednak wciąż na uwadze, że przeciwieństwem i alternatywą takiego ateizmu jest bałwochwalstwo, czyli traktowanie czegoś skończonego i uwarunkowanego jako Boga. Poczynione rozważania prowadzą do wniosku, że system Tillicha zawiera w sobie elementy ateistyczne, które przenikają cały system i nie stanowią jedynie dodatku, ale jego istotną część. Niemożliwe jest usunięcie tych elementów, gdyż prowadzi do nich ontologia oraz utożsamienie Boga z ostateczną ontologiczną rzeczywistością, które leżą u podstaw jego systemu. Ateizm koniec końców nie prowadzi więc do destrukcji idei Boga, ale chroni teologię przed bałwochwalstwem oraz przywraca Bogu absolutność i ostateczność we właściwym znaczeniu. Dzięki ateizmowi Tillicha możliwa jest negacja każdego wstępnego i uwarunkowanego boga, ponieważ Bóg pozostaje tym, co ostateczne i nieuwarunkowane. Choć umysł ludzki pragnie postrzegać Boga jako istniejący i indywidualny byt, to religijna funkcja ateizmu przypomina, że będzie to jedynie reprezentacja tego, co nieuwarunkowane. Z kolei jeżeli ateizm zdefiniujemy przez pryzmat ateizmu praktycznego (egzystencjalnego), to Tillich do pewnego stopnia też był ateistą. W swoim kazaniu podkreślał, że wyobcowanie ludzkości względem samej siebie sprawia, że każdy człowiek nienawidzi Boga i pragnie od Niego uciec, gdyż Ten objawia mu się jako głębia i prawda bycia. Paradoksalnie według Tillicha nie jest możliwe pojednanie bez elementu oporu (ateizmu praktycznego) wobec Boga. Ostatecznie jednak człowiek nie jest w stanie uciec przed głębią i prawdą swojego bycia. Natomiast jeżeli ateizm zdefiniujemy przez pryzmat obojętności względem pytania o Boga (czyli o to, co nas ostatecznie obchodzi), to odpowiedź na pytanie, czy Tillich, którego znamy jako filozofa i teologa, był ateistą, jest negatywna.

Określając kierunki dalszych badań, należy zauważyć, że pogłębiającym rozważania nad myślą Tillicha przedsięwzięciem byłoby omówienie ateizmu praktycznego, którego pojęcie ujawniło się w ostatnim rozdziale w ramach analizy kazań Tillicha. Choć w niniejszej pracy analizowana religijna funkcja ateizmu z założenia tożsama jest z ateizmem teoretycznym, to z całą pewnością należy postawić tezę, że ateizm praktyczny również pełni funkcję religijną. Do omówienia tego zagadnienia szczególne znaczenie będzie miała druga część systemu Tillicha, czyli kwestia ludzkiego egzystencjalnego samowyobcowania. Rozjaśniające znaczenie będą miały z pewnością elementy takie jak wpływ myśli Lutra i Nietzschego na Tillicha oraz pojęcia „nienawiści wobec Boga” czy „ucieczki przed Bogiem”.

Również wartym podjęcia zadaniem byłoby spojrzenie przez pryzmat religijnej funkcji ateizmu na współczesne dyskusje wokół istnienia lub nieistnienia Boga. Religijna funkcja ateizmu posiada wartość nie tylko ze względu na możliwy dialog z ateizmem i różnymi współczesnymi postawami antyteistycznymi, ale ma również znaczenie dla współczesnego teizmu i tych, którzy afirmują istnienie Boga wewnątrz swojej tradycji religijnej.

Choć w pracy skupiono się na idei ateizmu, która oznacza negację istnienia Boga, to współcześnie poprzez ateizm rozumie się przeróżne postawy i przekonania. Nie funkcjonują one też w próżni, ale łączą się z różnymi założeniami ontologicznymi i epistemologicznymi. W czasach, w których Tillich tworzył, znaczącym ruchem filozoficznym i kulturowym był jeszcze egzystencjalizm z Heideggerem i Sartrem na czele. Wpływowy był też pozytywizm logiczny, który zakładał naukową koncepcję świata i odrzucał ogromne dziedzictwo filozofii kontynentalnej. Obecnie interesującym badaniem byłoby porównanie systemu Tillicha z przedstawicielami „Nowego ateizmu”, którzy reprezentują współcześnie najpopularniejszą i być może najbardziej wpływową formę ateizmu. Niewątpliwie zaś ustalenia poczynione w niniejszej pracy można by w tej debacie wykorzystać.

BIBLIOGRAFIA

Teksty źródłowe

- Brown D.M. (red.), *Ultimate Concern. Tillich in Dialogue*, New York 1970.
- Pauck M., Pauck W., *Paul Tillich: His Life and Thought. Volume I: Life*, New York 1976.
- Reese W.L., *Interrogation of Paul Tillich* [w:] S. Rome, B. Rome (red.), *Philosophical Interrogation*, New York 1964, ss. 355–410.
- Tillich P., *A History of Christian Thought*, New York 1968.
- Tillich P., *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality* (1955) [w:] J. Clayton (red.), *Vol 4/Bd 4 Writings in the Philosophy of Religion / Religionsphilosophische Schriften*, Berlin, New York 1987, ss. 357–404 (P. Tillich, *Biblische Religion und die Frage nach dem Sein* [w:] *Gesammelte Werke V. Die Frage nach dem Unbedingten: Schriften zur Religionsphilosophie*, R. Albrecht (red.), Stuttgart 1987, ss. 138–184 [P. Tillich, *Religia biblijna a pytanie o bycie*, tłum. J. Zychowicz [w:] P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, Kraków 1994, ss. 74–132]).
- Tillich P., *Christianity and the encounter of the world religions*, New York 1963.
- Tillich P., *Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte* [w:] R.P. Scharlemann (red.), *Vol 5/Bd 5 Writings on Religion / Religiöse Schriften*, Berlin, New York 1988, ss. 99–124.
- Tillich P., *Das religiöse Symbol* (1928) [w:] J. Clayton (red.), *Vol 4/Bd 4 Writings in the Philosophy of Religion / Religionsphilosophische Schriften*, Berlin, New York 1987, ss. 213–228 (P. Tillich, *Symbol religijny* [w:] P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1994, ss. 158–180).
- Tillich P., *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden*, Göttingen 1923 (P. Tillich, *The System of the Sciences according to Objects and Methods*, tłum. P. Wiebe, London 1981).
- Tillich P., *Der Begriff des Übernatürlichen: sein dialektischer Charakter und das Prinzip der Identität* [w:] P. Tillich, *Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*, G. Hummel, D. Lax (red.), t. 9, Stuttgart, Berlin-New York 1993, ss. 435–592.
- Tillich P., *Die Überwindung des Persönlichkeitsideals. Ein Vortrag* (1927) [w:] E. Sturm (red.), *Vol 3/Bd 3 Writings in Social Philosophy and Ethics / Sozialphilosophische und ethische Schriften*, Berlin, New York 1998, ss. 131–166 (P. Tillich, *The Idea and the Ideal of Personality* (1948) [w:] E. Sturm (red.), *Vol 3/Bd 3 Writings in Social Philosophy and Ethics / Sozialphilosophische und ethische Schriften*, Berlin,

- New York 1998, ss. 150–166 [P. Tillich, *Idea i ideał osobowości*, tłum. J.A. Prokopski i N. Łomanowa-Barańska [w:] P. Tillich, *Era Protestancka*, Kęty 2016, ss. 181–200]).
- Tillich P., *Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie* (1922) [w:] J. Clayton (red.), *Vol 4/Bd 4 Writings in the Philosophy of Religion / Religionsphilosophische Schriften*, Berlin, New York 1987, ss. 73–90 (P. Tillich, *The Conquest of the Concept of Religion in the Philosophy of Religion* [w:] P. Tillich, *What is Religion?*, tłum. J.L. Adams, K. Raiser, C.W. Fox, i in., New York 1973, ss. 122–154).
- Tillich P., *Dynamics of Faith*, New York 1958 (P. Tillich, *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, Poznań 1987).
- Tillich P., *Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich XVI. Berliner Vorlesungen III (1951–1958)*, Berlin, New York 2009.
- Tillich P., *Existential Analyses and Religious Symbols* (1956) [w:] *Vol 6/Bd 6 Theological Writings / Theologische Schriften*, Berlin 1992, ss. 385–400.
- Tillich P., *Existential Philosophy* (1944) [w:] G. Wenz (red.), *Vol 1/Bd 1 Philosophical Writings / Philosophische Schriften*, Berlin 1989, ss. 353–380.
- Tillich P., *Gesammelte Werke V. Die Frage nach dem Unbedingten: Schriften zur Religionsphilosophie*, R. Albrecht (red.), Berlin, New York 1964 (P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1994).
- Tillich P., *Kairos* (1922) [w:] J. Clayton (red.), *Vol 4/Bd 4 Writings in the Philosophy of Religion / Religionsphilosophische Schriften*, Berlin, New York 1987, ss. 53–70.
- Tillich P., *Kairos* (1948) [w:] J. Clayton (red.), *Vol 4/Bd 4 Writings in the Philosophy of Religion / Religionsphilosophische Schriften*, Berlin, New York 1987, ss. 327–341 (P. Tillich, *Kairos* [w:] *Era protestancka*, tłum. J.A. Prokopski i N. Łomanowa-Barańska, Kęty 2016, ss. 92–112).
- Tillich P., *Love, Power, and Justice*, New York 1960.
- Tillich P., *Morality and beyond*, London 1964.
- Tillich P., *My search for absolutes*, New York 1967 (P. Tillich, *Moje poszukiwania absolutów*, tłum. M. Leszczyński, Łódź 2017).
- Tillich P., *Mysticism and Guilt-Consciousness in Schelling's Philosophical Development*, tłum. V. Nuovo, London 1974.
- Tillich P., *Mythus und Mythologie* (1930) [w:] J. Clayton (red.), *Vol 4/Bd 4 Writings in the Philosophy of Religion / Religionsphilosophische Schriften*, Berlin, New York 1987, ss. 229–236 (P. Tillich, *Mit i mitologia* [w:] P. Tillich, *Pytanie o*

- Nieuwarunkowane, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1994, ss. 181–192).
- Tillich P., *On the Boundary. An Autobiographical Sketch*, New York 1966.
- Tillich P., *Participation and Knowledge. Problems of an Ontology of Cognition* (1955) [w:] G. Wenz (red.), *Vol 1/Bd 1 Philosophical Writings / Philosophische Schriften*, Berlin 1989, ss. 381–389.
- Tillich P., *Philosophical Background of my Theology* (1960) [w:] G. Wenz (red.), *Vol 1/Bd 1 Philosophical Writings / Philosophische Schriften*, Berlin 1989, ss. 411–420.
- Tillich P., *Philosophie und Schicksal* (1929) [w:] G. Wenz (red.), *Vol 1/Bd 1 Philosophical Writings / Philosophische Schriften*, Berlin 1961, ss. 307–340 (P. Tillich, *Filozofia i przeznaczenie* [w:] *Era protestancka*, tłum. J.A. Prokopski i N. Łomanowa-Barańska, Kęty 2016, ss. 57–70).
- Tillich P., *Philosophy and Theology* (1941) [w:] J. Clayton (red.), *Vol 4/Bd 4 Writings in the Philosophy of Religion / Religionsphilosophische Schriften*, Berlin, New York 1987, ss. 279–288 (P. Tillich, *Filozofia i teologia*, tłum. J.A. Prokopski i N. Łomanowa-Barańska [w:] P. Tillich, *Era Protestancka*, Kęty 2016, ss. 146–156).
- Tillich P., *Protestantisches Prinzip und proletarische Situation* (1931) [w:] E. Sturm (red.), *Vol 3/Bd 3 Writings in Social Philosophy and Ethics / Sozialphilosophische und ethische Schriften*, Berlin, New York 1998, ss. 219–248 (P. Tillich, *The Protestant Principle and the Proletarian Situation*, tłum. J.L. Adams [w:] P. Tillich, *The Protestant Era*, Chicago 1948, ss. 161–181 [P. Tillich, *Zasada protestancka i sytuacja proletariacka*, tłum. J.A. Prokopski i N. Łomanowa-Barańska [w:] P. Tillich, *Era Protestancka*, Kęty 2016, ss. 228–248]).
- Tillich P., *Rejoinder*, „The Journal of Religion” t. 46 nr 1 (1966), ss. 184–196.
- Tillich P., *Relation of Metaphysics and Theology*, „The Review of Metaphysics” t. 10 nr 1 (1956), ss. 57–63.
- Tillich P., *Religion as a Dimension in Man's Spiritual Life* [w:] P. Tillich, *Theology of Culture*, Oxford 1959, ss. 3–9 (P. Tillich, *Religion als eine Funktion des menschlichen Geistes?* [w:] *Gesammelte Werke V. Die Frage nach dem Unbedingten: Schriften zur Religionsphilosophie*, R. Albrecht (red.), Stuttgart 1987, ss. 37–42 [P. Tillich, *Religia jako funkcja ludzkiego ducha?* [w:] *Pytanie o Nieuwarunkowane*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1994, ss. 215–221]; P. Tillich, *Religia jako wymiar duchowego życia człowieka* [w:] P. Tillich, *Teologia kultury*, tłum. J.A. Prokopski i N. Łomanowa-Barańska, Kęty 2020, ss. 59–64]).
- Tillich P., *Religionsphilosophie* (1925) [w:] J. Clayton (red.), *Vol 4/Bd 4 Writings in the Philosophy of Religion / Religionsphilosophische Schriften*, Berlin, New York 1987,

- ss. 117–170 (P. Tillich, *What is Religion?*, tłum. J.L. Adams, K. Raiser, C.W. Fox, i in., New York 1973, ss. 27–121).
- Tillich P., *Religious Symbols and Our Knowledge of God* (1955) [w:] J. Clayton (red.), *Vol 4/Bd 4 Writings in the Philosophy of Religion / Religionsphilosophische Schriften*, Berlin, New York 1987, ss. 395–404.
- Tillich P., *Reply to Interpretation and Criticism* [w:] C.W. Kegley, R.W. Bretall (red.), *Theology of Paul Tillich*, New York 1952, ss. 328–349.
- Tillich P., Rogers C., *Theologian meets Psychotherapist*, „New Blackfriars” t. 71 nr 837 (1990), ss. 166–175.
- Tillich P., *Schelling und die Anfänge des existentialistischen Protestes* (1955), [w:] G. Wenz (red.), *Vol 1/Bd 1 Philosophical Writings / Philosophische Schriften*, Berlin-New York 1989, ss. 391–402.
- Tillich P., *Science and Theology: A Discussion with Einstein* [w:] *Theology of Culture*, Oxford 1959, ss. 127–132 (P. Tillich, *Nauka i teologia: dyskusja z Einsteinem* [w:] P. Tillich, *Teologia kultury*, tłum. J.A. Prokopski i N. Łomanowa-Barańska, Kęty 2020, ss. 161–165).
- Tillich P., *Systematic Theology*, t. 1, Chicago 1951 (P. Tillich, *Teologia systematyczna*, tłum. J. Marzęcki, t. 1, Kęty 2004).
- Tillich P., *Systematic Theology*, t. 2, Chicago 1957 (P. Tillich, *Teologia systematyczna*, tłum. J. Marzęcki, t. 2, Kęty 2004).
- Tillich P., *Systematic Theology*, t. 3, Chicago 1963 (P. Tillich, *Teologia systematyczna*, tłum. J. Marzęcki, t. 3, Kęty 2005).
- Tillich P., *Systematische Theologie I–II*, Berlin 2017 (P. Tillich, *Rzeczywistość Chrystusa - Nowy Byt*, tłum. J.A.Ł. Łata, Oleśnica 1996; P. Tillich, *Rzeczywistość Objawienia*, tłum. J.A.Ł. Łata, Oleśnica 1998).
- Tillich P., *The Church and Contemporary Culture* (1956) [w:] C.H. Ratschow (red.), *Vol 2/Bd 2 - Writings in the Philosophy of Culture / Kulturphilosophische Schriften*, Berlin, New York 1990, ss. 281–290.
- Tillich P., *The Construction of the History of Religion in Schelling's Positive Philosophy*, tłum. V. Nuovo, London 1974.
- Tillich P., *The Courage to Be*, New Haven 1952 (P. Tillich, *Męstwo bycia*, tłum. H. Bednarek, Poznań 1994).
- Tillich P., *The End of The Protestant Era?*, tłum. J.L. Adams [w:] P. Tillich, *The Protestant Era*, Chicago 1948, ss. 222–233 (P. Tillich, *Koniec protestanckiej ery?* [w:] P. Tillich, *Era protestancka*, tłum. J.A. Prokopski i N. Łomanowa-Barańska,

- Kęty 2016, ss. 290–302.
- Tillich P., *The Eternal Now*, New York 1963.
- Tillich P., *The God above God* (1961) [w:] Vol 6/Bd 6 *Theological Writings / Theologische Schriften*, Berlin 1992, ss. 169–172.
- Tillich P., *The Interpretation of History*, tłum. N.A. Rasetzki i E.L. Talmey, London 1936.
- Tillich P., *The Lost Dimension in Religion*, „Saturday Evening Post” t. 50 (1958), s. 29,76,78–79 (P. Tillich, *Die verlorene Dimension* [w:] *Gesammelte Werke V. Die Frage nach dem Unbedingten: Schriften zur Religionsphilosophie*, R. Albrecht (red.), Stuttgart 1987, ss. 43–50 [P. Tillich, *Zagubiony wymiar* [w:] P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1994, ss. 222–231]).
- Tillich P., *The Meaning and Justification of Religious Symbols* (1961) [w:] J. Clayton (red.), Vol 4/Bd 4 *Writings in the Philosophy of Religion / Religionsphilosophische Schriften*, Berlin, New York 1987, ss. 415–420 (P. Tillich, *Recht und Bedeutung religiöser Symbole* [w:] *Gesammelte Werke V. Die Frage nach dem Unbedingten: Schriften zur Religionsphilosophie*, R. Albrecht (red.), Stuttgart 1987, ss. 237–244 [P. Tillich, *Racja bytu i znaczenie symboli religijnych* [w:] P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1994, ss. 148–157]).
- Tillich P., *The Nature and the Significance of Existentialist Thought* (1956) [w:] G. Wenz (red.), Vol 1/Bd 1 *Philosophical Writings / Philosophische Schriften*, Berlin 1989, ss. 403–410.
- Tillich P., *The New Being*, New York, 1955.
- Tillich P., *The Problem of Theological Method* (1947) [w:] J. Clayton (red.), Vol 4/Bd 4 *Writings in the Philosophy of Religion / Religionsphilosophische Schriften*, Berlin, New York 1987, ss. 301–312.
- Tillich P., *The Protestant Era*, tłum. J.L. Adams, Chicago 1948 [P. Tillich, *Era protestancka*, tłum. J.A. Prokopski i N. Łomanowa-Barańska, Kęty 2016].
- Tillich P., *The Recovery of the Prophetic Tradition in the Reformation* (1950) [w:] Vol 6/Bd 6 *Theological Writings / Theologische Schriften*, Berlin 1992, ss. 319–362.
- Tillich P., *The Religious Symbol / Symbol and Knowledge* (1940–1941) [w:] J. Clayton (red.), Vol 4/Bd 4 *Writings in the Philosophy of Religion / Religionsphilosophische Schriften*, Berlin, New York 1987, ss. 273–276.
- Tillich P., *The shaking of the foundations*, New York 1953 (P. Tillich, *Religiöse Reden*, Berlin-New York 1988 ss. 1–174 [P. Tillich, *Prawda jest w głębi*, tłum. J.A.Ł. Łata, Oleśnica 1996]).

- Tillich P., *The Theological Significance of Existentialism and Psychoanalysis* [w:] *Theology of Culture*, New York 1959, ss. 76–111 (P. Tillich, *Teologiczne znaczenie egzystencjalizmu i psychoanalizy* [w:] P. Tillich, *Teologia kultury*, tłum. J.A. Prokopski i N. Łomanowa-Barańska, Kęty 2020, ss. 149–160).
- Tillich P., *The Two Types of Philosophy of Religion* (1946) [w:] J. Clayton (red.), *Vol 4/Bd 4 Writings in the Philosophy of Religion / Religionsphilosophische Schriften*, Berlin, New York 1987, ss. 289–300 (P. Tillich, *Dwa typy filozofii religii*, tłum. K. Mech, „Znak” nr 467 [1994], ss. 43–55; P. Tillich, *Dwa typy filozofii religii* [w:] P. Tillich, *Teologia kultury*, tłum. J.A. Prokopski i N. Łomanowa-Barańska, Kęty 2020, ss. 65–80).
- Tillich P., *Theology of Culture*, Oxford 1959 (P. Tillich, *Teologia kultury*, tłum. J.A. Prokopski i N. Łomanowa-Barańska, Kęty 2020).
- Tillich P., *Über die Idee einer Theologie der Kultur* (1919) [w:] C.H. Ratschow (red.), *Vol 2/Bd 2 - Writings in the Philosophy of Culture / Kulturphilosophische Schriften*, Berlin, New York 1990, ss. 69–86 (P. Tillich, *On the Idea of a Theology of Culture* [w:] P. Tillich, *What is Religion?*, tłum. J.L. Adams, K. Raiser, C.W. Fox, i in., New York 1973, ss. 155–181).
- Tillich P., *Über gläubigen Realismus* (1928) [w:] J. Clayton (red.), *Vol 4/Bd 4 Writings in the Philosophy of Religion / Religionsphilosophische Schriften*, Berlin, New York 1987 (P. Tillich, *Realism and Faith* (1948) [w:] J. Clayton (red.), *Vol 4/Bd 4 Writings in the Philosophy of Religion / Religionsphilosophische Schriften*, Berlin, New York 1987).

Literatura przedmiotu

Monografie

- Adams J.L., Pauck W., Shinn R.L., Mikelson T.J.S. (red.), *The thought of Paul Tillich*, San Francisco 1985.
- Chi S.W., *The Heideggerian legacy in Paul Tillich's ontology and theological anthropology*, Boston 2013 [na:] <https://open.bu.edu/handle/2144/8468> [dostęp: 19 III 2022]
- Clayton J.P., *The Concept of Correlation: Paul Tillich and the Possibility of a Mediating Theology*, New York 1980.
- Halme L., *The polarity of dynamics and form : the basic tension in Paul Tillich's thinking*, Helsinki 2002.
- Hamilton K., *The system and the gospel : A critique of Paul Tillich*, London 1963.
- Heywood Thomas J., *Tillich*, London, New York 2000.

- Hook S. (red.), *Religious Experience and Truth: A Symposium*, New York 1961.
- Jakubowska J., *Pawła Tillicha sakralizacja rzeczywistości*, Warszawa 1975.
- Kegley C.W., Bretall R.W. (red.), *The Theology of Paul Tillich*, New York 1952.
- Krymiec W., *Logika a inność Boga w Teologii systematycznej Paula Tillicha*, Kraków 2019.
- Łata J.A.Ł., *Odpowiadająca teologia Paula Tillicha*, Oleśnica 1995.
- Mech K., *Chrześcijaństwo i dialektyka w koncepcji Paula Tillicha*, Kraków 1997.
- Milerski B., *Religia a Słowo. Krytyka religii w ujęciu Dietricha Bonhoeffera i Paula Tillicha*, Łódź 1994.
- Napadło M., *Pytanie o Boga... Filozofia religii Paula Tillicha*, Płock 2015.
- Nikkel D.H., *Panentheism in Hartshorne and Tillich*, New York 1995.
- O'Meara T.A., Weisser C.D. (red.), *Paul Tillich in Catholic Thought*, London 1965.
- O'Neill A., *Tillich: A Guide for the Perplexed*, London, New York 2008.
- Re Manning R. (red.), *Retrieving the radical Tillich: his legacy and contemporary importance*, New York 2015.
- Re Manning R. (red.), *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, Cambridge University Press 2009.
- Re Manning R., Shearn S. (red.), *Returning to Tillich: theology and legacy in transition*, t. 13, Berlin 2017.
- Reimer A.J., *The Emanuel Hirsch and Paul Tillich Debate: A Study in the Political Ramifications of Theology*, Toronto 1989.
- Thatcher A., *The Ontology of Paul Tillich*, Oxford 1978.
- Artykuły i rozdziały**
- Adams J.L., *Introduction* [w:] P. Tillich, *What is Religion?*, New York 1973, ss. 9–24.
- Adams J.L., *Tillich's Concept of the Protestant Era* [w:] *Protestant Era*, Chicago 1948, ss. 273–316 (J.L. Adams, *Posłowie. Tillicha koncepcja ery protestanckiej*, tłum. J.A. Prokopski i N. Łomanowa-Barańska [w:] P. Tillich, *Era Protestancka*, Kraków 2016, ss. 339–384).
- Altizer T.J.J., *A Homage to Paulus* [w:] R.R. Manning (red.), *Retrieving the Radical Tillich: His Legacy and Contemporary Importance*, New York 2015, ss. 23–29.
- Aubrey E.E., „*The Religious Symbol*” [w:] *Vol 4/Bd 4 Writings in the Philosophy of Religion / Religionsphilosophische Schriften*, 1987, ss. 271–272.
- Bayer O., *Tillich as a systematic theologian* [w:] R. Re Manning (red.), *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, Cambridge 2009, ss. 18–36.
- Bogdalczyk M., *Metoda korelacji w myśli filozoficznej Paula Tillicha*, „HYBRIS” nr 18

- (2012), ss. 35–50.
- Bogdalczyk M., *Paul Tillich – teolog nadziei. Paul Tillich – Theologe der Hoffnung* [w:] P.R. Migdalski (red.), *Paul Tillich - teolog pogranicza. Śladami wielkiego myśliciela po Nowej Marchii*, Chojna 2012, ss. 20–31.
- Bogdalczyk M., *Symbol w filozofii religii Paula Tillicha*, „Racjonalia” nr 2 (2012), ss. 104–121.
- Bogdalczyk M., *Wiara jako troska ostateczna. W nawiązaniu do myśli Paula Tillicha*, „Logos i Ethos” nr 2 (2014), ss. 83–108.
- Cichoń J., *Paula Tillicha koncepcja symbolu religijnego* [w:] *Człowiek dialogu*, Opole 2012, ss. 763–793.
- Demos R., *Tillich's Philosophical Theology*, „Philosophy and Phenomenological Research” t. 19 nr 1 (1958), ss. 74–85.
- Deutsche Paul-Tillich Gesellschaft [na:] <https://www.uni-trier.de/index.php?id=51251>, [dostęp: 19 I 2020].
- Dorosz K., *Co to jest protestantyzm*, „Znak” t. 7 nr 446 (1992), ss. 5–29.
- Dreisbach D.F., *Essence, Existence, and the Fall: Paul Tillich's Analysis of Existence*, „The Harvard Theological Review” t. 73 nr 3/4 (1980), ss. 521–538.
- Dreisbach D.F., *Tillich's Response to Nietzsche*, „Bulletin of the The North American Paul Tillich Society” t. XXXI nr 3 (2005), ss. 2–8.
- Edwards P., *Professor Tillich's Confusions*, „Mind, New Series” t. 74 nr 294 (1965), ss. 192–214.
- Ford L.S., *The Appropriation of Dynamics and Form for Tillich's God*, „The Harvard Theological Review” t. 68 nr 1 (1975), ss. 35–51.
- Foster K., *Paul Tillich and St. Thomas* [w:] O'Meara T.A., Weisser C.D. (red.), *Paul Tillich in Catholic Thought*, London 1965. ss. 97–105.
- Gallagher M., *Paul Tillich, the Mystical Overcoming of Theism, and the Space for the Secular*, „Bulletin of the The North American Paul Tillich Society” t. XXXI nr 2 (2005), ss. 7–14.
- Grigg R., *God Is a Symbol for God* [w:] R.R. Manning (red.), *Retrieving the Radical Tillich: His Legacy and Contemporary Importance*, New York 2015, ss. 47–64.
- Grigg R., *The New Atheism, the God above God, and the Phenomenology of Wonder*, „Bulletin of the The North American Paul Tillich Society” t. XXXVI nr 3 (2010), ss. 21–25.
- Hammond G.B., *Tillich on the Personal God*, „The Journal of Religion” t. 44 nr 4 (1964), ss. 289–293.

- Hirsch E., *Tillich, Paul: Religionsphilosophie*, „Theologische Literaturzeitung” t. 5 (1926), ss. 98–104.
- Hook S., *The Atheism of Paul Tillich* [w:] S. Hook (red.), *Religious Experience and Truth*, New York 1961, ss. 59–64.
- Hook S., *The Quest for Being*, „The Journal of Philosophy” t. 50 nr 24 (1953), ss. 709–731.
- Horne J.R., *Tillich's Rejection of Absolute Mysticism*, „The Journal of Religion” t. 58 nr 2 (1978), ss. 130–139.
- Kłoczowski J.A., *Paul Tillich - teolog „troski ostatecznej”* [w:] *Dynamika wiary*, Poznań 1987, ss. 7–29.
- Kłoczowski J.A., *Teolog „troski ostatecznej”* [w:] J. Majewski, J. Makowski (red.), *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, Warszawa 2000, ss. 334–346.
- Kowalczyk S., *Idea Boga Paula Tillicha*, „Collectanea Theologica” t. 57 nr 2 (1987), ss. 49–61.
- Kowalczyk S., *Paul Tillich* [w:] *Wieki o Bogu*, Wrocław 1986, ss. 412–436.
- Leiner M., *Tillich on God* [w:] R.R. Manning (red.), *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, Cambridge 2009, ss. 37–55.
- Lorek P., *Inkluzywistyczna reinterpretacja pojęcia wiary u Paula Tillicha i jej implikacje dla praktyki edukacji religijnej*, „Forum Pedagogiczne” t. 9 nr 2/1 (2019), ss. 107–118.
- Łysień L., *P. Tillich - Bóg ponad Bogiem jako Nieuwarunkowane* [w:] *Religia, ateizm, wiara*, Kraków 2004, ss. 249–260.
- Maliński M., *Egzystencjalność symbolu*, „Znak” nr 5 (1970), ss. 549–570.
- Milerski B., *Czy Bóg mógł stać się człowiekiem? Paula Tillicha ujęcie inkarnacji* [w:] *Z problemów hermeneutyki protestanckiej*, ss. 57–68.
- Milerski B., *Resymbolizacja języka teologii. O postulatcie Paula Tillicha i Paula Ricoura*, [w:] *Z problemów hermeneutyki protestanckiej*, ss. 89–106.
- Mech K., *Paul Tillich: między filozofią a teologią* [w:] *Pytanie o Nieuwarunkowane*, Kraków 1994, ss. 11–26.
- Mech K., *Paul Tillich: śmierć Nadprzyrodzonego?* [w:] A. Barcik, G. Chrzanowski (red.), *Demitologizacja, świadectwo, dialog. Niemiecka filozofia religii*, Kraków 2008, ss. 217–230.
- Mech K., *Poszukiwanie ponownego zakorzenienia – Tillich* [w:] K. Mech, *Logos wiary. Między boskością a racjonalnością*, Kraków 2008, ss. 367–433.
- Muller-Lautern W., *Atheismus II* [w:] G. Müller, H. Balz, G. Krause (red.), *Theologische*

- Realenzyklopädie*, t. 4, Berlin 1979, ss. 378–436.
- Nadbrzeżny A., *Koncepcja teologii Paula Tillicha*, „Roczniki Teologii Ekumenicznej” t. 3 nr 58 (2011), ss. 151–162.
- Napadło M., *Między filozofią a religią. Zagadnienia wstępne filozofii religii Paula Tillicha* [w:] M.N. M. Bała (red.), *Fenomenologia i religia*, Pelplin 2011, ss. 77–88.
- Napadło M., *Paul Tillich jako myśliciel (post)sekularny. Propozycja filozoficznej analizy religijnego wymiaru doświadczenia*, „Studia Oecumenica” t. 18 (2018), ss. 381–396.
- Napadło M., *Porozumieć się z Bogiem „stukając w ścianę”...? O symbolu w filozofii religii Paula Tillicha*, „Studia Paradyskie” nr 20 (2010), ss. 53–68.
- Niebuhr R., *Biblical Thought and Ontological Speculation in Tillich's Theology* [w:] C.W. Kegley, R.W. Bretall (red.), *Theology of Paul Tillich*, New York 1952, ss. 216–229.
- Nuovo V., *Translator's Introduction* [w:] *The Construction of the History of Religion in Schelling's Positive Philosophy*, London 1974, ss. 11–32.
- O'Meara T.F., *Tillich and Heidegger: A Structural Relationship...* „The Harvard Theological Review”, t. 61 nr 2 [1968], ss. 249–261.
- Peterson D.J., *Paul Tillich and the Death of God* [w:] R. Re Manning (red.), *Retrieving the Radical Tillich: His Legacy and Contemporary Importance*, New York 2015, ss. 31–46.
- Prokopski J.A., *Paul Tillich - odwaga wiary w wieku zwątpienia*, „Nowa Krytyka” nr 36 (2016), ss. 75–92.
- Randall J.H., *The Ontology of Paul Tillich* [w:] C.W. Kegley, R.W. Bretall (red.), *Theology of Paul Tillich*, New York 1952, ss. 132–163.
- Re Manning R., *Radical apologetics: Paul Tillich and radical philosophical atheism* [w:] R. Re Manning (red.), *Retrieving the Radical Tillich: His Legacy and Contemporary Importance*, New York 2015, ss. 233–248.
- Rodkey C.D., *Is there a Gospel of New Atheism?*, „Bulletin of the The North American Paul Tillich Society” t. XXXVI nr 4 (2010), ss. 16–20.
- Ross R.R.N., *The Non-Existence of God: Tillich, Aquinas, and the Pseudo-Dionysius*, „The Harvard Theological Review” t. 68 nr 2 (1975), ss. 141–166.
- Russel R.J., *Assessing Tillich's Theology for the Dialogue between Theology and Science*, „International Yearbook for Tillich Research” t. 7 nr 1 (2012), ss. 79–121.
- Schüßler W., *Paul Tillich – ein „religiöser Atheist“?*, „International Yearbook for Tillich Research” t. 10 nr 1 (2015), ss. 191–206.
- Springer S., *Symbole religijne w interpretacji Paula Tillicha* [w:] B. Andrzejewski (red.),

- Symbol a rzeczywistość*, Poznań 1996, ss. 201–211.
- Stenger M.A., *Paul Tillich's Theory of Theological Norms and the Problems of Relativism and Subjectivism*, „The Journal of Religion” t. 62 nr 4 (1982), ss. 359–375.
- Sturm E., „*First, read my sermons!*” *Tillich as preacher* [w:] R. Re Manning (red.), *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, Cambridge 2009, ss. 105–120.
- The North American Paul Tillich Society* [na:] <http://www.napts.org/pages/about.html>, [dostęp: 19 I 2020].
- Urban W.M., *A Critique of Professor Tillich's Theory of the Religious Symbol* [w:] J. Clayton (red.), *Vol 4/Bd 4 Writings in the Philosophy of Religion / Religionsphilosophische Schriften*, Berlin, New York 1987, ss. 269–271.
- Wainwright W.J., *Paul Tillich and Arguments for the Existence of God*, „Oxford University Press” t. 39 nr 2 (1971), ss. 171–185.
- Walczak M., *Propozycja transteizmu we współczesnym kontekście kulturowym*, „Teologia. Kultura. Społeczeństwo. Czasopismo doktorantów” nr 1 (2015), ss. 80–97.
- Waloszczyk K., *O micie rozłamanym w filozofii religii i teologii*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” t. 21 nr 2 (82) (2012), ss. 401–409.
- Whitehouse G., *Yes, Richard, Theology is a Subject: Tillich's System of the Sciences vs. the Disciplinary Encroachments of the New Atheism*, „Bulletin of the The North American Paul Tillich Society” t. XXXVI nr 4 (2010), ss. 9–16.
- Wiebe P., *Foreword* [w:] P. Tillich, *The System of the Sciences according to Objects and Methods*, London 1981, ss. xv-xix.
- Zachwieja-Szumakowicz E., *Ontologia i antropologia Paula Tillicha*, „Kwartalnik Filozoficzny” t. XXII nr 3 (1994), ss. 71–107.

Literatura pomocniczna

- Ando T., *Metaphysics: A Critical Survey of Its Meaning*, The Hague 1974.
- Althaus P., *The Theology of Martin Luther*, tłum. R.C. Schultz, Philadelphia 1979.
- Armstrong K., *Historia Boga*, tłum. B. Cendrowska, Warszawa 1996.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. M.A. Krapiec i A. Maryniarczyk, t. 1, Lublin 1996.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. M.A. Krapiec i A. Maryniarczyk, t. 2, Lublin 1996.
- Ateizm* [w:] *Słownik języka polskiego PWN* <https://sjp.pwn.pl/sjp/ateizm;2551073.html> [dostęp: 12 VIII 2021].
- Barth H.-M., *The Theology of Martin Luther. A Critical Assessment*, tłum. L.M. Maloney, Minneapolis 2013.

- Barth K., *Die kirchliche Dogmatik*, t. 1, Zürich 1948.
- Barth K., *Die kirchliche Dogmatik*, t. 2, Zürich 1948.
- Barth K., *Dogmatyka w zarysie*, tłum. I. Nowicka, Warszawa 1994.
- Barth K., *Protestant Thought from Rousseau to Ritschl*, tłum. B. Cozens, New York 1959.
- Beiser F.C., *Moral faith and the highest good* [w:] P. Guyer (red.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge University Press 2006, ss. 588–629.
- Bonhoeffer D., *Listy i notatki z więzienia*, tłum. A. Ściegienny [w:] A. Morawska (red.), *Wybór pism*, Warszawa 1970.
- Broackes J., *Fork, Hume's* [w:] T. Honderich (red.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press 2005, ss. 306–307.
- Bruce M.J.A., *Barth on Revelation* [w:] G. Hunsinger, K.L. Jognson (red.), *The Wiley Blackwell Companion to Karl Barth*, Hoboken 2020, ss. 59–69.
- Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992.
- Bultmann R., *Die protestantische Theologie und der Atheismus*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” t. 68 nr 3 (1971), ss. 376–380.
- Bultmann R., *Emeritus Professor in the University of Marburg from an article in Die Zeit (10 May)*, tłum. F. Clarke [w:] D.L. Edwards (red.), *The Honest to God Debate*, London 1963, ss. 134–138.
- Bultmann R., *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, tłum. S.M. Ogden, 1984.
- Bultmann R., *Weichen Sinn hat es, von Gott zu reden? (1925)* [w:] *Glauben und Verstehen*, Tübingen 1966, ss. 26–37.
- Chwastek D., *Człowiek w obliczu Słowa. Nauka o usprawiedliwieniu Marcina Lutra a program demitologizacji Rufdolda Bultmanna*, Lublin 2008.
- Comte-Sponville A., *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, tłum. E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011.
- Copleston F.S.J., *Historia filozofii*, tłum. S. Zalewski, t. 2, Warszawa 2000.
- Copleston F.S.J., *Historia filozofii*, tłum. J. Marzęcki, t. 4, Warszawa 1995.
- Copleston F.S.J., *Historia filozofii*, tłum. J. Pasek i P. Józefowicz, t. 5, Warszawa 2005.
- Copleston F.S.J., *Historia filozofii*, tłum. J. Łoziński, t. 6, Warszawa 2005.
- Copleston F.S.J., *Historia filozofii*, tłum. J. Łoziński, t. 7, Warszawa 2006.
- Crane T., *Intentionality* [w:] T. Honderich (red.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press 2005, ss. 428–439.
- Dennett D.C., *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, tłum. B. Stanosz,

- Warszawa 2007.
- Dorosz K., *Demitologizacja, ale po co?* [w:] *Demitologizacja, świadectwo, dialog. Niemiecka filozofia religii*, Kraków 2008, ss. 127–139.
- Dworkin R., *Religion without God*, Cambridge 2013 (R. Dworkin, *Religia bez Boga*, tłum. B. Baran, Warszawa 2014).
- Ebeling G., *Luther. An introduction to His Thought*, tłum. R.A. Wilson, Philadelphia 1983.
- Einstein A., *Science and Religion* [w:] *Science, Philosophy, and Religion: A Symposium*, New York 1941, ss. 209–214.
- Eire C.M.N., *War Against the Idols. The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*, Cambridge 1989.
- Feuerbach L., *Wykłady o istocie religii*, tłum. E. Skowron i T. Witwicki, Warszawa 1981.
- Freud Z., *Wstęp do psychoanalizy*, tłum. S. Kempenerówna i W. Zaniewicki, Warszawa 2001.
- Gadacz T., Milerski B. (red.), *Akt i możliwość* [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 1, Warszawa 2003, wydanie elektroniczne.
- Gadacz T., Milerski B. (red.), *Panteizm* [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 7, Warszawa 2003, wydanie elektroniczne.
- Gilson E., *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, tłum. E. Bullough, Cambridge 1924.
- Gilson E., *Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 2003.
- Gould S.J., *Rock of Ages. Science and Religion in the Fullness of Life*, New York 1999.
- Grumelli A., Bolino G., *Cechy współczesnego ateizmu*, tłum. F. Adamski [w:] F. Adamski (red.), *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, Kraków 2011, ss. 287–300.
- Halík T., *Ateizm jako rodzaj doświadczenia religijnego*, tłum. A. Babuchowski [w:] T. Halík, *Wzywany czy niewzywany. Bóg się tutaj zjawi*, Kraków 2006, ss. 75–94.
- Hare J., *Barth and Kant* [w:] G. Hunsinger, K.L. Jognson (red.), *The Wiley Blackwell Companion to Karl Barth*, Hoboken 2020, ss. 507–517.
- Hegel G.W.F., *Nauka logiki. Tom II*, tłum. A. Landman, M. Pańków, Warszawa 2011.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994.
- Heidegger M., *Czym jest metafizyka?*, tłum. K. Pomian [w:] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa 1977, ss. 27–47.
- Heidegger M., *Drogi lasu*, tłum. J. Gierasimiuk, Warszawa 1997.
- Heidegger M., *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Warszawa 1989.

- Heidegger M., *Wprowadzenie do metafizyki*, tłum. R. Marszałek, Warszawa 2000.
- Hintikka J., *The notion of intuition in Husserl*, „Revue Internationale de Philosophie” t. 2 nr 224 (2003), ss. 169–191.
- Hodgson P.C., *Hegel's Proofs of the Existence of God* [w:] S. Houlgate, M. Baur (red.), *A Companion to Hegel*, Chichester 2011, ss. 414–429.
- Horkheimer M., Adorno T.W., *Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994.
- Horkheimer M., *Spoleczna funkcja filozofii*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1987.
- Hume D., *Badania dotyczące rozumu ludzkiego wraz z apendyksami*, tłum. D. Misztal i T. Sieczkowski, Kraków 2005.
- Husserl E., *Idea fenomenologii*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1990.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii*, tłum. D. Gierulak, t. 1, Warszawa 1975.
- Husserl E., *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*, tłum. S. Walczewska, Kraków 2017.
- Inwood M., *Heidegger, Martin* [w:] T. Honderich (red.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press 2005, ss. 370–375.
- James W., *Wola wiary*, tłum. A. Grobler [w:] W. James, *Prawo do wiary*, Kraków 1996, ss. 35–61.
- Jaspers K., *Mit i religia*, tłum. D. Kolasa [w:] D. Kolasa, T. Kupś (red.), *Problem demitologizacji*, Toruń 2015, ss. 29–89.
- Judycki S., *Co to jest metafizyka? Trzy wielkie koncepcje Zachodu* [w:] A.B. Stępień, T. Szubka (red.), *Studia metafizyczne I: Dyscypliny i metody filozofii*, Lublin 1993, ss. 39–91.
- Jung C.G., *Aion. Przyczyńki do symboliki Jaźni*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1997.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. 1, Warszawa 2010.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. 2, Warszawa 2010.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. F. Kierski, 1911.
- Kant I., *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. B. Bornsteina i J. Suchorzewska, Warszawa 1993.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1953.
- Kartezjusz R., *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1981.
- Kowalczyk S., *Hegel a problem filozoficznych uzasadnień Boga*, „Roczniki Filozoficzne” t. 13 nr 1 (1975), ss. 101–117.
- Kupś T., *Filozofia religii Immanuela Kanta*, Toruń 2008.

- Krzemieniowa K., *Schelling i jego późna filozofia* w: F.W.J. Schelling, *Filozofia objawienia. Ujęcie pierwotne*, t. 1, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2002, ss. VII-C.
- Leibniz G.W., *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Damska, t. I, Warszawa 1955.
- Leszczyński R.M., *Główne problemy i kierunki w filozofii*, Warszawa 2010.
- Libera A. de, *Where is Medieval Philosophy going? Inaugural Lecture delivered on Thursday 13 February 2014* [na:] <http://books.openedition.org/cdf/4105> [dostęp: 19 III 2022].
- Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B.J. Gawęcki, t. 1, Warszawa 1955.
- Luter M., *Duży katechizm*, tłum. A. Wantuła [w:] *Księgi Wyznaniowe Kościoła Lutrańskiego*, Bielsko-Biała 2003, ss. 56–131.
- Minois G., *Historia ateizmu*, tłum. W. Klenczon, Warszawa 2019.
- Moltmann J., *The Crucified God*, Minneapolis 1993.
- Morawiec E., *O intuicji intelektualnej u Kartezjusza*, „*Studia Philosophiae Christianae*” t. 2 (1967), ss. 195–213.
- Morawska A. (red.), *Spór o uczciwość wobec Boga*, tłum. A. Morawska, Warszawa 1966.
- Ogden S.M., *The Debate on „Demythologizing”*, „*Journal of Bible and Religion*” t. 27 nr 1 (1959), ss. 17–27.
- Otto R., *Świętość*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1999.
- Panasiuk R., *Schelling*, Warszawa 1987.
- Pannenberg W., *Człowiek, wolność, Bóg*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1995.
- Pannenberg W., *Speaking about God in the Face of Atheistic Criticism*, tłum. R.A. Wilson [w:] W. Pannenberg, *The idea of God and human freedom*, Philadelphia 1973, ss. 99–115.
- Pannenberg W., *Teologia w obliczu krytyki ateistycznej*, tłum. G. Sowinski [w:] W. Pannenberg, *Człowiek, wolność, Bóg*, Kraków 1995, ss. 46–63.
- Paź B., *Ontologia versus metafizyka? Geneza, rozwój i różne postaci nowożytnej teorii bytu*, „*Filo-Sofija*” t. 11 nr 4 (2011), ss. 817–847.
- Piórczyński J., *Spór o panteizm*, Warszawa 2016.
- Politis V., *Routledge Philosophy Guide Book to Aristotle and the Metaphysics*, London-New York 2004.
- Precht P., *Leksykon pojęć filozofii analitycznej*, tłum. J. Bremer, Kraków 2009.
- Religia [w:] *Słownik języka polskiego PWN*, <https://sjp.pwn.pl/sjp/religia;2514825.html>

[dostęp: 12 VIII 2021].

- Robinson J.A.T., *Uczciwie wobec Boga* [w:] *Spór o uczciwość wobec Boga*, Warszawa 1966, ss. 27–166.
- Sauter G., *Być człowiekiem – człowiekiem pozostać. Zarys antropologii teologicznej*, tłum. Ł. Barański, Warszawa 2005.
- Schelling F.W.J., *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, tłum. B. Baran, Kraków 1990.
- Schelling F.W.J., *Kantowska metoda krytyczna wobec idealizmu i realizmu*, tłum. K. Krzemieniowa [w:] R. Panasiuk (red.), *Schelling*, Warszawa 1987 ss. 153–159.
- Schelling F.W.J., *System idealizmu transcedentalnego*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1979.
- Schelling F.W.J., *System tożsamości i miejsce w nim filozofii przyrody*, tłum. K. Krzemieniowa [w:] R. Panasiuk (red.), *Schelling*, Warszawa 1987, ss. 182–194.
- Schultz D.P., Schultz S.E., *Historia współczesnej psychologii*, Kraków 2008.
- Schürmann R., *Broken Hegemonies*, tłum. R. Lilly, Bloomington 2003.
- Sobota D.R., *O dwóch podstawowych terminach filozofii Heideggera i problemach z ich polskimi przekładami* „Analiza i Egzystencja” nr 31 (2015), ss. 65–96.
- Spinoza B., *Traktaty. Etyka*, tłum. I. Halpern, Warszawa 2009.
- Swinburne R., *Dowody na istnienie Boga*, tłum. P. Kawalec, „Roczniki Filozoficzne” t. 45/46 nr 2 (1997), ss. 171–185.
- Św. Anzelm z Cantenbury, *Monologion. Proslogion*, tłum. L. Kuczyński, Kęty 2007.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. S. Bełch, t. 1, London 1963.
- Święty Augustyn, *Dialogi filozoficzne. Tom III. O nauczycielu. O wolnej woli*, tłum. A. Trombala i J. Modrzejewski, Warszawa 1953.
- Święty Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996.
- Święty Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty 2002.
- Święty Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1946.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1949.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 1950.
- Walczak M., *Intuicja jako typ poznania, wiedzy i dyspozycji*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” t. 2 nr 188 (2011), ss. 127–144.
- Welte B., *Filozofia religii*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1996.
- Wiles M., *Myth in Theology* [w:] J. Hick (red.), *The Myth of God Incarnate*, London 1977, ss. 148–166.

Zabala S. (red.), *Przyszłość religii*, tłum. S. Królak, Kraków 2010.

Ziemiński I., *Dowody na istnienie Boga* [w:] T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia*.
Encyklopedia PWN, t. 3, Warszawa 2003, wydanie elektroniczne.

STRESZCZENIE

Praca poświęcona jest religijnej funkcji ateizmu w systemie filozoficzno-teologicznym Paula Tillicha. Istnienie Boga wydaje się podstawowym założeniem religii chrześcijańskiej. Bardzo często uważane jest przez wierzących za twierdzenie fundamentalne i niepodlegające żadnej dyskusji. Dla wielu przekonanie o istnieniu Boga stanowi kryterium, dzięki któremu można odróżnić wierzących od niewierzących. Wiara jest wtedy interpretowana przez pryzmat intelektualnego uznawania istnienia najwyższego bytu zwanego Bogiem. Słownikowe definicje pojęcia „religia” rozpoczynają się ujęciem go jako „zespół wierzeń dotyczących istnienia Boga lub bogów”. Jednocześnie poprzez ateizm rozumie się „pogląd zaprzeczający istnieniu Boga”. Tym samym ateizm postrzegany jest jako wróg i zwykłe zaprzeczenie religii, ponieważ narusza jej podstawowe założenie teoretyczne. Takie potoczne i proste rozumienie może być jednak bardzo mylące, szczególnie gdy zwróci się uwagę na najbardziej wpływowych teologów ewangelickich XX wieku. Jednym z nich był Paul Tillich, który podkreślał wagę zaakceptowania krytyki ateistycznej. Wynikało to z jego fundamentalnego założenia, że to, co kryje się za słowem „Bóg” jest nieuwarunkowane i znajduje się poza uwarunkowującą kategorią istnienia. Tillich w ateizmie widział sprzymierzeńca teologii. Sformułował on nawet pojęcie religijnej funkcji ateizmu, która polega na przypominaniu, że akt religijny dotyczy tego, co bezwarunkowo transcendentne i, że reprezentacje tego, co bezwarunkowe, nie są obiektami, o których istnieniu lub nieistnieniu można by dyskutować.

Tezę stawianą w prezentowanej rozprawie jest stwierdzenie, że teologia Paula Tillicha zawiera elementy ateistyczne, które leżą u podstaw jego myślenia systematycznego. Choć na pierwszy rzut oka wydaje się, że ateizm prowadzi jedynie do destrukcji każdego przedsięwzięcia teologicznego, to w rzeczywistości pełni ważną funkcję religijną, która chroni teologię przed elementami bałwochwalczymi oraz przywraca Bogu absolutność i ostateczność. Jeżeli religia ma dosięgać Boga, czyli tego, co ostateczne i nieuwarunkowane, to musi zawierać w sobie ateizm, który neguje każdy wstępny i uwarunkowany wyraz Boga.

W pracy ukazano miejsce religijnej funkcji ateizmu w całości systemu XX-wiecznego teologa ewangelickiego wraz z jego znaczeniem i konsekwencjami. Istotne z punktu widzenia celu pracy i postawionej tezy było ukazanie założeń filozoficznych myśli Tillicha wraz z ontologicznymi i epistemologicznymi elementami jego struktury oraz wyjaśnienie podstawowych pojęć religijnych i teologicznych w kontekście całego systemu.

Rozprawa zawiera trzy rozdziały merytoryczne. Rozdział pierwszy poświęcony jest systemowi ontologicznemu Tillicha wraz z kontekstem historycznym i epistemologicznym jego myśli. Porusza on kwestię myślenia metafizycznego, które jest podstawą systemu filozoficzno-teologicznego Tillicha. Pojawia się pytanie o sens i uzasadnienie metafizycznych rozważań, które wydają się wątpliwe, zarówno z perspektywy filozofii, jak i teologii. Omawiany myśliciel definiuje metafizykę jako analizę elementów w napotykaną rzeczywistość, które należą do jej uniwersalnej struktury. Właściwą metafizyką dla niego jest ontologia, która racjonalnie bada strukturę bytu wraz z obecnymi biegunowościami i formami kategorialnymi, jakie pojawiają się w spotkaniu człowieka z rzeczywistością. Ta część rozprawy ukazuje znaczenie metafizyki dla całego przedsięwzięcia filozoficzno-teologicznego. Zrekonstruowano w niej ontologię Tillicha wraz z podstawowymi strukturami i pojęciami, które determinują jego sposób myślenia i stanowią bazę pojęciową dla dalszych rozważań. Ontologia Tillicha objaśniana jest poprzez cztery poziomy. Na pierwszym poziomie znajduje się podstawowa struktura ontologiczna, która zakładana jest w każdym doświadczeniu. Jest to struktura jaźni i świata. Podstawowa struktura ma znaczenie dla racjonalności, która umożliwia umysłowi odbieranie i przekształcanie rzeczywistości. Jaźń i świat w funkcji poznawczej człowieka rozpada się na strukturę podmiotu i przedmiotu. Wszystko, co wchodzi w relację poznawczą z człowiekiem, staje się dla niego jako podmiotu przedmiotem. W każdym poznaniu obecny jest podmiot (jaźń), który coś poznaje oraz obiekt (świat), który jest poznawany. Ta struktura jest nieunikniona w sensie logicznym, ale niesie również konsekwencje ontologiczne. Gdy Bóg zostaje wprowadzony w strukturę podmiotowo-przedmiotową, to wtedy staje się jednym z bytów, pośród innych obiektów – przestaje być podstawą wszelkiego bycia. Dla podmiotu jest bytem obok podmiotu, który uczynił z niego obiekt poznania. Jest to groźba religijnej obiektywizacji. Teologia żyje w ciągłym zagrożeniu czynienia z Boga obiektu. Na drugim poziomie ontologicznych rozważań znajdują się biegunowe elementy ontologiczne, które konstytuują wspomnianą strukturę jaźni i świata. Wymienia się trzy biegunowości (indywidualizacja i partycypacja, dynamika i forma, wolność i przeznaczenie), które są jakością wszystkiego. Z kolei na trzecim poziomie znajduje się doktryna skończoności, która w jedności z wolnością jest podstawą istnienia (egzystencji). Według tego poziomu ontologicznych rozważań człowiek żyje w skończoności, która z jednej strony umożliwia mu zadanie pytania o bycie oraz wykroczenie poza granice własnego i każdego innego bytu, ale z drugiej strony wskazuje na ograniczenie. Skończoność uobecnia się zarówno w podstawowej strukturze

ontologicznej, jak i w elementach ontologicznych. Wszystko jest ograniczone przez niebycie, z wyjątkiem bycia samego. Z kolei na ostatnim poziomie ontologicznych rozważań znajdują się kategorie, które są formami, w jakich umysł ludzki uchwytuje i kształtuje rzeczywistość. Czytając Kanta przez pryzmat Heideggera, Tillich dostrzega w kategoriach doktrynę skończoności, gdyż każda forma kategorialna wyraża zarówno bycie, jak i niebycie, któremu podlega wszystko, co jest. Analiza systemu ontologicznego Tillicha ukazała uwarunkowującą strukturę umysłu i rzeczywistości, która determinuje skończoność człowieka i wszystko to, co wchodzi z nim w relację. Tym samym uprzedmiotowiająca struktura ludzkiego poznania uniemożliwia sensowne myślenie i mówienie o tym, co wykracza poza skończone pojęcia i kategorie. Świadomość naturalnego uprzedmiotawiania ma kluczowe znaczenie dla religijnej funkcji ateizmu.

Drugi rozdział pracy poświęcony został religijnemu aspektowi systemu Tillicha ze szczególnym uwzględnieniem kategorii teologicznych i religijnych. Już na początku poruszono kwestię możliwości i konieczności pytania o Boga, która ujawnia się w skończonej naturze człowieka. Problem ten został omówiony na podstawie dowodów (ontologicznego i kosmologicznego) na istnienie Boga. Według Tillicha, pomimo ich wątpliwej formy dowodowej i nieadekwatności pojęcia „istnienia”, są one kluczowe ze względu na sygnalizowanie elementu bezwarunkowego w umyśle i rzeczywistości oraz ukazanie skończoności bytu ludzkiego. Pytanie o Boga, które jest istotnym zagadnieniem dla filozofii religii, stanowi przejście z perspektywy filozoficznej do teologicznej. W związku z czym kolejna część pracy poświęcona jest naturze teologii, jej stosunku do filozofii oraz metodologii. Wyszczególniając teologię od filozofii i nauk szczegółowych, Tillich stwierdza, że „obiektem” teologii jest „to, co ostatecznie nas obchodzi”. Oznacza to, że przedmiotu teologii nie można zobiektywizować do samego przedmiotu, który jest badany i opisywany w oderwaniu od podmiotu. Koniecznym elementem jest postawa ostatecznego zatroskania, która, gdy człowiek jest pod jej władzą, umożliwia poznanie i ujęcie tego, o co jest się ostatecznie zatroskanym. Specyficzne rozumienie teologii u Tillicha posiada istotne znaczenie dla doktryny Boga i religijnej funkcji ateizmu. W części tej poruszone zostaje również pojęcie „wiary” jako stanu bycia pochwyconym przez to, co człowieka ostatecznie obchodzi. Z tej perspektywy Tillich zwalcza popularne zniekształcenia sensu wiary, a największe zagrożenie dostrzega w intelektualnym wypaczeniu, które sprowadza ją do przekonania [*belief*] o niskim stopniu oczywistości. W kolejnej części pracy uwagę poświęcono teorii symbolu religijnego. Symbolizm Tillicha występuje jako wprowadzenie do doktryny Boga, gdyż stanowi opracowanie podstawowego języka religijnego, którym można sensownie posługiwać w odniesieniu

do ostatecznej rzeczywistości jaką jest Bóg. Jak zauważono, o czymkolwiek człowiek pomyśli, zostanie to wtłoczone w strukturę skończoności i stanie się dla człowieka jako podmiotu obiektem. Tym samym mówienie czy myślenie o Bogu, uwarunkowuje Go i czyni z Niego obiekt obok innych obiektów. Taki istniejący Bóg byłby częścią rzeczywistości i zostałby podporządkowany strukturze rzeczywistości. Ta niemożliwość sensownego mówienia o Bogu znajduje jednak rozwiązanie w języku symbolicznym, który zawiera w sobie autonegację i otwarcie na to, co przekracza dosłowność. Symbol ukrywa w sobie element negatywny (negujący siebie) i w dialektycznym napięciu z elementem afirmatywnym pozwala zrozumieć sens religijnej funkcji ateizmu. W następnej części rozdziału omówiono Tillichowską doktrynę Boga. Za pomocą metody fenomenologicznej Tillich stwierdza, że bogowie nie są obiektami we wszechświecie, ale są wyrazami ostatecznego zatroskania. Bóg jest nazwą tego, co człowieka ostatecznie obchodzi. Świętość urzeczywistnia się poprzez konkretne i skończone obiekty, które jako święte mają analogiczny status do symboli, gdyż są reprezentacjami ostatecznego zatroskania. Święte obiekty mają tendencję to stawania się demonicznymi, gdyż grozi im, że ich świętość zostanie uznania za ich nieodłączną cechę. Skończone obiekty zostaną wtedy uznane za ostateczne. Pojęcie ostateczności prowadzi do filozoficznego pojęcia bycia samego. Jest to pojęcie, poza które umysł ludzki nie może wyjść. Tillich utożsamia absolut religijny (Bóg) z absolutem filozoficznym (byciem samym). W takim znaczeniu Bóg znajduje się poza istnieniem i nieistnieniem, gdyż nie jest On „czymś istniejącym”, ale jest gruntem i otchłanią wszystkiego, co istnieje. Nie można pojąć Boga za pomocą twierdzenia o istnieniu jakiegoś bytu obok innych bytów. Oznaczałoby to podporządkowanie Boga strukturze skończoności. Uznanie Boga za bycie samo jest jedynym możliwym sposobem dla umysłu człowieka, aby zachować Jego ostateczność i nieuwarunkowanie. Prowadzi to jednak do pytania jak sensownie można zrozumieć kwestię życia Boga, jego twórczości i relacyjności (w tym osobowości). Zostało to omówione na samym końcu rozdziału.

Po nakreśleniu systemu filozoficzno-teologicznego kolejnym krokiem badawczym było przeanalizowanie wybranych tekstów Tillicha, w których pojawia się *explicite* kwestia istnienia i nieistnienia Boga, problem teizmu oraz ateizmu wraz z jego religijną funkcją. Religijną funkcję ateizmu konstytuują dwa kluczowe elementy. Z jednej strony jest to świadomość religijnego uprzedmiotowienia tego, co nieuwarunkowane. Z drugiej strony jest też świadomość religijnego przekraczania każdego uwarunkowanego wyrazu w kierunku tego, co ostateczne. W rozdziale trzecim omówiono 14 tekstów, które ukazują, że choć pojęcia takie jak teizm i ateizm na przestrzeni lat

mogły otrzymywać różne znaczenia, to stale obecna była świadomość wspomnianych dwóch konstytutywnych elementów. W najstarszym badanym tekście pojawia się pozytywna ocena teizmu, który stanowi alternatywę dla uprzedmiotawiającego deizmu i panteizmu. W późniejszym tekście Tillich dostrzega w teizmie immanentnie zawarty ateizm, który chroni ideę Boga przed zaszeregowaniem go w świecie istniejących obiektów. Jednak w kolejnych tekstach pojawia się dystans wobec pojęcia teizmu, który utożsamiany jest z supranaturalizmem. Jeszcze silniej pojawia się potrzeba podkreślania znaczenia ateizmu dla wiary i religii. Religijna funkcja ateizmu jest konieczna, ponieważ współczesny świat uczynił z Boga obiekt pośród innych obiektów, gdzie Bóg jest uwarunkowanym bytem, podporządkowanym indywidualizacji i niezdolnym do partycypacji. Najszerzą analizę teizmu i ateizmu Tillich przeprowadza w dziele pt. „Męstwo bycia”, gdzie ukazuje z jednej strony nieokreśloność tych pojęć, a z drugiej potrzebę przekroczenia teizmu teologicznego, ponieważ uwarunkowuje on Boga w strukturze podmiotu i przedmiotu. Biorąc pod uwagę również kazania Tillicha można wyszczególnić trzy różne znaczenia słowa „ateizm”. Pierwszy jest tożsamy z religijną funkcją ateizmu i oznacza zanegowanie istnienia Boga w celu ukazania Jego nieuwarunkowane i ostatecznego charakteru. Drugi oznacza egzystencjalną ucieczkę przed Bogiem, który jawi się jako prawda i prawdziwy esencjalny byt. Trzecie znaczenie ateizmu pojawia się w ostatnim analizowanym tekście, jest to obojętność względem pytania o to, co człowieka ostatecznie obchodzi.

W kolejnej części rozdziału omówione zostały trzy popularne koncepcje myśliciela, w których urzeczywistnia się religijna funkcja ateizmu. Omówienie ich pokazuje w jaki sposób świadomość dwóch wspomnianych elementów konstytuujących funkcję religijną znajduje swój wyraz w doktrynie Boga, języku religijnym i wspólnocie. Pierwsza koncepcja „Boga ponad Bogiem” oznacza przekroczenie teistycznego wyobrażenia w stronę tego, co nie jest istniejącym przedmiotem ani bytem obok innych bytów. Ma znaczenie dla idei Boga i stanowi odpowiedź dla tych, którzy szukają Boga jako źródła sensu w sytuacji, gdy wątpliwość i poczucie bezsensu pochłonęły przedmiotowego Boga. Druga koncepcja deliteralizacji ma znaczenie dla języka religijnego i dotyczy popularnej dyskusji teologicznej wokół demitologizacji. Wychodzi naprzeciw problematyczności mitu, który uprzedmiotawia Boga, wtłaczając go w strukturę podmiotu-przedmiotu oraz skończone kategorie. Z kolei trzecia idea zasady protestanckiej (nazywana też kryterium krzyża) ma znaczenie dla wspólnoty, gdyż oznacza, że żaden skończony i uwarunkowany wyraz tego, co ostateczne nie może zostać uznany za ostateczny. W kontekście eklezjalnym ten sprzeciw wobec samoabsolutyzacji

dotyczy w równym stopniu liturgii, doktryny i etyki. Trzy wybrane koncepcje wyrażają świadomość uprzedmiotawiania Boga oraz potrzebę przekraczania każdego uwarunkowanego wyrazu w stronę tego, co ostateczne. Z tego powodu zostały nazwane wyrazami religijnej funkcji ateizmu.

Pracę uzupełnia wstęp o charakterze metodologicznym, który prezentuje cel pracy i uzasadnienie podjęcia tematu. Zrelacjonowano w nim stan badań nad myślą Tillicha w literaturze polskojęzycznej i anglojęzycznej (w mniejszym stopniu również niemieckojęzycznej), skupiając się przede wszystkim na zagadnieniach istotnych dla realizowanego tematu niniejszej pracy. Wstęp kończy się scharakteryzowaniem metody i strukturą pracy. Całość rozprawy zamyka zakończenie, w którym zestawione zostały najważniejsze wnioski płynące z każdego rozdziału, ich związek oraz podsumowanie całości pracy. Zasygnalizowany został również możliwy kierunek dalszych badań. Do pracy dołączono również bibliografię, która podzielona została na teksty źródłowe i literaturę pomocniczą.

SUMMARY

This paper is devoted to the religious function of atheism in Paul Tillich's philosophical and theological system. The existence of God seems to be the basic assumption of the Christian religion. Very often it is considered by believers as the fundamental claim and not subject to any discussion. For many, the belief in the existence of God is the criterion by which believers can be distinguished from non-believers. Faith is then interpreted through the prism of intellectual recognition of the existence of a supreme being called God. Dictionary definitions of the term 'religion' begin by framing it as 'a set of beliefs concerning the existence of God or gods'. At the same time, by atheism is meant "a belief that denies the existence of God". Thus, atheism is seen as an enemy and a mere denial of religion because it violates its basic theoretical premise. However, such a colloquial and simple understanding can be very misleading, especially when one pays attention to the most influential Protestant theologians of the 20th century. One of them was Paul Tillich, who stressed the importance of accepting atheistic criticism. This was due to his fundamental assumption that what lies behind the word "God" is unconditioned and beyond the conditioning category of existence. Tillich saw in atheism an ally of theology. He even formulated the concept of the religious function of atheism, which consists in reminding that the religious act concerns the unconditionally transcendent and that representations of the unconditional are not objects whose existence or non-existence could be discussed.

The thesis posited in the presented dissertation is that Paul Tillich's theology contains atheistic elements that underlie his systematic thinking. Although at first glance atheism seems to lead only to the destruction of any theological task, it actually serves an important religious function that protects theology from idolatrous elements and restores God's absoluteness and ultimateness. If religion is to reach God, that is, the ultimate and unconditioned, then it must include atheism, which negates every preliminary and conditioned expression of God.

The paper shows the place of the religious function of atheism in the entire system of the 20th-century Protestant theologian together with its meaning and consequences. It is important to present the philosophical assumptions of Tillich's thought together with the ontological and epistemological elements of its structure and the explanation of the basic religious and theological concepts in the context of the system.

The dissertation contains three substantive chapters. The first chapter is devoted to Tillich's ontological system together with the historical and epistemological context of his thought. It addresses the question of metaphysical thinking, which is the basis of

Tillich's philosophical and theological system. The question arises about the meaning and justification of metaphysical considerations, which seem questionable, both from the perspective of philosophy and theology. Tillich defines metaphysics as the analysis of elements in the encountered reality that belong to its universal structure. The proper metaphysics for him is ontology, which rationally examines the structure of being along with the present polarities and categorical forms that appear in man's encounter with reality. This part of the dissertation shows the importance of metaphysics to the whole philosophical and theological enterprise. It reconstructs Tillich's ontology along with the basic structures and concepts that determine his thinking and provide the conceptual basis for further considerations. Tillich's ontology is explicated through four levels. At the first level there is a basic ontological structure that is assumed in every experience. This is the structure of the self and the world. The basic structure is relevant to rationality, which enables the mind to perceive and transform reality. The self and the world in the human cognitive function breaks down into the structure of subject and object. Everything that enters into a cognitive relationship with man becomes an object for him as a subject. In every cognition there is present a subject (self) who cognizes something and an object (world) which is cognized. This structure is logically inevitable, but it also carries ontological consequences. When God is brought into the subject-object structure, he becomes one being among other beings – he ceases to be the ground of all being. For the subject, he is an entity next to the subject who has made him the object of knowledge. This is the threat of religious objectification. Theology lives in constant danger of making God an object. At the second level of ontological considerations there are ontological polarities that constitute the self-world structure. Three polarities are mentioned (individualization and participation, dynamics and form, freedom and destiny), which are qualities of everything. On the third level there is the doctrine of finitude, which in unity with freedom is the basis of existence. According to this level of ontological considerations, man lives in finitude, which on the one hand enables him to ask the question of being and to transcend his own and every other being, but on the other hand points to his limitation. Finitude makes itself present both in the basic ontological structure and in the ontological elements. Everything is limited by non-being, except being-itself. On the last level of ontological considerations there are the categories, which are the forms in which the human mind grasps and shapes reality. Reading Kant through the lens of Heidegger, Tillich sees in categories the doctrine of finitude, for each categorical form expresses both being and non-being, to which all that is is subordinated. Tillich's analysis of the ontological system revealed the conditioning structure of mind

and reality that determines the finitude of man and all that comes into relation with him. Thus, the objectifying structure of human cognition makes it impossible to think or speak meaningfully about that which transcends finite concepts and categories. Awareness of natural objectification is central to the religious function of atheism.

The second chapter of the paper is devoted to the religious aspect of Tillich's system with a special focus on theological and religious categories. The possibility and necessity of the question of God as implied in the finite nature of man was raised at the outset. This problem was discussed on the basis of the arguments (ontological and cosmological) for the existence of God. According to Tillich, despite their questionable form and the inadequacy of the concept of "existence" the arguments are crucial because they show the unconditioned element in mind and reality, and they demonstrate the finitude of human being. Consequently, the next part of the paper is devoted to the nature of theology, its relation to philosophy, and its methodology. Distinguishing theology from philosophy and special sciences, Tillich states that the "object" of theology is "that which ultimately concerns us". This means paradoxically that the "object" of theology cannot be objectified to the object itself, which is examined and described in isolation from the subject. A necessary element is the attitude of ultimate concern which, when one is under its power, makes it possible to know and apprehend about what one is ultimately concerned. Tillich's specific understanding of theology has important implications for the doctrine of God and the religious function of atheism. The section also addresses the concept of faith as the state of being grasped by what one is ultimately concerned about. From this perspective, Tillich fights popular distortions of the meaning of faith, and sees the greatest danger in the intellectual distortion that reduces it to a belief with a low degree of obviousness. In the next part of the paper attention is devoted to the theory of religious symbolism. Tillich's symbolism appears as an introduction to the doctrine of God because it is an elaboration of the basic religious language that can be meaningfully used to refer to the ultimate reality that is God. As noted, whatever man thinks of, it will be forced into the structure of finitude and become an object to man as subject. Thus, speaking or thinking about God, conditions him and makes him an object alongside other objects. Such an existing God would be part of reality and would be subordinated to the structure of reality. This impossibility of talking about God in a meaningful way finds its solution, however, in symbolic language, which contains self-negation and openness to that which transcends the literal. The symbol contains a negative (self-denying) element and, in dialectical tension with an affirmative element, allows us to make sense of the religious function of atheism. The next part of the chapter discusses Tillich's doctrine of God. Using

a phenomenological method, Tillich concludes that gods are not objects in the universe but are expressions of ultimate concern. God is the name of that which man is ultimately concerned about. Holiness is actualized through concrete and finite objects, which as holy have an analogous status to symbols in that they are representations of ultimate concern. Sacred objects tend to become demonic because they are in danger of having their sacredness recognized as inherent in them. Finite objects will then be considered ultimate. The idea of ultimateness leads to the philosophical concept of being-itself. The human mind cannot go beyond this concept. Tillich identifies the religious absolute (God) with the philosophical absolute (being-itself). In this sense, God is beyond existence and non-existence, for he is not "something existing" but is the ground and abyss of all that exists. One cannot conceive of God by means of the statement that some being exists alongside other beings. To do so would be to subordinate God to the structure of finitude. Considering God as being-itself is the only possible way for the human mind to preserve his ultimateness and unconditionality. However, this leads to the question of how to understand God's life, creativity, and relationality (including "personal God"). This is discussed at the very end of the chapter.

After outlining the philosophical and theological system, the next research step was to analyze selected texts of Tillich in which the question of the existence and non-existence of God, the problem of theism and atheism along with its religious function appears explicitly. The religious function of atheism is constituted by two key elements. On the one hand is the awareness of religious objectification of the unconditioned. On the other hand, there is also the awareness of the religious transcending of every conditioned expression towards the ultimate. The third chapter discusses 14 texts that show that although terms such as theism and atheism may have received different meanings over the years, an awareness of the two key elements was constantly present. In the oldest text examined, there is a positive evaluation of theism as an alternative to objectifying deism and pantheism. In a later text, Tillich sees in theism an immanently contained atheism that protects the idea of God from being classified in the world of existing objects. However, in subsequent texts there is a distance from the term of theism, which is identified with supernaturalism. Even stronger is the need to emphasize the importance of atheism for faith and religion. The religious function of atheism is necessary because the modern world has made God an object among other objects, where God is a conditioned being, subordinated to individualization and incapable of participation. Tillich's most extensive analysis of theism and atheism is in his book entitled "The Courage to Be" where he shows the indeterminacy of these concepts and the need to

transcend theological theism as it conditions God in the structure of subject and object. Considering also Tillich's sermons, three different meanings of the word "atheism" can be distinguished. The first is identical with the religious function of atheism and means the negation of God's existence in order to protect his unconditioned and ultimate character. The second signifies an existential flight from God, who appears as truth and true essential being. The third meaning of atheism appears in the last text analyzed; it is indifference to the question of what man ultimately concerns about.

The next section of the chapter discusses three popular concepts in which the religious function of atheism is actualized. The discussion of them shows how the awareness of the two key elements constituting the religious function finds its expression in the doctrine of God, religious language, and community. The first concept of "God beyond God" signifies the transcendence of the theistic conception towards that which is not an existing object or entity alongside other entities. It has meaning for the idea of God and provides an answer for those who seek God as a source of meaning when doubt and anxiety of meaninglessness have consumed the objective God. The second concept of deliteralization is relevant to religious language and touches on the popular theological discussion around demythologization. It addresses the problematic nature of myth, which objectifies God by subordinating him to the subject-object structure and finite categories. The third idea of the Protestant principle (also called the criterion of the cross) is relevant to community because it implies that no finite and conditioned expression of the ultimate can be considered ultimate. In an ecclesial context, this opposition to self-absolution applies equally to liturgy, doctrine, and ethics. The three concepts express the awareness of the objectification of God and the need to transcend every conditioned expression toward the ultimate. For this reason they are called expressions of the religious function of atheism.

The paper is completed by the methodological introduction, which presents the purpose of the work and the justification for taking up the topic. It describes the state of the research on Tillich's thought in Polish and English literature (to a lesser extent also in German), focusing primarily on the issues relevant to the topic of this paper. The introduction ends with the characterization of the method and the structure of the work. The dissertation closes with the conclusion (the most important conclusions of each chapter, their relationship and the summary of the whole work). A possible direction for further research is also signaled. The dissertation also includes bibliography, which is divided into source texts and supporting literature.