

**Nieuwarunkowane,  
ostateczne zatroskanie, *being-itself*.  
Wielowymiarowa idea Boga  
w myśli Paula Tillicha**

**The Unconditional, ultimate concern, *Being-itself*.  
Multidimensional idea of God  
in the thought of Paul Tillich**

**Słowa kluczowe:** Paul Tillich, idea Boga, teologia filozoficzna, Nieuwarunkowane, apofatyzm, ostateczne zatroskanie.

**Key words:** Paul Tillich, the idea of God, philosophical theology, the Unconditional, apophaticism, ultimate concern.

**Streszczenie**

Artykuł zawiera analizę pojęcia Boga w myśli jednego z najważniejszych teologów protestanckich XX wieku, Paula Tillicha. Idea Boga w ujęciu tego myśliciela okazuje się być wieloaspektowa. Za najważniejsze pojęcie odnoszące się do rzeczywistości transcendentnej można uznać 'Nieuwarunkowane'. Określanie Absolutu jako tego, co Nieuwarunkowane, chroni przed bałwochwalstwem, czyli uznawaniem za boskie jakiegokolwiek uwarunkowanego, skończonego elementu rzeczywistości. Kolejne dwa ważne pojęcia to 'ostateczne zatroskanie' oraz *being-itself*. Pierwsze z nich wskazuje na wymiar egzystencjalny pojęcia Boga, drugie zaś odnosi się do myśli metafizycznej. Tillichowa idea Boga jest więc złożona z elementów apofatycznych, egzystencjalnych i metafizycznych. Tillich przypomina, by w myśleniu i mówieniu o rzeczywistości Boga zachować apofatyczną

---

<sup>1</sup> Dr Marcin Walczak, absolwent Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

rezerwę, strzec się idolatrii, nie odrywać teologii od ludzkiej egzystencji, ale też nie bać się myślenia metafizycznego.

### **Abstract**

The article analyzes the concept of God in the thought of one of the most important Protestant theologians of the 20<sup>th</sup> century, namely Paul Tillich. His idea of God turns out to be multidimensional. The most important concept relating to the transcendent reality is the Unconditional. Identifying the Absolute as the Unconditional protects us from idolatry, that is making any conditioned, finite element of reality divine. The next two important concepts are ultimate concern and being-itself. The former indicates the existential dimension of the concept of God, while the latter relates to metaphysical thought. Tillich's idea of God is thus composed of apophatic, existential and metaphysical elements. Tillich reminds us to keep an apophatic reserve in thinking and speaking about the reality of God, to avoid idolatry, not to detach theology from human existence, but also not to be afraid of metaphysical thinking.

## **1. Wstęp**

Paul Tillich, jeden z największych teologów protestanckich XX wieku, zasłynął między innymi swoim oryginalnym, choć niosącym w sobie wiele inspiracji teologicznych i filozoficznych, rozumieniem idei Boga. Pojęcie Boga, jakim posługuje się Tillich, odwołuje się tego, co 'Nieuwarunkowane' [niem. *das Unbedingte*, ang. *unconditional*]. Pośród wielu terminów chętnie stosowanych przez niemiecko-amerykańskiego myśliciela właśnie ten jeden wydaje się być najbardziej pojemnym i najlepiej nadającym się do prezentacji teologicznej (Leiner 2009, 49). Pozostałe terminy albo wskazują na aspekt egzystencjalny ('ostateczne zatroskanie'), albo ściśle odwołują się do ontologii, jak 'samo bycie' [ang. *being-itself*], 'grunt bytu', 'moc bytu' i inne (Leiner 2009, 43). Natomiast pojęcie 'Nieuwarunkowanego' jest spoiwem łączącym wszystkie aspekty Tillichowej wizji Boga. Ten właśnie termin należy zatem, jak się wydaje, przyjąć jako klucz niniejszego opracowania. Najpierw zostanie nakreślony intelektualny kontekst idei 'Nieuwarunkowanego'. Potem przyjdzie

kolej na ukazanie aspektu subiektywnego tej idei Boga, a wreszcie na jej aspekt obiektywno-metafizyczny.

## **2. Kontekst Tillicha idei Boga jako tego, co ‘Nieuwarunkowane’**

Na początku warto przyjrzeć się temu, jaki jest kontekst koncepcji Boga prezentowanej przez Paula Tillicha. Wszelka bowiem myśl ludzka jest uwarunkowana kontekstem społeczno-kulturowym, myślowymi schematami autora, słowem – wszelka myśl ma swój kontekst powstania, nigdy nie jest myślą ‘czystą’. Sam Tillich bardzo dobrze zdawał sobie z tego sprawę. Dotyczy to także jego samego, jego własnej teologii, o czym również wiedział. Pisał na przykład o okolicznościach swojego dzieciństwa, które odcisnęły piętno także na jego myśli: „These early impressions may partly account for what has been challenged as the romantic trend in my feeling and thinking” (Tillich 1969, 24–25). Chcąc więc zrozumieć refleksję protestanckiego teologa, warto przyjrzeć się jej kontekstowi. Trzeba spytać o to, dlaczego tak, a nie inaczej Tillich mówił i pisał o Bogu.

Istotną rolę odgrywa tu filozofia, która przenika całą myśl autora i rzutuje także na jego poglądy ściśle teologiczne. Myśl filozoficzna, która bardzo mocno kształtowała i determinowała poglądy autora, jest jednym z najistotniejszych czynników wpływających na jego koncepcję Boga. Tillich fascynował się problematyką filozoficzną przez całe życie, kilkakrotnie piastował naukowe stanowiska związane z filozofią (Schlüßer 2009, 9), nie oddzielał jej nigdy specjalnie od teologii. Można powiedzieć, że był zawsze filozofem i teologiem jednocześnie. Głosił zresztą wprost, że teologia filozoficzna jest dla chrześcijaństwa czymś koniecznym (por. Tillich 1987b, 286). Przez wiele lat swojej akademickiej działalności w Stanach Zjednoczonych obejmował stanowisko na Katedrze Teologii Filozoficznej (Schlüßer 2009, 11). Nazwa tej katedry, jak zauważa Karol Karski, najlepiej chyba oddaje charakter myśli rozwijanej przez Tillicha w ciągu całego jego życia (Karski 1971, 75).

Wpływy filozoficzne, jakie bezpośrednio i pośrednio obecne są w twórczości teologa, to wiele różnych idei, prądów filozoficznych. Trzeba by tu przywołać kilka istotnych inspiracji. Tillichowy podział bytu na esencjalny i egzystencjalny, niezwykle zresztą istotny zwłaszcza dla „Teologii systematycznej”, jest *de facto* wprost kontynuacją myśli Platona, na co wskazuje między innymi Kenneth Hamilton (Hamilton 1963, 78)<sup>2</sup>. Z kolei egzystencjalne wątki w myśli Tillicha są – według komentatorów takich jak znany dziś ze swojej działalności ewangelizacyjnej biskup R. Barron – konsekwencją spotkania z egzystencjalizmem i egzystencjalistami, zwłaszcza z Martinem Heideggerem<sup>3</sup>. Wielkie piętno odcisnęła także na nim myśl egzystencjalna późnego Schellinga, któremu zresztą poświęcił Tillich obie (teologiczną i filozoficzną) rozprawy naukowe swojej młodości<sup>4</sup>. Niektórzy byliby skłonni dopatrywać się w teologii autora „Męstwa bycia” panteizmu nawiązującego do tradycji Spinozy, co wydaje się jednak nie do końca słuszne (De Deugd 1967, 133–151)<sup>5</sup>. U Tillicha można znaleźć pośrednie i bezpośrednie odwołania także do takich filozofów jak Nietzsche czy Sartre<sup>6</sup>. Dalej, ogromny zasób pojęć

<sup>2</sup> Myśl platońska jest dla Tillicha jawnie punktem wyjścia w jednym z zasadniczych dzieł, por. Tillich 2016b, 35.

<sup>3</sup> „This emphasis on human experience as a starting point for theological reflection reveals perhaps the most striking influence of Tillich’s Marburg colleague, Martin Heidegger. For Heidegger, Dasein, the peculiarly human mode of being in the world, provides the richest access to Being itself. Precisely because he is menaced by the threat of non-being, the human person, says Heidegger, can pose the question of Being in all of its radicality. Similarly, for Tillich, the human experience of ambiguity, limitation and fear of death leads to an acknowledgement of the ground of being which bears us up despite our finitude. For both Heidegger and Tillich, human being gives a sort of privileged access to Being itself” (Barron 1993, 28–29).

<sup>4</sup> Praca filozoficzna, która została uznana za doktorską, nosiła tytuł: „Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien”. Z kolei teologiczną. Por. Schlüsßer 2009, 4.

<sup>5</sup> Tillich niewątpliwie uznawał doniosłość myśli Spinozy, jednak widział także jej braki, por. Tillich 2016b, 48–52; Tillich 1967, 94–95.

<sup>6</sup> Jeśli chodzi o Nietzschego, szczególnie istotna wydaje się idea śmierci Boga, którą Tillich w pewien sposób aprobuje i wyraża w słynnym zakończeniu „Męstwa bycia”.

i ujęć, zwłaszcza epistemologicznych, Tillich czerpie od Kanta, jak to zresztą czyniła większość XX-wiecznych teologów inspirujących się klasyczną filozofią niemiecką. Widoczna jest także fascynacja Marksem, zresztą nie tylko teoretyczna – Tillich był zaangażowany w ruch zwany religijnym socjalizmem<sup>7</sup>. Wiele uwagi w swojej twórczości Tillich poświęca właśnie socjalizmowi, którego uważa za pewien wynik spotkania chrześcijaństwa z humanizmem. Zwróciła na to uwagę między innymi Janina Jakubowska (Jakubowska 1975, 183). W myśli omawianego autora nie brakuje wreszcie odniesień do dialektycznej filozofii Hegla. Ostatecznie trzeba powiedzieć, że teologia Tillicha od początku do końca przesiąknięta jest motywami filozoficznymi. Nie brakuje swoistych nowoczesnych rozwiązań, ale jest też i cały ogrom odniesień do wielkiej historii ludzkiej myśli, od Sokratesa po filozofię współczesną. Trudno chyba znaleźć wśród wielkich teologów XX wieku drugiego, który tak mocno wiązałby swą myśl z filozofią, odnosząc się zarówno do osiągnięć myślicieli minionych epok, jak i do filozofów współczesnych. Widać to na wszystkich płaszczyznach i we wszystkich wymiarach dzieła Paula Tillicha. Tu jednak, dla uchwycenia filozoficznego kontekstu idei Boga, trzeba przypomnieć tylko kilka głównych idei związanych z filozoficzną teologią.

By zrozumieć znaczenie filozoficznego kontekstu teologicznych twierdzeń Tillicha, szczególną uwagę trzeba zwrócić na zagadnienie tak zwanej różnicy ontologicznej. Jest to kwestia kluczowa i w pewien sposób fundamentalna dla całego omawianego systemu. Wbrew pierwszej mogącej się nasuwać intuicji, różnica ontologiczna nie oznacza po prostu zwyczajnej przepaści bytowej pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Tak rozumiana różnica miałaby przypominać, że Bóg jest bytem

---

Por. Tillich 2016b, 182.

<sup>7</sup> Zdaniem Tillicha marksizm był swoistym wyrazem proroczego ducha, choć paradoksalnie dystansował się od spraw religijnych i zamykał człowieka w immanencji. Por. Tillich 1998, 454. Socjalizm jest dla Tillicha znakiem czasu, kairosem. Por. Tillich 1987d, 339.

doskonałym czy absolutnym, zaś człowiek w hierarchii bytów stoi znacznie niżej. Różnica ta oznacza coś o wiele większego. Chodzi tu o niezwykle istotne rozróżnienie bytu, jako danej konkretnej rzeczy lub zbioru rzeczy, od bycia, czyli tego, że rzecz jest. Mówiąc inaczej, chodzi o rozróżnienie pomiędzy rzeczami a istnieniem rzeczy. Termin 'byt', który od wieków towarzyszy europejskiej myśli metafizycznej, zawiera w sobie niebezpieczną dwuznaczność, a mianowicie może być rozumiany zarówno w pierwszym, jak i drugim sensie – jako rzecz i jako bycie. Na zagubienie tego kontekstu w dziejach filozofii wskazał szczególnie wyraźnie w XX wieku Martin Heidegger. Od tego właśnie myśliciela rozpoczyna się istotne dla współczesnej ontologii rozróżnienie zwane różnicą ontologiczną. Heidegger podjął próbę przeorientowania metafizyki na bycie. Jego zdaniem filozofia zapomniała o będącym wszak jej właściwą genezą zadziwieniu byciem (istnieniem) rzeczy, a zamiast tego skupiła się na samych rzeczach, ich analizie i pokazywaniu ich wzajemnych relacji<sup>8</sup>. Podobny nacisk na bycie można odnaleźć w tak zwanym tomizmie egzystencjalnym, w tym również w Lubelskiej Szkole Filozoficznej. Mieczysław A. Krąpiec pokazywał, że pierwotnym fenomenem jest istnienie, a nie istota bytu<sup>9</sup>. Tak rozumiana różnica ontologiczna stanowi podstawowe kryterium rozumienia pojęcia Boga w myśli Paula Tillicha. A więc idea ściśle filozoficzna, która sama z siebie nie jest właściwie wprost religijna, u Tillicha staje się narzędziem teologicznym.

Różnica ontologiczna pomaga niejako usytuować Boga, a więc, mówiąc metaforycznie, pozwala ona odkryć, gdzie jest Bóg. O ile wszelkie byty mają swoje istoty (esencje), o tyle to, że istnieją, jest Bogiem. Zarazem jednak tajemnica istnienia rzeczy przekracza je same, dlatego

---

<sup>8</sup> „Choć w toku tych dziejów pewne wyróżnione obszary bycia zwracają na siebie uwagę i zaczynają przewodzić problematyce (Kartezjańskie *ego cogito*, podmiot, ja, rozum, duch, osoba), to jednak wskutek stałej nieobecności pytania o bycie nie zapytano o ich bycie i jego strukturę” (Heidegger 2004, 28).

<sup>9</sup> „Istnienie w bycie jest więc uzasadnieniem całej bytowości rzeczy: jest podstawą tłumaczenia rzeczy. Jest ono czymś najdoskonalszym” (Krąpiec 1995, 346).

nie można mówić o jakimś utożsamieniu Boga ze światem. Bóg nie jest jedynie istnieniem rzeczy, ale nie jest niczym mniej. A zatem Bóg nie jest jednym z wielu bytów, choćby najdoskonalszym, nie jest żadną istotą najwyższą. Rozumieć Boga jako byt obok innych bytów, jest zdaniem Tillicha bałwochwalstwem *sensu stricto*<sup>10</sup>. „Afirmacja istnienia Boga jest równie ateistyczna, jak i jego negacja. Bóg jest samobytem, nie zaś jakimś bytem” – pisze autor (Tillich 2004a, 219). Właściwym natomiast jest rozumienie słowa Bóg jako odnoszącego się do samego istnienia, a więc do gruntu i podstawy istnienia wszystkich rzeczy, do tego, co jest ponad wszelkim bytem, jest źródłem i celem całego bytu (Tillich 2004a, 220). O ile wszystkie elementy rzeczywistości są w jakiś sposób uwarunkowane, o tyle Bóg jest tym, co Nieuwarunkowane. Tylko taki Bóg, który nie zależy w żaden sposób od rzeczywistości, nie jest elementem czegoś większego od Niego, lecz źródłem wszystkiego, tylko taki Bóg jest rzeczywiście godny miana Boga. Oznacza to jednak, że Bóg nie jest żadną rzeczą, żadnym bytem – jakkolwiek epitet miałby tu zostać dopisany. Nie ma w Nim podziału na istotę i istnienie, bowiem to On sam jest przekraczającym wszelkie wyobrażenia istnieniem. Wobec tego Tillich posuwa się do stwierdzenia, które może wydawać się szokujące: „Bóg nie istnieje” (Tillich 2004a, 191). Powiedzieć, że Bóg istnieje, to negować Go jako Boga. Jeśli cokolwiek istnieje, to z pewnością nie jest Bogiem – źródłem i mocą wszystkiego, co istnieje.

Z takiej interpretacji znaczenia idei Boga wynika jasno, jak wielkim błędem jest tak zwana ontoteologia, tak krytycznie traktowana również przez współczesną filozofię, począwszy od Heideggera, aż po Jeana-Luca Mariona. Błąd ontoteologii nie polega jednak na stosowaniu kategorii metafizycznych w narracji teologicznej. Chodzi tu o kwestię bardziej szczegółową – otóż bunt przeciwko ontoteologii jest buntem przeciwko traktowaniu Boga jako jednego z bytów. W takim właśnie kluczu

---

<sup>10</sup> Podobnie uważa niezrównany Jean-Luc Marion, który pisze: „Teizm i ateizm tak samo opierają się na idolu. Pozostają one wrogami, ale wrogami jako bracia we wspólnej i nieprzekraczalnej idolatrii” (Marion 1996, 92).

myślał również Paul Tillich, który jasno oponował przeciwko stawianiu Boga w szeregu innych bytów. Wszelkie elementy świata wzajemnie się warunkują, Bóg natomiast, jako Nieuwarunkowane, nie może być żadnym elementem świata. Nie ma po prostu czegoś takiego jak Bóg (por. Walczak 2015). Ontoteologia natomiast, czy szerzej mówiąc – teizm, uważa za swój cel właśnie dowiesć istnienia Boga (Tillich 2004a, 190). W ten sposób teistyczne zabiegi właściwie stoją na przekór prawdziwej myśli teologicznej, a ponadto są także niespójne filozoficznie. Z punktu widzenia samej logiki wywodu wystarczy przeprowadzić prosty eksperyment myślowy, by zrozumieć, że Bóg nie może być żadnym elementem rzeczywistości (bytem). Otóż gdyby pomyśleć sobie ideę świata, a więc wszystkich stworzonych bytów, a następnie ideę Boga, który stoi gdzieś ponad światem i jest jego przyczyną, można następnie dodać do siebie te dwie idee. Okazuje się wówczas, że świat w połączeniu z Bogiem to coś więcej niż sam Bóg. Jest to oczywiście absurdem, co pokazuje, że błędem jest myślenie o Bogu jako o jednym z bytów, choćby obdarzonym nie wiadomo jak nadzwyczajnymi cechami. Ponadto jednak tak rozumiany teizm jest błędny również z punktu widzenia samej wiary, ponieważ uznając jakiś byt najwyższy za Boga, uznaje *de facto* za Boga element skończonej rzeczywistości, co jest wprost bałwochwalstwem. Niektórzy komentatorzy twierdzą, że krytykowany przez Tillicha pogląd to w zasadzie deizm, a nie teizm (Kłoczowski 2003, 342). Jednak ocena teologa jest jednoznaczna, upatruje on właśnie w teizmie idolatrii *par excellence* (Alston 1958, 263–267). Historia nowożytnego ateizmu jest natomiast historią zdrowego buntu przeciwko błędowi teizmu. Tillich zdaje sobie przy tym sprawę, że pojęcie teizmu może być różnie rozumiane. Nie każdy, kto przyznaje się do bycia teistą, jest tym samym bałwochwalcą (Tillich 2016b, 177–178).

Reakcja ateistyczna jest w dużej mierze słuszna i zrozumiała, ale oczywiście także błędna. Tu również rozumie się bowiem Boga jako jakiś byt, który może istnieć lub nie istnieć, z tą różnicą, że zdaniem ateistów byt ten nie istnieje. Chrześcijaństwo natomiast – zdaje się mówić



Tillich – jest zupełnie poza podziałem na teizm i ateizm, gdyż Bóg objawiony w chrześcijańskim orędziu nie jest tym, o którego toczą spór obie strony tego podziału. Tillichowa krytyka ontoteologii jest – jak zauważa Stanisław Kowalczyk – równocześnie krytyką tego, co zwykle się nazywało teologią naturalną (Kowalczyk 1987, 51). Punktem zapalnym tej ostatniej są tak zwane dowody na istnienie Boga, które zdaniem Tillicha można zasadniczo podzielić na dwa główne typy: ontologiczny i kosmologiczny – przy czym w tym ostatnim mieści się także podtyp teleologiczny (por. Tillich 2004a, 190–195). Według omawianego myśliciela dowody te opierają się na pewnej słusznej intuicji, pokazując skończoność egzystencji i otwierające się w niej pytanie o nieskończoność (por. Tritten 2017, 69). Same w sobie jednak, jako dowody, są zupełnie bezwartościowe. Przede wszystkim nie może być mowy o dowodzeniu istnienia Boga, albowiem kwestia realności Boga nie jest w ogóle czymś z porządku racjonalnej argumentacji. Poza tym, jak zostało już wskazane powyżej, Bóg w ścisłym sensie nie istnieje. Po drugie, dowodząc istnienia bytu najwyższego ze struktury świata czy człowieka, tak zwane dowody na istnienie Boga dokonują nieuzasadnionego przeskoku. Między innymi z tych powodów Tillich odrzuca całą teologię naturalną, przyznając jednak, że intuicje duchowo-filozoficzne, jakie stoją u jej podstaw, są sensowne. „Natural theology must be denied, but its intention can be saved” (Tillich 1992a, 221). Zapomina się także, że nie można mówić dosłownie o Bogu jako pierwszej przyczynie czy największej substancji, gdyż są to kategorie skończoności, które żadną miarą nie dotyczą Nieuwarunkowanego. Sformułowania typu ‘pierwsza przyczyna’ mogą mieć charakter symboliczny i oznaczać jedynie pytanie o podstawę wszelkiej przyczynowości (por. Tillich 2004a, 194). W przeciwnym razie, jak błyskotliwie zauważył Kant, należałoby postawić pytanie o przyczynę samego Boga, skoro leży On w szeregu przyczynowo-skutkowym (Kant 1957, 362). W każdym razie zdaniem Tillicha „zadanie teologicznego potraktowania tradycyjnych dowodów na istnienie Boga jest dwojakie: rozwijanie wyrażanej w nich kwestii Boga i odsłanianie niemocy tych

«dowodów», ich niezdolności do odpowiedzi na pytanie o Boga” (Tillich 2004a, 195).

Idea Boga jako Nieuwarunkowanego ma jednak bez wątpienia kontekst także pozafilozoficzny. Tillich był teologiem na poważnie otwartym na świat, w znaczeniu wsłuchiwania się we wszystko, co dzieje się w ludziach i z ludźmi mu współczesnymi. Na kształt myśli Tillicha wpłynęły zatem ruchy społeczne, które obserwował. Z pewnością trzeba by także wspomnieć o religiach niechrześcijańskich, którymi teolog bardzo żywo się interesował<sup>11</sup>. Kolejna dziedzina, która zdaniem badaczy takich jak C.W. Hart odcisnęła piętno na dziele Paula Tillicha, to psychoanaliza (Hart 2011, 646–655)<sup>12</sup>. Od migracji do Stanów w 1933 roku rzetelnie ją studiował, fascynując się zwłaszcza odkryciami Carla Gustava Junga<sup>13</sup>.

Najważniejsze jednak wydają się obserwacje życia religijnego, jakie czynił Tillich w ciągu całego swojego życia, zarówno w Niemczech, jak i w Ameryce. Tradycyjne ujęcia teologiczne zdawały się nie odpowiadać światopoglądowi i wrażliwości ludzi współczesnych. Z drugiej strony teologia liberalna, zwłaszcza tak zwany *Kulturprotestantismus*, poniosła porażkę, szczególnie poprzez fakt, iż nie potrafiła przeciwstawić się powstającemu na jej oczach nazizmowi. Tillich wyróżnia wobec

---

<sup>11</sup> Zainteresowania te wzrastały coraz bardziej, na co wpływała choćby znajomość z Mirceą Eliadem, a także dialog z przedstawicielami japońskiego buddyzmu. Liczne świadectwa potwierdzają, że pod koniec życia Tillich dostrzegał wyraźnie potrzebę przeformułowania całej dogmatyki w kluczu dialogu międzyreligijnego. Por. Boss 2009, 269; Kintter 2011, 117.

<sup>12</sup> Nie ulega wątpliwości, iż Tillich wiele korzystał z dorobku współczesnej psychologii, zaznaczał jednak, że tylko Jezus Chrystus, a nie żaden psychoterapeuta, może wyzwolić człowieka całkowicie. Por. Tillich 1955b, 40.

<sup>13</sup> Psychologiczne zagadnienia są wyraźnie obecne w całym systemie myślowym Paula Tillicha. Nie bez znaczenia jest z pewnością fakt, że myśliciel uczęszczał na spotkania grupy psychologów w Nowym Jorku, gdzie zaprzyjaźnił się między innymi z Erichem Frommem. Por. Dourley 2009, 239. Bardzo wyraźny jest wątek psychoanalityczny w „Męstwie bycia” (Tillich 2016b, 87), gdzie autor analizuje lęk jako zjawisko psychopatologiczne.

tego dwa główne typy współczesnej sobie teologii. Nie identyfikuje się z żadnym z nich, twierdząc, że żadna z obu skrajności nie jest trafiona.

Pierwszy typ teologii to teologia kerygmaticzna, która w kontekście Tillicha miała postać po prostu tak zwanej neoortodoksji. Chodzi o ruch, któremu przewodniczył nade wszystko Karl Barth, wielki protestancki teolog, niejako patronujący temu ujęciu (por. Tillich 1987b, 280). Teologia neoortodoksji koncentrowała swe wysiłki na tym, by nic nie uronić z substancji chrześcijańskiego orędzia. Niezależnie od zmieniających się epok i czasów, teologia winna – jak twierdzili przedstawiciele tego nurtu – głosić dokładnie to samo, a więc po prostu przekazywać objawienie. Jeśli mają być jakieś różnice pomiędzy teologiami różnych epok historycznych, to tylko różnice formalne, na przykład trzeba wziąć pod uwagę, że inny jest językowy przekaz wieku XIX, a inny XX. Natomiast sama sytuacja, w jakiej znajduje się dany człowiek, jego kultura, epoka, jego problemy i pytania, niczego nie zmieniają dla samej istoty teologii. Ma ona do przekazania dokładnie to samo, co miała do przekazania sto, dwieście i tysiąc lat temu. Przeciwnym typem teologii jest teologia liberalna, która działa według mechanizmu dokładnie odwrotnego (por. Tillich 2004a, 65–66). Teolog liberalny wsłuchuje się w świat i stara się dopasować niejako swoją twórczość do współczesnej mentalności. To kontekst życia człowieka ma tu decydujące znaczenie, zaś treści teologiczne można dowolnie modyfikować, byleby odpowiadały sytuacji człowieka współczesnego. Zachodzi tu więc, zdaniem Tillicha, swoista zdrada objawienia, zdrada istoty chrześcijańskiego przesłania. Mówiąc o tym nurcie, Tillich miał na myśli prawdopodobnie takich myślicieli jak Adolf von Harnack, Albert Ritschl i inni (por. Mroczkowski 2004, 956–957). A zatem panorama teologiczna, jaką widział w swoim czasie Tillich, była następująca: z jednej strony skostniała, niezdolna do twórczego dialogu z kulturą teologia uczniów Bartha (Karski 1971, 77), z drugiej tracąca kontakt z samym objawieniem teologia liberalna. Można powiedzieć, że pierwsza tak bardzo starała się być wierna Bogu, że nie

umiała już być wierną człowiekowi, druga zaś nade wszystko starała się o wierność wobec człowieka kosztem wierności Bogu.

Wobec tych dwóch tendencji Tillich proponuje nowe ujęcie, które bynajmniej nie jest zwykłym złotym środkiem, wyważoną proporcją pomiędzy Scyllą liberalizmu a Charybdą barthianizmu. Propozycja Tillicha jest jak najbardziej konstruktywna i twórcza, a przy tym – jak zostanie dalej pokazane – spójna systematycznie. Otóż teolog ten zaproponował metodę korelacji jako podstawową dla teologii systematycznej (por. Tillich 2004a, 61–65). Znalazła ona zresztą wielu zwolenników i od początku cieszyła się zainteresowaniem teologów, takich jak choćby J.P. Clayton, autor monografii poświęconej samej Tillichowej metodzie (Clayton 1980).

Teologia uprawiana przy użyciu tej metody oznacza, że pytania zawarte w ludzkiej egzystencji są powiązane (skorelowane) z odpowiedziami udzielanymi przez objawienie. Nie jest zatem tak, że sama sytuacja człowieka już jest odpowiedzią, którą chrześcijaństwo tylko potwierdza swoim językiem. Tak sprawę widzieli liberałowie teologiczni – protestanccy nestorzy teologii liberalnej XIX wieku, ale i katolicy moderniści. Nie jest jednak także tak, że objawienie spada na człowieka z góry, bez żadnego powiązania z jego życiem, jego kontekstem, jego pytaniami. Z egzystencjalnej sytuacji człowieka wprost przebija się pytanie, na które musi odpowiedzieć teologia. A więc kontekst głęboko kształtuje samą teologię, nie jest dla niej jedynie czymś wtórnym. „Dokonując analizy ludzkiej sytuacji – pisze Antoni Nadbrzeżny, komentując myśl Tillicha – teolog korzysta z wszystkich dostępnych dziedzin kultury” (Nadbrzeżny 2011, 159). Metoda korelacji to jeden z punktów myśli Tillicha, który doczekał się wielu interpretatorów i kontynuatorów. Również współcześni teologowie katolicy chętnie odwołują się do tej koncepcji, nierzadko poszerzając czy modyfikując ich znaczenie, jak czyni to choćby David Tracy (por. Grant, Tracy 1984, 170). Również kontekst historycznych uwarunkowań, mający wpływ na treść refleksji filozoficznej, jest dziś

coraz częściej brany pod uwagę. Mówi się nawet o tak zwanej teologii kontekstualnej.

O ile za obiektywistyczną, ontologiczną stronę Tillichowej koncepcji odpowiada kontekst filozoficzny, o tyle za stronę subiektywno-egzystencjalną stoi kontekst religijnego klimatu czasów, w jakich żył twórca „Teologii systematycznej”. Wydaje się, że pewnym znakiem zapowiadającym ruch społeczeństwa zachodu ku nowemu rozumieniu religii i Boga, była już myśl Friedricha Schleiermachera. Trzeba by powołać się przede wszystkim na jego rozumienie samej religii, którą definiował jako „poczucie absolutnej zależności” (Schleiermacher 1999, 26). Jakkolwiek niejednokrotnie poddaje się krytyce tę wizję Schleiermachera, upatrując w niej źródła subiektywizmu religijnego, trzeba powiedzieć, że chodzi tu raczej o egzystencjalny charakter tego, co religijne. Współczesne rozumienie sprawy Boga jest najczęściej właśnie takie – jest to sprawa życia, nie zaś jakiejś zewnętrznej względem życia wizji świata. To właśnie podkreślił Tillich prezentując Nieuwarunkowane jako ostateczne zatroskanie [*ultimate concern*] człowieka. W pewnym sensie ostateczne zatroskanie jest więc zastępczym terminem oznaczającym Boga (por. Smith 2010, 1147). „Nie możemy adekwatnie mówić o «obiekcie religii», nie eliminując równocześnie jego charakteru jako obiektu. To, co ostateczne, powierza siebie tylko postawie ostatecznego zatroskania” – powiada teolog (Tillich 2004a, 19). Ten właśnie aspekt egzystencjalny teologicznej wizji Tillicha jest powiązany z kontekstem egzystencjalnie nastawionej epoki, jaka nastąpiła w cywilizacji euroatlantyckiej zwłaszcza pod wpływem doświadczenia wojen światowych.

Idea Boga w teologii Paula Tillicha jest, jak widać, złożona i niełatwa do konceptualnego uchwycenia. Za pojęcie łączące wszystkie jej wymiary można uznać termin ‘Nieuwarunkowane’. Termin jako taki trudno uznać za *stricte* autorski, nawiązuje on do tradycji filozoficznej, zwłaszcza do Schellinga. Być może Tillich pojęciem ‘Nieuwarunkowanego’ chciał nawiązać także do Anaksymandra (*apeiron*), a także

Kanta czy Spinozy, jak sugeruje Marcin Napadło (Napadło 2015, 159). W każdym razie sama idea nie jest bynajmniej nieuwarunkowana, lecz, jak widać, wielorako uwarunkowana. Po uchwyceniu kontekstu tej teologii w ścisłym tego słowa znaczeniu (wizji Boga) można teraz poddać analizie dwa kolejne wymiary Tillichowej teorii Boga. Najpierw aspekt subiektywno-egzystencjalny, a więc nieuwarunkowane jako ostateczne zatroskanie. Następnie aspekt obiektywno-ontologiczny, a zatem nieuwarunkowane jako *Ipsum esse* [*being itself*]. Ten nieco schematyczny podział jest najlepszą możliwą opcją ku systematycznemu przedstawieniu poglądów Tillicha na temat Boga jako takiego. Kolejność od subiektywnego do obiektywnego aspektu ma znaczenie merytoryczne – wszak najpierw człowiek pyta o Boga jako o swój sens, a potem dopiero jako o spełnienie świata. Ma także przy okazji znaczenie chronologiczne, gdyż Tillich w pierwszym etapie swojej twórczości akcentował termin ‘ostateczne zatroskanie’, zaś w drugim skierował się ku ontologii, podkreślając, że Bóg jest samobytem – czystym istnieniem.

### 3. Nieuwarunkowane jako ostateczne zatroskanie

Nieuwarunkowane jawi się najpierw jako porywające człowieka, jako dotykające jego wnętrze i poruszające je. Bóg jest po prostu sprawą życia i śmierci, jest sprawą sensu egzystencji. W tym właśnie znaczeniu kluczowe dla Tillichowego rozumienia Boga jest spojrzenie egzystencjalne, które przyjmuje za centralne pojęcie wiary. To właśnie wiara jest tu zasadniczym zagadnieniem, przy czym trzeba pamiętać, że Tillich definiuje ją swoiście. Wiara jest po prostu ostatecznym zatroskaniem człowieka, podobnie jak Bóg. Nie znaczy to, że wiara wprost jest Bogiem, choć takie wrażenie może się nasuwać po pobieżnej lekturze tekstów teologa. Dla ścisłości wystarczy uprzytomnić sobie, że wiara jest owym ostatecznym zatroskaniem w sensie podmiotowym (jest tym, że człowiek jest ostatecznie zatroskany), zaś Bóg w sensie przedmiotowym (jest ‘obiektem’ ostatecznej troski). Pojęcie ‘ostatecznego zatroskania’ łączy zatem rozumienie Boga z przeżywaniem odniesienia do Niego.

Nieuwarunkowane jest spotykane tylko w wierze. Należy jednak rozjaśnić dokładniej to rozumienie wiary, opierając się zwłaszcza na analizach zawartych w książce „Dynamika wiary”.

Klasyczne ujęcia wiary zostają przez Tillicha definitywnie odrzucone jako błędne (por. Tillich 1987e, 58). Przede wszystkim nie do przyjęcia jest najbardziej potoczna intuicja, która wiarę wiąże z przekonaniem irracjonalnym (por. Tillich 1987e, 53). W tym potocznym sensie wiara to uznanie za prawdziwy jakiegoś faktu, którego nie da się zweryfikować empirycznie ani racjonalnie. Słowem, tam gdzie brakuje argumentów i przesłanek, trzeba przyjąć coś ‘na wiarę’. Znaczenie terminu ‘wiara’ w tradycji teologicznej nigdy nie pokrywało się z wiarą w tym potocznym znaczeniu. Częściowo jednak pojęcie wiary stosowane w chrześcijaństwie niebezpiecznie zbliżało się do wiary w sensie potocznym. Za wiarę niejednokrotnie uważano przyjmowanie za prawdziwe jakichś ‘faktów’ o świecie nadprzyrodzonym. Przekonania dogmatyczne miałyby być treścią wiary w tym właśnie sensie – są to prawdy, które są chrześcijaninowi narzucone przez objawienie lub nauczanie Kościoła i w tym sensie musi on je przyjąć ‘na wiarę’<sup>14</sup>. U korzeni rozwoju teologii chrześcijańskiej wiarę rozumiano jednak inaczej. Oznaczała ona pewien sposób życia, coś na wskroś egzystencjalnego, nie zaś światopoglądowego. Obecnie rozumienie wiary jako czegoś opozycyjnego względem rozumu lub czegoś dotyczącego jakichś mających zostać przyjętymi informacji o Bogu, odchodzi w zapomnienie w myśli teologicznej<sup>15</sup>. Tillich jest w tym względzie niejako prekursorem, który nie tylko jasno

---

<sup>14</sup> Takie rozumienie wiary zdaje się wciąż pobrzmiewać w kościelnym prawodawstwie. Kodeks wydany w czasach Jana Pawła II poucza, że „Wiarą boską i katolicką należy wierzyć w to wszystko, co jest zawarte w słowie Bożym, pisanym lub przekazanym, a więc w jednym depozycie wiary powierzonym Kościołowi i co równocześnie jako przez Boga objawione podaje do wierzenia Nauczycielski Urząd Kościoła, czy to w uroczystym orzeczeniu, czy też w zwyczajnym i powszechnym nauczaniu” (KPK 750).

<sup>15</sup> Przykładem jest amerykański teolog Harvey Cox, który w jednej ze swoich nowszych książek proponuje spojrzeć na wiarę jako na pewien sposób życia. Zob. Cox 2009.

przeciwstawiał się takiej wizji, ale czynił to szczególnie radykalnie. Jego zdaniem wiara w sensie chrześcijańskim nie jest i nie może być w ogóle w żadnym związku z potocznym rozumieniem tego pojęcia jako przekonania pozaracjonalnego. Żadne w ogóle przekonanie czy pogląd nie jest i nie może być, ściśle rzecz biorąc, przedmiotem wiary. Gdyby tak było, wiara byłaby w jakimś sensie dopełnieniem rozumu, które podaje odpowiedzi dotyczące tych obszarów świata, do których tamten nie ma dostępu. W ramach rozwijającej się wiedzy o świecie, coraz szybszego i szerszego rozwoju nauki, wiara musiałaby w takim razie niejako się kurczyć. Coraz mniej pozostaje bowiem obszarów, gdzie ludzki umysł i doświadczenie nie może dotknąć prawdy o świecie. Odpowiedzi dawniej udzielane przez religię, zostają stopniowo detronizowane przez naukę, jak pokazują choćby najnowsze kazusy biologii ewolucyjnej czy kognitywistyki (por. Tillich 1956, 57). Wiara siłą rzeczy nie może już działać w funkcji przekonania, tłumaczącego coś o świecie czy życiu człowieka, nie może już być konkurencją dla rozwiązań rozumowych. Dzisiejsze czasy pokazują nader wyraźnie, że kończy się era tak zwanego 'Boga od zapychania dziur' (w literaturze anglojęzycznej: *God of the gaps*). Pojęcie to, wytworzone na kanwie słynnych listów więziennych Dietricha Bonhoeffera<sup>16</sup>, we współczesnej debacie religijnej eksponuje mocno zwłaszcza Michał Heller (np. Heller 2008, 211). On również twierdzi, że wielkim nieporozumieniem było wiązanie wiary z pewnym światopoglądem czy sposobem tłumaczenia rzeczywistości. Tillich natomiast nie poprzestaje jedynie na oddzieleniu wiary od pozarozumowych wyjaśnień wszechświata. Jego zdaniem wiara w ogóle ze swojej istoty nie jest żadnym przekonaniem, ani dotyczącym świata, ani życia człowieka. Nie jest ona czymś, co samo z siebie ma jakąś treść. Nie ma więc żadnych przekonań wpływających z wiary jako takiej

---

<sup>16</sup> Znany niemiecki teolog-męczennik pisał: „Religijni mówią o Bogu wtedy, gdy ludzkie sumienie (bywa, że z lenistwa umysłowego) dobiega kresu, lub wtedy, kiedy zawodzą ludzkie siły” (Bonhoeffer 1970, 241). O relacjach pomiędzy myślą Bonhoeffera a ideami Tillicha zob. Milerski 1994.



i z nią związanych. Nawet przekonanie o istnieniu Boga nie jest wiarą w chrześcijańskim sensie tego słowa. „Co rzeczywiście nas bezwarunkowo obchodzi? Odpowiedzią nie może być jakiś szczególny obiekt, nawet Bóg” (Tillich 2004a, 21). Wiara jest zatem, w ujęciu Tillicha, czymś w punkcie wyjścia aтемatycznym.

Wobec porzucenia rozumienia wiary jako wierzenia [*belief*], dwudziestowieczna teologia i praktyka duszpasterska skoncentrowały się na wymiarze personalistyczno-relacyjnym wiary chrześcijańskiej. Zwykło się zatem powtarzać, że wiara jest po prostu relacją międzypersonalną, łączącą człowieka z Bogiem<sup>17</sup>. Takie postawienie sprawy rodzi jednak pewne pytania, gdy przemyśleć je dokładniej. Z punktu samej teologii trudno jest w zasadzie mówić o Bogu jako osobie w ścisłym znaczeniu. Po pierwsze, Bóg nie jest bowiem osobą, lecz jest Trójcą Osób. Doktryna chrześcijańska głosi, że nie ma mowy o żadnej ogólnej *persona Dei*, istnieją tylko – lub raczej aż – osoby Trójcy Świętej. Po drugie, nawet jeśli przez wiarę rozumie się relacje z konkretnymi osobami – Ojcem, Synem i Duchem, stwarza to szereg pytań i wątpliwości.

Wydaje się przede wszystkim, że tak jak w przypadku wszystkich innych pojęć, termin ‘osoba’ może być odniesiony do Boga jedynie analogicznie (por. Walczak 2016, 121–138). Teologowi nie jest wszak znane inne bycie osobą niż to ludzkie. Przez analogię można powiedzieć, że Bóg z pewnością jest w jakimś sensie osobowy (por. Tillich 2004a, 225). Nie może być bowiem przedmiotem wiary – ostatecznego zatroskania człowieka – coś mniej niż osoba. Nie znaczy to jednak, że osoby Boże są osobami w takim samym sensie jak ludzkie. Trudno zatem upierać się przy terminologii ‘relacji osobowej z Bogiem’. Ostatecznie jest to symbol wyrażający ostateczne zatroskanie człowieka. Symbol ten nie wyczerpuje jednak całej treści pojęcia wiary. Gdyby wiara była dosłownie relacją z Bogiem, oznaczałoby to, jak się zdaje, że Nieuwarunkowane

<sup>17</sup> Nie ulega wątpliwości, także dla Tillicha, że język relacji międzypersonalnej jest typowy dla uniwersum biblijnego. Pytaniem jest jednak, na ile symbolikę osobową trzeba przekraczać, a na ile się na niej koncentrować. Por. Tillich 1987a, 365.

jest jedną z wielu osób, które istnieją wewnątrz szerszej rzeczywistości. Można w takim razie mieć relacje z innymi ludźmi, a obok nich także relację z Bogiem, która byłaby relacją tego samego typu. Temu stanowczo Tillich się sprzeciwia, ponieważ oznaczałoby to powrót do błędu teizmu supranaturalistycznego – Bóg jako jeden z bytów, a konkretnie jedna (lub trzy) z występujących w świecie osób. Z drugiej strony, rzecz jasna, trzeba powiedzieć, że Bóg nie może być niczym mniej niż osobą i w tym sensie symbolika osobowa jest jak najbardziej adekwatna. Nie można jednak interpretować jej dosłownie (por. Tillich 1992b, 420). Najlepiej, nawiązując do myśli Tillicha, byłoby powiedzieć, iż Bóg jest transpersonalny. Przekracza każdą osobę, będąc jednocześnie źródłem i mocą wszystkiego, co osobowe (por. Robinson 1963, 39–44). Pojęcie wiary jako relacji z Bogiem nie może być zatem wiążące, a jego nadużywanie prowadzić może do idolatrycznego błędu ontoteologii.

Po odrzuceniu koncepcji będących, zdaniem Paula Tillicha, błędnymi i redukcyjnymi, można wreszcie przyjrzeć się dokładniej jego własnej koncepcji. Zarówno wiara, jak i jej przedmiot to kwestie wybitnie egzystencjalne. Jeśli ludzka egzystencja jest pewną troską o powierzony człowiekowi świat i życie (Heideggerowa *die Sorge*), to wiara jest po prostu troską ostateczną i bezwarunkową. Człowieka absorbuje i pociąga wiele rzeczy, spraw, relacji. Pytanie o Boga to pytanie o to, co może pochwycić człowieka ostatecznie i bezwarunkowo. Co może być dla człowieka troską ostateczną, wokół której koncentruje się całe jego życie i ku której zmierza. Tym właśnie jest wiara – jest stanem pochwycenia przez ostateczne zatroskanie, absorbujące osobę ludzką bez reszty.

Sam stosowany przez Tillicha termin *ultimate concern* domaga się pewnego rozjaśnienia, ponieważ nie sposób go dokładnie przełożyć na język polski. W tłumaczeniach tekstów autora oraz w opracowaniach jego myśli zwykło się jednak stosować właśnie termin ‘troska ostateczna’ lub ‘ostateczne zatroskanie’. Nie wolno wszakże ulec wrażeniu, że chodzi tu o emocjonalne rozumienie wiary. Podobnie jak redukcyjna jest rozumowa czy wolitywna wizja wiary, redukcyjna jest także wizja

emocjonalna (por. Tillich 1987e, 59–61). Wiara jest według Tillicha czymś ostatecznym i najgłębszym w człowieku, nie jest ani przyporządkowana rozumowi, ani woli, ani emocjom. Ostateczne zatroskanie wpływa oczywiście na rozum, wolę i emocje, ale te go nie wyczerpują.

Wiara zatem jest przenikającym całe życie zaangażowaniem, skierowanym bezwarunkowo ku czemuś jednemu. Ostateczne zatroskanie – jak tłumaczy to, komentując Tillicha, Kłoczowski – nie ma sobie równych, to znaczy nie stoi ono obok innych trosk, lecz radykalnie je wszystkie przerasta (Kłoczowski 2003, 338). Z samej konstrukcji człowieczeństwa wynika – zdaje się twierdzić Tillich – posiadanie takiego właśnie zatroskania. W tym sensie nie ma *de facto* ludzi pozbawionych ostatecznego zatroskania, czyli nieposiadających wiary. Wiara nie jest zatem tym samym co religia. Ta ostatnia jest specjalnie wyróżnioną strefą życia, wiara natomiast przenika całe życie i towarzyszy wszystkim jego sferom, nadając sens i treść całej ludzkiej aktywności. Problemem natomiast jest kwestia przedmiotu ludzkiego ostatecznego zatroskania. Tendencją osoby ludzkiej jest nadanie roli obiektu ostatecznego zatroskania czemuś, co nie jest takiej roli godne. Żaden przedmiot, relacja, osoba, idea nie powinna stać się przedmiotem troski ostatecznej, bo to może skończyć się tylko tragedią. Nic, co jest jedynie skończone, nie może stawać się treścią nieskończonego zainteresowania. „Bałwochwalstwo jest wywyższeniem jakiegoś przedwstępnego zatroskania do rangi ultymatywności” (Tillich 2004a, 20). Żadna rzecz nie może się stać przedmiotem troski ostatecznej. Tylko Bóg – to, co Nieuwarunkowane – jest jej adekwatną treścią. Jest nią nie jako przedmiot (wszak przedmiotem nie jest), lecz jako sama głębia bytu, jako Transcendencja. A zatem ostateczne zatroskanie człowieka nie może zatrzymywać się po prostu na niczym. Musi być rzeczywiście nieskończone i wychylone ku Transcendencji, aby było realnie ostateczne. Taka jest właśnie wiara w chrześcijańskim sensie tego słowa. Jest pewnym wychyleniem ku nieskończoności, wychyleniem przenikającym i kształtującym całe życie człowieka. Zauważył to już Grzegorz z Nyssy, pisząc o nakierowaniu

na Boga jako imieniu samego Boga (Grzegorz z Nyssy 2007, 48)<sup>18</sup>. Optyka Tillicha stawia więc wiarę jako przestrzeń spotkania z Bogiem, jednak nie jako spotkania bytu z Bytem, lecz jako autotranscendencji człowieka pochwyconego przez ostateczne zatroskanie. Sama więc wiara jest znakiem bycia pochwyconym przez Boga, ona sama ma w sobie coś boskiego. *Notabene* współgra to także z koncepcją świętego Jana od Krzyża, którą wyeksponował w swojej rozprawie doktorskiej Karol Wojtyła (por. Wojtyła 2000, 226–227).

Podsumowując tę koncepcję, trzeba powiedzieć, że jest to wizja dość swoista. Wiara nie ma nic wspólnego z przekonaniem niejako nabudowanym na rozumie (choć sama wiara powinna być przedmiotem refleksji rozumowej), ani też nie jest w ścisłym sensie relacją międzypersonalną. Jest natomiast ostatecznym zatroskaniem, to znaczy całkowitym i bezwarunkowym zaangażowaniem ludzkiej egzystencji. Stawiając sprawę w ten sposób, Tillich bez wątpienia nawiązuje do tradycji mistycznej chrześcijaństwa, choćby do bardzo bliskiego jego myśli Mistra Eckharta. Szczególnie widoczny jest tu także wpływ idei Schleiermachera, która mocnym piętnem odcisnęła się na całej XX-wiecznej teologii i filozofii religii. Chodzi o ideę religii jako poczucia zależności od czegoś większego od człowieka. Jednocześnie trzeba zaznaczyć jeszcze raz, że bynajmniej nie idzie tu o żaden emocjonalizm ani subiektywizm. Wiara nie jest czymś zależnym od uczuć czy samopoczucia, lecz stałym egzystencjalnym ukierunkowaniem – „Nasze ostateczne zatroskanie jest tym, co określa nasz byt lub niebyt” (Tillich 2004a, 21). Ta ostateczna troska może być skierowana ku jakiemuś elementowi świata – wtedy pojawia się bałwochwalstwo w ścisłym tego słowa znaczeniu, gdyż tego, co ostateczne, upatruje się w przedostatecznym. Może także przekraczać cały świat i być skierowana w kierunku Nieuwarunkowanego – wówczas

---

<sup>18</sup> „Powiedz mi, o ty, którego ukochała moja dusza. W ten sposób cię nazywam, bo twoje imię jest ponad wszelkie imię i żadna rozumna natura nie może go wypowiedzieć ani pojąć. A zatem imieniem twoim, dzięki któremu można poznać twoją dobroć, jest nastawienie mojej duszy ku tobie” (cyt. za Sikora 2010, 47).

wiara staje się niejako sobą. Wiara jest więc wtedy właściwie ustawiona, gdy 'przedmiotem' ostatecznego zatroskania jest Bóg.

Nieuwarunkowane jest ostatecznym zatroskaniem. Tylko Bóg może wypełnić rolę ostatecznej troski człowieka, nie niszcząc go. Wszelkie skończone aspekty rzeczywistości nie nadają się do wypełnienia życia człowieka. A zatem to Bóg sam jest ostatecznym zatroskaniem człowieka w sensie przedmiotowym. We wczesnym okresie swojej twórczości Tillich mocno koncentrował swoją koncepcję Boga właśnie wokół terminu 'troska ostateczna'. Co oznacza, że Nieuwarunkowane jest ostateczną troską człowieka? Przede wszystkim stawia to sprawę Boga jako sprawę wybitnie egzystencjalną. Nieuwarunkowane nie jest czymś, co można rozpatrywać odrębnie od życia człowieka, dopiero później z nim wiążąc. Można powiedzieć, że człowiek nie poznaje Boga inaczej, jak tylko jako swoją sprawę i to jako swoją sprawę najwyższej wagi. To właśnie wyraża termin *ultimate concern* (por. Tillich 1955b, 159). Teologiczną wizję Tillicha można zatem umieścić na planie tak zwanego zwrotu antropologicznego, jaki dokonał się w teologii w dwudziestym stuleciu po Chrystusie. Chodzi o przesunięcie całej narracji teologicznej w kierunku egzystencjalnym (por. O'Donnell 1997, 23). Teologia współczesna uświadomiła sobie, że nie da się mówić o Bogu inaczej, jak tylko antropologicznie. Poznanie ludzkie jest wszak poznaniem tylko (lub aż) ludzkim, a więc także poznawanie Boga nie dokonuje się inaczej niż po ludzku. Każda teologia, czy o tym wie, czy nie, ma więc punkt wyjścia ściśle egzystencjalny. Po stronie katolickiej szczególnie mocno wyeksponował takie spojrzenie Karl Rahner, który całą swoją teologię budował w oparciu o analizy fenomenologiczno-egzystencjalne. Jego zasadnicze dzieło zatytułowane „Podstawowy wykład wiary” (Rahner 1987) jest poniekąd symetryczne do „Teologii systematycznej” Tillicha. Obaj myśliciele pokazują panoramę teologiczną z perspektywy antropologiczno-egzystencjalnej.

W takim właśnie szerokim horyzoncie klimatu teologii współczesnej należy widzieć i rozumieć Tillichową ideę Boga jako ostatecznego

zatroskania. W świetle tejże idei nie ma jakiegoś ogólnego, 'obiektywnego' Boga, który wtórnie dopiero staje się dla człowieka przedmiotem ostatecznego zatroskania. Przeciwnie, samo słowo 'Bóg' określa w ludzkim języku właśnie przedmiot ostatecznego zatroskania. Jeśli jest to jakiś element uwarunkowanej rzeczywistości, a więc jeśli ostateczne zatroskanie jest źle ulokowane, można mówić jedynie o 'bogu'. Jeśli natomiast ostatecznie absorbuje człowieka to, co rzeczywiście samo jest ostateczne, wówczas zasadne jest użycie słowa Bóg. Stawia to kwestię Boga w innej perspektywie, niż zwykła to czynić szkolna teologia powiązana z metafizyką klasyczną. Oto bowiem nie ma już mowy o Bogu jako jakimś ponadświatowym bycie, który postanawia zainteresować sobą człowieka. Zamiast tego punktem wyjścia staje się ludzkie doświadczenie, które stawia pytanie o swój ostateczny sens i ukierunkowanie (por. Tillich 2004a, 196). Szkoła katolickiej teologii transcendentalnej powie tu o doświadczeniu transcendentalnym (por. Rahner 1987, 23–24), Tillich natomiast o ostatecznym zatroskaniu, warunkującym i porządkującym wszystkie ludzkie doświadczenia. Nieuwarunkowane jako troska ostateczna nie jest żadnym bytem, nie można także niczego tematycznego o Nim powiedzieć. Jest dostępne człowiekowi w sposób bezpośredni w jego ostatecznym zatroskaniu.

#### 4. Nieuwarunkowane jako *being-itself*

Paul Tillich w swojej koncepcji Boga jako Nieuwarunkowanego nie poprzestaje na aspekcie egzystencjalnym. Od samego początku jego teologia ma także wyraźny akcent ontologiczny, który jednak w początkowej fazie rozwoju myśli Tillicha ma znaczenie raczej marginalne. Z czasem jednak staje się coraz ważniejszy, a na etapie „Teologii systematycznej” jest to aspekt dominujący. W tym *opus magnum* życia Tillicha pojęcie *being-itself* jest właściwie kluczowym pojęciem opisującym Boga. Polskie tłumaczenie proponuje pojęcie 'samobyt', które

jednak wydaje się niezbyt jasne<sup>19</sup>. Najlepiej byłoby mówić o Samym Istnieniu, Istnieniu-jako-takim lub po prostu o *Ipsum esse*. Ta łacińska fraza dobrze oddaje intuicję Tillicha, a jednocześnie pomaga ją umiejscowić na mapie tradycji teologicznej chrześcijaństwa. Pojęcie *Ipsum esse* było stosowane zwłaszcza w teologii i filozofii średniowiecznej, szczególnie w myśli świętego Tomasza z Akwinu (por. Gilson 1987, 335). Scholastycy chcieli podkreślić, że w Bogu nie ma rozróżnienia na istotę i istnienie, rozróżnienia dotyczącego wszystkich bytów stworzonych. Tomasz i inni podkreślali, że istnienie jest tożsame z istotą Boga. To właśnie miało wyrażać pojęcie *Ipsum esse*. Tillich docenia to osiągnięcie myśli średniowiecznej<sup>20</sup>, dostrzegając jednak pewne niekonsekwencje logiczne teologii wieków średnich. Scholastycy z jednej strony traktują Boga jako Samo Istnienie, z drugiej jednak w innych miejscach zdają się Go widzieć jako pewien konkretny, istniejący Byt Najwyższy (por. Tillich 2004a, 190–191). Jest to wewnętrznie sprzeczne, ponieważ jeśli Bóg rzeczywiście jest Samym Istnieniem, to sam nie jest niczym istniejącym. Nie można więc o Nim mówić jako o jakimś bycie, będącym jednym z wielu elementów rzeczywistości (por. Tillich 1987c, 294). Nie da się spójnie mówić o Bogu jako o Samym Istnieniu, a jednocześnie jako o czymś istniejącym. Takie jednak wrażenie można odnieść, zdaniem Tillicha, z lektury wielkich Sum średniowiecza (por. Tillich 1956, 81).

Tu właśnie trzeba raz jeszcze wrócić do zagadnienia tak zwanej onto-teologii. Otóż wydaje się, że myśl Tillicha wpisuje się w przełamywanie myślenia ontoteologicznego. Można ją uznać za pewien krok milowy na drodze do pokonania ontologizowania Boga<sup>21</sup>. Jednocześnie można

<sup>19</sup> „Byt Boga jest samobytem” (Tillich 2004a, 217).

<sup>20</sup> Tillich w ogóle był w swoim czasie jednym z nielicznych chyba myślicieli protestanckich, którzy głęboko szanowali osiągnięcia świętego Tomasza z Akwinu. Świadczy o tym choćby uwaga poświęcona przez teologa Tomaszowej koncepcji męstwa, zob. Tillich 2016b, 39–41.

<sup>21</sup> Zasadniczo Tillichową ideę Boga najlepiej streszcza jego sformułowanie o „Bogu ponad Bogiem teizmu” (Tillich 2016b, 182).

spotkać się z głosami uznającymi Tillicha wręcz za typowego przedstawiciela ontoteologii – przywołuje je Thatamanil (Thatamanil 2009, 288)<sup>22</sup>. Teologia wielkiego protestanta jest wszak przesycona, zwłaszcza na późnym etapie, pojęciami metafizycznymi. Jest to myśl wyraźnie mocno filozoficzna i metafizyczna.

Tillich w pierwszym etapie swojej twórczości mocno koncentrował się na egzystencjalnym aspekcie rozumienia Boga i całej teologii. Jego myśli na tym etapie patronował zwłaszcza Friedrich Schleiermacher, a także późny Friedrich Schelling. W późniejszym etapie Tillich zdaje się zwracać do myślenia metafizycznego. Ten swoisty zwrot ontologiczny może się wydawać dość zaskakujący. Trzeba przede wszystkim pamiętać, że ten powrót do ontologii nie jest bynajmniej, jak zostało wyżej uzasadnione, powrotem do ontoteologii. Nie ma także na celu zastąpienia kategoriami filozoficznymi prawd objawienia. Nie chodzi o koncentrację na aspekcie filozoficznym teologii chrześcijańskiej, kosztem tego, co biblijne czy kerygmatyczne. Można wręcz powiedzieć, że kategoria Samego Istnienia ma na celu właśnie oczyszczenie wiary z błędnych, fałszywie filozofujących interpretacji. Teizm jest bowiem nie tylko błędem poznawczym – jest także błędem z punktu widzenia samego objawienia, jest bowiem bałwochwalstwem. Ontoteologia ubóstwia ludzką ideę Boga, miast prawdziwego Boga, który przekracza wszelkie ludzkie kategorie, w tym kategorię bytu. Idolatria polega właśnie na upatrywaniu Boga w jakimś elemencie skończonej rzeczywistości. Dotyczy to także, a może nawet przede wszystkim, koncepcji Boga jako bytu. Teizm jest dlatego idolatrią *par excellence* (por. Tillich 2016a, 185). Tillich stanowczo odźregnuje się zatem od teizmu, jednocześnie postulując koncepcję określaną przez siebie mianem ekstatycznej (por. Tillich 2004b, 15).

---

<sup>22</sup> „For postmoderns, Tillich is too ontotheological and too indebted to German Idealism to pass as a contemporary”. Sam autor artykułu zauważa jednak, że nie każde użycie terminu „byt” jest samo w sobie ontoteologiczne. Dlatego podsumowuje rzecz następująco: „Tillich cannot easily be classified as a thinker who is owned by the ontotheological” (Thatamanil 2009, 293).



Nazywa ją także mianem autotranscendentnej, gdyż „Bóg jako grunt bytu nieskończenie przekracza to, czego jest gruntem” (Tillich 2004b, 15). Określając Boga jako Samo Istnienie, nie tworzy kolejnego bożka, bowiem pojęcie istnienia ma charakter misteryjno-apofatyczny. Służy ono raczej oddzieleniu Boga od sfery bytów, nie zaś definiowaniu Go w ścisłym tego słowa znaczeniu. Podsumowując, trzeba powiedzieć, że nieprzypadkowo w centralnym punkcie swej teologii omawiany autor stawia pojęcie *Ipsum esse*. Paul Tillich pojął, jak się wydaje, iż teologia nie jest możliwa bez kontekstu filozoficznego. Pozbawiona odniesień ontologicznych staje się jedynie powtarzaniem kerygmatu, tymczasem jej zadaniem jest twórczy dialog ze współczesną kulturą i wyrażanie prawdy wiary w języku inteligibilnym dla danej epoki<sup>23</sup>.

Dla celów zarysowania perspektywy idei pośrednictwa w myśli Tillicha, wystarczy pokrótce przedstawić istotę koncepcji Nieuwarunkowanego jako Samego Istnienia. Opiera się ona na omówionej już powyżej różnicy ontologicznej. Tillich chce wyraźnie zaznaczyć, że Bóg nie jest jednym z wielu bytów, choćby nawet bytem największym, najdoskonalszym i tak dalej. Jeśli tak by było, byłby On elementem rzeczywistości, która jako całość byłaby większa od Niego samego. Bóg jest natomiast istnieniem, jest mocą i gruntem istnienia wszystkich rzeczy. Nigdy nie można więc, twierdzi Tillich, przedstawiać Boga jako stojącego ‘obok’ czy ‘naprzeciw’ czegoś innego. Jest on mocą bytu, przenikającą wszystko. „W Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy”, jak obwieścił Paweł na ateńskim areopagu (Dz 17, 28). Koncepcja Boga jako Samego Istnienia może rodzić jednak pewne wątpliwości. Można spytać, skąd bierze się przekonanie, że Bóg jest właśnie Samym Istnieniem. Pojawia się też wątpliwość, czy ograniczenie Boga do istnienia rzeczy nie uzależnia Go od świata i nie zaprzecza Jego nieskończoności, jak podnoszą krytycy w rodzaju Hamiltona (Hamilton 1963, 85). Kolejny problem dotyczy

---

<sup>23</sup> W 1960 roku podczas jednego ze swoich przemówień Tillich powiedział: „there is no theology, from the oldest days of the church, which has not continuously used the objects of philosophical thought” (Tillich 1989, 419).

wreszcie relacji między pojęciem Samego Istnienia a orędziem biblijnym. Nie ulega wątpliwości, że 'Samo Istnienie' to koncept zupełnie niebiblijny i obcy wrażliwości Ewangelii i pierwotnego chrześcijaństwa<sup>24</sup>. Nie dziwi więc, że wielu krytyków myśli Tillicha poddaje w wątpliwość wierność tego teologa wobec substancji wiary chrześcijańskiej<sup>25</sup>.

Odpowiedź na wszystkie te zarzuty znajduje się w samej twórczości teologa, do niektórych z nich odwoływał się nawet w sposób bezpośredni. Jeśli chodzi o utożsamienie Boga z Samym Istnieniem, trzeba pamiętać przede wszystkim o niedeskryptywnym charakterze tego wyrażenia. Fraza 'Samo Istnienie' ma przede wszystkim zaprzeczyć bytowości Boga, Jego jednostkowości. Nie mówi ona nic pozytywnego o Nieuwarunkowanym, chce jedynie podkreślić brak złożenia bytowego z esencji i egzystencji. Bóg nie ma żadnej istoty, która byłaby różna od istnienia. To On jest także istnieniem wszystkich rzeczy – jego źródłem i podstawą. Nie jest jednak tożsamy z rzeczami, lecz nieskończenie je przerasta. Tak właśnie przerasta rzeczy tajemnica ich istnienia. Wskazanie na Samo Istnienie jako na Boga nie jest więc jakimś naiwnym zdefiniowaniem Absolutu. Jest po prostu pokazaniem, że Boga nie należy szukać po stronie rzeczy, lecz widzieć Go jako źródło i tajemnicę ich istnienia. Pojęcie Samego Istnienia ma więc charakter misteryjny i ekstatyczny, odsyła ono poza wszelkie pojęcia. Nie jest także tak, iż rozumienie Boga jako istnienia wszystkich rzeczy utożsamia w jakiś sposób Boga ze światem lub uzależnia Go od niego. Zarzuty o panteizm od samego początku mocno towarzyszyły debacie nad myślą Paula Tillicha, jednak wynikają one z niedokładnej lektury jego dzieł. Tillich jasno mówi, że Bóg nie jest żadną miarą uzależniony od świata, gdyż moc bytu przekracza radykalnie wszystkie skończone byty. Elementy uwarunkowanej rzeczywistości

<sup>24</sup> Sam Tillich nie ukrywał tego paradoksu, lecz naświetlił go w książeczce: „Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality” (Tillich 1955a).

<sup>25</sup> Z drugiej strony, jak zauważył Reinhold Niebuhr, „every systematic theology engages in more ontological speculations than does Biblical thought” (Niebuhr 1961, 216).

nie wyczerpują Nieuwarunkowanego, choć w Nim partycypują. Można więc ewentualnie mówić o swoistym panenteizmie w myśli Tillicha. Najtrudniejszy do odparcia wydaje się zarzut o obcość suchego języka ontologii wobec barwnego języka Ewangelii. Paul Tillich nie jest – trzeba to powiedzieć wprost – teologiem szczególnie biblijnym, przynajmniej w tym znaczeniu, że przekaz skrypturystyczny nie był dla niego punktem wyjścia w konstruowaniu teologicznego systemu. Podstawowym narzędziem i bazą, z której wyrasta Tillichowe pojęcie Boga, nie jest Pismo Święte, lecz raczej pewne założenia filozoficzne. Nie oznacza to, że Tillich lekceważył Biblię. Jak widać choćby po jego kazaniach, miał on pewne uwrażliwienie biblijne. Z pewnością jednak pojęcie *Ipsum esse*, jako rozstrzygające określenie Boga, nie jest niczym typowo biblijnym. Nie chodzi tu zresztą jedynie o sam język, o formę wyrazu, lecz o całą istotę przekazu o Bogu. Jeśli jest On Samym Istnieniem, co można odkryć na drodze analiz ontologicznych, można spytać na przykład o zasadność Biblii czy objawienia dla poznania Boga w ogóle<sup>26</sup>.

Ostatecznie problem relacji pomiędzy filozofią Boga a objawieniem dotyczy o wiele szerszych obszarów teologicznych niż tylko myśl wybitnego protestanta. Całe wieki rozwoju teologii chrześcijańskiej są świadectwem tego napięcia pomiędzy prostotą kerygmatu a wybujałymi spekulacjami filozoficzno-teologicznymi. Stanowisk w tej sprawie jest tak wiele, że nie sposób w tym miejscu ich przedstawić. Dość powiedzieć tylko, że ostatecznie żadne ontologiczne analizy ani pojęcia w rodzaju *Ipsum esse* nie mogą zbawić człowieka. Ostatecznie zaś pytanie o Boga jest dla człowieka pytaniem o zbawienie. Tu pomoc może sam tylko Bóg jako Zbawiciel, który wszakże nie przestaje być nigdy *Ipsum esse*. Można powiedzieć, że Bóg jest kimś o wiele więcej niż Samo Istnienie, ale nie jest – powiada Tillich – niczym mniej niż Samo Istnienie. Pojęcie

---

<sup>26</sup> Dla samego Tillicha nie był to chyba aż tak wielki problem, przeciwnie, uważał on, że religia biblijna i myślenie ontologiczne są do pogodzenia. Celem myśliciela chrześcijańskiego miałyby być pokazanie korelacji pomiędzy Biblią a filozofią. Por. Tillich 1955a, 388.

*being-itself* stoi zatem na straży zdrowej teologii, jednak samo jeszcze tej teologii nie konstruuje – otwiera jedynie pewne drzwi, za którymi rozciąga się, zabezpieczone już przed idolatrią, pole teologii systematycznej.

Ponieważ pojęcie Samego Istnienia, jak i wszystkie pokrewne mu terminy stosowane przez teologa, mają charakter bardziej negatywny niż pozytywny, można bez wątplenia uznać Tillicha za przedstawiciela nurtu apofatycznego. Mówiąc o gruntu czy mocy bytu, Paul Tillich nie mówi niczego pozytywnego o Bogu, lecz pokazuje kierunek myślenia o Nim jako o nieskończonym i niepojętym, a więc po prostu jako o Nieuwarunkowanym<sup>27</sup>. Krytykując teologię Tillicha za nazbyt systematyczny i filozoficzny kształt – jak czyni to choćby Kenneth Hamilton (Hamilton 1963, 36) – nie można zapominać, że ostatecznie ma się do czynienia z teologią negatywną. Wszelkie spekulacje Tillicha, wszystkie elementy jego imponująco rozbudowanego systemu zawsze ostatecznie prowadzą do misterium Boga Nieuwarunkowanego, które samo wymyka się wszelkim pojęciom. Jeśli Bóg jest Nieuwarunkowanym, żadne uwarunkowane pojęcia, nawet pojęcie Samego Istnienia, nie mogą Go wyczerpująco zdefiniować. Bóg po prostu nie może być poznany w sposób oczywisty i jednoznaczny przy pomocy aparatury pojęciowej czy doświadczenia empirycznego (por. Tillich 2004a, 221). Tak można poznawać jedynie rzeczy – elementy uwarunkowanej rzeczywistości, Bóg natomiast rzeczą nie jest. I właśnie pod tym względem myśl Paula Tillicha wpisuje się w wielowiekową tradycję teologii negatywnej, której patronuje zwłaszcza postać Pseudo-Dionizego Areopagity. Teologia apofatyczna miała w ciągu wieków swoich wybitnych przedstawicieli, takich jak Mikołaj z Kuzy, Mistrz Eckhart, a w czasach współczesnych choćby Jean-Luc Marion<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> Warto zauważyć, że podkreślając niepojętość Boga, Tillich staje się spadkobiercą ojców Reformacji. Według teologa zwłaszcza Kalwin podkreślał, że Bóg w swojej istocie nie może zostać przez człowieka uchwycony. Por. Tillich 1992c, 322.

<sup>28</sup> W nurt apofatyczny wpisuje się wielu różnych myślicieli i idei, sporna jest także definicja samej teologii apofatycznej czy negatywnej. Najważniejsze wydaje się to, że teologii takiej towarzyszy przeświadczenie o niemożności pochwylenia misterium Boga

W szerszym sensie reprezentantami teologii negatywnej było wielu wybitnych teologów, którzy budując co prawda systemy spekulatywne i uprawiając myśl pozytywną, ostatecznie zdawali sobie sprawę z niepojmowalności samego Boga. Aspekt apofatyczny uwzględniali wielcy ojcowie Kościoła, później także Tomasz z Akwinu i inni. Myśl apofatyczna przenika teologię wielkiego Karla Rahnera, który pisał o Bogu jako o tajemnicy egzystencji (por. Rahner 1983, 22). Obecnie wielkim powodzeniem cieszą się także książki czeskiego myśliciela Tomáša Halíka, którego teologia bliska jest ideom apofatycznym<sup>29</sup>. Teologia XX wieku niejako na nowo przywróciła prym kategoriom apofatycznym. Zapewne nie bez znaczenia jest tu po prostu kontekst współczesności, który cechuje się klimatem postmodernistycznego myślenia dekonstrukcyjnego. W każdym razie apofatyczne idee Tillicha wpisują się w ten szeroki kontekst zwrotu apofatycznego we współczesnej myśli teologicznej.

## 5. Zakończenie

Przeprowadzona analiza pozwoliła wyodrębnić trzy podstawowe aspekty idei Boga w myśli Paula Tillicha. Po pierwsze, Bóg jest tym, co Nieuwarunkowane. Pojęcie 'Nieuwarunkowanego' jest tu kluczowe i stoi u podstaw innych określeń rzeczywistości ostatecznej w dziele Tillicha. Pojęcie to ma także wyrazistą funkcję anti-idolatriczną. Kiedy odnosimy się do Boga jako Nieuwarunkowanego, wtedy zabezpieczamy się przed uznaniem za boski jakikolwiek element skończonej, doczesnej rzeczywistości. Żaden byt, idea, relacja czy konstrukt myślowy nie może być Bogiem, bo jest wielorako uwarunkowany. Drugim ważnym aspektem Tillichowego rozumienia Boga jest wymiar egzystencjalny. Bóg jest troską ostateczną człowieka. Odniesienie się człowieka do Boga jest

---

na drodze rozumowej. Por. Hryniewicz 1973, 745–748.

<sup>29</sup> Halík pisze na przykład (2009, 8): „Wiara potrzebna jest właśnie w chwilach światłocienia, wieloznaczności życia i świata, a także na czas nocy i zimy Bożego milczenia. Jej zadanie nie polega na tym, by ugasiła nasze pragnienie pewności i bezpieczeństwa, lecz by nauczyła nas żyć z tajemnicą”.

takim odniesieniem, w którym człowiek jest zaangażowany całkowicie i bez zastrzeżeń. Poszukiwanie Boga to poszukiwanie rzeczywistości, której można powierzyć się w taki właśnie sposób. To egzystencjalne spojrzenie zostaje przez Tillicha uzupełnione kategoriami metafizycznymi. Bóg to nie tylko 'obiekt' ostatecznego zatroskania człowieka, ale to także tajemnica bytu. Bóg jest czystym istnieniem, bytem samym w sobie, *being-itself*. Tillich odżegnuje się od postrzegania Boga jako konkretnego bytu, stojącego niejako obok innych bytów. Nie rezygnuje jednak z optyki metafizycznej. Bóg jest przerastającym wszelki byt samym istnieniem, gruntem wszelkiego bytu.

Uwzględnienie przez Paula Tillicha tych trzech uzupełniających się aspektów myślenia o Bogu może być wskazówką duchową i pastoralną. W myśleniu i mówieniu o Bogu warto przede wszystkim strzec się bałwochwalstwa i odróżniać to, co Nieuwarunkowane, od wszelkich uwarunkowań. Po drugie, nie wolno myśleć i mówić o Bogu w oderwaniu od egzystencji człowieka, od jego pragnień i dążeń, od jego duchowej kondycji. Po trzecie, nie trzeba bać się w teologii i duszpasterstwie używać także kategorii metafizycznych, by pokazywać, że Bóg nie jest tylko osobistą sprawą jednostki, ale także tajemnicą objawiającą się poprzez cały wszechświat, a jednocześnie go przekraczającą.

### **Bibliografia**

- Alston, William P. 1958. „Tillich on Idolatry.” *The Journal of Religion* 38 (4): 263-267.
- Barron, Robert. 1993. *A Study of the «De Potentia» of Thomas Aquinas in Light of the «Dogmatik» of Paul Tillich*. San Francisco: Edwin Mellen Pr.
- Bonhoeffer, Dietrich. 1970. *Wybór pism*. Tłum. Anna Morawska. Warszawa: Więź.
- Boss, Marc. 2009. „Tillich in dialogue with Japanese Buddhism: a paradigmatic illustration of his approach to interreligious conversation.”

- W *The Cambridge Companion to Paul Tillich*. Red. Russel Re Manning, 254–272. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clayton, John P. 1980. *The Concept of Correlation: Paul Tillich and the Possibility of a Mediating Theology*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Cox, Harvey. 2009. *The Future of Faith*. New York: HarperOne.
- De Deugd, Cornelius. 1967. „Old Wine in New Bottles? Tillich and Spinoza.” *Royal Institute of Philosophy Lectures* 8 (2): 133–151.
- Dourley, John. 2009. „Tillich in dialogue with psychology” W *The Cambridge Companion to Paul Tillich*. Red. Russel Re Manning, 238–253. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gilson, Etienne. 1987. *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*. Tłum. Sylwester Zalewski. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Grant, Robert, i Tracy, David. 1984. *A Short History of the Interpretation of the Bible*. Minneapolis 1984: Augsburg Fortress Publishers.
- Grzegorz z Nyssy. 2007. *Homilie do Pieśni nad Pieśniami*. Tłum. Marta Przyszychowska. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Halík, Tomáš. 2009. *Cierpliwość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą*. Tłum. Andrzej Babuchowski. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Hamilton, Kenneth. 1963. *The System and the Gospel. A Critique of Paul Tillich*. Michigan: Macmillan.
- Hart, Curtis W. 2011. „Paul Tillich and Psychoanalysis” *Journal of Religion and Health* 50 (3): 646–655.
- Heidegger, Martin. 2004. *Bycie i czas*. Tłum. Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heller, Michał. 2008. *Ostateczne wyjaśnienia wszechświata*. Kraków: Universitas.
- Hryniewicz, Waclaw. 1973. „Apatyczna teologia.” W *Encyklopedia katolicka*. Tom 1. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL: 745–748.
- Jakubowska, Janina. 1975. *Pawła Tillicha sakralizacja rzeczywistości*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Kant, Immanuel. 1957. *Krytyka czystego rozumu*. Tom 1. Tłum. Roman Ingarden. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Karski, Karol. 1971. *Teologia protestancka XX wieku*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Kintter, Paul. 2011. „Doing Theology Interreligiously. Union and the Legacy of Paul Tillich” *Cross Currents* 61 (1): 117–132.
- Kłoczowski, Jan A. 2003. „Teolog «troski ostatecznej».” W *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*. Red. Józef Majewski, Jarosław Makowski, 334–346. Warszawa: Więź.
- KPK: *Kodeks Prawa Kanonicznego*. 1984. Poznań: Pallottinum.
- Kowalczyk, Stanisław. 1987. „Idea Boga Paula Tillicha.” *Collectanea Theologica* 57 (2): 49–61.
- Krąpiec, Mieczysław A. 1995. *Metafizyka. Zarys teorii bytu*. Lublin: RW KUL.
- Leiner, Martin. 2009. „Tillich on God.” W *The Cambridge Companion to Paul Tillich*. Red. Russel Re Manning, 37–55. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marion, Jean-Luc. 1996. *Bóg bez bycia*. Tłum. Małgorzata Frankiewicz. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Milerski, Bogusław. 1994. *Krytyka religii w ujęciu Dietricha Bonhoeffera i Paula Tillicha*. Łódź: Wydawnictwo Ewangelickie Świętego Mateusza.
- Mroczkowski, Ireneusz. 2004. „Liberalizm. Aspekt teologiczny.” W *Encyklopedia katolicka*. Tom 10. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL: 956–957.
- Nadbrzeżny, Antoni. 2011. „Koncepcja teologii Paula Tillicha.” *Roczniki Teologii Ekumenicznej* 58 (3): 151–162.
- Napadło, Marcin. 2015. *Pytanie o Boga... Filozofia religii Paula Tillicha*. Płock: Płocki Instytut Wydawniczy.
- Niebuhr, Reinhold. 1961. „Biblical Thought and Ontological Speculation in Tillich's Theology.” W *The Theology of Paul Tillich*. Red.



- Charles W. Kegley, Robert W. Bretall, 216–229. New York: Macmillan.
- O'Donnell, John. 1997. *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*. Tłum. Jan D. Szczurek. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Rahner, Karl. 1983. *O możliwości wiary dzisiaj*. Tłum. Anna Morawska. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Rahner, Karl. 1987. *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*. Tłum. Tadeusz Mieszkowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Robinson, John A.T. 1963. *Honest to God*. Philadelphia: SCM Press.
- Schleiermacher, Friedrich. 1999. *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt (1830/31)*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Schlüßer, Werner. 2009. „Tillich's life and works.” W *The Cambridge Companion to Paul Tillich*. Red. Russel Re Manning, 3–17. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sikora, Piotr. 2010. *Logos niepojęty*. Kraków: Universitas.
- Smith, Jonathan Z. 2010. „Tillich['s] Remains...” *Journal of the American Academy of Religion* 78 (4): 1139–1170.
- Thatamanil, John. 2009. „Tillich and the postmodern.” W *The Cambridge Companion to Paul Tillich*. Red. Russel Re Manning, 288–302. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tillich, Paul. 1955a. *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Tillich, Paul. 1955b. *The New Being*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Tillich, Paul. 1956. *The Religious Situation*. New York: Meridian Books.
- Tillich, Paul. 1967. *Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology*. New York: Harper & Row.
- Tillich, Paul. 1969. *My Search for Absolutes*. New York: Simon and Schuster.
- Tillich, Paul. 1987a. „Biblical Religion and Search for Ultimate Reality.” W *Main Works/Hauptwerke*. Tom 4. Red. John Clayton, 357–388.

- Berlin/New York: De Gruyter.
- Tillich, Paul. 1987b. „Philosophy and Theology.” W *Main Works/Hauptwerke*. Tom 4. Red. John Clayton, 279–288. Berlin/New York: De Gruyter.
- Tillich, Paul. 1987c. „Two Types of Philosophy of Religion.” W *Main Works/Hauptwerke*. Tom 4. Red. John Clayton, 289–300. Berlin/New York: De Gruyter.
- Tillich, Paul. 1987d. „Kairos.” W *Main Works/Hauptwerke*. Tom 4. Red. John Clayton, 53–72. Berlin/New York: De Gruyter.
- Tillich, Paul. 1987e. *Dynamika wiary*. Tłum. Adam Szostkiewicz. Poznań: W Drodze.
- Tillich, Paul. 1989. „Philosophical Background of my Theology.” W *Main Works/Hauptwerke*. Tom 1. Red. Gunther Wenz, 411–420. Berlin/New York: De Gruyter.
- Tillich, Paul. 1992a. „Natural and Revealed Religion.” W *Main Works/Hauptwerke*. Tom 6. Red. Gerd Hummel, 213–224. Berlin/New York: De Gruyter.
- Tillich, Paul. 1992b. „The God above God.” W *Main Works/Hauptwerke*. Tom 6. Red. Gerd Hummel, 417–422. Berlin/New York: De Gruyter.
- Tillich, Paul. 1992c. „The Recovery of the Prophetic Tradition in the Reformation.” W *Main Works/Hauptwerke*. Tom 6. Red. Gerd Hummel, 319–362. Berlin/New York: De Gruyter.
- Tillich, Paul. 1998. „Marx and the Prophetic Tradition.” W *Main Works/Hauptwerke*. Tom 3. Red. Erdmann Sturm, 445–456. Berlin/New York: De Gruyter.
- Tillich, Paul. 2004a. *Teologia systematyczna*. Tłum. Józef Marzęcki, tom 1. Kęty: Antyk.
- Tillich, Paul. 2004b. *Teologia systematyczna*. Tłum. Józef Marzęcki, tom 2. Kęty: Antyk.
- Tillich, Paul. 2016a. *Era protestancka*. Tłum. Jacek A. Prokopski, Nadia Łomanowa-Barańska. Kęty: Marek Derewiecki.

- Tillich, Paul. 2016b. *Męstwo bycia*. Tłum. Henryk Bednarek. Kraków: Vis-a-vis/Etiuda.
- Tritten, Tyler. 2017. „Existence as the Question of Faith: Tillich’s Existential Reorientation of the Arguments for God’s Existence.” *Roczniki Teologiczne* 64 (2): 69–91.
- Walczak, Marcin. 2015. „Propozycja transteizmu we współczesnym kontekście kulturowym.” *Teologia – Kultura – Społeczeństwo* 1 (1): 80–97.
- Walczak, Marcin. 2016. „Bóg osobowy a religia w obrębie samego doświadczenia.” W *Powrót do praktyki*. Red. Maksymilian Roszyk, Marcin Walczak, 121–138. Lublin: Lubelskie Koło Wittgensteinowskie.
- Wojtyła, Karol. 2000. *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

CHRZEŚCIJAŃSKA AKADEMIA TEOLOGICZNA  
w WARSZAWIE

---

Rok LXIV

Zeszyt 4

# ROCZNIK TEOLOGICZNY

WARSZAWA 2022

## REDAGUJE KOLEGIUM

dr hab. Jakub Sławik, prof. ChAT – redaktor naczelny

dr hab. Jerzy Ostapczuk, prof. ChAT – zastępca redaktora naczelnego

prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński

dr hab. Borys Przedpełski, prof. ChAT

dr hab. Jerzy Sojka, prof. ChAT – sekretarz redakcji

## MIĘDZYNARODOWA RADA NAUKOWA

JE metropolita prof. dr hab. Sawa (Michał Hrycuniak), ChAT

bp prof. dr hab. Wiktor Wysoczański, ChAT

abp prof. dr hab. Jerzy Pańkowski, ChAT

bp prof. ucz. dr hab. Marcin Hintz, ChAT

prof. dr hab. Atanolij Aleksiejew, Państwowy Uniwersytet w Petersburgu

prof. dr Marcello Garzaniti, Uniwersytet we Florencji

prof. dr hab. Michael Meyer-Blanck, Uniwersytet w Bonn

prof. dr hab. Antoni Mironowicz, Uniwersytet w Białymstoku

prof. dr hab. Wiesław Przyczyna, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
w Warszawie

prof. dr hab. Tadeusz Stegner, Uniwersytet Gdański

prof. dr Urs von Arx, Uniwersytet w Bernie

prof. dr hab. Piotr Wilczek, Uniwersytet Warszawski

Redakcja językowa – Kalina Wojciechowska

Skład komputerowy – Jerzy Sojka

W związku z wprowadzaniem równoległej publikacji czasopisma w wersji papierowej i elektronicznej Redakcja *Rocznika Teologicznego* informuje, iż wersją pierwotną jest wersja papierowa.

BWHEBB, BWHEBL, BWTRANSH [Hebrew]; BWGRKL, BWGRKN, and BWGRKI [Greek]

PostScript® Type 1 and TrueType fonts Copyright ©1994-2013 BibleWorks, LLC.

All rights reserved. These Biblical Greek and Hebrew fonts are used with permission and are from BibleWorks ([www.bibleworks.com](http://www.bibleworks.com))

ISSN 0239-2550

Wydano nakładem

**Wydawnictwa Naukowego ChAT**

ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa, tel. +48 22 635-68-55

Objętość ark. wyd.: 18,5. Nakład: 100 egz.

Druk: druk-24h.com.pl

ul. Zwycięstwa 10, 15-703 Białystok

## SPIS TREŚCI

### IN MEMORIAM

Mgr Irena Andrejew-Preiss..... 743

### ARTYKUŁY

JERZY OSTAPCZUK, JERZY TOFILUK, *Wyższe Prawosławne Szkolnictwo Teologiczne w Polsce – przeszłość i teraźniejszość*..... 744

BORYS PRZEDPELSKI, *Różne formy oficjalnego dialogu mariawicko-rzymsko-katolickiego w latach 1971-1996* ..... 767

MARCIN WALCZAK, *Nieuwarunkowane, ostateczne zatroskanie, being-itself. Wielowymiarowa idea Boga w myśli Paula Tillicha*..... 815

ELŻBIETA BEDNARZ, *Specyfika udzielania pomocy psychologiczno-pedagogicznej przez nauczyciela religii uczniowi posiadającemu orzeczenie o potrzebie kształcenia specjalnego* ..... 851

ANDRZEJ OCHMAN, *Wiara i religijność współczesnych katolików polskich na przełomie XX i XXI wieku w świetle wyników badań społecznych*..... 881

FRANTIŠEK HANOBIK, *Youth on the verge of adulthood and their views on abortion* ..... 915

### MATERIAŁY

ABP ANASTAZY (GIANNOULATOS), *Życie w Chrystusie w wieloreligijnej społeczności globalnej*..... 945

### KRONIKA

*Przyznanie prof. Barbarze Städtler-Mach Medalu za Zasługi dla ChAT (BOGUSŁAW MILERSKI)*..... 959

*Inauguracja roku akademickiego 2022/2023 (6 października 2022) (JAROSŁAW ZABROCKI)*..... 961

*Uroczystość nadania tytułu doktora honoris causa Jego Eminencji, Wielce Błogosławionemu prof. Anastazemu (Giannoulatosowi), Arcybiskupowi Tirany, Durrës i Całej Albanii (6 października 2022) (JAROSŁAW ZABROCKI)*..... 965

<i>Uroczystość nadania tytułu doktora honoris causa prof. dr. hab. Zbyszko- wi Melosikowi Prorektorowi Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (1 grudnia 2023) (RENATA NOWAKOWSKA-SIUTA).....</i>	969
<i>Publikacje zwarte (książki) Wydawnictwa Naukowego Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie z lat 2019–2022 (TADEUSZ J. ZIELIŃSKI).....</i>	971
Wykaz autorów .....	975
Recenzenci <i>Rocznika Teologicznego</i> w roku 2022 .....	976

# Contents

## IN MEMORIAM

Mgr Irena Andrejew-Preiss.....	743
--------------------------------	-----

## ARTICLES

JERZY OSTAPCZUK, JERZY TOFILUK, <i>Orthodox Higher Theological Education in Poland – past and present</i> .....	744
---	-----

BORYS PRZEDPELSKI, <i>Various forms of official dialogue between the Mariavite and the Roman Catholic Church in the years 1971-1996</i> .....	767
---	-----

MARCIN WALCZAK, <i>The Unconditional, ultimate concern, Being-itself. Multidimensional idea of God in the thought of Paul Tillich</i> .....	815
---	-----

ELŻBIETA BEDNARZ, <i>Specifics of the provision of psychological and pedagogical assistance by a religion teacher to a student with an evaluation of special educational needs</i> .....	851
--	-----

ANDRZEJ OCHMAN, <i>Faith and religiosity of contemporary Polish Catholics at the turn of the 20th and 21st centuries in the light of the results of social research</i> .....	881
---	-----

FRANTIŠEK HANOBIK, <i>Youth on the verge of adulthood and their views on abortion</i> .....	915
---	-----

## MATERIALS

ABP ANASTAZY (GIANNOULATOS), <i>Living in Christ in a multi-religious global community</i> .....	945
--	-----

## CHRONICLE

<i>Awarding Prof. Barbara Städtler-Mach the Medal for Merits for the Christian Theological Academy (BOGUSŁAW MILERSKI)</i> .....	959
--	-----

<i>Inauguration of the academic year 2022/2023 (6<sup>th</sup> October 2022) (JAROSŁAW ZABROCKI)</i> .....	961
--	-----

<i>The Ceremony of Conferring the Title of Doctor Honoris Causa on His Eminence, the Most Blessed Prof. Anastasius (Giannoulatos), Archbishop of Tirana, Durrës and All Albania (6<sup>th</sup> October 2022) (JAROSŁAW ZABROCKI)</i> .....	965
---	-----



<i>The Ceremony of Conferring the Title of Doctor Honoris Causa on Prof. Zbyszko Melosik PhD habil., Prorector of the Adam Mickiewicz University in Poznań (1<sup>st</sup> December 2022) (RENATA NOWAKOWSKA- -SIUTA).....</i>	969
<i>Compact publications (books) of the Scientific Publisher of the Christian Theological Academy in Warsaw 2019-2022 (TADEUSZ J. ZIELIŃSKI).....</i>	971
List of authors .....	975
List of reviewers of <i>Theological Yearbook</i> in 2022 .....	976

## Wykaz autorów

**Jerzy Ostapczuk**, j.ostapczuk@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

**Jerzy Tofiluk**, j.tofiluk@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

**Borys Przedpełski**, b.przedpelski@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

**Marcin Walczak**, marwal8@wp.pl, ul. Ćwiklińskiej 4/35, 20-067 Lublin

**Elżbieta Bednarz**, e.bednarz@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

**Andrzej Ochman**, andochman@uni.opole.pl, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, ul. W. Drzymały 1C, 45-342 Opole

**František Hanobik**, hanobikf@gmail.com, Pravoslávna Bohoslovecká Fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, Masarykova 2707/15, 080 01 Prešov, Slovakia