

MARIUSZ WOJEWODA

PANENTEISTYCZNY MODEL PRZEDSTAWIANIA BOGA W UJĘCIU PAULA TILLICHA

1. Dwa aspekty natury Boga – 2. Bóg jako Stwórca – 3. Symboliczny charakter mówienia o Bogu – 4. Wnioski

Zagadnienie poznawalności Boga, próba charakteryzowania Jego obecności w świecie, stanowi stale aktualny problem teologiczny. Kryzys klasycznej metafizyki, opartej na refleksji ARYSTOTELESA i św. TOMASZA, próba oparcia filozofii Boga na nowych rozwiązaniach filozoficznych, tworzy intelektualny klimat do poszukiwania nowych sposobów przedstawiania Boga. Wacław HRYNIEWICZ w artykule pt. *Modele przedstawiania Boga w teologii współczesnej* wymienia osiem sposobów mówienia o Bogu w teologii XX wieku. Wskazuje na model tradycyjny, egzystencjalno-personalistyczny (BARTH, BULTMANN), historyczno-eschatologiczny (PANENBERG, MOLTMANN), model oparty na analizie lingwistycznej (RAMSEY), model panenteistyczny bądź inkarnacyjny (TILLICH, ROBINSON, BAUM), apofatyczno-mistyczny (BIERDIAJEW, LOSSKY, EVDOKIMOV), soteriologiczno-krytyczny (GUTIERREZ), „pasyjny” (BIERDIAJEW, GUARDINI, BONHOEFFER)¹. W artykule chciałbym przedstawić model panenteistyczny w ujęciu protestanckiego teologa Paula Tillicha.

Postać i prace protestanckiego teologa Paula Tillicha są stosunkowo mało znane w Polsce. Ukazały się tłumaczenia trzech jego pism: *Męstwo bycia* i *Dynamika wiary*, zbiór rozpraw dotyczących religii *Pytanie o Nieuwarunkowane*, a także kilka artykułów drukowanych w *Znaku* i *W Drodze*. Tillich był myślicielem, który istotnie oddziałał na filozofię i teologię XX wieku. Urodził się w 1886 r. w Brandenburgii. Uczył się w gimnazjum w Berlinie, skąd wyniósł znajomość greki i łaciny i zamiłowanie do kultury antycznej. Od 1904 r. słuchał wykładów z filozofii i teologii kolejno w Berlinie, Halle, Tybindze i Wrocławiu. Studiował pisma KANTA, FICHTEGO, HEGLA, SCHLEIERMACHERA, KIERKEGAARDA, SCHELLINGA. Po otrzymaniu ordynacji pastorskiej pracował jako duszpasterz w robotniczej dzielnicy Berlina, gdzie po raz pierwszy zetknął się z problemem niekomunikatywności języka religijnego. W czasie pierwszej wojny światowej był kaznodzieją polowym. Tillich chciał na nowo zinterpretować klasyczne pojęcia religijne i filozoficzne, zinterpretować je w kontekście współczesnej mu psychologii, socjologii, sztuki. Był przekonany, że

¹ Por. W. HRYNIEWICZ, *Modele przedstawiania Boga w teologii współczesnej*, w: TENŻE, *Bóg naszej nadziei. Szkice teologiczno-ekumeniczne*, t. I, Opole 1989, s. 12–31.

trzeba przekroczyć granicę między kulturą religijną a kulturą świecką². W 1924 r. został profesorem teologii w Marburgu, następnie zajmował się filozofią religii w Dreźnie, potem we Frankfurcie nad Menem, tam też objął katedrę filozofii po zmarłym Maksie SCHELERZE. W 1933 r., po dojściu w Niemczech HITLERA do władzy, wyemigrował do Stanów Zjednoczonych. Był pierwszym nieżydowskim profesorem, którego zmuszono do odejścia z uniwersytetu i wyjazdu z Niemiec. Został wykładowcą Union Theological Seminar w Nowym Jorku, następnie prowadził wykłady na Uniwersytecie Harvarda w Bostonie. Liczne publikacje w języku angielskim, wykłady uniwersyteckie i publiczne zdobywają mu prestiż w nowym środowisku³. W tym okresie wydał takie ważne dzieła, jak m.in. *Dynamics of Faith*, *The Courage to Be*, trzy tomy *Systematic Theology*, *A History of Christian Thought*, *Theology of Culture*, *Love, Power, Justice, Morality and Beyond*. *Ontological Analyses and Ethical Applications*, *Christianity and the Encounter of the World Religions*, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*. Zmarł 22 października 1965 roku w Chicago⁴.

Do niedawna terminem „model” posługiwano się w naukach przyrodniczych, od pewnego czasu stosuje się go także w teologii. W naukach przyrodniczych mówi się o kilku typach modeli: modele doświadczalne, logiczne, matematyczne, teoretyczne. Model to rodzaj konstrukcji umysłu, która ma na celu wyjaśnienie zjawisk obserwacyjnych⁵. Badacz, który posługuje się taką konstrukcją powinien mieć świadomość, że preferowany przez niego model nie jest jedynym sposobem opisywania rzeczywistości. Istnieje wiele modeli, które tworzą pewien ogólny obraz świata. Modele pomagają w ujednoczeniu różnych obszarów ludzkiego doświadczenia w spójny system wyobrażeń i pojęć⁶. Rzeczywistości nie można poznać całkowicie, dlatego człowiek, który chce ją opisać, musi posłużyć się modelem lub symbolem, które ją nieco uproszczą, ale pozwolą uchwycić. W XIX wieku model rozumiano jako wierną kopię badanego wycinka rzeczywistości. Nauka współczesna posługuje się modelem jako pewnym przybliżeniem do rzeczywistości. Modele w teologii są sposobem poznawczego otwarcia człowieka na rzeczywistość niczym nieuwarunkowaną⁷.

Tillichowskie ujęcie przedstawiania Boga stoi w opozycji do modelu mówienia o Bogu opartego na metafizyce tradycyjnej. Przeciwstawia się pojmowaniu Boga

² Por. A. MORAWSKA, *P. Tillich*, „Znak” (1965), nr 7–8, s. 986–988; por. R. WINLLING, *Teologia współczesna (1945–1980)*, tł. K. Kisielewska-Sławińska, Kraków 1990, s. 248–253.

³ Por. W. i M. PAUCK, *Paul Tillich — His Life and Thought*, t. I, New York 1976.

⁴ Por. J.A. KŁOCZOWSKI, *Paul Tillich — teolog „troski ostatecznej”*, w: *Paul Tillich, Dynamics of Faith*, London 1957, pol. tł. A. Szostkiewicz, *Dynamika wiary*, Poznań 1987, s. 8–12.

⁵ Por. I.G. BARBOUR, *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, Kraków 1984, s. 11, 36, 41–45, 65–66.

⁶ Por. J. RODZIEN, *Modele w nauce i teologii w ujęciu Iana G. Barboura*, w: M. HELLER, S. BUDZIK, S. WSZOŁKA (red.), *Obrazy świata w teologii i naukach przyrodniczych*, Tarnów 1996, s. 170–194.

⁷ Por. M. HELLER, *Naukowy obraz świata a zadania teologa*, w: M. HELLER, S. BUDZIK, S. WSZOŁKA (red.), *dz. cyt.*, s. 13–27.

jako „pierwszej przyczyny”, „pierwszego poruszyciela”, „czystego aktu”. Obawa przed umieszczeniem Boga w łańcuchu bytów skończonych, mylne przekonanie o poznawalności Bożych atrybutów, spowodowało, że protestancki myśliciel szukał inspiracji w filozofii współczesnej, m.in. w koncepcji WHITEHEADA. Jego zdaniem, w tradycji arystotelesowsko-tomistycznej nie ukazano dostatecznie związku między Bożym działaniem a ludzką wolnością, postawą wiary a postawą twórczego działania, ponadto nie opracowano dobrze zagadnienia relacji między Bożą transcendencją i immanencją. W pracach protestanckiego myśliciela pojawiają się terminy: esencja, egzystencja, forma, treść, potencja, aktualizacja, które łączy się filozofią ARYSTOTELESA i ŚW. TOMASZA. Niechętny stosunek Tillicha do Arystotelesa i św. Tomasza jest trudny do uzasadnienia. Wynika z niejasności terminów używanych przez Tillicha i braku całościowego porównania obu koncepcji⁸ Tillich nie odrzucał tradycji chrześcijańskiej i wyraźnie nawiązywał do dorobku PSEUDO-DIONIZEGO AREOPAGITY i ŚW. AUGUSTYNA. Model przedstawiania Boga prezentowany przez Tillicha jest określany jako *m o d e l p a n e n t e i s t y c z n y* bądź *i n k a r n a c y j n y*⁹ Według tego modelu Bóg jest we wszystkim, a wszystko jest w Bogu. Panenteiści odcinali się od panteizmu, który zakładał, że Bóg jest wszystkim, a wszystko jest Bogiem (stoicy, SPINOZA). Teologowie aprobujący panenteistyczny model przedstawiania Boga wierność tradycji chrześcijańskiej pojmowali jako stałą potrzebę interpretacji religijnych wyrażeń na temat Boga i jego obecności w świecie.

Zdaniem Paula Tillicha filozofii i teologii przysługuje podobne zadanie — rozszerzenie wiedzy o rzeczywistości niczym nie uwarunkowanej. Pytanie LEIBNIZA: „dlaczego jest raczej coś niż nic?” Tillich rozumie jako pytanie o to, co nieuwarunkowane, a jednocześnie pytanie o Boga. „Przeciw Pascalowi mówię, że Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba i Bóg filozofów jest tym samym Bogiem”¹⁰ Protestancki myśliciel zakładał, że osobowy Bóg Biblii i filozoficzny Absolut to terminy, które dotyczą jednego przedmiotu. Nie ma dwóch prawd — teologicznej i filozoficznej, są tylko dwa sposoby mówienia o tej samej rzeczywistości. Filozofia chrześcijańska jest takim sposobem namysłu nad bytem, w którym wiara i umysł ludzki łączą się z sobą we wspólnym badaniu prawdy. Filozofia opisuje strukturę bytu, a teologia bada jego znaczenia dla człowieka¹¹. Tillich tym samym kontynuuje nurt myśli

⁸ Kenelem Foster twierdzi, że różnica między Tomaszem z Akwinu a Tillichem wynika raczej z niejasności terminologicznej. Autor *Systematic Theology* opisuje strukturę bytu z pozycji antropologii filozoficznej. Por. K. FOSTER, *Paul Tillich and St. Thomas*, w: T.A. O'MARA, C.D. WEISSER (red.), *Paul Tillich in Catholic Thought*, London 1965 (w dalszej części artykułu PCTT), s. 97–105.

⁹ Por. HRYNIEWICZ, *dz. cyt.*, s. 16n.

¹⁰ P. TILlich, *Biblical Religion and Search for Ultimate Reality*, Chicago 1955, s. 85.

¹¹ Por. P. TILlich, *Systematic Theology*, t. I, Chicago 1953 (w dalszej części artykułu ST 1), s. 18–28. Karol KARSKI przytacza w swojej książce *Teologia protestancka XX wieku* opinie Karla BARTHA i Wilhelma WEISCHEDELA na temat teologii Tillicha. Barth uważał, że teologia Tillicha to „zbyt tani uniwersalizm”, podobnie Weischedel zarzuca mu stopienie w jedno filozofii i teologii. Por. K. KARSKI, *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1971, s. 88.

chrześcijańskiej, który łączył filozofię z refleksją biblijną. Wpisuje się w klimat myślenia m.in. JUSTYNA, LAKTANCJUSZA, ORYGENESA, AUGUSTYNA, którzy starali się pokazać związek między prawdami religijnymi zaczerpniętymi z Pisma św. i Tradycji Kościoła a filozofią grecką¹².

1. Dwa aspekty natury Boga

W Tillichowskiej koncepcji Boga pojawiają się dwa ważne terminy: *Byt-przez-siebie* (*Being-itself*) i „Bóg żywy” (*living God*). Byt-przez-siebie jest czystą potencją, daje światu możliwość aktualizacji. Protestantcki myśliciel używa zamiennie terminów Byt-przez-siebie i *Nieuwarunkowany* (*Unconditional*). Bóg, jako nieuwarunkowany, jest absolutnie transcendentny, jest Bogiem ponad światem, a jego natura jest inna niż natura świata. Nie można go nazwać „najwyższym bytem”, „pierwszym poruszycielem”, czy „pierwszą przyczyną”, opisując go jako zwieńczenie hierarchii bytów, nieruchomego poruszyciela. Posługując się terminem „Bóg żywy”, autor *Systematic Theology* wskazuje na zupełnie nowy, dynamiczny aspekt natury Boga, który jest aktualizacją boskiej potencjalności. Z jednej strony, Bóg jest statyczny i niezmienny, a z drugiej jest Bogiem działania, który uczestniczy w dziejach świata. W metaforze „żywy” kryje się jego zaangażowanie w świat, jego *dynamika* (*dynamics*), możliwość bycia czymś nowym. „Jeśli nazywamy Boga, Bogiem żywym, to zaprzeczamy, że jest On czystą identycznością bytu jako bytu. Stwierdzimy, że w Bycie przez siebie dokonuje wieczny proces przechodzenia od tego, co statyczne do tego, co dynamiczne i odwrotnie”¹³. Życie jest ciągłą aktualizacją bytu, a „Bóg żywy” jest podstawą życia w ogóle. Proces przechodzenia ze stanu potencjalności do stanu aktualizacji jest zakorzeniony w Bogu żywym. Termin „Bóg żywy”, rozumiany jako podstawa życia wszystkich istot, Tillich zaczerpnął z Biblii¹⁴. „Żywego Boga” można nazwać dynamicznym, ale nie jest on dynamiczny w konflikcie z potencją Bytu-przez-siebie, ale w absolutnej i nieuwarunkowanej jedności z nią. Można go nazwać „wolnym”, ale wolność nie jest jego atrybutem, ale oznacza absolutną i nieuwarunkowaną identyczność jego wolności i przeznaczenia. Będąc wolnym, dynamizuje potencjalne struktury bytu, dzięki temu zostają one zaktualizowane. W życiu (*life*) każdego stworzenia dokonuje się ciągła aktualizacja bytu, dynamiczny proces, w którym to, co potencjalne i co stanowi wymiar duchowy, zostaje połączone z tym, co egzystuje i stanowi wymiar realny bytu. Obecność dynamicznego elementu w bycie oznacza, że potencjalne struktury Bytu-przez-siebie przełamują separację — tego, co skoń-

¹² Por. E. GILSON, *Pojęcie filozofii chrześcijańskiej*, w: *Duch filozofii chrześcijańskiej*, tł. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 24–43.

¹³ ST 1, s. 242.

¹⁴ Terminu „Bóg żywy” na określenie Boga Biblii używa także Karl Barth. Według Karla Bartha „Bóg żywy” to Bóg poza jakąkolwiek spekulacją filozoficzną czy teologiczną. Por. K. KARSKI, *K. Barth i „teologia dialektyczna”*, w: TENŻE, *Teologia protestancka XX wieku*, s. 27–49.

czone z tym, co nieskończone¹⁵. Aktualizacja boskiej potencjalności dokonuje się w skończonej strukturze świata. Nie jest jednak wynikiem walki bytu z niebytem wewnątrz natury Boga ani struktury świata. Tillichowskiej koncepcji Boga przypisuje się nawiązania do teorii Jakuba BÖHMEGO¹⁶. Według Böhmego, wewnątrz istoty Boga tkwią elementy bytu i niebytu, które jako przeciwstawne sobie umożliwiają życie i rozwój bytów skończonych. W naturze Boga te elementy znajdują się w idealnej harmonii, natomiast w człowieku walczą ze sobą¹⁷. W koncepcji Tillicha nie ma walki bytu z niebytem, raczej istnieje rodzaj twórczego napięcia między tym, co potencjalne i aktualne. Na poziomie natury Boga i na poziomie bytów skończonych dialektycznie się one dopełniają. Niebyt pełni funkcję różnicującą, opisuje ontologiczną różnicę między Bytem-przez-siebie i bytami skończonymi, uwyrażnia transcendencje Bytu-przez-siebie. Niebyt odgrywa ważną rolę w procesie ujawniania się Nieuwarunkowanego w strukturze świata¹⁸. Dlatego podobieństwo koncepcji Böhmego i Tillicha jest powierzchowne.

Protestancki myśliciel przyjmuje biblijną formułę o Bogu podtrzymującym świat w istnieniu, ale wzbogaca ją o aspekt dynamiczny. Wykracza poza koncepcję niezmienności Boga głoszoną przez ŚW. AUGUSTYNA. W swej ontologii nawiązuje do filozofii procesu WHITEHEADA¹⁹ Whitehead, rozważając zagadnienie natury Bożej, wskazywał na dwa jej rodzaje: „naturę pierwotną” (*primordial nature*) i „naturę wtórną” (*consequent nature*), w innym tłumaczeniu — pierwotny i wtórny aspekt (stan) natury Bożej. Pierwotny aspekt natury Bożej jest ponadczasową potencjalnością, drugi wskazuje na naturę uczestniczącą w życiu bytów aktualnych. Bóg w tym aspekcie jest: wolny, kompletny, pierwotny w sensie logicznym, wiekuisty, nieświadomy, posiada niecałkowitą aktualność, określa pole możliwości rozwoju człowieka i świata. Tak pojmowany Bóg jest statyczną potencjalnością i brak mu powiązania z bytami jednostkowymi. Drugi aspekt natury Bożej jest określony, niekompletny, skutkowy, w pełni aktualny i świadomy, a przede wszystkim, w odróżnieniu od pierwszego, jest dynamiczny. Bóg staje się Bogiem w naszym świecie poprzez uczestnictwo w procesie aktualizacji bytów realnych. Wobec bytów realnych jest zarazem transcendentny i immanentny, jest jednocześnie w nich i poza nimi²⁰. Bóg (Absolut) zyskuje realność przez powiązanie z bytami jednostkowymi, a świat

¹⁵ Por. P. TILLICH, *Love, Power, and Justice. Ontological Analyses and Ethical Applications*, London 1954, s. 54.

¹⁶ Por. A. THATHER, *The Ontology of Paul Tillich*, Oxford 1978, s. 34n.

¹⁷ Por. J. BÖHME, *Ponowne narodziny*, tłum. J. Kałużny, A. Pańta, Poznań 1993, s. 77n.

¹⁸ Por. P. TILLICH, *Męstwo bycia*, Paryż 1983, s. 172n.

¹⁹ Por. J. MACZKA, *Naukowe podstawy Whiteheadowskiego obrazu świata*, w: M. HELLER, S. BU-DZIK, S. WSZOLEK (red.), *Obrazy świata w teologii i w naukach przyrodniczych*, Tarnów 1996, s. 146–165.

²⁰ Por.: A.N. WHITEHEAD, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York 1978, s. 345–348; J. HERBUT, *Filozofia procesualna Alfreda N. Whiteheada*, w: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najwowszą*, red. A. BRONK, Lublin 1995; E.L. MASCALL, *Otwartość bytu*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1988, s. 195–200. Mascall twierdzi, że filozofia Whiteheada ma charakter immanentystyczny.

w bóstwie otrzymuje nieśmiertelność. Absolut i świat są nawzajem ze sobą powiązane, tworząc dopełniający się obraz rzeczywistości. W ontologii procesu Bóg przenika cały dynamicznie ujmowany wszechświat, wszystkie byty dzielą z Bogiem własność samorozwoju. Bóg nie narzuca swych planów jako ograniczającą konieczność, ale ukazuje rzeczywistość idealnej harmonii jako cel działania dla bytów skończonych. Życie człowieka stanowi fragment Bożego życia, a społeczność ludzka jest wspólnotą zjednoczoną przez element Bożej miłości. W potencjalnej, ponadczasowej naturze Boga zapisane są idealne wzorce harmonii świata i harmonii ludzkiej egzystencji²¹.

Dla Tillicha pierwotnym, statycznym aspektem natury Bożej jest Byt-przez-siebie, natomiast naturą wtórną jest „Bóg żywy”. Nie można powiedzieć, że protestancki teolog mówił o dwóch Bogach, czy o dwóch różnych naturach Boga, są to tylko dwa odmienne aspekty jego obecności w strukturze świata. Przez fakt uczestnictwa Byt-przez-siebie staje się „Bogiem żywym” wtedy, gdy wchodzi w rzeczywistość skończoną i jest mocą bytu dla bytów egzystujących. Aktualizacja potencjalności Nieuwarunkowanego (Bytu-przez-siebie) dokonuje się poprzez aktualizację życia bytów skończonych i właśnie dzięki temu Bóg jako doskonały wchodzi w świat ludzki²². „Żywy Bóg” wymyka się wszelkim kategoryzacjiom, nie można przewidzieć jego działania, schematyzować. On umożliwia aktualizację życia wszystkich stworzeń. Każda forma życia jest częścią Boskiego życia, dzięki obecności w sobie pierwiastka boskiego życia rzeczywistość jest otwarta na ciągły proces aktualizowania tego, co potencjalne²³. „Żywy Bóg” jest m o c ą b y t u. Działania mocy bytu nie da się zdefiniować, opisać, jest niesprowadzalna do jakichkolwiek relacji przyczynowo-skutkowych. Niedefiniowalność nie przeszkadza temu, że odczucie obecności mocy bytu jest realne, spotkanie między Bogiem (mocą bytu) a człowiekiem oznacza coś realnego dla obu stron. Człowiek doświadcza mocy bytu tylko wtedy, gdy manifestuje się ona w konkretnym życiu, w każdym momencie życia, we wszystkich relacjach charakterystycznych dla natury ludzkiej: między człowiekiem a naturą, między osobami, pomiędzy jednostkami i grupami, i pomiędzy różnymi grupami przejawia się moc bytu²⁴. Tillich, zakładając radykalną obecność Nieuwarunkowanego w rzeczywistości skończonej, włącza do jego analizy kategorie czasu

²¹ Por.: J. ŻYCIŃSKI, *Bóg Abrahama i Whiteheada*, Tarnów 1992, s. 27–30; TENŻE, *Problem Boga w filozofii procesu, Teizm i filozofia analityczna*, t. II, Kraków 1988, s. 109–153; S. KOWALCZYK, *Bóg w myśli współczesnej*, Wrocław 1982, s. 304–313.

²² Por. P. TILLICH, *Systematic Theology*, t. III, Chicago 1963 (w dalszej części artykułu ST 3), s. 100–110.

²³ Tillich podobnie jak Whitehead wskazuje na różnicę ontologiczną istniejącą między Bogiem i światem, ale zarazem traktuje jako całość ze sobą powiązaną — panenteizm, różny od ateizmu i panteizmu. Por. E. GILSON, T. LANGAN, A. MAURER, *Historia filozofii współczesnej*, tłum. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski, Warszawa 1979, s. 500n.

²⁴ Por.: P. TILLICH, *Love, Power*, s. 41–42; K. KARSKI, „Uniwersalizm” chrześcijański Pawła Tillicha, w: TENŻE, *Teologia protestancka*, s. 75–90.

i przestrzeni. „Boskie wieczne życie zawiera czas i przekracza go”²⁵. „Żywy Bóg” nie jest rzeczywistością atemporalną, zawiera w sobie stwórczą moc utrzymującą świat w istnieniu. Tillich odchodzi od klasycznego rozumienia boskiego bytu jako rzeczywistości niezmiennej i aczasowej, tym samym od stanowiska św. Augustyna, który twierdził, że Bóg jest ponad czasem, stworzył świat nie w czasie, ale wraz z czasem²⁶. U protestanckiego myśliciela wiekuista obecność żywego Boga to przesuwanie się przeszłości w przyszłość, bez zanikania faktycznej obecności. „Żywy Bóg” nie jest materialnym ciałem, ale jest związany z przestrzenią jako ten, który daje życie osobowe każdemu ludzkiemu stworzeniu. Nie jest jednak ograniczony przestrzenią, przekracza ją i dzięki temu wszędzie jest „u siebie” jako wszechobecny²⁷. Trudnym do wyjaśnienia, w ramach koncepcji „Boga żywego”, pozostaje problem, czy można, nie unikając sprzeczności, przypisać Bogu parametry czasowo-przestrzenne, ulokować naturę Bożą (wtórny aspekt natury Bożej) w jakimś określonym miejscu i czasie²⁸. Tillich uznaje, podobnie jak zwolennicy filozofii procesu, interpretatorzy myśli Whiteheada: Ch. HARTSHORN, R.H. AYERS, W.N. CLARK, W.J. HILL, że w Bogu znajdują się zarówno cechy absolutnie niezależne od czasu, jak i własności zrelatywizowane czasowo²⁹. Kochający i współcierpiący z człowiekiem Bóg musi mieć odniesienie do czasu, Boska wszechwiedza na temat przyszłości musi być ujmowana w inny sposób, niż jego wiedza na temat wydarzeń przeszłych i teraźniejszych. Zdaniem Tillicha, Bóg nie określa granic w osobowym rozwoju człowieka, raczej stwarza możliwości na ich realizację przez swoją obecność w świecie jako „Bóg żywy”, współdziała z wysiłkami ludzkimi. Boże „zawieranie” się w świecie należy rozumieć jako obecność boskiego życia w każdym procesie życia istot skończonych. Żywy Bóg inicjuje proces życia każdego stworzenia.

Zasadnie można postawić pytanie: czy Tillich był teistą? W klasycznym rozumieniu teiści przyjmują, że istniejący Bóg jest jedyny, osobowy, transcendentny, jest twórcą świata i sprawuje nad nim opatrnościową opiekę³⁰. Protestancki myśliciel był krytykiem tak pojmowanego teizmu, który w jego przekonaniu był antropo-

²⁵ ST 1, s. 257.

²⁶ Por. Św. AUGUSTYN, *O państwie Bożym*, tł. W. Kornatowski, t. I, Warszawa 1977, s. 12.

²⁷ Por.: ST 1, s. 275; S. KOWALCZYK, *Idea Boga u Paula Tillicha*, CT 57(1987), nr 2, s. 49–65. Autor artykułu krytykuje Tillicha za umiarkowany panenteizm w jego filozofii Boga. Ponadto za włączenie do problematyki bytu kategorii czasu i przestrzeni, co, jego zdaniem, sugeruje odejście protestanckiego myśliciela od klasycznie uprawianej metafizyki — Arystoteles, św. Tomasz, na rzecz filozofii niemieckiej — Hegel. Hegel połączył dialektycznie Boską wieczność i czas. Por. ST 1, s. 276.

²⁸ Por. ST 1, s. 277n.

²⁹ Por.: J. ŻYCIŃSKI, *Bóg filozofii procesu a podstawowe tezy klasycznego teizmu*, w: TENŻE, *Teizm*, s. 157–200; P. GUTOWSKI, *Metafizyka a religia*, w: *Filozofia procesu i jej metafizologia. Studium metafizyki Ch. Hartshorne'a*, Lublin 1995, s. 152–171.

³⁰ Por.: *Teizm*, w: A. PODSIAD, Z. WIĘCKOWSKI (red.), *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych dla studiujących filozofię chrześcijańską*, Warszawa 1983, s. 390; *Teizm*, w: K. RAHNER, H. VORGRIMMER, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 463–464.

morfizm, mówiącym o Bogu jak o idealnym człowieku. Tymczasem Bóg jest ponad wszystkie ludzkie wyobrażenia na jego temat. Człowiek autentycznie szukający Boga musi stale poddawać krytyce swoje wyobrażenia o nim. Tillich odrzucał idee Boga jako władcy absolutnego, jako postulat etyczny, czy duchową głębią, nie aprobował także teizmu rozumianego jako dialog człowieka z Bogiem. Ostatecznym źródłem mocy bytu, dawcą życia jest „B ó g p o n a d B o g i e m”, czyli Bóg, który przekracza każdy ze sposobów bycia, wskazany przez wyżej wymienione określenia. Chcąc opisać jego rzeczywistość nie można posłużyć się terminami mistycznymi, ani wziętymi z ludzkiego personalnego spotkania³¹. Bóg jako Nieuwarunkowany jest ponad jakąkolwiek osobową formą istnienia. Tillich postuluje przekroczenie teizmu ku absolutnemu i całkowitemu zaufaniu Nieuwarunkowanemu. Chociaż ukryty, „Bóg ponad Bogiem” jest obecny w świecie, w każdym prawdziwym bosko-ludzkim spotkaniu, jest źródłem mocy bytu dla każdego człowieka, który otwiera się na sens boskiego ładu i prawdy.

2. Bóg jako Stwórca

Paul Tillich w wyjaśnieniu relacji między Bogiem i światem odwołuje się do tradycyjnie chrześcijańskiej nauki o stworzeniu i próbuje wyznaczyć charakter zależności między s t w o r z e n i e m a S t w ó r c ą. Podstawowym pytaniem w doktrynie stworzenia jest pytanie „po co?”. Pytanie to wypływa z troski człowieka o swoje istnienie, wyraża uniwersalne pytanie o sens, które od wieków stawiał sobie człowiek niepewny co do ciągłości istnienia. „W twierdzeniu, że owocem stworzenia jest aktualizacja skończonej wolności, przyjmujemy, że człowiek jest ostatecznym celem stworzenia”³². Bóg stworzył świat z miłości, potrzebuje świata, aby zaktualizować swą miłość do stworzenia. Przyjmując antropocentryczne nastawienie współczesnej teologii i filozofii, Tillich twierdził, że tylko człowiek ma świadomość swojej skończoności i nieskończoności. Pytanie „po co?” sugeruje pytanie o *telos*, czyli ostateczny sens, spełnienie ludzkiego życia. Oznacza trzy typy zależności: zależność istnienia (Bóg stwarza świat), zależność sensu (Bóg jest spełnieniem ostatecznych pragnień stworzenia), zależność mocy (Bóg jest źródłem mocy życia dla człowieka). Nauka o stworzeniu w pismach Tillicha spełnia trzy funkcje: określa zależność wszystkiego, co zostało stworzone od Boga, i jako takie jest dobre, chroni chrześcijańską interpretację istnienia przed dualistycznym rozszczepianiem pomiędzy dobrego i złego Boga, wskazuje na ontologiczny dystans między Stwórcą a stworzeniem³³.

³¹ Por.: P. TILlich, *Męstwo bycia*, s. 174–178; J. GALAROWICZ, *Tillich: męstwo transcendowania*, w: *Przeciw nihilizmowi. W drodze do filozofii ludzkiego losu. Teksty opublikowane w miesięczniku „Znak”*, Kraków 1997, s. 243–259.

³² ST 1, s. 258.

³³ Por. P. TILlich, *Biblical Religion*, s. 35–36.

Nawiązując do koncepcji św. Augustyna o pozaczasowym działaniu Boga i stałym podtrzymywaniu świata w istnieniu, Tillich wskazuje na stałą obecność Nieuwarunkowanego Bytu-przez-siebie w rzeczywistości skończonej³⁴. „Doktryna stworzenia wyraża fakt, że Bóg jest stwórczą podstawą wszystkiego w każdym momencie”³⁵. Używając metafor przestrzennych, zaczerpniętych ze świata skończonego, Bóg jest „ponad” i „w” świecie. „Ponad” oznacza, że Stwórca przekracza świat bytów skończonych i jako taki powołuje świat do istnienia. „W” oznacza, że jest w nim stale obecny jako ten, który daje życie. Bogu w akcie stwarzania nic nie jest potrzebne, ponieważ zależy wyłącznie od siebie, nie ma mocy, która byłaby w stanie mu się przeciwstawić, czy współuczestniczyć w tym procesie. Bóg wiecznie stwarza świat, co oznacza, że stale inicjuje proces życia. Boskie stwarzanie to nie wydarzenie z przeszłości, ale proces, stale dokonujący się akt. Terminy „Boskie życie” i „Boskie stwarzanie” w Tillichowskiej teologii mówią o tym samym wymiarze Boskiej obecności w świecie³⁶. Proces stwarzania jest wolnością Bytu-przez-siebie, ale także jego przeznaczeniem, ale nie fatum wynikającym z konieczności czy przypadku. Bóg stwarza świat przez słowo (Boski *Logos*), samego procesu stworzenia nie można ująć jako określonego wydarzenia w czasie³⁷. Bóg stworzył świat i podtrzymuje go w istnieniu. Podtrzymywanie, ciągłe uczestniczenie Boga w procesie stwórczym jest konieczne ze względu na groźbę destrukcji świata. Opowieść biblijna o stworzeniu nie jest relacją z wydarzenia, które miało miejsce w odległej prehistorii, ale opisem podstawowej relacji łączącej człowieka z Bogiem. Analiza ludzkiej stworzonej odślania obszar fundamentalnej zależności człowieka od Stwórcy. Odkrywając ten obszar zależności, odślaniamy jego wymiar głębi, nieskończony wymiar obecności Boga w skończonej strukturze świata.

Chrześcijańska nauka o stworzeniu świata „z niczego” (*creatio ex nihilo*) jest próbą znalezienia kompromisu między monizmem (świat wyłaniający się z Absolutu) i dualizmem (świat dobra i świat zła). Tillich sięga do problemu niebytu chcąc dokładniej wyjaśnić zagadnienie Boskiej wszechmocy w stwarzaniu świata. W religijnej doktrynie *creatio ex nihilo* jest ukryte pozytywne pojęcie niebytu, tożsame z greckim *me on*, w odróżnieniu od *ouk on*, które oznacza wyłącznie negację bytu. Można mówić o dwóch rodzajach niebytu: niebyt w funkcji różnicującej, nie-byt w funkcji zaprzeczającej (zapis graficzny „niebyt”, „nie-byt” ma uwyraźnić w artykule tę różnicę). Tillich przyjmuje koncepcję niebytu w jego funkcji różnicującej³⁸ PLATON rozumiał *me on* jako to, co nie jest jeszcze bytem, ale może nim się stać,

³⁴ Por. ŚW. AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Poznań 1963, s. 162.

³⁵ Por. ST 1, s. 271.

³⁶ Por. ST 1, s. 252.

³⁷ Por. ST 1, s. 252; P. TILlich, *Biblical Religion*, s. 63–67.

³⁸ Niektórzy interpretatorzy Tillicha uważają, że jego koncepcja nie-bytu jest bliska myśli Böhme, Schellinga i Hegla. Por. R. WILLING, *Teologia współczesna*, tł. K. Kisielewska-Sławińska, Kraków 1990, s. 248–253; S. KOWALCZYK, *Idea Boga Paula Tillicha*, s. 49–61; B. MILERSKI, *Religia a słowo. Krytyka religii w ujęciu Dietricha Bonhoeffera i Paula Tillicha*, Łódź 1994.

jeśli zostanie zjednoczone z ideą, *ouk on* miało oznaczać „nic” nie mające związku z bytem w ogóle, usuniętym jeszcze przez PARMENIDESA poza nawias możliwego dyskursu. W pracach Tillicha niebyt (*me on*) stanowi stałe zagrożenie dla całego stworzenia i stale musi być przewyciężane, wskazuje na skończoność natury ludzkiej, jej niepełność, która z racji oddzielenia od Stwórcy odczuwa zagrożenie ze strony niebytu. Formuła *ex nihilo* jest czymś więcej niż reakcją na dualistyczny podział na ontologiczne dobro i zło, słówko *ex* wskazuje na źródło stworzenia, mówi o tym, skąd stworzenie pochodzi, więcej, odkrywa jego status ontologiczny. Jeżeli *ex nihilo* interpretować jako nie-byt, czyli absolutną negację bytu, to nie mogłoby mieć nic wspólnego z początkiem stworzenia. Zatem niebyt nie jest całkowitym nic, ale czymś nieokreślonym, czymś co poddaje się stwórczej mocy Boga i przez to staje się czymś określonym. *Ex nihilo* oznacza, że spuścizną bytów egzystujących jest niebyt, rozumiany jako *me on*³⁹. Byty skończone stworzone są w części z *me on* (dziedzictwo niebytu), w drugiej części zawierają moc bytu, która jest mocą uczestniczącą w mocy Bytu-przez-siebie (dziedzictwo Nieuwarunkowanego). Pojęcie „niebytu” służy Tillichowi przede wszystkim do opisania różnicy między potencjalną strukturą bytu a światem bytów egzystujących, im dalej od podstawy bytu, tym mniej w bycie egzystującym tego, czemu przysługuje status bytu. Oddzielenie od Stwórcy jest dla stworzenia doświadczeniem wyobcowania od źródła mocy bytu, co niesie za sobą doświadczenie egzystencjalnej trwogi. Z drugiej strony, odkrycie faktu połączenia ze Stwórcą, pomimo separacji, prowokuje człowieka do moralnego, intelektualnego, religijnego wysiłku samoafirmowania siebie wbrew zagrażającemu nie-bytowi⁴⁰. Pojęcie „niebytu” charakteryzuje egzystencjalny status bytu ludzkiego, zawieszono go między jednością i separacją z Bogiem (Bytem-przez-siebie). Byt jest ontologicznie wcześniejszy od niebytu, niebyt sam w sobie nie ma żadnych cech, nabywa ich jedynie w stosunku do bytu, charakter niebytu jest określony przez to, czemu zaprzecza w bycie⁴¹. Takie rozumienie niebytu jest bliskie koncepcji św. Augustyna, który traktował niebyt jako brak w ontologicznej doskonałości bytu. Człowiek nie jest tak doskonały jak Bóg, dlatego szukanie sensu istnienia jest dla niego dużym wysiłkiem, źródłem radości, ale także egzystencjalnej winy. Tillich chciał uwspółcześnić chrześcijańską koncepcję stworzenia, wyprowadzić z niej integralną koncepcję człowieka. Centralnym jej problemem jest wyjaśnienie statusu egzystencjalnego człowieka w relacji do Stwórcy.

Bóg, zdaniem Tillicha, jest Bogiem miłości, Bogiem harmonizującym to, co nieuporządkowane w świecie. Bóg jest nieuwarunkowanym źródłem miłości, a nasza miłość uczestniczy w jego miłości⁴². Obecność Boga w stworzeniu jest obecnością Chrystusa jako **N o w e g o B y t u**. Chrystus jest wyrazem miłości żywego

³⁹ Por. ST 1, s. 253.

⁴⁰ Por. P. TILLICH, *Love, Power*, s. 40.

⁴¹ Por. P. TILLICH, *Męstwo bycia*, Paryż 1983, s. 45n.

⁴² Por. P. TILLICH, *Love, Power*, s. 109–110.

Boga do stworzenia. W Nowym Bycie Bóg przyjmuje na siebie los bytu egzystującego. Wymiar chrystologiczny miłości nie polega na tym, że miłość zaprzecza temu, co nie jest miłością, raczej wiąże się z doświadczeniem egzystencjalnej trwogi jako potępienia, winy, losu, śmierci, pustki, bezsensu i nakazuje mężnie się temu opierać⁴³. Miłość akceptuje to, co wydawało się niegodne do zaakceptowania, zmienia stary byt w nowy⁴⁴. W miłości odsłania się coś absolutnego, co okazuje się obecnością tego, co nieuwarunkowane, jak również coś względnego, co zawiera się w konkretnej osobie, w jakiejś konkretnej sytuacji. Kochający człowieka Bóg jest obecny w każdej międzyludzkiej relacji, nadaje jej sens. Zasada miłości jako *agape* jest wiecznym i niezmiennym elementem każdej etycznej i społecznej formuły, jedynym nieuwarunkowanym moralnym nakazem, jednocześnie przekraczającym wszystkie inne nakazy. Miłość *agape* jest ponadczasową zasadą, która może być zastosowana w zależności od konkretnych nakazów w każdej indywidualnej czy społecznej sytuacji, nie tracąc swojej ponadczasowości, godności. Nakaz prawa miłości jest ważny, ponieważ jest jedynym adekwatnym przeniesieniem nieuwarunkowanego prawa moralnego (wiecznego) w kontekst ludzkiego życia osobowego, rozdzielonego pomiędzy tym, co skończone i nieskończone⁴⁵. Miłość nie jest nakazem w sensie ścisłym, wymuszającym działanie z obowiązku, ale raczej wewnętrznym zobowiązaniem. Społeczna zasada równości jest jedną z konkretyzacji chrześcijańskiej zasady miłości. Nakazuje każdego człowieka traktować jako równego, ponieważ w każdym jest obecny element Bytu-przez-siebie.

3. Symboliczny charakter mówienia o Bogu

W przekonaniu Paula Tillicha język symboli jest najtrafniejszym sposobem mówienia o Bogu. Bóg jest tym, co Nieuwarunkowane, można jego obecności realnie doświadczyć, ale nie można Go określić, udowodnić istnienia przy pomocy jakichkolwiek pojęć zaczerpniętych z ludzkiego doświadczenia. W ramach panenteistycznego modelu przedstawiania Boga s y m b o l e religijne odgrywają zasadniczą rolę. Tillichowskie rozumienie symbolu można analizować w sensie formalnym i treściowym. Tillich wylicza kilka istotnych cech, które są formalnym warunkiem istnienia i odczytywania symboli przez człowieka. Symbole występują w kulturze, w sztuce, polityce, historii i przede wszystkim w religii. Symbole nie tylko otwierają wymiar rzeczywistości inaczej niedostępny, ale także odkrywają ukrytą głębię, wewnętrzne warstwy ludzkiej duszy. Tillich powtarza twierdzenie JUNGA — symboli nie można utworzyć za pomocą rozumowania dyskursywnego, wyrastają one

⁴³ Por. ST 1, s. 286; P. TILlich, *Love, Power*, s. 114; TENŻE, *Systematic Theology*, t. III, Chicago 1957 (w dalszej części artykułu ST 2), s. 158n. Aby wyjaśnić chrystologiczny aspekt zasady miłości Tillich sięga do luterkańskiej teologii krzyża. Chrystus cierpiący na krzyżu to Bóg doświadczający bólu jak każdy człowiek. Chrystus został „wrzucony w egzystencję”, a więc Bóg współcierpi z człowiekiem.

⁴⁴ Por. G. TAVARD, *Christ as the Answer to Existential Anguish*, w: PTCT, s. 232–236.

⁴⁵ Por. ST 3, 46–48; P. TILlich, *Morality and Beyond*, London 1964, s. 91.

ze „zbiorowej lub jednostkowej nieświadomości”. Funkcjonują przy aprobacie podświadomego wymiaru bytu ludzkiego. Autentycznych symboli, aprobowanych przez jakąś wspólnotę czy człowieka, nie można zastąpić innymi symbolami. Symbole mają czas swojej żywotności, który wiąże się z sytuacją społeczną i historyczną pewnej społeczności. Pojawiają się i dezaktualizują nie z powodu, jak chcieli pozytywiści, krytyki naukowej, ale dlatego, że tracą swoją czytelność w danej społeczności (np. symbol „króla”, który we współczesnym świecie stracił swoje znaczenie). W symbolu religijnym charakterystyczna jest rozbieżność między stroną formalną i treścią symbolu⁴⁶ Treść symbolu znajduje się poza zasięgiem zdolności poznawczych człowieka. Symbol zakłada konieczność przekroczenia rzeczywistości empirycznej. Istotą symbolu jest transcendentna intencjonalność. Intencjonalność symbolu polega na tym, że świadomość poprzez symbol odnosi się do czegoś, co ją przekracza. Symbole odsyłają do czegoś, czym same nie są, jednocześnie uczestniczą w tym, na co wskazują, pośredniczą między naszą rzeczywistością a rzeczywistością transcendentną. Problem istnienia treści symbolu religijnego jest ważny i wymaga rozwiązania następującej kwestii: czy język religijny wyraża coś więcej niż subiektywne przeczucia, czy przysługuje mu walor obiektywności, czy ze względu na niemożność empirycznej weryfikacji nie można uznać zdań religijnych za sensowne?

Symbol, aby być zrozumiałym, wymaga od słuchacza chęci przekroczenia świata zjawiskowego. Jego status jest inny niż języka nauki, filozofii czy języka potocznego, które korzystają z fizykalnych modeli rzeczywistości⁴⁷ W pracach Tillicha autentyczne symbole religijne są z natury ontologiczne, a więc wcześniejsze niż jakakolwiek interpretacja człowieka. Symbole religijne przekazują doświadczenia rzeczywistości ostatecznej poprzez rzeczy, osoby i wydarzenia, otwierają człowieka na świętość (*holiness*). Treścią symbolu jest jego odniesienie do transcendentnej świętości, natomiast formą są uwarunkowane czasowo i przestrzennie nośniki jego świętości, np. przedmioty materialne, ludzie, wydarzenia. Na skutek swej pośredniczącej roli symbole same stają się święte. W symbolu religijnym można wyróżnić dwie warstwy: transcendentną, która wykracza poza rzeczywistość zjawiskową i immanentną, która znajduje się w obrębie skończonej struktury świata. Gdybyśmy mieli do czynienia z poglądem panteistycznym, gdzie świat jest tożsamy z Bogiem, każdy z przedmiotów skończonej rzeczywistości jednocześnie byłby częścią Boga. W panteistycznym modelu mówienia o Bogu jest on transcendentny wobec świata, choć jest w nim obecny jako nieuwarunkowana podstawa bytu⁴⁸ Symbol nie jest

⁴⁶ Por. L. DUPRÉ, *Cechy charakterystyczne języka religijnego*, w: *Inny wymiar*, tłum. S. Lewandowska, Kraków 1991, s. 163–166.

⁴⁷ Problem treści symbolu religijnego próbował wcześniej rozwiązać przedstawiciel brytyjskiej szkoły analitycznej I. Ramsey. Por. J.A. KŁOCZOWSKI, *Zagadnienie języka religijnego w badaniach analityków brytyjskich*, w: *Filozofia religii*, Kraków 1993, s. 85–87.

⁴⁸ Por. ST 1, s. 74n, także s. 174–178.

twierdzeniem z zakresu fizyki, psychologii, historii, jego właściwość polega na tym, że jest elementem pośredniczącym między Objawieniem Boga a osobowym życiem człowieka⁴⁹. Człowiek, pytając o Boga, zakłada (niekoniecznie werbalizując to założenie), że Bóg jest podstawą ontologicznej struktury świata. Wszelkie mówienie o Bogu zawiera jego podstawową, niesymboliczną afirmację⁵⁰. Jedynym niesymbolicznym wyrażeniem na temat Boga są terminy: „Nieuwarunkowany” lub „Byt-przez-siebie”. Wszystkie inne wyrażenia na temat Boga: „żywy Bóg”, „boskie życie” (*divine life*), „głębina bytu” (*depth of being*), „podstawa bytu” (*ground of being*), „moc bytu” (*power of being*), mają charakter symboliczny. Tillich pisał o niebezpieczeństwie bałwochwalstwa, kiedy utożsamia się Boga z jakimś bożkiem: narodem, sukcesem, karierą, posiadaniem, które staną się podstawowym przedmiotem ludzkiego zatroskania. Bałwochwalstwo grozi człowiekowi wtedy, gdy absolutyzuje on jakieś wyobrażenie Boga, utożsamia wyobrażenie z Bogiem samym. Tu należy zwrócić uwagę na rozróżnienie pojęcia „Bóg”, należącego do konkretnego języka religijnego od Boga jako treści symbolu. „Bóg”, jak i inne symbole Nieuwarunkowanego są ściśle związane z egzystencją i zakładają afirmację Boga w ramach języka osoby czy społeczności. Wierność tradycji przekazującej nam obraz Boga polega na stałej interpretacji autentycznej treści, która się w niej kryje⁵¹. Obraz Boga nie jest obrazem indywidualnego ludzkiego umysłu ani też obrazem zbiorowym grupy religijnej. Obraz Boga jest zapisem autentycznej obecności Boga w świecie. Przez człowieka czy grupę religijną, przy pomocy języka symboli, jest opisywany. Może tu pojawić się pytanie: czy problem tak pojętego Boga można sprowadzić do zagadnienia największej w hierarchii wartości? „Bóg”, naród, sukces jako największa wartość⁵². Dynamika życia ludzkiego jest zawsze skierowana ku Nieuwarunkowanemu, ku Innemu, ku wymiarowi głębi. Bóg jest tym, kto przekracza ludzkie doświadczenie bycia osobą, a jednocześnie tym, kto jest dla człowieka warunkiem bycia osobą, dlatego osoba ludzka może się do Niego zwracać „Ty” i modlić się do Niego.

Tillich, poprzez symboliczny sposób mówienia o Bogu, wyraźnie opowiada się po stronie teologii negatywnej. Tym samym nawiązuje do myśli PSEUDO-DIONIZEGO AREOPAGITY, według którego poznanie Boga jest możliwe tylko poprzez wskazanie, czym Bóg nie jest. Wszelkie pozytywne wypowiedzi na temat Boga przypisują mu posiadanie cech, które są zabsolutyzowanymi cechami ludzkimi. Natomiast stworzenia, zdaniem Pseudo-Dionizego Areopagity, są obrazem i symbolem ukrytego

⁴⁹ Por. ST 1, s. 240; H. WALDENFELS, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*, tł. A. Paciorek, Katowice 1993, s. 407n. W przekonaniu Tillicha jednym ze znaczeń terminu „korelacja” jest rzeczywista zależność między Bogiem i człowiekiem w przeżyciu religijnym.

⁵⁰ P. TILlich, *The Religious Symbol*, w: *Religious Experience and Truth*, London 1962, s. 301.

⁵¹ Por.: ST 1, s. 12; B. MILERSKI, *Czy Bóg mógł stać się człowiekiem? Paula Tillicha interpretacja inkarnacji*, w: *Z problemów hermeneutyki protestanckiej*, Łódź 1996, s. 57–68.

⁵² Por. L. KOŁAKOWSKI, *Mówić o tym, co niewypowiadalne*, w: *Jeśli Boga nie ma*, Kraków 1988, s. 175–226.

Boga⁵³. W pracach Tillicha Bóg jest Kimś niepoznawalnym, nieokreślonym, nieuwarunkowanym, drogą do poznania Boga jest szukanie śladów jego obecności w bytach stworzonych. Ta obecność jest realna, niesymboliczna, chociaż mówić o niej można jedynie przy pomocy języka symboli. W głębi duszy ludzkiej następuje spotkanie między tym, co skończone i tym, co nieskończone⁵⁴. Tillich stawiał swoją tezę radykalnie — pojęcie „Bóg” jest jedynie symbolem Boga, symbolizuje Nieuwarunkowanego. Objawienie Boga dokonuje się ustawicznie w naturze i dziejach ludzkich. Najpierw dokonało się w symbolach przygotowawczych poprzez dzieje Izraela oraz wszystkich religii niechrześcijańskich, a następnie w ostatecznym symbolu, w Jezusie Chrystusie jako Nowym Bycie. Symboliczny charakter pojęcia Boga potwierdza treść przykazania: „Nie będziesz miał cudzych bogów obok Mnie”⁵⁵. Bezwzględny charakter nakazu miał Izraelitom uzmysłwić, że cześć dla bożków nie zgadza się z prawdą o Jahwe. Przykazanie poszerzone o zakaz sporządzania wyobrażeń Boga uwydatnia jego transcendencję. Członkowie wspólnot religijnych powinni być stale aktywni w interpretowaniu symboli dotyczących Boga. Ta zasada może być podstawą spotkań ekumenicznych i wspólnej modlitwy między członkami różnych grup religijnych. Symbole Boga, zgodnie z Tillichowską koncepcją symbolu, uczestniczą w świętości tego, co Nieuwarunkowane, chociaż same są uwarunkowane. Wspólnoty religijne często przywiązują się do swoich symboli i traktują je jako święte, w tym tkwi przyczyna bałwochwalstwa i nietolerancji. Aby autentycznie doświadczyć obecności Boga musimy patrzeć na naszą wizję Boga z pokorą i nie przypisywać sobie wielkich sukcesów w całkowitym zrozumieniu tajemnicy Boga⁵⁶.

Nieuwarunkowany Bóg jest najwyższą świętością i każda relacja, w której on uczestniczy jest świętą. Boska świętość jest najwyższą jakością boskiego życia, jego moc jest świętą mocą; jego miłość jest świętą miłością. Wszystkie religijne określenia Boga — „Wszchemogący Bóg” (*Almighty God*), „Wieczny Bóg” (*Eternal God*), „Sędzia” (*Judge*), „Najwyższy” (*Highest*), „Stwórca” (*Creator*), „Zbawca” (*Savior*), „Pan” (*Lord*) i „Ojciec” (*Father*) symbolizują jego obecność, nie mówiąc o niej wprost⁵⁷. Biblijne wyrażenie „Ojciec w niebie” (*Father in Haven*) jest wyrażeniem symbolicznym, ponieważ zakłada jakieś piętrowe wyobrażenie rzeczywistości, gdzie Bóg przebywa na samej górze, które nie jest prawdziwe. W panenteistycznym modelu przedstawiania Boga On jest wszędzie jako stwórcza podstawa rzeczywistości. Dlatego wyrażenie „Ojciec w niebie” jest wyrażeniem symbolicz-

⁵³ Por.: PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA, *O teologii mistycznej*, „Znak” (1992), nr 2, s. 5–9; B. ALTANER, A. STUIBER, *Pseudo-Dionizy Areopagita*, w: *Patrologia*, Warszawa 1990, s. 648–652.

⁵⁴ Por. ST 1, s. 277; F.W. DILLSTONE, *The Power of Symbols*, London 1986, 42n.

⁵⁵ Wj 20,3; por. P. TILLICH, *Dynamika wiary*, Poznań 1987, s. 103–104.

⁵⁶ Por. P. TILLICH, *Dynamika*, s. 123.

⁵⁷ Por.: ST 1, s. 271–272, także s. 286–289; P. TILLICH, *Symbol religijny*, w: *Pytanie o Nieuwarunkowane*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1994, s. 158–180; L. DUPRÉ, *Święte znaki*, w: TENŻE, *Inny wymiar*, s. 120–156.

nym, które wskazuje na świętość Boga, który jest oddzielony od świata bytów skończonych⁵⁸. Podobnie wyrażenie „wszechmogący Bóg” (*Almighty God*) w symboliczny sposób mówi o odczuciu przez człowieka boskiej wszechobecnej mocy. Natomiast, w zwrocie „wieczny Bóg” (*Eternal God*) kryje się informacja o nieziennej postawie Nieuwarunkowanego (Boga), która partycypuje we wszystkich bytach skończonych. Wyrażenia: „Bóg stworzył świat”, „Bóg posłał swego Syna”, „Bóg dokona spełnienia świata” przypisują Bogu działanie skutkowe, w konkretnym czasie i przestrzeni. Bóg nie podlega ludzkim kategoriom, stąd tak opisane jego działanie można rozumieć jedynie w sensie symbolicznym. Bóg działa ponad ludzkim czasem i przestrzenią, nie dotyczą go kategorie przyczynowości. Szczególnie dwa biblijne symbole Boga Tillich poddaje głębszej analizie: symbol B o g a j a k o P a n a (*God as Lord*) oraz symbol B o g a j a k o O j c a (*God as Father*). Te główne symbole są syntezą dwóch grup symboli. Takie symbole, jak: Król (*King*), Sędzia (*Judge*), Najwyższy (*Highest*), można ująć w jednym symbolu Boga Pana. Takie symbole, jak: Stwórca (*Creator*), Wspomożyciel (*Helper*), Odkupiciel (*Savior*), można ująć w symbolu Ojca. „Pan” to symbol boskiej mocy, majestatu, dystansu między nim a stworzeniem. Po drugie „Pan” symbolizuje boski *Logos* bytu, zasadę powstania i istnienia rzeczywistości, od której człowiek z racji swojej skończoności jest oddzielony. Bóg jako „Pan” jest źródłem prawa moralnego, nakazów, przykazań, które są wyrazem jego woli. Bóg jako „Pan” wyznacza i nakazuje cel istnienia całemu stworzeniu, jest dla stworzenia ostatecznym spełnieniem. Natomiast Bóg jako „Ojciec” jest symbolem miłości, jedności Stwórcy ze stworzeniem, najgłębszym źródłem boskiego działania, związku ze światem. Bóg „Ojciec” to Bóg miłości, który akceptuje człowieka, nawet wtedy, gdy człowiek nie czuje się godny akceptacji, umożliwia spełnienie osobowego wymiaru życia bytom skończonym. To Bóg, który przebacza człowiekowi popełnione zło, jest cierpliwy i troskliwy⁵⁹. Przyjęcie wyłącznie jednego symbolu skrzywia chrześcijański model Boga. Bóg jako „Pan” czy Bóg jako „Ojciec” to symbole, czyli dwa odmienne sposoby spojrzenia na tego samego Boga. Religijność, która akceptuje jedynie Boga jako „Ojca”, staje się sentymentalizmem, natomiast religijność zamknięta wyłącznie na Boga jako „Pana” staje się autorytaryzmem, wymuszającym na człowieku posłuszeństwo, niszczącym jego wolność i godność osobową. Boska sprawiedliwość i jego moc przebaczenia w autentycznym modelu Boga nie mogą być od siebie oddzielone, podobnie jak boskie prawo i boska miłość⁶⁰. Człowiek wtedy autentycznie przyjmuje boskie przebaczenie, gdy ma ono moc akceptującą go, zmazanie winy musi być jednocześnie z ponownym włączeniem we wspólnotę z Bogiem⁶¹. W tajemnicy boskiego życia oba wymiary Boga: miłosierny i władczy, są ze sobą we wzajemnej, uzupełniającej się relacji. Modlitwa do Boga jako „Ojca” i Boga jako „Pana” winna być rozważa-

⁵⁸ Por. ST 1, s. 287–289.

⁵⁹ Por. ST 1, s. 286n.

⁶⁰ Por. ST 1, s. 288n.

⁶¹ Por. ST 1, s. 289.

niem tajemnicy boskiego działania, rozumianego jako działanie Nieuwarunkowanego.

Analizując Tillichowską koncepcję symbolu jako najlepszego sposobu mówienia o Bogu, pojawia się problem, czy symboliczność terminów biblijnych nie zaprzecza ich realności. Ponadto pojawiają się wątpliwości, czy dla Tillicha Jezus Chrystus jest najważniejszym, centralnym i ostatecznym objawieniem Boga, czy może istnieją inne równoprawne objawienia? Jego stanowisko w tej kwestii nie jest jednoznaczne. W XX wieku pojawił się w teologii nurt zwany „pluralistyczną teologią religii”, której przedstawicielami są: W.C. SMITH, J. HICK, P. KNITTER, R. PANIKAR, S. SAMARHA, P. SCHMIDT-LEUKEL. Nie uważają oni Chrystusa za najważniejsze i ostateczne boskie Objawienie i proponują teocentryczną chrystologię, czyli uznanie Boga za głównego inicjatora odkupienia, a tym samym umniejszenie roli Chrystusa w procesie odkupienia. W ich przekonaniu Chrystus jest jedynie uhistorycznieniem boskiej *agape* w konkretnym człowieku — Jezusie z Nazaretu. Objawienie Jezusa Chrystusa jest prawdziwe, ale nie wyłączne. Można Go uznać za centrum i normę własnego życia, nie upierając się przy tym, by był takim dla wszystkich ludzi. Tak rozumiana chrystologia byłaby podstawą dialogu międzyreligijnego⁶². W pewnym sensie Tillichowska koncepcja symbolu religijnego jako uniwersalnego pośrednika między Bogiem a człowiekiem poprzedza ich propozycje. Język symboli jest najwłaściwszym sposobem opisywania obecności Boga w skończonej strukturze świata. Tillich niektóre wypowiedzi z Nowego Testamentu na temat Jezusa traktuje jako mityczne, np. dziewicze poczęcie Zbawiciela czy Jego zmartwychwstanie. Z punktu widzenia teologii katolickiej budzi to poważne zastrzeżenia, czy Tillich nie chciał przez to odebrać tym wydarzeniom realnego znaczenia? Czy nie umniejsza zbawczego charakteru życia i śmierci Jezusa Chrystusa? W przekonaniu protestanckiego teologa najważniejsze wydarzenie Objawienia zaistniało w Jezusie Chrystusie. Scena ewangeliczna, do której często odwołuje się Tillich to wyznanie wiary Piotra w Cezarei Filipowej: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego” (Mt 16,16), które wskazuje na ponadkulturową i ponadhistoryczną misję Chrystusa. Dowodem uniwersalności posłania Jezusa jest krzyż, na którym umarł jednostkowy Jezus w swej ludzkiej naturze, aby mógł się objawić Chrystus jako Nowy Byt. Chrystus jako Nowy Byt daje człowiekowi nową jakość życia, roznieca w nim uśpioną obecność mocy Nieuwarunkowanego. Tillich dostrzega, że w każdej religii istnieje element nieuwarunkowany — boski, który może zostać stłumiony lub stać się przyczyną duchowej wolności⁶³. Zatem, trudno go jednoznacznie uznać za prekursora liberalnej teologii religii.

⁶²Por. T. DOLA, *Koncepcja pluralistycznej teologii religii*, RTSO 15(1995), s. 19–30; J. DUPUIS, *The Christological Debate in the Context of Religious Plurality*, „Catholic International”, (1991), nr 1, s. 539–544.

⁶³Por. P. TILlich, *Chrześcijaństwo a spotkanie religii światowych*, w: *Pytanie o Nieuwarunkowane*, s. 257–317; TENŻE, *Istota języka religijnego*, w: *Pytanie o Nieuwarunkowane*, s. 136–157; J.A. KŁO-CZOWSKI, *Paul Tillich — teolog „troski ostatecznej”*, s. 24–28.

4. Wnioski

Dążenie każdego człowieka do odnalezienia sensu własnego życia jest czymś elementarnym. Bez Boga, bez ostatecznej nadziei pokładanej w Bogu, życie ludzkie byłoby absurdalne. Z chęci przewyciężenia trwogi, związanej z groźbą samotności w kosmosie czy strachu przed absolutnym nieistnieniem, wyrasta ludzka potrzeba pytania o Boga. Poszukiwanie sensu, który przekracza ludzkie skończone życie jest wspólne dla wszystkich religii, które łączy pytanie o Nieuwarunkowanego. Pytając o Boga, człowiek staje w obliczu tajemnicy, która przekracza jego możliwości poznawcze. Wtedy pojawia się problem, czy niepoznawalność Boga wyklucza jego realną obecność w świecie? Na jakiej zasadzie jest możliwa komunikacja z Bogiem? Czy Bóg może przyjść człowiekowi z pomocą i stanowić źródło sensu jego życia, czy nie jest obojętny na ludzkie cierpienie? Gdzie, w czym lub kim szukać śladów obecności Boga? Pytania te wyrastają z głębokich niepokojów człowieka. Człowiek wierzący, odkrywając obecność Boga w świecie, próbuje znaleźć odpowiedni model opisanie tej obecności. Każdy z modeli jest uwarunkowany, niepełny, w tym model proponowany przez Tillicha. Żaden z modeli nie jest najlepszy, ani nie wyklucza pozostałych. Bóg jako Nieuwarunkowany jest tajemnicą, człowiek na wiele sposobów może zbliżać się do tej tajemnicy. Paul Tillich, przedstawiając model obecności Boga w świecie, starał się dać odpowiedź na powyższe pytania. W swoim przedstawieniu Boga Tillich krytykuje klasyczny model przedstawiania Boga, gdzie traktuje się go jako Najwyższy Byt w drabinie bytów. Z drugiej strony, Tillich jest niechętny supranaturalistycznej koncepcji Boga, gdzie umieszcza się Go ponad lub poza światem. Bóg jako Nieuwarunkowany jest obecny w całej strukturze rzeczywistości, jest obecny w każdym wymiarze rzeczywistości (panenteizm). Jednak między Bogiem i światem istnieje ontologiczna różnica. Bóg jest nieuwarunkowany, wieczny, nieskończony, natomiast świat jest uwarunkowany, czasowy, skończony. Konieczność obecności Boga w świecie jest koniecznością ontologiczną, a nie logiczną. Istnienia Boga nie można udowodnić. Bóg jest podstawą struktury świata. Stworzenie, w tym człowiek, uczestniczy w strukturze Bytu-przez-siebie. Człowiek, który odrzuca Boga, traci stróża własnego człowieczeństwa, w konsekwencji traci siebie. Bóg jest ostatecznym źródłem mocy bytu, która integruje ludzką osobę i nadaje sens jej życiu. Ludzka natura jest mieszaniną elementów nieskończonych i skończonych. Z racji swojej skończoności człowiek jest oddzielony od Stwórcy. Z tego oddzielenia wynika z jednej strony indywidualna ludzka wolność osobowa, a z drugiej, doświadczenie egzystencjalnego lęku, samotności. Ponowny ład wewnętrzny w ludzką naturę i relacje międzyludzkie może wnieść jedynie Boża miłość. Najdoskonalszym jej wyrazem jest Chrystus, rozumiany przez Tillicha jako Nowy Byt, dawca autentycznego osobowego życia.

Tillich mówił o pierwotnym i wtórnym aspekcie natury Bożej. Termin „Byt-przez-siebie” określa statyczny, a zarazem potencjalny aspekt jego natury. Wtórny aspekt natury Bożej to „Bóg żywy”, jest on aktualizacją potencjalnej mocy Bytu-przez-siebie. „Bóg żywy” to źródło mocy bytu i jako taki uczestniczy w skończo-

nych strukturach bytu, warunkuje ich aktualizację, wewnętrzny porządek. Wszystkie klasyczne sposoby mówienia o Bogu są symboliczne, także termin „Bóg” jest symboliczny. Jedyne niesymbolicznymi wyrażeniami na temat Boga są: „Nieuwarunkowany” i „Byt-przez-siebie”. Język symboli jest najlepszym sposobem mówienia o nim. Obraz Boga jest zbudowany z wielu elementów, biblijne symbole „Bóg jako Ojciec” i „Bóg jako Pan” określają jego dwa dopełniające się wymiary miłości i sprawiedliwości. Obraz Boga nie jest przez człowieka stworzony, ale zadany mu do zinterpretowania i rozumienia. Szczególnie istotna dla Tillichowskiego modelu Boga jest postawa ekumeniczna, wrażliwość na problem Boga we wszystkich religiach chrześcijańskich i niechrześcijańskich. Wszyscy ludzie są o coś fundamentalnie zatroskani, szukają sensu własnego istnienia, co dla Tillicha jest równoznaczne ze stawianiem pytania o Boga. Symbole religijne odsłaniają tajemnicę jego obecności w świecie, one same nie są święte, chociaż uczestniczą w świętości Boga.

Paul Tillich's Panentheistical Model of Speaking about God

Summary

Paul Tillich was a Protestant theologian and philosopher. He was born in Strzadel Germany. In 1933 he emigrated to the United States when nazi took power in Germany. In the USA he worked at the American universities of Chicago and Boston, he died in 1965. Tillich tried to unite philosophy and theology concerning the problem of God. Philosophy deals with the structure of Being it-self, and theology deals with the meaning of being for us. Being it-self, Unconditional, living God are key notions in his method talking about God. Being it-self is the dynamics potentiality of being, living God is the actuality realm of being. Being it-self is the basic existence of all beings. Living God is the power of being. This power of being as action and expression, is given to everything with its existence. Unconditional and conditional elements are always present in structure of being. Man is driven towards faith by his awareness of the Infinite. God is the creator of the world, he is basic creator of every thing in evry moment. Agape is the spiritual aspect of love, love is the ontological unity of unconditional and conditional elements in human life. We must speak of God as Being it-self only in symbolic terms. Symbolic language alone is able to express the ultimite reality. Symbols are created in several sphares of man's cultur: political, artistic, and the religion reality. In religion language: Almighty God, Eternal God, Judge, Highest, Creator, Savior, Lord, Father are the symbols unconditional God as Being it-self.