

Ks. Marcin Napadło  
*Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*

### **Mysleć i mówić o Bogu dzisiaj. Paula Tillicha propozycja refleksji nad religią\***

„Czy sytuacja, w której dla większości Europejczyków Bóg jest bogiem nieznanym i obcym, nie stanowi wezwania do »nowego Areopagu«?”

Tomáš Halík

XX wiek w filozofii jest bodajże jednym z najbardziej złożonych okresów rozwoju myśli ludzkiej<sup>1</sup>. Wynika to, ogólnie mówiąc, z bogactwa przenikających się wpływów różnych nurtów filozofii, wzajemnego oddziaływania na siebie różnych myślicieli, bogactwa podejmowanych problemów, nierzadko w kontekście innych dyscyplin wiedzy (np. socjologii, psychologii, historii czy teologii). Owa „złożoność” XX-wiecznej filozofii znalazła również odzwierciedlenie w refleksji nad religią. Wbrew pozorom, w dobie powszechnego sekularyzmu, filozoficzny ateizm czy agnostycyzm nie były dominującymi nurtami we współczesnej filozofii, a śmiałość podejmowanych zagadnień filozoficzno-religijnych może tak jednych zadziwiać i inspirować jak i niepokoić drugich. Wielu filozofów bowiem, stawiając swoje pytania, szło pod prąd wobec panujących trendów, szukając nowych dróg rozumienia religii czy mówienia o Bogu. „(...) Czy Bóg transcendentny może być Absolutem w dialogu?”<sup>2</sup> – pytał kiedyś francuski filozof religii H. Duméry. Jak ocalić transcendencję, o której oznajmia religia, nie narażając na szwank dialogu między Bogiem a człowiekiem, o którym również religia informuje? Czy między agnostycyzmem, który ostatecznie prowadzi do ateizmu, a antropomorfizmem możliwa jest trzecia droga? To tylko niektóre, ogólne pytania jakie stawiali sobie filozofowie i teologowie w XX-wiecznej dyskusji.

Paul Tillich (1886 – 1965) bez wątplenia należy do czołówki współczesnych myślicieli, którzy z ogromną pasją włączali się do szeroko rozumianej dyskusji toczącej się na „Areopagu współczesnej kultury”. Zalicza się go do trójki wielkich teologów protestanckich XX stulecia, obok Karla Bartha (1886 – 1968) i Rudolfa Bultmanna (1884 – 1976). Jednakże jest on nie tylko teologiem. To także filozof, znawca kul-

<sup>1</sup> *Tekst jest zapisem referatu wygłoszonego 15. 04. 2009 r. podczas naukowej konferencji studenckiej „Quo vadis HOMO? Człowiek wobec religii.” na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.*

Zob. obszerny wstęp do T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku. Nurty: filozofia życia, pragmatyzm, filozofia ducha*, t. 1, Kraków 2009, s. 24-53.

<sup>2</sup> H. Duméry, *Problem Boga w filozofii religii. Krytyczny rozbiór kategorii Absolutu i schematu transcendencji*, tłum. I. Kania, Kraków 1994, s. 108-109.

tury, historyk religii – jako człowiek o wielkiej erudycji osiągnął szeroko rozpoznane uznanie. Czy również dzisiaj jego zamiśl nad religią może stać się dla nas znaczący i inspirujący?

Tillich nie tworzył w intelektualnej i historycznej „próżni”. Pytania, jakie stawiał i odpowiedzi, jakich udzielał, wynikały właśnie z „ducha czasu”, w jakim przyszło mu żyć i nauczać. Aby zarysować klimat epoki, w jakiej wyrasta jego refleksja, należy wspomnieć „mistrzów podejrzeń”: Karola Marksa, Friedricha Nietzschego oraz Zygmunta Freuda. Ich „demistyfikacja mechanizmów tworzenia bogów”<sup>3</sup> odcisnęła niezatarte znamię na współczesnej filozofii Boga. Tłumaczenie przez nich doświadczenia religijnego, jako doświadczenia społecznego czy psychicznego, skierowało wielu myślicieli na tory poszukiwań nowych koncepcji tłumaczących oryginalność i nieredukowalność doświadczenia religijnego, co często prowadziło m. in. do redefiniowania samej religii.

Wiąże się to także z innym aspektem tworzenia się meandrów XX-wiecznej myśli filozoficzno-religijnej, mianowicie z rozpoczynającym się w XIX wieku gwałtownym rozwojem nauk szczegółowych. Prowadzi to do konfliktu między XIX-wiecznym idealizmem i pozytywizmem z jego nowym paradygmatem poznania i wiedzy naukowej. Staje się to konfliktem na linii religia – nauka. Wobec chwiejącego się zaufania względem prawd idealizmu i religii przełomu XIX i XX wieku, wielu filozofów i teologów zwraca się w stronę naukowej wizji świata, szukając jakiegoś spójnego obrazu całości, często niestety – w ocenie niektórych – przyczyniając się do usuwania religii z dziedziny ludzkiego doświadczenia<sup>4</sup>. Równolegle przemianom ulegają struktury społeczne dawnego porządku. W powyższym kontekście Tillich powie: „burze naszych czasów nie są wcale przypadkowe, spowodowane działalnością ludzi źle usposobionych, lecz są one strukturalną koniecznością, wywołaną przez struktury i tendencje społeczeństwa mieszczańskiego XIX i XX stulecia”<sup>5</sup>. Niemniej owe „burze” stały się przyczyną tego, że niektórzy zaczęli upatrywać źródła kryzysu Zachodniej cywilizacji w jej rezygnacji z transcendencji Boga i jednocześnie zaczęli szukać całkowicie transcendentnego Boga, który może przynieść zbawienie ludzkości. Takim przykładem może być twórca teologii dialektycznej i jednocześnie intelektualny adwersarz Tillicha, Karl Barth. Z punktu widzenia teologii, Barth neguje wszelką teologię naturalną i wprowadza radykalny rozdział między Bogiem a światem<sup>6</sup>. W wyniku takiego rozwoju nieuchronnie musi dojść do zerwania bliskiego związku między filozofią i teologią (religią), charakterystycznego dla wcześniejszych stuleci. Znamienne jest, że ów trend przychodził także od strony samej filozofii. Chodzi tu o filozofię analityczną, w jej wczesnym okresie neopoztywizmu („czego nie można doświadczyć, o tym trzeba milczeć” – L. Wittgenstein).

<sup>3</sup> T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*, Kraków 2007, s. 9.

<sup>4</sup> Por. E. Th. Long, *Twentieth-Century Western Philosophy of Religion 1900 – 2000*, Dordrecht, Boston, London 2003, s. 101-107.

<sup>5</sup> P. Tillich, *Der Protestantismus. Prinzip und Wirklichkeit*, Stuttgart 1950, s. 196, cyt. za: K. Karski, *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1971, s. 76-77.

<sup>6</sup> Por. K. Karski, *Teologia protestancka XX wieku*, s. 27-48.

Wybuch i wojny światowej stał się katastrofą idealistycznego myślenia w ogóle. Powstała na nowo przepaść, między dotychczasową filozofią a tragiczną rzeczywistością, zrodziła w Tillichu i całym pokoleniu wojennym potrzebę stworzenia nowego języka i sposobu wyrażania swych myśli. „Doświadczenie czterech lat wojny odsłoniło mi i całemu mojemu pokoleniu głębię (abyss) w ludzkiej egzystencji, której nie można było ignorować. Jeżeli ponowne połączenie teologii i filozofii miałyby stać się możliwe, mogłyby zostać osiągnięte w syntezie, która oddawałaby sprawiedliwość temu doświadczeniu głębi w naszych życiach. Moja filozofia religii narodziła się zatem jako próba zadośćuczynienia temu wymaganiu”<sup>7</sup> – wyznaje Tillich.

O duchowym kryzysie i chorobie Europy, wyraźnie uwidaczniającym się w okresie międzywojennym, pisał także E. Husserl. Przyczyny takiego stanu rzeczy upatrywał w „zbląkanym racjonalizmie”, który okazał się absurdalny, w ogóle „niezdolny do uchwylenia obchodzących nas problemów ducha”<sup>8</sup>.

Tak oto zarysowane zostaje duchowe tło epoki, w jakiej żyje i tworzy Paul Tillich. J. L. Adams twierdzi, że cały rozwój myśli niemieckiego filozofa i teologa można rozważać jako protest, z jednej strony wobec współczesnych tendencji do idealistycznego jak i naturalistycznego racjonalizmu, a z drugiej wobec nowoczesnego, zmechanicyzowanego świata z jego dehumanizującymi skutkami w społeczeństwie przemysłowym. Być może więc inspiracje, jakie przynosi Tillich, trzeba odczytywać „(...) w kontekście konfliktu wewnątrz nowoczesnego, Zachodniego społeczeństwa i filozofii”<sup>9</sup>.

Zauważmy, że jak nowożytna filozofia religii wiązała się z ruchem emancypacji filozoficznego myślenia spod panowania teologii, tak współcześnie trudno nie zauważyć tendencji przeciwnej. Nie chodzi tu jednak o to, by powrócić do sytuacji (potocznie rozumianej): *philosophia est ancilla theologiae*. Oczywiście, istnieje bardzo wiele różnorodnych sposobów uprawiania filozofii religii, tak jak wyróżnia się wiele koncepcji i kierunków filozofii w ogóle. Należy przede wszystkim odróżnić autonomiczną filozofię religii (dysponuje własnymi danymi do wyjaśniania niezależnie od innych nauk) od nieautonomicznej, która mniej lub bardziej nawiązuje do innych nauk, w tym także do teologii czy wiary religijnej<sup>10</sup>. Jak rozumieć wyżej wspomnianą tendencję?

Pozostawiając na boku dyskusję dotyczącą metodologicznej kwestii autonomii filozofii (lub jej braku) w podejmowanym dyskursie o religii, można mówić tu o poszukiwaniu nowego języka – adekwatnego do czasów współczesnych. W tym świetle można by spojrzeć także na filozofię religii P. Tillicha. Znamienne tutaj jest nieprzypadkowe podobieństwo Tillicha do Schleiermachera<sup>11</sup>. Obaj bowiem wyrastają z jednego pnia klasycznej filozofii niemieckiej. Niekiedy pejoratywnie określa

<sup>7</sup> P. Tillich, *On The Boundary, An Autobiographical Sketch*, New York 1966, s. 52.

<sup>8</sup> E. Husserl, *Kryzys kultury europejskiej i filozofia*, tłum. J. Sidorek, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 29, 1983, s. 317-347.

<sup>9</sup> J. L. Adams, *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science and Religion*, New York 1970, s. 207.

<sup>10</sup> A. Bronk, *Podstawy nauk o religii*, Lublin 2003, s. 172-173.

<sup>11</sup> Zob. F. D. E. Schleiermacher, *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, tłum. Jerzy Prokopiuk, Kraków 1995.

się tę filozofię jako spekulatywną, w sensie myślenia abstrakcyjnego, dociekania nieopierającego się na doświadczeniu. Jednakże klasyczni filozofowie niemieccy wydają się być przede wszystkim spekulatywni w ogólnym znaczeniu tego słowa. Mianowicie, próbują oni „ogłądać” (łac. *speculatio*<sup>12</sup>) świat w nowy sposób, a robiąc to, na nowo „badają” znaczenie pewnych starych dróg<sup>13</sup>. Jak Schleiermacher poszukiwał nowego języka i sposobu wyrażania głębi doświadczenia religijnego<sup>14</sup>, tak przeszło sto lat później tego samego zadania podjął się Tillich<sup>15</sup>. Jednakże wykracza on poza granice niemieckiego idealizmu. W swojej twórczej pracy bardzo mocno nawiązuje do szeroko rozumianego egzystencjalizmu, co prowadzi go do nowego rozumienia relacji między filozofią a teologią. Duże znaczenia miały dla niego wykłady Heideggera w Marburgu oraz publikacja jego *Bycia i czasu*. Jak sam wyznaje, praca Heideggera miała większe znaczenie niż cokolwiek innego od czasów Badań logicznych Husserla<sup>16</sup>.

Niemiecki filozof i teolog stawia pytanie charakterystyczne dla wielu myślicieli połowy XX wieku: Jak myśleć i mówić o Bogu w wieku zdominowanym przez używanie metody nauk matematyczno – przyrodniczych jako jedynej, pewnego źródła zdobywania wiedzy?<sup>17</sup> Tillich ukazuje się tutaj z jednej strony jako teolog, definiujący na nowo apologetyczne zadania teologii chrześcijańskiej, a z drugiej jako filozof, który kwestionując wąskie koncepcje współczesnej racjonalności i doświadczenia, szuka adekwatnych rozwiązań. Jako filozof i teolog szuka dróg pojednania rozumu i wiary, religii i kultury; dróg, które pomogą współczesnemu człowiekowi zrozumieć samego siebie i dojść do Boga<sup>18</sup>. Od czego więc zaczyna?<sup>19</sup>.

<sup>12</sup> Zob. A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa 1992, s. 636: 1. śledzenie, szpiegowanie, czuwanie, wypatrywanie; 2. badanie, oglądanie; 3. (w filozofii) dochodzenie prawd leżących poza obrębem doświadczenia; itd.

<sup>13</sup> Por. F. Copleston, *Historia filozofii. Od Fichtego do Nietzschego*, t. 7, Warszawa 1995, s. 7-35.

<sup>14</sup> Por. M. Potępa, *Wprowadzenie do teologii młodego Schleiermachersa*, wstęp do: F. D. E. Schleiermacher, *Mowy o religii*, s. 9.

<sup>15</sup> Należy zauważyć, że rozprawa habilitacyjna Tillicha dotyczyła twórczości Schleiermachersa: *Der Begriff des Übernatürlichen, sein dialektischer Charakter und das Prinzip der Identität, dargestellt an der supranaturalistischen Theologie vor Schleiermacher* (1915 r.) – przypis za: P. Tillich, *A History of Christian Thought. From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*, Published by Simon and Schuster, New York 1972, s. 331.

<sup>16</sup> Por. P. Tillich, *On The Boundary*, s. 56.

<sup>17</sup> Por. E. Th. Long, *Twentieth-Century Western Philosophy of Religion 1900 – 2000*, s. 263-264.

<sup>18</sup> Por. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, tłum. J. Marzęcki, t. 1, Kęty 2004, s. 11-68; (dalej jako TS, t. 1).

<sup>19</sup> Próbę zarysu filozoficznej myśli P. Tillicha prezentuje przynajmniej kilku polskich autorów. Chyba do klasycznych wprowadzeń (artykułów) należałoby zaliczyć: J. A. Kłoczowski, *Paul Tillich – teolog „troski ostatecznej”*, wstęp do P. Tillich, *Dynamika wiary*, Poznań 1987, s. 7-28; K. Mech, *Paul Tillich: między filozofią a teologią*, wstęp do: P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1994, s. 11-26; H. Perkowska, *Bóg filozofów XX wieku. Wybrane koncepcje*, Warszawa, Poznań 2001, s. 215-248; L. Łysień, *Religia, ateizm, wiara. Problematyka filozofii Boga w XIX i XX wieku*, Kraków 2004, s. 249-260. Z literatury obcojęzycznej wymieńmy choćby tylko: R. P. Scharlemann, *Tillich Paul*, w: M. Eliade (red.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 14, New York, London 1987, s. 530-533; G. B. Hammond, *Tillich Paul*, w: E. Craig (red.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London – New York 1998, s. 409-413; E. Th. Long,

## 1. Filozofia religii jako pytanie o Nieuwarunkowane

Mogłoby się wydawać, że Tillich jako teolog i pastor rozpocznie tak, jak zrobiłby to (teoretycznie) niejeden chrześcijański teolog – od Objawienia Boga w Jezusie Chrystusie. Jednak Tillich powie, że „filozofia religii, która nie zaczyna od czegoś bezwarunkowego, nigdy nie osiąga Boga”<sup>20</sup>, a Objawienie może mieć znaczenie dla nas o tyle, o ile wiąże się z egzystencjalnymi pytaniami, pytaniami dotyczącymi naszej skończoności i zagrożenia niebytem<sup>21</sup>. Dlatego m. in. niemiecki myśliciel unika dyskusji, w których szuka się miejsca dla Boga jako „wypełniacza szczeliny” w naukowym światopoglądzie; dyskusji idących w kierunku pytań o istnienie Boga. Paradoksalnie wręcz, Tillich uważa, że: „Jeżeli zaczyna się od pytania, czy Bóg istnieje albo nie istnieje, nigdy nie można do Niego dotrzeć; i jeżeli twierdzi się, że On istnieje, to nawet trudniej dotrzeć do Niego, niż kiedy dowodzi się, że On nie istnieje. Bóg, o którego istnienie albo nieistnienie można się spierać, jest rzeczą obok innych, pośród wszechświata istniejących rzeczy”<sup>22</sup>. W takiej sytuacji negacja Boga nie tylko, że jest możliwa, ale wręcz staje się nieunikniona – zwłaszcza w sytuacji, w której ktoś zaczyna od stwierdzenia o istnieniu Najwyższego Bytu zwanego Bogiem. Jest to pierwszy krok do ateizmu – tłumaczy autor<sup>23</sup>. W tym świetle widać także jego krytyczną ocenę klasycznie rozumianej teologii naturalnej, jakkolwiek dodaje, że tradycyjne argumenty za istnieniem Boga miały sens o tyle, o ile dawały „analizę ludzkiej sytuacji i ukrytego w niej pytania o Boga”<sup>24</sup>.

Tillich, w swoich wczesnych pismach (1925r.), tłumaczył, że „religia jest bezpośrednio [skierowaniem] ku Nieuwarunkowanemu” (directedness toward the Unconditional)<sup>25</sup>. Będzie to stanowić rdzeń całej koncepcji jego filozoficznej refleksji nad religią. W późniejszych pismach będzie używał charakterystycznego dla niego terminu „troski ostatecznej” (ultimate concern). W terminie tym mają zawierać się wszelkie subiektywne jak i obiektywne konotacje. Mianowicie, religijne zatroskanie musi być ostateczne, totalne, „niezależne od jakichkolwiek uwarunkowań charakteru, pragnienia czy okoliczności”, pełne „nieskończonej pasji i zainteresowania (Kierkegaard)”. Jednocześnie termin ten ma wskazywać na „korelat bezwarunkowego zatroskania, nie zaś »najwyższą rzecz« zwaną »absolutem« lub »tym, co nieuwarunkowane«, o czym można by argumentować w wymiarze oderwanej obiektywności”<sup>26</sup>. Dlatego Tillich chce unikać terminów wskazujących na „to, co nieuwarunkowane”, „to, co uniwersalne”, „to, co ostateczne”, czy „to, co nieskończone”, choć jak przyznaje nie da się uniknąć w naszym mówieniu świadomości

---

*Twentieth-Century Western Philosophy of Religion 1900 – 2000*, s. 325-328.

<sup>20</sup> TS, t. 1, s. 193.

<sup>21</sup> Por. TS, t. 1, s. 105-113.

<sup>22</sup> P. Tillich, *Religion as a Dimension in Man's Spirituals Life*, w: Tenże, *Theology of Culture*, London, Oxford, New York 1964, s. 4-5.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 5.

<sup>24</sup> P. Tillich, *Teologia systematyczna*, tłum. J. Marzęcki, t. 2, Kęty 2004, s. 20; (dalej jako TS, t. 2).

<sup>25</sup> P. Tillich, *What is religion?*, New York, Evanston, San Francisco, London 1973, s. 59.

<sup>26</sup> TS, t. 1, s. 19.



tego „czegoś”. Jednak nie powinniśmy tego pojmować jako obiektu, który można poznać czy ująć bez zatroskania.

Są dwie drogi poszukiwania Nieuwarunkowanego. Obie prowadzą przez człowieka. Bowiem jak mówi Tillich: „(...) człowiek jest pytaniem, jakie zadaje o samego siebie, przed sformułowaniem jakiegokolwiek pytania. (...) Bycie człowiekiem oznacza zadawanie pytań o własny byt [bycie] (being) i życie pod wpływem odpowiedzi udzielanych na to pytanie”<sup>27</sup>. Jedną z dróg ku Nieuwarunkowanemu, niemiecki myśliciel określa jako postrzeganie ontologiczne. „Człowiek postrzega bezpośrednio Nieuwarunkowane, które poprzedza wszelki rozdział i interakcję podmiotu i przedmiotu, zarówno w sferze teoretycznej jak i praktycznej”<sup>28</sup>. Można to określić jako „obecność nieskończoności”, daną jakoś świadomości człowieka w akcie przed-rozumienia<sup>29</sup>. Tillich określa to także jako „mistyczne a priori”, „świadomość czegoś, co przekracza rozłam pomiędzy podmiotem a przedmiotem”<sup>30</sup> i dodaje jeszcze, że jest to bezpośrednie doświadczenie „czegoś ostatecznego w zakresie wartości i bytu, czego można się stać intuicyjnie świadomym”<sup>31</sup>. Wobec czego – trzeba dodać – nie można pozostać już obojętnym. Ta nieskończoność dana człowiekowi w jakimś przed-rozumieniu ma charakter „pierwotnego poruszenia”<sup>32</sup>. I choć w sensie intelektualnego pojmowania jest czystą nieokreślonością, staje się jakby źródłem myślenia, tym, co do myślenia wzywa. Dlatego człowiek poruszony „mistycznym a priori” może zapytać o Boga. Jeszcze inaczej mówiąc, pytanie to jest możliwe, „gdyż uobecnia się w nim [w człowieku] poczucie Boga”<sup>33</sup>. W ten sposób Tillich może powtórzyć Augustyńską formułę, reprezentowaną przez trzynastowieczną szkołę franciszkańską: „Bóg jest przesłanką pytania o Boga”<sup>34</sup>.

Drugą drogą jest analiza egzystencjalnej sytuacji człowieka. Tillich twierdził, że: „(...) musimy zaczynać od dołu, a nie od góry. Musimy zaczynać od doświadczeń, jakie są udziałem człowieka w jego sytuacji tu i teraz, i od pytań, które w niej mają swoje źródło i z niej wyrastają. Dopiero potem możemy przejść do symboli, które zgłaszają roszczenie do zawierania odpowiedzi”<sup>35</sup>. Pytania egzystencjalne, z którymi każdy musi się zmierzyć, odnoszą się do doświadczenia szoku przemijalności, groźby niebytu, wyrażającego się w całym dramacie istnienia, ze złem, jakiego doświadcza człowiek pod postacią lęku, grzechu, samotności itd. Analiza egzystencjalna, poprzez interpretacje konkretnych sytuacji rozumianych jako „całokształt ludzkiej twórczej samointerpretacji”<sup>36</sup>, ma pomóc człowiekowi zrozumieć: „Kim jest?”, a jednocześnie wskazywać odpowiedzi na pytanie: „Kim może być?”. W ten sposób

<sup>27</sup> TS, t. 1, s. 63.

<sup>28</sup> P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, s. 66.

<sup>29</sup> Por. K. Mech, *Chrześcijaństwo i dialektyka w koncepcji Paula Tillicha*, Kraków 1997, s. 75-79.

<sup>30</sup> TS, t. 1, s. 16.

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Por. K. Mech, *Chrześcijaństwo i dialektyka*, s. 78. Zob. także na ten temat T. E. McCollough, *The Ontology of Tillich and Biblical Personalism*, *Scottish Journal of Theology* 1962, vol. 15.

<sup>33</sup> TS, t. 1, s. 191.

<sup>34</sup> P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, s. 56

<sup>35</sup> Tamże, s. 210.

<sup>36</sup> TS, t. 1, s. 12.

człowiek odkrywa w sobie jakieś rozdarcie, zagrożenie i wyobcowanie, a jednocześnie tęsknotę za nieskończonością i „otwarcie na dopełnienie”<sup>37</sup>. Zdaniem autora Teologii systematycznej całą tę sytuację najlepiej obrazuje biblijny mit o Upadku. Dla Tillicha jest to symbol ludzkiej sytuacji w ogóle (wymiar uniwersalny). Nie jest to wydarzenie mające określony czas i miejsce, ma ono raczej charakter ontologiczny, co więcej, jest także wydarzeniem kosmicznym, dotyczącym całej struktury rzeczywistości<sup>38</sup>.

Tak oto człowiek staje się „bramą do głębszych poziomów rzeczywistości” w tym sensie, że „bezpośrednie doświadczenie własnego istnienia objawia coś z natury egzystencji w ogóle”<sup>39</sup>. Tillich wyrażał przekonanie, że poznanie natury własnej skończoności może dać poznanie skończoności we wszystkim istniejącym. Tym samym pytanie ukryte, w skończoności człowieka, może być zadane do rzeczywistości w ogóle. Pytanie to staje się pytaniem o naszą „troskę ostateczną”, o to, co określa nasz byt lub niebyt.

## 2. Rozum i Objawienie

Odpowiedzi na egzystencjalne pytania, według Tillicha, może udzielić tylko Objawienie. W doktrynie niemieckiego filozofa i teologa można wyróżnić filozoficzną (uniwersalną) i teologiczną koncepcję Objawienia („wystąpienie Jezusa jako Chrystusa”). Objawienie uniwersalne jest to manifestacja tego, co nas ostatecznie obchodzi (troski ostatecznej); to – uogólniając myśl autora Teologii systematycznej – manifestacja „tajemnicy” głębi rozumu i gruntu bytu czy też bytu-samego. Innymi słowy, o prawdziwej tajemnicy manifestującej się w Objawieniu możemy, według Tillicha, mówić wtedy, gdy „rozum jest wyprowadzony poza siebie (is driven beyond itself) do swego »gruntu i bezdenności«, do tego, co »poprzedza« rozum, do faktu, że »byt jest a niebytu nie ma« (Parmenides), do faktu pierwotnego (Urtatsache), że istnieje raczej coś niż nic”<sup>40</sup>. Takie doświadczenie Tillich określa mianem „szoku ontologicznego” czy „wstrząsu niebytem” (owa „bezdenność” to groźba niebytu). Jednocześnie jest to doświadczenie tajemnicy mającej pozytywny aspekt, mianowicie „gruntu”, który „pojawia się jako moc bytu, przewyciężenie niebytu. Pojawia się jako nasze ostateczne zatroskanie. I wyraża się w symbolach i mitach, które wskazują na głębię rozumu i jego tajemnicę”<sup>41</sup>.

Okazuje się, twierdzi Tillich, że problem przyjęcia uniwersalnego objawienia, to problem współczesnej racjonalności i przyjętej koncepcji rozumu. Pytanie o ratio ma za sobą długie dzieje w rozwoju myśli filozoficznej. Od przyjmowanych rozstrzygnięć zależała nie tylko budowana konsekwentnie konkretna koncepcja filozofii

---

<sup>37</sup> Por. K. Mech, *Paul Tillich: między filozofią a teologią*, s. 20.

<sup>38</sup> Por. TS, t. 2, s. 34, 37; TS, t. 1, s. 190.

<sup>39</sup> TS, t. 1, s. 64.

<sup>40</sup> TS, t. 1, s. 106.

<sup>41</sup> Tamże, s. 107.

wraz z jej wizją rzeczywistości, źródeł poznania itp., ale także często koncepcja racjonalności decydowała o możliwości prowadzenia dyskursu religijnego<sup>42</sup>.

W związku z tym niemiecki filozof, nawiązując do tradycji filozoficznej od Parmenidesa do Hegla, postuluje powrót do zepchniętego na peryferia współczesnej kultury rozumu ontologicznego. To rozum, który jest zdolny do odkrycia podstawowej struktury rzeczywistości. Tillich określa go jako strukturę umysłu, „która umożliwia umysłowi uchwytywanie i przekształcanie rzeczywistości. Przejawia się to w poznawczych, estetycznych, praktycznych i technicznych funkcjach ludzkiego umysłu”<sup>43</sup>. Dzięki temu rozumowi wnikamy więc w strukturę bytu, uchwytyjemy wartości i sensy. Jest to możliwe ze względu na to – tłumaczy Tillich za Grekami – że logos, jako uniwersalne formy i zasady wszystkiego, jest wspólny rzeczywistości jako całości oraz ludzkiemu umysłowi. Innymi słowy, rzeczywistość i umysł mają logosową strukturę<sup>44</sup>. Dopiero dzięki takiemu rozumowi człowiek może zapytać o sens swego istnienia.

Tillich zauważa, że żyjemy w czasach dominacji rozumu technicznego. Można go określić jako „instrument techniczny”, który „wyznacza kształt współczesnej cywilizacji technicznej”<sup>45</sup>. Jest on jakby narzędziem pracującym według metody empirycznej weryfikacji, zgodnie z wymogami logiczno-metodologicznej precyzji, czy też jasności semantycznej. Siłą (power) rozumu technicznego jest jego zdolność do analizy rzeczywistości i konstruowania narzędzi<sup>46</sup>. Współczesnym przykładem jego przejawów może być „kalkulacja biznesmena, analizy badacza natury oraz konstrukcja inżyniera”<sup>47</sup>. Oddzielenie rozumu technicznego od rozumu ontologicznego Tillich określa wręcz jako „dehumanizację człowieka”. Doskonałym komentarzem, potwierdzającym jednocześnie aktualność powyższego problemu, mogą być słowa współczesnego nam filozofa T. Gadacza, który stwierdza, że „instrumentalny rozum, choć wie, co czym się robi, jest jednak ślepy na wartości dobra, prawdy i piękna”<sup>48</sup>.

Niestety ograniczona, wąska koncepcja rozumu nie pozwala człowiekowi odkryć wymiaru głębi rozumu. W filozoficzno-teologicznej myśli P. Tillicha, głębia rozumu jest kluczem do zrozumienia, jak człowiek, na wyżej wspomnianych dwóch drogach, odkrywa Nieuwarunkowane i ostatecznie może zapytać o Boga. Niemiecki myśliciel przekonuje, że istnieć coś, na co rozum (ale także cała rzeczywistość) wskazuje jako na swoją podstawę; coś, co manifestuje się w strukturach rozumu, „ale przekracza je mocą i znaczeniem”<sup>49</sup>. Nie jest to po prostu kolejna lub jedna z wielu dziedzin rozumu, lecz raczej jest tym, co rozum funduje, w czym rozum jest

<sup>42</sup> Zob. T. Gadacz, *Rozumowe poznawanie Boga*, Bydgoszcz 2000.

<sup>43</sup> TS, t. 1, s. 72.

<sup>44</sup> Por. P. Tillich, *A History of Christian Thought*, s. 326.

<sup>45</sup> Tenże, *Dynamika wiary*, s. 88.

<sup>46</sup> Por. Tenże, *a History of Christian Thought*, s. 330.

<sup>47</sup> Tamże, s. 325.

<sup>48</sup> T. Gadacz, *O ulotności życia*, Warszawa 2008, s. 88. Autor dodaje, że właśnie rozum techniczny „(...) budował narzędzia opresji i zniszczenia w XX wieku. (...) Potrzebuje zatem koniecznie rozumu metafizycznego jako swego przewodnika. (...) Rozum instrumentalny jest jak rachmistrz, który dobrze może wytyczać tory kolei, liczyć więźniów w obozie koncentracyjnym i pieniądze w banku”.

<sup>49</sup> TS, t. 1, s. 78.



zakorzeniony. Mówiąc o tym, Tillich używa właśnie pojęcia głębi. „Głębia rozumu jest wyrazem czegoś, co nie jest rozumem, lecz poprzedza rozum i przez niego się ujawnia”<sup>50</sup>. Posługując się językiem metafory i nawiązując do tradycji zaczerpniętej z ducha platońskiego, próbuje pokazywać, że każda funkcja rozumu wskazuje na coś ostatecznego, nieuwarunkowanego i jest na to transparentna; to manifestacje „esse ipsum, bytu samego (being itself) jako gruntu i bezdennej głębi wszystkiego istniejącego”<sup>51</sup>. Nasuwają się tu różne skojarzenia z innymi tradycjami filozoficznymi. Rozum miałby wskazywać na coś, co jest jakby krokiem poza inteligibilne struktury, w których rozum właściwie się znajduje. Ten „krok poza”, to np. Jednia lub Źródło w neoplatonizmie.

Tillich wprowadza także w tym kontekście pojęcie „ekstazy rozumu” czy też „ekstazy rozumu”. Nie oznacza to jednak czegoś irracjonalnego (np. emocjonalne przeżycia, utrata świadomości). Raczej jest to nazwanie istotnej cechy ludzkiej świadomości. Mianowicie, chodzi o zdolność do „wykraczania poza siebie”; „sprzeciw” rozumu wobec własnej skończoności. Rozum „może się spełnić jedynie wówczas, gdy wydotanie się poza granice własnej skończoności i doświadczy obecności tego, co ostateczne, obecności sacrum”<sup>52</sup>.

Tak więc, Tillich rozumie uniwersalne objawienie jako wydarzenie, które ma człowieka prowadzić do odkrycia wymiaru głębi rozumu, głębi ludzkiej egzystencji czy rzeczywistości w ogóle. Tillich stwierdza, że człowiek, na jednej z dróg poszukiwań Boga, „odkrywa coś, co stanowi jedno z nim samym, jakkolwiek go nieskończenie przekracza, coś, wobec czego jest wyobcowany, ale od czego nigdy nie był oddzielony i nigdy nie może zostać oddzielony”<sup>53</sup>. To „coś”, to Tillichowska głębia rozumu. Chcąc ująć rzecz jak najprościej, możemy powiedzieć, że boskość ujawnia się jako głębia rozumu, w strukturach ontologicznego rozumu człowieka. Boskość jako głębia rozumu jest tym, w czym rozum człowieka jest zakorzeniony, a zarazem tym, co rozum człowieka przekracza „mocą i znaczeniem”.

Rozum i objawienie – to dwie kolumny, na których wspiera się cała Tillichowska epistemologia religii. Wyraźne w tym przypadku stają się także Tillichowskie inspiracje Rudolfem Otto i jego fenomenologią religii, zwłaszcza kategorią doświadczenia religijnego jako doświadczenia *mysterium tremendum et fascinans*<sup>54</sup>.

### 3. Filozofia i teologia

W świetle powyższych rozważań, również znaczenie filozofii i teologii nabiera dla Tillicha szczególnego charakteru. Według niego, obie muszą pytać o byt (bycie), tzn. O „całość ludzkiej rzeczywistości, strukturę, sens i cel istnienia”<sup>55</sup>. Jednocześnie

<sup>50</sup> Tamże.

<sup>51</sup> Tamże, s. 192.

<sup>52</sup> P. Tillich, *Dynamika wiary*, s. 88-89.

<sup>53</sup> Tenże, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, s. 54.

<sup>54</sup> Zob. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1999; Por. P. Tillich, *Dynamika wiary*, s. 39-42.

<sup>55</sup> TS, t. 1, s. 21.

filozofię rozumie w najszerszy możliwy sposób jako „poznawcze ujęcie rzeczywistości, gdzie obiektem jest rzeczywistość jako taka”<sup>56</sup>. Jak ma się jedno do drugiego? Filozofia, pytając o bycie, pyta, co to znaczy, że coś „jest”? Wszystkie inne, później stawiane pytania, mogą się pojawić tylko dlatego, że coś jest, a nie nie jest. Zatem filozofia pyta o „strukturę”, która czyni rzeczywistość całością (tym, że jest), pyta o kategorie, koncepcje czy pojęcia, które są założone w każdym poznawczym spotkaniu z rzeczywistością. I tutaj znowu można wskazać, jak przez całą refleksję niemieckiego filozofa i teologa przewija się temat „troski ostatecznej”. Ona bowiem określa nasz byt lub niebyt (bycie lub nie-bycie). Ona odsłania przed człowiekiem najgłębsze wymiary pytania ontologicznego – „filozoficzny wstrząs”: „dlaczego jest bycie, a nie raczej nie-bycie?”<sup>57</sup>.

Dlatego filozofia, aby docierać do Nieuwarunkowanego, musi pytać radykalnie; „jest postawą radykalnego pytania (das Fragen) – pytania o pytanie i o wszystkie przedmioty, o ile mogą one dawać konkretne odpowiedzi na owo radykalne pytanie”<sup>58</sup>. Nie może zatrzymać się na zastanych odpowiedziach; nie może poprzestać na jakiś konkretnych treściach, które są tylko i wyłącznie wyrazem Nieuwarunkowanego. Zatem filozofia zaczyna od radykalnego wątpienia. Jest myśleniem wątpiącym, „czystym pytaniem”, które nie zgadza się na to, co „dane z góry”. Nie prowadzi jednak do sceptycyzmu, czy nihilizmu. Jest raczej sięganiem do „korzeni”, do „źródeł” myślenia; jest odkrywaniem Nieuwarunkowanego. W tym sensie, powie Tillich, filozof jest ukrytym teologiem.

Także teologia pyta o bycie. Nie jest to pytanie o jakiś jednostkowy byt, o jego istotę istnienie. Obiektem teologii musi być „to, co nas ostatecznie obchodzi”, co określa nasze bycie lub nie-bycie. Tym może być tylko, jak powie Tillich, „grunt naszego bytu”, „moc bycia” czy „samo-bycie”. Zatem teologia, tak jak i filozofia, nie może uniknąć pytań o bycie, pytań ontologicznych, bowiem to właśnie poprzez bycie manifestuje się „grunt naszego bytu”, „bycie-samo”. Jednak teologię od filozofii ma odróżniać przede wszystkim perspektywa, z jakiej stawiają swoje pytania. Filozof szuka i pyta, pozostając bezstronnym wobec obiektu swojego studium, otwartym na nowe spostrzeżenia i nowe prawdy. Teolog zaś, nie jest bezstronny; jest żarliwie zaangażowany w przedmiot swojego badania. „Teologia traktuje o tym, co nas nieodparcie, ostatecznie, w sposób nieuwarunkowany obchodzi. Traktuje o tym nie dlatego, że to jest, ale że jest dla nas. (...) Teologicznie mówi się tylko wtedy, kiedy się ukazuje, w jaki sposób należy to do tego, co nas ostatecznie obchodzi, do tego, co decyduje o naszym byciu czy niebyciu jako nasz wieczny, ostateczny sens i los”<sup>59</sup>.

Chcąc pokazać to z innej jeszcze strony, można powiedzieć, że „troska ostateczna”, jako „nieuwarunkowane” czy „ostateczne”, zmierza w stronę abstrakcyjności; zaś jako „troska” – w stronę konkretności. Dlatego filozof próbuje zachować ogólność i abstrakcyjność swych pojęć, natomiast teolog podejmuje elementy konkretne,

<sup>56</sup> Tamże, s. 25.

<sup>57</sup> P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, s. 43.

<sup>58</sup> Tamże, s. 29.

<sup>59</sup> P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, s. 46.

szczególne i uwarunkowane. Innymi słowy, filozof szuka wiedzy ogólnej, teolog wiedzy, która zbawia. Taki był też charakter intelektualnych poszukiwań Tillicha, jak sam wyznał: „(...) linia graniczna między filozofią a teologią stanowi centrum mojej myśli i moich prac”<sup>60</sup>.

#### 4. Symbole religijne

Odpowiedzi na pytania, jakie człowiek stawia o bycie, przychodzą poprzez symbole. „Troska ostateczna” może wyrazić się tylko w sposób symboliczny, ponieważ to, co ostateczne, nieuwarunkowane może wyrazić tylko język symboliczny<sup>61</sup>. Tillich rozumie symbol jako formę poznania rzeczywistości, która nie jest dana bezpośrednio, w naocznym oglądzie. Czy może raczej dokładniej mówiąc, symbol ma pomóc dotrzeć nam do tych aspektów rzeczywistości, które są nieuchwytnie dla dosłownego opisu. Takim aspektem jest między innymi sacrum. Symbol ma nam pomóc dotrzeć do tych aspektów, prowokując i wyrażając pewne doświadczenie. Jest to jedna z funkcji symboli: „każdy symbol działa w dwóch kierunkach: otwiera głębsze warstwy rzeczywistości i duszy”<sup>62</sup>.

Nie sposób, w ograniczonych ramach tego tekstu, przedstawić całej Tillichowskiej teorii symbolu. Wystarczy podkreślić tylko, że symbol wskazując i odsyłając do czegoś innego, czym sam nie jest, jednocześnie uczestniczy w tym, do czego odsyła. Natomiast podstawowym symbolem „troski ostatecznej” jest Bóg. Dlatego powie Tillich, że teologia, pytając o sens bycia – pyta o Boga.

Rozumienie i interpretacja słowa „Bóg” w refleksji Tillicha nastęrcza nie mało kłopotów. Bardzo łatwo jest uczynić skrót myślowy, utożsamiając Nieuwarunkowane z Bogiem, ale Tillich powie: „»Nieuwarunkowane«, ani »coś nieuwarunkowanego« nie oznacza jakiejś istoty, nawet istoty najwyższej, nawet Boga. Bóg jest niczym nieuwarunkowany, dzięki temu jest Bogiem; ale Nieuwarunkowane nie jest Bogiem. Słowo »Bóg« zawiera w sobie wszystkie konkretne symbole, w których ludzkość wyraziła to, co ją w sposób bezwarunkowy obchodzi. Ale to »coś« nie jest żadną rzeczą, lecz mocą bycia we wszystkim, co w byciu uczestniczy”<sup>63</sup>. W związku z tym Tillich twierdził, że „Bóg jest symbolem Boga”<sup>64</sup>. Wyjaśniając to będzie tłumaczył, że w pojęciu Boga trzeba wyróżnić dwa elementy. Jeden to – element ostateczności, przedmiot bezpośredniego doświadczenia (zob. Objawienie); drugi to – element konkretności, zaczerpnięty z naszego doświadczenia potocznego. Te dwa elementy, w innym miejscu Tillich określił jako warstwy symbolu religijnego: warstwa transcendentna, wykraczająca poza rzeczywistość empiryczną i immanentna, którą znajdujemy wokół siebie<sup>65</sup>. Stąd kiedy chcemy mówić o Bogu niesymbolicznie, przekonuje Tillich, stwierdzamy, że jest On samym-byciem, mocą bycia, podstawą bycia

<sup>60</sup> Tamże, s. 40.

<sup>61</sup> Por. P. Tillich, *Dynamika wiary*, s. 62-72.

<sup>62</sup> Tenże, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, s. 139.

<sup>63</sup> Tamże, s. 68.

<sup>64</sup> P. Tillich, *Dynamika wiary*, s. 65.

<sup>65</sup> Por. Tenże, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, s. 141-142.

itp. Takie mówienie o Bogu ma chronić nieuwarunkowany element w idei Boga. Wszystkie inne określenia muszą być rozumiane jako symboliczne. Natomiast, symboliczny język nigdy nie może być rozumiany w obiektywny czy też dosłowny sposób. Zawsze musi być precyzowany (dookreślany) poprzez nieuwarunkowany element w religijnym doświadczeniu. Jeżeli o tym zapominamy, symbol religijny może stać się bałwochwalczy (idolem), podnosząc do ważności ostatecznej to, co takiej wagi nie posiada.

### Podsumowanie

Powyższa, syntetyczna prezentacja niektórych wątków Tillichowskiej refleksji nad religią jest jednym z wielu możliwych sposobów odczytania filozoficznej myśli Paula Tillicha. Oczywiście, wiele interesujących tematów nawet nie zostało poruszonych, jak choćby np. relacja religia – kultura czy zagadnienie metody korelacji. Jednakże nie było moim celem streszczenie filozofii i teologii Tillicha. Pytanie brzmi: czy Tillich może nas dzisiaj jeszcze inspirować? Jego myśl bowiem, bezsprzecznie jest „zakorzeniona” w odległym dla nas czasie, mianowicie w Europie po i wojnie światowej; motywowana przez wydarzenia epoki, która dla wielu współczesnych jest trudna do wyobrażenia. Niemniej, z „ducha” tamtego czasu wyrastały pytania o sens ludzkiej egzystencji. Pytania, które nigdy się nie dewaluuja, bowiem, jak pisze współczesny filozof: „(...) od problemu sensu nie możemy uciec. Życie to musimy określać sens swego istnienia”<sup>66</sup>.

Tillich to filozof i teolog o niezwykle szerokim horyzoncie myślowym. To myśliciel wrażliwy na kulturową sytuację, w jakiej znalazł się nowoczesny świat i religia. Ubolewał, że współczesny człowiek gubi się na drogach poszukiwań odpowiedzi o sens swego życia; że zagubił odpowiedzi „(...) na pytanie o to, skąd przychodzi, dokąd zmierza, co ma robić i co ma z siebie uczynić w krótkim przedziale czasu między narodzinami a śmiercią”. Człowiek zagubił wymiar głębi, który Tillich określał jako wymiar religijny. Bowiem być religijnym to odważnie, z pasją pytać o sens naszego życia i „być otwartym na odpowiedzi, nawet jeśli one nami głęboko wstrząsają”<sup>67</sup>.

Rozumiejąc złożoność przemian współczesnego świata, Tillich widział potrzebę poszukiwania nowego języka dyskursu religijnego, pytania o koncepcję racjonalności i doświadczenia religijnego. A wszystko w duchu wielkiego szacunku dla tradycji minionych pokoleń i współczesności. Bez wątplenia jest to godne naśladowania. Reinhold Niebuhr nazywa Tillicha „Orygenesem naszej epoki poszukującym związków ewangelicznego przekazu z dziedzinami naszej kultury i z całą historią kultury”<sup>68</sup>. Problemy te wciąż pozostają aktualne, a wspomniane tematy wciąż z nową siłą podejmowane są przez kolejne pokolenia filozofów i teologów<sup>69</sup>.

<sup>66</sup> T. Gadacz, *O ulotności życia*, s. 5.

<sup>67</sup> P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, s. 223.

<sup>68</sup> R. Niebuhr, *Biblical Thought and Ontological Speculation in Tillich's Theology*, w: Ch. W. Kegley (red.), *The Theology of Paul Tillich*, New York 1982, s. 253.

<sup>69</sup> Zob. np. M. Szulakiewicz, *Religia i czas*, Toruń 2008.

Wprawdzie nieuniknione jest także pytanie: czy dzieło Tillicha nie jest może bardziej racjonalistyczną krytyką religii niż profetycznym osądem współczesności? Niemiecki myśliciel nie używa prostego języka. Niejednokrotnie jego rozważania wikłają czytelnika w skomplikowane ontologiczne wywody, obfitujące w dużą ilość technicznych terminów. Jednak trzeba zauważyć, że jego wysiłek intelektualny nie jest formą uproszczonej, łatwej syntezy. Jest to raczej intelektualno – duchowy wysiłek całego życia mający na celu przywrócenie człowiekowi utraconego wymiaru. Tillich przypuszczalnie zgodziłby się z konstatacją angielskiego myśliciela Herberta Jamesa Patona, który wyrażał przekonanie, że „(...) odrodzenie religii nigdy nie nastąpi w wyniku samego myślenia, nawet myślenia religijnego; ale bez najwyższego wysiłku myśli, który zadowoli zarówno rozum jak serce, religia nigdy nie odzyska swych dawnych wpływów, ani nie przywróci ludziom ich duchowej pełni, którą ceni wielu, ceni, lecz szuka na próżno”<sup>70</sup>.

### **Summary**

#### **To Talk and Think about God Today.**

#### **Paul Tillich’s Idea of Reflection on Religion**

Philosophy of God and religion in the 20<sup>th</sup> century falls outside easy and unambiguous opinions. The appearance of the “masters of suspicions” and the technological progress of the modern society imprinted an indelible mark on the modern reflection about God and religion. The search of the new language of talking about the God becomes one of the main tasks for present philosophers and theologians. Paul Tillich belongs to outstanding thinkers of the twentieth century who bravely joined the discussion on the “Areopagus of the present culture”.

Tillich from one side presents himself as a theologian, defining yet again defensive tasks of the Christian theology, and from the other as a philosopher, questioning the narrow conceptions of present rationality and experience; he looks for adequate solutions. As a philosopher and theologian, he searches for the ways of reconciliation of reason and belief, religion and culture; the ways which will help the present man to understand himself and to come to God.

The article presents only some ideas of Paul Tillich’s philosophical and theological thought.

---

<sup>70</sup> H. J. Paton, *The Modern Predicament*, w: *W poszukiwaniu prawdy. Ludzie nauki o istnieniu Boga i o religii*, (Fragmenty „Wykładów im. Gifforda” 1888 – 1968. Wybór dokonał B. E. Jones), Warszawa 1975, s. 108.