

Porozumieć się z Bogiem „stukając w ścianę”...? O symbolu w filozofii religii Paula Tillicha

„Dwaj więźniowie w sąsiednich celach porozumiewają się, stukając w ścianę. Ściana oddziela jednego od drugiego, ale jednocześnie jest czymś, co pozwala im nawzajem się porozumiewać. To samo odnosi się do nas i do Boga. Każde oddzielenie jest więzią”¹ – zanotowała Simone Weil.

Trudno jest oprzeć się sugestywności powyższej metafory, ale czy rzeczywistość człowiek wierzący może porównać swoją komunikację z Bogiem do „stukania w ścianę”? Jednakże można by postawić inne pytanie: czy nasze doświadczenie religijne jest naprawdę bezpośrednim poznaniem Boga bądź Absolutu? Zapewne można by przytoczyć długą listę różnych typów doświadczeń religijnych (np. doświadczenia podmiotowych stanów świadomości, przekonania i pewności, co do istnienia, obecności i działania Boga; doświadczenia stanów intelektualno-poznawczych i doznań organiczno-afektywnych, interpretowanych jako Boży dar zrozumienia różnych spraw czy przejaw Bożego działania), ale żaden z nich nie będzie doświadczeniem Boga. Z filozoficznego punktu widzenia możemy powiedzieć, że Bóg dany jest nam jako „treść świadomości, jako treść poznawcza i jako intencjonalny korelat ludzkich aktów”². Nie przeczy to jednak doświadczeniu Boga w ogóle. Faktem jest, że pojawia się On w ludzkim intelekcie (i dany jest w doświadczeniu religijnym jako treść poznawcza) w inny sposób. Możemy więc za Simone Weil powiedzieć, że mamy tu do czynienia z komunikacją przypominającą „stukanie w ścianę”. Tylko co jest ową „ścianą” i jaki „alfabet Morse’a” tutaj obowiązuje?

Myślę, że można powyższą metaforę rozumieć w kontekście symboli religijnych, które w różnych okolicznościach spotykamy w naszym życiu³. Czyż symbol nie jest tym, co zarówno oddziela nas, jak i buduje więź z Bogiem lub – jak mawiają niektórzy – z *sacrum*? Według niektórych współczesnych myślicieli praktycznie nie istnieje doświadczenie religijne wcześniejsze niż symbolizowanie religijne. Oznacza to,

¹ S. Weil, *Aufmerksamkeit für das Alltägliche*, München 1987, cyt. za: T. Halík, *Dotknij ran*, Kraków 2010, s. 111.

² P. Moskal, *Religia i prawda*, Lublin 2008, s. 149; P. Moskal w swojej książce szerzej analizuje zagadnienie doświadczenia religijnego. Z perspektywy przyjętej koncepcji poznania bezpośredniego – jako poznania niedyskursywnego i niezapośredniczonego przez znak nieprzezroczysty (*medium quo*) – poddaje także analizie różne typy doświadczeń religijnych, wyciągając m.in. wyżej przedstawiony wniosek. W niniejszym artykule nie podejmuję się dyskusji na temat doświadczenia religijnego w ogóle. Na ten temat zob. J. Baniak (red.), *Doświadczenie religijne jako problem filozofii religii i teologii*, „Filozofia religii” t. 4, Poznań 2008.

³ Oczywiście jest to jedna z wielu możliwych interpretacji. T. Halík, za którym przytaczam słowa Simone Weil, interpretuje je zupełnie inaczej.

że tak naprawdę dopiero symbolizowanie nadaje konkretnemu doświadczeniu jego specyficzny charakter⁴. Natomiast J. A. Kłoczowski podkreśla, że „[...] symbol jest przede wszystkim wydarzeniem komunikacji, nawiązania łączności”⁵. O czym więc mówi nam symbol? W jaki sposób dokonuje się komunikacja między człowiekiem i Bogiem? W jakim przypadku możemy twierdzić, że mówi o Bogu? Innymi słowy, pytamy o język, za pomocą którego religia nie tylko próbuje mówić o Bogu, ale także Bóg może porozumieć się z człowiekiem.

W niniejszym tekście szczególnemu namysłowi poddane zostaną wybrane aspekty zagadnienia symbolu religijnego w twórczości niemieckiego myśliciela, Paula Tillicha (1886-1965). Pastor, teolog, filozof, znawca kultury, historyk religii – to człowiek, który należał do grona najbardziej wpływowych myślicieli chrześcijańskich XX wieku. Godna zauważenia i podkreślenia jest jego próba przełożenia języka religijnej tradycji kultury Zachodu (tradycji chrześcijańskiej) na język adekwatny, zrozumiały dla współczesności⁶. Jak ważne jest to zadanie, dał temu wyraz, pisząc: „Bez języka nie ma aktu wiary, nie ma doświadczenia religijnego!”⁷. Mając więc świadomość wyobcowania chrześcijaństwa ze współczesnej kultury, podejmuje wysiłek pokonania przepaści dzielącej religię i kulturę. W tę próbę wpisuje się m.in. jego koncepcja symbolizmu religijnego.

Ludzkie pytania

„Symbol jest językiem religii. Jest to jedyny język, w którym religia może bezpośrednio siebie wyrazić”⁸ – pisze Tillich. Jednak najpierw zapytajmy: co takiego religia próbuje wyrazić? W swoich wczesnych pismach (1925 r.) niemiecki pastor tłumaczył, że „religia jest bezpośredniością [skierowaniem] ku Nieuwarunkowanemu” (*directedness toward the Unconditional*)⁹. Będzie to stanowić rdzeń całej koncepcji jego filozoficznej refleksji nad religią. W późniejszych pismach będzie używał charakterystycznego dla niego terminu „troski ostatecznej” (*ultimate concern*). Zatem religia ma pomóc (skierować) w poszukiwaniu Nieuwarunkowanego. Jedną z dróg poszukiwań jest analiza egzystencjalnej sytuacji człowieka¹⁰. Tillich twierdził, że:

⁴ Por. L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, tłum. S. Lewandowska-Głuszyńska, Kraków 2003, s. 144.

⁵ J. A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 1994, s. 116.

⁶ Por. G. B. Hammond, *Tillich Paul*, w: *Routledge Encyclopedia of philosophy*, London – New York 1998, s. 409.

⁷ P. Tillich, *Dynamika wiary*, Poznań 1987, s. 48. (Dalej jako: DW).

⁸ Tenże, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1994, s. 148. (Dalej jako: PN).

⁹ Tenże, *What is religion?*, New York, Evanston, San Francisco, London 1973, s. 59.

¹⁰ Drugą drogę (niejako biegnącą równolegle do analiz egzystencjalnych) określa jako „postrzeganie ontologiczne” – por. PN, s. 66-69; zob. także M. Napadło, *Mysleć i mówić o Bogu dzisiaj. Paula Tillicha propozycja refleksji nad religią*, „Studia Paradyskie” t. 19, 2009, s. 189-201.

„[...] 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”¹¹. Pytania egzystencjalne, z którymi każdy musi się zmierzyć, odnoszą się do doświadczenia szoku przemijalności, groźby niebytu, wyrażającego się w całym dramacie istnienia, do zła, jakiego doświadcza człowiek pod postacią lęku, grzechu, samotności itd. Analiza egzystencjalna, poprzez interpretacje konkretnych sytuacji rozumianych jako „całokształt ludzkiej twórczej samointerpretacji”¹², ma pomóc człowiekowi zrozumieć: „Kim jest?”, a zarazem wskazywać odpowiedzi na pytanie: „Kim może być?”. W ten sposób człowiek odkrywa w sobie jakieś rozdarcie, zagrożenie i wyobcowanie, a jednocześnie tęsknotę za nieskończonością i „otwarcie na dopełnienie”¹³. 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 rzeczywistości¹⁴. Odpowiedzi na pytania, jakie człowiek stawia, przychodzą poprzez symbole.

Teoria symbolu religijnego

Jak zatem nasz myśliciel rozumie symbol? Nie podaje on jednej, prostej definicji, lecz raczej w różnych pismach, w ciągu kilkudziesięciu lat rozwija swoją naukę. Przede wszystkim zaczyna od ważnego rozróżnienia. Zgodnie z powszechnie przyjętymi definicjami symbole należą do dziedziny znaków i – jak zauważa Tillich – pod pewnym istotnym względem znaki i symbole są sobie równe: „[...] wskazują one na coś innego, czym same nie są”¹⁵. Mówi się także, że obydwa pojawiają się w „sytuacji znakowej”, tzn. wskazują na przedmiot nieistniejący w polu percepcji¹⁶. Ta częściowa tożsamość sprawia, że od stuleci oba pojęcia są ze sobą mylone – twierdzi filozof. Jednakże istota ich odmienności jest fundamentalna.

Poznawcza rola znaku, funkcja, jaką spełnia, oparta jest na konwencji. Na przykład typowy znak jak czerwone światło na skrzyżowaniu ulic oznacza nakaz zatrzymania ruchu samochodów. Taki stan rzeczy obowiązuje na podstawie umowy. Znaczy to, że nie ma innego związku między znakiem czerwonego światła a zatrzymaniem ruchu drogowego jak tylko umowa.

¹¹ PN, s. 210.

¹² P. Tillich, *Teologia systematyczna*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2004, t. 1, s. 12. (Dalej jako: TS).

¹³ Por. K. Mech, *Paul Tillich: między filozofią a teologią*, w: PN, s. 20.

¹⁴ Por. TS, t. 2, s. 34, 37; TS, t. 1, s. 190.

¹⁵ DW, s. 62; Por. PN, s. 136: „[...] wskazują mianowicie na coś, co jest poza nimi samymi”.

¹⁶ Por. J. A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą*, s. 117.

Inaczej jest w przypadku symboli. Między symbolem a tym, do czego on nas odsyła, występuje coś, co określa się mianem „pokrewieństwa”, współbrzmienia, kojarzenia się czy wspólnego „rytmu”¹⁷. Tillich określa to mianem „uczestnictwa”. „Symbole – jakkolwiek same nie są tym, co symbolizują – uczestniczą w sensie i mocy tego, co symbolizują”¹⁸. Tak więc poznawcza funkcja znaku jest dosyć „płytką”, kończy się bardzo szybko¹⁹. Symbol – przeciwnie. Wskazywanie na jakąś rzeczywistość nie prowadzi do poznania, które wyczerpywałoby całe bogactwo poznawanego przedmiotu. Co więcej, znak ze względu na ową konwencjonalność może być zmieniany, zastępowany, choćby dla większej wygody. Natomiast z symbolem tego uczynić nie można.

Wbrew pozorom, w myśli Tillicha, jest to swoista apologia i dowartościowanie języka symbolicznego, który plasuje się na antypodach języka zracjonalizowanego, służącego do komunikacji i utrwalenia codziennych doświadczeń. Znakowe używanie języka pozwala na precyzyjne i często jednoznaczne opisanie świata, ale jest ono adekwatne tylko odnośnie świata przedmiotowego i wielu czynności praktycznych. Niestety budzi sprzeciw w odniesieniu do innych, ważnych obszarów życia człowieka. Z jednej strony pozwala skutecznie „manipulować” rzeczywistością, z drugiej jednak, zuboża ją, czyniąc często jednowymiarową²⁰. Co więcej, są filozofowie, którzy w takiej praktyce ścisłego, jednoznacznie precyzyjnego nazywania rzeczy widzą chęć „zawładnięcia” rzeczywistością, opanowania jej. „Nazwanie to »uczynienie swoim«, poddanie sobie. Jednoznaczności semantycznej towarzyszyłoby więc wtedy »zawładnięcie« od strony pragmatycznej”²¹.

Tymczasem nie ma takiego problemu w przypadku symbolu. Do jego szczególnych cech należą: „naoczność” i „niewłaściwość”²². Właśnie poprzez symbol może

¹⁷ Por. definicje symbolu innych współczesnych myślicieli. Np. W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków 2005, s. 481: „1° symbol jest znakiem odnoszącym się do czegoś w istocie swej niewyrażalnego, 2° między symbolem a tym, co symbolizuje (symbolizującym – symbolizowanym), zachodzi relacja szczególnego »pokrewieństwa«, z jaką nie spotykamy się w żadnej innej strukturze semantycznej. Te dwie cechy wyznaczają swoistą dialektykę symbolu, czyniąc go znakiem jedynym w swym rodzaju”; W. Kopaliński, *Słownik symboli. Wstęp*, Warszawa 2007, t. IV, s. 5 – dzieli symbole na dwie grupy znaczeniowe: „1) znaki konwencjonalne (jak flagi, herby, litery, cyfry, znaki fabryczne, drogowe, matematyczne itd.) oraz 2) przedmioty, pojęcia, wyobrażenia, przeżycia związane jakimś wewnętrznym stosunkiem (współbrzmiające, kojarzące się, mające »wspólny rytm«) z innym przedmiotem, pojęciem, itd. Tylko ten drugi rodzaj symbolu jest tu przedmiotem naszego zainteresowania”.

¹⁸ PN, s. 136, 159; por. DW, s. 62: „Istotne jest to, że znaki nie uczestniczą w rzeczywistości, do której odsyłają, przeciwnie niż symbole”.

¹⁹ Por. J. A. Kłoczowski, dz. cyt., s. 117.

²⁰ Por. J.-P. Gabus, *Introducion a la Théologie de la Culture de Paul Tillich*, Paris 1969, s. 110: „Każda funkcja kulturowa posiada swój własny język. Dlatego też istnieje język utylitarny, techniczny, naukowy, polityczny, poznawczy, poetycki, religijny. Każdy z tych języków wyraża inną jakość naszego spotkania z rzeczywistością, inny wymiar specyficzny bytu”.

²¹ W. Stróżewski, dz. cyt., s. 482.

²² Por. PN, s. 158.

zostać dostrzeżone (unaocznione) to, co ze swej natury jest „nienaoczne”, idealne czy transcendentne, a czego w zwyczajny, znakowy sposób nie można zobaczyć. Tym samym zostaje to uprzedmiotowione. Naoczność nie musi mieć oczywiście charakteru zmysłowego. Może być wyobrażona. Symbolami mogą być także pojęcia abstrakcyjne, np.: pojęcie „Najwyższej Istoty” jako symbol Nieuwarunkowanego Transcendensu w świadomości wspólnoty. Jednocześnie owo uprzedmiotowienie nie ma nic wspólnego z „zawładnięciem”. Bowiem symbol nie odnosi się do symbolizowanego w sposób jasny, całkowicie jednoznaczny. Właściwością symbolu jest jego niedookreśloność, pewna mglistość. Jest on często płynny, migotliwy, pełen sprzeczności, a nieraz dostępny tylko wtajemniczonym²³. Natomiast „niewłaściwość” symbolu oznacza, że w ukierunkowanym na symbol wewnętrznym akcie mamy na uwadze nie sam symbol, lecz to, co on przedstawia, do czego nas odsyła. To z kolei może być symbolem dla jakiejś innej symbolizowanej rzeczy wyższego rzędu. Tillich podaje tu przykład chrześcijańskiego krzyża, który symbolizuje akt ukrzyżowania na Golgocie. Ten z kolei odnosi nas do odkupieńczego działania Boga, które samo jest „symbolicznym wyrazem doświadczenia Nieuwarunkowanego Transcendensu”²⁴.

Te cechy symbolu doskonale oddają słowa W. Stróżewskiego, który pisze: „Symbol zbliża się do nieznanego, pozostawiając je nieznanym, wskazuje na transcendencję, nie degradując jej istoty”²⁵.

Wiąże się to z kolejnymi cechami symbolu. Tillich twierdzi, że „[symbol] otwiera przed nami wymiary i elementy rzeczywistości, które w przeciwnym razie pozostałyby niedostępne” oraz jednocześnie „toruje drogę wymiarom i elementom naszej duszy, które odpowiadają owym wymiarom i elementom rzeczywistości”²⁶. Za przykład filozof podaje dzieło sztuki: obraz lub wybitny utwór dramatyczny. Zetknięcie się z nim odsłania elementy rzeczywistości, które bez owego dzieła byłyby niewidoczne, a których na drodze naukowej również nie można odkryć ani opisać językiem technicznym. Jednocześnie odsłania się „ukryta głębia naszego własnego bytowania”. To pokazuje, że istnieją w nas wymiary, które odkrywamy jedynie poprzez symbole. One pomagają nam dotrzeć do tych aspektów w inny sposób niż przez przekaz informacji. Robią to, prowokując i wyrażając pewne doświadczenie. „Symbol daje do myślenia” – powie w tym sensie Paul Ricoeur²⁷.

Dlatego – usilnie podkreśla Tillich – symboli nie da się niczym zastąpić ani dowolnie zmienić, jak umowny znak drogowy. Nie można także symbolu wymyślić.

²³ Por. W. Kopaliński, dz. cyt., s. 5.

²⁴ PN, s. 158; B. Milerski pisze w tym kontekście o symbolu w koncepcji P. Tillicha: „Symbol mówi zawsze coś więcej, odsyła do znaczenia, które nie wynika z jego dosłownego sensu. [...] Innymi słowy: symbol zawsze zawiera w sobie element niedookreśloności, i właśnie owa niedookreśloność stanowi o jego użyteczności” – *Z problemów hermeneutyki protestanckiej*, Łódź 1998, s. 91.

²⁵ W. Stróżewski, dz. cyt., s. 482.

²⁶ DW, s. 63.

²⁷ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1985, s. 59.

„Pojawiają się one i umierają tak jak żywe istoty”²⁸. Oznacza to, że symbol musi mieć powszechne uznanie społeczne i zakorzenienie w konkretnej historycznej czy egzystencjalnej sytuacji jakiejś społeczności. Pojawia się więc, gdy przychodzi na niego czas i umiera, gdy czas jego przemija. Wyraża zbiorową podświadomość grupy, w jakiej się pojawia i w jakiej musi zyskać akceptację. Ponadto charakteryzuje się naocznością zrozumiałą dla społeczności, w której się zrodził. „Język religijny, język symbolu i mitu, tworzy się we wspólnocie wiernych i nie można go w pełni zrozumieć poza nią”²⁹.

Całe dotychczasowe rozważania mają – zgodnie z intencją protestanckiego myśliciela – prowadzić nas do symbolu religijnego. Niemiecki filozof stwierdza, że poza cechami charakterystycznymi dla symbolu w ogóle, symbol religijny posiada jeszcze swoje specyficzne właściwości. Mianowicie, symbole religijne mają transcendentną podstawę swojego istnienia. Różnią się od symboli niereligijnych tym, że „są unaocznieniem tego, co bezwarunkowo przekracza sferę naoczności”³⁰. Jest to coś, do czego akt religijny odnosi się w sposób ostateczny – do Nieuwarunkowanego Transcendensu. Zwykle symbole „reprezentują coś, co oprócz znaczenia idealnego ma również egzystencję niesymbolicznie przedmiotową”³¹. Przykładem może być sztandar symbolizujący armię, a ta z kolei – państwo. Może być też tak, że symbol stanowi konieczną formę istnienia samej rzeczy. Tak jest w przypadku tworu duchowego w postaci dzieła sztuki. Natomiast symbole religijne mają „[...] wyrażać przedmiot, który ze swej istoty przekracza wszelką przedmiotowość [...]. Reprezentują to, co niedostępne oglądowi i transcendentne, a co dla uzyskania egzystencji wcale ich nie potrzebuje”³². Inaczej mówiąc: to, co symbol religijny próbuje zrobić, przekracza granice skończoności.

Taka jest właśnie rola symbolu: „[...] działa w dwóch kierunkach: otwiera głębsze warstwy rzeczywistości i duszy”³³. Właśnie poprzez użycie symboli dokonuje się jakieś „odsłonięcie” i możliwe staje się nawiązanie kontaktu z warstwą rzeczywistości, która wymyka się dosłownemu opisowi.

W tym momencie rodzi się poważna wątpliwość – problem przedmiotowego odniesienia symbolu religijnego. Wydaje się, że nasz niemiecki myśliciel był tego świadomy, a ewentualne wątpliwości uprzedził, stawiając pytanie:

„Skoro symbol religijny wskazuje na coś, co nie może zostać ujęte w żaden inny sposób, to skąd możemy wiedzieć, czy w ogóle ma on do czegoś odniesienie?”³⁴.

²⁸ DW, s. 63.

²⁹ Tamże, s. 48.

³⁰ PN, s. 160.

³¹ Tamże.

³² Tamże.

³³ Tamże, s. 139.

³⁴ Tamże, s. 151.

Symbol i *sacrum*

Protestancki filozof i teolog na pytanie, czym jest to, co język symboli religijnych pragnie wyrazić, wskazuje na wymiar rzeczywistości ostatecznej i stwierdza, że: „[...] wymiar rzeczywistości ostatecznej jest wymiarem świętości i dlatego symbole religijne możemy nazwać symbolami świętości. W myśl naszej definicji uczestniczą one w świętości tego, co święte”³⁵. Krótko mówiąc: symbol religijny odnosi się do *świętości*.

Tillich, w kontekście symbolizmu religijnego, stawia pytanie: „[...] czy można to ująć [*świętość* – MN] nie tylko poprzez symbole?”³⁶.

To, co próbuje wyrazić symbol religijny, nieskończenie przekracza wszystko, co skończone. Na pewno więc nie można zastosować tu metody indukcyjnej – stwierdza filozof – która nastawiona jest na obserwację relacji skończonych, a uzyskanych tą drogą wyników nie wyprowadza poza rzeczywistość skończoną. Wobec tego Tillich wskazuje na dwie metody zdolne do tego, aby ująć *świętość*, do której odnoszą się symbole religijne. Są to: metoda fenomenologiczna i ontologiczna.

W *Teologii systematycznej* niemiecki filozof i teolog pisze: „Świętość jest fenomenem przeżywanym; jest otwarta na opis fenomenologiczny. Jest przeto nader ważną poznawczą »furtką« do rozumienia natury religii [...]”³⁷. Stanowi ona bowiem – dodaje Tillich – bazę do rozumienia boskości. (To bardzo ważna uwaga, do której za chwilę wrócimy).

W swoich rozważaniach niemiecki myśliciel odwołuje się do fenomenologii religii Rudolfa Otta, z którym zaprzyjaźnił się podczas pobytu na uniwersytecie w Marburgu (1924-1925)³⁸. Tillich stwierdza więc, że fenomenologia opisuje *świętość* nie jako wynik doświadczenia jakiejś najwyższej istoty, przedmiotu obok innych przedmiotów czy też wytworu subiektywnej wyobraźni. *Świętość* jest „jakościową cechą pewnego określonego spotkania z rzeczywistością”; jest „jakością spotkania”³⁹. Inspiracją *Ideą Świętości* Rudolfa Otta⁴⁰ jest tutaj wyraźna. Dla R. Otta doświadczenie religijne, w swym podstawowym wymiarze, nie ma charakteru relacyjnego (człowiek – Bóg, istota boska), lecz jest spotkaniem człowieka z tajemniczą Rzeczywistością, poznawaną w przeżyciu emocjonalnym⁴¹. Dlatego też *świętość* jest w pierwszym rzędzie pewną jakością egzystencji, której nazwanie, uprzedmiotowienie w konkretnej Istocie Najwyższej jest rzeczą wtórną. Otto, wykorzystując przykłady z różnych religii, przekonuje, że wszystkie wskazują na jedną rzecz:

³⁵ Tamże, s. 140.

³⁶ Tamże, s. 152.

³⁷ TS, t. 1, s. 200.

³⁸ Zob. W. and M. Pauck, *Paul Tillich. His Life and Thought*, Harper & Rowe – Publishers 1989, s. 97.

³⁹ PN, s. 152.

⁴⁰ Zob. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1999.

⁴¹ Por. J. A. Kłoczowski, *Sacrum*, w: *Religia: Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerki, t. 8, Warszawa 2003, s. 23; Z. J. Zdybicka, *Bóg czy sacrum?*, Lublin 2007, s. 65.

w tym doświadczeniu człowiek spotyka Absolut jako absolut ponad wszystkimi absolutami wywiedzionymi w różnych dziedzinach⁴². Jest to doświadczenie absolutności jako takiej – twierdzi Tillich⁴³.

Wiąże się to również z reorientacją klasycznych założeń fenomenologii. O ile – bardzo ogólnie mówiąc – u Husserla poznanie można przedstawić za pomocą schematu „podmiot-przedmiot”, co oznacza, iż świadomość podmiotu poznającego kieruje się intencjonalnie w kierunku jakiegoś przedmiotu⁴⁴, o tyle propozycja Tillicha (inspirowana myślą R. Otta) wykracza poza taki model. Autor *Teologii systematycznej* stwierdza, że „*sacrum* przekracza podmiotowo-przedmiotową strukturę rzeczywistości” – właściwą zwykłemu doświadczeniu. „Podmiot zostaje »wciągnięty« w samą świętość, uosobioną w jakimś przedmiocie skończonym, np. w budynku kościelnym, obrazie Chrystusa czy hymnie”⁴⁵. (Niektórzy dopatrują się tutaj także wpływów egzystencjalizmu, a nawet mistycyzmu⁴⁶). Próbując to zobrazować, można powiedzieć, że chodzi tu o doświadczenie swoistej „atmosferycznej przestrzeni”, a nie „wizualnego świata przedmiotów”⁴⁷.

Tutaj właśnie ważną rolę mają do odegrania symbole. „[...] Świętość nie może się zaktualizować inaczej, jak tylko poprzez święte »obiekty«”⁴⁸. Podobne przekonanie wyrażał współczesny Tillichowi, znany, holenderski fenomenolog religii Gerardus van der Leeuw, który twierdził, że:

„To, co święte, musi mieć postać, musi być »umiejscowione« w czasie i przestrzeni, musi być widzialne bądź słyszalne. Jeszcze prościej – to, co święte musi »mieć miejsce«. Owo »posiadanie miejsca« nigdy jednak i nigdzie nie jest zwykłym wydarzeniem, które jest dane. [...] Świętość może mieć miejsce w każdym wydarzeniu. Gdy tak się dzieje, mówimy o symbolu. Symbol bowiem w żadnym wypadku nie jest, jak tego chce współczesny, niedoskonały obyczaj językowy, czymś nieistotnym – stanowi raczej spotkanie (*sym-balle-in*) tego, co możliwe, i tego, co dane, zdarzenia i »zachodzenia«, *profanum* i *sacrum*”⁴⁹.

⁴² Por. P. Tillich, *My Search For Absolutes*, New York 1967, s. 130.

⁴³ Por. tamże, s. 128.

⁴⁴ Por. K. Świącicka, *Husserl*, Warszawa 2005, s. 73-78.

⁴⁵ PN, s. 152; DW, s. 41: „To, co nieskończenie odległe, tu się uobecnia i przybliża, nie przestaje być odległym. Z tej to przyczyny nazwano *sacrum* czymś »całkowicie innym«, mianowicie innym niż zwykły bieg rzeczy lub [...] innym niż świat, którego znamieniem jest dychotomia podmiotu i przedmiotu. *Sacrum* wykracza poza tę sferę; na tym polega jego tajemnica i niemożliwość przeniknięcia jego natury”.

⁴⁶ Por. J. L. Adams, *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science and Religion*, New York 1970, s. 248.

⁴⁷ Por. B. Milerski, *Z problemów hermeneutyki protestanckiej*, dz. cyt., s. 99; H. Perkowska, *Bóg filozofów XX wieku. Wybrane koncepcje*, Warszawa, Poznań 2001, s. 246-247.

⁴⁸ TS, t. 1, s. 200; Dalej Tillich pisze: „Ale święte obiekty nie są święte same w sobie i same przez się. Są święte tylko przez negowanie samych siebie, we wskazaniu na boskość, której są mediami”.

⁴⁹ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1997, s. 389.

Analizy fenomenologiczne tego procesu – zdaniem Tillicha – wskazują, że gdziekolwiek świętość się objawia, staje się ona dla człowieka sprawą ostatecznej wagi – czy to pociągając i fascynując, czy budząc przerażenie i twrogę (*mysterium tremendum et fascinans*). „Świętość jest jakością tego, co człowieka ostatecznie obchodzi”⁵⁰.

Natomiast inna jest droga metody ontologicznej. W pierwszej pracy poświęconej teorii symbolu (*Symbol Religijny*) Tillich napisał, że symbole religijne „[...] są unaocznieniem tego, co bezwarunkowo przekracza sferę naoczności, tego, do czego akt religijny ostatecznie się odnosi, Nieuwarunkowanego Transcendensu”⁵¹. Mogłoby się wydawać, że niemiecki filozof stwierdza w tym zdaniu istnienie jakiegoś najwyższego bytu. Niestety, nie bardziej złudnego. W późniejszych artykułach Tillich wyjaśnia i dookreśla swój pogląd, stwierdzając, że nie oznacza to założenia egzystencji jakiejś istoty, o której religia wypowiada się symbolicznie. Stosując metodę ontologiczną, analizuje się wyłącznie „skończoność tego, co skończone”⁵². Ontologia analizuje istotę człowieka i jego stosunek do otaczającego go świata. Innymi słowy, nie odkrywa jakiejś najwyższej metafizycznej instancji czy bytu. Analizując i odsłaniając skończoność tego świata, ujawnia tylko i wyłącznie jego samotranscendujący charakter, jego wykraczanie ku temu, co uniwersalne i nieuwarunkowane. Można to metaforycznie określić jako: samo-bycie, moc bycia, rzeczywistość ostateczna czy to, co nas w sposób bezwarunkowy obchodzi. Nie są to nazwy jakiegoś bytu, lecz „określenia pewnej cechy jakościowej bycia” – konstatuje niemiecki myśliciel – natomiast „[...] symbolizm religijny nadaje tej cesze boskie nazwy”⁵³.

W taki to oto sposób protestancki filozof dochodzi do wniosku, że drogi fenomenologii i ontologii uzupełniają się. To, co opis fenomenologiczny próbuje nam unaocznić, jest tym samym, na co wskazuje analiza ontologiczna – a mianowicie tym, do czego odsyła nas symbol religijny.

Niestety, zaproponowana przez Tillicha powyższa koncepcja rodzi poważną trudność. Rzecz w tym, że nie można dokonać przejścia z fenomenologicznego poziomu doświadczenia *sacrum* na ontologiczny poziom twierdzeń o obiektywnej rzeczywistości bycia-samego. Takie twierdzenie jest po prostu metafizycznym założeniem⁵⁴.

⁵⁰ TS, t. 1, s. 200.

⁵¹ PN, s. 160.

⁵² Tamże, s. 152-153.

⁵³ Tamże, s. 153.

⁵⁴ Taką tezę stawiają A. M. Macleod i W. L. Rowe w swoich pracach pisanych z perspektywy tradycji filozofii neopozytywistycznej. Por. A. M. Macleod, *Paul Tillich. An Essay on the Role of Ontology in his Philosophical Theology*, London 1973; W. L. Rowe, *Religious Symbols and God. A Philosophical Study of Tillich's Theology*, Chicago 1968. Dużo wcześniej także I. M. Crombie, analizując dyskurs o Bogu, doszedł do wniosku, że odniesienie przedmiotowe symboli religijnych jest określane przez kategorię boskości. Zauważa on wyraźnie, że owa kategoria powstaje na skutek doświadczenia i że nie jest możliwe zbudowanie dla niej spójnej teorii ontologicznej. Por. I. M. Crombie, *Theology and Falsification*, w: *New Essays In Philosophical Theology*, ed. A. Flew, A. MacIntyre, London 1955, s. 109-130.

Tillich stwierdza, że symbole religijne mają na celu nie tyle pouczenie o Bogu czy o relacji człowieka z Bogiem, ile umożliwienie doświadczenia nowej, sakralnej jakości egzystencji. Inaczej jeszcze mówiąc, to nie byt, lecz przede wszystkim jakość bycia jest punktem, do którego odnoszą się symbole religijne. Co jednak trzeba podkreślić, owo doświadczenie świętości dokonuje się zawsze za pośrednictwem symboli. W związku z powyższym niemiecki myśliciel napisze: „Bez symboli pozwalających doświadczyć obecności *sacrum* zanika jego doświadczenie”⁵⁵.

W świetle wszystkich powyższych rozważań przede wszystkim można powiedzieć, że Tillich wykracza poza uproszczone schematy łatwego zaszeregowania jego własnej myśli religijnej, czy to jako teologii, czy to egzystencjalizmu, czy to idealizmu ontologicznego.

Wydaje się, że pożyteczne będzie wrócić teraz jeszcze do bardzo ważnej uwagi uczynionej przez Tillicha w powyższym kontekście. Mianowicie, autor *Teologii systematycznej* pisze, że *świętość* jest najodpowiedniejszą bazą do zrozumienia boskości. Czyżby więc symbol religijny w jakiś sposób odsyłał nas poprzez *świętość* do sfery boskości, a zatem i do Boga? Autor twierdzi, że *świętość* i boskość powinny być interpretowane korelatywnie. Po pierwsze, doktryna Boga, która nie uwzględnia kategorii *świętości* jest – według niego – „nie tylko bezbożna, ale i nieprawdziwa”, zamieniając Boga w święty obiekt, którego istnienie jest negowane przez naturalizm. Po drugie, jeżeli nie interpretuje się kategorii *świętości* jako sfery boskości, wówczas istnieje niebezpieczeństwo przeobrażenia *świętości* w coś estetyczno-emojonalnego, co stanowiło zagrożenie dla takich koncepcji filozoficzno-religijnych jak myśl Schleiermachera czy R. Otta⁵⁶.

Uderzające jest podobieństwo w myśleniu Tillicha do tego, o czym pisał Martin Heidegger w *Liście o „humanizmie”*:

„Dopiero dzięki prawdzie bycia istota świętości daje się pomyśleć. Dopiero wychodząc od istoty świętości, można pomyśleć istotę boskości. Dopiero w świetle istoty boskości możemy pomyśleć i wyrazić to, na co chce wskazać słowo »Bóg«”⁵⁷.

Sacrum to prawda bycia, która gwarantuje sens i przynosi zbawienie; staje się „śladem boskości”, „drogą do Boga”⁵⁸. Wydaje się, że te słowa Heideggera mogą

Jednak koniecznie trzeba tu podkreślić fakt, na który zwraca uwagę P. Sikora, rozważając sens dyskursu religijnego. Mianowicie, pisze on, że „[...] dyskurs niesymboliczny, właściwy ontologii czy też myśleniu filozoficznemu, jest też integralną częścią dyskursu religijnego. Nie jest tak, że niezależna od religii filozofia posiada kompetencje oceny religii – że dopiero areligijna refleksja filozoficzna pozwala stwierdzić, czy symbole religijne posiadają odniesienie przedmiotowe, a jeśli tak, to do czego się one odnoszą. Konieczność rozważań ontologicznych pokazuje raczej, że nie jest możliwa religia, która nie zawierałaby jakiejś ontologii” – P. Sikora, *Słowa i zbawienie. Dyskurs religijny w perspektywie filozofii Hilarego Putnama*, Kraków 2004, s. 253.

⁵⁵ DW, s. 123.

⁵⁶ Por. TS, t. 1, s. 200.

⁵⁷ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, tłum. J. Tischner, w: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, wybór i oprac. K. Michalski, Warszawa 1977, s. 113.

⁵⁸ Trzeba jednak zaznaczyć, że Heidegger, jakkolwiek używał kategorii *świętości* i mówił

dobrze obrazować istotę zamierzeń Paula Tillicha. To, do czego od samego początku zmierzał niemiecki filozof i teolog, to próba osiągnięcia Boga. Czy można powiedzieć, że zakończyła się ona sukcesem?

Podsumowanie i wnioski

Nie wiem, czy można odpowiedzieć na powyższe pytanie krótkim „tak” lub „nie”. Nie sposób także w ograniczonych ramach tego tekstu przedstawić całej Tillichowskiej teorii symbolu, zwłaszcza że jest ona mocno związana z innymi częściami filozoficzno-teologicznego systemu protestanckiego myśliciela. O Paulu Tillichu bez żadnych wątpliwości można jednak powiedzieć, że zaproponował wyróżniającą się teorię symbolizmu religijnego. Z jednej strony interesująca i szeroko akceptowana, z drugiej zaś – przez całe życie autora wzbudzała pewne kontrowersje i zdecydowaną krytykę⁵⁹.

Chciałbym jednak pokusić się w kontekście omawianej teorii niemieckiego filozofa i teologa – skądinąd niełatwej do interpretacji i oceny – o wyciągnięcie kilku wniosków. Będzie to raczej ukazanie szerszego tła, na jakim należałoby widzieć w ogóle problem symbolu religijnego.

Po pierwsze, gdy stajemy wobec symboli religijnych i gdy w grę wchodzi treść dotycząca Boga (Absolutu), to wówczas mamy sytuację, którą od Pseudo-Dionizego Areopagity (V/VI w.) określamy mianem teologii negatywnej (apofatycznej)⁶⁰. Rezygnuje ona z prób określania, jaki Bóg jest, poprzestając na twierdzeniach, jaki nie jest. Jeżeli wyrwie się ją z kontekstu, w jakim powstała, czyli religijnej formy życia, praktycznie niczym nie różni się od agnostycyzmu. Tillich wydaje się być tego świadomy, kiedy pisze, że języka symbolu nie da się zrozumieć poza wspólnotą wiernych. I tak chyba było zawsze, że losy religii i symboli były ze sobą powiązane. Kiedy symbole tracą swoją moc (z różnych względów, np. braku rozumienia), wówczas tradycja religijna, którą wyrażają, traci swój „oddech”. Kiedy rozpada się dana tradycja religijna, wówczas symbole, które ją „organizują” tracą swoją wspólnototwórczą siłę oddziaływania.

Po drugie, propozycję Tillicha trzeba więc widzieć jako próbę wyjścia naprzeciw problemowi postępującej sekularyzacji⁶¹. Elżbieta Wolicka zwraca uwagę, że problem sekularyzacji wynika m.in. z problemu izolacji wyspecjalizowanego języka *sacrum* od języków kultury świeckiej. Prowadzi to także do klerykalizacji religii,

o boskości, Bogu, to jednak wyraźnie podkreślał, iż nie ma to znaczenia religijnego: „Filozofia niniejsza nie opowiada się ani za istnieniem ani za nie istnieniem Boga. Zachowuje ona postawę indyferencji. Pytanie religijne jest dla niej obojętne” – tamże.

⁵⁹ Zob. *Religious Experience and Truth. A Symposium*, ed. S. Hook, New York 1961. Jest to zbiór artykułów dotyczących m.in. dyskusji na temat symbolizmu religijnego P. Tillicha.

⁶⁰ Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne. Imiona Boskie, Teologia mistyczna, Listy*, tłum. M. Dzielska, Kraków 1997.

⁶¹ Problem sekularyzacji rozpatrywanej z różnej perspektywy pozostaje wciąż aktualny – zob. np. A. Draguła, *Ocalić Boga. Szkice z teologii sekularyzacji*, Warszawa 2010.

bowiem „oficjalny” język religii staje się zrozumiały tylko dla kleru, zaś dla laików jawi się „jako instrumentarium oddzielonego od ich powszedniego życia rytuału wtajemniczenia w »nadprzyrodzoność«”⁶². Protestantcki filozof i teolog próbuje pokonać tę izolację. Odejście od języka klasycznej greckiej metafizyki – jakim według niego posługuje się współczesne chrześcijaństwo – i zaproponowanie symbolu jako właściwego języka komunikacji w obszarze religii, to ważny krok na tej drodze. Niestety, jak się okazuje, od metafizyki czy ontologii nie można uciec. Twierdzenie, że symbol odnosi nas do jakiejś rzeczywistości (partycypuje w niej), której normalnie nie można odkryć, opisać, każe przypuszczać, że zakłada się tutaj jakąś teorię rzeczywistości (ontologię). Mówiąc krótko, nie jest możliwa religia, która nie zawierałaby jakiejś ontologii. A o to, dlaczego taka, a nie inna, można spierać się bez końca – czego dowodem są wciąż powracające dyskusje między (ogólnie mówiąc) realistycznymi i idealistycznymi nurtami filozofii. *De facto* Tillich wikła swoją teorię symbolu w skomplikowane wywody ontologiczne, które nie są zrozumiałe dla przeciętnego człowieka.

Niemiecki filozof nie chce jednak wciągać nas w ontologiczne rozważania. Na pewno chce przekonywać, że rzeczywistość jest bogatsza i bardziej złożona, niż by pozornie można było sądzić. Co więcej, jest to rzeczywistość, którą nie można „zawładnąć” – nazywając ją i opisując. Ona zawsze do końca pozostaje tajemnicą. Symbol zaś ma pomóc dotrzeć do niej, prowokując i wyrażając pewne doświadczenia. Jeśli bowiem chce się go „zrozumieć”, domaga się on zaangażowania całego człowieka, jego intelektu, woli i uczuć⁶³.

W ten sposób „stukanie w ścianę” – stanięcie wobec symbolu religijnego (np. krzyża czy ikony) powinno zmuszać do aktywności całego człowieka, a symbol – jak pisze czeski ksiądz, filozof, teolog i psychoterapeuta Tomas Halík – „powinien być dla nas nie magiczno-sakralnym obiektem, narzędziem czarowania, ale przypomnieniem (*anamnesis*), wrywającym nas ze snu narcystycznego krążenia wokół własnej osoby [...]”⁶⁴. Może właśnie od takiego „przebudzenia” musi zaczynać się komunikacja z Bogiem? Sama rewaloryzacja symbolu, jakiej dokonuje Tillich, to nie wszystko – jakkolwiek nie można jej nie doceniać. Zwłaszcza kiedy wiąże się z postulatem zmiany paradygmatu racjonalności⁶⁵. (Być może jest to jedno z ważniejszych przesłań filozofii religii i teologii niemieckiego myśliciela). Przyjęcie symbolu to dla Tillicha odejście od uproszczających schematów racjonalności typu scjentyistycznego, od rozumu instrumentalnego – pracującego według metody empirycznej weryfikacji⁶⁶.

⁶² E. Wolicka, *Obraz i słowo. W obszarze języka religijnego*, „Znak” 47(1995), nr 12(487), s. 66.

⁶³ Por. P. Parusel, *Symbol*, w: *Leksykon religii. Zjawiska – dzieje – idee*, red. F. König, H. Waldenfels, Warszawa 1997, s. 446.

⁶⁴ T. Halík, dz. cyt., s. 117.

⁶⁵ Zob. K. Mech, *Logos wiary. Między boskością a racjonalnością*, Kraków 2008.

⁶⁶ Por. M. Napadło, dz. cyt., s. 195-197.

Dzisiaj zatem bardzo ważny staje się także – płynący od Tomasa Halíka – postulat „wychowania religijnego” (które czeski ksiądz określa mianem „wychowaniem do nieobojętności”⁶⁷), w którym bardziej troszczyłoby się o nauczanie języka symboli niż o przyswajanie faktów z historii biblijnej czy reguł katechizmowych. Być może takie „wychowanie do nieobojętności” będzie przywracało symbolom nie tyle ich pierwotną wartość i znaczenie, ile ich pierwotną wiarę. Bowiem jak pisze Krzysztof Dorosz: „[...] symbole nie mają żadnej mocy, jeżeli nie ożywia ich wiara [...]”⁶⁸. Bez wiary symbol umiera, a martwy symbol nikogo nie chwyta za serce. W takim, z pewnością niełatwym, procesie pedagogicznym – przywracania człowiekowi wymiaru symbolicznego – to powinno stać się nadrzędnym celem.

Po trzecie, na marginesie powyższych rozważań, warto zauważyć, że zapośredniczenie rzeczywistości religijnej poprzez symbole czyni uzasadnionym (może wręcz koniecznym) wejście na drogę hermeneutyki, a nawet zastosowanie hermeneutycznego paradygmatu filozofii religii jako jednego z wielu nurtów interpretujących fenomen religii⁶⁹. Zasadnym również, a także niezwykle interesującym, wydaje się stawianie pytań i poszukiwanie odpowiedzi o rolę wyobraźni jako takiej czy wyobraźni religijnej w procesie „rozszyfrowywania” symboli religijnych⁷⁰.

„Dwaj więźniowie w sąsiednich celach porozumiewają się, stukając w ścianę. Ściana oddziela jednego od drugiego, ale jednocześnie jest czymś, co pozwala im nawzajem się porozumiewać. To samo odnosi się do nas i do Boga. Każde oddzielenie jest więzią”. Jeżeli nie nauczymy się języka symbolu, to może okazać się, że zwłaszcza w chwilach życiowych kryzysów, staniemy się – jak pisze Tomasz Halík – „beznadziejnie odizolowanymi więźniami”⁷¹.

⁶⁷ Tamże, s. 114. T. Halík przytacza tu określenie młodej czeskiej teolożki, a zarazem pedagoga – Z. Svobodová, *Nelhostejnost*, Praha 2005.

⁶⁸ K. Dorosz, *Demitologizacja, ale po co?*, w: *Demitologizacja, świadectwo, dialog. Niemiecka filozofia religii*, red. J. Barcik, G. Chrzanowski, Kraków 2008, s. 136.

⁶⁹ Na ten temat zob. M. Bała, *O możliwości hermeneutycznej filozofii religii. Propozycja Paula Ricoeura*, Warszawa 2007.

⁷⁰ Por. W. Stróżewski, dz. cyt., s. 493-494; M. Napadło, *Wyobraźnia religijna z filozoficznego punktu widzenia*, w: *Świt nad potokiem Jabbok. W kręgu pytań o wyobraźnię w wierze, kulturze i mediach*, red. H. Seweryniak, M. Przybysz, M. Robak, Płock 2009, s. 15-28.

⁷¹ T. Halík, dz. cyt., s. 114.

Summary

Communicate with God by „knocking on the wall”...? On the symbol in Paul Tillich’s philosophy of religion

In the article, it was underlined by the means of a metaphor that a religious experience is never direct knowledge of God or the Absolute. It was pointed out that the symbol is what both builds a relationship with God or the sacred (Latin: *sacrum*) and separates a man from Him or the sacred.

This paper discusses the chosen aspects of the question of the symbol in the works of Paul Tillich.

Paul Tillich – a German pastor, a theologian, a philosopher, an expert in culture and a historian of religion – attempted to translate the language of the religious tradition of the Western culture into the language which would be adequate and comprehensible for the present day. He recognised the symbol as the only language of religion through which religion may express itself directly.

Tillich did not give one simple definition of the symbol. He noticed that symbols belong to the field of signs and therefore there is a tendency to confuse them. He developed his ideas by presenting essential features of these notions and differences between them.

The analysis of the German thinker’s theory of the symbol indicates how one can notice through the symbol, what is ideal or transcendent by its nature. The symbol opens before us inaccessible levels of the reality and the soul.

Tillich’s considerations lead us from the general theory of the symbol to the religious one. The German philosopher claimed that the religious symbol has its own specific features. It has a transcendent basis for existence. The religious symbol refers to holiness (Latin: *sacrum*). The Protestant thinker tried to find a transition from the phenomenological level of experience of the sacred to the level of ontological claims about the objective reality.

The last part of the article provides some conclusions. The language of symbols cannot be understood without the community of the faithful, and the symbol means nothing without faith. The symbol helps us to understand the rich and complex reality.

Bibliografia

- Adams J. L., *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science and Religion*, New York 1970.
- Bała M., *O możliwości hermeneutycznej filozofii religii. Propozycja Paula Ricoeura*, Warszawa 2007.
- Crombie I. M., *Theology and Falsification*, w: *New Essays In Philosophical Theology*, ed. A. Flew, A. MacIntyre, London 1955.
- Dorosz K., *Demitologizacja, ale po co?*, w: *Demitologizacja, świadectwo, dialog. Niemiecka filozofia religii*, red. J. Barcik, G. Chrzanowski, Kraków 2008, s. 127-139.
- Doświadczenie religijne jako problem filozofii religii i teologii*, red. J. Baniak, „Filozofia religii” t. 4, Poznań 2008.
- Draguła A., *Ocalić Boga. Szkice z teologii sekularyzacji*, Warszawa 2010.
- Dupré L., *Inny wymiar. Filozofia religii*, tłum. S. Lewandowska-Głuszyńska, Kraków 2003.
- Gabus J.-P., *Introduction a la Théologie de la Culture de Paul Tillich*, Paris 1969.
- Halík T., *Dotknij ran*, Kraków 2010.
- Hammond G. B., *Tillich Paul*, w: *Routledge Encyclopedia of philosophy*, London – New York 1998, s. 409-413.
- Heidegger M., *List o „humanizmie”*, tłum. J. Tischner, w: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, wybór i oprac. K. Michalski, Warszawa 1977, s. 76-127.
- Kłoczowski J. A., *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 1994.
- Kłoczowski J. A., *Sacrum*, w: *Religia: Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 8, Warszawa 2003, s. 22-25.
- Kopaliński W., *Słownik symboli. Wstęp*, t. IV, Warszawa 2007.
- Leeuw G. van der, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1997.
- Macleod A. M., *Paul Tillich. An Essay on the Role of Ontology in his Philosophical Theology*, London 1973.
- Mech K., *Logos wiary. Między boskością a racjonalnością*, Kraków 2008.
- Mech K., *Paul Tillich: między filozofią a teologią*, w: P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1994, s. 11-26.
- Milerski B., *Z problemów hermeneutyki protestanckiej*, Łódź 1998.
- Moskal P., *Religia i prawda*, Lublin 2008.
- Napadło M., *Myśleć i mówić o Bogu dzisiaj. Paula Tillicha propozycja refleksji nad religią*, „Studia Paradayskie” t. 19, 2009, s. 189-201.
- Napadło M., *Wyobrażenia religijna z filozoficznego punktu widzenia*, w: *Świt nad potokiem Jabbok. W kręgu pytań o wyobraźnię w wierze, kulturze i mediach*, red. H. Seweryniak, M. Przybysz, M. Robak, Płock 2009, s. 15-28.

- Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1999.
- Parusel P., *Symbol*, w: *Leksykon religii. Zjawiska – dzieje – idee*, red. F. König, H. Waldenfels, Warszawa 1997, s. 446.
- Pauck W. and M., *Paul Tillich. His Life and Thought*, Harper & Rowe Publishers 1989.
- Perkowska H., *Bóg filozofów XX wieku. Wybrane koncepcje*, Warszawa – Poznań 2001.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne. Imiona Boskie, Teologia mistyczna, Listy*, tłum. M. Dzielska, Kraków 1997.
- Religious Experience and Truth. A Symposium*, ed. S. Hook, New York 1961.
- Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1985.
- Rowe W. L., *Religious Symbols and God. A Philosophical Study of Tillich's Theology*, Chicago 1968.
- Sikora P., *Słowa i zbawienie. Dyskurs religijny w perspektywie filozofii Hilarego Putnama*, Kraków 2004.
- Stróżewski W., *Istnienie i sens*, Kraków 2005.
- Svobodová Z., *Nelhostejnost*, Praha 2005.
- Święcicka K., *Husserl*, Warszawa 2005.
- Tillich P., *Teologia systematyczna*, tłum. J. Marzęcki, t. 1-2, Kęty 2004.
- Tillich P., *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1994.
- Tillich P., *Dynamika wiary*, Poznań 1987.
- Tillich P., *What is religion?*, New York – Evanston – San Francisco – London 1973.
- Tillich P., *My Search For Absolutes*, New York 1967.
- Weil S., *Aufmerksamkeit für das Alltägliche*, München 1987.
- Wolicka E., *Obraz i słowo. W obszarze języka religijnego*, „Znak” 47(1995), nr 12(487), s. 64-75.
- Zdybicka Z. J., *Bóg czy sacrum?*, Lublin 2007.