

# Czesław Bartnik

---

## "Pawła Tillicha sakralizacja rzeczywistości", Janina Jakubowska, Warszawa 1975 : [recenzja]

---

Collectanea Theologica 46/3, 211-212

---

1976

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Nie będąc wprowadzeniem w chrześcijaństwo, książka Tremontana nie jest też dobrym wprowadzeniem w teologię. Jest introdukcją w wybrane (główne) zagadnienia historii dogmatów średniowiecza i starożytności. Autor dał wprowadzenie w teologię przeszłości, nie w teologię współczesną.

Przejrzystość wykładu obniżają oraz niepotrzebnie powiększają rozmiary książki zbędne na ogół wstępy do poszczególnych rozdziałów (*réliminaires*) oraz przerywnik (*Intermède*), w którym autor przepisuje ze słowników biblijnych mnóstwo informacji, które są raczej balastem niż pomocą.

o. Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv., Lublin

Janina JAKUBOWSKA, *Pawła Tillicha sakralizacja rzeczywistości*, Warszawa 1975, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 298.

Pozycja Paula Tillicha (†1965), Niemca a później obywatela Stanów Zjednoczonych, jest już w teologii chrześcijańskiej dostatecznie ustalona. Często uważa się go za najwybitniejszego i najbardziej oryginalnego teologa luterńskiego ostatniej doby. Jego wpływ na teologię protestancką, a także katolicką, ciągle rośnie. Słusznie więc poświęcono pracę odniesieniu jego myśli do zagadnień społecznych, zwłaszcza jego programowi uświęcenia rzeczywistości świeckiej. Tillich ponadto, należąc do jednego z nurtów „socjalizmu chrześcijańskiego” i nawiązując częściowo do marksizmu, zdawał się wiele obiecywać dla chęci poznania społecznej refleksji i praktyki chrześcijańskiej. Autorka wykazuje dokładnie nachylenie teologii Tillicha ku problematyce socjalnej. Polega ono głównie na dialektyce odnajdywania w świecie immanentnym jakiejś wyższej rzeczywistości („gruntu bytu”, „głębi bytu”, „was uns unbedinget angeht” itp.), a więc świętego w świeckim, historii świętej w historii doczesnej, religii w kulturze, wieczności w czasie (*Das Ewige im Jetzt* 1964), Chrystusa w Jezusie, teologii w filozofii. Nie chodzi przy tym o odizolowanie świętego od świeckiego, lecz wręcz odwrotnie: o ukazanie konkretnej współrzędności jednego i drugiego. Tillich chce zapobiec „kurczeniu się” chrześcijaństwa przez głębsze osadzenie go w konkretnej i widzialnej rzeczywistości. Prototypem dla tego rozwiązania ma być Jezus Chrystus jako Nowy Byt. On to przewycięża alienację między istotą a istnieniem człowieka, heteronomię świata i historii, ubóstwianie tego, co doczesne i względne. Przede wszystkim Jezus Chrystus rzutuje na „zasadę protestancką”, która polega na ciągłej negacji korygującej i odbóstwiającej realne formy egzystencji ludzkiej. Tillich uważa chrześcijaństwo za najbardziej radykalne pod względem społecznym. Ono walczy o Królestwo Boże, przeciwko wszelkim utopiom łącznym ze świecką eschatologią szczęścia (pesymizm protestancki), o dobro moralne, przeciwko absolutyzacji władzy i wartości społecznych, przeciwko metafizyce (nawet w materializmie) i przeciwko złudnej wszechmocy czynu ludzkiego. Zresztą te inne kierunki, o ile absolutyzują swoje założenia, stają się, zdaniem Tillicha, quasi-religią. Zbawienie dokonuje się jakoś w egzystencji ludzkiej, ale od Boga.

Trzeba zwrócić uwagę, że ta pierwsza w języku polskim praca o Tillichu wyszła spod pióra osoby opowiadającej się za marksizmem. Przedstawienie wielu problemów uzyskało nowe, ciekawe i oryginalne naświetlenie. Oczywiście, nie wszystkie że tak powiem „idiomy” teologiczne zostały uchwycone w przyjętych ogólnie kształtach i z niektórymi interpretacjami nauki Tillicha a chciałoby się dyskutować. Dwuznacznie został przedstawiony stosunek Tillicha do *Die Bekennende Kirche* (s. 15 i 23), czyli do Kościoła, który chciał w pewien sposób przeciwstawić się narodowemu socjalizmowi. Nie da się chyba utrzymać optymizmu, że „wzrastająca racjonalizacja” rozbije wszelką wiarę (s. 52 n.), gdyż sama autorka przyznaje, iż cierpienie ludzkie zdaje się wymykać takiej racjonalizacji. Niejasno są zestawione zdania, że dla

Arystotelesa czas był pozbawiony wartości moralnej, natomiast Stagiryta przyjmował, iż w *kairos* realizuje się dobro (s. 110). Nie można uznać słuszności żalu autorki do Tillicha, że chce on historię świecką uświęcić bez reszty (s. 118); że pozostał teoretykiem „socjalizmu chrześcijańskiego”, nie przechodząc na pozycje marksizmu (s. 143) i że wreszcie obstawał przy wertykalnym charakterze chrześcijaństwa (s. 220 n., 271 nn.) — w przeciwnym bowiem razie Tillich byłby po prostu marksistą. Wydaje mi się, że gdy Tillich twierdził, iż Marksowi obcy był „materializm metafizyczny”, to miał on na myśli nie materializm mechanistyczny, jak chce autorka (s. 229 n.), ale raczej pewne roszczenia absolutne. Tillich zdaje się mieć rację co do płaszczyzny instytucjonalnej, tymczasem w sferze pozainstytucjonalnej katolicy zdają się być bardziej otwarci na idee komunistyczne. I wreszcie jeszcze jedna drobna sprawa: wywód autorki o tym, że marksizm nie zajmuje się tak jak Tillich różnicą między istotą a istnieniem człowieka — wydaje się prostym unikaniem przed konfrontacją z tą tezą podstawową dla egzystencjalizmu Tillichowego.

Ogólnie trzeba przyznać, że praca opiera się na szerokiej bazie źródłowej, choć chciałoby się ukazania jeszcze trochę szerszego tła doktrynalnego fenomenu Tillicha. Sama jednak problematyka sakralizacji rzeczywistości została ujęta logicznie i słusznie także dla katolickiego kąta widzenia. W ogóle godne pochwały jest wnikliwe rozumienie przez autorkę problemów teologicznych. Najwięcej wszakże zasługuje na pochwałę zdolność przekładania problemów teologicznych na specyficznie „społeczne”. Wyróżniają się w tym szkoły poznańska i warszawska. Poza tym pod względem językowym praca jest napisana doskonale. Może służyć za wzór wysokiej popularyzacji także teologicznej.

ks. Czesław Bartnik, Lublin

Ks. Franciszek SAWICKI, *Filozofia dziejów*, przełożył Karol Górski, Pelplin 1975, s. IV+278.

*Filozofia dziejów* jest przekładem na język polski III wydania pracy filozofa pelpliskiego, Franciszka Sawickiego (†1952), pt. *Geschichtsphilosophie* (Kempton 1923), łącznie z artykułem z „*Philosophisches Jahrbuch*” (1936, s. 84—97) pt. *Der Kreislauf und Todesschicksal der Kulturen* (s. 263—278). Praca Sawickiego, napisana na zamówienie redakcji Philosophische Handbibliothek, była w swoim czasie sztandarowym ujęciem chrześcijańskiej, a właściwie katolickiej, wersji filozofii historii. Być może, że wydawcy liczyli u Sawickiego w pewnej mierze na bliższą znajomość katolickiej, polskiej myśli historiozoficznej XIX w., wysoko rozwiniętej. Jednakże Sawicki tylko częściowo wykorzystał myśl polską. Poza tym nie wykazał się specjalnym zmysłem historycznym. Oparł się raczej na ówczesnym, bardzo nasilonym, uprawianiu filozofii dziejów w abstrakcji od faktycznego przebiegu tych dziejów. Po tej linii oparł się w sposób eklektyczny na założeniach filozoficznych augustynizmu, tomizmu i złagodzonego idealizmu niemieckiego (Dilthey, Rickert i inni).

*Geschichtsphilosophie* stała się katolicką syntezą i zarazem podręcznikiem. Składa się z dwu części: z filozofii dziejów (metafizyki historii, ontologii historii) oraz z filozofii nauki historycznej (logika historii, teoria poznania historycznego). Część ontologiczna obejmuje 3 główne zagadnienia, rozwiązywane w sposób syntetyzujący i wyśrodkowany: 1. czynniki historiotwórcze (człowiek jako jednostka i społeczność, przyroda, środowisko kulturalne, Bóg); 2. prawidłowość procesu historycznego (tylko w szerszym znaczeniu); 3. Celowość i sens dziejów. Część II traktuje jedynie o naturze poznania historycznego i o jego obiektywności.