

# Stanisław Kowalczyk

---

## Idea Boga Paula Tilicha

---

Collectanea Theologica 57/2, 49-61

---

1987

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.

ks. STANISŁAW KOWALCZYK, LUBLIN

### IDEA BOGA PAULA TILLICHA

Czołowym przedstawicielem filozoficzno-teologicznej myśli współczesnego protestantyzmu jest niemiecki myśliciel Paul Tillich (1886—1965). Był profesorem niemieckich uniwersytetów w Marburgu i Frankfurtu, następnie zaś wykładał w Union Theological Seminary w Nowym Jorku<sup>1</sup>. Jego głównym dziełem jest trzypięciotomowa *Systematyczna teologia* (t. I—1951, t. II—1957, t. III—1963). Poprzez pracę dydaktyczną i liczne pisma wywarł wpływ na teologię protestancką, zwłaszcza amerykańską<sup>2</sup>.

#### Koncepcja symbolicznego poznania Boga

Tillich nie był kontynuatorem radykalnie antymetafizycznego nurtu myśli protestanckiej. Uznawał możliwość i potrzebę filozofii dla chrześcijaństwa, akcentując wzajemną więź filozofii i teologii. Są one autonomiczne w swych rozważaniach, ale nie opozycyjne względem siebie. Filozofia bada strukturę bytu, teologia — jego znaczenie dla człowieka<sup>3</sup>. Pierwsza z nich winna być poznaniem obiektywno-racjonalnym, druga ma profil bardziej egzystencjalny. Metafizyce przyświecają cele teoretyczno-poznawcze, teologii cele sakralno-soteriologiczne. Sygnalizowane różnice nie wykluczają zbieżności pomiędzy filozofią i teologią, obie bowiem jednoczą się w postawieniu problemu Boga jako przedmiotu „ostatecznej troski” człowieka<sup>4</sup>. Takie rozumienie relacji filozofii i teologii kontrastuje z postawą B. Pascala, który Boga filozofii przeciwstawiał Bogu wiary.

Filiacje filozoficznej myśli Tillicha są bogate i różnorodne<sup>5</sup>, niemniej sytuuje się on głównie w nurcie platońsko-augustyńskim. Za punkt wyjścia rozważań filozoficznych obrał człowieka, traktując go jako odbicie bytu Bożego (kontynuacja augustyńskiej koncepcji człowieka jako *imago Dei*)<sup>6</sup>. Również wpływ egzystencjalizmu jest widoczny w koncepcji Boga niemieckiego myśliciela, między innymi

<sup>1</sup> Por. P. Tillich, *My Search for Absolutes*, New York 1969, 23—54.

<sup>2</sup> Potwierdzeniem tego jest fakt, że już w r. 1952 ukazała się praca zbiorowa pt. *The Theology of Paul Tillich*, New York 1952.

<sup>3</sup> P. Tillich, *Systematic Theology*, Chicago 1951, t. I, 22. Por. *tamże*, 18—28.

<sup>4</sup> *Tamże*, 24—25.

<sup>5</sup> Th. F. O'Meara, *Paul Tillich's Theology of God*, Dubuque 1970,

<sup>6</sup> P. Tillich, *Systematic Theology*, t. I, 168—174.

wpływ S. Kierkegaarda i M. Heideggera. Natura ludzka jest związana z ontologiczną dychotomią, do pewnego stopnia nawet z polaryzacją atrybutów człowieka. Jest on mianowicie niepowtarzalną jednostką i bytem partycypującym w uniwersalnych wartościach, posiadaczem gatunkowej (utrwalonej) „formy” i bytem dynamicznym, istotą wolną i zdeterminowaną zarazem<sup>7</sup>. Polaryzacja ludzkiej natury ma swój odpowiednik w naturze Bożej. Egzystencjonalny profil filozofii Tillicha ujawnia się w tym, że droga ku Bogu ukazana jest jako próba przewyciężenia wewnętrznych napięć i lęków. „Odwaga bycia” rodzi się z personalnego spotkania człowieka z Bogiem<sup>8</sup>. Wiara jest takim stanem, w którym człowiek wychodzi poza niebyt swej egzystencji kierując się wezwaniem transcendentnej absolutnej Mocy.

Paul Tillich, uznając potrzebę filozofii, zrezygnował z tradycyjnej filozofii Boga. Swe stanowisko wypowiadał nieraz w formie szokującej, pisząc: „Bóg nie istnieje. Jest On samym-bytem znajdującym się poza istotą i istnieniem. Dlatego uzasadnić istnienie Boga oznacza zaprzeczyć je”<sup>9</sup>. Tego typu wypowiedzi należy rozumieć w kontekście systemowym, wówczas ewidentny jest fakt, że nie chodzi o negację realności Boga. Niemiecki autor odszedł od metafizyki św. Tomasza z Akwinu, w której uznaje się analogiczność kategorii „byt”. Tillichowskie rozumienie bytu jest bliskie egzystencji metafizyki Kierkegaarda, który ogniskował uwagę na konkretnej egzystencji człowieka. Ludzkie *Desein* jest związane z doświadczeniem naszej skończoności, uwarunkowaniami czasu i przestrzeni, kruchością trwania. Bóg nie jest bytem jak inne byty<sup>10</sup>. Synonimiczna koncepcja bytu doprowadziła do twierdzenia, że Bóg nie istnieje. On znajduje się poza kategoriami istnienia i istoty. Dlatego też świat bytów „ułomnych” nie daje podstaw, aby szukać w nim obecności Boga.

Założenie Tillicha, że pojęcie istnienia nie jest aplikowane do Boga, prowadziło nieuchronnie do zakwestionowania argumentacji teodycealnej. „Argumenty za istnieniem Boga nie są argumentami ani też nie dowodzą realności Boga. Są one ekspresją pytania o Boga implikowanego w skończoności ludzkiego bytu. Takie pytanie jest ich prawdą. Odpowiedź, jaką dają, jest nieprawdziwa”<sup>11</sup>. Racjonalne jest pytanie o realność Boga, lecz filozofia nie jest zdolna na nie odpowiedzieć. Autor *Systematycznej teologii*, idąc za Kantem, wyróżnił trzy istotne argumenty filozofii Boga: ontologiczny,

<sup>7</sup> *Tamże*, 174—186.

<sup>8</sup> *Tamże*, 186 nn; P. Tillich, *The Courage to Be*, London — New Haven 1965, 162—163, 173.

<sup>9</sup> P. Tillich, *Systematic Theology*, t. I, 205.

<sup>10</sup> *Tamże*, 235—239.

<sup>11</sup> *Tamże*, 205. Por. Th. O'Meara, dz. cyt., 62—78.

kosmologiczny i teologiczny. Wszystkie ocenił negatywnie<sup>12</sup>. U podstaw jego krytyki znajduje się sugestia, że kategorie „przyczyny”, „bytu” i „substancji” implikują zawsze elementy skończoności oraz „niebytu”. Wówczas „Pierwsza Przyczyna” także by patrycypowała w ontologicznej niedoskonałości. Argumenty teodycealne są ekspresją ludzkiej potrzeby poszukiwania prazródła odwagi.

Awersja Tillicha do klasycznej filozofii Boga ujawniła się także w zakwestionowaniu sensowności pytania: dlaczego istnieje raczej coś aniżeli nic? Takie pytanie było postawione nie tylko przez Tomasa z Akwinu, lecz również przez Kartezjusza i Heideggera. Omawiany obecnie autor twierdził, że można doszukiwać się jedynie racji bytu. Pytanie o niebyt jest równoznaczne z nadaniem mu atrybutu realności, co jest jawną sprzecznością<sup>13</sup>. Kategoria niebytu jest o tyle sensowna, że wskazuje na ograniczenia skończonego bytu ludzkiego.

Ograniczenia poznawczych możliwości ludzkiego umysłu, akcentowane przez Tillicha, sugerują potrzebę odwołania się do Objawienia. Jest ono manifestacją „misterium bytu” czytelną dla ludzkiego umysłu<sup>14</sup>. Nie ma Objawienia ogólnego, gdyż dokonuje się ono zawsze w konkretnej sytuacji w odniesieniu do określonej grupy ludzi. Uzewnętrznieniem faktu Objawienia są zwykle cuda, ekstazy, prorocтва itp.<sup>15</sup> Niemiecki autor nie zadowolił się ogólną charakterystyką Objawienia, lecz uwypuklił jego konkretną formę związaną z osobą Jezusa Chrystusa. Bóg objawił siebie w Logosie, czyli „Słowie”<sup>16</sup>. Objawienie zawiera dwojaki element: wewnętrzny i zewnętrzny. Kieruje ono człowieka na Moc nieskończoną, lecz mówi o niej w formie słownych symboli<sup>17</sup>.

Odpowiedzią na Objawienie jest wiara. Tillich oponował przeciw intelektualizacji wiary. Wiara nie tyle poszerza krąg ludzkiego poznania, co przede wszystkim dokonuje transformacji egzystencjalnej postawy człowieka<sup>18</sup>.

Przedmiotem głównej uwagi Tillicha była idea Boga, analizowana najczęściej w oparciu o biblijne Objawienie. Uznał fakt ewolucji idei Boga: od starotestamentalnego partykularyzmu do nowotestamentalnego uniwersalizmu<sup>19</sup>. Jakiegokolwiek twierdzenie o Bogu ma charakter analogiczny, czyli symboliczny<sup>20</sup>. Nawiązanie do teorii analogii jest jedynie częściowe. Tradycyjna koncepcja analogii

<sup>12</sup> P. Tillich, *Systematic Theology*, t. I, 209 nn.

<sup>13</sup> *Tamże*, 163—164.

<sup>14</sup> *Tamże*, 129 nn.

<sup>15</sup> *Tamże*, 111—117.

<sup>16</sup> *Tamże*, 135—137.

<sup>17</sup> P. Tillich, *Religionsphilosophie*, Stuttgart 1962, 107—108.

<sup>18</sup> P. Tillich, *The Dynamics of Faith*, New York 1957, 31—35.

<sup>19</sup> P. Tillich, *Historie de la pensée chrétienne*, Paris 1970, 26.

<sup>20</sup> P. Tillich, *Systematic Theology*, t. I, 131, 214—216, 239—240.

miała charakter ontologiczny, Tillichowska koncepcja symbolu jest w większym stopniu zabiegiem semantycznym. Dlatego pojawia się u niego uwaga, że *analogia entis* nie daje podstaw dla tworzenia filozofii Boga<sup>21</sup>. Ta ostatnia odwołuje się do bytowej relacji pomiędzy Bogiem a stworzeniami, pozostających do siebie w stosunku „Przyczyna — skutki”. Autor, przyjmując synonimiczną koncepcję bytu, nie mógł uznać w analogii narzędzia naukowej wiedzy o Stwórcy. Symbol to nie tyle *analogia entis* co *analogia imaginis*. Symboliczne poznanie Boga nie jest owocem ontologicznego podobieństwa bytów stworzonych i Stwórcy, lecz opiera się na podobieństwie obrazu.

Symbol, w rozumieniu Tillicha, wywodzi się z bytu skończonego — kierując się ku Nieskończoności<sup>22</sup>. Religijny symbol wychodzi z faktu fizycznego, psychicznego czy historycznego, lecz jego prawda transcenduje wymienione płaszczyzny. Symbol zawsze łączy się z osobowością człowieka, stanowiąc jego egzystencjalne przeżycie. Chociaż symbol często angażuje emocjonalną sferę człowieka, to jednak nie ma profilu irracjonalnego. Ukazuje on logos bytu skończonego, posiadający odniesienie do transcendentnej rzeczywistości Absolutu. Taka koncepcja symbolicznego poznania dość powierzchownie nawiązuje do tomistycznej teorii analogii, bardziej zaś do platońsko-augustyńskiej teorii partycypacji odbicia.

Nasze poznanie Boga jest wyłącznie symboliczne — poza jednym wyjątkiem, mianowicie tezą: Bóg jest „samym-bytem” (*Being-Itself*)<sup>23</sup>. W późniejszym okresie skłaniał się autor do stanowiska, że nawet powyższe stwierdzenie jest w pewnym sensie rodzajem symbolu<sup>24</sup>. Określanie Boga jako „samego-bytu” nawiązuje werbalnie do scholastycznego *Ipsum Esse*, rzeczowo jednak od niego odbiega. Tillich rozumie Boga jako realność absolutną, czyli nie uwarunkowaną, w której partycypują wszelkie byty. Równocześnie jednak „sam-byt” nie jest nieskończony, gdyż wykracza poza kategorie skończoności i nieskończoności<sup>25</sup>. Nie jest bytem jak inne byty, dlatego jest nazywany „samym-bytem”.

Inną nazwą, jaką Tillich używał na oznaczenie Absolutu, był tradycyjny termin „Bóg”. Nawiązując do klasycznego teizmu,

<sup>21</sup> Tamże, 131. Por. K. D. Nörenberg, *Analogia Imaginis. Der Symbolbegriff in der Theologie Paul Tillichs*, Gütersloh 1966, zwłaszcza 173—178. Autor (*tamże*, 171) zbyt akcentuje zbieżności tomistycznej koncepcji analogii i stanowiska Tillicha.

<sup>22</sup> P. Tillich, *Systematic Theology*, t. I, 240—241. Por. Ch. Kiesling, *A Translation of Tillich's Idea of God*, *Journal of Ecumenical Studies* 4(1967) nr 4, 707—708; Th. O'Meara, *dz. cyt.*, 112—117.

<sup>23</sup> P. Tillich, *Systematic Theology*, t. I, 239.

<sup>24</sup> *Dz. cyt.*, t. II, 10. Por. W. L. Rowe, *The Meaning of „God” in Tillich's Theology*, *The Journal of Religion* 42(1962) 274—286.

<sup>25</sup> P. Tillich, *Systematic Theology*, t. I, 136—137, 234—236, 270—271.

przyznał wyłącznie Bogu cechę autonomii istnienia (*ascitas*)<sup>26</sup>. Mówił o Bogu w kategoriach personalnych, widząc w Nim byt duchowy. Równocześnie jednak, pragnąc uwypuklić dynamikę wewnętrznego życia Bożego, przypisywał bóstwu elementy negacji, potencjalności i bytowej transformacji<sup>27</sup>. Zbliżało go to do panteizmu. Znajdujemy również u niego enigmatyczne stwierdzenie: „Bóg jest symbolem Boga”<sup>28</sup>. Prawdopodobnie należy je odczytać następująco: „Bóg, rozumiany jako byt najwyższy, jest symbolem Boga jako „samego-bytu”.

Tillich często nazywał Boga „podstawą bytu” (*Ground of Being*). Sądził, że w miejsce określenia Boga jako „bytu pierwszego”, lepiej rozumieć Go jako moc wszelkiego bytu<sup>29</sup>. Bóg jest nieskończoną mocą każdego bytu. Jest także „podstawą” bytu. Termin ten można rozumieć dwójako: jako „substancja” lub jako „przyczyna”. Autor kwestionuje trafność obu terminów, obawiając się wypaczenia idei Boga<sup>30</sup>. Spinoza widział w Bogu substancję, tj. podłoże i tworzywo całej rzeczywistości. Konsekwencją tego był panteizm, związany z neutralizacją autonomii i wolności człowieka. Filozofia tomistyczna określała Boga jako „Pierwszą Przyczynę” świata, co może powodować uprzedmiotowienie Absolutu zredukowanego do statusu bytu jednego z serii. Dlatego Tillich kategorię „podstawa bytu” rozumiał w sposób swoisty: jako podstawę struktury bytu. Taka koncepcja oscyluje pomiędzy kategoriami „przyczyna” i „substancja”, zarazem transcendując je obie. Proponowana nomenklatura została podjęta przez anglikańskiego biskupa, Johna Robinsona, który określił Boga jako „głębię” ludzkiego bytu<sup>31</sup>.

Kolejnym opisem Boga jest to, że jest On „przedmiotem ostatecznej troski człowieka” (*Ultimate Concern*)<sup>32</sup>. Tillich nie nazywał Boga najwyższym bytem, lecz przedmiotem najwyższego zainteresowania. Był to język fenomenologiczno-egzystencjalny, zapożyczony od Kierkegaarda. Przedmiot najwyższej troski człowieka jest bytem realno-konkretnym, równocześnie zaś transcenduje sferę bytów skończonych. Dynamizuje on postawę osoby ludzkiej, wprowadzając w jej życie elementy napięcia oraz rozterki. Przedmiotem najwyższej troski człowieka może być nie tylko transcendentny Bóg, gdyż często człowiek deifikuje wartości naturalno-ziemskie. Powstają wówczas pseudoreligie lub religie nieteistyczne.

<sup>26</sup> *Tamże*, 196, 236, 248.

<sup>27</sup> *Tamże*, 188—189.

<sup>28</sup> P. Tillich, *The Dynamics of Faith*, dz. cyt., 46.

<sup>29</sup> *Systematic Theology*, t. I, 236.

<sup>30</sup> *Tamże*, 237—238. Por. Th. O'Meara, dz. cyt., 97—108.

<sup>31</sup> J. Robinson, *Uczciwie wobec Boga*, Warszawa 1966, 68—87.

<sup>32</sup> P. Tillich, *Systematic Theology*, t. I, 211—214.

### Natura Boża

Dychotomia struktury bytu, akcentowana przez Tillicha, znalazła swój odpowiednik w trakcie charakterystyki Bożej natury. Dlatego interpretował ją jako dialektykę elementów przeciwstawnych: aktu i możliwości, istoty i istnienia, bytu i nicości. „Bóg jako sam-byt transcenduje absolutnie niebyt. Zarazem jednak Bóg jako stwórcze życie zawiera w sobie skończoność, z nim zaś także niebyt”<sup>33</sup>. W życiu Bożym splatają się elementy pozytywne z negatywnymi, nieskończoność ze skończonością. Tillich, uzasadniając swe stanowisko, odwołał się do panteistów: J. Böhmego, Schellinga i Hegla<sup>34</sup>. Konsekwencją takiego rozumienia natury bóstwa jest twierdzenie, że „partycypuje” ono w kategoriach właściwych światu pochodnemu: czasie i przestrzeni. Jest to panteizująca wizja Boga, podlegającego ograniczeniom bytu przygodnego.

Nieuchronną konsekwencją dynamiczno-dialektycznej koncepcji Absolutu była krytyka arystotelesowsko-tomistycznego pojmowania Boga jako Aktu Czystego<sup>35</sup>. Wyrażenie to ma sugerować immobilizm natury Bożej, co sprzeczne jest z fenomenem nieustannego życia Bożego. W interpretacji tomistycznej wspomniany termin nie ma wydzźwięku statycznego, gdyż Akt Czysty jest rozumiany jako najwyższa energia i czysta doskonałość.

Charakterystyczna jest interpretacja kreacjonizmu P. Tillicha. Akceptował on teorię kreacjonizmu i nazwę „Stwórca”, lecz widział w niej symbole wymagające wyjaśnienia. Moc stwórcza jest identyczna z życiem Bożym, dlatego nie jest zasadne pytanie o konieczność czy wolność aktu stwórczego. Bóg „wiekuście stwarza siebie samego” oraz stwarza różny od niego świat<sup>36</sup>. Kreacja jest przeznaczeniem Absolutu, choć nie jest jego koniecznym faktem. Nie jest to akt jednorazowy, lecz raczej stan. Tillich wyjaśnił również tradycyjny opis kreacji — powołanie bytu do istnienia z uprzedniej nicości<sup>37</sup>. Wyrażenie *ex nihilo* ma stanowić opozycję wobec ontologicznego dualizmu, w którym nicość byłaby pojmowana jako byt jedynie relatywny (nieuformowany). Formuła „stworzenie z nicości” implikuje dwie podstawowe prawdy: a. realność nie należy do natury bytu stworzonego, b. niebyt jest włączony w jego naturę. Stworzenie jest „dziedzicem niebytu”. Zawsze zachowuje ono status stworzenia, dlatego ze strony Boga wymaga ustawicznego wsparcia bytowego. Bóg ciągle zachowuje świat w istnieniu, przeciwstawiając się nicości.

<sup>33</sup> *Tamże*, 270. Por. Ch. Kiesling, *art. cyt.*, 712—714.

<sup>34</sup> *Systematic Theology*, t. I, 189, 257, 277. Autor nawiązuje również do N. Bierdiajewa.

<sup>35</sup> *Tamże*, 246.

<sup>36</sup> *Tamże*, 252.

<sup>37</sup> *Tamże*, 253—254, 261. Por. K. D. Nörenberg, *dz. cyt.*, 189—192.

Paul Tillich, jako teolog chrześcijański, akceptował ideę Bożej Opatrzności. W tej dziedzinie również zaznaczył oryginalność swego stanowiska. Przeciwstawił się „teologicznemu optymizmowi” tradycyjnej teologii, upatrującej w każdym wydarzeniu środek służący ludzkiemu szczęściu<sup>38</sup>. Nie do przyjęcia jest również supranaturalizm, który interpretuje ideę Opatrzności jako ustawiczne włączenie się Boga w mechanizm naturalnych uwarunkowań w formie cudownych interwencji. Opatrzność to przedłużenie kreacji. Ideę Opatrzności należy rozumieć w sensie religijno-eschatologicznym, nie zaś naturalno-kosmologicznym. U jej podstaw zawiera się wiara w Chrystusa, egzystencjalne spotkanie z Nim, co prowadzi do wewnętrznej przemiany człowieka.

Natura Boża obejmuje szereg atrybutów. Tillich, oponując przeciw określaniu Absolutu jako bytu, pominął transcendentalne właściwości Boga: jedność, prawdę i dobro. Był logiczny, gdyż wspomniane atrybuty w tradycyjnej ontologii są ściśle powiązane z bytem jako bytem. Niemiecki teolog omawiał jednak inne atrybuty ontologiczne Boga, eksponując zwłaszcza następujące: wszechmoc, wiekiistość, wszechobecność i wszechwiedzę. Widział w nich symboliczny opis bóstwa, wymagający właściwej interpretacji filozoficznej i teologicznej.

„Wszechmoc” jest symbolicznym opisem Boga jako mocy każdego bytu, przeciwstawiającego się i zwyciężającego niebyt<sup>39</sup>. Wszechmoc to nie możliwość czynienia tego wszystkiego, co się Bogu podoba. Taka koncepcja jest nie do przyjęcia zarówno w aspekcie filozoficznym, jak teologicznym. Ukazuje bowiem Boga jako byt analogiczny do innych, który z wielu możliwości realizuje jedną; taki byt byłby splotem potencjalności i aktualności. Wszechmoc Boża to wszechdziałanie, a przede wszystkim moc istnienia.

Atrybutem Boga jest wiekiistość. Tillich zakwestionował powszechnie przyjęty w myśli chrześcijańskiej pogląd, że Bóg jest rzeczywistością atemporalną. „Wiekiistość Boża zawiera czas i zarazem transcenduje go”<sup>40</sup>. Teza ta łączy się z reinterpretacją aktu stwórczego. Niemiecki teolog protestancki kwestionuje tezę św. Augustyna, że Bóg stworzył świat z czasem. Sugeruje natomiast, że akt stwórczy jest wiekiisty i równocześnie dokonuje się w czasie. Wiekiistość Boga nie jest więc egzystowaniem poza czasem i bez kresu, nie jest także „równoczesnością” kategorii czasowych. Wiekiistość to jedność różnych momentów czasu, dzięki czemu „wiekiista obecność” Boga jest „przesuwaniem się przeszłości w przyszłość bez zanikania obecności”<sup>41</sup>. Hegel doskonale ukazał

<sup>38</sup> *Systematic Theology*, t. I, 265—268.

<sup>39</sup> *Tamże*, 282—273.

<sup>40</sup> *Tamże*, 257.

<sup>41</sup> *Tamże*, 275.



dialektyczne powiązanie wiekuistości i czasu, choć nazbyt wiele przyznał w tym zakresie człowiekowi. Wiara w wiekuistego Boga daje człowiekowi odwagę do przezwyciężenia lęku wobec przeszłości i przyszłości, gdyż obie te kategorie są włączone w wieczność Boga, w której człowiek partycypuje<sup>42</sup>.

Kolejnym ontycznym atrybutem Boga jest wszechobecność. Tillich tradycyjne rozumienie tej właściwości interpretuje jako symbol, pisząc: „Immanencja i transcendencja są symbolami przestrzennymi. Bóg jest w czy p o n a d światem, lub jedno i drugie”<sup>43</sup>. Panteizm akcentuje motyw immanencji Bożej, teizm motyw transcendencji. Tillich poszukuje syntezy obu stanowisk, zbliżając się faktycznie do umiarkowanego panteizmu. „Bóg jest immanentny w świecie jako permanentna stwórcza podstawa, transcenduje zaś go poprzez wolność. Boża nieskończona wolność i skończona ludzka wolność powodują transcendencję świata wobec Boga i transcendencję Boga wobec świata”<sup>44</sup>. Jest to przypomnienie panenteizmu: uznaje relatywną transcendencję Boga, lecz mówi również o transcendencji człowieka wobec Stwórcy. Niepokoi pogląd, że człowiek aktualizuje siebie poprzez wyalienowanie wobec Stwórcy, realizowane w formie grzechu<sup>45</sup>.

Klasyczna teologia chrześcijańska, uznając immanencję Boga w świecie, oponowała przeciw włączeniu kategorii przestrzeni w naturę Bożą. Tillich szukał pośredniej drogi między „supranaturalizmem” i „naturalizmem”. Supranaturalizm izoluje Boga wobec świata, naturalizm identyfikuje Boga ze światem. Wszechobecność Boża nie jest istnieniem poza przestrzenią. Choć Absolut nie jest materialnym ciałem, to jednak partycypuje w przestrzennej egzystencji stworzeń. Tak więc Bóg transcenduje kategorię przestrzeni i równocześnie partycypuje w niej<sup>46</sup>. Bóg nie jest ograniczony przestrzenią, dlatego nie można twierdzić, że np. istnieje „ponad” światem widzialnym. Mimo to Bóg, jako posiadacz życia i osobowości, jest powiązany z przestrzenią<sup>47</sup>. Dzięki temu człowiek, zakorzeniony w widzialnym świecie, jest tym samym w „domu” i „sanktuarium”. Sakramentalna obecność Boga jest konsekwencją Jego ontologicznej wszechobecności.

Dopełnieniem wszechmocy i wszechobecności Bożej jest wszechwiedza. Ten atrybut także został zinterpretowany jako symbol. „Wszechwiedza nie jest władzą najwyższego bytu, o którym mnie ma się, iż zna wszelkie przedmioty, przeszłość, teraźniejszość i przy-

<sup>42</sup> *Tamże*, 276.

<sup>43</sup> *Tamże*, 263.

<sup>44</sup> *Tamże*.

<sup>45</sup> *Tamże*, 255—256.

<sup>46</sup> *Dz. cyt.*, t. II, 6—7.

<sup>47</sup> *Dz. cyt.*, t. I, 277—278. Por. G. Thomas, *Religious Philosophies of the West*, New York 1965, 409—415.

szłość, oraz to co mogło się wydarzyć”<sup>48</sup>. Takie rozumienie izoluje Boga od świata, w wyniku czego „życie Boże” traci realny wymiar. Wszechwiedza to obecność logosu w strukturze bytu, uwarunkowana Bożym działaniem. Nie wyklucza to faktu współistnienia w naturze Bożej elementów „ciemności” i „nieświadomości”<sup>49</sup>.

Do kluczowych atrybutów Bożych należy osobowość. Teologia chrześcijańska zdecydowanie afirmuje personalny profil Bożej natury. Niemiecki myśliciel dystansuje się od takiego stanowiska. Określenie „Bóg osobowy” to jedynie symbol nieodzowny dla uwytknienia egzystencjalnej relacji człowieka do Boga jako więzi osobowej<sup>50</sup>. Zarazem jednak ma to być symbol mylący. „«Osobowy Bóg» nie oznacza, że Bóg jest osobą. Oznacza on, że Bóg jest podstawą każdego bytu osobowego oraz zawiera w sobie ontologiczną siłę osobowości. Bóg nie jest osobą, lecz nie jest czymś mniejszym od bytu osobowego”<sup>51</sup>. Tradycyjny teizm, mówiąc o Bogu osobowym, widział w Nim byt indywidualny różny od świata. Tillich kwestionuje takie rozumienie osobowości Boga. Ostatecznie widzi w Bogu byt suprapersonalny, zaznaczając, że nie oznacza to apersonalności<sup>52</sup>.

Potwierdzeniem ambiwalentnego pojmowania osobowości Bożej jest interpretacja umysłu i woli Bożej. Nie są to „władze” osobowego Boga, lecz symboliczne wyrażenie dynamiki Bożego życia<sup>53</sup>. Autor uznał za bezprzedmiotowe dyskusje pomiędzy zwolennikami intelektualizmu i woluntaryzmu. Sw. Tomasz z Akwinu uznawał prymat rozumu, Duns Szkot — prymat woli w Bożej naturze. Oba stanowiska są konsekwencją literalnego rozumienia pojęć rozumu i woli Bożej. Tillich, wierny dychotomiczno-dialektycznej interpretacji Bożej natury, widział w niej powiązanie wolności i przeznaczenia<sup>54</sup>.

Z zagadnieniem osobowości Boga łączy się duchowy wymiar Jego natury. Rozumienie duchowości odbiega w sposób istotny od chrześcijańskiej koncepcji bytu czysto duchowego. Tillich odrzuca materializm F. Nietzschego, utożsamiający byt duchowy ze śmiercią<sup>55</sup>. Duch jest siedliskiem życia, równocześnie zaś symbolem Bożego życia. Byt osobowy zawiera w sobie „ześrodkowaną osobowość, samo-transcendującą witalność oraz wolność i autodeterminację”<sup>56</sup>. Byt duchowy nie jest „częścią” rzeczywistości, lecz jednością różnych jej bytowych poziomów. Dotyczy to także Boga, który jako

<sup>48</sup> P. Tillich, *Systematic Theology*, t. I, 278.

<sup>49</sup> *Tamże*, 279.

<sup>50</sup> *Tamże*, 244.

<sup>51</sup> *Tamże*, 245.

<sup>52</sup> P. Tillich, *The Courage to Be*, dz. cyt., 187.

<sup>53</sup> *Systematic Theology*, t. I, 147.

<sup>54</sup> *Tamże*, 248—249.

<sup>55</sup> *Tamże*, 250.

<sup>56</sup> *Tamże*, 249.

Duch jest „wielopłaszczyznową jednością życia”<sup>57</sup>. Takie rozumienie duchowości Boga grawituje w kierunku panteizmu, zacierając pojęcie bytu czysto duchowego.

W Tillichowskiej koncepcji Boga węzłowe miejsce odgrywa pojęcie życia. Życie jest procesem, w trakcie którego potencjalność aktualizuje się. W Bogu nie ma różnicy pomiędzy potencjalnością a aktem, tzn. nie jest On ani czystym aktem, ani czystą możliwością. Dlatego protestancki myśliciel odrzucił arystotelesowski opis Boga jako Aktu Czystego, widząc w nim zaprzeczenie życia Bożego<sup>58</sup>. „Bóg żyje o tyle, o ile jest podstawą życia”<sup>59</sup>. Charakteryzując Absolut, ustawicznie wzmiankuje się fenomen życia, lecz pojęcie to należy rozumieć jako symbol dynamiki Bożej natury.

Bóg posiada nie tylko atrybuty ontologiczne, lecz również atrybuty moralne. Należą do nich: miłość, sprawiedliwość i świętość. Miłość rozumiał Tillich jako jedność dwu aspektów życia: tendencji do separacji i tendencji do ponownego zjednoczenia. Miłość jest fenomenem ontologicznym, a nie wyłącznie emocjonalnym. Dlatego wolno stwierdzić, że Bóg jest miłością<sup>60</sup>. Tillich, określając Boga jako Miłość, nawiązuje do biblijnego pojęcia agape. Termin ten oznaczał miłość powszechną i doskonałą. Bóg kocha stworzenia, gdyż szuka ich pełni oraz ponownej jedności zerwanej przez zło<sup>61</sup>.

Korelatem miłości jest sprawiedliwość. Nie jest ona opozycją czy wykluczeniem miłości, lecz przejawem respektowania wolności stworzenia przez Boga<sup>62</sup>. Sprawiedliwość jest wprawdzie potępieniem człowieka, lecz jest także reakcją znieważonej miłości. Boża miłość objawia się w możliwości ponownego zjednoczenia z człowiekiem<sup>63</sup>. Oba przymioty Boże, miłość i sprawiedliwość, są uwidocznione w nazwach nadawanych Stwórcy. Termin „Ojciec” wyraża miłość Boga ku nam, termin „Pan” przypomina Jego sprawiedliwość<sup>64</sup>.

Integralnym atrybutem natury Bożej jest świętość. Bóg, który nie byłby świętym, nie byłby autentycznym Absolutem<sup>65</sup>. Kategorie świętości i bóstwa są organicznie ze sobą powiązane: świętość bez odniesienia do bóstwa byłaby emocjonalizmem, bóstwo bez świętości jest naturalizmem. Kategoria sacrum ma profil fenomenologiczny, lecz swymi korzeniami sięga płaszczyzny bytu. Rudolf Otto widział w Bogu *mysterium tremendum* i *fascinosum*, Paul Til-

<sup>57</sup> *Dz. cyt.*, t. III, 25—28.

<sup>58</sup> *Dz. cyt.*, t. I, 241—244.

<sup>59</sup> *Tamże*, 242.

<sup>60</sup> *Tamże*, 279—280.

<sup>61</sup> *Tamże*, 281.

<sup>62</sup> *Tamże*, 283.

<sup>63</sup> *Tamże*, 286.

<sup>64</sup> *Tamże*, 287—288

<sup>65</sup> *Tamże*, 215.

lich w większym stopniu wyakcentował obiektywne atrybuty Boże: sprawiedliwość, miłość oraz świętość. Opozycją *sacrum* jest sfera *profanum*, która jest potencjalnie otwarta na świętość<sup>66</sup>.

### Refleksje końcowe

Ocena Tillichowskiej koncepcji Boga nie jest łatwa, ponieważ już jej eksplikacja i interpretacja nasuwa poważne wątpliwości i dlatego jest przedmiotem kontrowersji. Podstawowym problemem tej koncepcji jest jej zbieżność z panteistyczną wizją rzeczywistości. Tillich sugerował, że „Bóg jest ponad Bogiem”<sup>67</sup>. Rozumiał to jako potrzebę odejścia od klasycznej koncepcji Absolutu oraz związanych z nią kategorii pojęciowych. „Odważa bycia jest zakorzeniona w Bogu, który ukazuje się wówczas, kiedy zanika Bóg w trwodze wątpliwości”<sup>68</sup>. Wypowiedzi tego typu nie są akceptacją ateizmu, tym niemniej pośrednio implikują panteizm. Tillich był tego świadomy, dlatego w drugim tomie *Systematycznej teologii* prostował panteistyczną interpretację wyrażenia „Bóg ponad Bogiem”<sup>69</sup>. Wyjaśniał, że jego stwierdzenie nie miało charakteru „dogmatycznego”, ale „apologetyczny”.

Powyzsze wyjaśnienie nie rozwiązuje problemu. Przeprowadzone wyżej rozważania potwierdzają panteistyczną tendencję niemieckiego myśliciela<sup>70</sup>. Zakwestionował on personalny profil Absolutu, który włączył w kategorii czasu i przestrzeni. Uwypuklił jego immanencję, deprecjonował zaś transcendencję. Bóg to nie czysta nieskończona doskonałość, lecz dialektyczna więź elementów pozytywnych i negatywnych. Bóg transcendentno-absolutny przekształcił się więc w suprapersonalnego „ducha”, stwarzającego świat i zarazem uzależnionego od niego. Był to rodzaj panenteizmu.

Filozoficzno-teologiczna myśl P. Tillicha jest synkretyczna, dlatego można u niego odnaleźć wypowiedzi zdające się potwierdzać interpretacje wzajemnie się podważające: teistyczną i panteistyczną. Oceniając jego koncepcję Absolutu, można odwołać się do kilku metod: historycznej, krytyki immanentnej i oceny merytorycznej<sup>71</sup>. W ocenie historycznej należy stwierdzić fakt, że jego interpretacja tradycyjnej filozofii Boga odbiegała od prawdy obiektywno-historycznej. Tak np. Tomasz z Akwinu, nazywając Absolut „Aktem Czystym”, bynajmniej nie sugerował statyzmu w jego naturze. Czy-

<sup>66</sup> *Tamże*, 218.

<sup>67</sup> P. Tillich, *The Courage to Be*, dz. cyt., 182 nn.

<sup>68</sup> *Tamże*, 190.

<sup>69</sup> *Systematic Theology*, t. II, 12.

<sup>70</sup> Dostrzegł to G. Thomas, dz. cyt., 415—416. Th. O'Meara (dz. cyt., 105—106) sądzi, że Tillichowi chodziło o demitologizację antropomorficznych koncepcji Boga.

<sup>71</sup> Por. G. Thomas, dz. cyt., 416—423; H. P. Owen, *Concepts of Deity*, London 1971, 128—132.

sty Akt to pełnia bytu oraz działania. Tillich nie docenił również scholastycznej teorii analogii, która zapobiegała antropomorfizacji bóstwa. Na bazie tej teorii nazywanie Boga bytem, nie było równoznaczne z jego finityzacją i uprzedmiotowieniem.

W wypowiedziach protestanckiego teologa wiele też jest niespójnych, wzajemnie się podważających. Przyznał on Bogu cechę *aseitas*, mimo to przypisywał Mu również potencjalność. Podobna niekonsekwencja wiąże się z włączeniem w naturę Bożą cech dialektycznie przeciwstawnych: wieczności i czasu, duchowości i prze-strzeni, wolności i „przeznaczenia”, nieskończoności i skończoności. Inną niekonsekwencją jest nazywanie Boga „samym-bytem” i równoczesne twierdzenie, że nie jest On bytem. Termin „byt” odnosi się zarówno do istoty, jak istnienia, dlatego nie można charakteryzować Absolutu przy pomocy tej kategorii i zarazem deza-wuować jej. Relacja Boga wobec świata, w ujęciu Tillicha, nie-jednokrotnie jest mało spójna i logiczna. Istotnym mankamentem jest uznanie transcendencji Boga i równoczesny finityzm w eksplikacji Jego natury. Janusowe oblicze bóstwa ujawnia się również przy charakterystyce problemu osobowości. Jest ono bytem supra-personalnym: zawiera osobowość i transcenduje ją równocześnie? Wątpliwości pogłębia sugestia, że osoba nie łączy się z indywidualnością. Zasygnalizowane niekonsekwencje wewnątrzsystemowe tłumaczy fakt sympatii dla panteizmu. Tillich, mimo pewnych zastrzeżeń, nawet w doktrynie chrześcijaństwa widzi element panteistyczny<sup>72</sup>. Propanteistyczne nastawienie wyjaśnia koegzystencję teorii kreacjonizmu z monistyczną terminologią użytą przy wyjaśnianiu tej prawdy.

Wiele elementów Tillichowskiej koncepcji Boga jest semantycznie niejasnych, nieostrych lub dwuznacznych. Koronnym tego przykładem jest idea Absolutu jako „samego-bytu”. Nie można jej zestawiać z tomistycznym *Esse purum*, gdyż autor *Systematycznej Teologii* oponował przeciw określaniu bóstwa jako bytu. Czym jest więc ów enigmatyczny „samo-byt”? Również koncepcja symbolicznego poznania Tillicha nie jest jednoznaczna, zwłaszcza jej relacja dla klasycznej teorii analogii.

Myśl protestancka tradycyjnie nastawiona jest negatywnie wobec filozofii. Tillich jest w tym względzie wyjątkiem, lecz i on funkcję filozofii zminimalizował do roli stawiania pytań oraz fenomenologicznej analizy rzeczywistości. Nic więc dziwnego, że zrezygnował z filozofii Boga w jej rozumieniu utartym, w tym także filozoficznej argumentacji za istnieniem Boga. Tillichowska ontologia, złączona z elementami panteizmu, jest inspirowana przez nowożytny idealizm. Subiektywistyczny idealizm nie daje zasadnych podstaw dla realistycznej filozofii Boga.

---

<sup>72</sup> P. Tillich, *Systematic Theology*, t. I, 234.

Zasługi niemieckiego myśliciela, mimo zgłoszonych zastrzeżeń, są ważne dla współczesnej myśli filozoficzno-teologicznej chrześcijaństwa. Był otwarty na dorobek nowożytnej kultury, usiłując ją inkorporować do chrześcijańskiej teologii. Dlatego złożoną problematykę Boga usiłował przedstawić z wykorzystaniem metody egzystencjalnej. Tillich widział w Bogu „przedmiot ostatecznej troski człowieka”. Był to język psychologiczno-pragmatyczny, czytelny dla dzisiejszego człowieka, lecz w niedostatecznym stopniu podbudowany językiem ontologicznym.

#### THE IDEA OF GOD ACCORDING TO PAUL TILlich

This article is written in three parts. Part I discusses Paul Tillich's conception of symbolic cognition of God. Tillich rejected all arguments for the existence of God. According to him every statement about God has only a symbolic meaning. Absolute is the Being-Itself, God, Ground of Being and an object of the ultimate concern of man. Part II of this article characterizes Tillich's conception of God's nature. This German thinker was looking for a third way between classical theism and pantheism. Then he understood God's nature as a dialectical conjunction of finitude and infinitude, actuality and potentiality. God is a creator of the world and has following ontological attributes: omnipotence, eternity, omnipresence and omniscience. God is not a person but a suprapersonal being. Tillich discusses also some moral attributes of God, p. ex. love, justice and holiness. Part III of article is trying to give an estimation of Tillich's conception of God. This conception can be interpreted as a kind of panentheism. A finite Absolute is entirely different from a classical conception of God conceived as *Esse Purum*. Tillich's conception of God is very interesting but also is ambiguous and sometimes misleading.