

## WSŁUCHIWAĆ SIĘ W ŚWIAT WSPÓŁCZESNY. RZECZ O PAULU TILLICHU

### Żywot i sprawy

Paul Tillich to, moim zdaniem, jeden z największych teologów protestanckich naszych czasów. W swym dziele dokonał syntezy wiary chrześcijańskiej w kontekście najbardziej reprezentatywnych prądów filozoficznych epoki.

Urodził się w 1886 roku w Starzeddel w Brandenburgii, obecnie Starosiedle w województwie Lubuskim. W roku 1904 rozpoczął studia filozoficzno-teologiczne. Na wykłady uczęszczał w miastach: Tybindze, Berlinie, Halle i we Wrocławiu. W tym ostatnim, w roku 1910, uzyskał tytuł doktora filozofii na podstawie pracy: *Konstrukcja historii religii w pozytywnej filozofii Schellinga*. Wkrótce potem, bo w roku 1912 zdobywa tytuł doktora teologii na Uniwersytecie w Halle, na podstawie dysertacji: *Mistycyzm i świadomość winy w filozoficznym rozwoju Schellinga*. Bliska mu była także myśl F. Schleiermachera, J. Fichtego, E. Kanta, G.W.F. Hegła, do których to wracał często w swoich niezliczonych pismach. Jak wielu ówczesnych myślicieli ewangelickich studiował z pasją myśl duńskiego filozofa, teologa i pisarza Sorena Kierkegarda, bliska mu była także myśl Fryderyka Nietzschego.

Ale nie tylko nauka była jego pasją, ważne było dlań bezpośrednie uczestnictwo w życiu parafian i praca duszpasterska. Dlatego w tym samym roku został pastorem w jednej z uboższych robotniczych dzielnic Berlina.

Po wybuchu I wojny światowej został kapelanem wojskowym, brał bezpośredni udział w bitwie pod Verdun,

przypłacił to załamaniem nerwowym. Po zakończeniu wojny powrócił do pracy naukowej, a w roku 1924 został profesorem teologii systematycznej w Marburgu. Tam też zaprzyjaźnił się z Rudolfem Otto i poznał Rudolfa Bultmana oraz Martina Heideggera. W rok później został mianowany profesorem filozofii i studiów religijnych na Politechnice w Dreźnie. W roku 1929 przeniósł się do Frankfurtu nad Menem, tam objął katedrę po Maksie Schelerze i nawiązał owocną współpracę z Maksym Horkheimerem i Theodorem W. Adornem. W tym czasie przyłączył się również do Socjaldemokratycznej Partii Niemiec.

W roku 1933 kiedy Adolf Hitler został mianowany Kanclerzem Rzeszy, Tillich został pozbawiony katedry. Bezpośrednią przyczyną zawieszenia go w czynnościach profesorskich była publikacja antynazistowskiego tekstu pt. *Socjalistyczne rozstrzygnięcie* oraz zajęcie pozytywnego stanowiska w sprawie żydowskich studentów. Wkrótce potem, bo w maju 1933 tekst zostaje publicznie spalony we Frankfurcie. W listopadzie za namową i z pomocą Reinholda Niebuhra, Tillich wraz z rodziną emigruje do USA, gdzie zostaje profesorem Union Theological Seminar i Columbia University w Nowym Jorku. W roku 1948 publikuje *Ereę protestancką*, która zrewolucjonizowała myślenie teologiczno-filozoficzno-społeczne. Wytężona praca badawcza i powszechne uznanie sprawia, że w roku 1955 otrzymuje profesurę na Uniwersytecie Harvarda w Cambridge. Podróżuje po Stanach Zjednoczonych z serią wykładów o tematyce teologiczno-filozoficzno-etycznej. W roku 1962

przenosi się do Chicago, gdzie na wydziale teologicznym tamtejszego uniwersytetu – Divinity School, obejmuje katedrę teologii. Dzięki profesorowi teologii Johnowi Nuveenowi, który prowadzi seminarium z historii religii wspólnie z Mircea Eliadem, uznanym badaczem religii, Tillich nawiązuje z nim naukowe relacje. Rok 1963 to podróż do Izraela i spotkanie z Martinem Buberem, żydowskim egzystencjalistą. Dwa lata później w roku 1965 Tillich umiera w szpitalu na atak serca. Rok później prochy Tillicha zostają ponownie złożone w Parku Paula Tillicha w mieście New Harmony w stanie Indiana, w hrabstwie Posey.

### Dzieło

Tillich jawi się jako autentyczny poszukiwacz prawdy tkwiącej w ludzkiej egzystencji, zarówno w jej etycznym, politycznym, historycznym jak i kulturowym wymiarze, których to związki postaram się tutaj przedstawić. Świadomy faktu, iż historia, w której przyszło mu egzystować, pełna jest politycznego zepsucia i ubóstwa. Jednak pomimo tak postawionej diagnozy współczesnego świata, protestancki myśliciel dostrzega możliwość istnienia sprawiedliwych relacji międzyludzkich. Dzieje się tak dlatego, że sprawiedliwość nie jest czymś abstrakcyjnym, wymyślonym, lecz związana jest z ludzkim losem, przeznaczeniem, eschatologicznym spełnieniem, które przynosi człowiekowi Emmanuel – Ten, który jest z człowiekiem, od Początku do Końca.

### Etyka

Dlatego etyka Tillicha próbuje spojrzeć na rzeczywistość ludzką wertykalnie. Z kolei na politykę i sprawy społeczne myśliciel spogląda horyzontalnie. Te dwa ujęcia tego, co jest, pozwalają mu na dokładniejsze zdefiniowanie sytuacji dzisiejszego człowieka. Stąd, dla przykładu, marksizmowi, jak powiada Tillich, brakowało przede wszystkim wertykalnej perspektywy, otwarcia w stronę transcendencji, która znamionuje każdą możliwą religię. Marksizm nie zna wieczności, która przenika czas, wstrząsając, przewracając i transformując to, co doczesne<sup>1</sup>. Oczywiście myślicielowi nie szło o „ideologizację nieba”, lecz choćby o zasygnalizowanie wymiaru eschatologicznego w ludzkiej egzystencji, a dzięki temu, o inną niż tylko ziemską perspektywę człowieka. Niestety ów brak elementu wieczności w ludzkim bycie uczynił marksizm utopijnym, mało tego, uczynił go zamkniętym, nie dającym transcendentnego wyjścia – utrzymuje Tillich. Ponadto, jak pisze filozof: „Kwestią

społeczeństwa zachodniego, widzianego w świetle religii jako państwa ostatecznej troski, nie jest komunizm, lecz dezintegracja jego demokratycznej praworządności i możliwa autorytarna reakcja na to. To może być pokazane w relacji z protestantyzmem, jak i humanistycznym elementem w nim tkwiącym. Religijna autonomia, która jest zawarta w zasadzie protestanckiej, oraz kulturowa autonomia zawarta w zasadzie humanizmu, są ciągle zagrożone przez samo-odsunięcie ludzkiej natury”<sup>2</sup>. W kontekście powyższego, śmiało można skonkludować, iż sytuacja człowieka dzisiejszego to permanentny stan konfliktów związanych nie tylko z ekonomią, polityką, sprawami militarnymi, lecz ludzką tożsamością. Zatem wyjście z klinczu powinno rozpocząć się, zdaniem Tillicha, od indywiduum, bowiem tam dokonuje się prawdziwa walka ze złem, ciągłe zmaganie z ograniczeniami ludzkiej natury.

Tym, co pomaga pojedynczemu człowiekowi w wyjściu z tej jakże trudnej egzystencjalnie sytuacji, jest relacja z drugim, dokonująca się w pełnym miłości i poszanowaniu spotkaniu. Człowiek tak interpretowany to ktoś więcej, aniżeli podmiot, esencja, dusza, czysta świadomość. Człowiek to ten, który może i chce podejmować decyzje, wiedząc, że istnieje wiele możliwości, lecz wybór tylko jeden. Wybór ten podporządkowany zostaje wartościom, które z reguły ucieleśniane bywają w konkretnych ludziach, ich losach. Tym samym być w pełni człowiekiem oznacza być w relacji do innych i wobec wartości.

Takie ujęcie relacji, zdaniem Tillicha, przełamuje ludzką autodestrukcję i zmierza wprost ku twórczej jedności. Co z kolei oznacza, że indywidua i grupy społeczne koncentrują swą uwagę na prawnej i obywatelskiej płaszczyźnie. Można powiedzieć, że Tillichowska twórcza jedność mogłaby być dziś rozumiana jako otwarcie drzwi dla uchodźców, dla „trędowatych” XXI wieku. Ewangeliczny nakaz miłości w relacji z drugim, to umiejętność rozpoznania twarzy Chrystusa w kimś obcym, a nawet nam wrogim. Przyjęcia przybysza, który przychodzi „znikąd”. Otóż Tillich utrzymuje, że chrześcijaństwo nie może pozostawać na uboczu społeczeństwa, na marginesie wciąż ewoluującej kultury. Każde spotkanie może przecież ukonstytuować wspólnotę. Co więcej, każde spotkanie jako zaczyn tajemnicy sprawia, że pojedynczy dotąd ludzie znajdują się teraz w nowej, w niemal mistycznej komunii, gdzie będą mogli pozostać na zawsze razem w obliczu tego, co absolutne. Zgodne jest to całkowicie z posłannictwem

<sup>1</sup> Por. Paul Tillich, *The Protestant Era*, The University of Chicago Press, Chicago, Illinois 1948, s. 256.

<sup>2</sup> Tenże, *Theology of Culture*, Oxford University Press, New York 1959, s. 186.

i nauczaniem Jezusa, które powinno być czytelne niemal dla każdego. Nazarejczyk ocenia nieprzychylnie pysznych i bogatych, chwali pokornych. Dlatego, rzekomo chrześcijańska Europa, powinna dziś stać się znakiem tego, że można wspólnie działać po to, aby nasze państwa były miejscami sprawiedliwości, twórczego działania, a przede wszystkim – spotkania.

Bez wątpienia, taka świadomość zmierza w stronę tego, co Nieuwarunkowane. Indywiduum stale odczuwa niezaspokojenie, które w niemal oczywisty sposób wskazuje na niemożność utożsamienia tego, co ludzkie, z tym, co absolutne. Każdy, bardziej świadomie lub nie, dąży więc ku temu, co Nieuwarunkowane, nosząc w sobie ostateczną troskę i niepokój. Pojedynczy człowiek przekracza więc dotychczasowy system aksjologiczny i zwraca się w stronę nowych wartości. W tym działaniu staje się on istotą wolną, niczym nie skrzepowaną. Wolność nie pozostaje tu sprawą wolnej woli, co woli realnej, niczym nie zdeterminowanej odpowiedzi człowieka na to, co zastaje w świecie. Innymi słowy, jest to próba tworzenia wartości, które mogą stanowić odmienny, bo demokratyczny punkt wyjścia w etyce społecznej oświetlonej blaskiem absolutnego.

Pojedynczy człowiek otrzymuje wówczas nieuwarunkowany nakaz, jedynie, albo aż, ze strony innego człowieka. Ma to miejsce w bezpośredniej relacji Ja z Ty<sup>3</sup>. Relacji, która powinna ostatecznie zamknąć się w My. Właśnie z takiego pnia myślowego wyrasta Tillichowskie „człowiek – istota społeczna” wraz z całą panoramą refleksji o egzystencji politycznej. To znaczy takiej, gdzie zdajemy sobie sprawę z tego, że bez drugiego nie jest możliwe, aby człowiek stał się człowiekiem. A zatem esencją nakazu jest tu przede wszystkim uzyskanie poczucia własnej wartości, szacunku dla samego siebie i drugiego człowieka. Jest to godność, której istota spoczywa w wolności zarówno mojej, jak i towarzyszących nam ludzi. Gdzie Ty posiada taką samą godność jak Ja, stwarzając w ten sposób podwaliny dla etyki, będącej prawdziwą mocą bytu. Pojedynczy człowiek w swej relacji do drugiego człowieka odnajduje więc prawdziwy sens wspólnoty, miłości i swego indywidualnego przeznaczenia. Przeznaczenia, którym jest otwartość na innych ludzi, kultury, religie, słowem – otwartość nie tyle w myśleniu, co w działaniu. Tillich powie: „Świat jest dla nas dostępny tylko przez ludzką wspólnotę. I możemy naszą duszę odkryć tylko przez zwierciadło tych, którzy nas obserwują. Nie ma żadnej głębi życia, bez

wspólnotowego życia”<sup>4</sup>. W tym miejscu ponownie powtórzę – pisząc ten tekst „w czasach wstydu”, tragedii uciekinierów przemierzających Europę – Tillich jak nikt inny dotyka na sposób egzystencjalny rozdzielenia tkwiącego w ludzkim byciu – człowiek jest w jednej chwili egzystencją dla siebie i egzystencją dla innych. Jednak by tak właśnie pojmować ludzką rzeczywistość, konieczne jest, by etyka wyrażała się w konkretnym działaniu politycznym. Co więcej, nie można w pełni uchwycić mechanizmu politycznego działania, bez wcześniejszego zrozumienia człowieka, jego zinterioryzowanej etyki. W tym też kontekście należy przynajmniej wspomnieć o tym, że dla Tillicha supernaturalny i racjonalny absolutyzm w etyce nie był w stanie dostosować się do fundamentalnej zmiany w historycznej sytuacji<sup>5</sup>. Egzystencja nie nabywa bowiem swoich cech niezależnie od sytuacji politycznej, a w konsekwencji historycznej. „Zazwyczaj żyjemy w historii niemniej na powierzchni aniżeli w naszym indywidualnym życiu. Rozumiemy naszą historyczną egzystencję w taki sposób, w jaki się nam ona ukazuje, ale nie taka, jaka ona rzeczywiście jest. Strumień codziennych informacji, fale codziennej propagandy i potoki konwencji i sensacji biorą naszego ducha w niewolę. Hałas tych płytkich wód przeszkadza nam w posłyszeniu tonów wypływających z głębi tego, co wydarza się w gruncie naszej społecznej i wspólnotowej struktury. Nie słyszymy tego, co się rozgrywa w stęsknionych sercach mas i w walczącym duchu tych, którzy mają zmysł historycznej chwili. Nasze uszy są niemniej głuche na krzyki wychodzące ze społecznej głębi jak na okrzyki i wołania wychodzące z głębi naszej duszy. Zostawiamy krwawiące ofiary naszego społecznego systemu ich własnemu losowi, nie słysząc ich wołania o pomoc w hałasie codziennego życia – tak jak to zwykliśmy w podobny sposób czynić z naszą udręczoną duszą”<sup>6</sup>.

### Polityka

Egzystencja w dużej mierze pozostaje więc taka, jaką jest sytuacja, w jakiej się obecnie człowiek znalazł. Sama historia znajduje się dzisiaj w obliczu groźnej odpowiedzialności, paradoksalnie pasjonującej. Wszyscy odczuwamy strach, który ciąży na naszych umysłach i sercach. Z tej perspektywy etyka Tillicha nie tyle jest nauką o moralności, ile refleksją nad całością stosunków historycznych, nad obyczajami, wartościami, normami,

<sup>3</sup> Problem człowieka jako istoty społecznej, wyrażony w zagadnieniu komunikacji i relacji we wspólnocie Ja-Ty był przedmiotem wielu prac, zwłaszcza takich klasyków filozofii jak: Martin Buber, Ferdinand Ebner, Abraham Joshua Heschel, Emmanuel Levinas, Gabriel Marcel, Franz Rosenzweig i wielu innych egzystencjalnie zorientowanych filozofów.

<sup>4</sup> P. Tillich, *Prawda jest w głębi*, przeł. J.A. Łata, OW *Signum*, Wrocław-Oleśnica 1996, s. 57.

<sup>5</sup> Por. tenże, *The Protestant Era*, dz. cyt., s. 154.

<sup>6</sup> Tamże.

wzorami postępowania wreszcie sztuką, nauką, literaturą danej grupy ludzi, innymi słowy, jest to rozważanie etyczne, połączone z głęboką teologiczno-filozoficzno-polityczną refleksją, nad tym, co zwie się kulturą.

Idąc dalej tym tropem myśli, nie można nie zauważyć, że doświadczenia ubiegłego stulecia były szczególnie dotkliwe dla wielu ludzi, ale tym samym kierowały pojedynczego człowieka do głębi jego istoty, a dalej – ku losowi całej ludzkości. Dlatego też pojęcie kultury nie odnosiło się u Tillicha tylko do zachowania pewnych grup społecznych, ich duchowego dorobku, wyrażonego przez praktykę życia codziennego, lecz wiązało się z kwestiami normatywnymi, z wartościami, które były wewnątrznie aprobowane. Jednak wartości te nie były powiązane jedynie z „moją” sytuacją „tu i teraz”, bowiem rozumienie człowieka w kontekście historycznym zawsze implikuje moment ponadhistoryczny, transcendentny. Moment związany z odczuwaniem współczucia, cierpienia, wreszcie związany z refleksją, ze stawianiem wszystkiego pod znakiem zapytania.

Bywa jednak, że zbiór idealnych wzorów kulturowych gubi gdzieś po drodze swój głęboki ontyczny, by nie powiedzieć eschatologiczny wymiar, okrywając woalem realną ludzką istotę, jej pierwotne przeznaczenie. Zdaniem Tillicha oderwanie kultury od religijnego podłoża nie pozostało bez konsekwencji. Kultura zeszała na manowce i w coraz mniejszym stopniu stara się udzielić nam odpowiedzi na najstarsze pytanie: *quo vadis*. Z kolei dzisiaj, co nie trudno zauważyć, polityczni pismacy, ślizgając się po powierzchni bytu, z ignorancji, złej woli, bądź głosząc pseudo-wyzwoleńcze hasła, niwelują religijną etykę, o którą niegdyś starał się Tillich. Współczesny świat ignoruje eschatologię, marginalizując problem ludzkiego przeznaczenia. Co więcej, traktuje ów problem jako bezużyteczny, czyniąc z tego cnotę. Liczy się to, co się w ogóle nie liczy. Ważne jest to, co nie spełnia żadnej funkcji, do niczego się nie przydaje, tylko tak sobie... istnieje.

Oczywiście trzeba przyjąć, że etyka, odwołująca się do teologicznych przesłanek w celu zaradzenia politycznym konfliktom i kulturowym bolączkom, wydawać się może współczesnym intelektualistom czymś anachronicznym, teorią etyczną rodem z zamierzchłych czasów. Albo gorzej, aprioryczną normą, wymyśloną przez Boga samego w celu nadzorowania rozmaitych struktur, rodzinnych, politycznych, społecznych, ekonomicznych, itd. itp. Krótko mówiąc, Bóg staje się tu transcendentną podstawą tego, co rzeczywiste i tego, jak należałoby żyć. Jednak taka etyka społeczna, wsparta o teologiczne przesłanki, nie mogła

być przyjęta przez filozofów którzy zwracali zasadniczą uwagę na dynamicznie rozumiane elementy rzeczywistości, na etykę w pełni niezależną, ani też filozofów posiadających wyraźnie kognitywne nastawienie do otaczającej ich rzeczywistości. Innymi słowy, taka etyka jawiła im się jako niewyraźna, niedokładna, wreszcie patriarchalna, esencjalna, by nie powiedzieć – konfesyjna.

Tillich był oczywiście świadomy istniejącej już za jego życia krytyki, wymierzonej wprost w „abstrakcyjną” vel „fundamentalną” etykę, podkreślał jednak, iż jako taka jest ona końcową i spekulatywną wersją dotychczasowych prób, skupiających się na wyjaśnieniu sensu człowieka i świata, życia i śmierci, dobra i zła. Co więcej zdawał sobie sprawę, że etyka daje się najpełniej zinterpretować w przestrzeni filozoficzno-teologicznego myślenia, zwłaszcza przez jego egzystencjalne zakorzenienie.

Należy przy tym podkreślić, że dla protestanckiego filozofa żaden spekulatywny system, szczególnie w teologii, nie może pominąć indywidualnego doświadczenia, osobistego zaangażowania. Człowiek nie tylko rozumuje, dowodzi, wnioskuje, wyjaśnia, lecz czuje. Buntuje się z powodu niegodziwego traktowania, zachwyca się pięknem świata, innego człowieka. Wkraczając w gąszcz ludzkiej egzystencji, powoli każdy zdaje sobie sprawę z tego, że działają w niej nie tylko motywy racjonalne.

Tym samym etyka Tillicha staje się politycznie i kulturowo zainteresowaną egzystencjalną wprawką, ze wszystkimi ograniczeniami, które są zawarte w teoretycznym myśleniu. A będąc zakorzeniona w rzeczywistości politycznej i jej krytyce – o czym warto tu wspomnieć – zdradza analogie do społeczno-etycznej krytyki mieszczaństwa zawartej w pismach duńskiego myśliciela Sorena Kierkegarda<sup>7</sup>.

Biorąc powyższe pod uwagę, widać jasno, że nie jest rzeczą prostą zdefiniowanie związków istniejących pomiędzy etyką, polityką, historią, czy kulturą składających się na obraz świata współczesnego. Filozof proponuje taką definicję etyki, która byłaby prawdopodobnie najdogodniejsza dla rozumienia funkcji ducha, czyli jako nauki o postępowaniu moralnym<sup>8</sup>.

Definicja ta jednak nie w pełni satysfakcjonuje Tillicha, dlatego stara się ją uściślić i poszerzyć. Ostatecznie definiuje on etykę jako dziedzinę praktyczną, obejmującą swym zasięgiem to, co egzystencjalne, w tym

<sup>7</sup> Zob. S. Kierkegaard, *Recenzja literacka „Dwóch epok”, noweli autora „Historii z życia codziennego”,* przeł. M. Domaradzki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008.

<sup>8</sup> Por. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, przeł. J. Marzęcki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004/2005, t. III, s. 67.

wypadku sferę indywidualną i społeczną. „Praktyka jest samotworzeniem życia w dziedzinie osobowo-wspólnotowej”<sup>9</sup>, powie Tillich. Albo, praktyka obejmuje „oddziaływania osób na siebie same i na inne osoby, na grupy, do których przynależą, i poprzez nie na inne grupy, a pośrednio na ludzkość jako całość”<sup>10</sup>. Oczywiście tym samym staje się to, że etyka odnajduje tu swoje miejsce, odnosi się bowiem do norm warunkujących całą kulturową twórczość, relacje społeczne, politykę, prawo, ekonomię czy też zwyczajne życie i osobisty rozwój. Otóż ten właśnie zróżnicowany obszar praktyki jawi się jako najadekwatniejszy przedmiot etyki, jakby dalece przekraczający przedmiot samej moralności. Gdzie moralność będzie oznaczać dziedzinę decyzji i czynów człowieka, zaś etyka będzie refleksją, teoretycznym namyśleniem, którego przedmiot stanowić będzie właśnie moralność. Wyrażając powyższe jeszcze inaczej, moralnością Tillich nazwie zachowania, postawy i motywacje, które odpowiadają pewnym kryteriom dobra, powinności, bądź słuszności, gdy tymczasem etyka oznaczać będzie egzystencjalno-filozoficzne uchwycenie norm, moralnego postępowania i wartości.

Moralność nie zostaje tym samym jakby „pomniejszona”, przeciwnie, moralność jest prezentowana przez Tillicha jako integrująca siła, skupiająca funkcja ludzkiego życia, gdzie osoba spotyka drugą osobę. Znaczenie tak pojmowanej moralności rozciąga się od czynów, których podejmuje się poszczególne jednostki, aż po większe grupy społeczne, które są oceniane w związku z funkcją kulturowej samokreatywności życia<sup>11</sup>. Mówiąc wprost, czyn moralny nie może istnieć bez uczestniczenia w kulturze świata współczesnego, a także bez wspólnego uczestniczenia moralności i kultury w religii, w Duchowej Wspólnocie w Transcendencji. Chcąc „zdobyć moralność” człowiek kieruje się przeciw w stronę Boga, który jest samoistny w swym egzystowaniu i świadomości. To zaś oznacza, że między religią i sferą kultury istnieje nierozzerwalna więź. Kultura, która nie ignoruje autentycznej natury człowieka musi prowadzić wprost do religii. Zaś wiara w Stwórcę nadaje kulturze spójności i napełnia ją sensem. Tym, co w znacznym stopniu przybliży sens, owej „kulturowej dialektyki”, jest to, co zwie się „Nieuwarunkowane”. Ono to nadaje głębię poszerzonemu rozumieniu przez Tillicha etyki jako odnoszącej się do kultury.

## Kultura

To, co Nieuwarunkowane, jest sięgnięciem ludzkiej istoty przez wszystkie warunki po coś, co wydaje się być poza wszelkimi warunkami; ale jest to sięgnięcie, które napełnia te warunki znaczeniem. Innymi słowy, jest to postrzeganie tajemnicy, poprzez to, co doczesne i przez to postrzeganie, to, co doczesne, nabiera znaczenia. Nieuwarunkowane jest postrzegane przez „całego” człowieka, a nie przez jego rozum czy jego uczucie. Postrzeganie to Tillich nazywa egzystencjalnym w takim sensie, że w akcie poznawczym człowiek uczestniczy całym sobą. Myśliciel uważa nawet, że jest to jedyne miejsce, w którym słowo to może być w filozofii użyte w sposób właściwy. Jednak dystansuje się od tego pojęcia z tej racji, że było ono już wcześniej użyte przez Sørensa Kierkegarda jako synonim rozdziału człowieka od Boga oraz jako decyzja, będąca elementem wiary. Gdy tymczasem – zdaniem Tillicha – bezpośrednio postrzeganie absolutu występuje przed jakąkolwiek separacją i wynika z bezpośredniej pewności nie wymagającej decyzji. Co więcej, Tillich utrzymuje, że teologia jest egzystencjalna wprost i świadomie, zaś filozofia jest taka tylko pośrednio i to w sposób niezamierzony, a to dlatego, że filozof jako myśliciel znajduje się zawsze w jakiejś sytuacji egzystencjalnej<sup>12</sup>.

Dlatego też i etyka nie zajmuje się ani dobrem, ani obowiązkiem, wreszcie prawnym czy osobistym porządkiem. Etyka nie jest też filozofią moralną, jest nauką o kulturze, o realizacji tego, co Nieuwarunkowane, w nadających znaczenie egzystencjalnych sytuacjach i relacjach. Przy czym należy podkreślić, że etyka w systemie Tillicha, poza oczywistym kontekstem kulturowym, działa wspólnie z metafizyką w tzw. sferze teoretycznej, zajmując się tym, co Nieuwarunkowane. Etyka i metafizyka nie mogą działać jedna osobno od drugiej. Dla Tillicha każda propozycja kreatywnej metafizyki jest wyrazem kultury, zaś każda kultura wyraża metafizykę.

Jednakże kultura jest orientacją, postawą, ukierunkowanym ruchem, który można znaleźć w działaniu, w dorobku ludzkości, zaś szczególnie w przestrzeganiu sprawiedliwości przez prawo. Prawo, które nie może być nie zgodne z obiektywną ideą porządku obejmującego wszechświat. Inaczej bowiem prawo to przestanie być w swej istocie wartością etyczną. Zdaniem Tillicha utilitarny i relatywny charakter prawa sprowadza je do roli instrumentu wspomagającego tymczasowe zadania zmieniającej się polityki. Dlatego prawo nie może być kaprysem trzymających władzę, bądź fortelem słabych,

<sup>9</sup> Tamże, s. 66.

<sup>10</sup> Tamże, s. 67.

<sup>11</sup> Por. tamże.

<sup>12</sup> Por. tenże, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, przekł. J. Zychowicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 67 – 68.

lecz raczej powinno wyrażać obiektywną ideę ucieleśnioną w takich normach postępowania, które gwarantują ład i sprawiedliwość społeczną zakorzenioną w miłości<sup>13</sup>. Bowiemi miłość nie uczyni więcej niż sprawiedliwość wymaga, lecz miłość jest ostateczną zasadą sprawiedliwości. A zatem prawo odkrywać należy poprzez etykę, nie zaś arbitralnie, na przykład z przyczyny posiadanej siły, czy to medialnej, a nawet militarnej.

Podobnie i sens kultury jako całokształt materialnego i duchowego dziedzictwa można odnaleźć w przestrzeganiu miłości przez wspólnotę. Gdzie punktem wyjścia dla zrozumienia podstawy tegoż problemu jest człowiek wezwany do tego, by wzrastać i rozwijać się jako stworzenie Boże we wspólnym z Nim życiu miłości. W tym kontekście powołaniem pojedynczego człowieka jest jego przebóstwienie, stopniowe przekształcenie zgodnie z wzorem, jakim jest Jezus Chrystus. To, co ludzkie, przenika tu czynnik boski, w postaci łaski będącej wezwaniem do miłości, lecz pozostawiającym człowiekowi wolność odpowiedzi w sferze ziemskiego życia. Jest to bowiem miłość, która nie jest emocją, lecz zasadą życia<sup>14</sup>.

Ta przenikająca orientacja, kultury jako takiej, jest wyrażona przez symbole, które są różnymi lingwistycznymi terminami i zwrotami, które odznaczają sięgnięcie do czy ukierunkowanie na to, co Nieuwarunkowane. Powodem przekształcenia pojęć w symbole jest, jak wyjaśnia Tillich, charakter tego, co ostateczne, oraz natura wiary. To, co prawdziwie, ostateczne, nieskończenie przerasta domenę skończonej rzeczywistości. Należy też pamiętać, że owe pojęcia nie zawsze są wystarczająco adekwatne, by to, co Nieuwarunkowane, móc zinterpretować. Żadna skończona rzeczywistość nie może wyrazić ostatecznego w sposób bezpośredni i właściwy. Wyrażając powyższe językiem religijnym, można powiedzieć, że Bóg wykracza poza swe własne imię. Stąd też używanie Jego imienia tak łatwo stawało się nadużyciem i świętokradztwem. Cokolwiek powiemy o tym, co stanowi przedmiot ostatecznej troski, czy będziemy nazywali go Bogiem czy też nie, nabiera znaczenia symbolicznego. Odsyła do czegoś poza sobą, uczestnicząc zarazem – jak konkluduje myśliciel – w tym, na co wskazuje<sup>15</sup>. W powyższym kontekście etyka poznaje kulturę i jej symbole, jako że pojawiają się one nie tylko w szerokich praktycznych dziedzinach zwanych prawem i wspólnotą, ale we wszystkich

innych utrwalonych i wzbogaconych w ciągu dziejów duchowych dziedzinach i funkcjach, które składają się na te dwa szerokie obszary.

Właśnie na podstawie takiego, poszerzonego pojęcia etyki jako nauki o kulturze w której natrafiamy, na szereg transcendentnych znaczeń, możemy lepiej zrozumieć pojęcie teonomicznej etyki Tillicha. Jak powiada myśliciel: „Etyka teonomiczna w pełnym sensie tego zwrotu jest etyką, w której pod wpływem Duchowej Obecności substancja religijna – doświadczenie ostatecznego zatroskania (tego, co nas ostatecznie obchodzi) – jest świadomie wyrażana poprzez proces swobodnej argumentacji, nie zaś poprzez próbę jej apriorycznego określenia”<sup>16</sup>. Ta „swobodna” argumentacja to inaczej – refleksja, interpretacja, która kieruje swoje ostrze na sposób działania Nieuwarunkowanego w przestrzeni różnych kultur i religii. Co ważne, refleksja ta nie przestaje być przy tym – chrześcijańską. Dlatego Tillicha skonstatuje, że: „Zadaniem teologii apologetycznej jest wykazanie, że roszczenie chrześcijańskie ma także ważność z punktu widzenia osób z poza kręgu teologicznego. Teologia apologetyczna musi ukazać, iż tkwiące we wszystkich religiach i kulturach trendy zmiernają ku chrześcijańskiej odpowiedzi”<sup>17</sup>. Zaznacza jednak, że wiara powinna być autokrytyczna, co więcej, iż: „Musi się stać rzeczą oczywistą, że jakiegokolwiek – liturgiczne, doktrynalne bądź etyczne – sposoby wyrazu wiary wspólnotowej nie mają charakteru ostatecznego. Ich funkcja polega raczej na wskazywaniu tego, co ostateczne, a co wykracza poza nie wszystkie”<sup>18</sup>. Pewnie dlatego Nazarejczyk, Jezus historii i Chrystus wiary, jako uobecniony, przede wszystkim siłą swej własnej egzystencji i przyjęty mocą ludzkiej ufności, jest par excellence ucieleśnieniem teonomicznej kultury. Nie oznacza to jednak, że chrześcijaństwo jest szczególnie uprzywilejowane, wyróżnione na tle innych wierzeń i światopoglądów. Otóż jest o tyle uprzywilejowane, o ile jest ono otwarte i zdolne do poświęceń. Nie można więc zapominać o tym, że wiara powinna zawierać w swym wnętrzu autokrytykę. Dlatego też zasada protestancka strzeże wiarę przed deformacją, ale i bałwochwalstwem. Tillich napisze: „Teologia protestancka protestuje w imię zasady protestanckiej przeciw utożsamianiu naszego ostatecznego zatroskania z jakimkolwiek tworem Kościoła, łącznie z pismami biblijnymi o tyle, o ile ich świadectwo o tym, co jest naprawdę ostatecznym zatroskaniem, stanowi także uwarunkowany wyraz ich własnej

<sup>13</sup> Por. tenże, *Love, Power, And Justice. Ontological analyses and Ethical Applications*, New York, Oxford University Press 1960, s. 71.

<sup>14</sup> Por. tenże, *Theology of Culture*, dz. cyt., s. 144.

<sup>15</sup> Por. tenże, *Dynamika wiary*, przeł. A. Szostkiewicz, W drodze, Poznań 1987, s. 64–65.

<sup>16</sup> Tenże, *Teologia systematyczna*, dz. cyt., t. III, s. 239.

<sup>17</sup> Tamże, t. I, s. 22.

<sup>18</sup> Tenże, *Dynamika wiary*, dz. cyt., s. 52.

duchowości<sup>19</sup>. Takie rozumowanie szczęśliwie wyklucza grzech pychy, który obdarzałby chrześcijaństwo jakimiś specjalnymi przywilejami, wśród wielości ludzkich kultur oraz monoteistycznych religii.

Z tej też przyczyny objawienie, jak dowodzi Tillich, jako finalne, ma charakter uniwersalny. Bowiem „Bezwarunkowe i uniwersalne roszczenie chrześcijaństwa nie opiera się na jego własnej wyższości nad innymi religiami. Chrześcijaństwo same, nie będąc finalne, daje świadectwo finalnemu objawieniu. Chrześcijaństwo jako chrześcijaństwo nie jest ani finalne, ani też uniwersalne. Ale to, czemu daje ono świadectwo, jest finalne i uniwersalne. I nie wolno pomijać tej głębokiej dialektyki chrześcijaństwa na rzecz kościelnych czy ortodoksyjnych autoafirmacji. Wbrew nim tak zwana teologia liberalna słusznie zaprzecza, jakoby jakaś jedna religia mogła pretendować do finalności czy nawet zwierzchnictwa<sup>20</sup>. Dodaje jednak, że chrześcijaństwo, które nie zapewnia, że Jezus z Nazaretu złożony zostaje w ofierze Jezusowi jako Chrystusowi, jest zwyczajnie jeszcze jedną religią pośród wielu innych. I tym samym nie posiada żadnego dającego się racjonalnie uzasadnić prawa do finalności<sup>21</sup>. Z powyższego można by wysnuć wniosek, iż finalne objawienie, nie przynosi nie nasuwającej żadnych zastrzeżeń etyki, bezwzględnych doktryn, czy gotowego wzorca postępowania. Rzec można, poza jednym wyjątkiem, otóż jest nim egzystencja Jezusa Chrystusa. Ewangelie mówią o całym życiu religijnym Nazarejczyka ukazują takie Jego dyspozycje etyczne i duchowe, jak: prawdomówność, wewnętrzną szczerość, pokorę względem życia a nade wszystko Ojca, pełne i bezwzględne do Niego zaufanie, wreszcie autentyczną miłość do drugiego człowieka. Dla Jezusa bowiem życie miłości jest dobrym darem, od tych którzy mają, dla tych, którzy nie mają, lecz pragną. Tutaj, to co dobre, jest darem, wprawdzie wyczekiwany lecz jego nadejście bywa niespodziewane. Zaskoczenie leży w fakcie, że ludzka sytuacja jest tak dalece naznaczona wyobcowaniem zarówno osobistym, jak i społecznym, że kiedy dar się pojawia, wzbudza głębokie zdziwienie. Innymi słowy, takie pojęcie daru przechodzi jakiegokolwiek oczekiwania i wskazuje na napięcie, które było w centrum wszystkich myśli Tillicha. Myśli, czy to na temat etyki, polityki, historii, kultury – wynikały przecież z poczucia czegoś, co pomimo, iż było przewidywalne, było też niekontrolowane i nieznanne. Ujmując rzecz ściślej, rzecz dotyczy „pełni czasu”. Dokładniej zaś, momentu, w którym historia

dojrzała do punktu zdatności do przyjęcia przełomowej centralnej manifestacji Królestwa Bożego. Otóż Nowy Testament nazywa tą chwilę, po grecku *kairos*<sup>22</sup>. Dla Tillicha *kairos*, paradoksalnie, współbrzmi z czasem niepokoju, z ludźmi, współczesnymi mu wydarzeniami, pozostając przy tym czymś, co zadziwia, obdarza możliwością, wreszcie pozostaje nieprzewidywalnym darem. Z tej racji, powtórzę, Tillich za punkt wyjścia postawił sobie obecną mu sytuację, dokładniej zaś egzystencjalną traumę jaką towarzyszyła Europejczykom po pierwszej wojnie światowej. Filozof mówił o nowej możliwości połączenia z absolutem oraz duchowej odbudowie. Znaczenie *kairos* polega więc zasadniczo na odtworzeniu religijnego i kulturowego pluralizmu, a także humanizmu, który przekracza granice politycznych i społecznych podziałów. Przede wszystkim jednak *kairos* uświadamia wielu ludziom, że nastął taki moment w historii, który jest brzemienny w nowe rozumienie sensu historii i życia. Gdzie historię – podobnie jak miało to miejsce w świadomości pisarzy biblijnych zarówno Starego Testamentu, jak i Nowego Testamentu – cechowała auto-transcendująca dynamika<sup>23</sup>.

Wygląda na to, że ów „dar”, o którym mówi Tillich jest innym rodzajem obecności, jest czymś ponad, czymś więcej, nawet, jeśli znajdujemy go w samym środku gwałtownych przemian społecznych i wojen. Wreszcie w kulturze, która, która ma coraz większe kłopoty z własną tożsamością. Może właśnie dlatego Tillich wskazuje na duchową obecność Chrystusa, na wspólnotę, która będzie w stanie wypełnić lukę jaka powstała w wyniku gwałtownych przemian szargających cywilizacją euro-atlantycką. Myśliciel nie chce jednak powiedzieć przez to, że punkt widzenia, który obiera znajduje się gdzieś w niedostępnym niebie, ponadnaturalnym wymiarze, w ezoterycznym świecie wiedzy. Zdaniem Tillicha to co spirytualne z zasady odpowiada temu, co naturalne, co integralnie związane jest z człowieczą historią i doświadczeniem. Warto jednak pamiętać, że wypełnienie czasu „Darem Chrystusa”, nie tylko w partykularnym religijnym, ale i kulturowym rozwoju, oznacza nie tylko zdolność przyjęcia centralnej manifestacji Królestwa, ale i zdecydowane jego odrzucenie.

### Historia

Historia Królestwa Ducha nie pozostaje więc oddzielona od politycznej, etycznej, czyli naturalnej dynamiki rozwoju świata. To, co Nieuwarunkowane pozostaje przy tym niezależne, choć stale obecne w dziejach.

<sup>19</sup> Tenże, *Teologia systematyczna*, dz. cyt., t. I, s. 41.

<sup>20</sup> Tamże, t. I, s. 128.

<sup>21</sup> Por. tamże.

<sup>22</sup> Por. tamże, t. III, s. 328.

<sup>23</sup> Por. tamże.

Dostrzeżone w okamgnieniu, w uśmiechu, który ma twarz dziecka, w rodzinnym szczęściu, we wspólnocie przyjaciół, w głębi bycia, w staraniu o lepszy świat. Immanencja Nieuwarunkowanego w stosunku do dziejów ludzkich, jak i samej kultury wydaje się tym samym oczywista. Dar Ducha nie jest więc czymś zewnętrznym wobec świata, dziejów ludzkich, raczej oznacza doświadczenie tego, co dobre. Co dookreślić można jako egzystencjalne uobecnienie daru dokonującego się w przestrzeni kultury i realnej rzeczywistości. Dar, pochodzi skądinąd, lecz działa w określonej przestrzeni zarówno historyczno-kulturowej, przyrodniczej, jak i przede wszystkim antropologicznej. Stąd odwaga istnienia dotycząca każdej ludzkiej jednostki związana jest z jej odkrywaniem samej siebie, z rozwijaniem potencjalności, ze stawaniem się tym, kim się w istocie jest, na mocy daru – który odsłania przed nami nasze przeznaczenie. Ta niewzruszona decyzja daru, nie dotyczy jedynie życia jednostki, lecz wewnętrznej dynamiki świata, jego dziejów, społecznych przeobrażeń. Dotyczy więc egzystencji, która realizuje się we wspólnocie osób. Egzystencji, która staje się tym, kim możliwe, że już jest. Nie oznacza to jednak, o czym wspominałem wcześniej, próby odnalezienia przez Tillicha jakiejś nieruchomej podstawy, anachronicznej struktury, wykluczającej samorozwój, aktywność i zmianę. Jednakże nie oznacza to również pominięcia społecznych, pokojowych relacji, bez których nie można by doświadczać świata. Osobowa dynamika jest nieodłączna od dynamiki rozwoju świata, zaś owo wzajemne przenikanie sprawia, że pojedynczy człowiek ma możliwość uczestniczenia w kulturze, polityce, sprawach społecznych. W *Męstwie bycia*, Tillich podkreśla, że odwaga istnienia w świecie, jego nieustanna eksploracja jest o tyle możliwa, o ile znajduje ona zakorzenienie w transcendencji. „Męstwo jest samoafirmacją bytu wbrew faktowi niebytu. To akt >>ja<< indywidualnego przejawiający się w akceptacji lęku przed niebytem na drodze afirmowania siebie albo jako części jakiejś ogarniającej całości, albo w aspekcie jaźni indywidualnej. Męstwo zawiera zawsze pewne ryzyko, zawsze znajduje się przed groźbą niebytu – czy mamy do czynienia z ryzykiem utraty siebie i stania się rzeczą pośród całej masy innych rzeczy, czy też z utratą własnego świata w jałowym zwróceniu się ku samemu sobie. Potrzebuje ono mocy bytu, mocy przekraczającej niebyt doświadczany w lęku przed losem i śmiercią, czający się w lęku przed pustką i bezsensem, przejawiający swą obecność w lęku przed winą i potępieniem. Męstwo, które integruje ten potrójny lęk, musi być zakorzenione w mocy bytu większej

niż moc własna naszego »ja« i moc czyjegoś świata”<sup>24</sup>. Otóż świat ten, zarówno ten czyjś, jak i ten obiektywnie istniejący, „powinien” zdaniem Tillicha wesprzeć jednostkę w jej pragnieniu poznawania siebie, doskonałości, chęci usprawiedliwienia swojej w nim obecności. Paradoksalnie jednak ów świat wchłonął w siebie tego, kto go stworzył i kto obecnie traci w nim swą podmiotowość<sup>25</sup>. Najlepiej owa utratę podmiotowości wyrazili egzystencjaliści, na co wskazuje sam Tillich. Była ona związana przede wszystkim z utratą Boga. Ludwik Feuerbach eliminuje Stwórcę, sprowadzając go do objawiającego się w sercu ludzkim pragnienia nieskończoności. Karol Marks interpretował Boga jako ideologiczną próbę wzniesienia się ponad daną rzeczywistość. Z kolei Fryderyk Nietzsche, ten wielki „bluźnierca”, rozprawiał o osłabieniu woli życia. Na koniec tych wszystkich „objawień” proklamowano, że „Bóg umarł”, a wraz z nim – istniejący system wartości i znaczeń<sup>26</sup>. Nastrój tak radykalnych tez udzielił się wielu współczesnym filozofom i pisarzom, wystarczy wymienić Martina Heideggera, Jean-Paul Sartre’a, Alberta Camusa czy Franza Kafkę. Ten ostatni, niezwykle sugestywnie, w powieściach *Zamek* i *Proces* odmalowuje nastój trwogi i zwątpienia charakteryzujący dzisiejszego człowieka, wreszcie powiada, że źródło „znaczenia” znajduje się gdzieś w bezkresnej dali, a źródło sprawiedliwości i łaski skrywają mroki<sup>27</sup>.

Tillich nie pozostaje tu na uboczu, podobnie jak jego poprzednicy poszukuje dróg wyjścia z mentalnego i aksjologicznego kryzysu. Tak trudno przecież odnaleźć dziś siebie w formie świata, w jego ustawodawstwie i w tym, co je poprzedza, mianowicie w wartościach moralnych, których urzeczywistnienie sprawia, iż możemy stać się lepsi. Wartościach, których nie da się inaczej pojąć, niż pod kątem widzenia cnót społecznych, sprawiedliwości, miłosierdzia, troski o zbawienie, altruizmu, dbałości o doskonałość bliźniego, wreszcie miłości Boga okazywanej w relacji ku innym ludziom.

W tym też kontekście niezwykle ważnym punktem rozważań w koncepcji Tillicha będzie, wspomniana już na wstępie, kwestia sprawiedliwości, która ma bezpośrednio przełożenie na życie społeczne. Być sprawiedliwym będzie oznaczać dla protestanckiego myśliciela bycie osobą wolną, nie zdeterminowaną w swych egzystencjalnych decyzjach, co miało miejsce w systemach totalitarnych, gdzie każdy posiadał wolność wyboru sposobu milczenia. Sprawiedliwość jest przeto dla

<sup>24</sup> Tenże, *Męstwo bycia*, przeł. H. Bednarek, Éditions du Dialogues, Paris 1983, s. 153.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 137.

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 139 – 140.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 140.



Tillicha celem wszystkich działań kulturowych, które są skierowane na przemianę społeczeństwa<sup>28</sup>. Tillich nieustannie przypomina, że w samej istocie wspólnoty tkwi już załączek tego, co sprawiedliwe, na mocy wspólnego pochodzenia, życia, dążeń, innymi słowy duchowej więzi. Wyklucza to, a przynajmniej powinno, przymusową, nieludzką kolektywizację, sprzeczną z żywą i duchową relacją z drugim człowiekiem. Implikuje natomiast pełną realizację miłości utożsamianej ze sprawiedliwością, która stoi ponad prawem. Tillich wyraźnie podkreślił, że: „Miłość, *agape*, oferuje zasadę etyki, która zachowuje ponadczasowy, niezmienny element, lecz czyni jej realizację zależną od ciągłego postępowania kreatywnej intuicji. Miłość znajduje się ponad prawem, także ponad naturalnym prawem stoicyzmu oraz supernaturalnym prawem katolicyzmu. Można ująć ją jako prawo, można mówić jak Jezus i jego Apostołowie: >>Ty powinieneś kochać<< ; lecz mówiąc tak, rozumiemy, że jest to paradoksalny sposób mówienia o tym, zaznaczania ostatecznej zasady etyki, która z jednej strony jest bezwarunkowym nakazem, a z drugiej siłą, przebijającą się przez wszystkie nakazy”<sup>29</sup>.

A zatem chcieć spojrzeć na sprawiedliwość poprzez miłość, oznacza dostrzec *kairos* oraz ingerencję Nieuwarunkowanego w bieg dziejów, przenikającą egzystencję konkretnych jednostek, etykę, prawo, które kodyfikowane jest na mocy ich egzystencjalnego, ale i pozakonfesyjnego przykładu<sup>30</sup>. Albo, wyrażając to jeszcze inaczej, kiedy myślenie eschatologiczne wpłynie na takie ukształtowanie prawa, że nie pominie ono tego, co zwie się sprawiedliwością. W tym kontekście kultura i etyka nie będą wówczas naznaczone fragmentarycznością dobra, lecz otrzymają jasną i rzetelną dyrektywę, jak człowiek powinien żyć i co ze swym życiem miałby zrobić. Całość ludzkich spraw nabierze dynamizmu, który u swych podstaw będzie posiadał niewzruszony fundament miłości i sprawiedliwości, na którym wznosi się gmach wspólnoty i rządzącej nią praw. Czytelność praw

wykluczy nihilizm, w jakiegokolwiek by się jawił masce, a miarą dobrej normy, będzie dobre społeczeństwo. Śmiało można powiedzieć, iż tego rodzaju refleksja należy do przyszłości, ponieważ czas przeszły jakby dla niej nie istnieje. Wyklucza go ciągły, zamierzony etyczny postęp ludzkości, dynamizm wyrażony w egzystencjalnej strukturze jednostki. Tenże dynamizm kreśli zwięzłą formę egzystencji społecznej jako sprawiedliwej i pojednanej w miłości. Gdzie nikt nikomu nie będzie nic dłużny poza wzajemną miłością. Kto bowiem miłuje bliźniego, wypełnił prawo. Miłość nie wyrządza zła bliźniemu – dlatego miłość jest doskonałym wypełnieniem prawa. Jest to miłość, nad którą panuje mądrość wyrażona w moralnej tradycji, jaką otrzymaliśmy wraz ze Starym i Nowym Testamentem oraz dziedzictwie, które wyraża mądrość nie tylko dawnego Izraela, lecz całej ludzkości, a z pewnością tej, która mieścić się winna w obrębie kultury euro-atlantycznej. Jest to wreszcie mądrość, która poprzedza prawo, będąc jednocześnie jego niewzruszoną podstawą. Mądrość, która nieustannie staje się sposobem etycznego kształtowania świata. Bowiem odnosi się w swej przestrzeni do problemów współczesnych, związanych z ekonomią, polityką, sprawami militarnymi czy naturalnym środowiskiem.

I taka też jest refleksja Tillicha, mądra, bowiem nie buduje ona swej struktury na marginesie rozwoju kulturowego, społecznego czy politycznego. Myśl Tillicha wchodzi w interakcje z innymi dziedzinami wiedzy a zwłaszcza z zastaną rzeczywistością. Nie tworzy ona swych relacji ze światem jedynie w oparciu o wiarę, lecz w łączności z kulturą danego okresu.

Konkludując, myśl filozoficzno-teologiczna Tillicha słucha głosu świata i na niego reaguje – odpowiada, godząc wiarę i kulturę, cywilizację i religię. W refleksji tej Tillich daje zaskakująco świeże komentarze do naszej współczesności. Nie jest bowiem ograniczony swoją epoką, w swej filozofii pozostaje na wskroś uniwersalny i przekonywujący.

<sup>28</sup> Tenże, *Teologia systematyczna*, dz. cyt. t. III, s. 67 – 68.

<sup>29</sup> Tenże, *The Protestant Era*, dz. cyt., s. 154 – 155.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 155 – 156.

## Listening to the Contemporary World. Reflections on Paul Tillich (Summary)

The text of this article combines the different areas of Tillich's argumentation referring to the interpretation of the contemporary world. On one hand, it refers to history and civilization, on the other – it is intertwined with some threads from the domain of philosophy and ethics, in order to pass smoothly to the theological paradigm. The paper situates Tillich's thoughts in the cultural-civilisational context both of the last century and of our times. Therefore, it reveals the universality of Paul Tillich's thought, based on the interaction with other realms of knowledge, especially with the existing reality. The text shows how the German-American builds up his "system" as the one that has not lost its relationship with the world but is acting in it in coherence with the culture, with the politics and, first of all, with the immediate existence. Tillich is presented as one of the greatest Protestant theologians of our age as well as belonging to the supreme Christian existential philosophers, as the one who has achieved the synthesis of the Christian faith in the context of the most representative philosophical trends of the epoch

**Keywords:** existence, life's matters, work, ethics, politics, culture, history, faith

**JACEK ALEKSANDER PROKOPSKI:** dr hab., filozof, teolog, tłumacz, pracownik Instytutu Nauk Humanistycznych i Społecznych Politechniki Wrocławskiej. Autor prac na temat filozofii egzystencjalnej, S. Kierkegaarda, G. W. F. Hegła, a także autor przekładów dzieł S. Kierkegaarda, L. Szestowa, J. Wahla, P.P. Rohde, W. Lowriego. P. Tillicha. Autor artykułów w periodykach filozoficznych, teologicznych i literackich: „Heksis”, „Kwartalnik Filozoficzny UJ”, „Logos i Ethos”, „Myśl Protestancka”, „Nowa Krytyka”, „Odra”, „Przegląd Filozoficzny”, „Studia Philosophica Wratislaviensia”, „Studia z Dziejów Kultury Medycznej”, „Świdnickie Studia Teologiczne”, „Tekstualia”, „Palimpsesty Literackie Artystyczne Naukowe”, „Theofos. Czasopismo teologiczno – filozoficzne”, „Topos. Dwumiesięcznik Literacki”, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, „Zeszyty Naukowe KUL”, w wydaniach zbiorowych: *Miłość i samotność*, *Aktualność Kierkegaarda*, *Aktualność Sorena Kierkegaarda*, *W kręgu Kierkegaarda*, *Polifoniczny świat Kierkegaarda*, *Studia o filozofii Sorena Kierkegaarda*. Obszary zainteresowań: antropologia filozoficzna i teologiczna, egzystencjalizm, etyka, filozofia religii, filozofia sztuki, personalizm, teologia fundamentalna, życie i myśl Sorena Kierkegaarda.