

MARCIN NAPADŁO
Wydział Teologiczny US

Paul Tillich jako myśliciel (post)sekularny. Propozycja filozoficznej analizy religijnego wymiaru doświadczenia

Paul Tillich as a (post)secular thinker. A proposal of a philosophical analysis of a religious dimension of experience

Abstract

The complex processes of transformations that underlie religion today provide an interesting area of research for many sciences. The phenomenon of postsecularisation, which to a certain degree describes the situation of religion, questions what role both philosophy and theology can play towards occurring changes and which tools they are to use in the description and assessment of these changes. In connection with this, the question also arises for those tools which can be useful in searching for answers for apparent problems. It seems that the spiritual situation of man at present is defined above all by the lack of the experience of God. The article determines an intellectual attempt of copying with some issues of the outline problems. The question arises if and how Paul Tillich – a superb and present philosopher and theologian signs in the schematic of postsecular thinking. The work presents above all an analysis of a hermeneutics of the religious dimension of experience and its use in Tillich's philosophy and theology.

Keywords: philosophy, religion, Protestant theology, liberal theology, Paul Tillich, religious experience, secularisation, postsecularisation.

Streszczenie

Złożone procesy przemian, którym współcześnie podlega religia, stanowią interesujący obszar badawczy dla wielu nauk. Zjawisko postsekularyzacji, które do pewnego stopnia określa sytuację religii, rodzi pytanie zarówno o rolę, jaką filozofia i teologia mogą odgrywać wobec zachodzących zmian, jak i o narzędzia, jakie mają stosować w opisie i ocenie tych zjawisk. W związku z tym powstaje również pytanie o narzędzia, które mogą być przydatne w poszukiwaniach odpowiedzi na rodzące się problemy. Wydaje się, że sytuację duchową współczesnego człowieka określa przede wszystkim brak doświadczenia Boga. Artykuł stanowi intelektualną próbę zmierzenia się z niektórymi zagadnieniami zarysowanej problematyki. Autor stawia pytanie, czy i w jaki sposób Paul Tillich – wybitny, współczesny filozof i teolog – wpisuje się w schemat myślenia postsekularnego. Artykuł przede

wszystkim prezentuje analizę hermeneutyki religijnego wymiaru doświadczania i jej zastosowanie w filozofii i teologii Tillicha.

Słowa kluczowe: filozofia, religia, teologia protestancka, teologia liberalna, Paul Tillich, doświadczenie religijne, sekularyzacja, postsekularyzacja.

„Przypatrzyłem się też rzeczom istniejącym poniżej Ciebie i zrozumiałem, że one ani nie istnieją w sposób zupełny, ani nie można rzec, żeby w sposób zupełny nie istniały. Są rzeczywiste w takiej mierze, w jakiej od Ciebie czerpią istnienie, lecz są nierzeczywiste w tym znaczeniu, że nie są tym, czym Ty jesteś. To bowiem naprawdę istnieje, co niezmiennie trwa”¹.

1. Nieoczywistość filozofii postsekularnej

Przez kilka dekad XX w. paradygmat sekularyzacyjny stanowił podstawę dla teoretycznych analiz związków religii z nowoczesnością. Dzisiaj stajemy wobec zjawiska postsekularyzmu, nazywanego także „powrotem religii”². Pojęcie postsekularyzmu staje się dzisiaj bardzo popularne. Można powiedzieć, że zrobiło wręcz szybką karierę za sprawą Jürgena Habermasa, który zdecydowanie przyjął stanowisko, że świecka nowoczesność nie powinna „zamykać się na religijną perspektywę”³.

Wśród licznych współczesnych autorów, przynależących do tego nurtu, można wymienić choćby: Slavoję Žižka, Johna Milbanka, J. Habermasa, Petera Bergera, Charlesa Taylora, Alaina Badiou, Giorgio Agambena. Są to przykładowe osoby reprezentujące różne szkoły myślenia oraz różne opcje ideowe. Nie jest to bez znaczenia, ponieważ – przywołując perspektywę socjologiczną – działanie postsekularystów przebiega na trzech płaszczyznach. Pierwsza – to uznanie faktu, że religia po prostu istnieje. „Czasem, żeby dostrzec to, co oczywiste, trzeba wielkiej socjologicznej wyobraźni”⁴; na drugiej formułowany jest wniosek, że religia jest ważna dla życia społecznego; trzecia grupa głosi, że religia jest prawdziwa. Okazuje się, że ostatnia płaszczyzna, z różnych względów, jest najbardziej problematyczna.

¹ Św. AUGUSTYN, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 2002, VII, 11.

² Por. J.A. KŁOCZOWSKI, *Filozofia wobec zjawiska „powrotu religii”*, w: R. I. ZIEMIŃSCY (red.), *Byt i sens. Księga pamiątkowa VII Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Szczecinie 14–18 września 2004 roku*, Szczecin 2005, s. 72–79.

³ J. HABERMAS, *Wierzyć i wiedzieć*, tłum. M. Łukaszewicz, „Znak” (2002) 9, s. 8–21. Ten tekst uważa się za chyba najbardziej znany manifest postsekularnego zwrotu w myśleniu Habermasa.

⁴ M. ŁUCZEWSKI, S. BURDZIEJ, *Przełom postsekularny*, „Stan Rzeczy” (2013) 2, s. 9.

Jak się odnaleźć w tej mozaice postsekularyzmów? Doświadczenie szybkich, niekiedy wręcz gwałtownych przemian dotyczących religii (jej sytuacji i nowych postaci) stanowi wyzwanie dla myśli filozoficznej. Filozofia może pełnić wobec różnych procesów zachodzących w szeroko rozumianym świecie człowieka funkcję inspirującą lub rozumiejącą rzeczywistość społeczno-kulturową. Funkcja inspirująca w pewien sposób wyprzedza owe procesy, natomiast funkcja rozumiejąca stara się wyjaśnić specyfikę zastanych fenomenów. Wielcy myśliciele i intelektualiści mieli i nadal mają ważny udział w konstruowaniu lub legitymizowaniu pewnych form, sposobów i kierunków kształtowania rzeczywistości. Refleksja filozoficzna nie jest więc bez znaczenia również dla przemian zachodzących w świecie religii⁵. Rodzi się przy tym bardzo ważne pytanie o cel, jaki sobie stawiają poszczególni autorzy: Chcą diagnozować czy inspirować? A jeżeli inspirować – to w jakim kierunku? Nie jest łatwo udzielić tutaj prostej odpowiedzi. Jednocześnie – do pewnego stopnia – od niej zależy rozumienie pojęcia postsekularyzmu. Dla przykładu można by przywołać Franza Rosenzweiga, który prawdopodobnie jako pierwszy zastosował to określenie. Według Michała Warchali ten wielki żydowski myśliciel rozumiał postsekularyzm jako „(...) próbę ocalenia doświadczenia transcendencji w świecie odczarowanej nowoczesności, świecie od dawna kształtowanym przez procesy sekularyzacji, których konsekwencji nie da się już cofnąć”⁶. Jego najważniejsze dzieło, *Gwiazda zbawienia* (1921 r.), można uznać za całościowy projekt tak rozumianej myśli postsekularnej. Ten ogólnie ujęty paradygmat myślowy – jak zauważa M. Warchala – przebył drogę „od filozoficznej medytacji do opisu, a nawet prognozowania społecznych zjawisk”⁷.

Świadomie pomijając szerokie dyskusje dotyczące zjawisk sekularyzacji, postsekularyzacji, jak i prób ich definicyjnych określeń⁸, można przyjąć, że „postsekularny” oznacza tyle, co „mający za sobą doświadczenie sekularyzacji” (J. Habermas). Jeżeli tak rozumiemy postsekularyzm, to nie jest on odkryciem współczesności, ale postsekularne idee są obecne w całej epoce nowoczesnej (a nawet i wcześniej) jako stały element na tle walki między sekularyzmem i religią, „rozumem” i „objawieniem”.

Na tak zarysowanym tle można zasadnie zapytać: Czy i w jaki sposób Paul Tillich (1886–1966), jeden z najwybitniejszych myślicieli protestanckich XX w., wpisuje się w schemat myślenia postsekularnego? Nie ulega wątpliwości, iż jego

⁵ Por. J. IWANICKI, *Procesy sekularyzacyjne a filozofia sekularna i postsekularna. Tradycje i współczesność*, Poznań 2014, s. 8–9.

⁶ M. WARCHALA, *Co to jest postsekularyzm. (Subiektywna) próba opisu*, „Krytyka Polityczna” (2007) nr 13, s. 178.

⁷ *Tamże*, s. 181.

⁸ Powstały liczne opracowania na ten temat. Zob. np.: J. MARIĄŃSKI, *Sekularyzacja – Deseekularyzacja – Nowa Duchowość. Studium socjologiczne*, Kraków 2013.

twórczość przypada na czas bardzo gwałtownych przemian społecznych, politycznych i kulturowych, które zostały naznaczone „doświadczeniem sekularyzacji”. Czy jego refleksja może stanowić „postsekularną inspirację”? A może wręcz przeciwnie – wzmacnia tendencje sekularyzacyjne, próbując pogodzić kulturę nowoczesną z religią poprzez mniej lub bardziej wybiórcze podejście do depozytu wiary przekazanego przez Objawienie? Tillicha powszechnie uważa się za kontynuatora pewnych wątków teologii liberalnej, czyli nurtu teologii ewangelickiej, zapoczątkowanej w XIX w.⁹ A właśnie pojęcia teologii liberalnej używano na pewnym etapie historii jako określenia błędnej orientacji ówczesnej refleksji teologicznej, wskazując m.in. na niewłaściwe dopasowywanie się do ducha czasu¹⁰. Czy zatem Tillich może nam pomóc w zrozumieniu religii w obecnej sytuacji?¹¹

Abstrahując od współczesnych dyskusji w socjologii religii, które według Irenej Borowik można podsumować jako zmianę myślenia biegnącą od odkrycia sekularyzacji do jej zanegowania¹², wydaje się, że sytuację duchową współczesnego człowieka określa przede wszystkim brak doświadczenia Boga. Problemem bowiem nie jest zanik religii, bo ta rzeczywiście nie zanika, lecz poczucie milczenia Boga (opuszczenia przez Niego), który dotąd często był rozpoznawany za pośrednictwem autorytetu konkretnych instytucji kościelnych i ich doktryn.

Faktycznie, w całej dyskusji o przemianach dotyczących religii może zdarzyć się tak, że zostaje zapomniane pytanie o Boga. A ono nie tylko, że uchodzi za szczególnie ważny przedmiot filozoficznego myślenia, to jest wciąż palącym problemem także dlatego, że dotyka w szczególności sposób samego pytającego. Otóż – jak zauważa Joachim Piecuch – „(...) stawiając pod znakiem zapytania całą rzeczywistość, pytając o Boga jako zasadę wyjaśniającą, filozof stawia pod znakiem zapytania również siebie samego jako cząstkę tej całości. Jednym słowem, samo postawienie pytania o Boga i jakakolwiek nań udzielona odpowiedź

⁹ M. HINTZ, *Teologia liberalna*, w: T. GADACZ, B. MILERSKI (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*, t. IX, Warszawa 2003, s. 274.

¹⁰ POF. F.W. GRAF, *Liberale Theologie*, w: W. KASPER I IN. (red.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. VI, Freiburg – Basel – Wien 2006³, s. 884–885.

¹¹ Bibliografia dotycząca twórczości Paula Tillicha jest niezwykle obszerna. Warto zasignalizować tylko niektóre wybrane prace: J.L. ADAMS, *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science and Religion*, New York 1970; CH. W. KEGLEY (red.), *The Theology of Paul Tillich*, New York 1982; G. HUMMEL (red.), *God and Being. The Problem of Ontology in the Philosophical Theology of Paul Tillich*, Berlin – New York 1989; R. RE MANNING (red.), *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, Cambridge 2009; R.P. SCHARLEMANN, *Religion and Reflection. Essays on Paul Tillich's Theology*, E. STURM (red.), Münster 2004; B. MILERSKI, *Religia a Słowo. Krytyka religii w ujęciu Dietricha Bonhoeffera i Paula Tillicha*, Łódź 1994; K. MECH, *Chrześcijaństwo i dialektyka w koncepcji Paula Tillicha*, Kraków 1997; K. MECH, *Logos wiary. Między boskością a racjonalnością*, Kraków 2008; H. PERKOWSKA, *Bóg filozofów XX wieku. Wybrane koncepcje*, Warszawa – Poznań 2001, s. 215–248; M. NAPADŁO, *Pytanie o Boga... Filozofia religii Paula Tillicha*, Płock 2015. W powyższych polskich monografiach zawarta jest obszerna literatura przedmiotowa.

¹² I. BOROWIK, *Socjologia religii XX wieku od „odkrycia” sekularyzacji do jej zanegowania*, AK (2003) nr 1, s. 34–46.

określa rozumienie samego siebie oraz wskazuje zasady, wedle których poszukuje się sensu życia”¹³.

Filozoficznie rzecz biorąc, istotną sprawą w debacie wokół religii staje się koncepcja Boga (boskości, *sacrum*?), lecz nie mniej ważne pozostaje pytanie o drogę docierania do Boga. Tę kwestię dobrze ilustruje stanowisko Paula Tillicha.

W artykule zostaną przedstawione wybrane aspekty tillichowskiej koncepcji doświadczenia religijnego. Będzie to jednocześnie próba odczytania myśli protestanckiego teologa w kluczu zaproponowanej filozoficznej hermeneutyki doświadczenia¹⁴.

2. Tillichowskie „drogi” do Boga

W jednym z artykułów należącym do zbioru pism z filozofii religii, niemiecki filozof i teolog pisze w następujący sposób: „Są dwie drogi, którymi można dojść do Boga: przewyciężenie wyobcowania oraz spotkanie z obcym. Na pierwszej drodze człowiek, odkrywając Boga, odkrywa sam siebie, odkrywa coś, co stanowi jedno z nim samym, jakkolwiek go nieskończenie przekracza, coś, wobec czego jest wyobcowany, ale od czego nigdy nie był oddzielony i nigdy nie może zostać oddzielony. Na drugiej drodze człowiek, spotykając Boga, spotyka kogoś obcego. Spotkanie jest przypadkowe. Istotowo nie należą oni wzajemnie do siebie. Człowiek może próbować zaprzyjaźnić się z obcym – w nadziei, że się do niego zbliży. Nie może jednak uzyskać co do niego żadnej pewności i może się zdarzyć, że obcy znowu się od niego odsunie i że o jego istocie będzie można powiedzieć jedynie coś, co jest tylko prawdopodobne”¹⁵.

Drogi, o których mówi, rozumie przede wszystkim jako symbole dwóch typów filozofii religii posługujących się różnymi metodami. Droga „przewyciężenia wyobcowania” to symbol metody ontologicznej, natomiast droga „spotkania obcego” to symbol metody kosmologicznej. Klasyczna filozofia na pierwszym miejscu stawiała pytanie: Czy jest Bóg? – przyjmując tym samym perspektywę badania przedmiotowych podstaw religii, czyli tzw. dowodów-drog na istnienie Boga. Droga wnioskowania, dowodzenia za pośrednictwem

¹³ J. PIECUCH, *Dowiedziony czy doświadczony? Otwarte pytanie o Boga filozofów*, w: M. GWARDNY, I.M. PERKOWSKA (red.), *Bóg – człowiek – świat wartości*, Katowice 2010, s. 47.

¹⁴ Z reguły analizując doświadczenie religijne Paula Tillicha, sięga się po jego koncepcję objawienia wyjaśnianą w kategoriach tajemnicy, ekstazy i cudu – zob. szerokie opracowanie tego zagadnienia w: M. NAPADLO, *Pytanie o Boga*, s. 14–67. Jakkolwiek są to w dużym stopniu kategorie filozoficzne, to jednak pozostają zanurzone w pewne odniesienia teologiczne (szczególnie newralgicznym punktem wydaje się kategoria cudu). Zaproponowana poniżej hermeneutyka doświadczenia pozwala wyjść poza ten kontekst teologiczny.

¹⁵ P. TILlich, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1994, s. 54 (dalej: PN).

rzeczy, które są dla nas lepiej poznawalne na podstawie skutków, ma prowadzić do poznania Boga. To metoda kosmologiczna, którą Tillich identyfikuje ze św. Tomaszem z Akwinu. Wykazanie istnienia Boga stawało się racją uniesprzeczniającą fakt religii i tym samym mogło być „usprawiedliwieniem” jej obecności w kulturze. Niestety taka metoda, zdaniem protestanckiego myśliciela, doprowadziła do tego, że egzystencję Boga sprowadzono do poziomu rzeczy, ciał niebieskich itp. To nie tylko umożliwiło Jego negację, ale wręcz uczyniło ją nieuniknioną¹⁶. Tillich, pomimo krytycznej oceny klasycznej argumentacji teodycealnej, nie odrzucał jej w sposób absolutny. Twierdził jednak, że pojednanie religii ze współczesną kulturą świecką może dokonać się przez ponowne oparcie się na metodzie ontologicznej, połączonej z kosmologiczną¹⁷. Stąd charakterystyczny zwrot antropocentryczny i droga „odkrywania samego siebie”. Inaczej mówiąc, jest to doświadczenie, w którym człowiek może rozpoznać coś, co – choć najczęściej nieuświadomione – pozostaje nieustannie w nim obecne i od czego nie może zostać oddzielony.

Zanim jednak podejmiemy się opisu i wyjaśnienia tej kwestii w myśli Tillicha, warto rozważyć propozycję pewnej hermeneutyki doświadczenia, w której świetle można próbować odczytywać koncepcję protestanckiego filozofa i teologa.

3. Hermeneutyka doświadczenia i jego religijnego wymiaru

Na początku należy zastrzec, że pojęcie doświadczenia, które jest tutaj brane pod uwagę, wykracza poza koncepcję zawężonej racjonalności nauk przyrodniczych. Chodzi o pojęcie doświadczenia będące w ścisłym związku z przekonaniami religijnymi i ich racjonalnością¹⁸. Za Friedo Rickenem można wskazać na trzy podstawowe wymogi racjonalności wiary religijnej. Są to: 1) wewnętrzna niesprzeczność różnych elementów składających się na przekonania religijne, 2) niesprzeczność zewnętrzna, czyli zgodność z resztą naszej wiedzy, oraz 3) ich zasadne powiązanie w całości naszych życiowych przekonań¹⁹. Ten trzeci wymóg został sformułowany przez Wittgensteina i jest ujęty w pojęciu „jasnego przeglądu”²⁰. Obecność tych kryteriów można ukazać w doświadczeniu zwanym religijnym.

¹⁶ Por. PN, s. 62.

¹⁷ Por. *tamże*, s. 55.

¹⁸ Treść tego punktu rozważań została opracowana na podstawie artykułu: J. PIECUCH, *Dowiedziany czy doświadczony? Otwarte pytanie o Boga filozofów*.

¹⁹ Por. F. RICKEN, *Filozofia religii*, tłum. P. Domański, Kęty 2007, s. 9–10.

²⁰ L. WITGENSTEIN, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2005, s. 75.

Używając słowa „doświadczenie”, trzeba pamiętać także, że jest to termin wieloznaczny. „Doświadczenie” stało się jednym z podstawowych pojęć filozofii nowożytnej, na którym „wyrastały” nowe kierunki filozoficzne. Pomijając bardzo różne odniesienia filozoficzne, rozważmy jedynie jego podstawowe rozumienie, istotne dla niniejszej refleksji – doświadczenie jest sposobem kontaktowania się z rzeczywistością. Zawiera w sobie zarówno moment teoretyczny, jak i praktyczny. Doświadczenie jest więc tym, co funduje wszelką naszą relację z otaczającą nas rzeczywistością, decyduje o jej charakterze. Podstawę doświadczenia stanowią wrażenia zmysłowe. Porusza nas to, co najpierw zostało zapośredniczone przez zmysły. Sfera zmysłowości otwiera nam szeroki dostęp do rzeczywistości. Trzeba jednak zauważyć, że w doświadczeniu nie mamy do czynienia tylko z czystym bezpośrednim postrzeganiem zmysłowym. Jako integralny moment występuje tutaj równocześnie jakaś interpretacja danych zmysłowych. Wrażenia zmysłowe są nam dane zawsze w jakiejś interpretacji.

Nie pozostają one również bez związku z innymi spostrzeżeniami występującymi nawet w różnych odstępach czasowych. Nie istnieją zatem jako zupełnie oderwane, z niczym nie powiązane, tzw. wolne elektrony. Tworzą pewną sieć wzajemnych powiązań, podlegając tym samym jakiemuś porządkowaniu oraz interpretacji ze względu na tę całość. Jednocześnie owa interpretacja dokonuje się zwykle bezwiednie, bez zwracania na nią szczególnej uwagi²¹.

Inną, bardzo ważną, częścią składową całego procesu doświadczenia jest związany z nim moment decyzyjny. Chodzi tu o mniej lub bardziej świadome ocenianie tego wszystkiego, co jest przez nas doznawane; o przyznawanie właściwego miejsca temu, co doświadczone, w szeregu doświadczeń całego naszego życia. Również i ten proces nie musi być świadomie reflektowany. Zasadniczą rolę odgrywa tutaj moment spontanicznego porównywania danych doświadczenia. Obowiązują tu określone zasady, wedle których wiążemy dane wrażeniowe. Wszystkie te elementy decydują o tym, że doświadczenie nie ma charakteru pewnego punktowego przeżycia. Należałoby raczej mówić o jego czasowym charakterze, o jego dziejach²².

Używając więc tutaj pojęcia doświadczenia, nie chodzi nam o jego szczególne, wąsko pojmowane, postacie, jak obserwacja i eksperyment, które powszechnie stosowane są w naukach przyrodniczych, lecz o szerokie pojęcie doświadczenia życiowego (*Lebenserfahrung*). Arystoteles na jego określenie używa terminu *pathos*²³. Właśnie w tym doświadczeniu, jak uważa wielu myślicieli (m.in. Witt-

²¹ Por. J. PIECUCH, *Dowiedziona czy doświadczone?*, s. 52.

²² Por. L. WENZLER, *Erfahrungen mit Gott*, w: L. WENZLER (red.), *Die Stimme in den Stimmen*, Düsseldorf 1992, s. 10, cyt. za: J. PIECUCH, *art. cyt.*, s. 53.

²³ Por. F. RICKEN, *Erfahrung, Interpretation, Zustimmung. Zur Rationalität des religiösen Glaubens*, w: TENZE, *Glauben, weil es vernünftig ist*, Stuttgart 2007, s. 116, cyt. za: J. PIECUCH, *Dowiedziona czy doświadczone?*

genstein, Gadamer, filozofowie dialogu), można odkryć wymiar religijny. Wittgenstein pisze: „Życie może wychować do wiary w Boga. A są to też doświadczenia, które to czynią, ale nie wizje albo inne doświadczenia zmysłowe (...), lecz na przykład rozmaitego rodzaju cierpienia. I nie pokazują nam one Boga, jak wrażenia zmysłowe ukazują swój przedmiot ani nie pozwalają nam, aby przypuszczać, że to on. Doświadczenia, myśli – życie potrafi nam to pojęcie [Boga – M. N.] narzucić”²⁴. Takie rozumienie „pobudza zarówno do spojrzenia w głąb własnych doświadczeń życiowych, jak i na świadectwa wiary zawarte w księgach religijnych, aby je odnieść do własnego życia” – konstatuje J. Piecuch.

Przyjmując zatem koncepcję doświadczenia, nieograniczającego się tylko do formy punktowego przeżycia wrażenia zmysłowego, lecz rozpatrując je jako pewną całość, posiadającą czasowy charakter, możemy uznać, że różne powiązania czy funkcje, które występują w obrębie tego doświadczenia, charakteryzują się jakimś możliwym do ustalenia sensem. Elementy te należą do konstytutywnej struktury doświadczenia, w której możemy dokonać odpowiednio rozróżnienia na jego treść i wymiary. Przykładem, który dobrze ilustruje istniejące między nimi związki, może być doświadczenie jakiegoś pejzażu. „Kształty, kolory, zapachy, perspektywa, dźwięki itd., składające się na przeżycie pejzażu, wiążą się w jedną całość, określając jego ogólny nastrój. Przez wymiary doświadczenia należy w tym przypadku rozumieć ogólne ramy wiążące poszczególne treści doświadczeń w całość i jedność”²⁵. Owe „ramy” mogą przybierać różny charakter. Stąd możemy mówić o estetycznym, ekonomicznym, religijnym bądź jakimkolwiek innym jeszcze wymiarze doświadczenia. Jednocześnie trzeba zwrócić uwagę, że wymiar nie jest tylko z zewnątrz dodany w formie pewnej myślowej konstrukcji czy narzucony przeżyciu w postaci emocjonalnego zabarwienia, lecz sam ujawnia się jako przedmiot doświadczenia w doświadczeniu. „Odkrycie tego wymiaru określa nasze całościowe nastawienie do świata i siebie samego, jest jego wyrazem”²⁶ – zaznacza J. Piecuch.

W tym kontekście warto wsłuchać się w słowa Wittgensteina, który w swoim *Tractatus logico-philosophicus*, w tezie 6.44 pisze: „Nie to, jaki jest świat, jest tym, co mistyczne, lecz to, że jest”²⁷. Natomiast w następnej tezie filozof stwierdza: „Spojrzeć na świat *sub specie aeterni*, to spojrzeć nań jako na pewną – ograniczoną – całość. Odczucie świata jako ograniczonej całości jest uczuciem

²⁴ L. WITGENSTEIN, *Vermischte Bemerkungen*, t. VIII, Frankfurt am Main 1990, s. 51, cyt. za: J. PIECUCH, *Dowiedziany czy doświadczony?*

²⁵ J. PIECUCH, *Dowiedziany czy doświadczony?*, s. 54.

²⁶ *Tamże*.

²⁷ L. WITGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1997, s. 82.

mistycznym²⁸. Obie wypowiedzi Wittgensteina wskazują na istotne składniki charakteryzujące to, co określamy jako wymiar doświadczenia. Moment całościowego nastawienia na świat, który jest tutaj wyartykułowany, to wymiar, który jest czymś doświadczonym, a nie intelektualnie wymyślonym. Wymiar jako przedmiot doświadczenia nie jest możliwy do uchwycenia przez ściśle naukowe przyrodoznawstwo.

Istotą stanowiącą o szczególnym charakterze religijnego wymiaru doświadczenia jest między innymi to, że pojawia się w nim pytanie o sens. Takie pytanie z pewnością stanowi fundament wszelkiego życia ludzkiego w ogóle. Otóż wymiar religijny naszego doświadczenia – kiedy pojawia się pytanie o sens życia – odsłania przed człowiekiem perspektywę, w której świetle może on dojść do przekonania, że podstawą jego egzystencji i wszelkiego sensu jest istnienie jakiejś istoty najwyższej. Inaczej mówiąc, wymiar religijny doświadczenia umożliwia pojawienie się pojęcia Boga. Powtarzając za Wittgensteinem: może nam to pojęcie narzucić.

Trzeba więc, abyśmy dostrzegli, że doświadczenie religijne nie jest tylko jednym z wielu obok innych rodzajów doświadczeń. Stanowi ono raczej „głęboki wymiar każdego doświadczenia”²⁹. Takie przekonanie możemy odnaleźć u wielu myślicieli: filozofów i teologów, którzy pytają o religię i doświadczenie Boga we współczesnym świecie³⁰. Taką propozycję stanowi także refleksja Paula Tillicha.

4. Przejaw Boga w doświadczeniu szoku niebytu

W punkcie wyjścia protestanckiego filozofa i teologa stoi człowiek, który, wyobcowany z „wymiaru głębi” w swoim życiu, nie dostrzega już problemu i znaczenia sytuacji, w jakiej się znajduje, a mianowicie: zapomnienia sensu tego, w czym tkwi najgłębsza istota rzeczywistości. To człowiek – dramatycznie rozdarty, który zatracił prawdziwy sens życia. Tillich powie: „człowiek zagubił odpowiedź na (...) pytanie o to, skąd przychodzi, dokąd zmierza, co ma robić i co ma z siebie uczynić w krótkim przedziale czasu między narodzinami a śmiercią”³¹. Jednocześnie ten sam człowiek jest jedynym bytem, który może postawić pytanie o bycie i w sobie samym odkrywać właściwe odpowiedzi³².

²⁸ *Tamże*, s. 82–83.

²⁹ J. PIECUCH, *Dowiedziony czy doświadczony?*, s. 55.

³⁰ Taki „projekt drogi do Boga” w refleksji Bernharda Weltego prezentuje J. Piecuch we wspomnianym artykule. Zob. również TENŻE, *Doświadczenie Boga. Propozycja Bernharda Weltego na tle sporu o pojęcie doświadczenia fenomenologicznego*, Opole 2004.

³¹ PN, s. 223.

³² Por. P. TILlich, *Teologia systematyczna*, t. I, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2004, s. 158 (dalej: TS).

Swoje rozważania Tillich umieszcza na płaszczyźnie konkretnych założeń ontologicznych. Nawiązuje i twórczo czerpie z bogactwa filozofii Kanta, idealizmu niemieckiego (zwłaszcza Schellinga), inspiruje się myśleniem Heideggera i wielu innymi tradycjami filozoficznymi i teologicznymi. Podejmując fenomenologiczną analizę bytu, ma na celu wprowadzenie człowieka w doświadczenie bycia-samego. Nazwie to również „postrzeganiem” tego, co Nieuwarunkowane. Chodzi mu o doświadczenie realności mocy ontycznej, dzięki której byt otrzymuje zdolność, by być. Dlatego stwierdzi, że jest to coś, z czym człowiek jest zjednoczony, ale jednocześnie to go przekracza; jest od tego wyobcowany, a zarazem nie był i nie może być od tego oddzielony. Okazuje się, że zaproponowane przez niego analizy, prowadzone przede wszystkim w perspektywie odsłaniania świadomości podmiotu doświadczającego, mogą wprowadzić na drogę możliwego doświadczenia Boga. Wnioski, które wysnuwa, nie mają oczywiście charakteru dowodu na istnienie Boga, lecz zachowują postać fenomenologicznej eksplikacji treści zawartych w samoświadomości człowieka, bowiem jak powie: „(...) bezpośrednie doświadczenie własnego istnienia objawia coś z natury egzystencji w ogóle”³³.

Bóg jest odpowiedzią na pytanie ukryte w bycie. Zatem najpierw musi pojawić się pytanie ontologiczne. Takie pytanie wyrasta z tzw. szoku metafizycznego – szoku możliwego niebytu. Charakterystyczną cechą tillichowskiej koncepcji ontologii jest nawiązanie do starożytnej koncepcji niebytu występującego w tej tradycji w dialektycznej relacji do bytu. Nie są to rzeczywistości niezależne. Niemiecki filozof wyklucza ich zewnętrzny związek i równoważny status ontologiczny. „Byt posiada niebyt wewnątrz siebie” – napisze w pracy *Męstwo Bycia*³⁴. Mówiąc krótko, niebyt w takim rozumieniu jest sposobem przejawiania się bytu, czy też jest potencjalnością bycia. Inaczej mówiąc, to „jeszcze nie” albo „już nie” bytu.

Otóż w obszarze doświadczenia przez człowieka oczywistości własnego istnienia oraz istnienia innych bytów obok niego pojawia się pytanie: „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”³⁵. To słynne pytanie G.W. Leibniza dla Tillicha nie jest w istocie swej tylko pewnym rodzajem wypowiedzi o określonej strukturze formalnej czy też logicznym pytaniem, którego celem jest udzielenie odpowiedzi w stylu: „ponieważ istnieje Bóg, Stwórca świata” albo „ponieważ istnieje nieskończone coś”. Jest to raczej wyraz tego, co można określić jako podstawowy filozoficzny szok związany z brutalnym faktem istnienia³⁶, coś co jest wyrazem pewnego fundamentalnego doświadczenia każdego człowieka.

³³ P. TILLICH, *Teologia systematyczna*, s. 63–64.

³⁴ P. TILLICH, *Męstwo Bycia*, tłum. H. Bednarek, Poznań 1985, s. 41.

³⁵ TS, t. I, s. 153.

³⁶ Por. P. TILLICH, *The Nature and Significance of Existential Thought*, „The Journal of Philosophy” 53 (1956) 23, s. 744.

Byt człowieka, ale także każdy inny, jest zagrożony niebytem. Niebyt jest zawsze obecny jako niebezpieczeństwo i groźba, pozostając w biegunowym napięciu z byciem. Człowiek bowiem może stracić swój byt, może ulec niebytowi i umrzeć, albo po prostu nie zaktualizować swoich potencjalności i nie rozwinąć się. W rzeczywistości tak się często zdarza. To doświadczenie ograniczenia. Autor *Teologii systematycznej* powie: „(...) byt ograniczony przez niebyt jest skończonością”³⁷.

Nie jest to błaha i pozorna kwestia ludzkiej egzystencji. To przeżycie ma fundamentalne znaczenie. Niesie w sobie moc pozwalającą określić w naszym życiu podstawy rozumienia siebie samego i własnego odniesienia do rzeczywistości. Doświadczamy siebie jako byt skończony i przemijający. Nerozpoznanie tego faktu może prowadzić do fałszywych, iluzorycznych interpretacji naszego istnienia w świecie.

Pojęcie niebytu posłużyło więc niemieckiemu filozofowi i teologowi do wyjaśnienia zjawiska skończoności. Doświadczą się jej jako zagrożenia bytu przez niebyt. Taka groźba dotyczy wszystkiego, ponieważ „(...) bycie czymś – to bycie skończonym”³⁸. To bycie w procesie wychodzenia od niebytu i zmierzania ku niemu. Dla przeciętnej osoby pojawia się to niejednokrotnie w praktycznym doświadczeniu „konieczności śmierci”. Przeżycie takiej czy innej „sytuacji granicznej” (K. Jaspers) zarysowuje niejako negatywny horyzont intelektualnego namysłu człowieka, na którego tle uwyraźnia się pozytywne „dane” jego egzystencji, umożliwiając mu rozpoznanie i nową ocenę swojego bycia. Ową pozytywną „daną” jest to, co stanowi „podstawę” i „grunt” bytu. Inaczej jeszcze, niemiecki filozof określi to jako moc bytu (*power of being*) – to jest bycie-samo (*being-itself*). Otóż wszystko, co jest (istnieje), partycypuje w byciu-samym; od niego otrzymuje zdolność, by być. „Bycie [ang. *being* – M. N.] jest początkiem bez początku i końcem bez końca. Jest ono swym własnym początkiem i końcem, inicjalną mocą wszystkiego, co jest”³⁹ – napisze w *Teologii systematycznej*. Nasuwa się tu skojarzenie z czystym istnieniem, w którym wszystko uczestniczy, które wszystko podtrzymuje w swym bycie, i bez którego nic nie może zaistnieć. Odnosząc to przez analogię do przywołanych wcześniej słów Wittgensteina, można powiedzieć, że to niemal mistyczne odczucie świata jako pewnej ograniczonej całości, to przeżycie podstawy całej egzystencji.

Trzeba dodać, że jednocześnie Tillich bycie-samo nazwie i utożsami z tym, co nieuwarunkowane. Znamienne jest to, że nie można go zaobserwować w taki sposób, w jaki obserwator (podmiot) spostrzega jakiś obiekt (przedmiot), ponie-

³⁷ TS, t. I, s. 176.

³⁸ *Tamże*, s. 177.

³⁹ TS, t. I, s. 177.

waż poprzedza ono wszelki rozdział i interakcję na podmiot i przedmiot. Jest jakby podstawą całej „struktury podmiotowo-przedmiotowej”. Nieuwarunkowane stanowi więc w pewnym sensie warunek każdego doświadczenia bądź, inaczej mówiąc, jest „głębokim wymiarem każdego doświadczenia”.

Do wszystkich tych analiz doświadczenia własnego istnienia oraz przeżycia szoku niebytu należy jeszcze dodać bardzo ważny moment. Jest nim postulat sensu. Słusznie zauważa J. Piecuch, że „(...) życie świadome człowieka i pytanie o sens przynależą do siebie jak dwie strony jednego wydarzenia. Postulat sensu jest założeniem życia świadomego”⁴⁰. Ów *horror metaphysicus*, wywołując w człowieku wstrząs i narzucając mu świadomość bycia i bytu, ma prowadzić go do odkrycia sensu ostatecznego, tj. jakiejś szczególnej najwyższej „wartości”, która jednocześnie będzie posiadała w sobie moc do uwolnienia człowieka „od pustki, pozorności i nasyconej bólem skończoności życia oraz od dotkliwej przypadkowości i niezrozumiałości świata i nas samych”⁴¹ – jak dobrze to ujął Karol Tarnowski. Staje się on „fundamentem” dla innych sensów⁴² – bardzo ważnych dla świadomego życia człowieka – przez to, że zakotwiczą się one w owym ostatecznym sensie, który przemienia i „nadaje” dopiero sens wszystkiemu innemu. Tillich nazywał to wymiarem głębi w człowieku, który określał także jako wymiar religijny⁴³.

Czy doświadczeniem sensu ostatecznego w analizowanym przypadku może być Bóg? Tillich powie: „(...) tylko ci, którzy doświadczyli szoku przemijalności, niepokoju wobec świadomości swej skończoności, zagrożenia niebytu, mogą zrozumieć, co znaczy pojęcie Boga”⁴⁴.

Okazuje się, że przedstawiona refleksja nie jest analizą jakiegoś osobnego doświadczenia religijnego, lecz stanowi próbę wyartykułowania głębokiego doświadczenia własnego istnienia, które ma moc odsłonięcia przed nami religijnego wymiaru. Biorąc pod uwagę jeszcze to, że bycie-samo objawia się w kategoriach nieskończoności i bezwarunkowości („początek bez początku, koniec bez końca” itd.), a więc we właściwościach, które określają Absolut, można dopatrywać się w tym jakiejś postaci Boga. Tillich określi to mianem: „Boga ponad Bogiem teizmu”⁴⁵. W takim doświadczeniu – jak mówił Tillich – bezpośrednim, o charakterze pewności bezwarunkowej, Bóg nie staje się jednak bezpośrednim przedmiotem

⁴⁰ J. PIECUCH, *Dowiedziona czy doświadczona?*, s. 57.

⁴¹ K. TARNOWSKI, *Źródła poznania Boga*, „Znak” (1994) 4, s. 63.

⁴² Tarnowski wymienia jeszcze: sens „rozpoznający” – chodzi o rozumienie teraźniejszości, interpretację doświadczenia czegoś jako... tego czy owego, oraz sens „projektujący” – to jakby projekt życia człowieka, kierunek wszystkich poszczególnych dążeń i zaplanowanych celów, „aksjologiczny horyzont”, w którego kierunku człowiek stale jest wychylony – zob. *tamże*, s. 62–63.

⁴³ Por. PN, s. 223.

⁴⁴ TS, t. I, s. 63.

⁴⁵ Zob. P. TILlich, *Męstwo Bycia*, s. 198–201.

doświadczenia. Nie można ująć Go jako byt obok innych bytów. Pozostaje tajemnicą, „(...) nieuchwytnym znikającym punktem naszego doświadczenia”⁴⁶.

5. Myślenie postsekularne w kontekście protestanckiej teologii liberalnej

Przemiany, jakim współcześnie podlegają religie, stawiają pytanie, jakie narzędzia ma stosować filozofia (a także teologia) w opisie i ocenie tych zjawisk, a w związku z tym, jakie narzędzia są adekwatne do poszukiwania koncepcji Boga i Jego relacji z człowiekiem i ze światem. Taką intelektualną próbę zmierzenia się z tymi problemami stanowi przedstawiona hermeneutyka religijnego wymiaru doświadczenia i jej zastosowanie w filozofii i teologii Tillicha.

Analizy fenomenu doświadczenia religijnego mogą przekonywać, że niekoniecznie musi być ono rozpatrywane jako osobny, szczególny rodzaj doświadczenia. Okazuje się, że nasze codzienne doświadczenia mogą odsłonić przynależący do nich wymiar religijny. Właśnie w jego świetle może zostać postawione pytanie o Boga (transcendencję, *sacrum*). Z pewnością nie można mówić tutaj o Bogu danym człowiekowi wprost. To Bóg, który nie poddaje się próbom jego przedmiotowego uchwycenia. Nie od razu także daje się utożsamić z Jego obrazami przekazywanymi za pośrednictwem instytucji religijnych (Kościołów). Jednakże pozostaje On w relacji z człowiekiem – w więzi, którą odkrywamy w religijnym wymiarze naszych codziennych doświadczeń⁴⁷.

Czy jednak religia interpretowana i przyswajana w bardziej swobodny, (nieortodoksyjny?) sposób może być lekarstwem na bolączki sekularnej nowoczesności, czynnikiem jej swoistej autokorekty?

Z jednej strony, jeżeli zgodzimy się z Ch. Taylorem, że cechą sekularyzacji dokonującej się na Zachodzie jest od samego początku ciążenie w stronę religii osobistej⁴⁸, co samo w sobie jest także fenomenem niejednoznacznym w ocenie, powyższe interpretacje doświadczenia religijnego mogą być odczytywane jako m.in. ugruntowujące proces indywidualizacji religii, czyli zanikania aurytytu instytucji religijnych. Takie słabnięcie doświadczenia tradycji jest częścią różnych aspektów sekularyzacji. Jednocześnie, z drugiej strony, indywidualizacja będzie wiązać się z większą refleksyjnością i zaangażowaniem. Ważniejszy staje się osobisty wybór niż uczestnictwo w tradycji. Natomiast przedstawiona koncepcja jest w istocie rewaloryzującą doświadczenia religijnego, niekoniecznie

⁴⁶ J. PIECUCH, *Dowiedziony czy doświadczony?*

⁴⁷ Por. J. PIECUCH, *Dowiedziony czy doświadczony?*, s. 60.

⁴⁸ Por. CH. TAYLOR, *Oblicza religii dzisiaj*, tłum. A. Lipszyc, Kraków 2002, s. 15.

związanego z określoną tradycją religijną, które okazuje się najbardziej pierwotnym i źródłowym dostępem do Boga.

We współczesnej mentalności często człowiek zaczyna przedstawiać się jako „struktura świecka”, czyli takim, jakim go widzą i badają biologia, genetyka, psychologia i socjologia. Protestantcka teologia i filozofia uprawiane przez niemieckiego myśliciela ukazują zdecydowany sprzeciw wobec takich pozytywistycznych, redukcjonistycznych teorii człowieka. Przeprowadzone analizy pozwalają dojść do wniosku, że do struktury podmiotowości ludzkiej należy ukierunkowanie na nieskończoność. W tym właśnie sensie człowiek jest *homo religiosus*⁴⁹. Choć nie dowodzi się w ten sposób istnienia Boga, to jednak przyjęcie rzeczywistości Boskiej staje się nie tylko godne dyskusji, ale i możliwe. To dzisiaj bardzo ważne stanowisko, które sprzeciwia się tendencjom sekularyzacyjnym.

Wydaje się, że należy także docenić aktualność myśli Paula Tillicha na tle sprywatyzowanej, swobodnie odniesionej do tradycji i Kościoła widzialnego rzeczywistości religijnej człowieka na początku XXI w. Jest w tym jakiś wysiłek zmierzający ku odsłonięciu wiecznie żywych źródeł ludzkiej religijności – autentycznych, niezależnych od czasu i charakteru aktualnej kultury. Przedzierając się przez warstwy ludzkiego doświadczenia, Tillich chce wyeksplikować jego wymiar religijny. Można by nazwać to „doświadczeniem przedreligijnym”. Stanowi to pewną odpowiedź na kryzys formalnych, wspólnotowych aspektów kultu, czy szerzej mówiąc, po prostu religii. Dużym kłopotem jednak staje się rozumienie pojęcia Boga, zwłaszcza intelektualne przejście od Jego „zjawiskowej” postaci do Boga wiary judeochrześcijańskiej. (Oczywiście Tillich tego nie wyklucza i próbuje to robić.) W związku z tym niezbędne jest równoczesne podkreślanie roli i wagi wspólnoty, tradycji, co z kolei zmusza do wyjścia poza pewnego rodzaju indywidualizm tak pojmowanej koncepcji doświadczenia religijnego. W tym ujęciu pojawia się przekonanie, że doświadczenie więzi między Bogiem a człowiekiem może być autentycznie zapośredniczone także przez zbiorowe życie wspólnoty religijnej⁵⁰. To bardzo ważne dopowiedzenie, ponieważ w przeciwnym wypadku może okazać się, że religia, choć ciągle pozostaje w kręgu ludzkich zainteresowań, staje się religią „bez istoty”, pozbawioną objawieniowych odniesień⁵¹.

Na koniec warto podkreślić jeszcze jedną „postsekularną inspirację”, jaką przynosi myśl protestanckiego autora. Otóż jego refleksja, pomimo licznych

⁴⁹ Zob. szerzej M. NAPADŁO, *Homo religiosus we współczesnej refleksji filozoficznej. Propozycja hermeneutyczna*, w: H. SEWERYNIAK, M. NOWAK, M. SZEWCZAK (red.), *Trop Przechodzącego*, Płock 2015, s. 41–63.

⁵⁰ Por. CH. TAYLOR, *Oblicza religii dzisiaj*, s. 22–23.

⁵¹ Zob. J. SOCHOŃ, *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin 2012.

i skomplikowanych rozważań ontologicznych, prowadzi do przekonania, że współcześnie bardzo ważnym terenem, na którym można uzasadniać wiarygodność przekazu o niezbywalnym znaczeniu religii w ogóle, jest antropologia⁵². Ściślej mówiąc, doświadczenie egzystencji staje się katalizatorem religijności. W związku z Tillichem przedstawione analizy można odczytać jako przykład zmagania się o pierwotną mobilizację wobec egzystencjalnego zagrożenia wyobcowaniem i bezsenssem. Takie myślenie, zainteresowane kondycją egzystencjalną człowieka, ukazuje, że stawką tutaj jest jakieś szeroko rozumiane „zbawienie”.

Bibliografia

- ADAMS J.L., *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science and Religion*, New York: Schocken Books 1970.
- BOROWIK I., *Socjologia religii XX wieku od „odkrycia” sekularyzacji do jej zaniegowania*, „Ateneum Kapłańskie” (2003) nr 1, s. 34–46.
- GRAF F.W., *Liberale Theologie*, w: W. KASPER I IN. (red.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. VI, Freiburg – Basel – Wien: Herder 2006³, s. 884–885.
- HABERMAS J., *Wierzyć i wiedzieć*, tłum. M. Łukaszewicz, „Znak” (2002) 9, s. 8–21.
- HINTZ M., *Teologia liberalna*, w: T. GADACZ, B. MILERSKI (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*, t. IX, Warszawa: PWN 2003, s. 274.
- HUMMEL G. (red.), *God and Being. The Problem of Ontology in the Philosophical Theology of Paul Tillich*, Berlin – New York: De Gruyter 1989.
- IWANICKI J., *Procesy sekularyzacyjne a filozofia sekularna i postsekularna. Tradycje i współczesność*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM 2014.
- KEGLEY CH.W. (red.), *The Theology of Paul Tillich*, New York: The Pilgrim Press 1982.
- KŁOCZOWSKI J.A., *Filozofia wobec zjawiska „powrotu religii”*, w: R. I I. ZIEMIŃSCY (red.), *Byt i sens. Księga pamiątkowa VII Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Szczecinie 14–18 września 2004 roku*, Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego 2005, s. 72–79.
- MANNING R. RE (red.), *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, Cambridge University Press 2009.

⁵² W tym kontekście warto wspomnieć także stanowisko Wolfharta Pannenberg, który przekonywał o współczesnej konieczności oparcia wiarygodności chrześcijaństwa na antropologii, argumentując, że idea Boga jest niezbędna właśnie dla samorozumienia człowieka w jego relacji ze światem. Zob. W. PANNENBERG, *Człowiek, wolność, Bóg*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1995.

- MECH K., *Chrześcijaństwo i dialektyka w koncepcji Paula Tillicha*, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos 1997.
- MECH K., *Logos wiary. Między boskością a racjonalnością*, Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera 2008.
- MILERSKI B., *Religia a Słowo. Krytyka religii w ujęciu Dietricha Bonhoeffera i Paula Tillicha*, Łódź: Wydawnictwo Ewangelickie św. Mateusza 1994.
- NAPADŁO M., *Homo religiosus we współczesnej refleksji filozoficznej. Propozycja hermeneutyczna*, w: H. SEWERYNIAK, M. NOWAK, M. SZEWCZAK (red.), *Trop Przechodzącego*, Płock: Płocki Instytut Wydawniczy 2015, s. 41–63.
- NAPADŁO M., *Pytanie o Boga... Filozofia religii Paula Tillicha*, Płock: Płocki Instytut Wydawniczy 2015.
- PERKOWSKA H., *Bóg filozofów XX wieku. Wybrane koncepcje*, Warszawa – Poznań: Wydawnictwo Naukowe PWN 2001, s. 215–248.
- PIECUCH J., *Doświadczenie Boga. Propozycja Bernharda Weltego na tle sporu o pojęcie doświadczenia fenomenologicznego*, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2004.
- PIECUCH J., *Dowiedziany czy doświadczony? Otwarte pytanie o Boga filozofów*, w: M. GWARNY, I.M. PERKOWSKA (red.), *Bóg – człowiek – świat wartości*, Katowice: Wydawnictwo Naukowe „Śląsk” 2010, s. 46–60.
- SCHARLEMANN R.P., *Religion and Reflection. Essays on Paul Tillich's Theology*, E. STURM (red.), Münster: Lit Verlag 2004.
- SOCHOŃ J., *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2012.
- TAYLOR CH., *Oblicza religii dzisiaj*, tłum. A. Lipszyc, Kraków: Wydawnictwo Znak 2002.
- TILLICH P., *Męstwo Bycia*, tłum. H. Bednarek, Poznań: Rebis 1985.
- TILLICH P., *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, tłum. J. Zycho-wicz, Kraków: Znak 1994.
- TILLICH P., *Teologia systematyczna*, t. I, tłum. J. Marzęcki, Kęty: Wydawnictwo ANTYK 2004.
- TILLICH P., *The Nature and Significance of Existentialist Thought*, „The Journal of Philosophy” 53 (1956) 23, s. 739–747.