

**Marcin Walczak**

Independent scholar

ORCID 0000-0002-8189-6392

## Pośrednictwo Kościoła w myśli Paula Tillicha

**Abstrakt:** Pośrednictwo Kościoła stanowi dziś dla wielu osób wierzących trudność, szczególnie w kontekście pewnego kryzysu wizerunkowego kościelnych instytucji. Dlatego tak istotne jest, by pokazywać teologiczne podstawy i zasady pośrednictwa Kościoła w dziele zbawienia człowieka. Niniejszy artykuł czyni to, analizując pod kątem idei pośrednictwa eklezjologię Paula Tillicha, jednego z wielkich teologów protestanckich XX wieku. Takie spojrzenie na myśl protestanckiego uczonego pozwala zrozumieć, że nie ma teologii chrześcijańskiej bez pośredniczącej roli Kościoła. W pierwszej części przeanalizowane zostanie pojęcie Kościoła jako Duchowej wspólnoty. Następnie ukazana zostanie pośrednicząca rola Kościoła w jego funkcjach, potem zaś przedstawione będzie pośrednictwo Kościoła w duchowym wroście chrześcijanina. Pośrednicząca rola Kościoła opiera się na fundamencie działania Ducha Świętego i dotyczy w pierwszej kolejności pośrednictwa wspólnoty wiary, a nie jakichś konkretnych rozwiązań instytucjonalnych.

**Słowa kluczowe:** Paul Tillich, Kościół, eklezjologia, pośrednictwo, Duchowa wspólnota

---

Pośrednictwo występuje nie tylko pomiędzy pojedynczym człowiekiem a Bogiem. Ma ono także swój wymiar wspólnotowy, społeczny. Nie tylko pojedyncze osoby mogą okazać się pośrednikami w duchowej drodze innych osób. Również i wspólnota może spełniać funkcję pośredniczącą. Integralne spojrzenie na teologiczną ideę pośrednictwa nie może zatem być pozbawione perspektywy eklezjologicznej. Idea pośrednictwa Kościoła znajduje swojeoczesne miejsce w refleksji Paula Tillicha, jednego z najwybitniejszych teologów protestanckich XX wieku. Tillich umieszcza swoje rozważania eklezjologiczne w kontekście pneumatologii<sup>1</sup>. Jak więc

---

<sup>1</sup> Por. Ferré, „Tillich’s view”, 254; Thelander, „Retrieving”, 152.

Ducha teolog nazywa Duchową Obecnością, tak i Kościół otrzymuje specjalną nazwę Duchowej wspólnoty<sup>2</sup>. Niniejszy artykuł stanowi analizę poglądów eklezjologicznych Tillicha w kluczu kategorii pośrednictwa. Najpierw trzeba będzie zastanowić się, co Tillich rozumie przez Duchową wspólnotę i jak ujmuje jej relację do tego, czym są faktycznie istniejące w świecie Kościoły. Dalej analizie zostanie poddana koncepcja Kościoła w sensie węższym, a więc jako istniejącej faktycznie w świecie widzialnej wspólnoty religijnej. Na końcu pokazany zostanie wpływ, jaki według Tillicha Kościół wywiera na jednostki, pośrednicząc w ich duchowym wzroście. Metodą pracy obraną w niniejszym artykule jest analiza immanentna pism Paula Tillicha. Przeprowadzone analizy dotyczące eklezjologii omawianego autora są szczególnie istotne współcześnie w dobie kryzysu wiary w pośrednictwo zbawcze Kościoła.

## 1. Duchowa wspólnota a faktyczne Kościoły

Duchowa wspólnota jest pojęciem o znaczeniu szerszym niż potocznie używane słowo „Kościół”. Dla Tillicha jest to wspólnota ludzi ogarniętych ostateczną troską, pochwyconych przez Duchową Obecność<sup>3</sup>. Nazwa Duchowa wspólnota wskazuje na szczególną rolę Ducha Świętego. Chodzi o wspólnotę tych, których jednoczy Duch Święty. „Wspólnota Duchowa jest także Duchowa w sensie, w jakim używa często tego słowa Luter, tj. «niewidzialna», «ukryta»”<sup>4</sup>. W punkcie wyjścia jest to pojęcie i rozumienie bardzo szerokie, gdyż według teologa Duchowa wspólnota nie występuje jedynie w grupach chrześcijańskich, ale przejawia się wszędzie tam, gdzie następuje autentyczne religijne zaangażowanie. Duchowa wspólnota była więc obecna także przed przyjściem na świat Chrystusa, jest również obecna dzisiaj tam, gdzie Ewangelia nie jest znana lub z jakichś powodów nie jest przyjmowana. Oczywiście w miejscach, gdzie wspólnota wierzących

---

<sup>2</sup> Por. Tillich, *Teologia systematyczna*, III, 139.

<sup>3</sup> „Wspólnota Duchowa jest niedwuznaczna; jest to Nowy Byt, stworzony przed Duchową Obecność”. Tillich, *Teologia systematyczna*, III, 139. Por. Thelander, „Retrieving”, 154.

<sup>4</sup> Tillich, *Teologia systematyczna*, III, 139.

świadomie opiera się na Nowym Bycie w Jezusie jako Chrystusie, Duchowa wspólnota staje się obecna w sposób szczególny. Natomiast sama w sobie ma status szerszy niż faktyczne chrześcijaństwo. Jest obecna, jak mówi Tillich, w synagogach, kongregacjach, grupach misteryjnych, ruchach religijnych i tym podobnych<sup>5</sup>. Duchowej wspólnoty nie można przy tym rozumieć jako jakiegoś tylko ideału, który pozostaje dążeniem wspólnot i tradycji religijnych. Jest to wspólnota naprawdę obecna, przejawiająca się w religijnej historii ludzkości. Nie jest to jedna z wielu wspólnot, którą można by postawić obok innych czy w opozycji do nich. Podobnie jak Nieuwarunkowane nie jest jednym z bytów, lecz twórczym gruntem i mocą wszelkiego bytu, tak tworzona przez Ducha wspólnota nie jest jedną z partykularnych wspólnot, lecz niejako duchową istotą wszelkich religijnych społeczności. Najbardziej jawnie i bezpośrednio jest ona jednak obecna tam, gdzie wyznaje się wiarę w Chrystusa<sup>6</sup>. Bardzo ważną kwestią jest więc ponowne ustawienie relacji Kościoła do Chrystusa w kluczu pneumatologicznym – to znaczy zauważenie, jak Duchowa wspólnota rodzi się z wydarzenia Jezusa.

Punktem wyjścia w rozważaniu na temat Duchowej wspólnoty w teologii Tillicha może być tylko i wyłącznie Jezus Chrystus. Choć Duchowa wspólnota istniała w jakiś sposób już przed Jego pojawieniem się na świecie i choć istnieje ona także tam, gdzie jest On nieznan, to jednak nie może być mowy o rozpoznaniu Duchowej wspólnoty poza finalną manifestacją Duchowej Obecności<sup>7</sup>. Tą zaś manifestacją jest nie kto inny, jak Jezus Chrystus. Duchowa wspólnota konstituje się poprzez przyjęcie Jezusa jako Chrystusa. Dlatego teolog powie, że „Duch jest Duchem Jezusa jako Chrystusa, i że Chrystus jest kryterium, któremu musi podlegać każde duchowe roszczenie”<sup>8</sup>. Tillich wzdraga się przed używaniem tu terminu Kościół, gdyż jego zdaniem termin ten nasuwa skojarzenia z pewną konkretną strukturą religijną. Każda zaś religia, w tym i religia Kościoła, pozostaje w warunkach rozdarcia ludzkiego życia

---

<sup>5</sup> Por. tamże, 143.

<sup>6</sup> Por. Ferré, „Tillich's view”, 251.

<sup>7</sup> Por. Thelander, „Retrieving”, 143–144.

<sup>8</sup> Tillich, *Teologia systematyczna*, III, 141.

czymś dwuznacznym. Nawet Kościół w swoim funkcjonowaniu jest według teologa dwuznaczny. Dlatego lepiej mówić o Duchowej wspólnotcie, która jest całkowicie niedwuznacznym tworem Bożego Ducha. Duchowa wspólnota przebija się przez Kościół (rozumiany jako faktycznie funkcjonujący) i jest jego duchową podstawą. Na omówienie relacji pomiędzy Duchową wspólnotą i realnym Kościołem czy Kościołami przyjdzie jeszcze czas. Tutaj trzeba zaznaczyć, że Duchowa wspólnota rodzi się z wydarzenia Chrystusa, rodzi się w jakimś sensie za Jego pośrednictwem. A więc pośrednictwo Kościoła (w sensie Duchowej wspólnoty) wypływa z dwóch integralnie ze sobą związanych pośrednictw – Chrystusa i Tchnienia.

Duchowa wspólnota jest kontynuacją tego, co objawiło się w Jezusie z Nazaretu. Jest ona po prostu Nowym Byciem, który realizuje życie niedwuznaczne wśród swoich członków. Tillich przywołuje nowotestamentalne metafory i symbole, które dobrze oddają związek Duchowej wspólnoty z Chrystusem. Są nimi: ciało Chrystusa i zgromadzenie Boże<sup>9</sup>. W tym znaczeniu Duchowa wspólnota jest jednocześnie tworem Ducha, jak i wciąż trwającą tożsamością Chrystusa. Najbardziej fundamentalną perykopą ewangeliczną jest tutaj wyznanie Piotra pod Cezareą Filipową<sup>10</sup>. Apostoł Piotr wyznaje w Jezusie Chrystusa i w ten sposób zaczyna dzieje jawnie obecnej Duchowej wspólnoty. Według odpowiedzi Chrystusa Piotr nie mógł dojść do swego odkrycia o własnych siłach. Objawił mu to Ojciec – jak można domniemywać – przez Ducha Świętego. Tylko Duch daje więc możliwość nazwania Jezusa Chrystusem i stania się tym samym częścią Duchowej wspólnoty. Nie można więc uważać Duchowej wspólnoty za coś efemerycznego, co dopiero wtórnie może być powiązane z Chrystusem i faktycznym Kościołem. Kto ma Ducha, musi rozpoznać w Chrystusie ostateczną manifestację Ducha. Tillich powiada: „tylko Duch może rozpoznać Ducha”<sup>11</sup>. Duchowa wspólnota zatem, czy jej członkowie zdają sobie z tego sprawę, czy nie, opiera się na Nowym Byciu, na wydarzeniu Jezusa Chrystusa. To

---

<sup>9</sup> Por. tamże, 139.

<sup>10</sup> W jednym ze swoich kazań Tillich nazywa to wydarzenie najważniejszym w historii ludzkości. Por. Tillich, *Prawda*, 125.

<sup>11</sup> Tillich, *Teologia systematyczna*, III, 140.

Chrystus, nawet gdy jeszcze nierozpoznany, jest źródłem i podstawą tożsamości Duchowej wspólnoty. Pokazuje to także biblijne opowiadanie o zesłaniu Ducha Świętego. Wszelkie cechy Ducha, jakie jawią się w tym opowiadaniu, są odzwierciedleniem cech Nowego Bytu w Chryście<sup>12</sup>. Duch jest zawsze Duchem Chrystusa. Dlatego każde Duchowe doświadczenie i każde roszczenie do Duchowej wspólnoty musi być ocenione w świetle Chrystusa, będącego osobową normą eklezjologii<sup>13</sup>.

Jeśli fundamentalnym jest dla Duchowej wspólnoty związek z Chrystem i jeśli wiąże się ona z chrześcijańskim wyznaniem wiary, dlaczego Tillich uparcie twierdzi, że wspólnota ta istnieje w jakimś sensie od zarania dziejów? Wydaje się, że rozumowanie jest tu dosyć proste. Wszędzie tam, gdzie działa Duchowa Obecność, wiąże ona ludzi ze sobą i tworzy nowe relacje pomiędzy nimi. Duch po prostu sam z siebie tworzy Duchową wspólnotę. Choć najwyraźniej i w sposób niezrównany dokonuje się to w wierze chrześcijańskiej, to jednak nie sposób odmówić Duchowej wspólnoty ludziom, którzy Chrystusa nie znają. Duch Święty ma przystęp do każdego człowieka i przejawia się na rozmaite sposoby w ciągu całej historii ludzkości. Wszędzie tam, gdzie jest Duch, jest też Duchowa wspólnota. Dlatego nie dziwi, że Tillich przyznaje również niechrześcijanom udział w tejże wspólnocie. Jak jednak połączyć to z podkreśleniem kluczowej roli spotkania z objawieniem finalnym w Chryście? Otóż Tillich wprowadza zasadnicze rozróżnienie na Duchową wspólnotę w stanie jawnym i w stanie ukrytym. Duchowa wspólnota jest ukryta wszędzie tam, gdzie Duch łączy ludzi i porywa ich ku Nieuwarunkowanemu. Jednak jawnie Duchowa wspólnota realizuje się tylko wtenczas, gdy ludzie świadomie i dobrowolnie przyjmują w ekstazie Jezusa jako Chrystusa, czyli jako ostateczną manifestację Duchowej Obecności<sup>14</sup>. Duchowa wspólnota w stanie ukrytym ma więc status przygotowawczy, a ta jawna jest już w pełni urzeczywistniona. Każdy przejaw Duchowej wspólnoty niejako nakierowuje na Chrystusa. Trzeba zauważyć, jak czyni to sam autor, że taki

---

<sup>12</sup> Por. tamże; Tillich, *Prawda*, 123.

<sup>13</sup> Por. Ferré, „Tillich's view”, 254.

<sup>14</sup> Por. Tillich, *Teologia systematyczna*, III, 141–142.

dychotomiczny podział przypomina znany z historii teologii inny podział – na Kościół widzialny i niewidzialny. Przypomina o tym także referujący myśl Tillicha Karol Karski<sup>15</sup>. Nie do końca jest to jednak to samo rozróżnienie, choć w dużej mierze się z nim pokrywa.

Warto wspomnieć nauczanie świętego Augustyna, który wyraźnie wskazał na prymat niewidzialnej, duchowej przynależności do Kościoła względem widzialnego związku z instytucją<sup>16</sup>. Wątki te były także podkreślane przez reformatorów XVI wieku. Jednak nie do końca o to samo tu chodzi – dla Tillicha rozróżnienie nie leży tyle w widzialności form przeżywania wiary, lecz w odniesieniu do wydarzenia Chrystusa. Kto nie zna Chrystusa, ale jest pociągany przez Jego Ducha, jest członkiem Duchowej wspólnoty w utajeniu. Kto zaś przyjął Jezusa jako Mesjasza, stał się członkiem jawnej Duchowej wspólnoty. Wielką wartość ma to nauczanie wobec działań misyjnych Kościoła. Jak zauważa Tillich, obliuguje ono do uznania faktycznej Duchowej Obecności w sercach tych, którym głoszona jest Ewangelia<sup>17</sup>. Duchowa wspólnota jest już w sposób utajony obecna tam, gdzie przychodzi misjonarz. Jego zadaniem jest ogłosić Chrystusa jako spełnienie Duchowej wspólnoty i wszystkich religijnych poszukiwań<sup>18</sup>. Nie można lekceważyć tego, co dana duchowa kultura ma w sobie, lecz trzeba pokazać Chrystusa jako dopełnienie tego wszystkiego. Dlatego kluczowe jest, aby uznać realną, choć ukrytą formę Duchowej wspólnoty wśród tych, którzy nigdy nie słyszeli imienia Jezus, a nawet wśród tych, którzy z różnych powodów je odrzucają.

Po tym wstępnym szkicu pokazującym czym jest Duchowa wspólnota, można przedstawić jej oznaki. Nie jest to bowiem wspólnota

---

<sup>15</sup> Por. Karski, *Teologia protestancka*, 89.

<sup>16</sup> Warto jednak pamiętać, że sam Augustyn nie rozdzielał rzeczywistości Kościoła widzialnego od niewidzialnego, nie mówił o dwóch odrębnych Kościołach. Właściwie dopiero u reformatorów zaczyna pojawiać się samo dychotomiczne sformułowanie „Kościół widzialny i niewidzialny”. W opozycji do tego teologia katolicka zawsze podkreślała, że istnieje jeden Kościół, który ma jedynie dwa aspekty czy wymiary. To przekonanie znajduje swój wyraz we współczesnym nauczaniu katolickim, zob. KK 8; KL 2; KKK 779.

<sup>17</sup> Por. Tillich, *Teologia systematyczna*, III, 143–144.

<sup>18</sup> Por. Tillich, *The New Being*, 17.

niedająca się w żaden sposób opisać, nie idzie tu o żadną mglistą ideę. Według Tillicha Duchowa wspólnota ma bardzo konkretne oznaki, które w dużej mierze pokrywają się po prostu z cechami pojedynczej osoby wierzącej. Przede wszystkim Duchowa wspólnota, niezależnie od tego, czy występuje w postaci jawnej czy utajonej, jest zbudowana na Nowym Byciu, wyrasta z niego<sup>19</sup>. Chodzi zatem o tajemnicę zbawienia, która dokonuje się w Chrystusie. Nowe stworzenie, którego Bóg dokonuje przez Chrystusa, jest przyjmowane nie tylko przez pojedynczych ludzi, ale i przez społeczność. Dlatego samo pochodzenie Duchowej wspólnoty decyduje o jej podstawowych cechach – jest to mianowicie wspólnota wiary i miłości. Jeśli chodzi o wiarę, Tillich zaznacza, że siłą rzeczy następuje tu pewne napięcie. Wspólnota wiary zakłada wiarę pojedynczych swoich członków<sup>20</sup>. Jednak w przypadku Duchowej wspólnoty nie występuje tu żadne rozbieżenie. Wiara pojedynczych osób realizuje się w wierze wspólnoty i odwrotnie. Nikt nie jest przymuszony niejako do wiary poprzez wspólnotę, lecz każdy realizuje swoją wiarę w życiu wspólnoty. Duchowa wspólnota akceptuje przy tym rozmaite formy wyrazu wiary i nie narzuca jakichś ogólnych norm. Może ona przyjąć w sobie wszystko, a jednocześnie nigdy nie nastąpi tu żaden chaos, zasadą porządkującą jest bowiem ostateczna manifestacja Ducha w Jezusie jako Chrystusie.

Następnie Duchowa wspólnota jest wspólnotą miłości. Tu także pojawia się napięcie pomiędzy rozmaitymi relacjami miłości pomiędzy konkretnymi ludźmi, a jedną jedyną miłością wspólnoty, która po prostu jednoczy byt w jednoznacznym życiu. Jednak również i tu nie następuje żadne rozbieżenie, żadna dwuznaczność. Wielość i różnorodność postaci miłości, różnego rodzaju więzi i relacje miłosne nie niszczą, lecz potwierdzają i partycypują w jedynej miłości jako fundamentalnej sile jednoczącej człowieka z Bogiem i ludźmi między sobą<sup>21</sup>. Warto dodać, że ani wiara, ani miłość nie są jeszcze w Duchowej wspólnocie spełnione, są one wciąż w dążeniu, choć

---

<sup>19</sup> Por. Tillich, *Teologia systematyczna*, III, 144.

<sup>20</sup> Wspólnotowy wymiar wiary Tillich podkreśla także w *Dynamice wiary*, 47–52.

<sup>21</sup> Por. Tillich, *Teologia systematyczna*, III, 144.

pozbawione dwuznaczności, są jednak fragmentaryczne. Podobnie ma się rzecz z kolejnymi dwoma oznakami, którymi są jedność i uniwersalność. Tutaj wyraźnie już nasuwa się skojarzenie z klasycznymi tak zwanymi znamionami Kościoła (jeden, święty, powszechny i apostołski)<sup>22</sup>. Jedność Duchowej wspólnoty oznacza, że mimo wszelkiej różnorodności w zakresie wiary i miłości swoich członków, wspólnota nie rozrywa się. Wszelkie historyczne perturbacje mogą wstrząsać wspólnotą Duchową i wzbudzać pewne napięcia, ale nie mogą zniszczyć jej jedności. Wynika ona po prostu z tego, że wspólnota jest rzeczywistością Duchową, a więc ma udział w życiu samego Boga<sup>23</sup>. Ostatnią wreszcie oznaką Duchowej wspólnoty jest według Tillicha uniwersalność. Oznacza ona, że owa wspólnota ogarnia wszystkich w jednej *agape*, niezależnie od wszelkich różnic kulturowych, płciowych, etnicznych i innych. Żadna różnorodność nie przeszkadza w uczestnictwie w Duchowej wspólnocie, gdyż ma ona moc uniwersalnego ogarnięcia wszystkich w jednej miłości<sup>24</sup>.

Duchowa wspólnota pośredniczy także w zespoleniu w jedno wszystkich funkcji ludzkiego ducha. To w niej religia, moralność i kultura zostają na nowo zjednoczone. Można więc powiedzieć, że dla Tillicha Kościół pośredniczy w zjednoczeniu i podniesieniu na wyższy poziom ludzkiej aktywności. Jeśli chodzi o religię, to w Duchowej wspólnocie paradoksalnie znika ona jako odrębna funkcja ducha ludzkiego<sup>25</sup>. Nie ma już potrzeby specjalnej sfery życia, która nazywana by była religijną, ponieważ całe życie człowieka w Duchowej wspólnocie jest w pewnym sensie religią<sup>26</sup>. Każdy ludzki akt przepojony jest Duchową Obecnością i każdy jest wyrazem samotranscendencji. Dlatego podział na sacrum i profanum, na to co religijne i na to co świeckie, staje się bezzasadny. Wszelkie, nawet pozornie najbardziej niereligijne dziedziny życia i akty człowieka, stają się religijnymi w Duchowej wspólnocie. A zatem każde działanie jest

---

<sup>22</sup> Znamiona te są szczególnie istotne w argumentacji apologetycznej, czyli – mówiąc językiem współczesnym – w teologii fundamentalnej. Por. Napiórkowski, *Bosko-ludzka wspólnota*, 295–296.

<sup>23</sup> Por. Tillich, *Teologia systematyczna*, III, 145.

<sup>24</sup> Por. Hamilton, *The System*, 143.

<sup>25</sup> Por. Tillich, *Teologia systematyczna*, III, 146.

<sup>26</sup> Por. Łata, *Zdrojów Mojżeszowych*, 174.



aktem religijnym – czyli religia jest utożsamiona z moralnością. Tak samo każdy twórczy akt człowieka jest wyrazem jego troski ostatecznej, czyli religia jest tożsama z kulturą<sup>27</sup>. To, że religia jednoczy się z moralnością, ma swoje poważne reperkusje. W stanie wyobcowania rozbiecie pomiędzy religią a moralnością stanowi bowiem nie lada problem. Niekiedy religia próbuje narzucać swoje zasady moralne, które są człowiekowi obce<sup>28</sup>. Innym razem próbuje się sztucznie oddzielać religię od moralności, co powoduje ostatecznie, że ta pierwsza odrywa się od życia, a druga od swojego ostatecznego wymiaru.

Jako przykład myśliciela, który chciał uniezależnić moralność od religii, Tillich podaje Kanta. Jak wiadomo, filozof z Królewca starał się pokazać, że zasady moralne wypływają z podstawowego racjonalnego principium, jakim jest imperatyw kategoryczny<sup>29</sup>. Z kolei Schleiermacher jest przykładem myśliciela, który chciał uwolnić religię od pełnienia funkcji podbudowy i strażnika moralności<sup>30</sup>. Wszystkie tego typu rozwiązania są zbędne w Duchowej wspólnotie, w której moralność staje się jednym z religią. Można powiedzieć, używając kluczowego dla myśli Tillicha pojęcia, że moralność staje się teonomiczna<sup>31</sup>. Oznacza to, że sam Bóg jest jej zasadą i prawem, co jednak nie równa się heteronomii, a więc poddaniu się jakiemuś zewnętrznemu autorytetowi<sup>32</sup>. Bóg nie jest wszak autorytetem zewnętrznym, ale gruntem i mocą wszelkiego bytu, Jego władza nie jest nigdy czymś narzuconym „z zewnątrz”, wypływa ona z samego serca bytu<sup>33</sup>. Można więc powiedzieć, że Duchowa wspólnota, a z nią ostatecznie Duch Święty, pośredniczy w zbudowaniu teonomii. „Tym samym etyka Tillicha staje się politycznie i kulturowo zainteresowaną

---

<sup>27</sup> Dlatego Tillich pisał: „Protestantism affirms the dependence of the spiritual meaning of all cultural activities on their religious foundation and protests against the separation of religious transcendence from cultural immanence”. Tillich, „Our Protestant Principles”, 252.

<sup>28</sup> Por. Tillich, *Teologia systematyczna*, III, 238.

<sup>29</sup> Por. tamże, 147.

<sup>30</sup> Por. Schleiermacher, *Mowy*, 69–70.

<sup>31</sup> Por. Prokopski, „Paula Tillicha sakralizacja”, 18.

<sup>32</sup> Por. Jakubowska, *Pawła Tillicha sakralizacja*, 119.

<sup>33</sup> Por. Tillich, *Teologia systematyczna*, III, 225.

wprawką” – pisze słusznie J.A. Prokopski<sup>34</sup>. Owa teonomia sprawia, że moralność nie jest motywowana spełnianiem jakichś zewnętrznych zasad, ale wypływa z samego życia, które dzięki Duchowi staje się zjednoczone<sup>35</sup>. W ten sposób Tillich nie wikła moralności w dziedzinę jakiegoś prawa natury, mającego być niezmiennym. Choć sama miłość pozostaje niezmienną normą dla teonomicznej etyki, to konkretne sformułowania zasad moralnych pozostają według Tillicha zawsze uwarunkowane historycznie. Podobnie teonomia realizuje się w kulturze, która zostaje zjednoczona z religią i moralnością. W kulturze teonomicznej nie ma już mowy o pustce jakiegoś tworu. Wszystko pochodzi z Bożej inspiracji i wszystko prowadzi do Bożego źródła. Tworzenie kultury zaś staje się aktem religijnym. Wszystko to pokazuje, że dla Tillicha eklezjologia ma potężne znaczenie także dla kultury. Duchowa wspólnota nie jest kwestią jakiejś nowej religii, rozumianej jako pewna ograniczona dziedzina życia. Jest to wspólnota, za pośrednictwem której przemienia się całe życie jej członków.

Jak już sygnalizowano powyżej, w ujęciu Paula Tillicha Duchowa wspólnota, czyli ostatecznie po prostu ludzkość w swoim duchowym (uświadomionym lub nie) wymiarze, nie jest wprost tożsama z żadnym konkretnym Kościołem, rozumianym jako faktycznie funkcjonująca w świecie społeczność wierzących w Chrystusa<sup>36</sup>. Relacja między Duchową wspólnotą a faktycznie istniejącym Kościołem to, w skrócie mówiąc, relacja partycypacji. „Paradoksem kościołów jest fakt, że z jednej strony uczestniczą one w dwuznacznościach życia w ogólności i życia religijnego w szczególności, z drugiej zaś – w niedwuznacznym życiu Duchowej wspólnoty”<sup>37</sup>. Każda wspólnota chrześcijańska ma udział w Duchowej wspólnocie, która jednak ją przekracza. Żadna – zdaniem Tillicha – nie może sobie rościć prawa do uznania siebie za bezpośrednio tożsamą z Duchową wspólnotą. W pewnym stopniu czyni to według teologa Kościół katolicki, który własną instytucję, doktrynę i liturgię uważa za bezdyskusyjnie

---

<sup>34</sup> Prokopski, „Wsluchiwać się”, 16.

<sup>35</sup> Por. Tillich, *Teologia systematyczna*, III, 147. Por. ideę sumienia transmoralnego w: Tillich, *Era protestancka*, 212–216.

<sup>36</sup> Por. Tillich, *Teologia systematyczna*, III, 141.

<sup>37</sup> Tamże, 152.

doskonałe, a przynajmniej niezmiennie<sup>38</sup>. W ten sposób Kościół katolicki rości sobie prawo do bycia odwieczną Duchową wspólnotą i zapomina o dwuznacznym charakterze swojego funkcjonowania – powiada omawiany myśliciel.

Warto tu dodać, że odpowiednikiem Tillichowych zastrzeżeń wobec utożsamiania Duchowej wspólnoty z Kościołem katolickim jest w teologii katolickiej głośna dyskusja, jaka rozgorzała po Soborze Watykańskim II. Chodzi przede wszystkim o słynny zwrot *subsistit in*, odnoszący się do relacji pomiędzy Kościołem Chrystusowym (można to pojęcie uznać za odpowiednik Duchowej wspólnoty) a Kościołem katolickim<sup>39</sup>. Ojcowie soborowi użyli zwrotu „istnieje/subsystuje w”, zamiast prostego *est*<sup>40</sup>. W ten sposób otwarta została pewna furtka do odróżniania Kościoła Chrystusowego od faktycznego Kościoła katolickiego. Choć ten pierwszy jest obecny w drugim, nie są one wprost tożsame. Debata teologów na ten temat przyniosła rozmaite stanowiska i wyjaśnienia, koncentrując się właśnie na sławetnym *subsistit in*. Część komentatorów uważa, że pojawia się tu jasne rozróżnienie, które pozwala uznać analogiczną obecność Kościoła Chrystusa także i we wspólnotach niekatolickich<sup>41</sup>. Inni, bardziej konserwatywnie nastawieni teologowie, twierdzili, iż *subsistit in* należy rozumieć ekskluzywnie, jako proste utożsamienie.

Wydaje się, że dyskusja ta dowodzi pojawienia się pewnego problemu, który zbliżony jest do zagadnienia poruszanego przez Tillicha. Czy Duchowa wspólnota, a więc to co zwykło się nazywać Kościołem niewidzialnym, pokrywa się z jakimś konkretnym Kościołem czy Kościołami widzialnymi? Według omawianego myśliciela istnieją dwa podstawowe błędy w podejściu do tejże kwestii. Pierwszy to właśnie utożsamienie Kościoła widzialnego z niewidzialnym, czyli konkretnego Kościoła z Duchową wspólnotą. Drugi to całkowite rozdzielenie jednego od drugiego w imię źle rozumianego realizmu<sup>42</sup>.

<sup>38</sup> Por. tamże, 154–155.

<sup>39</sup> Por. KK 8.

<sup>40</sup> Por. Ratzinger, *Pielgrzymująca wspólnota*, 132.

<sup>41</sup> Taką interpretację podawał choćby słynny teolog wyzwolenia Leonardo Boff w książce – *Church: Charism and Power. Liberation Theology and the Institutional Church* – która otrzymała krytyczną notyfikację Kongregacji Nauki Wiary.

<sup>42</sup> Por. Tillich, *Teologia systematyczna*, III, 151–152.

Jeśli oderwie się Duchową wspólnotę od faktycznego Kościoła, znów powstają dwa możliwe błędy, tragiczne w eklezjalnych skutkach. Pierwszym możliwym podejściem jest wówczas poszukiwanie Duchowej wspólnoty w oderwaniu od praktyki kościelnego życia. Widzialny Kościół zostaje wówczas odrzucony w imię całkowitego spirytualizmu. Taki spirytualizm jest jednak ostatecznie iluzoryczny, jak pokazują dzieje radykalnych sekt protestanckich<sup>43</sup>. Drugim błędem jest z kolei całkowite porzucenie poszukiwania Duchowej wspólnoty i uznanie jej jedynie za pewien duchowy ideał, który nie przystaje w żaden sposób do faktycznego stanu rzeczy. To czyni, zdaniem Tillicha, tak zwany liberalny protestantyzm<sup>44</sup>. Właściwe podejście polega natomiast na tym, by uznać obecność Duchowej wspólnoty w życiu faktycznych Kościołów, nie zapominając wszakże, że są one jako faktyczne wciąż dwuznaczne. Życie konkretnego Kościoła ma dwa aspekty – dwuznaczny, czy – jak mówi się w pejoratywnym znaczeniu – ludzki, oraz istotnie Duchowy, pochodzący z Ducha<sup>45</sup>.

Duchowa wspólnota nie jest więc obok Kościoła ani nie jest z nim literalnie tożsama. Jest ona raczej aspektem Kościoła, który z jednej strony w niej partycypuje, a z drugiej uczestniczy w życiu i jego dwuznacznościach. „Mimo to można by rzec, iż Duchowa wspólnota jest wewnętrznym *telos* kościołów, i że jako taka jest źródłem wszystkiego, co czyni je kościołami”<sup>46</sup>. Dlatego też znamiona Kościoła, takie jak świętość, jedność i uniwersalność mają charakter paradoksalny. Nie opisują one faktycznego stanu Kościoła, lecz jego ostateczny Duchowy sens. Z tego powodu grzeszność członków Kościoła nie zaprzecza jego świętości ani rozbicia pomiędzy wspólnotami nie zaprzepaszczają jego jedności. Można powiedzieć, że struktura pośrednictwa eklezjalnego jest tu następująca: Kościół w sensie Duchowej wspólnoty pośredniczy w duchowym wzroście jednostki, natomiast sam ten Kościół staje się obecny nie inaczej niż za pośrednictwem konkretnego Kościoła widzialnego.

---

<sup>43</sup> Również w XX wieku nie brakowało, zdaniem Tillicha, takich grup protestanckich. Ich spirytualizm skanalizował się w skrajnie rozumianym eschatologizmie. Por. Tillich, *The Religious Situation*, 179.

<sup>44</sup> Por. Tillich, *Teologia systematyczna*, III, 153.

<sup>45</sup> Por. tamże.

<sup>46</sup> Tamże, 152.

Podsumowując tę część rozważań, trzeba zauważyć, że pośrednictwo Kościoła jest rzeczywistością niezwykle bogatą oraz istotną. Bóg nie zbawia ludzi w pojedynkę, lecz zawsze we wspólnocie<sup>47</sup>. Nie jest to jednak zwykły wyraz społecznego charakteru ludzkiego bytu. Funkcja Kościoła nie jest w żaden sposób fakultatywna, jego pośrednictwo jest niezbywalne. Wspólnota pośredniczy pomiędzy człowiekiem a Nieuwarunkowanym. W rzeczywistości osobowych relacji Bóg dotyka konkretnego człowieka, objawia się mu i zbawia go. Pośrednictwo osób jest pośrednictwem zasadniczym, a we wspólnocie niejako się ono kumuluje. Także biorąc pod uwagę historię zbawienia widać, że Bóg zawsze przemawiał do człowieka przez wspólnotę i jej historię – najpierw wspólnotą tą był Izrael, a następnie Kościół. Pośrednictwo Kościoła, jak każde teologiczne pośrednictwo, jest zanurzone w Chrystusie i Duchu Świętym. Teologia Tillicha pokazuje to bardzo wyraźnie. Kościół wyrasta z wydarzenia Chrystusa, choć w sensie przygotowawczym i ukrytym istniał od zarania dziejów. Podobnie związek Ducha z Kościołem zostaje bardzo wyraźnie podkreślony przez myśliciela – choćby już w samej nazwie Duchowa wspólnota, która oznacza dlań ostateczny, można powiedzieć nadprzyrodzony wymiar Kościoła. Tillich nie mówi co prawda o Kościele w kategoriach pośrednictwa, ale z jego myśli można jasno wysnuć wniosek o pośredniczącym charakterze Kościoła. Wreszcie trzeba dodać, że pośrednictwo Kościoła, jak każde autentyczne pośrednictwo, nie odrywa Boga od człowieka. To sam Bóg obecny jest we wspólnocie, nie stanowi ona żadnego stadium pośredniego. Poprzez uwarunkowaną wspólnotę wiary i miłości staje się obecnym Nieuwarunkowane, które pociąga człowieka ku sobie. Pośrednictwo Kościoła jest narzędziem działania bezpośrednio bliskiego Boga. Teraz trzeba przyrzeć się dokładniej temu, jakie pośredniczące skutki ma Kościół już jako faktycznie funkcjonująca w świecie wspólnota, by w ostatniej części przejść do oddziaływania Kościoła na życie jego konkretnego członka.

---

<sup>47</sup> Tak przede wszystkim, a nie na sposób jurydyczno-instytucjonalnej przynależności, należy dziś chyba rozumieć starożytną formułę *Extra Ecclesiam nulla salus*.

## 2. Pośredniczące funkcje Kościoła

Można powiedzieć, że Duchowa wspólnota jest duchowym fundamentem faktycznie istniejących Kościołów chrześcijańskich. Teraz trzeba prześledzić, jak Duchowa wspólnota funkcjonuje w faktycznym Kościele. Chodzi więc o odpowiedź na pytanie o to, jak działa Kościół jako zapośredniczenie Duchowej wspólnoty. Kościół mianowicie ucieleśnia Duchową wspólnotę i na tyle, na ile to robi, jest pozbawiony dwuznaczności<sup>48</sup>. W mocy Ducha może on rozpoznać dwuznaczności i faktycznie się ich pozbywać, ale nigdy nie może ich całkiem wyeliminować. Pozostaje jednak skutecznym pośrednikiem Duchowej wspólnoty, a ostatecznie Duchowej Obecności.

Pierwszą funkcją, a zarazem cechą Kościoła, jest bycie wspólnotą wiary. Kościół pośredniczy w przekazie i umacnianiu wiary – co do tego nie ma żadnych wątpliwości. O ile jednak Duchowa wspólnota – a więc Kościół w swej najgłębszej, niewidzialnej istocie – jest wspólnotą wiary całkowicie jednoznacznie, o tyle Kościół historyczny jest tu podległy pewnym dwuznacznościom i musi podlegać krytyce<sup>49</sup>. Tak jak każda religia dotknięta jest dwuznacznościami, tak samo i religia Kościoła, choć oparta na manifestacji Boga w Chrystusie, jako faktycznie funkcjonująca w świecie religia nie jest nieskalana. Widać to także i w funkcjonowaniu Kościoła jako wspólnoty wiary. Pierwsze pytanie, jakie podnosi Tillich, to kwestia tego, czy wiara rzeczywiście jest budulcem faktycznego Kościoła<sup>50</sup>. W czasach pierwotnego chrześcijaństwa, gdzie do chrztu przychodzili ludzie dorośli, świadomie wstępujący na ewangeliczną drogę, sprawa była prostsza. Czy jednak można mówić o wspólnocie wiary, gdy wielu członków Kościoła należy do niego tylko powierzchownie i trudno mówić u nich o jakiegokolwiek wierze? Kościół masowy, począwszy od czasów Konstantyna aż po dziś dzień, można z tej racji nazwać wspólnotą wiary tylko dwuznacznie. Kolejny problem to tak zwane wyznania czy symbole wiary<sup>51</sup>. Tutaj kwestia dotyczy już nie *fides*

---

<sup>48</sup> Por. Tillich, *Teologia systematyczna*, III, 154.

<sup>49</sup> Por. Tillich, *Era protestancka*, 266.

<sup>50</sup> Por. Tillich, *Teologia systematyczna*, III, 160.

<sup>51</sup> Por. tamże.

*qua creditur, lecz fides quae creditur*<sup>52</sup>. Formuły wiary, symbole i dogmaty, mają według Tillicha charakter głęboko ambiwalentny. Z jednej strony są one wyrazem wiary chrześcijan, która szuka swojej językowej formy wyrazu, z drugiej zaś w ich powstawaniu niebagatelną rolę odegrały czynniki zewnętrzne, wyraźnie pozateologiczne, takie jak siły polityczne, zaciętrzewienie psychologiczne uczestników sporów teologicznych, kontekst społeczny i tym podobne<sup>53</sup>. Tym samym trudno, zdaniem Tillicha, wymagać od wszystkich wierzących uznania formuł dogmatycznych o tak wątpliwym kontekście powstania. Ryzyko polega na tym, że wspólnotę wiary zaczyna się rozumieć jako wspólnotę przekonań religijnych, którym trzeba się bezwarunkowo podporządkować<sup>54</sup>. „Jeśli Kościoły wymagają, by wszyscy ich wierzący członkowie akceptowali zaistniałe w ten sposób formuły, nakładają na nich brzemię, którego nikt świadomy tej sytuacji nie może uczciwie podźwignąć”<sup>55</sup>. Kolejna wreszcie trudność to po prostu współczesny kontekst sekularyzacji. Standardem jest dziś sytuacja wątpliwości i krytycyzmu, co nie pozostaje bez wpływu również w samym Kościele. Jak więc – pyta Tillich – można mówić o pełnej, jednoznacznej wspólnotcie wiary, skoro jej członkowie targani są wątpliwościami<sup>56</sup>? Wszystkie te pytania dowodzą tego, iż Kościół jako pewna konkretna, funkcjonująca w świecie religia, jest poddany dwuznaczności w aspekcie wspólnoty wiary. Dwuznaczność ta jest jednak pokonana przez odkrycie prawdziwego fundamentu wiary chrześcijańskiej, jakim jest uznanie Nowego Bytu w Jezusie Chrystusie. Kościół jawi się więc, mimo dwuznaczności, jako pośrednik jedynej w swoim rodzaju, ostatecznej formy objawienia się Boga, jaką jest Jezus jako Chrystus.

Drugim fundamentalnym przejawem życia Kościoła jest miłość. Jest to rzeczywistość ściśle związana z wiarą, a jednak dająca się od niej oddzielić poznawczo. Kwestię Kościoła jako wspólnoty miłości omówiono już wyżej, jednak wówczas rzecz dotyczyła Kościoła

---

<sup>52</sup> Rozróżnienie to dobrze pokazuje G. Barth, opierając się na myśli fenomenologicznej. Por. Barth, „Fenomenologia”, 57.

<sup>53</sup> Por. Cox, *The Future of Faith*, 106.

<sup>54</sup> Por. Gilkey, „Catholic Elements”, 182.

<sup>55</sup> Tillich, *Teologia systematyczna*, III, 160.

<sup>56</sup> Por. tamże, 161.

niewidzialnego, istotowego, czy – jak woli Tillich – Duchowej wspólnoty. Teraz zaś rzecz dotyczy faktycznie funkcjonującego Kościoła, który dotknięty jest dwuznacznościami życia. W tymże Kościele występują i dwuznaczności w obszarze miłości<sup>57</sup>. Jako wspólnota w sensie teologicznym, Kościół łączy swoich członków w doskonałej miłości, jednak jako wspólnota socjologiczna – a taką również jest, Kościół dotknięty jest wieloma waśniami, różnicami, które sprawiają, że trudno mówić o pełnej obecności *agape*. We wspólnocie Kościoła występują przecież, przynajmniej po zakończeniu czasów apostołskich, silne różnice społeczne i ekonomiczne, które nie pozwalają mówić o życiu chrześcijan w pełnej komunii. Kościół w imię *agape* występuje przeciwko wszelkim formom niesprawiedliwości, jednak w swojej dwuznaczności sam nie pozostaje od takich form wolny. Ponadto także sama postawa miłosierdzia może być wykorzystywana do drożnych celów. Zdaniem Tillicha praktykowanie rzekomego miłosierdzia może służyć podtrzymywaniu i usprawiedliwianiu niesprawiedliwego układu społecznego. Jeszcze inną kwestią jest to, że Kościół jako wspólnota miłości występuje radykalnie przeciwko każdej nie-miłości. Wszelkie ludzkie czyny zaprzeczające zasadzie *agape* spotykają się z osądem i sprzeciwem Kościoła<sup>58</sup>. Jest to z jednej strony klarowne, gdyż w imię Chrystusa Kościół ma napominać człowieka, ale z drugiej strony rodzi to wiele niejasności<sup>59</sup>. Pozycja sędziego sprawia, że na Kościele łatwo nabudowują się struktury fanatyzmu, przesadnej dyscypliny i nadużywania władzy<sup>60</sup>. Podsumowując, trzeba powiedzieć, że Kościół pośredniczy w darowaniu światu miłości pochodzącej od samego Boga. W tym darowaniu

---

<sup>57</sup> Por. tamże, 163.

<sup>58</sup> Por. tamże, 165.

<sup>59</sup> Istotne jest w tym względzie szczególnie to, by pamiętać, że nawet autorytet samego Chrystusa nie może być rozumiany w kategoriach tego świata. Tillich w jednym z kazań przypominał: „Even the authority of Jesus the Christ is not the consecrated image of the man who rules as a dictator, but it is the authority of Him who emptied himself of all authority; it is the authority of the Man on the Cross”. Tillich, *The New Being*, 91.

<sup>60</sup> To z kolei osłabia realny autorytet władzy w Kościele, jak i autorytet samego Kościoła jako takiego. Por. Sesboüé, *Władza*, 308.



pozostaje jednak dwuznaczny, sam niejednokrotnie nie realizując tego, czego wymaga od innych w imię Duchowej Obecności.

Obok tych dwóch zasadniczych płaszczyzn Kościoła, jakimi są wiara i miłość, Kościół pełni szereg bardzo konkretnych funkcji, które Tillich pieczołowicie wylicza i analizuje. Kościół nie jest wszak wspólnotą o jakimś efemerycznym kształcie i niejasnym celu, nie jest żadnym zbiorowiskiem, lecz świętym zwołaniem, które jest wezwane przez Ducha do spełniania określonych funkcji wobec świata. We wszystkich tych funkcjach ujawnia się pośrednictwo Kościoła, który mediuje pomiędzy Bogiem a światem. Przez Kościół Duch uobecnia się w świecie, przez niego rozlewa swoje dary, poucza, oświeca i prowadzi. Funkcje Kościoła są realizacją jego pośrednictwa, dlatego warto im się tu dokładniej przyjrzeć. Zanim jednak to nastąpi, warto przytoczyć, co Tillich mówi o funkcjach Kościoła w ogólności. Według teologa każdemu z głównych typów funkcji Kościoła odpowiadają biegunowo skorelowane dwie zasady. Pierwsza z tych par zasad to tradycja i reformacja<sup>61</sup>.

Zasada tradycji wypływa z fundamentalnej intuicji, iż wszelkie kulturowe formy mają swoje korzenie w przeszłości, są przekazane przez poprzednie pokolenia. Nowości, które się pojawiają, muszą uwzględniać tradycję, czyli po prostu, zgodnie z etymologią, to co zostało przekazane. To samo dotyczy chrześcijańskiego Kościoła. Aspekt tradycji jest wyraźnie akcentowany w Kościele katolickim oraz prawosławnym. Tymczasem Kościół protestancki reprezentuje położenie akcentu na drugiej zasadzie, a mianowicie zasadzie reformacji. Sam termin oznacza w pierwszym rzędzie samo wydarzenie religijnej reformacji w XVI wieku, jednak tutaj ma znaczenie szersze. Oznacza taką zasadę, która każe kwestionować każde twierdzenie tradycji i poddawać je pod osąd Ewangelii. Ostatecznie idzie o to, że Duch sam ma kształtować Kościół i nadawać mu dynamizm. Zasada reformacji chce pozwolić dojść do głosu Duchowi, nawet jeśli wiąże się to z rezygnacją z jakichś dotychczasowych zwyczajów i tym podobnych. Jak można się domyśleć, zasady tradycji i reformacji trwają w pewnym napięciu. W ramach tego napięcia rozgrywa się, zdaniem Tillicha, walka Duchowej obecności przeciwko dwuznacznościom

---

<sup>61</sup> Por. Tillich, *Teologia systematyczna*, III, 168.

religii<sup>62</sup>. Nie znaczy to jednak, że teolog kwestionuje zasadność tradycji jako takiej. Uważa on raczej, jak zaznacza Bayer, że wszelka tradycja musi być korygowana przez proroczego Ducha w imię zasady reformacji (*the Protestant principle*)<sup>63</sup>. „Nie można więc zapominać o tym, że wiara powinna zawierać w swym wnętrzu autokrytykę” – konkluduje ten aspekt myśli Tillicha Jacek Aleksander Prokopski<sup>64</sup>.

Druga biegunowość zasad składa się z zasady prawdziwości i adaptacji<sup>65</sup>. Pierwszy człon to troska o zachowanie autentycznego orędzia, a drugi to zasada mówiąca o potrzebie dostosowania przekazu do konkretnego kontekstu. Chodzi tu więc o to, co w teologii katolickiej określa się mianem problemu inkulturacji. Tutaj również dwie zasady trwają w pewnym napięciu, które jest nieuniknione. Podobnie jest z trzecią biegunowością, którą jest biegunowość zasad transcendencji formy i afirmacji formy<sup>66</sup>. Obie te zasady muszą zostać zachowane, gdyż Kościół musi działać w konkretnej formie, a jednocześnie każdą swoją formę przekraczać.

Obecnie można już przyjrzeć się konkretnym funkcjom eklezjalnym, jakie wylicza omawiany autor. Pierwsza grupa funkcji Kościołów to funkcje konstytutywne<sup>67</sup>. Tillich ma więc tu na myśli te funkcje, które stanowią o Kościele jako takim. Bez pełnienia tychże, Kościół nie byłby w ogóle Kościołem. Co natomiast stanowi o Kościele, co jest jego fundamentem? Oczywiście Jezus Chrystus jako objawienie finalne, jako wydarzenie Nowego Bytu i jako ostateczna manifestacja Duchowej Obecności. To odniesienie do Chrystusa jest dla Kościoła konstytutywne. Dlatego dwie zasadnicze funkcje tutaj się pojawiające to, najprościej mówiąc, recepcja i odpowiedź. Kościół przyjmuje Chrystusa i odpowiada Bogu na Jego dar. Zanim więc przychodzą jakieś szczególne działania Kościoła wobec świata, zanim także dokonują się pewne jego wewnętrzne działania, mające usprawnić jego funkcjonowanie, najpierw dzieje się to, co

<sup>62</sup> Por. Tillich, *Era protestancka*, 271.

<sup>63</sup> Por. Bayer, „Tillich as a systematic theologian”, 25–26. O zasadzie protestanckiej wiele można przeczytać w: Tillich, *Era protestancka*, 268–272.

<sup>64</sup> Prokopski, „Wysłuchiwać się”, 21.

<sup>65</sup> Por. Tillich, *Teologia systematyczna*, III, 170.

<sup>66</sup> Por. tamże, 171.

<sup>67</sup> Por. tamże, 173.

najistotniejsze. Najważniejsze w Kościele jest po prostu przyjęcie Chrystusa i oddanie Bogu czci. Funkcja recepcji oznacza właśnie nieustanne przyjmowanie Chrystusa. Nie jest ono, podkreśla Tillich, raz na zawsze dokonane. Kościół nie może twierdzić, że recepcja finalnego objawienia jest już zakończona. Nie jest też tak, że jedynie pojedynczy członkowie muszą wracać do fundamentu, jakim jest Chrystus, podczas gdy Kościół jako całość może tylko odgórnie tego od nich wymagać. Także Kościół jako cała wspólnota musi nieustannie wracać do Chrystusa i przyjmować Go. Dlatego nie ma nic bardziej pierwotnego w eklezjologii niż recypowanie Chrystusa i Jego dzieła. Jeśli Kościół wzdraga się przed tym nieustannym powracaniem do Pana i przyjmowaniem Go, staje się rychło albo sztywną strukturą hierarchiczną, która nie jest już otwarta na powiew Ducha, albo staje się zwykłą grupą religijną, pozbawioną ostatecznego kryterium. Co ciekawe, przy okazji omawiania przez Tillicha funkcji recepcji pojawia się jedno z nielicznych miejsc w *Teologii systematycznej*, gdzie autor wprost mówi o pośrednictwie, przykładając do tej idei dużą wagę. Mianowicie dla Tillicha recepcja jest tożsama z pośrednictwem<sup>68</sup>. Co to znaczy?

Kościół sam dla siebie jest prorokiem, dokonuje się w nim nieustanne pośrednictwo. Przypominając sobie o swoim fundamencie, Kościół napomina swoich członków, a oni napominają się wzajemnie. Przyjmując Chrystusa, Kościół staje się pośrednikiem dla ludzi. Ostatecznie tak jest w życiu każdego pojedynczego chrześcijanina – nikt nie usłyszał o Chrystusie inaczej, jak tylko od Kościoła. Mało tego – nie tylko sam Kościół jest pośrednikiem, ale jest on także strukturą pośrednictwa. Wytwarza wewnętrzne pośrednictwa konkretnych ludzi, którzy głoszą Chrystusa i świadczą o Nim. Tillich zaznacza przy tym, że nie chodzi bynajmniej jedynie o hierarchię kościelną. Nie, każdy chrześcijanin jest pośrednikiem, każdy, kto przyjmuje Ewangelię, jednocześnie staje się pośrednikiem dla innych<sup>69</sup>. „Identyczność recepcji i mediacji wyklucza możliwość ustanowienia jakiejś grupy hierarchicznej, która pośredniczy, podczas

---

<sup>68</sup> Por. tamże.

<sup>69</sup> Warto dostrzec w takiej tezie polemikę z nieszczęśliwym podziałem na Kościół nauczający i słuchający; por. Fiałkowski, „Opinia”, 201.

gdy wszyscy inni po prostu recypują<sup>70</sup>. Jednym słowem, nie ma recepcji bez pośrednictwa. Przywołując ideę pośrednictwa w tym miejscu, Tillich dowodzi, że pośredniczenie jest dla Kościoła czymś konstytutywnym i zasadniczym. Nie ma innego Kościoła niż Kościół pośredniczący i Kościół pośredników. Natomiast kontynuacją funkcji recepcji jest funkcja odpowiedzi. Chodzi o odpowiedź daną samemu Nieuwarunkowanemu, czyli po prostu o kult. Znów nasuwa się tu idea pośrednictwa – odpowiedź dana Bogu dokonuje się za pośrednictwem modlitwy.

Tillich wyróżnia trzy elementy kultu: adorację, modlitwę i kontemplację<sup>71</sup>. Ta pierwsza jest po prostu kultycznym uznaniem wielkości Boga i oddaniem mu dziękczynienia. Drugi element, nazwany przez autora po prostu modlitwą, oznacza mniej więcej to, co zwykło się nazywać modlitwą prośby. Tillich polemizuje z pojawiającymi się niekiedy poglądami, iż modlitwa tego rodzaju jest czymś magicznym i błędnym. Wyrażanie ludzkich potrzeb wobec Boga jest czymś naturalnym i oczywistym. Wreszcie trzeci element, a więc kontemplacja, oznacza wejście w zjednoczenie z Bogiem. W kontemplacji zostaje przekroczony podział na przedmiot i podmiot modlitwy, następuje tu pełne zjednoczenie. Teolog zastrzega jednak, że chrześcijańska wizja kontemplacji musi zakładać, iż jest ona darem Duchowej Obecności. Kontemplacji nie można osiągnąć po prostu o własnych siłach poprzez jakieś ćwiczenia duchowe<sup>72</sup>.

Drugą grupą funkcji Kościołów są funkcje ekspansywne. Wypływają one z jednego ze znamion Kościoła, tj. z jego powszechności, lub – jak mówi Tillich – uniwersalności<sup>73</sup>. Ponieważ Kościół z natury swej nakierowany jest na ogarnięcie całej rzeczywistości, jego oczywistym zadaniem jest ekspansja. Orędzie o Nowym Byciu w Chrystusie powinno dotrzeć do wszystkich ludzi, a więc Kościół musi o to zadbać. Pierwszą z jego ekspansywnych funkcji jest po prostu misja. Już w Ewangeljach, jak zauważa Tillich, pojawia się

<sup>70</sup> Tillich, *Teologia systematyczna*, III, 173.

<sup>71</sup> Por. tamże, 174.

<sup>72</sup> Por. tamże, 176.

<sup>73</sup> „Uniwersalność Duchowej wspólnoty postuluje funkcję ekspansji Kościołów. Ponieważ uniwersalność ta kryje się w uznaniu Jezusa za Chrystusa, każdy Kościół musi uczestniczyć w funkcjach ekspansji”. Tamże.

wątek misyjny, gdy Jezus posyła swoich uczniów do miast Izraela. Misja jest podstawą ekspansywnej działalności Kościoła. Polega ona na rozgłaszaniu na całym świecie Chrystusowego orędzia. Funkcja misji jest więc nakierowana na tych, którzy jeszcze z Ewangelią się nie zetknęli. Można ją także ująć w kluczu pośrednictwa: Kościół pośredniczy tu pomiędzy Bogiem a człowiekiem, przekazując temu drugiemu Boże Słowo. W ten sposób Kościół wpisuje się w ruch pośrednictwa ku Nieuwarunkowanemu poprzez uwarunkowane. Swoją uwarunkowaną formą istnienia odsyła ku Nieuwarunkowanemu Bogu. Problemem misji, jak zauważa Paul Tillich, jest jednak pojawiający się niekiedy niepokojący charakter tego uwarunkowanego oblicza Kościoła. Misje przyjmowały niekiedy w historii kształt ekspansji cywilizacyjnej, czy wręcz były związane z podbojami. Wszystkie te dwuznaczności nie mogą jednak zaprzeczyć temu, że misja jest bardzo istotnym zadaniem Kościoła. Iluzją byłoby zresztą oczekiwać, że wyzbędzie się ona swoich kulturowych kształtów. Chrześcijaństwo zawsze funkcjonuje w konkretnych ramach kulturowych, a nie w jakiejś postaci czystej. Misjonarz musi jednak pamiętać, że nie przychodzi burzyć i niszczyć, lecz wypełniać zastaną kulturę duchową orędziem Ewangelii. Duchowa Obecność już jest wśród ludów pogańskich, trzeba oprzeć się na niej i ogłosić jej pełną manifestację w Chrystusie<sup>74</sup>.

Kolejną funkcją z zakresu ekspansywnych jest edukacja<sup>75</sup>. Tutaj rzecz dotyczy już wewnętrznego życia Kościoła, a nie ekspansji zewnętrznej. Edukacja to w ujęciu Tillicha po prostu przekazywanie Ewangelii z pokolenia na pokolenie. Edukacja religijna jest więc szczególnie obecna w chrześcijańskiej rodzinie. To rodzina jest właściwym miejscem przekazu wiary młodemu pokoleniu. Widać tutaj ponownie, że rzecz zasadza się ostatecznie na pośrednictwie. Rodzice pośredniczą w przekazywaniu wiary swoim dzieciom, całe pokolenie chrześcijan pośredniczy w przekazaniu wiary następnemu pokoleniu. Edukacja nie oznacza przy tym, jak można by to błędnie kojarzyć, nauczania doktryny, pewnych formułek mających wyrażać

---

<sup>74</sup> Por. Tillich, *The New Being*, 18.

<sup>75</sup> Por. Tillich, *Teologia systematyczna*, III, 177.

wiarę<sup>76</sup>. Najważniejsze jest po prostu wprowadzenie człowieka do życia w żywej Duchowej wspólnoty, wspólnoty wiary i miłości. Nie jest to zatem przede wszystkim kwestia wiedzy, lecz duchowej formacji i inicjacji. Trzecia wreszcie funkcja ekspansywna to ewangelizm<sup>77</sup>. Pod tą tajemniczą nazwą Tillich umieszcza nauczanie członków Kościoła, którzy stali się niejako oziębli i oddalili się od wiary. Chodzi po prostu o to, co w katolickiej teologii i praktyce duszpasterskiej nazywa się ewangelizacją *ad intra*. Nie jest to kwestia katechezy jako takiej, lecz raczej ponownego głoszenia kerygmatu tym, którzy chrześcijanami są już tylko nominalnie. Ewangelizm to zatem niejako misja skierowana do tych, którzy – pozostając w kręgu kultury chrześcijańskiej – nie są *de facto* chrześcijanami. W tej misji również Kościół jawi się jako pośrednik głoszący w imieniu Boga słowo zbawienia.

Inny typ funkcji Kościoła to funkcje konstruktywne<sup>78</sup>. Tillich umieszcza tu takie dziedziny aktywności kościelnej, które nie stanowią o istocie wspólnoty, ani też nie należą wprost bezpośrednio do jej misji. Są to jednak dość istotne elementy, które pomagają Kościołowi zachować tożsamość i prowadzić misję. Funkcje konstruktywne są związane bardzo mocno z działalnością kulturalną, przenikają się w nich pierwiastki religii i kultury. Pierwszą z tych funkcji, jakie wymienia tu Paul Tillich, jest funkcja estetyczna. Estetyka nie jest jakąś fundamentalną sprawą dla Kościoła, jednak wykorzystuje on ją, tworząc sztukę religijną. Poprzez sztukę Kościół wyraża swoją wiarę w sposób symboliczny<sup>79</sup>. Wielokrotnie w historii chrześcijaństwa pojawiał się pewien dystans wobec sztuki. Szczególnym tego rodzaju momentem był późnostarożytny spór o cześć oddawaną ikonom. Ostatecznie jednak zwyciężyła w większości wspólnot chrześcijańskich ta tendencja, by pozwalać na tworzenie sztuki religijnej, unikając przy tym czujnie zagrożenia bałwochwalstwa. Tillich podkreśla także, że sztuka tworzona w Kościele nie może być

<sup>76</sup> Por. Tillich, *Era protestancka*, 269.

<sup>77</sup> Por. Tillich, *Teologia systematyczna*, III, 178.

<sup>78</sup> Por. tamże, 179.

<sup>79</sup> Do wyrażania wiary nadaje się co prawda nie każdy styl artystyczny, ale większość typów sztuki może, zdaniem Tillicha, pełnić taką funkcję. Por. Tillich, „Protestantism”, 310.

uprawiana w ramach całkowitej dowolności. Nie każda forma nadaje się do przekazu ewangelicznej treści. Tillich uważa, że akceptowalne są style zbliżone do szeroko pojętego ekspresjonizmu<sup>80</sup>. Nie chodzi przy tym o jeden jedyny styl, lecz o pewną ogólną tendencję sztuki do ekstazy, przekraczania samego dzieła ku transcendencji.

Druga funkcja konstruktywna to funkcja poznawcza<sup>81</sup>. Wiąże się ona z dziedziną poszukiwań intelektualnych. Znowu – nie jest to dla Kościoła kwestia fundamentalna, ale jest to rzecz bardzo istotna, budująca tożsamość wspólnoty i wspierająca jej misję. Chodzi tu *de facto* o szeroko rozumianą teologię<sup>82</sup>. Warto zaznaczyć, że Tillich eksponuje szczególnie taki rodzaj uprawiania teologii, który związany jest z myśleniem egzystencjalistycznym<sup>83</sup>. W pewnym miejscu zaznacza nawet, że teolog „potrzebuje pomocy ze strony twórczych przedstawicieli egzystencjalizmu we wszystkich sferach kultury”<sup>84</sup>. Nie chodzi przy tym wyłącznie o egzystencjalizm rozumiany wąsko, jako nurt filozofii XX wieku, lecz o pewien odcień wielu nurtów filozoficznych<sup>85</sup>. Po prostu teologia musi, zdaniem amerykańskiego myśliciela, być myślą egzystencjalną nie oderwaną nigdy od sytuacji człowieka.

Kolejna z funkcji konstruktywnych, a właściwie kolejny typ funkcji, to funkcje wspólnotowe<sup>86</sup>. Chodzi o to, jak Kościół oddziałuje na swoich członków w sensie społecznym, jak rozwija ich osobowość poprzez wzajemne relacje. Niezwykle istotny jest tu także element przywództwa. Hierarchia kościelna ma tendencje – zdaje się mówić Tillich – do popadania w dwuznaczność władzy. Z jednej strony jej posługa jest potrzebna, z drugiej staje się pretekstem do wywyższania się nad innych. Nie da się jednak wyeliminować tych zagrożeń w żadnej realnej wspólnocie ludzkiej, a taką także jest Kościół. Ostatni

---

<sup>80</sup> Por. Tillich, „Art and Ultimate Reality”, 9; Tillich, *Teologia kultury*, 117.

<sup>81</sup> Por. Tillich, *Teologia systematyczna*, III, 183.

<sup>82</sup> Warto wspomnieć, że kwestii powołania teologa Tillich poświęcił kilka swoich kazań, zob. Tillich, *Prawda*, 107–116.

<sup>83</sup> Por. Tillich, *Teologia kultury*, 159.

<sup>84</sup> Tillich, *Teologia systematyczna*, II, 33.

<sup>85</sup> Por. Tillich, *Teologia kultury*, 121.

<sup>86</sup> Por. Tillich, *Teologia systematyczna*, III, 186.

podtyp funkcji konstruktywnych to funkcje osobowe<sup>87</sup>. Pokazują one, że Kościół rozwija osobowościowo każdą obecną w nim jednostkę. Podsumowując wszystkie te funkcje, trzeba powiedzieć, że świadczą one o kolejnych płaszczyznach pośrednictwa eklezjalnego. W Kościele odbywa się pośrednictwo sztuki i pośrednictwo teologii. Z kolei sam Kościół pośredniczy w kształtowaniu przez Ducha Świętego życia społecznego i życia osobowego.

Ostatnim typem są według Tillicha relacyjne funkcje Kościołów. Nazwa brzmi podobnie do poprzednio wymienionych podtypów funkcji konstruktywnej, jednak chodzi o coś trochę innego. Rzecz dotyczy relacji pomiędzy Kościołem a innymi grupami społecznymi<sup>88</sup>. A zatem funkcją Kościoła jest tutaj budowanie relacji i wpływanie, a także przyjmowanie wpływów od otaczających go innych grup społecznych<sup>89</sup>. Zdaniem Tillicha istnieją trzy zasadnicze sposoby realizacji tej funkcji relacyjnej. Pierwsza to milcząca penetracja. Zachodzi wówczas, gdy Kościół stopniowo i bez wstrząsów przemienia zastaną strukturę społeczną. Nie tylko jednak grupy społeczne zmieniają się w ten sposób pod wpływem Kościoła, zachodzi także ruch odwrotny. Kościoły niejednokrotnie przejmują milcząco wzorce życia od otaczającego je społeczeństwa.

Druga droga realizacji funkcji relacyjnej to droga krytycznego osądu. W niej Kościół realizuje swoją profetyczną misję względem społeczeństwa. Poddaje krytyce to, co jest niesprawiedliwością, nieprawdą, uciskiem. Wszystko to czyni w imię Duchowej Obecności. Przykładem jest krytyka Imperium Rzymskiego, jaką podjął młody Kościół. Ciekawe jednak w myśli Tillicha jest to, że funkcja profetyczna działa także w drugą stronę. Społeczeństwo może protestować przeciwko nadużyciom dokonującym się w Kościele, i wtedy to ono staje się głosem Ducha.

Ostatnim wreszcie typem funkcji relacyjnej jest polityczne utwierdzenie. Chodzi tu o wpływ Kościoła na funkcjonującą władzę i władców. Zdaniem Tillicha jest to wpływ oczywisty i nie da się zaprzeczyć,

---

<sup>87</sup> Por. tamże, 190.

<sup>88</sup> Por. tamże, 192–193.

<sup>89</sup> Takie spojrzenie przypomina wizję ojców Soboru Watykańskiego II; por. KDK 40.



że Kościół ma także znaczenie polityczne<sup>90</sup>. Oczywiście tu również ruch działa w dwie strony. Kościół musi przyjąć i zaakceptować rozsądne roszczenia władzy, on również im podlega i musi się im poddać, o ile nie naruszałoby to radykalnie jego tożsamości. W tym poglądzie teologa odbija się chyba podejście typowo protestanckie, związane z podporządkowaniem Kościoła władzy świeckiej<sup>91</sup>.

Podsumowując funkcje relacyjne, trzeba zauważyć, że Kościół jawi się tu jako pośrednik, przez którego Duch kształtuje życie całego społeczeństwa, a nawet władzy politycznej. Kościół jest tu czymś konkretnym – „jedną historyczną rzeczywistością, zaczynającą się od obietnicy Boga dla Abrahama, skupioną w pojawieniu się Chrystusa i poruszającą się ku ostatecznemu spełnieniu”<sup>92</sup>. Jednocześnie jednak sam Kościół musi być otwarty na niespodziewane pośrednictwo spoza swoich widzialnych granic. Profetycznym pośrednikiem dla Kościoła może stać się nawet laickie społeczeństwo. Wszystkie wymienione funkcje Kościoła pokazują zatem, że jest on pośrednikiem, rzeczywistością pośredniczącą na wiele sposobów i w wielu dziedzinach. Pośrednictwo Kościoła nie jest jednak samodzielne, dokonuje się ono w Duchu Świętym. To sam Duch Pośrednik jest podstawą pośrednictwa Kościoła. Podobnie Chrystus, na którego pośrednictwie opiera się pośrednictwo Jego Mistycznego Ciała. Pośrednictwo eklezjalne ma więc tło i korzenie trynitarne. Po przyjrzeniu się temu, jak Kościół zapośrednicza Duchową wspólnotę i jak pośredniczy w swoich działaniach i funkcjach, trzeba jeszcze spojrzeć na odniesienie Kościoła do jednostki. Jak więc Kościół jest pośrednikiem względem pojedynczej osoby wierzącej wstępującej w jego szereg?

### **3. Kościół pośredniczący w duchowym wzroście jednostki**

Kościół pośredniczy w wielu aspektach w chrześcijańskim życiu konkretnego człowieka. Przyjęcie wiary chrześcijańskiej wiąże się

---

<sup>90</sup> Ferré, „Tillich’s view”, 260.

<sup>91</sup> Tillich kontynuuje w tym względzie myśl samego ojca reformacji, por. Tillich, „The Recovery”, 350.

<sup>92</sup> Tillich, *Era protestancka*, 91.

z jednoczesnym przyłączeniem się do Kościoła, który odtąd poucza, prowadzi i oświeca człowieka, wspierając go na duchowej drodze. W tym wszystkim Kościół jawi się jako pośrednik. Przecież to nie sama wspólnota jako taka prowadzi człowieka do duchowego wzrostu. To nie ona własną mocą głosi mu Słowo, udziela sakramentów, uświęca go. Ma w tym wszystkim udział jako pośrednik Duchowej Obecności. Również i tutaj trzeba powtórzyć, że Kościół pośredniczy w dziele Ducha Świętego. W punkcie wyjścia analizowania wpływu Kościoła na jednostkę Tillich zauważa, że każdy chrześcijanin jest święty. Duchowa wspólnota składa się ze świętych, wbrew wszelkim pozorom<sup>93</sup>. Nie znaczy to, że każdy członek Kościoła zachowuje się idealnie i reprezentuje faktyczną doskonałość. Rzecz w tym, że każdy członek Kościoła jest pochwycony przez Ducha Świętego, a więc jego osobowość jest determinowana Duchową Obecnością. Tym samym chrześcijanin przez uczestnictwo w Kościele ma udział w życiu niedwuznacznym, świętym, nawet jeśli *de facto* nie realizuje jeszcze tej świętości w swoich życiowych wyborach. To Duch Święty stanowi o świętości Kościoła, a przez niego i jego pojedynczych członków. Optyka Tillicha każe tym samym widzieć życie jednostki wierzącej i życie Kościoła we wzajemnej korelacji. Wiele sporów i nieporozumień eklezjalnych i eklezjologicznych bierze się według teologa z dylematu, czy prymat ma Kościół czy indywidualny człowiek wierzący<sup>94</sup>.

Tam gdzie uznaje się radykalny prymat Kościoła, tam życie duchowe konkretnej jednostki, zdaniem Tillicha, często spychane jest na dalszy plan<sup>95</sup>. Jeśli natomiast przeakcentowuje się wymiar subiektywny, Kościół jawi się jako dzieło konkretnych jednostek, które przyjęły wiarę w Chrystusa i połączyły się w jedną wspólnotę. Według Tillicha alternatywa ta nie jest dziś aż tak istotna i nie warto się na niej skupiać, albowiem w rzeczywistości ogromna większość współczesnych członków Kościołów chrześcijańskich wstępuje do nich poprzez sam fakt urodzenia się w chrześcijańskiej rodzinie. Kościół konstrytuje się faktycznie w większości poprzez kolejne

<sup>93</sup> Por. Tillich, *Teologia systematyczna*, III, 196.

<sup>94</sup> Por. tamże, 197.

<sup>95</sup> Por. tamże.

pokolenia chrześcijan wychowywanych przez chrześcijańskich rodziców. W każdym razie trzeba zaznaczyć, że dla Tillicha do Kościoła w najszerszym znaczeniu, a więc do Duchowej wspólnoty, człowiek należy już w jakiś sposób uprzednio, zanim to sobie uświadomi. Wciąż jednak kluczowym jest pojęcie nawrócenia, które jest po prostu świadomym przystąpieniem do Duchowej wspólnoty. Nawrócenie to niekoniecznie konkretny moment, czasem to długotrwały proces w życiu człowieka<sup>96</sup>. Natomiast polega on na przyłączeniu się do Kościoła, na wejściu do niego. Kościół jest pośrednikiem ludzkiego nawrócenia. To on w swym uwarunkowanym kształcie pociąga człowieka ku Nieuwarunkowanemu.

Po przyjrzeniu się kwestii nawrócenia trzeba wraz z Tillichem przyrzeć się temu, co właściwie dzieje się z jednostką, która wchodzi do Kościoła. W jaki sposób, przez pośrednictwo Kościoła, dokonuje się zjednoczenie człowieka z Bogiem? Można tu wyróżnić trzy elementy czy też – jak mówi Tillich – trzy fundamentalne doświadczenia, które stają się udziałem chrześcijanina w Kościele. Pierwsze to odrodzenie duchowe, następnie usprawiedliwienie i wreszcie uświęcenie. Najpierw zatem dokonuje się duchowe odrodzenie, które oznacza przyjęcie Nowego Bytu jako tworzącego. W doświadczeniu tym zbawienie Chrystusowe staje się realnym udziałem człowieka, Nowy Byt przyniesiony przez Jezusa porywa człowieka, który staje się chrześcijaninem<sup>97</sup>. Można to także ująć pneumatologicznie – duchowe odrodzenie to stan pochycenia człowieka przez Duchową Obecność. Odpowiada temu popularny w niektórych grupach chrześcijańskich, zwłaszcza zielonoświątkowych, termin nowych narodzin<sup>98</sup>. Ostatecznie jest to zresztą termin biblijny powiązany z szerszym Pawłowym nowym stworzeniem. Tillich z premedytacją mówi tu o doświadczeniu, zdając sobie sprawę, że pojęcie to jest w teologii

---

<sup>96</sup> Por. tamże, 198. Tillich reprezentuje tu ujęcie typowe dla protestantyzmu głównego nurtu. Warto zaznaczyć, że rozwijający się dziś protestantyzm typu ewangelikalnego, głosi z kolei potrzebę nawrócenia jako jednego, dającego się wskazać momentu w życiu człowieka. Por. Zieliński, *Protestantyzm ewangelikalny*, 122.

<sup>97</sup> Por. Prokopski, „Paula Tillicha sakralizacja”, 34.

<sup>98</sup> Por. Tillich, *Teologia systematyczna*, III, 200.

problematiczne i wciąż dyskusyjne<sup>99</sup>. Chodzi jednak po prostu o to, że człowiek świadomie przyjmuje to, że odradza się na nowo w Duchu Świętym. Ten, kto jest pochwycony przez Duchową Obecność, widzi to w swoim życiu, w zmianie swojego myślenia i działania. Dlatego można tu mówić o doświadczeniu – choć sam Bóg jako Bóg jest niedoświadczalny<sup>100</sup>, to Jego działanie w sercu człowieka można poznać, można go doświadczyć. W tym świetle także sama wiara rodzi się jako owoc Ducha, jako doświadczenie bycia pochwyconym przez Niego. Kto wierzy, narodził się na nowo, a kto narodził się na nowo, ten wierzy. Tym samym po raz kolejny Tillich odrzuca błędne i redukcyjne koncepcje wiary, takie jak intelektualistyczna czy woli tywna. Wiara człowieka jest przede wszystkim tworem Ducha, nie można jej samemu osiągnąć, nie sposób jej „wyprodukować”. W tym wszystkim pośrednictwo jest niejako dwukierunkowe. Z jednej strony Duch oddziałuje na człowieka za pośrednictwem Kościoła, gdyż to przez tę wspólnotę człowiek spotyka się z orędiem o Nowym Byciu w Chrystusie, przez co świadomie wchodzi do Duchowej wspólnoty. Natomiast sam Duch jawi się także jako pośrednik, który prowadzi człowieka nie tylko do zjednoczenia z Bogiem, ale w jakimś sensie także i do Kościoła. Duchowa Obecność rodzi Duchową wspólnotę, to Ona, odradzając człowieka, posyła go do braci, by tworzyli Kościół<sup>101</sup>.

Drugim etapem duchowego wzrostu jednostki – lub raczej drugim jego elementem – jest usprawiedliwienie. Według Tillicha ma ono charakter wyraźnie paradoksalny. Nowy Byt w usprawiedliwieniu

<sup>99</sup> Por. tamże.

<sup>100</sup> Jeden z teologów badających zagadnienie doświadczenia Boga napisał: „Teologia chrześcijańska wymaga więcej niż abstrakcji. Chce także konkretności. Zna Boga, który obejmuje zarówno konkret, jak i abstrakt, transcenduje je i sprowadza do jedności. I jeśli to dokładnie rozważy, wtedy wie z tego samego powodu o niemożności świadomego doświadczenia boskiej rzeczywistości, tak długo jak człowiek pozostanie uwięziony w świecie konkretów. Jeśli Bóg stanie się konkretny, stanie się stworzeniem. Ponieważ jest podstawą doświadczenia, nie może zostać na siłę zamknięty w doświadczeniu, mimo że każde doświadczenie na Niego wskazuje i Go objawia”. Hoye, *Teologiczne błędy*, 133.

<sup>101</sup> Podobnie u innego wielkiego teologa niemieckiego – H. Mühlena. Por. Krzemiński, *Wspólnota*, 157.

jawi się jako paradoks, a mianowicie jako uznanie człowieka za godnego udziału w zbawieniu mimo jego grzechu<sup>102</sup>. Usprawiedliwienie jest dla omawianego myśliciela szczególnie istotnym faktorem teologicznym, gdyż ma zasadnicze znaczenie dla reformacji, którą Tillich reprezentuje. Autor mówi nawet, że usprawiedliwienie jest samą zasadą protestantyzmu, jest dla niego sprawą fundamentalną i niejako papierkiem lakmusowym. Zasada ta przede wszystkim ma podkreślić, że tylko Bóg usprawiedliwia<sup>103</sup>. Co to właściwie znaczy?

Żadnymi czynami człowiek nie może usprawiedliwić samego siebie. Czyny przy tym Tillich rozumie bardzo szeroko, zarówno moralnie, jak i na przykład intelektualnie. Żadna spekulacja, myśl na temat Boga, żaden moralny wysiłek, asceza, żaden akt pobożności nie mogą sprawić, że człowiek zjednoczy się z Bogiem. Tylko sam Bóg – Duch Święty – może zjednoczyć ze sobą człowieka. Czyni to nie dzięki jakimś ludzkim zasługom, ale przeciwnie, pomimo ich braku. Człowiek faktycznie nie jest godny bycia usprawiedliwionym, a jednak Bóg go usprawiedliwia. Taki jest prawdziwy sens formuły „usprawiedliwienie z wiary przez łaskę”, która niestety została obiegowo skrócona do „usprawiedliwienia przez wiarę”. Chodzi nie o to, że zamiast uczynków potrzebny jest akt wiary, by podobać się Bogu. Rzecz w tym, że człowiek podoba się Bogu, chociaż nie ma nic do zaoferowania i nie powinien mu się podobać<sup>104</sup>. Wiara zaś jest recepcją, przyjmowaniem tego usprawiedliwienia. Ten boski akt usprawiedliwienia człowieka dokonuje się za pośrednictwem Ducha Świętego. To On przekonuje serce człowieka, że jest akceptowane, choć nieakceptowane. Wszystko to dzieje się nie w życiu wyabstrahowanego indywiduum, lecz w życiu jednostki w Kościele. To także za pośrednictwem Kościoła dokonuje się usprawiedliwienie. Oczywiście nie w tym znaczeniu, jakoby Kościół usprawiedliwiał człowieka. Jednak to właśnie w nim człowiek przyjmuje świadomie Duchową Obecność i orędzie o Chrystusie, to w nim człowiek dostępuje usprawiedliwienia i wchodzi w jego rzeczywistość.

---

<sup>102</sup> Por. Tillich, *Męstwo bycia*, 170.

<sup>103</sup> Por. Tillich, *Teologia systematyczna*, III, 202.

<sup>104</sup> Por. Tillich, *Prawda*, 141.

Ostatnim wymiarem wpływu Ducha na jednostkę w Kościele jest uświęcenie. Właściwie nie da się, głosi Tillich, jasno odróżnić jego istoty od usprawiedliwienia. Są to w pewnym sensie dwie strony tej samej rzeczywistości<sup>105</sup>. Różni się jednak punkt widzenia: o ile usprawiedliwienie jest paradoksem jedności z Nowym Bytem, o tyle uświęcenie wskazuje na procesualny wymiar jednoczenia się człowieka z Bogiem. Uświęcenie to zatem ruch, dynamika prowadząca do przemiany egzystencji. Podmiotem uświęcenia oczywiście pozostaje Duch Święty, nikt nie może uświęcać się o własnych siłach – „moralizm to legalizm”<sup>106</sup>. Mówiąc o uświęceniu, Tillich ma więc na myśli proces przeobrażenia człowieka przez Ducha Świętego. Kwestia uświęcenia jest tym zagadnieniem, które różnicuje względem siebie rozmaite protestanckie ugrupowania. Rzecz leży przede wszystkim w tym, jakie znaczenie dla uświęcenia człowieka ma prawo (rozumiane ogólnie, jako pewna dyscyplina prawna).

Od początku protestantyzm stał na stanowisku przeciwstawienia się prawu. Jednak na dłuższą metę okazało się – zauważa Tillich – że przynajmniej w pewnym zakresie wspólnoty protestanckie wytworzyły własne doktryny prawne. Protestanci musieli w jakiś sposób ująć teologiczne znaczenie funkcjonującego w społeczeństwie i państwie prawa. Tu pojawiło się pewne zróżnicowanie. Kalwin obstawał przy stanowisku, iż prawo ma znaczenie także dla chrześcijanina żyjącego w Duchu Świętym, który wciąż jeszcze nie jest w pełni na tego Ducha otwarty<sup>107</sup>. Wciąż chrześcijanin trwa w warunkach egzystencji i jest niedoskonały – dlatego jest mu potrzebne także prawo, jako ciągle obecny wychowawca. Luter natomiast negował takie podejście. Jego zdaniem prawo może dotyczyć tylko nienawróconych, niechrześcijan. Prawdziwi chrześcijanie natomiast nie potrzebują prawa, gdyż są w pełni ogarnięci Duchem Świętym. To sama Duchowa Obecność uświęca ich i prowadzi ku przeobrażeniu życia<sup>108</sup>. Z kolei radykalny ewangelicyzm ujmie rzecz następująco: każdy chrześcijanin już teraz jest doskonały w mocy Ducha Świętego.

---

<sup>105</sup> Por. Tillich, *Teologia systematyczna*, III, 206.

<sup>106</sup> Por. Tillich, *Teologia kultury*, 172.

<sup>107</sup> Por. Tillich, *Teologia systematyczna*, III, 206–207.

<sup>108</sup> Por. Tillich, *Teologia kultury*, 173.

To podejście staje się problematyczne, gdy Kościół rozrasta się i co za tym idzie traci na jakości moralnej swoich członków. Wszystkie te podejścia, przy niewątpliwych różnicach, zgadzają się w jednym, a mianowicie w tym, iż to za pośrednictwem Ducha dokonuje się uświęcenie człowieka. Czy można by tu natomiast mówić o pośrednictwie Kościoła? Z samej narracji Tillicha trudno konkretnie wskazać taki moment, ale można domniemywać, że Duch uświęcający człowieka dotyka go za pośrednictwem Kościoła. Nikt przecież nie otrzymuje Ducha Świętego poza Kościołem<sup>109</sup>.

Warto też zwrócić uwagę na to, jak konkretnie autor przedstawia proces uświęcenia, jego przebieg. Zdaniem Tillicha uświęcenie, czyli Nowy Byt jako proces przemieniający człowieka, dokonuje się według czterech zasad. Stają się one znakiem tego, że to co się z człowiekiem dzieje jest rzeczywiście trwającym uświęceniem.

Pierwsza zasada to zasada wzrastającej świadomości<sup>110</sup>. Jaki jest sens tej brzmiącej dość psychologizująco formuły? Otóż człowiek, który coraz bardziej przemienia swoje życie pod wpływem Ducha Świętego, człowiek coraz bardziej święty, staje się również coraz bardziej świadomy. Nie idzie przy tym o jakąś zwyczajną przytomność umysłu, o jakąś koncentrację czy buddyjską postawę uważności. To wszystko jest bardzo ważne, ale świadomość, o którą tu chodzi, to coś o wiele większego. Człowiek uświęcany zaczyna zdawać sobie w pełni sprawę z tego, jakie jest jego rzeczywiste miejsce w świecie. Uświadamia sobie, jaka jest jego faktyczna sytuacja, jak wielki dramat się wokół niego rozgrywa. Potrafi odczytać swoje egzystencjalne położenie, a także potrafi odkrywać w mocy Ducha odpowiedzi na swoje egzystencjalne pytania. Kresem tego nie jest osiągnięcie jakiegoś ideału mędrca – jak powiada Tillich – który to mędrzec miałby wyrzekać się faktycznego życia poprzez rezygnację z pragnień i namiętności. Chodzi raczej o przezwyciężenie dwuznaczności życia, które ma się dokonać z wewnątrz tego życia, o podjęcie wejścia w realne życie, afirmację sytuacji człowieczego losu mimo rzeczonych dwuznaczności.

---

<sup>109</sup> Dlatego Augustyn powie, że na ile ktoś kocha Kościół, na tyle ma Ducha Świętego. Za: Ratzinger, *Pielgrzymująca wspólnota wiary*, 46.

<sup>110</sup> Por. Tillich, *Teologia systematyczna*, III, 208.

Druga zasada determinująca proces uświęcenia człowieka to zasada wzrastającej wolności<sup>111</sup>. Nie tylko świadomość coraz bardziej wzrasta w rytm recypowania Duchowej Obecności, ale także ludzka wolność. Pojęcie wolności jest oczywiście wieloznaczne i dyskusyjne, przez wszystkie wieki budziło ono i budzi gorące polemiki. Co ma na myśli teolog, gdy przedstawia uświęcenie jako wzrost w wolności? Chrześcijańsko rozumiana wolność to dlań przede wszystkim wolność od prawa. Nie chodzi oczywiście o lekceważenie czy łamanie zasad moralności. Chrześcijanin, o ile żyje w Duchu Świętym, po prostu nie potrzebuje prawa, gdyż jest zjednoczony niejako z prawdą o sobie samym<sup>112</sup>. Rola prawa polega na tym, że to kim powinno się być staje przeciwko temu, kim się faktycznie jest. Natomiast człowiek święty, uświęcany przez Ducha, staje się zjednoczony ze swoim „ja” esencjalnym. Taka osoba jest tym, kim naprawdę miała być. Wobec tego nie potrzebuje już zewnętrznych nakazów, wypełnia ona prawo jakby niechęcący<sup>113</sup>. Wolność chrześcijanina pozwala mu osądzać konkretne sytuacje i podejmować właściwe decyzje nie poprzez odwoływanie się do jakichś ogólnych norm, ale poprzez wsłuchiwanie się w głos Duchowej Obecności. Duch nie narzuca jednak nic człowiekowi w sposób zewnętrzny. Uczy On prawdziwej wolności, tak że Jego głos jest przyjmowany przez człowieka w wolności jako wyraz jego własnej wolności. Tak oto dokonuje się uświęcenie człowieka przez Ducha, a wspólnotą, w której człowiek dostępuje tej drogi i uczy się duchowego rozeznawania jest Kościół.

Kolejna zasada nazwana zostaje zasadą relacyjności. Chodzi o przewyciężenie odosobnienia w sobie samym i w relacji z drugim. Człowiek wzrastający w Nowym Bycie zmierza w kierunku prawdziwej relacyjności, autentycznych więzi. Jednym z aspektów jest tu także samorelacyjność, która oznacza zdrowe ześrodkowanie się jednostki.

---

<sup>111</sup> Por. tamże, 209.

<sup>112</sup> Podobne wnioski wyciąga jeden z egzegetów listów świętego Pawła, por. Rakocy, *Rozmowy*, 115.

<sup>113</sup> Paradoksalną paralełą jest tu myśl Nietzschego – święty jest po prostu „poza dobrem i złem”.



Czwarta zasada uświęcenia to zasada autotranscendencji<sup>114</sup>. Nie jest ona odrębną od innych zasadą, lecz mechanizmem determinującym wszystkie poprzednio wymienione zasady. Świadomość, wolność i relacyjność mogą wzrastać tylko wówczas, gdy człowiek przekracza coraz bardziej samego siebie. O tym właśnie mówi zasada autotranscendencji. Dzięki Duchowej Obecności człowiek coraz bardziej transcenduje siebie ku Nieuwarunkowanemu. Uświęcenie jest ostatecznie ruchem ku Bogu, nakierowaniem życia ponad samo życie. Dzieje się to poprzez Ducha Świętego i poprzez wpływ Duchowej wspólnoty ucieleśnionej w Kościele.

Ostatnią kwestią, którą porusza Tillich, gdy chodzi o problem uświęcenia, jest rezultat opisywanego procesu. A więc pytanie dotyczy teraz tego, kim jest człowiek, który doznał uświęcenia, którego życie zostało przeobrażone przez Duchową Obecność. Krótko mówiąc, Tillich rozpatruje kwestię tego, kim jest człowiek święty. Przede wszystkim zaznacza, że świętość chrześcijanina ma zawsze charakter paradoksalny. Podobnie jak świętość samego Kościoła, o której już była mowa, świętość pojedynczego człowieka jest paradoksalna, nie jest prostym opisem faktycznego stanu<sup>115</sup>. Świętość to nie jakaś kompletna doskonałość wierzącego, ale to przede wszystkim jego udział w Nowym Byciu<sup>116</sup>. Tak jak Kościół jest święty nie przez doskonałość swoich członków, lecz przez to, że jest zjednoczony z Chrystusem, tak chrześcijanin jest święty jako reprezentujący Chrystusa, mający udział w Nowym Byciu. „Święty jest świętym nie dlatego, że jest «dobry», lecz dlatego, że jest on transparentny dla czegoś więcej niż on sam”<sup>117</sup>. Zapomnienie o tym paradoksalnym charakterze świętości powoduje, że świętość rozumie się całkowicie błędnie i odsuwa się ją na dalszy plan w chrześcijańskim życiu, widząc w niej jakąś doskonałość dla wybranych. Tymczasem świętymi są zasadniczo wszyscy chrześcijanie, o tyle o ile stają się pochwyconymi przez

---

<sup>114</sup> Por. Tillich, *Teologia systematyczna*, III, 211.

<sup>115</sup> „Termin «święty» ma tę samą paradoksalną implikację, gdy stosuje się go do indywidualnego chrześcijanina, co i termin «świętość», gdy stosuje się go do Kościoła. I jeden, i drugi jest święty z powodu świętości swej funkcji, Nowego Bytu w Chrystusie”. Tamże, 213.

<sup>116</sup> Ferré, „Tillich’s view”, 256.

<sup>117</sup> Tillich, *Era protestancka*, 280.

Ducha Świętego i upodabniają się do Chrystusa<sup>118</sup>. Święty nie jest także pozbawiony wątpliwości w wierze<sup>119</sup>. Doskonała wiara świętego nie oznacza bowiem, że jakaś doktryna została przez niego bezwarunkowo przyjęta<sup>120</sup>. Wiara to ostateczne zaangażowanie, któremu święty daje się całkowicie porwać, jednak nie wyklucza to dramatu wątpienia. Jest ono zresztą konstytutywnym elementem wiary<sup>121</sup>. Wiele nurtów w chrześcijaństwie miało problem z zaakceptowaniem wątpliwości jako elementu wiary i jako czegoś, co wcale nie wyklucza się ze świętością<sup>122</sup>. Paul Tillich podaje przykłady z własnego, protestanckiego świata. Luteranizm miał tendencje do uciszenia wątpliwości poprzez propagowanie konieczności ślepego zaufania katechizmowej doktrynie<sup>123</sup>, natomiast pietyzm próbował przezwyciężyć wątpienie poprzez szczególne doświadczenia jedności z Bogiem. Idea mistycznego zjednoczenia rzeczywiście jest bardzo ważna dla uświęcenia, choć zdaniem Tillicha nie usuwa ona wątpliwości<sup>124</sup>. Faktycznie jednak jest tak, że to właśnie zjednocze-

---

<sup>118</sup> Dlatego autorzy ksiąg Nowego Testamentu nazywają wszystkich chrześcijan bez wahania świętymi. Chodzi po prostu o realne zjednoczenie z Chrystusem, a nie o doskonałość moralną, choć oczywiście to pierwsze owocuje z czasem drugim. Por. Widła, „Świętość”, 266–267.

<sup>119</sup> Por. Tillich, *The New Being*, 75–78.

<sup>120</sup> Por. Tillich, *Teologia systematyczna*, III, 214.

<sup>121</sup> Por. Cox, „Wstęp do najnowszego wydania”, 16.

<sup>122</sup> Tymczasem jeden ze współczesnych teologów pisze: „Jestem przekonany, że dojrzała wiara musi zawrzeć w sobie – ale także wewnątrznie przetworzyć i uczciwie, a nie powierzchownie i łatwo, przejść i przezwyciężyć – te doświadczenia z Bogiem i ze światem, które przez jednych określane są patetycznym zwrotem «śmierć Boga», podczas gdy inni nazywają to «Bożym milczeniem» i «nocą wiary». Nie mówię ateistom, że nie mają racji, ale że brak im cierpliwości”. Halik, *Cierpliwość*, 11.

<sup>123</sup> Por. Tillich, *Era protestancka*, 275.

<sup>124</sup> Przypomina to trochę duchowe zmagania mistyków katolickich (tak zwaną „noc ciemną”). Poczucie nieobecności Boga, w którym wiara splata się niejako z niewiarą, było czymś fundamentalnym dla Jana od Krzyża czy Teresy z Ávili. W czasach współczesnych wstrząsem dla wielu były opublikowane pośmiertnie teksty Matki Teresy z Kalkuty, w których przyznawała się ona do poczucia całkowitego braku obecności Boga. Pisała między innymi: „Ciemność jest taka, że naprawdę nic nie widzę – ani umysłem, ani rozumem. – Miejsce Boga w mojej duszy jest puste. – Nie ma we mnie Boga. [...] Bóg mnie nie chce”. Matka Teresa, *Pójdź*, 11.

nie mistyczne jest najwyższym, ostatecznym punktem uświęcenia człowieka. Analogiczne poglądy można znaleźć w mistyce katolickiej, choćby u wielkich mistyków Karmelu. Ostatecznym celem procesu uświęcenia jest więc zjednoczenie z Bogiem, w którym pośredniczy Duch Święty, posługujący się także pośrednictwem Kościoła, jako środowiska duchowego wzrostu człowieka.

### **Zakończenie**

Pośrednictwo Kościoła w życiu duchowym jednostki to zagadnienie bardzo istotne i godne teologicznego namysłu. Trzeba zauważyć, że Tillich niezbyt rozwija ten wątek, choć śledząc to, co pisze o duchowej przemianie człowieka pod wpływem Ducha Świętego, można odnaleźć w tle kontekst eklezjalny. Duch Święty porusza serce człowieka na wiele sposobów, używając rozmaitych mediów. Z pewnością jednak fundamentalnym pośrednikiem Duchowej Obecności jest Kościół. Nawrócenie człowieka dokonuje się wszak zasadniczo poprzez zetknięcie się z Kościołem, czyli po prostu z ludźmi wierzącymi. A już na pewno nie da się zaprzeczyć, że człowiek nawrócony wstępuje do Kościoła – choćby w duchowym tylko sensie – i czerpie z jego duchowego bogactwa. Kwestia pośrednictwa Kościoła w duchowym wzroście człowieka, w jego usprawiedliwieniu i uświęceniu nie może być jednak rozumiana w sposób błędny. Wydaje się, że są dwa zasadnicze sposoby myślenia o pośrednictwie Kościoła, które sprowadzają chrześcijanina na manowce dalekie od Ewangelii. Pierwszym zagrożeniem jest takie wyobrażenie o Kościele, w którym jest on po prostu pewną religijną instytucją. Drugi błąd ma charakter bardziej ogólny – uważa się, że Kościół staje jako ktoś trzeci pomiędzy Bogiem a człowiekiem, tak jakby człowiek nie miał bezpośredniego przystępu do Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym. Kościół jawi się wtenczas jako pewien stopień na drodze ku Bogu, jako swoiste stadium pośrednie. Temat pośrednictwa Kościoła jest bardzo istotny we współczesnym kontekście, w obliczu kryzysu przywiązania do wspólnoty wiary wśród wielu ludzi świata zachodniego. Eklezjologia Tillicha przeanalizowana w kluczu kategorii pośrednictwa pomaga zrozumieć, jaki jest sens i zakres pośrednictwa Kościoła w drodze duchowej chrześcijanina.

## The Mediation of the Church in the Thought of Paul Tillich

**Abstract:** The mediation of the Church is difficult to accept for many believers today, especially in the context of a crisis of the church institutions. That is why it is so important to show the theological foundations and principles of the Church's mediation in the work of human salvation. This article does so by examining the ecclesiology of one of the great Protestant theologians of the 20th century, Paul Tillich, in terms of the idea of mediation. This view of the thought of the Protestant thinker makes it possible to understand that there is no Christian theology without the mediating role of the Church. In the first part, the concept of the Church as a Spiritual Community will be analyzed. Then, the mediating role of the Church in its functions will be presented, and then the mediation of the Church in the spiritual growth of a Christian will be analyzed. The mediating role of the Church is based on the foundation of the action of the Holy Spirit and concerns in the first place the mediation of the community of faith, and not some specific institutional solutions.

**Keywords:** Paul Tillich, Church, ecclesiology, mediation, Spiritual Community

### Bibliografia

- Barth, G., „Fenomenologia i metafizyka wiary chrześcijańskiej”, *Teologia w Polsce* 8/1 (2014) 53–67.
- Bayer, O., „Tillich as a systematic theologian”, *The Cambridge Companion to Paul Tillich* (red. R.R. Manning; Cambridge Companions to Religion; Cambridge: Cambridge University Press 2009) 18–36.
- Boff, L., *Church: Charism and Power. Liberation Theology and the Institutional Church* (New York, NY: Crossroad 1985).
- Cox, H., „Wstęp do najnowszego wydania”, P. Tillich, *Męstwo bycia* (tł. H. Bednarek; Kraków: Vis-à-Vis/Etiuda 2016).
- Cox, H., *The Future of Faith* (New York, NY: HarperOne 2009).
- Ferré, N.F.S., „Tillich's view of the Church”, *The Theology of Paul Tillich* (red. C.W. Kegley – R.W. Brettal; New York, NY: Macmillan 1952) 248–267.
- Fiałkowski, M., „Opinia o stanie współpracy duchownych ze świeckimi”, *W czterdziestolecie Soboru Watykańskiego II. Refleksja Wydziału Teologii KUL* (red. A. Czaja – L. Górka – J. Pałucki; Lublin: Wydawnictwo KUL 2007) 195–203.
- Gilkey, L., „Catholic Elements in Tillich's Theology”, *Paul Tillich's Theological Legacy: Spirit and Community* (red. F.J. Parrella; Berlin – New York, NY: De Gruyter 1995) 167–183.
- Halik, T., *Cierpliwość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą* (tł. A. Babuchowski; Kraków: Wydawnictwo WAM 2009).
- Hamilton, K., *The System and the Gospel: A Critique of Paul Tillich by Kenneth Hamilton* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1963).
- Hoye, W.J., *Teologiczne błędy myślowe* (tł. P. Kolińska; Kraków: Salvator 2011).

- Jakubowska, J., *Pawła Tillicha sakralizacja rzeczywistości* (Warszawa: PWN 1975).
- Karski, K., *Teologia protestancka XX wieku* (Warszawa: Wiedza Powszechna 1971).
- Katechizm Kościoła Katolickiego* (Poznań: Pallottinum 1994).
- Krzemiński, K., *Wspólnota w Duchu. Historiozbawcze posłannictwo Ducha Świętego według Heriberta Mühlena* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2002).
- Łata, J.A., *Zdziejów Mojżeszowych laska* (Wrocław: Signum 1998).
- Matka Teresa, «*Pójdź, bądź moim światłem*». *Prywatne pisma «Świętej z Kaluty»* (tł. M. Romanek; Kraków: Znak 2010).
- Napiórkowski, A., *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej* (Kraków: Wydawnictwo WAM 2009).
- Prokopski, J.A., „Paula Tillicha sakralizacja kultury albo apologia «przeznaczonych» spraw”, P. Tillich, *Teologia kultury* (tł. J.A. Prokopski – N. Łomanowa-Barańska; Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2020) 11–52.
- Prokopski, J.A., „Wysłuchiwać się w świat współczesny. Rzecz o Paulu Tillichu”, P. Tillich, *Era protestancka* (tł. J.A. Prokopski – N. Łomanowa-Barańska; Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2016) 9–27.
- Rakocy, W., *Rozmowy z Pawłem z Tarsu. O Bogu i człowieku* (Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2010).
- Ratzinger, J., *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunia* (tł. W. Szymona; Kraków: Wydawnictwo „M” 2003).
- Schleiermacher, F., *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą* (tł. J. Prokopiuk; Kraków: Znak 1995).
- Sesboüé, B., *Władza w Kościele. Autorytet, prawda i wolność* (tł. P. Rak; Kraków: Wydawnictwo „M” 2003).
- Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje* (Poznań: Pallottinum 2000).
- Thelander, L.J., „Retrieving Paul Tillich’s Ecclesiology for the Church Today”, *Theology Today* 69/2 (2012) 141–155.
- Tillich, P., „Art and Ultimate Reality”, *Cross Currents* 10/1 (1960) 1–14.
- Tillich, P., *Dynamika wiary* (tł. A. Szostkiewicz; Poznań: „W Drodze” 1987).
- Tillich, P., *Era protestancka* (tł. J.A. Prokopski – N. Łomanowa-Barańska; Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2016).
- Tillich, P., *Męstwo bycia* (tł. H. Bednarek; Kraków: Vis-à-Vis/Etiuda 2016).
- Tillich, P., „Our Protestant Principles”, *Main Works/Hauptwerke*. VI. Theological writings (= Theologische Schriften) (red. G. Hummel; Berlin – New York, NY: De Gruyter 1992) 247–254.
- Tillich, P., *Prawda jest w głębi* (tł. J.A. Łata; Wrocław – Oleśnica: Signum 1996).
- Tillich, P., „Protestantism and the Contemporary Style in Visual Arts”, *The Christian Scholar* 40/4 (1957) 307–311.

- Tillich, P., *Teologia kultury* (tł. J.A. Prokopski – N. Łomanowa-Barańska; Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2020).
- Tillich, P., *Teologia systematyczna*. II (tł. J. Marzęcki; Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2004).
- Tillich, P., *Teologia systematyczna*. III (tł. J. Marzęcki; Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2005).
- Tillich, P., *The New Being* (New York, NY: Scribner 1955).
- Tillich, P., „The Recovery of Prophetic Tradition in the Reformation”, *Main Works/Hauptwerke*. VI. Theological writings (= Theologische Schriften) (red. G. Hummel; Berlin – New York, NY: De Gruyter 1992) 319–362.
- Tillich, P., *The Religious Situation* (New York, NY – London: Meridian books/Thames and Hudson 1956).
- Widła, B., „Świętość, Święty”, *Słownik antropologii Nowego Testamentu* (red. B. Widła; Warszawa: Vocatio 2003) 266–267.
- Zieliński, T.J., *Protestantyzm ewangelikalny. Studium specyfiki religijnej* (Katowice: Wydawnictwo Credo 2014).