

MARCIN WALCZAK

WCIELENIE JAKO LOGOS ZAPOŚREDNICZONY.
REFLEKSJE NA PODSTAWIE MYŚLI PAULA TILLICHA

THE INCARNATION AS THE LOGOS MEDIATED.
REFLECTIONS BASED ON THE THOUGHT OF PAUL TILLICH

A b s t r a c t. Mediation remains one of the important topics of ecumenical dialogue to this day. The mediation of Christ always remains the starting point for reflection on theological mediation. The present article shows how it functioned in the thought of one of the great Protestant theologians of the 20th century, Paul Tillich. First, his concept of the Logos will be presented as a medium. Then Tillich's concept of the Incarnation will be presented, which can be called the concept of the main mediated presence of God in the world, and then Tillich's assessment of Christological dogma. The following analyzes will allow us to take a fresh look at such an important ecumenical issue as theological mediation. Authentic mediation is ultimately a gift of God and not a product of man.

Keywords: Paul Tillich; mediation; incarnation; Logos; godmanhood.

Jedną z przestrzeni, w której rozgrywał się dramat rozbitcia Kościoła na początku XVI wieku, była teologia pośrednictwa. Zwolennicy reformacji zarzucali pobożności katolickiej, że mnoży ona pośredników, zamiast kierować do samego Boga. Wszyscy godzili się jednak, że najważniejszym i modelowym pośrednictwem jest pośrednictwo Chrystusa. Dyskusyjnie natomiast pozostawało i pozostaje, czy jest to pośrednictwo ekskluzywnie jedyne, czy

też włącza ono w siebie inne rodzaje mediacji. W każdym razie wydaje się niewątpliwe, że kwestia pośrednictwa Chrystusa jest kluczowa nie tylko dla teologii dogmatycznej, ale też dla dialogu ekumenicznego.

Celem niniejszego studium jest przedstawienie pośrednictwa Logosu w myśli Paula Tillicha (1886–1965). W świetle teologii tego myśliciela pośrednictwo Chrystusa dotyczy już Jego preegzystencji, a następnie dzieła Wcielenia. Kluczowe dla Tillicha jest pojęcie Logosu, które od wieków towarzyszy chrześcijańskiej refleksji teologicznej i filozoficznej. Trzeba więc przyjrzeć się Logosowi jako pośrednikowi, a następnie przeanalizować oryginalną koncepcję Wcielenia, jaką przedstawia Tillich. Wreszcie ukazana zostanie Tillichowa ocena dogmatu chrystologicznego. Przedstawione analizy mogą okazać się cenne z punktu widzenia porządkowania katolickiej teologii pośrednictwa, a ostatecznie także z punktu widzenia dialogu ekumenicznego.

1. LOGOS POŚREDNIK

Można powiedzieć, że w tradycji luterńskiej pośrednictwo Chrystusa stanowi punkt zasadniczy i temat centralny. Nic dziwnego, że i teologiczno-filozoficzny system Paula Tillicha stawia Chrystusa w centrum. Dokładnie w środku *Teologii systematycznej* znajduje się poświęcona chrystologii część *Egzystencja i Chrystus*. Nie jest to bynajmniej część najobszerniejsza, jednak – jak podkreśla sam autor – ma ona znaczenie zasadnicze i tak naprawdę inne części są jej rozwinięciem i kontynuacją¹. Tillich jako chrystolog dystansuje się od terminu „pośrednictwo”, pokazując jego niejasność i dwuznaczność. Do tego dystansu oczywiście trzeba będzie jeszcze wrócić. Tu należy tylko zauważyć, że mimo unikania samej terminologii, chrystologia Tillicha jest chrystologią pośrednictwa. Można prześledzić obecną w niej ideę pośrednictwa na kilku etapach. Pierwszym zasadniczym momentem jest idea Logosu, która mając swoje miejsce w klasycznej tradycji teologii filozoficznej, jest także istotna dla filozofującego Paula Tillicha². To wychodząc od pojęcia Logosu można zrozumieć odgórną stronę Tillichowej chrystologii. Momentem zasadniczym jest Wcielenie, które u omawianego autora uzyskuje dość swobodną i zdaniem niektórych kontrowersyjną interpretację. Z tej perspektywy

¹ Por. Paul Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 2 (Kęty: Antyk, 2004), 7.

² Logos w niniejszym tekście będzie oznaczał zarówno koncepcję filozoficzno-teologiczną, jak i wprost Osobę Syna Bożego. Dla uniknięcia niepotrzebnych dylematów i dla osiągnięcia pewnej przejrzystości, słowo to będzie pisane każdorazowo wielką literą.

będzie można spojrzeć na to, jak Tillich ocenia ukształtowany w starożytnym Kościele dogmat chrystologiczny.

Doktryna Logosu łączy w sobie bogatą spuściznę teologiczną, zaczynającą się od Janowego Prologu, z wielką tradycją klasycznej filozofii, w której termin „Logos” zagościł już wraz z Heraklitem. W przestrzeni teologicznej punktem wyjścia musi być jednak z pewnością trynitologia. Mówiąc o Logosie, chrześcijanie mówią o drugiej Osobie Trójcy. Dlatego, żeby uchwycić znaczenie idei Logosu w analizowanym systemie teologicznym, trzeba pokrótce przyjrzeć się najpierw kwestii trynitarnej. W myśli Paula Tillicha nauka o Trójcy Świętej jest raczej milcząco obecnym tłem, nadającym sens poszczególnym elementom systemu, niż tematem rozważań *par excellence*. Tam jednak, gdzie teolog wypowiadał się wprost o misterium Trójcy, podkreślał zawsze doniosłość i niezbywalność trynitarnej doktryny. Zdaniem Tillicha mówienie o Trójcy jest warunkiem *sine qua non* mówienia o Bogu żywym³. Jeśli o Bogu chce się mówić nie jako o martwej idei, lecz jako o realnie żywym (zawsze pamiętając wszakże, że życie jest tu symbolem), trzeba mówić o Trójcy Świętej. Tillich tłumaczy to na sposób nieco heglowski – jego zdaniem życie jest zawsze ruchem ku czemuś, wyjściem z siebie ku drugiemu i następnie ponownym złączeniem tego, co zróżnicowane. We wszelkim życiu musi następować taka właśnie dynamika – różnicowania i zjednoczenia, wychodzenia z siebie i powracania do siebie. To właśnie opisuje, zdaniem teologa, symbolika trynitarna. Oto Bóg Ojciec wypowiada siebie w różnym od siebie Synu, a następnie (oczywiście nie w sensie czasowym) w Duchu stają się Oni jednością.

Czym lub Kim jest zatem Logos w świetle Tillichowego systemu? Jest On samowypowiedzią Boga. Poprzez Logos nieuwarunkowany Bóg wypowiada samego siebie. Jednocześnie Logos jest skierowany w kierunku stworzonego świata, będąc zarazem także jego podstawą. Mówiąc o Logosie, mówi się więc jednocześnie o ostatecznym sensie świata, o racjonalnej strukturze rzeczywistości⁴. Logos, będąc Osobą Trójcy, jest także esencjalną prawdą o świecie. Wobec takiego ujęcia niektórzy krytycy Tillicha, jak Hamilton, zarzucali mu zresztą zbyt szerokie rozumienie Logosu, odbiegające od objawienia⁵. Czy uznanie Logosu za ostateczną prawdę o świecie nie utożsamia Go z samym światem? Trzeba pamiętać, że prawda ta radykalnie przekracza sam

³ Por. Paul Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 3 (Kęty: Antyk, 2005), 254.

⁴ Por. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 2, 108.

⁵ Por. Kenneth Hamilton, *The System and the Gospel* (Michigan: Macmillan, 1963), 169.

świat – Logos nie jest żadnym elementem czy funkcją świata, ale Bogiem współistotnym Ojcu. Z tego wszystkiego widać jasno, że już zanim powie się o Wcieleniu i zanim padnie imię Jezusa z Nazaretu, o samym Logosie można mówić jako o pośredniku⁶. Jak pisze Tillich, „Słowo jest medium stworzenia, dynamicznym duchowym słowem, które zapośrednicza pomiędzy bezgłośną tajemnicą duchowej bezdeni a pełnią konkretnych, zindywidualizowanych, odniesionych do siebie bytów”⁷.

Filozoficzna koncepcja Logosu, którą zakłada Tillich, to wizja pewnego wiecznego prawa, pewnego umysłu, któremu podporządkowany jest cały świat. Cała rzeczywistość i każdy jej element znajduje się we władaniu Logosu, jest mu jakoś podporządkowany. Mówiąc bardziej współczesnym językiem, można by chyba powiedzieć, że Logos to sens świata i życia. Można go odkrywać w prawach logiki, w myśleniu o otaczającym człowieka świecie, w prawach przyrody, w każdym elemencie skończonej rzeczywistości i w dążeniu do tego, co nieskończone. Logos stoi więc w pewnym kontraście, lub przynajmniej napięciu, do tego, co skończone i przemijalne. W tym znaczeniu jest to pojęcie typowo platońskie. Sam zaś Tillich jest filozofem mocno wpisującym się w nurt myślenia platońskiego, dlatego nie dziwi fakt, że Logos jest dla niego pojęciem zasadniczym również w porządkowaniu systematycznej myśli teologicznej. Logos filozofów i Logos Tillicha to wieczna prawda spoza świata, która ujawnia się w świecie. Co do tej koncepcji dodaje wizja ściśle teologiczna?

Zdaniem Tillicha koncepcja Logosu, niezależnie nawet od obecnej w chrześcijaństwie prawdy o Wcieleniu, jest absolutnie niezbędna w jakiegokolwiek sensownej narracji o Bogu żywym. „Choćby [...] możliwe było rozwinięcie chrystologii bez zastosowania predykatu Logosu do Chrystusa, niemożliwe jest rozwinięcie doktryny żywego Boga i stworzenia bez rozróżnienia w Bogu «gruntu» i «formy», zasady bezdennej głębi i zasady samo-przejawiania. Można przeto rzec, iż nawet niezależnie od problemu chrystologicznego pewnego rodzaju doktryna Logosu wymagana jest w każdej chrześcijańskiej doktrynie Boga”⁸. A zatem Logos jest zasadą Bożego samoobjawienia. Można więc powiedzieć, że pośrednictwo Logosu jest fundamentem i źródłem wszelkich innych pośrednictw w objawieniu.

⁶ „Grunt bytu ma charakter automanifestacji; ma charakter «logosowy»”. Paul Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1 (Kęty: Antyk, 2004), 149.

⁷ Por. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, 149.

⁸ Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 3, 257.

Gdziekolwiek i w jakikolwiek sposób Nieuwarunkowane się objawia, czyni to za pośrednictwem Logosu. Taki wniosek, wyprowadzony wprost z myśli Paula Tillicha, w sposób wyraźny zgadza się z ideami współczesnej teologii katolickiej, z tym jak rozumie ona dzisiaj jedyność pośrednictwa Chrystusa. W kluczu powyższego schematu, a nie poprzestając na postaci historycznego Jezusa, można także zrozumieć dla wielu gorsząca tezę o tym, iż wszelkie zbawienie dokonuje się jedynie przez Chrystusa. Idea Logosu obecna w myśli Tillicha pokazuje więc, że pośrednictwo Chrystusa ma początek trynitarny, który znajduje swoje rozwinięcie we Wcieleniu. Pośrednictwo Chrystusa warto więc rozpatrywać, wychodząc już od Trójcy Świętej, od życia samego Boga, nie zaś dopiero od życia Jezusa czy Jego zbawczej Męki. Aspekt tegoż pośrednictwa, który w tym momencie szczególnie trzeba wyeksponować, to jego charakter otwarty i fundujący. Pośrednictwo Logosu jest jedynym, ale nie wyklucza innych partykularnych pośrednictw⁹. Otóż jest ono na innym poziomie, jest fundamentem, na którym wznoszą się inne pośrednictwa i pośrednicy. Jakikolwiek jednak pośrednictwo między ludźmi a Bogiem rzeczywiście zachodzi, zachodzi w Logosie i przez Logos¹⁰. Tak więc odwieczne Boże Słowo jest jedynym pośrednikiem, a jednocześnie paradoksalnie umożliwia ono wszelkie inne pośrednictwo i nadaje mu sens. Tenże Logos, który od wieków jest wypowiedzany przez Ojca, jest obecny w świecie i spotykany w jego uwarunkowanych elementach.

Mówiąc o Logosie, mówi się o obecności Nieuwarunkowanego w uwarunkowanym. Z perspektywy systemu teologicznego Paula Tillicha trzeba zauważyć, że Logos pełni funkcję pośredniczącą w każdym spotkaniu ze światem, które staje się tym samym spotkaniem z Bogiem. Każdy element uwarunkowanej rzeczywistości uzyskuje w Logosie sens transcendentny, odsyłający ponad całą rzeczywistość. Dla Tillicha, wpisującego się w nurt myśli platońskiej, podstawowe znaczenie ma tutaj odkrywanie istoty (esencji) rzeczy. Zdaniem teologa zarówno każdy gatunek rzeczy (np. człowiek, drzewo), jak i każda konkretna rzecz (np. Jan, ta oto wierzba) mają swoją ideę – esencję¹¹. Odkrywanie tych esencji na drodze rozumowania jest odkrywaniem świata Logosu. W Logosie istnieją wszystkie rzeczy, w nim zawarte są wszystkie esencje. Można powiedzieć, że

⁹ Tillich wprost mówi np. o pośrednictwie słowa i sakramentu. Por. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 3, 114-121.

¹⁰ Widać to w teologii objawienia, przy okazji której Tillich stwierdza lapidarnie: „Słowo jest manifestacją boskiego życia w historii objawienia”. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, 149.

¹¹ Por. Paul Tillich, *My Search for Absolutes* (New York: Simon and Schuster, 1969), 73.

Logos jest esencją esencji, istotą istot. Tak więc wszelkie filozofowanie, w znaczeniu myślenia metafizycznego, ostatecznie odsyła myśliciela do Logosu. Nie tylko jednak na takiej filozoficznej drodze można dotrzeć do idei Logosu. Również nauki ścisłe są potężnym narzędziem pozwalającym na odkrywanie Logosu w świecie. Naukowcy odkrywają bowiem w świecie pewien ład i porządek, wyrażany przez nich w postaci zasad, prawideł, a nawet matematycznych wzorów. Wszystko to pokazuje obecną w świecie harmonię i rozum, co odpowiada właśnie koncepcji Logosu. Nie oznacza to bynajmniej, że świat jako całość jest doskonale poznawalny dla człowieka i że nie nosi znamion absurdu. Nauka pozwala po prostu zauważyć, że jest w świecie obecna jakaś myśl, zamysł, który powiązać można właśnie z Logosem. Mówić o Logosie obecnym w świecie można także z perspektywy ściśle teologicznej. Otóż objawianie się Boga ma pewną strukturę, jest racjonalne i jest w nim zawarta mądrość przekraczająca ludzkie możliwości poznawcze. Bóg objawia się człowiekowi poprzez elementy świata, a zwłaszcza przez historię jego życia. Objawienie to nie ma w sobie nic z przypadkowości – przeciwnie, pozwala uchwycić ład i porządek następujących po sobie etapów.

Każdy kolejny krok w drodze do poznania Boga jest dla człowieka wierzącego logicznie powiązany z poprzednimi krokami. W doświadczenie chrześcijańskie wpisany jest element Bożego prowadzenia. Bóg w przekonaniu osoby wierzącej prowadzi ją i jej historię, ucząc ją i udoskonalając poprzez konkretne fakty i wydarzenia jej życia. Tutaj powoli można dojść do sedna sprawy obecności Logosu w świecie. Wszystko, co uwarunkowane, jak już powiedziano wyżej, jest potencjalnie miejscem odkrycia Nieuwarunkowanego. Jednak to życie człowieka, a zwłaszcza życie Jezusa, jest miejscem szczególnie ku temu uprzywilejowanym. Podobnie wydaje się, że o ile cała rzeczywistość i każdy jej partykularny element jest miejscem swoistego ucieleśnienia Logosu, o tyle to w życiu człowieka, stworzonego na Boży obraz i podobieństwo, może zajść pełne, godne tego miana Wcielenie¹².

Logos w sposób szczególny i nie dający się z niczym porównać jest obecny w Jezusie Chrystusie. Tu trzeba wyraźnie podkreślić, że pogląd Tillicha w kwestii relacji pomiędzy Jezusem a Logosem jest dość swoisty i nie odpowiada klasycznemu rozumieniu obecnemu w katechizmowym nauczaniu katolickim. Między innymi dlatego chrystologia Tillicha od początku spotykała się z ostrą kryty-

¹² „It follows that essential Godmanhood can manifest itself within existence only in a human being and as a personal life”. Paul Tillich, „A Reinterpretation of the Doctrine of the Incarnation”, w *Main Works/Hauptwerke*, VI, red. Gert Hummel (Berlin–New York: De Gruyter, 1992), 313.

ką, za przykład której może posłużyć książka G.H. Tvarda, zatytułowana *Paul Tillich and the Christian Message*¹³. Mianowicie, według omawianego autora, nie można mówić o tożsamości Chrystusa i Logosu. W klasycznej teologii uważa się, że Wcielenie oznacza w pewnym sensie utożsamienie – nie można mówić o Synu Bożym inaczej, jak tylko mówiąc zarazem o Jezusie¹⁴. W kręgu działania Tillicha takie poglądy głosił choćby Karl Barth, który podkreślał, że także przed Wcieleniem Logos można rozumieć tylko w świetle Wcielenia, jako *Logos incarnandus*¹⁵. Tymczasem sam Tillich zaznacza, że o ile Logos wyraża się całkowicie i w pełni w Jezusie z Nazaretu, o tyle ta postać Go nie wyczerpuje¹⁶. W tym kontekście Tillich stawia dwa zastrzeżenia odnośnie do wyjątkowości i jedyności Wcielenia Logosu w Jezusie.

Po pierwsze Tillich twierdzi, że jeśli na odległych planetach istnieją inne cywilizacje, czyli jeśli istnieją gdzieś jakieś inne niż ludzie istoty rozumne i wolne, może tam nastąpić inne Wcielenie. Zdaniem tego teologa trudno przewidywać, aby dla odległych galaktyk również rozstrzygające znaczenie dla zbawienia mogła mieć postać Jezusa, o którym mieszkańcy tychże galaktyk nigdy nie usłyszą¹⁷. Zagadnienie to może się wydawać nieco wydumane i zanadto spekulatywne, lecz trzeba pamiętać, iż Tillich rozpatrywał je w latach 60., kiedy to pierwsze loty kosmiczne budziły szereg pytań opinii publicznej. Ogrom wszechświata przestał być zagadnieniem abstrakcyjnym, okazało się, że człowiek potrafi opuścić swoją planetę. W tym kontekście wydaje się naturalnym, że Tillich, jako teolog odpowiadający na pytania ludzi sobie współczesnych, wziął pod uwagę także tę kwestię.

Drugie zastrzeżenie Tillicha odnośnie do wyjątkowego znaczenia Jezusa Chrystusa dla historii objawienia to zastrzeżenie o charakterze historycznym. Autor wyobraża sobie możliwą sytuację, w której pewien okres historii koń-

¹³ George Henry Tvard, *Paul Tillich and the Christian Message* (New York: Scribner, 1962). Pozycja ta jest reakcją na chrystologiczny tom *Teologii systematycznej* Tillicha. Autor już na wstępie zaznacza, że o ile czytając poprzednie dzieła protestanckiego teologa uważał, że mieszczą się one w chrześcijańskiej ortodoksji, o tyle chrystologia Tillicha nie pozostawia już w nim złudzeń, że Tillich jest wierny chrześcijańskiemu przesłaniu (por. s. VII).

¹⁴ *Notabene* dla Tillicha prawda o Wcieleniu odsłania także prawdę o charakterze zbawienia, które już jest obecne w świecie, a jednak jeszcze nie jest spełnione. W jednym z kazań wygłoszonych w Boże Narodzenie Tillich powiedział: „The mystery of salvation is the mystery of a child”. Paul Tillich, *The New Being* (New York: Charles Scribner's Sons, 1955), 95.

¹⁵ Por. Grzegorz Barth, „«Człowieczeństwo» Boga w chrystologicznej interpretacji Karla Bartha”, *Roczniki Teologiczne* 63(2016), 2: 268.

¹⁶ Por. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 2, 108.

¹⁷ Por. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 2, 93-94.

czy się powszechną tragedią i zniszczeniem, a następnie ludzkość odbudowuje się bez znajomości przekazu o Jezusie. Zdaniem Tillicha wówczas taki nowy eon nie będzie już podlegał objawieniu finalnemu w Jezusie Chrystusie¹⁸. Można by wtedy oczekiwać innej Bożej samomanifestacji. Absurdem byłoby, zdaniem Tillicha, widzieć w Jezusie punkt odniesienia dla tych, którzy w punkcie wyjścia nie mają szansy o Nim usłyszeć. To rozważanie również nie jest abstrakcyjną spekulacją, lecz odpowiedzią na konkretną kwestię podnoszoną przez opinię publiczną w czasach Tillicha. Chodzi oczywiście o otwartą perspektywę zagłady atomowej, która szczególnie nasiliła się w okresie tak zwanej zimnej wojny.

Oba te przykłady pokazują jasno, że Tillich uważa Jezusa za jedyne ostateczne Wcielenie Logosu, ale nie w sensie bezwarunkowym i absolutnym. Dla innych uniwersów (innych przestrzennie lub czasowo) możliwe są, twierdzi Tillich, inne ekonomie objawienia i zbawienia, a w nich inne Wcielenia Logosu. *Notabene* takie rozerwanie ścisłego związku pomiędzy Logosem a Jezusem można także odnaleźć u innych teologów, zwłaszcza w kontekście teologii religii. Przedstawiciele pluralistycznej teologii religii, tacy jak R. Panikkar¹⁹, upatrują w Jezusie jednego z wielu obecnych już tu i teraz, w trwającym i obecnym uniwersum, wcieleń Logosu. Według Tillicha natomiast, poza możliwością innych wcieleń dla innych eonów, dla trwającej obecnie ludzkości istnieje tylko jeden Pan i Zbawiciel, wcielone Słowo, Jezus Chrystus. Tylko o Jezusie można powiedzieć, że jest wcielonym Logosem. Samo jednak rozumienie Wcielenia, które jest wszak zapośredniczeniem Logosu, jest u Tillicha dość oryginalne i domaga się dokładniejszego omówienia.

2. WCIELENIE JAKO ZAPOŚREDNICZENIE – TILLICHOWA KONCEPCJA INKARNACJI

Tillicha rozumienie Wcielenia ujawnia się w chrystologicznym tomie *Teologii systematycznej*, a także w wielu innych miejscach jego twórczości. Najmocniej jednak teolog wyeksponował swoje poglądy na ten temat w specjalnym artykule, napisanym już w 1949 roku²⁰. Rozumienie Wcielenia, jakie proponuje Paul Tillich, odbiega od przyjętych w teologicznym obiegu sche-

¹⁸ Por. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 2, 98.

¹⁹ Por. Robert Rynkowski, „Chrystus większy niż Jezus?”, *Więź* 47(2005), 2: 138-142.

²⁰ Tillich, „A Reinterpretation of the Doctrine”, 306-316.

matów myślenia, a już tym bardziej odbiega od zwyczajowej, pobożnej narracji. Nic dziwnego, że Tillich nadał swojemu artykułowi tytuł: *Reinterpretacja doktryny o Wcieleniu*. Zdaniem autora potrzeba dzisiaj nie tyle przedkładać ludziom prawdę inkarnacyjną, co raczej ją radykalnie zreinterpretować. Wydaje się bowiem, twierdzi Tillich, że bardzo wielu ludzi rozumie prawdę o Wcieleniu w sposób błędny, a mianowicie pogański czy mityczny²¹. Ludziom wydaje się, że chrześcijaństwo naucza o jakiejś tajemniczej metamorfizie jednego bytu w drugi. Oto boski byt zamienia się w byt ludzki – Bóg staje się człowiekiem. Następuje tu więc pewna ontologiczna przemiana, podobna do tych, o których opowiadają pogańskie mity²². Tego typu rozumienie nie ma racji bytu w teologii chrześcijańskiej. Tillich twierdzi przy tym, że już sama formuła „Bóg stał się człowiekiem” nasuwa tego typu skojarzenia²³. Bez żadnych dookreśleń rzeczywiście pozostaje ona dwuznaczna. Warto zauważyć, że ani w Piśmie Świętym, ani w *Credo* nie ma tej formuły. To Logos, czyli Syn Boży, staje się człowiekiem, a dokładnie ciałem, nie zaś Bóg jako Bóg.

Zanim więc uchwyci się dokładniej koncepcję Wcielenia proponowaną przez Tillicha, trzeba jasno powiedzieć, że nie ma tu mowy o żadnej literalnej przemianie bytu Bożego w byt ludzki. Jest tak przede wszystkim dlatego, że nie ma w ogóle czegoś takiego jak partykularny byt Boży. Trzeba pamiętać, iż według Tillicha Bóg przekracza rzeczywistość złożoną z partykularnych bytów, toteż sam żadnym bytem nie jest. Jest gruntem i mocą wszelkiego bytu, jest samoistnym istnieniem, ale nie jest czymś odrębnie istniejącym. Bóg w pewnym sensie nie może więc zmieniać się w coś innego. Nie może zatem również stać się człowiekiem, jeśli rozumie się to dosłownie. Jeśli więc powszechne rozumienie Wcielenia opiera się na frazie „Bóg stał się człowiekiem”, Tillich odrzuca to już z powodu pierwszego członu tej formuły. Bóg nie jest żadnym „czymś”, co może stawać się czymś innym, przemieniać się. Tak więc z rozumowego, filozoficznego punktu widzenia taka optyka jest dla Tillicha absurdalna, zaś z religijnego punktu widzenia jest dodatkowo zabobnem²⁴. Przekonanie o jakiejś metafizyczno-mitycznej transformacji nie może być treścią chrześcijańskiej wiary. Jak zatem, według omawianego autora, rozu-

²¹ Por. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 2, 92-93.

²² Por. Tillich, „A Reinterpretation of the Doctrine”, 306-307.

²³ „Ale twierdzenie, że «Bóg stał się człowiekiem» – powiada teolog – nie jest wypowiedzią paradoksalną, lecz nonsensowną. Jest to kombinacja słów, która ma sens tylko wtedy, jeśli nie jest pomyślana w znaczeniu dosłownym”. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 2, 92.

²⁴ Por. Tillich, „A Reinterpretation of the Doctrine”, 306.

mieć poprawnie prawdę o Wcieleniu? Przede wszystkim trzeba odpowiedzieć sobie na pytanie, kto jest właściwym podmiotem Wcielenia. Jeśli mowa o tym, że w Jezusie nastąpiło Wcielenie, trzeba powiedzieć, co i kto jest tu wcielony, co zostało ucieleśnione. Odpowiedź, że jest to Bóg, jest pewnym skrótem myślowym, który – jak dostrzegł Tillich – może wręcz zaciemniać sprawę. Tym bardziej – warto to zauważyć – że jeśli wystarczyłoby mówić o Bogu jako takim jako wcielającym się, niepotrzebna byłaby teologia trynitarna.

Jak nietrudno się domyślić po poprzednich analizach, właściwym podmiotem Wcielenia jest Logos. To Boże Słowo wciela się, utożsamia z Jezusem z Nazaretu. Nie jest to więc sam Bóg jako Bóg, lecz Boży Logos, Syn. Nie można jednak tym samym stwierdzić, że Tillich neguje Wcielenie jako takie, jak to sugeruje jeden z krytyków²⁵. Oczywiście także Syn jest Bogiem, współistotnym Ojcu. Jednak o ile mówienie o Wcieleniu po prostu Boga, czyli zasadniczo Ojca, jest według Tillicha mitologiczną pomyłką, o tyle Logos, odwieczne Boże Słowo, jest niejako wypowiedziany w kierunku stworzenia. Wobec tego Wcielenie nie jest bynajmniej absurdem. Jest w pewnym sensie dopełnieniem dzieła stworzenia. Ponieważ cały świat został stworzony przez Logos i w Logosie, toteż ostateczne ucieleśnienie Logosu w świecie nie jest czymś irracjonalnym. Nie oznacza to, zastrzega Tillich, że Wcielenie da się wywnioskować logicznie ze struktury rzeczywistości. Wcielenie jest cudem, nie sposób go wydedukować czy wpisać w logiczny ciąg filozofii dziejów. Próby tego rodzaju skazane są na klęskę i sztuczność, gdyż zapominają, że Wcielenie jest przede wszystkim historycznym faktem, który dopiero wtórnie może podlegać interpretacjom²⁶. Tillich wyróżnia kilka tego typu błędnych koncepcji. Oświecenie próbowało pokazać Wcielenie jako zwyczajną ostateczną prawdę rozumu, prawdę o ludzkiej naturze. Hegel i heglizm chciał natomiast wpisać Wcielenie w konieczną dialektykę dziejów. Próbowano pokazywać Wcielenie jako paradoks jedności skończoności i nieskończoności. Jeśli chcemy natomiast rozumieć Wcielenie poprawnie – powiada Tillich – musimy ustawić je we właściwym horyzoncie. Składają się nań dwa elementy. Po pierwsze, Wcielenie jest wydarzeniem historycznym, którego nie dało się przewidzieć, wyprowadzić z rozumowej spekulacji ani wyprodukować. Wcielenie Logosu było i jest szokujące i zaskakujące. Po drugie, nieprzewidywalność i cudowność Wcielenia nie oznacza, że jest to wydarze-

²⁵ Por. Hugh Dermot McDonald, „The Symbolic Christology of Paul Tillich”, *Vox Evangelica* 18(1988): 80.

²⁶ „The doctrine of the Incarnation concerns an event which has happened, and is independent of any interpretation of it. The doctrine presupposes the event and tries to interpret it”. Tillich, „A Reinterpretation of the Doctrine”, 306.

nie irracjonalne, nie odpowiadające strukturze rzeczywistości. Wcielenie nie jest absurdem, przedziwną łamigłówką w rodzaju: Bóg, a jednak człowiek, lub: Bóg, a jednak nie-Bóg. Skończoność i nieskończoność nie są połączone paradoksalnie, lecz dialektycznie²⁷. Tam, gdzie nieskończoność, tam można się spodziewać także wyrażającej ją skończoności. Nie na tym jednak polega Wcielenie, które nie jest dialektyką, lecz paradoksem. Wcielenie nie zaprzecza ludzkiemu doświadczeniu i poznawaniu świata, jest jego wypełnieniem i spełnieniem. Jednocześnie jest czymś zaskakującym i przekraczającym ludzkie oczekiwania. Na czym polega paradoks Wcielenia? Przede wszystkim na tym, że odwieczny Logos objawia się w warunkach historycznej egzystencji. Uniwersalny rozum, jakim jest Logos, ukazuje się w postaci partykularnego rozumu. Wcielenie dokonuje się w ten sposób, że odwieczny Człowiek z Wysoka staje się konkretnym, historyczno-doświadczalnym człowiekiem²⁸.

Idea Logosu to za mało, żeby uchwycić paradoks Wcielenia. Ostatecznie Boże Słowo wyraża się w człowieku, stworzonym na Boży obraz i podobieństwo. Oznacza to po prostu, że człowiek jest słowem Boga. Boska samowypowiedź w przedziwny sposób odpowiada prawdzie o człowieku, istocie człowieczeństwa. Dlatego Logos jest po prostu przedwiecznym Synem Człowieczym, Ostatnim Adamem. Jest prawdą o człowieku, której nie mogą zniszczyć warunki egzystencji, a ostatecznie grzech. „Reprezentuje przed tymi, którzy żyją w warunkach egzystencji, czym człowiek esencjalnie jest, a zatem powinien być w tych warunkach”²⁹. W ten sposób można powiedzieć, że Boży Syn jest pośrednikiem między Bogiem a ludźmi odwiecznie i na wieki. Tajemnica pośrednictwa nie zaczyna się wraz ze stworzeniem, ale sięga samego życia Niepojętej Trójcy. Odwiecznie rodzony Syn, czy wypowiedane Słowo, to w pewnym sensie odwieczny Człowiek, archetyp człowieczeństwa. Stworzenie człowieka, jak można się domyślać, w takiej optyce nie oznacza jakiegoś Bożego kaprysu, lecz wypływa wprost z tajemnicy samego Boga, jest jej kontynuacją³⁰. Tak więc podmiotem Wcielenia jest po prostu Człowiek z Wysoka.

Wcielenie jest dopełnieniem stworzenia. Odwieczny plan, jaki Bóg miał wobec człowieka, stał się faktem w Jezusie z Nazaretu. Spojrzenie Tillicha staje

²⁷ Por. Tillich, „A Reinterpretation of the Doctrine”, 308.

²⁸ Por. tamże.

²⁹ Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 2, 92.

³⁰ Dlatego dla Tillicha byłoby absurdem zastanawiać się nad tym, czy Bóg mógłby nie stworzyć świata, lub czy mógłby stworzyć inny świat. Por. Robert Emmet Barron, *A Study of the «De Potentia» of Thomas Aquinas in Light of the «Dogmatik» of Paul Tillich* (San Francisco: Edwin Mellen Pr., 1993), 112.

się tutaj bliskie niektórym teologom katolickim, choćby Edwardowi Schillebeeckxowi³¹, czy kontrowersyjnemu Rogerowi Haightowi³². Otóż tajemnica Wcielenia jawi się jako spełnienie Bożego planu wobec człowieka. Ucieleśnia się odwieczna prawda o człowieku, esencjalne człowieczeństwo³³. Tillich staje tym samym radykalnie po stronie tej teologii, która widzi Wcielenie zupełnie niezależnie od sprawy grzechu, a raczej w powiązaniu z samym stworzeniem. Średniowiecznymi reprezentantami takiego myślenia byli, jak wiadomo, przedstawiciele szkoły franciszkańskiej³⁴. Mówiąc współczesnym językiem, można powiedzieć, że według Tillicha Wcielenie to zrealizowanie projektu człowieczeństwa, jaki Bóg powziął przed wiekami. Dlatego Tillich wymiennie z pojęciem Logosu stosuje inne, takie jak: Ostatni Adam, Człowiek z Wysoka, Syn Człowieczy, duchowy człowiek, niebieski człowiek, esencjalne człowieczeństwo. Większość z tych terminów ma korzenie biblijne, a konkretnie Pawłowe. W swoich Listach Apostoł Narodów pokazuje znaczenie Wcielenia właśnie na tle antropologii, zestawiając człowieka pierwszego i ostatniego, którym jest Chrystus. Wcielenie objawia więc nie tyle Boga jako takiego, tak jakby przebrał się On w człowieczeństwo (takie spojrzenie byłoby monofizycko-doketystyczne), lecz objawia odwieczną jedność pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Paradoks Wcielenia ukazuje, że od zawsze Bóg wypowiada siebie samego nie inaczej, jak przez człowieczeństwo³⁵. Dlatego Paul Tillich, chcąc ukazać istotę Inkarnacji, stosuje pojęcie bogocłowieczeństwa, które jest dla niego zamienne po prostu z esencjalnym człowieczeństwem³⁶. Koncepcja ta jest symetryczna wobec teologii wschodniej, która mocno akcentuje kategorię bogocłowieczeństwa³⁷.

³¹ Flamandzki teolog nazywa Jezusa przypowieścią Boga i modelem ludzkości. Zob. Edward Schillebeeckx, *Jesus. An Experiment in Christology* (New York: HarperCollins, 1979), 626.

³² „Jesus is paradigmatic exemplar of the nature of human existence”. Roger Haight, *Jesus Symbol of God* (New York: Orbis Books, 1999), 440.

³³ Ta prawda ma moc wyzwalającą, jest to bowiem prawda tożsama z miłością. Por. Tillich, *The New Being*, 74.

³⁴ Zagadnienie to omawia między innymi: Dariusz Koper, „Wcielenie w świetle teologów scholastycznych. Próba współczesnej relektury”, *Teologia w Polsce* 8(2014), 1: 133-151.

³⁵ Tillich powie wręcz: „There is, in a «mythological» sense, an original «pre-existent» relation between God and man”. „A Reinterpretation of the Doctrine”, 308.

³⁶ Por. Tillich, „A Reinterpretation of the Doctrine”, 313.

³⁷ Myśl prawosławna, idąc za Ojcami Kościoła, podkreśla fundamentalne znaczenie tej idei, nie tylko w samej chrystologii, ale i w eklezjologii czy antropologii. Wśród nowszych teologów wschodnich trzeba tu wymienić zwłaszcza S. Bułgakowa i W. Sołowjowa. Por. Waclaw Hryniewicz, „Hermeneutyczne znaczenie idei bogocłowieczeństwa w świetle antropologii prawosławnej”, *Studia Theologica Varsaviensia* 12(1974): 263-272.

Dla Tillicha narracja o Wcieleniu jest zatem ściśle powiązana z ideą bogoczości. Na czym, w krótkim zarysie, polega owa idea? Warto to zagadnienie ująć na tle teologii prawosławnej, z której wyrasta samo pojęcie. Według badającego to zagadnienie Michała Kosche idea bogoczości ma za zadanie przede wszystkim wyjaśnić bosko-ludzką jedność w Chrystusie³⁸. Jest to więc narzędzie służące wyjaśnieniu paradoksu Wcielenia. Ma jednak dalej idące konsekwencje, niż tylko odnoszące się do samego wydarzenia Jezusa. Bogoczość dla prawosławnych myślicieli oznacza także odwieczną obecność typu człowieka w Bogu. Chodzi o to, iż już w samym Bogu znajduje się w pewien sposób misterium człowieka. Boże Słowo jest skierowane na stanie się człowiekiem, jest bowiem odwiecznym Człowiekiem z Wysoka. Bogoczość nie tylko więc opisuje wydarzenie Jezusa, sam fakt Wcielenia, ale dotyka ono samej wiecznej prawdy o Bogu i prawdy o człowieku, którą Wcielenie wyraża w czasie. Jest to prawda o jedności Boga i człowieka, o tym, że człowiek w swojej istocie jest zjednoczony z Bogiem, jest wyrazem tego, kim jest Bóg. Tajemnica człowieczeństwa sięga po prostu samego Boga. Dlatego Tillich utożsamia istotowe człowieczeństwo z bogoczością³⁹. W swojej istocie człowiek jest zawsze zjednoczony z Bogiem, jest Jego autoekspresją.

Istota Wcielenia polega na paradoksalnym ukazaniu się esencjalnego bogoczości w warunkach egzystencji. Trzeba przypomnieć, że dla omawianego autora esencja i egzystencja to dwa bieguny życia, które stykają się w każdym bycie, a najwyraźniej w człowieku. Esencja oznacza istotę, to czym dana rzecz jest poza czasem i przestrzenią, po prostu ideę danej rzeczy. Natomiast egzystencja to bycie w czasie i przestrzeni, poddane wielorakim uwarunkowaniom i ograniczeniom, przede wszystkim skończoności⁴⁰. Esencja odpowiada temu, co wieczne i trwałe, zaś egzystencja wiąże się z kruchością i przemijalnością. W warunkach egzystencji ludzkiej człowiek jest odcięty od swojej istoty, jest radykalnie oddzielony od prawdy o sobie. Chodzi o to, co klasyczna teologia nazywa grzechem pierwotnym. Dla Tillicha jest to przede wszystkim wykorzenienie człowieka z gruntu jego bytu, co oznacza rozbicie egzystencji i esencji⁴¹. Człowiek w swojej egzystencji pozostaje oddalony od esencjalnej

³⁸ Por. Michał Kosche, „Bogoczość w myśli prawosławnej”, *Teologia w Polsce* 6(2012), 2: 121.

³⁹ Por. Tillich, „A Reinterpretation of the Doctrine”, 313.

⁴⁰ Por. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 2, 36-37.

⁴¹ Por. tamże, 46-47.

prawdy o sobie samym⁴². Paradoks Wcielenia polega na tym, że esencjalna prawda o człowieku, którą jest bogoczłowieczeństwo, stała się obecna w konkretnej egzystencji. Oto w człowieku historycznym i doświadczalnym objawił się w całej pełni Człowiek z Wysoka, ukazało się odwieczne, prawdziwe bogoczłowieczeństwo. Dlatego Tillich podkreśla, że Wcielenie nie oznacza jedności skończoności i nieskończoności, lecz objawienie się esencjalnego człowieczeństwa w warunkach skończonej egzystencji⁴³. Już tutaj widać, że Wcielenie w ten sposób jest zapośredniczeniem.

Za pośrednictwem Jezusa, Wcielonego Słowa, człowiek widzi kim powinien być i kim jest w zamyśle Bożym. Wcielenie pośredniczy pomiędzy bogoczłowieczeństwem a życiem konkretnych ludzi, którzy we Wcielonym rozpoznają prawdę o sobie i zarazem prawdę o Bogu. Jedność pomiędzy Bogiem a człowiekiem jest odwieczną prawdą, sięgającą życia samej Trójcy Świętej. Prawda ta jednak zatarta jest w życiu ludzkim do tego stopnia, że człowiek nie może jej odkryć o własnych siłach. Cud Wcielenia polega na tym, że bogoczłowiecza prawda objawia się w konkretnym, jednostkowym życiu Cieńli z Nazaretu. Za pośrednictwem Jezusa Chrystusa człowiek otrzymuje dostęp do prawdy o swym esencjalnym bycie. Nie chodzi jednak tylko o to, że osoba spotykająca Jezusa widzi prawdę o swoim człowieczeństwie. Człowiek nie może o własnych siłach przemienić swojego życia tak, by powrócić do esencjalnej jedności z Bogiem. Sama świadomość tego, że jego powołaniem jest owa jedność, to jeszcze za mało. Gdyby pośrednictwo Wcielenia – według Tillicha – polegało tylko na ukazaniu prawdy, chrześcijaństwo przez niego proponowane byłoby pelagiańskie. Należałoby wówczas po prostu naśladować Jezusa, by doskonaląc się osiągnąć wreszcie życie podobne do Jego życia⁴⁴. Tymczasem Wcielenie otwiera nową możliwość życia w jedności z Bogiem. Jest to przemiana rzeczywistości i przemiana życia, która jest darowana w Chrystusie. Tillich nazywa ten stan Nowym Bytem. To właśnie pojęcie Nowego Bytu jest konkluzją dla Tillichowej koncepcji Wcielenia.

Nowy Byt to nowa rzeczywistość, która powstaje dzięki Wcieleniu. „Kategoria «Nowy Byt» – zauważa J. Jakubowska – jest poza systemem Tillicha pozbawiona sensu, natomiast w jego ramach oznacza całkowitą sakralizację, zniknięcie

⁴² Wiąże się to także z lękiem przed winą i lękiem przed potępieniem. Por. Tillich, *Męstwo bycia*, 75.

⁴³ Por. Tillich, „A Reinterpretation of the Doctrine”, 308.

⁴⁴ Partycypacja w Nowym Bycie jest – zdaniem Tillicha – darem, który może zostać jedynie przyjęty, a nigdy „wyprodukowany”. Por. Tillich, „A Reinterpretation of the Doctrine”, 315.

profanum, zwycięstwo teonomii”⁴⁵. Sam Chrystus jest Nowym Bytem, który rozlewa się na cały stworzony świat. W pewnym sensie Nowy Byt jest stworzeniem świata na nowo⁴⁶. Termin wyjściowy, jaki stoi u podstaw pojęcia Nowego Bytu, to nowe stworzenie. Jest to zwrot stosowany przez świętego Pawła (np. 2 Kor 5,17; Ga 6,15), na określenie nowego stanu rzeczy, jaki przyniósł Chrystus. Opozycją dla nowego stworzenia jest stare stworzenie, zepsute i zniszczone przez grzech. Na tej Pawłowej teologii Tillich buduje swoje rozważania dotyczące skutków Wcielenia. Terminem preferowanym przez myśliciela jest jednak Nowy Byt, a więc perspektywa staje się bardziej ontologiczna. Termin stosowany przez Tillicha brzmi dosłownie *New Being* i właściwie lepiej byłoby go tłumaczyć jako Nowe Bycie. Teolog nie mówi bowiem o nowym bycie w znaczeniu jakiegoś konkretnego bytu, który pojawia się na arenie świata. Chodzi raczej o nowy stan rzeczywistości, o otwierającą się nową perspektywę bycia.

3. POŚREDNICTWO BYTOWE – TILlichOWA OCENA DOGMATU CHRYSTOLOGICZNEGO

Można pokrótce powiedzieć, że Tillich podkreśla znaczenie dziejowe samego ogłoszenia dogmatu chalcedońskiego. Zdaniem protestanckiego myśliciela *choros* z 451 roku zapobiegł rozmyciu doktryny chrześcijańskiej i pomógł dochować Kościołowi wierności otrzymanemu orędziu⁴⁷. W tym znaczeniu dogmat był i jest czymś koniecznym. Nie wyrasta on, jak chcą niektórzy liberalni krytycy pokroju Harnacka, z jakiejś potrzeby spekulatywnego, intelektualnego uchwycenia chrześcijańskiego orędzia. Dogmat nie jest jakąś fanaberią przeintelektualizowanych biskupów, którzy zapomnieli o pierwotnej prostocie Ewangelii. Przeciwnie, dogmat jest polemicznym wystąpieniem przeciwko wypaczeniom i intelektualnym nadużyciom. To herezje są przeintelektualizowanym wypaczeniem chrześcijaństwa, a dogmat próbuje właśnie zachować nieskażoną treść wiary. Czyni to przy użyciu pojęć dostępnych danej epoce, w starożytności były to oczywiście pojęcia helleńskie, filozoficzne⁴⁸. Dogmat nie powstaje zatem po prostu po to, by ujednoczyć chrześci-

⁴⁵ Janina Jakubowska, *Pawła Tillicha sakralizacja rzeczywistości* (Warszawa: PWN, 1975), 104.

⁴⁶ Por. Tillich, *The New Being*, 17.

⁴⁷ Por. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 2, 134.

⁴⁸ Warto zauważyć, że w tym punkcie zgodna z ideami Tillicha jest myśl Ratzingera, który przekonująco wykładał, iż dogmat chalcedoński nie tylko nie jest wypaczeniem orędzia

jańskie wierzenia, czy aby ustalić raz na zawsze jakąś prawdę, która miałaby zamykać dalsze poszukiwania duchowe czy intelektualne. Cel dogmatu to cel ochronny – twierdzi Tillich, powołując się przy tym na Lutera⁴⁹. Czy dogmat rzeczywiście spełnił tę funkcję? Zdaniem Tillicha jak najbardziej tak. Pomógł ocalić prawdę o Chrystusie, zarówno jako będącym rzeczywiście człowiekiem, jak i przekraczającym egzystencjalne wyobcowanie.

Tillich ocenia dogmat chrystologiczny w sposób dwoisty. Uważa, że spełnił on swoją funkcję ochrony objawionej prawdy. Z drugiej strony zaznacza, że stało się to za cenę nie dość jasnych środków wyrazu, które dziś sprawiają, że dogmat jest raczej nieczytelny. „Dogmat chrystologiczny ocalił Kościół, ale za pomocą bardzo nieadekwatnych narzędzi pojęciowych” – konstatuje niemiecko-amerykański myśliciel⁵⁰. O ile więc dogmat chrystologiczny jest trafiony co do meritum, o tyle jest on, według Tillicha, niezbyt trafiony od strony formalnej. Aspekt pozytywny oznacza więc, że dogmat chalcedoński zabezpiecza prawdę o Chrystusie. Mówiąc językiem Tillicha, jest to prawda o ukazaniu się Bożego Logosu w warunkach egzystencji. Mówiąc o Jezusie Chrystusie jako współistotnym Ojcu, ale i współistotnym ludziom w ich człowieczeństwie, dogmat zabezpiecza niejako paradoks Wcielenia. Chroni go w ten sposób przed jakimikolwiek nadużyciami czy chybionymi interpretacjami, które ostatecznie niwelują sam paradoks. Dlatego rozstrzygnięcia soborowe antyku nie tworzą jakiegось intelektualnej hybrydy, która tłamsiłaby objawione przesłanie Ewangelii. Dogmat dokładnie przed czymś takim chroni. Nie rozstrzyga on i nie podaje jakiegось jasnego i klarownego rozwiązania „problemu Wcielenia”, lecz staje na straży jego paradoksalnego charakteru. Dlaczego jednak Tillich zastrzega, że od strony formalnej dogmat budzi nieporozumienia i jest cokolwiek problematyczny?

Jak wiadomo, cała starożytna teologia, a w tym także nauczanie kościelne w formie synodów i soborów powszechnych, korzystało ze specyficznego języka, który nie był bynajmniej językiem biblijnym. Sformułowania biblijne również miały swoje znaczenie i były stosowane, jednak przy ostatecznych rozstrzygnięciach dogmatycznych okazywały się zbyt opisowe i za mało ściśle. Stąd potrzeba wyrażania prawd wiary w sposób jednoznaczny i precyzyjny. Do tego nadawał się szczególnie język filozoficzny. Trzeba przy tym

biblijnego, ale sam z niego wypływa. Por. Joseph Ratzinger, „Prawomocność dogmatu chrystologicznego”, w *Opera Omnia*, t. VI/2: *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, red. Krzysztof Gózdź, Marzena Górecka (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015), 760–775.

⁴⁹ Por. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 2, 132.

⁵⁰ Tamże.

pamiętać, że filozofia nie była wówczas czymś aż tak elitarnym, jak to jest obecnie. Myślenie filozoficzne było dość rozpowszechnione, przynajmniej wśród warstw społecznych, które można by określić mianem inteligencji. A więc sposób myślenia wraz z pojęciami filozoficznymi na trwałe zagościł w teologii. W dogmatach formułowanych przez Kościół szczególnie przełomowym momentem było zastosowanie terminu *homoousios* na określenie jedności w bóstwie Syna i Ojca⁵¹. Tillich uważa, że nie ma nic złego w takim przejściu przez teologów języka filozoficznego. Dogmat ma być wyrażany w sposób zrozumiały, toteż teologia ma wręcz obowiązek stosować takie pojęcia, jakie znajdą oddźwięk u ludzi współczesnych. Problem jednak polega na tym, że narzędzia językowe zastosowane przez ojców Soboru w Chalcedonie, na którym wykrystalizował się dogmat chrystologiczny, są niejasne i budzą wątpliwości. Zdaniem Tillicha szczególnie problematyczne jest ujęcie podwójnego znaczenia postaci Chrystusa w formie określenia dwóch natur⁵².

Pojęcie natury zostało zastosowane w dogmacie po to, by rozróżnić, bez oddzielenia, dwa aspekty Jezusa Chrystusa. Chodzi o aspekt ludzki, czyli Jego uczestnictwo w egzystencji oraz aspekt boski, czyli Jego esencjalną jedność z Bogiem. Sprzeciwiając się tendencjom negującym bóstwo Chrystusa, a także tym podważającym realność Jego człowieczeństwa, dogmat mówi o jednej Osobie Syna, która od momentu Wcielenia posiada dwie natury: boską i ludzką. Chalcedon nie rozwiązuje kwestii, jak te dwie natury łączą się w jednym podmiocie. Mówi tylko, że są one: „bez zmieszania, bez zmiany, bez rozdzielenia, bez rozłączenia”⁵³. Kolejne sobory i wieki rozwoju teologii próbowały się uporać z problemem, jak łączą się te dwie natury, jak rzutują one na świadomość Chrystusa, Jego działanie, tożsamość psychiczną itp. Orzeczenie chalcedońskie postawiło zaś po prostu mocny akcent: w jednym Chrystusie są dwie natury. Według Tillicha, pojęcie natury jest tu niezbyt szczęśliwe i to ono skazuje dogmat na recepcyjną porażkę. Po pierwsze więc, nieadekwatność narzędzi językowych, jakie zastosowano na soborze, bierze się po prostu z nieadekwatności wszystkich ludzkich pojęć względem opisywanych Bożych tajemnic. Orędzie o Jezusie Chrystusie nie może być w pełni uchwycone ludzkim rozumem, a co za tym idzie, nie może być także w pełni wyrażone ludzkim językiem.

⁵¹ Tamże, 135.

⁵² Por. tamże, 138.

⁵³ Por. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras, red., *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1 (Kraków: WAM, 2001), 223.

Oprócz tego jednak jest także partykularna kwestia związana z terminem „natura”. Według Tillicha ów termin nie nadaje się ani do opisu człowieczeństwa, ani tym bardziej bóstwa. „W odniesieniu do człowieka jest to termin dwuznaczny; w odniesieniu do Boga – mylny. Wyjaśnia to nieuchronne definitywne fiasko soborów, na przykład nicejskiego i chalcedońskiego, pomimo ich substancjalnej prawdy oraz historycznego znaczenia”⁵⁴. Tillich podaje konkretne powody, dla których pojęcie natury uważa za nieadekwatne. Jeśli chodzi o naturę ludzką, pojęcie to jest niejednoznaczne. Może bowiem oznaczać naturę esencjalną, to znaczy to, kim człowiek powinien być według Bożych zamysłów. Może jednak także oznaczać naturę faktyczną, realny stan człowieka egzystującego⁵⁵. Chodziłoby więc o to, co w klasycznej teologii nazywa się naturą dotkniętą grzechem pierworodnym. Wreszcie natura może oznaczać w przypadku człowieka połączenie tych dwóch opcji. Natura ludzka byłaby więc zmieszczeniem tego, co istotowe dla człowieka z jego egzystencjalnym rozbięciem. Patrząc na to wszystko widać – zdaniem Tillicha – że niełatwo przypisać bez zastrzeżeń naturę ludzką Chrystusowi. W pierwszym sensie oczywiście odpowiada Mu ona, natomiast w drugim z pewnością nie. Jeśli chodzi o trzecie znaczenie, można uznać, że Chrystus posiada tak rozumianą naturę ludzką, jednak z zastrzeżeniem, że chodzi o Jego podleganie warunkom egzystencji, którym jednak nie uległ, nie popełniając grzechu. Natomiast jeśli chodzi o naturę boską, przede wszystkim trudno w ogóle określić, na czym miałyby polegać natura Nieuwarunkowanego. Bóg jest przecież – według Tillicha – ponad podziałem na esencję i egzystencję, nie może więc mieć natury *sensu stricto*.

Biorąc pod uwagę substancjalną prawdę dogmatu, Tillich dostrzega dwa niebezpieczeństwa, przeciwko którym ogłoszony dogmat był skierowany, a które wciąż obecne są w dziejach chrześcijaństwa. Pierwsze z tych niebezpieczeństw polega na przeakcentowaniu człowieczeństwa Jezusa. Chodzi więc o takie ujęcie teologiczne, które neguje bóstwo Chrystusa, pokazując wyłącznie Jego człowieczeństwo. Zagrożenie takiej jesusologii zaczyna się wszędzie tam, gdzie ktoś zaprzecza temu, iż to sam Bóg obecny jest w Jezusie Chrystusie⁵⁶. Dlatego tak dramatycznym epizodem w dziejach antycznego Kościoła był arianizm. To właśnie Ariusz i jego zwolennicy twierdzili, że Logos, który wcielił się w Jezusie Chrystusie, nie jest wprost Bogiem, a jedynie

⁵⁴ Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 2, 135.

⁵⁵ Por. tamże, 138-139.

⁵⁶ Por. tamże, 135.

swego rodzaju pierwszym stworzeniem. Co prawda arianizm nie twierdził, że Jezus jest wyłącznie zwykłym człowiekiem, lecz zaprzeczał on Jego prawdziwemu bóstwu. Znaczenie takiego błędu jest ogromne i to bynajmniej nie z racji czysto spekulatywnych. Ojcowie Kościoła, którzy bronili spojrzenia nicejskiego, pokazywali, że jeśli Chrystus nie był prawdziwym Bogiem, nie mógł nas prawdziwie zbawić. Tylko Bóg sam jest dawcą zbawienia. Jeśli więc Chrystus nas zbawił, to trzeba uznać w Nim konsekwentnie obecnego i działającego Boga.

Drugim zagrożeniem chrystologii, które również obecne jest poprzez całe wieki historii teologii, jest zagrożenie całkiem przeciwne niż jesusologia. Jak nietrudno się domyślić, chodzi tu o drugą skrajność, a więc o zanegowanie człowieczeństwa Chrystusa. Mowa więc o takiej teologii, która tak bardzo chce podkreślić boski charakter Jezusa Chrystusa, że człowieczeństwo schodzi na dalszy plan⁵⁷. Ostatecznie realność Wcielenia zostaje zanegowana, bowiem człowieczeństwo Chrystusa widziane jest po prostu fikcyjnie, niepoważnie. Pierwszym tego typu nurtem był doketyzm, który funkcjonował właściwie już w czasach Nowego Testamentu. Świadectwem jego obecności są Listy świętego Jana Apostoła. Zwolennicy doketyzmu, zgodnie z etymologią samego terminu, głosili, iż cielesność Chrystusa była tylko złudzeniem. Szczególną i w pewnym sensie szczytową formą teologii lekceważącej człowieczeństwo Chrystusa był jednak monofizytyzm, który zgodnie ze swoją nazwą, upatrywał w Chrystusie tylko jednej natury. Była to oczywiście natura boska lub ewentualnie bosko-ludzka, w której to, co boskie pochłania to, co ludzkie. Współcześnie, zwłaszcza w pobożności ludowej, monofizytyzm wciąż funkcjonuje i wypacza w umysłach wierzących rozumienie postaci Chrystusa⁵⁸. Stosując terminologię Tillicha, można by podsumować rzecz następująco: tak jak jesusologia neguje pośrednictwo Chrystusa pozbawiając Go uczestnictwa w esencjalnej jedności z Bogiem, tak monofizytyzm neguje to pośrednictwo pozbawiając Go uczestnictwa w egzystencji.

Dogmat staje więc na straży prawdy o Chrystusie, zarówno o Jego bóstwie, jak i o Jego realnym uczestnictwie w człowieczeństwie. Jednocześnie sama terminologia i sposób, w jaki dogmat wyjaśnia to misterium, pozostaje problematyczny i – zdaniem Tillicha – kompletnie nieinteligibilny we współczesnych czasach. Jakie wobec tego zadanie stoi przed współczesną chrystologią? Idee samego

⁵⁷ Por. tamże, 136.

⁵⁸ Por. Joseph Andreas Jungmann, „Mittelalterliche Frömmigkeit. Ihr Werden unter der Nachwirkung der christologischen Kämpfe”, *Geist und Leben. Zeitschrift für christliche Spiritualität* 41(1968), 6: 429-443.

Tillicha w tym względzie zostały już przedstawione: bogoczłowieczeństwo, ukazanie się esencjalnej jedności Boga i człowieka w warunkach historii. Generalna wskazówka jest następująca: statyczne kategorie metafizyki zastępować kategoriami dynamicznymi i relacyjnymi⁵⁹. W ten sposób dogmat może stać się bliższy prawdzie biblijnej. Ewangelia wszak jest pełna dynamiki i przepojona relacją Syna do Ojca. Myślenie relacyjne jest więc jej bliższe niż suche rozważania o jedności dwóch natur w jednej Osobie.

ZAKOŃCZENIE

Pośrednictwo bytowe Osoby Chrystusa ma zasadnicze znaczenie w systemie myślowym teologa. Tillich dba pieczołowicie o to, aby podkreślić zarówno wertykalny, jak i horyzontalny wymiar postaci Jezusa Chrystusa. Wcielony Syn Boży jawi się jako będący sam w sobie pośrednikiem pomiędzy tym, co boskie a tym, co ludzkie. Chrystus pośredniczy między Bogiem a człowiekiem, a mówiąc precyzyjnie między prawdą o jedności Boga i człowieka a historycznym, konkretnym człowiekiem. Tylko przez Niego możliwe jest poznanie tej prawdy. Trzeba tu dostrzec, że właściwie rozumiana postać Chrystusa zawsze jest w tym sensie pośrednikiem. Jeśli Chrystus nie jest pośrednikiem, nie jest w ogóle Chrystusem. Nie jest On pośrednikiem tylko przez to, czego dokonał, ale jest pośrednikiem w swej istocie. Po prostu jest pośrednikiem sam w sobie, w całym swoim bycie. Tillich wyraża tę prawdę w sposób nieklasyczny, nie stosuje terminów w stylu dwóch natur, lecz inne, takie jak bogoczłowieczeństwo, przejawienie się esencjalnego człowieczeństwa w doświadczalnym człowieczeństwie i inne. W każdym razie pośrednictwo bytowe Chrystusa jest na tyle istotne, że bez niego właściwie nie może być mowy o chrześcijańskiej teologii. Jest to pośrednictwo, które nie wyklucza innych, ale stanowi dla nich model i otwiera ich możliwość. Ważne jest jednak, by pamiętać, że pośrednictwo to pochodzi z inicjatywy samego Boga, jest darem. W przeciwieństwie do mentalności pogańskiej, która sama wytwarza sobie pośredników (co ma miejsce również w obrębie chrześcijaństwa), autentycznie chrześcijańskie pośrednictwo jest darem od miłującego Boga dla człowieka. Szukając ekumenicznego porozumienia co do pośrednictwa, musimy pieczołowicie odróżniać to, co nam dane i objawione, od tego, co ludzie sami tworzą i sakralizują.

⁵⁹ Por. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 2, 139.

BIBLIOGRAFIA

- Baron, Arkadiusz, Henryk Pietras, red. *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1. Kraków: WAM, 2001.
- Barron, Robert E. *A Study of the «De Potentia» of Thomas Aquinas in Light of the «Dogmatik» of Paul Tillich*. San Francisco: Edwin Mellen Pr., 1993.
- Barth, Grzegorz. „Człowieczeństwo» Boga w chrystologicznej interpretacji Karla Bartha”. *Roczniki Teologiczne* 63(2016), 2: 263-283.
- Haight, Roger. *Jesus Symbol of God*. New York: Orbis Books, 1999.
- Hamilton, Kenneth. *The System and the Gospel*. Michigan: Macmillan, 1963.
- Hryniewicz, Waclaw. „Hermeneutyczne znaczenie idei bogoczłowieczeństwa w świetle antropologii prawosławnej”. *Studia Theologica Varsaviensia* 12(1974): 263-272.
- Jakubowska, Janina. *Pawła Tillicha sakralizacja rzeczywistości*. Warszawa: PWN, 1975.
- Jungmann, Joseph A. „Mittelalterliche Frömmigkeit. Ihr Werden unter der Nachwirkung der christologischen Kämpfe”. *Geist und Leben. Zeitschrift für christliche Spiritualität* 41(1968), 6: 429-443.
- Koper, Dariusz. „Wcielenie w świetle teologów scholastycznych. Próba współczesnej relektury”. *Teologia w Polsce* 8(2014), 1: 133-151.
- Kosche, Michał. „Bogoczłowieczeństwo w myśli prawosławnej”. *Teologia w Polsce* 6(2012), 2: 121-127.
- McDonald, Hugh D. „The Symbolic Christology of Paul Tillich”. *Vox Evangelica* 18(1988): 75-88.
- Ratiznger, Joseph. „Prawomocność dogmatu chrystologicznego”. W *Opera Omnia*, t. VI/2: *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, red. Krzysztof Gózdź, Marzena Górecka, 760-775. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015.
- Rynkowski, Robert. „Chrystus większy niż Jezus?”. *Więź* 47(2005), 2: 138-142.
- Schillebeeckx, Edward. *Jesus. An Experiment in Christology*. New York: HarperCollins, 1979.
- Tavard, George H. *Paul Tillich and the Christian Message*. New York: Scribner, 1962.
- Tillich, Paul. „A Reinterpretation of the Doctrine of the Incarnation”. W *Main Works/Hauptwerke*. VI, red. Gert Hummel, 305-318. Berlin–New York: De Gruyter, 1992.
- Tillich, Paul. *My Search for Absolutes*. New York: Simon and Schuster, 1969.
- Tillich, Paul. *Teologia systematyczna*, t. 1. Kęty: Antyk, 2004.
- Tillich, Paul. *Teologia systematyczna*, t. 2. Kęty: Antyk, 2004.
- Tillich, Paul. *Teologia systematyczna*, t. 3. Kęty: Antyk, 2005.
- Tillich, Paul. *The New Being*. New York: Charles Scribner's Sons, 1955.

WCIELENIE JAKO LOGOS ZAPOŚREDNICZONY.
REFLEKSJE NA PODSTAWIE MYŚLI PAULA TILLICHA

S t r e s z c z e n i e

Pośrednictwo pozostaje do dziś jednym z ważnych tematów dialogu ekumenicznego. Punktem wyjścia dla refleksji nad teologicznym pośrednictwem zawsze pozostaje pośrednictwo Chrystusa. Niniejszy artykuł analizuje, jak funkcjonowało ono w myśli jednego z wielkich teologów protestanckich XX wieku, Paula Tillicha. Najpierw przedstawiona została jego koncepcja Logosu, właśnie jako pośrednika. Potem ukazana została Tillicha koncepcja Wcielenia, którą można przedstawić jako koncepcję kluczowego zapośredniczenia się Boga w świecie, a następnie Tillichowa ocena dogmatu chrystologicznego. Przeprowadzone analizy pozwolą spojrzeć z pewną świeżością na tak istotną ekumenicznie kwestię, jaką jest teologiczne pośrednictwo. Autentyczne pośrednictwo jest ostatecznie darem Boga, a nie produktem człowieka.

Słowa kluczowe: Paul Tillich; pośrednictwo; wcielenie; Logos; bogoczłowieczeństwo.