102

Myśl Teologiczna to kolekcja książek prezentujących wyniki najnowszych badań z różnych dziedzin chrześcijańskiej teologii. Czytelnik znajdzie w niej zarówno monografie dotyczące dziejów teologii, jak i systematyczne opracowania jej szczegółowych problemów. Kolekcja jest próbą wyjścia naprzeciw wierze, „która szuka zrozumienia": jej ambicją jest zarówno wysoki poziom akademicki, jak i przydatność dla życia duchowego i pastoralnego. Symbolem serii jest *dextera Dei*, wyciągnięta prawica Boga, który przekracza granice swojej niedostępności, aby wyjść człowiekowi na spotkanie z ofertą zbawienia.

Antoni Nadbrzeżny

Filozofia zbawienia

Soteriologia egzystencjalna
Paula Tillicha
i Edwarda Schillebeeckxa

Przedmowa
Karol Tarnowski

102

Myśl Teologiczna
Wydawnictwo WAM

Projekt finansowany w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego
pod nazwą „Regionalna Inicjatywa Doskonałości" w latach 2019–2022,
nr projektu 028/RID/2018/19, kwota finansowania 11 742 500 zł

Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

© Wydawnictwo WAM, 2020
© Ks. Antoni Nadbrzeżny, 2020

Konsultacja naukowa: ks. dr hab. Robert Woźniak
Recenzje: dr hab. Krzysztof Mech, prof. UJ (Instytut Religioznawstwa UJ),
ks. dr hab. Joachim Piecuch, prof. UO (Instytut Filozofii UO)

Opieka redakcyjna: Dagmara Małysza
Redakcja: Maciej Szklarczyk
Korekta: Weronika Werewka
Przygotowanie indeksu: Dagmara Małysza
Projekt okładki i opracowanie graficzne: Studio Graficzne Punkt Widzenia
Skład: Edycja

ISBN 978-83-277-2422-9

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
tel. 12 62 93 200
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA WYSYŁKOWA
tel. 12 62 93 260
www.wydawnictwowam.pl

Druk: K&K • Kraków

Człowiek jako egzystencja wyobcowana

1

Soteriologia zmierzająca w swoich poszukiwaniach do uchwycenia istoty zbawienia nie jest dziedziną wyizolowaną ani samowystarczalną, lecz stanowi funkcję antropologii, bez której stałaby się refleksją mglistą, abstrakcyjną, podatną na ideologizację i w konsekwencji niewiarygodną. Z tego powodu racjonalny filozoficzny dyskurs o zbawieniu wymaga wpierw znalezienia odpowiedzi na fundamentalne pytania antropologiczne. Kim/czym jest człowiek? Jaka jest aktualna kondycja ludzka? Co powinien czynić, czym powinien być i na co wolno mu żywić nadzieję? Prawda o zbawieniu wiąże się ściśle z prawdą o człowieku. Na nieredukowalny związek między soteriologią i antropologią zwrócił uwagę Adolphe Gesché – twierdził, że człowiek, chcąc zrozumieć siebie, „zawsze pukał do drzwi bogów"[1]. Chociaż od czasów nowożytnych coraz częściej próbuje on zrozumieć siebie jako podmiot bez związku z transcendencją, to jednak – jak zauważa Hannah Arendt – pytanie o człowieka wydaje się wciąż nie mniej teologiczne niż pytanie o Boga, którego idea może wydatnie pomóc w myśleniu na temat zbawienia ludzkiej egzystencji[2].

Człowiek pozostaje dla siebie nieusuwalną zagadką łączącą się z poczuciem niedosytu poznania, bytu i szczęścia. Wszelkie próby uwolnienia się od brzemienia enigmatyczności własnego bytu za pomocą racjonalności, wiary, ideologii czy też techniki prowadzą ostatecznie do życia na mieliznach nieautentyczności i do marginalizacji tego, co w nas dotkliwie niewyrażalne i nieuchwytne. W obliczu zagrażającego współczesnym ludziom niebezpieczeństwa bezrefleksyjnego przeżywania człowieczeństwa Tillich i Schillebeeckx trafnie uchwycili dramatyczny moment ludzkiej egzystencji, wyrażający się zarówno w stanie jej bolesnego wyobcowania, jak i społecznego zniewolenia. Ich antropologia ukazująca człowieka jako wyobcowaną egzystencję stanowi podstawę do wyeksplikowania istotnego związku zbawienia z nadzieją, wolnością i pragmatyką bytu ludzkiego oraz zdemaskowania wszelkich prób samozbawienia.

---

1 A. Gesché, *Człowiek*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2005, s. 7.

2 Por. A. Gesché, *Człowiek*…, s. 11.

1.1. Egzystencja a doświadczenie kontrastu

1.1.1. Egzystencjalny upadek w interpretacji Tillicha

W samym centrum Tillichowskiej antropologii leży przekonanie, że człowiek nie jest bytem scalonym, lecz wewnętrznie rozdartym. Związane z tym rozdarciem napięcie ontologiczne znajduje swój wyraz w symbolu „upadku", który stanowi ważny element doktryny chrześcijańskiej. Symbol ten charakteryzuje się uniwersalnym znaczeniem antropologicznym i jego sens – zdaniem Tillicha – wykracza poza zawarte w Biblii mityczne opowiadanie o upadku Adama, odnosząc się bardziej do platońskiej intuicji transcendentnego upadku duszy opisywanego przy pomocy języka mitycznego. W ujęciu Platona świat nie jest w pełni bytem realnym, egzystencja zaś wiąże się ze sferą mniemania, błędu i zła. Prawdziwym bytem jest królestwo wiecznych idei, czyli esencji. Człowiek upadł z esencjalnego królestwa, osuwając się w egzystencję, którą można określić jako wystąpienie z potencjalności. W filozofii Platona człowiek musi powrócić do królestwa esencji. Egzystencja człowieka jest ujmowana jako upadek z tego, czym jest on istotowo. Z tej racji egzystencja jest w jakiejś mierze utratą prawdziwej esencjalności, odpadnięciem od swej istoty. Nie jest to jednak całkowite wykorzenienie człowieka z bytu esencjalnego, w którym partycypuje on dzięki swej pamięci. Egzystencja wyrażająca zachodzący w rzeczywistości fundamentalny rozłam między potencjalnością a aktualnością polega na występowaniu z niebytu absolutnego lub relatywnego. Występowanie człowieka z potencjalności jest wychodzeniem z niebytu relatywnego, czyli stawaniem się tym, czym do tej pory byt ludzki jeszcze nie był. Aktualizacja polega na przezwyciężeniu relatywnego niebytu i porzuceniu stanu potencjalności, przy jednoczesnym pozostawaniu w nich. Człowiek jako skończoność jest mieszaniną bytu i niebytu[3]. W akcie aktualizacji nigdy nie realizuje w pełni swych potencjalności. Zawsze pozostaje ontycznie rozpięty między egzystencją a esencją.

Tillich dostrzega ogromną różnicę między esencją a egzystencją, kładąc nacisk na fakt, że ani człowiek, ani wszechświat nie mają tej doskonałości co Bóg, który sytuuje się poza dramatycznym rozłamem między bytem esencjalnym a egzystencjalnym. W Nim nie istnieje żadna różnica między esencją a egzystencją, gdyż jest On wiecznie tym, czym jest, czyli, mówiąc językiem arystotelesowskim, „czystym

3 Por. TS II, s. 26.

aktem" (*actus purus*), absolutną aktualizacją wszelkich potencjalności. Natomiast w przypadku człowieka ontologicznie rozumiana egzystencja oznacza „wy-stawanie" z niebytu, który zagraża mu w sensie zarówno względnym, jak i absolutnym. W interpretacji Tillicha egzystencja oznacza realizację tkwiących w człowieku potencjalności mimo oporu stawianego przez niebyt. Ludzka egzystencja wiąże się z głębokim przekonaniem o skończoności własnego bytu, o wpisanym we własną strukturę niebycie, który wciąż zagraża byciu człowieka, rodząc w nim samym nieustanne poczucie lęku: przed losem i śmiercią, przed pustką i bezsensem oraz przed winą i potępieniem. Wspomniane trzy typy lęku znajdują swoje apogeum w rozpaczy stanowiącej najgłębszy wyraz niezdolności człowieka do samoafirmacji z powodu panującej nad nim mocy niebytu[4]. Tillichowska analiza destrukcyjnych elementów obecnych w ludzkiej egzystencji – nazwana przez Krzysztofa Mecha mianem *via negationis* – prowadzi do odkrycia najbardziej radykalnych form negacji w ludzkim doświadczeniu, do których należy polimorficzny lęk kulminujący w stanie rozpaczy. Mimo swej negatywności rozpacz jest dla Tillicha drogą do doświadczenia mocy bycia, które może zostać nazwane nieokreśloną, bezkształtną i bezpojęciową „wiarą absolutną"[5].

Zarówno chrześcijański symbol „upadku Adama", jak i platoński symbol „upadku dusz" nie wskazują na jakieś wydarzenie z przeszłości, lecz wyrażają ludzką sytuację w wymiarze powszechnym. Dokonując filozoficznej interpretacji „upadku", Tillich ujmuje jego sens jako przejście od esencji do egzystencji. W odróżnieniu od ujęć idealistycznych i naturalistycznych podkreśla, że w analizie ludzkiej egzystencji należy zawsze pytać o źródło jej negatywności. Traktowanie aktualnej egzystencji człowieka jako jego naturalnego stanu lub rozumienie jej wyłącznie jako różnicy między idealnością a realnością jest wyrazem utopii albo ideologii, gdyż stanowi całkowicie nieracjonalne lekceważenie realnej siły ludzkiej wolności i jej rzeczywistego wpływu na kształt historii. Człowiek posiada świadomość własnego egzystencjalnego wyobcowania, które polega na oderwaniu od gruntu swego bytu, od innych bytów i od samego siebie[6]. Wbrew tezie Hegla o przezwyciężeniu ludzkiego wyobcowania poprzez dokonane już w dziejach

4 Por. MB, s. 77.

5 Por. K. Mech, *Logos wiary. Między boskością a racjonalnością*, Kraków 2008, s. 415–419.

6 Por. TS II, s. 48.

pojednanie jednostki i społeczeństwa Tillich zdecydowanie podkreśla, że ludzkie indywiduum jest realnie wyobcowane z prawdziwego bytu. Chociaż człowiek w stanie wyobcowania jest wrogi względem swego bytu, to jednak nie jest od niego całkowicie odłączony. Analogicznie wrogość ludzkiej egzystencji wobec Boga nie oznacza braku przynależności do Niego, lecz *ipso facto* ją afirmuje, gdyż sam fakt występowania nienawiści wskazuje jednocześnie na możliwość pojawienia się miłości. W ramach Tillichowskiej antropologii człowiek odczuwa, że w pewnym sensie nie jest sobą, jego tożsamość jest wewnętrznie rozbita. Krótko mówiąc, jako byt egzystencjalny nie jest on tym, czym esencjalnie jest i powinien być[7]. W tak zarysowanej sytuacji egzystencjalnej człowiek odkrywa w sobie napięcie między bytem a powinnością. Jest ono bolesnym doświadczeniem stanu bycia rzuconym w świat i zarazem głębokiego uwikłania w fundamentalną kwestię bytu w obliczu zatrważającej możliwości niebytu. Ontologiczna wrażliwość prowadzi Tillicha do sformułowania najważniejszego pytania o byt człowieka w sytuacji wstrząsającego zagrożenia, jaką stanowi dla niego możliwość niebytu. Jak słusznie zauważa Krzysztof Mech, antropologiczna refleksja Tillicha mocno eksponuje tezę, że człowiek jest w świecie, który już został mu w jakimś sensie uprzednio dany. Stąd też „bycie-w-świecie" poprzedzające wszelką refleksję o człowieku musi być uwzględnione jako podstawa nierozerwalnego korelatu „ja–świat", co w skrócie oznacza, że właściwa droga od antropologii do teologii prowadzi koniecznie przez ontologię[8].

Tillich formułuje interesujące pytanie: jak możliwe jest przejście od esencji do egzystencji? Sensowna odpowiedź musi – jego zdaniem – uwzględnić dwa istotne aspekty antropologiczne: biegunowość wolności i przeznaczenia oraz skończoność bytu ludzkiego. Tillich zwraca uwagę, że ludzka wolność pomimo swej realności posiada zawsze charakter ograniczony ze względu na ludzką skończoność. W stosunku do absolutnej wolności Boga jest ona zawsze wolnością skończoną. Wolność człowieka wyraża się w posługiwaniu się mową, w umiejętności stawiania pytań pod adresem świata i samego siebie, w formułowaniu imperatywów moralnych, w zdolności do namysłu, konstruowania struktur wyobrażeniowych, tworzenia świata techniki, sztuki, nauki, teorii i pragmatyki. Wśród tak wielu wyrazów ludzkiej wolności Tillich dostrzega jeszcze jeden szczególny jej aspekt, którym jest moc

7 Por. TS II, s. 48.

8 Por. K. Mech, *Chrześcijaństwo i dialektyka*…, s. 37.

człowieka do przeczenia samemu sobie i swej esencjalnej naturze, czyli zdolność do wyrzeczenia się swego człowieczeństwa. Wolność zawierająca w sobie wszystkie potencjalności jest jednak stale ograniczana przez przeciwstawny biegun, którym jest przeznaczenie. Nawet wolność samozaprzeczania jest ograniczana przez przeznaczenie, gdyż jest możliwa tylko w kontekście uniwersalnego przejścia od esencji do egzystencji. W swej refleksji eleuterologicznej Tillich nie pomija fenomenu wolności od Boga, która jest cechą struktury wolności jako takiej. Brak możliwości negacji Boga stanowiłby poważny argument przeciwko ludzkiej wolności, bez której człowiek zostałby sprowadzony do rzędu rzeczy, stając się jedynie jedną z nich. Wielkość człowieka polega również na możliwości odwrócenia się od Boga. Jedynie człowiek wyposażony w wolność jest zdolny do odłączenia się od Boga. W tym momencie uwidacznia się powaga i niejako ciężar daru wolności wraz z całą jej ambiwalencją. Tillich dochodzi do wniosku, że w perspektywie wolności wielkość i słabość człowieka są czymś identycznym, ich ścisły związek jest nie do rozerwania nawet przez samego Boga, gdyż usunięcie jednej z nich pociągnęłoby w konsekwencji eliminację drugiej[9]. Ostatecznie możliwość przejścia od esencji do egzystencji zależy od wszystkich cech wolności, która jest warunkiem *sine qua non* uniwersalnie rozumianego egzystencjalnego upadku.

Analizując motywy pobudzające do wspomnianego wyżej przejścia, Tillich wprowadza dobrze opisującą byt esencjalny metaforę „marzycielskiej niewinności" (*dreaming innocence*). Wyraża ona taki stan umysłu, który jest zarazem czymś realnym i nierealnym. Jest on antycypacją tego, co aktualne. Tillich przestrzega przed rozumieniem esencjalnej natury ludzkiej jako stanu występującego w konkretnej epoce historycznej i w określonym miejscu. Zdecydowanie odrzuca historyczno-geograficzną koncepcję raju lub ideę prehistorycznego „złotego wieku". Esencjalność jest utopią i potencjalnością, stanem poprzedzającym aktualność, egzystencję i historię. Esencjalna natura człowieka nie jest rzeczywistością porzuconą w dalekiej przeszłości, lecz występuje w każdym stadium jego rozwoju, przyjmując formę egzystencjalnej deformacji[10].

Aktualizacja potencjalności ukrytych w stanie marzycielstwa prowadzi zawsze do ich egzystencjalnego zniekształcenia. Metafora marzycielskiej niewinności wskazuje na potencjalność bytu ludzkiego,

9 Por. TS II, s. 36–37.

10 Por. L. Gilkey, *Gilkey on Tillich*, New York 1990, s. 119–122.

która sama nie jest jeszcze jego doskonałością. Staje się nią dopiero w świadomym zjednoczeniu z egzystencją. Zdaniem Tillicha, istnieje możliwość, że potencjalność człowieka zostanie wyprowadzona poza samą siebie. Przechodzenie ze stanu potencjalności do aktualności może zostać metaforycznie porównane do przebudzenia, w którym człowiek dzięki egzystencjalnym doświadczeniom uświadamia sobie swój obecny ontologiczny status jako bytu wyobcowanego, dotkniętego poczuciem zarówno odpowiedzialności, jak i winy.

Dostrzeżona przez Tillicha możliwość przejścia od niewinnego marzycielstwa do egzystencji została przez niego określona mianem nieuniknionej pokusy, która uparcie dąży do wytrącenia człowieka ze stanu niekwestionowanych i nierozstrzygniętych potencjalności. Tillich nie waha się postawić pytania o faktor sprawiający wyprowadzenie marzycielskiej niewinności poza nią samą. Poszukując adekwatnej odpowiedzi, powraca do analizy pojęcia „skończonej wolności". Człowiek, w odróżnieniu od wszelkich innych bytów, jest świadomy nie tylko swego istnienia, lecz również swej skończoności, którą dramatycznie odczuwa jako lęk. Tillich, wierny egzystencjalistycznej tradycji wywodzącej się z myśli Kierkegaarda[11], sięga tu po niemieckie słowo „Angst" (lęk), które w jego przekonaniu wydaje się najlepszym sposobem wyrażenia poczucia skończoności, doświadczenia siebie jako mieszaniny bytu i niebytu i wreszcie świadomości bycia zagrożonym przez niebyt. Podczas gdy wszystkie pozaludzkie byty „doświadczają" skończoności tożsamej z lękiem, człowiek jako świadoma egzystencja dodatkowo i wyjątkowo łączy z lękiem wolność. Tillich proponuje, aby ludzką wolność z racji jej skończoności określać mianem „wolności w niepokoju" lub „niespokojną wolnością"[12]. Niemiecki filozof – podobnie jak Kierkegaard – podkreśla różnicę między strachem a lękiem. Podczas gdy strach ma swój konkretny przedmiot i z tego powodu można się mu przeciwstawić, lęk nie ma przedmiotu jako takiego i dlatego jest odkrywany dopiero w sytuacji zagrożenia własnego bytu[13]. Nie można jasno zidentyfikować jego ognisk, gdyż dopada on człowieka zewsząd[14]. Lęk jest, według Tillicha, siłą napędową

---

11 Por. R. Králik, *Kierkegaard and His Influence on Tillich's Philosophy of Religion*, „European Journal of Science and Theology" 2015, Vol. 11, No 3, s. 187.

12 TS II, s. 39; PN, s. 200.

13 Por. M. Wojewoda, *Koncepcja lęku Paula Tillicha na tle filozofii współczesnej*, [w:] *Filozofia jako sposób czuwania i konceptualizowania ludzkiego losu*, red. J. Bańka, Katowice 1999, s. 80.

14 Por. S.A. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, tłum. A. Szwed, Warszawa 2002, s. 81.

w przejściu od esencji do egzystencji i zarazem operatywnym pojęciem służącym do opisu tego ontycznego przeskoku. W nawiązaniu do biblijnego opowiadania o upadku wskazuje na pojawiające się w człowieku pewne pragnienie grzechu, które filozoficznie nazywa „wzbudzoną wolnością". Rodzi się ono w obliczu boskiego zakazu spożywania owoców z drzewa poznania dobra i zła. W interpretacji Tillicha sam zakaz dany przez Stwórcę jest argumentem przemawiającym za istnieniem bytowego rozłamu między Bogiem a stworzeniem. Rozłam ten domaga się zakazu, gdyż zakłada występujące u człowieka grzeszne pragnienie, które sytuuje się pomiędzy grzechem a niewinnością. Nie jest jeszcze grzechem, ale równocześnie nie jest już niewinnością[15].

W stanie marzycielskiej niewinności wolność i przeznaczenie trwają w harmonii, ale dzieje się to kosztem braku aktualizacji. Ich jedność ma charakter esencjalny, potencjalny, lecz równocześnie skończony. To właśnie potencjalna skończoność jest – zdaniem Tillicha – szczególnie wrażliwa i podatna na napięcie oraz rozdarcie, które pojawiają się wówczas, gdy skończona wolność osiąga stan świadomości siebie i chce się zaktualizować. „Wzbudzona wolność" to wolność uświadomiona, dynamiczna, pragnąca realizować siebie poprzez aktualizację swych potencjalności. W tym momencie pojawia się jednak reakcja ze strony marzycielskiej niewinności, która chce zachować samą siebie. Człowiek odczuwa lęk związany z podwójnym niebezpieczeństwem zatracenia siebie: po pierwsze z powodu niezaktualizowania swoich potencjalności, po drugie na skutek ich egzystencjalnego zaktualizowania. Ostatecznie człowiek w ramach swojej skończonej wolności odkrywa moc, która pozwala mu na samoaktualizację polegającą na wyjściu ze stanu marzycielskiej niewinności[16].

Analizując przejście od esencji do egzystencji, Tillich podkreśla, że jest ono faktem pierwotnym i ontologicznym przeskokiem. W żadnej mierze nie ma charakteru strukturalnej konieczności. Nie należy pojmować tego faktu w sensie chronologicznym, jako jednego z wielu wydarzeń historycznych lub prawydarzenia u progu ludzkiej historii[17]. Tillich zdecydowanie wyklucza istnienie historycznego stadium esencjalnej dobroci. Jego zdaniem, nie było w przeszłości i nie będzie w przyszłości na ziemi żadnej urzeczywistnionej utopii. Przejście

15 Por. TS II, s. 39.

16 Por. TS II, s. 38–39.

17 Por. D. Musser, J. Price, *Tillich (Abingdon Pillars of Theology)*, Nashville 2010, s. 28.

od esencji do egzystencji nie powinno być interpretowane jako wydarzenie przeszłe, gdyż jest ono wciąż czymś ważnym i aktualnym. Stanowi uniwersalną własność bytu skończonego. Powinno być zatem rozpatrywane jako rzeczywistość ontologicznie poprzedzająca i warunkująca wszelkie wydarzenia rozgrywające się w czasie i przestrzeni. W odpowiedzi na pytanie o źródło egzystencji Tillich, powołując się na myśl Orygenesa i Kanta, wyraźnie stwierdza, że egzystencji nie można wyprowadzić z jakiegoś indywidualnego wydarzenia w czasie i przestrzeni. Ma ona wymiar uniwersalny, co oznacza, że przejście od esencji do egzystencji oraz stworzenie utożsamiają się. Zaktualizowane stworzenie i wyobcowane istnienie są identyczne[18].

Mit o „upadku" zarówno w wersji chrześcijańskiej, jak i humanistycznej ukazuje tragiczno-uniwersalny charakter egzystencji. Nie dosłowne, lecz symboliczne odczytanie mitu pozwala na sformułowanie tezy, że ludzka egzystencja jest zakorzeniona zarazem w dwóch rzeczywistościach: w etycznej wolności i w tragicznym uniwersalnym przeznaczeniu. Dla uzasadnienia powyższej tezy Tillich przywołuje dwa argumenty. Po pierwsze, żaden indywidualny akt egzystencjalnego wyobcowania nie jest odosobnionym dziełem wyizolowanej jednostki, lecz jest aktem ludzkiej wolności osadzonym zawsze w uniwersalnym przeznaczeniu egzystencji. Po drugie, każda etyczna decyzja człowieka jest aktem zarówno wolności, jak i uniwersalnego przeznaczenia. W konsekwencji w każdym jednostkowym akcie ludzkiej wolności realizuje się upadły lub, inaczej mówiąc, wyobcowany charakter bytu. Negowanie związku etycznej wolności z tragicznym przeznaczeniem prowadzi do całkowitego niezrozumienia ludzkiej kondycji. Tillich zdaje sobie sprawę z tego, że jedność tych elementów zawsze była i pozostaje problematyczna. Nadmierne eksponowanie stanu egzystencjalnego wyobcowania prowadzi do pesymistycznej wizji człowieka i może stanowić pretekst do moralnego usprawiedliwienia ustrojów totalitarnych posługujących się opresyjnymi działaniami w celu zmuszenia człowieka do zaangażowania w proces budowania lepszego świata, co wiąże się z poniżaniem jego godności w imię wyższych, ideologicznie określonych celów. Niemniej jednak lekceważenie stanu ludzkiego wyobcowania prowadzi do powstania zupełnie nierealistycznej, skrajnie optymistycznej wizji człowieka, według której zgodnie z intuicją Rousseau ludzkie życie w idyllicznym stanie natury było szczęśliwe, niewinne i wolne, stając się pasmem cierpień dopiero

18 Por. TS II, s. 47.

na skutek uwarunkowań społecznych[19]. W kontekście powyższych skrajnych ujęć antropologicznych Tillich postuluje, aby chrześcijaństwo rozwijało umiarkowaną i realistyczną wizję człowieka, w ramach której etyczny i tragiczny element w ludzkim samowyobcowaniu pozostają w równowadze. W każdej jednostce i w każdej grupie społecznej występuje skomplikowany splot zróżnicowanych elementów, który sprawia, że przeznaczenie i wolność oraz tragedia i odpowiedzialność wiążą się ze sobą nierozerwalnie. W konsekwencji – konkluduje Tillich – w każdej ludzkiej sytuacji moralny i tragiczny element egzystencjalny wzajemnie się przenikają[20].

Kolejnym ważnym problemem poruszanym przez Tillicha w jego egzystencjalnej antropologii jest kwestia odpowiedzialności za upadek rozumiany filozoficznie jako przejście od esencji do egzystencji. Niemiecki myśliciel próbował się z nim uporać, dokonując przynajmniej częściowej demitologizacji biblijnego opowiadania o upadku Adama. W tym celu sformułował koncepcję konstruktywnych i destrukcyjnych mocy bytu splatających się ze sobą i walczących przeciwko sobie w człowieku. Odrzucając realistyczną i substancjalną koncepcję aniołów i demonów, Tillich koncentruje się na samej strukturze egzystencji kryjącej w sobie ambiwalentne moce bytu, które w religijnym języku mitologicznym nazywane są aniołami lub demonami. W mitach zachodzi specyficzne pomieszanie mocy bytu z bytami, dzięki czemu w mitologicznych narracjach na decyzje człowieka mają wpływ różne byty pozaludzkie: Bóg, aniołowie, demony, siły natury. Nawet utożsamienie symbolu rajskiego węża z symbolem zbuntowanych aniołów nie doprowadziło w doktrynie chrześcijańskiej do zwolnienia człowieka z odpowiedzialności za upadek. Tillich podkreśla, że człowiek jest przynajmniej w pewnym zakresie odpowiedzialny za przejście od bytu esencjalnego do bytu egzystencjalnego, ponieważ tylko on posiada skończoną wolność będącą warunkiem moralnej oceny jego działań. Człowiek nie jest wyłącznie skończoną wolnością, lecz bytem skupiającym i jednoczącym w sobie wszystkie inne pozaludzkie wymiary rzeczywistości. Należy przy tym pamiętać, że ludzka wolność nie jest rzeczywistością odseparowaną od uniwersalnego przeznaczenia, lecz została w nim głęboko zakorzeniona. Z tej racji pogląd sugerujący idealistyczne oddzielenie niewinnej natury od winnego człowieka musi

19 Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 6, *Od Wolffa do Kanta*, tłum. J. Łoziński, Warszawa 2005, s. 63–64.

20 Por. TS II, s. 42–43.

zostać uznany za błędny, gdyż nie uwzględnia skomplikowanych relacji między bytem ludzkim a naturą[21]. Nie można wskazać na żaden konkretny historyczny moment, w którym człowiek i natura doznaliby przemiany z bytów dobrych na złe, ponieważ przejście od esencji do egzystencji nie jest jednostkowym wydarzeniem historycznym, dokonanym w czasie i przestrzeni, lecz stanowi ponadhistoryczną jakość wszelkich wydarzeń historycznych[22].

Obecnie dzięki osiągnięciom nauk przyrodniczych i społecznych zdecydowanie wzrosła świadomość, że w każdej decyzji człowieka biorą udział czynniki biologiczne, psychologiczne i socjologiczne. Człowiek dzięki swemu powiązaniu ze światem bytów pozaludzkich jest egzystencją, której wolności nie utożsamia się z indeterminacją. W akcie wolności człowieka uczestniczą wszystkie zintegrowane ze sobą popędy, które wpisują się w świadomą decyzję i sprawiają, że uniwersum natury z wszelkimi swoimi zróżnicowanymi siłami działa poprzez człowieka stanowiącego jego organiczną cząstkę[23]. W konsekwencji trzeba podkreślić, że w człowieku natura uczestniczy zarówno w jego dobrych, jak i złych czynach, oddzielenie człowieka od natury jest zaś niemożliwe ze względu na fakt wzajemnej głębokiej partycypacji. Na tej podstawie można stwierdzić, że pogląd Tillicha o wszechświecie uczestniczącym w każdym akcie ludzkiej wolności i reprezentującym w nim stronę przeznaczenia wydaje się racjonalnym uzasadnieniem tezy o nierozerwalnym związku wyobcowanej ludzkiej egzystencji z uniwersalną wyobcowaną egzystencją świata.

1.1.2. Schillebeeckxa koncepcja egzystencji rzuconej-w-świat-przeciwieństw

W odróżnieniu od Tillicha punktem wyjścia w refleksji nad ludzką egzystencją nie jest dla Edwarda Schillebeeckxa analiza mitu adamickiego zawierającego ideę ontologicznie zinterpretowanego upadku, lecz radykalny zwrot poznawczy ku szeroko rozumianemu ludzkiemu doświadczeniu, które stanowi jedno z naczelnych kryteriów w tworzeniu sensownych i zrozumiałych wypowiedzi teologicznych kierowanych do współczesnego człowieka. W związku z tym flamandzki

21 Por. TS II, s. 44–45.
22 L. Gilkey, *Gilkey on Tillich*…, s. 115–118.
23 Por. TS II, s. 46.

dominikanin w swoich badaniach naukowych nie poszukuje jakiejś „objawionej" antropologii, lecz koncentruje się na współczesnym, uniwersalnie dostępnym fenomenie d o ś w i a d c z e n i a k o n t r a s t u (*contrastervaring*). Mimo nieco mglistej i wieloznacznej nazwy doświadczenie kontrastu – w rozumieniu Schillebeeckxa – oznacza rzeczywistość konkretną, poznawczo uchwytną i egzystencjalnie całkowicie nieusuwalną. Stanowi ono radykalne, podstawowe, społeczne i powszechne doświadczenie o charakterze przed-religijnym i przed-refleksyjnym, które streszcza się w tragicznym doznaniu kontrastu między dobrem a złem. Doświadczenie kontrastu ma charakter źródłowy, fundamentalny i ewidentny, dzięki czemu przemawia do człowieka w sposób bardziej bezpośredni i wiarygodny niż wiedza oferowana przez filozofię, teologię i nauki społeczne[24]. Posługując się w tym miejscu Heideggerowską retoryką, można powiedzieć, że w antropologii Schillebeeckxa człowiek jest bytem rzuconym w świat kontrastów, które nie tyle wybiera, co raczej zastaje. Myśl Schillebeeckxa jest w tym miejscu bliska poglądom Ricoeura twierdzącego, że w historycznym doświadczeniu ludzkim zło jest zawsze czymś uprzednim wobec każdego człowieka, który nie jest jego absolutnym początkiem. Jest ono przekazywane w ramach relacji międzyludzkich, jest nie tylko zdarzeniem, lecz również tradycją[25].

Zdaniem flamandzkiego uczonego wraz ze wzrostem świadomości społecznej człowiek zaczyna się orientować, że jego świat daje mu wystarczająco dużo powodów do braku egzystencjalnej i moralnej satysfakcji. Doświadczenie kontrastu wyraża się w codziennym dostrzeganiu przez człowieka w swoim uniwersum koegzystencji różnych, często sprzecznych wartości: dobra i zła, prawdy i fałszu, miłości i nienawiści, wolności i zniewolenia. Nie sprowadza się ono jednak do prostego zbioru społecznych okoliczności poniżających godność osoby ludzkiej i głęboko raniących jej człowieczeństwo, do których możemy zaliczyć między innymi przemoc, wyzysk, wojnę, niesprawiedliwość, skrajne ubóstwo, terroryzm, handel ludźmi, prostytucję. Doświadczenie kontrastu nie jest też zwykłym osobistym doznaniem zła w postaci własnego cierpienia, śmierci bliskiej osoby, rozpaczy, lęku przed przyszłością, niechcianej samotności i tym podobnych. Jest ono przede wszystkim głębokim odczuciem, że samo człowieczeństwo znajduje się

24 Por. MVG, s. 25.

25 Por. P. Ricoeur, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986, s. 293.

w stanie zagrożenia na skutek działania licznych i bardzo zróżnicowanych faktorów prowadzących do alienacji i zniewolenia ludzkiej egzystencji. Odczucie to kulminuje w uniwersalnym przekonaniu, iż rzeczywistość nie jest tym, czym może i czym powinna być[26]. W tym punkcie poglądy Schillebeeckxa i Tillicha wyraźnie korespondują ze sobą i spotykają się w fundamentalnym dla reprezentantów filozofii egzystencjalistycznej (Søren Kierkegaard, Karl Jaspers, Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel) przeświadczeniu, że człowiek zarówno w swym bycie indywidualnym, jak i w swych społecznych odniesieniach nie jest egzystencją spełnioną, zintegrowaną, szczęśliwą i wyzwoloną, i z tej racji realizuje się w ciągłym przezwyciężaniu zastanej rzeczywistości[27]. Niezgoda na ten stan rzeczy otwiera przestrzeń do refleksji nad potrzebą, źródłem, istotą i sposobem urzeczywistnienia zbawienia.

W reakcji na wyżej opisane doświadczenie kontrastu Schillebeeckx – pod wpływem myśli Theodora Adorna[28] – proponuje, by zastosować metodę negatywnej dialektyki polegającej na połączeniu radykalnej społecznej krytyki „poharatanej" rzeczywistości z próbą wypracowania pozytywnych projektów życia w nowej sytuacji egzystencjalnej. Wszelkie negatywne doświadczenia znane i dostępne współczesnemu człowiekowi kryją w sobie moc, która stanowi żywiołową siłę inspirującą do podjęcia walki o świat bardziej ludzki i troski o integralne *humanum*. Doświadczenie zła i cierpienia, przemocy, zniewolenia i wszelkich form opresji leży u podstaw oraz jest źródłem ludzkiego sprzeciwu wobec świata, który nie jest tym, czym być powinien. Na gruncie negatywnych doświadczeń pojawia się ludzkie „nie" dla rzeczywistości, w której rozgrywa się dramat wieloaspektowej dehumanizacji ludzkiej egzystencji. Niebezpieczeństwo radykalnego zatracenia człowieczeństwa rodzi w ludziach uczucie oburzenia (*verontwaardiging*), które dodatkowo wzmaga brak akceptacji dla wszelkich form zniewoleń, zarówno zastanych, jak i wciąż generowanych w świecie. Mimo niezaprzeczalnego zła, w które tragicznie została uwikłana ludzka egzystencja, Schillebeeckx stanowczo odrzuca dualistyczną koncepcję rzeczywistości pogrążonej w odwiecznej walce dwóch niepojednanych światów dobra i zła. Podkreśla, że w egzystencjalnym zderzeniu z realnym złem nie należy tworzyć mitologicznych wizji o proweniencji manichejskiej, lecz akcentować jedność danego

26 Por. TT, s. 128.
27 Por. S. Wszołek, *Wprowadzenie do filozofii religii*, Kraków 2004, s. 118–119.
28 Por. T. Adorno, *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986.

nam w doświadczeniu świata, którego ambiwalentny charakter przejawia się w enigmatycznym współistnieniu dobra i zła, sensu i nonsensu, piękna i brzydoty, prawdy i kłamstwa, heroizmu i bestialstwa[29].

Według Schillebeeckxa doświadczenia kontrastu mają charakter epifanijny w podwójnym znaczeniu. Odsłaniają zarówno szeroki obszar egzystencjalnego cierpienia człowieka w wymiarze indywidualnym i społecznym, jak też ukazują możliwy do zaakceptowania dla krytycznej mentalności współczesnych zsekularyzowanych ludzi kontekst doświadczenia zbawienia przychodzącego od Boga za pośrednictwem humanitarnych działań ludzkich. Tylko w kontekście wysiłku solidarnego przezwyciężania negatywnych doświadczeń kontrastu chrześcijańskie przesłanie o Bogu przynoszącym człowiekowi zbawienie może zostać dziś zauważone, usłyszane i przyjęte, gdyż w tej konkretnej tragicznej sytuacji egzystencjalnej jest ono wyrażone w sensownych i powszechnie zrozumiałych świeckich terminach charakteryzujących ludzką aktywność humanitarną. Wszelkie działania ludzkie zmierzające do wyzwolenia człowieka ze stanu zniewolonej egzystencji są konwergentne z centralną ideą chrześcijańskiego orędzia o Bogu zbawicielu, który *ex definitione* nie chce śmierci człowieka, lecz pragnie jego wyzwolenia i szczęścia. Chrześcijańska obietnica zbawienia przychodzącego od strony Transcendencji spotyka się w tym kulminującym punkcie z immanentnymi tendencjami emancypacyjnymi i ruchami wyzwoleńczymi dążącymi do autentycznej poprawy losu ludzkiej egzystencji[30].

Według Schillebeeckxa doświadczenia kontrastu nie ograniczają się wyłącznie do religijnych przeżyć, które *explicite* wiążą się z kwestią transcendentnego zbawienia i domagają się refleksji ściśle teologicznej, lecz obejmują swoim zasięgiem wszelkie ludzkie tragiczne sytuacje egzystencjalne opisane i wyrażone także w języku świeckim, które ze względu na swoją negatywność generują pytania dotyczące możliwości i warunków dostąpienia immanentnego zbawienia. Doświadczenia kontrastu mają charakter uniwersalny, gdyż uczestniczą w nich ludzie zarówno wierzący, jak i niewierzący. Tworzą one swoistą platformę spotkania ludzi o bardzo różnych światopoglądach i religijnych przekonaniach, których łączy głębokie przeświadczenie o potrzebie i realnej możliwości wybawienia szerokich rzesz ludzkich ze stanu opresji i zniewolenia spowodowanego głównie społecznymi

29 Por. TT, s. 129.
30 Por. MVG, s. 26–27.

czynnikami dehumanizacji. Doświadczenia kontrastu wyrażone przez ludzi w zróżnicowanych formach narracji wymagają nieustannej interpretacji, nie mogą pozostać bez refleksji krytycznej, muszą stać się niejako siłą napędową wszelkich ludzkich działań zmierzających do naprawy świata[31]. Mówiąc językiem Metza, doświadczenia kontrastu nie mogą być negowane, ignorowane, minimalizowane, gdyż stanowią „niebezpieczną pamięć" (*dangerous memory*), która, przywołując realizm niewinnego cierpienia, narusza codzienny tok życia i wzywa do krytycznej oceny wszystkich społecznych oraz politycznych systemów skłonnych do łamania praw osoby ludzkiej.

Schillebeeckx broni się przed zarzutem promowania pesymistycznej filozofii życia, mocno podkreślając w swej antropologii fragmentaryczny charakter doświadczeń kontrastu, których konstelacja i natężenie ulegają wciąż zmianie. W stanowisku tym pobrzmiewa echo poglądów Fichtego, Schellinga i Hegla, którzy w punkcie wyjścia przyjmowali jedność rzeczywistości, podlegającej następnie w dynamicznym procesie rozpadowi i fragmentaryzacji, po to, aby ostatecznie powrócić do nowej, doskonalszej jedności. Zdaniem Schillebeeckxa eliminowanie bądź przemilczanie w dyskursie filozoficznym pozytywnych aspektów świata byłoby aktem intelektualnej nieuczciwości wobec radykalnie pluralistycznej rzeczywistości i zarazem brakiem elementarnego realizmu w jej percepcji. Bez wątpienia w świecie obok zła istnieją takie wartości jak dobro, piękno, prawda, wolność, radość, szczęście, sens. Przyjmują one jednak postać fragmentaryczną i są nieustannie zagrożone lub faktycznie negowane przez niesprawiedliwość, kłamstwo, przemoc, terroryzm. Wobec ewidentnego doświadczenia kontrastu, jakim jest cierpienie niewinnych osób, ludzie podejmują różne próby jego racjonalizacji, począwszy od usprawiedliwienia aktualnej sytuacji egzystencjalnej ocenianej jako stan równowagi dobra i zła, aż do uznania jej za przejaw postępującej dekadencji moralnej, prowadzącej nieuchronnie do całkowitego zakwestionowania dobrej strony świata. Jednak w ujęciu Schillebeeckxa historia pozostaje wciąż rzeczywistością otwartą, wolną od determinującego fatum, dynamiczną we wszelkich swych wyrazach kulturowych, społecznych, politycznych i moralnych, podatną na możliwą zmianę zarówno w złym, jak i dobrym kierunku. Wbrew potocznemu mniemaniu doświadczenia kontrastu nie generują wśród ludzi defetyzmu, lecz rozpalają

31 Por. E. Schillebeeckx, *Theologisch geloofsverstaan anno 1983*, Baarn 1983, s. 131–132.

w człowieku poczucie niezgody na egzystencję zniewoloną oraz czynny sprzeciw wobec ideologii konserwujących i usprawiedliwiających egzystencjalny *status quo* współczesnego człowieka. Dla Schillebeeckxa sprzeciw wobec zła uwydatnionego w doświadczeniu kontrastu staje się – podobnie jak dla Karla Jaspersa[32] – płomieniem nadziei na możliwość przemiany tragicznej sytuacji i zarazem apelem do podjęcia konkretnych działań zmierzających do tej przemiany urzeczywistnienia. Zatem liczne doświadczenia kontrastu, w które człowiek jest uwikłany, stanowią swoistą przestrzeń soteriologicznego przebudzenia, uświadomienia sobie znaczenia zbawienia dla przyszłości ludzkości i odpowiedzialności za jego choćby fragmentaryczną obecność w świecie. Doświadczenia kontrastu są w pewnym sensie świeckim proroctwem płynącym niejako z głębi świata oczekującego na pozytywną transformację, są *implicite* głosem nadziei na lepszą przyszłość oraz wiary w odpowiedzialność człowieka zdolną ocalić jego zagrożone i zranione człowieczeństwo, ostatecznie stają się dla każdego podmiotu ludzkiego zobowiązaniem do wypowiedzenia otwartego „tak" dla naprawy świata, przy jednoczesnym „nie" dla wszystkiego, co dehumanizuje człowieka, do zaangażowania się *hic et nunc* w nieustanny proces zbawienia indywidualnych ludzi i całych społeczeństw[33].

Wydaje się, że początkiem procesu immanentnego zbawienia jest w ujęciu Schillebeeckxa poważne potraktowanie doświadczenia kontrastu, które ze względu na dialektyczne powiązanie negatywności i pozytywności skłania konkretnego człowieka do wyrażenia zdecydowanego sprzeciwu (*verzet*) wobec wszelkich form zła, rodząc w nim równocześnie nadzieję na możliwość solidarnego przezwyciężenia zniewolonej egzystencji ludzkiej i wiarę w moralną siłę swego człowieczeństwa. Posługując się w tym miejscu językiem Józefa Tischnera, można powiedzieć, że człowiek, biorąc udział w dramacie świata, odkrywa samego siebie nie tylko jako podmiot aksjologiczny, lecz również jako „Ja soteriologiczne"[34]. Na płaszczyźnie dostępnego wszystkim ludziom doświadczenia kontrastu mogą spotkać się ze sobą zarówno wierzący, jak i niewierzący. Jedni i drudzy są w stanie

---

32 Por. K. Jaspers, *Filozofia egzystencji*, tłum. D. Lachowska, Warszawa 1990, s. 138. Por. R. Rudziński, *Karl Jaspers o człowieku i historii*, [w:] *Filozofia XX wieku*, red. Z. Kuderowicz, t. 1, Warszawa 2002, s. 221–235.

33 Por. E. Schillebeeckx, *The Understanding of Faith. Interpretation and Criticism*, [w:] *The Collected Works of Edward Schillebeeckx*, Vol. 5, London 2014, s. 80–88.

34 Por. K. Tarnowski, *Józefa Tischnera myślenie…*, s. 52.

usłyszeć i zrozumieć „mowę" świata tęskniącego za wolnością, sprawiedliwością, miłosierdziem i pokojem. Dla wierzących „proroctwo świata" wzywające do odpowiedzialnego zaangażowania w dzieło wyzwolenia ludzi z wszelkich opresji będzie interpretowane w terminach teologicznych jako subtelny głos Boga przenikającego swą zbawczą obecnością wszystkie struktury świata i przemawiającego „oddolnie" do człowieka poprzez wydarzenia historii[35]. Dla niewierzących troska o wybawienie ludzkości ze stanu społecznej alienacji będzie praktyczną odpowiedzią na „krzyk zagrożonego człowieczeństwa", solidarną obroną przed dehumanizacją i nieświadomym spotkaniem z Transcendencją w akcie miłości okazanej drugiemu człowiekowi.

Schillebeeckx proponuje, aby solidarne działania ludzi wierzących i niewierzących zmierzające do naprawy świata określić mianem „konsensusu z nieznanym" (*consensus met het onbekende*)[36]. Enigmatyczne słowo „nieznane" nie może zostać zdefiniowane. Mimo to kryje ono w sobie uniwersalną intuicję dotyczącą innego, lepszego, chociaż nieistniejącego jeszcze świata. „Konsensus z nieznanym" oznacza przede wszystkim aprioryczną otwartość człowieka na wszystko, co nowe, przyszłe, nieznane, lepsze i bardziej ludzkie. Staje się ona możliwa tylko wówczas, gdy człowiek poruszony głęboką niewyrażalną pojęciowo intuicją podejmuje decyzję nawrócenia rozumianego jako ruch ku słusznej zmianie[37]. Dzięki negatywnemu doświadczeniu kontrastu człowiek jest w stanie odczuć w sobie „coś" z Transcendencji, stanowiącej ostateczny Grunt jego bytu i zarazem imperatyw moralny.

W pismach Schillebeeckxa wybrzmiewa często wątek sprzeciwu, protestu oraz oporu wobec zróżnicowanych form i czynników zła społecznego uznawanych za sytuacje absurdalne (zniewolenie, zmarginalizowanie, wyobcowanie, uprzedmiotowienie, wykorzystanie). Motyw ten wyraźnie nawiązuje do idei buntu obecnej w filozofii Alberta Camusa, którego twórczość Schillebeeckx poznał podczas naukowego pobytu w Paryżu i traktował jako antropologiczny, subiektywny i pomocniczy *locus theologicus*. Dla francuskiego egzystencjalisty każda absurdalna sytuacja kryje w sobie otwartość na możliwość jej zakwestionowania, które dokonuje się przez bunt rozumiany jako swoista permanentna konfrontacja człowieka z absurdem. Bunt wyraża

35 Por. GFM, s. 92.

36 Por. MVG, s. 25–26.

37 Por. K. McManus, *Suffering in the Theology of Edward Schillebeeckx*, „Theological Studies" 1999, Vol. 60, s. 487.

zdecydowaną niezgodę człowieka na obecny w świecie absurd, jest wyrazem sprzeciwu wobec pasywnie rozumianej nadziei i wszelkiej postawy konformistycznej podporządkowującej człowieka absurdowi. Absurd, nazywany przez Camusa „grzechem bez Boga", nie powinien być interpretowany w perspektywie żadnego religijnego mitu jako uzasadniona kara za winy człowieka poszukującego sensu egzystencji. Rozgrywa się on bowiem poza winą i karą, prowokując do codziennego sprzeciwu, który powinien stać się regułą życia[38].

Pod wpływem rozwijanej przez Camusa idei człowieka zbuntowanego (*l'homme révolté*)[39] Schillebeeckx doszedł do przekonania, że chrześcijańska teologia i myśl religijna nie mogą pozostać wyłącznie na poziomie skomplikowanych rozważań teoretycznych, stanowiących owoc hermeneutycznej refleksji nad ludzką egzystencją uprawianej w duchu Gadamera. Powinny w jej świetle podjąć trud ukształtowania nowej świadomości człowieka, zdolnego do czynnego i solidarnego sprzeciwu wobec absurdalnych czynników dehumanizujących i alienujących byt ludzki, który w boskim akcie stwarzania (*creatio continua*) wciąż pozostaje przeznaczony do życia szczęśliwego, sensownego, wolnego, pojednanego i godnego przeżycia[40].

Kończąc przeprowadzone w tym paragrafie analizy, dochodzę do przekonania, że wypracowana przez Schillebeeckxa społeczna, historyczna i kontekstualna wizja człowieka uwikłanego w liczne doświadczenia kontrastu może stanowić twórcze dopełnienie Tillichowskiej koncepcji indywidualnej, upadłej i złamanej egzystencji ludzkiej. Negatywne doświadczenia nie muszą z konieczności stać się powodem destrukcyjnej rozpaczy, gdyż w swej ambiwalentnej i dialektycznej strukturze kryją wystarczająco dużo siły, by nie tylko wzbudzić u współczesnego człowieka soteriologiczną ciekawość, lecz również zrodzić nadzieję na możliwość osiągnięcia immanentnego zbawienia w świecie dotkniętym syndromem paraliżującego lęku przed przyszłością.

---

38 Por. M. Kałuża, *Elementy filozofii absurdu w dramaturgii Alberta Camusa*, Kraków 2016, s. 102–103.

39 Por. A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, tłum. J. Guze, Warszawa 2002; tegoż, *Mit Syzyfa*, tłum. J. Guze, Warszawa 2001; J. Foley, *Albert Camus. From the absurd to revolt*, Stocksfield 2008.

40 Por. MVG, s. 47–48; GL, s. 774–775; IR, s. 62–63, a także A. Rego, *Suffering and Salvation. The Salvific Meaning of Suffering in the Later Theology of Edward Schillebeeckx*, Leuven 2006, s. 219–221.

1.2. Znamiona i konteksty wyobcowania

1.2.1. Niewiara, *hybris* i pożądliwość w rozumieniu Tillicha

W swojej antropologicznej refleksji Paul Tillich nie poprzestaje wyłącznie na filozoficznym uzasadnieniu egzystencji człowieka jako stanu wyobcowania z gruntu swego bytu, z innych bytów i z samego siebie, lecz podejmuje próbę opisu egzystencjalnego wyobcowania i jego autodestrukcyjnych konsekwencji. W nawiązaniu do definicji grzechu zawartej w Augsburskim Wyznaniu Wiary formułuje i poddaje ontologicznej interpretacji trzy zasadnicze znamiona wyobcowania, którymi są niewiara, *hybris* i pożądliwość.

Analizując pierwsze z tych znamion wyobcowania, Tillich podkreśla, że n i e w i a r a nie stanowi prostej dezakceptacji doktrynalnego nauczania Kościoła, lecz w swym rdzeniu jest aktem personalnym, angażującym całą osobowość człowieka, w której dynamicznie współistnieją elementy zarówno teoretyczne, jak też praktyczne i emocjonalne. W konsekwencji niewiara – rozumiana tu ontologicznie i w duchu św. Augustyna – oznacza taki akt lub stan, w którym człowiek w swej egzystencjalnej samorealizacji w całości swego bytu zwraca się ku sobie i jednocześnie odwraca się od Boga, niszcząc przy tym esencjalną jedność z transcendentnym Gruntem własnego bytu. Tragiczny wymiar tego ontologicznego zwrotu zawiera się w nieuniknionym splocie indywidualnej wolności i uniwersalnego przeznaczenia. W ten sposób osobista odpowiedzialność człowieka za stan niewiary zostaje przez Tillicha ściśle powiązana z tragiczną uniwersalnością, na którą człowiek został niejako skazany z racji skończoności swego bytu. Aktualizacja samego siebie powoduje w konsekwencji popadnięcie w stan odwrócenia się od Boga na płaszczyźnie poznawczej, wolitywnej i emocjonalnej[41].

Czym jest w swej istocie poznawcze odwrócenie się od Boga? Zdaniem Tillicha nie należy traktować owego odwrócenia jako zwykłej negacji Boga, gdyż ma ono znaczenie zdecydowanie ontologiczne. Polega ono bardziej na utracie poznawczego uczestnictwa człowieka w Bogu niż na udzielaniu negatywnych odpowiedzi na zawsze w jakimś sensie nieudolnie formułowane pytania o Boga. Sam fakt ich

41 Por. TS II, s. 50. Por. J. Kristensen, *Body and Hope. A Constructive Interpretation of Recent Eschatology by Means of Phenomenology of Body*, Tübingen 2013, s. 101–102; R. Schacht, *Alienation*, New York 2015, s. 208–210.

występowania świadczy o utracie poznawczej jedności z Bogiem. Pytając bowiem o Niego, człowiek potwierdza swój stan wyobcowania z Boga. Trzeba przy tym podkreślić, że wyobcowanie to nie utożsamia się jednak ze stanem radykalnego odcięcia od Boga[42].

Oprócz aspektu poznawczego niewiara będąca oznaką wyobcowania obejmuje również wymiar wolitywny. Stanowi ona ontologicznie rozumiane odłączenie ludzkiej woli od woli Boga, zerwanie ich więzi i harmonii. W odróżnieniu od powszechnie przyjmowanej etycznej i jurydycznej koncepcji niewiary jako nieposłuszeństwa wobec Bożych nakazów Tillich proponuje, aby w analizie egzystencjalnej dostrzegać głębszy bytowy poziom niewiary, która jest znamieniem stanu wyobcowania człowieka ze źródła prawa. W opinii niemieckiego myśliciela zarówno samo występowanie nakazów i zakazów, jak też ludzka potrzeba prawa zakładają już fakt oddzielenia woli ludzkiej od woli Bożej i są potwierdzeniem tego stanu rzeczy.

Rozpatrując emocjonalny aspekt niewiary, Tillich zwraca uwagę, że nie jest ona zwyczajnym egoizmem rozumianym jako skrajna forma miłości własnej, lecz na poziomie ontycznym stanowi przejście lub nawet bardziej osunięcie się ze stanu szczęśliwości boskiego życia do stanu życia odłączonego od swego gruntu. Tillich twierdzi, że jaźń człowieka w celu uzyskania zdolności do kochania Boga i bycia kochaną musiała spełnić niezbędny warunek, którym było porzucenie boskiego centrum przez ludzkie duchowe centrum. Również w wymiarze emocjonalnym niewiara wyraża się w bytowym zerwaniu jedności miłości własnej i miłości Boga, które łączą się doskonale w bliżej nieokreślonym boskim centrum[43]. Sam fakt przeżywania własnego życia na poziomie hedonistycznego odłączenia od prawdziwej boskiej szczęśliwości i zarazem obecna w egzystencji ludzkiej e u d a j m o n i c z n a tęsknota wyrażająca się w poszukiwaniu absolutnego szczęścia stają się swoistym argumentem przemawiającym *à rebours* za tragicznym i uniwersalnym odpadnięciem ludzkiej jaźni od Boga.

W swoim wywodzie na temat niewiary jako pierwszej oznaki stanu alienacji Tillich dochodzi do wniosku, że jest ona wyobcowaniem człowieka z Boga dokonanym w centrum własnego bytu lub, inaczej mówiąc, w centrum własnej jaźni. Ponadto zauważa, że niewiara, którą znacznie lepiej byłoby wyrażać za pomocą neologizmu b e z-w i a r a (*un-faith*), jest czymś identycznym z b e z-m i ł o ś c i ą (*un-love*)

42 Por. TS II, s. 50.
43 Por. TS II, s. 51.

rozumianą jako wypaczona miłość własnej jaźni i swego świata. Jej degeneracja dokonuje się wówczas, gdy przestaje przenikać przez to, co skończone, w kierunku jego nieskończonego gruntu. B e z - m i ł o ś ć radykalnie odrzuca byty skończone jako manifestację nieskończonego i w konsekwencji nie chce się z nim zjednoczyć. Jest ona radykalnym zaprzeczeniem miłości w formie *agape*, która na bazie sprawiedliwości pragnie być zjednoczona ze wszystkim, od czego jest oddzielona, i nie może być nigdy mylona z innymi jakościami miłości, takimi jak: eros, przyjaźń, współczucie, sentyment[44]. Zdaniem Tillicha bez-wiara utożsamiona z bez-miłością może być słusznie nazwana w języku religijnym grzechem, gdyż ewidentnie wskazuje na zniszczenie esencjalnej jedności z Bogiem będące najbardziej wewnętrzną cechą grzechu[45]. Widać w tym miejscu wyraźnie, że w filozoficznej teologii niemieckiego myśliciela wyobcowanie ludzkiej egzystencji zostało opisane przy użyciu kategorii stanowiących zaprzeczenie ontologicznie zinterpretowanych wiary i miłości. Opis ten wskazuje, że egzystencjalne wyobcowanie człowieka nie dokonuje się wyłącznie na poziomie moralnym, lecz dotyczy jego wymiaru bytowego.

Drugim wyrazem stanu wyobcowania człowieka jest, według Tillicha, rzeczywistość wyrażona za pomocą greckiego rzeczownika *hybris*, którego adekwatne przetłumaczenie na języki nowożytne nastręcza wciąż wiele trudności. W rozumieniu niemieckiego filozofa *hybris* oznacza stan „samowywyższenia człowieka do sfery boskości"[46]. Osiągnięcie tego stanu jest możliwe dla człowieka ze względu na jego wyjątkową pozycję ontologiczną wśród innych bytów. Posiadając nie tylko świadomość, lecz również samoświadomość, człowiek jako jedyny spośród bytów skończonych odkrywa swoją wielkość, godność i niejako boski „stygmat". Uzyskuje zdolność do transcendowania samego siebie i swojego świata, dzięki czemu otwiera się przed nim ekskluzywna możliwość uczynienia z siebie ośrodka, w którym koncentrują się wszystkie elementy jego świata. Można odnieść wrażenie, że Tillich przypisuje człowiekowi niesamowitą zdolność do tworzenia z własnego bytu jakiegoś egzystencjalnego centrum zarówno dla siebie, jak też dla swojego świata. W konsekwencji człowiek jako centrum siebie i świata w perspektywicznej retrospekcji uświadamia sobie swoją wolność i potencjalną nieskończoność. Jednocześnie zdaje sobie sprawę

44 Por. MPA, s. 88–89.
45 Por. TS II, s. 51.
46 TS II, s. 53.

ze swojej skończoności, która tragicznie hamuje i ogranicza szalony pęd ku bezgranicznej aktualizacji wolności pozwalającej na realizację najgłębszego pragnienia wyjścia ze stanu zniewalającej faktyczności[47].

Podczas gdy w starożytnej greckiej tragedii ludzka próba wynoszenia się ponad swoją skończoność prowokowała destrukcyjny gniew ze strony zazdrosnych bogów, w tradycji starotestamentalnej *hybris* znalazła przejmujący wyraz w obietnicy skierowanej do Ewy, której wąż sugerował, że po spożyciu owocu z drzewa poznania dobra i zła osiągnie status równy Bogu. Siłą napędową popychającą człowieka w stronę *hybris* jest jego wielkość wyrażająca się w wewnętrznej dynamice samoświadomości swego ontologicznego usytuowania pomiędzy aktualną skończonością a potencjalną nieskończonością. Zdaniem Tillicha *hybris* nie powinna być rozumiana jako pycha, której przeciwieństwem byłaby pokora. Nie jest ona konkretną jakością moralną, lecz stanowi rzeczywistość uniwersalną, dotyczącą każdej istoty ludzkiej, w której dokonuje się swoiste ontologiczne zakrzywienie, totalny całoosobowy zwrot ku własnej jaźni traktowanej jako centrum świata i własnego bytu. Głównym przejawem *hybris* we wszystkich jej historycznych konkretyzacjach jest brak respektowania przez człowieka jego skończoności, słabości, niewiedzy i niepokoju, przy jednoczesnym absolutyzowaniu partykularnej prawdy, dobra, piękna, twórczości i wszelkich kreacji kulturowych, które niesłusznie stają się przedmiotem ostatecznego zatroskania. Uniwersalna ludzka *hybris* wyrażająca się w ukrytym pragnieniu „bycia jak Bóg" prowadzi nieuchronnie do dezintegracji i upadku każdej wielkiej kultury. Widać więc wyraźnie, że ma wymiar społeczny i wpływa na los ludzkości. Samowywyższenie jakiejś grupy dokonuje się zawsze poprzez jednostki popadające w stan *hybris*. Bliżej nieokreślona demoniczna struktura sprawia, że człowiek, odmawiając akceptacji własnej skończoności, dokonuje nieuprawnionego pomieszania naturalnej samoafirmacji z destrukcyjnym samowywyższeniem[48].

Na oznaczenie trzeciego przejawu wyobcowania ludzkiej egzystencji Tillich używa terminu „pożądliwość" (*concupiscentia*), który rozumie jako „nieograniczone pragnienie wciągnięcia całej rzeczywistości w obręb własnej jaźni"[49]. Oddzielenie egzystencji od esencji

---

47 Por. U.C. Scharf, *The Paradoxical Breakthrough of Revelation. Interpreting the Divine-Human Interplay in Paul Tillich's Work 1913–1964*, Berlin-New York 1999, s. 97–98.

48 Por. J.H. Thomas, *Tillich*, New York 2000, s. 95.

49 TS II, s. 54.

sprawia, że każda jednostka ludzka pragnie się ponownie połączyć ze swym gruntem bytu. Poczucie ontologicznego ubóstwa skłania człowieka do poszukiwania nieograniczonej obfitości we wszelkich jej możliwych formach. Maksymalistyczne pragnienie posiadania wszystkich dóbr posiada charakter wszechobejmujący, odnosząc się do wymiarów fizycznego, poznawczego, materialnego i duchowego. Redukowanie pożądliwości wyłącznie do sfery przyjemności seksualnej stanowi przykład bezkrytycznej recepcji neoplatońskiej dewaluacji seksu obecnej w myśli św. Augustyna i Lutra. Zdaniem Tillicha w egzystencjalistycznej literaturze, sztuce, filozofii i psychologii można bez trudu odnaleźć symbole wyrażające sens wszechobejmującej pożądliwości. Postacie Nerona, Don Juana i Fausta symbolizują ludzi owładniętych szalonym pragnieniem bezwzględnie władczego, seksualnego i poznawczego wciągnięcia wszechświata w sferę własnej jaźni i skończoności.

Sama wieloznaczność słowa „pożądliwość" domaga się bardziej szczegółowego opisu oznaczanej przez nie rzeczywistości. W tym celu Tillich sięga do Freudowskiej teorii „libido" i Nietzscheańskiej koncepcji w o l i m o c y, które w jego przekonaniu mogą stanowić pomoc w odkryciu dotychczas niedostrzeganych aspektów ludzkiej egzystencji. Używane przez Freuda pojęcie libido oznacza nieograniczone i nigdy niezaspokojone pragnienie pozbycia się seksualnych napięć i uzyskanie przyjemności na skutek ich rozładowania. Elementy libido znajdują się w najwyższych duchowych działaniach i przeżyciach, które jednak nigdy nie przynoszą człowiekowi pełnego zadowolenia ze swej twórczości. Stłumione lub niepohamowane libido rodzi w jednostce pragnienie pozbycia się samego siebie jako człowieka. Zdaniem Tillicha analizy ludzkiej natury dokonane przez Freuda są trafne jedynie w odniesieniu do egzystencjalnego opisu człowieka. Nigdy niezaspokojone libido stanowi znamię stanu wyobcowania człowieka z jego esencjalnej natury, której się sprzeciwia. Zupełnie inaczej interpretowane jest libido w esencjalnej relacji człowieka do siebie i do swojego świata. W tym ujęciu nie jest ono destrukcyjną pożądliwością wyrażającą się w niekończącym się pragnieniu wciągnięcia całego świata w partykularną ludzką egzystencję, lecz stanowi jeden z harmonijnie połączonych ze sobą elementów miłości, na którą składają się *eros*, *philia* i *agape*. Libido jako pragnienie nie sytuuje się w radykalnej opozycji wobec miłości, lecz zostaje przez nią przyjęte do siebie. W abstrakcyjnym i dość zawiłym wywodzie Tillich dochodzi do konkluzji, że pożądliwością będącą oznaką wyobcowania ludzkiej egzystencji nie jest

libido samo w sobie, lecz libido zniekształcone, które w odróżnieniu od miłości zamiast pragnąć innej istoty ludzkiej chce wyłącznie przyjemności za jej pośrednictwem[50].

Innym ważnym pojęciem wykorzystanym przez Tillicha w analizie natury ludzkiej pożądliwości jest sformułowana przez Nietzschego wola mocy. Wywarło ono duży wpływ na ukształtowanie współczesnej mentalności zarówno w dziedzinie polityki, jak też teorii społecznych. Specyfika tego pojęcia tkwi w tym, że jest ono częściowo symbolem i z tej racji nie powinno być rozumiane dosłownie. Zdaniem Tillicha wola mocy nie może zostać sprowadzona ani do świadomego psychicznego aktu woli, ani do mocy rozumianej jako sposób kierowania ludźmi poprzez innych ludzi. Należy ją raczej interpretować ontologicznie jako symbol oznaczający naturalną ludzką samoafirmację wynikającą z posiadanej przez człowieka mocy bytu, która nie jest jednak jakością wyłącznie ludzką, lecz własnością uniwersalną, przenikającą wszelki istniejący byt. Wola mocy jest symbolem typowej dla życia dynamicznej samorealizacji i w aspekcie esencjalnym słusznie może być uznana za pełną dobroci samoafirmację człowieka. Jednak w wymiarze egzystencjalnym wola mocy wyraża się w dążeniu człowieka do bezgranicznej mocy bytu i staje się dwuznaczna. Owo dążenie – podobnie jak w przypadku Freudowskiego libido – przeobraża się w nieograniczoną życiową siłę napędową, generującą w ludzkim bycie ogromne pragnienie spoczynku, które może zostać zaspokojone jedynie przez autonegację woli. Chociaż Nietzsche – jak słusznie zauważa Tillich – stara się przezwyciężyć ten nieokreślony i bezkierunkowy popęd woli mocy poprzez waloryzację odwagi jako skutecznego remedium zdolnego wchłonąć w siebie wszelkie negatywności bytu, to jednak rezygnując ze wskazania norm i zasad koniecznych do oceny woli mocy, sprawia, iż nabiera ona znamion destrukcyjnych i demonicznych, stając się kolejnym symbolem pożądliwości będącej wyrazem wyobcowania. Ostatecznie, w sytuacji kiedy zarówno libido, jak też wola mocy zostają wykorzenione z miłości, zaczynają one w konsekwencji odgrywać rolę negatywnych czynników degenerujących ludzką bytowość i prowadzących do jej wewnętrznej dezintegracji[51].

Zaprezentowane wyżej znamiona wyobcowania, jakimi są niewiara, *hybris* i pożądliwość, wskazują wyraźnie, że w ujęciu Tillicha zarówno człowiek, jak też każdy inny byt w swym esencjalnym charakterze

50 Por. TS II, s. 56.
51 Por. TS II, s. 57.

jest czymś dobrym, natomiast na skutek aktualizacji popada w stan uniwersalnego wyobcowania, które jest w jakiejś mierze przeciwne dobru. W kontekście tego stwierdzenia należy zadać pytanie: jaki jest związek pojęcia wyobcowania z pojęciem grzechu? W odpowiedzi na postawiony problem Tillich zauważa, że chociaż wyobcowanie nie jest terminem biblijnym, to jednak wiele zawartych w Biblii opisów ludzkiej egzystencji pośrednio wskazuje na fakt wyobcowania. Mimo to nie należy eliminować z języka religijnego słowa „grzech", ponieważ zawiera on w sobie pewien zakres treści niemożliwej do wyrażenia za pomocą terminu „wyobcowanie". Zdaniem Tillicha termin „grzech" najlepiej wyraża „osobowy charakter wyobcowania w zderzeniu z jego stroną tragiczną"[52]. Wyraźnie wskazuje na osobistą wolność, winę i odpowiedzialność człowieka będącego w stanie wyobcowania. W pierwszym rzędzie grzech dotyczy stosunku człowieka do Boga, a dopiero wtórnie stanowi nieposłuszeństwo wobec prawa moralnego. Jeśli wiarę zinterpretujemy ontologicznie jako stan jedności z Bogiem, to wszystko, co jest wynikiem odpadnięcia od Boga, odłączenia od esencji i zerwania z nią ontycznej więzi, możemy określić mianem grzechu fundamentalnego, będącego podstawą, warunkiem i uzasadnieniem wszystkich szczegółowych grzesznych uczynków dokonywanych przez ludzi znajdujących się w stanie egzystencjalnego wyobcowania. Widać więc, że rezygnacja z posługiwania się terminem „grzech" w opisie ludzkiej egzystencji i zastąpienie go słowem „wyobcowanie" doprowadziłyby do błędnego przekonania, iż człowiek nie ponosi żadnej osobistej odpowiedzialności za stan egzystencjalnej alienacji będącej skutkiem samoaktualizacji swego bytu, lecz pozostaje jedynie uwikłany w obiektywną uniwersalność wyobcowania, którego tragizm polega na byciu niewinnym więźniem przeznaczenia. Tymczasem człowiek jako skończona wolność jest jedynym bytem podatnym na „kompulsje egzystencjalnego wyobcowania"[53]. Jest on egzystencją zniewoloną w tym sensie, że przeznaczenie bierze w niewolę ludzką wolność bez jej eliminowania. Zniewolenie woli jest doświadczeniem wyłącznie ludzkim, nie dotyczy świata natury, w którym mimo pewnej spontaniczności nigdy nie występuje realna wolność. Zniewolenie nie prowadzi do destrukcji woli. Ono zakłada esencjalną wolność woli, która w akcie samorealizacji może popaść w egzystencjalną niewolę. Wolność w warunkach egzystencji nie może sama

52 TS II, s. 49.
53 TS II, s. 78.

ponownie połączyć tego, co wyobcowane, z tym, z czego zostało ono wyobcowane. Chociaż człowiek jako skończona wolność posiada pewną bytową moc, to jednak jest ona zbyt słaba, by dokonać ponownego zjednoczenia z Bogiem. Wszelkie ludzkie działania zmierzające w ramach swej skończonej wolności do przezwyciężenia wyobcowania stanowią jedynie rozpaczliwą próbę osiągnięcia zbawienia bez szans na powodzenie. Są one skazane na tragiczną porażkę, gdyż nie respektują podstawowej zasady prymatu Nowego Bytu nad działaniem człowieka i pierwszeństwa Bożej łaski przed ludzką aktywnością. Zniewolona egzystencja jako fatum sama z siebie pozostaje bezradna, bezsilna, smutna i beznadziejna, pozostaje niejako sparaliżowana w sferze wyobcowania i całkowicie niezdolna do odzyskania utraconej jedności z Bogiem, zbyt słaba do podjęcia nowego działania, które może być efektem tylko i wyłącznie Nowego Bytu[54].

Na kanwie Tillichowskiego opisu ludzkiej kondycji pojawia się ważna kwestia dotycząca problemu odpowiedzialności i osobistej winy człowieka za stan jego wyobcowania, któremu podlega on jako skończona wolność. Nawiązując do klasycznego rozróżnienia między grzechem pierworodnym (dziedziczonym) a grzechem aktualnym, Tillich przypomina zasadniczo niekwestionowany pogląd, że ludzkość jako całość żyje w stanie wyobcowania. Jego uniwersalny charakter jest skutkiem przejścia od esencji do egzystencji, którego symbolem jest biblijny opis upadku pierwszych ludzi. Przejście to, mające swoje tragiczne skutki dla ludzkiego bytu, nie dokonało się jednak jako konkretne historyczne p r a z d a r z e n i e, które mogłoby zostać ujęte chronologicznie. Mianem owego przejścia określamy raczej uniwersalne przeznaczenie człowieka do egzystencji w stanie nieuniknionego wyobcowania, które nie tyle niszczy ludzką wolność, co ją zniewala. Należy przy tym pamiętać, że sam stan egzystencjalnego wyobcowania nie jest dla Tillicha tożsamy z grzechem, który musi być aktem osobowym rozumianym jako odpowiedź na wyobcowanie spowodowane rozdzieleniem esencji i egzystencji. Stan egzystencjalnego wyobcowania jest zatem tylko predyspozycją do grzechu, który zawsze musi być osobistym aktem człowieka. Mimo ewidentnej i odważnej tendencji do konstruowania nowego języka religijnego Tillich nie rezygnuje z tradycyjnego pojęcia grzechu, które podkreśla osobistą decyzję w akcie popełnianego przez człowieka zła. W konsekwencji grzechem jest nie tyle egzystencjalne wyobcowanie, co raczej świadoma ludzka niewiara (*unbelief*),

54 Por. TS II, s. 79.

hybris (*pride*) i pożądliwość (*concupiscence*). Ponieważ człowiek nie jest bytem zredukowanym do poziomu wyizolowanego podmiotu, który byłby w stanie podejmować wolne decyzje w oderwaniu od społeczeństwa i kultury, grzech ludzki posiada zawsze wymiar zarówno indywidualny, jak i kolektywny. Ten ostatni jest skutkiem partycypacji konkretnych jednostek w naznaczonej grzechami kulturze tworzonej przez ludzkość doświadczającą destrukcyjnych sił i struktur społecznych, które z racji swej potężnej przewagi nad indywidualnymi osobami słusznie mogą zostać nazwane czynnikami demonicznymi[55].

Realistyczne spojrzenie na człowieka będącego w stanie wyobcowania domaga się uwzględnienia związku przeznaczenia z jego wolnością. Tillich proponuje, aby w filozoficznym opisie wyobcowania wyróżnić dwa aspekty: faktyczny i aktualny. Wyobcowanie jako fakt należałoby rozumieć jako uniwersalne przeznaczenie, natomiast jako akt oznaczałoby indywidualną aktualizację uniwersalnego faktu wyobcowania związaną z kwestią wolności, odpowiedzialności i osobistej winy człowieka[56]. Aktualizacja ta dokonuje się na skutek wszystkich wolnych aktów człowieka. W żadnym wypadku nie należy oddzielać wyobcowania jako faktu od wyobcowania jako aktu. Przeznaczenie jest zarówno indywidualnym przeznaczeniem jednostki, jak też przeznaczeniem uniwersalno-ludzkim. Jeśli wyobcowanie jako fakt jest nieuniknionym losem człowieka, to w konsekwencji jego wolność nigdy nie może się realizować poza przeznaczeniem. Wolność i przeznaczenie są ze sobą ściśle złączone, tworząc nierozerwalną jedność zauważalną w codziennych ludzkich wyborach, na co szczególnie wskazuje doświadczanie poczucia winy. Analizując akt wyobcowania i związaną z nim ludzką odpowiedzialność, Tillich dochodzi do przekonania, że jest on zależny od całego bytu człowieka, włączając w niego zarówno wolne akty dokonane w przeszłości, jak też nieusuwalne uniwersalne przeznaczenie, które zawsze jest również indywidualnym przeznaczeniem.

Biegunowa koncepcja bytu ludzkiego, w którym ściśle zespala się to, co w nim wolne, z tym, co mu przeznaczone, stanowiła przedmiot zróżnicowanych interpretacji, w ramach których wyobcowanie jako fakt wyjaśniano niekiedy przy pomocy kategorii deterministycznych. W zależności od analizowanego aspektu wskazywano przeważnie na fizykalne, biologiczne, psychologiczne, socjologiczne czy kulturowe uwarunkowania odpowiedzialne za stan wyobcowania, wskazując

55 Por. B. Ramm, *Offense to Reasons. A Theology of Sin*, Vancouver 1985, s. 135–137.
56 Por. TS II, s. 58.

odpowiednio na mechanistyczny determinizm, teorię zamierania mocy życia, kompulsywną siłę nieświadomości, efekt klasowego panowania lub niezdolność do edukacyjnej adaptacji. Zdaniem Tillicha żaden z powyższych sposobów wyjaśniania faktu wyobcowania nie jest w stanie wytłumaczyć lub zanegować poczucia osobistej odpowiedzialności, którą posiada człowiek w stanie wyobcowania. Niemniej nie należy lekceważyć ich wartości poznawczej, ponieważ pomagają one zrozumieć element przeznaczenia, w który wciąż uwikłana jest skończona ludzka wolność. Chociaż wydaje się, że deterministyczne interpretacje ludzkiej egzystencji ewidentnie i zawsze zaprzeczają osobistej odpowiedzialności człowieka, to jednak eksperyment myślowy z deterministą poddawanym presji przymusu pozwala to twierdzenie zanegować. Otóż w sytuacji gdy determinista pod przymusem jest nakłaniany do odwołania własnych deterministycznych przekonań, odczuwa on swą odpowiedzialność za podjętą decyzję zarówno w przypadku odmowy, jak też zgody. W analizowanej sytuacji egzystencjalnej objawia się realność świadomości winy człowieka przy jednoczesnym doświadczeniu, że jego wolność decyzji dotycząca wyboru dobra lub zła w każdym momencie ma charakter ściśle określony. W konsekwencji zakres osobistego uczestnictwa jednostki ludzkiej w złym akcie i związany z tym stopień winy ma wpływ na orzeczenie skali odpowiedzialności i wymierzenie wysokości kary. Jednak w aspekcie relacji człowieka z Bogiem ludzki podmiot nie musi rozpatrywać i detalicznie określać stopnia swej winy, gdyż ofiarowane przez Boga pojednanie ma charakter bezwarunkowy i jest całkowitym wybaczeniem w sytuacji całkowitej winy ludzkiej[57].

Byłoby intelektualną nieuczciwością twierdzenie, że Tillich w swym opisie wyobcowania poprzestaje wyłącznie na ukazaniu indywidualnej osoby, jej wolności, przeznaczenia, winy i możliwości pojednania. W żadnej mierze nie kwestionuje on znaczenia społecznej sieci zależności, w której, używając języka Heideggera, żyje i funkcjonuje ludzkie *Dasein*. W kontekście okrucieństwa II wojny światowej w europejskiej refleksji filozoficznej pojawił się temat odpowiedzialności, wstydu, przebaczenia i zbiorowej winy narodu niemieckiego[58], który bywał

57 Por. TS II, s. 59.

58 Por. M.L. Weaver, *Religious Internationalism. The Ethics of War and Peace in the Thought of Paul Tillich*, Macon 2010, s. 162–167; H. Arendt, *Kondycja ludzka*, Warszawa 2000, s. 261–262; K. Jaspers, *Problem winy*, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1982, s. 62–64.

niekiedy w całości potępiany za straszliwe zbrodnie dokonane przez nazistów i przez wiele osób przymuszonych do czynów przestępczych przez aparat totalitarnej władzy. Z powodu ogromnej skali wyrządzonego zła domagano się wyznania winy od całego narodu niemieckiego, łącznie z prześladowanymi przez reżim uczestnikami ruchu oporu i heroicznymi w swym postępowaniu dysydentami[59]. Jak zauważa Hannah Arendt, podczas wojny niemieckie społeczeństwo całkowicie odizolowało się od rzeczywistości, popadając w samooszustwo, zakłamanie i głupotę[60]. Wytworzyło styl myślenia, w którym ujawniła się banalizacja zła polegająca na tym, że nie dostrzegając zła i nie myśląc o nim, można je mnożyć w nieskończoność tylko po to, by przypodobać się swoim zwierzchnikom i wykazać się gorliwością w dążeniu do awansów. W ten sposób niemieckie społeczeństwo w całości wzięło na siebie odpowiedzialność za dopuszczenie do przerażających zbrodni, które nie byłyby możliwe do zrealizowania bez pomysłodawców, wykonawców, kontrolerów, propagandzistów, pomocników, oportunistów i biernych obserwatorów[61].

Dostrzegając złożoność i problematyczność wspomnianej wyżej sytuacji, Tillich stanowczo stwierdza, że nie istnieje wina zbiorowa. W swej argumentacji zwraca uwagę na podstawową różnicę między osobą a grupą społeczną. W przeciwieństwie do grupy społecznej indywidualna osoba posiada w sobie naturalne centrum decyzyjne, które jest jej siłą i elementem zapewniającym tożsamość w działaniu. Natomiast każda grupa społeczna funkcjonuje jako struktura mocy, w której pewne jednostki określają sposób działania wszystkich osób należących do grupy. W rezultacie w jej łonie rodzą się realne lub potencjalne konflikty, które bynajmniej nie powstrzymują jej działania jako całości. Dochodzi wówczas do sytuacji, w której każda jednostka należąca do grupy uczestniczy w jakimś jej szczególnym przeznaczeniu. Nie może się z niego wyplątać, gdyż będąc skończoną wolnością, została uwikłana w stan grupowego przeznaczenia. Nie jest ono niczym innym jak pewną formą społecznej konkretyzacji uniwersalnego przeznaczenia ludzkości, które w żadnej mierze nie zależy od indywidualnego człowieka. W związku ze stanem nierozerwalnego zjednoczenia wolności

59 Por. R.G. Vansittart, *The Black Record of Germany – Past, Present and Future?*, New York 1944.

60 Por. H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 1987.

61 Por. J. Hołówka, *Etyka w działaniu*, Warszawa 2002, s. 363–365.

z przeznaczeniem trzeba wyraźnie podkreślić, że jednostka nie ponosi winy za przestępstwa dokonane przez członków swej grupy w sytuacji, gdy sama ich nie popełniła. Jednak w tym miejscu Tillich niespodziewanie wprowadza kategorię winy pośredniej. Jednostki, które same nie popełniły czynów przestępczych, nie są bezpośrednio winne zbrodni dokonanych przez innych członków grupy. Chociaż nie są one winne jako sprawcy zła, to jednak wciąż pozostają winne jako podmioty uczestniczące w tragicznym przeznaczeniu całej ludzkości, które zawsze jakoś się konkretyzuje w przeznaczeniu tej specyficznej grupy społecznej. Ich wina polega na przyczynieniu się do przeznaczenia, w ramach którego dokonały się przestępstwa popełnione przez bezpośrednich sprawców. W licznych emitowanych przez amerykańskie radio przemówieniach skierowanych do narodu niemieckiego Tillich jako zdecydowany przeciwnik nazizmu *expressis verbis* opisywał istotę zbiorowej winy Niemców, polegającej na czynnym i biernym wspieraniu rasistowskiej ideologii, eksterminacji Żydów, ludobójstwa innych narodów, tolerancji dla rządów Hitlera i aprobaty zbrodni wojennych[62].

Snując filozoficzną refleksję nad pośrednią winą ludzi bezpośrednio niewinnych, Tillich dochodzi do szokującej konkluzji, że „nawet ofiary tyranii w danym narodzie są winne tej tyranii"[63]. Ku zdziwieniu czytelnika zakres winy za ten stan rzeczy rozciąga on znacznie szerzej, obejmując nim przedstawicieli innych narodów i wreszcie całą ludzkość. Argumentem przemawiającym za powszechną winą każdego człowieka za zbrodnie popełniane przez niektórych członków narodów rządzonych przez władzę tyranii jest fakt uniwersalnego przeznaczenia człowieka, którego częścią jest przeznaczenie popadnięcia pod władzę tyranii. Według Tillicha również jednostka doświadczająca cierpień z racji swego sprzeciwu wobec zbrodni popełnionych przez innych członków narodu powinna uznać choćby cząstkę swej odpowiedzialności za przeznaczenie swego narodu. Wynika to z faktu, że jednostka ta z premedytacją i celowo lub nawet nieświadomie i niechcąco w pewien sposób pomogła w stworzeniu takich warunków, które umożliwiły dokonanie aktualnej zbrodni[64].

Dość radykalny pogląd Tillicha na temat indywidualnego i zbiorowego aspektu uniwersalnego ludzkiego wyobcowania wyraźnie

---

62 Por. *Against the Third Reich. Paul Tillich's Wartime Addresses to Nazi Germany*, ed. R. Stone, Louisville 1998, s. 105–106.

63 Por. TS II, s. 61.

64 Por. TS II, s. 61.

sugeruje, że żaden człowiek nie jest w stanie uniknąć przynajmniej minimalnej odpowiedzialności za zbrodnie popełnione nie tylko przez jego naród, lecz również za zło dokonujące się w innych częściach świata. Nie zwalniają go z tej odpowiedzialności nawet nieświadome i niezamierzone działania. Chociaż niemiecki filozof na poziomie deklaratywnym nie akceptuje koncepcji winy zbiorowej, która w równym stopniu byłaby przypisana wszystkim członkom narodu popełniającego zbrodnie, to jednak, uznając nieuchronność tragicznego wyobcowania jednostki oraz jej kreatywność w budowaniu więzi społecznych, sugeruje, że wina za zło moralne jest nieusuwalnym elementem każdej ludzkiej egzystencji. Być może przyjmowana w gruncie rzeczy przez Tillicha jakaś forma zbiorowej winy i odpowiedzialności narodu popełniającego wielkie zbrodnie wynika z lęku przed tym, że koncepcja wyłącznie indywidualnej odpowiedzialności i winy rozłożonej na wiele jednostek wypełniających określone cząstkowe zadania w całym procesie eksterminacji uniemożliwi ostatecznie pociągnięcie kogokolwiek do odpowiedzialności.

Tillichowska refleksja nad kondycją ludzką daje wystarczające podstawy, by uznać, że człowiek jako byt wyobcowany z własnej esencji nie może sam z siebie wyzwolić się ze stanu winy, w którą został niejako wrzucony na mocy powszechnego przeznaczenia. Z racji realnych społecznych więzi z narodem, społeczeństwem, klanem, grupą, wspólnotą wyznaniową i rodziną każda jednostka ludzka w różnym stopniu jest zawsze winna tego, co dzieje się na świecie, zaciągając winę płynącą z popełnionych czynów lub z partycypacji w tragicznym uniwersalnym przeznaczeniu ludzkości konkretyzującym się w szczególnych predestynacjach tych społeczności, do których faktycznie należy. Poczucie winy i odpowiedzialności przenika dogłębnie wyobcowaną jednostkę ludzką, która jest włączona w grupę będącą w stosunku do niej strukturą mocy. To przejmujące doznanie stanowi dla człowieka fundamentalne doświadczenie egzystencjalne, które zawsze stoi u podstaw pytania o warunki umożliwiające zbawienie człowieka.

1.2.2. Fenomen „zaćmienia Boga" w interpretacji Schillebeeckxa

Wielu autorów komentujących twórczość Schillebeeckxa zwraca uwagę, że jego myśl ma z założenia charakter niesystemowy i kontekstualny. Z tego względu flamandzki uczony, w przeciwieństwie do Tillicha, nie dokonuje analizy bytu ludzkiego pod kątem identyfikacji oznak