



MARCIN WALCZAK

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II, LUBLIN

MARWAL8@WP.PL

ORCID: 0000-0002-8189-6392

POŚREDNICTWO DUCHA ŚWIĘTEGO W MYŚLI PAULA TILLICHA

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/TiCz.2022.005>

Streszczenie. Temat pośrednictwa jest jednym z istotnych dla teologii dogmatycznej, a także dla dialogu ekumenicznego i międzyreligijnego. Nie ulega wątpliwości, że najważniejszym w chrześcijaństwie jest pośrednictwo Chrystusa, jednak nie wyklucza ono innych pośrednictw. Do świadomości teologów coraz bardziej przebija się pośrednicząca rola Ducha Świętego. Paul Tillich w swojej pneumatologii nie nazywał Ducha Pośrednikiem, jednak ukazywał Go w roli pośredniczącej. Niniejszy artykuł analizuje myśl Tillicha o Duchu Świętym w kluczu pośrednictwa. Najpierw ukazane zostaną podstawy pneumatologii Tillicha, następnie zaś przedstawiona będzie rola Ducha w procesie uświęcenia człowieka. W trzeciej części przedstawione zostaną media, którymi posługuje się Duch Święty, by zapośredniczyć swoją obecność (słowo, sakramenty).

Słowa kluczowe: Paul Tillich, pośrednictwo, pneumatologia, Duch Święty.

Abstract. The Mediation of the Holy Spirit in the Thought of Paul Tillich. The idea of mediation is of great importance to dogmatic theology as well as to ecumenical and interreligious dialogue. There is no doubt that the most important mediation in Christianity is that of Christ, but it does not exclude other forms of mediation. The mediating role of the Holy Spirit is becoming more and more visible to theologians. In his pneumatology, Paul Tillich did not call the Spirit the Mediator, but instead showed Him in an intermediary role. This article examines Tillich's thoughts on the Holy Spirit from the perspective of mediation. First, the fundamentals of Tillich's pneumatology will be presented, and then the role of the Spirit in the sanctification of man will be analyzed.

The third part will present the media that the Holy Spirit uses to mediate His presence (the word, sacraments).

Keywords: Paul Tillich, mediation, pneumatology, Holy Spirit.

Pośrednictwo Ducha Świętego w dziele zbawienia człowieka jest jednym z ważnych tematów teologiczno-dogmatycznych. Temat ten obecnie jest również w rozważaniach o Bożym Duchu, jakie podejmował jeden z wielkich teologów protestanckich XX wieku, Paul Tillich. W niniejszym artykule jego rozważania na temat Ducha Świętego zostaną ukazane właśnie w perspektywie pośrednictwa. W pierwszej części przedstawione zostaną podstawowe założenia pneumatologii Tillicha. Następnie trzeba będzie przeanalizować wpływ Ducha na życie człowieka, ponieważ refleksja o Duchu Świętym w ujęciu Tillicha ściśle wiąże się z antropologią. Warto dodać, że o ile sam Duch nie zostaje przez teologa wprost nazwany pośrednikiem, o tyle mowa jest o pośrednikach (mediach) Ducha¹. A zatem Duch ma swoich pośredników, których używa do tego, by komunikować się z człowiekiem. Temu również wypadnie się przyjrzeć. Przeprowadzone analizy pozwolą na zweryfikowanie tezy, że o Duchu Świętym można i należy mówić w kategoriach pośrednictwa. Nie tylko sam Duch jest pośrednikiem, ale posługuje się On innymi pośrednikami, na przykład sakramentami, by komunikować się z człowiekiem. Pośrednictwo Ducha i pośrednictwo w Duchu to szczególnie istotne zasady teologiczne dzisiaj, w dobie odnowy charyzmatycznej i związanych z nią dyskusji.

1. PODSTAWY PNEUMATOLOGII POŚREDNICZĄCEJ

Pośrednictwo Ducha przypomina w pewien sposób pośrednictwo Chrystusa. Jest to pośrednictwo osoby boskiej, które samo w sobie zawiera inne pośrednictwa i je funduje. Trzeba tu zauważyć, że pokazywanie pośredniczącej roli Ducha Świętego nie jest niczym nowym². Mniej lub

¹ P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 3, tłum. J. Marzęcki (Kęty: Antyk, 2005), 114–121.

² K. Krzemiński, *Wspólnota w Duchu. Historiozbawcze posłannictwo Ducha Świętego w teologii Heriberta Mühlhena* (Lublin: KUL, 2002), 190–191.

bardziej wyraźnie taka rola Ducha była eksponowana od początku teologii reformacyjnej. Znacznymi tematami Monika Waluś, opierając się na Księgach Wyznaniowych luteranizmu, pisała, że ich eschatologia „ukazuje proces uświęcania i zbawienia jako dar Boży, który za pośrednictwem Ducha Świętego zostaje przekazany ludziom”³. Duch Święty także jest pośrednikiem, który zawiera w sobie wszelkie inne pośrednictwo i jest zasadą samego pośrednictwa jako takiego. Na kanwie myśli Tillicha można również powiedzieć, że jak każde teologiczne pośrednictwo dokonuje się w Chrystusie, tak samo każde dokonuje się w Duchu Świętym.

Pneumatologia Tillicha zajmuje czwartą część systemu przedstawionego w dziele *Teologia systematyczna*. Ponadto doktryna Ducha zajmuje poczesne miejsce w wielu innych dziełach i artykułach autora, a także w kazaniach. Warto przedstawić krótki zarys tej nauki, zanim przejdzie się do analizy pod kątem idei pośrednictwa. Przede wszystkim, tak jak w wypadku innych części teologicznego systemu, Tillich pokazuje Ducha Świętego w korelacji z doświadczeniem człowieka. O ile dla Chrystusa korelatem była egzystencja, o tyle dla Ducha korelatem tym jest życie. Teolog stara się pokazać Ducha jako odpowiedź na pytanie o życie człowieka. Zrazu może się to wydawać sztucznym powtórzeniem tego samego, o czym była mowa przy okazji chrystologii. Dla Tillicha jednak życie nie jest bynajmniej tym samym, co egzystencja. Ta ostatnia jest bowiem bytowaniem człowieka w skończoności, w czasie i przestrzeni. Egzystencja wiąże się z wyobcowaniem, jest przeciwieństwem bytu esencjalnego, wiecznego. Życie natomiast jest jednością esencji i egzystencji, jest to całość bycia człowieka, w której zawierają się zarówno elementy egzystencjalne, jak i esencjalne⁴. Życie polega na połączeniu wiecznego bytu, wiecznej prawdy o człowieku z jego konkretną egzystencją w czasie. Wiele miejsca poświęca Tillich opisaniu specyfiki ludzkiego życia i jego dramatu, jakim jest dwuznaczność. Każdy ludzki narażony jest na dwuznaczność, przynosząc nie tylko dobro, ale i destrukcję. W tym wszystkim jednak życie pozostaje jednością. Jest to jedność wielowymiarowa⁵. Til-

³ M. Waluś, *Spiritus Sanctificator. Człowiek wobec Ducha Świętego według «Ksiąg Wyznaniowych» luteranizmu (1529–1537)* (Lublin: KUL, 2010), 261.

⁴ Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 3, 20.

⁵ Idem, „Dimensions, Levels and the Unity of Life,” w *Main Works/Hauptwerke*, t. 6, red. G. Hummel (Berlin–New York: De Gruyter, 1992), 407.

lich pokazuje wielość aspektów życia (materialny, biologiczny, psychiczny, duchowy) i optuje za stosowaniem terminu wymiar, a nie poziom⁶. Ten drugi nasuwałby jego zdaniem skojarzenia ze sztywnym podziałem, w którym ingerencję jednej sfery w drugą mogą następować tylko punktowo i niejako sztucznie⁷. Tymczasem życie, twierdzi teolog, jest pewną jednością i ma jedną dynamikę, mimo całej rozpiętości swoich wymiarów. Spośród tychże wymiarów z pewnością najgłębszym i najistotniejszym jest wymiar ludzkiego ducha, w analogii do którego mówimy o Duchu Bożym⁸.

Kluczową kwestią dla pneumatologii Tillicha jest z pewnością jej związek z antropologią. Sprawa Ducha Świętego jest u niego po prostu powiązana bezpośrednio z życiem człowieka. Ducha nie szuka się gdzie indziej, jak tylko w duchu ludzkim⁹. Jak jednak duch człowieka staje się miejscem obecności Ducha Boga? Pytanie to otrzymuje w popularnej poobożności bardzo prostą odpowiedź: Duch Święty przychodzi do ducha człowieka. Jak jednak rozumieć tę metaforyczną wypowiedź? Nie jest to przecież opis literalny, gdyż występują tu kategorie przestrzenne, które przecież nie mogą się odnosić do sfery ducha. Tillich zauważa, że narracja tego typu jest dyskusyjna także na poziomie symbolicznym. Nasuwa bowiem skojarzenia tego typu, jakoby Duch był jakąś substancją obok człowieka, która może wprost ingerować w ludzkiego ducha, zagościć w nim¹⁰. Tymczasem to Duch jest podstawą i gruntem ducha człowieka, to on czyni człowieka istotą duchową. Nie może być mowy o Duchu Świętym jako dopiero przychodzącym, gdyż jest On już uprzednio zawsze obecny. Pomocna staje się kategoria ekstazy. Duch człowieka dosięga niejako Ducha, staje się na niego podatny poprzez autotranscendencję. „Duch, wymiar życia skończonego, zostaje wepchnięty w udaną autotranscendencję; jest pochwycony przez coś ostatecznego i bezwarunkowego”¹¹.

⁶ Warto napomknąć, że w ukazaniu wielowymiarowości życia Tillich bliski jest Teilhardowi de Chardin, co zresztą sam przyznaje we wstępie do trzeciego tomu swojego głównego dzieła, zob. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 3, 15.

⁷ Idem, „Dimensions, Levels and the Unity of Life,” 404.

⁸ Idem, *Teologia systematyczna*, t. 3, s. 29.

⁹ Ibidem, 106.

¹⁰ Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 3, 107.

¹¹ Ibidem.

Wychodząc poza siebie samego, duch człowieka osiąga to, co jest jego gruntem i źródłem – Bożego Ducha. Nie jest więc tak, że w jakiejś jednej duchowej substancji – człowieku, pojawia się inna substancja – Duch Święty. By zrozumieć właściwie relację pomiędzy duchem a Duchem, trzeba raczej uświadomić sobie, że duch może mieć udział w Duchu, przekraczając samego siebie. Nie jest jednak tak, że duch może dokonać tej autotranscendentnej ekstazy o własnych siłach. Innymi słowy, człowiek nie może swoją siłą sprowadzić na siebie Ducha Świętego. To Duch Boży jest źródłem ekstazy, do niego należy inicjatywa.

Ponieważ zdaniem Tillicha pojęcie Ducha współczesnemu człowiekowi kojarzy się mylnie, a mianowicie reistycznie, warto je zastąpić innym pojęciem. Ducha trzeba rozumieć w kategoriach rzeczywistej obecności Boga w duchu ludzkim, jako moc Nieuwarunkowanego, która otacza miłosną troską i pociąga ku sobie człowieka. Chodzi po prostu o obecność samego Boga, dlatego Tillich proponuje termin Duchowa Obecność¹². Jakie są główne przymioty Boga jako Duchowej Obecności, to znaczy jak należy rozumieć sens Ducha? Dwa podstawowe elementy, które według Tillicha nie mogą zostać pominięte, to moc i sens. Są to cechy ludzkiego ducha, które przez analogię można odnieść także do Ducha Bożego¹³. A zatem Duch jest mocą ogarniającą człowieka i popychającą go ku transcendencji. Nie jest jednak tak, że spojrzenie na sprawę w kluczu mocy wyczerpuje sens terminu duch. Niewidzialna moc to jeszcze nie wszystko. Potrzeba również sensu, duch działa w zgodzie z logosem, a więc nie negując praw rozumu (choć je przekraczając). Można z powodzeniem powtórzyć to samo, zmieniając litery na wielkie: Duch działa w zgodzie z Logosem. Duch ma swój porządek i wprowadza w niego człowieka, jakkolwiek jest to porządek przekraczający ten znany człowiekowi. Tak więc myśląc o Duchowej Obecności, trzeba – jak zauważa Parrella – myśleć przede wszystkim o obecności Boga we wnętrzu człowieka i w życiu świata¹⁴.

Nauka Tillicha o Duchowej Obecności jest godna szczególnej uwagi z punktu widzenia teologii pośrednictwa. Duch jawi się w systemie

¹² Ibidem, 103.

¹³ Ibidem, 28.

¹⁴ F. J. Parrella, „Tillich's theology of the concrete spirit,” w *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, red. R. R. Manning (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 79.

omawianego teologa jako pośredniczący pomiędzy misterium Nieuwarunkowanego a życiem człowieka. Jest to oczywiście pośrednictwo samego Boga, gdyż Duch jest Bożą Osobą. Podobnie jak Chrystus, Duch jest pośrednikiem zarówno w porządku objawienia, jak i zbawienia. To Duch dokonuje w człowieku ekstazy, w której przyjmuje on Boże objawienie właśnie jako objawienie¹⁵. Ekstaza jest transcendentnym wychyleniem ludzkiego ducha, poprzez który przyjmuje on pewne wydarzenie jako cudowne¹⁶. Chodzi o recepcję Bożego objawienia, która dokonuje się wtedy i tylko wtedy, gdy człowiek w ekstazie dostrzega jakiś element skończonej rzeczywistości jako znak Nieuwarunkowanego. Takiej ekstazy człowiek nie może wywołać w sobie samym o własnych siłach. Dokonuje się ona tylko wówczas, gdy człowieka porywa Duchowa Obecność. Pośrednictwo Ducha Świętego, czy jak woli Tillich – Duchowej Obecności, jest pośrednictwem inkluzywnym. Bez Ducha każdy element świata, każdy byt jest tylko bytem, autonomiczną substancją, natomiast w Nim każdy byt staje się jakby oknem otwartym ku transcendencji, jak przedstawia to, komentując myśl Tillicha, J. A. Łata¹⁷.

2. ŻYCIE DWUZNACZNE I ZJEDNOCZONE PRZEZ DUCHA

Życie człowieka, zanim zostanie pochwycone przez Duchową Obecność, jest naznaczone głęboką dwuznacznością. Zdaniem Tillicha dotyczy ona szczególnie trzech wymiarów, a mianowicie samoaktualizacji życia, samotwórczości i autotranscendencji. Odpowiadają one kolejno widocznym zewnętrznym sferom aktywności ludzkiego ducha, kolejno: moralności, kulturze i religii¹⁸.

¹⁵ P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, tłum. J. Marzęcki (Kęty: Antyk, 2004), 111–113; Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 3, 109–114.

¹⁶ Przy okazji warto zaznaczyć, że podobne spojrzenie na kwestię cudu widać u Johna Hicka, który pisze wprost: „W istocie można powiedzieć, że cudem jest każde wydarzenie, które jest doświadczane jako cud”. J. Hick, „Wiara chrześcijańska w świetle koncepcji «doświadczania jako»”, *Znak* 46, no. 1 (1994): 79.

¹⁷ J. A. Łata, *Zdrowów Mojżeszowych laska* (Wrocław–Oleśnica: Signum, 1998), 141–142.

¹⁸ Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 3, 35.

Po pierwsze więc trzeba zwrócić uwagę na dwuznaczność życia w aspekcie samoaktualizacji, a więc także na dwuznaczność moralności. Dwuznaczność ta zasadza się na biegunowości indywidualizacji i partycypacji. Owa biegunowość dotyczy nie tylko człowieka, ale bytu w ogóle. W człowieku jednak rodzi ona szczególne problemy lub raczej właśnie dwuznaczności. Każdy byt mianowicie, a człowiek szczególnie, jest rozpięty pomiędzy swoim ześrodkowaniem a udziałem w świecie¹⁹. Każdy jest więc z jednej strony nakierowany na bycie sobą, na stanowienie odrębnej całości²⁰. Pokazuje to choćby ewolucja przyrody, w której widać coraz to bardziej ześrodkowane struktury, aż po zwierzęta stanowiące w pewnym sensie całkiem odrębne od świata „jednostki”, a wreszcie i człowieka, który w swojej indywidualności osiąga wręcz poziom samoświadomości²¹. Człowiek jest tak odrębny od otaczającego go świata, że aż staje się świadomym tej odrębności i może w sposób wolny kierować swoim losem²². Z drugiej strony każdy byt partycypuje w świecie, w jego jedności. Nie istnieje całkowita, absolutna niezależność, ponieważ cokolwiek jest, jest częścią świata, uwarunkowanej rzeczywistości. Również i człowieka cechuje taka partycypacja, pozostaje on wszak częścią przyrody, kosmosu, a także i społeczeństwa, do którego należy. Samointegracja bytu ludzkiego napotyka więc na swoistą przeszkodę w postaci dezintegracji. Widać to w samym nawet wymiarze biologicznym. Tillich proponuje spojrzeć na zdrowie jako na skutek samointegracji ludzkiego organizmu i na zjawisko choroby jako na zagrożenie dezintegracji²³. Natomiast na polu psychiczności objawem osiągniętej samointegracji jest przede wszystkim osobowa jaźń, samoświadomość. Tam, gdzie człowiek zachowuje w kontakcie z otoczeniem swoją indywidualność, tam pozostaje zintegrowany wewnętrznie, samoświadomy. Natomiast gdy samointegracja ulega rozproszeniu w zderzeniu z otoczeniem, wówczas następuje rozproszenie świadomości człowieka. Wszystkie te zasady rzutują na to, co nazywa się moralnością. Zdaniem Tillicha właśnie z powodu tego na-

¹⁹ Ibidem, 37–38.

²⁰ P. Tillich, *Męstwo bycia*, tłum. H. Bednarek (Kraków: Vis-à-vis, 2016), 106.

²¹ P. Teilhard de Chardin, *Fenomen człowieka*, tłum. K. Waloszczyk (Warszawa: Pax, 1993), 131.

²² Tillich, *Męstwo bycia*, 127.

²³ Idem, *Teologia systematyczna*, t. 3, 40.

pięcia moralność pozostaje dziedziną dwuznaczną. Autor twierdzi, że nawet pojęcie poświęcenia, tak bardzo kluczowe dla moralności i uważane powszechnie za jednoznacznie pozytywne, jest dwuznaczne²⁴. Podobnie dwuznaczność dotyka wszystkich norm moralnych, całego prawa moralnego. Jedynie za pośrednictwem Ducha Świętego człowiek znów staje się jednoznaczny w przeżywaniu sfery moralnej.

Kolejnym aspektem życia, który narażony jest na szereg dwuznaczności, jest samotwórczość. Życie nie jest czymś statycznym, raz na zawsze danym i niezmiennym. Przeciwnie, jest ono procesem pełnym dynamiki i zmian. Życie cechuje wzrastanie, rozwój, co widać już na poziomie biologii. Organizmy zwierząt, a nawet roślin nieustannie pną się wzwyż, chcą osiągnąć jak najwyższe stadium rozwoju. A zatem życie jest samotwórcze, samo z siebie dąży do wzrastania. Widać to zarówno na poziomie przedbiologicznym – w minerałach osiagających coraz bardziej rozbudowane struktury, jak i w człowieku, którego ciało rozwija się w ciągu lat życia. Już na tym materialnym poziomie da się jednak zauważyć pewną dwuznaczność, ambiwalentny charakter tejże dynamiki wzrastania. Mianowicie rozwój życia nieuchronnie związany jest ze śmiercią. To pewien paradoks, a jednocześnie truizm. Tillich zauważa, że tam, gdzie życie się rozwija, musi ponieść ofiarę jakiegoś innego życia. Stwierdza po prostu, że „życie żyje kosztem życia”²⁵. Wzrost życia może następować tylko za cenę śmierci, nie ma innej drogi w tym świecie. Pokazują to dobitnie procesy ewolucyjne, w których niekiedy jeden gatunek może przetrwać, tylko eliminując inny. Rzutuje to także na dziedzinę psychiki, bowiem – jak uważa Tillich idąc za odkryciami psychoanalizy – w człowieku ścierają się instynkt życia i instynkt śmierci²⁶. Najważniejszy jest jednak wymiar ducha, w którym samotwórczość jawi się po prostu jako kultura. Dwuznaczność samotwórczości zostaje pokonana tylko za pośrednictwem Ducha Świętego, który prowadzi człowieka do autentycznego rozwoju i umożliwia budowanie autentycznej, nakierowanej na transcendencję kultury.

Trzecią dziedziną ducha ludzkiego, która także dotknięta jest dwuznacznością, jest wreszcie religia. Stoi ona w napięciu do profanizacji, która w najszerszym sensie jest po prostu opieraniem się autotranscendent-

²⁴ Ibidem, 46–47.

²⁵ Ibidem, 56.

²⁶ Ibidem, 58; Tillich, *Męstwo bycia*, 43.

nemu dążeniu²⁷. Autotranscendencja to zatem ruch życia wykraczający poza samo życie, natomiast profanizacja to nieustanny ruch kontrujący, chcący zamknąć człowieka w jego skończoności. Kolejna dwuznaczność tak rozumianej sfery autotranscendencji to dwuznaczność wielkości i tragiczności. Przekraczając swoje życie człowiek staje się wielkim i odkrywa swoją szczególną godność. Niestety ta wielkość i godność mogą zostać przez niego źle przeżyte, w duchu *hybris*. W swojej pysze człowiek poczytuje swoją wielkość jako powód do wywyższania się nad innych, co z kolei prowadzi do pożądlivosti, a więc chęci zagarnięcia dla siebie całej rzeczywistości.

Autotranscendencja jest więc prawdziwie wielkością człowieka, ale niesie ona pewne ryzyko tragicznego losu, może prowadzić do destrukcji innych i autodestrukcji²⁸. W tym kluczu autotranscendencji Tillich rozpatruje wreszcie zagadnienie religii jako dziedziny ludzkiego ducha. Problem związany z religią jest dla Tillicha przede wszystkim następujący: oznacza ona z jednej strony samą autotranscendencję życia w wymiarze ducha, a z drugiej partykularną dziedzinę działania ducha, mogącą być oddzieloną od innych dziedzin. W tym pierwszym sensie, który jest bardziej właściwy, religia nie jest jedną z dziedzin życia, mogącą być postawioną obok innych dziedzin. Jest ona natomiast niejako motorem ludzkiego ducha, siłą przenikającą całe duchowe życie człowieka i pozwalającą mu przekraczać samego siebie. W tym sensie religia nie stoi obok moralności i kultury, ale przenika je i jest od nich nierozłączna. Natomiast w warunkach wyobcowanej egzystencji religia staje się sferą życia, jedną z dziedzin aktywności ludzkiego ducha²⁹. I tak rozumiana religia jest po prostu dwuznaczna, tak jak każda inna dziedzina życia. Tillich wymienia dwie zasadnicze dwuznaczności, które naznaczają religię w znaczeniu wąskim. Pierwsza to dychotomia świętości i świeckości. Chodzi tu o to, że religia z jednej strony odsyła do tego, co całkowicie przekracza ten świat, a z drugiej strony ma tendencję do sprowadzania transcendencji jakby z powrotem na ziemię³⁰. „Religia jest także najbardziej radykalnym obaleniem wielkości i godności życia; w niej to, co wielkie, ulega największej

²⁷ Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 3, 86–87.

²⁸ Ibidem, 91.

²⁹ Ibidem, 95.

³⁰ P. Tillich, *My Search for Absolutes* (New York: Touchstone, 1969), 131–132.

profanizacji, a to, co święte, największej desakralizacji³¹. Rzeczywistości święte stają się świeckie, gdy religia mówi o nich jako o zwyczajnych elementach skończonej rzeczywistości. Druga związana z tym dwuznaczność rozpościera się pomiędzy biegunami boskości i demoniczności³². W Tillichowym sensie demoniczność oznacza roszczenie czegoś skończonego do bycia boskim. Tylko Duch Święty ratuje człowieka od wszelkich dwuznaczności w zakresie autotranscendencji i chroni przed złym przeżywaniem religijności.

3. POŚREDNICZENIE W DUCHOWEJ OBECNOŚCI

Duch Święty w świetle teologii Paula Tillicha jawi się nie tylko jako pośrednik, ale także jako źródło wszelkiego pośrednictwa. To Duch czyni elementy uwarunkowanej rzeczywistości przezroczystymi na Nieuwarunkowane. To On tworzy pośredników i pośrednictwa. Dlatego to właśnie dzięki Duchowej Obecności dokonuje się dynamiczny ruch ku Nieuwarunkowanemu poprzez uwarunkowane. Człowiek nie jest jednak zdolny sam z siebie odczytać jakiegoś wycinka rzeczywistości jako znaku Nieuwarunkowanego. Dokonuje się to jedynie w ekstazie ducha ludzkiego, który zostaje porwany przez Ducha Bożego. Dlatego Tillich nie ogranicza bynajmniej działania Ducha Świętego do samego chrześcijaństwa, poczynając od dnia Pięćdziesiątnicy. Duch działa wszędzie tam, gdzie przyjmowane jest Boże zbawienie i objawienie, a więc wszędzie tam, gdzie pojawia się Nowy Byt, choćby załączkowo i fragmentarycznie. Kresem tej dynamiki jest taki moment, w którym cała rzeczywistość będzie zapośredniczeniem Ducha, czyli cała będzie miała charakter sakramentalny. Tak pisze o tym jeden z polskich komentatorów myśli Tillicha, ksiądz Łata: „religia w węższym znaczeniu byłaby zbędna, o ile przez wszystkie obszary skończonej rzeczywistości Bezwarunkowe mogłoby być postrzegane. Już nie specjalne miejsca, specjalne sakramenty, specjalne święte czynności, rzeczy i osoby byłyby pośrednikami boskiego Ducha, lecz cała rzeczywistość, o ile stałaby bezpośrednio w Transcendentnym”³³.

³¹ Idem, *Teologia systematyczna*, t. 3, 95.

³² Ibidem, 98.

³³ Łata, *Zdziejów Mojżeszowych*, 174.

Duchowa Obecność przez swoje manifestacje prowadzi człowieka ku życiu jednoznaczemu. Takie życie nie jest wewnątrznie rozbite, wszystkie jego sfery stają się przejrzyste i zjednoczone. Religia nie funkcjonuje już jako odrębna dziedzina życia, ale jako ostateczny wymiar kultury i moralności, z którymi jest zjednoczona. Tak więc od zarania duchowych dziejów ludzkości Duch Święty objawia się poprzez rozmaite pośrednictwa, jest pośrednikiem zapośredniczonym. To w Nim dokonuje się każde autentyczne pośrednictwo. Dotyczy to także, a nawet przede wszystkim pośrednictwa Chrystusa, o którym już wyżej powiedziano, że całe dokonuje się w mocy Ducha. Oprócz tego fundamentalnego pośrednictwa Chrystusa Duch posługuje się także innymi elementami świata, by uczynić je pośrednikami Bożego zbawienia. Są to przede wszystkim sakramenty, zarówno w sensie jak najogólniejszym, jako symbole uobecniające moc Boga, jak i w znaczeniu bardzo konkretnym – sakramentów Kościoła.

Sakramenty Tillich rozumie w znaczeniu szerokim, jako sakramentalne spotkania i w znaczeniu wąskim, jako nabudowane na tych pierwszych zatwierdzone przez Kościół znaki. Przede wszystkim jednak teolog wyróżnia dwa podstawowe typy mediów Duchowej Obecności, które opierają się na dwóch zasadniczych sposobów komunikacji rzeczywistości. Otóż rzeczywistość komunikuje się albo poprzez milczącą obecność jakiegoś bytu czy zjawiska, albo poprzez ekspresję jednego podmiotu wobec drugiego. A zatem są dwa kanały, przez które rzeczywistość staje się komunikatywna: słowo i sakrament³⁴. Tillich zaznacza przy tym, że to sakrament jest pierwotny, starszy niż słowo. Zanim wszak pojawiają się podmioty zdolne do komunikacji werbalnej, rzeczywistość przemawia przez swoją obecność. Z kolei gdy chodzi o same sakramenty w sensie ścisłym, „nie obywają się one bez słów, nawet jeśli są bezgłębokie, język bowiem stanowi fundamentalny wyraz ludzkiego ducha”³⁵. W znaczeniu szerszym sakramentalne spotkanie następuje jednak wszędzie tam, gdzie w jakiejś rzeczy człowiek doświadcza Duchowej Obecności. Widać wyraźnie, że to co się tu mówi pokrywa się z teologią objawienia, która według Tillicha zasadza się na principium korelacji cudu i ekstazy. By jakaś rzecz stała się nośnikiem objawienia, musi zostać jako taka przyjęta przez człowieka.

³⁴ Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 3, 114.

³⁵ *Ibidem*, 117.

By jakiś element rzeczywistości stał się sakramentem w szerokim tego słowa znaczeniu, musi zostać przez człowieka odczytany jako taki element rzeczywistości uwarunkowanej, który pozwala mu się spotkać z nieuwarunkowaną Duchową Obecnością. Tak więc, jak podkreśla na przykład J. A. Łata, według Tillicha cała rzeczywistość ma w jakimś sensie potencjał sakramentalny, cały świat ma pewien sakramentalny wymiar³⁶. Skądinąd Tillich twierdzi, że szczególną siłę sakramentalną posiadają żywioły przyrody, które dość powszechnie odczytywane są jako Boże znaki. Sakramentalizm to przede wszystkim odczytanie objawieniowego charakteru przyrody. W tym poglądzie Tillicha odbijają się jego zainteresowania filozoficzne z młodości, a mianowicie myśl Schellinga³⁷. Tenże filozof szczególnie naciskał na boski wymiar świata natury, który porusza wewnątrz człowieka. Woda, ogień, olej – wszystkie te elementy świata natury, powszechnie stosowane i spotykane przez ludzi wszystkich kultur i narodów, odnajdują przecież swoje miejsce w chrześcijańskiej liturgii³⁸.

Sakramenty w węższym, właściwym znaczeniu to oczywiście te symbole, w których Kościół doświadcza Duchowej Obecności³⁹. Są one, jak widać, nabudowane niejako na sakramentach w znaczeniu szerokim. Na przykład sakramentalny wymiar wody znajduje swój wyraz w sakramencie chrztu. Żeby zatem dobrze rozumieć sakramenty, trzeba rozumieć i pamiętać o sakramentalnym wymiarze i potencjale rzeczywistości jako takiej. W przeciwnym razie sakramenty stają się zupełnie niezrozumiałe i zaczynają być podejrzwane o zabobon czy bałwochwalstwo. Tillich krytycznie wobec własnej protestanckiej tradycji przyznaje, że to właśnie dokonało się w czasach reformacji⁴⁰. Natomiast teolog sprzeciwia się ograniczaniu liczby sakramentów, czy to do siedmiu, czy do dwóch. Wiele

³⁶ Łata, *Zdroyów Mojżeszowych*, 141–142.

³⁷ „Ważny jest też kontakt z przyrodą, który uczyni go wrażliwym na romantyczną filozofię przyrody późnego Schellinga. Morze i przyroda okolic rodzinnego miasteczka otworzyły go na kontakt z Bogiem, wyrażony luteraniskim adagium: «finitum capax infiniti»». J. A. Kłoczowski, „Paul Tillich – teolog «troski ostatecznej»,” w P. Tillich, *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz (Poznań: W drodze, 1987), 9.

³⁸ P. Tillich, „Nature and Sacrament,” w *Main Works/Hauptwerke*, t. 6, red. G. Hummel (Berlin–New York: De Gruyter, 1992), 178.

³⁹ Idem, *Teologia systematyczna*, t. 3, 114.

⁴⁰ Ibidem, 115.

działań Kościoła może mieć charakter sakramentalny, nie można zastrzeżać tego charakteru tylko dla tak zwanych sakramentów wielkich⁴¹. Jakie są zdaniem Tillicha konkretne przyczyny tego, że lekceważy się dziś praktykę sakramentalną? Jak powiedziano, chodzi o odsunięcie na dalszy plan sakramentalnego wymiaru rzeczywistości jako takiej⁴². Dlaczego jednak to się dzieje u ludzi współczesnych? Zdaniem teologa odpowiedzi trzeba szukać w tendencji racjonalistycznej dzisiejszego człowieka. Sakramentalność bowiem wiąże się z oddziaływaniem podświadomym na ludzkiego ducha. Myślenie symboliczne czy sakramentalne nie jest racjonalistyczne. Zasada się na przekonaniu, że w człowieku istnieje nieświadoma głębia, o której zresztą mówi współczesna psychologia⁴³. Tymczasem ludzie zacho- du przywykli do myślenia w kategoriach racjonalistycznych. Chrześcijaństwo tworzone przez takich ludzi może więc siłą rzeczy uznawać tylko werbalną formę przekazu. Pouczenia doktrynalne czy moralne są jak najbardziej na miejscu, gdyż komunikują świadomości człowieka jasny przekaz. Sakramenty zaś wydają się czymś nieracjonalnym i kojarzącym się z magią⁴⁴. Taki jest prawdopodobnie kontekst współczesnego kryzysu myślenia sakramentalnego i praktyki sakramentalnej. Rzeczywiście sakramentalności może towarzyszyć myślenie magiczne, a każdemu sakramentowi grozi demonizacja. Dzieje się to jednak wówczas, gdy sakramenty są rozumiane jako pomijające osobowy wymiar spotkania magiczne gesty, działające automatycznie.

Ważnym aspektem pośrednictwa sakramentów jest ich związek z pośrednictwem słowa. Tillich jest jednym z tych teologów współczesnych, którzy z całą mocą podkreślają związek słowa i sakramentu. Po stronie katolickiej tego rodzaju związek zaznaczał wyraźnie choćby Karl Rahner, uważany za jednego z największych teologów XX wieku. Ten jezuita pokazywał, że oddzielenie od siebie słowa i sakramentu jest fałszywe i mylące. Ostatecznie także sakrament jest jakąś formą wyrazu słowa, jedynego Słowa skierowanego do człowieka przez Boga⁴⁵. Podobnie Tillich

⁴¹ Ibidem, 117.

⁴² P. Tillich, *Era protestancka*, tłum. J. A. Prokopski, N. Łomanowa-Barańska (Kęty: Marek Derewiecki, 2016), 174.

⁴³ Idem, „Nature and Sacrament,” 186.

⁴⁴ Idem, *Teologia systematyczna*, t. 3, 115.

⁴⁵ K. Rahner, *Pisma wybrane*, t. 2, tłum. G. Bubel (Kraków: WAM, 2007), 287–290.

uważa, że skoro język stanowi kluczowy wyraz ludzkiego ducha, nie może istnieć akcja sakramentalna bez języka⁴⁶. Nawet jeśli nie padają żadne słowa, sakrament pośredniczy i przemawia, dlatego że sam jest w jakiś sposób słowem, jest zanurzony w Słowie. To Słowo Boże jest ostatecznie fundamentalnym pośrednikiem Ducha, to ono jest podstawą pośrednictwa sakramentalnego. Jeśli chodzi o samo Słowo Boże jako pośrednika, trzeba pamiętać o wieloznaczności tego terminu. Sam Tillich przypomina, że Słowo Boże można rozumieć w kilku znaczeniach, poczynając od Osoby Logosu, aż po słowo zapisane w Biblii⁴⁷. W każdym jednak znaczeniu słowo jest pośrednikiem właśnie dzięki mocy Ducha Świętego.

Ostatnim pośrednikiem Duchowej Obecności, lub raczej ostatnim typem pośrednictwa podanym przez Tillicha, jest tak zwane słowo wewnętrzne. Chodzi po prostu o doświadczenie duchowe, w którym bez żadnych zewnętrznych pośrednictw następuje dialog Boga z człowiekiem. Określenie sugeruje, że wciąż kwestia dotyczy Słowa Bożego, jednak problem jest tu odrębny względem pośrednictwa Słowa. Otóż problem słowa wewnętrznego zaczął się w teologii tam, gdzie pewne grupy chrześcijan chciały za wszelką cenę zrezygnować z jakiegokolwiek pośrednictwa⁴⁸. Według Tillicha w takiej optyce także mamy do czynienia z pośrednictwem, z tym że pośredniczy wówczas właśnie słowo wewnętrzne. Oczywiście także to pośrednictwo dokonuje się w Duchu Świętym i przez Niego.

ZAKOŃCZENIE

We współczesnej refleksji teologicznej coraz częściej mówi się o Duchu Świętym jako Pośredniku. Owo pośrednictwo Ducha jest niejako symetryczne do pośrednictwa Chrystusa. Duch pośredniczy w dziele uświęcenia człowieka i sam działa za pośrednictwem słów i znaków. Refleksja nad pneumatologią Paula Tillicha pokazuje, że nie sposób, także w teologii protestanckiej, uniknąć kategorii pośrednictwa. Podkreślanie niezbywalnej roli Ducha Pośrednika w duchowej drodze człowieka jest

⁴⁶ Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 3, 117.

⁴⁷ Idem, „The Word of God,” w *Main Works/Hauptwerke*, t. 4, red. C. H. Ratschow, J. P. Clayton (Berlin–New York: De Gruyter, 1987), 407–408.

⁴⁸ Idem, *Teologia systematyczna*, t. 3, 118.

szczególnie istotne dzisiaj, w kontekście rozwoju ruchów charyzmatycznych i wzrastającej świadomości pneumatologicznej w Kościele. Myśl Tillicha pomaga zrozumieć, że opozycja pomiędzy działaniem Ducha Świętego a pośrednictwem Kościoła czy jego sakramentów jest fałszywa. To Duch Święty gromadzi i buduje Kościół, to On także czyni sakramentalne znaki mediami swojej żywej obecności. Wszelkie pośrednictwo, w ramach którego człowiek spotyka Boga i jest przez Niego zbawiany, to pośrednictwo w Duchu Świętym. Tym samym wszelkie pośrednictwo ma charakter nie tylko zewnętrzny, ale przede wszystkim wewnętrzny, bo dokonuje się dzięki Duchowi, który mieszka w ludzkich sercach. Działanie Ducha Świętego nie polega przy tym, jak mogłoby się wydawać, na jakimś odrywaniu człowieka od jego własnego życia, ale na integrowaniu i ujednoznacznianiu tego, kim człowiek jest.

BIBLIOGRAFIA

- Hick, John. „Wiara chrześcijańska w świetle koncepcji «doświadczenia jako»,” *Znak* 46, no. 1 (1994): 66–80.
- Krzemiński, Krzysztof. *Wspólnota w Duchu. Historiozbawcze posłannictwo Ducha Świętego w teologii Heriberta Mühlena*. Lublin: KUL, 2002.
- Łata, Jan Adrian. *Zdroyów Mojżeszowych laska*. Wrocław–Oleśnica: Signum, 1998.
- Parrella, Frederick. „Tillich’s theology of the concrete spirit.” W *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, redakcja Russell Re Manning, 74–90. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Rahner, Karl. *Pisma wybrane*, t. 2. Tłumaczenie Grzegorz Bubel. Kraków: WAM, 2007.
- Teilhard de Chardin, Pierre. *Fenomen człowieka*. Tłumaczenie Konrad Waloszczyk. Warszawa: Pax, 1993.
- Tillich, Paul. „Dimensions, Levels and the Unity of Life.” W *Main Works/Hauptwerke*, t. 6, redakcja G. Hummel, 401–416. Berlin–New York: De Gruyter, 1992.
- Tillich, Paul. *Dynamika wiary*. Tłumaczenie Adam Szostkiewicz. Poznań: W drodze, 1987.
- Tillich, Paul. *Era protestancka*. Tłumaczenie Jacek Aleksander Prokopski, Nadija Łomanowa-Barańska. Kęty: Marek Derewiecki, 2016.
- Tillich, Paul. *Męstwo bycia*. Tłumaczenie Henryk Bednarek. Kraków: Vis-à-vis, 2016.
- Tillich, Paul. *My Search for Absolutes*. New York: Touchstone, 1969.
- Tillich, Paul. „Nature and Sacrament.” W *Main Works/Hauptwerke*, t. 6, redakcja Gert Hummel, 151–188. Berlin–New York: De Gruyter, 1992.
- Tillich, Paul. *Teologia systematyczna*. T. 1. Tłumaczenie Józef Marzęcki. Kęty: Antyk, 2004.

- Tillich, Paul. *Teologia systematyczna*. T. 3. Tłumaczenie Józef Marzęcki. Kęty: Antyk, 2005.
- Tillich, Paul. „The Word of God.” W *Main Works/Hauptwerke*, t. 4, redakcja Carl Heinz Ratschow, John Paul Clayton, 405–414. Berlin–New York: De Gruyter, 1987.
- Waluś, Monika. *Spiritus Sanctificator. Człowiek wobec Ducha Świętego według «Ksiąg Wyznaniowych» luteranizmu (1529–1537)*. Lublin: KUL, 2010.