

Maciej Bogdalczyk

## SYMBOL W FILOZOFII RELIGII PAULA TILLICHA

### 1. WPROWADZENIE

Każda myśl, zawierająca w sobie ideę kształtującą ludzkie zachowanie, musi się wyrażać w określony sposób. To, co niewyraźalne bezpośrednio, empirycznie, człowiek przechowuje w pewnym, często rozbudowanym, systemie odniesień i znaczeń. Idee te potrzebują zakotwiczenia i osadzenia w konkretnej rzeczywistości. Niniejsza próba zrekonstruowania poglądów Paula Tillicha na temat symbolu i roli, jaką pełni on zarówno w filozofii religii, jak i teologii filozoficznej, jest wciąż aktualna ze względu na częste niezrozumienie symboli religijnych przez współczesny, coraz bardziej zsekularyzowany świat.

Pisanie dzisiaj o symbolu, po pracach Kanta (*Krytyka władzy sąđennia*), Cassirera (*Symbol i język*) czy Junga (*Symbole przemiany. Analiza preludeum do schizofreni, Przyczynki do symboliki Jaźni*), wydaje się kontrowersyjne. Sama interpretacja strukturalna symbolu jest różnorodna. Symbol interpretowany w epistemologii czy psychologii posiada swoją wagę i znaczenie. Jednak dla filozofii religii pełni on doniosłą funkcję, poprzez którą religia może wyrażać swoją treść. Niezrozumienie tradycji religijnych, wyrażających się poprzez symbol, często prowadzi do konfliktów, także w ramach określonej tradycji religijnej.

---

Artykuł jest fragmentem obszerniejszej rozprawy na temat zbawienia człowieka w myśli Paula Tillicha.

Z metodologicznego punktu widzenia, znaczenie symbolu i jego odniesienie do tego, co symbolizuje, jest częstym źródłem nieporozumień. Symbol nierzadko mylony jest ze znakiem. Tekst ten ma na celu wyjaśnienie pojęcia „symbol”. W drugiej części tekstu wskażę na różnicę między znakiem, alegorią i konstrukcją symbolu w myśli Paula Tillicha. Następnie streszczę współczesne badania interpretujące zagadnienie symbolu, na tle których twórczość Tillicha zajmuje znaczące miejsce w tym temacie. W czwartej części pracy wskażę na egzystencjalny zwrot w ontologicznie rozumianym pojęciu symbolu. Symbol, wskazując na ontologiczny obszar odniesienia, pozostaje żywy i aktualny, o tyle, o ile posiada on swoje egzystencjalne znaczenie dla człowieka i wspólnoty, w której człowiek funkcjonuje. Następnie w części piątej scharakteryżuję metodę, sposób i warunki rozumienia symbolu. Przedstawię zagadnienie troski ostatecznej, zasady protestanckiej oraz warunki i etapy rozumienia symbolu. Koncepcja symbolu, szczególnie u Paula Tillicha – jak zostanie wykazane – posiada godną uwagi strukturę.

## 2. STRUKTURA SYMBOLU A POJĘCIE ZNAKU I ALEGORII

Należy od znaku i symbolu odróżnić alegorię, która przekształca „zjawisko w pojęcie” w taki sposób, że jest ono zawsze dostępne w obrazie, natomiast symbol „przemienia zjawisko w ideę”, która nieodmiennie pozostaje nieosiągalna i niewysłowiona<sup>1</sup>. Alegoria jest określona przez łatwe, bezpośrednie i dostępne pojęcie, symbol zaś wyraża to, co niedefiniowalne i otwarte na nieskończoność idei. Alegoria odwołuje się do intelektu, symbol do intuicji. Alegoria jest umotywowana, z kolei symbol jest naturalny w tym sensie, że nie można go intencjonalnie stworzyć.

Symbole i znaki tworzą pewną przestrzeń znaczeń. Formy te wyrażają określoną rzeczywistość i odnoszą się do czegoś więcej niż to, co same bezpośrednio przedstawiają, tworzą one tzw. sytuację znakową, w której wskazywany przedmiot jest poza polem bezpośredniej percepcji<sup>2</sup>. O ile znak i symbol wskazują na jakieś znaczenie, o tyle symbol zawsze, w przeciwień-

---

<sup>1</sup> J.W. Goethe, *Maximen und Reflexionen in Werke*, t. I, Verlag der Goethe-Gesellschaft, Weimar 1887–1930, s. 4.

<sup>2</sup> Zob. P. Tillich, *Dynamika wiary*, przeł. A. Szostkiewicz, W drodze, Poznań 1986, s. 62.

stwie do znaku, wskazuje na coś więcej: posiada w sobie naddatek, wykracza poza konkretną informację, na którą symbol i znak wskazują. Dla przykładu, kolor zielony na sygnalizatorze świetlnym „zezwala” na poruszanie się po drodze; z kolei flaga narodowa, będąc symbolem, odwołuje się do pewnego emocjonalnego, złożonego systemu odniesień głęboko osadzonych w mieszkańcach konkretnego kraju. Symbol, w odróżnieniu od znaku, wskazuje na taką rzeczywistość, która nie jest w pełni przekazana w swojej reprezentacji, a znak nie partycypuje w rzeczywistości, którą wskazuje<sup>3</sup>. Poznanie symbolu nie prowadzi do wyczerpującego poznania rzeczywistości, jaką wskazuje, odwrotnie niż w przypadku znaku, który jednoznacznie, bezpośrednio i w pełni wyraża treść tego, co przedstawia. Dlatego znak, jako forma wyrażania określonej rzeczywistości, może – w odróżnieniu od symbolu – być zastąpiony, zmieniony ze względów praktycznych (*expediency*) lub konwencjonalnych (*convention*)<sup>4</sup>. Znak może być intencjonalnym wytworem człowieka lub społeczności, co oznacza, że można świadomie kształtować powstanie, zamianę albo wygaśnięcie znaczenia danego znaku<sup>5</sup>.

Tillich jest świadomy braku wyraźnego zdefiniowania i rozróżnienia między znakiem a symbolem<sup>6</sup> nawet w filozofii religii. Pomimo niepełnego uchwycenia tych dwóch aspektów, język wiary jest wyrażony poprzez język symboliczny<sup>7</sup>. To właśnie symbol uczestniczy i wskazuje na rzeczywistość,

---

<sup>3</sup> Tamże, s. 62 i n.

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> Powyższy problem powstał po okresie średniowiecza, kiedy zabrakło ujednoczonego języka narzędzi filozoficznych. Także późniejsze próby, które – jako bardzo pracochłonne, może nawet daremne ze względu na brak tzw. *clearing house* (oryginalnie nazwa ta oznacza izbę rozrachunkową, biuro informacyjne, które określało w sposób wiążący znaczenie i definicję miar w sektorze ekonomicznym) – chybiały celu w dotarciu do prawdziwych znaczeń. Poscholastyczne próby rozwiązania tego problemu, podejmowane przez protestantyzm, Kanta, logiczny pozytywizm, logiczizm symboliczny, okazały się niewystarczające, ponieważ szły w różnych kierunkach (utworzenia wspólnego *clearing house*), powodując powstanie różnych języków i rozmaitych, odmiennych od siebie sposobów rozumienia rzeczywistości. Zob. P. Tillich, *The Essential Tillich*, The University of Chicago Press, Chicago 1999, s. 44.

<sup>7</sup> Zob. tenże, *Dynamika...*, dz. cyt., s. 62.

do której odsyła<sup>8</sup>. Symbol jest dla niemieckiego filozofa fenomenem nieredukowalnym, będącym ekspresją świata duchowego<sup>9</sup>; pośrednim lub bezpośrednim unaocznieniem Nieuwarunkowanego Transcendensu<sup>10</sup>; koniecznym i wystarczającym warunkiem wewnętrznego aktu człowieka, próbującego osiągnąć to, co symbolizowane. Symbol religijny – zdaniem Tillicha – posiada w sobie moc, w odróżnieniu od pozbawionego mocy znaku, do wskazywania na inną, głębszą rzeczywistość; sprawia, że coś ze swej istoty nieunaocznione (idealne) zostaje w symbolu uprzedmiotowione; posiada solidne społeczne osadzenie<sup>11</sup>; ostateczną instancją mogącą zmienić symbol bądź go nawet usunąć jest zbiorowa podświadomość grupy, która go akceptuje lub odrzuca<sup>12</sup>; nie jest projektem woli człowieka, symbol nie pojawia się dlatego, że ludzie go usilnie pragną, i nie umiera z powodu krytyki naukowej bądź praktycznej.

Dla Tillicha każdy symbol odsłania taki poziom rzeczywistości, o którym, w sposób niesymboliczny, nie można się adekwatnie wypowiadać. Tutaj rozumienie symbolu zbliża się do wyjaśnienia i interpretacji symbolu wyrażonego w pojęciach liturgicznych, poetycznych czy nawet artystycznych (malarstwo, muzyka, rzeźba).

Symbol religijny dla Tillicha stanowi funkcję uchwycenia takiego poziomu rzeczywistości, który bez niego pozostałby ukryty. Poziom ten:

---

<sup>8</sup> Zob. tamże, s. 62. Symbol odnosi się do prawa korespondencji, gdzie każda rzecz wywodząca się z zasady metafizycznej, z której czerpie całą swą rzeczywistość, wyraża tę zasadę na swój sposób i stosownie do swojego porządku bytowego.

<sup>9</sup> Zob. podział na definicje negatywne (redukcyjne) symbolu religijnego i pozytywne (nieredukcyjne): P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, przeł. J. Zychowicz, Znak, Kraków 1994, s. 161 i n.

<sup>10</sup> Zob. tamże, s. 170. Nieuwarunkowany Transcendens, wyrażony i pomyślany symbolicznie jako przedmiot o pewnych własnościach bądź czynnościach, określa Boga w sposób nieautentyczny w naocznej treści religijnej świadomości (por. tamże, s. 173).

<sup>11</sup> Zob. tamże, s. 158 n.; tenże, *Dynamika...*, dz. cyt., s. 63.

<sup>12</sup> Koresponduje to częściowo z koncepcją symbolu w myśli K.G. Junga, który, dzięki przekroczeniu redukcjonistycznej perspektywy Freuda, odnowił duchowe znaczenie obrazu i wykazał, że idee i myśli określane są jako twórcze, ponieważ składają się na podświadomość zbiorową. Taka struktura symboli, mimo że kontekst ontologicznego uzasadnienia jest inny niż u Tillicha (teologia), umożliwia zjednoczenie rozszczerpionej osobowości.

[...] jest głębokim wymiarem rzeczywistości ludzkiego „ja”, w którym ten wymiar rzeczywistości jest fundamentem każdego innego wymiaru i każdej innej głębi, dla którego nie ma innego wymiaru obok niego, lecz stanowi on podstawowy poziom, jest to poziom poziomów, poziom bycia się albo ostatecznej siły bycia<sup>13</sup>.

Siła ta odnosi się do poszukiwania przez człowieka najgłębszego poziomu bytu poniżej przejściowych, pojawiających się powierzchni bytu<sup>14</sup>.

### 3. KONCEPCJA SYMBOLU TILLICHA NA TLE WSPÓŁCZESNYCH BADAŃ

Podobny pogląd na istotę symbolu, gdzie celem symbolu nie jest przedstawienie naocznej danej, lecz zastąpienie rzeczywistego poznania przez wskazanie tylko na dostęp do niego<sup>15</sup> przez wielokrotną, różnorodną i ponadczasową interpretację, przedstawia w swych rozważaniach Hans Georg Gadamer. Również Leszek Kołakowski uważa, że „nie tylko komunikuje on [symbol – M.B.] – w sposób monopolistyczny – pewną rzeczywistość, ale uchodzi za jej nosiciela, uczestnika czy przedstawiciela realnego, za formę cielesnego czy, inaczej, osobistego ujawniania się pewnego fragmentu świata”<sup>16</sup>. Z kolei Ricoeur zauważa, że symbol w swojej strukturze posiada podwójne znaczenie, językowe i niejęzykowe. Pierwsze znaczenie konstruowane jest dzięki lingwistycznemu charakterowi symbolu pozwalającemu na opisanie struktury symbolu w terminach znaczenia i sensu. Drugie odnosi się, poprzez składniki językowe, do czegoś innego: symbol bowiem posiada nadwyżkę znaczenia, będącą pozostałością interpretacji dosłownej<sup>17</sup>. Nadwyżka ta odnosi się do świętego uniwersum, z którego symbole wkraczają do języka tylko w tej mierze, w jakiej przeświecają przez świat, w jakiej to, co należy do świata, staje się przeźroczyste<sup>18</sup>. Podobnie

---

<sup>13</sup> P. Tillich, *The Essential...*, dz. cyt., s. 49.

<sup>14</sup> Zob. tenże, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, The University of Chicago Press, Chicago 1955, s. 12.

<sup>15</sup> Zob. H.G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 2004, s. 562.

<sup>16</sup> L. Kołakowski, *Symboli religijni i kultura humanistyczna*, [w:] *Kultura i fetysze*, PWN, Warszawa 1967, s. 240–241.

<sup>17</sup> Zob. P. Ricoeur, *Język, Tekst, Interpretacja*, przeł. P. Graff, PIW, Warszawa 1989, s. 137.

<sup>18</sup> Zob. tamże, s. 145.

*numinosum* Rudolfa Otto objawia się jako moc, siła i skuteczność<sup>19</sup>, jako manifestacja *sacrum* poprzez *mysterium tremendum*. Tak rozumiana koncepcja symbolu skutecznie broni się przed zredukowaniem mitologii do tego, co językowe. Interpretacja symbolu od pierwszego, semantycznego znaczenia przebiega ku owej nadwyżce semantycznej. Sens pierwszy umożliwia dotarcie do drugiego sensu, będącego znaczeniem znaczenia.

Godna uwagi jest również koncepcja symbolu Władysława Stróżewskiego, dla którego symbol jest przedmiotem intencjonalnym<sup>20</sup>, konstytuowanym na podłożu określonego przedmiotu fizycznego, dzięki określonym aktom poznawczym, w szczególności aktom rozumienia i interpretowania. Z faktem, że symbol jest przedmiotem intencjonalnym, wiąże się konieczność posiadania przez symbol miejsc niedookreślonych<sup>21</sup>. Miejsca te pozwalają na konstytuowanie się symbolu poprzez odczytanie intencji ustanawiającej odniesienie symbolu do tego, czego jest symbolem. Jednocześnie samo wypełnienie miejsc niedookreślenia symbolu jest poszukiwaniem intencji podmiotu ustanawiającego ów symbol, poprzez jego konkretną interpretację.

#### 4. EGZYSTENCJALNE ROZUMIENIE SYMBOLU

Jedynie symbole mogą wyrazić najskrytsze sposoby bycia bytu, przekazać to, czego słowa nie są w stanie nazwać. Sposoby te wyrażają egzystencjalne rozdarcie człowieka poszukującego swojego życia w pełni, tęskniącego do stanu wolnego od zagrożeń, jakimi są u Paula Tillicha lęki przed rozpaczą, bezsensem czy niebytem<sup>22</sup>. Dlatego też umysł, by ująć ostateczną rzeczywistość, posługuje się symbolami<sup>23</sup>.

---

<sup>19</sup> Zob. R. Otto, *Świętość*, przeł. B. Kupis, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 25–30.

<sup>20</sup> Zob. W. Stróżewski, *Próba ontologii symbolu*, [w:] *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, red. W. Stróżewski, Wydawnictwo PAN, Kraków 1978, s. 105. Por. także: R. Ingarden, *O budowie obrazu*, [w:] *Studia z estetyki*, t. 2, Warszawa 1958, s. 5–111.

<sup>21</sup> Zob. W. Stróżewski, *Próba...*, dz. cyt., s. 108.

<sup>22</sup> Człowiek zderzony ze swoją własną skończonością i ułomnością nie jest w stanie sam sobie poradzić z realizacją swojej potencjalności. Powoduje to lęk przed winą i potępieniem (wskutek niezrealizowania swojej potencjalności), lęk przed śmiercią i losem oraz strach przed pustką i bezsensem. Poczucie winy, poczucie niebytu oraz rozpacz

Z tego względu ostateczny poziom mocy, siły bycia jest dla Tillicha wymiarem Świątości. O tyle uczestniczy się w Świątości, o ile bierze się udział w tej podstawowej definicji symbolu, jakim jest symbol religijny. Czy oznacza to zabsolutyzowanie symbolu do rangi Świątości? Jeżeli nie, to jaką funkcję pełni symbol religijny w odniesieniu do Świątości?

To, co Transcendentne (Nieuwarunkowane), przekracza także same symbole religijne, a same symbole religijne są wzięte z nieskończonego materiału umożliwiającego doświadczenie rzeczywistości<sup>24</sup>. Założona zostaje tutaj relacja uczestnictwa i wskazywania symbolu na to, co jest Świątością. Relacja pomiędzy znaczeniem symbolu religijnego a nim samym jest o tyle prawidłowa, o ile symbol religijny nie zajmuje miejsca tego, co ma symbolizować. Wszelka dwuznaczność, rozumiana tutaj jako twórczość i destrukcyjność, która zawiera się w każdej religii, jest zarówno świątością, jak i jej brakiem; stwarza bowiem możliwość przesłonięcia Świątości przez to, co ma do niej odsyłać. Wszelka idolatria, a więc przesłonięcie Nieuwarunkowanego przez rzecz/pojęcie, mające na nią wskazywać, jest demonizacją polegającą na wyniesieniu na poziom nieuwarunkowany i ostateczny tego, co skończone i ograniczone. To czynności rytualne, doktryna, tzw. święte rzeczy (*holy objects*) czy też sakramenty (*all sacramental activities of religion*)<sup>25</sup>.

Warte bliższego omówienia są też warunki prawdziwości symbolu w sferze religijnej. Warunki te nie mają nic wspólnego z empiryczną prawdziwością orzekaną o symbolach mieszczących się w sferze psychologii, epistemologii, fizyki czy historii. Symbol religijny posiada znaczenie, jeżeli wyraża objawienie dla określonej osoby w obrębie poszukiwania odpowiedzi na jej pytania egzystencjalne. Wyraża w tym sensie, że to objawienie, które ukazuje się poprzez symbol konkretnej osobie, jest zgodne z końcowym objawieniem (*final revelation*), tzn. takim, które daje ostateczną odpowiedź na stawiane przez człowieka pytania egzystencjalne. W myśl koncepcji

---

są korelatem lęków stale obecnych i, można powiedzieć, zagrażających ludzkiemu egzystowaniu.

<sup>23</sup> Zob. M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, przeł. A. Tatarkiewicz, PIW, Warszawa 1993, s. 28.

<sup>24</sup> „The wholly transcendent transcends every symbol of Holy. Religious symbols are taken from the infinity of material which the experienced reality gives us”: P. Tillich, *The Essential...*, dz. cyt., s. 49.

<sup>25</sup> Zob. tamże, s. 50 i n.

Tillicha symbol religijny zaniknie o tyle, o ile zaniknie korelacja między pytaniem egzystencjalnym a teologiczną odpowiedzią, która ma być wyrażona w symbolu. Filozof podaje dwa warunki prawdziwości symbolu religijnego. Symbol jest prawdziwy, kiedy wyraża objawienie, i o ile jest ono „adekwatnym objawieniem”<sup>26</sup>. Tym mianem określa takie objawienie, które dzięki symbolom dostępnym człowiekowi umożliwia przezwycięzenie zagrożenia pochodzącego z poczucia bezsensu czy rozpaczyny wynikającej z możliwości niezrealizowania swojej potencjalności, ostatecznego spełnienia. Warunkiem pokonania tych przeciwności jest religijne doświadczenie człowieka względem Boga jako relacji Ja-Ty. Większość Objawienia zawartego w Biblii opisuje spotkanie religijne człowieka z Bogiem w pojęciach personalistycznych<sup>27</sup>. Symbol Chrystusa jako Boga-człowieka jest adekwatnym symbolem Objawienia, ponieważ – poprzez uczestnictwo w Nim i wiarę – człowiek uzdalnia się do oporu wobec lęku przed niebytem, rozpaczą czy możliwością niezrozumienia swojej egzystencji.

Zdaniem niemieckiego filozofa to właśnie teologia, zgodnie z jej zasadami i wypracowaną metodą, powinna zajmować się symbolami religijnymi. Teologia nie ma obowiązku ani wystarczającej siły do pozbawiania albo nadawania mocy symbolom religijnym. W dokonywanym przez teologów procesie interpretacji mogą pojawić się dwie trudności. Pierwszą jest możliwość natrafienia na sprzeczności (*contradictions*) między symbolami w obrębie teologicznego koła hermeneutycznego, zajmującego się interpretacją symboli. W takiej sytuacji teologia powinna wskazać niebezpieczeństwa i błędy teologiczne pochodzące z użycia określonych symboli, aby symbol nie przesłaniał ostatecznego objawienia. Drugą przeszkodą, jaka może zaistnieć, jest sytuacja, w której teologia nie wypowiada się w imieniu swoim, lecz religii (*religious*). Rozumieć to można jako sytuację, w której teologia bardziej opisuje symbole, niż się nimi posługuje.

Dla filozofa boskość życia wyrażana jest przez analogię między podstawową strukturą doświadczanego życia a gruntem bytu, w którym to życie ma swoje korzenie. Ta analogia wskazuje na trzy elementy – symbole, będące podstawą do trynitarnej interpretacji ostatecznego

---

<sup>26</sup> Zob. tamże, s. 65.

<sup>27</sup> Zob. tenże, *The Courage to Be*, Yale University Press, New Haven i Londyn 2000, s. 160.



Objawienia<sup>28</sup>. Są to: Przepaść, czyli Otchłań (*Abyss*), Słowo (*Logos*) oraz Duch (*Spirit*). Przepaść w mistycznym języku ma wyrażać głębię Boskiego życia w swojej niewyczerpalności i niewyraźności. Słowo wyraża w formalnym filozoficznym języku znaczenie i to, co nadaje strukturę Boskiemu życiu. Natomiast Duch w języku religijnym jest dynamiczną jednością obu powyższych elementów<sup>29</sup>. Każdy z trzech wymienionych elementów jest niezbędny, aby ukazać grunt Objawienia, za który Tillich uważa wiedzę o tajemnicy objawienia bytu w nas samych<sup>30</sup>, która wyraża się poprzez funkcje poznawcze ludzkiego rozumu, a najlepiej wyrażone są w Chrystusie. Wiedza ta wyraża relację między Bogiem a światem i dostęp do niej jest możliwy dzięki uczestnictwu w Objawieniu Boga, lecz tylko na sposób analogiczny lub symboliczny<sup>31</sup>. Jeżeli przepastny, symboliczny charakter Otchłani zostanie zaniedbany, to racjonalistyczny deizm przekształci Objawienie w zbiór informacji. Jeżeli zostanie zaniedbany symboliczny charakter Boskiego życia wyrażony przez *Logos*, wtedy irracjonalistyczny teizm przekształci Objawienie w heteronomiczne przymusowe podporządkowanie rozumu ludzkiego irracjonalnym przekonaniom (*heteronomus subjection*). Natomiast zaniedbanie symbolicznego Duchowego charakteru Boskiego życia uczyni niemożliwym mówienie o historii Objawienia.

Gdy mówimy o Bogu jako symbolu, musimy wyróżnić dwa elementy. Są to: element ostateczności, niedający się uchwycić bezpośrednio w doświadczeniu (niesymboliczny, w którym Bóg jest sam dla siebie), oraz element konkretności, wzięty z doświadczenia i symbolicznego odniesienia do Boga. Rodzi się tutaj zadawane przez wieki pytanie: czy pojęcia te mogą dotrzeć do esencji istnienia Boga? Czy jest to trud daremny? Filozof egzystencji odpowiada, że pytanie, czy rzeczywistość reprezentowana przez dany symbol istnieje, jest o tyle bez znaczenia, że nie można go w sposób filozoficzny wprost wyjaśnić. Być może jest to słaby punkt myśli filozoficznej Tillicha, ponieważ zakłada on istnienie tak reprezentowanej rzeczywistości. Pytanie, jakie stawia niemiecki filozof, brzmi: który z niezliczonej

---

<sup>28</sup> Zob. tenże, *Teologia systematyczna*, t. 1, przeł. J. Marzęcki, Antyk, Kęty 2004, s. 148.

<sup>29</sup> Zob. tamże, s. 148.

<sup>30</sup> Zob. tamże, s. 123.

<sup>31</sup> Zob. tamże, s. 125.

liczby symboli wiary jest najbardziej adekwatnym wyrazem wiary? Który z symboli ukazujących to, co ostateczne, wyraża ostateczność bez popadania w idolatrię? Bóg jest o s t a t e c z n ą t r o s k ą człowieka i to jedynie jest pewne. Bóg wyraża się poprzez symbole w Boskich figurach związanych z odwagą wiary, męstwem i ryzykiem.

Symbol Boga u Tillicha jest podobny poprzez swoją niewyraźność do Platońskiego ujęcia Dobra. Pojęcia Prawdy i Dobra są fundamentalnymi zagadnieniami w filozofii. Ożywione dyskusje nad ich definicją kontynuowane są od starożytności, poprzez wieki w różnorodnych, także współczesnych nurtach filozofii. Za Platonem Idea Dobra jest:

[...] przyczyną wiedzy i prawdy, gdy staje się przedmiotem poznania, i chociaż to jedno i drugie jest piękne i poznanie, i prawda, to jednak, jeśli Dobro będziesz uważał za coś innego i jeszcze piękniejszego od nich, będziesz uważał słusznie. A wiedzę i prawdę, podobnie jak tam światło i widzenie za coś do słońca podobnego uważać jest rzecz słuszna, ale uważać ich za samo słońce nie należy, tak i tu słusznie jest uważać dwie rzeczy za podobne do Dobra, ale za Dobro samo uważać którąkolwiek z nich nie jest słuszne. Dobro należy stawiać od nich jeszcze wyżej [...] przedmiotom poznania nie tylko poznawalności dzięki Dobru przysługuje, ale również istnienie, oraz istota ich od niego pochodzi, chociaż Dobro to nie jest istota, tylko coś ponad wszelką istotę, coś wyższego i mocniejszego o wiele<sup>32</sup>.

O Dobru samym (warunkującym poznanie Prawdy i umożliwiającym stworzenie warunków powstania wiedzy) można mówić tylko nie wprost albo poprzez analogię. Samo pojęcie Dobra jest przesłonięte skutkami swojego działania, które na nie wskazują, lecz nie uchwytyją go w swej istocie. Pojęcia Prawdy i Dobra są genetycznie związane z teologią, w której Bóg będący Drogą, Prawdą i Życiem stanowi centrum zainteresowania. Bóg, objawiając swoją moc zbawczą, dał Orędzie dla chrześcijan, wyrażone w symbolu, mające pomóc im w zrealizowaniu troski o swoje spełnienie już na tym świecie. Tillich próbuje też, za Schellingiem, określić Boga jako Byt sam w sobie. U Tillicha Byt sam w sobie jest odróżniony od bytów, które się rodzą i stają. Inaczej: Tillich dokonuje rozróżnienia między Bytem

---

<sup>32</sup> Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006, 508 E-509 B, s. 215.

samym a bytem skończonym. Byt sam w sobie znajduje się poza skończonością i nieskończonością, w przeciwnym razie byłby on warunkowany przez coś innego niż on sam. Prawdziwa siła bytu leży poza tym od czego mogła by być ona zależna. Byt sam w sobie przekracza wszelki byt skończony<sup>33</sup>.

## 5. METODA INTERPRETACJI SYMBOLU

Dla Paula Tillicha kluczowym zagadnieniem w teologii systematycznej jest pojęcie troski ostatecznej. Troska ostateczna wyraża to, co człowieka ostatecznie porusza w jego egzystencji; to, co go najbardziej interesuje, z czym wiąże swój los i według czego kształtuje swoje życie, wartości, postawy czy nadzieje; słowem – swoją bytowość. Troska ostateczna pełni w filozofii niemieckiego myśliciela dwie funkcje. Pierwsza z nich oznacza pewien ostateczny, najwyższy cel – wymiar formalny, ku któremu człowiek dąży. Cel ten rozświetla drogę, po której człowiek kroczy tu i w danym momencie. Jednocześnie troska ostateczna pełni funkcję towarzyszkę ludzkich zmagani z codzienną egzystencją, którą rozumie się w wymiarze materialnym, jako to, co ma za swój przedmiot nieustanne codzienne wybory człowieka i ich konsekwencje. W wymiarze materialnym troski ostatecznej człowiek lokuje nadzieję na zrealizowanie swojego życia w całej pełni<sup>34</sup>. W momencie, w którym obie funkcje pokrywają się w swoim zakresie i jednocześnie wskazują na Boga, rozumianego na sposób chrześcijański, człowiek staje się w pełni *homo religiosus*, staje się człowiekiem, do którego docierają teologia i Objawienie, stając się dla niego zrozumiałe i akceptowalne. Troska ostateczna jest zawarta w odpowiedzi na nieustanne pytanie człowieka o niego samego. Inaczej mówiąc: to, co człowieka najbardziej zajmuje w jego dociekaniu winy, poczuciu rozpaczy czy braku pełni swojego bycia<sup>35</sup>, jest jego troską ostateczną.

---

<sup>33</sup> Zob. P. Tillich, *Teologia...*, t. 1, dz. cyt., s. 219.

<sup>34</sup> Zob. tamże, t. 3, s. 122.

<sup>35</sup> Zob. Tillich rozumie „bycie” podobnie do Heideggera. „Jestestwo to byt, który się w swym byciu do tego bycia rozumiejąco odnosi. Jestestwo egzystuje. Jestestwo jest ponad bytem, którym jestem zawsze ja sam. Egzystujące jestestwo charakteryzuje moją jako warunek możliwości właściwości niewłaściwości”: M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 74.

Można mówić o jakościowo różnych symbolach funkcjonujących w języku religijnym, przekazujących Objawienie w mniej lub bardziej trafny sposób. Obawa przed nieadekwatnymi symbolami, bądź symbolami fałszywymi, jest stałą troską myśliciela protestanckiego. Zasada protestancka, zakładająca nieustanną potrzebę czuwania przy interpretacji i wykładni symboli, ma wyrażać Boską manifestację w orędziu chrześcijańskim. Dokonywane jest to tylko w oparciu o słowo Boże, a Tradycja w tych wspólnotach religijnych poddana jest ciąglej rewizji (*semper reformanda*). Zasada ta koresponduje z zasadą koła hermeneutycznego, w którym napięcie pomiędzy symbolami teologicznymi a myśleniem filozoficznym wynika z dogmatyczności tez teologicznych, nieustannie podawanych w wątpliwość i kwestionowanych przez filozofię wolną od ograniczeń. Funkcję zasady protestanckiej realizuje symbol, który odsłania coraz nowsze poziomy rzeczywistości<sup>36</sup>.

Przesłanie judeochrześcijańskie od początków istnienia wyrażało swoje treści poprzez symbole lub zbiory symboli – mity. Począwszy od symbolu upadku pierwszego człowieka w raju, poprzez symbol gniewu Bożego, jakiego doświadczał w historii Izrael, dalej: symbol potępienia wiekuistego, aż po symbole typowo chrześcijańskie, to jest symbol Jezusa jako Chrystusa, symbol Krzyża Chrystusowego oraz Zmartwychwstania Chrystusa. W ten sposób religia chrześcijańska wyraża, według Tillicha, pewien Nieuwarunkowany Transcendens – Nowy Byt pokonujący ograniczenia, dwuznaczności i wyobcowania egzystencji ludzkiej. Nowy Byt, jak wierzą chrześcijanie, ukazał się w osobie Jezusa Chrystusa.

Sam proces rozumienia symbolu składa się z dwóch części, w tym z kilku etapów<sup>37</sup>. Przejście tych etapów jest niezbędne do autentycznego i adekwatnego funkcjonowania symbolu. Wyżej wskazane symbole składają się z dwóch części. Pierwsza, naoczna (noeza – postać Chrystusa, Jego Krzyża i Zmartwychwstania) konstytuuje pewne warunki symboliczne, natomiast druga część (noemat) nadaje głębszy i szerszy sens, znaczenie zdarzeniom

---

<sup>36</sup> Zagadnienie to jest szerzej opracowane przez metodę korelacji, której zadaniem jest to, aby Objawienie i jego rozumowy wyraz, zawarty w teologii, odpowiadały na pytania dotyczące egzystencji każdego człowieka. Pytania te są pierwotne w człowieku. Dotyczą winy, rozpacz i lęku przed niebytem.

<sup>37</sup> Zob. E. Trias, *Myślenie o religii – symbol i sacrum*, [w:] J. Derrida, G. Vattimo i inni, *Religia*, przeł. P. Mrówczyński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 132 i n.

symbolicznym, odsyła do części symbolizowanej. Część naoczna symbolu złożona jest z pewnego materialnego substratu wyrażonego w księgach biblijnych. Materialny substrat symbolu, wyrażony w figurach biblijnych postaci, mający swoje ontologiczne znaczenie, jest umieszczony w scenerii rzeczywistego świata, w którym funkcjonuje człowiek pytający nieustannie o sens swojej egzystencji. Sceneria ta umożliwia spotkanie pomiędzy obecnością Nieuwarunkowanego, obecnego w symbolu, wyłaniającego się z ukrycia, a niejako świadkiem tego wydarzenia – człowiekiem, który może o niej zaświadczyć. Ostatnim etapem tej części rozumienia symbolu jest potwierdzenie i zwerbalizowanie owego spotkania. Część druga procesu rozumienia symbolu, mająca za zadanie określić to, co jest symbolizowane, musi odsyłać do kluczy hermeneutycznych, pozwalających sprecyzować idealne postaci figur biblijnych, dzięki którym można ustalić sens symbolu naocznego, czyli znaczenia postaci i wydarzeń biblijnych.

Jak więc interpretować symbole religijne wyrażające przesłanie chrześcijańskie? Materialny substrat zawarty w biblijnych figurach jako naoczna część zdarzenia symbolicznego odnosi się do każdego człowieka ze względu na uniwersalność i powszechność, jaką przypisuje sobie chrześcijaństwo. Scenerią, w której występuje ów materialny substrat, jest ograniczona i wyrażająca się w swojej ułomności ludzka egzystencja. Ciągłe lęki i niepokoje targające ludzkim życiem są tego nieustannym przejawem. Stan ten wyraża symbol upadku, przedstawiający sytuację ludzką w wymiarze uniwersalnym, a nie – będącym tylko opowieścią o wydarzeniu, które niegdyś miało miejsce<sup>38</sup>. Nawet Platon, gdy opisywał przejście ze stanu esencji do egzystencji, mówiąc o upadku duszy, posługiwał się mitologiczną formą wyrazu:

Te są też wyroki Nieubłaganej. Dusza, która, naśladować bogów, zdołałaby ujrzeć coś z rzeczywistości Prawdy, będzie bezpieczna od szkody aż do następnych okrążeń, i jeśli zawsze zdoła tego dokonać, zawsze wyjdzie cało. Gdyby jednak nie mogąc nadążyć nie ujrzała, a w następstwie jakiegoś wypadku dotknięta niepamięcią i napełniona niegodziwością stała się ociężała, obciążona zaś straciłaby skrzydła i spadła na ziemię<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> Zob. P. Tillich, *Teologia...*, t. 2, dz. cyt., s. 34 i n.

<sup>39</sup> Platon, *Fajdros*, przeł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 2004, 248c, s. 32.

Platon wiedział, że egzystencja nie jest sprawą esencjalnej konieczności, ale faktem doświadczanym przez każdego człowieka, i że upadek duszy jest historią, którą trzeba opowiadać za pośrednictwem symboli mitycznych. Podobnie jest z interpretacją symbolu gniewu Bożego, którego nie można przedstawiać w sensie dosłownym, przypisując Bogu, będącemu kimś Nieuwarunkowanym, jedną z cech ludzkiego emocjonalnego wyrazu<sup>40</sup>. Bóg nie może być wyobrażeniem jakiegoś skończonego boga, którego emocje mogą być wzbudzane (z powodu nieposłuszeństwa) przez byty skończone. Symbol gniewu Bożego dla tych, którzy są z Bogiem pojednani, jest sposobem, w jaki postępował wobec nich Bóg miłości. Poprzez to, że Boska miłość zwalcza wszystko, co zaprzecza miłości, pozostawia odrzucającym pojednanie autodestrukcyjne skutki odrzucenia przez nich miłości Boga. Podobnie symbol wiecznego potępienia powinien być rozumiany jako usunięcie z wieczności, wyrażone stanem rozpacz. Ze względu na niemożliwość przypisania Bogu zdolności potępienia na wieczność, symbol ten oznacza stan bycia w rozpacz tego, kto sam odrzucił przesłanie Nowego Bytu. Symbol ten należy interpretować jako rozpacz, a nie niebyt, ponieważ człowiek nigdy nie jest odcięty od gruntu bytu, nawet w stanie potępienia<sup>41</sup>.

Inaczej sytuacja przedstawia się przy takich symbolach, jak symbol Krzyża Chrystusowego czy Zmartwychwstania Chrystusa<sup>42</sup>. Są to zależne od siebie symbole, a właściwie zbiory symboli. Krzyż Chrystusowy wyraża Tego, kto poddał się śmierci egzystencjalnego wyobcowania, a Zmartwychwstanie Chrystusa jest wyrazem Tego, kto przezwyciężył ten rodzaj śmierci. Chrystus, jako Ten, który tego dokonał, jest symbolem i częścią mitu, w którym wprowadza nowy byt. Dobrowolna zgoda na śmierć jest w ramach egzystencji (starego eonu) czymś absurdalnym, każdy bowiem z żyjących chce żyć nadal. Paradoksalność tego zachowania jest dopełniona poprzez symbol Zmartwychwstania, wyrażający się w tym, że Ten, który jest dzierżycielem nowego eonu, nie może ulec siłom starego eonu. To właśnie pewność własnego zwycięstwa nad śmiercią egzystencjalnego wyobcowania stwarza możliwość funkcjonowania Zmartwychwstania Chrystusa jako wydarzenia i symbolu. Spotkaniem się tych dwóch części symbolu,

---

<sup>40</sup> Zob. P. Tillich, *Teologia...*, t. 2, dz. cyt., s. 76 i n.

<sup>41</sup> Zob. tamże, s. 78.

<sup>42</sup> Zob. tamże, s. 144 i n.

wyrażonych w zdarzeniach symbolicznych i scenerii egzystencjalnego pytania o sens, jest wiara, że to, co symbolizujące, posiada w Nowym Bycie swoje odniesienie do tego, co symbolizowane.

Co oznacza dla chrześcijan symbol Chrystusa przezwyciężającego warunki egzystencjalnego wyobcowania poprzez cierpienie? Symbole te można uzasadnić dwojako. Pierwsze uzasadnienie odnosiłoby się do człowieka, który (realizując siebie samego w jaźni), staje się partnerem dla świata przez poznawanie go i panowanie nad nim. Człowiek, do którego należy świat, indywidualizując siebie dzięki uczestniczeniu i równoczesnym posiadaniu świata, oraz przekraczając siebie ze względu na posiadaną w sobie strukturę racjonalności (świadomość swojego ja i możliwość spojrzenia na siebie samego), uczestniczy za pośrednictwem wiary w mocy Tego, który dokonał tego przezwyciężenia w sposób jednorazowy i ostateczny<sup>43</sup>. Moc Chrystusa wyrażona jest tutaj jako moc przeciwstawiająca się niebytowi. Drugą odpowiedzią na postawione pytanie jest niewątpliwie dla Tillicha wiara w Opatrzność, która rozumiana jest jako wiara „pomimo”, wbrew ciemności losu i bezsensowności egzystencji. Opatrzność u filozofa oznacza przewidywanie (*providere*), nieustannego działania Boga kierującego wszystkimi rzeczami i każdą rzeczą z osobna aż po ich wypełnienie<sup>44</sup>. Tak rozumiana Opatrzność jest ukierunkowanym stwarzaniem w każdej konstelacji uwarunkowań wypełnienia wszystkich rzeczy. Człowiek, wierząc w Opatrzność, potwierdza męstwo swej wiary w to, że żadna sytuacja nie może zniweczyć wypełnienia jego ostatecznego losu.

Symbol odnosi się więc do dwóch elementów. Pierwszy z nich to element, w którym wyraża się troska ostateczna, a który jest przedmiotem bezpośredniego doświadczenia, będącego źródłem pragmatycznego znaczenia symbolicznego. Drugi natomiast element składa się z pewnej konkretyzacji odnoszącej się do Boga, a będącej źródłem semantyki symbolu<sup>45</sup>. Louis Dupré doprecyzowuje to, stwierdzając, że:

---

<sup>43</sup> Zob. tamże s. 115.

<sup>44</sup> Zob. tamże, s. 124.

<sup>45</sup> Zob. tenże, *Dynamika...*, dz. cyt., s. 64 i n.

Symbol odnosi się do tego, co konstytuuje przez swą własną artykulację, a nie do surowego materiału, który ją poprzedza. Symbol nigdy nie odsyła wstecz do istniejącej wcześniej rzeczywistości – odkrywa nową<sup>46</sup>.

Bardzo ważnym medium jest słowo – *Logos*, które wyraża Objawienie i pyta o wewnętrzne słowo. Także w ten sposób wyrażany jest symbol religijny. Tylko poprzez słowo rozumna struktura człowieka może być wyjaśniona, ponieważ w taki sposób daje się uchwycić racjonalną strukturę rzeczywistości. Podobnie i Objawienie nie może być zrozumiane inaczej jak tylko dzięki słowu. Filozof egzystencji wprowadza bardzo ważne rozróżnienie na denotacyjną rolę użycia słowa (języka) i na jego rolę ekspresywną. Funkcja denotacyjna łączy się ze zdolnością do uchwycenia i zakomunikowania generalnego znaczenia treści określonej wypowiedzi. Natomiast funkcja ekspresywna wyraża zdolność do ukazania i zakomunikowania osobistego stanu nadawcy komunikatu. Rozróżnienie to jest o tyle ważne dla niniejszego tekstu, że wskazuje na taką możliwość użycia słowa w danym języku, które wyraża zarówno określoną treść, jak i dźwięk (denotacja i ekspresja), a także głos Boskiej tajemnicy<sup>47</sup>.

Zdaniem Tillicha, krytyka symbolu i mitu będącego zbiorem symboli nigdy nie może się zakończyć, ponieważ symbol i mit są formami ludzkiej świadomości, która w człowieku jest zawsze obecna. Możliwe jest co najwyżej zastąpienie jednego mitu przez inny. Już świadomość tego twierdzenia o micie powoduje jego rozłamanie (*broken myth*)<sup>48</sup>. Pojęcie rozłamanego mitu pojawiło się wraz z radykalną krytyką tej formy, kiedy uświadomiono sobie, że jest ona tylko pewnego rodzaju narracją symboliczną. Tak rozumiany mit był próbą nadania sensu ludzkim pytaniom o dramatyczność egzystencji w jej pytaniu o nadzieję – wobec rozpaczy; o sens życia – wobec pustki i bezsensu; podjęciem wysiłku wyjaśnienia mechanizmu usprawiedliwiania się człowieka przed sobą samym – wobec poczucia winy.

---

<sup>46</sup> L. Dupré, *Inny wymiar*, przeł. S. Lewandowska, Znak, Kraków 2003, s. 132.

<sup>47</sup> „Język jako medium ma – przeciwnie – «brzmienie» oraz «wymowę» boskiej tajemnicy. [...] Słowo Boże jako słowo objawienia jest językiem transparentnym. Coś prześwieca (ściślej, przebrzmiewa) przez zwykły język, co jest samo-przejawieniem głębi i sensu bytu”: P. Tillich, *Teologia...*, t. 1, dz. cyt., s. 118.

<sup>48</sup> Zob. tenże, *Dynamika...*, dz. cyt., s. 68 i n.



Tillich uważa, że literalna interpretacja symbolu czy mitu odrywa Boga od jego ostateczności i języka, w jakim powinno się o Nim mówić. Sprowadza Boga do tego, co skończone, nieostateczne i uwarunkowane. Literalna wykładnia Objawienia, wyrażająca się poprzez symbole, czyni więc z wiary w Boga, który jest Nieuwarunkowanym, idola. Sama wiara staje się bogiem, ale już świadomość wiary wyrażonej w micie – micie rozłamanym – oddaje cześć i zaszczyt samemu Bogu<sup>49</sup>. Filozof ustosunkowuje się w tym miejscu do poglądów Rudolfa Bultmanna, który postulował demitologizację przesłania chrześcijańskiego. Pojęcie demitologizacji wiąże się z postulatem usunięcia historycznego uzasadnienia wiary i zastąpieniem go wezwaniem do paradoksalnej wiary w przesłanie chrześcijańskie. Usunięcie mitu nie miało miejsca, zaistniała zaś jego egzystencjalna interpretacja. Historyczne rozumienie nie polega już – według Bultmanna – na rozpoznaniu przedmiotu z przeszłości i odniesieniu człowieka do tego przedmiotu z przeszłości w jego religijnych, aktualnych poszukiwaniach, lecz na uświadomieniu sobie przez człowieka jego dzisiejszych możliwości ludzkiej egzystencji. Oznacza to, że historia nie konfrontuje nas z obiektywnymi faktami, lecz z dzisiejszymi możliwościami ludzkiego życia. Demitologizacja polegała zatem na osobistym, a przez to subiektywnie zinterpretowanym, spotkaniu z Chrystusem w wewnętrznym dialogu człowieka z Bogiem.

Zdaniem Tillicha Bultmann nie do końca miał rację, ponieważ język religijny zawsze musi być mitologiczny. Nawet wtedy, gdy Bultmann mówi, że Bóg posłał swego Syna, aby skonfrontować człowieka z jego decyzjami o opowiedzeniu się za albo przeciw jego autentycznej egzystencji<sup>50</sup>, jest to – zdaniem Tillicha – wciąż język mitu. Dlatego Tillich postuluje Nieliteralne odczytanie przesłania biblijnego. Niewątpliwą zasługą Bultmanna było ukazanie egzystencjalnego charakteru pojęć, takich jak rozpacz, pustka, wina, zawartych w przesłaniu biblijnym, oraz postawienie bardzo ważnego pytania: jak możliwa jest wiara w Chrystusa, pomimo niedostatku historycznych

---

<sup>49</sup> Zob. tamże, s. 70.

<sup>50</sup> Zob. tenże, *A History of Christian Thought*, A Touchstone Book, Nowy Jork 1967, s. 524. Zarzucano Bultmannowi, że wiarę chrześcijańską chciał sprowadzić do fenomenu ludzkiej egzystencji. Bultmann odpiera te zarzuty, twierdząc, że wiara jako relacja między Bogiem a człowiekiem jest wiarą w Boga, niemogącą się dać ująć jakimkolwiek pojęciem; zob. E. Piotrowski, T. Węclawski, *Praeceptores, Teologia i teologowie języka niemieckiego*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2007, s. 198.

poszukiwań ją uzasadniających? Niestety Bultmannowska odpowiedź będzie subiektywna, co uniemożliwia skonstruowanie, na gruncie jego osiągnięć, spójnego systemu teologicznego.

## 6. ZAKOŃCZENIE

Symbol w interpretacji Tillicha posiada autonomiczną właściwość do stawania się i umierania<sup>51</sup> poprzez proces symbolizacji i desymbolizacji wydarzeń<sup>52</sup>, pojęć i związków między rzeczami. Spowodowane jest to faktem, że język religijny, posługując się symbolem, za jego pośrednictwem opisując rzeczywistość objawioną, wyrażoną w pojęciu Nowego Bytu<sup>53</sup>, troszczy się o możliwie jak najpełniejszy wyraz tej rzeczywistości. Ta nowa rzeczywistość (w odniesieniu do Tillicha) to zaktualizowana interpretacja odpowiedzi na pytania człowieka o jego tu i teraz: sens jego egzystencji. To właśnie symbol jest nośnikiem rzeczywistości objawionej i wyrazem języka religijnego. Podobnie Eliade, komentując aktualne znaczenie symboli, uważa, że niesłuszny jest sąd, iż implikacje symboliczne unieważniają konkretną, swoistą wartość danego przedmiotu czy działania. Symbolika dodaje nowej wartości do przedmiotu lub działania, nie naruszając przy tym ich własnych, bezpośrednich bądź historycznych wartości, zaś zastosowana do przedmiotu albo działania przekształca je w fakty otwarte, umożliwiające kontakt z prawdziwą rzeczywistością świata<sup>54</sup>. Symbol religijny przez swoje wskazywanie i prezentowanie tego, co samo jest niezmysłowe i nieskończone, pozwala czemuś przeszłemu się uobecnić, jednocześnie funkcjonując jako nadal ważny *Transcendens* w nowej, obecnej rzeczywistości<sup>55</sup>. Symbol daje więc możliwość symbolizowanej rzeczywistości na bezpośrednią obecność dla tych, którzy są na nią otwarci.

---

<sup>51</sup> Zob. tamże, s. 62. Symbole pojawiają się i umierają jak istoty żywe. Pojawiają się wówczas, gdy sytuacja do nich dojrzeje, a umierają, gdy sytuacja ulega zmianie.

<sup>52</sup> Zob. L. Dupré, *Inny...*, dz. cyt., s. 132.

<sup>53</sup> Nowy Byt jest zapoczątkowany przez wcielenie Jezusa Chrystusa, który swoim przyjściem przemienia stary byt, odnawia go, porządkuje oraz nadaje nowy religijny sens Staremu Przymierzu.

<sup>54</sup> Zob. M. Eliade, *Obrazy i symbole*, przeł. P. Mrówczyński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 203.

<sup>55</sup> Zob. H.G. Gadamer, *Prawda...*, dz. cyt., s. 225 i n.

## **SYMBOL IN PAUL TILLICH'S PHILOSOPHY OF RELIGION**

### **SUMMARY**

The concept of a symbol has its meaning not only in epistemology and psychology but also in philosophy of religion. The reconstructed concept of a religious symbol, based on Paul Tillich's understanding and compared with present achievements in the field, is current and interesting motive to investigate the phenomenon of religion. Tillich's existential interpretation of the ontology-based symbol, makes it more understandable and open for contemporary man and world questions concerning religion. The structure of religious symbol, its use and interpretation make man – religion communication more comprehensive and clear.

### **KEYWORDS**

existence, philosophy of religion, Protestantism Principle, religious symbol, Tillich P.