

Isten ráadás?

A szent és a világi Paul Tillich teológiájában – 2. rész

■ TÓTH SÁRA

Károli Gáspár Református Egyetem, Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar
Anglisztika Intézet, Angol Nyelvű Irodalmak és Kultúrák Tanszéke
egyetemi docens
E-mail: miklosne.toth.sara@kre.hu



DOI: 10.61894/LP.2024.99.4.2

- ▶ **A mai társadalom és kultúra valláshoz való viszonyát a „posztsekuláris” jelzővel írhatjuk le, ami azt jelenti, hogy egyre növekszik az igény olyan beszédmódra, amely a vallásit és a világit nem tartja egymást kölcsönösen kizáró kategóriának sem a publikus, sem a privát szférában. Az egyházi diskurzusokban ugyanakkor továbbra is dualista szemlélet uralkodik: a szent és a világi élesen szétválak, s ez a protestáns spiritualításban gyakran együtt jár a világ szigorú megítélésével. A szerző Paul Tillich teológiájának segítségével egy olyan protestáns szakramentális szemlélet alapjait vázolja fel, amely a részesedés és a meghaladás dialektikájára építve egyrészt hangsúlyozza Isten megmutatkozását minden teremtett dologban, másrészt a protestáns princípiumot, azaz Isten végtelen transzcendenciáját (másságát) is. Tillich szerint a szent és a világi „megbékítetlensége”, kettőssége a bűn következménye. A „transzhisztorikus visszaemlékezés és az utópikus elővételezés” ugyanakkor fel- és megidéri szent és világi, vallás és kultúra szakramentális egységét, Tillich szakkifejezésével a teonómiát. Tillich dimenzióelméletére és a hozzá kapcsolódó szimbólumelméletére támaszkodva dolgozza ki a teonómia fogalmát, a világi és a vallási kultúra kölcsönös áthatásának vízióját. Ez a „teonóm keresztelkedés” valósíthatja meg az egyházi közösség és a hívó élet „átjárhatóságát”, szelíd jelenlétét a mai világban.**

Kulcsszavak: teológia / Paul Tillich / spiritualitás / protestantizmus / szakramentalitás

Dolgozatom első részében azt vettem fel, hogy a szent és a világi szféra elkülönülését tápláló dualista gondolkodáson a valóság Istenben gyökerező egységének szakramentális szemlélete segíthet túllépni, amely azt hangsúlyozza, hogy *Isten megmutatkozik minden teremtett dologban – a természetben, az anyagi és az érzéki valóságban éppúgy, mint az emberben és az ember alkotta kultúrában.* Azt tűztem ki célul, hogy Paul Tillich teológiája alapján olyan protestáns szakramentális szemléletet vázoljak fel, amely segítheti a protestáns egyházak és hívők hiteles jelenlétét és misszióját a posztsekuláris világban.

Kultúra és vallás elkülönülése – Profanizálódás és démonizálódás

Tillich szerint, mint az első részben láttuk, a szent és a világi elkülönülése a bűnös állapot következménye. Speciális vallási tevékenységre azért van szükség, mert az ember nem képes folyamatosan Isten jelenlétében tartózkodni. Ezt azzal kell pontosítanunk, hogy Tillich különbséget tesz a vallás tágabb és szűkebb értelme között, ami megfelel a vallás eredendő, lényegi természete és az elidegenedett vi-

lágban betöltött szerepe közötti különbségnek. Tágabb értelemben a vallás „a végső általi megragadottság állapota”. Máshogy fogalmazva, az emberi lélek irányultsága a végső, feltétlen értelem felé. Úgy tűnik, ebben a tágabb értelemben a vallás és a hit fogalma egybeesik: több helyen szinte szóról szóra azonos a definíció (TILLICH 1948, 59. o.; 1959, 7–9. o., 40–41. o.; 1957, 1. o.). Az ember vallásos vagy hívő, ha feltétlen komolysággal fordul a feltétlen, illetve végső (Unconditional) felé, ha a Szent-re vágyakozik, önmeghaladásra (self-transcendence) törekszik.

A vallás e tág értelmezése felől közelítve az ember világgalkotó tevékenysége, azaz a kultúra – valóságos. Eredendően minden alkotótevékenység a végső értelemre irányul, „az eredeti teremtés kimeríthetetlen mélységéből” merít életet. Lényegi természete szerint a vallás és a kultúra áthatja egymást. A kultúrának, azaz a világgalkotásnak két alapvető aspektusa van: az első az értelemadás vagy jelentésteremtés, a második a környezet átalakítása, „a jelentésvilág teoretikus és praktikus megteremtése”, bibliai fogalmakkal a névadás és a megművelés, vagyis a nyelv és a technika (TILLICH 2000, 414–415., 418., 440. o.). A vallás pedig ennek a jelentésteremtő tevékenységnek az önmeghaladó aspektusa. A vallás ad irányt, értelmet, távlatot a kultúrának, a kultúra pedig azoknak a formáknak az összessége, amelyekben a vallás alapvető törekvése kifejeződik. Tillich híres definíciója szerint „a vallás a kultúra szubsztanciája, és a kultúra a vallás formája” (2000, 545. o.; 1948, xvii. o.; 1959, 42. o.).

Azonban az elidegenedett világban nem vagyunk képesek megragadni a dolgok végső értelmét, a szent nem tud akadálytalanul megmutatkozni, „átfényleni” az ember számára a teremtett dolgokon. Tillich két egymással átellenes folyamatot ír le, amely ezt akadályozza: a profanizálódást és a démonizálódást. Az első nem más, mint az önmeghaladással való szembenállás, a dolgok szentségének, vagyis önmagukon túlmutató értelmének, mélységének tagadása. Az ebből következő reduktív szemlélet átjárja a valóság valamennyi tartományát, legalábbis ahogy az az emberi tudat tükrében megjelenik. Míg a profanizálással a világi úgymond elhomályosítja, eltörli a szentet, a démonizálás kielejezi világi és szent elkülönülését: utóbbi ugyanis nem más, mint a szent kisajátítása vallási intézmények vagy kvázivallások által (TILLICH 2000, 435–438. o.) A szent és a világi elidegenedése Tillich szerint a vallás és a kultúra elkülönülésében érhető tetten tehát.¹

A bűnbe esett (kétértelmű) állapotban a kultúra folytonosan ki van téve a profanizálódásnak, annak, hogy önmagába zárul, s így végső irányultság nélkül sekélyessé válik, kiüresedik. Ezért kell megjelennie az intézményes vallásnak mint speciális különálló funkciónak a maga szimbólumaival, rítusaival és saját intézményeivel: ez Tillich számára a vallás második, szűkebb jelentése (ebben az értelemben látja a vallást a bűn következményének). Létrejön a vallásos kultúra külön tartománya, amely létrehozza saját formáit, majd ezek kitüntetett szerepet követelnek a szent megjelenítésében. A vallás mint külön tartomány pedig folyamatosan ki van téve a démonizálódás kísértésének, vagyis annak, hogy kisajátítsa a szent képviselőjét. Ebben az értelemben mondja Tillich, hogy a vallás az ember bukásának fő bizonyítéka, egyfajta szükséges rossz. Egy feloldhatatlan ellentmondást foglal ugyanis magában: egyrészt az ember minden erkölcsi és kulturális törekvésében ott van, amennyiben jelen van bennük az önmeghaladás, másrészt a bűnbe esett állapot miatt mégis szükséges, hogy legyen az önmeghaladásnak egy különálló funkciója, és ezáltal megjelenik a feszültség és a szakadás

¹ A világi és a szent viszonyát azért fordíthatjuk le a kultúra és a vallás viszonyára, mert a „kultúra” és a „világ” fogalmi közel állnak Tillich gondolatrendszerében. Az imént a kultúrát értelemképzésként határoztam meg Tillich alapján, de ez összefügg azzal, hogy az embernek öntudatisága folytán nem csupán „környezete” van, hanem „világa”, vagyis ebben az értelemben az ember világa az emberi észlelés, képzeleti rendezés, értelemadás eredménye. Ezt a felvetést az is alátámasztja, hogy önmagában a természetet „világinak” nevezni értelmetlen, a természetszemléletet azonban korántsem. Lásd TILLICH 2000, 401. o.

kultúra és vallás, világi és szent között. A vallás immár nem a kultúra (vagyis az értelemképzés) életforrása, alapja, ahogy Tillich mondja, szubsztanciája, hanem egy mellette létező, különálló valóság, sőt két versengő terület. A vallás így a huszonkettes csapdájában találja magát: azzal, hogy körülhatárolja, kisajátítja a szentet, a világot profánná teszi, ha viszont feloldja a határokat és egyenlővé teszi a szentet és a világot, akkor úgyszintén a profanizálódás malmára hajtja a vizet, ugyanis amint a radikális protestantizmus esetében láthatjuk: ha minden szent, semmi sem szent.

Amikor a profanizálódás kerül túlsúlyba, vagyis a világi elnyeli a vallást, autonóm (öntörvényű) kultúra jön létre; amikor a démonizálás a meghatározó, vagyis a vallási nyeli el a világot, illetve kisajátítja magának a szentet, akkor heteronóm (mástörvényű vagy tekintélyelvű) kultúra alakul ki, vallás és kultúra kölcsönös áthatásának megvalósulását pedig teonómiának (istentörvényűségnek) nevezi Tillich. Természetesen nem létezik vegytiszta állapot, az azonban elmondható, hogy a modern előtti korra a heteronómia volt jellemző, a modernitást pedig az autonómia dominálja. Az autonóm kultúrában azon van a hangsúly, hogy az ember mint racionális lény a kultúra és a vallás forrása és mércéje, és alkotótevékenységét végső referencia nélkül végzi. A heteronóm kultúra az emberi gondolkodást és cselekvést vagy az egyház, vagy valamilyen politikai álvallás tekintélyének veti alá (TILlich 1948, 55–65. o.). A két törekvés mindig harcban áll egymással, és időnként kialakulnak olyan korszakok – ilyen volt például a kora középkor –, amelyben heteronóm és autonóm törekvések egyensúlyba kerülnek, amikor bár kétértelműen és töredékesen, de érvényesül az istentörvényűség vagy teonómia (2000, 83–84., 129–130. o.). Mit jelent ez?

Eszkatológiai szakramentalitás – teonómia

A megvalósult teonómia állapotában Isten és a világ elidegenedése megszűnik: a valóság minden darabján akadálytalanul átfénylik a szent, megvalósul az átfogó szakramentalitás. Valójában amikor teonómiáról beszélünk, akkor visszatekintünk az eredendő, lényegi egységre, amelyet a teremtési szakramentalitás címszó alatt tárgyaltam („transzhisztorikus visszaemlékezés”), és előretekintünk az eszkatológiai beteljesedésre („utópikus elővételezés”) (TILlich 2000, 441. o.). Tillich rendszerében különböző kontextusokban újra és újra egy háromfázisú dialektikus folyamattal találkozunk, amely valójában a bibliai hagyomány központi narratívájának – alászállás és felemelkedés, teremtés, bukás, megváltás – filozófiai és teológiai kibontása. Az eredendő, lényegi egységet felváltja a létezési elkülönültség, az ember „álmodó ártatlanságát” felváltja a bűn általi elidegenedés, vallás és kultúra eredeti egysége helyébe autonómia és heteronómia küzdelme lép, de végül a Krisztusban elnyert új élet – Tillich terminusával Új Lét – a Szentlélek által legyőzi Isten és világ, Isten és ember, vallás és kultúra elidegenedését.

Tillich számára egyértelműen a Krisztus-esemény a kereszténység, illetve a protestantizmus „szakramentális alapja”. Az inkarnációban Isten és ember teremtésből következő „örök egysége” megjelent a történelemben.² Krisztus kereszthalála által ebbe az Istennel való egységbe emeli bele a létezés negativitásait, és feltámadása által legyőzi a létezési elidegenedést (uó 2000, 336–337., 347. o.). Ez az egység, az Új Lét valósul meg a jelenben, elővételezve és töredékesen, a Szentlélek jelenléte által.

² E tanulmány keretei nem teszik lehetővé Tillich krisztológiájának bírálatát, amelynek könyvtárnyi irodalma van. A bírálók túlnyomó többsége szerint Tillich nem igazodik a Khalkédóni hitvalláshoz. Az ellenkező állásponthoz lásd REIMER 2004.

Mit jelent ez a szent és a világi, a vallás és a kultúra viszonyát tekintve? A templom nélküli szent város csodálatos bibliai képe, amelyet Tillich a végső beteljesedés látomásának nevez, a különálló vallás megszűnését jelzi. „Az Isten lelkének jelenléte nem elkülönült egységet teremt, melyet külön kellene felfogni és kifejezni; inkább megragadja az egész valóságot, minden funkciót és szituációt” (uő 2000, 483. o.; 1948, 57. o.). A teonóm kultúra pedig a Lelki Jelenlét hatása alatt vallásos lesz a szó eredendő, tágabb értelmében. Ez azt jelenti, hogy megnyilvánulásaiiban „közvetíti a szentség megtapasztalását, annak megtapasztalását tehát, hogy a kultúra valamennyi teremtésében kifejeződik valami a lét és az értelem végső valóságából” (uő 2000, 547. o.), és ez a végső értelem nem idegen a kultúrától, hanem annak spirituális alapja. „Minden munkanap az Úr napja, minden vacsora az Úr vacsorája, minden munka isteni megbízás teljesítése, minden öröm az Úrban való öröm.” (Uő 1959, 41. o.) Ez a látomás jelenik meg, tehetjük hozzá, az Ószövetség utolsó lapján is: „Azon a napon a lovak csengettyűin is ez áll majd: Az Úr szent tulajdona! Az Úr házában még a fazekak is olyan szentek lesznek, mint az oltárnál használt kelyhek. Jeruzsálemben és Júdában minden fazék a Seregek Urának szent tulajdona lesz, és aki csak eljön, hogy áldozatot mutasson be, bármelyiket előveheti, és főzhet benne.” (Zak 14,20)

Fontos ugyanakkor, hogy nem csupán a bőség, a szépség és az öröm tapasztalatai közvetítik a szentséget. A modern művészetben kifejeződő radikális értelemvesztés ábrázolásai pontosan a hiánytapasztalat révén mutatnak a végső értelemre. TILlich egyik híres példáját felidézve, ilyen módon a háború borzalmas pusztítását felelevenítő *Guernica* című festmény is szent, illetve megszentelt lehet (1959, 68–69. o.; 2000, 547. o.), de említhetnénk az istenhiány egyéb 20. századi prófétáit, például Samuel Beckett vagy Kertész Imre szélsőségesen „nagyppenteki” művészetét. A kételyt vagy a kétségbeesést elszántsága, vagyis *mélysege* szenteli meg. „Aki komolyan tagadja Istent, az igenli őt”, írja (uő 1948, x–xi. o.).

Mindebből adódik az a következtetés, hogy míg a teonómia a heteronómiát teljes mértékben kizárja, az autonómiának helyet ad: amint KODÁCSY-SIMON Eszter írja, Tillich a heteronómiával szigorúban bánik, mint az autonómiával (2009, 29. o.).³ Az emberi észnek megvannak a maga szerkezeti törvényei, ennél fogva rendelkezik az „öntörvényűség jogával” (TILlich 2000, 83. o.). Az autonómia csak akkor elítélendő Tillich szerint, ha „elvesztette mélységét, üres lett és erőtelen”. Sőt továbbmegy, mondván, tisztán autonóm kultúra nem is létezik: „... minden autonóm kultúra mélyén ott a végső érintettség, az utalás a feltétlenre és a szentre” (1948, 58. o.). Bár a késői *Rendszeres teológiában* ez a párhuzam nem kap hangsúlyt, egy korai művében az autonómia és a teonómia viszonyát nem szembenállásként, hanem termékeny dialektikaként írja le, és párhuzamba állítja a kultúra és a vallás dialektikájával. Míg az autonómia „a feltételesre irányul, és a Feltétlenre csak azért, hogy a feltételest támogassa; a teonómia a feltételes formákat használja azért, hogy a Feltétlent megragadja bennük”.⁴ Korai korszakában Tillich tehát jobban hangsúlyozza az autonómiafogalom belső megosztottságát, és csak a „profánna váló”, illetve „tisztá” autonómiát tartja negatívnak (lásd BÉRES 2002, 78. o.), ami egyértelműen analóg a világi (szekuláris) és a profán megkülönböztetésével.

³ A kizárólagosságra törekvő autonómia, írja továbbá Roy D. Morrisonra hivatkozva KODÁCSY-SIMON, csupán önromboló, a heteronómia viszont rajta kívül álló más szerkezeteket is lerombol. A természettudományról Tillich például egyértelműen kijelenti, hogy „vagy szabad, vagy nincs” (2009, 29–30. o.).

⁴ TILlich 1981. Idézi KODÁCSY-SIMON Eszter (2009, 219. o.).

A teonómia szerkezete: szakramentális vagy szimbolikus kereszteződés

Hogyan valósulhat meg egy olyan dialektikus viszony, amelyben a résztvevők nem állnak szemben egymással, és nem is szorítják ki egymást? Ha a valóság sokféleségét a hierarchikusan egymást követő létszintek metaforájával ragadjuk meg, akkor isteni és emberi, lelki és testi, vallás és kultúra konfliktusba kerül. Először a vallás végleges tekintélyt követel a kultúra felett, majd a kultúra visszavág, de ennek következményeként kiüresedik, elveszti a kapcsolatot a transzcendenssel. Egy ilyen hierarchikus rendszerben a szintek különállnak egymástól, és viszonyukat alá- és fölrendeltség, kizárólagosság és külső beavatkozás jellemzi (TILLICH 2000, 382–384. o.). A teonómia ugyanakkor kétséges alternatívának tűnne, ha azt jelentené, hogy a teonóm állapotban a teremtett és a nem teremtett, a véges és a végső egy szintre kerül, azonosul vagy feloldódik egymásban. Tillich azonban nem erre gondol.

Az egymást kizorító valóságok dualizmusának elkerülését Tillich dimenzióelméletével és – meglátásom szerint – erre épülő szimbólumelméletével alapozza meg. A különböző létvalóságokat nem a hierarchikus piramis, hanem az egyre táguló, gazdagodó dimenziók metaforájával írja le: a szervesből bontakozik ki a szerves, majd abból a pszichikai és az ember esetében a spirituális/lelki – az isteni pedig mint mélységdimenzió megalapozza és átfogja az egészet. Az ember tekintetében leegyszerűsítve a szerves és a lelki (organikus és spirituális), vagyis a test és a lélek dimenzióiról beszélhetünk.⁵ Ellentétben a szintek hierarchikus rendszerével, a dimenziók kapcsolatát nem a külső beavatkozás, hanem a kölcsönös áthatás jellemzi. „A dimenziók között nincsen konfliktus. Úgy kereszteznek, hogy nem sértik meg egymást.” (TILLICH 2000, 384. o.) Ez nem jelenti azt, hogy ne lennének értékfokozatok, hiszen a dimenziók egymásra épülnek, és a gazdagabb vagy tágabb dimenzió hozzáad valamit az előzményéhez. Saját példammal élve: az agy elnevezésű szerv nélkül nem létezhet emberi elme, de az elme már a tágabb, sajátosan emberi dimenzióba tartozik. (TILLICH számára a sajátosan emberi a kisbetűvel írt spirituális – magyarul lelki – dimenzió: beletartozik az ész, az erősz, a képzelőerő, a megismerés és az erkölcsiség. 2000, 388–394. o.)

A kereszteződő, egymást átható dimenziók modellje gyökeresen különbözik a szintek hierarchikus rendszerétől, szerkezetét a meghaladás és a részesedés az előző részben tárgyalt teológiai dinamikája adja, és hozzájárul Tillich szakramentális szemléletének és szimbólumelméletének megalapozásához. Valójában Tillich a szimbólum és a szentség fogalmait közel azonos értelemben használja.⁶ A szimbólum nyelvi, a szentség (szakramentum vagy sákramentum) pedig anyagi/testi jel, de mindkettő abban különbözik a konvencionális értelemben vett jeltől (mint amilyen egy közlekedési tábla), hogy részesedik annak valóságában, amit szimbolizál, vagyis kereszteződnek benne a dimenziók. A szimbólum, illetve a szakramentum nem pusztán alacsonyabb rendű jele a magasabb rendű spirituális valóságnak (ebben az esetben allegória volna): az anyagi és a lelki, a fizikai és a spirituális, az emberi és az isteni egymásra vetül, kölcsönösen áthatja egymást, anélkül, hogy szubsztanciális azonosságról beszéljünk. Ez azt jelenti – TILLICH egyik visszatérő példájával élve –, hogy ha például „Isten munkálkodását»gyógyításnak« nevezjük, akkor ez nemcsak Istenről mond valamit, hanem az összes gyógyító munka istentörvényű [teonóm] jellegéről” (uő 2000, 199. o.; 1948, 61–62. o.).

⁵ Ezt az egyszerűsítést maga TILLICH végzi el (2000, 383. és 384. o.).

⁶ A hasonlóság már ott kezdődik, hogy a szó, a beszéd elsőrenden fizikai jelenség, írja: hang és lélegzet, és a szakramentális jelentésképzés – amely a költői, művészi nyelvműködéshez hasonló – a szó fizikai valósága és spirituális értelme közötti belső kapcsolatra épül. Lásd TILLICH 1948, 98–99. o.; 2000, 112. o.

A szimbólumok „a végtelent a véges felé fordítják, a végest pedig a végtelen felé” (uő 2000, 198. o.).⁷ Ezt nevezem szakramentális vagy szimbolikus kereszteződésnek.⁸

A gyógyítás szimbóluma különösen sokatmondó lehet a testi és lelki egészség iránt intenzíven érdeklődő 21. századi ember számára. Csak egy szekularizált kultúrában válik ketté a vallásos üdvösség és az orvosi gyógyítás – illetve a biológiai gyógyulás – valósága. A kizárólagosságokban, nem pedig kereszteződő dimenziókban gondolkodó dualizmus ezen a területen könnyen tetten érhető. Ha egy gyógyítást „orvosi csodának” minősítenek, akkor azt gondoljuk, a beteget nem az orvosok gyógyították meg, hanem maga Isten, másrészt amikor fájdalomcsillapító hatására elmúlik a fejfájásunk, azt a gyógyszernek, nem Istennek tulajdonítjuk. Hasonló jelenség a gyógyulás pszichikai és spirituális aspektusainak, a terapeuta és a lelkipásztor munkájának éles elkülönítése. A teonóm kontextusban ezzel szemben a gyógyítás mint szimbólum részesedik a spirituális valóságból: szakramentálisan megmutatkozik benne az isteni üdvözítő hatalom, s ugyanígy, az üdvözülés egyben gyógyulás is, amelyben test és lélek egyaránt részesül. Üdvösség és gyógyulás egymásra vetül.

Azért is hoztam ezt a példát, mert ez olyan terület, ahol a 21. században posztszekuláris tendenciák mutatkoznak, vagyis megnyilvánul a fent említett kereszteződés. Teonóm elemek minden korban és kultúrában megjelenhetnek, és TILlich már a 20. század negyvenes éveiben „egy új teonómia jeleként” (1948, 62. o.) üdvözölte az együttműködési kísérleteket lelkészek, orvosok és pszichiáterek között. Megjegyzése profetikusnak bizonyult, hiszen a kortárs pszichológia – a freudi valláskritikát maga mögött hagyva – multidimenzionális szemléletet érvényesít, és növekvő mértékben számol a spiritualitással mint az emberi lélek fontos, az egészséget pozitívan befolyásoló tényezőjével. Ez tekinthető a teonóm irányultság egyik megmutatkozásának a mai kultúrában.

A szekuláris felszabadítása

Ha a teonómia állapotában minden szent, akkor ebből két kérdés következik. Egyrészt nem nyeli-e el, nem olvasztja-e magába a világi a szentet, egyszerűen fogalmazva, nem igaz-e az, hogy amennyiben minden szent, akkor semmi sem szent? Ez kizárólagos, kizorító viszonyt feltételez, és erre korábban a kereszteződő dimenziók elméletével válaszoltam. A kérdés azonban a másik oldalról is feltehető: amennyiben minden szent, illetve a teonóm állapotban megszentelődik, nem veszítjük-e el a világit vagy a világot magát? Jellemző módon konzervatív gondolkodók az előbbi lehetőség miatt bírálják Tillichet, és az Isten halála teológia egyik előfutárának tartják, míg a világ nagykorúságát hangsúlyozó radikális protestáns teológusok, mint Gabriel Vahanian úgynevezett szakramentalizmusát kifogásolják. Még BONHOEFFER is úgy gondolta, hogy Tillich a szekularizált világot úgy akarja vallásosnak feltüntetni, hogy figyelmen kívül hagyja annak önértelmezését (1999, 151. o.).

Tillich egy külön terminus, a „profán”, „profanizáció” bevezetésével törekszik a „világ”, „világi” alapvetően semleges jelentésének megőrzésére. Világ azért van, mert Isten önmagától különböző va-

⁷ A Leleki Jelenlét szakramentális közvetítéséről lásd TILlich 2000, 459. o. Fontos másrésztől, hogy Tillich kifejezetten tagadta az *ex opere operato* elvét (uő 1948, 218. o.).

⁸ Bár egyszer TILlichnél is megtaláltam ezt a kifejezést (lásd 2000, 384. o.), a kereszteződés fogalmát Paul Ricoeur fejt ki részletesebben. Ricoeur „keresztezett metaforája” hasonló dimenzióelméletet feltételez, mint amely Tillich szimbólumfogalmát megalapozza. Ricoeur *Nászmetafora* című inspiráló tanulmányában az ószövetségi prófétai irodalom erotikus nyelvéből kiindulva az agapé és az erős kereszteződését tárgyalja. RICOEUR–LACOCQUE 2003, 574–575. o.

lóságot teremtett – bár a teremtett világ Istenben gyökerezik, nem beszélhetünk szubsztanciális azonosságról, láttuk, hogy a panteizmust Tillich kifejezetten elutasítja. A világ egyszerűen a véges valóság szemben a végtelennel, a mindennapi élet folyása, „az előzetes meghatározottságok tartománya” (uó 2000, 182. o.). A „világ” fogalomnak továbbá van egy többlete a „valóság” fogalmához képest, mégpedig az, hogy a teremtettség pusztán tényén túl jelentheti az ember által önmagától különbözőnek észlelt valóságot, sőt még egy lépéssel továbbmehetünk: a világ az ember által konstruált valóság, vagyis a kultúra.

A profán ezzel szemben a szentséggel (az önmeghaladással) való szembeszegülést jelenti, és e kontraszt miatt, írja Tillich, van szükség erre a szóra, annak ellenére, hogy a mai nyelvhasználatban szinte egyenértékű lett a „vulgáris”, „közönséges” kifejezésekkel. Ugyanakkor ez a megkülönböztetés a *Rendszeres teológiában*, főleg a harmadik kötetben valóban elmosódik, a profanizálódás és a szekularizáció folyamatát mintha azonosként tüntetné fel (uó 2000, 442. o., 54. o.; BROWN 1965). Gabriel VAHANIAN Tillich hibájaként rója fel, hogy a profán és a szekuláris (világi) kifejezések között ingadozik, és nem dönti el, melyik a semleges terminus a kettő közül (2004, 42. o.). Vahanian szerint Tillich nem képviseli következetesen a szekularizációt, vagyis a világ nagykorúsodásának pozitív szemléletét, amelyet Troeltsch a protestantizmus sajátosságának tart.

Először is azt kell leszögeznünk, hogy maga TILlich is a reformációhoz köti és pozitívan értékeli a világ nagykorúsodását, amelyet „a szekuláris felszabadulásának” nevez (*emancipation of the secular*) (2000, 544. o.). A szekuláris (világi) modern fogalom, és nem a szenttel mint olyannal áll szemben, hanem annak intézményes képviselőjével, az intézményes vallással, pontosabban fogalmazva a heteronómiával, az egyház kultúra feletti uralmával. Korábban láttuk, hogy Tillich a heteronómiát mindenestől visszának, a relatív autonómiát azonban értéknek tartja. Sőt azt állítja, hogy az önmeghaladásnak való ellenállás nélkül nem lehetséges a „véges potencialitásainak ténylegesülése”. Az ellenállás kétértelműsége (hol profanizáció, hol szekularizáció) végső soron a teremtés és a bűnbeesés egybeesésének nehéz paradoxonára vezethető vissza teológiájában. Az önmeghaladásnak való ellenállás egyrészt „meggátolja, hogy a végtelen magába vonja a végest”, és így ténylegesülhessen a szenttől különböző világi, ami a teremtés felől nézve pozitív, ugyanakkor ezáltal létrejön az elkülönülés, amely a bűnbeesés felől nézve negatív (profanizáció). A Vahanian által felrótt ingadozás a két kifejezés között valójában ennek a kétértelműségnek tudható be. Az ingadozás a szent és a szekuláris paradox dialektikáját fejezi ki: vagyis hogy „a szekuláris egyrészt a szent szükségszerű korrektívuma”, másrészt a szekuláris mindig is a szent felé törekszik, hogy újraegyesüljön vele. Ezt már láttuk a heteronómia és az autonómia történelmi küzdelmében: először a szent intézményesül, és a vallás kisajátítja, majd a világi emancipálódik, de elveszíti végső, kimeríthetetlen referenciáját. Az emancipáció azonban szükséges ahhoz a felismeréshez, hogy „a szekuláris az egyház közvetítése nélkül is nyitott a Lélek hatása előtt” (uo. 544–545. o.), ekkor jöhet létre mind az intézményes vallási kereteket, mind a szekularizmust meghaladó teonómia. Az emancipációnak ez a szelleme őrizhetné meg ma is a nyugati kultúrát a heteronóm törekvésekkel, például a politikai hatalommal összefonódó keresztény kurzussal szemben.

Az elkülönítő protestáns princípium

Tillich teonómiálmélete egy olyan alapvető dialektika kontextusába illeszkedik, amely végigvonul Tillich egész munkásságán, és amelyet dolgozatom elején a szakramentális szemlélet és a protestáns princípium dialektikájaként írtam le. Az ún. „protestáns princípium” nem más, mint a minden vallásban jelen lévő prófétai elem, vagyis a tiltakozás az ellen, hogy a szentet azonosítsuk bármely közvetítőjével vagy hordozójával. Míg a szakramentális szemlélet azt hangsúlyozza, hogy Isten a véges valóság bármely darabjában megmutatkozhat, a prófétai szemlélet ítéletet mond a világ felett, a transzcendenciát, Isten és a világ távolságát helyezve előtérbe. A protestáns prófétai princípium elkülönít, szeparál: szembeállítja az embert (a teremtett valóságot) és az Istent. A prófétai szenvedély, írja TILlich, „mindig is arra törekedett, hogy kiragadja az istenit a valósággal való összevegyítésből” (2000, 193. o.; 1948, 108. o.). A világot megítélő prófétizmus dominanciája magyarázhatja a dolgozatom elején érintett különös ellentmondást, nevezetesen hogy a világit emancipáló protestantizmus miért viszonyul gyakran bizalmatlanul a kultúrához és a művészethez, miért hajlik arra, hogy az „emberit” az istentelennel és a bűnössel azonosítsa.

Mindebből adódik a kérdés: amennyiben a véges és a végtelen valóság „megbékítetlen kettőssége”, a szent és a világi „harca” (uo. 182. o.) a bűn következménye, akkor a protestáns princípium, amely mintha ezt a „megbékítetlenséget” képviselné, vajon maga is átmeneti, létezési sajátosság, amely a vallással együtt – amelyet újra és újra kritikával lát el – az eszkatonban meg fog szűnni?

A kérdést úgy is megfogalmazhatjuk, hogy az immanencia és a transzcendencia paradoxona, Isten közelségének és végtelen távolságának egyidejű tapasztalata vajon a végső beteljesedés állapotában is megmarad-e, amikor Isten lesz minden mindenkiben. Nincs módom részletesen kitérni Tillich sokat bírált hamartológiájára, azt azonban már maga a „létezési” szó is felveti, hogy Tillich számára a bűn mintha „ontológiai szükségszerűség” volna.⁹ Ha a végesség és a bűnösség azonos, akkor az eszkatonban, ahol bűn már nem lesz, és a szent és a világi egyesül, vajon magának az embernek a végessége, vagyis az Istentől való távolság is megszűnik – a prófétai tapasztalatot elnyeli a misztikus tapasztalat? Tillich azonban határozottan különbséget tesz „lényegi végesség” és „létezési elidegenedés” között. Az előbbi megmarad, az utóbbi nem, ugyanis „a végesség szerkezete önmagában véve jó”, csak „az elidegenedés feltételei között válik a „rombolás szerkezetévé” (uo. 290–291. o.; uő 1948, 165. o.). A véges és a végtelen eredeti viszonya nem írható le sem „megbékítetlen kettősséggént” (ez az elidegenedett állapot jellemzője), sem pedig teljes azonosságként. Tillich akkor sem mossa el Isten és a teremtett valóság különbözőségét, amikor a beteljesedést „eszkatológiai panenteizmusnak” nevezi, hiszen a panteizmussal ellentétben a panenteizmus megőrzi a megkülönböztetést Isten és a teremtett valóság között. Tillich alapján válaszkísérletem a következő: Isten „végtelen távolságának” tapasztalása csak a létezési elidegenedettség állapotában fájdalmas (romboló), a beteljesedés állapotában a „végtelen távolság” és a „végtelen közelség” egy és ugyanazon tapasztalat lesz, az ellentétek harmonikus egybeesése.

⁹ Ezt a felvetést bírálja Reinhold Niebuhr (lásd MCKELWAY 1964, 30–31. o.). Fontos, hogy TILlich maga is kérdésként fogalmazza meg a saját maga által teremtett dilemmát, és nem állítja egyértelműen, hogy a bűn ontológiai szükségszerűség volna (2000, 271–272. o.).

Záró megjegyzések: szelíd jelenlét

Akármit is gondolunk a végső beteljesedésről, az a jelenlegi tér-idő korlátai között misztérium marad. Nem érték egyet Merold Westphal amerikai teológussal, hogy Tillich pesszimista volna,¹⁰ amikor azt hangsúlyozza, hogy a teonómia az örökkévalóságon innen csakis töredékes és elővételezett lehet. Bukott jelenünkben a szent és a világi, illetve a vallás és a kultúra viszonyát mindig is a heteronómia és az autonómia, a démonizálódás és a profanizálódás feszültsége fogja jellemezni. A hívő azonban a beteljesedés felől, valóságként vetíti előre isteni és emberi, szent és világi harmonikus kereszteződését, és ennek az előrevetített, teonóm vízióknak az alapján tájékozódik és munkálkodik a világban és a kultúrában.

Én most a szent és a világi teonóm kereszteződésének csupán teológiai alapjait vizsgáltam, a társadalomhoz, a kultúrához, a politikához, a munkához, a művészethez és a szabadidőhöz való teonóm viszony konkrétumai további vizsgálódás tárgyát kell hogy képezzék. Néhány példa erejéig már érintettem ezt a kérdést, amikor a modern művészet radikális értelemvesztésének spirituális jelentőségét vagy a gyógyítás testi és lelki valóságának kereszteződését, pszichológia és spiritualitás párbeszédét említettem. Egy kérdést azonban még konkrétan kell vizsgálnunk: a heteronómia keretein kívül mi a szerepe sajátos – és tegyük hozzá: hön szeretett – vallási, egyházi hagyományunknak? Nem a leginspirálóbb megközelítés úgy gondolni mély és gazdag zsidó-keresztény örökségünkre, mint „szükséges rosszra”.

Nem tudjuk, hogy az örökkévalóságban, amikor Isten – a részleges és tökéletlen emberi szimbólumokat meghaladó Isten – lesz minden mindenkiben, hogyan lesz jelen fundamentális szimbólumrendszerünk, a nyelv, és mindaz, ami az emberi világot ma alkotja. Ugyanígy nem tudjuk, hogyan lesznek jelen a Tillich által „szűkebb értelemben vett vallásnak” nevezett szimbólumrendszerek és kultúrák. Mindenesetre az örökkévalóságon innen arra kell törekednünk, hogy vallásunk ne tűnjön el (teljes profanizálódás), de ne is próbáljuk abszolutizálni, majd ráerőszakolni a tágabb kultúrára.

A 20. század hatvanas éveiben amerikai egyetemi hallgatók arról faggatták Tillichet, szükség van-e egyáltalán a szekuláris világban a szűkebb értelemben vett vallásra, azaz a konkrét történelmi vallásokra, nem elég-e a tágabb értelemben vett vallás iránti nyitottság, a transzcendens távlatra való általános ráhangolódás (BROWN 1965). Már akkor is jelen volt tehát az az igény, amely a 21. században még inkább felerősödött, és amelyet az intézményes vallásossággal szembeállított „spiritualitás” fogalmának mai népszerűsége egyértelműen jelez. Tillich határozott választ adott: az örökkévalóságon innen az embernek konkrét vallási tapasztalatra van szüksége, amelyet a specifikus szimbólumrendszer és a közösség adhat meg. Enélkül a transzcendenshez való viszony alkalmi érzésekre redukálódik, és elveszti erejét.

¹⁰ Merold WESTPHAL amerikai teológus szerint Tillich teonómiaalképzéséből hiányzik az eszkatológiai reménység (1972, 223–239. o.). Westphal Tillich teonómiaelméletét Hegelre vezeti vissza, aki a szent és a világi, az isteni és az emberi ütközésének leküzdését filozófiája egyik fontos célkitűzésének tartotta. Westphal szerint míg Hegel optimista idealizmusának megfelelően a szent és a világi szintézisét saját korának demokratikus protestáns kultúrájától várja, addig Tillich valójában semmilyen eszkatológiai reménységet nem kínál fel. Westphal szerint Tillich ontológiai istentana (Isten mint önmaga-lét) kizárja Isten szuverenitásának és a történelemben való aktív beavatkozásának a lehetőségét, az ígéret és a beteljesedés profétai vízióját. Westphalnak vannak elgondolkodtató érvei, ugyanakkor Tillich teológiájának komplexitását figyelmen kívül hagyva egyoldalúan egyszerűsíti: Tillich gondolatrendszerének azokat az elemeit emeli ki, amelyek állításait alátámasztják. Nem hivatkozik a *Rendszeres teológia* 13. fejezetére, amelyben Tillich részletesen kifejti eszkatológiai nézeteit. Robert E. MEDITZ (2016), aki Tillich német nyelvű írásait elemzi, meggyőzően érvel amellett, hogy milyen fontos szerepet játszott Tillich gondolkodásában az ószövetségi profétizmus és annak idő- és történelemszemlélete.

Tillich ugyanakkor felhívja a figyelmet arra, hogy az élet értelmének szenvedélyes keresése a modern korban gyakran az intézményes vallási kereteken kívül történik, és hogy az ilyen emberek gyakran pont azért fordulnak el az egyháztól, mert végtelenül komolyan veszik ezt a keresést. Profetikusnak bizonyult az a megjegyzése, hogy az ilyen ember „vallásos, de elutasítja a vallásokat” (TILlich 1999, 1–2. o.). Egyetemi hallgatónak válaszolva ezt mondja:

„...lehetővé kell tenni, hogy az emberek az egyházon kívül találjanak rá újra a vallásos tapasztalatra, mivel az egyházon belül nem találják, részben saját maguk, részben az egyház kudarcai miatt. De ne felejtjük el, hogy az egyházak kincsesbányák, ők őrzik a vallási szubsztanciát. Gyakran bezárulnak ezek a bányák [...] ilyenkor érthető, ha a hívők azt mondják: nem érdekel, megyek máshova keresni az Istent. De olykor újra megnyílnak a kapuk, és ekkor igen fontos, hogy mindig legyen egy olyan közösség, amely ébren tartja az egyház nagy szertartásait és élteti szimbolikus erejét.” (BROWN 1965)¹¹

A kapuk megnyílása egyfelől – ahogy Tillich megfogalmazása sejteti – valóban a Szentlélek munkája, másfelől a nyitáson az egyháznak is munkálkodnia kell. A nyitottság nem jelenti a határokat, vagyis a vallási identitás feloldódását, ugyanakkor *a szent és a világi kereszteződésének, vagyis a szelíd teonóm jelenlétének az irányába csakis az átjárható határok mozdíthatnak*. Ahhoz, hogy a hívő bátran „ki-be járhasson” (lásd Jn 10,9), elsősorban az szükséges, hogy ő maga ne érezze – jobbra tudat alatt – kellemetlen tehernek, kívülről behozott és oda nem illő dolognak a vallását (istenkapcsolatát) az úgynevezett „világi” életben. Másrészt, ahogy a szekuláris felszabadítása kapcsán már érintettük, tudatosítania kell, hogy sohasem jár idegenben, hiszen „a Lélek nincs hozzákötve az egyházakhoz”, olyannyira nincs TILlich szerint, hogy akár „vallásellenes közvetítőket is használhat” a „szekuláris kultúra és maga a vallás átformálására” (2000, 544–545. o.).

Fontos tehát, hogy a hívő ne előírások soraként, szorongva gyakorolja saját vallását, hanem megrendüléssel és hálával, tudatosítva gazdagságát és szépségét, valamint ápolja a (már említett) kontemplatív lelkületet, amely elősegíti Isten folyamatos, meghitt jelenlétének megélését. Másrészt fontos az is, hogy az egyházi diskurzus ne tagadja le a modernitás egyik alaptapasztalatát: hit és kétely, sőt hit és hitetlenség paradox együttállását az emberi lélekben és életben. Tillich azt írja, hogy a vég-sőkig komolyan vett kétely a hit egyik formája, sok mai szerző pedig hangsúlyozza a hit–hitetlenség demarkációs vonalának átjárhatóságát, s ugyanígy arra is felhívják a figyelmet, hogy ne élezzük ki az ellentétet a keresők és a megállapodottak között. Sokan vannak olyanok, akik egy adott történelmi egyházhoz hűségesekek, az intézmény alapvető elvárásai mentén gyakorolják hitüket, ám egyszersmind spirituális keresők, nyitottak, a kételyt dialektikusan befogadók és egyházukkal szemben kritikusak. Nem lenne szabad őket elhallgattatni. Az egyházi háttérrel nem rendelkező spirituális keresők pedig a történelmi vallások, így a kereszténység irányába is elindulhatnak, amint felmerül a vágy, hogy elmélyítsék spiritualitásukat. Ezt a reményteljes hangot üti meg a kanadai filozófus, Charles TAYLOR nagyszabású *Secular Age* című művében (2007), Tillich pedig fél évszázaddal korábban – bár a Lélek szabadságát hangsúlyozza – ragaszkodik ahhoz is, hogy jelenlétének rejtett hatása „az egyház felől jön és afelé fordít” (TAYLOR, 509., 516., 518. o.; TILlich 2000, 545. o.)

¹¹ A vallás két fogalmának megkülönböztetése azért is jelentős, mert fontos elméleti alappal szolgál az intézményes vallásosság és a spiritualitás ma oly fontos megkülönböztetéséhez. A „hit” tillichi fogalma és a „spiritualitás” kifejezés mai értelme közötti szerves összefüggés tárgyalását lásd BERGMAN 2004, 161–163. o.

Annyi bizonyos, hogy a kapuk akkor nyílhatnak csak meg, az átjárhatóság akkor valósulhat meg, a mai keresők akkor találhatnak rá a keresztény hagyomány gazdag spirituális örökségére, ha az egyház és a hívő egyén elengedi a heteronómia iránti sóvárgását és a görcsös határörkődést egyaránt, és kultúrharcos törekvések nélkül lesz jelen a világban és a társadalomban. A Tillich által vizionált töredékes és előrevetített teonómia *szelíd jelenlétben* mutatkozhat meg.

Is God an Addition?

The Holy and the Secular in Paul Tillich's Theology – Part Two

- ▶ **The contemporary relationship between society, culture, and religion is best characterized as postsecular, marking an era in which the categories of religious and secular can no longer be described in terms of mutual exclusion. However, church discourse in Hungary remains mostly entrenched in dualistic approaches which sharply separate the holy and the secular. These tendencies, particularly evident in Protestant spirituality, often go hand in hand with a rigorously critical stance towards the secular world. This paper aims to explore Paul Tillich's theology as a potential foundation for a Protestant sacramental vision, which is based upon the dialectics of participation and transcendence and emphasizes God's manifestation in all created things on the one hand, but also God's infinite transcendence on the other. According to Tillich, the 'unreconciled duality' of the holy and the secular, religion and culture is the consequence of sin, and he envisions their eschatological unity in terms of a mutual interpenetration of the religious and the cultural/secular which he calls theonomy. The author proposes that this theonomical intersection makes it possible for the church to have a non-aggressive presence in the world.**

Keywords: theology / Paul Tillich / spirituality / Protestantism / sacramentality

Felhasznált irodalom

- BARTH, Karl 1933. *Epistle to the Romans*. Ford. Edwyn C. Hoskyns. Oxford University Press, Oxford.
- BERGMAN, Lucy 2004. Defining Spirituality. Multiple Uses and Murky Meanings of an Incredibly Popular Term. Guest Editorial. *The Journal of Pastoral Care & Counseling*, LVIII. évf. 3. sz. 157–167. o. <https://doi.org/10.1177/154230500405800301>
- BÉRES Tamás 2002. *Metafizika és hermeneutika között. A mítosz értelmezése Paul Tillichnél*. PhD-disszertáció. Evangélikus Hittudományi Egyetem, Budapest.
- BOERSMA, Hans 2011. *Heavenly Participation. The Weaving of a Sacramental Tapestry*. Eerdmans, Grand Rapids.
- BLONDEAU, Alexander T. 2015. Prayer Does Not Work. Paul Tillich and Centering Prayer. *Word & World*, XXXV. évf. 1. sz.
- BONHOEFFER, Dietrich 1999. *Börtönlevelek*. Szerk. Eberhard Bethge. Ford. Boros Attila. Harmat Kiadó, Budapest.
- BROWN, Mackenzie D. 1965. *Ultimate Concern. Tillich in Dialogue*. Harper & Row, New York. Web: <https://media.sabda.org/alkitab-2/Religion-Online.org%20Books/Brown%2C%20D.%20Mackenzie%20-%20Ultimate%20-%20Concern%20-%20Tillich%20in%20Dialogue.pdf>. (Letöltés: 2023. december 15.)

- COOKE, Bernard 1994. *Sacraments and Sacramentality*. Twenty-Third Publications, New London.
- COOPER, John W. 2006. *Panentheism. The Other God of the Philosophers*. Baker Academic, Grand Rapids.
- ELIADE, Mircea 2019. *A szent és a profán*. Ford. Berényi Gábor – M. Nagy Miklós. Helikon Kiadó, Budapest.
- FINLAYSON, R. A. 1982. Holiness, Holy, Saints. In: J. D. Douglas et al. (szerk.): *New Bible Dictionary*. InterVarsity Press, Leicester. 486–487. o.
- KODÁCSY-SIMON Eszter 2009. *Paul Tillich teológiájának jelentősége a természettudomány és a vallás kapcsolatában*. PhD-disszertáció. Evangélikus Hittudományi Egyetem, Budapest.
- KODÁCSY-SIMON Eszter 2010. Technikai társadalmunk spirituális helyzete. Szempontok a környezetvédelemhez Paul Tillich írásai alapján. *Egyházforum*, XXV. évf. 1. sz. 8–13. o.
- KODÁCSY Tamás 2016. Paul Tillich tengerpartja, a végtelen és a vízimajmok. *Teológiai Szemle*, LIX. évf. 3. sz. 143–149. o.
- MCKELWAY, Alexander 1964. *The Systematic Theology of Paul Tillich. A Review and Analysis*. Lutterworth Press, London.
- MEDITZ, Robert E. 2016. *The Dialectic of the Holy. Paul Tillich's Idea of Judaism within the History of Religion*. De Gruyter, Berlin–Boston. <https://doi.org/10.1515/9783110432572>
- OTTO, Rudolf 1997. *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*. Ford. Bendl Júlia. Osiris, Budapest.
- REIMER, James 2004. Tillich's Christology in the Light of Chalcedon. In: uó: *Paul Tillich. Theologian of Nature, Culture and Politics*. Lit Verlag, Münster. 189–219. o.
- RICOEUR, Paul – LACOCQUE, André 2003. *Bibliai gondolkodás*. Ford. Enyedi Jenő. Európa Kiadó, Budapest.
- ROSS, Robert R. N. T. 1975. The Non-Existence of God. Tillich, Aquinas, and the Pseudo-Dionysius. *The Harvard Theological Review*, LXVIII. évf. 2. sz. 141–166. o. <https://doi.org/10.1017/S0017816000017107>
- TAYLOR, Charles 2007. *A Secular Age*. The Belknap Press of Harvard University, Cambridge–London.
- TILlich, Paul 1948. *The Protestant Era*. Ford. James Luther Adams. The University of Chicago Press, Chicago.
- TILlich, Paul 1953. *The Shaking of the Foundations*. Charles Scribner's Sons, New York.
- TILlich, Paul 1955. *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*. University of Chicago Press, Chicago.
- TILlich, Paul 1957. *Dynamics of Faith*. Harper and Brothers, New York.
- TILlich, Paul 1959. *Theology of Culture*. Oxford University Press, Oxford–London–Glasgow.
- TILlich, Paul 1973. *The Boundaries of Our Being. A Collection of His Sermons with His Autobiographical Sketch*. Collins, London–Glasgow.
- TILlich, Paul 1981. *The System of the Sciences According to Objects and Methods*. Ford. Paul Wiebe. Associated University Presses, London–Toronto.
- TILlich, Paul 1999. *The Essential Tillich. An Anthology of the Writings of Paul Tillich*. Szerk. F. Forrester Church. University of Chicago Press, Chicago.
- TILlich, Paul 2000. *Rendszeres teológia*. Ford. Szabó István. Osiris, Budapest.
- TÓTH Sára 2020. „A csoda helyszíne itt van közöttünk”. A hétköznapi, a rendkívüli és a szent a protestáns spiritualitásban. *Sárospataki Füzetek*, XXIV. évf. 4. sz. 65–84. o.
- TÓTH Sára 2022. A protestantizmus erősségei és gyengeségei. A protestáns princípium és a szakramentális szemlélet dialektikája Paul Tillich teológiájában. *Sárospataki Füzetek*, XXVI. évf. 2. sz. 27–47. o.
- WESTPHAL, Merold 1972. Hegel, Tillich, and the Secular. *The Journal of Religion*, LII. évf. 3. sz. 223–239. o. <https://doi.org/10.1086/486299>
- WIRZBA, Norman 2021. *This Sacred Life. Humanity's Place in a Wounded World*. Cambridge University Press, Cambridge. <https://doi.org/10.1017/9781009026185>
- ZIMMERMANN, Jens 2012. *Incarnational Humanism. A Philosophy of Culture for the Church in the World*. IVP, Westmont.