



Logika a inność Boga  
w *Teologii systematycznej*  
Paula Tillicha

ks. Wojciech Krymiec





BIBLIOTEKA EKUMENII  
I DIALOGU Tom 43

THE PONTIFICAL UNIVERSITY OF JOHN PAUL II IN CRACOW

Classical Logic  
and the Uniqueness of God  
in Paul Tillich's  
*Systematic Theology*

ks. Wojciech Krymiec

Cracow 2019

UNIwersytet Papiński Jana Pawła II w Krakowie

# Logika a inność Boga w *Teologii systematycznej* Paula Tillicha

ks. Wojciech Krymiec

Kraków 2019

BIBLIOTEKA EKUMENII I DIALOGU

Tom 43

Recenzenci

ks. dr hab. Krystian Kałuża, prof. UO

dr hab. Piotr Sikora

Praca doktorska napisana na seminarium naukowym z teologii fundamentalnej pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Tadeusza Dzikka i obroniona na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

Korekta

Jadwiga Zięba

Fotografia na okładce

Agnieszka Zacher

Publikacja finansowana z subwencji przyznanej  
Uniwersytetowi Papieskiemu Jana Pawła II w Krakowie  
przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w roku 2018.

Copyright © 2019 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-7438-791-0 (wersja drukowana)

ISBN 978-83-7438-792-7 (wersja online)

DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/9788374387927>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydawnictwo Naukowe

30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10

tel. (12) 422 60 40, e-mail: [wydawnictwo@upjp2.edu.pl](mailto:wydawnictwo@upjp2.edu.pl)

[www.ksiegarnia.upjp2.edu.pl](http://www.ksiegarnia.upjp2.edu.pl)

*dedykuję*  
*moim rodzicom – Marii i Stanisławowi Krymiec*  
*oraz siostrze Gabrieli Krymiec*





## Wykaz skrótów

- AAS – Acta Apostolicae Sedis, Watykan 1900–  
AI – (ang. *artificial intelligence*) sztuczna inteligencja  
 $C_n$  – parakonsystentne systemy logiczne N. C. A. da Costy  
CL – (ang. *classical logic*) logika klasyczna  
DR – dyskurs religijny  
DS – dyskurs świecki  
DSP – Baron A., Piertas H. (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych, IV/2, Lateran V, Trydent, Watykan I*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.  
DT – dyskurs totalny  
KKK – *Katechizm Kościoła katolickiego*, Pallottinum, Poznań 2002.  
KRL – klasyczny rachunek logiczny  
KRP – klasyczny rachunek predykatów  
KRZ – klasyczny rachunek zdań  
LK – logika kierunkowa L. S. Rogowskiego  
LP – (ang. *logic of paradox*) logika paradoksu  
LTF – Rusecki M., Kaucha K., Ledwoń I. S. OFM, Mastej J., *Leksykon teologii fundamentalnej*, Wydawnictwo „M”, Lublin–Kraków 2002.  
Łn – systemy logiczne J. Łukasiewicza  
MEL – Marciszewski W. (red.), *Mała encyklopedia logiki*, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970.  
OZN – ontologiczna zasada niesprzeczności

PL – Priest G., Routley R., Norman J. (red.), *Paraconsistent Logic. Essays on the Inconsistent*, Philosophia, München–Hamden–Wien 1989.

PD – podstawowy dogmat

PR – przedmiot religii

$RU_1$  – reguła uznawania zdań intencjonalnych K. Ajdukiewicza

$S_1$  – parakonsystentna logika doksastyczna (logika przekonań)

N. C. A. da Costy i S. Frencha

ST – Tillich P., *Systematic Theology (Three volumes in one)*, The University of Chicago Press, Chicago 1967.

STB – Léon-Dufour X. (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Pallottinum, Poznań 1994.

$T'L$  – (ang. *truth-logic*) logika prawdy G. H. von Wrighta dopuszczająca „punkty kolizji prawdziwościowej”

$T''L$  – (ang. *truth-logic*) logika prawdy G. H. von Wrighta dopuszczająca „punkty kolizji prawdziwościowej” i „luki prawdziwościowe”

„If I was to describe you  
I would use no words  
They're too pale to describe you  
They would be of no use  
  
If I was to describe you  
Oceans would have to lend a hand  
An orchestra would have to play  
And I would dance.”

Monika Lidke

## Wstęp

Słuchając niezwykle ujmującego utworu autorstwa i w wykonaniu Moniki Lidke o wymownym tytule *Gdybym miała Cię opisać*, można sobie wyobrazić, co działo się w umyśle młodziutkiego Paula Tillicha, gdy podczas wakacji spoglądał na falujące Morze Bałtyckie. To wówczas, jak przyznał po latach, rodziło się w nim kluczowe dla jego twórczości doświadczenie nieskończoności graniczącej ze skończonością oraz intuicje i idee, które z czasem poskładały się na jego dojrzałą teorię Absolutu<sup>1</sup>. Uzasadnienie skojarzenia rodzącej się myśli teologicznej z utworem muzycznym, mówiącym o konieczności szukania środków wyrazu dla opisanego obiektu miłości poza językiem złożonym ze słów, bazuje na przekonaniu, któremu sam Tillich dał wyraz w *Teologii systematycznej*, pisząc: „Muzyka jest nie mniej racjonalna niż matematyka. Emocjonalny element w muzyce otwiera taki wymiar rzeczywistości, który jest zamknięty dla matematyki”<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Por. P. Tillich, *On The Boundary. An Autobiographical Sketch*, Charles Scribner's Sons, New York 1966, s. 18.

<sup>2</sup> ST I, s. 77 (76–77). W niniejszej pracy ten skrócony zapis odnosi się do analizowanego dzieła źródłowego. Strony podane po numerze tomu pochodzą z wydania oryginalnego w języku angielskim – P. Tillich, *Systematic Theology (Three volumes in one)*, The University of Chicago Press, Chicago 1967. W nawiasie podane są strony

Nazwisko Paula Tillicha może uchodzić za synonim troski o racjonalną formę teologii, dzięki której nauka ta wchodzi w swobodny dialog ze współczesną sobie kulturą. Powodem podjęcia zagadnienia obejmującego logikę i inność Boga jest aktualność sporu o formę racjonalności teologii. Potwierdzającym to wydarzeniem był *VIII Kongres Teologów Polskich*, odbywający się w Poznaniu w dniach 13–16 września 2010 roku pod hasłem *Między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji. Teologiczna odpowiedź na fundamentalne pytania współczesnego człowieka*. Trzeciego dnia kongresu, w dwóch kolejno następujących po sobie wystąpieniach, na wspomniany temat zarysowała się zauważalna różnica zdań. Ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik w swoim wykładzie *Jaka teologia dzisiaj? Relacja wiara-rozum w akcie poznania teologicznego* argumentował na rzecz daleko posuniętej niezależności teologii, objawiającej się w jej własnej oryginalnej epistemologii i metodologii oraz skarżył się na zbyt daleko idące podporządkowanie się tej dyscypliny kanonom metod współczesnych dyscyplin uniwersyteckich. Z kolei ks. dr hab. Jerzy Dadaczyński w swoim wystąpieniu *Jakiej logiki potrzebuje współczesna teologia?* skłaniał się ku konieczności zachowania przez teologię powszechnych kanonów racjonalności, charakterystycznych dla współczesnego modelu nauki. W szczególności twierdził, że logika klasyczna jest najlepszym systemem logicznym, który należy stosować w teologii. Można odnieść wrażenie, że uprawianiu teologii, rozumianej jako nauka o Bogu, zawsze towarzyszy ryzyko pewnego subtelnego nachylenia teologa bądź w kierunku Boga samego czy też wiary, bądź w kierunku naukowości czy też rozumu. Oczywiście pożądanym stanem jest stan balansu wiary i rozumu, „wycucia Boga” i metody, lecz gdzie przebiega jego linia? Czy owo delikatne nachylenie w jedną lub drugą stronę może skutkować odmienną formą racjonalności, objawiającą się odmiennym systemem logicznym? Czy raczej logika klasyczna jest linią wyznaczającą idealny balans?

---

z tłumaczenia polskiego – P. Tillich, *Teologia systematyczna*, I–III, tłum. J. Marzęcki, Antyk, Kęty 2004–2005.

Bóg jest absolutnie wyjątkowym i trudnym do uchwycenia Przedmiotem–Podmiotem badań. Sam zdaje się to wyrażać ustami proroka Izajasza: „Bo myśli moje nie są myślami waszymi ani wasze drogi moimi drogami – wyrocznia Pana. Bo jak niebiosa górują nad ziemią, tak drogi moje – nad waszymi drogami i myśli moje – nad myślami waszymi” (Iz 55, 8–9). Mimo to istnieją nurty myślenia, które traktują teologię jako sztukę spoglądania na badaną rzeczywistość „Bożymi oczyma”. Ich wartość jest znana i doceniana już od złotego okresu scholastyki, aż po dzień dzisiejszy<sup>3</sup>. Potwierdzają to słowa papieża Franciszka, stanowiące jednocześnie uzasadnienie, dlaczego synonimem Boga w tej pracy będzie wyrażenie Przedmiot–Podmiot teologii: „Boga nie można sprowadzić do przedmiotu. On jest Podmiotem, który pozwala się poznawać i objawia się w relacji osoby z Osobą. Prawidłowa wiara ukierunkowuje rozum do otwarcia się na światło pochodzące od Boga, aby kierując się miłością do prawdy, mógł on poznawać Boga w głębszy sposób. Wielcy doktorzy i teologowie średniowieczni stwierdzali, że teologia jako nauka o wierze jest udziałem w poznawaniu Boga tak, jak On zna siebie”<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> W XIII wieku miał miejsce spór o poznanie teologiczne. Przeciwnie do konwencji utrwalonej przez *Sentencje* Piotra Lombrada oraz do poglądów panujących w szkole św. Wiktora, św. Tomasz z Akwinu w *Sumie Teologicznej* uznał, że „teologia” jest mową o Bogu, który jest nie tyle jej „przedmiotem”, co „podmiotem” (*subiectum*). Uznanie Boga za Przedmiot–Podmiot teologii było zamierzonym przez Akwinatę posunięciem zmierzającym do zachowania balansu pomiędzy „teologią” (kontemplacją życia Boga *ad intra*) a „ekonomią” kontemplacją działania Boga *ad extra*, z wyraźnie zaznaczonym pierwszeństwem „teologii”. Pogłębienia ujęcia Boga w kategorii podmiotu teologii dokonał św. Bonawentura w *Breviloquium*, w ramach swojej teorii Pisma Świętego jako teologii, opracowanej pod wpływem myśli Pseudo–Dionizego. Ujęcie św. Bonawentury pozostaje prostym kryterium teologii i pracy teologa – jest ona wartościowa na tyle, na ile pozwala wypowiedzieć się w niej samemu Bogu. Wiele uwagi tym zagadnieniom w swych pracach poświęcił Joseph Ratzinger. Por. T. Dzidek, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Wydawnictwo „M”, Kraków 2001, s. 124–128; J. Ratzinger, *Opera Omnia*, II, *Rozumienie objawienia i teologii historii według Bonawentury. Rozprawa habilitacyjna i studia nad Bonawenturą*, tłum. J. Merecki, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014, s. 346–347; 360.

<sup>4</sup> Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”* (05.07.2013), n. 36; AAS 105: 2013:7.

Jest czymś niemożliwym wprost zapytać Boga, jaką logiką posługuje się w swych rozumowaniach. Czy poprzestaje na logice, której fundamenty założył Arystoteles w *Organon*? Warto zadać sobie to pytanie. Jeśli działanie Boga zdradzałoby stosowanie logik nieklasycznych, rozpatrywanie Go tylko w kategoriach logiki klasycznej stwarzałoby niebezpieczeństwo zafałszowania Jego obrazu. Podważałoby wyłączość logiki klasycznej w uprawianiu teologii. Sugerowałoby stosowanie innych systemów logicznych, wpływając na zmianę formy racjonalności teologii.

Problem przedkładanej pracy wyraża się w pytaniu: Jaką logiką należy się posługiwać, uprawiając teologię, by maksymalnie zbliżyć się do Boga – jej Przedmiotu–Podmiotu, w świetle *Teologii systematycznej* Paula Tillicha?

Celem tak postawionej kwestii jest weryfikacja następującej hipotezy badawczej: Logika klasyczna jest systemem niewystarczającym w konfrontacji z ideą Boga **Całkiem Innego**, zawartą w *Teologii systematycznej* Paula Tillicha. Drugorzędne hipotezy badawcze, których potwierdzenie jest poszukiwane w trakcie prowadzonych badań, brzmią następująco: Nie da się zbudować spójnego systemu teologicznego z centralną ideą Boga, który jest *Ganz Andere*, posługując się wyłącznie logiką klasyczną. Istnieją nurty w teologii, które, w trosce o adekwatność kreowanego obrazu Boga, w sposób uprawniony muszą podejmować daleko posuniętą, eksperymentalną refleksję metateologiczną, a więc ryzykować odmienną formę racjonalności, wyrażającą się w odmiennej logice. Badania mają na celu również dostarczyć przynajmniej kilku konstruktywnych wniosków, które pomogą odpowiedzieć na pytanie: jak zoptymalizować logikę stosowaną dla teologii XXI wieku?

Podjęcie zagadnienia logiki stosowanej w teologii „jest sprawą pilną, palącą”<sup>5</sup>. W polskim środowisku naukowym zagadnienie to było dyskutowane już za czasów Koła Krakowskiego – w dwudziestolecie

---

<sup>5</sup> Por. J. Dadaczyński, *Kilka uwag o sprzecznościach w teologii i metateologii*, w: R. Piechowicz (red.), *Logika i teologia*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2011, s. 80.

międzywojennym. Dyskusje te nie znalazły większego odgłosu w publikacjach, głównie z powodu zawirowań historycznych. Jednak już wtedy padały sugestie, że właściwszą logiką dla teologii mogłaby być logika trójwartościowa. Pewnym owocem tamtych rozważań jest praca Józefa Marii Bocheńskiego *The Logic of Religion* (New York 1965). Druga połowa XX wieku przyniosła gwałtowny rozwój logik nieklasycznych. Sztandarową pozycją będącą manifestem nowych trendów jest zbiór esejów pod redakcją Grahama Priesta, Richarda Routleya, Jeana Normana *Paraconsistent Logic. Essays on the Inconsistent* (München–Hamden–Wien 1989). Nowe systemy logiczne są stale rozwijane i bronione przez ich twórców przed nieustającą krytyką. Pojawiają się zbiory prac, zawierające krótkie artykuły naukowe, dotyczące wzajemnych relacji logiki i teologii<sup>6</sup>. Są to z reguły artykuły bardzo szczegółowo traktujące konkretne, wąskie zagadnienie na styku logiki i teologii, niepozwalające na wypracowanie pewnej szerszej wizji ich wzajemnych, aktualnych relacji. Nie stawia się w nich pytania o logikę stosowaną przez Boga. Zasadniczo odrzuca się systemy prakonsystentne. Nie ma monografii historycznych poruszających temat wzajemnego oddziaływania na siebie logiki i teologii na przestrzeni całej historii myśli ludzkiej.

Podjmując tematykę dotyczącą twórczości Paula Tillicha, trzeba stwierdzić, że cała jego myśl egzystencjalna, a tym bardziej jego wizja Boga, jest w naszym kraju nadal stosunkowo słabo znana. Najbardziej popularne pozycje tego protestanckiego myśliciela są przetłumaczone na język polski (*Dynamika wiary, Męstwo bycia, Pytanie o Nieuwarunkowane, Era protestancka*). Jeśli chodzi o *Teologię Systematyczną*, to została ona wydana w języku polskim w całości ostatecznie w roku 2005 w przekładzie Józefa Marzęckiego, przez wydawnictwo Antyk z Kęt. Recepcja tego tekstu w środowisku katolickim wydaje się jednak nikła. Zdecydowana większość prac Tillicha nie jest dostępna w naszym języku. Brakuje między innymi tłumaczenia, istotnego ze względu na interesujący nas temat, *Das*

---

<sup>6</sup> Przykładowo: R. Piechowicz (red.), *Logika i teologia*, Katowice 2011.

*System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden* (*The System of the Sciences According to Objects and Methods*). Nie tłumaczy się również obcojęzycznych opracowań jego filozofii i teologii, choć lista autorów pochyłających się nad myślą Tillicha jest pokaźna<sup>7</sup>. Cały spór o Tillicha i jego wizję wiary chrześcijańskiej jest nieznaną polskiej myśli filozoficzno-teologicznej. Polscy autorzy ograniczają się do opracowywania haseł encyklopedycznych i krótkich artykułów dotyczących życia i twórczości niemieckiego teologa. Pojawiają się pojedyncze prace, w ramach publikacji rozpraw doktorskich.

Dlaczego, chcąc zgłębić zagadnienie zastosowania logiki w teologii, warto pochylić się właśnie nad tym dziełem tego konkretnego autora? Powodów jest kilka. Generalny zamysł niniejszej pracy polega na tym, by spojrzeć na zamkniętą pracę teologiczną nie okiem logika, który wyrywa jedno symptomatyczne zdanie systemu i dokonuje jego analizy logicznej, wnioskując o całym systemie czy dyscyplinie, ale na przejawiającą się w systemie logikę okiem teologa, uwzględniającego uwarunkowania ontologiczne i epistemologiczne

---

<sup>7</sup> Istnieje kilka obszernych zbiorów prac poświęconych twórczości Paula Tillicha wartych wymienienia ze względu na powagę autorów, którzy zamieścili w nich swe artykuły. Pierwszym ze zbiorów jest *The Theology of Paul Tillich* (New York 1959), którego redaktorami są Charles W. Kegley i Robert W. Bretall. W zbiorze tym swój komentarz do myśli Tillicha zawarli m.in. Charles Hartshorne, Reinhold Niebuhr, James Luter Adams. Nieocenioną pomocą w zrozumieniu twórczości protestanckiego teologa z perspektywy katolickiej jest praca zbiorowa *Paul Tillich in Catholic Thought* (Dubuque, Iowa 1964), redakcji której dokonali Thomas A. O'Meara i Celestin D. Weisser. Oprócz pism takich teologów, jak Gustave Weigel, Avery Dulles, Erich Przywara, można w niej znaleźć posłowie samego Tillicha, w którym ustosunkowuje się on do uwag, jakie w swoich artykułach wysunęli wobec jego myśli katoliccy autorzy. Nie powinno się również zapomnieć o twórcach wywodzących się z kręgu *North American Paul Tillich Society*. Środowisko to może pochwalić się m.in. dwoma zbiorami, za których powstanie odpowiadał John J. Carey. Chodzi o *Kairos and Logos. Studies in the Roots and Implications of Tillich's Theology* (Mercer University Press 1978) oraz *Theonomy and Autonomy. Studies in Paul Tillich's Engagement with Modern Culture* (Mercer University Press 1984). Swoje prace zamieścili w nich m.in. Robert P. Scharlemann, Paul Wiebe, John Heywood Thomas, Roy D. Morrison II.



danego systemu logicznego z jednej strony i konfrontującego je z przesłankami ontologicznymi, epistemologicznymi i teologicznymi dotyczącymi danej idei Boga z drugiej. Nie bez znaczenia pozostaje sama idea Boga – *Ganz Andere*. Nie jest ona scholastyczną konstrukcją osadzoną w metafizyce wspieranej przez koherentną z nią logikę. Świadomie i specjalnie dobierany był do badań system teologiczny podkreślający inność Boga, generujący skomplikowaną sytuację od strony ontologii i epistemologii, które wzajemnie warunkują siebie oraz stosowany system logiczny.

*Teologia systematyczna* Paula Tillicha stanowi jeden z ostatnich kompletnych, zwartych systemów teologicznych XX wieku, w dodatku oparty o oryginalną i dyskutowaną ideę Boga wpisującą się w nurt *Ganz Andere*. Pracę nad ową współczesną, protestancką *Summą* autor rozpoczął w roku 1924 jako profesor teologii w Marburgu. Jednak powstałe trzy tomy doczekały się swych publikacji w języku angielskim dopiero w latach 1951, 1957 i 1963, w Stanach Zjednoczonych Ameryki. Śmierć Tillicha w 1965 roku czyni z *Teologii systematycznej* prawdziwe *magnum opus* – dzieło życia protestanckiego teologa, w którym krzyżują się ideę poruszane przez niego w pismach powstających na przestrzeni całej jego działalności naukowej. Stąd uzasadnionym jest posiłkowanie się tymi pismami w trakcie analizy trudnych do zrozumienia fragmentów *Teologii systematycznej*.

Sama osoba autora i kontrowersje z nią związane również motywują do rozpatrzenia – w kontekście pytania o logikę w teologii – szczytowego osiągnięcia jego twórczości. Paul Tillich był zarówno filozofem, jak i teologiem, z naciskiem na to pierwsze. O jego wielkości świadczy wpływ, jaki wywarł na dyskurs społeczny o Bogu w Stanach Zjednoczonych po 1933 roku. Wyeliminował z niego logicznych pozytywistów i skierował umysły ku transcendencji absolutnej, spod znaku *Ganz Andere*<sup>8</sup>. W latach 50. i 60. zdominował amerykańską

---

<sup>8</sup> Por. G. F. McLean, *Symbol and Analogy: Tillich and Thomas*, w: T. A. O'Meara, C. D. Weisser (red.), *Paul Tillich in Catholic Thought*, The Priory Press, Dubuque 1964, s. 145.

teologię<sup>9</sup>. Uznawany był wówczas za najbardziej znaczącego teologa dla Zachodu i najbardziej wpływową figurę protestantyzmu<sup>10</sup>, człowieka o umyśle niezwykle zbalansowanym<sup>11</sup>. Gorgia Harkness mawiała: „Kim Whitehead jest dla amerykańskiej filozofii, tym Tillich jest dla amerykańskiej teologii”<sup>12</sup>. Dyskusje jakie prowadził m.in. z Einsteinem budowały jego wizerunek osoby z pogranicza geniuszu sprawczego rewolucji. Według Roya D. Morrisona II: „Tillich i Einstein należą do grona kilku myślicieli, którzy wpłynęli na trwające rewolucje przez swoje wybijające się przedsięwzięcia w XX wieku” (tłum. własne)<sup>13</sup>.

Nie brakowało jednak i opinii mniej entuzjastycznych, czy wręcz nieprzychylnych wobec teologicznej twórczości niemieckiego profesora, działającego na obczyźnie. Znakomity orientalista – William F. Albright – nazwał Tillicha współczesnym gnostykiem<sup>14</sup>. Autor *Teologii systematycznej* był również uznawany za heretyka i identyfikowany jako: doketysta, sabelianin, nestorianin, pelagianin, manichejczyk itd<sup>15</sup>. Wymowny jest w tym względzie również temat sympozjum *The Western Division of the American Philosophical Association*, które odbyło się w maju 1960 roku: *Is Tillich an Atheist?*<sup>16</sup>

<sup>9</sup> Por. J. Heywood Thomas, *Paul Tillich: An Appraisal*, SCM Press LTD, London 1963, s. 173.

<sup>10</sup> Por. G. Weigel, *The Theological Significance of Paul Tillich*, w: T. A. O'Meara, C. D. Weisser (red.), *Paul Tillich in Catholic Thought*, The Priory Press, Dubuque 1964, s. 3.

<sup>11</sup> Por. G. F. McLean, *Symbol and Analogy...*, s. 145–146.

<sup>12</sup> Por. J. H. Thomas, *Paul Tillich: An Appraisal...*, s. 172.

<sup>13</sup> Por. R. D. Morrison II, *Tillich, Einstein, and Kant: Method, Epistemology, and the Personal God*, w: J. J. Carey (red.), *Theonomy and Autonomy. Studies in Paul Tillich's Engagement with Modern Culture*, Mercer University Press, Macon 1984, s. 37.

<sup>14</sup> Por. G. Weigel, *Myth, Symbol, and Analogy*, w: T. A. O'Meara, C. D. Weisser (red.), *Paul Tillich in Catholic Thought*, The Priory Press, Dubuque 1964, s. 190–191.

<sup>15</sup> Por. K. Hamilton, *The System And The Gospel. A Critique of Paul Tillich*, The Macmillan Company, New York 1963, s. 236, przyp. 1.

<sup>16</sup> Por. W. L. Rowe, *Religious Symbols and God. A Philosophical Study of Tillich's Theology*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1968, s. 73.

Graham Priest twierdzi, że największe osiągnięcia logiki klasycznej miały miejsce w latach 1880–1960. Jego zdaniem był to najlepszy okres w rozwoju logiki w ogóle. Ów przedział czasowy, z marginesem błędu do kilku lat, w zasadzie pokrywa się z latami życia Paula Tillicha. Fakt ten skłania do postawienia kwestii: czy rozkwit logiki wpłynął na myśl filozoficzno-teologiczną autora *Teologii systematycznej*? Pytanie to zyskuje dodatkowe uzasadnienie, jeśli uwzględnimy, że we wczesnej swojej pracy o charakterze metodologicznym z 1923 roku – *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden (The System of the Sciences According to Objects and Methods)* – Tillich podjął m.in. zagadnienie natury i statusu logiki jako nauki. Następnie przystąpił do pracy nad swoim wielkim systemem teologicznym.

W kwestii ujęcia twórczości Tillicha z perspektywy logiki nie brak jednak kontrowersji. Jak sam przyznaje: „Kiedyś powiedziałem do logika-pozytywisty, że chciałbym, aby uczył na moje wykłady i podnosił swój palec, jeśli czemuś, co będzie powiedziane, brakować będzie racjonalności. Odpowiedział, że nie może zaakceptować tego zadania, ponieważ musiałby podnosić palec podczas całego wykładu”<sup>17</sup> (tłum. własne). Nie oznacza to, że twórczość protestanckiego teologa jest z założenia irracjonalna i nie warto poddawać jej analizie logicznej. Powstały już prace rozpatrujące wybrane zagadnienia twórczości protestanckiego teologa w aspekcie logicznym. Wymienić trzeba *Religious Symbols and God. A Philosophical Study of Tillich's Theology* napisaną przez Williama L. Rowe oraz *Being and Meaning. Paul Tillich's Theory of Meaning, Truth and Logic*, której autorem jest Ian E. Thompson. Wyraźne akcenty logiczne posiadają również artykuły Roya D. Morrisona II. Pozycje te są cenne. Ich wyniki uwzględniono w niniejszej pracy. Nie biorą jednak w gruncie rzeczy pod uwagę zjawiska pluralizmu logicznego i znaczenia logik parakonsystentnych.

---

<sup>17</sup> P. Tillich, *Reply to Interpretation and Criticism*, w: Ch. W. Kegley, R. W. Bretall, *The Theology of Paul Tillich*, The Macmillan Company, New York 1959, s. 330.

Logikę można określić jako naukę badającą prawa i reguły poprawnego myślenia i wypowiedzania myśli<sup>18</sup>. Teologię – jako odpowiedzialne słowo o Bogu<sup>19</sup>. W ramach teologii myśl ludzka jest wypełniana określoną treścią, dotyczącą niezwykle specyficznego Obiektu, którą następnie próbuje się komunikatywnie przekazać. Przekaz ten dopomina się zachowania określonych reguł i praw, gwarantujących pożądaną rzeczowość wypowiedzi. Zdaje się dopominać określonej logiki. To sprzężenie konkretnej logiki z próbą ukazania określonego obrazu Boga w pracy konkretnego teologa ma swoje wcześniejsze założenia. Rodzi pytania m.in. o jego koncepcję umysłu, poznania, ontologii i samej logiki. Te zagadnienia będą treścią pierwszego rozdziału prezentowanej pracy. Ich rozpatrzenie pozwoli na rekonstrukcję filozoficznego fundamentu kreowanej przez autora idei Boga. Rozdział drugi poświęcony będzie analizie tej idei z perspektywy teologicznej. Zanim jednak zaprezentowany zostanie w szczególności obraz Boga w ujęciu Tillicha, konieczne będzie pochylenie się nad teorią objawienia i zagadnieniem specyficznego, symbolicznego języka protestanckiego teologa. Rozdział trzeci będzie próbą osadzenia zrekonstruowanego obrazu Boga *Całkiem Innego* we współczesnym kontekście logicznym, naznaczonym narastającą ilością prac zwolenników logik parakonsystentnych. Na tym etapie zostaną podjęte zagadnienia logicznej natury antynomii Tillicha oraz zbieżności idei protestanckiego teologa z koncepcjami promowanymi przez zwolenników logik nieklasycznych. Rozdział zostanie zakończony próbą zarysowania perspektyw dalszego rozwoju relacji między logiką a teologią w XXI wieku. Metody będące w użyciu w niniejszej pracy to metody syntezy i analizy źródeł.

---

<sup>18</sup> Por. T. Kwiatkowski, *Logika ogólna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1998, s. 5.

<sup>19</sup> Por. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996, s. 10. Def. Tillicha: „Teologia jest metodyczną interpretacją (wyjaśnianiem) treści wiary chrześcijańskiej” („Theology is the methodical interpretation [explanation] of the contents of the Christian faith”), ST I, s. 15; 28 (22; 33).

Pierwsze dwa rozdziały będą dotyczyć krytycznej analizy tekstu źródłowego. Rozdział trzeci będzie miał charakter syntetyczny. W opracowywaniu wniosków wypływających z całej pracy nacisk będzie położony na rozumowanie uzasadniająco-dedukcyjne.

Należy poczynić jeszcze dwie uwagi „techniczne” – jedną dotyczącą logiki, drugą – teologii. W przedkładanej pracy, pod pojęciem „logika klasyczna”, rozumie się biorący początek od Arystotelesa formalny system logiczny, dwuwartościowy (prawda i fałsz), z podstawowymi zasadami: tożsamości, niesprzeczności i wyłączonego środka, na którym bazuje klasyczny rachunek zdań (KRZ) i klasyczny rachunek predykatów (KRP), czyli logika współczesna w jej podstawowym wydaniu, służąca jako narzędzie rozumowania naukowego<sup>20</sup>. Jeśli chodzi o warsztat teologiczny, wypada na wstępie wyraźnie zaznaczyć, że autor niniejszej pracy spogląda na dorobek Paula Tillicha z perspektywy katolickiej. To przedrozumienie może być powodem pewnego braku obiektywizmu, czy pewnych niesprawiedliwych sądów. Brak należycie głębokiego wycucia myśli protestanckiej nie ujdzie zapewne uwadze osobom wychowanym w tej tradycji. Pewnym usprawiedliwieniem tej sytuacji jest fakt, że w stosunku do teologii katolickiej autor *Teologii systematycznej* prezentował podobną postawę. Mimo to pozostaje nadzieja, że niniejsza praca będzie choćby drobnym przyczynkiem do jeszcze lepszego wzajemnego poznania się i zrozumienia osób wywodzących się z tradycji katolickiej z kontynuatorami liczącej już sobie 500 lat Reformacji.

Pragnę podziękować mojemu promotorowi, ks. prof. dr hab. Tadeuszowi Dzidkowi, za inspirację, motywację i opiekę naukową nad prowadzonymi przeze mnie badaniami. Serdecznie dziękuję wszystkim pracownikom naukowym Instytutu Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II

---

<sup>20</sup> Pełny wykaz praw logicznych przyjęty jest za: B. Stanosz, *Wprowadzenie do logiki formalnej. Podręcznik dla humanistów*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 55–57.

w Krakowie na czele z jego dyrektorem, ks. prof. dr hab. Łukaszem Kamykowskim, za tworzoną przez nich atmosferę wymiany myśli, pani dr Katarzynie Niemczyk-Przebindzie za troskę o moją polszczyznę oraz oddanemu gronu przyjaciół za wsparcie i modlitwę.

## Rozdział I. Filozoficzny fundament idei Boga

Przedmiotem tego rozdziału będą filozoficzne założenia teologicznej myśli Paula Tillicha zawarte w *Teologii systematycznej*, rozważane w kontekście napięcia między logiką a ideą Boga *Całkiem Innego*. Celem jest oszacowanie wzajemnych relacji między trzema filozoficznymi filarami myśli o Bogu niemieckiego teologa. Jako pierwsza zostanie poruszona problematyka epistemologiczna, ze szczególnym uwzględnieniem zagadnienia rozumu. Następnie omówiona będzie ontologia. Rozdział zamknie prezentacja elementów logiki, które wyłaniają się z kart *magnum opus* Tillicha.

### A. Epistemologia

Zagadnienia epistemologiczne pojawiają się w końcowych partiach pierwszego rozdziału *Teologii systematycznej*, poświęconego rozumowi i poszukiwaniu objawienia oraz w uwagach metodologicznych rozpoczynających rozdział drugi, dedykowany objawieniu. Kwestie dotyczące poznania odgrywają istotną rolę w dochodzeniu do stwierdzenia, że Bóg jest *Całkiem Inny*. Z drugiej strony proces poznawczy wydaje się zakładać stosowanie określonej logiki<sup>1</sup>. Czy

---

<sup>1</sup> „Nie istnieje możliwość poznania jakiegokolwiek prawdy bez tworzywa, jakiego dostarcza percepcja zmysłowa, i bez formy, jakiej dostarczają reguły logiczne

w poznaniu ostatecznie przynoszącym obraz Boga *Ganz Andere* stosuje się konkretną logikę?

## 1. Źródła

W swoich uwagach autobiograficznych Tillich określa siebie jako człowieka pochodzącego z „epoki epistemologii” i kraju, w którym teoria poznania zupełnie przysłoniła kwestię bytu<sup>2</sup>. Wizja poznania myśliciela pogranicza jest wypadkową jego niemieckiego wykształcenia – dwóch dominujących, następujących po sobie nurtów filozoficznych: neokantyzmu i fenomenologii<sup>3</sup>. Kluczowymi postaciami, które miały na nią wpływ, są przede wszystkim Immanuel Kant, Edmund Husserl, Max Scheler, a później Martin Heidegger.

Oddziaływanie Immanuela Kanta (1724–1804) na epistemologiczną myśl Paula Tillicha przejawia się najmocniej w dwóch kwestiach. Pierwszą jest zagadnienie rozumu. Autor *Teologii systematycznej* przyznaje, że jego idea funkcji kształtującej rozum odpowiada rozumowi praktycznemu w pismach filozofa z Królewca<sup>4</sup>. Analogii pomiędzy ujęciami rozumu u obu myślicieli niemieckich jest znacznie więcej. Choćby zbieżność niektórych konfliktów zachodzących w obrębie ludzkiego umysłu (np. konflikt między autonomią i heteronomią)<sup>5</sup>.

---

i matematyczne opisujące strukturę, z której wyrasta cała rzeczywistość. Jeden z najgorszych błędów teologii i religii potocznej polega na formułowaniu twierdzeń, które umyślnie lub nieumyślnie zaprzeczają strukturze rzeczywistości. Postawa taka nie jest wyrazem wiary, lecz pomieszania wiary z przekonaniem”. P. Tillich, *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, W drodze, Poznań 1987, s. 56.

<sup>2</sup> Por. P. Tillich, *Reply to Interpretation and Criticism*, w: Ch. W. Kegley, R. W. Bretall, *The Theology of Paul Tillich*, The Macmillan Company, New York 1959, s. 331.

<sup>3</sup> Por. D. M. Grube, *A Critical Reconstruction of Paul Tillich's Epistemology*, „Religious Studies” 33 (1997) no. 1, s. 67; D. M. Emmet, *Epistemology and The Idea of Revelation*, w: Ch. W. Kegley, R. W. Bretall, *The Theology of Paul Tillich*, The Macmillan Company, New York 1959, s. 200.

<sup>4</sup> Por. P. Tillich, *Reply to Interpretation...*, s. 333.

<sup>5</sup> Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, VI, *Od Wolffa do Kanta*, tłum. J. Łoziński, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1996, s. 288.



Drugą kwestią jest postawa krytyczna jako element epistemologicznej metody Tillicha, odziedziczona w spadku po Kancie.

Na dalszy rozwój sposobu rozpatrywania zagadnień poznania przez protestanckiego teologa wpływ mieli klasycy fenomenologii: Husserl i Scheler. Jeśli chodzi o wpływ Edmunda Husserla (1859–1938) na Paula Tillicha, to wskazuje się szczególnie na drugą fazę działalności twórcy fenomenologii (lata 1901–1916), kiedy to po sukcesie *Badań logicznych* (1901) Husserl objął stanowisko profesora na Uniwersytecie w Getyndze, gdzie powstały jego *Idee I* (1913). Tillich będzie wzorował się na jego *eidos*<sup>6</sup>. Max Scheler (1874–1928) odcisnął swoje piętno m.in. na koncepcji poznania kontrolującego Tillicha. O zbieżności myśli może świadczyć fakt powołania autora *Teologii systematycznej* na prestiżową katedrę filozofii – opuszczoną na skutek śmierci przez Schelera – we Frankfurcie nad Menem<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Por. D. M. Grube, *A Critical Reconstruction...*, s. 71–72; R. Sokolowski, *Wprowadzenie do fenomenologii*, tłum. M. Rogalski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, s. 215. W *Badaniach logicznych* Husserl opowiada się za normatywną ważnością praw logiki, przeciw tendencjom empirystycznym i psychologicznym w logice. W przypadku zasady niesprzeczności, argumentuje na rzecz jej bezgranicznej obowiązywalności zarówno na poziomie semantycznym, jak i odpowiadającym mu poziomie ontycznym, możliwym do zrekonstruowania na podstawie ludzkiej naoczności. Zdaje się dopuszczać możliwość nienaocznej prezentacji przedmiotów sprzecznych. Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności. Studium z zakresu filozoficznych podstaw logiki*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 39–40. To, że lektura dzieła Husserla miała na niego wpływ, Tillich przyznaje w swojej autobiografii. Zob. P. Tillich, *On The Boundary. An Autobiographical Sketch*, Charles Scribner's Sons, New York 1966, s. 53. Tam też tłumaczy się z odsunięcia od nurtów filozoficznych o tendencjach panlogistycznych, z powodu ich braku zrozumienia dla doświadczenia otchłani (*abyss*) i paradoksu. Oba te czynniki mogą sugerować, że jako filozof i teolog o tendencjach do myślenia kreatywnego w zagadnieniach dotyczących samego Boga, mógł dopuszczać stany sprzeczne, a nawet celowo się nimi posługiwać. Por. D. Hopper, *Tillich: a Theological Portrait*, Philadelphia and New York 1968, s. 27, przyp. 23.

<sup>7</sup> Tillich został usunięty z niej w wyniku weryfikacji kadr pod względem ideologicznym przez władze nazistowskie w kwietniu 1933 roku. W listopadzie tego samego roku wyemigrował z rodziną do USA, zamykając „niemiecki okres” swojej twórczości.

Wpływ Martina Heideggera (1889–1976), z którym Tillich spotkał się już jako profesor w Marburgu (1924), zaznacza się w egzystencjalnym akcencie fenomenologiczno-krytycznej metody teologa.

Protestancki teolog niezwykłym sentymentem darzył filozofów starożytnych. W swej teorii poznania garściami czerpie szczególnie z twórczości tych, którzy kształtowali koncepcję *Logosu* – Parmenidesa, Platona, szkoły stoickiej, neoplatonizmu, św. Augustyna<sup>8</sup>.

## 2. Definicja, miejsce i znaczenie epistemologii

Zgodnie z tym, co Tillich zauważa już we wprowadzeniu do dzieła swojego życia, teologia nie dysponuje sobie właściwą teorią poznania. Korzysta w tej materii z osiągnięć filozofii, koncentrując się na tych elementach, które współgrają z wymogami objawienia<sup>9</sup>. Przyjęcie konkretnego stanowiska epistemologicznego ma swoje filozoficzne uwarunkowania i konsekwencje. Choć protestancki teolog zdaje się nie przywiązywać do teorii poznania zbyt wielkiej wagi, wskazuje się, że ma ona kluczowe znaczenie dla zrozumienia jego stanowiska w filozofii i teologii<sup>10</sup>. Jaką postawę epistemologiczną przyjmuje autor *Teologii systematycznej*<sup>11</sup>?

Paul Tillich, rozpoczynając swą refleksję na temat rozumu, definiuje epistemologię bardzo ogólnie jako naukę o poznaniu. Donioślejsze znaczenie zdaje się mieć jasne określenie jej miejsca w strukturze ludzkiej wiedzy. Epistemologia jest przez protestanckiego teologa ujmowana z perspektywy ontologicznej. Stanowi fragment

---

<sup>8</sup> Bardziej wnikliwe omówienie źródeł myśli Tillicha będzie miało miejsce w paragrafie dotyczącym ontologii.

<sup>9</sup> Por. ST I, s. 22–28; 94 (28–33; 92).

<sup>10</sup> Por. J. H. Gill, *Paul Tillich's Religious Epistemology*, „Religious Studies” 3 (1968) nr 2, s. 477; D. M. Emmet, *Epistemology and The Idea of Revelation...*, s. 199.

<sup>11</sup> W niniejszej pracy pojęcie „epistemologia” jest używane jako synonim „teorii poznania”. Zawężanie jego znaczenia do teorii poznania *stricte* naukowego, mające miejsce współcześnie, wydaje się być obce dla myśli Tillicha. Por. R. Rożdżeński, *Filozofia poznania. Zarys problematyki*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1995, s. 9.

szerszej nauki o bycie, wobec której pełni funkcję służebną<sup>12</sup>. Autor *Teologii systematycznej* nawiązuje w ten sposób do koncepcji wzajemnej relacji teorii poznania i ontologii sprzed „przewrotu Kartezjańskiego”:

Epistemologia, nauka o poznaniu, jest częścią ontologii, nauki o bycie, poznanie bowiem jest wydarzeniem w obrębie ogółu wydarzeń. Każde twierdzenie epistemologiczne jest implicite twierdzeniem ontologicznym. Bardziej przeto stosowne jest zaczynanie analizy egzystencji od pytania o byt niż od problemu poznania. Jest to ponadto zgodne z panującą tradycją klasyczną<sup>13</sup>.

Zaakcentowanie podrzędnej roli epistemologii wobec ontologii oznacza, że teoria poznania nie będzie determinować kształtu konstruowanego przez Tillicha systemu, inaczej niż to miało miejsce u Kanta:

(...) błędna jest teza, że epistemologia może stanowić fundament filozoficznego lub teologicznego systemu. Jeśli nawet poprzedza inne części systemu, zależy od nich w taki sposób, że może być opracowana tylko na drodze ich wyraźnego i domyślnego antycypowania<sup>14</sup>.

W uwagach metodologicznych, otwierających rozdział drugi poświęcony objawieniu, Tillich precyzuje swoje stanowisko epistemologiczne, opisując stosowaną przez siebie metodę „fenomenologii

---

<sup>12</sup> Por. J. H. Gill, *Paul Tillich's Religious Epistemology...*, s. 496. Podobne, choć bardziej radykalne, stanowisko w tym względzie zajął Georg Hegel. Wychodząc od panlogizmu, doszedł do wniosku, że kwestie poznania zamykają się w ontologii. Por. J. Wołęński, *Epistemologia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 33. Tillich opowiada się więc za tą samą relacją epistemologii do ontologii, co zwolennicy panlogizmu, któremu sam był przeciwny. Por. P. Tillich, *On The Boundary...*, s. 53.

<sup>13</sup> ST I, s. 71 (71).

<sup>14</sup> ST I, s. 71 (71). Mimo że rozłożenie akcentów między ontologią a epistemologią jest odwrotne u Kanta i Tillicha, nie zmienia to faktu występowania daleko idącej zależności teorii poznania autora *Teologii systematycznej* od myśli filozofa z Królewca.

krytycznej”<sup>15</sup>, która, mając charakter synkretyczny, składa się z dwóch elementów. Z pierwszym członem jej nazwy łączy się element intuicyjno-opisowy. Z drugim – element egzystencjalno-krytyczny. Funkcją pierwszego jest możliwie precyzyjny opis badanych fenomenów. Drugi odpowiada za dobór fenomenów, które należy poznawczo ująć:

Jest to „fenomenologia krytyczna”, jednocząca element intuicyjno-opisowy z elementem egzystencjalno-krytycznym. Element egzystencjalno-krytyczny stanowi kryterium, zgodnie z którym wybiera się przykład. Element intuicyjno-opisowy jest techniką, za pomocą której odtworza się przejawiony w przykładzie sens<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Metoda epistemologiczna Tillicha ewoluowała stopniowo, poczynając od metody intuicyjnej zaczerpniętej od Husserla. Tillich obserwował jej stosowanie przez Otto, Schelera i Schultza. W 1922 roku rozwinął i nazwał swoją wersję tej metody jako „krytyczno-intuicyjną”. Później określał ją jako „metalogiczną”. Por. A. Thatcher, *The Ontology of Paul Tillich*, Oxford University Press, Oxford 1978, s. 115. Zarys tej metody można odnaleźć już w *The System of the Sciences...*, gdzie figuruje ona już jako metoda metalogiczna (*metalogical method*), której celem jest osiągnięcie krytycznego rozumienia. Powstaje ona na drodze poszerzenia podejścia filozofii krytycznej o elementy czystej fenomenologii. Celem owej syntezy jest zniwelowanie słabości przy jednoczesnym wykorzystaniu mocnych stron każdego z zaangażowanych podejść. Słabościami znoszonymi są m.in. *logizm* charakterystyczny dla metody czysto krytycznej, jak i *alogizm*, w który popada fenomenologia. Proponowane przez Tillicha nastawienie poznawcze zdaje się więc cechować pełne umiaru podejście do logiki, z lekkim wskazaniem na dystans wobec niej powodowany przez kontekst historyczny, w jakim znalazła się filozofia na przełomie XIX i XX wieku. Na tym etapie rozwoju myśli protestanckiego teologa w omawianej metodzie brak jeszcze wyraźnego zaznaczonego akcentu egzystencjalnego. Zob. P. Tillich, *The System of the Sciences according to Objects and Methods*, transl. P. Wiebe, Associated University Presses, London and Toronto 1981, s. 159; 164–167. Po emigracji do Stanów Zjednoczonych punkt ciężkości tej syntetycznej metody zostanie przez Tillicha przesunięty na moment fenomenologiczny. On będzie pełnił funkcję bazy, uzupełnianej elementami krytycznymi i coraz mocniejszymi akcentami egzystencjalnymi. Por. D. M. Grube, *A Critical Reconstruction...*, s. 70.

<sup>16</sup> ST I, s. 107 (104).

Przeważający w niemieckim okresie działalności Tillicha element krytyczny wyrażać się miał w „asymetryczności treści wobec formy”. Protestantcki teolog zakładał wówczas, że nieuwarunkowana treść, zawsze przekraczając uwarunkowaną formę, nie może przez nią zostać wyczerpana. W oparciu o tę zasadę, wspieraną przez myśl transcendentálną, konstruował swoją teorię Nieuwarunkowanego<sup>17</sup>. W akcencie egzystencjalnym wyszczególnić można trzy wymiary. Prócz wskazywania na życiowo ważne fenomeny, które należy ująć poznawczo, miał rzutować na samą postawę podmiotu, na jego zaangażowanie w sytuację poznawczą, jak również ukazywać granice jego poznawczych możliwości, będące efektem uwikłania w egzystencję<sup>18</sup>.

W części, w której postawa epistemologiczna autora *Teologii systematycznej* bazuje na nastawieniu fenomenologicznym, zauważalne są nawiązania do klasyków nurtu. Podejście to ma zaowocować podniesieniem poziomu wiarygodności i obiektywizmu pracy teologa<sup>19</sup>. Właściwie, w świetle słów Tillicha, teolog skazany jest

---

<sup>17</sup> Por. D. M. Grube, *A Critical Reconstruction...*, s. 67–68.

<sup>18</sup> Tekst, który rzuca lepsze światło na to zagadnienie, znajduje się w *Męstwo bycia*, gdzie Tillich pisze: „Postawa egzystencjalistyczna jest postawą zaangażowania w przeciwieństwie do postawy czysto teoretycznej czy oderwanej. «Egzystencjalny» w tym znaczeniu to tyle, co uczestniczący w jakiejś sytuacji, zwłaszcza w sytuacji poznawczej, całą swą egzystencją. Obejmuje to okoliczności czasowe, przestrzenne, historyczne, psychologiczne, biologiczne, socjologiczne. Obejmuje też ograniczoną wolność, z jaką reagujemy na te okoliczności i zmieniamy je. Egzystencjalne poznanie to takie, w którym uczestniczą te czynniki, a tym samym cała egzystencja poznającego. Może się wydawać, że zaprzecza to koniecznemu obiektywizmowi aktu poznawczego i wymogowi oderwania się od siebie. Jednakże poznanie zależy od swego przedmiotu”. P. Tillich, *Męstwo bycia*, tłum. H. Bednarek, Rebis, Poznań 1994, s. 137.

<sup>19</sup> „Test fenomenologicznego opisu polega na tym, że dany przez niego obraz jest przekonujący, że może go ujrzeć każdy, kto skłonny jest patrzeć w tym samym kierunku, że opis ów rzuca światło na inne pokrewne idee, i że czyni on zrozumiałym rzeczywistość, którą te idee mają odzwierciedlać. Fenomenologia jest sposobem wskazywania zjawisk takich, jak się nam «oddają», bez ingerencji negatywnych czy pozytywnych uprzedzeń i wyjaśnień”. ST I, s. 106 (103).

na to właśnie nastawienie poznawcze. Sam autor deklaruje, że ma zamiar konsekwentnie stosować je w dziele swego życia:

Teologia musi stosować ujęcie fenomenologiczne do wszystkich swych podstawowych pojęć, zmuszając przede wszystkim swych krytyków do zrozumienia, co znaczą te krytykowane pojęcia, jak też zmuszając siebie do dokonywania starannych opisów swych pojęć oraz konsekwentnie logicznego ich używania; uniknie w ten sposób niebezpiecznej próby wypełniania logicznych luk materiałem pobożnościowym. Niniejszy system przeto zaczyna omówienie każdej ze swych pięciu części od opisu sensu nadrzędnych idei, a to przed potwierdzeniem i rozważeniem ich prawdziwości i aktualności. (...) Krytyczna fenomenologia jest najodpowiedniejszą metodą dla dostarczenia normatywnego opisu sensów duchowych (a także Duchowych). Teologia musi ją stosować, mając do czynienia z każdym ze swych podstawowych pojęć<sup>20</sup>.

Epistemologia Paula Tillicha jawi się ostatecznie jako teoria poznania o charakterze synkretycznym, która, ewoluując na przestrzeni ponad 30 lat, swoją formę dojrzałą osiąga w *Teologii systematycznej*. Jak przedstawia się w zarysie opis ludzkiego poznania, zaprezentowany tam przez protestanckiego teologa?

### 3. Rozum

Właściwy wykład *Teologii systematycznej* otwiera refleksja nad rozumem. Namysł ten wprawia w zakłopotanie swoją zawilnością. Bez zapoznania się z nim, nie sposób jednak adekwatnie podejść do zagadnień objawienia i Boga. Jak przedstawia się koncepcja rozumu wypracowana przez protestanckiego teologa?

#### a) Rozum ontologiczny

W swojej pracy Tillich wyróżnia dwa pojęcia rozumu: ontologiczne i techniczne. Źródeł ontologicznego pojęcia rozumu należy

---

<sup>20</sup> ST I, s. 106; 108 (103; 105).

doszukiwać się w klasycznej tradycji filozoficznej, sięgającej starożytności. Autor podaje następującą definicję i zakres działania rozumu ontologicznego (*ontological reason*):

(...) rozum jest tą strukturą umysłu, która umożliwia umysłowi uchwytanie i przekształcanie rzeczywistości. Przejawia się to w poznawczych, estetycznych, praktycznych i technicznych funkcjach ludzkiego umysłu<sup>21</sup>.

Jak widać, zakres działania tak ujętego rozumu jest szeroki. W domyśle ma obejmować całokształt świadomej aktywności człowieka, nie wyłączając sfery emocjonalnej<sup>22</sup>. Już na wstępie trzeba zauważyć, że wyróżnienie głównych funkcji rozumu zdaje się być arbitralne i niejednoznaczne<sup>23</sup>. Rozum ontologiczny stara się działać całościowo i finalnie. Jego priorytetem jest określanie celów. Środki doń prowadzące, rozum ten rozpatruje w drugiej kolejności<sup>24</sup>. Idąc po linii myślicieli starożytnych, Tillich utożsamia rozum ontologiczny z *Logosem*. Bogactwo znaczeniowe starożytnego pojęcia *Logosu* zmusza go do wyszczególnienia rozumu subiektywnego i obiektywnego<sup>25</sup>

<sup>21</sup> ST I, s. 72 (72). Wspomniany w definicji umysł (*mind*) jest funkcją jaźni, w której aktualizuje ona swoją racjonalną strukturę. Umysł jest nośnikiem rozumu subiektywnego. Oglądany przezeń świat jest rzeczywistością – nośnikiem rozumu obiektywnego. Por. ST I, s. 172 (161). Martin wskazuje na zbieżność koncepcji rozumu ontologicznego u Tillicha z pojęciem *nous* antycznej filozofii greckiej, *intellectus* filozofii średniowiecznej i *Vernunft* niemieckiego idealizmu. Por. B. Martin, *The Existentialist Theology of Paul Tillich*, Bookman Associates, New York 1963, s. 38; 183, przyp. 9.

<sup>22</sup> Por. D. Hopper, *Tillich: a Theological...*, s. 141.

<sup>23</sup> Najpierw jako główne funkcje umysłu ludzkiego podawane są funkcje: poznawcza, estetyczna, praktyczna i techniczna (cztery funkcje); później funkcja techniczna występuje jako zawężenie funkcji poznawczej, a jako osobne wydają się być traktowane funkcje organizatorska i organiczna wchodzące wcześniej w skład jednej funkcji – praktycznej (ponownie cztery funkcje – ale w innej konfiguracji). Źródeł funkcji estetycznej rozumu można się dopatrywać w koncepcjach filozofów niemieckich pierwszej fazy oświecenia, zwłaszcza u Alexandra Baumgartena. Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, VI, *Od Wolffa...*, s. 107–108.

<sup>24</sup> Por. ST I, s. 73 (72).

<sup>25</sup> Owego bogactwa znaczeniowego nie jest w stanie oddać żaden termin języków nowożytnych. W starożytnej filozofii greckiej *Logos* (λόγος) oddawał wszystko, co tyczyło się rozumu i racjonalności. Jako wyrażenie techniczne kluczowe znaczenie

## 1) Rozum subiektywny

Rozum subiektywny (*subjective reason*) jest rozumem ontologicznym, który przysługuje człowiekowi jako myślącemu podmiotowi żyjącemu w świecie podatnym na interakcję z takim podmiotem:

Rozum subiektywny jest tą strukturą umysłu, która umożliwia mu uchwytywanie i kształtowanie rzeczywistości na podstawie odpowiedniej struktury rzeczywistości<sup>26</sup>.

Inne określenie Tillicha na ten rodzaj rozumu to „*logosowa* struktura ujmującej i kształtującej jaźni” („*logos structure of the grasping-and-shaping self*”) lub po prostu „racjonalna struktura umysłu” („*the rational structure of the mind*”) <sup>27</sup>. Tekst *Teologii systematycznej* wskazuje, że chodzi tu o coś bardzo indywidualnego. Rozum subiektywny realizuje się w aktach jaźni jednostkowej. Owa jednostkowa jaźń w swych aktach odnosi się do własnego świata. Świat ten ujmuje własnymi kategoriami i kształtuje go zgodnie z subiektywną racjonalnością. Praca jaźni dokonuje się w dwóch trybach. Umysł ludzki uchwytuje (*grasp*) i kształtuje (*shape*), innymi słowy recypuje i reaguje. Pojedyncze akty jaźni zdają się być owocem obu trybów jej działania, a przynajmniej nieodzownie układają się w mozaikę będącą ich owocem.

Rozdział między ujmującą a kształtującą naturą rozumu nie jest rozłączny. Każdy akt racjonalnej recepcji implikuje akt kształtowania, a każdy akt racjonalnej reakcji implikuje akt ujmowania. Przeobrażamy

---

odgrywał w filozofii Heraklita, stoików, Filona, Plotyna i w dziele *Corpus Hermeticum*. Ma swoje ugruntowane miejsce w myśli chrześcijańskiej, za sprawą pism Janowych. Szczególnie reprezentatywny pod tym względem jest system stoicki. *Logos* pełni w nim rolę racjonalnego fundamentu i spoiwa całej rzeczywistości. Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, V. *Słownik indeksy i bibliografia*, tłum. E. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2008.

<sup>26</sup> ST I, s. 76 (75).

<sup>27</sup> ST I, s. 75 (75).



rzeczywistość zgodnie ze sposobem, w jaki ją widzimy, i widzimy rzeczywistość zgodnie ze sposobem, w jaki ją przeobrażamy. Ujmowanie i kształtowanie świata są wzajem od siebie zależne<sup>28</sup>.

Bliższa analiza trybów działania jaźni, w której realizuje się rozum subiektywny, nastrocza pewne trudności. Recepja–ujmowanie definiowane jako „przenikanie w głąb, do samej istoty rzeczy lub wydarzenia, rozumienie jej i wyrażenie”<sup>29</sup> zdaje się zdradzać pretensje do pełnej obiektywności. Kształtowanie–reakcja jako „przeobrażanie danego materiału w *Gestalt*, żywą strukturę mającą moc bycia”<sup>30</sup> – podobnie. Stoi to w sprzeczności z podkreślaną subiektywnością tego rodzaju rozumu, wpływającą z jego definicji i opisanego wcześniej sposobu działania.

Rozum subiektywny, jako struktura umysłu działającego w oparciu o dwutakt ujmowania–kształtowania rzeczywistości, obarczony jest „biegunowością”, co dodatkowo utrudnia zrozumienie jego koncepcji. „Biegunowość” (*polarity*) to jedno z charakterystycznych pojęć dla myśli Tillicha. Wyraża konieczność rozpatrywania

---

<sup>28</sup> ST I, s. 76 (76). Ma to przełożenie na egzystencjalną koncepcję prawdy: „W sferze poznawczej znalazło to dobitny wyraz w czwartej Ewangelii, która mówi o poznaniu prawdy przez spełnianie jej wymagań (czynienie prawdy – J 3,21). Tylko w aktywnym urzeczywistnianiu tego, co prawdziwe, prawda staje się jawna”; ST I, s. 76 (76). Na temat zachwiania równowagi tej polaryzacji zob. D. Hopper, *Tillich: a Theological...*, s. 145–146.

<sup>29</sup> ST I, s. 76 (75–76). Można tutaj dopatrywać się elementów poznania o charakterze głęboko personalnym, a nawet mistycznym. Por. D. Hopper, *Tillich: a Theological...*, s. 141.

<sup>30</sup> ST I, s. 76 (76). *Gestalt* (niem. *die Gestalt* – kształt, postać, forma) w twórczości Tillicha odnosi się zarówno do porządku myśli, jak i rzeczy. Pojęcie to oznacza pełnię i kompletność idei czy obiektów. Ustanawia znaczącą i użyteczną spójność, z którą umysł ludzki może wejść w relację. O *Gestalt* można mówić wtedy, gdy istniejącej wcześniej wielości zostaje nadany porządek i jedność w ramach pewnej nowej formy. Por. J. L. Adams, *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science, and Religion*, Harper & Row Publishers, New York 1965, s. 50, przyp. 53; D. Hopper, *Tillich: a Theological...*, s. 143; 166; P. Tillich, *The System of the Sciences...*, s. 59–60.

danego zagadnienia w kontekście pewnej rozciągłości stanowisk, z perspektywy dwóch stanów granicznych. Wskazuje na zasadniczą niemożność dania prostej i jednoznacznej odpowiedzi na kluczowe dla ludzkiej egzystencji zagadnienia bez ich istotowego zniekształcenia. Biegunowość oznacza niejednoznaczność (*ambiguity*). Wyraźnie utrudnia stosowanie logiki klasycznej z jej zasadą niesprzeczności. Źródłem biegunowości w ujmowaniu i kształtowaniu rzeczywistości przez ludzki umysł, zdaniem protestanckiego teologa, jest ludzka emocjonalność. Ujmowanie rzeczywistości przez jednostkową jaźń dokonuje się w charakterystycznej dla tej konkretnej jaźni pozycji, rozpiętej między biegunami tworzonymi przez elementy: poznawczy i estetyczny. Tillich sugeruje, że pewne osoby, zależnie od ich osobistej wrażliwości, odbierają świat w sposób bardziej pojęciowy, charakterystyczny dla przedstawicieli nauk (np. matematyczno-przyrodniczych), podczas gdy inne osoby są obdarzone silniejszym wyczuciem formy np. artyści. Kształtowanie rzeczywistości z kolei dokonuje się na przestrzeni wyskalowanej przez bieguny: organizatorski i organiczny. Pewnym osobom bliższe będą normy prawa, innym wartość osoby ludzkiej jako takiej. Wachlarz możliwych konfiguracji tak rozpatrywanego umysłu ludzkiego zmierza w nieskończoność. Sytuację komplikuje dodatkowo fakt, że zasada biegunowości Tillicha dotyczy również wszystkich czterech funkcji umysłu ludzkiego (poznawczej, estetycznej, organizatorskiej i organicznej). Ich wytwory lokują się na różnych pozycjach wspomnianych wyżej układów biegunowych<sup>31</sup>.

Muzyka jest bardziej oddalona od funkcji poznawczej niż powieściopisarstwo, a wiedza techniczna jest bardziej oddalona od sfery estetycznej niż uprawianie biografii lub ontologii. Styczność osobista jest bardziej

---

<sup>31</sup> Można pokusić się o zobrazowanie koncepcji subiektywnego rozumu ontologicznego w ujęciu Tillicha na tym etapie. Ludzki rozum jest jak czterordzeniowy procesor, w którym każdy rdzeń odpowiada za opracowanie innej dziedziny w ramach realizacji jednego zadania. Na każdy pojedynczy takt procesora przypadają dwie akcje – ujmowanie i kształtowanie.

oddalona od organizacji niż wspólnota narodowa, a prawo handlowe jest bardziej oddalone od królestwa organicznego niż system rządzenia<sup>32</sup>.

Na tym nie kończy się bogactwo wariantów ludzkiej jaźni i związanych z nimi wariantów rozumów subiektywnych. Tillich wyraźnie dąży w kierunku ujęcia dynamicznego, wykluczając możliwość opracowania raz na zawsze jednej, modelowej, statycznej koncepcji rozumu. Wraz z upływem czasu poszczególne akcenty w ramach jednostkowej jaźni mogą rozkładać się inaczej:

Nie należy podejmować prób konstruowania statycznego systemu racjonalnych funkcji ludzkiego umysłu. Nie istnieją między nimi ostre granice, a w ich rozwoju i stosunkach wzajemnych uwidacznia się w dużej mierze historyczna zmienność<sup>33</sup>.

Rodzi się pytanie, czy przy takim stopniu komplikacji opisu rozumu subiektywnego koncepcja ta jest możliwa do zweryfikowania lub czy przynajmniej zachowuje jeszcze jakiegokolwiek walory użytkowe?

To, co najistotniejsze z punktu widzenia niniejszej pracy, Tillich zawarł w ostatniej uwadze odnoszącej się do rozumu subiektywnego. Fundamentalny dla biegunowości jego aktów element emocjonalny nie znosi racjonalności tych aktów. Powołuje się przy tym na Pascala:

Wszystkie jednak [cztery funkcje ludzkiego umysłu – przypis własny] stanowią funkcje rozumu ontologicznego, i fakt, że w niektórych z nich element emocjonalny bardziej dochodzi do głosu niż w innych, nie umniejsza w niczym ich racjonalności. Muzyka jest nie mniej racjonalna niż matematyka. Emocjonalny element w muzyce otwiera taki wymiar rzeczywistości, który jest zamknięty dla matematyki. Styczność osobista jest nie mniej racjonalna niż prawo. Emocjonalny element w styczności

---

<sup>32</sup> ST I, s. 77 (76).

<sup>33</sup> ST I, s. 77 (76).

otwiera taki wymiar rzeczywistości, który jest zamknięty dla prawa. Istnieje oczywiście domyślna matematyczna jakość w muzyce i potencjalna prawnicza jakość we wszystkich stosunkach osobistych. Ale nie to jest ich istotą. Mają one swe własne racjonalne struktury. Taki jest sens Pascalowskiej sentencji o „racjach serca, których rozum nie może pojąć”. Tu termin „rozum” jest użyty w podwójnym znaczeniu. „Racje serca” są strukturami doświadczenia estetycznego i wspólnotowego (piękna i miłości); rozum zaś, który „nie może ich pojąć”, jest rozumem technicznym<sup>34</sup>.

W świetle tego tekstu, Pascalowskie racje serca odpowiadają Tillichowskiemu rozumowi subiektywnemu, który w ujmowaniu skłania się ku biegunowi estetycznemu, a w kształtowaniu ku organicznemu. Jego eliminacja nie podnosi poziomu racjonalności wywodu w typowej dla niego dziedzinie, lecz czyni taki wywód niemożliwym. Rozum innego typu, nawet nominalnie cieszący się wyższym poziomem racjonalności, nie posiada adekwatnych zdolności do ujmowania tego fragmentu rzeczywistości. Pozostaje ona poza jego zasięgiem. Jest dla niego zamknięta. Kryterium racjonalności rozumu subiektywnego stanowi jego zdolność wyrażania racjonalnej struktury rzeczywistości w całym jej bogactwie i rozpiętości<sup>35</sup>.

## 2) Rozum obiektywny

Nieodzownym dopełnieniem ontologicznego rozumu subiektywnego jest ontologiczny rozum obiektywny (*objective reason*):

(...) rozum obiektywny jest racjonalną strukturą rzeczywistości, którą umysł może uchwycić i zgodnie z którą może kształtować rzeczywistość<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> ST I, s. 77 (76–77).

<sup>35</sup> ST I, s. 78 (77).

<sup>36</sup> ST I, s. 77 (77). Rozum obiektywny to struktura świata (ustrukturuwanej całości). Por. ST I, s. 171 (160).

Inne określenie Tillicha dla rozumu obiektywnego to „*logosowa* struktura ujmowanego i kształtowanego świata” („*logos structure of the grasped-and-shaped world*”)<sup>37</sup>. Autor *Teologii systematycznej* nie zajmuje stanowiska w sprawie fundamentu relacji zachodzącej między rozumem subiektywnym i obiektywnym. Nie opracowuje teoretycznie zagadnienia zasady integracji obu wyróżnionych struktur. Odsyła jedynie czytelnika do starożytnej koncepcji *Logosu* i przytacza klasyczne rozwiązania tego problemu znane z historii filozofii. Wskazuje na ograniczenia każdego z tych stanowisk, nie wykazując większej sympatii do któregośkolwiek z nich<sup>38</sup>. Niemniej

---

<sup>37</sup> ST I, s. 75 (75). Założenie, jakie stawia Tillich, wprowadzając dwupodział na rozum subiektywny i obiektywny, jest następujące: „Od czasów Parmenidesa wszyscy filozofowie zgodnie przyjmowali, że *logos*, słowo ujmujące i kształtujące rzeczywistość, może to czynić tylko dlatego, że sama rzeczywistość ma charakter *logosu*”, ST I, s. 75 (75). Wydaje się ono nie do utrzymania. Nie trzeba szukać daleko w historii filozofii, by, wychodząc od postaci Parmenidesa z Elei, ojca ontologii i dedukcji, natrafić na Gorgiasza – ojca zachodniego nihilizmu. Gorgiasz w swoim traktacie *O naturze albo o niebycie* rozprawia się z filozofią eleatów, posługując się ich logiką. Stawia i uzasadnia trzy bardzo śmiałe i dalekosiężne w skutkach tezy: 1) nie istnieje byt; 2) gdyby nawet byt istniał, nie mógłby być poznany; 3) gdyby nawet mógł być poznany, nie mógłby być przekazany ani wyjaśniony innym. Uzasadnienie tych tez wydaje się opierać na bardzo sprawnym posługiwaniu się zasadą tożsamości, niesprzeczności i wyłączonego środka. Celem Gorgiasza było zanegowanie istnienia, poznania lub wyrażenia, w najłagodniejszym wypadku, prawdy absolutnej (*aletheia*). Skutkiem jego twierdzeń: radykalne zerwanie więzi między bytem, myślą i słowem, na rzecz niemal absolutnej autonomii słowa, nieskrępowanej żadnym prawem bytu czy prawdy. Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej, I, Od początków do Sokratesa*, tłum. E. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2008, s. 259–260; 264–267.

<sup>38</sup> Wymienione stanowiska filozoficzne to: realizm, idealizm, dualizm/pluralizm, monizm. Por. ST I, s. 75–76 (75). Idąc po linii znaczenia pojęcia *Logosu* w różnych systemach filozoficznych, skupiając swoją uwagę już konkretnie na szkole stoickiej okresu hellenizmu i neostoicyzmie cesarstwa rzymskiego, można dojść do wniosku, że tylko ostatnie stanowisko – monizm – pozwala w sposób uzasadniony stawiać szczegółowe twierdzenia dotyczące rozumu Bżego np. logiki, jaką posługuje się Bóg. Bóg jako Jedno-Caość to między innymi jedność rozumu, pozwalająca na podstawie rozumu człowieka wnioskowo

przyjmuje za fakt interakcję między rozumem subiektywnym i obiektywnym. Dynamiczne ujęcie zarówno „logosowej struktury ujmującej i kształtującej jaźni”, jak i „logosowej struktury ujmowanego i kształtowanego świata” potęguje trudności związane z tą interakcją i generuje znaczne niebezpieczeństwo błędów poznawczych. Każdorazowe „skrzyżowanie się” obu logosów, nawet w ramach jednego i tego samego fragmentu rzeczywistości, po uwzględnieniu czasu, może dać inne wyniki, rodząc dalsze pytania o rzetelność naszego poznania i ewentualną konieczność jego kalibracji.

Tak jak sam byt, rozum jednoczy element dynamiczny ze statycznym w nierozzerwalną amalgamiczną całość. (...) Zarówno racjonalna struktura rzeczywistości, jak i racjonalna struktura umysłu, trwa w zmienności i zmienia się w trwaniu. Problem aktualnego rozumu sprowadza się więc nie tylko do unikania błędów i uchybień w ujmowaniu i kształtowaniu rzeczywistości, lecz i do forsowania dynamiki rozumu w każdym akcie rozumu subiektywnego i w każdym akcie rozumu obiektywnego. Kryjące się w tej sytuacji niebezpieczeństwo polega na tym, że dynamikę racjonalnej kreatywności można pomieszać ze zniekształceniami rozumu istniejącego. Dynamiczny element rozumu zmusza umysł do podjęcia tego ryzyka<sup>39</sup>.

---

o rozumie Boga. System panteistyczny to jedyny system, w którym zasadne jest takie wnioskowanie. Tylko materialistyczny system panteistyczny zdaje się dawać możliwość orzekania o umyśle Boga i schematach funkcjonowania, o logice Boga z wystarczającą pewnością. Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, IV, *Szkoły epoki cesarstwa*, tłum. E. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 154–155. Podobnie o przedstawicielu tego nurtu filozoficznego mamy pierwsze świadectwo, które *expressis verbis* odnosi się do logiki, jaką mógłby posługiwać się Bóg. Diogenes Laertios, wypowiadając się o Chryzypie, trzecim scholarsze Portyku, uważanym za drugiego założyciela szkoły, mówi: „Był tak znakomitym dialektykiem, że bardzo wielu ludzi wierzyło, iż gdyby bogowie posługiwali się dialektyką, byłaby to na pewno dialektyka Chryzypa”. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 2011, s. 455 (VII, 180).

<sup>39</sup> ST I, s. 78 (77).

Tillich zdaje się z wielką pieczołowitością zabiegać o jakość efektów „sprzężenia” rozumu subiektywnego z obiektywnym, czyli o jakość poznania i działania człowieka zgodnie z możliwie najbardziej precyzyjną percepcją rzeczywistości. Jego subtelnej refleksji dotyczącej zmienności warunków poznania i możliwości błędów poznawczych oraz wezwaniu do epistemologicznego „męstwa” brak jednak teoretycznego opracowania jasnych kryteriów prawdziwości poznania. Daremnie szukać jakichkolwiek punktów odniesienia, które wskazywałyby, choćby w przybliżeniu, kiedy podmiot działający popada w zniekształcenia rozumu istniejącego. Autor *Teologii systematycznej* ogranicza się w tym momencie do stwierdzenia:

W każdym racjonalnym akcie tkwią trzy elementy: statyczny element rozumu, dynamiczny element rozumu i egzystencjalne zniekształcenie ich obu<sup>40</sup>.

Uwzględniając to, co wcześniej zostało powiedziane o rozumie subiektywnym w kontekście zasady biegunowości, zdaje się, że jedynym elementem statycznym rozumu, zarówno subiektywnego, jak i obiektywnego, jest jego trwanie, ciągłość<sup>41</sup>. Nie można jednak tego powiedzieć z całą pewnością o rozumie obiektywnym. Jego dynamizm, w ujęciu Tillicha, jest trudny do opisanie. Z jednej

---

<sup>40</sup> ST I, s. 78 (77).

<sup>41</sup> Dodanie do tego elementu dynamicznego i elementu egzystencjalnego zniekształcenia dotyczącego obu typów rozumu zdaje się mocno osłabiać nadzieję na rzetelne poznanie. W takiej perspektywie jako warunek każdorazowego aktu poznawczego jawi się wcześniejsza krytyka poznania i analiza rzeczywistości – oszacowanie zmian, jakie zaszły w rozumie subiektywnym i obiektywnym od momentu ich ostatniej interakcji wobec danego fragmentu rzeczywistości. Nie sposób nie odnieść wrażenia czyhającego zagrożenia błędnego koła krytyki, prowadzącego do sceptycyzmu. Przypomina to Heraklitańską wizję świata i poznania, co może budzić uzasadnione podejrzenia, że system Tillicha będzie obciążony już na tym etapie kontrowersją związaną z zasadą niesprzeczności, a co za tym idzie, zastosowanie logiki klasycznej będzie w nim problematyczne.

strony autor twierdzi, że struktura rzeczywistości jest zmienna. Podaje też ciekawe, choć dyskusyjne kryterium tych zmian<sup>42</sup>. Z drugiej okazuje się, że „strukturalne możliwości” generowane przez samą rzeczywistość, nie powinny być traktowane jako nowe elementy „rozszerzające” rozum obiektywny, który raczej stanowi zewnętrzne granice ich powstania<sup>43</sup>. Ostatecznie wydaje się, że rozum obiektywny dopuszcza poszerzenie rzeczywistości i siebie, pozostając miarą syntezy nowych elementów. To, co z nim zgodne, co koherentne, zostaje, adaptuje się, dokonując poszerzenia jego i rzeczywistości. To, co niezgodne, odpada. W ten sposób rozum obiektywny zmienia się, a jednocześnie stanowi granicę. Wyznacza normy przetrwania, adaptacji. Powstaje wątpliwość, czy taka konstrukcja nie domaga się istnienia pewnej logiki wewnętrznej rozumu ontologicznego, żeby nie iść dalej i nie powiedzieć – rozumu wewnętrznego dla rozumu ontologicznego (*logosowej* struktury *logosowej* struktury świata). Zauważalny w tym miejscu jest wpływ neoplatonizmu. Uzasadnionym wydaje się podejrzenie o zbyt nie komplikowanie refleksji, wykazujące tendencje do popadania w błędne koło.

---

<sup>42</sup> „Sama rzeczywistość stwarza w swym obrębie strukturalne możliwości. Życie, jak również umysł, jest twórcze. Tylko te rzeczy mogą żyć, które ucieleśniają strukturę racjonalną. Żywe istoty są udanymi, podjętymi przez naturę próbami zaktualizowania się stosownie do wymogów rozumu obiektywnego. Jeśli natura nie stosuje się do tych wymogów, jej wytwory zawodzą. To samo odnosi się do form prawnych i stosunków społecznych. Nowe wytwory procesu historycznego są próbami, które mogą się udać tylko wtedy, gdy stosują się do wymogów rozumu obiektywnego. Ani natura, ani też historia nie mogą stworzyć niczego, co zaprzecza rozumowi”. ST I, s. 78–79 (78). Przez kryterium to przebija podziwu godny optymizm, zwłaszcza w odniesieniu do historii, gdyby traktować ją jako zapis aktywności człowieka. Optymizm ten może być przejawem wpływu Kanta i jego szacunku dla prawa natury, jak i heglizmu, z typową dla niego tendencją do utożsamiania porządku myśli i bytu.

<sup>43</sup> ST I, s. 79 (78).



## b) Rozum techniczny

Rozum techniczny (*technical reason*) Tillich definiuje krótko i lapidarnie jako „zdolność «rozumowania»” (the capacity for *reasoning*)<sup>44</sup>. Wydaje się, że właśnie on jest przestrzenią właściwą funkcjonowania logiki<sup>45</sup>. Pojęcie rozumu technicznego zostaje wyprowadzone z pojęcia rozumu ontologicznego poprzez zawężenie wachlarza jego czterech funkcji jedynie do jednej funkcji – poznawczej, i to ujętej w sposób specyficzny, jako odpowiedzialnej za dostarczanie środków potrzebnych do osiągnięcia konkretnych celów<sup>46</sup>. Redukcja ta nie daje rozumowi technicznemu autonomii. Jego funkcjonowanie, w ujęciu Tillicha, powinno dokonywać się zawsze w ramach szerszego horyzontu wyznaczanego przez rozum ontologiczny<sup>47</sup>. Rozum techniczny i ontologiczny żyją w symbiozie, której nie można przezwyciężyć bez szkody dla obojga. Rola nadrzędna w tym duecie przypada temu drugiemu:

---

<sup>44</sup> ST I, s. 73 (72).

<sup>45</sup> Intuicję tę potwierdza Leonard Wheat, stwierdzając: „(...) technical reason, is a mixture of good old-fashioned logic and common sense”. L. F. Wheat, *Paul Tillich's Dialectical Humanism. Unmasking the God above God*, The Johns Hopkins Press, Baltimore and London 1970, s. 118. Randall i Martin utożsamiają rozum techniczny z rozumem obradującym (*deliberative reason*) Arystotelesa, z jego *Etyki Nikomachejskiej*. Swój punkt kulminacyjny rozum techniczny osiąga w sformalizowanej logice. Por. J. H. Randall Jr., *The Ontology of Paul Tillich*, w: Ch. W. Kegley, R. W. Bretall, *The Theology of Paul Tillich*, ed. Ch. W. Kegley, R. W. Bretall, The Macmillan Company, New York 1959, s. 142; B. Martin, *The Existentialist Theology...*, s. 38; 183, przyp. 6.

<sup>46</sup> Por. ST I, s. 73 (72).

<sup>47</sup> Świadom rozłamu, jaki dokonał się w tym względzie w wieku XIX, autor *Teologii systematycznej* przeciwstawia się nurtom logicznego pozytywizmu, które ograniczają przestrzeń dociekań filozoficznych tylko do granic wyznaczonych przez rozum techniczny. Wskazuje, że tego typu stanowisko wyklucza m.in. kwestie egzystencjalne z szeregu zagadnień podejmowanych przez tak radykalnie ograniczoną refleksję filozoficzną. Szczegółową, a zarazem kluczową dla człowieka kwestią egzystencjalną, nierozwiązywalną w wypadku zamknięcia się tylko w granicach rozumu technicznego, jest pytanie o cel własnego życia. Por. ST I, s. 73 (73).

Rozum techniczny, choćby najbardziej wyrafinowany pod względem logicznym i metodologicznym, dehumanizuje człowieka, jeśli jest oddzielony od rozumu ontologicznego. Ponadto zaś, sam rozum techniczny ubożeje i ulega zepsuciu, jeśli nie jest ustawicznie karmiony przez rozum ontologiczny. Nawet w sprowadzającej się do środków i celów strukturze „rozumowania” założone są twierdzenia o naturze rzeczy, które same nie są oparte na rozumie technicznym<sup>48</sup>.

Ilustracją potwierdzającą to stanowisko Tillicha jest relacja logiki do ontologii w systemie Arystotelesa. Logika Stagiryty była logiką filozoficzną, zależną od Arystotelesowskiej metafizyki. Rzeczywistość ujęta metafizycznie dostarczała jej materiału operacyjnego. W *Kategoriach*, rozważając podstawowe elementy budowy zdań, Arystoteles utożsamiał kategorie zdaniowe z tymi, które opisał w *Metafizyce*. Ontologiczną substancję uczynił logicznym gatunkiem. Definiowanie rozumiał jako wyrażenie istoty, natury, substancji rzeczy, a nie określanie znaczenia słowa. Rodzaj bliższy i różnica gatunkowa, konieczne do powstania definicji, miały swoje zakotwiczenie w metafizyce. Tam również swoje źródło miała Arystotelesowska koncepcja nauki, w budowaniu której fundamentalną rolę odgrywało dowodzenie oparte o syllogizm naukowy. Nauka, zdaniem Stagiryty polega na poszukiwaniu koniecznych przyczyn formalnych rzeczy czy zjawisk. Jej centrum zainteresowania stanowi substancja w rozumieniu metafizycznym, o której wnioskuje się za pomocą przesłanek prawdziwych, pierwotnych, lepiej znanych i wcześniejszych. Te z kolei poznaje się bezpośrednio na drodze indukcji i intuicji. Intuicja służy ujmowaniu zasad, na których opiera się funkcjonowanie nauki, a których nie da się określić na drodze naukowej. Jej dziełem są aksjomaty, stanowiące konieczne warunki każdego rozumowania dowodzącego, same niedowodzone. Wspólne wszystkim naukom aksjomaty (zasada niesprzeczności, zasada wyłączonego środka) omówione są również

---

<sup>48</sup> ST I, s. 73 (73).

w *Metafizyce*<sup>49</sup>. Co ciekawe, sam Tillich doskonale zdawał sobie z tego sprawę<sup>50</sup>. Mimo to, krytykując stanowisko uczniów Kanta, samemu traktując logikę jako „naukę czystej myśli” (*science of pure thought*), zmierza do całkowitego uniezależnienia logiki od wpływu metafizyki i epistemologii<sup>51</sup>. Jeśli weźmie się pod uwagę, co Tillich pisze o rozumie technicznym w dziele swego życia i to, jak ujmuje logikę w swoim wczesnym dziele metodologicznym, pozostaje określić jego stanowisko wobec logiki jako dwuznaczne, żeby nie powiedzieć sprzeczne, lub przyjąć rozwój jego stanowiska wraz z upływem czasu, podobnie jak przyjmuje się ewolucję jego stanowiska w ontologii<sup>52</sup>.

Rozbicie naturalnego związku rozumu ontologicznego i technicznego, na rzecz zupełnej autonomii drugiego przy jednoczesnej negacji pierwszego, zdaniem Tillicha, prowadzi w rezultacie do intelektualizmu. Przekłada się na „odrealnienie” ludzkiego ujmowania świata. Człowiek zatracza zdolność tworzenia pewnej wizji całościowej. Traci istotne dla siebie wycucie sensu w wymiarze egzystencjalnym. Poszczególne kwestie egzystencjalne, z właściwym im ciężarem „gatunkowym”, opuszczają przestrzeń możliwą do objęcia przez rozum techniczny:

Bez rozumu ontologicznego nie można uchwycić ani struktur, układów spoiстых (*Gestalt*), wartości, ani też sensów. Rozum techniczny może sprowadzić je do czegoś poniżej ich prawdziwej rzeczywistości. Sprowadzając je do tego stanu, pozbawia się jednak wglądów o charakterze decydującym

---

<sup>49</sup> Por. T. Kotarbiński, *Szkice z historii filozofii i logiki*, PWN, Warszawa 1979, s. 91; W. Kneale, M. Kneale, *The Development of Logic*, Oxford 1991, s. 27; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, II, *Platon i Arystoteles*, tłum. E. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997, s. 533n; 544; 547; F. Copleston, *Historia filozofii*, I, *Grecja i Rzym*, tłum. H. Bednarek, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2008, s. 256.

<sup>50</sup> W swoim wczesnym programowym dziele pisał: „For him (Aristotle – przypis własny), too, logic was the expression of a definite metaphysical and epistemological point of view”. P. Tillich, *The System of the Sciences...*, s. 48.

<sup>51</sup> Por. P. Tillich, *The System of the Sciences...*, s. 48–49.

<sup>52</sup> Por. P. Wiebe, *Foreword*, w: P. Tillich, *The System of the Sciences...*, s. 13.

dla relacji środków i celów. (...) Rozum techniczny jest narzędziem, i – jak każde narzędzie – może być mniej lub bardziej doskonały, może być używany mniej lub bardziej zręcznie. Ale z jego użyciem nie jest związany żaden problem egzystencjalny<sup>53</sup>.

Pozostawanie w życiodajnej symbiozie z rozumem ontologicznym jest warunkiem koniecznym sprawności rozumu technicznego i ma decydujące znaczenie dla wartości jego osiągnięć<sup>54</sup>.

Prawidłowo osadzony i zestrojony rozum techniczny ma kluczowe znaczenie dla prowadzenia ludzkiej refleksji, również tej natury teologicznej, przy zachowaniu jednak pewnych granic:

Stosuje ona (teologia – przyp. własny) metody rozumu technicznego, relację środków i celów, ustalając spójny, logiczny i poprawnie wywiedziony organizm myślenia. Uznaje dystynkcje metod poznawczych stosowanych przez rozum techniczny. Odrzuca jednak pomieszczenie rozumu technicznego z ontologicznym. Nie może, na przykład, uznać wsparcia ze strony rozumu technicznego w „rozumowym dowodzeniu” istnienia Boga. Taki Bóg należałby do relacji środków i celów. Byłby czymś poniżej Boga. Z drugiej strony, teologia nie ulega perturbacjom wskutek prowadzonego przez rozum techniczny ataku na chrześcijańskie posłannictwo, ataki te nie dosięgają pułapu, na którym sytuuje się religia<sup>55</sup>.

W świetle powyższego tekstu pożądanym jest, by teolog był świadomy granicy wyznaczającej zakres stosowalności rozumu technicznego i ontologicznego. Powinien być biegły w używaniu rozumu technicznego, jak i gotowy do rozmyślnego zarzucenia jego użycia, czy wręcz krytyki próby forsowania jego stosowania w niewłaściwych jemu warunkach<sup>56</sup>. Widać wyraźnie, że Bóg – jako Przedmiot-

<sup>53</sup> ST I, s. 73n (73n).

<sup>54</sup> „Jest wszakże adekwatny i znaczący tylko jako wyraz rozumu ontologicznego i jako jego towarzysz”. ST I, s. 73 (73).

<sup>55</sup> ST I, s. 74 (73).

<sup>56</sup> Stosując klucz interpretacyjny rozumu technicznego Leonarda Wheat'a, można zaryzykować twierdzenie, że teolog musi być świadom granic stosowalności

Podmiot teologii – sytuuje się poza dziedziną właściwą rozumowi technicznemu. Nie tylko Bóg, sama religia lokuje się poza zasięgiem jego działania. Bóg i religia nie stanowią zresztą nierozwiązywalnego problemu tylko dla rozumu technicznego. Przedstawiają sobą poważne wyzwanie również dla rozumu ontologicznego:

(...) teologia musi ukazać, że choć istota rozumu ontologicznego: uniwersalny *logos* bytu, jest tożsama z treścią objawienia, to jednak rozum – zaktualizowany w jaźni i świecie – zależy od destrukcyjnych struktur egzystencji oraz zbawczych struktur życia (części III i IV); podlega skończoności i odłączeniu, i może uczestniczyć w „Nowym Bycie”. Jego aktualizacja nie jest sprawą techniki, lecz „upadku” i „zbawienia”. (...) W teologii trzeba nie tylko odróżnić rozum ontologiczny od technicznego, ale i rozum ontologiczny w jego esencjalnej doskonałości od właściwego mu predykamentu w różnych stadiach jego aktualizacji w egzystencji, życiu i historii<sup>57</sup>.

Idealnym rozumem dla uprawiania teologii byłby rozum ontologiczny esencjalny – ludzki rozum w formie, w jakiej wyszedł spod ręki Boga, pozostający z Nim w pełnej łączności i harmonii, przed zanurzeniem w egzystencję, niosącą ze sobą ograniczenia i możliwość deformacji. To jest jednak stan idealny, niemożliwy do osiągnięcia w warunkach egzystencji. Niemniej rozum ontologiczny w swojej ziemskiej kondycji zachowuje możliwość bycia zbawionym – partycypacji w Nowym Bycie. Stopień jego aktualizacji, efektywności w spotkaniu z Przedmiotem–Podmiotem swoich dociekań teologicznych, zależy od jego otwartości na działanie tego Drugiego uczestnika spotkania i od siły tego działania. Bóg zatem warunkuje możliwości ludzkiego rozumu ontologicznego, w spotkaniu z Nim.

---

logiki klasycznej. Sam powinien być biegły w jej użyciu tam, gdzie jest to możliwe i zasadne (np. w zagadnieniach prawno-moralnych), jak również gotowy światom zawiesić jej użycie na terenie jej niewłaściwym (np. problem Boga *Całkiem Innego*) oraz wiarygodnie uzasadnić owo zawieszenie użycia.

<sup>57</sup> ST I, s. 74–75 (74).

## c) Głębia rozumu

Zaprezentowane do tej pory typy rozumu wyszczególnione w *Teologii systematycznej* przez Paula Tillicha nie wyczerpują wszystkich wymiarów racjonalności dostępnych człowiekowi. Protestantcki teolog stwierdza istnienie jeszcze jednego wymiaru, będącego czymś wcześniejszym, pierwotniejszym i jakościowo innym od pozostałych – głębi rozumu:

Głębia rozumu jest wyrazem czegoś, co nie jest rozumem, lecz poprzedza rozum i przez niego się ujawnia. Rozum zarówno w swej obiektywnej jak i subiektywnej strukturze, wskazuje na coś, co jawi się w tych strukturach, ale przekracza je mocą i znaczeniem. Nie jest to inna dziedzina rozumu, którą można stopniowo odkrywać i wyrażać, lecz sfera wyrażana poprzez każdą racjonalną ekspresję. Można by to nazwać „substancją”, która ukazuje się w racjonalnej strukturze, lub „samobytem”, który ujawnia się w *logosie* bytu, albo „gruntem”, twórczym w każdym racjonalnym stworzeniu, bądź „bezdennością”, niewyczerpywaną przez żadne stworzenie ani przez całość stworzeń, lub wreszcie „nieskończoną potencjalnością bytu i znaczenia”, która wlewa się w racjonalne struktury umysłu i rzeczywistości, aktualizując je i przeobrażając<sup>58</sup>.

Tillich świadomie posługuje się terminami metaforycznymi, koniecznymi jego zdaniem do tego, by uniknąć utożsamienia głębi rozumu z samym rozumem – czy to ontologicznym, czy technicznym. Szereg pojęć i metafor – „substancja” (*substance*), „samobyt” (*being-itself*), „grunt” (*ground*), „bezdenność” (*abyss*), „nieskończona potencjalność bytu i znaczenia” (*infinite potentiality of being and meaning*) – wraz z przypisanym każdej z nich sposobem funkcjonowania, zdaje się sugerować odrębność ontyczną głębi rozumu. Wrażenie to potęguje przejawianie się głębi rozumu w ramach funkcji rozumu ontologicznego – głębia rozumu to „własność rozumu” wskazywania prawdy samej, piękna samego, sprawiedliwości

---

<sup>58</sup> ST I, s. 79 (78).

samej i miłości samej<sup>59</sup>. Tak przedstawiona koncepcja głębi rozumu, ze względu na jasno podkreślony element transcendencji, odwołuje się do tradycji filozoficznej, która wywodzi się od Platona, zwłaszcza do neoplatonizmu<sup>60</sup>. Zgodnie z tą tradycją pojawia się konieczność wprowadzenia kategorii umożliwiających operowanie analogią. Tymi kategoriami u Tillicha są mit i kult.

Głębia rozumu jest tą cechą charakterystyczną rozumu, która wyjaśnia dwie funkcje ludzkiego umysłu; racjonalnego charakteru tych funkcji nie można ani potwierdzić, ani też zanegować, ponieważ przedstawiają one niezależną strukturę, niesprowadzalną do innych funkcji rozumu ani też nie dającą się wywieść z preracjonalnych elementów psychologicznych czy socjologicznych. Mit nie jest pierwotną nauką, kult zaś nie jest pierwotną moralnością. Ich treść, jak również postawa ludzka wobec nich, odsłaniają elementy, które przekraczają i naukę, i moralność – elementy nieskończoności, wyrażające ostateczne zainteresowanie<sup>61</sup>.

Ostatnie stwierdzenie, zawierające wyrażenie *ultimate concern*, w terminologii Tillicha odnosi się do Boga. W tym kontekście głębia rozumu stanowić może coś, co od czasów Augustyna nazywamy Bożym światłem, przynajmniej co do pełnionej funkcji<sup>62</sup>. Chodzi

---

<sup>59</sup> Stosownie do funkcji: poznawczej, estetycznej i praktycznej z jej biegunowością rozpiętą między kwestiami prawnymi i wspólnotowymi. Głębia rozumu zdaje się nie przejawiać w funkcji technicznej. Zgodnie z tradycją antyczną (szczególnie platońską) sama możliwość poznania, a co za tym idzie funkcjonowanie rozumu, uzależniona jest od Absolutu (obraz Dobra – słońca).

<sup>60</sup> Por. J. H. Randall Jr., *The Ontology of Paul Tillich...*, s. 143. Przychodzi tutaj na myśl koncepcja Duszy u Plotyna – trzeciej z kolei hipostazy po Jednym i *Nous*. Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, IV, *Szkoły...*, s. 547–559. Więcej możliwych interpretacji głębi rozumu przytacza ks. Jan Adrian Łata. Interpretacje te również wskazują na zależność Tillicha od myśli nurtu neoplatonistycznego. Jeśli chodzi o twórców bliższych Tillichowi, wskazuje na J. Böhmego i F. W. J. Schellinga. Zob. J. A. Łata, *Odpowiadająca teologia Paula Tillicha*, Oficyna wydawnicza Signum, Oleśnica 1995, s. 174.

<sup>61</sup> ST I, s. 80 (79).

<sup>62</sup> Leonard Wheat utożsamia głębię rozumu bezpośrednio z Bogiem. Jego interpretacja w tym miejscu jest jednak uproszczona. Zbyt mocno zawężona do klucza

o pewien możliwy do przyjęcia przez człowieka nadprzyrodzony potencjał poznawczy, wskazujący na istnienie innej, „większej” rzeczywistości. Potwierdzają to kolejne wypowiedzi Tillicha, pozwalające bardziej szczegółowo ustalić relację między głębią rozumu a rozumem ontologicznym subiektywnym:

Głębia rozumu ujawnia się istotowo w rozumie. W warunkach egzystencji jest jednak ukryta w rozumie. Wskutek tych warunków rozum istniejący wyraża się w micie i kulcie, jak też w swych właściwych funkcjach. Nie powinno być ani mitu, ani kultu. Zaprzeczają one esencjalnemu rozumowi; przez same swe istnienie zdradzają „upadły” stan rozumu, który utracił bezpośrednią jedność z własną głębią. Stał się „powierzchnowy”, odcinając się od swego gruntu i bezdenności. (...) W wymiarze esencjalnym rozum jest transparentny na swą głębię w każdym ze swych aktów i procesów. Transparentność ta traci w istnieniu swą przejrzystość i zostaje zastąpiona przez mit i kult<sup>63</sup>.

Idealnym partnerem dla głębi rozumu byłby rozum esencjalny. Tillich sugeruje pełną łączność takiego rozumu z odpowiadającą mu głębią, pełne jego zakorzenienie we własnej głębi jako gruncie

---

Heglowskiego przy jednoczesnym niedoszacowaniu szerszego, szczególnie antycznego kontekstu filozoficznego. Zob. L. F. Wheat, *Paul Tillich's Dialectical...*, s. 118. Zależność od nauki św. Augustyna o pierwotnej prawdzie jako świetle Bożym, jest w tym miejscu bardziej prawdopodobna, o czym może świadczyć zestawienie opisującego głębię rozumu tekstu Tillicha z wypowiedzią św. Augustyna pochodzącą z dialogu *O Nauczycielu*: „(...) w sprawie wszystkich rzeczy, które rozumiemy, radzimy się nie słów rozbrzmiewających z zewnątrz, lecz prawdy, która wewnątrz nas kieruje samym umysłem. (...) A ten, kogo się radzimy, jest nauczycielem: jest to Chrystus, o którym powiedziano, że mieszka w wewnętrznym człowieku. On jest niezmienną Mocą Bożą i odwieczną Mądrością. Do niej odwołuje się wprawdzie każda rozumna dusza, lecz Ona tylko o tyle odślania się przed człowiekiem, o ile pozwala mu ją pojąć jego własna dobra lub zła wola”. św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 477. Zgodnie z koncepcją św. Augustyna, zbliżanie się człowieka do Boga rozjaśnia ludzkie samopoznanie i poznanie świata. Podobną wymowę ma otwarcie się człowieka na głębię swego rozumu u Tillicha.

<sup>63</sup> ST I, s. 80 (79).



i otwarcie na jej nieskończoność. Wrzucony w egzystencję rozum subiektywny zamyka się na swoją głębię, co prowadzi do koniecznej mediacji ze strony mitu i kultu. Rola wyrażania alternatywnej struktury racjonalnej stawia mit i kult poza zasięgiem konstruktywnej krytyki ze strony rozumu subiektywnego, a tym bardziej poza zasięgiem krytyki rozumu technicznego:

Jeśli jednak mit i kult uchodzą za wyrazy głębi rozumu w formie symbolicznej, sytuują się w wymiarze, gdzie niemożliwa jest wszelka interferencja z właściwymi funkcjami rozumu. Gdzie tylko uznaje się ontologiczne pojęcie rozumu i pojmuje się głębię rozumu, konfliktu między mitem a wiedzą, kultem a moralnością, nie są nieuniknione. Objawienie nie niszczy rozumu, a rozum podnosi kwestię objawienia<sup>64</sup>.

Wypowiedź ta sugeruje daleko idącą odrębność porządku logicznego właściwego rozumowi technicznemu i mityczno-kultuycznego, pojawiającego się wraz z głębią rozumu w warunkach egzystencji. Tam, gdzie pojawiają się formy symboliczne, teolog powinien rozważyć wycofanie się ze stosowania logiki klasycznej. Poszanowanie zakresów stosowalności różnych form racjonalności stanowi zabezpieczenie przed konfliktami między nimi. Konflikty takie jawią się Tillichowi jako bezpodstawne. Za bezzasadne trzeba również uznać ocenianie form wyrazu głębi rozumu za pomocą rozumu technicznego.

#### d) Rozum egzystujący

Dwie własności, w świetle *Teologii systematycznej*, determinują rozum człowieka żyjącego na ziemi – skończoność i dwuznaczność. Są to własności wspólne zarówno ludzkiemu rozumowi subiektywnemu, jak i rzeczywistości, w której przyszło mu funkcjonować. Działający w danym momencie rozum subiektywny, zgodnie z ujmująco-kształtującym schematem swej pracy, podlega

---

<sup>64</sup> ST I, s. 81 (80).

wpływowi narzucającej się mu rzeczywistości. Wpływ krzyżującego się z nim rozumu obiektywnego przejawia się choćby w kategoriach, którymi posługuje się rozum subiektywny, w ich skończonym charakterze. Będąc fragmentem rzeczywistości, rozum subiektywny staje się również przestrzenią, w której manifestują się charakterystyczne dla rzeczywistości konflikty<sup>65</sup>. Świadomość ich istnienia i oddziaływania stymuluje jednak rozum subiektywny do podejmowania wysiłku ich przekroczenia:

Rozum jako struktura umysłu i rzeczywistości jest aktualny w procesach bycia, egzystencji i życia. Bycie jest skończone, egzystencja jest wewnętrznie sprzeczna, a życie jest dwuznaczne (...). Rozum aktualny partycypuje w tych cechach rzeczywistości. Działa on poprzez skończone kategorie, samobójcze konflikty, dwuznaczności, i poprzez poszukiwanie tego, co niedwuznaczne, bezkonfliktowe i nieprzywiązane do kategorii<sup>66</sup>.

Podjmując zagadnienie skończoności ludzkiego rozumu, Tillich odwołuje się do myśli Mikołaja z Kuzy i Immanuela Kanta. Skończoność rozumu ludzkiego nie jest jego chwilową przypadłością. Nie stanowi też jego własności usuwalnej. Chodzi o coś konstytutywnego, leżącego w jego naturze. Kluczową sprawą jest samoświadomość człowieka w tym względzie. Klasycznymi opisami tej samoświadomości są właśnie *docta ignorantia* Mikołaja z Kuzy i *krytyczna niewiedza* Kanta. Oba te opisy podkreślają doświadczenie poznania przez człowieka określonych granic w krytycznym ujmowaniu otaczającej go rzeczywistości, przy równoczesnej świadomości istnienia poza

---

<sup>65</sup> Wewnętrzna sprzeczność egzystencji i dwuznaczność życia, które pełnią zasadniczą rolę w refleksji Tillicha, sugerują, by zaliczyć autora *Teologii systematycznej* do grupy myślicieli o liberalnym podejściu do sprzeczności i paradoksów. W dalszej perspektywie może to oznaczać otwartość systemu konstruowanego na takich przesłankach na logikę ograniczającą stosowalność zasady niesprzeczności, czyli na którąś z logik nieklasycznych. Zob. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 29–30.

<sup>66</sup> ST I, s. 81 (80).

tymi granicami nieskończonej, niuewarunkowanej podstawy doświadczanego świata. Oba opisy wskazują również na konieczność wypowiedzania się na temat tego, co poza granicami poznania człowieka, za pośrednictwem skończonych kategorii funkcjonujących w obszarze sprzed dotarcia do granic tego poznania<sup>67</sup>.

Skończoność ludzkiego rozumu przekłada się na jego dwuznaczność – wikłanie się w wewnętrzne konflikty, rodzące się spontanicznie w procesie poznawania rzeczywistości. Ich znaczenie jest doniosłe. Właściwe ich zrozumienie i adekwatny opis jest dla Tillicha rozwiązaniem kwestii „wiara a rozum” oraz fundamentem dla późniejszej teorii objawienia<sup>68</sup>.

W warunkach egzystencji strukturalne elementy rozumu ścierają się ze sobą. Choć nigdy nie są całkowicie odseparowane, popadają w samobójcze konflikty, nierozwiązywalne na bazie aktualnego rozumu. (...) Biegunowość struktury i głębi w obrębie rozumu wytwarza konflikt między autonomicznym a heteronomicznym rozumem w warunkach egzystencji. Z konfliktu tego bierze się poszukiwanie teonomii. Biegunowość statycznych i dynamicznych elementów rozumu wytwarza konflikt między absolutyzmem a relatywizmem rozumu w warunkach egzystencji. Konflikt ten prowadzi do poszukiwania konkretnego absolutu.

---

<sup>67</sup> Por. ST I, s. 81–83 (80–82). Trzeba przyznać, że adaptacja myśli Kuzańczyka i Kanta na potrzeby własnego systemu u Tillicha przebiega bardzo sprawnie. Oddanie idei obu myślicieli w siatce pojęciowej *Teologii systematycznej* brzmi bardzo naturalnie (*coincidentia oppositorum* Kuzańczyka to obecność niewyczerpalnego gruntu w bytach skończonych Tillicha, analogicznie – świadomość nieskończoności to wyczucie własnej głębi rozumu). Wskazuje to na trwanie Tillicha w tej samej, co Mikołaj z Kuzy i Kant, linii tradycji filozoficznej. Odwołanie się do idei więzienia skończoności umysłu, z którego umysł próbuje się za wszelką cenę wyzwolić, przywodzi na myśl ideę jaskini Platona. Jeśli chodzi o relację do logiki klasycznej (a przynajmniej do zasady niesprzeczności), to Kuzańczyk zaliczany jest do przedstawicieli nurtu o tendencjach parakonsystentnych. Transcendentalna dialektyka Kanta jest jednym ze źródeł inspiracji zwolenników logik nieklasycznych. Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 30; 36.

<sup>68</sup> Por. ST I, s. 83 (82).

Biegunowość formalnych i emocjonalnych elementów rozumu wytwarza konflikt między formalizmem a irracjonalizmem rozumu w warunkach egzystencji. Z tego konfliktu bierze się poszukiwanie jedności formy i tajemnicy. We wszystkich trzech przypadkach rozum jest popychany do poszukiwania objawienia<sup>69</sup>.

Najbardziej interesujące spośród trzech wymienionych przez Tillicha konfliktów wydają się być konflikty brzegowe, między autonomią a heteronomią oraz między formalizmem a emocjonalizmem.

#### 1) Autonomia a heteronomia

Istotą pierwszego konfliktu jest kwestia autorytetu, któremu winien się poddać rozum egzystującego człowieka, w całej rozciągłości swej struktury i funkcji. Jednym rozwiązaniem brzegowym jest autonomia, rozumiana jako poddanie się prowadzeniu ze strony wewnętrznego prawa rozumu, właściwego człowiekowi, z pominięciem głębi rozumu:

Rozum, który potwierdza i aktualizuje swą strukturę bez odniesienia do swej głębi, jest autonomiczny. (...) Autonomia oznacza posłuszeństwo jednostki wobec prawa rozumu, które znajduje ona w sobie jako istocie racjonalnej. *Nomos* (prawo) *autos* („ja”) nie jest prawem struktury jakiejś osobowości. Jest to prawo subiektywno-objektywnego rozumu; jest to prawo zawarte w *logosowej* strukturze umysłu i rzeczywistości<sup>70</sup>.

Autonomia jest wyrazem najwyższej uczciwości rozumu subiektywnego wobec samego siebie. Postawą wyrażającą się w działaniu rozumu subiektywnego, maksymalnie koherentnym z jego strukturą. Prawo rozumu, do którego się wówczas stosuje, jest prawem

<sup>69</sup> ST I, s. 83 (82).

<sup>70</sup> ST I, s. 83 (82–83). Koncepcja autonomii nosi znamiona myśli Spinozy, ale przede wszystkim ciąży na niej motyw Kantowski z *Krytyki praktycznego rozumu*. Por. D. Hopper, *Tillich: a Theological...*, s. 115–116.

zakotwiczonym zarówno w naturze, jak i Bogu pojmowanym jako grunt rzeczywistości. To, że człowiek podąża konsekwentnie za prawem rozumu, którego najdalsze źródła sięgają „gruntu samobytu”, w opinii Tillicha, nie stoi w sprzeczności z jednoczesnym pozostawaniem zamkniętym na głębię własnego rozumu. Autonomia zdaje się być biegunem sprzyjającym tendencjom poszerzania dziedziny stosowalności logiki klasycznej. Jakkolwiek i tak pozostaje problem uczciwości rozumu autonomicznego wobec „racji serca” – rozumu subiektywnego zorientowanego estetycznie i organicznie, pozostającego nadal w stanie zamknięcia na własną głębię<sup>71</sup>.

Drugie rozwiązanie brzegowe polega na powierzeniu się czemuś, co rozum subiektywny odczytuje jako zewnętrzne, a co w istocie okazuje się być jego własną głębią:

Heteronomia narzuca obce (*heteros*) prawo (*nomos*) jednej lub wszystkim funkcjom rozumu. Emituje z „zewnątrz” nakazy co do tego, jak rozum ma ujmować i kształtować rzeczywistość. Ale to „zewnątrz” nie jest zwykłą zewnętrżnością. Reprezentuje ono element w samym rozumie, mianowicie głębię rozumu. Sprawia to, że walka między autonomią i heteronomią jest niebezpieczna i tragiczna. Jest to ostatecznie konflikt w obrębie samego rozumu. (...) Podstawą prawdziwej heteronomii jest roszczenie do przemawiania w imieniu gruntu bytu, a zatem w sposób bezwarunkowy i ostateczny<sup>72</sup>.

Ponieważ heteronomia jest skutkiem działania głębi rozumu, formami jej wypowiedzi są mit i kult. Z tego względu należy przypuszczać, że jest to rzeczywistość odleglejsza od logiki, znacznie bliższa natomiast nurtom teologii operującym ideą Boga *Całkiem Innego*. Doniosłość tak naszkicowanego konfliktu staje się bardziej zrozumiała, gdy założymy nachylenie rozumu autonomicznego w kierunku logiki klasycznej. W swoim przesłaniu rozum taki zderza się z przesłaniem pochodzącym z przestrzeni

---

<sup>71</sup> Por. ST I, s. 84 (83).

<sup>72</sup> ST I, s. 84 (83).

ujmowanej symbolicznie, gdzie logikę klasyczną należałoby raczej „wyłączyć”. Na domiar złego, to drugie przesłanie jawi się jako bezwzględne.

Rozwiązaniem niszczącego rozum konfliktu między autonomią i heteronomią ma być dobrze pojęta teonomia. Jest ona przestrzenią łączącą oba rozwiązania brzegowe, jak i warunkiem prawidłowego funkcjonowania każdego z nich:

Autonomia i heteronomia są zakorzenione w teonomii, i każda z osobna się gubi, gdy ich teonomiczna jedność ulega zerwaniu. Teonomia nie oznacza akceptacji boskiego prawa, narzuconego rozumowi przez najwyższy autorytet; oznacza ona rozum autonomiczny, zjednoczony ze swą własną głębią. W sytuacji teonomicznej rozum aktualizuje się zgodnie ze swymi strukturalnymi prawami i w mocy własnego niewyczerpywanego gruntu. Ponieważ Bóg (*theos*) jest prawem (*nomos*) zarówno dla struktury, jak i gruntu rozumu, są one w Nim zjednoczone, a ich jedność ujawnia się w sytuacji teonomicznej<sup>73</sup>.

Osiągnięcie teonomii w warunkach ludzkiej egzystencji jest zdaniem Tillicha niemożliwe, co skazuje rozum na ciągłą wewnętrzną walkę. Wnikliwa analiza natury tego konfliktu, prócz pogłębionej znajomości struktury rozumu, wskazuje również na pewien środek zaradczy, możliwy do zaaplikowania w warunkach egzystencji. Otwiera rozum na objawienie, jawiące się jako rzeczywistość, której domaga się wewnętrzna struktura rozumu egzystującego:

W warunkach egzystencji nie ma jednak całkowitej teonomii. Oba elementy – esencjalnie zjednoczone w tej ostatniej – zmagają się ze sobą w warunkach egzystencji i usiłują siebie zniszczyć. W tej walce mierzą do zniszczenia samego rozumu. Tak więc poszukiwanie ponownej jedności tego, co zawsze rozdzielone w czasie i przestrzeni, bierze się

---

<sup>73</sup> ST I, s. 85 (83–84). Randall określa rozum teonomiczny jako rodzaj „wyższej autonomii” w sensie Kantowskim. Por. J. H. Randall Jr., *The Ontology of Paul Tillich...*, s. 131–144.

z rozumu, a nie w opozycji do rozumu. Poszukiwanie to jest poszukiwaniem objawienia<sup>74</sup>.

## 2) Formalizm a emocjonalizm

Drugim konfliktem wewnętrznym w obrębie samego rozumu uwikłanego w egzystencję, o którym pisze Tillich, jest konflikt między formalizmem a emocjonalizmem. Element formalny i emocjonalny funkcjonują zgodnie i jednocześnie. Pierwszy w przeważającej mierze aktywny jest na polu poznania i prawa, podczas gdy drugi dominuje na polu estetyki i relacji wspólnotowych<sup>75</sup>. W warunkach egzystencji jedność formy i emocji zostaje rozerwana. W efekcie oba elementy roszczą sobie pretensję do dominacji w każdej dziedzinie aktywności rozumu, co prowadzi do nieuchronnego konfliktu w obrębie samego rozumu. Pierwszy element został przez protestanckiego teologa ujęty następująco:

---

<sup>74</sup> ST I, s. 85 (84). Śledząc historyczny rozwój konfliktu między autonomią i heteronomią w ramach rozumu, autor *Teologii systematycznej* stwierdza zupełne zwycięstwo rozumu autonomicznego w XVII i XIX wieku. Zwycięstwo to miało dokonać się za sprawą rozumu technicznego i miało być okupione zupełną utratą wymiaru głębi, a co za tym idzie poczuciem pustki i utraty sensu, prowadzącym człowieka współczesnego autorowi ku rozpaczcy lub popychającym go w objęcia wzrastających w siłę heteronomii politycznych (nazizm). Zwrócić uwagę należy tutaj na niebezpieczeństwo kryjące się w absolutyzacji rozumu technicznego, który, jak się wydaje, będzie głównym bastionem logiki klasycznej. Por. ST I, s. 86 (85). Patrząc z perspektywy historii logiki, przywołane przez Tillicha okresy czasu miały istotne znaczenie. W wieku XVII ukształtowała się logika klasyczna (*Logika Port Royal*), żył i pracował wówczas Leibniz. Prawdziwym przełomem okazał się jednak wiek XIX, czas narodzin logiki matematycznej. Postać Gottloba Frege i jego dzieło *Begriffsschrift*, pod względem siły oddziaływania na rozwój logiki, porównywane są z Arystotelesem i jego *Analitikami pierwszymi*. Por. J. M. Bocheński, *A History of Formal Logic*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1961, s. 254; 258; 268.

<sup>75</sup> Por. ST I, s. 89 (88).

Formalizm przejawia się w wyłącznym uwydatnianiu formalnej strony każdej funkcji racjonalnej i w oddzielaniu tych funkcji od siebie. Kontrolujące poznanie i odpowiednio sformalizowana logika, jeśli traktować je jako wzorzec wszelkiej wiedzy, reprezentują formalizm w dziedzinie poznawczej<sup>76</sup>.

Wypowiedź ta wskazuje na formalizm jako stanowisko przyznające formie decydujące i ekskluzywne znaczenie w każdym akcie rozumowym. Przykłady podawane przez Tillicha odnoszą się do wszystkich wyszczególnionych przez niego funkcji rozumu<sup>77</sup>. Skupiając się na pierwszej funkcji – poznawczej, trzeba jednak zauważyć, że kontrolujące poznanie *de facto* jest zawężonym pojęciem poznania i jest przejawem działania właściwego rozumowi technicznemu<sup>78</sup>. Postępując konsekwentnie, wypada stwierdzić, że związana z poznaniem kontrolującym logika formalna należy również do domeny rozumu technicznego. Kontrolujące poznanie i logika formalna, będące przejawem formalizmu poznawczego, tworzą zatem tylko jedno skrajne skrzydło do pary z drugim, będącym przejawem emocjonalizmu poznawczego. W świetle dialektyki Tillicha, jako rozwiązania skrajne, nie mogą sobie one przypisywać prawa do absolutnej słuszności:

Kontrolujące poznanie jest jedną stroną rozumu poznawczego i esencjalnym elementem w każdym akcie poznawczym. Ale jego próba

---

<sup>76</sup> ST I, s. 89 (88).

<sup>77</sup> Odpowiednio do każdej kolejnej funkcji rozumu: poznawczej, estetycznej i praktycznej w obu jej wymiarach – prawnym i społecznym – formalizm przybiera postać: intelektualizmu, estetyzmu, legalizmu, konwencjonalizmu. Por. ST I, s. 89–91 (88–89). Warto zauważyć, że wpływ formalizmu na rozum w ujęciu Tillicha jest jeszcze głębszy. Prócz oddziaływania na każdą z poszczególnych funkcji rozumu ontologicznego, formalizm zmienia również wzajemne relacje poszczególnych funkcji do siebie. Mówiąc krótko, prowadzi do fragmentaryzacji rozumu. Poszczególne funkcje w działaniu są izolowane od siebie, ze szkodą w ostatecznym bilansie pracy rozumu. Por. ST I, s. 91–92 (89–90).

<sup>78</sup> Por. ST I, s. 97 (95). Natura tego rodzaju poznania, jak i poznania przez zjednoczenie, będzie omówiona w kolejnym paragrafie.



monopolizowania całej funkcji poznawczej oraz zaprzeczania, że jakkolwiek inna droga jest poznaniem i może osiągnąć prawdę, ukazuje jego egzystencjalne rozdarcie. Nie pozwala ono rozumowi poznawczemu wniknąć w te warstwy rzeczy i wydarzeń, które uchwycić można tylko za pomocą *amor intellectualis* (miłości intelektualnej)<sup>79</sup>.

Wydaje się więc, że w świetle przesłania *Teologii systematycznej*, jakkolwiek logika formalna nie może stanowić o granicach ludzkiego poznania. Tym bardziej nie powinna ona wyznaczać granic poznania Przedmiotu–Podmiotu, wobec którego nie stosuje się poznanie kontrolujące, a przeważająca część tradycji filozoficznej (o teologicznej nie wspominając) zwykła czynić go *par excellence* obiektem owego *amor intellectuallis*. W tym wypadku konieczna jest w poznaniu obecność elementu emocjonalnego, przeobrażająca je w poznanie jednoczące, przy zachowaniu pewnej ostrożności, by nie popaść w drugą skrajność – czystego emocjonalizmu. Oparcie refleksji tylko na gruncie emocji jest dla Tillicha znamieniem reakcji wobec redukcji poznania do intelektualizmu. Grozi brakiem ścisłości, powagi i poprawności myślenia, a w konsekwencji destrukcyjnym, pustym, czy wręcz „demonicznym” irracjonalizmem<sup>80</sup>. W takich warunkach niebezpieczeństwa popadnięcia w skrajności przed rozumem znów otwiera się perspektywa objawienia jako rozwiązania bieżącego konfliktu:

Jeśli rozum składa w ofierze swe struktury formalne, a wraz z nimi swą władzę krytyczną, rezultatem nie jest pusty sentymentalizm, lecz demoniczny przypyły sił antyracjonalnych, wspieranych często przez

---

<sup>79</sup> ST I, s. 89 (88). Warto również zauważyć, że Tillich przyjmuje występowanie form logiki, będących „sztuką dla sztuki”, bez – jak twierdzi – realnej wartości. Świadczy o tym jego wypowiedź w sprawie formalizmu prawnego: „Legalizm w sensie prawnego formalizmu może się stać – niczym pewne typy logiki – swego rodzaju igraniem czystymi formami, wewnątrznie spójnym, ale oderwanym od życia. W odniesieniu do życia, igranie to może przemienić się w destruktywną realność”. ST I, s. 90 (89).

<sup>80</sup> Por. ST I, s. 89; 92 (88; 91).

wszelkie narzędzia rozumu technicznego. Doświadczenie to popycha ludzi do poszukiwania pojednania formy i emocji. Jest to poszukiwanie objawienia. Rozum nie sprzeciwia się objawieniu. Szuka on objawienia, to ostatnie bowiem oznacza reintegrację rozumu<sup>81</sup>.

Śledząc refleksję Tillicha dotyczącą rozumu egzystującego, można odnieść wrażenie, że przebiega ona w rytmie dialektyki Hegłowskiej (teza–antyteza–synteza)<sup>82</sup>. Zastanawia również, czy miejscem właściwym opisywanych konfliktów powinna być struktura rozumu, czy nie należałoby rozważać ich na poziomie ludzkich postaw.

#### 4. Poznanie

Po zapoznaniu się ze wstępnym szkicem teorii rozumu zawartym w *Teologii systematycznej* wypada omówić „poznawczą funkcję rozumu”. Przedstawiona zostanie charakterystyka ontologicznej struktury poznania, relacje poznawcze oraz kwestia prawdy ludzkiego poznania i możliwości jej weryfikacji.

##### a) Poznanie jako unia jedności i dystansu

Podstawowy opis poznania, jaki daje Tillich, wprowadza pojęcia poznawczego zjednoczenia (*cognitive union*) i poznawczego dystansu (*cognitive distance*):

---

<sup>81</sup> ST I, s. 93–94 (91–92). Może zastanawiać, czy jednym z narzędzi rozumu technicznego, wykorzystywanym przez demoniczne siły antyracjonalne, mogłaby być jakaś konkretna forma logiki. Wydaje się to możliwe. Przynajmniej jakaś forma dialektyki musiała gwarantować spójność ideologii faszystowskiej. Sam Tillich zdaje się to sugerować, pisząc: „Forma zbrojna w potęgę może się stać strasznym narzędziem represji w grupie społecznej. Z naszego punktu widzenia, prawny formalizm i totalitarna represja są blisko spokrewnione”. ST I, s. 90 (89). Na tej podstawie można wysnuć wniosek, że dla Tillicha logika może być formą nieuzasadnionej, intelektualnej opresji.

<sup>82</sup> Por. L. F. Wheat, *Paul Tillich's Dialectical...*, s. 118.

Poznanie jest formą zjednoczenia. W każdym akcie poznania poznawca i poznawane jednoczą się; przepaść między podmiotem a przedmiotem zostaje przewyciężona. Podmiot „uchwytyuje” przedmiot, przystosowuje go do siebie, a zarazem sam przystosowuje się do przedmiotu. Ale jedność poznania ma charakter szczególny; jest to jedność przez separację. Odseparowanie jest warunkiem poznawczego zjednoczenia. Aby poznać, trzeba „patrzeć” na rzecz, aby zaś patrzeć na rzecz, trzeba być „na dystans”. Poznawczy dystans jest założeniem poznawczego zjednoczenia<sup>83</sup>.

Łatwo spostrzec, że opis ontologicznej struktury poznania jest oparty na zasadzie biegunowości<sup>84</sup>. Poznanie jest syntezą elementów przeciwnych: jedności (*union*) i dystansu (*distance*), zjednoczenia i separacji (*separation/detachment*) pomiędzy poznającym podmiotem i poznawanym obiektem<sup>85</sup>. Dystans oznacza pewne niepodobieństwo zachodzące między podmiotem i obiektem poznania,

---

<sup>83</sup> ST I, s. 94 (92). Nieco uproszczoną definicję poznania można znaleźć w *My Search for Absolutes*. Tillich uzasadnia ją, odwołując się do koncepcji antycznych. Idąc za filozofami greckimi schyłku starożytności, porównuje wiedzę–poznanie do miłości. Porównanie to wydaje się nabierać szczególnego znaczenia w kontekście teologii („Both knowledge and love are forms of union of the separated who belong to each other and want to reunite”). Zob. P. Tillich, *My Search for Absolutes*, A Touchstone Book Published by Simon & Schuster, INC., New York 1967, s. 67.

<sup>84</sup> W *My Search for Absolutes* biegunowość (*polarity*) obok kategorii (przyczynowość, substancja, jakość, wielkość), form postrzegania (przestrzeń i czas), stanów bytu (istota, istnienie, skończoność, nieskończoność), transcendentaliów (dobro, prawda, samoistnienie), została zaliczona przez Tillicha do niezbywalnych, powszechnych, absolutnych elementów struktury bytu. Zob. P. Tillich, *My Search for Absolutes...*, s. 76.

<sup>85</sup> Dystans jest wymogiem nastawienia fenomenologicznego. Por. R. Sokolowski, *Wprowadzenie do fenomenologii...*, s. 59. Jedność zachodząca w sytuacji poznawczej, w sensie udziału (*Teilhaben*) jednego bytu w uposażeniu jakościowym drugiego, to ujęcie typowe również dla epistemologii Schelera. Por. S. Czerniak, A. Węgrzecki, *Wstęp*, w: M. Scheler, *Problemy socjologii wiedzy*, PWN, Warszawa 1990, X. Koncepcja separacji i zjednoczenia w ujęciu Tillicha mają swe źródła w koncepcji *erosa*, opisie procesów życiowych u Schellinga i w dialektyce Hegla. Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 90.

podczas gdy zjednoczenie – pewne podobieństwo. Element separacji pełni rolę warunku koniecznego, założenia dla późniejszego zjednoczenia podmiotu poznającego z przedmiotem poznawany, prowadzącego do realizacji aktu poznania<sup>86</sup>. Drugim warunkiem, umożliwiającym akt poznania, jest przeobrażenie, angażujące zarówno poznającego, jak i obiekt poznawany, jednak *de facto* zachodzące jedynie po stronie poznającego. To on, „uchwytyjąc” (*grasps*) obiekt poznania, przeobraża go w przedmiot możliwy do ujęcia przez siebie, samemu również dostosowując się do danego obiektu<sup>87</sup>.

---

<sup>86</sup> Dystans tak ujęty zdaje się zakładać obecność logicznych zasad tożsamości i niesprzeczności, koniecznych do przeprowadzenia rozróżnienia pomiędzy podmiotem poznającym i poznawany przedmiotem. Jednak ta sama zasada niesprzeczności może czynić problematyczną zasadę biegunowości. W *My Search for Absolutes* Tillich traktuje logikę jako sposób przewyciężenia dystansu między podmiotem a przedmiotem. Jest to sposób formalny, obok materialnego, który stanowi zjednoczenie podmiotu z przedmiotem we wrażeniu zmysłowym. Struktury logiczne, o które ocieramy się w naszym doświadczeniu, mają jego zdaniem charakter absolutny. Zastrzega jednak, że w tym stwierdzeniu nie chodzi o przyznanie takiego charakteru konkretnej teorii logicznej. Odnosząc się do wielości teorii logicznych, protestancki teolog twierdzi, że ich twórcy w celu ich konstruowania posługują się logiką. Zakładają to, na temat czego chcą budować teorię. W tym miejscu określa logikę jako strukturę umysłu umożliwiającą jakąkolwiek teorię, również tę, dotyczącą struktury umysłu („It is the structure of the mind that enables any theory, even one about the structure of the mind”). Por. P. Tillich, *My Search for Absolutes...*, s. 68–69. Jaką konkretną treścią wypełnić taką definicję? Zdaje się, że chodzi o układ niezbywalnych kategorii i zasad, dla jakiegokolwiek znaczącego ludzkiego myślenia – zasadę tożsamości, niesprzeczności, wyłączonego środka, racji dostatecznej. Wydaje się, że będąc świadomym różnorodności systemów logicznych, zachowuje bardzo ogólne myślenie o logice, zbieżne z jej ujęciem przez myśl antyczną – możliwe, że intuicyjnie ciążące w kierunku logiki klasycznej.

<sup>87</sup> Przeobrażanie przedmiotu w obiekt możliwy do ujęcia przez siebie, to echo myślenia krytycznego. Odbywałoby się na drodze stosowania kategorii przestrzeni, czasu, zasad logiki itd. Tego, co warunkuje nasze możliwości poznawcze. Dostosowanie się do przedmiotu przez podmiot związane może być bardziej z myślą fenomenologiczną (a źródłowo Arystotelesowską), w której przedmioty takie, jak się nam jawią, kształtują nasze myślenie.

„Przeobrażanie” (*transforming*) i „jednoczenie” czy też „wypełnianie” (*fulfilling*) to dwa skutki poznania w formie unii separacji i zjednoczenia. Trzecim efektem jest „uzdrawianie” (*healing*). Dla jego zrozumienia Tillich odwołuje się do pojęcia *gnosis* w ujęciu zarówno nowotestamentalnym, jak i psychologii głębi, rozumianego jako zespolenie (poznawcze, seksualne, mistyczne) oraz przeobrażający i uzdrawiający wgląd poznawczy. Ten, kto doświadczył prawdziwego poznania, możliwie pełnego zjednoczenia połączonego z jego osobistą, maksymalną otwartością wobec poznawanego obiektu, wydaje się być uzdrowiony z ludzkiej słabości – działania wbrew swemu lepszemu poznaniu. Poznawszy dobro, czyni dobro (Sokrates), czyni dobro zjednoczony z Bogiem (św. Paweł)<sup>88</sup>.

Rozpatrując ujęcie dystansu i zjednoczenia pod kątem pytania o pochodzenie i naturę wiedzy, Tillich nawiązuje głównie do Platona. Zarysowuje w tej sprawie również stanowisko sceptycyzmu, krytycyzmu, pozytywizmu i dualizmu. Jednak te późniejsze koncepcje niczego nie wnoszą, sugerując tym samym, że trzon jego epistemologii bazuje na intuicjach Platońskich<sup>89</sup>. Dla potwierdzenia słuszności swej teorii poznania protestancki teolog przytacza argumenty z egzystencji człowieka. Takim przykładem ma być istnienie „pasji poznawczej dla samego poznawania” (Platońskiego *erosa* zrodzonego z biedy i dostatku), wskazującej dalej na istnienie pewnej próżni, braku domagającego się wypełnienia przez „udane poznanie”<sup>90</sup>. Ma jednak świadomość, że odwołuje się tylko do niektórych przejawów aktywności poznawczej człowieka, co osłabia siłę przekonywania

---

<sup>88</sup> Por. ST I, s. 95–96 (93).

<sup>89</sup> Por. J. H. Randall Jr., *The Ontology of Paul Tillich...*, 145.

<sup>90</sup> Jest to pogląd wspólny z poglądem Schelera, u którego miłość jest szczególną transcendującą byt człowieka tendencją, popychającą go do poznania (urzeczywistnienia wiedzy). Por. S. Czerniak, A. Węgrzecki, *Wstęp*, w: M. Scheler, *Problemy socjologii wiedzy*, X–XI. W *My Search for Absolutes* ów „głód” ujęty jest jako istota ludzkich pytań, które, stawiane przez człowieka, dowodzą istnienia współzależnej podmiotowo-przedmiotowej struktury ludzkiego umysłu. Zob. P. Tillich, *My Search for Absolutes...*, s. 70.

jego argumentacji<sup>91</sup>. Drugim egzystencjalnym argumentem za słusnością własnej epistemologii jest dla Tillicha jednocząca siła poznania podstawowych zasad życia wspólnotowego w zintegrowanych grupach ludzi. Na kanwie tej refleksji o naturze socjologicznej protestancki teolog zarysowuje konflikt między dogmatyzmem a liberalizmem. Podobnie jak wcześniej omawiane konflikty zachodzące w obrębie rozumu ludzkiego, również ten antagonizm w warunkach egzystencji jest konfliktem nierozwiązywalnym:

Tak jak rozum w ogóle jest wciągnięty w konflikt między absolutyzmem a relatywizmem, tak też poznawczy rozum jest narażony na konflikt między zjednoczeniem a oderwaniem [*detachment* – przyp. własny] w każdym akcie poznania. Z konfliktu tego wynika poszukiwanie takiego poznania, które jednoczy pewność zespolenia egzystencjalnego z otwartością poznawczego oderwania. Poszukiwanie to jest poszukiwaniem poznania objawienia<sup>92</sup>.

Trzeba przyznać na tym etapie, że ontologiczna struktura poznania zaprezentowana przez Tillicha zdaje się sugerować, że jest konstrukcją budowaną ze względu na z góry ustalony schemat, związany z zasadą biegunowości. Argumentacja uzasadniająca jej słusność jest mało przekonująca, zwłaszcza ta o charakterze socjologicznym. Należy ją traktować jako przejaw typowy dla niemieckiej, protestanckiej teologii liberalnej początków XX wieku<sup>93</sup>.

---

<sup>91</sup> Por. ST I, s. 95–96 (93).

<sup>92</sup> ST I, s. 97 (94). Trudno powiedzieć, dlaczego polski tłumacz posługuje się w tym miejscu pojęciem „oderwanie”, skoro cały czas ang. *detachment* oddawał przez dystans/separację.

<sup>93</sup> Wyjaśnieniem mocno społecznego ukierunkowania myśli Tillicha mogą być doświadczenia związane z jego zaangażowaniem w ruch niemieckiego socjalizmu religijnego zaraz po I wojnie światowej, które zaowocowało powstaniem zrębów doktryny *Kairos*, ukończonej ostatecznie w trzecim tomie *Teologii systematycznej*. Doświadczenia te ugruntowały w nim przekonanie o konieczności łączenia teorii z praktyką w filozofii i teologii. Por. P. Tillich, *On The Boundary...*, s. 32–34; D. Hopper, *Tillich: a Theological...*, s. 31–32; 38.

## b) Relacje poznawcze

Jak już zostało powiedziane, obecność obu elementów ontologicznej struktury poznania – zjednoczenia i dystansu jest warunkiem wiedzy. Zdaniem Tillicha, w zależności od przewagi jednego z elementów nad drugim, kształtują się dwie możliwe relacje poznawcze (*cognitive relations*): poznanie kontrolujące (*controlling knowledge*) i poznanie recypujące (*receiving knowledge*).

### 1) Poznanie kontrolujące

Poznanie, w którym przeważa element dystansu, jest poznanie kontrolującym. Protestantcki teolog ujmuje je tak:

Tego typu poznanie, które jest w przeważającej mierze określone przez element oderwania, można nazwać „poznanie kontrolującym” (por. M. Scheler, *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*, München 1924). Jest ono wybitnym, choć nie jedynym, przykładem rozumu technicznego. Jednoczy podmiot i przedmiot w imię kontrolowania przedmiotu przez podmiot. Przekształca przedmiot w całkowicie uwarunkowaną i wymierną „rzecz”. Pozbawia go wszelkiej subiektywnej jakości. Poznanie kontrolujące spogląda na swój obiekt jako na coś, co nie może się odzajemnić spojrzeniem. Oczywiście w każdym typie poznania podmiot i przedmiot są logicznie odróżniane. Istnieje zawsze przedmiot, nawet w naszym poznaniu Boga. Ale poznanie kontrolujące „obiektywizuje” nie tylko logicznie (co jest nieuniknione), lecz nadto ontologicznie i etycznie<sup>94</sup>.

Jak sam autor wskazuje, termin „poznanie kontrolujące” zaczerpnął od Maxa Schelera. Z opisu wynika, że poznanie kontrolujące jest dziełem rozumu technicznego. W charakterystyczny dla siebie sposób rozum ów ześrodkowuje swe wysiłki na instrumentalizacji,

---

<sup>94</sup> ST I, s. 97 (95). Dla autora poznanie kontrolujące jest epistemologicznym wyrazem nominalistycznej ontologii. Jego konsekwencjami jest empiryzm i pozytywizm. Por. ST I, s. 177 (166).

czynieniu środków z poznawanych obiektów. Proces ten dokonuje się etapowo. W pierwszej kolejności, zgodnie z ogólnymi zasadami poznania, następuje moment unii, w tym wypadku nastawionej na przejście kontroli nad obiektem poznawanym przez poznający podmiot. Dalej ma miejsce przeobrażenie przedmiotu przez podmiot w jego własnych granicach (tj. w granicach podmiotu). Przeobrażenie to zmierza do „urzeczowienia” ujmowanego obiektu przez określenie jego uwarunkowań i tego, co mierzalne. Pozwala to z jednej strony na obiektywizację badanego przedmiotu, z drugiej strony pozbawia go elementów jednostkowych – właściwości indywidualnych. Ten typ relacji poznawczej zdaje się nie dopuszczać możliwości sprzężenia zwrotnego w procesie poznania, interakcji na drodze reakcji obiektu na działania poznawcze podmiotu. Poznanie, bazujące na separacji, pozostaje więc relacją jednostronną. Uwaga Tillicha dotycząca obiektywizacji: logicznej, ontologicznej i etycznej przedmiotu, jakie dokonują się w trakcie poznania kontrolującego, jest zrozumiała częściowo. Należy pamiętać, że zjawiska typowo etyczne mogą wymykać się zdolnościom poznawczym rozumu technicznego, podlegając raczej pod zakres działania rozumu praktycznego.

Poznanie kontrolujące ma swoje ograniczenia związane również z obecnością elementu personalnego w każdym, bez wyjątku, akcie poznawczym. Element ten odpowiada za pewną niezbywalną dozę subiektywności, która uniemożliwia zupełną obiektywizację przedmiotu poznania:

Żadna rzecz jednak nie jest po prostu rzeczą. Skoro wszystko istniejące partycypuje w strukturze bytu „ja – świat”, elementy odniesienia do „ja” są uniwersalne. (...) Można metaforycznie rzec, iż tak jak patrzyśmy na rzeczy, tak i rzeczy patrzą na nas w oczekiwaniu na swe przyjęcie i z ofertą wzbogacenia nas w unii poznawczej. Rzeczy sygnalizują, że mogłyby być „interesujące”, gdybyśmy przeniknęli do ich głębszych poziomów i doświadczyli ich szczególnej mocy bycia<sup>95</sup>.

---

<sup>95</sup> ST I, s. 97–98 (95). Tekst ten koresponduje z ideą Heideggera bycia-w-prawdzie względem czegoś, bycia-otwartym-na-prawdę-czegoś ujętą od strony podmiotu,



O ile pewne przedmioty stawiają stosunkowo mały opór tendencji obiektywizującej poznania kontrolującego (metal), o tyle inne w zasadzie czynią je nieużytecznym. Człowiek, jako obiekt poznania, stawia radykalny opór próbom jego obiektywizacji<sup>96</sup>. Taka sytuacja domaga się zupełnie innej relacji poznawczej, w której inaczej rozłożone są akcenty pomiędzy zjednoczeniem a separacją.

## 2) Poznanie recypujące

Poznanie, w którym dominuje element zjednoczenia, jest poznaniem recypującym<sup>97</sup>. Ten typ relacji poznawczej przebiega w sposób następujący:

---

wskazującą, że nasza wrażliwość na rzeczy warunkuje możliwość ich poznania. Por. R. Rożdżeński, *Filozofia poznania...*, s. 43. „Moc bycia” (*power of being*) to wyrażenie typowe dla myśli Tillicha. W sposób popularny tłumaczy on je tak: „But there is not only the shock of non-being. There is also a positive experience. It is the experience of eros – «love» in Greek – the love of being as such, a mystical relation to being-itself. This is what Augustine called «*amor amoris*» («love of love») and Spinoza called «*amor intellectualis*» («intellectual love»). One could also call it a feeling for the holiness of being as being, whatever it may be. This «being» transcends everything, for it embraces everything particular. «Being» in this sense is power of being, and it is an infinitely full, inexhaustible but indefinite absolute. It is the basis of truth, because it is the transcendence of subject and object. It is the basis of the good, because it contains every being in its essential nature and (as we shall see) the norms of every ethical command. And it is identical with the Holy, the ground of everything that has being” (P. Tillich, *My Search for Absolutes...*, s. 82). W *Męstwie bycia* ową miłość do własnego „bycia”, samoafirmację, odwołując się do Spinozy, Tillich przedstawia jako sposób poznania Boga. Zob. P. Tillich, *Męstwo bycia...*, s. 28–29.

<sup>96</sup> „Człowiek opiera się obiektywizacji, a gdy jego opór wobec niej zostaje złamany, złamany jest sam człowiek. Prawdziwie obiektywna relacja do człowieka jest określona przez element zjednoczenia; element oderwania jest wtórny. Nie jest wszakże nieobecny; istnieją poziomy ludzkiej cielesnej, psychicznej i mentalnej konstytucji, które mogą i muszą być uchwycone przez kontrolujące poznanie. Ale nie jest to ani sposób poznawania ludzkiej natury, ani też sposób poznawania jakiegokolwiek indywidualnej osobowości w przeszłości lub teraźniejszości, łącznie z naszym «ja»”. ST I, s. 98 (95).

<sup>97</sup> W *Męstwie bycia*, poruszając kwestię poznania osoby, Tillich pisze tylko o zjednoczeniu i akcentach egzystencjalnych. Por. P. Tillich, *Męstwo bycia...*, s. 138.

Poznanie recypujące wchłania przedmiot, zespala go z podmiotem. Obejmuje to elementy emocjonalne, od których poznanie kontrolujące próbuje się jak najbardziej oderwać. Emocja jest narzędziem poznania recypującego. Ale narzędzie to nie zabarwia emocjonalnie samej treści. Treść ta jest racjonalna, weryfikowalna, rozpatrywana z krytyczną ostrożnością. Niemniej niczego nie można recypować poznawczo bez emocji<sup>98</sup>.

Poznanie recypujące opiera się na ludzkiej emocjonalności. To ona odpowiada za przeakcentowanie elementów w kształtującej poznanie unii zjednoczenia i separacji – za zniwelowanie znaczenia biegun drugiego na rzecz istotnej przewagi pierwszego<sup>99</sup>. Emocja jest zasadą zjednoczenia podmiotu ujmującego z ujmowanym przedmiotem. Zespolenie to, dzięki uczuciu, przyjmuje formę radykalną („wchłonięcie”). Emocja pozostaje również jedynym instrumentem nowej relacji poznawczej. Podobnie jak w przypadku rozumu subiektywnego, w którym racjonalność aktów nie jest zdaniem Tillicha znoszona przez element emocjonalny, tak i w przypadku poznania recypującego element ten nie podważa jego racjonalności. Jest powodem i warunkiem pozyskania treści, w które jednak nie ingeruje.

### c) Rozumienie i błędy poznawcze

Wbrew pozorom dwie wyszczególnione przez Tillicha relacje poznawcze nie powinny być stosowane rozłącznie. W sobie właściwy sposób, protestancki teolog buduje z nich nowy układ biegunowy odpowiedzialny za rozumienie:

Jedność zespolenia i oderwania jest ściśle oddana przez termin „rozumienie”. Jego dosłowny sens: stać pod miejscem, w którym znajduje się

<sup>98</sup> ST I, s. 98 (96).

<sup>99</sup> Wydaje się, że nie chodzi tu o jakąś pustą emocjonalność, wewnętrzną siłę bazującą na uczuciu, które domaga się ukierunkowania. W świetle przytaczanego wcześniej tekstu raczej chodzi o coś na kształt Augustyńskiej *amor amoris* czy *amor intellectualis* Spinozy. Por. P. Tillich, *My Search for Absolutes...*, s. 82.

obiekt poznania (angielskie *under-standing*), zakłada ścisłą partycypację. W potocznym użyciu wskazuje zdolność do ujęcia logicznego znaczenia czegoś. Rozumienie innej osoby lub postaci historycznej, życia jakiegoś zwierzęcia czy tekstu religijnego, implikuje fuzję poznania kontrolującego i recypującego, zespolenia i oderwania, uczestnictwa i analizy<sup>100</sup>.

Rozumienie jest więc pożądanym efektem końcowym złożonego procesu poznawczego, zakładającego syntezę poznania kontrolującego i recypującego<sup>101</sup>. Semantyczna analiza angielskiego pojęcia *understanding* pełni tu rolę uzasadnienia konieczności współdziałania obu typów relacji poznawczych, zwłaszcza w badawczym podejściu do złożonych fragmentów rzeczywistości. Trzeba przyznać, że to dość słabe uzasadnienie.

Brak rozumienia jest efektem błędów poznawczych. Te, jak łatwo przewidzieć, zdaniem Tillicha biorą się z bagatelizowania biegunowego charakteru układu relacji poznawczych, co z kolei jest pochodną ludzkiej egzystencji:

Większość poznawczych zniekształceń ma źródło w ignorowaniu biegunowości, właściwej rozumowi poznawczemu. Ignorowanie to nie jest po prostu dającym się uniknąć błędem – jest ono autentycznym konfliktem w warunkach egzystencji<sup>102</sup>.

Tillich skarży się przede wszystkim na brak balansu w omawianym układzie biegunowym, przejawiający się w przeakcentowaniu znaczenia poznania kontrolującego, przy równoczesnej zupełnej

---

<sup>100</sup> ST I, s. 98 (96).

<sup>101</sup> Przypomina to ujęcie zaprezentowane przez Husserla w *Badaniach logicznych*. Poznanie zostaje tam opisane jako akt syntetyczny, w którym dochodzi do połączenia aktu „samego tylko myślowego ujęcia przedmiotu” („aktu domniemania”) oraz aktu „oglądu” tego przedmiotu. Synteza ta może przybrać formę „syntezy wypełnienia” lub „syntezy rozpoznania”, zależnie od tego, z perspektywy którego z aktów poznawczych – wchodzących w unię – unię tę rozpatrujemy. Por. R. Rożdżeński, *Filozofia poznania...*, s. 34–35.

<sup>102</sup> ST I, s. 98 (96).

utracie zaufania wobec poznania recypującego. Autor *Teologii systematycznej* zarzuca XX-wiecznej kulturze Zachodu bezkrytyczne stosowanie poznania opartego na separacji wobec wszystkich możliwych przedmiotów, również tych, które domagają się wyraźnie podejścia kładącego nacisk na zjednoczenie. Wymienia w tym kontekście m.in. fenomen życia, ducha, osobowości, wspólnoty, wartości, Boga. Za powód takiej sytuacji uznaje atrakcyjność własności poznania kontrolującego dla współczesnego człowieka (ścisłość, weryfikowalność, publiczna dostępność, spektakularna efektywność w sobie właściwych dziedzinach). Nadmierne upowszechnienie tego typu relacji poznawczej ma jednak również swoją cenę. Zdaniem protestanckiego teologa niesie z sobą zanik życia duchowego, wyobcowanie z natury i reifikację człowieka, prowadzącą w dalszej perspektywie do innych jego redukcji i ostatecznie do jego „odczłowieczenia”<sup>103</sup>. Spośród nurtów kulturowych i filozoficznych, próbujących ograniczyć dominację poznania kontrolującego, Tillich wymienia romantyzm, filozofię życia i egzystencjalizm. Ostatecznie jednak możliwość przezwyciężenia konfliktu związanego z poznaniem uwikłanym w egzystencję protestancki teolog widzi w przyjęciu objawienia:

Egzystencjalizm, podobnie jak romantyzm i filozofia życia, musi albo podporządkować się rozumowi technicznemu, albo zadać pytanie objawieniu. Objawienie pretenduje do kreowania całkowitej unii z tym, co się w nim ukazuje. Jest ono poznaniem recypującym w jego wypełnieniu. Zarazem zaś rości sobie prawo do czynienia zadość wymogom poznania kontrolującego, oderwania i analizy<sup>104</sup>.

Źródła porażki trzech wspomnianych nurtów filozoficznych w konfrontacji z tendencją kontrolującą, nasilającą się w kulturze,

<sup>103</sup> „Człowiek stał się obecnie tym, za co poczytuje go wiedza kontrolująca: rzeczą pośród rzeczy, trybikiem w dominującej maszynierii produkcji i konsumpcji, zdehumanizowanym przedmiotem tyranii lub znormalizowanym przedmiotem medialnej komunikacji. Dehumanizacja poznawcza zrodziła faktyczną dehumanizację”. ST I, s. 99 (96).

<sup>104</sup> ST I, s. 100 (97).

Tillich upatruje w braku posiadania przez nie jasnego kryterium prawdy i fałszu. Jak sam rozwiązuje ten problem?

## 5. Prawda i weryfikacja

Celem poznania jest osiągnięcie prawdy. Czym jest jednak prawda? Mimo że historię cywilizacji ludzkiej liczy się w tysiącletniach, nie ma powszechnej zgody co do tej podstawowej kategorii ludzkiego życia. Dla teologa jest to kwestia paląca, gdyż, jak zauważa sam Tillich, prócz ustalenia sensu terminu „prawda”, teolog musi określić naturę prawdy objawionej i jej relację do innych form prawdy. Jak więc ustala sens tego pojęcia w *Teologii systematycznej*?

### a) Definicja prawdy

Swoje poszukiwania definicji prawdy Tillich rozpoczyna od rozpatrzenia i odrzucenia tych jej koncepcji, które uznaje za redukcje niewspółmierne do treści, jaką od wieków wyrażają antyczne terminy *alethes/verum*. W pierwszym rzędzie odrzucone zostają ujęcia empiryczne i racjonalistyczne<sup>105</sup>. Punktem wyjścia do wypracowania własnego pojęcia jest dla protestanckiego teologa charakterystyczne w filozofii nowożytnej pojęcie prawdy rozumianej jako cecha sądu. Popycha ono Tillicha do dalszej refleksji, dotyczącej relacji sądu do rzeczywistości, którą określa<sup>106</sup>. Protestancki teolog

---

<sup>105</sup> Jest to sprzeciw wobec postawy pozytywistycznej. Por. J. H. Gill, *Paul Tillich's Religious Epistemology...*, s. 482.

<sup>106</sup> Tillich odchodzi od semantycznej koncepcji prawdy w poszukiwaniu prawdy ontycznej. Podobne stanowisko reprezentują Husserl, Scheler, Heidegger. Powodem odrzucenia przez nich „predykatywnej koncepcji prawdy” było przeświadczenie, że z prawdą lub fałszem człowiek ma do czynienia jeszcze przed wydaniem sądu, już na etapie syntezy poznawczej. Por. R. Rożdżeński, *Filozofia poznania...*, s. 49. Uznanie zależności prawdy sądów od wcześniejszej prawdy o rzeczach jest stanowiskiem typowym dla antycznej myśli Platońsko-Augustiańskiej. Por. J. H. Randall Jr., *The Ontology of Paul Tillich...*, s. 146.

zadaje pytanie o podstawę tkwiącą w samej rzeczywistości, rzutu-  
jącą na akt poznawczy i ostateczną treść sądu – prawdę lub fałsz  
oraz na sposób dochodzenia do tej podstawy. Zmierza w ten sposób  
do zakorzenionej w rzeczywistości ontologicznej koncepcji prawdy,  
odkrywanej dialektycznie:

Jeśli zadajemy pytanie „co czyni jakiś sąd prawdziwym?”, musimy coś  
powiedzieć o samej rzeczywistości. Musi istnieć jakieś wyjaśnienie faktu,  
iż rzeczywistość może się powierzyć aktowi poznawczemu w taki sposób,  
że pojawi się fałszywy sąd, i w taki sposób, że dla osiągnięcia prawdzi-  
wych sądów konieczne będą liczne procesy obserwacji i myślenia. Jest  
tak dlatego, że rzeczy ukrywają swój prawdziwy byt; należy go odkryć  
pod powierzchnią wrażeń zmysłowych, zmiennych pozorów i bezpod-  
stawnych opinii. Odkrycia tego dokonujemy w procesie przedwstęp-  
nych afirmacji, konsekwentnych negacji oraz ostatecznych afirmacji.  
Dokonujemy tego poprzez „tak i nie”, czyli dialektycznie<sup>107</sup>.

Rzeczywistość, w której zakorzeniona jest prawda, „rozpada  
się” więc na dwie części: rzecz badaną i dialektycznie operujący  
na niej podmiot. Pociąga to za sobą „podział” prawdy. Tillich mówi  
o prawdzie rzeczy i prawdzie podmiotu<sup>108</sup>. Tym, co wydaje się łączyć  
oba elementy, ma być *logos*:

Powierzchnię trzeba przeniknąć, zjawisko podkopać; trzeba osiągnąć  
„głębę”, mianowicie ousia, „istotę” rzeczy, to, co daje moc bycia. Jest to ich  
prawda, „prawdziwa realność”, w odróżnieniu od pozornej realności. Nie  
zwalibyśmy jednak tego „prawdziwym”, gdyby nie było prawdziwym dla  
kogoś, mianowicie dla umysłu, który w mocy racjonalnego słowa, logosu,  
ujmuje poziom rzeczywistości, gdzie „mieszka” prawdziwa realność<sup>109</sup>.

<sup>107</sup> ST I, s. 101 (98).

<sup>108</sup> Rozróżnienie prawdy „samej rzeczy” i prawdy naszego poznania tej rzeczy,  
jako czegoś odmiennego, jest kolejnym dowodem opowiedzenia się za ontologiczną  
koncepcją prawdy. Por. R. Rożdżeński, *Filozofia poznania...*, s. 39.

<sup>109</sup> ST I, s. 101 (98). U Husserla dotarcie do pełni prawdy o czymś ma umożliwić  
akt wszechstronnie wyczerpującego oglądu – „pełni naocznego dania”. Akt ten

Nieprzypadkowo Tillich odwołuje się do klasycznych koncepcji filozoficznych – jak *ousia* i *logos*. Przyjęcie ontologicznej koncepcji prawdy pociąga za sobą konieczność wskazania na idealny wzorzec, będący miarą prawdziwości poznawanego przedmiotu<sup>110</sup>. Wskazując na „głębię” i na „to, co daje moc bycia”, Tillich zdaje się sugerować, zgodnie zresztą z tradycją chrześcijańską, że źródłem poszukiwanych idealnych wzorców poznania rzeczy będzie Bóg. On również miałby warunkować nasze możliwości poznawcze, nasze zdolności szacowania prawdziwości rzeczy. Z drugiej strony, podążając tropem „prawdziwej rzeczywistości” odczytywanej w kluczu *Badań logicznych* Husserla jako „pełnia naocznego dania”, właśnie ten akt umożliwi w pełni prawdziwe poznanie czegoś. Konstruuje wzorzec – przedmiot „w ogóle”. Wówczas to prawda samych rzeczy warunkuje prawdziwość naszego poznania.

Wypracowana przez Tillicha definicja prawdy brzmi następująco:

Prawda (...) jest istotą rzeczy, jak również aktem poznawczym, w którym uchwytyje się ich istotę<sup>111</sup>.

Jest to wyraźnie ontologiczna definicja prawdy, zbudowana w duchu fenomenologii. Odbiega ona od klasycznej definicji prawdy

---

ma ukazywać ujmowany przedmiot w jego „pierwotnej prawdzie” („prawdziwa rzeczywistość” u Tillicha). „Pełnia naocznego dania” jest określana jako „pierwotna prawda” przedmiotu. Podobnie więc jak u Tillicha prawda wydaje się być „podzielona” między podmiot i przedmiot. Właściwą domeną aktów pełni naocznego dania w odczuciu Husserla miały być oglądy ogólne, zwłaszcza „istotnościowe”. To, co charakterystyczne dla tych aktów, to ich uniwersalna ważność – ich „ogólność” i „konieczność”. Miały być one punktem wyjścia do wypowiedzi szczegółowych. Stanowiąc fundament fenomenologii Husserla, jako filozofii opierającej się na źródłowym doświadczeniu istoty rzeczy w jej prawdzie pierwotnej. Por. R. Rożdżeński, *Filozofia poznania...*, s. 45–47.

<sup>110</sup> „Prawda pierwotna” rozumiana jako zgodność rzeczy z jej idealnym wzorcem została wypracowana przez Platona. Por. R. Rożdżeński, *Filozofia poznania...*, s. 39. U Tillicha „prawdzie pierwotnej” zdaje się odpowiadać pojęcie „prawdziwej rzeczywistości”.

<sup>111</sup> ST I, s. 102 (99).

sformułowanej przez Arystotelesa, a funkcjonującej powszechnie w uproszczonym sformułowaniu św. Tomasza z Akwinu jako „zrównanie (*adaequatio*) intelektu i rzeczy”<sup>112</sup>. Ostatecznie jednak, jak większość nieklasycznych sformułowań, formuła Tillichowska może ją bezwiednie zakładać<sup>113</sup>.

Wiążąc poziom ontologiczny z poziomem ludzkiego orzekania, relację prawdy między obu tymi poziomami protestancki teolog przedstawia w sposób następujący:

Dany sąd jest prawdziwy, ponieważ uchwytuje i wyraża prawdziwy byt; a prawdziwa realność staje się prawdą, jeśli jest ujmowana i wyrażana w prawdziwym sądzie<sup>114</sup>.

Drużę część cytowanego stwierdzenia może budzić kontrowersje. Sugeruje moc kształtowania rzeczywistości przez ludzkie sądy. Jest to błędne przekonanie, charakterystyczne dla systemów utożsamiających porządek bytu i myśli, np. Hegla<sup>115</sup>.

Odstąpienie autora *Teologii systematycznej* od klasycznej definicji prawdy generuje konieczność określenia wyraźnej linii demarkacyjnej dla prawdy ludzkiego poznania. Rodzi problem kryterium prawdy.

## b) Kryterium prawdy

Paul Tillich, opowiadając się za ontologiczną koncepcją prawdy, ma świadomość, że idzie pod prąd sobie współczesnym nurtom

<sup>112</sup> R. Rożdżeński, *Filozofia poznania...*, s. 53.

<sup>113</sup> Por. J. H. Gill, *Paul Tillich's Religious Epistemology...*, s. 477; R. Rożdżeński, *Filozofia poznania...*, s. 59–71.

<sup>114</sup> ST I, s. 102 (99).

<sup>115</sup> Rzeczywiście wytyka się Tillichowi, że jego kreatywne myślenie często nie idzie w parze z myśleniem krytycznym. Zdarza mu się stawiać twierdzenia bezzasadne, pozostając na poziomie myślenia życzeniowego. Por. J. H. Gill, *Paul Tillich's Religious Epistemology...*, s. 483. Jest to również działanie w duchu panlogizmu, z którym teoretycznie Tillich wziął rozbrat.



filozofii. Źródeł niechęci wobec przyjmowanego przez siebie ujęcia prawdy dopatruje się w przywiązaniu kultury umysłowej XX wieku do kryteriów prawdy wyznaczanych przez nauki empiryczne. Kolejnym problemem, który rodzi się wraz z teorią prawdy, jest problem jej weryfikacji.

Dla autora *Teologii systematycznej* weryfikacja to „metoda rozstrzygnięcia o prawdziwości lub fałszywości sądu”<sup>116</sup>. Wyszczególnia on dwa wzorce weryfikacji, stosownie do wcześniej przyjętych dwóch relacji poznawczych. Właściwym kryterium prawdy dla poznania kontrolującego ma być eksperyment. To, co najbardziej typowe dla tej metody, zdaniem Tillicha, to powtarzalność, ścisłość, ale i selektywność oraz przebieg w odseparowanych warunkach. Z kolei poznanie recypujące domaga się weryfikacji opartej na przeżyciu, mieszczącym się w obrębie samego procesu życiowego. Efekty są mniej ścisłe, lecz sam proces bliższy rzeczywistości i o wiele częściej stosowany. Ostatecznie samo życie okazuje się kryterium weryfikacji. Prawdziwe jest to, co przetrwa, fałszywe to, co ginie. Ponieważ życie jest procesem ciągłym i trwającym, o ostateczną pewność w sprawie tego, co przetrwa i nie zginie, a co zginie i nie odrodzi się, jest trudno:

Poznanie recypujące jest weryfikowane przez twórcze zespolenie dwu natur: natury poznającego i natury poznawanego. Test ten nie jest oczywiście ani powtarzalny, ścisły, ani też ostateczny w żadnym z osobna momencie. Sam proces życiowy stanowi test. Test jest przeto nieokreślony i wstępny; wiąże się z nim element ryzyka<sup>117</sup>.

Jako egzystencjalistę Tillicha interesują procesy życiowe. Twierdzi, że w ich badaniu najlepsze efekty daje zespolenie poznania

---

<sup>116</sup> ST I, s. 102 (99).

<sup>117</sup> ST I, s. 103 (100). Z jednej strony w tekście tym jawi się wizja prawdy jako procesu nieskończonego, charakterystyczna dla neokantystów ze szkoły marburskiej. Z drugiej pobrzmiewa nuta „praktyki” jako kryterium prawdy, charakterystyczna dla marksistów. Por. R. Rożdżeński, *Filozofia poznania...*, s. 63, 69–70.

kontrolującego i recypującego. Podobnie rzecz ma się w badaniach historycznych. Poznanie bazujące na zjednoczeniu, efektywne w ujmowaniu indywidualnych procesów życiowych wiąże z pojęciem „intuicji”. Poznanie intuicyjne w takim rozumieniu nie znosi racjonalności<sup>118</sup>.

W swoim opowiedzeniu się za unię obu relacji poznawczych protestancki teolog znów staje w opozycji wobec dwóch silnych prądów kulturowych świata zachodniego – racjonalizmu jak i pragmatyzmu. Oba te prądy, zdaniem Tillicha, ignorują zupełnie element uczestnictwa charakterystyczny dla poznania recypującego, pozostając tylko na poziomie zbliżonym do poznania kontrolującego, jednak bez realnej zdolności do weryfikacji. Racjonalizm jest zdolny sprawdzić element formalny, strukturalny, lecz okazuje się bezsilny wobec treści wypełniających struktury. Pragmatyzm charakteryzuje niezdolność do wygenerowania żadnego kryterium<sup>119</sup>.

Dla autora *Teologii systematycznej* ważną kwestię stanowi weryfikowalność systemów filozoficznych. Zadanie to przekracza możliwości racjonalizmu i pragmatyzmu. Co więcej, niektóre systemy filozoficzne trwają pomimo tego, że są ciągle zwalczane przez oba te prądy. Za kryterium prawdziwości systemów filozoficznych protestancki teolog uznaje „skuteczność w procesie życiowym ludzkości”, czyli to, że „okazują się niewyczerpane znaczeniowo i demonstrują twórczy potencjał”<sup>120</sup>. Jednak tego sposobu szacowania prawdy systemu nie można uznać za kompletny w ramach wciąż trwającego procesu życiowego. Niemoc ostatecznego potwierdzenia żadnego systemu filozoficznego ma swój ciężar znaczeniowy dla teologii:

Sytuacja ta odzwierciedla podstawowy konflikt w obrębie rozumu poznawczego. Poznanie grzęźnie w dylemacie; poznanie kontrolujące jest pewne, ale nie jest w ostatecznej instancji znaczące, natomiast poznanie recypujące może być ostatecznie znaczące, ale nie może dać pewności.

---

<sup>118</sup> Por. ST I, s. 103 (100).

<sup>119</sup> Por. ST I, s. 104 (101).

<sup>120</sup> ST I, s. 105 (102).

Rzadko dostrzega się i pojmuje groźny charakter tego dylematu. Jeśli jednak go sobie uprzytamniamy, nie ukrywając go pod płaszczkiem wstępnych i niekompletnych weryfikacji, musi to prowadzić albo do desperackiej rezygnacji z prawdy, albo do poszukiwania objawienia, to ostatnie bowiem przypisuje sobie komunikowanie prawdy, która jest zarówno pewna, jak i ma ostateczne znaczenie – prawdy, która obejmuje i akceptuje ryzyko oraz niepewność każdego znaczącego aktu poznawczego, jednakże akceptując je, wykracza poza nie<sup>121</sup>.

Konkluzja Tillicha jest radykalna: objawienie albo brak prawdy. O ile byłoby to zgodne z przyjęciem koncepcji prawdy ontologicznej, przy założeniu chrześcijańskiej wizji świata i Boga, o tyle Tillich wydaje się forsować kierunek przeciwny. Próbuje wykazać, że z jego analizy poznania w warunkach ludzkiej egzystencji wyłania się potrzeba przyjęcia Boga. Czy nie jest tak, że próbuje wykazać coś, co pełni funkcję założeń jego myśli?<sup>122</sup>

## B. Ontologia

Ontologia – nauka o bycie – po raz pierwszy objawiła się jako most łączący logikę z teologią za czasów wielkich systemów klasycznych. Jej wypracowanie umożliwiło przekroczenie ram naturalizmu, przyczyniło się do powstania idei transcendencji, fundamentalnej dla zachodniego ujęcia Boga. Platon – ojciec zachodniej koncepcji transcendencji – ustanowił paradygmat w podejściu tej części świata do *sacrum* na kolejne wieki. Arystoteles – ojciec logiki, uchodzi za autora, którego system filozoficzny w sposób najbardziej reprezentatywny ukazał mediacyjną rolę ontologii między logiką a teologią. W jego ramach logika ma służyć uprawianiu teologii, choć jej rola wydaje się być ograniczona. Teologia jako najszlachetniejsze

---

<sup>121</sup> ST I, s. 105 (102).

<sup>122</sup> Jest to obawa uzasadniona. Por. D. M. Grube, *A Critical Reconstruction...*, s. 69.

zajęcie człowieka ma mu przynieść doskonałość i szczęście. Obie dziedziny spotykają się na gruncie ontologii<sup>123</sup>. Bez niej jakikolwiek sąd o Bogu istniejącym, mającym związek ze światem, byłby niemożliwy<sup>124</sup>. Jak sam Tillich pisze, „traktująca o naszym ostatecznym zatroskaniu teologia zakłada w każdym zdaniu strukturę bytu, jego kategorie, prawa i pojęcia”<sup>125</sup>. To pierwszy – „obiektywny” powód wagi tego paragrafu. Drugim jest znaczenie, jakie sam autor *Teologii systematycznej* przywiązuje do ontologii. Nauka o strukturze bytu jest najważniejszym elementem składowym jego systemu teologicznego, determinującym jego całokształt<sup>126</sup>. Gdzie tkwią źródła myśli ontologicznej protestanckiego teologa i jak ona przebiega?

## 1. Źródła

Paul Tillich, rozwijając swoją wizję struktury bytu, czerpie garściami z bogactwa tradycji filozoficznej, nawiązując do koncepcji myślicieli żyjących na przestrzeni od czasów starożytnych po czasy jemu współczesne. Na polu poszukiwań ontologicznych erudycja autora *Teologii systematycznej* jest najbardziej widoczna. Postępując w porządku chronologicznym i ograniczając się tylko do nurtów i autorytetów, które wyraźnie zaznaczają się na kartach *magnum opus* protestanckiego teologa, konieczne wymienić trzeba: plato-nizm, neoplatonizm (Plotyn), św. Augustyna, Pseudo-Dionizego,

<sup>123</sup> Por. W. Krymiec, *Inność Boga a logika klasyczna – punkty zwrotne zachodniej myśli filozoficznej do IV w. przed Chr.*, „Bielsko-Żywieckie Studia teologiczne” 15 (2014), s. 152–156.

<sup>124</sup> Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 8. Monografia Thatchera wydaje się być najlepszym, jak do tej pory, opracowaniem zagadnień ontologicznych w twórczości Paula Tillicha. W dużej mierze stanowi podstawę rozważań tego paragrafu.

<sup>125</sup> ST I, s. 21 (27). W ramach tego samego punktu Tillich dodaje: „Struktura bytu oraz opisujące tę strukturę kategorie i pojęcia są wyraźnym lub ukrytym przedmiotem zatroskania każdego filozofa i każdego teologa. Żaden z nich nie może uniknąć pytania ontologicznego”. ST I, s. 21 (28).

<sup>126</sup> Por. J. H. Randall Jr., *The Ontology of Paul Tillich...*, s. 151; D. Hopper, *Tillich: a Theological...*, s. 102.

scholastykę (szkoła franciszkańska), Mistra Eckharta, Jakuba Böhme, żydowski panteizm (Spinoza), niemiecki racjonalizm (Wolff), krytycyzm (Kant), romantyzm (Schleiermacher), idealizm (Fichte, Hegel, Schelling), materializm (Marks), antychrześcijańską filozofię życia (Nietzsche), egzystencjalizm (Kierkegaard, Heidegger). W szeregu tym wyjątkowe pozycje przyznać należy Platonowi, św. Augustynowi<sup>127</sup>, Hegłowi, Schellingowi<sup>128</sup> i Heideggerowi. Poglądy tego ostatniego, przeważając wpływ filozofów poprzednich trzech stuleci, nadały ontologii Tillicha jej ostateczny rys egzystencjalny<sup>129</sup>. Oczywiście na kartach *Teologii systematycznej*, poruszających kluczowe zagadnienia bytu, pojawia się wiele odwołań do innych sławnych filozofów (m.in. do Arystotelesa, św. Tomasza z Akwinu, Leibniza, Sartre'a) czy nawiązań do idei, których autorów można stosunkowo łatwo zidentyfikować. Służą one jednak bardziej polaryzacji stanowiska protestanckiego teologa, niż jako budulec konstruowanego przez niego systemu. Już jednak wcześniej przytoczona lista źródeł dostarczających poszczególnych „nerwów” ontologicznej wizji Tillicha wskazuje, że będzie to wizja eklektyczna. Mocno utrudnia to analizę zagadnień ontologicznych jego *magnum opus*<sup>130</sup>.

---

<sup>127</sup> Por. J. H. Randall Jr., *The Ontology of Paul Tillich...*, s. 134. W *A History of Christian Thought* Tillich stwierdza: „If anyone wants to place a label on me, he can call me «Augustinian», and in this sense «anti-Aristotelian» and «anti-Thomistic». I am in basic agreement with Augustine with respect to the philosophy of religion, but not necessarily in other things”. P. Tillich, *A History of Christian Thought*, A Touchstone Book Published by Simon & Schuster, INC., New York 1972, s. 111.

<sup>128</sup> W kluczu zależności myśli Tillicha od Schellinga interpretuje zagadnienia ontologiczne *Teologii systematycznej* David Hopper. Powołuje się przy tym na szereg wypowiedzi samego Tillicha. Zob. D. Hopper, *Tillich: a Theological...*, s. 167–169. Przywiązanie Tillicha do Schellinga jako przeciwnika idealistycznego systemu Hegla podkreśla również Adams. Por. J. L. Adams, *Paul Tillich's Philosophy of Culture...*, s. 22. Stone wskazuje, że Schelling miał największy „pojedynczy” wpływ na Tillicha. Por. J. A. Stone, *Tillich and Schelling's Later Philosophy*, w: *Kairos and Logos. Studies in the Roots and Implications of Tillich's Theology*, ed. J. J. Carey, Mercer University Press, United States of America 1984, s. 17.

<sup>129</sup> Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 2–3.

<sup>130</sup> Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 4.

## 2. Definicja, miejsce, początek, specyfika ontologii

We wstępnych partiach *Teologii systematycznej* Tillich omawia relację teologii do filozofii rozumianej jako „poznawcze ujęcie rzeczywistości, gdzie obiektem jest rzeczywistość jako taka”<sup>131</sup>. Już na tym przygotowawczym etapie filozofia jawi się przede wszystkim jako ontologia, której zadaniem jest wyjaśnianie znaczenia bytu<sup>132</sup>. Takie ujęcie pozycji ontologii charakteryzowało myślicieli antycznych, ale było również stanowiskiem, które Tillich dzielił z Heideggerem<sup>133</sup>. Fragment zawierający użycie terminów „filozofia” i „ontologia” jako synonimów, a zarazem wyrażający definicję nauki o bycie realnym, brzmi następująco:

Filozofia zadaje pytanie o rzeczywistość jako całość; zadaje pytanie o strukturę bytu. I odpowiada na nie w terminach kategorii, praw strukturalnych i pojęć uniwersalnych. Musi odpowiadać w kategoriach ontologicznych. Ontologia nie jest spekulatywno-fantastyczną próbą ustanowienia jakiegoś świata za tym światem; jest ona analizą struktur bytu, które napotyamy w każdym zetknięciu z rzeczywistością<sup>134</sup>.

<sup>131</sup> ST I, s. 18 (25).

<sup>132</sup> Randall zauważa, że łatwe przechodzenie przez Tillicha pomiędzy problemem „bytu jako takiego” a „rzeczywistością jako całością” w określaniu przedmiotu filozofii/ontologii, pociąga za sobą tak naprawdę balansowanie pomiędzy dwiema różnymi koncepcjami ontologii: Arystotelesowską oraz idealistyczną w wersji XIX-wiecznej. Jego zdaniem Tillich opowiada się ostatecznie za tą drugą, bliższą tradycji Platonskiej. Zob. J. H. Randall Jr., *The Ontology of Paul Tillich...*, s. 139–140.

<sup>133</sup> Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 3–4. Warto przytoczyć słowa autora o przywiązaniu Tillicha do filozofii antycznej, w tym wypadku do ujmowania ontologii/metafizyki w sposób, w jaki czynił to sam Arystoteles: „Tillich’s love of the classical tradition of philosophy makes him explicitly identify philosophy with metaphysics; in his thought they are always the same”. Uwaga ta nasuwa przypuszczenie, że podobnie może być z podejściem Tillicha do logiki. Słownie – w duchu Stagiryty.

<sup>134</sup> ST I, s. 20 (27). Chęć uniknięcia pozorów nadbudowywania na właściwej rzeczywistości kolejnego „królestwa bytów” jest powodem, dla którego Tillich unika posługiwania się pojęciem „metafizyka”, choć oryginalny sens tego pojęcia i „ontologii” jest dla niego tożsamy. Por. ST I, s. 20 (27). Jak wskazuje twórczość

Definicja ontologii, jako analizy struktury bytu rzeczywistego, odsłaniającej jego znaczenie, którą odnajdujemy w *Teologii systematycznej*, jest efektem rozwoju myśli jej autora na przestrzeni lat obejmujących niemal całą jego twórczość<sup>135</sup>. W porównaniu z koncepcją z okresu niemieckiego, w ujęciu zawartym w *magnum opus* Tillicha zachodzi synteza, ale i praktyczne uproszczenie znaczenia wcześniej osobnych terminów „ontologia” i „metafizyka”<sup>136</sup>. Centralnym prob-

---

protestanckiego teologa, posługiwał się on oboma terminami zamiennie. W końcowej fazie życia zarzucił ich rozróżnianie. Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 4.

<sup>135</sup> David Hopper twierdzi, że zasadnicze zręby swojej ontologii Tillich opracował przed I wojną światową, w traktacie *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung* z 1912 roku. Por. D. Hopper, *Tillich: a Theological...*, s. 31, 104. Nie wyklucza to przesuwania akcentów i innego przypisywania znaczeń poszczególnym terminom w późniejszej jego twórczości. Morrison definiuje ontologię Tillicha jako analizę rzeczy takich, jakimi one są, w celu odkrycia zasad w nich zawartych. Zob. R. D. Morrison II, *Tillich's Telescoping of Ontology and Naturalism*, w: J. J. Carey (red.), *Kairos and Logos. Studies in the Roots and Implications of Tillich's Theology*, Mercer University Press, United States of America 1984, s. 86.

<sup>136</sup> W *The System of the Sciences...* ontologia jest poddziedziną metafizyki. Metafizyka jest niezależną funkcją znaczenia, sensu (*an independent function of meaning*). Jej zadanie polega na wskazywaniu, że ukierunkowanie świadomości na Nieuwarunkowane (*the Unconditioned*) jest konieczną funkcją, która konstytuuje rzeczywistość sensu. Głównym pojęciem tak rozumianej metafizyki jest wspomniane Nieuwarunkowane. Metaforycznie naukę tę można więc nazwać wolą uchwycenia Nieuwarunkowanego. Przedsięwzięcie to jest specyficzną jednością elementu naukowego i estetycznego. Korzysta z intuicji charakterystycznych dla obu tych sposobów ujmowania świata jako form własnego wyrazu. Formalnymi środkami wyrazu metafizyki są pojęcia zaczerpnięte z poznania naukowego. Pojęcia te są jednak używane na modłę estetyczną jako nośniki znaczenia. Postawa metafizyczna jest oryginalną jednością elementu naukowego i estetycznego, od której oba elementy składowe oddaliły się, a do powrotu do której istotowo zmierzają. Zarówno dla nauki, jak i dla estetyki, metafizyka ma pewne kluczowe znaczenie – wspiera zdolność uchwytowania elementów sensu. Warunkuje pełnię sensu i znaczenia, dlatego jej zadanie ujmowane jest również jako prezentacja doktryny elementów, czy też pierwiastków sensu. Ze względu na swoje centralne pojęcie nieodzownie wikała się w paradoksy. Próbuąc uchwycić Nieuwarunkowane, może posługiwać się jedynie formami uwarunkowanymi. Stąd konieczność nadawania pojęciom metafizycznym wymiaru symbolicznego. W swojej wczesnej pracy

lemem nauki o bycie i jego znaczeniu w wydaniu protestanckiego teologa pozostaje niezmiennie Nieuwarunkowane<sup>137</sup>. Biorąc pod uwagę autorską metodę korelacji, wypracowaną przez protestanckiego teologa, w ramach której teologia odpowiada na egzystencjalne pytania człowieka stawiane przy pomocy filozofii, wskazuje to na istnienie wyjątkowej symbiozy, zachodzącej pomiędzy nauką o bycie a nauką o Bogu w *Teologii systematycznej*.

Podstawową kwestią teologiczną jest kwestia Boga. Bóg jest odpowiedzią na pytanie ukryte w bycie. Problem rozumu i objawienia jest wtórny

---

Tillich twierdzi, że każda metafizyka musi odpowiedzieć na trzy podstawowe pytania: o relację między Nieuwarunkowanym a poszczególnymi egzystencjami; o relację Nieuwarunkowanego do twórczego, duchowego procesu oraz o sensowną jedność pomiędzy procesem egzystencjalnym a duchowym. Protestancki teolog podkreśla, że są to kwestie dotyczące znaczenia, sensu, a nie bytu. Oryginalnie metafizyka jest metafizyką sensu. Metafizyką bytu jest natomiast ontologia, dla której właściwym zadaniem jest odpowiedź na pytanie pierwsze. Ma ona ukazać, w jaki sposób byt jako całość (uniwersalne *Gestalt*) stanowi symbol dla nieuwarunkowanego sensu; przedstawić strukturę wszystkich egzystencji i ich jedność jako wyraz czystego sensu. Celem wiedzy metafizycznej jest jedność bycia i sensu. Poznawcza postawa wyraża się w jedności percepcji bytu i zrozumienia sensu. Procedura zdobywania wiedzy metafizycznej opiera się na intuicji uchwytyjącej nieuwarunkowane znaczenie obecne w uwarunkowanych formach. Metoda ta, jak pisze Tillich, została nazwana „kontemplacją *coincidentia oppositorum*” (contemplation of the *coincidentia oppositorum*). Pewność, jaką daje metafizyka, wywodzi się z unii pewności nieuwarunkowanej i przekonania. Zob. P. Tillich, *The System of the Sciences...*, s. 181–187. Zastąpienie Sensu przez Byt i metafizyki przez ontologię w roli „filozofii pierwszej” dokonało się w myśli Tillicha pod wpływem Heideggera. Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 5.

<sup>137</sup> Por. J. L. Adams, *Paul Tillich's Philosophy of Culture...*, s. 32. Kontekstem bliższym myśli ontologicznej w traktacie licencjackim *Mystik und Schuldbewusstsein...* jest przeświadczenie człowieka o jedności z Absolutem i pozostawaniu jednocześnie w opozycji wobec Boga, doświadczenie sprzeczności zachodzącej pomiędzy świętym Bogiem a grzesznym stworzeniem. Owo źródłowe doświadczenie niesie ze sobą pewien ładunek sprzeczności, ma charakter paradoksalny. Por. D. Hopper, *Tillich: a Theological...*, s. 106. Paradoks ten zostanie podjęty i w sposób paradygmatyczny rozwiązany przez Tillicha w *The Protestant Era* z 1948 roku. Teologiczna zasada usprawiedliwienia przez wiarę jest w tej pozycji wsparta przez zasadę



wobec problemu bytu i Boga, choć rozważaliśmy go jako pierwszy. Tak jak wszystko inne, rozum ma byt, uczestniczy w bycie i jest logicznie podporządkowany bytowi. Analizując przeto rozum i kwestie ukryte w jego egzystencjalnych konfliktach, zmuszeni byliśmy antycypować pojęcia zaczerpnięte z analizy bytu. Przechodząc od korelacji rozumu i objawienia do korelacji bytu i Boga, dotykamy bardziej fundamentalnych rozważań; mówiąc w kategoriach tradycyjnych, przechodzimy od kwestii epistemologicznej do ontologicznej<sup>138</sup>.

Powyższy fragment, prócz potwierdzenia stałości podstawowego problemu ontologicznego, określa relację ontologii do epistemologii. Nauka o poznaniu jest pochodną częścią analizy struktury bytu. W niej, jako swym szerszym kontekście, znajduje swój sens i wyjaśnienie. Stanowi dziedzinę drugorzędną wobec dziedziny, dla której zarezerwowane są kwestie o pierwszorzędnym znaczeniu.

U początku myśli ontologicznej, zdaniem Tillicha, leży „szok metafizyczny”, którego źródłem jest zdolność ludzkiego umysłu do zanegowania wszystkiego, co istnieje:

---

*coincidentia oppositorum*. Jej zadaniem jest wskazywanie na istnienie szerszego fundamentu (Boga), pozwalającego przekroczyć sytuację paradoksu (grzechu czy niewiary). W tym konkretnym przypadku rozwiązanie brzmi następująco: „Not only he who is in sin, but also he who is in doubt is justified through faith (...). So the paradox got hold of me that he who seriously denies God, affirms him (...). There is, I soon realized, no place *beside* the divine, there is no possible atheism, there is no wall between the religious and the nonreligious. The holy embraces both itself and the secular”. P. Tillich, *The Protestant Era*, The University of Chicago Press, Chicago 1948, s. xiv-xv. Trzeba przyznać, że rozwiązanie to jest wysoce dyskusyjne. Funkcjonuje jednak jako stały schemat w myśli Tillicha. Wskazuje również na możliwe źródła teologiczne proponowanych przez teologa pogranicza rozwiązań w filozofii. Por. D. Hopper, *Tillich: a Theological...*, s. 26-27. W *Teologii systematycznej* problem szczegółowy ze wstępnej partii *The Protestant Era* jest podjęty we fragmencie *Doświadczenie Nowego Bytu jako paradoksu (usprawiedliwienie)*. Zob. ST III, s. 223-228 (s. 202-206).

<sup>138</sup> ST I, s. 163 (153).

Kwestia ontologiczna, kwestia samobytu, rodzi się w swego rodzaju „szoku metafizycznym” – szoku możliwego niebytu. Szok ten wyrażał się często pytaniem: „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”<sup>139</sup>.

Wyprowadzona z „szoku metafizycznego” kwestia ontologiczna ma mocne zakorzenie w filozofii egzystencjalnej. Trzeba to wyraźnie podkreślić, gdyż w twórczości Tillicha natknąć się można na trzy inne sformułowania pytania ontologicznego<sup>140</sup>. Przytoczone powyżej ujęcie pojawia się w dziełach protestanckiego teologa najczęściej i jest dla niego najbardziej charakterystyczne<sup>141</sup>. Zostało zainspirowane w 1941 roku lekturą analiz doświadczenia ludzkiego szoku metafizycznego, zawartych prawdopodobnie w *The Realms of Being* George’a Santayany<sup>142</sup>. Na budzący przerażenie szok można spojrzeć zarówno z perspektywy filozoficznej, jak i z perspektywy szarego, przeciętnego człowieka. Z tej drugiej szok objawia się

---

<sup>139</sup> ST I, s. 163 (153).

<sup>140</sup> Już na poziomie stawiania problemu ontologicznego ujawnia się tendencja Tillicha do łączenia kilku możliwych (nie zawsze koherentnych) wariantów myślenia ontologicznego, bez jasnego ich rozróżnienia. Zdaniem Thatchera, adekwatnie do czterech sposobów powstawania kwestii ontologicznej, należy wyszczególnić możliwe cztery jej formuły. Pytanie to może zrodzić się na drodze czysto racjonalnej analizy struktury bytu, poszukiwań mądrości lub czegoś ostatecznego, pytania człowieka wynikającego z jego pytającej natury lub wreszcie negatywnego ludzkiego doświadczenia (szok nie-bycia). Drodze pierwszej odpowiada klasyczna metafizyka w duchu Arystotelesa, drugiej – postawa egzystencjalnego zaangażowania („ostatecznego zatroskania”) człowieka poszukującego głębi własnego bycia, trzeciej – doktryna Heideggera o człowieku, jako *Dasein* (tu w opracowaniu Tillicha występuje paradoks „He who asks has and has not at the same time”), czwartej – filozofia egzystencjalna. W *Teologii systematycznej* najczęściej zachodzą dwa ostatnie przypadki. Zob. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 10–16.

<sup>141</sup> Choć istnieją prace teologa wskazujące na zbyteczność „szoku metafizycznego” ze względu na to, że świadomość, jaką człowiek zyskuje na tej drodze, faktycznie posiada sam z siebie, na zasadzie bezpośredniej świadomości pewnych ontologicznych zasad (bytu, dobra i prawdy). Takie stanowisko zarysowuje się w *Męstwie bycia* i *The Two Types of Philosophy of Religion*. Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 19–20.

<sup>142</sup> Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 16.

w doświadczeniu konieczności śmierci<sup>143</sup>. Widoczny jest tu wpływ Heideggerowskiego ujęcia człowieka jako bycia-ku-śmierci (*Sein-zum-Tode*), świadomego nieuchronnej utraty własnego życia, mogącej nastąpić w każdej chwili. Kontekst egzystencjalny Tillichowskiego ujęcia kwestii ontologicznej jest jednak szerszy. Sięga głębiej w historię filozofii niemieckiej, przez myśl Schellinga do Leibniza. Gottfried Wilhelm Leibniz, stawiając w duchu racjonalizmu pytanie „dlaczego istnieje coś raczej niż nic?”, dążył do zilustrowania zasady racji dostatecznej, którą ostatecznie miał być Bóg. Tę samą kwestię, już w duchu egzystencjalnym, podjął Schelling, ponownie wskazując na Boga jako jej rozwiązanie, choć jego obraz Absolutu znacznie odbiegał od tego, jaki zakładał Leibniz. Heideggerowskie rozwiązanie jest zupełnie inne – nie ma wydźwięku teistycznego. Dla egzystencjalnej wersji kwestii ontologicznej zawartej na kartach *Teologii systematycznej* najważniejszymi elementami składowymi są te, pochodzące od Schellinga i Heideggera. Uwzględniając dodatkowo istnienie trzech innych wariantów problemu ontologicznego, uzyskuje się obraz ontologii Tillicha jako amalgamatu, eklektycznie łączącego elementy pochodzące z różnych odmian nauki o bycie, m.in. z ontologii klasycznej, racjonalistycznej i egzystencjalnej<sup>144</sup>.

Warto wspomnieć, że pytanie ontologiczne w wydaniu Tillicha zderzyło się z krytyką z pozycji analizy logicznej. Sformułowanie, którym się posługiwał: „Dlaczego istnieje coś raczej niż nic”, Sidney Hook uznał za bezsensowne<sup>145</sup>. Spór w tej sprawie toczył się latami

---

<sup>143</sup> Por. P. Tillich, *My Search for Absolutes...*, s. 81–82.

<sup>144</sup> Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 17–19, 24.

<sup>145</sup> W swojej pracy *The Quest for Being...*, Hook odniósł się krytycznie nie tylko do pytania ontologicznego, ale również do pojęcia Boga prezentowanego przez Tillicha. Zob. S. Hook, *The Quest for Being, and Other Studies in Naturalism and Humanism*, Macmillan & Co Ltd, London 1961, s. 133–134, 156–158. Osią rozumowania Hooka w sprawie pytania ontologicznego jest jego przekonanie o podstawieniu jako jedynym sposobie anihilacji w ramach ludzkiego umysłu. Człowiek nie jest w stanie pomyśleć „czystego nic”. Myśląc o nieobecności czegoś, podstawia w umyśle obecność czegoś innego. Tak Thatcher zdaje się interpretować ostatecznie

na łamach *Journal of Philosophy*<sup>146</sup>. Głównym źródłem nieporozumień były różnice w rozumieniu pojęć „nic” i „egzystencjalny”, zachodzące między uczestnikami dyskusji. Konflikt ukazał również niejasności myśli Tillicha, notorycznie nękające jego wystąpienia. Nie odebrał jednak doniosłości pytania ontologicznego, jeśli traktuje się je egzystencjalnie<sup>147</sup>.

Na inne zagadnienia z pogranicza ontologii i logiki zwraca uwagę Hopper w swojej próbie odmalowania teologicznego portretu Tillicha. Wychodząc od własnej definicji analizy struktury bytu protestanckiego teologa<sup>148</sup>, koncentruje się na dwóch formułach

---

odniesienie przez Hooka do Tillicha ostrza krytyki Kanta, wymierzonej w argument ontologiczny („To use the word unconditioned, in order to get rid of all conditions which the understanding requires, when wishing to conceive something as necessary, does not render it clear to us in the least whether, after that, we are still thinking anything or perhaps nothing, by the concept of unconditionally necessary”, I. Kant, *Critique of Pure Reason*, tłum. M. Müller, Macmillan, New York 1896, s. 478, cyt. za S. Hook, *The Quest for Being...*, s. 158).

<sup>146</sup> Zaangażował się weń m.in. G. Boas, E. Sprague, T. S. Knight. Zob. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 20.

<sup>147</sup> Zob. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 20–24. Trudność rozstrzygnięcia tego sporu wynika nie tylko z niejasności pojęć, którymi posługiwał się Tillich, ale również z braku chęci reprezentantów „stanowiska logicznego” do wyraźnego ich zrozumienia przez pryzmat różnych kontekstów filozoficznych, z których poszczególne pojęcia funkcjonujące w ontologii Tillicha się wywodzą. Nie wykazali oni również wystarczającego zrozumienia dla egzystencjalno-ontologicznej formy pytania. Zatrzymali się na gramatycznej „powierzchni” tekstu. Wydaje się, że jest to dosyć „paradygmatyczna” sytuacja, trapiąca spory logiczno-teologiczne. Istotą pytania ontologicznego, stawianego przez Tillicha, jest wyrażenie zdumienia nad faktem istnienia świata. Jest to pytanie egzystencjalne w sensie ontologicznym, nie logicznym, czy też przy założeniu tomistycznego rozumienia egzystencji. Stawiając to pytanie, autor *Teologii systematycznej* nie próbuje uzasadnić egzystencji Boga jako koniecznej pierwszej przyczyny świata. Zmierza raczej do postawienia pytania o sens istnienia, przede wszystkim człowieka, w ramach jego kondycji, w duchu Heideggera. O niewystarczalności analizy logicznej w podejściu do pytania o sens bycia zob. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, tłum. J. Zychowicz, Znak, Kraków 1994, s. 77–87.

<sup>148</sup> Hopper podaje następującą definicję nauki o bycie w wydaniu protestanckiego teologa: „Ponieważ «byt» (gr. *on, ontos*) jest terminem, który obejmuje

zasady tożsamości (*principle of identity*) i ich roli w rozwiązywaniu konfliktów ontologicznych w *Teologii systematycznej*, generowanych w oparciu o specyficzny wzorzec sprzeczności (*contradiction*)<sup>149</sup>. Jego zdaniem, Tillich stosuje dwie formuły zasady tożsamości – Sokratejską i Augustiańską. Źródłem pierwszej z nich ma być antyczna kwestia jedności–wielości w świecie. Sokratejskie rozwiązanie tego problemu polega na założeniu istnienia realnego świata idei. Prawda osiągnana jest drogą abstrakcji od tego, co szczegółowe, do tego, co ogólne. Jej kulminację stanowią idea Dobra (Platon) i Jednego (Plotyn). Szczytowe poznanie dokonuje się na zasadzie ekstazy, zjednoczenia podmiotu z rzeczywistością ostateczną. Natomiast pochodząca od św. Augustyna formuła zasady tożsamości bazuje na założeniu istnienia rozłamu pomiędzy podmiotem i przedmiotem jako fundamentalnego „pęknięcia” w ramach rzeczywistości. Pograżony w wątpliwościach, dotyczących wszystkich przedmiotów świata, podmiot poszukuje pewności w obrębie własnych procesów mentalnych. Prawda uzyskana tą drogą jest nieoddzielna od pewności samego siebie (*self-certainty*) poznającego<sup>150</sup>. Wypracowana w średniowieczu zasada *coincidentia oppositorum*, stosowana m.in. przez Mikołaja z Kuzy i Giordano Bruno, zdaniem Hoppera ma być syntezą obu formuł zasady tożsamości. Wyraża ona fundamentalną dla ontologii protestanckiego teologa ideę. W jej świetle każdy kontrast zakłada leżącą u jego podstaw jedność, na bazie której kontrast ten

---

całą rzeczywistość, naukę lub «logos» o bycie; ontologia jest próbą ustalenia jedności i spójności rzeczywistości w obliczu destrukcyjnych rozłamów, obecnych w ludzkim doświadczeniu rzeczywistości” – tłum. własne. D. Hopper, *Tillich: a Theological...*, s. 107.

<sup>149</sup> Warto przytoczyć słowa Hoppera: „In terms of the earlier study this is the quest for «principles of identity» to bridge the cleavages and unite disparate elements. Such is clearly a major, if not the major, purpose and goal of the *Systematic Theology* (...)”. D. Hopper, *Tillich: a Theological*, s. 129.

<sup>150</sup> Na polu ściśle teologicznym, Sokratejską zasadę tożsamości stosowano w podejściu do dylematów związanych z mistycyzmem, Augustyńską kwestią winy jako pęknięcia w relacji między Bogiem a człowiekiem. Por. D. Hopper, *Tillich: a Theological...*, s. 107.

jest możliwy. Swoje projekty filozoficzne na podstawie tej syntezy budowali Spinoza, Leibniz, Kant, Schelling. Nawiązując do nich, autor *Teologii systematycznej* ma budować własną ontologię również na drodze szukania syntezy pomiędzy dwiema formułami zasady tożsamości, ostatecznie nadając własnej nauce o bycie formę dynamiczną, łączącą przeciwieństwa<sup>151</sup>. Owo niwelowanie przeciwieństw w ramach systemu teologa pogranicza dokonuje się, zdaniem Hoppera, na dwa sposoby. Sposób pierwszy to tzw. porządkowanie hierarchiczne (*hierarchical ordering*). Bazuje ono na Sokratejskiej zasadzie tożsamości, stosowanej w świetle późniejszej tradycji (Kuziańczyk, Bruno, Leibniz). Celem przyświecającym użyciu tego narzędzia jest zabezpieczenie konstruowanej ontologii przed niebezpieczeństwem popadnięcia w jakąkolwiek formę metafizycznego dualizmu. Porządkowanie hierarchiczne służy zapewnieniu jedności i spójności bytu<sup>152</sup>. Drugiego rozwiązania konfliktów ontologicznych dostarcza zasada biegunowości (polaryzacji – *the principle of polarization*), będąca, według Hoppera, adaptacją doktryny *coincidenta oppositorum*<sup>153</sup>. Oba te sposoby radzenia sobie z konfliktami rodzącymi się w sposób nieunikniony w obrębie dynamicznej ontologii pojawiły się już

---

<sup>151</sup> Por. D. Hopper, *Tillich: a Theological...*, s. 107–126. Fragment ten zawiera wykaz antynomii pojawiających się wraz z zastosowaniem poszczególnych formuł zasad tożsamości przez kolejnych filozofów oraz omówienie sposobów przebiegania ich syntez. Zamyka się jednak cały czas w granicach formuł ontologicznych. Nie ma tu próby logicznego sformułowania Sokratejskiej i Augustyńskiej zasady tożsamości. Nie porusza się kwestii logicznego statusu *coincidentia oppositorum*.

<sup>152</sup> Hopper twierdzi, że w *Teologii systematycznej* „porządkowanie hierarchiczne” nazwane jest „metafizyką gradualistyczną” (*gradualistic metaphysics*), powołując się na ST I, s. 233 (215). Tekst ten jednak ściśle odnosi się do filozoficznego ujęcia monarchicznego monoteizmu. Jako przykład zastosowania porządkowania hierarchicznego w *magnum opus* Tillicha, Hopper podaje problem punktu wymiarów jako jedności życia widzianej ponad konfliktami z ST III, s. 15 (23). Por. D. Hopper, *Tillich: a Theological...*, s. 130–132.

<sup>153</sup> Zasada biegunowości jak i poszczególne polaryzacje będą szeroko omówione w następnych ustępach.

w *Mystik und Schuldbewusstsein... W Teologii systematycznej* zdarza się ich łączenie<sup>154</sup>.

### 3. Struktura ontologii

Mimo wyczuwania „podskórnych” niekonsekwencji, wynikających z łączenia elementów pochodzących z różnych tradycji filozoficznych, czytelnik *magnum opus* Tillicha spotyka się z zapowiedzią wykładu ontologii o jasnym i przejrzystym układzie:

Można rozróżnić cztery poziomy pojęć ontologicznych: 1) podstawową strukturę ontologiczną, będącą domyślnym warunkiem kwestii ontologicznej; 2) elementy, które konstytuują strukturę ontologiczną; 3) własności bytu, które są warunkami egzystencji; i 4) kategorie bytu i poznania<sup>155</sup>.

Dalsza analiza ontologicznej myśli protestanckiego teologa przebiegać będzie w oparciu o ten porządek.

#### a) Podstawowa struktura ontologiczna

Podstawową strukturę ontologiczną w ujęciu teologa pogranicza stanowi układ biegunowy jaźń–świat<sup>156</sup>. Wylania się on z założeń py-

---

<sup>154</sup> Np. w konstrukcji polaryzacji wolność–przeznaczenie (*freedom-destiny*). Por. D. Hopper, *Tillich: a Theological...*, s. 129–138.

<sup>155</sup> ST I, s. 164 (154). W *My Search For Absolutes* Tillich nazywa wyszczególnione pojęcia ontologiczne uniwersalnymi strukturami bytu (*universal structures of being*) lub absolutami (*absolutes*). Por. P. Tillich, *My Search for Absolutes...*, s. 75–76.

<sup>156</sup> Biegunowość (*polarity*) dogłębnie przenika całą ontologię Tillicha. Jej koncepcję autor *Teologii systematycznej* zaczerpnął, jak sam wskazuje, od Heraklita. („Dla Heraklita wszystko jest w wewnętrznym napięciu niczym wygięty łuk, we wszystkim bowiem przejawia się tendencja ku dołowi [ziemia], równoważona przez tendencję ku górze [ogień]”. ST I, s. 198 (185)). Typowy układ biegunowy u Tillicha tworzą dwa elementy wzajemnie komplementarne. Pierwszy warunkuje i ogranicza drugi i odwrotnie. Każdy element jest znaczący o tyle, o ile trwa w układzie biegunowym z drugim. Kompletna równowaga pomiędzy elementami, pozostawanie w stałym zbalansowanym napięciu, konstytuuje stabilną strukturę.

tania ontologicznego, które domaga się istnienia pytającego podmiotu i przedmiotu, o który on pyta, czyli podmiotowo-przedmiotowej struktury bytu<sup>157</sup>.

### 1) Jaźń

Wyróżnioną pozycję biegunowości jaźń–świat, czyniącą zeń podstawową strukturę ontologiczną, teolog ujmuje w sposób następujący:

Jaźń posiadająca świat, do którego należy – ta wysoce dialektyczna struktura – poprzedza logicznie i doświadczeniowo wszystkie inne struktury. Jej analiza powinna stanowić pierwszy krok w każdym przedsięwzięciu ontologicznym<sup>158</sup>.

Jak wszystkie pojęcia z pozostałych poziomów, jaźń i świat są pojęciami *a priori*, powstałymi jednak na drodze krytycznej analizy doświadczenia<sup>159</sup>. Ze względu na sposób, w jaki są generowane, mogą

Brak równowagi, defekt jednego z elementów, niszczy cały układ biegunowy. Por. ST I, s. 198 (185); J. H. Randall Jr., *The Ontology of Paul Tillich...*, s. 154. Hopper twierdzi, że koncepcja polaryzacji wyrasta z zasady *coincidentia oppositorum* Mikołaja z Kuzy. Wskazuje również, że idea biegunowości kryje się za używanym przez Tillicha wyrażeniem „dialektyka”. Kłopot w tym, że termin „dialektyka” w *Teologii systematycznej* odnosi się również do konkretnej dialektyki – Heglowskiej. Nader często w *magnum opus* Tillicha pojawia się mechanizm przejścia od tezy przez antytezę do syntezy. To samo wyrażenie oznacza więc dwie różne koncepcje, które niekiedy łatwo pomylić. Tillich nigdzie nie podjął kwestii ich wzajemnych relacji. Por. D. Hopper, *Tillich: a Theological...*, s. 133–134, przyp. 10.

<sup>157</sup> W *Mystik und Schuldbewusstsein...* odpowiednikiem układu biegunowego jaświat jest właśnie polaryzacja podmiot-przedmiot (*subject-object*). Por. D. Hopper, *Tillich: a Theological...*, s. 129.

<sup>158</sup> ST I, s. 164 (154).

<sup>159</sup> Martin wskazuje, że chodzi o analizę fenomenologiczną. Por. B. Martin, *The Existential Theology...*, s. 82. Randall zwraca uwagę na stopień nasycenia tego fragmentu *Teologii systematycznej* pojęciami typowymi dla Kanta. Z jednej strony Tillich zdaje się przejmować pewne koncepcje epistemologii kantowskiej w analizie bytu (możliwość analizy bytu jedynie w „obrębie” podmiotu



okazać się zmienne. Stanowią warunki konieczne każdego doświadczenia – konstytuują jego strukturę<sup>160</sup>. Można odnieść wrażenie, że konstruując układ biegunowy jaźń–świat, Tillich chce pogodzić aprioryzm z empiryzmem.

Doświadczenie ludzkie jest kluczowe<sup>161</sup>. Od niego rozpoczyna się i na nim koncentruje się ontologia, gdyż ludzki podmiot jako jedyny jest prowokatorem ujawnienia się struktury bytu, a zarazem stwarza przestrzeń, w której ta manifestacja może się dokonać:

Człowiek zajmuje centralne miejsce w ontologii nie jako wyróżniający się obiekt pośród innych obiektów, ale jako ten byt, który zadaje ontologiczne pytanie, i w którego samoświadomości można odnaleźć ontologiczną odpowiedź. (...) Człowiek jest zdolny odpowiedzieć sobie na pytanie ontologiczne, ponieważ doświadcza wyraźnie i bezpośrednio struktury bytu i jej elementów<sup>162</sup>.

Związek człowieka z umożliwiającymi poznanie ontologicznymi pojęciami *a priori* jest tak silny, że w tekście *Teologii systematycznej* dochodzi do ich utożsamienia:

---

poznającego), z drugiej zrywa z Kantem, stwierdzając zmienność struktur ontycznych. Por. J. H. Randall Jr., *The Ontology of Paul Tillich...*, s. 151.

<sup>160</sup> Por. ST I, s. 166 (156).

<sup>161</sup> W podejściu do roli doświadczenia w ontologii Tillich podąża za Kantem. Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, VI, *Od Wolffa...*, s. 195.

<sup>162</sup> ST I, s. 168–169 (158). Autor przywołuje w tym miejscu *Dasein* („bycie tu oto”) Heideggera. Tego rodzaju wyakcentowanie roli człowieka przyczyniło się do określenia przez niektórych komentatorów filozofii bytu Tillicha ontologią antropologiczną. Zdaniem Martinego ontologia protestanckiego teologa koncentruje się na bycie jako historycznym człowieku, danym w obecnym doświadczeniu i pamięci historycznej. Por. B. Martin, *The Existentialist Theology...*, s. 81; 83; J. H. Randall Jr., *The Ontology of Paul Tillich...*, s. 151. Morrison również podkreśla początkowo antropologiczny charakter i źródło ontologii Tillicha. Dalej jednak opowiada się za nadaniem jej statusu monistycznej dialektyki transcendentalnej oraz dowodzi, że teolog ze Starosiedla inkorporował w nią woluntarystyczną formę naturalizmu. Trzeba przyznać, że jest to dość odważna interpretacja myśli autora *Teologii systematycznej*. Por. R. D. Morrison II, *Tillich's Telescoping...*, s. 89–90; 106.

(...) człowiek jest świadomy struktur, które umożliwiają poznanie. Żyje w nich i poprzez nie działa. Struktury te bezpośrednio się mu uobecniają. Są nim samym. Podstawowe struktury bytu i wszystkie jej elementy oraz warunki egzystencji tracą swój sens i prawdziwość, jeśli traktujemy je jako obiekty pośród obiektów. (...) Prawdą wszystkich pojęć ontologicznych jest ich zdolność wyrażania tego, co umożliwia podmiotowo-przedmiotową strukturę. Konstytuują one tę strukturę; nie są przez nią regulowane<sup>163</sup>.

Uczynienie pierwotnego doświadczenia człowieka – świadomości ludzkiego ja – punktem początkowym i źródłowym analizy struktury bytu jest znamieniem myśli Augustiańskiej<sup>164</sup>. Ludzkie ja, uznane zresztą przez protestanckiego teologa za najtrudniejszy w ujęciu poznawczym obiekt, potrzebuje dialektycznego dopełnienia w postaci świata, umożliwiającego mu konstruktywne samoodniesienie (*self-relatedness*), które w efekcie jest tożsame z jaźnią:

Człowiek doświadcza siebie jako mającego świat, do którego należy. Podstawowa struktura ontologiczna wywodzi się z analizy tego złożonego związku dialektycznego. Samoodniesienie zawiera się *implicitie* w każdym doświadczeniu. Istnieje coś, co „ma”, i coś, co jest „miane”, a te dwa czynniki stanowią jedność. Pytanie nie brzmi, czy jaźń istnieje. Pytanie brzmi, czy jesteśmy świadomi samoodniesienia. A świadomość tę można tylko zanegować w stwierdzeniu, w którym afirmuje się *implicitie* samoodniesienie, to bowiem doświadczenie jest zarówno w aktach negacji, jak i w aktach afirmacji. Jaźń nie jest rzeczą, która może istnieć lub też nie; jest ona pierwotnym fenomenem, który poprzedza logicznie wszystkie kwestie egzystencji<sup>165</sup>.

<sup>163</sup> ST I, s. 169 (158). Rodzi się wątpliwość: Jeśli pojęcia ontologiczne nie są regulowane przez podmiotowo-przedmiotową strukturę, czy nie powinny być niezmiennie, na przekór wcześniejszym deklaracjom Tillicha?

<sup>164</sup> Por. B. Martin, *The Existentialist Theology...*, s. 83.

<sup>165</sup> ST I, s. 169 (158–159). Fragment stwierdzający afirmację samoodniesienia, nawet w próbie jej negowania, w swej formie przypomina klasyczny tekst

Jaźń (*self*) zarysowuje się jako „świadomość odniesienia” – warunek konieczny jakiegokolwiek doświadczenia, który konstytuuje unię człowieka i jego świata<sup>166</sup>. Dalsze przybliżanie pojęcia jaźni, prócz wyraźnego odniesienia do Kartezjusza, zdaje się również przebiegać w duchu Zygmunta Freuda:

Termin „jaźń” jest szerszy niż termin „ego”. Obejmuje on podświadome i nieświadome „podłoże” samoświadomego ego, jak również samoświadomość (*cogitatio* w sensie kartezjańskim). „Ja-ość” czy samożeśrodkowanie trzeba zatem przypisać w pewnej mierze wszystkim istotom żyjącym, a w kategoriach analogii – wszystkim indywidualnym *Gestalten* nawet w sferze nieorganicznej. (...) Człowiek jest w pełni rozwiniętą i całkowicie ześrodkowaną (przytomną) jaźnią. „Posiada” siebie w formie samoświadomości. Ma jaźń jako ego<sup>167</sup>.

Wyjaśnienie pojęcia jaźni na drodze poszerzenia kartezjańskiego „ego” nie daje w efekcie większej klarowności. „Podłoże” (*basis*) ego, o którym wspomina Tillich, pozostaje jedną, wielką, pomnażającą się niewiadomą ze względu na swoje warianty (podświadome i nieświadome). Wprowadzenie terminologii psychologicznej, mającej za zadanie zapewne urealnić abstrakcyjne pojęcie – dzięki skojarzeniu

---

Arystotelesa o niemożności niefilozofowania. Z jednej strony Tillich podąża drogą idealizmu, poszukując struktur bytu w człowieku. Z drugiej, gdy rozwija własne wglądy poznawcze, zdaje się stać na stanowisku, że struktury bytu są odnajdowane przez człowieka w jego interakcji ze światem. Podążając za Heideggerem, zdarza się jemu samemu, stawać na stanowisku Arystotelesa. Tak konstruowana ontologia raz przyjmuje rysy idealistyczne, innym – naturalizmu empirycznego. Por. J. H. Randall Jr., *The Ontology of Paul Tillich...*, s. 154.

<sup>166</sup> Wydaje się, że mamy tu do czynienia z mocnym wpływem idealizmu pokantowskiego. Jaźń zagarnia, „zawłaszcza” świat. Rodzą się wątpliwości dotyczące możliwości poznania obiektywnego.

<sup>167</sup> ST I, s. 169–170 (159). Wyrażenie końcowe przetłumaczone jako „Ma jaźń jako ego” w oryginale brzmi: „He has an **ego-self**”. Zdaje się ono wskazywać na jaźń przysługującą tylko człowiekowi. *Ego-self* wyłania się w momencie, w którym samożeśrodkowanie osiąga punkt, w którym posiada siebie w pełnej samoświadomości (*self-consciousnes*). Por. B. Martin, *The Existential Theology...*, s. 84.

z empirycznymi danymi psychologicznymi – nie rozjaśnia, lecz zaciemnia i tak już skomplikowany ze względu na dialektyczność obraz jaźni. Dodatkowo na jego podstawie autor nabudowuje pojęcie „Ja-ości” (*selfhood*) równoznaczne z „samoześrodkowaniem” (*self-centeredness*). Można domniemywać, że chodzi tu o właściwość wyizolowania i zachowania własnej tożsamości, skoncentrowania się na sobie ludzkiego podmiotu, w którego jaźni zawsze obecny jest również drugi element biegunowy – świat, o umiejętność spoglądania i wchodzenia w interakcję z wszystkim, co inne, z pozycji własnej jaźni<sup>168</sup>. Jednak przypisanie takiej własności, nawet na zasadzie analogii, obiektom przynależnym do świata nieorganicznego jawi się jako daleko idące nadużycie<sup>169</sup>.

## 2) Świat

Na drugim biegunie układu, jako element warunkujący ludzką jaźń, a zarazem będący przez nią określany, pozostaje świat<sup>170</sup>. W rozumieniu protestanckiego teologa świat to „jedność wielorakości” (*unity of manifoldness*) lub „ustrukturyzowana całość” (*structured whole*)<sup>171</sup>. W oparciu o starożytne koncepcje Tillich sugeruje, że po-

<sup>168</sup> Por. ST I, s. 170 (159).

<sup>169</sup> Martin źródła Ja-ości (*selfhood*) dopatruje się w myśli św. Augustyna. Wykorzystanie pojęć nasuwających skojarzenia z psychoanalizą traktuje jako celowy zabieg Tillicha, mający umożliwić mu rozszerzenie stosowalności pojęcia samoześrodkowania (*self-centeredness*) również na obiekty świata nieorganicznego (przez analogię). Sugeruje to zaprzeczenie przez protestanckiego teologa radykalnemu dualizmowi między człowiekiem a naturą na rzecz kontynuacji zachodzącej między nimi. Miało by to znaleźć odzwierciedlenie w panpsychizmie, charakterystycznym dla jego ontologii. Zob. B. Martin, *The Existentialist Theology...*, s. 190, przyp. 7.

<sup>170</sup> W przypadku innych niż ludzka jaźni Tillich mówi o środowisku. Por. ST I, s. 170 (159).

<sup>171</sup> To drugie, prostsze ujęcie pojawia się w tekście nieco dalej. Zob. ST I, s. 171 (160). W pełnym rozwinięciu brzmi ono: „Świat jest strukturalną całością, która obejmuje i przekracza wszelkie środowiska, nie tylko środowiska bytów, które nie

jęcie to ma oddawać sens całości i jedności, jakie intuicyjnie konstruuje jaźń, próbując nazwać to, co scala i czyni możliwym każde jej doświadczenie, a co nie należy do jej ześrodkowania (*selfhood*):

Człowiek *ma* świat, choć jest zarazem w nim. „Świat” nie jest sumą wszystkich bytów – byłoby to pojęcie nie do pomyślenia. Jak wskazują grecki *kosmos* i łacińskie *universum*, „świat” jest strukturą lub jednością wielorakości. Jeśli mówimy, że człowiek ma świat, na który spogląda, od którego jest oddzielony i do którego należy, myślimy o jakiejś ustrukturuwanej całości, choćbyśmy nawet opisywali ów świat w kategoriach pluralistycznych<sup>172</sup>.

Prezentując spojrzenie na biegunowość jaźń–świat z perspektywy świata, autor *Teologii systematycznej* dostrzega znikomość człowieka, pomimo tego, że istota ludzka pozostaje centralnym punktem odniesienia dla świata. W słowach reprezentanta egzystencjalizmu XX wieku zdają się pobrzmiwać nuty, które wkomponował w ten nurt Pascal. Świat, który swym ogromem może przytłaczać jaźń, nie niszczy jej jednak. Przeciwnie, taki, jakim jest, pozostaje warunkiem koniecznym nie tylko jej zaistnienia i samopoznania (samoodniesienia), ale również jej dalszego funkcjonowania. Dostarcza jej treści, bez których jaźń pozostałaby pustą formą, jak również udostępnia konieczną przestrzeń życiową. Relacja biegunowa zbudowana przez teologa pogranicza, domagając się pewnej „symetryczności” zależności i profitów między elementami składowymi, zdaje się sugerować, że w rewanżu za treść i przestrzeń życiową jaźń daje światu

---

mają w pełni rozwiniętej jaźni, ale i te, w których częściowo żyje człowiek”. ST I, s. 170 (159). Leonard Wheat twierdzi, że pod pojęciem „świat”, którym posługuje się Tillich, kryje się „ludzkość” (*humanity*). Wydaje się jednak, że jego analizy dokonywane uparcie w kluczu Hegłowskim, zakłámują tekst *Teologii systematycznej*. Zawarta w niej ontologia (określana przez Wheat’a *so-called ontology*), jest interpretowana przez pryzmat z góry przyjętych założeń, mocno upraszczających, a co za tym idzie – deformujących oryginalną myśl Tillicha. Zob. L. F. Wheat, *Paul Tillich's Dialectical...*, s. 129–132.

<sup>172</sup> ST I, s. 170 (159).

jego świadomość (*world-consciousness*)<sup>173</sup>. Jednak kwestia ewentualnych profitów, przynoszonych przez jaźń świata, jest wątpliwa<sup>174</sup>. Mimo to, teolog pogranicza podtrzymuje twierdzenie o konieczności jednoczesnego istnienia obu elementów układu biegunowego dla możliwości zaistnienia któregośkolwiek z poszczególnych dwóch elementów, wchodzących w relację dialektyczną<sup>175</sup>. Biegunowość jaźń–świat, jako podstawowa – najogólniejsza struktura ontologiczna, wyznacza horyzont obejmujący wszystkie pozostałe pojęcia ontologiczne.

Gdy człowiek spogląda na swój świat, patrzy na siebie samego jako na nieskończenie małą cząstkę tego świata. Będąc centrum perspektywy, staje się drobiną tego, co jest w nim ześrodkowane, cząstką wszechświata. Struktura ta umożliwia mu spotkanie z samym sobą. Bez swego świata jaźń byłaby pustą formą. Samoświadomość nie miałaby żadnej treści, każda bowiem treść – psychiczna, jak i cielesna – leży w obrębie wszechświata. Nie ma samoświadomości bez świadomości świata, ale

---

<sup>173</sup> To wysoce idealistyczne stwierdzenie, którego wcześniejsze założenie jest z kolei głęboko egzystencjalne – bazuje na oddzieleniu – obcości człowieka w świecie. Choć ten sam element (oddzielenie) występuje w epistemologii fenomenologicznej.

<sup>174</sup> Czy przyrodzie ożywionej, a tym bardziej nieożywionej, w jej istnieniu wpływającym z jej natury, obecność ludzkiej jaźni jest faktycznie do czegośkolwiek potrzebna? Jak rozumieć stwierdzenie „świadomość świata”? Wydaje się, że to czysta abstrakcja – spadek po idealizmie Hegla – u której podstaw leży idealistyczna (czy wręcz romantyczna) wizja świata. Jednak, zdaniem Tillicha, jest to wyraz „drogi środka” pomiędzy subiektywnym idealizmem, obciążonym problemem właściwego ujęcia świata (J. G. Fichte), a obiektywnym realizmem, dla którego kłopotliwe z kolei jest uchwycenie momentu świadomego samoodniesienia (T. Hobbs). Por. ST I, s. 171 (160).

<sup>175</sup> Chodzi nie tylko o zaistnienie, ale o istnienie adekwatne do natury każdego z elementów układu, a możliwe właśnie dzięki partycypacji w biegunowości. W innej swojej pozycji Tillich ujmuje to tak: „Konfrontujący się ze światem człowiek, staje się określoną jaźnią, a będąc określoną (dojrzałą – przyp. własny) jaźnią może stanąć twarzą w twarz ze światem” – tłum. własne. P. Tillich, *The Protestant Era...*, s. 117.

i na odwrót. Świadomość świata możliwa jest tylko na podstawie w pełni rozwiniętej samoświadomości. (...) Wzajemna zależność jaźni jako ego i świata stanowi podstawową strukturę ontologiczną i zakłada wszystkie inne struktury.

Obie strony biegunowości zatracają się, jeśli któraś z nich się zatraci. Jaźń bez świata jest pusta; świat bez jaźni jest martwy<sup>176</sup>.

W ramach dalszych rozważań nad pierwszym poziomem pojęć teorii bytu w *magnum opus* teologa pogranicza pojawia się ustęp pt. *Obiekt logiczny i ontologiczny*<sup>177</sup>. Tillich porusza w nim zagadnienia pojawiające się na styku ontologii i epistemologii. Celem, jaki mu przyświeca, jest wyjaśnienie relacji zachodzącej pomiędzy podstawową strukturą ontologiczną jaźń–świat, a podmiotowo-przedmiotową strukturą rozumu. Jak łatwo się domyślić na podstawie ujęcia przez protestanckiego teologa relacji ontologii do epistemologii, biegunowość jaźń–świat ma charakter źródłowy dla struktury rozumu. Szczegółowe zależności pomiędzy istotnymi terminami obu dziedzin wyglądają tak: strukturą świata jest rozum obiektywny, natomiast jaźń jest po prostu rozumem subiektywnym:

Opisaliśmy świat jako ukonstruowaną całość, i nazwaliśmy jego strukturę „rozumem obiektywnym”. Opisaliśmy jaźń jako strukturę ześrodkowania, i nazwaliśmy tę strukturę „rozumem subiektywnym”<sup>178</sup>.

Kluczem do zrozumienia odpowiedniości zachodzącej pomiędzy tymi pojęciami jest teoria umysłu autora *Teologii systematycznej*, której wyrażony brak zaznaczył się na początku dzieła.

Rozum czyni jaźń jaźnią, mianowicie ześrodkowaną strukturą; rozum też czyni świat światem, mianowicie ustrukturuowaną całością. Bez rozumu, bez *logosu* bytu, byt byłby chaosem, tj. nie byłby bytem, lecz

---

<sup>176</sup> ST I, s. 171 (160).

<sup>177</sup> Nie chodzi w nim o zagadnienia *stricto* logiczne. Pojęcie „obiekt logiczny” należy rozumieć jako „obiekt intencjonalny” – obiekt powstały w umyśle człowieka.

<sup>178</sup> ST I, s. 171 (160).

tylko jego możliwością (*me on*). Ale tam, gdzie jest rozum, istnieją we wzajemnej zależności jaźń i świat. Funkcją jaźni, w której aktualizuje ona swoją racjonalną strukturę, jest umysł, nośnik subiektywnego rozumu. Oglądany przez umysł, świat jest rzeczywistością, nośnikiem rozumu obiektywnego<sup>179</sup>.

W tekście tym, zgodnie z sugestią autora, wyrażenie „rozum” lepiej konsekwentnie zastępować wyrażeniem *logos*. Uniknie się wówczas niebezpieczeństwa popadnięcia w błędne koło. Istnieje takie zagrożenie, gdy próbuje się utożsamić rozum po prostu z ludzkim rozumem. Nie taki rozum teolog pogranicza ma tutaj na uwadze. Chodzi właśnie o wspomniany *logos* bytu, obejmujący zarówno człowieka – szczyt przyrody ożywionej, jak i wszystkie elementy świata nieorganicznego. Zakres oddziaływania *logosu* bytu jest szeroki, przenika całą rzeczywistość, stając się fundamentem obejmującym biegunowość jaźń–świat, wyłaniając jej poszczególne elementy, a następnie umożliwiając ich wzajemne „spięcie się ze sobą”. Pojawiająca się definicja umysłu (*mind*) jest skomplikowana. Niemiecki teolog buduje ją wokół pojęcia jaźni – tożsamej z rozumem subiektywnym. Z jednej strony umysł jest działaniem jaźni, w ramach którego „aktualizuje ona swoją racjonalną strukturę”. Z drugiej strony ten sam umysł jest „nośnikiem” rozumu subiektywnego. Stąd, pamiętając o tożsamości jaźni z rozumem subiektywnym, umysł aktualizuje strukturę i jest nośnikiem rozumu subiektywnego; przy czym wydaje się, że to pierwsze zadanie przysługiwało wcześniej *logosowi* bytu<sup>180</sup>.

---

<sup>179</sup> ST I, s. 172 (161).

<sup>180</sup> Czyżby więc rozum (*logos* bytu) był tożsamy z umysłem (*mind*)? Czy nie popada się w ten sposób w błędne koło? Czy może należy przyjąć, że rozum konstytuuje jaźń, którą wtórnie, jako już ukonstytuowaną, aktualizuje umysł? W kluczu utożsamienia umysłu z *logosem* bytu nie da się odczytać ostatniego zdania cytatu. Sprzeczności się mnożą – jak rozumieć, że umysł jest zarazem „funkcją” – działaniem jaźni i zarazem jej nośnikiem? W czym wyrażać miałoby się działanie jaźni polegające na byciu nośnikiem samej siebie? (Martin w swoim komentarzu zdaje



Omówiwszy kwestię wzajemnej odpowiedniości porządków poznawczego i ontycznego, Tillich koncentruje się na biegunowości podmiot–przedmiot. Dotykając w ramach swojej argumentacji koncepcji zawartych w różnych prądach filozoficznych (filozofia analityczna, naturalizm, idealizm), zmierza finalnie do stwierdzenia konieczności uznania owej biegunowości za stan pierwotny. Rozwiązanie takie ma mieć formę „złotego środka” wobec nurtów opowiadających się za jednym z elementów owego układu jako „dana” pierwotną, z której na dalszym etapie wyprowadza się element drugi<sup>181</sup>.

---

się utożsamiać jaźń (*self*) z umysłem (*mind*), przypisując im obu funkcje nośników rozumu subiektywnego – Zob. B. Martin, *The Existential Theology...*, s. 85.) Można odnieść wrażenie, że ontologia i epistemologia *Teologii systematycznej* nie są ze sobą idealnie zharmonizowane, co nie dziwi, skoro sama ontologia nie do końca jest spójna.

<sup>181</sup> Argumentacja Tillicha, próbująca pogodzić realizm z idealizmem, jest doprawdy zawiła. Obejmuje ukazanie trzech modeli obiektywizacji rzeczywistości, z którą styka się poznający podmiot, a które mają charakter redukcji. Prócz odwołań natury filozoficznej występują w niej również odwołania natury socjologicznej i teologicznej. Ze stanowisk filozoficznych, z którymi polemizuje autor, wymienić należy filozofię analityczną, naturalizm i idealizm. Krytyka obiektywizacji dokonywanej w duchu filozofii analitycznej idzie po linii stwierdzenia stosowania na tej drodze ukrytych założeń ontologicznych – logiczna obiektywizacja, zdaniem protestanckiego teologa, nigdy nie jest „czysto” logiczna. Pozostaje w każdym wypadku głęboko uwarunkowana ontologicznie. Na uwagę zasługuje fakt, że przykład, jakim posługuje się w tym wypadku teolog pogranicza, dotyczy obiektywizacji Boga (który na przekór wysiłkom redukcyjnym pozostaje podmiotem, nawet będąc obiektem logicznym). Przyjdzie powrócić do tego argumentu w rozdziale drugim. Ciekawostką w dyskusji z tendencjami do reifikowania wszystkich elementów rzeczywistości, przez sprowadzenie ich do poziomu całkowicie uwarunkowanej rzeczy, będącej „czystym” obiektem (*Ding*), bez jakichkolwiek elementów subiektywności, jest przypisywanie elementów podmiotowości przez Tillicha również rzeczom, w imię dziwnej zasady, w świetle której: „(...) wszystko przeciwstawia się takiemu losowi, by uchodzić czy być traktowanym jako zwykła rzecz, jako obiekt, który nie ma żadnej podmiotowości” – nawet pospolite narzędzia (np. młotek). Naturalizm krytykowany jest przez teologa pogranicza za niemożność wyprowadzenia subiektywności z obiektywności i podporządkowywanie podmiotowości przedmiotom za pomocą przesłanek socjologicznych. Idealizm, przeciwnie, za niezdolność dokonania płynnego przejścia od czystego podmiotu

Zgodnie z metodą korelacji, stanowisko, do którego w filozofii dochodzi Tillich, otwiera przestrzeń dla odpowiedzi płynącej z objawienia:

Relacja podmiotu i przedmiotu nie jest relacją tożsamości, z której nie można wywieść ani podmiotowości, ani przedmiotowości. Jest to relacja biegunowości. Podstawowej struktury ontologicznej nie da się wywieść. Trzeba ją uznać. Pytanie: „Co poprzedza dwoistość jaźni i świata, podmiotu i przedmiotu?” jest pytaniem, w którym rozum zagląda we własną głębię – głębię, w której znika rozróżnienie i derywacja. Odpowiedzią na to pytanie może być tylko objawienie<sup>182</sup>.

Podstawowa struktura ontologiczna jaźń–świat zakłada elementy konstytutywne, które według porządku określonego przez Tillicha, znajdują się na drugim poziomie pojęć ontologicznych.

#### b) Elementy konstytutywne struktury ontologicznej

Tillich omawia sześć elementów konstytutywnych struktury ontologicznej, zestawiając je parami w następujące układy biegunowe: indywidualizacja–partycypacja, dynamika–forma, wolność–przeznaczenie. Pierwszy element każdej z par oddaje samoodniesienie bytu, podmiotową, subiektywną stronę podstawowej struktury ontologicznej, drugi reprezentuje jej stronę obiektywną, przedmiotową, czyli świat<sup>183</sup>. Owe układy biegunowe, odkrywane w spotkaniu jaźni ze światem, jako elementy kształtujące podstawową strukturę ontologiczną, mają być z powodzeniem odniesione do każdego istniejącego bytu<sup>184</sup>.

---

do stanu rzeczy samej. W obu przypadkach „to, co ma być wywiedzione, wślizguje się ukradkiem w to, z czego ma być wywiedzione. (...) fortel dedukcyjnego idealizmu jest dokładnym odpowiednikiem fortelu redukcyjnego naturalizmu”. Zob. ST I, s. 172–174 (161–163).

<sup>182</sup> ST I, s. 174 (163).

<sup>183</sup> Por. ST I, s. 165 (154–155); 243 (224).

<sup>184</sup> Por. J. H. Randall Jr., *The Ontology of Paul Tillich...*, s. 154. Thatcher sugeruje, że ich odpowiednikami w rzeczywistości wyłącznie ludzkiej są układy: osoba–wspólnota,

## 1) Indywidualizacja–partycypacja

Koncepcja biegunowości indywidualizacji–partycypacji może kojarzyć się z kluczowym dla filozofii starożytnej problemem jedności i wielości w świecie. Jej znaczenie wywodzi się z faktu, że każdy byt, prócz tego, że istnieje jako integralna, ześrodkowana w sobie całość, przynależy jednocześnie do rzeczywistości rozciągającej się poza jego własnymi granicami<sup>185</sup>. Przystępując do prezentacji pierwszego elementu polaryzacji, protestancki teolog pisze:

Indywidualizacja nie jest cechą charakterystyczną szczególnej sfery bytów; jest ona elementem ontologicznym, a przeto *jakością* wszystkiego. Jest ukryta w każdej jaźni i ją konstytuuje, co znaczy, że w analogiczny przynajmniej sposób jest ukryta w każdym bycie i go konstytuuje. Sam termin „indywidualny” wskazuje na wzajemną zależność samoodniesienia i indywidualizacji. Ześrodkowany w sobie byt nie może być podzielony<sup>186</sup>.

---

witalność–intencjonalność, autotranscendencja–samozachowanie. Trzeba jednak zauważyć, że zarówno witalność–intensjonalność jak i autotranscendencja–samozachowanie są omawiane w odniesieniu do układu dynamiki i formy. Na bazie polaryzacji wolności i przeznaczenia Tillich omawia układ spontaniczność–prawo, który stosuje się do rzeczywistości poza-ludzkiej (odwrócony porządek omawiania). Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 64. Hopper wskazuje na zbieżności zachodzące pomiędzy biegunowościami wymienionymi w *Teologii systematycznej*, a polaryzacjami opisywanymi przez Tillicha w *Mystik und Schuldbewusstsein...* Układy jaźń–świat i dynamika–forma są rozwinięciami biegunowości podmiot–przedmiot z licencjackiego traktatu protestanckiego teologa. Podobnie polaryzacja indywidualizacja–partycypacja odpowiada biegunowości jedno–wiele (*one-many*). Z kolei w układzie wolność–przeznaczenie zbiegają się myśli dotyczące dwóch biegunowości pojawiających się w *Mystik und Schuldbewusstsein...* – wolności–konieczności (*freedom-necessity*) oraz wolności–losu (*freedom-fate*). Por. D. Hopper, *Tillich: a Theological...*, s. 129. Interpretację drugiego poziomu pojęć ontologicznych dokonaną przez Leonarda Wheat’a wypada określić jako „egzotyczną” i odrzucić w całości. Por. L. F. Wheat, *Paul Tillich's Dialectical...*, s. 132–135.

<sup>185</sup> Por. B. Martin, *The Existentialist Theology...*, s. 87.

<sup>186</sup> ST I, s. 174–175 (163).

Indywidualizacja (*individualization*) jest więc elementem ontologicznym konstytuującym każdą jaźń i w niej obecnym, będącym punktem jej oparcia, samoodniesienia, integralności, świadomości własnych granic. Autor *Teologii systematycznej* podtrzymuje trudne do zaakceptowania stanowisko idealistyczne o analogicznym odniesieniu tego pojęcia również do pozaludzkiej części *universum*. Rozwijając motyw integralności, podaje przykłady z życia niższych gatunków zwierząt<sup>187</sup>. Indywidualizacja jest nieodłącznym elementem jaźni – „«Ja-ość» i indywidualizacja są różne pojęciowo, ale w rzeczywistości są nierozłączne”<sup>188</sup>. Całkowicie zindywidualizowanym bytem w systemie niemieckiego teologa zasadniczo jest sam człowiek, a inne byty (zwierzęta, rzeczy) – o ile zostaną przez człowieka włączone w jego egzystencję<sup>189</sup>.

---

<sup>187</sup> Por. ST I, s. 175 (163–164). Trzeba jasno stwierdzić, że analogie stosowane przez Tillicha pomiędzy rzeczywistością świata osobowego i pozaludzką są daleko przesadzone. O ile jego analizy ontologiczne przekonują w odniesieniu do bytu ludzkiego, o tyle w odniesieniu do świata zwierząt czy przyrody nieożywej są zupełnie nieprzekonujące. Jeszcze jaskrawiej zaznaczy się to w próbie aplikowania biegunowości wolności i przeznaczenia do zachowania się cząstek subatomowych, na zasadzie analogii do polaryzacji spontaniczność–prawo. Odkrywanie jakiegoś elementu w spotkaniu osobowego ja ze światem i automatyczne generalizowanie go i przenoszenie na wszystkie byty nie musi się sprawdzać. Por. B. Martin, *The Existentialist Theology...*, s. 107. W praktyce sztucznego unifikowania praw funkcjonujących w świecie osobowym i nieosobowym zaznacza się wyraźny wpływ motywów romantycznych (jedność człowieka z przyrodą), które wraz z motywami rewolucyjnymi najmocniej oddziaływały na Tillicha we wczesnych latach jego pracy twórczej. Te dwa prądy ścierały się jednak w umyśle protestanckiego teologa do końca jego życia. Jak sam autor stwierdza: „The balance of these motives has remained the basic problem of my thought and of my life ever since”. P. Tillich, *Autobiographical Reflections*, w: Ch. W. Kegley, R. W. Bretall, *The Theology of Paul Tillich*, The Macmillan Company, New York 1959, s. 9; Por. D. Hopper, *Tillich: a Theological...*, s. 25.

<sup>188</sup> ST I, s. 175 (164). Dygresja Tillicha dotycząca podziału jaźni, przy jednoczesnym zachowaniu jej integralności – jest niezrozumiała. Nawet w odniesieniu do człowieka jako podstawowego bytu ontologii teologa pogranicza.

<sup>189</sup> Por. ST I, s. 175 (164). Tillich wskazuje również na okresy historyczne i układy społeczne, w ramach których nie każdy człowiek „osiągał indywidualizację”

Człowiek rozpatrywany jako ja-ość tworzy układ biegunowy ze światem, z którym wchodzi w relacje. Rodzi się pytanie dotyczące warunków koniecznych powstania relacji. Elementem ontologicznym stojącym u podstaw kategorii relacji nawiązywanych przez poszczególne indywidua jest partycypacja (*participation*):

W biegunowym zestawieniu z indywidualizacją, partycypacja jest fundamentem kategorii relacji jako podstawowy element ontologiczny. Bez indywidualizacji nic by nie istniało jako czynnik odniesienia. Bez partycypacji kategoria relacji nie miałaby żadnej bazy w rzeczywistości. Każda relacja obejmuje pewnego rodzaju partycypację. (...) Element partycypacji gwarantuje jedność rozdartego świata i umożliwia uniwersalny system relacji<sup>190</sup>.

Partycypacja w pierwszym rzędzie umożliwia zaistnienie relacji jaźni z jej własnym światem. Każdy element indywidualny podlega i uczestniczy w działaniu świata, które jest weń wymierzone. Odwołując się do Mikołaja z Kuzy i Leibniza, Tillich sugeruje słuszność idei ograniczonej obecności wszechświata w każdym indywiduum. W tym kontekście człowiek urasta do rangi mikrokosmosu, w którym świat jest obecny bezpośrednio, w oparciu o *logos* wspólny ludzkiemu umysłowi i światu. Dzięki zdolności posługiwania się rozumem, językiem i uniwersaliami, człowiek teoretycznie znosi granice własnego poznania. Uniwersalia pozwalają mu partycypować w najodleglejszych fragmentach badanej rzeczywistości<sup>191</sup>.

---

(niewolnicy, kobiety, dzieci) – jak gdyby nie był to faktycznie element ontyczny, a raczej prawo będące kwestią umowy społecznej. Następuje tu dziwne pomieszanie porządku ontycznego z kulturowo-socjologicznym. Dodatkowo uzasadnienie stanowiska zdaje się mieć charakter błędnego koła.

<sup>190</sup> ST I, s. 177 (165–166).

<sup>191</sup> Por. ST, I s. 176 (164–165). Uczestnictwo w badanej rzeczywistości za pośrednictwem uniwersaliów, zdaniem Tillicha, jest ontologicznym fundamentem unii poznawczej pomiędzy podmiotem poznającym a poznawanym obiektem. Jest to jakieś rozwiązanie problemu „przecinania się” logosów.

Elementy biegunowości indywidualizacji–partycypacji wzajemnie wpływają na stopień własnej doskonałości i tworzonego razem układu. Perfekcyjną formą indywidualizacji, dla protestanckiego teologa, jest osoba (*person*). Pojawienie się osoby na jednym biegunie wzbudza pojawienie się wspólnoty na drugim – jako doskonałej formy partycypacji. Wspólnota (*communion*) jest najwyższym poziomem życia, w którym może uczestniczyć człowiek. Daje początek innej jaźni – nie wspólnotowej, lecz indywidualnej<sup>192</sup>. Wspólnota jest warunkiem ukształtowania się osoby właściwej:

Partycypacja jest dla jednostki esencjalna, nie zaś akcydentalna. Żadna jednostka nie istnieje bez partycypacji i żaden byt osobowy nie istnieje bez bytu wspólnego. Osoba jako w pełni rozwinięta indywidualna jaźń jest niemożliwa bez innych w pełni rozwiniętych jaźni. (...) Nie ma zatem osoby bez spotkania z innymi osobami. Osoby mogą wzrastać tylko we wspólnocie osobowego spotkania. Indywidualizacja i partycypacja wzajem od siebie zależą na wszystkich poziomach bytu<sup>193</sup>.

Fundamentalne znaczenie filozoficzne, jakie ma przysługiwać ontologicznej strukturze indywidualizacji i partycypacji, wywodzić

---

<sup>192</sup> Pojawienia się doskonałości w układzie biegunowym indywidualizacja–partycypacja nie da się określić od strony chronologicznej. Wprawdzie Tillich sugeruje, że to doskonałość indywidualizacji indukuje doskonałość partycypacji, jednak zaraz potem wskazuje na pojawienie się zupełnie innej indywidualnej jaźni na bazie wspólnoty. Rozwiązanie wskazujące na dwa różne poziomy doskonałości indywidualizacji zdaje się przeczyć sensowi wyrażenia „doskonałość”, chyba że stopień drugi znamionowałby inny aspekt, z którego indywidualizacja jest rozpatrywana. Wydaje się jednak, że bliższy duchowi Tillicha i jego zamysłowi biegunowości jest proces zachodzący symultanicznie.

<sup>193</sup> ST I, s. 176–177 (165). Zależność powstania osoby od spotkania ze wspólnotą może być zapożyczona przez Tillicha od Martina Bubera, w myśli którego ego staje się „Ja” dopiero w spotkaniu z „Ty”. Będzie to zarazem opowiedzenie się przeciw stanowisku Sartre’a, w świetle którego jednostka dąży do unicestwienia niezależnego od siebie podmiotu, jak i przeciw stanowisku Kierkegaarda, podkreślającego znaczenie izolacji w kształtowaniu się osobowości człowieka. Por. B. Martin, *The Existentialist Theology...*, s. 87, 108.

się ma z rozwiązania sporu między nominalizmem i realizmem, którego, zdaniem autora *Teologii systematycznej*, dostarcza<sup>194</sup>. Postawa nominalistyczna w ontologii kładzie nacisk na indywidualizację. Sprzyja relacji kontrolującej w epistemologii. Ostatecznie prowadzi do empiryzmu i pozytywizmu – stanowisk krytykowanych przez teologa pogranicza, szczególnie w swych skrajnych wydaniach<sup>195</sup>. Realizm z kolei, podkreślając element partycypacji, sprzyja relacji poznania przez uczestnictwo. Ma jednak tendencję do kreowania rzeczywistości wtórnej, poza rzeczywistością empiryczną i niwelowania elementu indywidualnego. Układ biegunowy zatem, idąc tym tokiem rozumowania, powinien zachować i aktualizować pozytywne elementy nominalizmu i realizmu, znosząc jednocześnie ich błędy. Indywidua są realne, a zarazem partycypują w strukturach uniwersalnych, nie tworząc jednak w ten sposób wtórnej rzeczywistości poza rzeczywistością doświadczalną<sup>196</sup>.

## 2) Dynamika–forma

Drugą biegunowością drugiego poziomu pojęć ontologicznych jest układ dynamika–forma (*dynamics–form*), doświadczany przez człowieka jako korelacja witalności i intencjonalności<sup>197</sup>. Jego omówienie Tillich rozpoczyna od przybliżenia swojego rozumienia formy:

Byt jest nieodłączny od logiki bytu, struktury, która czyni go tym, czym jest i która użycza rozumowi mocy uchwytywania go i kształtowania.

---

<sup>194</sup> ST I, s. 177–178 (166). Definicja nominalizmu na bazie tekstu – prąd umysłowy przypisujący realność ontologiczną wyłącznie jednostce, traktujący uniwersalia jako werbalne znaki wskazujące na podobieństwa zachodzące pomiędzy bytami jednostkowymi. Realizm – prąd umysłowy uznający uniwersalia za esencjalne struktury rzeczy, realnie bytujące w jednostkach. ST I, s. 177–178 (166).

<sup>195</sup> Skrajny nominalizm, zdaniem Tillicha, jest nie do obrony. Nie może wytłumaczyć fenomenu poznania rzeczywistości przez człowieka.

<sup>196</sup> Por. J. H. Randall Jr., *The Ontology of Paul Tillich...*, s. 154.

<sup>197</sup> B. Martin, *The Existentialist Theology...*, s. 88.

„Bycie czymś” znaczy posiadanie jakiejś formy. Stosownie do biegunowości indywidualizacji i partycypacji istnieją szczególne i ogólne formy, ale w bycie aktualnym są one nierozdzielne. Dzięki ich zespoleniu każdy byt staje się bytem określonym. Cokolwiek traci swą formę, traci swój byt. Formy nie powinno się przeciwstawiać treści. Forma, która czyni rzecz tym, czym ona jest, jest jej treścią, jej *essentia*, jej określoną mocą bycia<sup>198</sup>.

W świetle przytoczonego fragmentu definicja formy przedstawia się w sposób następujący: jest to logika bytu (*logic of being*), struktura nadająca bytowi tożsamość i własność bycia poznawanym przez ludzki umysł<sup>199</sup>. Cytowany tekst zawiera niejasność. Chodzi o stwierdzenie istnienia form szczególnych i ogólnych, pojawiających się w odpowiedzi na funkcjonowanie wcześniej omawianej biegunowości wobec konkretnego bytu, które jednak w ramach pojedynczego bytu ulegają zespoleniu (*union/Einheit*). Owo zespolenie form ma konstytuować określony byt i pozostaje warunkiem koniecznym jego istnienia<sup>200</sup>. Forma bytu utożsamiona zostaje przez teologa z treścią, esencją i mocą bycia danego bytu. To dosyć kłopotliwe równanie<sup>201</sup>.

---

<sup>198</sup> ST I, s. 178 (166). Logicznym odpowiednikiem tak rozumianej formy zdaje się być konotacja.

<sup>199</sup> Stosowanie do teorii poznania Tillicha – mamy tu zachowane dwa wymiary jednego aktu poznawczego – uchwytowanie i kształtowanie (*grasping and shaping/ergreifen und umgestalten*).

<sup>200</sup> Czy to oznacza, że forma jednostkowa konkretnego bytu jest sumą form szczególnych i ogólnych, przejawiających się w nim? Problem utraty bytu przy utracie formy – do którego stopnia i których form utrata niweluje byt?

<sup>201</sup> Szczególnie jego ostatni element – moc bycia, który nasuwa skojarzenia raczej z biegunem przeciwnym – dynamiką. Choć w następującej partii *Teologii systematycznej* Tillich koncentruje się na rozdziale treści i formy w wytworach kultury ludzkiej. Podobnie esencja. Wyraża ona m.in. zdolność zachowania siebie przez rzecz przechodzącą ze stanu potencjalnego do aktualnego. Nie nadaje się tym samym do zestawienia z dynamiką na zasadzie biegunów opozycyjnych. Tillich w sposób nie do końca przemyślany biegunowość formy–dynamiki skojarzył z przeciwstawieniem bytu–stawania się. Właściwą kontrapozycją dla stawania



Definicja elementu dynamicznego jest zapośredniczona w pojęciu formy. Ma charakter dość enigmatyczny i zdaje się, niestety, krzyżować z ujęciem swego partnerskiego elementu biegunowości.

Każda forma coś formuje. Pytanie brzmi: „Co jest tym «czymś»?”. Nazwaliśmy to „dynamiką” (...) Dynamiki (...) nie można uważać za coś, co jest; nie można też jej uważać za coś, co nie jest. Jest ona *me on*, potencjalnością bytu, który jest niebytem w przeciwieństwie do rzeczy mających formę, i mocą bytu w przeciwieństwie do czystego niebytu<sup>202</sup>.

Dynamika jest więc kształtowaną przez formę potencjalnością i mocą bytu<sup>203</sup>. Tillich przestrzega jednak przed jej prostą konceptualizacją na dwa sposoby. Po pierwsze, stwierdza, że źródło tego pojęcia nie należy szukać w filozofii. Po drugie, wskazuje na kontekst

---

się jest spoczynek, nie byt. Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 68. Ciekawostką tych rozważań jest przyznanie przez protestanckiego teologa, że problem formalizmu jest problemem postawy człowieka. Czyżby więc sam autor wycofywał się z własnej koncepcji elementu formalnego jako części esencjalnej struktury rozumu człowieka?

<sup>202</sup> ST I, s. 179 (167). Thatcher twierdzi, że definicja dynamiki zawiera elementy sprzeczne – Augustyńskie rozumienie *me on* jako negatywnej mocy bytu, jak i rozumienie *me on* Schellinga – pozytywnej mocy bytu. Może to być moc bytu przewyżniającego niebyt lub moc niebytu przewyżniającego byt. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 68. Wydaje się jednak, że zachowanie podanych przez Tillicha określeń *me on* i *ouk on* uściśla wystarczająco tę definicję. Co nie zmienia faktu, że zdaje się ona zawierać elementy wspólne z definicją formy.

<sup>203</sup> W obu definicjach pojawia się utożsamienie z mocą bytu (*power of being/Seinsmächtigkeit*), przez co można odnieść wrażenie, że definicje te się krzyżują. W definicji formy jest to już określona, zdeterminowana moc bycia, podczas gdy w objaśnieniu dynamiki zdaje się chodzić o moc bycia jeszcze niezdeteterminowaną. Ze względu jednak na wysoki stopień abstrakcji pojęcia wyjściowego trudno uchwycić realną różnicę. Dla Thatcher'a nieszczęśliwa konstrukcja drugiego biegunowości drugiego poziomu pojęć ontologicznych poddaje w wątpliwość spójność całego systemu. Jego zdaniem, jeśli w ogóle za uzasadnione uznano by wprowadzenie relacji bipolarnej (szczególnie w życie Boga), jej elementy składowe trzeba by skorygować. Elementowi dynamicznemu jako zasadzie kreatywnej nadać tradycyjne, Tomaszowe znaczenie *actus purus*, zaś elementowi formalnemu to, które zawiera w sobie pojęcie *logosu*. Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 68–69.

mitologiczno-symboliczny jako właściwy dla uchwycenia znaczenia budowanego pojęcia. W kontekst ten wpisują się tak różne od siebie składowe jak: *tohu-wa-bohu* z *Księgi Rodzaju*, *Urgrund* (bezdeń) Böhme'go, wola Schopenhauera, wola mocy Nietzschego, nieświadomość Hartmanna i Freuda, *élan vital* (pęd życiowy) Bergsona, konflikt Schelera i Junga. To, co łączy te koncepcje, a zarazem czyni je adekwatnymi punktami odniesienia dla stosowanego przez Tillicha pojęcia dynamiki, to ich funkcja symbolicznego wskazywania na coś, czego nie można nazwać, co jeszcze nie ma bytu, co pozostaje nie-uformowanym elementem ontologicznym, przeciwnym czystej formie<sup>204</sup>.

Niejako na marginesie tych rozważań, na kartach *magnum opus* protestanckiego teologa pojawia się krótka dygresja dotycząca ewolucji pojęcia niebytu w refleksji teologicznej świata zachodniego. Zdaniem teologa pogranicza, antyczna filozofia grecka utożsamiała niebyt z materią i dopatrywała się w nim jednej z dwóch, obok formy, zasad ostatecznych. Chrześcijaństwo dążyło do ulokowania

---

<sup>204</sup> ST I, s. 179 (167). Autor do każdego z pojęć zaleca podejście przez analogię. Biegunowość forma–dynamika wydaje się zdradzać również mocne wpływy Schellinga, o których Tillich nie wspomina wprost. Pojęcie dynamiki mogło zostać protestanckiemu teologowi zasugerowane przez potencję (*Potenz*) filozofa z Leonbergu. Bóg w ujęciu Schellinga zawierał w sobie wieczne stawanie się i wieczny byt, zasadę witalności i zasadę formy. Pierwsza potencja jest irracjonalnym elementem w Bogu równoważonym przez element racjonalny (*logos*). Wachlarz określeń stosowanych przez Schellinga dla opisu dwóch elementów wyróżnionych w Bogu jest przebogaty. Pierwszy element jest określany jako zasada przypadkowości, wolności, wola gruntu, subiektywność, pierwotna materia, Boża egzystencja, czy zasada A; drugi jako zasada konieczności, wola miłości, obiektywność, Duch, esencja, doskonałość, zasada B. Istota tkwiła nie w nazwach, ale we wzajemnych relacjach przeciwstawnych elementów. Za Böhmem, wspomnianym bezpośrednio przez Tillicha, pierwszy element można jeszcze określić jako zasadę ciemności czy barbarzyńskie pryncypium, ślepa moc oszajana przez wprowadzający strukturę *logos*, razem z nią stanowiący w Bogu autentyczny dualizm. Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 65–66. Dla Thatchera jest to dalekie odejście od rozumienia *me on*. Jeśli odwołać się do zasad Jednego i Diady, nie ma tu dalekiego odejścia od myśli Platona.

tej zasady w Bogu jako koniecznej dla zachowania dynamicznej wizji Jego egzystencji. Niemiecki teolog twierdzi, że statyczne, tomistyczne ujęcie Boga jako *actus purus* poniosło pod tym względem porażkę<sup>205</sup>. Kolejnymi próbami wprowadzenia elementu witalności w obraz Boga miały być wysiłki czynione przez mistycyzm protestancki (bazujący na Dunsie Szkocie i Lutrze), romantyzm oraz późniejsze filozofie życia i procesu. Wysiłki te oscylowały pomiędzy niebezpieczeństwami, z jednej strony popadnięcia w statyczny schemat tomistyczny, z drugiej utraty boskości rysowanego obrazu. Usiłowania te, zdaniem Tillicha, dowiodły jednego – niezbywalności dynamicznego elementu w strukturze ontologicznej, na której chce bazować wiarygodna teologia o znaczeniu egzystencjalnym:

(...) żadna ontologia, która znosi dynamiczny element w strukturze bytu, nie jest w stanie wyjaśnić natury procesu życiowego, ani mówić w sposób znaczący o boskim życiu<sup>206</sup>.

Układ biegunowy dynamiki i formy, jak pozostałe poziomy pojęć ontologicznych, jest doświadczany przez człowieka w ramach jego krytycznego wglądu we własną strukturę. Na tej drodze rozpoznawany jest przez *ego-self* jako struktura polarna – witalności i intencjonalności (*vitality and intentionality*)<sup>207</sup>. Czym jest witalność? Protestancki teolog definiuje ją, odnosząc się do koncepcji Bergsona:

Witalność jest mocą, która utrzymuje istotę żyjącą przy życiu i rozwoju. *Élan vitale* jest twórczym pędem żywej substancji we wszystkim, co dąży w życiu ku nowym formom<sup>208</sup>.

---

<sup>205</sup> Tillich błędnie interpretuje Tomaszowe pojęcie *actus purus* jako statyczne. Myli czysty akt z czystą aktualnością. Greckie pojęcie odpowiadające *actus purus* – *energeia* – ma zdecydowanie dynamiczny charakter. Utożsamiając *actus purus* z formą, protestancki teolog popełnił poważny błąd, czyniąc swój układ biegunowy niemal sprzeczny. Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 67.

<sup>206</sup> ST I, s. 179–180 (168).

<sup>207</sup> ST I, s. 180 (168).

<sup>208</sup> ST I, s. 180 (168).

W odniesieniu do człowieka termin ten oznacza obecny w nim nieukierunkowany element dynamiczny, nieograniczony żadną strukturą *a priori*, który znajduje swe ujście w szeroko zakrojonej, twórczej działalności, ustanawiającej nowe światy, techniczne czy duchowe królestwa. W swej witalności człowiek jest w stanie przekroczyć własną naturę<sup>209</sup>.

Witalność człowieka jest warunkowana przez jego intencjonalność. Intencjonalność odpowiada formie na poziomie ludzkim i jako taka jest „racjonalną strukturą subiektywnego rozumu zaktualizowaną w procesie życiowym”<sup>210</sup>. Teolog pogranicza uznaje ten termin za trafniejszy od pojęcia „racjonalności”, gdyż, prócz wskazywania na posiadanie rozumu, podkreśla on jego aktualizację. Co dokładniej autor przez to rozumie?

(...) „intencjonalność”, (...) oznacza powiązanie z sensownymi strukturami, wzywanie się w uniwersalia, uchwytywanie i kształtowanie rzeczywistości. W tym kontekście „intencja” nie oznacza woli działania w jakimś celu; oznacza ona życie pozostające w napięciu z (i ku) czymś obiektywnie ważnym<sup>211</sup>.

Jak w każdym układzie tego typu występującym w myśli niemieckiego teologa, oba człony trwające w korelacji są od siebie współzależne. Element intencjonalności nadaje twórczej witalności człowieka kształt i orientację na istotne dla niego treści. Natomiast żywotny element tego zestawienia, dążący do ustalenia nowych form, zdaje się popychać człowieka do przekraczania samego siebie. Oba elementy stanowią podstawę jego autotranscendencji (*self-transcendence*) i samozachowania (*self-conservation*)<sup>212</sup>. Proces przekraczania samego siebie, w sposób, jaki przedstawia go tekst *Teologii systematycznej*, ma charakter paradoksalny, polega na łączeniu przeciwieństw:

---

<sup>209</sup> Por. ST I, s. 180 (168).

<sup>210</sup> ST I, s. 180 (168).

<sup>211</sup> ST I, s. 180 (168–169).

<sup>212</sup> Por. ST I, s. 180–181 (169).

Dynamiczny charakter bytu zakłada właściwą wszystkiemu tendencję do przekraczania siebie i tworzenia nowych form. Jednocześnie wszystko dąży do zachowania własnej formy jako podstawy swej autotranscendencji. Dąży do zespolenia tożsamości i różnicy, spoczynku i ruchu, przechowania i zmiany. Nie sposób przeto mówić o bycie, nie mówiąc przy tym o stawaniu się. Stawanie się jest równie autentyczne w strukturze bytu, jak i to, co pozostaje niezmiennie w procesie stawania się. I na odwrót, stawanie się byłoby niemożliwe, gdyby nic się w nim nie zachowywało jako miara zmian<sup>213</sup>.

Zaznacza się tu problem ciągłości (kontynuacji) i nieciągłości towarzyszący rozważaniom dotyczącym problemu zmiany. Dla Tillicha zmiana jest elementem koniecznym bytu. Ta kwestia jest jasna. Mniej jasne są szczegóły procesu zachodzenia zmiany. Co konkretnie ulega przemianie, a co pozostając niezmiennie przemianę tę umożliwia? Protestantcki teolog wskazuje na rozwój pojedynczego człowieka jako na ilustrację autotranscendencji opartej o samoza-chowanie. Odwołuje się również do biologicznej teorii ewolucji. Nie uszczegóławia jednak swojej myśli w tym względzie<sup>214</sup>.

Ludzka autotranscendencja, w świetle *Teologii systematycznej*, jest zarazem ograniczona jak i nieograniczona. Ograniczona jest na poziomie biologicznym. Człowiek nie może przekroczyć struktury, która czyni możliwymi jego historyczność i intencjonalność<sup>215</sup>. Jego struktura wyznaczona przez warunki biologiczne, która ostatecznie przejawia się w jego osobistej wolności, stanowi podstawę

---

<sup>213</sup> ST I, s. 181 (169). Problem stawania się jest jednym z naczelných problemów rozważanych przez logików parakonsystentnych. Pozostaje rozpatrzyć wzajemną korespondencję tekstów Tillicha i przedstawicieli tej gałęzi logik pod względem ich zbieżności. Prezentując swe poglądy na ten temat, Tillich krytycznie odwołuje się do filozofii procesu, jako gubiącej element tożsamości oraz do myśli Bergsona, jako zachowującej zarówno element zmiany, jak i ciągłości.

<sup>214</sup> Por. ST I, s. 181 (169).

<sup>215</sup> B. Martin, *The Existentialist Theology...*, s. 89.

samozachowania i granicę człowieczeństwa<sup>216</sup>. Nieograniczona jest na poziomie ludzkim. Tam, co prawda, strukturą warunkującą pozostaje jaźń, ale z jej pomocą człowiek faktycznie może przekraczać siebie w każdym kierunku<sup>217</sup>. Co więcej, otaczając siebie tworam własnej autotranscendencji (techniczne formy przekraczające naturę, formy kultury), przeobraża nieustannie siebie samego<sup>218</sup>.

### 3) Wolność–przeznaczenie

Ostatnią biegunowością drugiego poziomu pojęć ontologicznych jest układ wolność–przeznaczenie (*freedom–destiny*). Ma on kluczowe znaczenie dla podstawowej struktury ontologicznej jaźń–świat, jak i dla teologii:

Trzecią ontologiczną biegunowością jest biegunowość wolności i przeznaczenia, w której opis podstawowej struktury ontologicznej i jej elementów osiąga zarówno swe wypełnienie, jak i punkt zwrotny. Wolność w biegunowości z przeznaczeniem jest tym strukturalnym elementem, który umożliwia egzystencję, przekracza bowiem esencjalną konieczność bytu, nie niszcząc jej. (...) pojęcie wolności jest równie ważne dla teologii, jak pojęcie rozumu. Objawienia nie można zrozumieć bez pojęcia wolności<sup>219</sup>.

Wolność jest niezwykle doniosłym elementem ontologicznym, gdyż w ramach myśli egzystencjalnej Tillicha definiuje człowieka: „Człowiek jest człowiekiem, ponieważ ma wolność”<sup>220</sup>. Tylko dojrzała,

<sup>216</sup> Por. ST I, s. 181–182 (170). Tillich pisze: „«Nadczłowiek» w sensie biologicznym byłby czymś poniżej człowieka, ten bowiem ma wolność, a progu wolności nie można przestąpić biologicznie”. ST I, s. 181–182 (170).

<sup>217</sup> Por. ST I, s. 181 (169).

<sup>218</sup> Por. ST I s. 182 (170).

<sup>219</sup> ST I, s. 182 (170). O szczególnym znaczeniu biegunowości wolność–przeznaczenie dla Tillicha świadczy fakt, że tylko do niej odnosi się w *My Search For Absolutes...* Zob. P. Tillich, *My Search for Absolutes...*, s. 79–80.

<sup>220</sup> ST I, s. 182 (170). W innej pracy Tillich definiuje wolność tak: „Freedom is the structure of being (body, psyche, mind) that is able to know and to act according to universal principles and that is also able to contradict these principles

ludzka jednostka, rozpatrywana jako integralna całość, jest właściwym podmiotem wolności:

Wolność nie jest wolnością jakiejś funkcji („woli”), ale człowieka, tj. tego bytu, który nie jest rzeczą, lecz kompletną jaźnią i rozumną osobą. (...) Powinno się mówić o wolności człowieka, sygnalizując, że każda część i każda funkcja, która konstytuuje człowieka jako osobową jaźń, partycypuje w jego wolności. Obejmuje to nawet komórki jego ciała, o ile uczestniczą one w konstytucji jego osobowego centrum<sup>221</sup>.

Opis ludzkiego doświadczenia wolności w wydaniu protestanckiego teologa sprowadza się do etymologicznej analizy szeregu trzech następujących po sobie pojęć – rozważ, decyzji i odpowiedzialności. Rozważa, interpretowana przez pryzmat łacińskiego *librare*, to akt ważenia argumentów i motywów. Decyzja jest finalizującą akt ważenia reakcją osoby, sprowadzającą się do odcięcia, wykluczenia niektórych możliwości. Obraz cięcia przywodzi na myśl gra słów angielskich *decision/incision*, a wykluczenia niemieckie *scheiden*<sup>222</sup>. Wreszcie odpowiedzialność (*responsibility*) to zobowiązanie człowieka do odpowiedzi (*to respond*) na pytanie o podjętą przez niego w sposób wolny decyzję. Na dwóch pierwszych etapach człowiek wyraźnie stoi ponad treściami, którymi się zajmuje, nie jest w nie uwikłany, jest od nich wolny<sup>223</sup>.

---

and to fall under swing of self-destructive compulsions”. P. Tillich, *The Nature of Man*, „Journal of Philosophy” 43 (1946) 676 cyt. za B. Martin, *The Existentialist Theology...*, s. 192, przyp. 34. Tillich nazywa również wolność prawdziwą „naturą” egzystującego podmiotu. Por. P. Tillich, *The Nature of and the Significance of Existential Thought*, „Journal of Philosophy” 53 (1956) 745–746 cyt. za B. Martin, *The Existentialist Theology...*, s. 192–193, przyp. 34.

<sup>221</sup> ST I, s. 183 (171). Wolności człowieka jako całości Tillich przeciwstawia wolność woli. Odizolowana wola staje się rzeczą, a ta, w systemie protestanckiego teologa, z definicji jest całkowicie zdeterminowana. Por. J. L. Adams, *Paul Tillich's Philosophy of Culture...*, s. 25–27.

<sup>222</sup> Więcej na temat decyzji w rozumieniu Tillicha zob. J. L. Adams, *Paul Tillich's Philosophy of Culture...*, s. 23–25.

<sup>223</sup> Por. ST I, s. 184 (171–172). Kończąc etymologiczny opis doświadczenia ludzkiej wolności, Tillich wskazuje na centrum jaźni jako siedlisko i organ wolności

Specyfika podejścia egzystencjalnego do problemu wolności rzutuje również na drugi człon biegunowości – przeznaczenie. *Homo sapiens* jest wolny, „ale ma wolność tylko w ramach biegunowej zależności wzajemnej z przeznaczeniem”<sup>224</sup>. Jego wolność, choć realna, nie jest absolutna<sup>225</sup>. Przeznaczenie, podobnie jak wolność, w ramach refleksji egzystencjalnej nabiera wyjątkowego znaczenia<sup>226</sup>. Tillich określa je tak:

Nasze przeznaczenie jest tym, z czego wynikają nasze decyzje; jest ono bezgranicznie szeroką podstawą naszej ześrodkowanej „ja-ości”; jest konkretnością naszego bytu, która czyni wszystkie nasze decyzje *naszymi* decyzjami. (...) Przeznaczenie nie jest jakąś obcą mocą, która wyznacza to, co mi się przydarzy. Jest mną samym jako dane, uformowane przez naturę, historię i mnie samego. Moje przeznaczenie jest podstawą mej wolności; moja wolność uczestniczy w kształtowaniu mego przeznaczenia<sup>227</sup>.

Przeznaczenie zdaje się więc oznaczać całe naturalne „uposażenie” człowieka, umożliwiające i warunkujące jego wolność; coś, co w tomizmie zamknęlibyśmy w pojęciu natury dopominającej się dopełnienia przez łaskę. To cały bagaż życiowych doświadczeń danej jednostki, wszystko, co ją ukształtowało, a co nosi ona w sobie. Przywodzi to na myśl sumę wszystkich możliwych uwarunkowań,

---

człowieka. To dziwne, zważywszy na to, że wcześniej wyraźnie wskazywał, że cały człowiek jest podmiotem wolności. Problem znika, jeśli protestancki teolog ma na myśli *ego-self*.

<sup>224</sup> ST I, s. 182 (170).

<sup>225</sup> Por. B. Martin, *The Existentialist Theology...*, s. 91.

<sup>226</sup> Specyfika ujęcia problemu wyklucza, zdaniem Tillicha, posługiwanie się pojęciami: konieczność, determinizm, indeterminizm – jako nieodpowiednimi. Konieczność jest zakwalifikowana w *Teologii systematycznej* do kategorii. Jej przeciwieństwem jest możliwość. Determinizm i indeterminizm odnoszą się do rzeczy i obiektów, nie uwzględniając wyjątkowej pozycji człowieka. Jako takie, według protestanckiego teologa, wklajają się w tautologie i sprzeczności. Nie są w stanie w ogóle uwzględnić kategorii prawdy. Por. ST I, s. 182–183 (170–171).

<sup>227</sup> ST I, s. 184–185 (172).



jakim podlega człowiek – historycznych, społecznych, kulturowych, fizycznych, biologicznych, psychicznych itd. Wszystko to, co warunkuje i ogranicza jego wolność, mając tym samym wpływ na jego bieżące decyzje, a finalnie na jego los ostateczny<sup>228</sup>.

Przeznaczenie, podobnie jak wolność, jest czymś wyłącznie ludzkim, odnoszonym do rzeczywistości pozaludzkiej tylko przez analogię<sup>229</sup>. Na tej drodze, w odniesieniu do całego świata pozaludzkiego, pojawia się biegunowość spontaniczności i prawa (*spontaneity-law*). Tillich twierdzi, że na wszystkich poziomach natury każdy byt reaguje spontanicznie, zgodnie z zasadami własnej samoześrodkowanej struktury, ale w granicach ustalonych przez prawo szerszej całości:

(...) w naturze spontaniczność zespala się z prawem w ten sposób, w jaki wolność zespala się z przeznaczeniem w człowieku. Prawo natury nie uchyla reakcji samoześrodkowanych *Gestalten*, ale wyznacza nieprzekraczalne dla nich granice<sup>230</sup>.

Trudno nie odnieść wrażenia, że ta część refleksji *Teologii systematycznej* ma charakter programowy, żeby nie powiedzieć – ideologiczny. Traktowanie przez analogię do człowieka całej rzeczywistości ma na celu rozciągnąć biegunowość wolności i przeznaczenia na wszystko, co istnieje: „Biegunowość wolności i przeznaczenia

---

<sup>228</sup> Por. ST I, s. 185 (172). Tillich odróżnia przeznaczenie (*destiny*), które wchodzi w korelację z wolnością, wskazując na jej warunki i granice, od *fatum* (*fate/Schicksal*), które jest prostym zaprzeczeniem wolności, niezdołnym do korelacji z nią. W *My Search For Absolutes*, ukazując wolną decyzję jako wypadkową wolności i przeznaczenia, Tillich lokuje poszczególne elementy w podmiocie i pośrednio definiuje je tak: „He was free, neither dependent on destiny alone nor on freedom alone, in his decision. It came out of the uniting center of his whole being, within which and centered by it was the whole of his life experiences, the whole of the movements within his body up to the moment of his decision, his destiny that he is this individual and no other”. P. Tillich, *My Search for Absolutes...*, s. 79.

<sup>229</sup> Por. ST I, s. 185 (173). „Bóg nie ma przeznaczenia, ponieważ *jest* wolnością”. Por. ST I, s. 185 (173).

<sup>230</sup> ST I, s. 186 (173).

jest wiążąca dla wszystkiego, co jest”<sup>231</sup>. Można odnieść wrażenie, że to wymuszona walka ze stanowiskiem deterministycznym, w oparciu o słabą argumentację.

Wyszczególniając trzy układy biegunowe, Tillich mógł mieć na uwadze nerwy (idee przewodnie) klasycznych sporów filozoficznych toczonych przez wieki. To, czy te trzy polaryzacje wyczerpują zbiór układów koniecznych do ukonstytuowania podstawowej struktury ontologicznej jaźń–świat, pozostaje pytaniem otwartym<sup>232</sup>.

### c) Własności bytu warunkujące egzystencję

Trzeci poziom pojęć ontologicznych, w ujęciu nadanym mu przez autora *Teologii systematycznej*, jest najtrudniejszy w odbiorze. Dzieje się tak ze względu na pojawiającą się na nim kategorię skończoności, wpływającą na elementy wszystkich pozostałych poziomów<sup>233</sup>. Trzeba również przyznać, że uporządkowany dotychczas schemat wykładu protestanckiego teologa na tym etapie zaczyna się załamywać i nie podąża już w kierunku jasno wydzielonego ustępu, poświęconego czwartemu poziomowi pojęć ontologicznych. Poziom ten pojawia się mimochodem, w cieniu rozważań nad skończonością. Na przekór tym trudnościom, wydaje się, że właśnie na trzeciej kondygnacji swego ontologicznego „gmachu” Tillich podejmuje najbardziej fundamentalne kwestie dla swego systemu: bytu i niebytu, esencji i egzystencji. Sposób ich ujęcia mocno zaciąży na jego

<sup>231</sup> ST I, s. 186 (173).

<sup>232</sup> Komentatorzy wskazują, że z łatwością można wskazać więcej, jednak żaden z nich nie podaje przykładów. Zob. J. H. Randall Jr., *The Ontology of Paul Tillich...*, s. 155; B. Martin, *The Existentialist Theology...*, s. 108. Z drugiej strony, sam Tillich w *My Search For Absolutes* zauważa: „The search for these structures is an everlasting task”. P. Tillich, *My Search for Absolutes...*, s. 76.

<sup>233</sup> Randall uznaje skończoność za pojęcie centralne ontologicznych analiz Tillicha, ponieważ to ona prowadzi człowieka do postawienia z całą mocą kwestii Boga, na którą finalnie ukierunkowana jest ontologia *Teologii systematycznej*. Por. J. H. Randall Jr., *The Ontology of Paul Tillich...*, s. 156.

refleksji teologicznej i prezentowanym przez niego obrazie Boga<sup>234</sup>. W ramach wprowadzenia niemiecki teolog tak zarysowuje zagadnienie i cel, który przyświeca jego badaniom na tym etapie:

Trzeci poziom pojęć ontologicznych wyraża zdolność bytu do istnienia oraz różnicę między bytem esencjalnym a egzystencjalnym. (...) Zadaniem ontologii na trzecim poziomie jest przeto analiza skończoności w jej biegunowej relacji z nieskończonością, jak również w jej stosunku do wolności i przeznaczenia, bytu i niebytu, esencji i egzystencji<sup>235</sup>.

Pierwszymi pojęciami poddanymi analizie na omawianym stadium są byt (*being*)<sup>236</sup> i niebyt (*nonbeing*), z naciskiem na niebyt.

#### 1) Byt i niebyt

Zgodnie z wymową pytania ontologicznego to niebyt bardziej przykuwa ciekawość człowieka. Kwestia jego charakteru nigdy nie

---

<sup>234</sup> Por. ST I, s. 166 (156).

<sup>235</sup> ST I, s. 165 (155).

<sup>236</sup> W dziale ontologicznym swego *magnum opus* Tillich nie przedstawia ścisłej definicji bytu. Nie daje również jego opisu równego temu, jakim obdarza niebyt. Ze względu na dialektyczność niebytu teoretycznie jest to usprawiedliwione. W praktyce pozostaje pewien niedosyt. Korzystając z innych dzieł Tillicha, jak i antycypując dalsze fragmenty *Teologii systematycznej*, należy stwierdzić, że protestancki teolog utożsamia samobyt z Bogiem. Owo utożsamienie jest kluczem do zrozumienia całego jego systemu i jego wizji wzajemnej relacji filozofii i teologii. W *Theology of Culture* Tillich pisze: „The question of the two Absolutes can be answered only by the identification of the philosophical Absolute with the *one* element of the religious Absolute. The *Deus est esse* is the basis of all philosophy of religion. It is the condition of a unity between thought and religion which overcomes their, so to speak, schizophrenic cleavages in personal and cultural life”. P. Tillich, *Theology of Culture*, Oxford University Press, London–Oxford–New York 1959, s. 22. Relacja samobytu do bytu skończonego zostanie omówiona w rozdziale poświęconym Bogu. Tu wystarczy wspomnieć, że teolog pogranicza, podążając za tradycją Platońską w chrześcijaństwie, uznaje partycypacje bytów w samobycie jako w ich gruncie bytu (wpływ Plotyna). Przypisuje status bytu we właściwym sensie jedynie Bogu, inne byty traktując jako mieszaniny bytu z niebytem stojące w połowie drogi

przestała pobudzać ludzkiej myśli<sup>237</sup>. Tillich wyróżnia dwa możliwe scenariusze zniwelowania problemu niebytu – logiczny i ontologiczny. Pierwszy z nich polega na sprowadzeniu niebytu wyłącznie do poziomu treści sądu logicznego, abstrakcyjnego pojęcia oderwanego od jakiegokolwiek związku z rzeczywistością:

Można twierdzić, że niebyt jest sądem negatywnym, wyzbytym ontologicznego znaczenia. Musimy na to odpowiedzieć, że każda logiczna struktura, która jest czymś więcej niż zwykłym igraniem możliwymi relacjami, jest zakorzeniona w strukturze ontologicznej. (...) ta właśnie struktura, która umożliwia sądy negatywne, dowodzi ontologicznego charakteru niebytu. Jeżeli człowiek nie uczestniczy w niebycie, żadne sądy negatywne nie są możliwe; w gruncie rzeczy żadne sądy jakiegokolwiek rodzaju nie są możliwe. Tajemnicy niebytu nie można rozwiązać, przeobrażając go w typ sądu logicznego<sup>238</sup>.

Wypowiedź ta zawiera istotne założenia metodologiczne, którymi kieruje się Tillich. Dla protestanckiego teologa logika jest zakorzeniona w ontologii, struktury logiczne biorą swój początek od struktur bytu. Logika oderwana od porządku rzeczywistego nabiera charakteru gier językowych<sup>239</sup>. Co za tym idzie, zdolność po-

---

między Bogiem a niebytem (wpływ Eckharta). Odnoszenie pojęcia bytu zarówno do Boga, jak i stworzeń wskazuje na pewną kontynuację łączącą Boga z bytami, którym On udziela istnienia. Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 25–39.

<sup>237</sup> Niebyt jest wdzięcznym pojęciem dla prezentacji eklektyzmu ontologicznego Tillicha. Może przyjmować wiele znaczeń. Trudno w takiej sytuacji o koherentność systemu, zwłaszcza że poszczególne znaczenia mogą wywodzić się z różnych, również przeciwnych sobie nurtów filozoficznych, teologicznych i mistycznych. Thatcher podaje sześć znaczeń niebytu u Tillicha, zastrzegając, że nie wyczerpuje tematu: negacja faktu (*ouk on*); negacja myśli (*me on*); czynnik wprowadzający skończoność; dialektyczna, pozytywna zasada w Bogu; dialektyczna zasada negatywna napotykana np. w otchłani (*abyss*) i niepokoju; niebyt natury mistycznej. Zob. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 61.

<sup>238</sup> ST I, s. 187 (174–175).

<sup>239</sup> Jest to stanowisko, które można przypisać Arystotelesowi. Por. W. Kneale, M. Kneale, *The Development of Logic...*, s. 27.

sługiwania się negatywnymi sędami przez człowieka jest dla autora *Teologii systematycznej* potwierdzeniem istnienia w rzeczywistości struktur czyniących takie orzekanie możliwym. Chcąc być bardziej precyzyjnym, to w człowieku, jako jednym z bytów rzeczywistych o wyjątkowej strukturze, może zaistnieć rozróżnienie między bytem a niebytem w sytuacji np. zawiedzionego oczekiwania. Zdaniem niemieckiego teologa jest to moment, w którym człowiek „musi odzielić się od swego bytu w sposób, który umożliwi mu spoglądanie nań jako na coś obcego i wątpliwego”<sup>240</sup>. Warunkiem możliwości takiej sytuacji jest jednoczesne uczestniczenie człowieka w bycie i niebycie<sup>241</sup>.

Ontologiczny scenariusz zniwelowania problemu niebytu prowadzi się, zdaniem Tillicha, do zanegowania jego dialektycznej natury:

Ontologiczna próba uniknięcia tajemnicy niebytu stosuje strategię pozbawiania go charakteru dialektycznego. Jeśli zestawi się absolutnie kontrastowo byt i nicność, niebyt jest pod każdym względem wyłączony z bytu; wszystko jest wykluczone z wyjątkiem samobytu (tj. wykluczony jest cały świat). Nie może być żadnego świata, jeśli nie ma dialektycznej partycypacji niebytu w bycie<sup>242</sup>.

W świetle tych słów efektem zanegowania dialektycznego charakteru niebytu ma być konieczność uznania tylko i wyłącznie samobytu. Traktując byt i niebyt jako pojęcia sprzeczne, oddające dopełniające się struktury rzeczywistości, bez żadnych punktów styecznych, prowadzi się do sytuacji, w której świat jest nie do pomyślenia. Uzasadniając konieczność dialektycznego podejścia do kwestii niebytu, protestancki teolog odwołuje się do koncepcji, które pojawiły się w filozoficznych szkołach antycznych, dzięki właściwościom starożytnej greki:

---

<sup>240</sup> ST I, s. 187 (175).

<sup>241</sup> Por. ST I, s. 187 (174–175).

<sup>242</sup> ST I, s. 187 (175).

Tajemnica niebytu wymaga dialektycznego ujęcia. Geniusz greckiego języka dał możliwość odróżnienia dialektycznego pojęcia niebytu od pojęcia niedialektycznego, nazywając to pierwsze *me on*, to drugie zaś *ouk on*. *Ouk on* jest „niczym”, nie mającym żadnej w ogóle relacji do bytu; *me on* jest „niczym”, mającym dialektyczną relację do bytu. Szkoła platońska utożsamiała *me on* z tym, co nie ma jeszcze bytu, ale co może stać się bytem, jeśli zjednoczy się z esencjami lub ideami. Ta tajemnica niebytu nie została jednak uchylona, gdyż pomimo jego „nicości” niebytowi przypisano moc sprzeciwiania się całkowitej unii z ideami. *Me-ontyczna* materia platonizmu reprezentuje element dualistyczny, który tkwi w podstaw wszelkiego pogaństwa i jest ostatecznym podłożem tragicznej interpretacji życia<sup>243</sup>.

Tekst *Teologii systematycznej* może wskazywać na to, że jej autor dialektyczne pojęcie bytu *me on* utożsamia z Platońską Diadą. U Platona Jedno i Diada to dwie pierwotne zasady, tworzące strukturę biegunową, wzajemnie domagające się swojej obecności. Razem stanowią trzeci wymiar świata – rzeczywistość źródłową dla idei i liczb idealnych – a więc ostateczne źródło całej rzeczywistości<sup>244</sup>.

<sup>243</sup> ST I, s. 187–188 (175). Tillich rozróżnienie niebytu jako *me on* i *ouk on* zaczerpnął od Platona. Posługuje się oboma tymi pojęciami. Zdarza mu się je mylić. *Ouk on* w *Państwie* Platona oznacza „całkowicie nieznanne i niepoznawalne”, jest czystą nicością lub negacją faktu, pozbawioną statusu ontologicznego; *me on* – zasadą różnicy i inności. Thatcher sugeruje, że Tillich nadinterpretował znaczenie *me on*, które u Platona miałoby oddawać nie aktywną zasadę ontologiczną, lecz jedynie logiczną negację. Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 49–50. Praca Thatcher'a nie uwzględnia osiągnięć nowszych badań nad Platonem. Bardziej słuszna wydaje się interpretacja dialektycznego niebytu w kluczu Platońskiej Diady, o której milczą komentatorzy twórczości Tillicha. Zakłada ona jednak niesamowitą intuicję Tillicha w stosunku do myśli Platona.

<sup>244</sup> Struktura rzeczywistości u Platona przedstawia się następująco: szczytowe miejsce zajmują pierwsze i najwyższe zasady: Jedno i Diada nieokreślona. Poniżej znajduje się poziom idei, obejmujący liczby i figury idealne, metaidee i idee szczegółowe. Kolejny poziom, zstępując „w dół”, to poziom bytów matematycznych, obejmujący przedmioty arytmetyki, planimetrii, stereometrii, astronomii, muzyki, jak i duszę świata oraz dusze w ogóle. Jest to nadal poziom tego, co inteligibilne. Najniższy poziom to świat fizyczny postrzegalny zmysłowo. Relacje

Są też Platońską odpowiedzią na podstawowy problem metafizyczny starożytnych – problem jedności i wielości. Jedno jest czymś ponad bytem (*melius ente* – lepsze niż byt), absolutnie niepodzielnym, bezwzględnie prostym<sup>245</sup>. Diada jest czymś poniżej bytu. W tym sensie jest nie-bytem. Stanowi „nieokreśloną Dwoistość” tego, co wielkie-i-małe. W obu tych kierunkach dąży do nieskończoności, stąd nazywana jest również „Diadą nieskończoną”<sup>246</sup>. Odpowiada za strukturalną dwoistość, nierówność, zróżnicowanie, wielość. Będąc „materią inteligibilną”, niezdeteminowaną i nieokreśloną wielością, stanowi substrat dla działania Jednego<sup>247</sup>. Źródłem wszelkiej wielości i różnorodności bytów jest działanie Jednego, determinującego przeciwstawną mu Diadę. Byt jest mieszanym, syntezą jedności i wielości, tego, co wprowadza granice i nieograniczonego. Stanowi jedność-w-wielości<sup>248</sup>.

Tillich sugeruje, że mimo odrzucenia przez chrześcijaństwo pojęcia *me-ontycznej* materii ze względu na *creatio ex nihilo*, problem

---

zależności ontologicznej zachodzącej pomiędzy poszczególnymi poziomami są jednokierunkowe – poziom niższy jest zależny od poziomu wyższego. Jeśli chodzi o stopniowalność bytu w ujęciu Platona, porządek wygląda tak: bytem w pełnym znaczeniu jest to, co inteligibilne i wieczne, a więc idee i byty matematyczne. Bytem cząstkowym, niepełnym jest to, co powstaje, ginie i staje się. Granicą bytu czy, lepiej powiedzieć, przeciwieństwem bytu pełnego jest nie-byt. Wiedza prawdziwa budowana na drodze poznania rozumowego dotyczy bytu pełnego, do bytu niepełnego odnosi się mniemanie (*doksa*), wobec nie-bytu możliwa jest tylko ignorancja. Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, II, *Platon...*, s. 158–161.

<sup>245</sup> Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, II, *Platon...*, s. 118; 150.

<sup>246</sup> W *Filebie* – *Apeiron* – to, co nie-zdeterminowane, nie-określone, nie-kresne (bezkres), rozwijające się nieustannie w dwóch przeciwnych kierunkach. Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, II, *Platon...*, s. 153. *Apeiron* to termin pochodzący od Anaksymandra. Adams odwołuje się do niego dla wypuklenia nieskończenia twórczego i jednocześnie tragicznie destruktywnego aspektu gruntu i otchłani u Tillicha. Por. J. L. Adams, *Paul Tillich's Philosophy of Culture...*, s. 32.

<sup>247</sup> W *Filebie* – *Peras* – granica – to, co determinuje, wprowadza miarę i proporcję, z natury jest Jednym. Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, II, *Platon...*, s. 154.

<sup>248</sup> Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, II, *Platon...*, s. 111–119.

dialektycznego niebytu w teologii pozostał. Wymienia takie koncepcje teologiczne, jak: ujęcie grzechu jako „niebytu” przez Augustyna czy teorię śmiertelności stworzeń<sup>249</sup>. Najistotniejszą kwestią teologiczną obciążoną problemem dialektycznego niebytu jest jednak kwestia samego Boga.

Dialektyczna kwestia niebytu była i jest problemem teologii afirmatywnej. Jeśli Bóg nosi miano Boga żywego, jeśli jest gruntem twórczych procesów życia, jeśli historia ma dla niego znaczenie, jeśli obok Niego nie ma żadnej zasady negatywnej, która mogłaby tłumaczyć zło i grzech, jak można uniknąć umieszczenia dialektycznej negatywności w samym Bogu? Pytania takie zmusiły teologów do dialektycznego powiązania niebytu z samobytem, i w konsekwencji z Bogiem. *Ungrund* (bezdeń) Böhmego, „pierwsza potencjalność” Schellinga, „antyteza” Hegla, „to, co przygodne” i „to, co dane” w Bogu i we współczesnym teizmie, „meoniczna wolność” Bierdiajewa – wszystko to są przykłady problemu dialektycznego niebytu, wywierającego wpływ na chrześcijańską doktrynę Boga<sup>250</sup>.

Problem dialektycznego niebytu nie obciąża teologii negatywnej. W tym ujęciu nauki o Bogu, zdaniem teologa pogranicza, niebyt oznacza byt „poza każdym konkretnym predykatem”, „nie bycie niczym szczególnym”, ostatecznie samobyt<sup>251</sup>. W odniesieniu do teologii pozytywnej, orzekającej o Bogu, stawia on ważką tezę: jeśli Bóg ma być Bogiem żywym, tłumaczącym rzeczywistość – dialektyczny niebyt musi być weń wprowadzony, musi się w Bogu zawierać, stanowić Jego fragment. Przy tak poważnej i daleko idącej tezie teologicznej pewne zastrzeżenia może budzić szereg myślicieli,

---

<sup>249</sup> Zob. ST I, s. 188 (175–176).

<sup>250</sup> ST I, s. 188–189 (176).

<sup>251</sup> Ważne, bo samobyt jest technicznym pojęciem Tillicha. Protestantcki teolog wskazuje więc pośrednio na jego pochodzenie od teologii negatywnej. Szczegółowe omówienie tego pojęcia, jak również pojęć mocy bytu i gruntu bytu, będzie miało miejsce w rozdziale II.



na których się powołuje. Wszyscy oni, choć poruszający kwestie Boga, są zaliczani w poczet filozofów, nie teologów<sup>252</sup>.

Powołując się na reprezentantów egzystencjalizmu XX-wiecznego, Heideggera i Sartre'a, autor wskazuje, jak bardzo kwestia dialektycznego niebytu jest kluczowym problemem dla człowieka:

(...) dialektyczny problem niebytu ma charakter nieunikniony. Jest to problem skończoności. Skończoność jednoczy byt z dialektycznym niebytem. Ludzka skończoność, czyli stworzoność, jest niezrozumiała bez pojęcia dialektycznego niebytu<sup>253</sup>.

Dla czytelności obrazu Boga, jak i obrazu człowieka, problem niebytu w ujęciu dialektycznym ma fundamentalne znaczenie. Jego naturalnym przedłużeniem jest kwestia skończoności (*finitude*) i nieskończoności (*infinity*). W powyższym fragmencie *Teologii systematycznej* skończoność człowieka jako bytu o wyróżnionej pozycji w świecie jest utożsamiona z jego stworzonością<sup>254</sup>. Bardziej filozo-

---

<sup>252</sup> W ujęciu Böhmego Bóg to wieczna Nicość (*ein ewig Nichts*), która musi stać się Czymś (*Ichts*). Będąc wieczną otchłanią, posiada w sobie wolę, mocą której przeobraża się w Grunt w trakcie tajemniczego procesu teogonii. W ten sposób Nicość posiada wymiar kreatywnej zasady w Bogu, zawierającej w sobie wszystko, czym może się stać, jak ziarno. Bóg jako taki jest gwałtownym, spontanicznym ruchem pomiędzy zasadami. Ruch ten ma charakter walki przeciwieństw w bycie wszystkich bytów, zmierzającej do zwycięstwa jednego i śmierci drugiego z biegunów. Samonarodziny bytu są gwałtownym, choć tymczasowym podbojem niebytu, który czyni Boga aktualnym, wyrwa Go z wiecznej ciszy. Koncepcja ta tchnie wschodnim mistycyzmem. U Schellinga niebyt jest pozytywną zasadą potencjalności, z której bierze się każdy ruch i zmiana. Bóg jest „aktywowany” przez obecną w nim pierwotną moc, zasadę – „czystą potencjonalność”. Ślady tych teogonii można odnaleźć w tekście *Teologii systematycznej*, gdy mowa o Bogu, który wiecznie tworzy siebie, wiecznie przewycięża negatywny biegun bytu w sobie samym, w trakcie swej nieustającej aktywności (Zob. ST I, s. 252 (233)). Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 54–55.

<sup>253</sup> ST I, s. 189 (176).

<sup>254</sup> Thatcher przestrzega przed utożsamianiem skończoności z egzystencją. Nie są to synonimy w myśli Tillicha. Skończoność przynależy do porządku esencjalnego. Stworzony byt jest skończonością. Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 120.

ficzną definicję skończoności, podaną przez Tillicha, można oddać tak: skończoność to byt ograniczony przez niebyt<sup>255</sup>. W określeniu tym zaznacza się mocna zależność od Platońskiej myśli o Jednym i Diadzie. Z definicji wyjątkową pozycję wobec skończoności zachowuje niebędący stworzeniem samobyt. Jako moc bytu, bez początku i bez końca, przekracza on denotację pojęcia skończoności. Wydaje się zupełnie wolny od niebytu<sup>256</sup>.

Byt ograniczony przez niebyt jest skończonością. Niebyt występuje jako „jeszcze nie” bytu i jako „już nie” bytu. Konfrontuje on to, co jest, z określonym końcem (*finis*). Odnosi się to do wszystkiego, z wyjątkiem samobytu – który nie jest „rzeczą”. Jako moc bytu, samobyt nie może mieć początku ani końca. Inaczej bowiem powstałby z niebytu. Ale niebyt – poza relacją do bytu – jest dosłownie niczym. Byt poprzedza niebyt w zakresie ontologicznej ważności, jak wskazuje samo słowo „niebyt”. Byt jest początkiem bez początku, końcem bez końca. Jest on swym własnym początkiem i końcem, inicjalną mocą wszystkiego, co jest. Jednakże wszystko, co uczestniczy w mocy bytu, jest „zmieszane” z niebytem. Jest bytem w procesie wychodzenia od niebytu i zmierniania ku niemu. Jest czymś skończonym<sup>257</sup>.

W kwestii niebytu protestancki teolog utrzymuje, że uwolniony od relacji dialektycznej z bytem staje się dosłownie niczym. Wydaje

---

<sup>255</sup> Definicja ta jest nieco kłopotliwa od strony logicznej. Można wobec niej postawić zarzut błędu przesunięcia kategoriałnego. Skończoność, w powszechnym rozumieniu, przynależy do kategorii własności, akcydensów. Byt – do kategorii bytu, substancji. Thatcher wskazuje na jej Hegłowskie pochodzenie. W *The Science of Logic* Hegel nazywa skończoność „bytem określonym” (*determinate being*) przez „granicę” (*limit*). Granica miała oddziaływać w sposób negatywny na byt, nadając mu określone determinanty. Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 121.

<sup>256</sup> Jest to dziwne, ze względu na wcześniej przedłożoną przez Tillicha tezę o konieczności wprowadzenia dialektycznego niebytu w byt Boga. Nasuwają się dwa rozwiązania powstałej wątpliwości. Pierwsze: samobyt na poziomie ontologicznym nie jest tożsamy z Bogiem. Drugie: w tym miejscu Tillich posługuje się inną koncepcją niebytu, nie zaznaczając swego odejścia od koncepcji wcześniejszej.

<sup>257</sup> ST I, s. 189 (176–177).

się jednak, że to zakłada już inne rozumienie niebytu niż w przypadku jego ujęcia dialektycznego; przejście od niebytu *me on* do *ouk on*. Podkreślenie dominującego znaczenia bytu odbywa się w duchu rozwijania ontologicznej zasady tożsamości. Wcześniejsza wzmianka o samobycie oraz nadanie bytowi własności samobytu świadczą o ich utożsamieniu. Potwierdza to zależność Tillicha od myśli Eckharta, odnoszącej wyrażenie „byt” do Boga i lokującej inne byty pomiędzy Nim a nicością, jako faktyczne mieszanki bytu z niebytem, partycypujące w Bogu.

## 2) Skończoność i nieskończoność

Skończoność przenika wszystkie dotychczas omówione poziomy ontologiczne. Zarówno podstawowa struktura ontologiczna, jak i elementy zakładają pojęcie skończoności<sup>258</sup>. Pojawia się ono natychmiast i bezwarunkowo wraz z jakąkolwiek formą określoności.

---

<sup>258</sup> Relacji skończoności do elementów ontologicznych Tillich poświęca osobny ustęp *Teologii systematycznej*. Najogólniej rzecz ujmując, skończoność niesie ze sobą zagrożenie niebytem w stosunku do biegunowego układu elementów, skutkując niepokojem. W spojrzeniu na indywidualizację–partycypację przez pryzmat skończoności otrzymuje on biegunowość osamotnienia i całkowitej kolektywizacji (*loneliness–complete collectivization*). Biegunowość dynamiki i formy dotknięta przez skończoność niesie ze sobą zagrożenie ze strony chaosu lub sztywnych form (*chaos–rigid form*), podobnie jak witalności–intencjonalności zagraża forma finalna i chaotyczna bezforemność (*final form–chaotic formlessness*). Człowiek zanurzony w swoją wolność i przeznaczenie, w perspektywie własnej skończoności staje wobec niebezpieczeństwa utraty zarówno jednego, jak i drugiego: wolności – na skutek konieczności zawartych w swoim przeznaczeniu, przeznaczenia – przez przypadkowość zamkniętą w jego wolności. Utrata przeznaczenia przez człowieka jest postradaniem sensu własnego bytu. Można więc mówić o biegunowości arbitralności i bezsensowności (*arbitrariness–meaninglessness*). Ponieważ skończoność przekłada się na możliwość rozbicia elementów ontologicznych przez zniszczenie jednego z biegunów, ostatecznie oznacza możliwość zapadnięcia się podstawowej struktury ontologicznej, a więc i jaźni. Balans pomiędzy elementami czyni człowieka tym, czym esencjalnie on jest. Gdy zostaje naruszony, a powstałe tarcie rozrywa unie elementów, człowiek traci swą ontologiczną, esencjalną strukturę.

Bycie czymś – to nie bycie niczym innym. Bycie tu i teraz w procesie stawania się – to nie bycie tam i wtedy. Sytuację tę wyrażają wszystkie kategorie myśli i rzeczywistości. Bycie czymś – to bycie skończonym<sup>259</sup>.

W takim układzie jedynie to, co niczym nieuwarunkowane i totalnie nieokreślone, byłoby zdolne przekroczyć granice wyznaczone przez skończoność bytu. Jednak już sam człowiek jest poniekąd do tego zdolny. Co prawda, doświadcza on swojej skończoności w całym zakresie swego istnienia, co podkreślają pierwsze elementy omówionych wcześniej układów biegunowych (ja, indywidualizacja, witalność, wolność), ale już świadomość i jego uwikłanie w drugie elementy tych układów (świat, partycypacja, intencjonalność, przeznaczenie) rodzą w nim poczucie możliwości przekroczenia skończoności w procesie autotranscendencji. W umyśle człowieka wytwarza się pojęcie nieskończoności, posiadające jednak wyjątkowy charakter pojęcia kierującego (*directing concept*).

(...) nieskończoność wiąże się ze skończonością inaczej niż wiążą się ze sobą inne biegunowe elementy. Jak wskazuje negatywny charakter tego słowa, jest ona określona przez dynamiczną i wolną autotranscendencję bytu skończonego. Nieskończoność jest pojęciem kierującym, nie zaś konstytuującym. Nakierowuje ona umysł na doświadczenie jego własnych nieograniczonych potencjalności, ale nie ustanawia egzystencji bytu nieskończonego<sup>260</sup>.

Definicja nieskończoności nie jest więc koherentna z normatywnym określeniem skończoności. Nie dotyka rzeczywistości bytu<sup>261</sup>.

---

Wzbudza to w człowieku niepokój dotyczący możliwości jego egzystencjalnego wyobcowania od jego prawdziwego, esencjalnego ja. Rozważania te dotyczą wyłącznie człowieka. Przeniknięte są licznymi odniesieniami do socjologii i psychologii głębi. Por. ST I, s. 198–201 (185–187); B. Martin, *The Existentialist Theology...*, s. 101–103.

<sup>259</sup> ST I, s. 190 (177).

<sup>260</sup> ST I, s. 190 (177).

<sup>261</sup> Nieskończoność nie jest elementem konstytutywnym dla bytu ludzkiego. Por. B. Martin, *The Existentialist Theology...*, s. 94.

Jest definicją nominalną i to bardziej projektującą niż analityczną – nadającą znaczenie inne od powszechnego na potrzeby systemu budowanego przez autora. Tillich w swym ujęciu nieskończoności *explicite* nawiązuje do Kanta. Wydaje się jednak, na podstawie relacji nieskończoności do skończoności w *Teologii systematycznej*, że jest to koncepcja Hegłowska. W *The Science of Logic* Hegel rozróżnia dwa rodzaje nieskończoności: „błędną nieskończoność” zwaną również „nieskończoną skończonością” (*spurious infinite/infinitised finite*) oraz „dobrą nieskończoność” (*good infinite*). Pierwsza miałaby oznaczać zakres ustanowiony naprzeciw skończoności. W ten sposób byłaby ograniczona przez skończoność jako zeń wyłączoną. Dla Hegla takie pojęcie nieskończoności jest wewnętrznie sprzeczne. „Dobra nieskończoność” jest nierozzerwalnie złączona ze skończonością. Zawiera ją w sobie, przełamując negację charakterystyczną dla skończoności. Takie znaczenie ma również autotranscendencja bytu skończonego u Tillicha – kierujące pojęcie nieskończoności. Taki sens nieskończoności odniesie również do Boga<sup>262</sup>. Za bardziej powszechne ujęcie nieskończoności można uznać choćby rozumienie matematyczne, bazujące na teorii mnogości wypracowanej przez rodaka Tillicha, Georga Cantora, które, przyjęte początkowo nieufnie, szybko zaczęło robić zawrotną karierę, zmieniając oblicze matematyki i wpływając również na XX-wieczną logikę matematyczną<sup>263</sup>. Warto o tym wspomnieć, zwłaszcza ze względu na to, że protestancki teolog w swoich analizach nieskończoności mocno opierał się na Kancie, profesorsze zwyczajnym logiki i matematyki, jednak o ponad cały wiek starszym od Cantora i bez podobnych zasług w badaniach nad nieskończonością<sup>264</sup>.

---

<sup>262</sup> Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 120–121.

<sup>263</sup> Por. R. Courant, H. Robbins, *Co to jest matematyka?*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998, s. 93.

<sup>264</sup> Sprawą dalszych badań pozostaje ewentualny wpływ Cantora na myśl Tillicha. Obaj mogli się spotkać na Uniwersytecie w Halle. Georg Cantor przebywał tam w latach 1867–1913, ostatnie 34 lata kierując Katedrą Matematyki. Tillich przeszedł do Halle z Uniwersytetu w Berlinie jako 19-letni student filozofii i teologii.

Określenie nieskończoności jako pojęcia kierującego umysł na doświadczenie jego własnych nieograniczonych potencjalności rzuca nowe światło także na rozumienie antynomii świata fizycznego:

Można na tej podstawie zrozumieć klasyczne antynomie odnośnie do skończonego i nieskończonego charakteru świata. Nawet fizykalna doktryna skończoności przestrzeni nie może powstrzymać umysłu od pytania, co kryje się poza skończoną przestrzenią. Jest to pytanie wewnętrznie sprzeczne, ale nieuniknione. Z drugiej strony, nie sposób rzec, iż świat jest nieskończony, nieskończoność bowiem nigdy nie jest dana jako obiekt. Nieskończoność jest postulatem, nie zaś rzeczą. Jest to nieodparta siła kantowskiego rozwiązania antynomii pomiędzy skończonym i nieskończonym charakterem czasu i przestrzeni. Ponieważ ani czas, ani przestrzeń, nie jest rzeczą – są to bowiem formy rzeczy – można bez wyjątku przekroczyć każdy skończony czas i każdą skończoną przestrzeń. Nie ustanawia to jednak jakiegokolwiek nieskończonej rzeczy w nieskończonym czasie oraz przestrzeni. Ludzki umysł może bez końca podążać – przekraczając skończone realności – w kierunku makrokosmicznym i mikrokosmicznym. Ale sam umysł pozostaje przytwierdzony do skończoności swego indywidualnego nośnika. Nieskończoność jest skończonością przekraczającą siebie bez jakiegokolwiek apriorycznego ograniczenia<sup>265</sup>.

Dla teologa pogranicza każda dana, uzyskana przez jaźń w spotkaniu ze światem, stwarza możliwość próby jej przynajmniej

---

Przebywał tam siedem lat, po czym przeniósł się do Tybingi. To w Halle uzyskał stopień doktora filozofii (1911) i licencjata teologii (1912). Spędzone tam lata sam określał jako najowocniejsze. Szeroki zakres dyskusji, w które czynnie się włączył, obejmował również polemikę z naukowym empiryzmem. Trudno znaleźć jakiegokolwiek wzmianki o wpływie Cantora na Tillicha we wspomnieniach autobiograficznych czy pracach protestanckiego teologa. Wydaje się, że młody teolog nie przyswoił sobie w ogóle intuicji dotyczących nieskończoności wypracowanych przez sławnego matematyka.

<sup>265</sup> ST I, s. 190–191 (177–178). Tekst ten wskazuje również na brak asymilacji za strony Tillicha wniosków wypływających z teorii względności (czasu i przestrzeni) Einsteina.

konceptualnego przekroczenia. Ludzkiego umysłu nie powstrzymuje w tym akcie nawet zarysowujące się na horyzoncie niebezpieczeństwo popadnięcia w sprzeczność z danymi już posiadanymi. Teoretyczna, absolutna wolność spekulacji nie ma jednak automatycznej mocy sprawczej. To, że człowiek jest w stanie przekroczyć każdą daną uzyskaną ze świata, jak również własne formy myślenia, nie przekłada się na realne istnienie konceptualnych wyników jego umysłowych przedsięwzięć. Wykluczenie koncepcji nieskończoności jako obiektu i obstawanie za jej statusem czystego postulatu, zgodnie z filozofią Kanta, mogłoby stanowić kość niezgody z koncepcją nieskończoności Cantora. Utożsamienie nieskończoności ze skończonością, przekraczającą siebie bez apriorycznych ograniczeń, wskazuje na specyficzny charakter tego układu biegunowego. Powstaje on nie na zasadzie zestawienia pojęć komplementarnych, ale raczej przez rozszerzenie skończoności o funkcję autotranscendencji, co ostatecznie nie zmienia jej natury. Rodzi się pytanie, w duchu Kanta, o to, co umożliwi bytowi ograniczonemu przez niebyt taki niekończący się ruch poza siebie i swoje uwarunkowania. Dla protestanckiego teologa horyzontem czyniącym zadość tej aktywności bytu skończonego jest samobyty:

Zdolność do nieskończonej autotranscendencji jest wyrazem ludzkiej przynależności do tego, co leży poza niebytem, mianowicie do samobytu. Potencjalna obecność nieskończoności (jako nieograniczonej autotranscendencji) jest negacją negatywnego elementu w skończoności. Jest to negacja niebytu. Fakt, że człowiek nigdy nie jest usatysfakcjonowany jakimkolwiek stadium swego skończonego rozwoju, fakt, że nic skończonego nie może go zatrzymać, choć skończoność jest jego przeznaczeniem, sygnalizuje nierozzerwalny związek wszystkiego skończonego z samobytem. Samobyty nie jest nieskończonością; jest tym, co leży poza biegunowością skończoności i nieskończonej autotranscendencji. Samobyty jawi się bytowi skończonemu w nieskończonym pędzie skończonego poza siebie. Samobyty nie można jednak utożsamiać

z nieskończonością, tj. z negacją skończoności. Poprzedza on skończone, i poprzedza nieskończoną negację skończonego<sup>266</sup>.

W cytowanym tekście rzuca się w oczy „umiejscowienie” samo-bytu poza niebytem oraz rozwinięcie rozumienia nieskończoności. Jej potencjalna<sup>267</sup> obecność w bycie jest negacją niebytu. Niebyt jest tu rozumiany jako negatywny element skończoności, gdzie skończoność jest bytem ograniczonym przez niebyt. W tym sensie nieskończoność usuwa niebyt ograniczający byt. Wydaje się jednak, że taki zabieg dopomina się konsekwencji ontologicznych w rzeczywistości, co trudno pogodzić z czysto postulatywnym charakterem nieskończoności i koncepcji niebytu, jako literalnej nicości<sup>268</sup>. Ponieważ pomiędzy skończonością a nieskończonością nie zachodzi różnica natury, nieskończoności, mimo intuicyjnych skojarzeń, jakie budzi, nie stosuje się w *Teologii systematycznej* do opisu samobytu. Ten stoi ponad biegunowością skończoności–nieskończoności.

Skończoność w doświadczeniu człowieka jawi się jako niepokój (*anxiety/Angst*). Nie chodzi tutaj jednak o kategorię psychologiczną<sup>269</sup>. Niepokój w ujęciu Tillicha jest własnością ontologiczną człowieka – na stałe wpisaną w jego strukturę. Jego źródła tkwią w świadomości zawsze zagrażającego ludzkiej jednostce niebytu. Dla człowieka jest więc wewnętrznym wyrazem jego zewnętrznej skończoności<sup>270</sup>, świadomością skończonej jaźni, że jest skończo-

<sup>266</sup> ST I, s. 191 (178).

<sup>267</sup> Co różni się od postulowanej, jeśli rozumiemy to wyrażenie w kluczu arystotelesowsko–tomistycznym.

<sup>268</sup> Ponownie zachodzi podejrzenie, że tekst zawiera różne koncepcje niebytu, pomiędzy którymi Tillich przechodzi swobodnie, nie bacząc, że popada w aporie, gdyż różniące się koncepcje niebytu prowokują sprzeczne wnioski na dalszym planie.

<sup>269</sup> Za Kierkegaardem i Heideggerem, Tillich odróżnia niepokój od psychologicznego strachu. Martin zauważa, że Tillichowski niepokój jest dokładnym odpowiednikiem lęku u Kierkegaarda. Por. B. Martin, *The Existentialist Theology...*, s. 94; 194, przyp. 54.

<sup>270</sup> Por. B. Martin, *The Existentialist Theology...*, s. 94.



na<sup>271</sup>. Ostatecznie, uwzględniając relację niebytu i skończoności, niepokój jest uniwersalnym elementem struktury ludzkiego bytu, podlegającego zawsze aktualnej groźbie niebytu, zawierającej się w ludzkiej skończoności. Ze względu na swój ontologiczny status niepokój jest „nieuleczalny”<sup>272</sup>:

Skończoność w świadomości jest niepokojem. Podobnie jak skończoność, niepokój jest jakością ontologiczną. (...) Jest on niezależny od wszelkiego szczególnego obiektu, który mógłby go wywołać; jest zależny tylko od groźby niebytu – tożsamego ze skończonością. (...) Niepokoju nie można przewyciężyć, gdyż żaden byt skończony nie może przemóc swej skończoności. (...) Niepokój jest samoświadomością skończonej jaźni jako skończonej<sup>273</sup>.

Skończoność–niepokój konstytuują aspekt, w świetle którego Tillich podejmuje analizę ostatniego poziomu pojęć ontologicznych (kategorii bytu i poznania), jak i dokonuje reinterpretacji poziomu wcześniejszego (elementów konstytutywnych struktury ontologicznej).

#### d) Kategorie bytu i poznania

Na czwartym poziomie pojęć ontologicznych Tillich lokuje cztery kategorie: czas, przestrzeń, przyczynowość i substancję<sup>274</sup>. Definiuje je w sposób prosty – kategorie są formami, którymi umysł (*mind*) uchwytuje i kształtuje rzeczywistość. Autor *Teologii systematycznej* uznaje je za niezbędne w znaczącej mowie. Utożsamia je ze „sposobami mówienia”, które są zarazem przejawami bytu. Oddziela je natomiast od form logicznych. To istotne rozróżnienie,

<sup>271</sup> Por. J. H. Randall Jr., *The Ontology of Paul Tillich...*, s. 157.

<sup>272</sup> Por. B. Martin, *The Existentialist Theology...*, s. 94–95.

<sup>273</sup> ST I, s. 191–192 (178–179).

<sup>274</sup> Rozważania dotyczące czterech kategorii Martin uznaje za jedną z najwartościowszych i najoryginalniejszych części nauki o człowieku w wydaniu Tillicha. Por. B. Martin, *The Existentialist Theology...*, s. 95.

ze względu na koncepcję języka oraz wizję relacji logiki do ontologii. Zdaniem protestanckiego teologa, o ile czas, przestrzeń, przyczynowość, substancja odnoszą się do wszystkiego, co istnieje, o tyle związek form logicznych z rzeczywistością jest pośredni. Między formami logicznymi a rzeczywistością staje język. Dotyczą one bezpośrednio struktur dyskursu o rzeczywistości, niż rzeczywistości samej. Ich charakter formalny zaznacza się w tym, że zasadniczo pomijają treść prowadzonego dyskursu na rzecz praw i reguł rządzących samym dyskursem, decydujących o jego poprawności. Kategorie ontologiczne, przeciwnie, definiują samą treść. Stanowią niezbywalne narzędzia umysłu w jego spotkaniu z rzeczywistością, do której sam należy. Konsekwentnie łączą ze sobą różne poziomy dyskursu. Są nieodłącznym elementem każdej myśli człowieka, również tej ciężącej w kierunku Nieuwarunkowanego. Człowiek jest niezdolny do poza- czy ponadkategorialnego myślenia:

Kategorie są formami, w jakich umysł uchwytuje i kształtuje rzeczywistość. Mówić o czymś rozsądnie, znaczy to mówić o tym za pomocą form kategorialnych, dzięki „sposobom mówienia”, które są także formami bytu. Kategorie należy odróżniać od form logicznych, które określają dyskurs, ale tylko pośrednio są związane z samą rzeczywistością. Formy logiczne są formalne o tyle, że abstrahują od treści, do której dyskurs się odnosi. Kategorie natomiast są formami, które określają treść. Są ontologiczne, a przeto obecne we wszystkim. Umysł jest w stanie doświadczać rzeczywistości tylko poprzez formy kategorialne. Formy te są używane w mowie religijnej, a także świeckiej. Występują *implicitie* lub *explicitie* w każdej myśli dotyczącej Boga i świata, człowieka i natury. Są wszechobecne, nawet w tej dziedzinie, z której są wykluczone *ex definitione*, tj. w sferze tego, co „nieuwarunkowane”<sup>275</sup>.

Kategorie zawdzięczają swój ontologiczny status ich podwójnej relacji do bytu i niebytu. Jako formy, którymi posługuje się skończony umysł ludzki, same są formami skończoności. Służą uchwytowaniu i kształtowaniu unii bytu i niebytu. Dla niemieckiego

---

<sup>275</sup> ST I, s. 192 (179).

teologa jest to jednoznaczne z posiadaniem przez każdą z kategorii dwóch elementów: pozytywnego (afirmatywnego) i negatywnego. Oba elementy każdej z kategorii inaczej funkcjonują, gdy kategorie zostają odniesione do świata, inaczej gdy zostaną przyłożone do jaźni. Odpowiednio do podstawowej struktury ontologicznej, odmiennie funkcjonują na poziomie doświadczenia świata przez jaźń, odmiennie na poziomie autorefleksji. Z „zewnątrznego” punktu widzenia, w stosunku do świata, kategorie wyrażają unię bytu i niebytu, w której uczestniczy wszystko, łącznie z człowiekiem. Z „wewnętrznego” punktu widzenia, w odniesieniu do jaźni, oddają unię niepokoju i odwagi. Służą opisowi kondycji człowieka obiektywnie, jak i subiektywnie<sup>276</sup>:

Kategorie ujawniają swój ontologiczny charakter poprzez swą dwojaką relację do bytu i do niebytu. Wyrażają byt, ale zarazem wyrażają niebyt, któremu podlega wszystko, co jest. Kategorie są formami skończoności; jako takie jednoczą element afirmatywny i negatywny. Zadaniem ontologicznym, które toruje drogę tej kwestii teologicznej, kwestii Boga, jest analiza tej dwoistości. Zajmując się czterema głównymi kategoriami – czasem, przestrzenią, przyczynowością, substancją – musimy w każdym przypadku rozważyć element pozytywny i negatywny nie tylko „od zewnątrz”, tj. w relacji do świata, ale musimy też je rozważyć „od wewnątrz”, tj. w relacji do jaźni. Każda kategoria wyraża nie tylko unię bytu i niebytu, ale i unię niepokoju oraz odwagi<sup>277</sup>.

Wykład poszczególnych kategorii w *Teologii systematycznej* zaczyna się od czasu.

#### 1) Czas

Czas (*time*) jest uznany przez autora za „centralną kategorię skończoności”<sup>278</sup>. Jego analiza dowartościowuje moment terażniejs-

---

<sup>276</sup> Por. B. Martin, *The Existentialist Theology...*, s. 95.

<sup>277</sup> ST I, s. 192–193 (179–180).

<sup>278</sup> ST I, s. 193 (180).

szości jako jedyny dający jakąkolwiek możliwość odniesienia się do tego, co „przed” i „po”, jako moment realny<sup>279</sup>. Skupienie uwagi na „teraz” jaźni jest charakterystyczne dla egzystencjalizmu. Stwierdza również równowagę pomiędzy „niszczycielskim” (element negatywny) i „twórczym” (element pozytywny) charakterem czasu. Jednak badanie kategorii czasu „od zewnątrz” nie przynosi odpowiedzi na pytanie o jego znaczenie.

Nie można nazwać terażniejszości iluzoryczną, gdyż to tylko w mocy doświadczanej terażniejszości daje się odmierzać przeszłość i przyszłość, a także ruch od jednego do drugiego. Z drugiej strony, nie można przeczyć faktu, że czas „połyka” to, co stworzył, że nowe starzeje się i znika, i że twórczej ewolucji towarzyszy w każdym momencie niszczycielska dezintegracja. Ontologia może tylko stwierdzać równowagę pomiędzy pozytywnym a negatywnym charakterem czasu. Decyzji odnośnie do sensu czasu nie można wydedukować z analizy czasu<sup>280</sup>.

Elementy pozytywne i negatywne kategorii czasu rozpatrywane w odniesieniu do świata pozostają w równowadze. Podobny balans, zdaniem protestanckiego teologa, charakteryzuje te elementy jako rozpatrywane „od wewnątrz” – w relacji do jaźni:

Jako doświadczany w bezpośredniej samoświadomości, czas jednoczy niepokój przemijalności z odwagą afirmującej siebie terażniejszości<sup>281</sup>.

Treścią niepokoju jest świadomość konieczności umierania. Dla Tillicha świadomość ta jest równoznaczna z doświadczeniem niebytu od „wewnątrz”. Owo „byciem zdanym na negatywną stronę doczesności”, mając charakter ontyczny, dotyka każdego człowieka – od Adama po Chrystusa włącznie<sup>282</sup>. Niepokój trwa w układzie

<sup>279</sup> Por. B. Martin, *The Existentialist Theology...*, s. 96.

<sup>280</sup> ST I, s. 193 (180).

<sup>281</sup> ST I, s. 193 (180).

<sup>282</sup> Nie chodzi tu o ramy czasowe, ale o ontyczne ujęcie rozpiętości bytu ludzkiego, gdzie Adam jest esencjalną naturą człowieka, Chrystus – nową rzeczywistością człowieka. Por. ST I, s. 193–194 (180–181).

biegunowym z odwagą, wzajemnie warunkując swoją możliwość. Ludzka odwaga w tym aspekcie to afirmacja doczesności<sup>283</sup>. Bez niej człowiek poddałby się bezwiednie niszczącej sile czasu. Na przekór niej, jako jedyne stworzenie przewidujące swój koniec i świadomie uczestniczące w procesie doń zmierzającym, jednak potwierdza terażniejszość, mimo całej jej ulotności. W imię tej odwagi skupia się na chwili obecnej, nie dając się uwieść wizji zarówno nieskończonej przeszłości, jak i przyszłości. Jednak sam w sobie nie odnajduje podstaw do żywienia ontycznej odwagi. Pytanie o jej źródło jawi się nieuchronnie: „Człowiek nie może uniknąć pytania o ostateczny fundament swej ontologicznej odwagi”<sup>284</sup>. W odczuciu protestanckiego teologa, wszelkie filozoficzne próby adekwatnej odpowiedzi na to pytanie spełzają na niczym<sup>285</sup>.

## 2) Przestrzeń

Kolejną kategorią, której charakterystyka przebiega bardzo podobnie, jest przestrzeń (*space*) – druga obok czasu kategoria konieczna dla ustanowienia terażniejszości. Jak w *Dasein* Heideggera, byciu tu i teraz, byt terażniejszy domaga się przestrzeni i czasu. Bez jednego z nich nie istnieje.

Terażniejszość zakłada czas. Czas stwarza terażniejszość przez swe połączenie z przestrzenią. W tym połączeniu czas przystaje, ponieważ jest coś, na czym może stać. Podobnie jak czas, przestrzeń podlega sprzecznym ocenom, jest bowiem kategorią skończoności. Być znaczy to mieć przestrzeń. Każdy byt usiłuje zapewnić sobie i zachować przestrzeń<sup>286</sup>.

---

<sup>283</sup> Por. ST I, s. 194 (181).

<sup>284</sup> ST I, s. 194 (181).

<sup>285</sup> Por. B. Martin, *The Existentialist Theology...*, s. 97.

<sup>286</sup> ST I, s. 194 (181). W tłumaczeniu na język polski pojawiają się w tym fragmencie niezrozumiałe różnice w stosunku do tekstu angielskiego. Tekst oryginału z pogrubionymi rozbieżnościami: „The present implies **space**. Time creates the present through its union with space. In this union

Byt skończony ma charakter przestrzenny. Przestrzeń rozumiana szeroko – od fizycznego umiejscowienia, przez układy socjalno-polityczne, po świat wartości i sensów, warunkuje jego istnienie. Jej negatywny charakter przejawia się w tym, że jest zawsze ograniczona. Brak przestrzeni jest równoznaczny z popadnięciem w niebyt. Ontyczny niepokój w aspekcie przestrzennym wyraża się w świadomości, że ostatecznie człowiek utraci każde swoje miejsce; odwaga – w afirmacji przestrzeni doczesnej, towarzyszącej afirmacji terażniejszości. Podobnie jak w przypadku czasu, walczący o przestrzeń dla siebie człowiek nie jest w stanie odkryć w sobie ostatecznego powodu, dla którego to robi, skoro wie, że ostatecznie poniesie klęskę<sup>287</sup>.

### 3) Przyczynowość

Trzecią w porządku omawianych kategorii jest przyczynowość (*casuality*). Tillich definiuje ją tak:

Wyraża [ona] zarówno byt, jak i niebyt. Afirmuje moc bytu przez wskazanie na to, co poprzedza jakąś rzecz czy wydarzenie jako ich źródło. Jeśli wyjaśnia się coś przyczynowo, potwierdza się jego rzeczywistość, i rozumie się zdolność jego oporu wobec niebytu. Przyczyna urealnia swój skutek – w myśli, jak również w rzeczywistości. Szukanie przyczyn oznacza szukanie mocy bytu w danej rzeczy.

Ten afirmatywny sens przyczynowości jest jednak odwrotną stroną jej sensu negatywnego. Pytanie o przyczynę jakiejś rzeczy czy wydarzenia

---

time comes to a standstill because there is something on which to stand. **Like time, space unites being with nonbeing, anxiety with courage.** Like time, space is subject to contradictory valuations, for it is a category of finitude. To be means to have space. Every being strives to provide and to preserve space for itself". Tłumaczenie niemieckie wierniej oddaje angielski oryginał: „Gegenwart ist nicht nur auf Zeit, sondern auch auf Raum bezogen. (...) Wie die Zeit vereint der Raum Sein mit Nichtsein, Angst mit Mut". P. Tillich, *Systematische Theologie*, I/II, tłum. A. Rathmann, Walter de Gruyter, Berlin–New York 1987, s. 227–228.

<sup>287</sup> Por. ST I, s. 195 (182).

zakłada, że nie posiadają one własnej mocy zaistnienia. Rzeczy i wydarzenia nie mają samoistności<sup>288</sup>.

Pozytywna strona przyczynowości to potwierdzanie realności danego bytu, jak i wskazywanie na jego źródło<sup>289</sup>. Negatywny element przyczynowości wyraża się w wykazywaniu braku samowystarczalności, samoistności, możliwości autogenezy bytów skończonych<sup>290</sup>. Przyczynowość odzwierciedla powszechne przenikanie bytu przez niebyt i to jest jej strona negatywna. Nie pełni funkcji, jakiej można by się spodziewać na podstawie *Metafizyki* Arystotelesa. Nie służy za narzędzie wskazujące ostateczne zakorzenienie bytu:

Pytanie „skąd?” jest uniwersalne. Zadają je dzieci na równi z filozofami. Ale nie można na nie odpowiedzieć, gdyż każda odpowiedź, każde stwierdzenie o przyczynie czegoś, jest wystawione na to samo pytanie w nieskończonym ciągu cofania się. Nie może mu położyć kresu nawet taki bóg, który ma rzekomo być odpowiedzią na cały ów ciąg. Ten bóg bowiem musi zapytać samego siebie: „Skąd pochodzi?” (Kant). Nawet najwyższy byt musi zadać pytanie o własną przyczynę, wskazując przez to na swój częściowy niebyt. Przyczynowość wyraża *implicite* niezdolność wszystkiego do polegania na sobie samym. Wszystko jest spychane poza siebie do swej przyczyny, a ta przyczyna jest spychana poza siebie do swej przyczyny, i tak bez końca. Przyczynowość wyraża przemożnie otchłań niebytu we wszystkim<sup>291</sup>.

Niepokój związany z przyczynowością bierze się ze świadomości nieposiadania „samoistności”, nieustannego podlegania przygodności (*contingency*), braku konieczności (*necessity*) własnego bytu, pozostawienia

---

<sup>288</sup> ST I, s. 195–196 (182).

<sup>289</sup> Warto zapamiętać, na potrzebę dalszych analiz, utożsamienie dokonane przez teologa pogranicza: przyczyna danej rzeczy jest jej mocą bytu.

<sup>290</sup> Negatywny charakter przyczynowości wskazujący na brak samoistności, koresponduje z *Geworfenheit* Heideggera – wrzucenia indywidualnej egzystencji w świat. Por. B. Martin, *The Existentialist Theology...*, s. 98.

<sup>291</sup> ST I, s. 196 (182–183).

stawania stale zagrożonym przez niebyt. Odwaga polega na uznaniu własnej pochodności (*derivedness*) i przygodności. Pytanie, czym ona jest uzasadniona, pozostaje bez odpowiedzi, podobnie jak pytania: dlaczego jestem? Dlaczego powinienem być?<sup>292</sup>

#### 4) Substancja

Ostatnią z poruszanych przez protestanckiego teologa kategorią jest substancja (*substance*), niezbędna, jeśli chce się powiedzieć w sposób wiążący cokolwiek o czymkolwiek. Identyfikuje ona podstawę orzekania w rzeczywistości, punkt zaczepienia w rzeczywistości dla właściwości i zjawisk – to zdaje się jej znaczenie dodatnie. W stosunku do człowieka pozytywny charakter substancji przejawia się w jego tożsamości (*self-identity*). Tożsamość oznacza trwałość pewnych struktur, przez które aktualizuje się w człowieku ciągle zmienny proces życiowy<sup>293</sup>.

Czwartą kategorią, która opisuje unię bytu i niebytu we wszystkim skończonym, jest substancja. W przeciwieństwie do przyczynowości, substancja wskazuje na coś tkwiącego u podstaw strumienia zjawisk, coś, co jest względnie statyczne i zamknięte w sobie. Nie ma substancji bez akcydensów. Akcydensy czerpią swą moc ontologiczną z substancji, do której należą. Substancja zaś jest niczym poza akcydensami, w jakich się wyraża. Tak więc zarówno w substancji, jak i akcydensach, element pozytywny znajduje przeciwwagę w elemencie negatywnym<sup>294</sup>.

Zrozumieliśmy jest, że substancja jest przyczyną akcydensów; niezrozumieliśmy – jej proste utożsamienie z sumą własności<sup>295</sup>. Sam autor nie podaje bliższego wyjaśnienia elementów pozytywnych

<sup>292</sup> Por. ST I, s. 196–197 (183).

<sup>293</sup> Por. B. Martin, *The Existentialist Theology...*, s. 100.

<sup>294</sup> ST I, s. 197 (183).

<sup>295</sup> Nie zgadza się to m.in. z Platońską koncepcją duszy. Por. B. Martin, *The Existentialist Theology...*, s. 100.



i negatywnych tej kategorii. Czynniki ujemne powinny prawdopodobnie wyrażać się w podatności substancji na dezintegrację, na popadnięcie w niebyt, stopniowe – przez utratę poszczególnych właściwości, lub całkowite. Niepokój ufundowany na bazie czwartej kategorii dotyczy zmiany. Rodzi się ze świadomości relatywności własnego bytu – zachodzenia ciągłych przemian w jego obrębie i ostatecznej, nieuchronnej utraty własnej substancji, rozumianej jako identyczność z własną jaźnią i moc zachowania własnej jaźni. To wycucie groźby niebytu wycierające zza każdej kolejnej zmiany. Odwaga wyraża się w afirmacji własnej tożsamości i angażowaniu jej w ramach skończonej rzeczywistości w pracę, miłość, konkretne sytuacje<sup>296</sup>. Całość stymuluje pytanie o nieśmiertelną substancję duszy, o nienaruszalną podstawę naszego bytu. Podnosi również kwestię samobytu. Pytania te pozostają bez odpowiedzi, podobnie jak kwestia źródeł odwagi, polegającej na akceptacji nieusuwalnego niebezpieczeństwa utraty własnej substancji, jak i zapaści substancji bytu w ogóle.

Podsumowując swoje rozważania na temat kategorii, teolog pogranicza jeszcze raz daje do zrozumienia, jaki kierunek i cel ostatecznie przyświeca konstruowanej przez niego ontologii. Jest ona wymierzona na rozpatrzenie problemu Boga:

Te cztery kategorie są czterema aspektami skończoności w jej pozytywnych i negatywnych elementach. Wyrażają one unię bytu i niebytu we wszystkim skończonym. Artykułują odwagę, która akceptuje niepokój bytu. Kwestia Boga jest kwestią możliwości tej odwagi<sup>297</sup>.

#### 4. Byt esencjalny i egzystencjalny

Rozróżnienie pomiędzy bytem esencjalnym (istotowym – *essential being*) a egzystencjalnym (istniejącym tu i teraz – *existential being*)

---

<sup>296</sup> Por. B. Martin, *The Existentialist Theology...*, s. 100.

<sup>297</sup> ST I, s. 198 (184).

ma kluczowe znaczenie dla zrozumienia systemu teologicznego konstruowanego przez Tillicha. Jak on sam zauważa:

Kompletne omówienie stosunku esencji do egzystencji jest tożsame z całym systemem teologicznym. Rozróżnienie między esencją a egzystencją, które – religijnie mówiąc – jest rozróżnieniem między stworzonym a aktualnym (faktycznym) światem, stanowi kościć całego korpusu myśli teologicznej<sup>298</sup>.

Autor wydaje się *implicite* sugerować, by, myśląc o bycie esencjalnym, nie przekraczać rzeczywistości empirycznej, lecz pozostać w jej granicach. Czyni to już w pierwszych słowach ustępu poświęconego temu zagadnieniu:

Skończoność, w korelacji z nieskończonością, jest jakością bytu w tym samym sensie, co i podstawowa struktura oraz biegunowe elementy. Charakteryzuje ona byt w jego esencjalnej naturze. Byt jest istotowo powiązany z niebytem; sygnalizują to kategorie skończoności. Jest też istotowo zagrożony rozdarciem i autodestrukcją; sygnalizują to napięcia ontologicznych elementów w warunkach skończoności. Ale nie jest istotowo w stanie rozdarcia i autodestrukcji<sup>299</sup>.

Ponieważ wszystkie wcześniej omówione szczegółowe analizy, do których w tym fragmencie odwołuje się protestancki teolog, dotyczyły struktur świata rzeczywistego, esencjalna natura bytu w nim się zawiera. W granicach rzeczywistości esencjalny byt jest unią bytu z niebytem. Do jego natury przynależy pozostawanie w cieniu nieusuwalnej groźby rozpadu. Bierze się ona z podlegania konstytuujących go elementów ontologicznych panowaniu skończoności. Stan rozdarcia i autodestrukcji jest możliwością bytu, nie wpisuje się jednak w samą jego istotę. Będzie znamionować sytuację egzystencjalną.

---

<sup>298</sup> ST I, s. 204 (190).

<sup>299</sup> ST I, s. 202 (188).

Rozróżnienie bytu esencjalnego i egzystencjalnego jest dla teologa pogranicza palącą koniecznością. Wiąże się ono z kwestią ontologicznego zniekształcenia bytu – pytaniem o możliwość: oszacowania deformacji bytu, popadnięcia w błąd lub czynienia zła.

Myśl filozoficzna i teologiczna nie może zatem uniknąć rozróżnienia pomiędzy bytem esencjalnym a egzystencjalnym. Każda filozofia zdradza – czasem tylko *implicite* – świadomość tego rozróżnienia. Ilekroć ideał utrzymywany jest wbrew rzeczywistości, prawda wbrew błędowi, dobro wbrew złu, zakłada się osądzane przez byt esencjalny zniekształcenie tegoż bytu<sup>300</sup>.

Zdaniem niemieckiego teologa jedyną odpowiedzią na problem zniekształcenia bytu jest rozróżnienie pomiędzy jego esencjalnym i egzystencjalnym wariantem.

Terminy „esencjalny” i „egzystencjalny” domagają się doprecyzowania, gdyż, jak zauważa sam Tillich, są wysoce dwuznaczne. Określając esencjalność bytu w *Teologii systematycznej*, pisze:

Esencja może oznaczać naturę jakiejś rzeczy bez jakiegokolwiek jej oceny; może oznaczać uniwersalia, charakteryzujące daną rzecz; może oznaczać idee, w jakich uczestniczą rzeczy istniejące; może oznaczać normę, zgodnie z którą należy oceniać daną rzecz; może oznaczać pierwotną dobroć wszystkiego stworzonego; może też oznaczać wzorce wszystkich rzeczy w Bożym umyśle. Podstawowa dwuznaczność jednak tkwi w oscylowaniu tego znaczenia między sensem empirycznym a oceniającym. Esencja jako natura rzeczy, lub jako jakość, w której rzecz partycypuje, czy też jako powszechnik, ma jeden charakter. Esencja zaś jako to, z czego byt „upadł”, prawdziwa i niezniekształcona natura rzeczy, ma inny charakter. W drugim przypadku esencja jest podstawą sądów wartościujących, w pierwszym natomiast jest logicznym ideałem osiągalnym na drodze abstrakcji lub intuicji bez ingerencji ocen. Jak to samo słowo może obejmować oba znaczenia? Dlaczego ta dwuznaczność utrzymywała się

---

<sup>300</sup> ST I, s. 202 (188).

w filozofii od czasów Platona? Odpowiedź na oba pytania leży w dwuznacznym charakterze egzystencji, która wyraża byt, a zarazem mu zaprzecza – esencja jako to, co czyni rzecz *tym*, *czym* ona jest (*ousia*), ma charakter czysto *logiczny*; esencja jako to, co jawi się w niedoskonały i zniekształcony sposób w jakiejś rzeczy, nosi piętno wartości. Esencja upęłnomocnia *oraz* osądza to, co istnieje. Daje mu moc bycia, zarazem zaś sprzeciwia się mu jako nakazujące prawo<sup>301</sup>.

Podstawowym źródłem pojęcia esencja (*essence*) występującego w *magnum opus* protestanckiego teologa jest filozofia Platona<sup>302</sup>. Pomiedzy *eidos* Platona a *essences* Tillicha zachodzi kilka kluczowych zbieżności. Jedne i drugie przekraczają świat empiryczny, konstytuują wyższy poziom bytu, który w sposób niedoskonały realizuje się w warunkach egzystencji, partycypują w współtworzonych egzystencjach<sup>303</sup>. Drugim źródłem Tillichowskiej esencji jest teoria Hegla. W jego *Logice* esencja jest synonimem pojęcia Bytu lub Ducha. Występuje w drugim sformułowaniu głównej triady dialektycznej (byt-nic-stawanie się), które brzmi esencja-przejaw-rzeczywistość (*essence-appearance-actuality*). Funkcjonuje tu jako natura czysta, nieokreślona, pusta i bez życia. Realizuje się w przejawie bytu rzeczywistego. Pojęciowe uchwycenie rzeczywistości jest niemożliwe, o ile ludzki umysł nie przyjmie i nie dostrzeże ucieleśnienia esencji w bycie egzystującym. W myśli Tillicha pojawia się bardzo podobna triada esencja-egzystencja-życia (*essence-existence-life*). W kontekście doktryny Hegla, esencja w wydaniu teologa pogranicza nabiera znaczenia „momentu” we wszystkim, elementu, który stoi za egzystencją i przejawia się we wszystkim, co istnieje. Poszczególne esencje, aktualizując się w egzystencji, ulegają deformacji, odstępując od tego, czym były początkowo. Zniekształcone w warunkach

---

<sup>301</sup> ST I, s. 202–203 (188–189). Logicznym – należy tutaj traktować jako intelektualnym.

<sup>302</sup> Por. P. Tillich, *My Search for Absolutes...*, s. 72–73.

<sup>303</sup> Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 100.

egzystencji, prowadzą do dwuznaczej rzeczywistości – życia<sup>304</sup>. Platon i Hegel reprezentują tradycję filozoficzną, do której Tillich nawiązuje najchętniej. Generalnie rzecz ujmując, w rozumieniu esencji autor *Teologii systematycznej* jest bliższy realizmowi i idealizmowi, niż nominalizmowi<sup>305</sup>.

Na kartach swego *magnum opus* protestancki teolog rozróżnia dwa rozumienia pojęcia esencji. Pierwsze – czysto logiczne, drugie – oceniające. Ich wyjaśnienie, w odczuciu Tillicha, porządkuje i grupuje wielość znaczeń, które pojawiły się w historii filozofii i teologii. Rozumienie logiczne lub też sens empiryczny, powstaje na drodze abstrakcji od elementów przypadłościowych lub intuicji, co w efekcie daje czyste pojęcie rzeczy, określenie jej natury, zbiór jej cech konstytutywnych. W otrzymanym tą drogą powszechniku uczestniczą wszystkie byty spełniające wyznaczone warunki lub też rozpatrywana jako jakość esencja jest typowa dla wszystkich tych bytów. Czyni ona byty tym, czym są (*ousia*). Upelnomocnia ich istnienie. Daje moc bycia. W świetle rozumienia oceniającego esencja łączy znaczenia pierwotnej dobroci, wzorca, normy. Ma wyrażać prawdziwą, niezdeformowaną naturę bytu, punkt wyjścia dla oszacowania jego aktualnego zniekształcenia. Stanowi fundament sądów wartościujących. Przejawiając się w formie zniekształconej w aktualnie egzystującym bycie, znamionuje go takim sądem. Osądza to, co istnieje i sprzeciwia się, jako pewien wewnętrzny, niespełniony imperatyw<sup>306</sup>. Powodem współwystępowania obu znaczeń esencji,

---

<sup>304</sup> Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 100–101.

<sup>305</sup> Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 102.

<sup>306</sup> Hopper twierdzi, że, wprowadzając aspekt oceniający esencji, Tillich próbuje uniknąć rodzaju klasycznego platonizmu. Sądząc na podstawie III tomu *Teologii systematycznej*, wieczność nie ma polegać na powrocie do esencjalnego stanu rzeczy, ale esencja ma być kreatywnie wzbogacona w obrębie egzystencji. Takie spojrzenie skutkuje m.in. koncepcją dynamicznych wartości np. ideą dynamicznej prawdy – charakterystycznej dla ruchu religijnego socjalizmu. Jest również kolejnym głosem za jedynością rzeczywistości empirycznej w myśli protestanckiego teologa. Por. D. Hopper, *Tillich: a Theological...*, s. 153, przyp. 60.

zdaniem autora, jest dwuznaczny charakter egzystencji; jej równoczesne zaprzeczanie i wyrażanie bytu. Korelacja z egzystencją skutkuje dwuznacznością esencji<sup>307</sup>.

W samej *Teologii systematycznej* autor zbyt mało miejsca poświęca analizie pojęcia esencji. Bardziej szczegółowe badanie tej idei jest konieczne, ze względu na ewentualne implikacje logiczne. Esencja łączy się w myśli teologa z terminami „potencjalność”, „ousia” i „moc bytu”. W jego wczesnych pismach jest utożsamiana z mocą bytu (*power of being*). Moc bytu, równoznaczna z mocą rzeczy (*power of a thing*), była prawdziwą realnością rzeczy (*really real*), równoznaczną z kolei z *ousia*<sup>308</sup>. W cytowanym powyżej fragmencie można zauważyć już drobne przesunięcie akcentów. Esencja czyni byt tym, czym on jest, a to, czym byt jest, to *ousia*. Zarówno esencja, jak i *ousia* są identyfikowane z potencjalnością (*potentiality*). Na podstawie przykładu „drzewowatości/drzewiastości” (*treehood*) przytoczonego przez Tillicha w kilku miejscach jego *magnum opus*<sup>309</sup>, można wyróżnić trzy możliwe rozumienia potencjalności, a co za tym idzie esencji: 1) Arystotelesowskie, jako zasady doprowadzającej do zmiany

---

<sup>307</sup> Podział dokonany przez Tillicha, choć sprawia wrażenie klarownego, takim nie jest. Trudno określić, czy rozumienie logiczne należy interpretować w sensie analitycznym czy Heglowskim? Trudno odpowiedzieć, w jaki sposób rozumienie oceniające realizuje się w praktyce. Thatcher uznaje kontrast pomiędzy dwoma rozumieniami esencji za bezzasadny. Wskazuje również na występowanie w myśli protestanckiego teologa znaczenia esencji spoza listy siedmiu określeń podanych *explicitie* przez Tillicha. Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 102–103.

<sup>308</sup> Pojęcia te pojawiły się w poprzednim paragrafie, w ustępie poświęconym definicji prawdy. Mają one większe znaczenie w poznawczym podejściu człowieka do rzeczywistości, w jego poszukiwaniu prawdy i prawdy bytu. Reprezentatywny tekst zawierający je i już wcześniej cytowany to: ST I, s. 101 (98). W tekście tym esencja miała charakter m.in. głębi leżącej poniżej egzystencji, do której ludzki umysł dociera drogą penetracji, odrzucając kolejne powierzchnie egzystencji. Esencja jako głębia egzystencji koresponduje również w łacińskiej *substantia*. Warto zauważyć, że idea głębi zawiera w sobie sugestię ustanowienia ponadempirycznego wymiaru rzeczywistości. Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 104–105.

<sup>309</sup> ST II, s. 21 (27); ST III, s. 12 (20).

w rzeczach, która jest w rzeczach tych zawarta, lecz nie jest z nimi tożsama; 2) nominalistyczne, jako powszechnika; 3) Platońskie, jako formy/idei, która udziela mocy bytu poszczególnym bytom istniejącym, które z kolei partycypują w ideach. Wszystkie one występują w systemie teologa ze Starosiedla, przy czym dominuje obecnością esencja w wydaniu Platońskim<sup>310</sup>.

Owe trzy koncepcje potencjalności nie są ze sobą spójne. Szczególnie kontrastują ze sobą warianty Arystotelesowski z Platońskim<sup>311</sup>. Nie przeszkadza to teologowi pogranicza w płynnym przechodzeniu od esencji do potencjalności i od potencjalności do esencji, z równoczesnym zaangażowaniem w to różnych ich znaczeń. Dominacja esencji w interpretacji Platońskiej niesie ze sobą dodatkową trudność. Tillich wielokrotnie piętnuje tendencje w ontologii do tworzenia drugiej, obok empirycznej, rzeczywistości. Tymczasem faworyzowany przez niego model esencji narzuca niejako pewną ontologiczną moc bytu poza egzystencją. Więcej, zdarzają się momenty w myśli protestanckiego teologa, w których esencja (w liczbie pojedynczej) obejmuje sferę bytów stworzonych przez Boga, lecz niezaktualizowanych lub ogarnia sobą wszystkie indywidualne esencje<sup>312</sup>.

Z esencjami wiąże się jeszcze jeden, niezwykle istotny problem. Chodzi o ich relację do uniwersaliów. Tillich zdaje sobie sprawę z jego wagi:

(...) to jeden z najtrudniejszych problemów związanych z ontologią esencji, mianowicie, jak esencje wiążą się z uniwersaliami z jednej strony, i z jednostkami z drugiej<sup>313</sup>.

---

<sup>310</sup> Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 107–109.

<sup>311</sup> Szczegółowe analizy zob. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 106.

<sup>312</sup> Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 108–109. Rzeczywiście, w tekstach dotyczących Boga, które zostaną poddane analizie w rozdziale drugim, będzie można odnaleźć jasne intuicje, wskazujące na istnienie czegoś stojącego pomiędzy Bogiem a skończonym stworzeniem, w systemie Tillicha.

<sup>313</sup> ST I, 254 (235). Cytat wskazuje, że nie należy utożsamiać esencji z uniwersaliami, na przekór wcześniej przytoczonemu fragmentowi *Teologii systematycznej*. Z drugiej strony, w innym fragmencie z przykładem drzewa (sosny), pochodzącym

Spór o uniwersalia ma swój początek w starożytności, w sławetnym zapytaniu Porfiriusza<sup>314</sup>. Kontrowersja ta angażowała przez wieki i nadal angażuje największe umysły świata<sup>315</sup>. Rozwiązanie jej, dane przez autora *Teologii systematycznej*, można streścić następująco: esencje są wyczuwane bezpośrednio, na zasadzie intuicji, w spotkaniu umysłu z rzeczywistością, podczas gdy uniwersalia są tworem językowym, umożliwiającym umysłowi przekraczanie poszczególnych obiektów<sup>316</sup>. Esencjom przysługuje więc pierwszeństwo wobec uniwersaliów. Kreują one warunki możliwości powstania powszechników. W przeciwieństwie do uniwersaliów przynależących do sfery języka, ontologiczne esencje przynależą do struktury samobytu.

---

z *My Search For Absolutes*, uniwersalia po raz kolejny są utożsamione z esencjami – „We find another type of essences in species and genera. In every pine tree we experience, first, this particular tree in our backyard, second, the species «pine» which enables us to produce a word «pine» and to plant a pine tree instead of an oak tree, and third, the genus «tree» which gives us this word and enables us to grow a tree instead of a shrub (and we could go on to speak of a plant and of an organic being and decide against having a sculpture in our garden)”. P. Tillich, *My Search for Absolutes...*, s. 73–74. Utożsamianie esencji z uniwersaliami było częstą praktyką wśród filozofów. Podobnie postępowali m.in. św. Tomasz z Akwinu i Eckhart. Dla nich odkrycie esencji rzeczy było równoznaczne z odpowiedzią na pytanie: czym jest dana rzecz? Z podaniem jej definicji. Tillich kilkakrotnie krytykuje takie podejście jako noszące znamiona nominalizmu, odrzucając je m.in. w *The Two Types of Philosophy of Religion*. Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 110–111. Problem relacji esencji do uniwersaliów po raz kolejny wskazuje występowanie daleko idących niekonsekwencji w systemie protestanckiego teologa.

<sup>314</sup> „Co się tyczy rodzajów i gatunków – ażeby najpierw od tego zacząć – czy są czymś rzeczywistym, czy tylko zwykłymi pojęciami umysłu, a jeżeli czymś rzeczywistym, to czy są cielesne, czy niecielesne, czy w końcu występują oddzielnie, czy w rzeczach zmysłowych (...)”. Porfiriusz, *Isagoga*, 1. cyt. za G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, IV, *Szkoły...*, s. 632; Tam (w *Isagodze* Porfiriusza) znajdują się również początki średniowiecznej doktryny *quinque voces* (gatunek, rodzaj, różnica, własność, przypadłość). Por. W. Kneale, M. Kneale, *The Development of Logic...*, s. 187.

<sup>315</sup> Pozytywizm i filozofia analityczna stoją w tej kwestii na nominalistycznym stanowisku Hobbsa, dla którego uniwersalia są nazwami pewnych słów. Stanowisko Tillicha jest inne. Będzie to rzutować na logikę jego systemu.

<sup>316</sup> Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 110.



Ludzki język wyraża obiekty będące efektem abstrakcji ludzkiego umysłu, tworząc uniwersalia, ale jest to możliwe tylko na bazie uprzedzającego istnienia esencjalnych struktur ontologicznych, czyniących język możliwym<sup>317</sup>. Rozstrzygnięcie wydaje się klarowne. Problem polega na tym, że od strony pragmatyki języka, a co za tym idzie z perspektywy logiki, jest trudne do zachowania. W ramach systemu teologa pogranicza łączy się dodatkowo z problemem „egzystencjaliów” (*existentialia*)<sup>318</sup>. Autor *Teologii systematycznej* zdaje sobie sprawę z tych trudności. Jego zdaniem, na poziomie analizy językowej zarówno słowom wyrażającym esencje, egzystencjaliom, jak i innym pojęciom abstrakcyjnym, może być nadana etykieta uniwersaliów. Rozpatrując zbiór uniwersaliów w ten sposób utworzony, nie ma logicznego sposobu na odróżnienie, czy dany powszechnik oddaje zwykły abstrakt, czy esencję w rozumieniu ontologicznym, czy jedno z egzystencjaliów. Zdaniem protestanckiego teologa, nie zmienia to faktu, że niektóre spośród uniwersaliów w sensie logicznym wyrażają esencje, tj. intuicje dotyczące struktury świata, inne opisują sposób, w jaki świat egzystuje. Pamiętać należy, że esencje

---

<sup>317</sup> Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 110–112. W *My Search For Absolutes*, Tillich jak zwykle zdaje w prostych słowach raport ze swego dojrzałego już stanowiska: „Abstraction gives us the power of language, language gives us freedom of choice, and freedom of choice gives us the possibility of infinite technical production. It is interesting that in the symbolic story of the Paradise, as told in Genesis, language (the naming of animals and plants) is combined with technical activity (the cultivation of the garden). All this would be impossible without the absolutes we call «essences», through which language can come to existence”. P. Tillich, *My Search for Absolutes...*, s. 74.

<sup>318</sup> „Egzystencjalia” to terminy techniczne myśli egzystencjalnej, takie jak: skończoność, niebyt, wolność, jaźń, niepokój, wyobcowanie, wina, męstwo. Wysunięto wobec nich zarzut, że dokonują one esencjalizacji myśli egzystencjalnej. Z zarzutem tym Tillich mierzy się w artykule *The Nature and Significance of Existentialist Thought*, opublikowanym w *Journal of Philosophy* z 1956 roku. W odpowiedzi zaznacza, że pomimo posiadania przez esencje i egzystencjalia tego samego statusu logicznego (uniwersaliów), różnią się one ontologicznie, za przyczyną przepaści oddzielającej możliwość (*the what*) od tego, co ustanawia to, co rzeczywiste (*the that*). Zob. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 112.

przynależą do struktury ontologicznej, podczas gdy język podlega ludzkiemu wyobcowaniu ze świata, zachodzącemu w warunkach egzystencji. Tym sposobem, posiadając ten sam status logiczny, esencje i uniwersalia przynależą do innych poziomów bytu lub przynajmniej dwóch innych aspektów ujęcia bytu. Co z egzystencjaliami? Zakładając rozdzieranie zachodzące pomiędzy esencją a egzystencją, w warunkach egzystencji esencje nadal są częściowo uchwytne drogą bezpośredniej intuicji, pozwalającej w pewnym stopniu zrekonstruować esencjalną strukturę bytu. Egzystencja zaś jest efektem ujmowania rzeczywistości poprzez uniwersalia. Egzystencjalnia również wydają się być produktem uniwersaliów. W tym kontekście esencje najbliższe są Platońskim formom<sup>319</sup>. W związku z tym powracają zastrzeżenia podniesione wobec formy, przy okazji rozpatrywania jej układu biegunowego z dynamiką<sup>320</sup>. Rozpatrując esencję przez pryzmat formy i jej związku z dynamiką, w sposób nieunikniony dochodzi się do aporii. Forma kojarzona z mocą bytu i esencją w ramach układu biegunowego oddaje tylko część prawdy o bycie, domagając się dopełnienia na drodze charakterystyki bytu dostarczanej przez drugi element polarny. Poza tym, wizja Platońska narzuca kontrast między esencją a egzystencją. Jej odpowiednikiem w ujęciu Arystotelesowskim jest układ potencja–aktualność. Na skutek mieszania znaczeń przez Tillicha, oba te zestawienia funkcjonują w *Teologii systematycznej*, pomimo tego, że nie harmonizują ze sobą<sup>321</sup>.

---

<sup>319</sup> Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 112–113. Thatcher uzasadnia podobieństwo esencji Tillicha i form Platona w tym kontekście tak: „They are certainly more than universals and more than definitions. They are more than creation of thought, more than mere notional or conceptual entities, and they have a *fundamentum in rebus* as well as *in verbis*. In expressing the essential structure of being, they represent within existence the original goodness of the created world prior to its distortion in existence”. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 113.

<sup>320</sup> M.in. chodzi o błędną interpretację *actus purus*, którą jako element statyczny Tillich przypisuje formie, a która faktycznie ma znaczenie dynamiczne, oddawane przez przeciwny element biegunowości u Tillicha.

<sup>321</sup> Prócz zagadnień esencji, powodem takiego stanu rzeczy jest wieloznaczność pojęcia niebytu (*me on*), który w układzie Platońskim funkcjonuje jako

Bardziej adekwatnym jednak dla całego systemu pozostaje ujęcie Platońskie<sup>322</sup>.

W prezentacji pojęcia „egzystencji” Tillich jest nieco bardziej powściągliwy, w porównaniu do sposobu zobrazowania jego partnerskiego pojęcia z korelacji:

Egzystencja ma także różne znaczenia. Może oznaczać możliwość odkrycia jakiejś rzeczy w ramach całości bytu; może oznaczać aktualność tego, co potencjalne w sferze esencji; może oznaczać „upadły świat”; może też oznaczać taki typ myślenia, który jest świadomy swych egzystencjalnych uwarunkowań albo odrzuca całkowicie esencję. Ponadto nieuchronna dwuznaczność usprawiedliwia użycie tego jednego słowa w owych różnych sensach. Cokolwiek istnieje, tj. „występuje” ze zwykłej potencjalności, jest czymś więcej niż tym, czym jest w stanie zwykłej potencjonalności, i mniej niż mogłoby być w mocy swej esencjalnej natury<sup>323</sup>.

W cytowanym tekście autor wskazuje cztery możliwe znaczenia pojęcia „egzystencja”. Pierwsze odnosi się do prostego stwierdzenia istnienia bytu, wcześniej nieznanego w obrębie świata. Nasuwa się skojarzenie z wielkimi odkryciami nauk przyrodniczych, jakie poprzedziły wiek XX. Byłoby to znaczenie potoczne. Drugie nosi piętno myśli Arystotelesowskiej – przejście bytu od potencji do aktu w danym aspekcie, dokonujące się zgodnie z jego istotą.

---

zasada negatywna, a w Arystotelesowskim – jako pozytywna. Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 113–114. Jest to sytuacja nakładania się na siebie aporii, wynika z braku precyzji i dyscypliny posługiwania się wieloma kluczowymi pojęciami.

<sup>322</sup> W całym tym zamieszczeniu dotyczącym esencji-formy, warto przytoczyć dosłownie fragment podsumowania rozważań Thatchera dotyczących zagadnienia esencji, ze względu na jego zwięzłość i klarowność: „Essences are the conditions of the possibility of language and are prior to thought and to language itself which is creation of thought. They constitute a realm which our cognition can never entirely penetrate. The realm of essence is the source of existence, and has a higher ontological status”. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 116.

<sup>323</sup> ST I, s. 203 (189).

Sens trzeci można określić jako „teologiczny” lub przynajmniej „religijno-moralny”. Aluzja do „upadłego świata” pociąga za sobą skojarzenie z winą powstałą na skutek braku respektu wobec porządku pierwotnej dobroci. Zakłada jakiś mit upadku. W uchwyceniu czwartego znaczenia przydatne wydaje się być odwołanie do ducha filozofii egzystencjalnej XX wieku<sup>324</sup>. Końcowa uwaga cytowanego fragmentu nie pozwala na utożsamienie stanu esencjalnego i egzystencjalnego bytu z jego stanem potencjalnym. Byt egzystujący jest „czymś więcej” niż byt potencjalny. Jego istnienie jest ewidentną wartością dodatnią, której nie ma jego czysto potencjalny odpowiednik. Jednak egzystencja zdaje się pociągać za sobą konkretne ograniczenia, powodując tym samym, że byt znajdujący się w tej kondycji nie dorównuje bytowi „w mocy swej esencjalnej natury”. Ograniczenia te wiążą się będą zapewne ze skończonością bytu<sup>325</sup>.

Omówiwszy oddzielnie esencję i egzystencję, protestancki teolog prezentuje trzy różne modele szacowania ich wzajemnej relacji. Szkoła Platońska do egzystencji odnosiła się z niechęcią, na korzyść esencji. Byt idealny był bytem prawdziwym. Dobro utożsamiało się z porządkiem esencjalnym. Odmienne stanowisko zajął Ockham i jego zwolennicy. Dla tego nurtu liczyła się egzystencja, byt istniejący. Bytowi esencjalnemu przysługiwał jedynie status odbicia bytu egzystującego w umyśle człowieka. Dobro jest tu wyrazem istnienia Bożego i jest narzucane na sposób heteronomiczny. Trzecie stanowisko wywodzi się od Arystotelesa. Teolog pogranicza określa je „postawą zapośredniczającą” (*mediating attitude*). Zgodnie z tym stanowiskiem:

---

<sup>324</sup> Istnieje duże prawdopodobieństwo, że Tillich swoim zwyczajem będzie spontanicznie i często przechodził od jednego znaczenia do drugiego, nie zaznaczając tego wyraźnie w tekście *Teologii systematycznej*. Należy się więc spodziewać dalszych sprzeczności.

<sup>325</sup> Pojęcie egzystencji oraz przejście ontologiczne z porządku esencjalnego do egzystencjalnego stanowią przedmiot szczegółowych analiz Tillicha w drugim tomie *Teologii systematycznej*. Zob. ST II, s. 19–96 (25–94).

To, co aktualne, jest realne, ale esencjalność dostarcza swej mocy bytu, a w najwyższej esencji potencjalność i aktualność stanowią jedność<sup>326</sup>.

Tillich opowiada się za trzecim modelem jako najodpowiedniejszym dla doktryny chrześcijańskiej. Dowartościowuje ona istnienie jako wypełnienie Bożego aktu stwórczego, na przekór platonizmowi. Wbrew ockhamistom podkreśla rozdzwięk pomiędzy stworzoną dobrocią bytów, a ich późniejszą egzystencją i ob staje przy traktowaniu dobra jako esencjalnej struktury rzeczywistości. W określaniu relacji między esencją a egzystencją, w projektowanym przez siebie systemie teologicznym, Tillich podąża więc za Arystotelesem<sup>327</sup>.

## 5. Ludzka skończoność i kwestia Boga

Ostatnie strony *Teologii systematycznej* o tematyce ontologicznej Tillich poświęca prezentacji własnego stanowiska wobec argumentów, którym historia zwykła nadawać określenie „dowodów na istnienie Boga”. Z pozycji własnego systemu filozoficzno-teologicznego, ze względu na specyfikę własnego ujęcia idei Boga, uznaje je za błędne zarówno co do formy, jak i co do treści:

Nie ulega wątpliwości, że dowody te są chybione o tyle, o ile pretendują do statusu dowodów. Zarówno pojęcie istnienia, jak i metoda dochodzenia w trybie argumentacji do konkluzji, są nieadekwatne do idei Boga. Jakkolwiek się tego dowodzi, „istnienie Boga” zaprzecza idei twórczego gruntu esencji i egzystencji. Gruntu bytu nie można znaleźć w obrębie całości bytów; nadto zaś grunt esencji i egzystencji nie może uczestniczyć w napięciach i rozdarciach, znamienych dla przejścia od esencji do egzystencji<sup>328</sup>.

---

<sup>326</sup> ST I, s. 203 (189). Moc bytu = przyczynowość.

<sup>327</sup> Por. ST I, s. 203–204 (189). Problem w tym, że jego pojęcie esencji zachowuje się głównie wg prawideł Platońskich.

<sup>328</sup> ST I, s. 204–205 (190).

Protestancki teolog przyznaje słuszność scholastykom utożsamiającym istotę i istnienie w Bogu. Krytykuje ich jednak za próby rozważania samego istnienia Boga i jego dowodzenia. Czyniąc tak, mieliby mieć na uwadze realność, ważność, czy też prawdziwość idei Boga. Sama idea Boga, zdaniem teologa pogranicza, miała jednak wówczas inną treść niż obecnie. Obecnie w zakres konotacji idei Boga jako kogoś lub czegoś wchodzi cecha potencjalnego istnienia lub nieistnienia. Jest to ktoś lub coś, kto/co istnieje lub nie. Średniowieczu takie myślenie, według Tillicha, było obce. Na kanwie tego nieporozumienia stawia on radykalny w swym brzmieniu postulat:

Byłoby wielkim sukcesem chrześcijańskiej apologetyki, gdyby wyraźnie rozdzielono terminy „Bóg” i „egzystencja”, wyjąwszy oczywiście paradoks Boga przejawiającego się w warunkach egzystencji, tj. paradoks chrystologiczny. Bóg nie istnieje (nie egzystuje). Jest On samobytem poza esencją i egzystencją. Dowodzić przeto, że Bóg istnieje, znaczy to negować Go<sup>329</sup>.

Generalnie, jak twierdzi autor *Teologii systematycznej*, sama idea Boga stoi w sprzeczności z metodą dowodzenia przez wnioskowanie. Daną posiadaną przez twórców tego typu dowodów jest świat. Poszukuje się zaś Boga. Pewne cechy analizowanego świata mają uczynić konieczną konkluzję „Bóg”. Dla protestanckiego teologa jest to niedopuszczalna praktyka wyprowadzania Boga ze świata<sup>330</sup>. Twierdzi on, że w takiej sytuacji nie można przypisywać Bogu przekraczania świata w sposób nieskończony<sup>331</sup>. Uporczywe postępowanie w ten sposób redukuje Boga do poziomu elementu świata,

<sup>329</sup> ST I, s. 205 (190–191). Szczegółowe omówienie obrazu Boga u Tillicha będzie treścią rozdziału drugiego.

<sup>330</sup> Prócz wyprowadzania egzystencji Boga ze świata, dowodzenie przez wnioskowanie usuwa również Boga z przestrzeni bezpośredniego doświadczenia, o czym protestancki teolog wspomina w *The Two Types of Philosophy of Religion*, w odniesieniu do myśli św. Tomasza z Akwinu. Zob. P. Tillich, *Theology of Culture...*, s. 16–19.

<sup>331</sup> Por. ST I, s. 205 (191).

pewnego jego „brakującego ogniwa”, siły łączącej *res cogitans* i *res extensa* (Kartezjusz), kresu łańcucha przyczynowego (św. Tomasz z Akwinu), inteligencji kierowniczej procesów (A. N. Whitehead). Sumując, teolog pogranicza powie:

W każdym z tych przypadków Bóg jest „światem”, brakującą częścią tego, z czego zostaje wywiedziony w kategoriach wnioskowania. Zaprzecza to idei Boga równie gruntuwnie, jak zaprzecza jej pojęcie egzystencji<sup>332</sup>.

Jaki więc status nadać ludzkim wysiłkom wykazania sensowności idei Boga, aspirującym kiedyś do rangi dowodów? Zdaniem teologa, pomimo swej nieadekwatności, nie są one zupełnie bezużyteczne. Mają swoją wartość i pewien ładunek prawdy, o ile traktuje się je nie jako odpowiedź, lecz przeciwnie, jako pytanie o Boga wyrastające z ludzkiej skończoności:

Dowody na istnienie Boga ani nie są dowodami, ani też nie są wykazaniem istnienia Boga. Są wyrazami *pytania* o Boga, które kryje się w ludzkiej skończoności. To pytanie stanowi ich prawdę; każda udzielona tu odpowiedź jest nieprawdziwa<sup>333</sup>.

Zadanie teologii naturalnej Tillich widzi w pozbawianiu charakteru dowodowego tego typu argumentów i rozbijaniu połączeń słów „Bóg” i „egzystencja” w celu wnikliwego postawienia pytania o Boga, domagającego się wiarygodnej odpowiedzi:

Dowody na istnienie Boga analizują ludzką sytuację w taki sposób, że pytanie o Boga wydaje się możliwe i konieczne.

Pytanie o Boga jest możliwe, gdyż uobecnia się w nim poczucie Boga. To poczucie (świadomość) poprzedza pytanie. Nie jest ono wynikiem dowodzenia, lecz jego założeniem<sup>334</sup>.

---

<sup>332</sup> ST I, s. 205 (191).

<sup>333</sup> ST I, s. 205 (191).

<sup>334</sup> ST I, s. 206 (191).

Widoczny w rozumowaniu Tillicha jest wpływ Augustyna<sup>335</sup>. W myśli biskupa Hippony Bóg jest założeniem, warunkuje, stoi u początku wszelkiej intelektualnej aktywności człowieka, zamiast wieńczyć – w postaci wyniku – poszukiwania ludzkiego umysłu.

a) Możliwość kwestii Boga i tak zwanego dowodu ontologicznego

Zaznaczywszy swoje ogólne stanowisko wobec dowodów na istnienie Boga, autor *Teologii systematycznej* przechodzi do analizy, jak sam to określa, „tak zwanego dowodu ontologicznego”. Nadaje mu przy tym autorską interpretację, posługując się wypracowanymi wcześniej, własnymi pojęciami ontologicznymi:

Tak zwany dowód ontologiczny wskazuje na ontologiczną strukturę skończoności. Ukazuje, że świadomość nieskończoności zawiera się w ludzkiej świadomości skończoności. Człowiek wie, że jest skończony, wykluczony z nieskończoności, która niemniej do niego należy. Jest świadomy swej potencjalnej nieskończoności, będąc zarazem świadomy swej aktualnej skończoności. Gdyby był tym, czym jest esencjalnie, gdyby jego potencjalność była identyczna z jego aktualnością, kwestia nieskończoności by się nie wyłoniła<sup>336</sup>.

W świetle tych rozważań dowód ontologiczny jest demonstracją ontologicznej struktury skończoności. Ukazuje mechanizmy rodzące się w świadomym bycie, ograniczonym przez niebyt. Przebieg myśli, która ma uwiarygodnić stanowisko Tillicha w tej sprawie, jest następujący: człowiek sam z siebie nie wymyśliłby pojęcia nieskończoności, gdyby to pojęcie nie było w nim choćby potencjalnie, ale jednak ontologicznie zakorzenione. Myśl ta zakłada różnicę

---

<sup>335</sup> Por. P. Tillich, *Theology of Culture...*, s. 12–13.

<sup>336</sup> ST I, s. 206 (191). Postawa Tillicha wobec argumentu ontologicznego nie jest jednoznaczna. Odrzuca jego wersję klasyczną, nie dostrzegając jej ukrytej obecności w niemieckim idealizmie. Mocno zależy od redakcji tego argumentu w wydaniu Hegła i Schellinga, które kształtują jego własne podejście do problemu egzystencji Boga. Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 78.



między esencją i egzystencją w modelu Arystotelesowskim. Człowiek uwikłany w egzystencję ma przecucie przysługującej mu esencjalnie nieskończoności. To przecucie, któremu przeczy powszechne doświadczenie typowe dla jego ludzkiej kondycji, indukuje w nim pytanie o możliwość nieskończoności, również na poziomie egzystencji – o podstawę jego odwagi:

Człowiek musi pytać o nieskończoność, z której jest wyobcowany, choć ta doń należy; musi pytać o to, co daje mu odwagę wzięcia na swe barki niepokoju. I może zadać to podwójne pytanie, ponieważ świadomość ludzkiej potencjalnej nieskończoności zawiera się w jego świadomej własnej skończoności<sup>337</sup>.

W tym kontekście opisu kalkulacji zachodzących w świadomości człowieka, prowadzących ostatecznie do postawienia radykalnego i koniecznego pytania o własną nieskończoność i źródło własnej odwagi, dowód ontologiczny potwierdza swą wartość:

Dowód ontologiczny w jego różnych formach daje opis sposobu, w jaki potencjalna nieskończoność uobecnia się w aktualnej skończoności. Jako opis, tj. jako analiza, nie zaś dowód, zachowuje ważność<sup>338</sup>.

Potencjalna nieskończoność, przejawiająca się w skończonym ludzkim umyśle, wskazuje, zdaniem Tillicha, na obecność w ramach skończoności elementu bezwarunkowego. To ten element jest tak naprawdę punktem wyjścia pytania o Boga. Jego opis na kartach *Teologii systematycznej* jest dosyć zawiły. Zbiega się w nim ontologia i epistemologia protestanckiego teologa:

Ten bezwarunkowy element pojawia się w teoretycznych (recypujących) funkcjach rozumu jako *verum ipsum*, prawda sama jako norma wszelkich przybliżeń się do prawdy. Pojawia się on w praktycznych (kształtujących) funkcjach rozumu jako *bonum ipsum*, dobro samo jako norma wszystkich

---

<sup>337</sup> ST I, s. 206 (192).

<sup>338</sup> ST I, s. 206 (192).

przybliżeń się do dobra. Oba momenty są manifestacjami *esse ipsum*, bytu samego (samobytu) jako gruntu i bezdennej głębi wszystkiego istniejącego<sup>339</sup>.

Teoretycznego ujęcia bezwarunkowego elementu, który pojawia się w ramach skończoności, Tillich dopatruje się w myśli św. Augustyna. Dokładniej, w obaleniu przez biskupa Hippony stanowiska sceptycznego. Miało ono przebiegać po linii wykazania sceptykowi dążenia do elementu absolutnego, zawartego w jego postawie powstrzymywania się od wydawania sądów, wynikającej z przekonania o niemożności dotarcia do prawdy absolutnej. Teoretycznie za Augustynem Tillich twierdzi: „Nikt nie uznaje i nie dąży z większą pasją do *veritas ipsa* niż sceptyk”<sup>340</sup>. Ujęcia praktycznego bezwarunkowego elementu autor *Teologii systematycznej* doszukuje się z kolei w myśli Kanta. W jej świetle, tak jak widzi to protestancki teolog, stanowisko relatywistyczne zakłada absolutny respekt wobec kategorycznego imperatywu: „*Bonum ipsum* jest niezależne od jakiegokolwiek sądu o bona”<sup>341</sup>. Oba te rozumowania jako wykazujące istnienie bezwarunkowego elementu w każdym spotkaniu człowieka z rzeczywistością są dla teologa pogranicza nie do obale-

---

<sup>339</sup> ST I, s. 206–207 (192). To rozwiązanie typowe dla ontologicznego typu filozofii religii, ufundowanego na myśli św. Augustyna, rozwiniętej w średniowieczu przez Aleksandra z Hales, Bonawenturę i Mateusza z Aquasparta. Dla Augustyna jakakolwiek prawda zakłada wcześniejsze pojęcie prawdy w duszy człowieka. Dopiero dzięki temu pojęciu możliwy jest sąd o prawdziwości czegokolwiek (*Nihil verum sine veritate*). Tillich, zgodnie z tą tradycją, stoi na stanowisku, że Bóg jest poznawalny bezpośrednio przez świadomość zasad: *esse ipsum*, *bonum ipsum* i *verum ipsum*. Owe *principia per se nota* nie są skutkami działania Bożego w duszy ludzkiej, lecz bezpośrednią obecnością Boga w niej. Człowiek posiada wbudowaną we własną strukturę ontologiczną świadomość Boga. Nie jest ona właściwie przedmiotem jego wiedzy, jest raczej założeniem wszelkiej wiedzy i poznania człowieka. Jest to pewna niekonsekwencja wobec rozpoczynania ontologii od *pytania ontologicznego*. Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 27; 29–31.

<sup>340</sup> ST I, s. 207 (192).

<sup>341</sup> ST I, s. 207 (192).

nia. Błąd, jaki popełnili św. Augustyn i Kant, jego zdaniem polegał na tym, że powodując się Platonem, ukonstytuowali na tej podstawie ideę Boga, przekraczającą swoją treścią to, do czego uprawniały ich *veritas ipsa* i *bonum ipsum*, jak również, przekraczając wymiar analityczny rzeczywistości, ukonstytuowali bezwarunkowy byt:

W obu przypadkach punkt wyjścia jest słuszny, ale konkluzja błędna. Doświadczenie bezwarunkowego elementu w ludzkim spotkaniu z rzeczywistością służy tu do ustanowienia bezwarunkowego bytu (sprzeczność) w obrębie rzeczywistości<sup>342</sup>.

Podobnego nadużycia, w interpretacji Tillicha, miał się dopuścić Anzelm z Canterbury:

Stwierdzenie Anzelma, że Bóg jest konieczną myślą i że przeto idea ta musi mieć realność tak subiektywną, jak i obiektywną, jest ważne o tyle, że myślenie z samej swej natury zakłada bezwarunkowy element, który przekracza subiektywność i obiektywność, tj. punkt identyczności, który umożliwia ideę prawdy. Jednakże stwierdzenie to nie jest ważne, jeśli ten bezwarunkowy element pojmuje się jako byt najwyższy zwany Bogiem. Istnienie takiego najwyższego bytu nie kryje się w idei prawdy<sup>343</sup>.

---

<sup>342</sup> ST I, s. 207 (192). Wypowiedź sugeruje, że Tillich nie dopuszcza istnienia bytów bezwarunkowych w ramach rzeczywistości. Rodzi jednak pewne dalsze wątpliwości co do tego, czy on sam nie popełnia ganionego przez siebie błędu, ustalając bezwarunkowy element. Element ten jest dla niego przejawem samobytu, gruntu bytu. Problem polega na tym, że nie ma pełnej jasności, co do statusu samobytu. Czy jest to pojęcie ontologiczne, czy teologiczny symbol. Na podstawie cytowanych powyżej fragmentów *Teologii systematycznej* wydaje się, że jest to pojęcie ontologiczne. Jednak Tillichowi zdarza się utożsamiać je z innymi pojęciami, jak struktura bytu, czy grunt bytu. Od strony ontologicznej są to trzy różne pojęcia. Na dodatek zdarza się wymienionym pojęciom występować w kontekstach sugerujących ich symboliczne, teologiczne znaczenie. J. H. Randall Jr., *The Ontology of Paul Tillich...*, s. 160–161. Możliwe rozwiązanie tego dylematu może przynieść reinterpretacja tych fragmentów ontologii Tillicha, w kluczu neoplatonizmu, przez pryzmat myśli Plotyna.

<sup>343</sup> ST I, s. 207 (193).

Warto zauważyć, że krytyka argumentu Anzelma przeprowadzana przez Tillicha nie idzie po linii zarzutu o nieuprawniony skok z porządku myśli do porządku egzystencji. Dla protestanckiego teologa przejście między tymi dwoma porządkami najwyraźniej nie stanowi problemu. Uznaje za ważny moment rozumowania odrzucany przez większość filozofów i teologów, ale odrzuca Boga, którego egzystencję dowód ontologiczny miałby wykazać. Wskazuje to na wpływy Hegla i Schellinga na myślenie autora *Teologii systematycznej* w tej kwestii. Hegel uznaje dowód Anzelma jako wychodzący od pojęcia Boga, który jest powszechną esencją wszystkich esencji. W jego systemie pojęcie nie istnieje w oderwaniu od bytu, podobnie jak boska istota jest nierozdzielnie złączona z boską egzystencją. Pojęcie Bytu u Tillicha funkcjonuje jak u Hegla, jest również unią myślenia i bycia<sup>344</sup>. Teolog pogranicza jest przekonany, że jego pojęcie Bytu posiada desygnat, który stanowi założenie wszelkiego myślenia. Stąd Byt (Nieuwarunkowane, Bóg) jest ponad wszelkim podziałem na podmiot i przedmiot<sup>345</sup>. Drugim źródłem inspiracji dla takiego rozwiązania było zapewne ujęcie Boga przez Schellinga jako *das Unvordenkliche* – tego, co poprzedza myśl. Schelling również uznaje dowód ontologiczny, mimo że swoją recenzję argumentu Anzelma konstruuje w celowej opozycji do rozwiązań Hegla. Dla niego utożsamienie porządku myśli i bytu jest niedopuszczalne – nie można argumentować o egzystencji Boga, wychodząc od Jego pojęcia. Należy wyjść od egzystencji w kierunku istoty i pojęcia tego,

---

<sup>344</sup> W swoich wykładach powtarzał wprost: „The ontological argument relies on the sound principle of the identity of being and thinking, which all thinking presupposes”. Cyt. za A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 80.

<sup>345</sup> W *The Two Types of Philosophy of Religion*, podając ontologiczną zasadę filozofii religii pisze: „Man is immediately aware of something unconditional which is the prius of the separation and interaction of subject and object, theoretically as well as practically”. P. Tillich, *Theology of Culture...*, s. 22. Na tej podstawie Thatcher rekonstruuje przebieg argumentu ontologicznego, który funkcjonuje niustannie w tle myślenia Tillicha: Myślenie zakłada byt; Byt jest Bogiem; Stąd Bóg jest *sine qua non* myśli. Zob. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 80.

co istnieje. *Das Unvordenkliche* u Schellinga to w pierwszej kolejności Bóg istniejący, którego egzystencja wyprzedza Jego esencję, jak również egzystencję wszystkiego poza Nim. Myśl ta zakłada pojęcie niekwestionowanej egzystencji (*das unzweifelhaft Existirende*)<sup>346</sup>.

To, co zostaje z dowodu ontologicznego po krytyce Tillicha, to ekspozycja elementu bezwarunkowego w strukturze rozumu i rzeczywistości. Można powiedzieć tylko tyle i aż tyle. Tylko tyle, gdyż jest to zdecydowanie mniej niż chcieliby św. Augustyn, Anzelm, Kant<sup>347</sup>. Aż tyle, gdyż jest to, zdaniem Tillicha, solidny punkt wyjścia do rozpoczęcia właściwej refleksji o Bogu.

Granice dowodu ontologicznego są oczywiste. Nic jednak nie jest ważniejsze dla filozofii i teologii niż zawarta w nim prawda, uznanie bezwarunkowego elementu w strukturze rozumu i rzeczywistości. (...) Filozofia religii, która nie zaczyna od czegoś bezwarunkowego, nigdy nie dosięgnie Boga. Nowożytny sekularyzm ma w dużej mierze źródło w fakcie, że przestano dostrzegać bezwarunkowy element w strukturze rozumu i rzeczywistości, i że przeto idea Boga została narzucona umyślnie jako „obce ciało”. (...) Zniszczenie dowodu ontologicznego nie jest

---

<sup>346</sup> Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 79–83. Problematyczność ujęcia Schellinga leży w tym, że zakłada tak naprawdę myślenie charakterystyczne dla dowodów typu kosmologicznego (istnienie czegokolwiek przyjmuje wcześniejsze istnienie nieuwarunkowane). Z drugiej strony, wykazuje cechy krytykowane przez Tillicha w podejściach św. Augustyna, Anzelm i Kanta. Stąd z dwóch stron podlega krytyce autora *Teologii systematycznej*. *De facto*, Schelling nie wychodzi od egzystencji, lecz od *pojęcia* niekwestionowanej egzystencji. Ostatecznie więc jego wersja dowodu ontologicznego przebiega podobnie do tej wersji autorstwa Hegla. Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 79–83.

<sup>347</sup> Czy jest to rzeczywistość mniej, niż chcieliby Augustyn, Anzelm i Kant? Wydaje się, że deklaracje Tillicha są na wyrost, w porównaniu z tym, co sam robi w tym temacie. Dla niego elementy bezwarunkowe są obecnością Nieuwarunkowanego, który w jego systemie ostatecznie identyfikowany jest z Bogiem. Odnosi się więc nieodparte wrażenie, że sam Tillich postępuje dokładnie tak samo jak Augustyn, Anzelm i Kant, w sposób, który krytykuje, a argument ontologiczny, w ramach jego systemu, pełni o wiele istotniejszą rolę, niż tylko pytania o Boga. Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 83.

groźne. Groźne natomiast jest zniszczenie takiego sposobu ujęcia, który wytwarza możliwość pytania o Boga. Ujęcie to jest sensem i prawdą dowodu ontologicznego<sup>348</sup>.

Ustalenie bezwarunkowego elementu w strukturze rozumu ludzkiego i rzeczywistości jest dla autora *Teologii systematycznej* podstawą dla dalszej analizy, jak sam to ujmuje: „tak zwanych” dowodów kosmologicznych.

b) Konieczność kwestii Boga i tak zwane dowody kosmologiczne

Ludzka zdolność stawiania pytań, zawierająca w sobie element bezwarunkowy, oraz konieczność postawienia kwestii Boga są punktem wyjścia kosmologicznych dowodów na istnienie Boga:

Pytanie o Boga może zostać zadane, ponieważ w samym akcie zadawania jakiegokolwiek pytania tkwi element bezwarunkowy. Pytanie o Boga musi zostać zadane, gdyż groźba niebytu, której człowiek doświadcza jako niepokoju, popycha go do pytania o byt przemagający niebyt oraz odwagę przemagającą niepokój. Kwestia ta jest kosmologiczną kwestią Boga<sup>349</sup>.

Tillich określa je „tak zwanymi” dowodami, gdyż, jego zdaniem, przybierają one niewłaściwą formę w podejmowaniu zagadnienia kosmologicznego. Ich ocena i jej uzasadnienie, w wydaniu protestanckiego teologa, są analogiczne do recenzji dowodu ontologicznego. Mają one swoją wartość jako opis rzeczywistości, zmuszający koniecznie do postawienia pytania o Boga<sup>350</sup>. Ich dalsze, specyficzne rozwinięcie tej kwestii, jest już wadliwe:

We wszystkich swych odmianach dowody te przechodzą od szczególnych własności świata do istnienia najwyższego bytu. Są one ważne

<sup>348</sup> ST I, s. 208 (193).

<sup>349</sup> ST I, s. 208 (193).

<sup>350</sup> Czy te pytania, w obu przypadkach, mają naprawdę charakter konieczny? Jest to wątpliwe.

o tyle, że dają analizę rzeczywistości, sygnalizującą, że kosmologiczne pytanie o Boga jest nieuniknione. Nie są ważne o tyle, o ile twierdzą, jakoby istnienie najwyższego bytu było logiczną konkluzją ich analizy, co jest logicznie niemożliwe, tak jak egzystencjalnie niemożliwe jest wywiedzenie odwagi z niepokoju<sup>351</sup>.

Tillich nie podejmuje się osobnej krytyki każdej z klasycznych „dróg”. Uśrednia je, co może być zdradliwe. Wyszczególnia tylko dwie drogi. Pierwsza ma polegać na przechodzeniu od bytowej skończoności do bytu nieskończonego. Protestantcki teolog nazywa ją dowodem kosmologicznym w węższym sensie. Druga operuje na poziomie sensów i sprowadza się do przechodzenia od skończoności sensu do nośnika sensu nieskończonego. Ta zostaje określona jako dowód teleologiczny w sensie tradycyjnym. W obu drogach o pojawieniu się kwestii kosmologicznej decyduje zagrażający bytowi czy sensowi element niebytu<sup>352</sup>.

Podjęta przez autora *Teologii systematycznej* krytyka dowodów kosmologicznych idzie po linii reinterpretacji ich nerwów w kluczu pojęciowym własnego systemu. Pojęcia przyczyny pierwszej i substancji koniecznej są pozbawione znaczenia, jakie miałyby choćby u św. Tomasza z Akwinu. Dla protestanckiego teologa są one tylko kategoriami skończoności. Interpretowane w kluczu jego ontologii zmieniają swoje funkcje w ramach argumentu z orzekających na pytające:

(...) przyczyna i substancja są kategoriami skończoności. „Pierwsza przyczyna” jest zhipostazowanym pytaniem, nie zaś wypowiedzią o bycie, który zapoczątkowuje łańcuch przyczynowy. Byt taki sam byłby częścią łańcucha przyczynowego i postulowałby znowu kwestię przyczyny. Tak samo „substancja konieczna” jest zhipostazowanym pytaniem, nie zaś wypowiedzią o jakimś bycie, który użycza substancjalności wszystkim

---

<sup>351</sup> ST I, s. 208 (193–194).

<sup>352</sup> Por. ST I, s. 208–209 (194).

substancjom. Byt taki sam byłby substancją z akcydensami i postulowałyby znowu kwestię samej substancjalności. Używane jako materiał „dowodowy”, obie kategorie tracą swój kategoriałny charakter. Pierwsza przyczyna i konieczna substancja są symbolami, wyrażającymi pytanie ukryte w bycie skończonym, pytanie o to, co przekracza skończoność i kategorie, pytanie o samobyt ogarniający i przemagający niebyt, pytanie o Boga<sup>353</sup>.

Pytanie postawione za pomocą tych kategorii z poziomu ludzkiej egzystencji jest pytaniem o Boga, zadany w perspektywie poszukiwania źródła odwagi, pozwalającej zrównoważyć niepokój indukowany przez skończoność.

Kosmologiczna kwestia Boga jest pytaniem o to, co ostatecznie umożliwi odwagę – odwagę, która akceptuje i przewyższa niepokój kategoriałnej skończoności. (...) Byt skończony jest znakiem zapytania. Zadaje on pytanie o „wieczne teraz”, w którym czasowość i przestrzenność są zarazem uznane i przewyżnione. Zadaje pytanie o „grunt bytu”, w którym przyczynowość i substancjalność są zarazem potwierdzone i negowane. Ujęcie kosmologiczne nie może odpowiedzieć na te pytania, może jednak i musi analizować ich zakorzenie w strukturze skończoności<sup>354</sup>.

Jak w wypadku dowodu ontologicznego to, co pozostaje po dokonanej przez Tillicha krytyce dowodu kosmologicznego, to otwarte pytanie o Boga, zakorzenie w analizie struktur rzeczywistości. Klasyczna odpowiedź zostaje odrzucona jako nieuprawniona, a z perspektywy ontologii *Teologii systematycznej* po prostu błędna. Podobnie rzecz się ma w przypadku drogi teleologicznej. Nie ma ona wartości dowodowej ze względu na niczym nieuzasadniony przeskok w rozumowaniu o charakterze projektującym pożądane rozwiązanie:

---

<sup>353</sup> ST I, s. 209 (194).

<sup>354</sup> ST I, s. 209–210 (194–195). Ważne zaznaczenie kontekstu dla zrozumienia „gruntu bytu”. Są nim kategorie przyczynowości i substancji.



*Telos* (...) jest „wewnętrznym celem”, znaczącą i zrozumiałą strukturą rzeczywistości. Struktura ta służy jako trampolina do konkluzji, że skończone *teloi* implikują nieskończoną przyczynę teleologiczną, że skończone i zagrożone sensory implikują nieskończoną i niezagrożoną przyczynę sensu. W kategoriach dowodu logicznego konkluzja ta jest równie ułomna, co i inne „dowody” kosmologiczne. Dowód teleologiczny formułuje pytanie o grunt sensu, tak jak dowód kosmologiczny formułuje pytanie o grunt bytu<sup>355</sup>.

Droga ta nie traci na aktualności jako relacja o kondycji człowieka, stawiająca przed nim konieczność podjęcia kwestii Boga:

Jako wyrażenie pewnego pytania jest ona nie tylko ważna, ale i nieunikniona, i – jak wskazuje historia – nader frapująca. Niepokój co do bezsensowności jest charakterystycznie *ludzką* formą niepokoju ontologicznego. Jest tą formą niepokoju, która może mieć tylko taki byt, w którego naturze związane są wolność i przeznaczenie. Groźba utraty tej jedności popycha człowieka do pytania o nieskończony, niezagrożony grunt sensu; popycha go do kwestii Boga. Dowód teleologiczny formułuje pytanie o grunt sensu, tak jak dowód kosmologiczny formułuje pytanie o grunt bytu<sup>356</sup>.

Dowody kosmologiczne mają ważne znaczenie dla teologii. Stawiają przed nią konkretne zadania – podobne zresztą do tych, które wnosi w teologię dowód ontologiczny. Teologia, zdaniem Tillicha, ma niwelować klasycznie dawane przez nie odpowiedzi. Korzystając zaś z punktu wyjścia, jakiego dostarczają w postaci pytania o Boga, teologia ma wychodzić naprzeciw temu pytaniu z odpowiedzią bazującą na objawieniu:

Zadanie teologicznego potraktowania tradycyjnych dowodów na istnienie Boga jest dwojaki: rozwijanie wyrażanej w nich kwestii Boga

---

<sup>355</sup> ST I, s. 210 (195).

<sup>356</sup> ST I, s. 210 (195).

i odsłanianie niemocy tych „dowodów”, ich niezdolności do odpowiedzi na pytanie o Boga. Dowody te przywodzą ontologiczną analizę do konkluzywnych ustaleń, ujawniając, że kwestia Boga kryje się w skończonej strukturze bytu. Pełniąc tę funkcję, po części uznają, częściowo zaś odrzucają tradycyjną teologię naturalną, i popychają rozum do poszukiwania objawienia<sup>357</sup>.

### C. Elementy logiki

Ostatnią składową filozoficznego fundamentu idei Boga przedstawionej przez Tillicha stanowi logika. W szerokim znaczeniu jest ona zespołem trzech dyscyplin: semiotyki, logiki formalnej i ogólnej metodologii nauk<sup>358</sup>. Ten klasyczny podział odpowiada trzem zasadom, które, zdaniem protestanckiego teologa, decydują o rozumności teologii systematycznej<sup>359</sup>. Chodzi o zasadę racjonalności semantycznej, logicznej i metodologicznej<sup>360</sup>. Zapoznając się z zagadnieniami wstępnymi *magnum opus* teologa pogranicza, można odnieść wrażenie, że nauka badająca prawa i reguły poprawnego myślenia i wypowiedania myśli będzie odgrywać kluczową rolę w konstruowaniu przez niego systemu teologicznego. Czy jest tak rzeczywiście? Jaka wizja logiki towarzyszyła twórcy *Teologii systematycznej* i gdzie należy szukać jej źródeł? Jakie zagadnienia logiczne porusza on w swoim dziele i w jaki sposób je rozwiązuje?

---

<sup>357</sup> ST I, s. 210 (195).

<sup>358</sup> Niektóre wykłady logiki uzupełnia się o czwartą dyscyplinę logiczną – teorię argumentacji. Por. T. Kwiatkowski, *Logika ogólna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1998, s. 8.

<sup>359</sup> Choć ostatecznie dla Tillicha problem racjonalnego charakteru teologii systematycznej pozostaje problemem nierozwiązanym. Por. ST I, s. 54 (56).

<sup>360</sup> Zob. ST I, s. 53–59 (55–61).

## 1. Źródła

Wiek XIX i pierwsza połowa XX wieku to okres gwałtownego rozwoju logiki. Żyją i publikują w tym czasie: Augustus De Morgan, George Boole, Charles Sanders Peirce, Gottlob Frege, Giuseppe Peano, Georg Cantor, Bertrand Russell, David Hilbert, Jan Łukasiewicz, Alfred Tarski, Rudolf Carnap, Kurt Gödel<sup>361</sup>. Jednak w twórczości Paula Tillicha trudno dopatrzeć się bezpośredniego wpływu tych postaci. Może to świadczyć o tym, że zagadnienia przez nie dyskutowane leżały poza głównym nurtem jego zainteresowań. Rzeczywiście, zagadnieniom logicznym poświęcał on niewiele miejsca w swojej twórczości<sup>362</sup>.

Wśród myślicieli, którzy wyraźnie ukształtowali wizję logiki protestanckiego teologa, są Rudolf Hermann Lotze, Christoph Sigwart, Georg Wilhelm Friedrich Hegel<sup>363</sup>. Rudolf Herman Lotze (1817–1881), zdobywszy wykształcenie z zakresu medycyny i fizyki na Uniwersytecie w Lipsku, piastował funkcje profesora filozofii w Getyndze i Berlinie. Swoją *Logikę* wydał w 1843 roku. Jej wydanie drugie („większe”) trafiło do rąk czytelników ponad trzydzieści lat później (1874). Nie była to jednak najistotniejsza praca jego życia. Największy wpływ wywarł na polu psychologii i filozofii wartości. Wpisuje się go w nurt idealizmu personalistycznego<sup>364</sup>. Poglądy Lotzego mogły wpłynąć na ogólną wizję świata idei Tillicha, jak i na źródłowe dla tego świata pojęcie *gruntu*<sup>365</sup>.

---

<sup>361</sup> Por. J. M. Bocheński, *A History of Formal...*, s. 266–270.

<sup>362</sup> Por. I. E. Thompson, *Being and Meaning. Paul Tillich's Theory of Meaning, Truth and Logic*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1981, s. 174–175. Monografia Thompsona jest jedną z nielicznych, obszerniejszych publikacji poświęconych zagadnieniom logicznym w twórczości Paula Tillicha. W dużej mierze stanowi podstawę rozważań tego paragrafu.

<sup>363</sup> Por. I. E. Thompson, *Being and Meaning...*, s. 174n.

<sup>364</sup> Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, VII, *Od Fichtego do Nietzschego*, tłum. J. Łoziński, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2006, s. 327–331.

<sup>365</sup> Por. R. Adamson, *A Short History of Logic*, William Blackwood and Sons, Edinburgh and London 1911, s. 198.

Christopf Sigwart (1830–1904) to profesor z Tybingi, uważany za głównego przedstawiciela psychologizmu wśród logików<sup>366</sup>. Jego dwutomowa *Logika* wydana została w latach 1873–1878. W oparciu o zamieszczone w niej wprowadzenie Tillich opracował zagadnienie logiki w *The System of the Sciences*. Tillichowskie ujęcie logiki formalnej, jako autonomicznej nauki traktującej o normach charakteryzujących się bezwarunkową ważnością, oraz krytyka doktryny abstrakcji są w zasadzie parafrazą fragmentów dzieła Sigwarta<sup>367</sup>. Lotze i Sigwart nie wliczają się w szereg klasyków nauki o prawach i regułach poprawnego myślenia. Byli jednak znanymi profesorami, do których klasycy logiki się odnosili i których pozycje czytano na niemieckich uniwersytetach<sup>368</sup>.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel w myśleniu logicznym Tillicha zajmuje wyjątkowe miejsce, choć postawa teologa pogranicza wobec filozofa z Stuttgartu nie jest jednoznaczna. Z jednej strony krytykuje dialektykę idealistyczną, z drugiej zachowuje wiele charakterystycznych dla niej rozróżnień. Można powiedzieć, że autor *Teologii systematycznej* czerpie z Hegla i krytykuje go w równej mierze, wprowadzając w przejętym od niego materiale liczne, własne zmiany<sup>369</sup>.

Na przyświecającą Tillichowi koncepcję dialektyki, prócz Hegla, wpływ mieli Platon, Kant, Fichte i Schelling. Oddziaływanie Kanta na myślenie logiczne protestanckiego teologa wydaje się być porównywalne do wpływu Hegla. Kant odziedziczył rozwodnioną wersję logiki Arystotelesa – system oparty o proste zdania podmiotowo-orzecznikowe, obciążony mało klarowną wizją relacji zachodzących między logiką, językiem i rzeczywistością<sup>370</sup>. Generował on charak-

---

<sup>366</sup> Por. T. Kwiatkowski, *Logika ogólna...*, s. 8, przyp. 1.

<sup>367</sup> Por. I. E. Thompson, *Being and Meaning...*, s. 174–175.

<sup>368</sup> Warto odnotować, że studentem Lotzego był Gottlob Frege. Por. <http://plato.stanford.edu/entries/hermann-lotze/>

<sup>369</sup> Por. I. E. Thompson, *Being and Meaning...*, s. 174–177.

<sup>370</sup> Jan Maria Bocheński twierdzi, że zarówno Kant, jak i Hegel byli uformowani w duchu pejoratywnie rozumianej logiki klasycznej, będącej owocem degeneracji myśli logicznej w okresie renesansu. W najlepszym razie czerpali z *Logiki Port Royal*.

terystyczne dla myśli autora *Teologii systematycznej* problemy metafizyczne, związane ze stosunkiem skończoności do nieskończoności, podmiotu do przedmiotu, egzystencji do esencji, uniwersalności do partykularności, abstraktu do konkretności. Kwestie te powstawały w efekcie braków w logice klas, niedowartościowania wagi relacji, tendencji do posługiwania się gramatycznymi rzeczownikami i przymiotnikami jako paradygmatami uniwersaliów, kłopotów z rozróżnianiem poziomów języka. Wspomniana nieadekwatna logika klas przyczyniła się częściowo do powstania w myśli teologa pogranicza typowej dla niej kategorii „dwuznaczności”. Znamieniem myśli Kantowskiej jest również m.in. przywiązanie Tillicha do kategorii skończoności, która nie funkcjonuje na wzór Heglowski jako moment dialektyczny Absolutu<sup>371</sup>.

Przekonanie o wyrażaniu przez logikę na poziomie poznawczym absolutnych struktur bytu wcześniejszych niż myśl sugeruje mocny wpływ tradycji klasycznej, wywodzącej się od Arystotelesa oraz realistów średniowiecznych. Wydaje się, że właśnie ten nurt ma najsilniejszy wpływ na logikę zawartą w *Teologii systematycznej*, jej autora zaś lokuje w ramach tradycji logiki intensjonalnej, sięgającej od Dunska Szkota i Jana od św. Tomasza po współczesnych mu Brentano i Husserla<sup>372</sup>.

Pamiętając o wielkiej miłości Tillicha do filozofii antycznej, należy liczyć się z obecnością w jego myśli logicznej również wpływów szkoły megaryjskiej i stoickiej. Wreszcie swój rys wykładu filozofii życia – systemu wiary podkreślającego osobiste, wolitywne

---

W porównaniu do logików starożytnych i XIII-wiecznych, zdaniem Bocheńskiego, mogą uchodzić za ignorantów. Zob. J. M. Bocheński, *A History of Formal...*, s. 254–258.

<sup>371</sup> Por. I. E. Thompson, *Being and Meaning...*, s. 35; 96; 174.

<sup>372</sup> Por. P. Tillich, *The Religious Situation*, tłum. H. R. Niebuhr, Meridian Books, New York 1958, s. 69–70; I. E. Thompson, *Being and Meaning...*, s. 21; 174. Husserl był adwersarzem Sigwarta. Walczył z nurtem psychologicznym w logice. Pojawia się znany już z ontologii problem łączenia przez protestanckiego teologa stanowisk sobie przeciwnych, w ramach własnego opracowania zagadnień z jednej dyscypliny.

zaangażowanie – opartego o metody retoryczne *Teologia systematyczna* zawdzięcza wpływom Kierkegaarda<sup>373</sup>.

## 2. Definicja logiki

Normatywnego dla całej twórczości Tillicha ujęcia logiki należy szukać w jego *The System of the Sciences*<sup>374</sup>. W pozycji tej logika wraz z matematyką zostały omówione w pierwszej kolejności jako dyscypliny tworzące wspólnie wydzieloną grupę nauk myśli czy też nauk idealnych (*The Sciences of Thought – The Ideal Sciences*). Tym, co je charakteryzuje, jest, zdaniem autora, ich ukierunkowanie na formy czystej myśli, z pominięciem jej związku z bytem. Logika ma badać myśli, abstrahując od ich treści. Zakłada jednak zdolność obiektów, które analizuje, do uchwytowania treści. Jej celem jest poszukiwanie warunków tkwiących w strukturach myślowych, które to umożliwiają<sup>375</sup>. Mimo że młodsza od matematyki, logika góruje nad nią rangą. Przysługuje jej pierwszeństwo jako dziedzinie stanowiącej założenie dla matematyki<sup>376</sup>. Tillich usilnie dąży do ustanowienia logiki wyraźnie wydzieloną, paradygmatyczną nauką. Trud ten przeciwstawia się tradycji wywodzącej się od ojca logiki – Arystotelesa, traktującej ją jako narzędzie, metodę czy studium technik wnioskowania stosowalnych we wszystkich naukach. Jest to celowy zabieg autora *The System of the Sciences*, o ważkim znaczeniu konstrukcyjnym zarówno dla tej wczesnej pracy, jak i dla całej późniejszej myśli teologa. Tak ujęta logika staje się kopalnią kluczowych dla niego pojęć, cechujących się bezwarunkową,

---

<sup>373</sup> Por. I. E. Thompson, *Being and Meaning...*, s. 12.

<sup>374</sup> Zob. P. Tillich, *The System of the Sciences...*, s. 43–49.

<sup>375</sup> Podobne zadanie wyznaczał Kant w ramach logiki swojej analityce transcendentnej. Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, VI, *Od Wolffa...*, s. 221, 223.

<sup>376</sup> Por. P. Tillich, *The System of the Sciences...*, s. 43. Za Lotzem i Sigwartem Tillich zdaje się uznawać matematykę za gałąź logiki, występując przeciw heglistom i Russellowi twierdzącym, że matematyka jest sprowadzalna do logiki. Por. I. E. Thompson, *Being and Meaning...*, s. 188; F. Copleston, *Historia filozofii*, VI, *Od Wolffa...*, s. 213.

powszechną ważnością i absolutną koniecznością. Autorowi późniejszej *Teologii systematycznej* chodzi o nadanie takich atrybutów własnym konstrukcjom myślowym<sup>377</sup>.

Omawiając metodę nauk idealnych, teolog pogranicza zwraca uwagę na cztery elementy: przedmiot, postawę, procedurę i stopień pewności nauki. Przedmiot nauk idealnych ma dla niego charakter paradoksalny. Zarówno logika, jak i matematyka zajmują się „istnieniami, które nie istnieją”<sup>378</sup>. Z jednej strony paradoks ten pociąga za sobą konieczność stosowania w logice pojęcia prawomocności (*validity*), z drugiej nadaje pojęciom, którymi posługują się obie te nauki, charakteru analogicznego<sup>379</sup>. Wzbudza również typowy stosunek podmiotu badającego – postawę intuicyjną. Intuicja jest metodyczną pozycją podmiotu, konieczną w sytuacji, gdy dana dziedzina wiedzy analizuje swoje własne, immanentne formy; gdy obiekt, którym zajmuje się dana nauka, jest częścią procesu, w którym się ona realizuje. Intuicja ma fundamentalne znaczenie

---

<sup>377</sup> Por. I. E. Thompson, *Being and Meaning...*, s. 192; 194.

<sup>378</sup> P. Tillich, *The System of the Sciences...*, s. 44. Jest to pogląd bliższy średniowiecznej teorii *suppositio* i myśli Ludwiga Wittgensteina, a przeciwny radykalnemu realizmowi Alexiusa Meinonga. Por. I. E. Thompson, *Being and Meaning...*, s. 189–190.

<sup>379</sup> Jednym z kluczowych pojęć, którym posługuje się zarówno logika, jak i matematyka, jest pojęcie „struktury”, analogiczne wobec pojęcia *Gestalt*. Funkcjonujące w ontologii *Gestalt*, to dla Tillicha całkowicie uformowany i zawierający siebie byt. Struktura ma pełnić tę samą funkcję w ramach nauk idealnych, wskazuje więc brak elementu egzystencjalnego. Zob. P. Tillich, *The System of the Sciences...*, s. 44. Thompson zauważa, że sam Tillich sugeruje, by w ramach nauk idealnych *gestalten* zastępować przez *gebilden* (konstrukcje, struktury). Jednocześnie protestancki teolog przychylił się do tezy, w świetle której struktury bytu są ukryte w *a priori* logicznych formach rozumu. Przekłada się to na traktowanie definicji jako objawiających prawdziwą naturę rzeczy, nadawanie definicjom charakteru legislacyjnego – kształtowania (czy może raczej zaklinania) rzeczywistości. Dodatkowo popycha to myśliciela pogranicza do zrównania logiki formalnej z dedukcją w wąskim rozumieniu. Utożsamianie *gestalten* z *gebilden* pogłębia nieadekwatność logiki formalnej. Dla Tillicha zawsze istnieje jednak szersze spojrzenie, w ramach którego może być objawione ontologiczne znaczenie form logicznych. Por. I. E. Thompson, *Being and Meaning...*, s. 190–191.

w natychmiastowym pojmowaniu i wyczuwaniu aksjomatów i definicji. Urasta do rangi narzędzia, przy pomocy którego ujmowane są formy racjonalne *a priori*, te konstytuujące, jak i te regulujące myśl racjonalną<sup>380</sup>. Wspierana jest przez element *ratio* – postawę racjonalną odpowiedzialną za łączenie intuicyjnie wyłonionych pojęć. Z postawami intuicyjną i racjonalną korespondują procedury demonstratywna i dedukcyjna. O ile rozum posługujący się dedukcją zachowuje pełną autonomię, to jednak założenia dedukcji same jej nie podlegają. Dostęp do nich wiedzie przez intuicyjne wskazanie. Stopień pewności, jaki osiąga dana nauka, jest pochodną wcześniejszych elementów metody. Logikę na równi z matematyką należy zaliczyć do nauk cieszących się ścisłą pewnością (*self-evident*)<sup>381</sup>. Ich twierdzenia – z jednej strony – wyrażają bezwarunkowość czystych form myśli, dlatego obie te nauki są obdarzane wyjątkowym szacunkiem. Z drugiej strony, zdaniem protestanckiego teologa, okupują to za cenę oddzielenia od prawdziwego bytu<sup>382</sup>.

Zawężając swoje stanowisko w logice, Tillich odcina się od współczesnych mu prądów empirystycznych, czyniących fundamentem logiki psychologię<sup>383</sup>. W ich świetle prawa logiki miały być konsekwencjami prawidłowości psychicznych. Naturalny przymus (*the compulsion of nature*) wywierany przez organizm psychiczny na myśl miał zapewniać tego typu logice jej poprawność. Zmiany dyspozycji psychicznych z upływem czasu mogłyby skutkować

<sup>380</sup> Por. I. E. Thompson, *Being and Meaning...*, s. 190.

<sup>381</sup> Paul Wiebe określa ją pewnością aksjomatyczną (*axiomatic certainty*). Por. P. Wiebe, *From System to Systematics: The Origin of Tillich's Theology*, w: J. J. Carey (red.), *Kairos and Logos. Studies in the Roots and Implications of Tillich's Theology*, Mercer University Press 1984, s. 112.

<sup>382</sup> Por. P. Tillich, *The System of the Sciences...*, s. 46–47. Thompson sugeruje, że takie ujęcie stopnia pewności logiki idzie po linii zainteresowań apologetycznych Tillicha i jest wynikiem jego braku głębszej znajomości realistycznej i intencjonalnej logiki średniowiecza. Zob. I. E. Thompson, *Being and Meaning...*, s. 192.

<sup>383</sup> W ramach wewnętrznej nomenklatury *The System of the Sciences...*, byłaby to próba traktowania logiki jako nauki o bycie (*science of being*).



różnymi logikami. Zdaniem protestanckiego teologa jedyne, co można osiągnąć w ramach takiego paradygmatu, to wartościowa logika rasy ludzkiej, niebędąca jednak uniwersalną, poprawną logiką, cieszącą się ścisłą ważnością. Tillich krytykuje psychologizujący model logiki na dwa sposoby. Argumentuje, że wiedza psychologiczna dotycząca pochodzenia sądu, zasady czy wniosku nie wnosi nic w sprawie ich prawdziwości czy fałszywości, znaczenia i poprawności – własności kluczowych dla logiki. Wskazuje, że logika „poszukuje zrozumienia znaczenia sądu logicznego (*proposition*), nie jego istnienia”<sup>384</sup>. Jego uwagę bardziej jednak skupia ograniczający charakter logiki psychologizującej. Przy okazji krytyki tego wymiaru odsłania on swoje pojmowanie doniosłości praw logiki. To one, zdaniem autora *Teologii systematycznej*, jako jedyne wyznaczają granice stosowalności logiki. Protestancki teolog sugeruje, że zwolennicy istnienia innych jej wariantów, wywodzących się z odmiennych dyspozycji psychicznych, bezwiednie zakładają ważność zasady tożsamości i wyłączonego środka dla każdej istoty w każdym czasie. Bez tych dwóch zasad niemożliwe jest dokonanie żadnego podziału czy rozróżnienia. Wszystko osuwa się w otchłań chaosu<sup>385</sup>. Chaosem, zdaniem teologa, musi zakończyć się każda próba ograniczenia uniwersalnej ważności logiki, co również potwierdza bezwarunkowość wewnętrznej pewności (*self-certainty*) i absolutnej oczywistości (*self-evidence*) tej nauki<sup>386</sup>. Zniesienie logiki oznaczałoby zniesienie samej

---

<sup>384</sup> P. Tillich, *The System of the Sciences...*, s. 48.

<sup>385</sup> W *My Search For Absolutes*, Tillich przypisuje wymiar absolutny logicznej i semantycznej strukturze umysłu, będącej warunkiem możliwości jakiegokolwiek teorii, w tym teorii logicznej. Argument użyty w *The System of the Sciences...* przeciw zwolennikom uzależniającym logikę od dyspozycji psychicznych człowieka jest podobny do argumentu przeciw radykalnemu sceptycyzmowi sformułowanego przez św. Augustyna. Zastanawia, dlaczego wśród zasad logicznych czyniących możliwy podział i różnicę nie wspomina zasady niesprzeczności. Por. P. Tillich, *My Search for Absolutes...*, s. 68–69.

<sup>386</sup> Por. P. Tillich, *The System of the Sciences...*, s. 48. Przebieg wnioskowania Tillicha w tej sprawie jest uderzająco podobny do wnioskowania dotyczącego wiary niewierzącego.

myśli. Proste podejście empirystyczne do nauki o formach myśli, traktowanie jej jak medium analogicznego do narządów postrzeżeń zmysłowych jest błędem. Teolog pogranicza odrzuca możliwość myśli jako danej niezależnie, której towarzyszy adekwatny tryb funkcjonowania logiki<sup>387</sup>. Myśl i prawa rządzące myśleniem są ze sobą nierozzerwalnie związane. Stanowią jedno. Stąd wypływa mocne przekonanie Tillicha o poprzedzeniu każdej innej nauki przez logikę jako dyscyplinę o absolutnej ważności<sup>388</sup>.

Drugim nurtem rozważań dotyczących logiki, krytykowanym na kartach *The System of the Sciences*, jest stanowisko neokantystów zmierzające do utożsamienia logiki z epistemologią<sup>389</sup>. Mieli oni odrzucać współczesną im logikę formalną, odwołując się do poglądów Arystotelesa. W opinii protestanckiego teologa Stagiryta

---

<sup>387</sup> Tillich odwołuje się do przykładu postrzegania zmysłowego. Sugeruje, że zwolennicy odrzucanego przez niego poglądu chcieliby widzieć funkcjonowanie logiki analogicznie do funkcjonowania oka w procesie postrzegania. Oglądanie jest bezpośrednio transmitowane przez funkcje oka. Myśl miałyby więc być transmitowana przez funkcjonowanie adekwatnej logiki. Zob. P. Tillich, *The System of the Sciences...*, s. 48. Rozwijając dalej to krótkie porównanie Tillicha, można sobie wyobrazić, że podobnie jak różnica w budowie oka człowieka i owada daje na podstawie jednoczesnego oglądu tej samej rzeczywistości diametralnie różne obrazy, tak różne warianty logiki w podejściu do tych samych danych intelektualnych „na wejściu” przynosiłyby odmienne dane „na wyjściu”.

<sup>388</sup> Por. P. Tillich, *The System of the Sciences...*, s. 48. Zdaniem Thompsona, Tillich nie zdołał uchwycić natury logiki empirycystycznej ani właściwie oszacować jej możliwości. Trudno też ustalić, z kim tak naprawdę podejmuje on dyskusję w tym względzie – czy z Humem i Millem z pozycji stanowiska Kantowskiego, czy z Husserlem i Brentano, posługując się parafrazami argumentów Sigwarta. Wyraźny brak wycucia istoty sporu wraz z nieumiejętnością zajęcia stanowiska po jednej ze stron barykady wskazuje na to, że logika nie była mocną stroną teologa pogranicza. Por. I. E. Thompson, *Being and Meaning...*, s. 192–193.

<sup>389</sup> W wewnętrznej nomenklaturze Tillicha z *The System of the Sciences...* tak ujęta logika byłaby nauką ducha (*science of spirit*) czy też nauką ludzką (*human sciences*) – zaliczałyby się do nauk normatywnych. Ta dyskusja, jak i dwie pozostałe – zdaniem Thompsona – zajmowanie się przez Tillicha popularnymi, jemu współczesnymi, błędnymi wyobrażeniami o logice, które nie mają wiele wspólnego z poważną refleksją filozoficzną. Por. I. E. Thompson, *Being and Meaning...*, s. 193.

traktował logikę jako wyraz określonego metafizycznego i epistemologicznego stanowiska. Odnosząc się do takiego ujęcia, teolog pogranicza uznaje za możliwe i konieczne interpretowanie praw logiki w kluczu metafizycznym, jednocześnie odrzuca budowanie logiki w oparciu o metafizykę i redukcjonowanie jej do epistemologii. Argumentacja Tillicha przebiega w podobny sposób, jak w krytyce stanowiska poprzedniego – sformułowanie jakiegokolwiek zasady i posługiwanie się nią w interpretacji sądów logicznych zakłada prawdziwość (*validity*) praw logiki. Zasadność logiki formalnej polega na jej abstrahowaniu od rozróżnienia podmiotu poznającego od jakiegokolwiek przedmiotu poznawanego. W jej ramach wszystko zależy od jej formalnej natury<sup>390</sup>.

Trzecim stanowiskiem odrzuconym przez Tillicha jest traktowanie logiki jako doktryny metod (*doctrine of methods*). O ile można debatować nad przydatnością doktryn wnioskowania (np. sylogizmu) dla nauki, dywagacje te nie znoszą ważności reguł wnioskowania. Ważność a użyteczność to dwie różne sprawy. Ich odróżnienie potwierdza w oczach protestanckiego teologa formalny charakter logiki<sup>391</sup>.

Ostatnim poglądem, z którym nie zgadza się teolog pogranicza, jest ujmowanie logiki jako doktryny sztuki myślenia (*doctrine of the art of thought*). Tillich oskarża przedstawicieli tego stanowiska o wzbudzanie niechęci do logiki formalnej przez forsowanie przesadnego, akademickiego formalizmu<sup>392</sup>. Wszystko to nie sprzyja jego

---

<sup>390</sup> Por. P. Tillich, *The System of the Sciences...*, s. 48–49. Poglądy utrzymujące, że logika Arystotelesa powstała drogą dedukcji na bazie jego metafizyki i epistemologii, jak również, że logika była przez Stagirytę uważana jedynie za technikę regulującą myślenie, zdaniem Thompsona, były błędami idealizmu. Autor ten uważa, że Tillich żadnego z tych poglądów nie przepracował właściwie, przez co nie był w stanie właściwie oszacować wewnętrznej relacji zachodzącej między logiką a metafizyką, popadając w przesadę w podkreślaniu autonomii nauki o formach myślenia. Por. I. E. Thompson, *Being and Meaning...*, s. 193–194.

<sup>391</sup> Por. P. Tillich, *The System of the Sciences...*, s. 49.

<sup>392</sup> Trudno powiedzieć, o jaką „szkołę” logiczną Tillichowi w tym wypadku dokładnie chodzi. Czy chodzi mu o logikę matematyczną, rozpoczynającą swój ciągły rozwój od *The Mathematical Analiz of Logic* Boole’a (1847). Możliwe, że jest

zdaniem ukazywaniu „przyrodzonej wzniosłości wiecznych praw myśli rządzących światem”<sup>393</sup>.

Ujęcie logiki zaprezentowane w *The System of the Science*, które, jak się wydaje, funkcjonowało w myśleniu Tillicha do końca jego pracy twórczej, należy określić jako bardzo ogólne, żeby nie powiedzieć – mgliste i tendencyjne. Jest to forma prezentacji i obrony własnej wizji logiki przeciw poglądom czy stanowiskom trudnym do jednoznacznego ustalenia. Jeśli uwzględni się przy tym brak zainteresowania poszczególnymi dziedzinami logiki w dziele o charakterze metodologicznym, można zaryzykować stwierdzenie, że Tillich dokonuje ideologizacji logiki na potrzeby własnej myśli ontologiczno-teologicznej. Protestantckiego teologa nie zajmują prozaiczne, użytkowe aspekty logiki – techniki budowy i analizy pojęć, zdań i rozumowań. Jego wizja logiki jest przesunięta o jeden stopień abstrakcji wyżej, ma charakter metalogiczny<sup>394</sup>. Jej pozytywnym elementem jest uwzględnienie różnorodności form logicznych wymaganych dla wyjaśnienia odrębnych światów – na potrzeby odmiennych dyskursów<sup>395</sup>. Patrząc na całokształt twórczości Tillicha, można stwierdzić, że był wprawnym retorem. Jego analizy dialektyczne nie dotrzymywały już kroku jego zdolności przepowiadania. Natomiast jego biegłość i przenikliwość w samej logice pozostawiają najwięcej do życzenia. To typowa gradacja zdolności dla teologów protestanckich, skoncentrowanych bardziej na przekonującym

---

to aluzja do nowej formy symbolizmu matematycznego, jaką nadał logice Frege, co pociągnęło za sobą brak zainteresowania jego pracami przez okres 20 lat od ich publikacji. Por. J. M. Bocheński, *A History of Formal...*, s. 267–268. Nawiązanie do sztuki (*art*) może sugerować spojrzenie na logikę św. Tomasza z Akwinu jako intelektualną cnotę lub nawyk, przez który dusza wyraża to, co jest prawdziwe. Por. I. E. Thompson, *Being and Meaning...*, s. 193.

<sup>393</sup> P. Tillich, *The System of the Sciences...*, s. 49.

<sup>394</sup> Rozważania o charakterze metalogicznym nabierały rozpędu w środowisku logików w latach 1910–1930, a więc w okresie pisania i wydania przez Tillicha *The System of the Sciences...* Por. J. M. Bocheński, *A History of Formal...*, s. 269.

<sup>395</sup> Por. I. E. Thompson, *Being and Meaning...*, s. 192, 194.

głoszeniu żywego słowa, niż na chłodnych, żmudnych analizach teologicznych<sup>396</sup>.

### 3. Semantyka

Semantyka jako dziedzina badająca relacje zachodzące pomiędzy znakiem a rzeczywistością, którą on oznacza, jest częścią semiotyki – nauki ogólniejszej, zajmującej się językiem jako środkiem formułowania i przekazywania myśli. Zdarza się jednak rozszerzanie zakresu nazwy „semantyka” na pole znaczeniowe semiotyki<sup>397</sup>. Taka sytuacja zachodzi w wypadku *Teologii systematycznej*. „Semantyka” oznacza tu całą logikę języka i jej części. Poruszając zagadnienia wstępne swojego systemu, Tillich jako pierwszą zasadę decydującą o rozumnym charakterze teologii wymienia zasadę racjonalności semantycznej (the principle of *semantic rationality*):

Pierwszą zasadą określającą racjonalny charakter teologii systematycznej jest zasada semantyczna. Są terminy używane w języku filozoficznym, naukowym i codziennym. Jeśli terminów tych używa teolog, może on często zakładać, że ich treść wskazuje na dziedzinę dyskursu, w obrębie której dany termin figuruje. Ale nie zawsze rzecz tak się ma. Istnieją terminy, które od stuleci są zaadoptowane przez teologię, choć zarazem zachowały sens religijny, filozoficzny i inny. W tej sytuacji teolog musi stosować *racjonalność semantyczną*. Chlubą scholastyki było to, że stała się ona semantyczną izbą rozrachunkową zarówno dla teologii, jak i dla filozofii. Prawie zawsze uchybienie i niekiedy skandal nowożytnej teologii polega na tym, że jej pojęcia pozostają niejasne i dwuznaczne. Można tu dodać, iż ów chaotyczny stan terminologii

---

<sup>396</sup> Por. I. E. Thompson, *Being and Meaning...*, s. 10, 15. Jak zauważa Thompson – „(...) teologia protestancka jest bardziej zainteresowana logiką retoryczną systemów wiary, niż logiką dialektyczną i dowodzącą teologii tworzonej jako nauka” – tłum. własne. I. E. Thompson, *Being and Meaning...*, s. 10, 15.

<sup>397</sup> Por. T. Kwiatkowski, *Logika ogólna...*, s. 8–9.

filozoficznej i naukowej sprawia, że sytuacja ta jest mniej lub bardziej nieuchronna<sup>398</sup>.

Zasada semantyczna w wydaniu protestanckiego teologa dotyczy jedynie nazw (terminów). Autor wskazuje na trzy warianty dyskursu, z którego mogą pochodzić pojęcia stosowane w teologii. Chodzi o język filozoficzny, naukowy oraz naturalny. Teoretycznie treść pojęcia zdradza, z przestrzeni którego dyskursu ono pochodzi. W praktyce, zdaniem autora, w granicach refleksji teologicznej funkcjonują terminy o niezatartej konotacji wywodzącej się z ich wcześniejszego użycia w ramach innego dyskursu. Podnoszony przez niego postulat racjonalności semantycznej sprowadza się do precyzyjnego naświetlania takiej sytuacji poszczególnych pojęć, na co wskazywałoby odniesienie do pedantyzmu terminologicznego scholastyki, jak i traktowanie braku precyzji w posługiwaniu się pojęciami przez teologów w kategorii skandalu<sup>399</sup>. Myśliciel pogranicza zauważa, że przyczyną dwuznaczności używanych terminów jest nie tylko niedbalstwo poszczególnych teologów. Problem rodzi się u źródeł, z których osoby wyjaśniające objawienie czerpią narzędzia pojęciowe. Niejednoznaczność nazw jest obecna już w dyskursach, w oparciu o elementy, na podstawie których później prowadzi się dyskurs teologiczny. Nawet gdy są to narracje typu naukowego. Dwuznaczności języka teologicznego są pochodną niejednoznaczności pojęć filozoficznych i naukowych. W jaki sposób zastosowanie racjonalności semantycznej miałyby rozwiązać problem braku precyzji języka teologicznego? Na pewno należy wykluczyć jego formalizację:

Zasady semantycznej racjonalności nie wolno mylić z próbą konstruowania panmatematycznego formalizmu. W sferze życia duchowego słów nie można sprowadzać do znaków matematycznych, podobnie jak zdań nie

---

<sup>398</sup> ST I, s. 54 (56).

<sup>399</sup> Jak to już raz zostało wskazane, szkoda, że sam Tillich słów własnej krytyki nie odniósł do siebie. Pomimo skrupulatności w podawaniu definicji, kluczowe pojęcia jego systemu na każdym jego poziomie cechuje głęboka dwuznaczność.

można sprowadzać do równań matematycznych. Moc słów oznaczających realności duchowe leży w ich konotacjach. Usunięcie tych konotacji pozostawia martwe kości, które nie mają żadnego znaczenia w żadnej sferze. W takich przypadkach logiczni pozytywiści słusznie je odrzucają<sup>400</sup>.

Tillich daje jasno do zrozumienia, że symboli języka teologicznego (słów oddających rzeczywistości duchowe) nie wolno utożsamiać ze zmiennymi logicznymi czy matematycznymi. Symbol religijny a zmienna logiczna, to dwie różne kategorie semiotyczne. Moc symboli religijnych wyraża się w oznaczanej przez nie treści, podczas gdy sens posługiwania się zmiennymi logicznymi polega na ich oderwaniu od partykularnej konotacji. Przekonanie o nierozdzielności słów języka teologicznego z ich treścią i kontekstem sugeruje nachylenie Tillicha w kierunku logiki intensjonalnej. Nazwy funkcjonujące w teologii pozbawione konotacji tracą jakiegokolwiek znaczenie i słusznie skazywane są na odrzucenie. Stają się znakami na równi z  $p$  i  $q$  w logice formalnej zdań. Mogą służyć wówczas jako elementy szkieletów formuł logicznych, bez żadnej zdolności przekazywania informacji o Bogu. Autor *Teologii systematycznej* może polemizować w tym miejscu ze środowiskami logików, wywodzącymi się z tradycji empirycznej i pragmatycznej, skłonny do traktowania terminów języka teologicznego na podobieństwo zmiennych czy też nazw bezprzedmiotowych pustych analitycznie, będących znakami rzeczywistości, która nie może istnieć.

Po odrzuceniu formalizacji protestancki teolog proponuje następujący sposób realizacji zasady racjonalności semantycznej:

Zasada semantycznej racjonalności pociąga za sobą wymóg, aby wszystkie konotacje jakiegoś terminu zostały świadomie ze sobą powiązane, ześrodkowując się wokół pewnego sensu zwierzchniego<sup>401</sup>.

---

<sup>400</sup> ST I, s. 54 (56–57).

<sup>401</sup> ST I, s. 55 (57). „The principle of semantic rationality involves the demand that all connotations of a world should consciously be related to each other and centered around a **controlling meaning**”.

Niestety, proponowane rozwiązanie nie jest jednoznaczne. Pojeście to można rozumieć na sposób encyklopedyczny czy też słownikowy. Polegać by ono miało na tworzeniu dla jednego terminu katalogu kolejnych znaczeń, poczynając od sensu „najsilniejszego” tzn. najbardziej adekwatnego dla teologii. Można je również pojmować w sposób abstrahujący. Zestawiając ze sobą wszystkie możliwe konotacje danego terminu, należałoby szukać wspólnych im wszystkim elementów, dopatrując się w nich owego „sensu zwierchniego”. Ewentualnie możliwa jest trzecia opcja, „konstruktywno-synkretyczna”, będąca syntezą fragmentów dwóch wcześniejszych. Wszystkie konotacje „podpięte” pod najsilniejszą (*controlling meaning*) są obecne zawsze w domyśle podczas użycia terminu. Wydaje się jednak, że żaden z tych sposobów nie zapewni pożądanej precyzji językowi teologicznemu<sup>402</sup>. Prostą i samorzutnie nasuwającą się w tym wypadku alternatywą są reguły budowania definicji, znane logice klasycznej. Trzeba jednak przyznać, że w odniesieniu do niektórych zagadnień ściśle teologicznych, m.in. idei Boga zawartej w *magnum opus* myśliciela pogranicza, definicja klasyczna okazuje się niemożliwa do zastosowania.

Nawiązując do relacji semantyki i teologii, warto pochylić się nad wyróżnionymi przez Tillicha formami dyskursu i odpowiadającymi im funkcjami języka. Autor *Teologii systematycznej* wyróżnia trzy funkcje języka: informującą lub denotatywną (*denotative function*), ekspresywną i komunikatywną, utożsamianą z objawieniową (*revelatory function*). Funkcja informująca (denotatywna) wyraża zdolność języka do uchwytowania i komunikowania znaczeń ogólnych. Zajmować się nią ma logika. Postawę badacza tego pola można określić jako refleksyjno-racjonalną. Funkcja ekspresywna oznacza zdolność języka do ujmowania i przekazywania stanów osobowych. Ma być domeną semantyki i domagać się postawy

---

<sup>402</sup> J. Heywood Thomas sugeruje, że zasada semantycznej racjonalności Tillicha jest po prostu niejasna. Por. J. Heywood Thomas, *Paul Tillich*, John Knox Press, Atlanta 1965, s. 8.



dialektyczno-racjonalnej. Trzecia funkcja wyraża moc objawiania nieuwarunkowanego i ostatecznego, będącego gruntem wszelkiego sensu i prawdy. Z jednej strony jest przedmiotem badań metalogiki i wymaga umiejętności operowania paradoksami, z drugiej to teologia ma być przede wszystkim jej studium. Zdaniem protestanckiego teologa objawieniowa funkcja języka jest obca mowie potocznej<sup>403</sup>.

U Tillicha problem z nauką o języku jako narzędziu formułowania i przekazywania myśli polega na tym, że właściwie nie jest przez niego w ogóle opracowana. Jego myślenie na tym polu charakteryzuje ogólnikowość i skłonność do generalizacji. Autor *Teologii systematycznej* nie rozróżnia semantyki, syntaktyki i pragmatyki, nie opracowuje ich teorii i nie rozumie relacji między nimi. Z szerokiego zakresu zagadnień tych poddziedzin semiotyki koncentruje się niemal wyłącznie na kwestii nazw i symboli<sup>404</sup>. Jednak nawet analizie tych problemów nie poświęca należytej uwagi i staranności z punktu widzenia logiki. Protestancki teolog nie prezentuje jednego, klarownego stanowiska semiotycznego. Jego poglądy mają charakter synkretyczny. Zawierają w sobie elementy

---

<sup>403</sup> W pierwszym tomie *magnum opus* myśliciela pogrnicza trójpodział funkcji języka służy nauce o objawieniu. Wspomaga konstruowanie uzasadnienia ukazującego, jak przedrefleksyjna i bezpośrednia świadomość bytu wyraża się w językowych i kulturowych formach. W trzecim tomie ukazuje sposób, w który Duch przekracza dwuznaczności ludzkiego języka i form kulturowych. Por. I. E. Thompson, *Being and Meaning...*, s. 197–198. Thompson jako komentator zagadnień logicznych w pracach Tillicha umieszcza, przeprowadzony przez protestanckiego teologa, podział funkcji językowych w szerszym kontekście używania przez autora *Teologii systematycznej* pojęć intensjonalnych. Zauważa, że podział ów wydaje się odpowiadać obecnemu w tradycyjnej logice intensjonalnej rozgraniczeniu na logikę formalną, dialektykę i retorykę. Jest to jednak podobieństwo powierzchowne ze względu na różnice w założeniach metafizycznych, wizji pola kompetencji logiki oraz dziwnego połączenia retoryki i dialektyki w pokantowskiej filozofii niemieckiej.

<sup>404</sup> Problematyka symboli religijnych zostanie potraktowana szeroko w drugim rozdziale.

charakterystyczne dla logik typu nominalistycznego, a więc prądu, który Tillich permanentnie zwalczał<sup>405</sup>. Pierwiastki te wprowadzają zamieszanie do jego teorii znaków i symboli oraz intensjonalności. Krytycy podejścia myśliciela pogranicza do poszczególnych zagadnień semiotycznych podkreślają: brak rozróżnienia między językiem przedmiotowym a metajęzykiem, brak wypracowanej teorii metafor, nieznamość lub obojętność na krytykę teorii nazw Russella i Wittgensteina<sup>406</sup>, niejasne i wprowadzające w zakłopotanie rozróżnianie funkcji znaczeniowej i oznaczeniowej (denotacji) nazw, mieszanie denotacji z konotacją, niejasne rozumienie funkcji ekspresywnej języka, błędy w teorii abstrakcji, nierozróżnianie znaków instrumentalnych i formalnych i niedocenienie tych drugich<sup>407</sup>. Ostatecznie należy stwierdzić, że zamiast niezwykle potrzebnej jego systemowi dopracowanej semiotyki, Tillich proponuje własną teonomiczną metafizykę norm i znaczenia – pewien niespójny system bardzo ogólnych wypowiedzi o języku, ukierunkowany na wsparcie własnych, utrwalonych już koncepcji ontologicznych i teologicznych<sup>408</sup>.

---

<sup>405</sup> Thompson zauważa, że wysiłek zbudowania realistycznej doktryny znaków i symboli oraz wypracowania teorii intensjonalności podjęty przez Tillicha wymierzony był z założenia w słabości na tym polu logiki nominalistycznej. Niestety, autorowi *Teologii systematycznej* zabrakło potrzebnego, logicznego rygoru. Thompson sugeruje, że gdyby Tillich wykazał się przenikliwością logiczną Peirce'a, jego system byłby wspaniały. Por. I. E. Thompson, *Being and Meaning...*, s. 195.

<sup>406</sup> Brak znajomości teorii Russella i Wittgensteina objawia się u Tillicha w uproszczonym, tradycyjnym traktowaniu rzeczowników i przymiotników jako kluczowych dla naszego rozumienia istoty i uniwersaliów. Dla teologa pogranicza przykładem istoty jest „czerwonocień”, gatunku „sosna”, rodzaju „drzewo”. Skutkiem uproszczeń są braki w rozumieniu relacji i słów relacyjnych. Por. I. E. Thompson, *Being and Meaning...*, s. 132.

<sup>407</sup> Ma to wpływ na niekompletność teorii intensjonalności, która obciąża system Tillicha, uniemożliwiającą mu osiągnięcie zamierzonego poziomu realizmu. Por. I. E. Thompson, *Being and Meaning...*, s. 203–204.

<sup>408</sup> Por. I. E. Thompson, *Being and Meaning...*, s. 94; 98; 104; 132–133; 144; 188; 194n; 203; 211.

#### 4. Logika formalna i koncepcja paradoksu

Logika formalna (logika dedukcji) jest podstawowym działem logiki, badającym schematy rozumowań niezawodnych o najwyższym stopniu ogólności. Składa się z dwóch działów – rachunku zdań i rachunku kwantyfikatorów<sup>409</sup>. W *Teologii systematycznej* wzmiankowana jest rzadko. Autor zdaje się jednak przypisywać jej istotną rolę jako odpowiedzialnej za funkcjonowanie drugiej z zasad gwarantujących racjonalność systemu – zasady *racjonalności logicznej* (the principle of *logical rationality*):

Zasada ta dotyczy przede wszystkim struktur, które określają wszelki sensowny dyskurs, i które są formułowane w ramach dyscypliny logiki. Teologia w równej mierze zależy od logiki formalnej, jak każda inna nauka. Należy tego bronić wbrew protestom ze strony filozofii i teologii<sup>410</sup>.

Tillich zrównuje teologię z innymi dyscyplinami naukowymi pod względem konieczności zachowania rygorów wyznaczonych przez logikę formalną. Sugeruje, że dziedzina ta ma prawo weryfikowania sensowności dyskursu o Bogu. Prawo to wydaje się przysługiwać logice formalnej obiektywnie i nie może jej być odebrane przez podległe jej szczegółowe dyscypliny naukowe, w tym teologię. Postulat ten jest ryzykowny. Ze względu na swą ogólnikowość ma bardzo dalekosiężne skutki, jeśli uwzględni się najczęstsze funkcjonowanie logiki formalnej jako formalnej logiki przedmiotów – maksymalnie ogólnej teorii rzeczywistości. Protestantcki teolog musi jednak zakładać takie jej rozumienie ze względu na swoje kolejne twierdzenie, dotyczące jej relacji do dialektyki:

W dialektyce *tak i nie*, afirmacja i negacja, postulują się nawzajem. Wykluczają się natomiast w logice formalnej. Nie zachodzi jednak prawdziwy konflikt między dialektyką a logiką formalną<sup>411</sup>.

---

<sup>409</sup> Por. W. Marciszewski, *Logika formalna*, w: MEL, s. 132–137.

<sup>410</sup> ST I, s. 56 (58).

<sup>411</sup> ST I, s. 56 (58).

Skąd wywodzi się koncepcja dialektyki teologa pogranicza? Pierwszym z czynników kształtujących jego wizję jest tradycja sięgająca Platona, rozwijana następnie w filozofii niemieckiej przez Kanta, Fichtego, Hegla i Schellinga. W jej ramach dialektyka jest zarówno wiedzą o prawdziwych bytach, jak i egzystencjalnym procesem dochodzenia do tej wiedzy. Pozostaje obciążona pewną dwuznacznością, której źródło tkwi w braku jasnego rozróżnienia pomiędzy komunikacją i wiedzą filozoficzną. Drugi faktor zaczerpnięty jest z *Retoryki* Arystotelesa, gdzie dialektyka figuruje jako nauka badająca możliwe środki perswazji. Nie o czystą sztukę perswazji jednak chodzi, ale raczej o sztukę dowodzenia – rozumowania dialektycznego czy logikę dyskusji<sup>412</sup>. Utrzymywanie, że dialektyka jest do pogodzenia z logiką formalną, wymaga założenia, że ta druga jest swoistą ontologią, jak uczynił to Hegel. Wówczas można argumentować, że dialektyka jest kierunkiem lub działem logiki<sup>413</sup>. Co do tego, że Tillich uznawał także dialektykę za opisującą nie tylko struktury myśli, ale również rzeczywistość, wątpliwości nie ma. Świadczy o tym jego wypowiedź uzasadniająca poprawność logiczną dialektyki:

Dialektyka podąża za ruchem myśli czy ruchem rzeczywistości poprzez *tak* i *nie*, ale opisuje go w terminach logicznie poprawnych. To samo pojęcie używane jest zawsze w tym samym sensie; a jeśli sens pojęcia się

---

<sup>412</sup> Por. I. E. Thompson, *Being and Meaning...*, s. 13n. Osobnym problemem jest nierozróżnianie przez Tillicha dialektyki i retoryki. Zdarza się mu nazywać dialektyką ogólną naukę o komunikacji teologicznej. Autor *Teologii systematycznej* utożsamia głoszenie kerygmatu ze studium teologii, religijny język przedmiotowy z analizą języka religijnego. Przekłada się to ostatecznie na brak klarownej linii demarkacyjnej między filozofią religii a teologią. Por. I. E. Thompson, *Being and Meaning...*, s. 200.

<sup>413</sup> Co prawda istnieje droga szukania zgodności między dialektyką i logiką formalną bez odwoływania się do ich znaczenia ontologicznego. Taką drogą ograniczającą się wyłącznie do porządku myśli podążał Klaus. Por. W. Marciszewski, *Logika dialektyczna*, w: MEL, s. 130–132. Tillich jednak jednoznacznie opowiada się za wariantem Heglowskim.

zmienia, dialektyk opisuje w sposób logicznie poprawny wewnętrzną konieczność, która doprowadza „stare” do „nowego”<sup>414</sup>.

Kwestia logicznej poprawności dialektyki nie jest jednak kwestią zmienności pojęć. Podstawowym problemem jest spór o koncepcję sprzeczności<sup>415</sup>. Sposób podejścia Tillicha do kwestii zgodności dialektyki z logiką formalną sugeruje, że nie orientuje się on dokładnie w temacie. Dyskusje dotyczące relacji logiki formalnej i dialektyki toczyły się intensywnie w latach pięćdziesiątych dwudziestego wieku<sup>416</sup>, w czasie wydawania *Teologii systematycznej*. Najwidoczniej jej autor nie śledził ich na bieżąco z wystarczającą uwagą. Na jego ostateczną wizję logiki formalnej i dialektyki, ich wzajemnej relacji oraz jej znaczenia dla teologii, rzuca światło następujący fragment jego *magnum opus*:

Od teologii nie oczekuje się akceptacji bezsensownej kombinacji słów, tj. autentycznych sprzeczności logicznych. Myślenie dialektyczne nie

---

<sup>414</sup> ST I, s. 56 (58).

<sup>415</sup> W ramach prób jego rozwiązania powstały m.in. logika kierunkowa Rogowskiego i logika wielowartościowe. Por. W. Marciszewski, *Logika dialektyczna...*, s. 131–132.

<sup>416</sup> W toku ówczesnych dyskusji zarysowało się kilka stanowisk: 1. Logika dialektyczna jest systemem bogatszym, zawierającym klasyczną logikę formalną (stanowisko Hegla); 2. Logika formalna abstrahuje od treści poznania, w przeciwieństwie do dialektyki – nauki o jego prawach i formach; 3. Logika dialektyczna dopełnia logikę formalną w aspekcie stawania się i zmiany; 4. Logika dialektyczna jest logiką intensjonalną, w przeciwieństwie do ekstensjonalnej logiki formalnej; 5. Logika dialektyczna w części lub całości jest logiką wielowartościową. Por. W. Marciszewski, *Logika dialektyczna...*, 130–132. Wydaje się, że poglądom Tillicha bliskie są stanowiska 1 i 3. Czytając jego *magnum opus*, można odnieść wrażenie, że dialektyka, jako system bogatszy, zawiera w sobie klasyczną logikę formalną, którą uzupełnia w pierwszym rzędzie o możliwość opisu zmiany. Możliwe, że można by się ograniczyć tylko do stanowiska trzeciego, gdzie dialektyka i logika formalna funkcjonują obok siebie w obrębie sobie właściwych zakresów zagadnień. Prawdopodobnym jest, że w różnych miejscach *Teologii systematycznej* występują obie pozycje na przemian. Zagadnienie to wymaga dalszych, bardziej szczegółowych badań.

kłóci się ze strukturą myśli. Przeobraża ono statyczną ontologię – kryjącą się za logicznym systemem Arystotelesa i jego zwolenników – w ontologię dynamiczną, w dużej mierze pod wpływem woluntarystycznych i historycystycznych motywów tkwiących w chrześcijańskiej interpretacji egzystencji. Ta zmiana w obrębie ontologii otwiera nowe perspektywy przed logicznym zadaniem opisywania i interpretowania struktur myśli. Stawia w nowy sposób pytanie o relację struktury myśli do struktury bytu<sup>417</sup>.

Tillich wiernie podąża za Heglem, utrzymując, że klasyczna logika formalna swą niezawodnością objąć może tylko materialny język przedmiotowy korespondujący ze „statyczną”, jak ją nazywa, ontologią. Jako dyscyplina skończonego rozumu sama operuje kategoriami skończoności, nie dając ostatecznie możliwości dotarcia do samego bytu, jak utrzymywał Kant<sup>418</sup>. W związku z tym pożądane jest istnienie dopełniających ją innych logik, np. stosownych do języka uchwytyującego konieczny moment stawiania się w rzeczywistości czy relatywności kategorii (ich dwuznaczności), generalnie wyczułonych na inne wymiary bytu. Źródłem pierwotnym wszystkich tych zmian są przemiany zachodzące w ontologii. One generują modyfikacje dyskursu, które pociągają zmianę logiki. Wiąże się to z dopuszczeniem pluralizmu w logice, na co później wskazywał Wittgenstein<sup>419</sup>. Warto zauważyć, że protestancki teolog idzie dalej niż filozof ze Stuttgartu, dopominając się o dialektykę zdolną

---

<sup>417</sup> ST I, s. 56 (58).

<sup>418</sup> Innym poglądem Kanta, przejętym przez Tillicha, jest twierdzenie, w świetle którego prawa logiki są sądami syntetycznym *a priori*, a więc charakteryzującymi się prawdziwością, powszechnością, uprzedniością wobec doświadczenia, zdolnością do poszerzania wiedzy. Por. I. E. Thompson, *Being and Meaning...*, s. 191; 193.

<sup>419</sup> Por. I. E. Thompson, *Being and Meaning...*, s. 182. Tillich wskazuje również na konieczność metalogiki dla formalnego uzasadnienia logiki formalnej jeszcze zanim uzasadnił to Gödel. Tymi poglądami zaskakuje, zważywszy na jego zauważalny brak wycucia w szczegółowej problematyce logicznej. Por. I. E. Thompson, *Being and Meaning...*, s. 182.

spełnić wymagania ontologii egzystencjalnej – uwzględniającej elementy wolitywne, czasowe, losu i przypadku, a na poziomie językowym – elementy symboliczne, analogiczne, metaforyczne. Sugeruje tym samym, że logika powinna dostosować się do form naszego doświadczenia, nie na odwrót, co w relacji logiki do ontologii daje pierwszeństwo tej drugiej<sup>420</sup>. Uwzględniając taki porządek oraz fundamentalne znaczenie, jakie w jego ontologii odgrywa kategoria dwuznaczności (*ambiguity*), nie jest zaskoczeniem, że Tillich krytykuje teorię jednoznacznej prawdy logicznej jako idealną oraz forsowanie przez logikę jednoznacznej ontologii na bazie zasady wyłączonego środka. Tym samym dąży do nadania dwuznaczności charakteru kategorii w ramach logiki formalnej<sup>421</sup>. Odwołanie do Arystotelesa potwierdza utożsamianie przez autora *Teologii systematycznej* logiki formalnej z dedukcją pojmowaną bardzo wąsko – jako rozumowanie sylogistyczne. Tak ubogie rozumienie jest spowodowane prostym utożsamianiem przez protestanckiego teologa formy z myślą, doświadczenia czy bytu z treścią myśli. Ostatecznie prowadzi to do definicji logiki formalnej jako analizy form logicznych, która w gruncie rzeczy jest pleonazmem i nie odpowiada podkreślaniu znaczenia kategorii intencjonalnych w logice przez Tillicha<sup>422</sup>.

„Dialektyka teologiczna nie narusza zasady racjonalności logicznej”<sup>423</sup> – twierdzi protestancki teolog. W świetle jego własnych roz-

---

<sup>420</sup> W tym miejscu pojawia się kolejna aporia, jeśli uwzględni się, że wizja relacji dialektyki do logiki Tillicha zakłada, by one same były „pierwotnymi ontologiami”. Pewnym wyjściem z impasu jest uznanie, że autor *Teologii systematycznej* pod pojęciem ontologii rozumie to, co Hegel utożsamiał z logiką – metarefleksję nad kategoriami. Por. I. E. Thompson, *Being and Meaning...*, s. 184; 186.

<sup>421</sup> Stała obecność dwuznaczności w systemie ma być silniejsza od tej z systemu Hegla, gdzie ostatecznie znoszona była ona przez syntezę. Por. I. E. Thompson, *Being and Meaning...*, s. 186. Jest to w zasadzie jednoznaczne z opowiedzeniem się za stanowiskiem parakonsystentnym w logice.

<sup>422</sup> Por. I. E. Thompson, *Being and Meaning...*, s. 187; 191.

<sup>423</sup> ST I, s. 56 (58). Rozumienie dialektyki teologicznej przez Tillicha – ćwiczenie w konwertowaniu zdań symbolicznych na zdania stanowiące odpowiedzi

ważną jednak jest to teza wysoce dyskusyjna. Owszem, dialektyka dopełnia logikę formalną. Czy jednak zawiera ją w sobie, jak chciał Hegel, czy raczej obie dziedziny funkcjonują obok siebie w poszanowaniu własnych zakresów stosowalności? – trudno powiedzieć na podstawie wypowiedzi autora *Teologii systematycznej*. Pewne jest to, że protestancki teolog nie docenia „technicznego wymiaru” logiki formalnej. Z jednej strony zupełnie ignoruje zagadnienie indukcji i rachunku prawdopodobieństwa, logiki modalne, wnioskowania niedowodzące. Z drugiej – przecenia możliwości dialektyki, zwłaszcza w obrębie metafizycznym<sup>424</sup>. Ostatecznie więc trudno powiedzieć, czy teologia rzeczywiście poddaje się logice formalnej. Poza tym, pozostaje kwestia Przedmiotu–Podmiotu teologii – Boga, który świadomie przez Tillicha lokowany będzie poza ontologią, co likwiduje płaszczyznę ewentualnego spotkania dialektyki z logiką formalną i teologią.

Kontynuując wątek racjonalności logicznej, Tillich płynnie przechodzi do zagadnienia paradoksu. Podejmuje je z tym samym optymistycznym nastawieniem, które towarzyszyło mu w kwestii dialektyki teologicznej. Jego zdaniem paradoksalne wypowiedzi religijne i teologiczne nie naruszają zasady logicznej racjonalności<sup>425</sup>. Samo wyrażenie „paradoks” wywodzi się z języka greckiego jako złożenie słów *para* (gr. „przeciw”) i *doxa* (gr. „mniemanie”). Oznacza ono rozumowanie o elementach pozornie oczywistych, prowadzących jednak do sprzecznych wniosków<sup>426</sup>. W rozważaniach logicznych synonimem paradoksu jest antynomia (gr. „sprzeczność praw”). Dokładnie rzecz ujmując, antynomia to para zdań, które rozpatrywane osobno są poprawne, ale których nie można uznać równocześnie, gdyż wówczas są sprzeczne. Próba ich jednoczesnego uznania generuje

---

na pytania wypływające z głębi ludzkiej egzystencji. Por. I. E. Thompson, *Being and Meaning...*, s. 200.

<sup>424</sup> Por. I. E. Thompson, *Being and Meaning...*, s. 192; 200.

<sup>425</sup> Por. ST I, s. 56 (58).

<sup>426</sup> Por. J. W. Bremer, *Wprowadzenie do logiki*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006, s. 34.



sytuację, w której zdania sprzeczne wzajemnie z siebie wynikają  $[(A) \leftrightarrow (\sim A)]$ . Ich pojawienie się uznawane jest za efekt błędów logicznych, stąd traktowane są jako sprzeczności pozorne<sup>427</sup>. Rozumienie paradoksu zaprezentowane na kartach *Teologii systematycznej* idzie po linii etymologiczno-epistemologicznej. Autor wyraźnie odwołuje się do znaczenia greckiego słowa źródłowego, do własnej koncepcji rozumu i działania samego Boga:

Termin „paradoks” należy starannie zdefiniować, a języka paradoksalnego należy używać roztropnie. „Paradoksalny” znaczy „wbrew opinii, mianowicie opinii skończonego rozumu. Paradoks wskazuje na fakt, że w Bożym działaniu rozum skończony zostaje wyparty, ale nie unicestwiony; wyraża on ten fakt w kategoriach, które nie są sprzeczne logicznie, lecz mają wskazywać poza sferę stosowalności rozumu skończonego. Oznaką tego jest stan ekstatyczny, w którym występują wszystkie biblijne i klasyczne teologiczne *paradoxa*”<sup>428</sup>.

Określenie rozumowania paradoksalnego jako przebiegającego wbrew opinii skończonego rozumu jest nie do przyjęcia z punktu widzenia logiki. Nie tylko zdradza brak uwzględnienia występowania różnych poziomów języka, co jest najczęstszym powodem klasycznych paradoksów, ale również brak poszanowania odrębności dziedzin – logiki, epistemologii i teologii. Błyskawiczne odwołanie się do działania Boga wobec skończoności rozumu ludzkiego, przy problemie powszechnie rozważanym w obrębie samej logiki, nosi znamiona rozwiązania na zasadzie *deus ex machina*. Na tej zasadzie

---

<sup>427</sup> Por. T. Kwiatkowski, *Logika ogólna...*, s. 29–30.

<sup>428</sup> ST I, s. 57 (59). Podobna definicja znajduje się w tomie II *Teologii systematycznej*: „Paradoksalne jest to, co stoi w sprzeczności z *doxa*, opinią zasadzającą się na całym normalnym ludzkim doświadczeniu, łącznie ze sferą empiryczną i racjonalną”. Przy czym ludzkie doświadczenie należy rozumieć w sensie egzystencjalnym – jako kondycję ludzką. „Obraza” (odpowiednik sprzeczności w wymiarze logicznym odpowiedzialny za powstanie antynomii) wymierzona jest przeciw ludzkiemu zaufaniu do samego siebie, autosoteriologicznym zapędom oraz popadaniu w rozpacz. Por. ST II, s. 92 (90).

można uprawomocnić każde wyrażenie języka teologicznego. Co za tym idzie, twierdzenie Tillicha o zachowywaniu zasady logicznej racjonalności przez paradoksalne wypowiedzi teologii jest mało przekonujące. Dodatkowe wątpliwości budzi fakt, że, decydując się nawet na ów ostatecznie ontologiczny skok, lądujemy się w sferze „poza stosowalnością skończonego rozumu”<sup>429</sup>. Jakże prawa logiczne mogą tam funkcjonować? Jak wygląda logika stanów „ekstatycznych”?<sup>430</sup> Autor z uporem przeciwstawia się utożsamianiu paradoksów języka religijnego z autentycznymi sprzecznościami logicznymi:

Zamęt nastaje wtedy, gdy paradoksy te sprowadza się do poziomu autentycznych sprzeczności logicznych, i od ludzi żąda się poświęcenia rozumu, by mogli uznać bezsensowne kombinacje słów za Bożą mądrość<sup>431</sup>.

Trudność w zrozumieniu tego fragmentu *Teologii systematycznej* rodzi wyrażenie „autentyczna sprzeczność logiczna”. Większość logików paradoksy uznaje za sprzeczności pozorne, wskazujące na zaistniały w toku rozumowania błąd logiczny. Wykrycie błędu znosi sprzeczność. Odwołanie się do autentycznej sprzeczności sugeruje trwałą i nieusuwalną stosunek między zdaniem, z których jedno stanowi negację drugiego. Rzeczywiście, tego typu rozumowanie nie może zostać uznane przez ludzki umysł, a jedynie skazane na zaszeregowanie w kategorii bezsensownych. Problem polega na tym, że Tillich nie przedstawia narzędzi logicznych

---

<sup>429</sup> Zauważalny jest tu wpływ teologii paradoksu Kierkegaarda. O ile jednak duński filozof będzie zwolennikiem całkowitej niezgodności chrześcijańskich paradoksów z regułami logiki, Tillich przeciwnie, stara się tę zgodność uzasadnić. Por. M. Napadło, *Pytanie o Boga... Filozofia religii Paula Tillicha*, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2015, s. 79–80.

<sup>430</sup> Problem rozumu ekstatycznego zostanie omówiony w rozdziale II, w partiach dotyczących koncepcji objawienia.

<sup>431</sup> ST I, s. 57 (59). W drugim tomie *Teologii systematycznej* wyraźnie zaznacza, że to, co paradoksalne, należy odróżnić od tego, co „refleksyjno-racjonalne”, „dialektyczno-racjonalne”, „irracjonalne”, „absurdalne”, „nonsensowne”. Por. ST II, s. 90 (88).

pozwalających odróżnić autentyczną sprzeczność logiczną od pozornej w wypowiedzi teologicznej. Jego wizja paradoksu nie daje żadnego rozwiązania. Określając relację paradoksu do logiki formalnej, myśliciel pogranicza pisze:

Jeśli „paradoksalne” pojmuje się jako destrukcję logiki formalnej, należy to ewidentnie odrzucić; nawet bowiem destrukcja logiki formalnej wymaga jej użycia. Nie można jej zniszczyć, lecz należy ją ograniczyć do jej prawomocnego użycia. Paradoks nie jest uwolnieniem od takiego prawomocnego użycia. Aby go poprawnie usytuować, potrzebujemy logiki formalnej<sup>432</sup>.

Paradoksalność nie znosi więc logiki formalnej, co zgadza się z klasycznym wykładem logiki. Tillich jest zdania, że prawa logiki formalnej obowiązują koniecznie wszelkie myślenie<sup>433</sup>. Jednak zaraz wskazuje, że logika formalna powinna być ograniczona w swym zastosowaniu do właściwej sobie dziedziny, w obrębie której zachowuje swoją efektywność. Paradoks nie powinien funkcjonować jako forma łatwej ucieczki od konieczności przeprowadzenia wyczerpującej analizy logicznej zagadnienia tam, gdzie jest to możliwe do wykonania. Ostatnie zdanie, wskazujące, że logika formalna jest konieczna, aby określić miejsce paradoksu – umiejscowić go, sugeruje jednak, że sam paradoks nie leży już w ramach jej domeny. W odczuciu protestanckiego teologa logika formalna nie służy rozwiązywaniu paradoksu, ale podprowadzaniu do niego. Wypowiedź ta staje się bardziej zrozumiała, gdy czytelnik zapoznaje się z definicją „ostensywną” jedyne autentycznego paradoksu w ramach teologii:

W chrześcijańskim orędziu istnieje w ostatniej instancji tylko *jeden* autentyczny paradoks – pojawienie się tego, co przezwyćcza egzystencję,

---

<sup>432</sup> ST II, s. 90 (89).

<sup>433</sup> Por. ST II, s. 90 (89). Zastanawia, czy mówiąc o obowiązywalności praw logiki formalnej wszelkiego myślenia, Tillich ma na myśli każdy rodzaj dyskursu ludzkiego, czy również myślenie samego Boga?

w warunkach egzystencji. W tym paradoksalnym wydarzeniu kryją się wcielenie, odkupienie, usprawiedliwienie itd. To nie sprzeczność logiczna czyni zeń paradoks, ale fakt, że przekracza on wszelkie ludzkie oczekiwania i możliwości. Wdziera się w kontekst doświadczenia czy rzeczywistości, ale nie może być zeń wywiedzione. Akceptacja tego paradoksu nie jest akceptacją absurdu, lecz stanem bycia pochwyconego przez moc tego, co wdziera się w nasze doświadczenie z góry. Paradoks w religii i teologii nie kłóci się z zasadą logicznej racjonalności. Paradoks ma miejsce logicznie<sup>434</sup>.

Pojawienie się Nowego Bytu w warunkach egzystencji – wydarzenie Jezusa Chrystusa – jest dla autora jedynym paradoksem, stanowiącym zarazem źródło wszelkich paradoksalnych wypowiedzi teologicznych. Paradoks chrystologiczny nie jest antynomią logiczną. Generalnie paradoksy u Tillicha mają za zadanie wskazywać granice logicznego i dialektycznego myślenia<sup>435</sup>. Protestantcki teolog jest przekonany, że objawiają one nową rzeczywistość. Z punktu widzenia logiki może to być efekt nierozróżniania poziomów językowych, przez co myśliciel pogranicza często przypisuje realne istnienie antytezom, będącym tylko logicznymi tworamiz rozumu. Dalej rozpatruje je z punktu widzenia dialektyki, rozumianej metafizycznie w duchu idealistycznym. W tych ramach rozwiązanie ustalone na jednym poziomie np. metafizycznym, przenoszone bywa automatycznie na poziomy logiczny i epistemologiczny. W ten sposób teolog pogranicza sugeruje, że paradoksy mogą być przekraczane i rozumiane<sup>436</sup>. W cytowanym fragmencie wypowiedź typowo kerygmatyczna jest transponowana w wypowiedź ontologiczną, której nadaje się pożądaną spójność logiczną. Efektem jest stan „bycia pochwyconym przez moc (...) z góry” równo-

---

<sup>434</sup> ST I, s. 57 (59).

<sup>435</sup> Tillich mocno podkreśla, że „myślenie dialektyczne jest racjonalne, nie zaś paradoksalne”. ST II, s. 90–91 (89).

<sup>436</sup> Por. I. E. Thompson, *Being and Meaning...*, s. 95–97, 206–207.

znaczny z akceptacją paradoksu, a nierównoznaczny z akceptacją absurdu<sup>437</sup>.

Podsumowując kwestię programowego ujęcia paradoksu w *Teologii systematycznej*, należy stwierdzić, że jej autor proponuje koncepcję, która z założenia nie mieści się w ramach logiki klasycznej. Protestantckiego teologa zdecydowanie bardziej interesuje nowa rzeczywistość powstała ze spotkania skończonego z nieskończonym w wymiarze ontologicznym niż logiczna zagadka powstała z tego powodu na poziomie języka<sup>438</sup>. Trudno więc, biorąc pod uwagę sposób argumentacji Tillicha i budowane przez niego definicje, utrzymać jego własną tezę, w świetle której paradoksalne wypowiedzi sformułowane w języku religijnym czy teologicznym są logicznie poprawne. Należy traktować ją jako postulat, a w zasadzie zaklinanie rzeczywistości logicznej z pozycji własnych ontologicznych założeń systemowych. Problem niezbywalności paradoksalnego charakteru języka teologicznego pozostaje problemem, do którego warto by podejść z większym wyczuciem logicznym, jeśli czyni się tak istotne odwołania do logiki.

## 5. Metodologia i metoda korelacji

Ostatnia, trzecia zasada decydująca o racjonalności teologii to zasada *racjonalności metodologicznej* (the principle of *methodological rationality*):

Zakłada ona, że teologia stosuje się do pewnej metody, tj. określonego sposobu wywodzenia i wyrażania swych twierdzeń. Charakter tej metody zależy od wielu czynników nieracjonalnych (...), ale raz ustaloną metodę trzeba realizować racjonalnie i konsekwentnie. Finalnym wyrazem konsekwencji w stosowaniu metodologicznej racjonalności jest system teologiczny<sup>439</sup>.

---

<sup>437</sup> Por. ST II, s. 91 (89–90).

<sup>438</sup> Por. ST II, s. 92 (91).

<sup>439</sup> ST I, s. 57–58 (59).

Metoda w teologii zostaje zdefiniowana jako określony sposób wyprowadzania i prezentacji twierdzeń składających się na treść wiary chrześcijańskiej. Jej natura zależy nie tylko od schematów, w których porusza się rozum techniczny. Koniecznie przekracza ona jego procedury, co nie pociąga za sobą ostatecznie irracjonalności. Następstwem wytrwałego i zamierzonego użycia metody jest system teologiczny. W rozumieniu Tillicha niekoniecznie musi obejmować on wszystkie zagadnienia dotyczące wiary chrześcijańskiej – „Fragment jest systemem *implicite*, system jest fragmentem *explicite*”<sup>440</sup>. Protestantkiemu teologowi zależy bardziej na spójności opracowywanych zagadnień. Świadczy również o tym jego przekonanie, w świetle którego system teologiczny nie ma charakteru dedukcyjnego. Nie powstaje w oparciu o jednostajnie przeprowadzane rozumowania, wiążące przesłanki zawierające racje z konkluzjami obejmującymi następstwa. Zapewne myśliciel pogranicza uznałby powstały w ten sposób układ twierdzeń za konstrukcję „suchą”, niewrażliwą na kluczowe problemy egzystencjalne epoki. Tymczasem to, co powinno cechować naukę o Bogu chcącą osiągnąć serca człowieka, to jej zakotwiczenie w ludzkich problemach *hic et nunc*. Stąd, co do końcowej formy, jaką powinna przyjąć treść opracowana metodycznie w teologii, autor *Teologii systematycznej* opowiada się za czymś na wzór syntezy summy i eseju:

System oscyluje między summą a esejem. Summa traktuje *explicite* o wszystkich aktualnych i wielu potencjalnych problemach. Esej traktuje *explicite* o jednym aktualnym problemie. System zajmuje się pewną grupą aktualnych problemów, które domagają się w szczególnej sytuacji rozwiązania<sup>441</sup>.

---

<sup>440</sup> ST I, s. 58 (60).

<sup>441</sup> ST I, s. 59 (61).

Podążając za znaczeniem etymologicznym terminu metoda<sup>442</sup>, Tillich zwraca wreszcie uwagę na kluczowy problem z nią związany. Określony sposób postępowania musi być odpowiedni do zagadnienia czy przedmiotu, wobec którego ma być zastosowany. Wymóg rzetelności wskazuje, by decyzja przyporządkowania konkretnej metody konkretnemu zagadnieniu nie była podejmowana z góry, *ad hoc*. Decyzja taka rodzi się w ramach toczącego się już procesu poznania. Narastająca świadomość problemu może zachować ciągły wpływ na zawsze możliwą kalibrację metody. Nie wprost i nie w sposób pozytywny, jednak da się wyczytać obecne w *Teologii systematycznej* przekonanie jej autora o tym, że to badany przedmiot ma decydujący wpływ na kształt metody:

Metoda stanowi narzędzie, dosłownie sposób postępowania, które musi być adekwatne do swego tematu. Nie można rozstrzygać *a priori*, czy dana metoda jest właściwa czy też nie; rozstrzyga się o tym ustawicznie w samym procesie poznania. Metoda i system określają się nawzajem. Żadna przeto metoda nie może sobie przypisywać adekwatności odnośnie do każdego tematu<sup>443</sup>.

Tillich zdaje sobie sprawę z wieloaspektowego uwarunkowania każdej metody. Ostatecznie, będąc wytworem i narzędziem człowieka, jest ona elementem ludzkiego świata, stosowanym wtórnice do jego eksploracji. Łączy ona badany element rzeczywistości i jej badacza w ramach świadomie kształtowanej przez niego relacji poznawczej. Jest więc obciążona uwarunkowaniami wypływającymi i ze strony przedmiotu i podmiotu. O ile jednak jej zadaniem w stosunku do przedmiotu jest uchwycenie jego „decydującego aspektu”, o tyle o podmiocie metoda objawia „coś”. Wydaje się więc,

---

<sup>442</sup> Μέθοδος/*métodos* – sposób postępowania, świadomy i powtarzalny wybór działania, sposób postępowania mający doprowadzić do osiągnięcia zamierzonego celu. Por. <https://pl.glosbe.com/pl/el/metoda> (17.11.2015).

<sup>443</sup> ST I, s. 59–60 (61).

że mocniejszy akcent teolog ze Starosiedla stawia na siłę determinacji metody przez badany przedmiot niż badający podmiot:

Metoda nie jest „neutralną siecią”, w którą chwyta się rzeczywistość, ale stanowi element samej rzeczywistości. Pod jednym przynajmniej względem opis metody jest opisem decydującego aspektu obiektu, do którego się ją stosuje. Sama relacja poznawcza, niezależnie od jakiegokolwiek specjalnego aktu poznania, objawia coś o przedmiocie, jak również o podmiocie, w ramach tej relacji<sup>444</sup>.

Zawężając swoją refleksję nad metodą do teologii, myśliciel pogranicza komplikuje jednak ten w miarę klarowny wywód. Wyczuwa się w tym miejscu wpływ Kanta i jego koncepcji przestrzeni i czasu jako *a priori* koniecznych warunków ludzkiego poznania<sup>445</sup>.

Relacja poznawcza w teologii objawia egzystencjalny i transcendujący charakter podłoża (gruntu) obiektów w czasie i przestrzeni. Żadna więc metoda nie może się rozwijać bez apriorycznej wiedzy o przedmiocie, do którego jest stosowana. Oznacza to dla teologii systematycznej, że jej metoda wywodzi się z apriorycznej wiedzy o systemie, który ma być przez tę metodę skonstruowany<sup>446</sup>.

Treści wiary chrześcijańskiej wskazują na Boga jako żyjącego grunt rzeczywistości, którą transcenduje absolutnie. Uwaga o konieczności wiedzy apriorycznej dotyczącej przedmiotu jest trudna do zinterpretowania. Odnosząc się do relacji zachodzących między matematyką a fizyką, wspomnianej wcześniej przez Tillicha, można dopatrywać się w filozofii wiedzy apriorycznej o przedmiocie, koniecznej w rozwoju metody teologicznej. W tym kontekście metoda teologiczna swój początek miałaby w filozoficznej wiedzy dotyczącej systemu, jaki ma być zbudowany metodą teologiczną.

---

<sup>444</sup> ST I, s. 60 (61).

<sup>445</sup> Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, VI, *Od Wolffa...*, s. 213.

<sup>446</sup> ST I, s. 60 (61).



Nie można oprzeć się wrażeniu, że popada się tutaj w błędne koło<sup>447</sup>.

Ogólne refleksje metodologiczne, zamieszczone we wprowadzeniu do *Teologii systematycznej*, przechodzą w wykład jednej, konkretnej, autorskiej procedury Paula Tillicha, w oparciu o którą został zbudowany cały jego system – metody korelacji (*the method of correlation*). Jej sformułowanie na kartach *magnum opus* protestanckiego teologa brzmi tak:

Metoda korelacji wyjaśnia treści wiary chrześcijańskiej poprzez egzystencjalne pytania i teologiczne odpowiedzi w ich wzajemnej zależności<sup>448</sup>.

Jak można zauważyć, planowy sposób postępowania w teologii wypracowany przez Tillicha ma dwa źródła. Pierwszym z nich jest apologetyka, drugim dialektyka<sup>449</sup>. Oba składają się na sztukę stawiania pytań i poszukiwania na te pytania adekwatnych odpowiedzi w ramach dialogu mającego jego uczestników doprowadzić do prawdy<sup>450</sup>. Istnieje jednak możliwość, że ważne pytanie człowie-

---

<sup>447</sup> Możliwe też, że chodzi o logikę jako analizę form myśli, która zanim zacznie się budować system teologiczny odpowie na pytanie o warunki możliwości poznania Boga i budowy takiego systemu.

<sup>448</sup> ST I, s. 60 (62).

<sup>449</sup> W tym wypadku dialektyki nie należy kojarzyć z Heglowskim przejściem od tezy przez antytezę do syntezy. Chodzi o metodę czyniącą zadość mediacyjnej roli teologii jako nauki konfrontującej pytania ludzi rodzące się w określonym kontekście z kryterium prawdy zmanifestowanym w obrazie Jezusa jako Chrystusa. Tillich definiuje ją tak: „Dialectics is the way of seeking for truth by talking with others from different points of view, through «Yes» and «No», until a «Yes» has been reached which is hardened in the fire of many «No's» and which unites the elements of truth promoted in the discussion”. P. Tillich, *The Protestant Era...*, s. xiii; Thompson wskazuje, że podejście Tillicha do dialektyki i sposób, w jaki ujmuje swoją metodę korelacji, przypomina przedmiot i metodę stosowaną przez Arystotelesa w jego *Retoryce*. Por. I. E. Thompson, *Being and Meaning...*, s. 13. Bardziej trafne wydaje się jednak odwołanie wprost do Sokratesa.

<sup>450</sup> Por. J. P. Clayton, *Questioning, Answering, and Tillich's Concept Of Correlation*, w: J. J. Carey (red.), *Kairos and Logos. Studies in the Roots and Implications of Tillich's*

ka współczesnej kultury nie spotka się z zadowalającą odpowiedzią chrześcijańskiego apologety lub też o istotne orędzie, które powinno wybrzmieć, nikt nie zapyta. Pytania i odpowiedzi mogą się po prostu rozmijać. W tym miejscu powstaje kwestia natury owej „wzajemnej zależności” egzystencjalnego pytania i teologicznej odpowiedzi. Czy jest korelacja? Autor spieszy z wyjaśnieniem:

Terminu „korelacja” można używać na trzy sposoby. Może on oznaczać zgodność różnych szeregów danych, jak na wykresach statystycznych; może oznaczać logiczną zależność wzajemną pojęć, jak w relacjach biegunowych; może też oznaczać realną zależność wzajemną rzeczy czy wydarzeń w całościach strukturalnych. Jeśli posługujemy się nim w teologii, wszystkie trzy znaczenia mają ważne odniesienia. Istnieje korelacja w sensie zgodności między symbolami religijnymi a tym, co jest przez nie symbolizowane. Istnieje korelacja w sensie logicznym między pojęciami oznaczającymi to, co ludzkie, a pojęciami oznaczającymi to, co boskie. Istnieje korelacja w sensie faktycznym między ostatecznym zatroskaniem człowieka a tym, o co jest on ostatecznie zatroskany<sup>451</sup>.

Tillich wskazuje na trzy możliwe rodzaje współzależności tłumaczące jego rozumienie pojęcia „korelacji”. Są to: współzależność ciągów danych, pojęć, rzeczy i wydarzeń zachodząca w przestrzeni i czasie. Wszystkie one mają prawo pojawić się w refleksji teologicznej. Przeniesione na jej grunt ciągi danych przybierają postać jednego rzędu symboli religijnych i drugiego szeregu – rzeczywistości oznaczanych przez poszczególne symbole szeregu pierwszego. Korelacja pojęć w sensie logicznym ma oznaczać wzajemne powiązanie nazw desygnujących to, co ludzkie, z nazwami desygnującymi to, co boskie. Wreszcie „faktyczna” współzależność teologiczna

---

*Theology*, Mercer University Press, 1984, s. 125. Artykuł Johna Clayтона na temat rozwoju pojęcia korelacji i przekształcenia metody dialektycznej w metodę korelacji w myśli Tillicha jest cenny, gdyż autor oparł się w nim na trudno dostępnych, niepublikowanych materiałach związanych z życiem osobistym i pracą naukową autora *Teologii systematycznej*.

<sup>451</sup> ST I, s. 60 (62).

to dwustronna relacja zachodząca między „ostatecznym zatroskaniem człowieka” a tym, „o co jest on ostatecznie zatroskany”. Ów podział zaproponowany przez protestanckiego teologa może budzić pewne wątpliwości. Czym ostatecznie różni się pierwszy typ korelacji od drugiego przy założeniu, że zasadniczo język teologiczny jest językiem symbolicznym? W związku z tym nazywanie typu drugiego logicznym jedynie z uwagi na to, że w grę wchodzi „pojęcia”, jest dyskusyjne, tym bardziej, że relacja idei biegunowości do logiki w rozumieniu klasycznym jest problematyczna<sup>452</sup>. Trzeci typ współzależności zachodzący w sposób właściwy między wiarą a Bogiem potwierdza, że Tillich za pomocą kategorii korelacji wyraża istotę relacji zachodzącej między Bogiem i człowiekiem<sup>453</sup>.

Algorytm postępowania wyznaczony przez metodę teologa po-  
granicza w szczegółach wygląda tak:

Postępując się metodą korelacji, teologia systematyczna postępuje w następujący sposób: dokonuje analizy ludzkiej sytuacji, z której wynikają pytania egzystencjalne, i wykazuje, że używane w orędziu chrześcijańskim symbole są odpowiedziami na te pytania<sup>454</sup>.

Procedura proponowana przez protestanckiego teologa składa się z dwóch zasadniczych etapów. Faza pierwsza obejmuje szczegółowe badanie konkretnej sytuacji, generującej ważkie, życiowe kwestie człowieka. Drugie stadium polega na unaocznieniu wyjaśnienia czy rozwiązania problemu egzystencjalnego, które już jest zawarte w objawieniu i pozostaje do odczytania w refleksji

---

<sup>452</sup> Mech interpretuje drugi typ korelacji jako współzależność zachodzącą na „poziomie teoretycznym” – pomiędzy teorią Boga a teorią człowieka, myśleniem o Bogu a myśleniem o człowieku. Por. K. Mech, *Chrześcijaństwo i dialektyka w koncepcji Paula Tillicha*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1997, s. 123. Brzmi to przekonująco. Zdarza się autorowi *Teologii systematycznej* nazywać „logicznym” coś, co po prostu znajduje się w umyśle człowieka – byt intencjonalny.

<sup>453</sup> Por. K. Mech, *Chrześcijaństwo i dialektyka...*, s. 123.

<sup>454</sup> ST I, s. 62 (63).

teologicznej. W szczególności realizacja etapu pierwszego ma dokonywać się w sposób następujący:

Analiza ludzkiej sytuacji wykorzystuje materiały udostępnione dzięki twórczej autointerpretacji człowieka we wszystkich dziedzinach kultury. Wnosi tu swój wkład filozofia, ale i poezja, dramat, powieść, psychologia terapeutyczna oraz socjologia. Teolog organizuje te materiały w relacji do odpowiedzi udzielanej przez orędzie chrześcijańskie<sup>455</sup>.

Na ukształtowanie się pierwszej fazy metody korelacji na drodze rozszerzenia metody dialektycznej miało wpływ spotkanie Tillicha z Heideggerem w Marburgu i późniejsza lektura jego *Sein und Zeit*<sup>456</sup>. Etap ten realizuje się przez analizę filozoficzną egzystencjalnej kondycji człowieka współczesnego. Składowe do tego badania mogą pochodzić z każdego przejawu ludzkiej twórczości. Wymienione: filozofia, literatura, nauki psychologiczne i społeczne, choć wyróżnione, nie wyczerpują zakresu źródeł danych do analiz. Uzyskany po opracowaniu filozoficznym materiał ma być skorelowany z objawieniem przez teologa, co dokonuje się w drugim stadium metody:

Orędzie chrześcijańskie dostarcza odpowiedzi na pytania ukryte w ludzkiej egzystencji. Odpowiedzi te zawierają się w objawicielskich wydarzeniach, na których opiera się chrześcijaństwo, i są czerpane przez teologię systematyczną ze źródeł, poprzez medium, według normy. Ich treść nie może się wywodzić z pytań, tj. z analizy ludzkiej egzystencji. Są one „wypowiadane” do ludzkiej egzystencji spoza niej. (...) Pod względem treści odpowiedzi chrześcijańskie zależą od objawicielskich wydarzeń,

---

<sup>455</sup> ST I, s. 63 (64).

<sup>456</sup> Por. J. P. Clayton, *Questioning, Answering...*, s. 135–138. Drugim faktorem prowadzącym do powstania metody korelacji było położenie przez Tillicha większego nacisku na chrystologię w drugiej połowie lat dwudziestych i pierwszej połowie lat trzydziestych XX wieku – uznanie wydarzenia Jezusa Chrystusa za centrum historii nadające znaczenia jej całości. Zdaniem Claytona Tillich pierwszy raz posłużył się właściwą metodą korelacji, wykładając epistemologię w Dreźnie w 1925 roku. Por. J. P. Clayton, *Questioning, Answering...*, s. 132–136.

w których się pojawiają; pod względem formy zależą od struktury pytań, na które odpowiadają<sup>457</sup>.

Drugi etap procedury Tillicha to dobór i prezentacja fragmentu orędzia chrześcijańskiego stosownego do konkluzji przeprowadzonej wcześniej analizy filozoficznej. Można odnieść wrażenie, że dla protestanckiego teologa jest to możliwe z założenia<sup>458</sup>. Odpowiedzi na kluczowe kwestie życia ludzkiego – jego przemijalność, skończoność, wzbudzające niepokój zagrożenie niebytem – zawarte są w fundacyjnym objawieniu chrześcijaństwa – „Logosie, który «stał się człowiekiem»”<sup>459</sup>. Ich opracowywanie odbywa się na drodze systematycznej pracy teologa sięgającego do Pisma Świętego, Tradycji, historii religii i kultury<sup>460</sup>, przekazanych mu przez wspólnotę Kościoła, jego różne tradycje i jego obecną rzeczywistość<sup>461</sup>. Normą materialną przyjętą przez autora *Teologii systematycznej*, której ocenie podlegać mają zarówno źródła, jak i zaspośredniczające je doświadczenie, jest „Nowy Byt w Jezusie jako Chrystusie jako nasze ostateczne zatroskanie”<sup>462</sup>. Treść odpowiedzi ma pochodzić wyłącznie z objawienia<sup>463</sup>. Ma ona zostać podana w formie zgodnej z formą pytania.

Jakiego typu rozumowaniem może być metoda korelacji z punktu widzenia logiki? Przyjmując, że etap pierwszy dostarcza konkluzji

---

<sup>457</sup> ST I, s. 64 (65).

<sup>458</sup> Zdradza to dydaktyczno-apologetyczny charakter *Teologii systematycznej*. Por. J. P. Clayton, *Questioning, Answering...*, s. 129–130.

<sup>459</sup> ST I, s. 23 (29). Metoda korelacji łączy więc teologię apologetyczną z kerygmatyczną. Por. G. F. Thomas, *The Method and Structure of Tillich's Theology*, w: Ch. W. Kegley, R. W. Bretall, *The Theology of Paul Tillich*, The Macmillan Company, New York 1959, s. 97.

<sup>460</sup> Por. ST I, s. 34–40 (38–44).

<sup>461</sup> Por. ST I, s. 23 (29).

<sup>462</sup> ST I, s. 50 (52).

<sup>463</sup> Filozoficzna analiza bytu nie uprawnia do nadziei na pełnię bytu. Na postawione przez Kanta pytanie: na co mogą mieć nadzieję?, filozofia nie jest w stanie odpowiedzieć. Czyni to dopiero teologia. Por. K. Mech, *Chrześcijaństwo i dialektyka...*, s. 121.

zaś drugi przesłanek, mamy do czynienia z rozumowaniem uzasadniającym. Jeśli uzyskane konkluzje mają charakter następstwa, a przesłanki mają dostarczać racji, byłoby to rozumowanie uzasadniająco-dedukcyjne (dowodzenie). Gdyby konkluzje miały pełnić funkcje racji, zaś przesłanki były następstwami, metoda korelacji przechylałaby się w stronę rozumowania uzasadniająco-redukcyjnego (sprawdzenia). Wydaje się, że właściwy jest wariant pierwszy, co oznacza, że *Teologia systematyczna* jest systemem dedukcyjnym<sup>464</sup>. Jej celem jest racjonalne udowodnienie, że Jezus Chrystus jako Nowy Byt jest najlepszą odpowiedzią na egzystencjalne pytania człowieka<sup>465</sup>.

Procedura zaprezentowana na kartach *magnum opus* Tillicha budzi kontrowersje, które rzutują na cały system w oparciu o nią zbudowany. Źródłem trudności jest niejasna relacja filozofii do teologii w myśli autora. Obie dziedziny w ramach metody faktycznie mocno się warunkują. Wiara chrześcijańska wpływa na dobór i sposób stawiania pytań w analizie filozoficznej. Stąd wydaje się brać objawiająca moc odpowiedzi teologicznych<sup>466</sup>. Czytając *Teologię systematyczną*, trudno powstrzymać się od wrażenia, że analizy filozoficzne projektowane są rozmyślnie tak, by pasowały do odpowiedzi teologicznych, które mają nadejść. Ostateczne objawienie w Jezusie Chrystusie nie tylko przynosi odpowiedzi na egzystencjalne dylematy człowieka, ale również uświadamia mu jego kondycję

---

<sup>464</sup> Sam Tillich wyklucza taką możliwość. Por. ST I, s. 58–59 (60). Nie zmienia to faktu, że od momentu powstania *Teologia systematyczna* spotkała się z takim zarzutem. Por. I. E. Thompson, *Being and Meaning...*, s. 191.

<sup>465</sup> Wiara u Tillicha nie wyzybywa się rozumu. Jest wspierana przez rozum, który jednak jej nie zastępuje. Nie nosi charakteru absurdałnego zawierzenia Kierkegaarda. Metoda korelacji daje podstawę spotkaniu rozumu i wiary. Por. K. Mech, *Chrześcijaństwo i dialektyka...*, s. 125–127.

<sup>466</sup> Por. G. F. Thomas, *The Method and Structure...*, s. 101–104; J. Heywood Thomas sugeruje, że często z tego powodu samą metodę uważa się za próbę odpowiedzi na pytanie o relację filozofii do teologii, niż za procedurę naukową. Por. J. Heywood Thomas, *Paul Tillich...*, s. 8.

i pytania, które powinien sobie postawić<sup>467</sup>. To zdaje się podważać zakładaną na początku dialektyczność metody. Z drugiej strony „przykrawanie” objawionego obrazu Boga do wytycznych wynikłych z analizy ludzkiej egzystencji, na potrzeby pytań człowieka, może skutkować mocnym zubożeniem obrazu Boga objawienia. Metoda korelacji niesie ze sobą niebezpieczeństwo niedoszacowania treści wiary chrześcijańskiej<sup>468</sup>. Ale czy sam Tillich popadł w to niebezpieczeństwo – to już inna kwestia.

#### D. Próba bilansu

Podsumowując zagadnienie interakcji logiki i rodzącej się w filozoficznym fundamencie *Teologii systematycznej* idei Boga *Całkiem Innego*, można wysnuć następujące wnioski.

W nawiązaniu do rozważań epistemologicznych, za główny bastion logiki w koncepcji rozumu według Paula Tillicha należy uważać rozum techniczny. Rozum ten nie jest zdolny do ujęcia problemu Boga. Idea Boga *Całkiem Innego* znajduje się poza jego zasięgiem. Bóg *Całkiem Inny* ujęty za pomocą rozumu technicznego byłby czymś „poniżej Boga”. Na pewnym etapie poznawczego zbliżania się do *Całkiem Innego* ten wariant rozumu winien być świadomie wzięty w nawias. Na poziomie esencjalnym zauważyć trzeba inne warianty rozumu określone przez protestanckiego teologa. Subiektywny rozum ontologiczny o orientacji estetycznej i organicznej będzie stwarzał możliwość bardziej miarodajnego poznania Boga. Choć stopień użycia w obrębie tego rozumu logiki stoi pod znakiem zapytania, droga ta w ujęciu Tillicha nie traci w niczym na racjonalności. Daje natomiast rozumowi dostęp do obszarów rzeczywistości niedostępnych dla wariantu technicznego<sup>469</sup>. Rozpatrując rozum egzystujący, uwikłany

<sup>467</sup> Por. G. F. Thomas, *The Method and Structure...*, s. 103.

<sup>468</sup> Por. G. F. Thomas, *The Method and Structure...*, s. 104.

<sup>469</sup> Przynajmniej od czasów Arystotelesa zdarzało się wyłączenie pewnych form dyskursu spod jurysdykcji logiki. Sam Stagiryta rozróżniał już dyskurs

w wewnętrzne konflikty, odnotować należy „przychylność” dla logiki biegunów autonomicznego i formalnego. Formalizm, jako możliwa pozycja istniejącego rozumu, kształtuje niemal modelową przestrzeń dla dominacji sformalizowanego systemu logicznego np. klasycznego. Połączenie tych dwóch stanowisk wraz z wysunięciem na pierwszy plan rozumu technicznego oddaje finalnie typ rozumu charakterystyczny dla reprezentanta logicznego pozytywizmu, nurtu mocno krytykowanego przez Tillicha. Przeciwnie bieguny – heteronomiczny i emocjonalny – „przychylne” są z kolei w różnym stopniu Bogu.

Elementem koncepcji rozumu, przedłożonej przez Tillicha, najbardziej zbieżnym z ideą Boga *Całkiem Innego* jest głębia rozumu. Głębia rozumu ma najmniej wspólnego z rozumem technicznym. Stanowi też, poza objawieniem, potencjalne miejsce źródłowe idei Boga. Odpowiada za symboliczny porządek życia człowieka, niedostępny dla rozumu technicznego, a więc i analiz z użyciem logiki. Choć refleksja zawarta w *Teologii systematycznej* dotycząca roli logiki w teologii i wyzwań stojących przed teologiem w tym względzie jest mało szczegółowa, można wysunąć następujący wniosek: sama logika jest koniecznym, ale niewystarczającym narzędziem dochodzenia do pewnego tylko stopnia prawdy o Bogu. W kwestii tak specyficznej, jak Bóg *Całkiem Inny*, użycie logiki, zwłaszcza klasycznej, na dalszym etapie refleksji powinno być zawieszane jako nieefektywne.

Koncepcja rozumu Tillicha stwarza jednak poważne trudności w rozpatrywaniu relacji logiki do idei Boga *Całkiem Innego*. Proble-

---

oznajmujący od retorycznego czy poetyckiego, tylko pierwszemu przyznając możliwość bycia rozpatrywanym w sensie logicznym. Podobnie twierdził, że również zdaniom religijnym (modlitwom), mimo że posiadają pełne znaczenie, nie można przypisywać prawdy czy fałszu. Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, II, *Platon...*, s. 537; J. M. Bocheński, *A History of Formal...*, s. 49. Marta Kneale również zauważa, że wśród logików zwykło się podążać za rozwiązaniem Arystotelesa i wyłączać modlitwy, przykazania itd. jako posiadające jedynie wartość retoryczną. Jednak ta próba zawężenia sfery logiki stanie się źródłem pewnego zamieszania. Por. W. Kneale, M. Kneale, *The Development of Logic...*, s. 45–46.



matyczne jest jej oparcie o pojęcie *logosu*, przy błędnym założeniu i słabym uzasadnieniu. Tillich zakłada powszechną akceptację tego pojęcia w świecie filozofii, co nie jest prawdą. Uzasadnienie swego oparcia się na klasycznej koncepcji rozumu, jakie podaje, jest lapidarne i natury teologicznej, gdzie – przy zachowaniu ścisłości metodologicznej – właściwszym wydawałoby się uzasadnienie filozoficzne<sup>470</sup>. To rzutuje na wiarygodność Tillichowskiego ujęcia rozumu. Jeszcze większą trudność zdaje się stanowić nierozstrzygnięty przez autora *Teologii systematycznej* problem fundamentu relacji między rozumem obiektywnym i subiektywnym. Nierozwiązany problem sposobu „przecinania się *logosów*” – nie pozwala odpowiedzieć na pytanie o źródła logiki w ujęciu Tillicha. Skąd bierze się logika w rozumie człowieka? Czy logika jest czymś, co odczytujemy ze świata, czego rozum subiektywny uczy się na podstawie rozumu obiektywnego?<sup>471</sup> Czy podstawowe aksjomaty logiki są aksjomatami rozumu obiektywnego?<sup>472</sup> Czy może jest to matryca, którą w rozumowym ujmowaniu i kształtowaniu narzucamy światu, aby

---

<sup>470</sup> „Negacja rozumu w sensie klasycznym jest antyludzka, ponieważ jest antyboska”. ST I, s. 72 (72).

<sup>471</sup> W *The System of the Sciences...* Tillich jednoznacznie opowiada się przeciw tej tezie, traktując ją jako przejaw nurtu psychologicznego w logice. Zob. P. Tillich, *The System of the Sciences...*, s. 47.

<sup>472</sup> W tym samym dziele protestancki teolog okazuje się być głębokim zwolennikiem tej z kolei tezy, traktując prawa logiki jako „(...) eternal laws of thought that govern the world”. P. Tillich, *The System of the Sciences...*, s. 49. Pozostaje stwierdzić, że Tillich traktuje logikę jako naukę oderwaną, zupełnie niezależną od epistemologii i ontologii. Innym wyjaśnieniem zaistniałej sytuacji (z punktu widzenia *Teologii systematycznej*) może być ponowne odwołanie się do klasycznego pojęcia *logosu* i jego roli w systemie nauk stoików. Relacje zachodzące między poszczególnymi działami filozofii stoicy oddawali trzema plastycznymi obrazami: obrazem ogrodu, w którym logika była murem obronnym wyznaczającym zarazem teren, fizykę symbolizowały drzewa, a ich owoce etykę; obrazem jajka, gdzie skorupka oddawała rolę logiki, białko fizyki, zaś żółtko etyki; wreszcie obrazem żywego organizmu, z logiką jako szkieletem, fizyką jako krwią i ciałem, etyką jako duszą. Spoiwem mocno wiążącym logikę, fizykę i etykę była zasada *logosu*, stanowiąca odpowiednią zasadę prawdziwości, stwórczą i normatywną. Por. J. M. Bocheński,

uprościć go i dostosować do optymalnych dla nas (ograniczonych) możliwości poznawczych – coś, co rozum subiektywny narzuca rozumowi obiektywnemu. Nie da się na poziomie filozoficznym uciec od tego pytania. Trzeba podjąć jakąś deklarację, bo to zbyt fundamentalna kwestia, z dalekosiężnymi konsekwencjami dla teologii, by pozostawić ją bez odpowiedzi. Tu mścić się wydaje na Tillichu jego intelektualna postawa jako *boundary man* – człowieka rozpatrującego problemy z pozycji granicy łączącej dwa niemal wykluczające się światy<sup>473</sup>.

Generalnie przedłożony przez Tillicha opis rozumu jest skomplikowany i dyskusyjny. Wyróżnienie głównych funkcji wydaje się dość arbitralne i niejednoznaczne. Koncepcja równoczesnego ujmowania i kształtowania obciążona dodatkowo biegunowością – dość niejasna. Potencjalna nieskończona ilość wariantów rozumu subiektywnego jako struktury podważa sens teoretycznego posługiwania się nią. Konflikty w obrębie aktualnego rozumu łatwiej byłoby ująć od strony postaw ludzkich, niekoniecznie przenosić je na poziom struktury rozumu<sup>474</sup>. Nagromadzenie problemów związa-

---

*A History of Formal...*, s. 109; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, III, *Systemy epoki hellenistycznej*, tłum. E. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2010, s. 331.

<sup>473</sup> Por. P. Tillich, *On The Boundary...*, s. 13. Nieodparcie rodzi się pewne podejrzenie. Gdzie pojawia się problem filozoficzny, przy zachowaniu języka filozoficznego, następuje ucieczka do teologii, bez dania koniecznego i wiążącego rozstrzygnięcia filozoficznego. Podobne wrażenie odnosi się w stosunku do kwestii teologicznych. Lektura niektórych ustępów *Teologii systematycznej* sugeruje rozwiązywanie problemów teologicznych z pozycji filozoficznej, przy zachowaniu terminów teologicznych, w sposób budzący kontrowersje w świetle objawienia. Trudno rozpatrywać niektóre z tych przypadków jako próby stosowania Tillichowskiej metody korelacji. Raczej wydaje się to być pokłosie ciągłego poruszania się protestanckiego teologa w obu kierunkach pomiędzy biegunami filozofii i teologii w dogodnym dla siebie momencie. Por. P. Tillich, *On The Boundary...*, s. 46–58.

<sup>474</sup> Szczególnie konflikt między relatywizmem a absolutyzmem jako konflikt w obrębie struktury rozumu wydaje się sztuczny. Można odnieść wrażenie nadmiernego psychologizowania czy wręcz socjologizowania koncepcji rozumu przez protestanckiego teologa. Zresztą sam Tillich przyznaje w dalszej części

nych z biegunowością samej struktury i pracy rozumu w warunkach egzystencji nasuwa pytanie o wiarygodne podstawy rekonstrukcji rozumu esencjalnego. Głębię rozumu można interpretować na wiele sposobów. Cała koncepcja rozumu nie stosuje się do klasycznych zasad tworzenia definicji czy podziałów. Samo obciążenie pojęcia rozumu biegunowością stanowi problem dla logiki klasycznej. Przedstawiając taki obraz ludzkiego rozumu Tillich stawia się w szeregu myślicieli o liberalnym podejściu do zasady niesprzeczności (Heraklit, Platon, Plotyn, Kuzańczyk, Kant), przychylnych stanowisku parakonsystentnemu, a więc logikom nieklasycznym.

Rozum w ujęciu Tillicha jest również obciążony przesłankami neopłatońskimi i Heglowskimi. Pierwsze przejawiają się w tendencji postulowania istnienia kolejnych struktur, koniecznych bardziej chyba ze względu na subtelność refleksji niż ze względu na domniemany stan faktyczny. Refleksja tak prowadzona wykazuje skłonność do popadania w błędne koło. Drugie ujawniają się w miejscach, w których Tillich wskazuje na biegunowość i wewnętrzne konflikty rozumu egzystującego. Postulowane rozwiązanie owych konfliktów zdaje się dokonywać w myśl dialektyki Hegla. Rozwiązanie to prawdopodobnie obciążone będzie słabościami heglizmu, w tym nadmiernym idealizmem wyrażającym się w utożsamianiu porządku logicznego z ontologicznym. Miejsce logiki klasycznej może zająć dialektyka, akcentująca pozytywną rolę sprzeczności<sup>475</sup>. W podejściu do Boga może pojawić się tendencja do panteizmu. Ostatecznie może się okazać, że stosowana przez Tillicha logika nie jest logiką klasyczną, zaś Bóg, którego opisuje, nie jest *Całkiem Inny*.

Do podobnych wniosków prowadzą dalsze analizy zagadnień epistemologicznych. Odpowiedź na pytanie, czy w poznaniu teologicznym dającym w efekcie obraz Boga *Ganz Andere* stosuje się logikę klasyczną, nasuwa się w formie negatywnej. Sama metoda

---

*Teologii systematycznej*, że problem formalizmu jest problemem postawy. Por. ST I, s. 178 (167).

<sup>475</sup> Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 40.

stosowana w epistemologii Paula Tillicha nastęrcza wiele problemów w oszacowaniu ewentualnego systemu logicznego, który miałby być przez nią zakładany. W pierwszej fazie swego rozwoju wyrasta ona, co prawda, z neokantowskiego krytycyzmu, ale już nawet na tym etapie, uzupełniona o element fenomenologiczny, zdaje się być wyrazem protestu wobec panlogistycznych tendencji w filozofii. W późniejszych latach jej punkt ciężkości przesuwa się na nastawienie fenomenologiczne, uzupełniane przez coraz mocniejsze akcenty egzystencjalne. Motywacja wprowadzenia tych ostatnich (waga doświadczenia otchłani i paradoksu w życiu) sugeruje narastający rozbrat z logiką klasyczną na rzecz pewnej swoistej formy dialektyki. Przeświadczenie to, będące dziedzictwem zastosowanego wariantu fenomenologii, potęguje możliwość tolerowania przez protestanckiego teologa stanów sprzecznych na poziomie świadomości.

Pośród wyróżnionych na kartach *Teologii systematycznej* relacji poznawczych właściwą wobec przedmiotu, jakim jest sam Bóg, jest relacja o dominancie spoczywającej na elemencie zjednoczenia – poznanie recypujące. Poznanie kontrolujące nie wchodzi tu w grę jako niezdolne do ujęcia nawet człowieka. Sam autor *explicite* stwierdza, że fenomen Boga domaga się podejścia poznawczego opartego na zjednoczeniu. Natura jednak tej relacji poznawczej, bazując na emocjach, również nie ułatwia stosowania logiki klasycznej. Dopatrywanie się źródeł błędów poznania w bagatelizowaniu biegunowości relacji poznawczych w procesie zrozumienia, konstrukcja ontycznej definicji prawdy i związane z nią przyjęte rozwiązania dotyczące kryterium prawdy pogłębiają to wrażenie.

Synkretyczna teoria poznania Paula Tillicha wykazuje tendencje do generowania aporii. Zakłada bardzo ogólne pojęcie logiki, trudne do jednoznacznego utożsamienia z konkretnym systemem, w tym z systemem klasycznym. Ważna teza, którą stawia, brzmi: przedmiot (w tym Bóg) warunkuje możliwości poznawcze człowieka.

Myśl ontologiczna zawarta w *Teologii systematycznej* wyraźnie ukazuje niezwykłą erudycję, szerokość horyzontów myślenia oraz

intelektualną biegłość jej autora. Trapi ją jednak podstawowy problem strukturalny – eklektyzm. Na problem ten zwracają uwagę jednogłośnie wszyscy poważni komentatorzy twórczości protestanckiego teologa. Eklektyzm odpowiada za liczne niespójności występujące w ramach systemu, jak również za niekonsekwencję jego autora. Nierzadko mają miejsce sytuacje, w których realizacja problemu odbywa się w diametralnie innym duchu w stosunku do wcześniejszych deklaracji protestanckiego teologa. Stąd nie dziwi fakt, że w ocenie i klasyfikacji analizy struktury bytu rzeczywistego przez niego naszkicowanej komentatorzy zajmują tak wiele różnych, również sprzecznych stanowisk. Wszystko to mocno utrudnia oszacowanie i udzielenie wiążących odpowiedzi na kluczowe pytania dotyczące relacji logiki do inności Boga, z perspektywy ontologii, w oparciu o tekst *magnum opus* Tillicha.

Jeśli szukać nawiązań do umiłowanego przez teologa pogranicza okresu filozofii starożytnej, wydaje się, że w ogólnym podejściu do ontologii, do jej roli oraz znaczenia, Tillich reprezentuje stanowisko Arystotelesa. Jednak od strony konstrukcyjnej nauka o bycie w jego wydaniu bardziej przeniknięta jest duchem Platona, rozpraszającym bardzo często przez zupełnie niekompatybilne z nim elementy różnego pochodzenia (m.in. od Böhme). Zaznaczają się mocne akcenty charakterystyczne dla ontologii podmiotu, jak i ostateczny sznyt egzystencjalny. Jednak, jak na egzystencjalistę, dziwi u autora *Teologii systematycznej* tak intensywne skupienie się na strukturach esencjalnych. Ich analizę utrudnia czasem myląco stosowana przez niego terminologia Kantowska. Ostatecznie jest to ciągle balansowanie między różnymi koncepcjami ontologii – głównie Arystotelesowską i platonizującą – ale nie tylko. Jest to również balansowanie pomiędzy filozofią a teologią. Jako augustianin protestancki teolog ma kłopot z wyraźnym rozróżnieniem i separacją tych dwóch dziedzin, które w ramach jego systemu nieustannie się przenikają.

Niespójność i niekonsekwencje pojawiają się już w momencie postawienia kwestii ontologicznej. Realizuje się ono zgodnie z tradycją

racjonalistyczną (Arystoteles) lub duchem egzystencjalizmu (Heidegger). Żadne z tych otwarć kwestii bytu nie koresponduje z pochodzącym z tradycji Augustyńskiej przyjmowaniem obecności Boga w człowieku jako *principium per se nota*. Prawdziwym wyzwaniem pozostaje jednak śledzenie funkcjonowania poszczególnych pojęć ontologicznych w ramach systemu. Tillich posługuje się nimi beztrąsko i niespójnie. Niebyt, esencja, forma, potencjalność, dynamika – są wieloznaczne. Przybliżając poszczególne z nich, protestancki teolog dostarcza historycznego szkicu rozwoju ich znaczeń w różnych systemach myśli. Gorzej, że później pojęcia te w jego koncepcji zachowują tę wieloznaczność, a przechodzenie pomiędzy poszczególnymi znaczeniami nie jest niczym sygnalizowane. Można odnieść wrażenie, że sam autor tego nie kontroluje. Czasem, w wyniku braku wystarczająco głębokiej analizy, przejmując błędne pomieszanie pojęć od autorów, do których nawiązuje (Böhme, Schelling). Prowadzi to do licznych aporii. Pojęcie niebytu, mające ponad sześć znaczeń, w szeregu tym zawiera również znaczenia wykluczające się – jak absolutny niebyt i niebyt dialektyczny. Dynamika bazująca na dwóch różnych koncepcjach niebytu okazuje się być pojęciem wewnątrznie sprzecznym. Dodatkowo jej zakres przecina się z zakresem formy, dla której jest terminem przeciwnym w ramach polaryzacji. Wreszcie sam autor próbuje „zepchnąć” ją w sferę języka symbolicznego, wskazującego na obecny element nieokreśloności. Sama biegunowość dynamiki i formy rzutuje na niespójność całego systemu. Esencja koresponduje z łac. *substantia*. W ujęciu Arystotelesa byt–substancja jest złożeniem elementu potencjalnego – materii i aktualnego – formy, czymś, czego odpowiednikiem w ujęciu teologa pogranicza jest raczej *Gestalt*. Dla autora *Teologii systematycznej* substancja to jedna z czterech kategorii, obok czasu, przestrzeni i przyczynowości, rozumiana zasadniczo jako suma prosta przypadłości. Pojawianie się jednak tendencji Arystotelesowskich w ramach systemu pogłębia pojęciowe zamieszanie. W ujmowaniu relacji esencji do egzystencji teolog pogranicza deklaruje podążanie za Stagirytą, podczas gdy tak naprawdę esencja funkcjonuje w jego

filozofii pierwszej w przeważającej mierze po platońsku. Trudno określić, czy Samobyt jest pojęciem filozoficznym, czy symbolem teologicznym. Jego utożsamienie z gruntem bytu, strukturą bytu i mocą bytu to z punktu widzenia ontologii zrównanie z trzema różnymi rzeczami. Całe to pojęciowe zamieszanie doprasza się zachowania klasycznych reguł w budowaniu definicji i tworzeniu podziałów logicznych pojęć i nazw, gwarantujących ich adekwatność, rozłączność, jasność i jednoznaczność.

Charakterystyczny element dynamicznej ontologii myśliciela pogranicza stanowią polaryzacje. Posiadają one naturę dialektyczną – ich genezy nie da się ująć w aspekcie chronologicznym, bez popadnięcia w błędne koło. Próby analizy danej biegunowości pod tym kątem prowadzą do aporii na wzór dziecięcych zagadek – co było pierwsze – jajko czy kura, z sugerowaną odpowiedzią końcową – Bóg. Tillich zdaje się bronić tym samym dostępu do polaryzacji analizie logicznej. Każę je przyjąć takimi, jakimi one są, fundując je na prawach paradoksu, łącząc pojęcia przeciwne. Paradygmatu tego typu rozwiązania i jego funkcji w systemie należy szukać w myśli teologicznej autora, w jego wczesnej interpretacji protestanckiej zasady usprawiedliwienia przez wiarę. Można zaryzykować stwierdzenie, że kierowanie się w ontologii inspiracjami płynącymi ze sposobu uprawiania teologii protestanckiej, przy mocnym nastawieniu antytomistycznym, sprzyja odchylaniu się od norm dwuwartościowej logiki klasycznej. Autor *Teologii systematycznej* stara się być filozofem umiaru. Najbardziej jest to widoczne w próbach godzenia stanowisk opozycyjnych w filozofii, właśnie za pomocą polaryzacji. Jednak równoczesne stosowanie dwóch wykluczających się stanowisk nie jest najlepszym rozwiązaniem. Nie sposób przykładowo określić, na ile polaryzacja indywidualizacja–partycypacja faktycznie rozwiązuje spór między nominalizmem a realizmem. Zgodnie z deklaracją autora, istniejące w systemie struktury uniwersalne nie tworzą rzeczywistości pozaempirycznej. Przeczy temu jednak wyżej wspomniana koncepcja esencji. Naturalizm empiryczny zgodny z elementami ontologii Arystotelesowskiej kłóci się z panpsychizmem

wynikłym z dziwnych analogii, będących uproszczonymi kalkami świata osobowego nakładanymi na świat nieorganiczny. Problemy pojawiają się w syntezie aprioryzmu Kartezjańskiego z empiryzmem Locka, Bacona i Hume'a, do których dochodzą niespójności na styku ontologia–epistemologia. Coś przecież uzasadnia trwały spór filozoficzny i wykrywanie się dwóch antagonistycznych stanowisk. Coś jest powodem, dla którego konkretne stanowiska w filozofii się wykluczają. Łatwe godzenie różnych sporów z pomocą jednego uniwersalnego schematu zdaje się nie zdawać egzaminu.

Eklektyzm rodzący niespójności i niekonsekwencje w ramach ontologii, ze względu na jej status w ramach myśli teologa pogranicza, przeniesie się na funkcjonującą w niej logikę i będzie przemieniał na teologię. Samo podejście do logiki, jakie reprezentuje protestancki teolog, przypomina klasyczną postawę Arystotelesa. Jednak w porównaniu ze Stagirytą spójność układu logika–ontologia–teologia jest o wiele niższa. Tillich kładzie mocny nacisk na zakorzenienie każdej struktury logicznej w strukturze ontologicznej. Logika ma zawsze ukryte założenia ontologiczne. To analiza struktury bytu rzeczywistego pozostaje nauką pierwszą i nadrzędną. Relacja form logicznych do kategorii wskazuje, że logika dotyczy dyskursu o rzeczywistości, nie rzeczywistości jako takiej, a jeśli chodzi o dyskurs, to nie jego treści, lecz struktury. Nauka badająca prawa i reguły poprawnego myślenia i wypowiedania myśli jest więc związana z rzeczywistością w sposób pośredni. Z perspektywy *Teologii systematycznej* przynależy do rzeczywistości egzystencjalnej, nie esencjalnej. Jeśli przyjąć za Hopperem obecność w *magnum opus* Tillicha *hierarchical ordering* jako sposobu rozwiązywania konfliktów ontologicznych, to metoda ta przywodzi na myśl dialektykę Platónską z jej drogami *synoptyczną* i *diaretyczną* (sławny przykład wędkarza z *Sofisty*). Podążając dalej za Hopperem, podkreślającym znaczenie zasady tożsamości dla ontologii protestanckiego teologa, i idąc za tropem roli tej zasady w kształtowaniu się logiki, należałoby cofnąć się do czasu eleatów i późniejszej szkoły megarejskiej. Prócz przywiązania do zasady tożsamości, wspólne tej szkole



i myśli teologa pogranicza byłoby przywiązanie do paradoksów. Ich rozumienie i rola w obu systemach są jednak zasadniczo różne. W ramach tego konkretnego nurtu myśli starożytnej służyły one wykazaniu niemożliwości ruchu i wielości – zanegowaniu ontologii dynamicznej takiej, którą buduje teolog pogranicza, szeroko posługując się w tym odrzucaną przez nich koncepcją niebytu. Metafizyka protestanckiego teologa od samego początku nierozdzielnie wiąże się z „kontemplacją *coincidentia oppositorum*”. Różnego rodzaju przeciwstawności są naturalnymi elementami składowymi jego ontologii, wyrazem czego są polaryzacje obecne na każdym jej poziomie. Przeciwstawności nie są efektem końcowym rozważań, ale pojawiają się na samym początku, u fundamentów systemu, w podstawowych analizach, które należy po prostu przyjąć. Centralnym problemem ontologii Tillicha wydaje się być obiekt Nieuwarunkowany – z definicji wymykający się wszelkim prawom i regułom ludzkiego poznania, myśli i języka. Koncepcja taka jest nie do uchwycenia w ramach logiki klasycznej. Pojawia się natomiast u przedstawicieli współczesnych logik parakonsystentnych. Nie można wreszcie zapomnieć o widocznych wpływach Heglowskich, obciążających naukę o bycie myśliciela pogranicza specyficzną dialektyką. Nic nie wskazuje więc na to, że konstruując swoją ontologię, autor *Teologii systematycznej* posługiwał się konsekwentnie jednym konkretnym systemem logiki formalnej, a już na pewno nie logiką klasyczną, sądząc po roli, jaką w jego myśli o strukturze rzeczywistości pełnią m.in. paradoksy. Eklektyczny charakter filozofii pierwszej, zawartej na kartach *magnum opus* Tillicha, zdaje się stymulować pojawianie narzędzi logicznych charakterystycznych dla różnych systemów formalnych. Logika ta może okazać się amalgamatem wielu, niekoniecznie koherentnych koncepcji logicznych, co ostatecznie uniemożliwi jej przyporządkowanie do określonego systemu formalnego.

Kluczowym problemem dla obrazu Boga *Całkiem Innego*, wynikłym na kanwie Tillichowskich rozważań nad strukturą bytu rzeczywistego, jest kwestia transcendencji. Bogu, który przez teologów

jest przedstawiany jako *Ganz Andere*, zazwyczaj towarzyszy mocno zarysowana koncepcja transcendencji absolutnej. Tymczasem w ontologii *Teologii systematycznej* kwestia ta jawi się w sposób, delikatnie mówiąc, niejasny. Nie wiadomo ostatecznie, czy z pozycji ontologii Tillich dopuszcza czy nie dopuszcza istnienie rzeczywistości ponadempirycznej. Z jednej strony jej autor deklaruje się jako zagorzały przeciwnik konstytuowania rzeczywistości ponadempirycznej. Jego esencje teoretycznie mają fundament w rzeczach. Z drugiej strony esencje te są najbliższe Platońskim formom/ideom, których sens podstawowy tkwi w budowaniu realnego świata transcendentnego. „Królestwo” esencji jest źródłem egzystencji i ma wyższy status ontologiczny. Sama idea głębi wskazuje na poziom ponadempiryczny. Jedno i Diada, jeśli mają faktyczny wkład w myśl ontologiczną protestanckiego teologa, zakładają transcendencję świata empirycznego. Ustanawianie bezwarunkowego bytu w obrębie rzeczywistości traktowane jest przez Tillicha jako sprzeczność. On sam zmierza do Nieuwarunkowanego (który wobec tego musi przekraczać rzeczywistość), wyszczególniając elementy absolutne (obecność Nieuwarunkowanego) w ramach rzeczywistości. Można próbować zrównać tę transcendencję z immanencją i zamknąć ją w granicach świata empirycznego, a tak naprawdę świata mentalnego, ostatecznie – umysłu człowieka – ale czy nie oznacza to przejścia na pozycję nominalizmu? Podczas gdy protestancki teolog bliższy jest realizmowi i idealizmowi niż nominalizmowi. Inny problem rodzi utożsamienie Boga z samobytem. Po pierwsze, jak samobyt ma być wolny od niebytu, w świetle słów autora, skoro niebyt ma być integralnym elementem Boga (samobytu)? Można odpowiedzieć, że w Bogu nie ma niebytu jako granicy, nicości, a jest niebyt dialektyczny – zasada zmiany, dynamiki. Dlaczego więc ten element dualistyczny (*me-ontyczny*) jest określany jako tkwiący u podstaw wszelkiego pogaństwa, będący podłożem tragicznej interpretacji życia? Po co taki element inkorporować w obraz Boga? Po drugie, skoro następuje wyraźne utożsamianie samobytu z Bogiem (na podstawie Platona, Augustyna, Plotyna,

Eckharta), jaki cel ma wzbranianie się przed tym w wypadku dowodu ontologicznego i kosmologicznego? Krytyka św. Augustyna, Anzelmia i Kanta w tym kontekście sprawia wrażenie puryzmu intelektualnego dla zasady. Niejednoznaczne podejście do dowodu ontologicznego sugeruje, że ostatecznie Tillich sam ustanawia na końcu samobyt, postępując tak samo, jak krytykowany przez niego myśliciele. Wreszcie wyraźna niechęć do św. Tomasza ze strony protestanckiego teologa prawdopodobnie leży u podstaw złej interpretacji jego koncepcji *actus purus*, lepiej pasującej do obrazu Boga, niż zamiennik wprowadzony w jej miejsce przez teologa pogranicza, w postaci woli mocy Nietzschego. Czy proponowana przez protestanckiego teologa idea Boga analizowana z perspektywy teologicznej przyniesie rozwiązanie powstałych w ramach rozważań ontologicznych aporii, to będzie przedmiotem badań w rozdziale drugim.

Konsekwencje eklektyzmu ontologicznego Tillicha mogą rościć w czytelniku *Teologii systematycznej* poczucie zagubienia wraz z pokusą podważenia całej zawartej w niej analizy struktury bytu rzeczywistego. Byłaby to jednak reakcja zbyt radykalna i niesprawiedliwa w ocenie. Adrian Thatcher, autor jednego z lepszych opracowań Tillichowskiej nauki o bycie, kończąc swoje rozważania, odwołuje się do obrazu dwóch map<sup>476</sup>. Obraz ten jest wyśmienitym podsumowaniem wykładu zagadnień ontologicznych z dzieła życia protestanckiego teologa.

---

<sup>476</sup> Warto przytoczyć ten tekst: „Tillichowi udało się połączyć w swojej pracy metafizyki bardzo różnych typów, ku swojemu i jego czytelników zakłopotaniu. Jednak to, co usiłuje opisać metafizyk jest z zasady podatne na więcej niż jedną metodę czy rodzaj opisu (podobnie jak większość faktów naukowych). Różnorodność osiągalnych map metafizycznych można wziąć za oznakę tego, że przedmiot ma się obecnie świetnie! Dwie różne mapy tego samego rejonu, różniące się skalą i wskazujące odmienne cechy, mogą z powodzeniem uzupełniać się wzajemnie pod warunkiem, że będą czytane oddzielnie i uważnie porównywane. Jednak czytane równocześnie, jak dwie fotografie na tej samej kliszy, będą mylić i prowadzić do rozpaczy” – tłum. własne. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 176.

Wizja logiki stojąca w tle *Teologii systematycznej* Paula Tillicha na pierwszy rzut oka wydaje się niezwykle wzniosła. Mamy przed sobą samodzielną, paradygmatyczną naukę idealną, będącą analizą form czystej myśli, której celem jest poszukiwanie warunków tkwiących w strukturach myśli, umożliwiających poznanie rzeczywistości. Odnosi się wrażenie, że jest ona dla protestanckiego teologa tym, czym matematyka była dla Kartezjusza. Szybko jednak można się przekonać, że za patetycznie wyglądającą fasadą kryje się zaledwie mglisty zarys logiki właściwej, dodatkowo tendencyjnie cieniowany przez autora.

Problem może leżeć częściowo po stronie źródeł. Co prawda są one liczne, lecz ich jakość pozostawia nieco do życzenia. Dodatkowo dzielą one los źródeł epistemologicznej i ontologicznej myśli Tillicha. Protestancki teolog swoim zwyczajem erudyty ma do nich podejście synkretyczne, które akurat w tej dziedzinie jest najmniej pożądane. Zdarza mu się bezwiednie łączyć elementy pochodzące ze stanowisk antagonistycznych w logice. Zachodzą przypadki, w których korzysta z rozwiązań wypracowanych przez nurty myśli, które radykalnie zwalczą (np. empiryzm nominalistyczny). Widać, że nie zgłębił i nie przemyślał wystarczająco tradycji logiki zachodniej i nie dysponuje wypracowaną intuicją logiczną, choć czasem jest w stanie pozytywnie zaskoczyć pojedynczymi pomysłami. Generalnie jednak nie orientuje się w zawiłościach i zagadnieniach szczegółowych tej dziedziny.

Wstępne deklaracje Tillicha związane z analizą form czystej myśli nie znajdują późniejszego wypełnienia na kartach *Teologii systematycznej*. Logika nie pełni funkcji narzędzia, przy pomocy którego system ten byłby od podstaw konsekwentnie budowany. Nie przyczynia się również do pożądanej w tego rodzaju przedsięwzięciu precyzji myśli. Autor nie wykazuje zainteresowania „technicznym” wymiarem logiki. Nie podejmuje się szczegółowych analiz zagadnień logicznych. Trudno jednak żywić tego rodzaju oczekiwanie, gdy systemowi brakuje klarownej wizji całych działów logiki i relacji między nimi zachodzących. Szczególnym cieniem na *magnum*

opus niemieckiego teologa kładzie się brak przemyślanej semiotyki. Przejawia się on m.in. w ujęciu symbolu i paradoksu. Poszczególne kwestie, gdy już się pojawiają, podejmowane są bez należytej z punktu widzenia logiki uwagi. Niektóre z nich siłą rzeczy pozostają nierozwiązane lub znajdują rozwiązania pozorne. Podobne zastrzeżenia budzi brak jasnej wizji logiki formalnej u Tillicha. Jej ujęcie jest błędne, zawężone, pozbawione właśnie tych elementów, które składają się na jej znaczenie dla ludzkiej kultury myśli. Logika formalna opisana na kartach *Teologii systematycznej* ma ograniczone pole działania i nieuregulowaną relację do dialektyki, która z kolei jest niejednoznacznie powiązana z retoryką. To samo tyczy się współzależności logiki formalnej z ontologią i teologią. Z jednej strony możliwe i konieczne w mniemaniu Tillicha jest interpretowanie logiki w kluczu ontologicznym, z drugiej nie powinna być ona wyrazem określonej ontologii. Jasna deklaracja pada jedynie w sprawie prymatu ontologii nad logiką formalną. Podobnie rzecz się ma w przypadku teologii. W zagadnieniach wstępnych *magnum opus* Tillicha jest ona poddana logice formalnej jak każda inna nauka, jednak gdy dochodzi do rozwiązania konkretnego problemu tradycyjnie leżącego w ramach kompetencji logiki formalnej, wkracza kerygmat i modeluje rozumowanie.

Cenne intuicje Tillicha, które warto zapamiętać na potrzeby dalszych analiz to: postulat pluralizmu w logice wynikający z różnorodności dyskursów, z którym wiąże się jednak mocne nachylenie w stronę logik parakonsystentnych oraz sprzeciw wobec traktowania symbolu na równi ze zmienną logiczną.

Jaką rolę pełni logika w refleksji o Bogu *Całkiem Innym* Paula Tillicha? Biorąc pod uwagę, że mówimy właściwie o meta-logice, będącej pochodną jego ontologii, teologii i retoryki, trzeba jej ostatecznie przypisać funkcję służebną wobec centralnej dla pozostałych trzech dziedzin idei Boga. Zwolennicy logiki klasycznej życzyliby sobie zdecydowanie wyższego rygoru logicznego w całym systemie teologicznym, przekładającego się na jego wyższą wiarygodność. Choćby dla proponowanej koncepcji Boga kluczowa wydaje się być,

jako punkt wyjścia, jasna teoria języka teologicznego. Jeśli jednak popatrzy się na *Teologię systematyczną* nie w kategoriach traktatu ściśle naukowego, lecz jako na mający motywować wolę człowieka system światopoglądowy o właściwej sile perswazji, opracowywany konsekwentnie, odznaczający się mimo wszystko wysokim stopniem wewnętrznej spójności, skoncentrowany na każdym poziomie wokół specyficznej, centralnej, początkowej idei Boga, to można zaryzykować tezę, że właśnie to ujęcie *Całkiem Innego* generuje pewną „wewnętrzną logikę” tego systemu<sup>477</sup>.

---

<sup>477</sup> O wewnętrznej logice systemu Tillicha napomina Thompson. Jego zdaniem *Teologia systematyczna* jest wybitnym przykładem spójnego, dobrze wyartykułowanego systemu wiary, u którego podstaw stoi jedno fundamentalne przekonanie – Bóg jest Ostatecznym Gruntem Bytu i Znaczenia. Jako taki, w swej naturze, jest to system teologicznej retoryki. Por. I. E. Thompson, *Being and Meaning...*, s. 13; 15.

## Rozdział II. Teologiczne ujęcie idei Boga

Zapoznawszy się z filozoficznym fundamentem idei Boga, czas skupić swą uwagę na szczegółach teologicznej koncepcji Tego, który jest *Ganz Andere*. Najpierw podjęte zostanie zagadnienie Boga „dla nas” – kwestia objawienia i jego uwarunkowań. Następnie poruszony będzie problem języka teologicznego. Wreszcie przeanalizowany zostanie obraz Boga „w sobie” w ujęciu *Teologii systematycznej*. Możliwość kontaktu Boga z człowiekiem zakłada koniecznie istnienie wspólnej płaszczyzny lub choćby wspólnych elementów racjonalności. Racjonalność wiąże się z pewnymi normami myśli, których ujęcie w najogólniejszy sposób nazywa się logiką. Pytanie o nią nabiera szczególnej wagi przy założeniu idei Boga *Całkiem Innego*. Czy można coś powiedzieć o logice objawienia – logice Bożej mowy do człowieka? Czy jest to ta sama logika, która funkcjonuje w Bogu „w sobie”, którą Bóg posługuje się we własnych „wewnętrznych kalkulacjach”? Jeśli nie, czy można określić relacje zachodzącą między tymi dwoma systemami i jak mają się one do logiki, którą posługuje się człowiek?

### A. Objawienie

W teorii objawienia muszą pojawić się pewne elementy podstawowe, składające się na opis jego rzeczywistości. Ktoś objawia się

komuś, przekazując coś, w jakiś sposób. Elementarna nauka o objawieniu powinna uwzględniać przynajmniej jego autora, adresata, przedmiot i formy<sup>1</sup>. Perspektywa, z której ujmuje się te zagadnienia oraz sposób stawiania akcentów decyduje, w którą szerszą wizję objawienia wpisuje się dana teoria. Jak możliwe jest objawienie zdaniem Tillicha? Jakie rządzą nim uwarunkowania od strony autora, adresata i przestrzeni między nimi? Jakimi kategoriami rzeczywistość spotkania Boga z człowiekiem opisuje niemiecki teolog? Jakie sugestie z tej relacji wypływają w stosunku do logiki, jaką operuje Bóg i człowiek?

## 1. Definicja i struktura objawienia

Na kartach *Teologii systematycznej* można odnaleźć stosunkowo proste określenie objawienia jako „manifestacji gruntu bytu dla ludzkiego poznania”<sup>2</sup>. Nie pełni jednak ono funkcji definicji. W rzeczy samej, Tillich nie podaje na kartach swojego dzieła wiążącego

---

<sup>1</sup> Oczywiście elementów składowych opisu rzeczywistości objawienia można wymienić więcej. Por. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, *Teologia Objawienia i wiary*, w: T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Kubiś (red.), *Teologia fundamentalna*, III, *Objawienie i Chrystus*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1999, s. 39; G. Wießner, *Objawienie*, w: H. Waldenfels (red.), *Leksykon religii*, Verbinum, Warszawa 1997, s. 296. Jednym z dodatkowych elementów, odgrywającym kluczową rolę w refleksji Tillicha, jest choćby pośrednik objawienia. Kwestii logiki *sensu stricto* zasadniczo się nie podejmuje.

<sup>2</sup> ST I, s. 94 (92). W innym miejscu Tillich pisze: „objawienie jest manifestacją głębi rozumu i gruntu bytu” ST I, s. 117 (113). W tekście pracy wyrażenie „objawienie” będzie pojawiać się pisane małą literą. Nie jest to wyraz braku respektu dla zasad ortografii. W polskiej literaturze teologicznej określenie manifestacji Boga wobec człowieka z punktem kulminacyjnym w osobie Jezusa Chrystusa przyjęto wyrażać przez „objawienie” pisane dużą lub małą literą. Ponieważ autor niniejszej pracy, cytując tekst *Teologii systematycznej* i opracowania obcojęzyczne, zachowuje wiernie ich pisownię, gdzie konsekwentnie termin ów pisany jest małą literą, takie rozwiązanie przyjmuje na stałe we własnym tekście. Jednak zachowuje również wiernie pisownię dużą literą w tytułach i cytatach prac, które preferują taki właśnie zapis.



określenia objawienia, ujętego w zwartą formułę. Stąd konieczność rekonstrukcji takiej definicji na podstawie zaprezentowanej przez autora struktury objawienia. W jej świetle jawi się ono jako manifestacja „tajemnicy” gruntu bytu lub samobytu, zapośredniczona przez obiektywny „cud” i przyjmowana przez subiektywną „ekstazę” umysłu<sup>3</sup>. Tekst *Teologii systematycznej* umożliwia również określenie objawienia jako pojawienie się „wydarzenia–znaku” wywołującego „tajemnicze/święte (*numinous*) zdumienie”<sup>4</sup>. Ta druga definicja w sposób bardziej bezpośredni wskazuje na zależność podstawowych kategorii Tillicha w tym temacie od twórczości Rudolfa Otto<sup>5</sup>. Wyjaśnia

---

<sup>3</sup> Por. B. Martin, *The Existentialist Theology of Paul Tillich*, Bookman Associates, New York 1963, s. 60; M. Napadło, *Pytanie o Boga... Filozofia religii Paula Tillicha*, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2015, s. 59.

<sup>4</sup> Por. J. Heywood Thomas, *Paul Tillich: An Appraisal*, SCM Press LTD, London 1963, s. 50; J. Heywood Thomas, *Paul Tillich*, John Knox Press, Atlanta 1965, s. 10. Jeszcze inna propozycja: objawienie to doświadczenie Nieuwarunkowanego, które przekracza przyziemne ludzkie doświadczenie, bez negowania go. Por. R. Re Manning, *Theology at the End of Culture: Paul Tillich's Theology of Culture and Art*, Peeters, Leuven–Paris–Dudley 2005, s. 17. Ze względu na olbrzymią spuściznę literacką Tillicha możliwości jest wiele. W *Dynamice wiary* autor pisze: „Objawienie jest przede wszystkim doświadczeniem zagarnięcia ducha ludzkiego przez troskę ostateczną, powołującym do istnienia pewną wspólnotę, w obrębie której troska owa znajduje wyraz w symbolach działania, wyobraźni i myśli”. P. Tillich, *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, W drodze, Poznań 1987, s. 90. W jednym z artykułów polemicznych wobec Hirscha: „Gdybym miał wyrazić rzecz bez używania słowa «objawienie», powiedziałbym o «miejscu», z którego nasza egzystencja otrzymuje swoje bezwarunkowe i ekskluzywne, a jednocześnie trwałe i determinujące znaczenie. Objawienie jest tym, czemu bezwarunkowo podlegam, jako ostatecznemu kryterium mojego myślenia i działania” (tłum. własne). P. Tillich, *Die Theologie des Kairos und die gegenwärtige geistige Lage*, „Theologische Blätter” 23 (1934) nr 11, s. 305–306 cyt. za D. Hopper, *Tillich: a Theological Portrait*, Philadelphia and New York 1968, s. 86. W *What Is Religion?*: „Mówimy o objawieniu wszędzie, gdzie tylko nieuwarunkowany ładunek znaczenia przedziera się przez formę znaczenia” (tłum. własne). P. Tillich, *What Is Religion?*, Harper & Row Publishers, New York–Evanston–London 1969, s. 105.

<sup>5</sup> Por. B. Martin, *The Existentialist Theology...*, s. 186, przyp. 101; P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, tłum. J. Zychowicz, Znak, Kraków 1994, s. 152. Autor *The Idea*

również, dlaczego teorię myśliciela pogranicza klasyfikuje się jako koncepcję symbolową<sup>6</sup>. Wcześniejsza definicja wydaje się jednak wierniej oddawać myśl autora i ma lepsze potwierdzenie w samej strukturze *Teologii systematycznej*. Stąd konieczność wyjaśnienia jej trzech kluczowych pojęć: tajemnicy, ekstazy i cudu. Konstytuują one „konstelację objawieniową” (*revelatory constellation*), odpowiadającą na pytanie o możliwość objawienia.

#### a) Tajemnica

Pierwszym z pojęć wchodzących w skład konstelacji objawieniowej, w ujęciu Tillicha, jest pojęcie tajemnicy (*mystery*). Teolog wyprowadza je na drodze etymologicznej analizy terminu objawienie. W świetle jego badania tajemnica jest to „ukrytość” (*hiddenness*); coś zakrytego, co jednak ma zostać odkryte, czego przeznaczeniem jest zostanie właściwym przedmiotem oglądu dla odbiorcy – treścią objawienia. Pojęcie to wiąże się intuicyjnie z reżyserem wydarzenia objawieniowego – tym, do którego należy inicjatywa w owym spotkaniu, a którego działanie jest koniecznym warunkiem zaistnienia manifestacji. Adresat bowiem nie dysponuje odpowiednimi zdolnościami, narzędziami czy uprawnieniami, które pozwalałyby mu na samodzielne spenetrowanie tego, co zakryte. Musi mu to zostać dane:

Terminem „objawienie” („zdjęcie zasłony”) posługiwano się tradycyjnie na oznaczenie manifestacji czegoś ukrytego, do czego się nie można

---

*of the Holy* był kolegą Tillicha z czasów marburskich. Por. P. Tillich, *The Irrelevance and Relevance of the Christian Message*, Wipf and Stock Publishers, Eugene 2007, s. 7.

<sup>6</sup> Do tej samej kategorii zalicza się również koncepcję objawienia przyjaciela Tillicha – Mircei Eliadego. Prócz nich w szereg reprezentantów teorii symbolowej wpisują się: Langdon Gilkey, Louis Dupré, Avery Dulles, Aylward Shorter, a między polskimi teologami – częściowo Marian Rusecki. Wśród tendencji wyróżnianych w ramach tej koncepcji, wydaje się, że najbliższa Tillichowi byłaby ta, promująca podejście do symbolu od strony kulturowej, której klasycznym reprezentantem jest Shorter. Por. M. Rusecki, *Objawienie Boże. Koncepcje objawienia i ich teologiczno-fundamentalne implikacje*, w: LTF, s. 862–863.

zbliżyć na normalnej drodze zdobywania wiedzy. (...) Objawienie jest szczególną i niezwykłą manifestacją, która zdejmuje zasłonę z czegoś, co jest w szczególności i niezwykły sposób ukryte. Ta ukrytość jest często zwana „tajemnicą”<sup>7</sup>.

Posłużenie się dosyć sztucznym wyrażeniem „ukrytości” ma na celu zawężenie znaczenia pojęcia tajemnicy. Wzięcie w nawias jego sensu znanego z języka potocznego i uczynienie go pojęciem technicznym. W ramach doktryny o objawieniu główny akcent „tajemnicy”, jako specjalistycznego już terminu, spoczywa na jej ostatecznej niewyczerpalności. To, co jest tajemnicze ze swej natury, pozostanie takim pomimo objawienia<sup>8</sup>. Natura tego, co tajemnicze, musi koniecznie pozostać niepoznawalna. Sugeruje to niemożliwość określenia logiki tego, co tajemnicze. Gdyby było to możliwe, osiągalna byłaby ogólna, choćby czysto formalna struktura funkcjonowania „tajemniczego”, co prowadziłyby do „złamania” tajemnicy. Tymczasem szczególny i niezwykły charakter tajemnicy jest niezatrącalny, pozostaje niemożliwy do zniwelowania. Dzieje się tak dlatego, że odsłonięcie tego, co zakryte, wskazywać będzie na rzeczywistość, która w sposób nieubłagany przekracza akt widzenia adresata i jego język oraz poprzedza nieprzekraczalną dla niego relację przedmiot–podmiot, na co wskazuje protestancki teolog, odwołując się do źródłosłowa tajemnicy:

W węższym sensie [termin „tajemnica”] (...) wskazuje na coś, co z samej istoty jest tajemnicą, coś, co zatraciłoby swą prawdziwą naturę, gdyby straciło swój tajemniczy charakter. „Tajemnica” w tym właściwym sensie pochodzi od słowa *muein*, „zamknięcie oczu” lub „zamknięcie ust”<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> ST I, s. 108 (105).

<sup>8</sup> „Wszystko, co ze swej istoty tajemnicze, nie może utracić swej tajemniczości, nawet gdy jest objawione”. ST I, s. 109 (105).

<sup>9</sup> ST I, s. 108 (105).

Autor *Teologii systematycznej* zdaje sobie sprawę, że definiując w ten sposób tajemnicę, naraża się na zarzut popadania w sprzeczność logiczną. Tajemnica w momencie objawiania pozostaje tajemnicą. Ów paradoks jest dla niego antynomią pozorną. W charakterystyczny dla siebie sposób, w celu jej rozwiązania, dokonuje „skoku” teologicznego do idei samego Boga:

Czyż nie jest jednak sprzecznością mówienie o objawieniu czegoś, co pozostaje tajemnicą w samym akcie objawienia? Ten właśnie pozorny paradoks głosi religia i teologia. Gdziekolwiek podtrzymuje się te dwa twierdzenia: że Bóg objawił się i że Bóg jest nieskończoną tajemnicą dla tych, którym się objawił, głosi się *implicite* ów paradoks. Nie jest to wszakże prawdziwy paradoks, objawienie bowiem zawiera elementy poznawcze. Objawienie tego, co jest esencjalne i z koniecznością tajemnicze, oznacza przejawienie się w kontekście zwykłego doświadczenia czegoś, co przekracza zwykły kontekst doświadczenia. Gdy już tajemnica przejawiała się w objawieniu, wiemy o niej coś więcej. Po pierwsze, jej rzeczywistość stała się kwestią doświadczenia. Po drugie, nasz stosunek do niej stał się kwestią doświadczenia. Oba te czynniki stanowią elementy poznawcze. Ale objawienie nie powoduje zanikania tajemnicy w poznaniu. Nie dodaje też bezpośrednio niczego do całości naszej normalnej wiedzy, tj. do naszej wiedzy o podmiotowo-przedmiotowej strukturze rzeczywistości<sup>10</sup>.

Wypowiedź ta zakłada koncepcję paradoksu teologa pogranicza. Sugeruje, że objawienie tyczy się sfery esencjalnej i odnośnie do tego wymiaru rzeczywistości wnosi wartość dodaną do ludzkiego poznania. Manifestacja tych treści dokonuje się jednak w ramach egzystencji, co siłą rzeczy skutkuje przekroczeniem tych ram. Opinia autora dotycząca wartości poznawczej elementów wiedzy pojawiających się na styku tego, co esencjalne, a co wyłania się z tajemnicy i tego, co egzystencjalne, jest niejednoznaczna i dyskusyjna. *De facto*, w świetle słów teologa, jedną i jedyną informacją przekazywaną

---

<sup>10</sup> ST I, s. 109 (106).

przez objawienie jest komunikat o istnieniu, rzeczywistości tajemnicy, która jest dana na drodze doświadczenia. Nie wnosi to bezpośrednio niczego do wiedzy osiągalnej naturalną drogą dla człowieka. Do tej tezy Tillich jest bardzo przywiązany, jakkolwiek wydaje się ona nie do utrzymania. Z jednej strony gwarantuje ona brak konfliktów na linii wiara–rozum. Z drugiej neguje możliwość poszerzenia wiedzy człowieka, z konieczności pozostającego uwikłanym w struktury podmiotowo-przedmiotowe. Jeśli objawienie nie pozwala jaśniej spojrzeć człowiekowi na własną egzystencję i sprawniej się w niej poruszać, jaka jest jego rola? Można odnieść wrażenie, że Tillich zagalopował się w krytyce intelektualistycznej koncepcji objawienia. Wnosi ono nowe treści, choćby w wizję relacji społecznych, przez przykazanie miłości nieprzyjaciół, nie wspominając już o ukazaniu prawidłowości funkcjonujących w królestwie Bożym.

W cytowanym tekście został wreszcie wywołany Bóg jako autor objawienia i źródło tajemnicy. Od początku wydawało się to oczywiste, jednak w *Teologii systematycznej* kwestia ta nie jest tak ewidentna. Autor z niechęcią odnosi się do samego wyrażenia „Bóg”. Ma ono dla niego znaczenie drugorzędne, jako termin religijny, będący synonimem filozoficznego pojęcia „gruntu” (*ground*)<sup>11</sup>. Jak zdefiniowany jest ten termin na kartach *magnum opus* Tillicha?

---

<sup>11</sup> „Religijnym terminem na oznaczenie tego, co zwiemy gruntem bytu, jest słowo Bóg”. ST I, s. 156 (148). To proste utożsamienie ma swoje braki. Por. D. M. Emmet, *Epistemology and The Idea of Revelation*, w: Ch. W. Kegley, R. W. Bretall, *The Theology of Paul Tillich*, The Macmillan Company, New York 1959, s. 209. Ulubionym i uznanym za najważniejsze wyrażenie w tym miejscu jest przez autora „Nieuwarunkowane” – coś, co przebija się jako nadmiar bytu i znaczenia przy każdej wypowiedzi człowieka, która zawsze okazuje się ograniczona i niesatysfakcjonująca. Coś, niebędące sprawą pewnego kręgu zainteresowania mogącego wejść w konflikt i współzawodnictwo z innym; niebędące zbiorem idei, co do których można zdecydować – czy mówić o nich czy nie. Przeciwnie, Nieuwarunkowane to coś, co jest zawsze ważne, znaczące, co stawia żądanie wobec człowieka, które nie pozwala mówić nic więcej. Por. D. M. Emmet, *Epistemology and The Idea of Revelation...*, s. 203.

Oscyluje on [„grunt”] między przyczyną a substancją i wykracza poza nie. Wskazuje, że grunt objawienia nie jest ani przyczyną, która trzyma się na dystans od objawicielskiego skutku, ani też substancją, która wylewa się w postaci skutku, ale raczej tajemnicą, która zjawia się w objawieniu i pozostaje tajemnicą w swym zjawieniu się<sup>12</sup>.

Analiza tego opisu dostarcza dwóch istotnych przesłanek dotyczących ujęcia tajemnicy przez protestanckiego teologa. Kontrast z kategorią przyczyny sugeruje pewien trwały rodzaj więzi zachodzący między gruntem i skutkiem zaistniałym po jego manifestacji lub przynajmniej pewną bliskość. Przeciwnieństwo wobec substancji wskazuje na różnicę natur między źródłem tajemnicy a jej przejawem. Natura tajemnicy nie zostaje przekazana w ramach objawienia. Pozostaje zakryta.

Powracając na poziom języka religijnego, w ramach którego grunt bytu utożsamiony jest z Bogiem, myśliciel pogranicza pogłębia zagadnienie źródła tajemnicy. Gdzie jest ono umiejscowione w Bogu? Odpowiedź na to pytanie tkwi w koncepcji boskiego życia, wypracowanej przez teologa na drodze łączenia źródeł mistycznych z klasycznymi źródłami filozoficznymi:

Boskie życie jest dynamiczną jednością głębi i formy. W języku mistyki, głębię boskiego życia, jego niewyczerpalny i niewysłowiony charakter, określa się słowem „bezdeń”. W języku filozofii, forma, znaczeniowy i strukturowy element boskiego życia, nosi miano „Logosu”. W języku religii, dynamiczną jedność obu elementów zwie się „Duchem”<sup>13</sup>.

Ostatecznym źródłem, miejscem, w którym bierze początek tajemnica mająca zostać odkrytą, jest ów element głębi, „bezdeń” (*Abyss*) boskiego życia. Element formalny wchodzący zeń w dynamiczną unię odpowiada z kolei za możliwość percepcji tajemnicy

---

<sup>12</sup> ST I, s. 156 (147).

<sup>13</sup> ST I, s. 156 (148).

ze strony adresata objawienia<sup>14</sup>. Oba elementy, zwyczajem Tillichowskich układów biegunowych, muszą pozostawać w harmonii, przekładającej się na sposób odbioru objawienia. Ignorancja wobec jednego z nich, zdaniem niemieckiego teologa, prowadzi do recepcji tendencyjnej, a więc nieprawidłowej, mogącej przyjąć postać czy to racjonalistycznego deizmu, czy irracjonalistycznego teizmu. Efektem końcowym mogą być również błędy w spojrzeniu na historię objawienia:

To właśnie ów bezdennościowy charakter boskiego życia nadaje objawieniu tajemniczość. To właśnie logiczny charakter boskiego życia umożliwia objawienie tajemnicy. To właśnie duchowy charakter boskiego życia stwarza korelację cudu i ekstazy, w której można recypować objawienie. (...) Jeśli ignoruje się bezdennościowy charakter boskiego życia, racjonalistyczny deizm przekształca objawienie w informację. Jeśli ignoruje się logiczny charakter boskiego życia, irracjonalistyczny teizm przekształca objawienie w heteronomiczną uległość. Jeśli ignoruje się duchowy charakter boskiego życia, niemożliwa staje się historia objawienia. Doktryna objawienia opiera się na trynitarnej interpretacji boskiego życia i jego automanifestacji<sup>15</sup>.

Można zauważyć pewien element zbieżności, pojawiający się w schemacie ujmującym źródło tajemnicy i warunki jej właściwej percepcji, po stronie adresata. Wywodząca się ostatecznie z głębi boskiego życia tajemnica, powinna trafić na stosowny receptor odpowiadający za jej przyjęcie po ludzkiej stronie, którym jest również głębia – bezdeń umysłu człowieka:

Autentyczna tajemnica pojawia się wtedy, gdy rozum jest doprowadzony poza samego siebie do swego „gruntu i bezdenności”, do tego, co „poprzedza” rozum, do faktu, że „byt jest, a niebytu nie ma” (Parmenides),

---

<sup>14</sup> Wyrażenie „logiczny”, w odniesieniu do charakteru boskiego życia, lepiej czytać jako „logosowy”, w sensie ustrukturowany zgodnie z Logosem.

<sup>15</sup> ST I, s. 156–157 (148).

do faktu pierwotnego (*Urtatsache*), że istnieje raczej coś niż nic. Możemy to nazwać „negatywną stroną” tajemnicy<sup>16</sup>.

Wspomniana negatywna strona tajemnicy siłą rzeczy dopomina się strony pozytywnej. To rozróżnienie wydaje się nieco sztuczne. Bazuje na rozróżnieniach poczynionych wcześniej, nie wnosząc jakiejś nowej treści. Negatywność tajemnicy skojarzona jest z jej właściwym źródłem – bezdennością gruntu. Pozytywność łączy się z samym gruntem. Jak więc grunt zawiera w sobie głębię, tak strona pozytywna niesie z sobą stronę negatywną. Pozytywność znamionuje element konstruktywny wydarzenia objawicielskiego, to, że wnosi ono coś w rzeczywistość, coś, co jest w stanie pokonać niebyt. Określoności, wartości dodatniej z tym związanej nie należy utożsamiać z konkretnością w potocznym rozumieniu. Wówczas tajemnica mogłaby być ujęta na drodze funkcji poznawczej rozumu. Tymczasem jej właściwym kanałem komunikacji pozostaje głębia rozumu, a kodem – charakterystyczny dla niej język symboli i mitu:

Pozytywna strona tajemnicy – która obejmuje stronę negatywną – przejawia się w konkretnym objawieniu. Tajemnica pojawia się tu jako grunt, a nie tylko jako bezdeń. Pojawia się jako moc bytu, przewyciężenie niebytu. Pojawia się jako nasze ostateczne zatroskanie. I wyraża się w symbolach i mitach, które wskazują na głębię rozumu i jego tajemnicę<sup>17</sup>.

Tajemnica przejawiająca się jako grunt, a zarazem moc bytu przewyciężająca niebyt, przyciąga uwagę człowieka. Mało tego, staje się przedmiotem jego najwyższego zainteresowania – przedmiotem jego troski ostatecznej. W myśl antropologii protestanckiego teologa dzieje się tak, ponieważ kondycja jednostki ludzkiej nacechowana jest ontycznym niepokojem wynikającym ze świadomości skończoności – bycia nieustannie zagrożonym przez niebyt.

---

<sup>16</sup> ST I, s. 110 (106).

<sup>17</sup> ST I, s. 110 (107).



Przedmiotem objawienia jest więc ostateczne zatroskanie człowieka, to, co go ostatecznie obchodzi. Brzmi to dość enigmatycznie.

Objawienie jest manifestacją tego, co nas ostatecznie obchodzi. Tajemnica, która jest objawiona, jest dla nas sprawą ostatecznej wagi (obiektom ostatecznego zatroskania), ponieważ jest gruntem naszego bytu<sup>18</sup>.

Jedyną własnością, co do której można mieć pewność, że charakteryzuje obiekt ostatecznego zatroskania człowieka, jest jego osobowość. Jej „stopień” pozostaje nieznanym. Narzuca to jednak pewne warunki wydarzeniu objawienia. Musi się ono dokonywać w konwencji spotkania osób. Kategorie zapośredniczające je muszą być kategoriami świata osobowego:

(...) relację gruntu objawienia do osób przyjmujących objawienie można pojąć tylko w kategoriach osobowych; to bowiem, co jest ostatecznym obiektem zatroskania jakiejś osoby, nie może być niczym poniżej osoby, choć może i musi być czymś więcej niż osobowością<sup>19</sup>.

Użycie kategorii osobowych i konwencji spotkania wymusza konieczność obecności adresata objawienia. Zdaniem Tillicha nie jest możliwa manifestacja tajemnicy niezależna od oczu jej widza. Nie można mówić o objawieniu autonomicznym wobec człowieka, które odbywałoby się bez jego obecności. Co więcej, konieczny adresat manifestacji objawienia jest określoną ludzką jednostką, znajdującą się w bardzo konkretnej sytuacji życiowej w ustalonym momencie

---

<sup>18</sup> ST I, s. 110 (107). Treścią ostatecznego zatroskania człowieka jest „najwyższy i ostateczny przedmiot miłości i mądrości”. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 118. Dla Emmet kontekstem doktryny objawienia Tillicha jest pytanie: czy myśl jest w stanie powiedzieć nam cokolwiek o rzeczywistości poza nią, w sposób bardziej ostateczny niż czynią to specjalistyczne aktywności rozumu technicznego oraz czy partykularne doświadczenie zinterpretowane przez poszczególnych myślicieli może rzucić światło na naszą „troskę ostateczną”. Por. D. M. Emmet, *Epistemology and The Idea of Revelation...*, s. 210.

<sup>19</sup> ST I, s. 156 (147).

dziewiów. Sytuacja kształtuje jego zatroskanie<sup>20</sup>. Współzależność konkretnego człowieka z konkretnym przejawem tajemnicy nadaje jej właściwą moc oddziaływania na niego:

Objawienie – jako objawienie tajemnicy, będącej naszym ostatecznym zatroskaniem – jest niezmiennie objawieniem dla kogoś w jakiejś konkretnej sytuacji zatroskania. (...) Nie ma objawienia „w ogóle” (*Offenbarung überhaupt*). Pochwytuje ono jednostkę lub grupę, zazwyczaj zaś grupę poprzez jednostkę, i ma objawicielską moc tylko w tej korelacji. (...) Nie ma objawienia, jeśli nie ma nikogo, kto by je przyjmował jako swe ostateczne zatroskanie<sup>21</sup>.

Autor wskazuje na jednostkę lub grupę, jako możliwe do „pochwycenia” przez tajemnicę. W rzeczywistości jednak koncentruje się na jednostce. Zasadniczo u protestanckiego teologa odbiorcą sytuacji objawieniowej jest wybrany człowiek, który w drugiej kolejności staje się przekazicielem treści tajemnicy grupie. Stąd subiektywno-objektywny charakter objawienia, przedstawiony został na kartach jego *magnum opus* tak:

Objawienie jest zawsze subiektywnym i objektywnym wydarzeniem w ścisłej zależności wzajemnej. Ktoś zostaje pochwycony przez manifestację tajemnicy; jest to subiektywna strona wydarzenia. Coś się wydarza, przez co tajemnica objawienia kogoś pochwytuje; jest to strona objektywna. Te dwie strony są nierozdzielne<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Od strony teologicznej można powiedzieć, że objawienie jest dziełem Bożej Opatrzności. W języku Tillicha brzmi to tak: „Objawienie i zbawienie są elementami kierującej twórczości Boga”. ST I, s. 157 (148).

<sup>21</sup> ST I, s. 111 (107). „(...) objawienie jest rzeczywistością tylko jako «objawienie-korelacja». Objawienie nie jest pojęciem uprzedmiotawiającej myśli (*objectifying thought*). Objawienie jest objawieniem tylko wówczas, gdy jest przez kogoś uświadomione jako takie” (tłum. własne). P. Tillich, *Die Theologie des Kairos und die gegenwärtige geistige Lage*, „Theologische Blätter” 23 (1934) nr 11, s. 305–306 cyt. za D. Hopper, *Tillich: a Theological...*, s. 86.

<sup>22</sup> ST I, s. 111 (107).

Motyw subiektywnego odbioru tajemnicy nabiera jeszcze większego znaczenia w koncepcji ekstazy.

### b) Ekstaza

O ile o logice samej tajemnicy nie da się nic powiedzieć z założenia, powstaje pytanie, czy będzie to możliwe w momencie jej ujęcia przez ludzki umysł? Czy teoretycznie jest możliwe, w świetle słów Tillicha, określenie logiki objawienia w granicach ludzkiego umysłu? Zależać to będzie od koncepcji rozumu ekstatycznego (*ecstatic reason*), która przedstawia się w sposób następujący:

„Ekstaza” (pozostawanie poza jaźnią) wskazuje na taki stan umysłu, który jest niezwykle w tym sensie, że umysł przekracza swą normalną sytuację. Ekstaza nie jest negacją rozumu; jest to stan umysłu, w którym rozum wykracza poza siebie, tj. poza swą podmiotowo-przedmiotową strukturę. Będąc poza sobą, rozum nie zaprzecza samemu sobie. „Rozum ekstatyczny” pozostaje rozumem; nie recypuje niczego irracjonalnego czy antyracjonalnego – czego nie mógłby uczynić bez autodestrukcji – ale przekracza podstawowy warunek skończonej racjonalności, strukturę podmiotowo-przedmiotową<sup>23</sup>.

Najprościej rzecz ujmując, rozum ekstatyczny to umysł w stanie ekstazy. Chodzi o sytuację, w której rozum zostaje uwolniony od wszystkich swoich uwarunkowań związanych z naturalnym dla niego funkcjonowaniem w ramach struktury podmiotowo-przedmiotowej<sup>24</sup>. Zachowuje swoją racjonalność, swoje zdolności funkcjonalne, z których zostają zdjęte ograniczenia związane ze skończonością. Wydobywa się ze swego więzienia i wznosi się ponad nie<sup>25</sup>. Mając na uwadze analizy biegunowości jaźń-świat, rodzi się

<sup>23</sup> ST I, s. 111–112 (108).

<sup>24</sup> W tym miejscu należy uwzględnić wiadomości zawarte w paragrafie dotyczącym rozumu i ustępie poświęconym podstawowej strukturze ontologicznej ja-świat, zamieszczonych w rozdziale I.

<sup>25</sup> Por. P. Tillich, *Dynamika wiary...*, s. 88.

pytanie, czy wyswobodzony przez ekstazę ze swego naturalnego środowiska umysł nie ulega rozpadowi? Autor, jak widać, wyraźnie temu przeczy. Widmo destrukcji zagraża rozumowi w sytuacji przyjęcia i zjednoczenia z czymś irracjonalnym lub antyracjonalnym. W świetle tekstu *Teologii systematycznej* dzieje się tak podczas opętania. Następuje wówczas dewastacja racjonalnej struktury umysłu m.in. unicestwienie logicznych zasad rozumu<sup>26</sup>. Opętanie ma jedną cechę wspólną z ekstazą – zawieszenie obowiązywalności struktury podmiotowo-przedmiotowej. Prócz tego, ich wektory działania skierowane są w przeciwne strony. Ekstaza, prócz zachowania i przekroczenia racjonalności kompletnego umysłu, dodatkowo ją „wywyższa”. Pełni rolę wzmacniającego ludzki umysł potencjału o zewnętrznym pochodzeniu. Trudno natomiast wywnioskować, jak wpływa ona na logikę, którą operuje rozum. O ile bowiem „wywyższa” racjonalność, o tyle stosowane przez rozum zasady logiczne są przez nią jedynie „potwierdzone”<sup>27</sup>. Można więc przypuszczać, że za „uszlachetnieniem” racjonalności kryje się zniesienie konfliktów trapiących rozum w warunkach egzystencji<sup>28</sup>,

<sup>26</sup> Por. ST I, s. 114 (110).

<sup>27</sup> Por. ST I, s. 113–114 (110). Podane przez Tillicha kryterium odróżnienia opętania od ekstazy bardzo trudno zastosować. Które z nich odnosi się do sceny złożenia Izaaka w ofierze przez Abrahama na górze Moria, uwzględniając interpretację Kierkegaarda? Por. B. Martin, *The Existentialist Theology...*, s. 75.

<sup>28</sup> Emmet i Heywood Thomas „wywyższenie” rozumu w ekstazie interpretują jako podniesienie go na bardziej kreatywny poziom, na którym nie ma rozróżnienia na elementy oddzielenia i zjednoczenia w poznaniu pomiędzy poznającym podmiotem i poznawanym przedmiotem. Por. D. M. Emmet, *Epistemology and The Idea of Revelation...*, s. 211; J. Heywood Thomas, *Paul Tillich: An Appraisal...*, s. 50. Na element kreatywności wskazuje sam Tillich, stwierdzając „(...) duch jest twórczy tylko wtedy, gdy jest zaangażowany przez ładunek objawienia” (tłum. własne). P. Tillich, *What Is Religion...*, s. 108. Patrząc przez pryzmat *Dynamiki wiary*, chodziłoby raczej o uświadomienie sobie przez rozum przynależności do tego, co nieskończone, „co nie jest mimo to ani jakąś jego częścią, ani nie podlega jego władzy”, a co zagarnąwszy rozum, staje się dla niego troską ostateczną. „Rozum zagarnięty przez troskę ostateczną wydostaje się poza własne granice, nie przestaje być jednak rozumem, rozumem skończonym”. P. Tillich, *Dynamika wiary...*, s. 88–89.

natomiast żadna „wyższa logika”, której rozum nie byłby w stanie sam z siebie wyprowadzić po „uwolnieniu” przez ekstazę, nie jest mu dana z góry<sup>29</sup>.

Kiedy można mówić o rozumie ekstatycznym? Jego zaistnienie, czy lepiej aktywacja, następuje w wyniku zetknięcia się z tajemnicą. Opanowując rozum, tajemnica doprowadza go do ekstazy. Ta koincydencja jest warunkiem koniecznym objawienia:

Ekstaza występuje tylko wtedy, jeśli umysł zostaje ovladnięty przez tajemnicę, tj. przez grunt bytu i sensu. I na odwrót, nie ma objawienia bez ekstazy<sup>30</sup>.

Interakcja tajemnicy z ludzkim rozumem zakłada istnienie pewnych warunków czyniących ją możliwą. Ludzki umysł powinien posiadać predyspozycje gwarantujące mu zachowanie wrażliwości na to, co jest zdolne wywołać w nim stan ekstatyczny. Jak już wspomniano, zasadą owej odpowiedniości pomiędzy źródłem tajemnicy a rozumem człowieka jest głębia<sup>31</sup>. Jej charakter negatywny wraz z pozytywnym charakterem gruntu bytu, którego jest elementem,

---

Z tej pozycji może jednak zapytać o własną skończoność, o własne bycie, zacząć filozofować. Por. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 81–83. Mech nazywa rozum w ekstazie rozumem „samo-transcendującym”. Dzięki niemu „Człowiek ustosunkowuje się do siebie w sposób autentyczny poprzez to, na czym mu w sposób absolutny zależy, i z najgłębszą powagą”. Zob. K. Mech, *Chrześcijaństwo i dialektyka w koncepcji Paula Tillicha*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1997, s. 76;78.

<sup>29</sup> Pozostaje pytaniem otwartym, czy rozum, po swoim uwolnieniu ze struktur skończoności, sam z siebie nie byłby w stanie wypracować innego typu logiki i czy ten nowy zachowywałby prawa wcześniejszego, jak deklaruje to Tillich.

<sup>30</sup> ST I, s. 112 (108).

<sup>31</sup> Można założyć, że rzeczywistość, przed którą staje ludzki umysł, jest dla niego „niewyczerpalna” nawet w nieskończonej ilości ujęć poznawczych czy twierdzeń. Posługując się „głębią rozumu”, Tillich sugeruje, że każda racjonalna wypowiedź wskazuje na dalsze znaczenie i możliwości niż te, które „literalnie” wyraża. Pojawia się zatem pewna bezdeń w rozumie, a wraz z nią kwestia sprawności rozumu w poruszaniu się w niej. Zdaniem Tillicha jest to możliwe na zasadzie intuicyjnego zjednoczenia rozumu z rzeczywistością w stanie esencjalnym, w którym rozum i rzeczywistość powinny być jednością. W warunkach egzystencji

ma swoje przełożenie na negatywno-pozytywny charakter doświadczenia człowieka w sytuacji objawieniowej. W sytuacji tej jego podstawowe pytanie – kwestia ontologiczna – wchodzi w korelację z jego ostatecznym zatroskaniem. Szok ontologiczny, dojmująca i żywa w człowieku świadomość możliwości niebytu, idzie w parze z manifestacją niszczyielskiej mocy obecnej w gruncie bytu, której ośrodkiem źródłowym jest bezdeń. W analizie doświadczenia religijnego z pozycji filozofii religii ten aspekt spotkania ze Świętym ujmowany jest jako *mysterium tremendum*. Jego nieodłącznym, drugim aspektem, jak rewers tej samej monety, jest *mysterium fascinosum*<sup>32</sup>. Skupia ono w sobie pozytywny charakter doświadczenia gruntu bytu, czegoś zdolnego do przewyciężenia niebytu. Głębia rozumu człowieka – warunek konieczny możliwości ekstazy – uzdalnia umysł do syntezy doświadczeń negatywnego i pozytywnego:

W objawieniu i doświadczeniu ekstatycznym, w którym się recypuje, szok ontologiczny jest zarazem zachowany i przewyciężony. Jest zachowany w unicestwiającej mocy Bożej obecności (*mysterium tremendum*), a przewyciężony w wywyższającej mocy Bożej obecności (*mysterium fascinosum*). Ekstaza jednoczy doświadczenie bezdenności, do którego rozum we wszystkich swych funkcjach jest popychany, z doświadczeniem bezwarunkowego gruntu, gdzie rozum jest popychany przez tajemnicę własnej głębi oraz głębi bytu w ogóle<sup>33</sup>.

Samo wyrażenie „ekstaza” w swym zwyczajowym użyciu oddaje stan zachwyty związany z silnymi przeżyciami natury estetycznej i religijnej<sup>34</sup>. Stąd możliwy zarzut, że rozum ekstatyczny i jego ewentualne funkcjonowanie to problem natury psychicznej konkretnej jednostki (np. urojenie) lub, idąc dalej, problem jej emocji.

---

taka *scientia intuitiva* jest nieosiągalna. Por. D. M. Emmet, *Epistemology and The Idea of Revelation...*, s. 205.

<sup>32</sup> Por. P. Tillich, *Dynamika wiary...*, s. 40.

<sup>33</sup> ST I, s. 113 (109–110).

<sup>34</sup> Por. M. Szymczak (red.), *Słownik języka polskiego*, I, A–K, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 494.

Protestancki teolog twierdzi, że ekstaza jako składowa konstelacji objawieniowej nie może być produktem ludzkiej psychiki, jakkolwiek całą ją angażuje. W jej przestrzeni pełni rolę „formy” umożliwiającej przejaw ostatecznego zatroskania człowieka. Ekstaza jest jednak formą szerszą niż ludzka psychika<sup>35</sup>. Tym bardziej, choć również dysponuje stroną emocjonalną, ekstaza nie może być sprowadzona do emocji. W tym kontekście teolog pogranicza stwierdza: „W każdym przeżyciu ekstatycznym wszystkie uchwytyjące i kształtujące funkcje rozumu są zepchnięte poza siebie (...)”<sup>36</sup>. Wydaje się, że jest to konsekwencja „wytrącenia z działania” relacji przedmiot–podmiot. Normalne funkcje rozumu zostają wyhamowane w związku z utratą zwyczajowej treści, na której operują. Tu powraca pytanie o materiał, jaki przynosi ze sobą tajemnica i o dodaną wartość poznawczą wnoszoną przez rozum w stanie ekstatycznym. Niemiecki teolog ujmuje to tak:

W odniesieniu do swego elementu poznawczego, ekstaza nosi często miano „natchnienia”. Termin ten, pochodzący od *spirare*, „oddychać” uwydatnia czystą receptywność rozumu poznawczego w przeżyciu ekstatycznym. (...) Oczywiście jest, że natchnienie – jeśli nazwa ta oznacza poznawczą jakość przeżycia ekstatycznego – nie może zapośredniczać poznania skończonych obiektów czy relacji. Nie dodaje ono niczego do kompleksu wiedzy zdeterminowanej przez podmiotowo-przedmiotową strukturę rozumu. Natchnienie otwiera nowy wymiar poznania – wymiar rozumienia w odniesieniu do naszego ostatecznego zatroskania oraz do tajemnicy bytu<sup>37</sup>.

Kolejne nawiązanie do etymologii, jak i wzmianka o czystej receptywności (*pure receptivity*), wskazują na niezdolność rozumu

---

<sup>35</sup> Por. ST I, s. 113 (109). Tillich pisze, że psychologiczna strona ekstazy „objawia coś ważnego o relacji między tajemnicą naszego bytu a nami samymi”. Nie precyzuje jednak co.

<sup>36</sup> ST I, s. 114 (110).

<sup>37</sup> ST I, s. 114–115 (110–111).

ekstazy do podjęcia jakiegokolwiek próby przejęcia kontroli nad manifestacją tajemnicy z pozycji dystansu. Ta forma rozumu nie ma nic wspólnego z rozumem technicznym<sup>38</sup>. Jego możliwości nawiązania relacji poznawczych ograniczają się jedynie do relacji typu recypującego, zakładającego zjednoczenie podmiotu z obiektem poznania dzięki emocji. Natchnienie (*inspiration*), któremu podlega, również ma swoje ograniczenia. Z zakresu materii przez nie przenoszonej wyłączone są wszystkie treści, do jakich rozum jest w stanie dotrzeć w zwykłym trybie swego funkcjonowania<sup>39</sup>. Zdolności rozumu w stanie ekstazy zostają natomiast poszerzone o „nowy wymiar”. Materia, do której umysł zyskuje w ten sposób dostęp, tyczy się spraw absolutnie pierwotnych i ostatecznych, spraw wagi najwyższej.

Problem tego, czego człowiek tak naprawdę dowiaduje się, dzięki objawieniu, znajduje swoje bardziej szczegółowe rozwinięcie w ustępie pt. *Poznanie objawieniowe*<sup>40</sup>. Protestantcki teolog przedstawia tam swoją wizję ludzkiego poznania w sytuacji ekstazy tak:

Objawienie jest manifestacją tajemnicy bytu dla poznawczej funkcji ludzkiego rozumu. Zapośrednicza on poznanie – takie jednak, które można recypować tylko w sytuacji objawicielskiej, poprzez ekstazę i cud. Korelacja ta wskazuje na specjalny charakter „poznania objawieniowego”. Ponieważ poznania objawieniowego nie można oddzielić od sytuacji objawienia, nie można go wprowadzić do kontekstu zwykłego poznania w charakterze dodatku, dostarczanego w specyficzny sposób, jednakże niezależnego od tego sposobu już po swej recepcji<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Rozum techniczny zostaje przez Tillicha wyłączony w konfrontacji z ludzką „troską ostateczną”. Por. D. M. Emmet, *Epistemology and The Idea of Revelation...*, s. 213.

<sup>39</sup> „Revelation is in no way a communication of objective information. This view is necessarily connected with the objectification of the concept of God, and is overcome by the insight into the symbolic character of all concepts that apprehend and interpret the Unconditional”. P. Tillich, *What Is Religion...*, s. 109.

<sup>40</sup> Zob. ST I, s. 129–131 (123–126).

<sup>41</sup> ST I, s. 129 (123). Tłumaczenie polskie sugeruje, że to rozum pełni funkcję medycyjną w poznaniu objawieniowym („Zapośrednicza on poznanie”).



W świetle słów teologa, poznanie objawieniowe jawi się jako percepcja leżąca w kompetencji poznawczej funkcji ludzkiego rozumu. W jej ramach uchwytytuje on tajemnicę dzięki mediacji ekstazy i cudu. Percepcja ta jest możliwa wyłącznie w sytuacji objawieniowej. Ów monopol tej konstelacji na dostarczanie wiedzy objawionej rzuca na jej „specjalny” charakter. Materiał uzyskany w ten sposób nie będzie prostym suplementem zwykłej wiedzy przedmiotowej. Poznanie objawieniowe nie jest prostym rozszerzeniem naturalnego poznania człowieka. Treści uzyskiwane za jego przyczyną nie usamodzielniają się od sytuacji objawieniowej, by spojść się zupełnie z przyrodzoną wiedzą człowieka. Nie stanowią brakujących danych pozyskiwanych skądinąd, dla uzupełnienia luk w obecnym stanie wiedzy o świecie. Przeciwnie, poznanie objawieniowe i poznanie naturalne (w tym naukowe) jawią się jako niezależne od siebie:

Poznanie objawieniowe nie może ingerować w zwykłe poznanie. Podobnie też zwykłe poznanie nie może ingerować w poznanie objawieniowe<sup>42</sup>.

Nie jest to ostatnie słowo Tillicha w tej kwestii. Jego zdaniem mogą pojawić się pewne pożądane jak i niepożądane punkty stycznego poznania objawieniowego i naturalnego. Niechciane momenty zbieżności zachodzą przy próbie wtargnięcia jednej formy poznania na właściwy teren działania drugiej formy. Autor rozpatruje scenariusz, w którym poznanie naturalne usurpuje sobie prawo wypowiedzi na tematy *stricte* objawicielskie. W jego opinii jest to niedopuszczalne. Sugerowaną przez niego reakcją ze strony

---

Tekst oryginalny i tłumaczenie niemieckie przypisują to zadanie objawieniu. Zob. P. Tillich, *Systematische Theologie*, I/II, tłum. A. Rathmann, Walter de Gruyter, Berlin–New York 1987, s. 154.

<sup>42</sup> ST I, s. 130 (124). Teza ta budzi kontrowersje. Komentatorzy, każdy na swój sposób, wskazują, że absolutny rozdział między wiedzą naturalną a objawieniem jest nie do utrzymania i zmierza do pozbawienia rozumu ekstatycznego jakiegokolwiek wiedzy. Por. D. M. Emmet, *Epistemology and The Idea of Revelation...*, s. 213; B. Martin, *The Existentialist Theology...*, s. 76; J. Heywood Thomas, *Paul Tillich: An Appraisal...*, s. 54.

teologów powinno być podniesienie wyraźnego sprzeciwu i wystąpienie z otwartą apologią. Dziwi jednak adresat owej apologii, którym myśliciel pogranicza czyni autentyczne religie lub pojedyncze idee o wymiarze metafizycznym, zamiast uczynić nim środowisko nauk przyrodzonych, z którego wyszła wypowiedź na temat objawienia. Co więcej, przestrzeni ewentualnej dyskusji dopatruje się on w wymiarze religijnym, co może wydawać się uzasadnione w przypadku dialogu międzyreligijnego, ale nie w przypadku konfrontacji wiedzy objawionej z ideami metafizyki. Wyraźnie widać, jak za wszelką cenę autor chce ochronić swą tezę o niemożliwości zaistnienia autentycznego konfliktu między wiarą a rozumem<sup>43</sup>.

Istnieje jednak pewna granica obojętności poznania objawicielskiego wobec wszystkich form zwykłego poznania, mianowicie obecność elementów objawicielskich w twierdzeniach tego ostatniego. Jeśli pod płaszczykiem zwykłego poznania roztrząsa się sprawy ostatecznej wagi, teologia musi chronić prawdę objawienia przed atakami objawień wypaczonych – obojętnie, czy występują one jako autentyczne religie czy też jako metafizycznie przekształcone idee. Jest to jednak walka religijna w wymiarze wiedzy objawicielskiej, nie zaś konflikt między poznaniem objawieniowym a zwykłym poznaniem<sup>44</sup>.

Ewentualny konflikt pomiędzy objawieniami różnych religii, czy daną wiedzą objawieniową, a aspirującymi do dawania wiążących odpowiedzi na zagadnienia tej samej rangi systemami metafizycznymi domaga się pewnych kryteriów prawdy. Protestantcki teolog zauważa, że muszą to być wewnętrzne proberze objawienia. Poznania objawieniowego nie można oceniać za pomocą wytycznych wziętych z poznania naturalnego:

---

<sup>43</sup> Por. P. Tillich, *Reply to Interpretation and Criticism*, w: Ch. W. Kegley, R. W. Bretall, *The Theology of Paul Tillich*, The Macmillan Company, New York 1959, s. 337; P. Tillich, *Dynamika wiary...*, s. 88–90.

<sup>44</sup> ST I, s. 131 (125).

Prawda objawieniowa nie zależy od kryteriów, które same w sobie nie są objawicielskie. Poznanie objawieniowe, tak jak zwykłe poznanie, trzeba oceniać na podstawie jego własnych ukrytych kryteriów<sup>45</sup>.

Przedmiotem pożądanego spotkania poznania objawieniowego i naturalnego jest materiał stanowiący punkt wyjścia dla orzekania symbolicznego czy analogicznego. Ten typ języka jest nieodzowny dla prawidłowo funkcjonującego poznania objawieniowego. Ostatecznie, jego natura jest zdeterminowana przez obiekt, którego dotyczy. Tym obiektem jest Bóg ujmowany z konieczności w Jego relacji do świata. Przesądza to o analogiczności i symboliczności percepcji objawieniowej<sup>46</sup>:

Poznanie objawieniowe – bezpośrednio lub pośrednio – jest poznaniem Boga, a przeto ma charakter analogiczny lub symboliczny. Natura tego rodzaju poznawania zależy od natury relacji między Bogiem a światem, i może być rozważana tylko w kontekście doktryny Boga<sup>47</sup>.

Konieczność posługiwania się analogią i symbolem pociąga za sobą potrzebę pozyskania materiału, o który będzie można „zaczepić” dalsze, symboliczne znaczenie. Materiał ów pochodzi z terenu poznania naturalnego. Pewien dorobek wiedzy przyrodzonej jest więc konieczny dla urzeczywistnienia wiedzy objawionej. Jednak jego rola w ramach poznania objawieniowego może być

---

<sup>45</sup> ST I, s. 131 (125). Do wewnętrznych kryteriów autentyczności objawienia przyjdzie wrócić w trakcie omawiania kwestii objawienia finalnego.

<sup>46</sup> W twórczości Tillicha symbol i analogia bywają używane wprost jako synonimy. Zdarza się też, że analogia odniesiona do Boga jako gruntu i mocy bytu staje się fundamentem dla symbolu. Protestantcki teolog utrzymywał, że rozumie przez symbol dokładnie to samo, co św. Tomasz z Akwinu przez *analogia entis*. Używa jednak pojęcia symbolu ze względu na metodologiczne różnice zachodzące między nim a św. Tomaszem. Por. G. F. McLean, *Symbol and Analogy: Tillich and Thomas*, w: T. A. O'Meara, C. D. Weissner (red.), *Paul Tillich in Catholic Thought*, The Priory Press, Dubuque 1964, s. 146; 173.

<sup>47</sup> ST I, s. 131 (125).

dwuznaczna. Właściwie wykorzystany materiał „naturalny”, jako element konstrukcyjny analogii czy symbolu, spełnia swoje zadanie, gwarantując percepcji objawieniowej zachowanie pewnego poziomu wartości poznawczej<sup>48</sup>. Więcej, zdaniem niemieckiego teologa jest to najwyższy stopień poznania dostępny dla człowieka na tym polu. Każda próba ujęcia Boga bez pośrednictwa analogii i symbolu wypadnie poniżej tego poziomu. Zaś próba odczytania Bożej rzeczywistości za pomocą tego samego, skończonego materiału, pozbawionego zupełnie wymiaru analogicznego czy symbolicznego, kończy się destrukcją objawienia:

W tym sensie *analogia entis*, podobnie jak „symbol religijny”, wskazuje na konieczność używania materiału zaczerpniętego ze skończonej rzeczywistości, aby użyzyć treści owej funkcji poznawczej w objawieniu. Konieczność ta jednak nie pomniejsza poznawczej wartości wiedzy objawicielskiej. Zwrotu „tylko symbol” należy unikać, ponieważ nieanalogiczne czy niesymboliczne poznanie Boga ma *mniej* prawdy niż poznanie analogiczne lub symboliczne. Używanie skończonych materiałów w ich normalnym sensie odnośnie do poznania objawieniowego niszczy sens objawienia i pozbawia Boga jego boskości<sup>49</sup>.

To, co zagadnienie ekstazy i poznania objawieniowego wnosi w rozważania dotyczące logiki, to pytanie o jej funkcjonowanie w ramach specyficznego języka symbolicznego.

### c) Cud

Rekonstrukcja pełnego kształtu poznania zapośredniczonego w objawieniu zawiera pojęcie cudu – ostatniej składowej omawianej

---

<sup>48</sup> Powstaje pytanie o poziom obiektywizmu tak powstałego poznania. Będzie on zależny od wewnętrznej konstrukcji analogii/symbolu w myśli Tillicha. Por. G. F. McLean, *Symbol and Analogy...*, s. 161. Kwestia ta zostanie omówiona w części rozdziału poświęconej językowi symbolicznemu.

<sup>49</sup> ST I, s. 131 (125–126).

konstelacji. Chodzi o składnik stojący pomiędzy tajemnicą a ekstazą umysłu, posiadający swoje zakorzenienie w rzeczywistości, w której żyje adresat objawienia. Pojęcie cudu (*miracle*) autor wyprowadza z nowotestamentalnego użycia greckiego *sēmeion* – znak jako tego, „co wywołuje zdumienie”, z zastrzeżeniem, że odnosi się ono do wydarzenia (*event*)<sup>50</sup>. Najprościej rzecz ujmując, cud to „wydarzenie–znak” (*sign-event*) wywołujące zdumienie<sup>51</sup>. Określenie to musi jednak zostać koniecznie uzupełnione o trzy dopowiedzenia. Cud, przeciwnie niż można by intuicyjnie domniemywać, nie narusza racjonalnej struktury rzeczywistości. W żadnym razie nie oznacza zawieszenia działania praw przyrody. Dalej, jego funkcją jest odsyłanie swego obserwatora do tajemnicy bytu, która wyraźnie podejmuje próbę komunikacji z nim. Wreszcie, epizod rozgrywający się w ramach świata realnego ujmowany jest jako „wydarzenie–znak”, jeśli rozum, który je ujmuje poznawczo, znajduje się w uniesieniu ekstatycznym:

---

<sup>50</sup> W Biblii rzadko pojawiają się terminy wskazujące na cud jako rzecz nadzwyczajną wywołującą zdziwienie (hebr. *mophet*, gr. *teras*, łac. *miraculum*). Weszły one do użycia w średniowieczu (*miraculum*), upowszechniły w czasach nowożytnych i funkcjonują do dziś w języku potocznym. Najczęściej pojawiającymi się w Piśmie Świętym określeniami dla cudu są hebr. *oth*, gr. *semeion*, łac. *signum*, oddające znak wskazujący ważne wydarzenie, przekazujący ważne orędzie, odsyłający do czegoś niewidzialnego, ważniejszego. Tillich przypisuje więc powszechnie występującemu terminowi biblijnemu znaczenie właściwe dla innych pojęć, późniejsze, potoczne, zaczerpnięte z języków nowożytnych, choć z drugiej strony element zdziwienia podkreślał w swojej definicji cudu już św. Augustyn. Por. P. Ternant, *Cud*, w: STB, s. 164–165; M. Rusecki, *Cud*, w: LTF, s. 271–272.

<sup>51</sup> Por. ST I, s. 115 (111). „Miracle is the ecstatic, symbolically powerful natural phenomenon”. P. Tillich, *What Is Religion...*, s. 108. Odwołanie się przez Tillicha do kategorii znaku jest charakterystyczne dla rozważań nad cudem, jakie miały miejsce na przełomie XIX i XX wieku. Warto zauważyć, że był to przejaw wpływu logiki na ówczesną teologię. W tym czasie, w ramach logiki nastąpił rozwój semiotyki, stymulujący badania nad znakiem w innych dziedzinach wiedzy. Wydaje się, że Tillicha można wpisać w szereg reprezentantów semejotycznej koncepcji cudu. Przemawia za tym fakt uwzględnienia przez niego cudu jako niezwykłego elementu struktury objawienia. Por. M. Rusecki, *Cud...*, s. 278–279.

Autentyczny cud jest przede wszystkim wydarzeniem, które jest zdumiewające, niezwykle, wstrząsające, nie stojąc przy tym w sprzeczności z racjonalną strukturą rzeczywistości. Po drugie, jest to wydarzenie, które wskazuje na tajemnice bytu, wyrażającą swą relację do nas w określony sposób. Po trzecie, jest to zdarzenie, które jest recypowane jako wydarzenie–znak w przeżyciu ekstazy<sup>52</sup>.

Protestancki teolog kładzie szczególnie nacisk na pierwszy warunek prawdziwości cudu. Tak mocno podkreśla koherencję „wydarzenia–znaku” z rzeczywistością przyrodzoną, że stwierdza niezbędność niczym nieskrępowanych badań naukowych nad wydarzeniem będącym składnikiem cudu. Chodzi o analizy dokonywane z pozycji m.in. nauk matematyczno–przyrodniczych, społecznych, historycznych. Zapewne chodzi mu o wyraźne zaznaczenie elementu obiektywnego w objawieniu. W ujęciu teologa pogranicza, nauka zdaje się być sprzymierzeńcem rzeczowej doktryny objawienia. Można powiedzieć, że pełni wobec niej funkcję służebną. Chroni objawienie, nie mogąc mu w żaden sposób zagrozić jako wiedzy wyższego rzędu, przynależnej do innego „wymiaru rzeczywistości”, do której ona jako czysto ludzki wysiłek nie ma kluczy dostępu<sup>53</sup>.

---

<sup>52</sup> ST I, s. 117 (113). Określenie to w swym pierwszym punkcie podąża za Augustynem, podkreślając element zdumienia i opowiada się przeciw tradycji tomistycznej, która uważała cud za fakt przekraczający cały porządek natury i jej siły sprawcze. Trzeci punkt zgodny jest z tradycją protestancką (Luter, Kant, Schleiermacher) sprowadzającą cud do zdarzenia będącego wewnętrznym doświadczeniem człowieka. Generalnie definicja ta utrzymuje się w duchu nowych ujęć cudu, pojawiających się w protestanckiej refleksji teologicznej przełomu XIX i XX wieku. Por. M. Rusecki, *Cud...*, s. 271–279.

<sup>53</sup> O Tillichu krążył odrobinę złośliwy żart, jakoby usłyszawszy podważającą zmartwychwstanie wieść o odnalezieniu kości Jezusa, miał wykrzyknąć: „A więc rzeczywiście żył?”. Żart ten wpisuje się w kontekst kontrowersji – Chrystus historyczny a Chrystus wiary. Protestancki teolog przejął jej rozwiązanie od Martina Kählera – to, co koniecznie rzeczywiste w Jezusie, Jego niezrównana zbawcza moc, jest uprawomocniane dla wiary przez biblijny obraz Chrystusa. Por. D. Foster, *Introduction*, w: P. Tillich, *The Irrelevance and...*, s. XX.

Ponieważ ani ekstaza, ani też cud nie niszczą struktury rozumu poznawczego, możliwa i konieczna jest analiza naukowa – psychologiczna i fizyczna – jak również dociekania historyczne. Badania mogą i muszą być prowadzone bez ograniczeń. (...) Wyjaśnienie naukowe i krytyka historyczna chronią objawienie; nie mogą go unieważnić, gdyż objawienie należy do wymiaru rzeczywistości, w odniesieniu do którego analiza historyczna i naukowa są nieadekwatne<sup>54</sup>.

Teza o wszechstronnym badaniu naukowym rzeczywiściej podstawy cudu dopuszcza wszelkie dostępne człowiekowi metody badawcze, a więc wszystkie systemy logiczne stosowane we współczesnej nauce. Wypływa ona z przeświadczenia Tillicha, że rozum nie może ponieść szkody ze strony objawienia, ani objawienie ze strony rozumu<sup>55</sup>. Zagadnienie zapośredniczającej funkcji cudu podejmuje wątek sposobu manifestacji Boga przed człowiekiem. Jakie są właściwe media objawienia?

## 2. Media objawienia

Za pomocą jakich środków może być przekazywane objawienie? Czy mediami tymi rządzą określone reguły? Z tekstu *Teologii systematycznej* wyłania się jedna ogólna zasada dotycząca selekcji nośników objawienia, które niemiecki teolog grupuje w pięć klas: natura, historia, grupy, jednostki, słowo.

### a) Natura, historia, grupy, jednostki

Ogólną regułę dotyczącą mediów objawienia obecną na kartach *magnum opus* Tillicha można sformułować następująco: narzędziem

---

<sup>54</sup> ST I, s. 117 (113).

<sup>55</sup> „Niemożliwy jest konflikt między różnymi wymiarami rzeczywistości. Rozum przyjmuje objawienie w ekstazie i cudach; nie zostaje jednak zniszczony przez objawienie, tak jak objawienie nie zostaje ogołocone przez rozum”. ST I, s. 117 (113).

manifestacji tego, co boskie, może być wszystko i nic. Jak to rozumieć? Otóż nic samo z siebie nie może reprezentować Boga. Nie ma w przestrzeni ludzkiego doświadczenia żadnych „Bożych osób czy rzeczy”. Natomiast Bóg ze swej strony, w swojej autoprezentacji, może posłużyć się kimkolwiek i czymkolwiek – wszystkim, co podtrzymuje w istnieniu, co partycypuje w Jego bycie. Historia religii wskazuje, że nie ma tu żadnych ograniczeń. Każdy fragment rzeczywistości może wejść w konstelację objawieniową, „przemówić” do człowieka w imieniu Boga, jeśli tylko On uzna to za stosowne, choć, odpowiednio do posiadanych jakości, każdy uczyni to inaczej<sup>56</sup>:

Nie ma rzeczywistości, rzeczy ani wydarzenia, które by nie mogły stać się nośnikami tajemnicy bytu i wejść w objawicielską korelację. (...) Żadna osoba ani żadna rzecz nie są same w sobie godne reprezentować naszego ostatecznego zatroskania. Z drugiej strony, każda osoba i każda rzecz uczestniczą w samobycie, tj. w gruncie i sensie bytu. Bez takiego uczestnictwa nie miałyby one mocy bytu. Jest to powód, dla którego prawie każdy typ rzeczywistości stał się gdzieś medium objawienia<sup>57</sup>.

Wobec każdej klasy mediów objawienia protestancki teolog stawia pewne kryterium decydujące, kiedy dany element do niej należący faktycznie pełni funkcję mediacyjną, wskazujące, jak zmienia się on pod wpływem konstelacji objawieniowej. W odniesieniu do natury normę tę najtrudniej uchwycić. Zdaje się nią być radykalizm doświadczenia. Rzeczy i prawa natury kształtujące zwyczajną egzystencję człowieka nabierają mocy objawieniowej, gdy doświadczane są jako ekstremalne za sprawą konstelacji objawieniowej. Człowiekowi dotykającemu struktury rzeczywistości

<sup>56</sup> Inaczej jako środek objawienia funkcjonuje kamień, a inaczej osoba. Z racji posiadania różnych własności przekazywać będą inne treści o różnym zakresie. Por. ST I, s. 118 (114).

<sup>57</sup> ST I, s. 118 (113–114). Z tekstu wynika, że logika mogłaby stać się medium objawienia. Konkretnie dzieła logiczne (np. *Organon* Arystotelesa) mogłyby za pewne dla poszczególnych jednostek być instrumentem objawienia, tak jak dla innych – dzieła sztuki.



jako medium objawienia konstrukcja ta komunikuje *logosową* jakość tajemnicy, apelując do *logosowej* struktury rozumu subiektywnego. Przez anomalię zachodzącą w naturze manifestuje się zaś bezdeń gruntu bytu, komunikując się z głębią rozumu ludzkiego:

Podczas gdy życie codzienne jest dwuznaczną mieszaniną regularności i nieregularności, w konstelacjach objawicielskich doświadczamy jednego i drugiego w formie radykalnej. Jeśli „to, co nader regularne” jest medium objawienia, tajemnica bytu ujawnia się w jej relacji do racjonalnego charakteru umysłu i rzeczywistości; boskość odsłania swą *logosową* jakość, nie przestając być boską *tajemnicą*. Jeśli „to, co nader nieregularne” jest medium objawienia, tajemnica bytu ujawnia się w jej relacji do przedracjonalnego charakteru umysłu i rzeczywistości; boskość ukazuje swój charakter *bezdenności*, nie przestając być boską *tajemnicą*<sup>58</sup>.

Ogólna zasada zaaplikowana do wydarzeń wskazuje, że żadne wydarzenie nie nabiera mocy objawieniowej na podstawie szczególnie wyróżnionej pozycji na tle innych wypadków dziejowych. Ekstremalność np. czasu wojny nie wnosi niczego, co przekraczałoby granice poznania naturalnego. Ze specyfiki tego czasu nie da się wywieść jakości charakterystycznych dla tajemnicy. Okres wojny jest cyklicznie pojawiającym się okresem w dziejach ludzkości, natomiast, zdaniem Tillicha, historyczny charakter objawienia przejawia się nie „w historii” lecz „poprzez historię” – nie w jej naturalnym biegu, ale poprzez te wydarzenia, które w ramach korelacji objawieniowej odczytywane są przez człowieka jako cuda<sup>59</sup>. Wydarzenia–znaki rozpoznawalne są po tym, że wskazują „poza siebie” – przenoszą swój sens na inną rzeczywistość. To samo tyczy

---

<sup>58</sup> ST I, s. 119 (115). Tillich przestrzega przed utożsamieniem objawienia dokonującego się za pośrednictwem mediów naturalnych z objawieniem naturalnym. Zdaniem teologa, nie ma czegoś takiego, jak „naturalne objawienie” (*natural revelation*). Dla niego jest to koncepcja wewnątrznie sprzeczna. Por. ST I, 119 (115).

<sup>59</sup> Por. ST I, s. 120 (116).

się postaci historycznych. Żadne przymioty osobowe ani role odgrywane przez nie w życiu społecznym nie predysponują ich do bycia przekazicielami objawienia. Kryterium mediacji w ich wypadku stanowi ich transparentność (*transparency*) na grunt i sens bytu, rozumiana najprawdopodobniej w sensie logicznym<sup>60</sup>. Ostatecznie o wyborze danej grupy czy jednostki jako swego wyjątkowego narzędzia w kreowaniu rzeczywistości decyduje Bóg. Z perspektywy wyroków opatrności Bożej objawienie może być rozpatrywane w kategorii przeznaczenia o charakterze historycznym, społecznym i osobistym<sup>61</sup>:

Historyczne wydarzenia, grupy czy jednostki jako takie nie są mediami objawienia. To właśnie konstelacja objawicielska, do której wchodzi w specjalnych warunkach, użycza im charakteru objawicielskiego, nie zaś ich historyczne znaczenie czy też ich społeczna lub osobista wielkość. Jeśli historia wskazuje poza samą siebie w ramach korelacji ekstazy

---

<sup>60</sup> „Objawienie może nastąpić poprzez każdą osobowość, która jest transparentna na grunt bytu”. ST I, s. 121 (116). W logice funkcjonuje pojęcie przezroczystości semantycznej (transparentności – ang. *transparency*). To własność znaku polegająca na tym, że nie zatrzymuje on na sobie uwagi odbiorcy, ale skierowuje ją na przedmiot oznaczany. Znak to przedmiot zmysłowo dostrzegalny, który na podstawie umowy lub utrwalonego sposobu używania staje się środkiem wzajemnego komunikowania ludzi. Przezroczystość znaków była przedmiotem wnikliwych analiz Husserla w *Logische Untersuchungen*. Stąd zapewne pojęcie to zaczerpnął Tillich. Por. P. Tillich, *On The Boundary. An Autobiographical Sketch*, Charles Scribner's Sons, New York 1966, s. 53; W. Marciszewski, *Przezroczystość semantyczna*, w: MEL, s. 232; Z. Kraszewski, *Logika – nauka rozumowania*, PWN, Warszawa 1981, s. 29; T. Kwiatkowski, *Logika ogólna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1998, s. 19.

<sup>61</sup> Klasy mediów objawienia – historia, grupa, jednostka nierozzerwalnie łączą się ze sobą. Dla Tillicha zasadniczo nie ma historii bez ludzkiej świadomości. Dzieje świata to dzieje człowieka. Związek pomiędzy historią a człowiekiem – jej uczestnikiem i świadkiem – jest związkiem koniecznym. „Historia jest historią grup, reprezentowaną i interpretowaną przez osobowości”. ST I, s. 120–121 (116). To zrozumiałe z perspektywy egzystencjalnej stanowisko jest mimo wszystko ograniczone.

i wydarzenia–znaku, następuje objawienie. Jeśli grupy osób stają się transparentne na grunt i sens bytu, następuje objawienie. Ale jego nastania nie można przewidzieć ani też wywieść z jakości osób, grup i wydarzeń. Jest ono historycznym, społecznym i osobistym przeznaczeniem. Podlega „kierującej twórczości” boskiego życia<sup>62</sup>.

Autor *Teologii systematycznej* sugeruje, że ekstaza, jako składowa konstelacji objawieniowej, może być doświadczeniem grupowym. Wspólnota może stać się uczestnikiem objawienia. Jego treść stanowi o jej historycznym przeznaczeniu. Następnie grupa ta może wystąpić w roli medium objawienia dla innej wspólnoty<sup>63</sup>. Rola jednostki uwikłanej w konstelację objawieniową wydaje się nieco szersza. Pojedyncza osoba może stać się środkiem manifestacji tajemnicy na trzy sposoby: jako reprezentant wydarzenia–znaku, jako jego interpretator lub jako osoba łącząca obie te funkcje<sup>64</sup>. W każdym wypadku „Bóg działa poprzez ludzi stosownie do ich natury i zdolności percepcji”<sup>65</sup>. Na tym tle szczególnie wyróżniają się święci. To osoby, które same mogą stać się poruszającymi innymi cudami<sup>66</sup>.

Konstelacja objawieniowa może angażować w manifestację gruntu bytu elementy pochodzące z różnych klas mediów. Najszerszym, „okalającym” pozostałe media, horyzontem jest natura. W jej ramach pozostałe – historia, grupy, jednostki – znajdują swoje

---

<sup>62</sup> ST I, s. 120 (116). Słowa te nabierają szczególnej wagi w pismach Tillicha, świadka kreowania postaci Hitlera na mesjasza narodu niemieckiego, odbarzonego wyjątkową misją wśród innych narodów świata. Por. M. Hesemann, *Religia Hitlera*, tłum. A. Walczy, Prószyński i S-ka, Warszawa 2011, s. 225–266. Osobiste życie, cały świat protestanckiego teologa zostały głęboko wstrząśnięte przez tę fałszywą kreację.

<sup>63</sup> Por. ST I, s. 121 (116).

<sup>64</sup> Por. ST I, s. 121 (116).

<sup>65</sup> ST I, s. 139 (132).

<sup>66</sup> „Święci są osobami transparentnymi na grunt bytu, poprzez nich objawiany, osobami zdolnymi wejść do konstelacji objawicielskiej jako media. Ich byt może się stać wydarzeniem–znakiem dla innych”. ST I, s. 121 (117).

zakotwiczenie<sup>67</sup>. Można powiedzieć, że zasadniczą przestrzenią dla zaistnienia konstelacji objawieniowej jest natura, stanowiąca fundament dla historii, ujmowanej jako dzieje ludzkich wspólnot budowanych przez jednostki. Na tym tle szczególnym środkiem objawienia pozostaje słowo.

## b) Słowo

Słowo jest najbardziej interesującym medium objawienia z punktu widzenia semiotyki. Sam Tillich wskazuje zaś na jego wyróżnioną pozycję w stosunku do pozostałych środków manifestacji tajemnicy. Stanowi ono niezbędną składową każdego z nich: „Słowo nie jest medium objawienia obok innych mediów; stanowi ono konieczny element we wszystkich formach objawienia”<sup>68</sup>. To, co wspólne słowu i pozostałym mediom objawienia, to dotycząca ich wszystkich zasada ogólna. W odniesieniu do słów oznacza ona, że nie istnieją wyrażenia językowe zdolne przenosić objawienie same z siebie – słowa samoistnie święte. Nie ma świętego, Bożego języka. Tillich z wielką niechęcią odnosił się do określania objawienia jako „Bożej mowy” do człowieka. Bóg nie konstruuje zupełnie odrębnego zespołu znaków językowych i reguł posługiwania się nimi, który miałby wyłączność na przekaz Jego objawienia i wymagał od człowieka jego wcześniejszego opanowania. Trzeba zauważyć, że takie ujęcie niweluje również wyjątkowość jakiegokolwiek języka – czy

---

<sup>67</sup> Por. ST I, s. 122 (117). Wydaje się to oczywiste. Tillich jednak kontynuuje swoją myśl, ukonkretniając ją w sposób sporny: „Mit zatem i święta legenda relacjonują udział naturalnych konstelacji o charakterze objawicielskim w historycznym objawieniu. Ewangelie synoptyczne roją się od opowieści, w których obecność Królestwa Bożego w Jezusie jako Chrystusie jest poświadczana przez naturalne wydarzenia, które wchodzą w korelację z objawieniem”. Z perspektywy teologii katolickiej sporne jest rozumienie wszystkich elementów występujących w tym cytacie. Por. G. Weigel, *Myth, Symbol, and Analogy*, w: T. A. O’Meara, C. D. Weisser (red.), *Paul Tillich in Catholic Thought*, The Priory Press, Dubuque 1964, s. 190–191.

<sup>68</sup> ST I, s. 124 (119).

to hebrajskiego jako kryterium „świętości” ksiąg dla Izraela, czy staroarabskiego w odniesieniu do Koranu i islamu. Według myśliciela pogranicza, komunikacja między Bogiem a człowiekiem bazuje na zwykłym ludzkim języku. Natomiast każde ludzkie słowo, które pojawia się w przestrzeni kultury, może stać się elementem konstelacji objawieniowej. Zdaniem autora, słowa rodzą się i bazują na doświadczeniu spotkania ludzkiego umysłu z rzeczywistością<sup>69</sup>. Zbudowany w ten sposób język może ulegać jedynie modyfikacjom pod wpływem konstelacji objawieniowej:

Objawienia poprzez słowa nie wolno mylić z „objawionymi słowami”. Ludzkie słowa, czy to w języku świętym czy też świeckim, tworzą się w procesie ludzkiej historii i opierają się na empirycznej korelacji pomiędzy umysłem a rzeczywistością. Ekstatyczne doświadczenie objawienia, podobnie jak wszelkie inne doświadczenie, może się przyczyniać do formowania i przekształcania języka. Nie może jednak kreować własnego języka, którego trzeba się uczyć, tak jak w przypadku jakiegoś obcego języka. (...) Zwykły język, wyrażający i oznaczający zwykłe doświadczenie umysłu i rzeczywistości w ich kategorialnej strukturze, staje się narzędziem wyrażania i oznaczania niezwykłego doświadczenia umysłu i rzeczywistości w ekstazie oraz wydarzeniu-znaku<sup>70</sup>.

Oczywiście zasada ogólna wskazuje również na to, że zwykły język, nawet odniesiony przez człowieka do Boga, sam z siebie nie jest w stanie pośredniczyć w przekazie tajemnicy. Nie posiada właściwego „brzmienia” (*sound*) i „wymowy” (*voice*) dla ujęcia tego, co ostateczne w bycie i sensie. Nie jest w stanie zaktualizować własnej potencjalnej mocy objawicielskiej, rozbijając się w swych

---

<sup>69</sup> To dosyć uproszczony i ograniczony pogląd, w którym trudno znaleźć miejsce dla genezy słów wyrażających pojęcia o wysokim stopniu abstrakcji. Lektura tych fragmentów *Teologii systematycznej* sugeruje, że autor utożsamia język z sumą prostą słów w nim występujących. Zasadniczo pomija kwestię reguł posługiwania się nimi, prócz tych, które odnoszą się do funkcji nazw, choć te również są ilościowo ograniczone i mylone.

<sup>70</sup> ST I, s. 123 (118).

samodzielnych opisach o własne egzystencjalne ograniczenia. Ów „egzystencjalny gorset” zostaje z niego zdjęty w sytuacji manifestacji gruntu bytu i znaczenia. Język staje się wówczas zdolny do wyrażania boskiej tajemnicy, nabiera stosownego „brzmienia” i „wymowy”. Zyskuje w ten sposób status „Słowa Bożego”. Jako podstawowy twór człowieka dzieli z nim kryterium stwierdzające pełnienie funkcji mediacyjnej – transparentność, choć, stosownie do jego natury, myśliciel pogranicza woli, by wyobrażeniowo kojarzyć ją z wrażeniem akustycznym:

Zwykły język (...), nawet gdy traktuje o sprawach ostatecznej wagi, nie jest medium objawienia. Nie posiada on tego „brzmienia” i „wymowy”, które czynią to, co ostateczne, postrzegalnym. Mówiąc o tym, co ostateczne, o bycie i sensie, zwykły język sprowadza je do poziomu przedwstępności, uwarunkowania, skończoności, tłumiąc tym samym ich moc objawicielską. Język jako medium objawienia ma – przeciwnie – „brzmienie” oraz „wymowę” boskiej tajemnicy w i przez brzmienie i wymowę ludzkiej ekspresji i denotacji. Język o tej własności jest „Słowem Bożym”. Jeśli można się posłużyć optyczną metaforą dla charakteryzacji języka, można by rzec, iż Słowo Boże jako słowo objawienia jest językiem transparentnym. Coś prześwieca (ściślej, przebrzmiewa) przez zwykły język, co jest samoprzejawieniem się głębi i sensu bytu<sup>71</sup>.

Na czym polega owa modyfikacja języka naturalnego zachodząca w jego zetknięciu z tajemnicą bytu? Co ma na myśli autor, mówiąc o jego nowym, pożądanym „brzmieniu” i „wymowie”? Jak „technicznie” konstelacja objawieniowa zmienia zwykły język, czyniąc go swoim medium? Punktem wyjścia do odpowiedzi na te pytania jest ujęcie funkcji semiotycznych przez niemieckiego teologa:

Słowo komunikuje zamknięte w sobie i nieprzystępne doświadczenie ego-jaźni innej ego-jaźni na dwa sposoby: przez ekspresję i przez denotację. Te dwa sposoby są w dużej mierze związane, ale mamy biegun

---

<sup>71</sup> ST I, s. 124 (119).

ekspresji, gdzie denotacja jest prawie nieobecna, oraz biegun denotacji, gdzie ekspresja jest prawie nieobecna. Denotacyjną własnością języka jest jego zdolność do uchwytowania i komunikowania znaczeń ogólnych. Ekspresyjną własnością języka jest jego zdolność do odsłaniania i komunikowania stanów osobowych<sup>72</sup>.

Niemiecki teolog wskazuje na dwa sposoby funkcjonowania słowa: przez ekspresję (*expression*) i denotację (*denotation*). Sugeruje, że jedna wypowiedź spełnia zazwyczaj obie funkcje semantyczne, przy czym akcent między nimi może być rozłożony różnie. Swoim zwyczajem zestawia je w układ biegunowy. Bardziej interesujące są definicje obu funkcji, które podaje autor. Denotacja, w jego rozumieniu, to własność języka (*the denotative power of language*) wyrażająca się w jego zdolności do uchwytowania (*to grasp*) i komunikowania (*to communicate*) znaczeń ogólnych (*general meanings*). Własność ekspresyjna języka (*the expressive power of language*) to zdolność do odsłaniania (*to disclose*) i komunikowania (*to communicate*) stanów personalnych. Druga definicja nie budzi większych zastrzeżeń. Pokrywa się mniej więcej z określeniami funkcji ekspresyjnej znaków w literaturze logicznej<sup>73</sup>. Większy problem wiąże się z logiczną

---

<sup>72</sup> ST I, s. 123 (118).

<sup>73</sup> Znaki pełniące tę funkcję wyrażają stany psychiczne nadawcy, informując o ich istnieniu i jakości, bez dalszych opisów. Choć trzeba zauważyć, że Thompson ma pewne obiekcje. Jego zdaniem Tillichowskie określenie własności ekspresywnej języka jest niejasne. Od strony formalnej może zastępować konotację (*connotation*) lub intencję (*intention*). Tu z kolei pojawia się kłopot, jak rozumieć angielskie wyrażenie *intention* użyte przez Thompsona. Odruchowo kojarzy się ono z intencjonalnością – własnością aktów językowych, polegającą na tym, że podczas użycia słów myśl kieruje się ku przedmiotom przez nie oznaczanym, a nie ku samym tym słowom. Jednak termin ten oddawany jest przez ang. *intentionality*. Z kolei logiczne znaczenie angielskiego *intention* („Logic. Reference by signs, concepts, etc., to concrete things, their properties, classes, or the relationships among them”, [www.thefreedictionary.com/intention](http://www.thefreedictionary.com/intention), dostęp z dnia 18.11.2015) bardziej pasuje do „oznaczania”, szczególnie w sensie szerszym. Por. W. Marciszewski, *Intencjonalność*, w: MEL, s. 88; W. Marciszewski, *Oznaczanie*, w: MEL, s. 196;

interpretacją definicji pierwszej. Czy chodzi w niej o semantyczną funkcję znaczeniową<sup>74</sup>, opisową<sup>75</sup>, oznaczeniową<sup>76</sup>, denotowania<sup>77</sup>, czy może o denotację<sup>78</sup> w sensie właściwym?<sup>79</sup> Najbliższe brzmieniowo denotowanie w tym wypadku oznaczałoby odniesienie słowa do jego denotacji. Oznaczanie – stosunek słowa do swego

I. E. Thompson, *Being and Meaning. Paul Tillich's Theory of Meaning, Truth and Logic*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1981, s. 132–133; T. Kwiatkowski, *Logika ogólna...*, s. 22.

<sup>74</sup> Sposób, w jaki dany znak należy rozumieć w danym języku. Na niekorzyść tej interpretacji przemawia zawężenie przez Tillicha funkcji denotacyjnej języka do znaczeń ogólnych. Por. T. Kwiatkowski, *Logika ogólna...*, s. 22.

<sup>75</sup> Oddanie w wypowiedzi pewnego kształtu czy stanów rzeczy. Za tym rozumieniem funkcji denotacyjnej u Tillicha przemawiałoby wchodzenie funkcji opisowej wraz z funkcją ekspresywną we wzajemną relację zarysowaną wyżej przez niemieckiego teologa. Por. Z. Ziemiński, *Logika praktyczna*, PWN, Warszawa 1974, s. 20.

<sup>76</sup> Oznaczanie w sensie węższym to stosunek nazwy do desygnatów, inaczej desygnowanie. To funkcja wszystkich nazw z wyjątkiem nazw pustych i przy pewnym założeniu nazw indywidualnych (one pełnią funkcję nazywania ang. *naming*). W drugim znaczeniu, szerszym, oznaczanie to jakiegokolwiek odnoszenie się znaku do rzeczywistości, której ten znak dotyczy (ang. *reference*). Por. W. Marciszewski, *Nazywanie*, w: MEL, s. 185; W. Marciszewski, *Oznaczanie...*, s. 196.

<sup>77</sup> Denotowanie – relacja zachodząca między wyrażeniem a jego denotacją. W kręgu języka angielskiego denotowanie ma jeszcze dwa znaczenia historyczne. Mill przez denotowanie (ang. *denoting*) rozumiał stosunek nazw do ich poszczególnych desygnatów, który w języku polskim oddaje termin „oznaczanie”/„desygnowanie”. Z tak pojętej relacji nie wyłączał imion własnych, wobec których relacja mająca miejsce jest określana przez polskie pojęcie „nazywanie”. Drugie znaczenie historyczne pochodzi od Russella. Dla niego wyrażenie „denotowanie” (ang. *denoting*) oznaczało charakterystyczną własność wyrażań niezupełnych (*incomplete symbols*), tj. niemających znaczenia poza kontekstem. Por. W. Marciszewski, *Denotowanie*, w: MEL, s. 48.

<sup>78</sup> Chodzi o zakres nazwy (*denotation, extension*) – zbiór jej desygnatów. Por. W. Marciszewski, *Denotacja*, w: MEL, s. 47; W. Marciszewski, *Zakres*, w: MEL, s. 360.

<sup>79</sup> Kłopot w interpretacji polega też na tym, że trudno w literaturze logicznej spotkać jednolity katalog funkcji semantycznych. MEL wymienia kilka na zasadzie przykładu, nie podając pełnego ich wykazu. Por. W. Marciszewski, *Semantyka*, w: MEL, s. 263.



desygnatu<sup>80</sup>. Tymczasem teolog w swym opisie wydaje się wyraźnie podkreślać moment rekonstrukcji w umyśle człowieka ogólnego znaczenia wyrażenia, na podstawie oglądu rzeczywistości, w celu jego dalszego przekazu. W zasadzie, takie objaśnienie jest najbliższe definicji konotowania<sup>81</sup>. Jak widać, na poziomie podstawowej semantyki języka naturalnego, mającej być punktem wyjścia dla uszczegółowienia nauki o objawieniu, w refleksji Tillicha panuje zupełne zamieszanie.

Jakie zmiany zachodzą w języku w sytuacji objawieniowej, w stosunku do jego funkcjonowania w warunkach zwyczajnych? Generalnie rzecz biorąc, język zyskuje nowy wymiar symboliczny:

Słowo jako medium objawienia wskazuje poza swój zwykły sens – również w zakresie denotacji, jak i ekspresji. W sytuacji objawienia język ma własność denotacyjną, która wskazuje poprzez zwykłe znaczenia słów na ich stosunek do nas. W sytuacji objawienia język ma własność ekspresyjną, która wskazuje poprzez zwykłe ekspresyjne możliwości języka na to, co niewyraźalne, i jego stosunek do nas. Nie znaczy to, że logiczna struktura zwykłego języka ulega zniszczeniu, jeśli słowo staje się medium objawienia. Nonsensowne kombinacje słów nie sygnalizują obecności boskości, choć mogą mieć własność ekspresyjną bez jakiegokolwiek funkcji denotacyjnej<sup>82</sup>.

To, że słowa języka naturalnego jako znaki objawienia stają się symbolami odsyłającymi odbiorcę do rzeczywistości innej, niż

---

<sup>80</sup> Za taką interpretacją przemawiałby tekst niemiecki, w którym występuje wyrażenie *Bezeichnung*. Por. P. Tillich, *Systematische Theologie*, I/II, tłum. A. Rathmann, Walter de Gruyter, Berlin–New York 1987, s. 148–149.

<sup>81</sup> Konotowanie to stosunek zachodzący pomiędzy nazwą a jej konotacją (ang. *connotation*) – zespołem pewnych cech charakterystycznych dla desygnatów tej nazwy. Pojęcie konotacji zostało wprowadzone przez Johna S. Milla jako wyjaśnienie bardziej potocznego „znaczenia nazwy” (ang. *meaning*). Por. W. Marciszewski, *Konotacja*, w: MEL, s. 111; W. Marciszewski, *Konotowanie*, w: MEL, s. 111–112; Por. I. E. Thompson, *Being and Meaning...*, s. 132–133.

<sup>82</sup> ST I, s. 123–124 (119).

czynią to w sytuacji swego zwyczajowego użycia, byłoby zrozumiałe, gdyby tylko Tillich na takim stwierdzeniu poprzestał. Niestety, brnie on dalej, pomnażając dotychczasowe semantyczne nieporozumienia. Tekst wskazuje, że teolog usiłuje wykazać zanik biegunowości określonych przez siebie funkcji semantycznych w warunkach objawienia. Własność denotacyjna języka naturalnego, pod wpływem konstelacji objawieniowej, zostaje poszerzona o cechy funkcji ekspresyjnej. Dzięki temu „ubogaceniu” języka słowa poprzez swe zwykłe znaczenia ujawniają swój stosunek do odbiorcy. W ramach klasycznie rozpatrywanej funkcji ekspresyjnej, nadawca poprzez swoją wypowiedź zdradza przed adresatem swój stan emocjonalny i nieraz stosunek do własnych słów. Tutaj ten porządek zostaje zupełnie zaburzony. Słowa zyskują samodzielność (ożywają?) i prezentują własny stosunek do odbiorcy. Brzmi to dosyć kuriozalnie<sup>83</sup>. Funkcja ekspresyjna z kolei, zachowując swój sposób działania, zostaje „poszerzona” o zdolność wskazywania na „niewyraźalne” (*the unexpressible*) i jego postawę wobec odbiorcy. Jeśli nie jest to otwarta synteza z określoną wcześniej funkcją denotacyjną, co zdaje się sugerować tekst, trudno zrozumieć, o co w praktyce chodzi<sup>84</sup>. Jeśli jest to synteza – czemu ona służy, skoro ostatecznie staje się przed tym, co niewyraźalne? Autor twierdzi, że logiczna struktura języka w sytuacji objawieniowej pozostaje nienaruszona. Trudno w to uwierzyć, skoro punkt wyjścia jego

---

<sup>83</sup> Oczywiście można domniemywać, że są to słowa Boga, który przez nie komunikuje człowiekowi swój stosunek do niego. Czy jednak koniecznie wymaga to owego sztucznego łączenia funkcji denotacyjnej i ekspresyjnej? Ich „uśrednienie” z punktu widzenia logiki nie poszerza, ale zawęża ewentualne możliwości komunikacji między Bogiem a człowiekiem.

<sup>84</sup> Ewentualna interpretacja: wypowiedź ekspresyjna człowieka (nadawcy) stającego się medium objawienia (np. jego modlitwa) zyskuje na „przeźroczystości” – skuteczności w ukazywaniu drugiemu człowiekowi (odbiorcy) posiadanego we własnym umyśle (nadawcy) obrazu Boga i Jego stosunku do tego człowieka (odbiorcy). Problemem pozostaje to, że ostatecznie chodzi o zakomunikowanie „niewyraźalnego”.

stanowiska był obciążony niejasnościami logicznymi, natomiast modyfikacja, polegająca na zniesieniu rozgraniczenia i tak niepoprawnie określonych funkcji semantycznych, dodatkowo tę sytuację komplikuje. Uwaga o „nonsensownej kombinacji słów” jest słuszna, ale niewiele wnosi w tę konkretną sytuację<sup>85</sup>. Ostatecznie wydaje się, że Tillichowi chodzi o to, by mowa Boga do człowieka, prócz niesienia określonej treści, charakteryzowała się zawsze stałym ładunkiem emocjonalnym, a to gwarantowało jej określoną moc „perswazyjno-pochwytną” wobec słuchacza, na co wskazują jej dominanty w postaci „brzmienia” i „wymowy”.

Problem narasta, ponieważ trudno określić postawę protestanckiego teologa wobec podstawowej – znaczeniowej funkcji języka. Pytanie brzmi – jakie informacje jest w stanie przekazywać ludzka mowa przetworzona przez konstelację objawieniową? Odpowiedź na nie jest dość zaskakująca:

(...) słowo jako medium objawienia nie jest informacją, nie może być wymawiane niezależnie od objawicielskich wydarzeń w naturze, historii oraz człowieku. (...) „Słowo Boże” nie zawiera ani objawionych przykazań, ani też objawionych doktryn; towarzyszy ono sytuacjom objawicielskim i je interpretuje<sup>86</sup>.

---

<sup>85</sup> Chyba, że jej pozytywny oddźwięk – zachowania zdolności wskazywania na Boga bez przekazu jakiegokolwiek treści o Nim – będzie można odnieść do teorii samego autora, gdyby się okazało, że w jej świetle objawienie, z powodów konstrukcyjnych, nie jest w stanie przekazywać żadnych treści o Bogu.

<sup>86</sup> ST I, s. 124–125 (119–120). Tekst mocno przeciwstawia się koncepcji nadprzyrodzoności (supranaturalizmu) przejawiającej się np. w potocznym rozumieniu objawienia. Przez swój radykalizm i uproszczenia Tillich wydaje się jednak „wylewać dziecko z kąpielą”: „Przez objawienie rozumie się potocznie Boski przekaz o Boskich sprawach – wiadomości przekazane prorokom i apostołom i podyktowane przez Boskiego Ducha autorom Biblii, Koranu lub innych ksiąg świętych. Akceptację tego rodzaju informacji – choćby miały one charakter najbardziej nawet niedorzeczny i irracjonalny – określa się wówczas mianem wiary. Każde słowo niniejszych rozważań jest zaprzeczeniem takiej deformacji sensu objawienia”. P. Tillich, *Dynamika wiary...*, s. 90; Por. P. Tillich, *What Is Religion...*, s. 108; M. Napadło, *Pytanie o Boga...*, s. 58.

Dla niemieckiego teologa jest sprawą oczywistą, że słowo będące medium objawienia nie przekazuje informacji o „skądinąd ukrytej prawdzie”<sup>87</sup>. Gdyby miało pełnić taką funkcję, nie musiałyby się cechować żadną „transparentnością”<sup>88</sup>. Zadanie to mogłoby być z powodzeniem podjęte przez zwykły język. Zdaniem autora, relacjonowałyby on sprawnie „boskie sprawy”, a jego relacje mogłyby mieć wartość zarówno poznawczą, jak i etyczną. Mimo to nieobecne byłyby w tym przekazie żadne charakterystyczne cechy objawienia. Brak byłoby mocy „Słowa Bożego” objawiającej się w „uchwytywaniu” (*grasping*), „wstrząsaniu” (*shaking*) i „przeobrażaniu” (*transforming*) słuchacza. Słowa funkcjonujące w konstelacji objawieniowej nie odsyłają do żadnych nadprzyrodzonych przykazań, doktryn, bożych tajemnic<sup>89</sup>. Na czym polega więc ich rola? Na pozostawianiu

---

<sup>87</sup> ST I, s. 124 (119).

<sup>88</sup> Słaby argument, biorąc pod uwagę, że transparentność/przeźroczystość jest własnością słów jako znaków zwyczajnego języka.

<sup>89</sup> Z pozycji teologii katolickiej jest to teza nie do przyjęcia. Przynajmniej od czasów średniowiecza określano objawienie jako *doctrina sacra* (Sobór Laterański IV – 1215 rok). Sobór Trydencki posługuje się określeniami „prawda zbawcza” i „zasady postępowania” (przypadkowa zbieżność z wartościowymi „poznawczo” i „etycznie” boskimi sprawami u Tillicha?). Sobór Watykański I, wypowiadając się na temat podwójnego porządku poznania, przyrodzonego i nadprzyrodzonego, różniących się źródłem i przedmiotem mówi: „Kościół zgadzał się i nieprzerwanie się zgadza również na to, że istnieje dwojaki porządek poznawczy, różniący się nie tylko zasadą, ale i przedmiotem: zasadą, ponieważ w jednym z nich poznajemy przy pomocy naturalnego rozumu, a w drugim – przy pomocy wiary Bożej; przedmiotem zaś, ponieważ oprócz tego, czego może osiągnąć naturalny rozum, podawane nam są do wierzenia tajemnice ukryte w Bogu, których nie można poznać inaczej, jak tylko dzięki Bożemu objawieniu”. Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej „Dei Filius”*, w: A. Baron, H. Piertas (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych, IV/2, Lateran V, Trydent, Watykan I*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 902–903 (IV, 43). Por. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, *Teologia Objawienia i wiary*, w: T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Kubiś (red.), *Teologia fundamentalna, III, Objawienie i Chrystus*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1999, s. 25–28. Jakkolwiek można się spierać o Tillichowe rozumienie genezy przykazania i doktryny (por. ST I, s. 124–125 (119–120)), nadal pozostaje nurtujące pytanie o moment „nowości” objawienia.

w łączności z wydarzeniami–znakami i ich interpretowaniu. To niewiele. Moc przekazu objawienia od strony treści, w świetle *Teologii systematycznej*, prezentuje się nad wyraz skromnie.

### 3. Rozwój objawienia

W *Teologii systematycznej* wyszczególnione są teoretycznie cztery „rodzaje” objawienia: pierwotne, zależne, aktualne i finalne. Nie jest to podział dokonany w oparciu o jedno kryterium. Dwupodział na objawienie pierwotne i zależne autor wiąże z dynamiką objawienia. Pozostałe dwa rodzaje zlewają się w jeden. Moment finalny stanowi nie tylko punkt ciężkości całej nauki o objawieniu, ale i korelatywne rozwiązywanie kwestii napięć ludzkiego rozumu aktualnego.

#### a) Objawienie pierwotne i zależne

Realizacja manifestacji tajemnicy na zasadzie korelacji wydarzenia–znaku i ekstazy jednostki skłania Tillicha do wyróżnienia objawienia pierwotnego i zależnego. Na czym polega to pierwsze?

Objawienie pierwotne jest objawieniem, które występuje w nieistniejącej przedtem konstelacji. Ten cud i ta ekstaza łączą się po raz pierwszy. Obie strony są pierwotne<sup>90</sup>.

Chodzi więc o pewne wydarzenie fundacyjne odbierane w doświadczeniu, które okaże się źródłowym i paradygmatycznym. W praktyce wszystko zaczyna się od pojedynczego człowieka, który w zetknięciu z wydarzeniem–znakiem doznaje głębokiego zdumienia, pochwycenia, wstrząsu i przeobrażenia za sprawą „natchnienia” (*inspiration*) udzielonego mu przez Bożego Ducha<sup>91</sup>. Staje się on następnie pośrednikiem tego doświadczenia dla członków swojej

---

<sup>90</sup> ST I, s. 126 (121).

<sup>91</sup> W świetle analiz dotyczących tajemnicy – Duch gwarantuje dynamiczną jedność głębi i formy.

grupy, a ta dla innych grup. Ostatecznie objawienie adresowane jest do całej ludzkości.

Objawienie pierwotne dane jest grupie poprzez jednostkę. Objawienie może być pierwotnie przyjęte tylko w głębi osobowego życia, w jego zmaganiach, decyzjach i samooddaniu. Nikt nie przyjmuje objawienia na własny użytek. Każdy przyjmuje je na użytek swej grupy, a *implicite* na użytek wszystkich grup, ludzkości jako całości<sup>92</sup>.

W ramach zarysowanego procesu, siłą rzeczy wyłania się kwestia objawienia zależnego. Z definicji, pierwotne wydarzenie–znak może być jedno, podobnie jak odpowiadająca mu ekstaza pierwszego obserwatora. Od niego wychodzi relacja o wydarzeniu dla grupy, a dalej – relacja o relacji. Tak powstaje objawienie zależne. Jego uczestnicy są pochwytywani, wstrząsani i pobudzani przez Bożego Ducha na zasadzie „iluminacji” (*illumination*), która wprowadza rozum poznawczy w relację z wydarzeniem fundacyjnym<sup>93</sup>. Doświadczenie i relacja pierwszego świadka ma miejsce wyjątkowe. Teoretycznie stanowi trwały punkt odniesienia, nazwany „stroną udzielającą”. Postępujące dalej recepcje protestancki teolog określa z kolei „stroną recypującą”. Strony te wchodzą w korelację.

W objawieniu zależnym cud i jego pierwotna recepcja tworzą wspólną stronę udzielającą, strona recypująca zaś ulega zmianom w miarę, jak w tę samą korelację objawienia wstępują nowe jednostki i grupy<sup>94</sup>.

Korelacja ta to układ biegunowy, rządzący się ogólnymi zasadami dla tego typu układów w *Teologii systematycznej*. Mimo że kolejne

---

<sup>92</sup> ST I, s. 127–128 (122).

<sup>93</sup> Por. ST, I, s. 127 (121–122). Termin „iluminacja” wskazuje na element poznawczy w procesie aktualizowania Nowego Bytu. Jest to „poznawcza strona ekstazy”. Przekaz wiary, dokonujący się w ramach opowieści, zakłada struktury logiczne zdań wypowiedzianych. Tu powinna pojawić się jakaś logika. Przejście od duchowego doświadczenia iluminacji do zracjonalizowanej relacji słownej Tillich opisuje, odnosząc się do zjawiska „słowa wewnętrznego”. Por. ST I, s. 126 (120–121).

<sup>94</sup> ST I, s. 126 (121).

receptje pierwotnego cudu mają charakter „Duchowy”, zmiana na jednym biegunie pociąga za sobą zmianę całego układu<sup>95</sup>, a może ona nastąpić nawet w wypadku dołączenia się pojedynczego odbiorcy<sup>96</sup>. Nie ma tu gwarancji nienaruszalnej stabilności, liniowego rozwoju objawienia w czasie. Owszem, rysuje się realne ryzyko jego wygaśnięcia:

Ponieważ korelacja objawienia jest przeobrażana przez każdą nową grupę, i w infinitezmalny sposób przez każdą nową wchodzącą w nią jednostkę, należy zadać pytanie, czy to przeobrażenie może dojść do punktu, w którym pierwotne objawienie zostanie wyczerpane i wyparte. Jest to pytanie o ewentualny kres objawicielskiej korelacji, albo wskutek kompletnego zniknięcia niezmiennego punktu odniesienia, albo też wskutek kompletnego zaniku jego mocy tworzenia nowych korelacji. Obie możliwości aktualizowały się niezliczoną ilość razy w historii religii<sup>97</sup>.

Swe rozważania na temat wygaszania działalności korelacji objawieniowej autor ilustruje przykładami dawnych wierzeń religii pogańskich. Pomimo ich rozpadu, autentyczne elementy objawicielskie w nich zawarte znajdują swoją kontynuację w oczyszczającym je, niemożliwym do wygaszenia, objawieniu finalnym<sup>98</sup>.

## b) Objawienie finalne

Tekst *Teologii systematycznej* w dwóch etapach przybliży czytelnikowi rzeczywistość najważniejszej manifestacji gruntu i sensu bytu.

---

<sup>95</sup> „Jeśli jednak zmienia się jedna strona objawienia, przeobrażeniu ulega cała korelacja”. ST I, s. 126 (121).

<sup>96</sup> Trzeba przyznać, że element ludzki w całej teorii objawienia Tillicha jest niezwykle mocno podkreślony. Karl Barth przeciwnie, negował jakąkolwiek zależność Bożego objawienia od człowieka. Por. B. Martin, *The Existentialist Theology...*, s. 74.

<sup>97</sup> ST I, s. 128 (122–123). „Infinitezmalny” – rzadko spotykany w języku polskim przymiotnik, którym tłumacz posłużył się dla oddania ang. *infinitesimal* – znikomy, nikły, nieskończenie mały.

<sup>98</sup> Por. ST I, s. 128 (123).

Najpierw przez wskazanie szeregu jej cech charakterystycznych, następnie przez podanie warunku koniecznego i wystarczającego. Konstruowana w ten sposób definicja nie jest złożeniem szeregu postulatów *a priori*. Materiałem służącym do wydobycia znamion i kryterium finalności jest objawienie, jakie dokonało się w Jezusie Chrystusie<sup>99</sup>.

Jeśli chodzi o ciąg własności, budujących specyfikę objawienia finalnego, to stanowi go sześć elementów. Omawiane objawienie jest ostatnie, autentyczne, decydujące, wypełniające, nieprzekraczalne i uniwersalne. Jako takie pełni rolę kryterium oceniającego wszystkie inne objawienia<sup>100</sup>. Uprawnienie do tego daje mu spełnienie specyficznego warunku koniecznego i wystarczającego – posiadanie mocy negocjowania siebie bez samozatruty:

(...) objawienie jest finalne, jeśli ma moc negocjowania siebie bez zatrącania samego siebie. Paradoks ten opiera się na fakcie, że każde objawienie jest uwarunkowane przez medium, w którym i poprzez które się pojawia. Kwestia finalnego objawienia jest kwestią medium objawienia, które przewyżcza własną skończoną sytuację, składając ją w ofierze, a wraz z nią i samego siebie. Ten, kto jest zwiastunem finalnego objawienia, musi się wyrzec swej skończoności – nie tylko swego życia, ale i swej skończonej mocy, poznania oraz doskonałości. Czyniąc to, potwierdza, że jest zwiastunem finalnego objawienia (w kategoriach klasycznych: „Synem Bożym”). Staje się całkowicie transparentny na tajemnicę, jaką

<sup>99</sup> Jest to moment powszechnie krytykowany przez komentatorów. Zabiegając o obiektywizm w poszukiwaniu kryterium, w świetle którego będzie można oceniać wszystkie religie i objawienia, nie można tak po prostu, z założenia wziąć za idealny wzór objawienia „własnej” religii. Por. J. Heywood Thomas, *Paul Tillich: An Appraisal...*, s. 53. Samą możliwość ustalenia kryterium pozwalającego oceniać wszystkie religie i objawienia należy traktować w kategorii utopii.

<sup>100</sup> Por. ST I, s. 133–134 (127–128). Określenia te zmierzają do wyrażenia ekskluzywności finalnego objawienia. „(...) gdy objawienie jest uświadomione prawidłowo, jest ono ekskluzywne. Nie może być innych objawień obok niego” (tłum. własne). P. Tillich, *Die Theologie des Kairos und die gegenwärtige geistige Lage*, „Theologische Blätter” 23 (1934) nr 11, s. 305–306 cyt. za D. Hopper, *Tillich: a Theological...*, s. 86.



objawia. Aby jednak móc się kompletnie wyrzec, musi całkowicie siebie posiadać. A tylko ten może całkowicie posiadać – a więc i wyrzec się samego siebie, kto jest zjednoczony z gruntem i sensem swego bytu bez oddzielenia i rozdziału<sup>101</sup>.

Pod pojęciem paradoksu kryje się wydarzenie Jezusa Chrystusa. On jest pośrednikiem, przez którego przejawia się objawienie finalne. Rozpatrywane z punktu widzenia konstelacji objawieniowej, właśnie w Jezusie jako Chrystusie ma ono swój cud. Osoba Mistrza z Nazaretu jest jego wydarzeniem–znakiem. W Jego wystąpieniu funkcję mediacyjną podejmuje natura, historia, jednostki i grupy. Historyczny moment Jego działalności staje się centrum całości dziejów, determinującym ich sens<sup>102</sup>. Przyjęcie Go jako Mesjasza, Chrystusa, Człowieka-z-wysokości, Syna Bożego, Ducha, Logosu wcielonego – Nowego Bytu jest ekstazą finalnego objawienia, pierwotnym doświadczeniem Piotra i grupy Apostołów<sup>103</sup>. Powodem, dla którego wszystko to się dzieje, jest spełnienie się w osobie Jezusa jako Chystusa „wewnętrznego” kryterium – warunku koniecznego i wystarczającego finalnego objawienia. Jezus, jako uwikłany w skończoność, nie dąży do finalności<sup>104</sup>. Rezygnuje z możliwości zużytkowania swojej skończoności dla siebie samego. Nie czyni ze

---

<sup>101</sup> ST I, s. 133 (127).

<sup>102</sup> „Historia objawienia jest historią interpretowaną w świetle finalnego objawienia. Wydarzenie finalnego objawienia ustala się jako centrum, cel i początek tych objawicielskich wydarzeń, które zachodzą w okresie przygotowania i w okresie recepcji”. ST I, s. 138 (131). „Przygotowanie do finalnego objawienia w historii objawienia jest trojaki. Realizuje się ono przez konserwację, krytykę oraz antycypację”. ST I, s. 139 (133).

<sup>103</sup> Por. ST I, s. 136 (130).

<sup>104</sup> Zdaniem Tillicha, byłoby to z Jego strony dążeniem do demoniczności, podaniem się szatańskiej pokusie. Można tu wychwycić definicję demoniczności obowiązującą w *Teologii systematycznej* i całej myśli protestanckiego teologa. Demonycznym jest wszystko to, co, będąc skończone czy uwikłane w skończoność, rości sobie prawo do bycia rzeczywistością finalną, ostateczną, absolutną. Por. ST I, s. 134 (128).

swojego historycznego życia, ze swej mocy, ze swych zdolności poznawczych i doskonałości osobowych w sposób egoistyczny kapitału mającego przynieść korzyść Jemu samemu. Wszystko podporządkowuje Temu, od którego, w świetle słów Ewangelii Janowej, wszystko otrzymał – swemu Ojcu (J 15, 15; J 16, 28). To istotne stwierdzenie dla Tillicha, wskazujące na możliwość spełnienia przez Jezusa, jako pośrednika finalnego objawienia, warunku wstępnego zanegowania siebie. Tylko ten może wyrzec się całkowicie samego siebie, kto w równym stopniu (całkowicie) siebie posiada. To z kolei zakłada wcześniejsze pełne zjednoczenie osoby z gruntem i sensem swego bytu. W świetle odczytania świadectw Ewangelii przez protestanckiego teologa wygląda to tak:

Wszystkie relacje i interpretacje Nowego Testamentu dotyczące Jezusa jako Chrystusa posiadają dwie wyróżniające cechy charakterystyczne: utrzymywanie przez Niego jedności z Bogiem oraz poświęcanie wszystkiego, co mógłby On zyskać dla samego siebie od tej jedności<sup>105</sup>.

Jezus Chrystus dzięki zjednoczeniu z Ojcem, mając zdolność zanegowania siebie jako Jezusa, potwierdza siebie jako Chrystusa. Dzięki temu przez cały czas swego funkcjonowania jako wydarzenia-znaku zachowuje całkowitą transparentność na objawianą przez siebie tajemnicę. Jako Syn Boży jest przeźroczystym znakiem wskazującym Ojca. Szczytowym momentem owej transparentności jest Jego śmierć krzyżowa. W niej następuje definitywne złożenie w ofierze Jezusa z Nazaretu Jezusowi jako Chrystusowi:

A jest On Chrystusem jako ten, kto składa w ofierze to, co w Nim jest po prostu „Jezusem”. Decydującym rysem Jego wizerunku jest ciągle samopoddawanie się Jezusa, który jest Jezusem, Jezusowi, który jest Chrystusem<sup>106</sup>.

---

<sup>105</sup> ST I, s. 135 (129).

<sup>106</sup> ST I, s. 134 (128). „Świadczy to przeciw ześrodkowanej na Jezusie religii i teologii. Jezus jest religijnym i teologicznym obiektem jako Chrystus i tylko jako Chrystus. (...) Chrześcijaństwo, które nie twierdzi, że Jezus z Nazaretu zostaje

Spełnienie przez wydarzenie Jezusa Chrystusa warunku koniecznego i wystarczającego objawienia finalnego czyni zeń idealny punkt odniesienia dla wiążącej oceny wszystkich objawień, zarówno przeszłych jak i przyszłych, a co za tym idzie dla wszystkich religii. Ustanawia je centralnym wydarzeniem historii ludzkości, nadającym jej sens<sup>107</sup>. Na tym nie koniec. Finalne objawienie przekracza granice myślenia religijnego, jest rzeczywistością pozwalającą na osąd każdej ludzkiej kultury. Jego moc, jako ostatecznego kryterium, zdaje się przekraczać wszystkie granice czasu i przestrzeni:

To finalne objawienie w Jezusie jako Chrystusie, jest powszechnie ważne, zawiera bowiem kryterium każdego objawienia i jest *finis* lub *telos* (wewnętrzny cel) ich wszystkich. Finalne objawienie jest kryterium każdego uprzedniego i następnego objawienia. Jest kryterium każdej religii i każdej kultury, nie tylko kultury i religii, w której i poprzez którą się ukazało. Jest ważne dla ludzkości jako takiej, i w nieopisany sposób ma znaczenie także dla wszechświata<sup>108</sup>.

### c) Dynamika objawienia finalnego

Wracając do kwestii deklarowanej niewygaszalności objawienia finalnego, okazuje się, że nie prezentuje się ona tak klarownie, jak wynikałoby to z dotychczasowych analiz. Związane jest to z jego dynamiką będącą pochodną historii jego powiernika, którym jest Kościół chrześcijański. Jego początki zbiegają się w czasie z finalną manifestacją Boga. Uznanie w Jezusie Mesjasza przez Piotra

---

złożony w ofierze Jezusowi jako Chrystusowi, jest po prostu jeszcze jedną religią pośród wielu innych. Nie ma żadnego dającego się uzasadnić prawa do finalności". ST I, s. 135 (128). Należy pamiętać, że nauka o Jezusie Chrystusie w *Teologii systematycznej* bardzo mocno odbiega od chrystologii katolickiej. Tillich m.in. odrzuca ujęcie Jezusa Chrystusa jako osobowej jedności natur boskiej i ludzkiej. Por. D. Hopper, *Tillich: a Theological...*, s. 159–160.

<sup>107</sup> Por. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 101.

<sup>108</sup> ST I, s. 137 (130).

w obecności grupy Apostołów (Mk 8, 27–30) to paradygmat przyjęcia finalnego objawienia<sup>109</sup>. Relacje apostołów otwierają już jego okres zależny. Tego typu objawieniem dysponuje Kościół. Fundacyjne wydarzenie jest w nim nieustannie recypowane. Ten ciągły proces dokonuje się w trzech aktach – recepcji, interpretacji i aktualizacji. Gwarancją jego objawicielskiej „jakości” jest moc Ducha Świętego obecnego w Kościele. Jednak jest to objawienie zależne, z wszystkimi tego konsekwencjami. Na drugim biegunie korelacji objawieniowej mogą pojawić się jednostki i grupy wykazujące odporność na działanie Ducha i niezdolne do recepcji<sup>110</sup>. Dotyczy to zarówno osób z zewnątrz, jak i we wnętrzu Kościoła. Łańcuch przekazu ekstazy może zostać przerwany, a wpływy objawienia mogą się zacząć kurczyć:

Nośnikiem objawienia recypującego jest Kościół chrześcijański. Okres tego objawienia zaczął się wraz z początkiem Kościoła. Wszystkie religie i kultury na zewnątrz Kościoła są – w chrześcijańskiej ocenie – wciąż w okresie przygotowania. Co więcej zaś, w obrębie chrześcijańskich narodów i chrześcijańskich Kościołów istnieją liczne grupy i jednostki, które pozostają najwyraźniej w fazie przygotowania. Nigdy nie przyjęły one orędzia finalnego objawienia w jego sensie i mocy. Samym Kościołom chrześcijańskim, w ich instytucjach i działaniach, grozi ciągle nawrót do stadium przygotowawczego – a groźba ta wielokrotnie stawała się rzeczywistością. Niemniej Kościół chrześcijański opiera się na finalnym

---

<sup>109</sup> „Chrześcijaństwo nie zrodziło się wraz z narodzinami człowieka o imieniu «Jezus», lecz w momencie, w którym jeden z Jego uczniów rzekł z nieodpartym przeświadczeniem: «Ty jesteś Chrystus». I chrześcijaństwo będzie żyło dopóty, dopóki będą istnieć ludzie powtarzający to twierdzenie. Wydarzenie bowiem, na którym opiera się chrześcijaństwo, ma dwie strony: fakt o nazwie «Jezus z Nazaretu» oraz recepcję tego faktu przez tych, którzy przyjęli Go jako Chrystusa”. ST II, s. 97–98 (95–96).

<sup>110</sup> „Objawienie przez słowo respektuje wolność człowieka i jego osobowe samoodniesienie. Człowiek zostaje wezwany, aby tego słowa słuchał; może się jednak sprzeciwić. Nie może zostać obezwładniony słowem (...)”. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 95.

objawieniu, i ma odbierać je w nieprzerwanym procesie recepcji, interpretacji oraz aktualizacji. Jest to proces objawicielski ze wszystkim oznakami objawienia. Obecność Ducha Świętego w Kościele jest objawicielska. Ale jest to objawienie zależne, posiadające wszystkie oznaki zależnych objawień<sup>111</sup>.

Pokrzepiająca świadomość stałej asystencji Ducha Świętego jest skontrolowana mocnym stwierdzeniem natury zależnej objawienia. Tego typu przesłanie może wygasnąć. Ostateczne opowiedzenie się autora za nienaruszalną trwałością objawienia finalnego brzmi raczej jak życzenie czy postulat. Protestancki teolog sugeruje, że finalność przesłania o Jezusie jako Chrystusie zamyka rozwój historyczny autentycznego objawienia. Jakkolwiek proces jego recepcji oraz jego rozwój w formie zależnej trwają nadal aż po śmierć ostatniego możliwego adresata.

Kościół chrześcijański podejmuje „ryzyko wiary”, twierdząc praktycznie i teoretycznie, że objawienie to nie może się zakończyć, że ma w sobie zdolność reformatorską i że żadne nowe oryginalne objawienie nie mogłoby przewyższyć wydarzenia objawienia finalnego. Na podstawie tej wiary chrześcijaństwo zapewnia, że historia oryginalnego objawienia jest w zasadzie zakończona, choć może ciągnąć się dalej na czas nieokreślony w miejscach, gdzie centrum historii objawienia jeszcze nie zostało uznane. Jeśli jednak finalne objawienie zaakceptowano, proces objawicielski tym samym nie ustał; będzie on trwał do kresu dziejów<sup>112</sup>.

Stały dostęp człowieka kolejnych epok do ekstatycznej relacji o wydarzeniu Jezusa Chrystusa ma kluczowe znaczenie dla jego ludzkiej kondycji.

---

<sup>111</sup> ST I, s. 143–144 (136).

<sup>112</sup> ST I, s. 144 (137). Dla zrozumienia wyrażenia „ryzyko wiary” Zob. P. Tillich, *Dynamika wiary...*, s. 106–110. Objawienie samo z siebie nigdy nie jest u Tillicha przedmiotem ryzyka. Por. D. Hopper, *Tillich: a Theological...*, s. 87.

#### 4. Zbawienie a rozum

W licznych swoich pracach Paul Tillich wyraża przekonanie, że rozum człowieka uwikłanego w egzystencję potrzebuje zbawienia, aby funkcjonować poprawnie. Punktem wyjścia tego przeświadczenia jest rozstrzygnięcie kwestii relacji wiary do rozumu dokonane przez ojca reformacji Marcina Lutra – „Rozum nie jest w stanie zbawiać, sam musi zostać zbawiony”<sup>113</sup> (tłum. własne). Jak dokonuje się zbawienie rozumu? Czy zbawienie rzutuje na stosowaną przez niego logikę?

##### a) Objawienie i zbawienie

Zbawienie dla człowieka oznacza konieczność wejścia w relację z objawieniem: „Objawienie można przyjąć tylko w obliczu zbawienia, a zbawienie może nastąpić tylko w ramach korelacji z objawieniem”<sup>114</sup>. Czym jest zbawienie w myśli protestanckiego teologa?

Swoją odpowiedź autor formułuje na dwa sposoby – w języku ontologii i teologii. Wyrażone w słownictwie filozoficznym zbawienie to odzyskanie przez człowieka łączności z gruntem bytu. Z perspektywy teologicznej jest ono równoznaczne z ostatecznym objawieniem – „wizją Boga”. Raz przez człowieka zdobyte, nie może już zostać mu odebrane:

Orędzie chrześcijańskie przeto wskazuje na ostateczne zbawienie, którego nie można utracić, jest ono bowiem ponownym połączeniem z gruntem bytu. To ostateczne zbawienie jest także ostatecznym objawieniem określanym często jako „wizja Boga”<sup>115</sup>.

---

<sup>113</sup> P. Tillich, *A History of Christian Thought*, A Touchstone Book Published by Simon & Schuster, INC., New York 1972, s. 278.

<sup>114</sup> ST I, s. 144 (137).

<sup>115</sup> ST I, s. 147 (139).

Zgodnie z treścią chrześcijańskiego objawienia, zbawienie łączy się nierozdzielnie z rzeczywistością królestwa Bożego. Dla niemieckiego teologa jest ono symbolem jedności ostatecznego objawienia i zbawienia. Jako znak uczestniczący w rzeczywistości, którą oznacza, królestwo Boże głosi ogarniającą wszystko finalną rzeczywistość, w której każdy element wykazuje doskonałą „przeźroczyłość”, odsłaniając Boga – nagrodę–spełnienie każdego jej uczestnika.

Można być zbawionym tylko w ramach Królestwa Bożego, które obejmuje wszechświat. Ale Królestwo Boże jest także miejscem, gdzie istnieje całkowita transparenca wszystkiego na jaśniejącą poprzez nie Boskość. W swym wypełnionym Królestwie, Bóg jest wszystkim dla wszystkich. Jest to symbol ostatecznego objawienia i ostatecznego zbawienia w kompletnej jedności<sup>116</sup>.

Co dzieje się z ludzkim rozumem doświadczającym zbawienia?

#### b) Rozum zbawiony

Na czym polega zbawienie rozumu? Ze względu na korelatywność zbawienia–objawienia, polega ono na jego wejściu w relację z objawieniem. Rozum zbawiony («*saved reason*») jest tym samym, co „rozum w objawieniu” (*reason in revelation*) i rozum teonomiczny (*theomus reason*). Czym różni się rozum zbawiony od aktualnego? Ponieważ „Objawienie jest odpowiedzią na pytania ukryte w egzystencjalnych konfliktach rozumu”<sup>117</sup>, następuje zalecenie jego wewnętrznych pęknięć. „Zwalczenie konfliktów rozumu egzystencjalnego jest tym, co można nazwać «rozumem zbawionym»”<sup>118</sup>. Źródłem zbawienia rozumu jest „uzdrawiająca moc Nowego Bytu w Jezusie jako Chrystusie”<sup>119</sup>. W kontakcie z nią rozum nie ulega

---

<sup>116</sup> ST I, s. 147 (139).

<sup>117</sup> ST I, s. 147 (139).

<sup>118</sup> ST I, s. 154–155 (146).

<sup>119</sup> ST I, s. 155 (146).

destrukcji, przeciwnie, jest doprowadzany do swego spełnienia<sup>120</sup>. Przywrócona zostaje jego struktura esencjalna – „fragmentarycznie, a jednak realnie i w mocy”<sup>121</sup>. Jak dokonuje się to w szczegółach?

#### 1) Teonomia

Teonomia jest przezwyciężeniem zaistniałego w obrębie rozumu egzystującego konfliktu między autonomią a heteronomią. Zasadą zgody pomiędzy tymi antagonizmami jest absolutność Jezusa Chrystusa ujęta dwuaspektowo. Z jednej strony, jako zwiastun finalnego objawienia, jest On całkowicie transparentny wobec gruntu bytu i znaczenia. Z drugiej, jako ów zwiastun, dokonuje aktu całkowitego samopoświęcenia ze względu na przynoszone przesłanie. Oba te aspekty, zdaniem Tillicha, mają wymierną wartość funkcjonalną w odniesieniu do uwikłanego w wewnętrzny konflikt rozumu człowieka. Rolą pierwszego jest zachowanie głębi przez rozum autonomiczny. Wchodząc w kontakt z medium finalnego objawienia, rozum ten jest w stanie „dostrzec” swój własny grunt. Owo „widzenie”

<sup>120</sup> Por. ST I, s. 150 (142). W *Dynamice wiary* spełnienie rozumu rozumiane jest tak: „Rozum może się spełnić jedynie wówczas, gdy wydstanie się poza granice własnej skończoności i doświadczy obecności tego, co ostateczne, obecności sacrum. Bez takiego doświadczenia rozum i jego skończona zawartość ulegną wyczerpaniu”. P. Tillich, *Dynamika wiary...*, s. 89. Opis ten w zasadzie pokrywa się z opisem rozumu ekstatycznego.

<sup>121</sup> ST I, s. 155 (146). Przywrócenie rozumowi aktualnemu jego struktury esencjalnej – fragmentarycznie, ale realnie i w mocy – pozostawia czytelnika bezradnym wobec pytania, czym rozum zbawiony różni się realnie od niezabawionego. Deklaracja Tillicha częściowo odpowiada na zarzut Martina – dlaczego rozum teonomiczny nadal posługuje się symbolem i mitem (fragmentaryczność). W czym się wyraża jednak realność i moc rozumu esencjalnego? W zażegnaniu konfliktów wewnętrznych. Jednak przykłady, jakie podaje Tillich dla ilustracji prawidłowego funkcjonowania rozumu w objawieniu, czerpie z historii – z tego, co pojawiło się w jej naturalnym biegu (np. osiągnięcia szkoły aleksandryjskiej, teonomiczny okres średniowiecza). Realna różnica między rozumem zbawionym i aktualnym w praktyce, jest trudna do oszacowania. Por. B. Martin, *The Existentialist Theology...*, s. 77.



działa nań pobudzająco. Inspiruje jego pracę we wszystkich jego obszarach (poznawczym, estetycznym, praktycznym). Całkowite samopoświęcenie się Jezusa hamuje z kolei tendencję rozumu heteronomicznego do dominacji nad swoim autonomicznym partnerem.

Finalne objawienie zawiera dwa elementy, które są decydujące dla ponownego złączenia autonomii i heteronomii: całkowitą transparencję gruntu w kimś, kto jest zwiastunem finalnego objawienia, i całkowite samopoświęcenie medium na rzecz treści objawienia. Pierwszy element nie pozwala autonomicznemu rozumowi utracić swej głębi, a więc stać się pustym i otwartym na demoniczne ingerencje. Obecność boskiego gruntu – jawiąca się w Jezusie jako Chrystusie – użycza duchowej substancji wszystkim formom racjonalnej twórczości. Użycza im wymiaru głębi i jednoczy je w symbolach wyrażających tę głębię w obrzędach i mitach. Inny element finalnego objawienia, samopoświęcenie skończonego medium, nie pozwala heteronomicznemu rozumowi utwierdzić się wbrew racjonalnej autonomii<sup>122</sup>.

Miejszem realizacji teonomii jest Kościół – powiernik finalnego objawienia. Tym samym stanowi on źródło, z którego teonomia może, wylewając się, przenikać całą kulturę człowieka. Nadaje jej wówczas wewnętrzną spójność oraz wyznacza jedno duchowe centrum. Ześrodkowuje się ono na ekstatycznie przeżywanej głębi rozumu. Społeczność jednoczy się wokół powstałego na tej drodze mitu i kultu<sup>123</sup>.

## 2) Absolut–konkret

Przewyciężenie konfliktu między absolutyzmem a relatywizmem, w świetle analiz egzystencjalnych protestanckiego teologa, dopomina się istnienia czegoś, co byłoby jednocześnie absolutne

---

<sup>122</sup> ST I, s. 147–148 (140).

<sup>123</sup> Por. ST I, s. 148–149 (140–141).

i konkretne<sup>124</sup>. Rozwiązanie bazuje na paradoksalnym charakterze wydarzenia Jezusa Chrystusa. Zakładając swoje rozumienie antynomii, autor utrzymuje, że wszystkie twierdzenia biblijne i kościelne dotyczące osoby Zbawiciela mają taką właśnie naturę. Jako efekt działania głębi rozumu, z konieczności, będą mogły być wyrażone jedynie w języku symbolicznym. Próba ujęcia fundacyjnego wydarzenia objawienia finalnego za pomocą języka przedmiotowego doprowadziłaby do autentycznych, niemożliwych do zaakceptowania sprzeczności logicznych. Wydarzenie Jezusa Chrystusa to wkroczenie Nowego Bytu w partykularny moment ludzkiej historii, na zasadzie życia konkretnego człowieka – Jezusa z Nazaretu. To synteza dająca w efekcie Absolut–konkret.

Logiczną formą, w której jednoczą się doskonała konkretność i doskonała absolutność, jest paradoks. Wszystkie biblijne i kościelne twierdzenia o finalnym objawieniu mają paradoksalny charakter. Wykraczają one poza zwykłą opinię, nie tylko wstępnie, ale i definitywnie. Nie mogą być wyrażane w kategoriach struktury rozumu, lecz muszą znaleźć wyraz w kategoriach głębi rozumu. Jeśli są wyrażane zwykłymi terminami, pojawiają się tezy logicznie sprzeczne. Ale te sprzeczności nie są paradoksem, i od nikogo się nie żąda, by je „przełknął” jako sprzeczności. Jest to nie tylko niemożliwe, ale i destruktywne. Paradoks ów jest rzeczywistością, na którą wskazuje kontradyktoryjna forma; jest to zadziwiający, cudowny i ekstatyczny sposób, w jaki to, co jest uniwersalnie tajemnicą bytu, jawi się w czasie, przestrzeni i w warunkach egzystencji, w kompletnej historycznej konkretności. Finalne objawienie nie jest logicznym nonsensem; jest to konkretne wydarzenie, które na poziomie racjonalności musi się wyrażać sprzecznymi terminami<sup>125</sup>.

Paradygmatyczne wydarzenie finalnego objawienia pozostaje na stałe i funkcjonuje w historii ludzkości w ciągle aktualnym

---

<sup>124</sup> Por. ST I, s. 89 (88).

<sup>125</sup> ST I, s. 150–151 (142–143).

i zobowiązującym prawie miłości<sup>126</sup>. Absolutność miłości polega na jej zdolności przenikania każdej sytuacji; konkretność – na jej elastycznym dostosowywaniu się do każdych warunków. W efekcie ogarniająca wszystkie funkcje ludzkiego rozumu miłość nie pozwala na tyranię jednej z nich nad pozostałymi. Z drugiej strony, nie dopuszcza do przeakcentowania roli tego, co partykularne, w żadnej z pojedynczych dziedzin rozumu.

Paradoksem finalnego objawienia, przewyższającym konflikt między absolutyzmem a relatywizmem, jest miłość. Miłość Jezusa jako Chrystusa, która jest manifestacją boskiego prawa – i tylko ona – ogarnia wszystko konkretne w jaźni i świecie. Miłość jest zawsze miłością; jest to jej aspekt statyczny i absolutny. Ale miłość jest zawsze zależna od tego, co jest kochane, a zatem jest niezdolna narzucić skończonej egzystencji skończonych elementów w imię rzekomej absolutności. (...) Odnosi się to do wszystkich sfer racjonalnej twórczości. Tam, gdzie obecny jest paradoks finalnego objawienia, nie mogą się ostać absolutności poznawcze ani estetyczne, prawne, ani też wspólnotowe. Miłość przewyższa je, nie rodząc przy tym poznawczego sceptycyzmu ani estetycznego chaosu, bezprawia ani też wyobcowania<sup>127</sup>.

Użyty w kontekście miłości termin „paradoks” nie zdradza znaczenia nadawanego mu przez autora w ramach *Teologii systematycznej*. Przeciwnie, zastosowany jest w klasycznym sensie logicznym<sup>128</sup>. Pociąga to za sobą mętność i niewiarygodność opisanego rozwiązania.

---

<sup>126</sup> Można odnieść wrażenie, że śladem Kanta uniwersalną ważność objawienia Boga w Jezusie Chrystusie Tillich „rozcieńczył” w imperatywie natury moralnej. Por. B. Martin, *The Existentialist Theology...*, s. 78.

<sup>127</sup> ST I, s. 152 (144).

<sup>128</sup> Co więcej, w *Love, Power, and Justice* Tillich wskazuje, że te trzy aktywności są współzależne. Miłość zakłada moc i sprawiedliwość i jest przez nie zakładana. Tu natomiast występuje w pojedynkę, jako absolut. Por. B. Martin, *The Existentialist Theology...*, s. 78.

## 3) Gnoza

Lekarstwem na trzeci konflikt w obrębie rozumu aktualnego, zachodzący między elementem formalnym a emocjonalnym, w świetle *Teologii systematycznej*, jest koncepcja gnozy zapożyczona od starożytnej szkoły aleksandryjskiej. Autor odwołuje się przede wszystkim do nauczania jej założycieli – Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenes<sup>129</sup>.

Według wykładu Tillicha dotyczącego początków chrześcijaństwa, greckim wyrażeniem gnoza (*gnōsis*) posługiwano się dla oddania wiedzy w sensie ogólnym, zjednoczenia mistycznego oraz stosunku seksualnego. Te trzy znaczenia podkreślają, że gnoza jest poznaniem dokonującym się przez uczestnictwo, na zasadzie zjednoczenia o intymnym charakterze. Nie jest wiedzą powstałą na drodze naukowej analizy i syntezy. Ma charakter egzystencjalny. Jest efektem zjednoczenia i zbawienia<sup>130</sup>. Nie wchodzi jednak w konflikt z poznaniem naukowym. Owszem, poznanie to jest jej wstępnym założeniem<sup>131</sup>. Taki model gnozy jako wiary poznawczej (*cognitive faith*) wypracowała właśnie szkoła aleksandryjska.

Wcześni teologowie klasyczni wierzyli we właściwą finalnemu objawieniu moc przewycięzania tego rozłamu. Posługiwali się oni pojęciem *gnosis*, co oznacza zarówno unię poznawczą, jak i mistyczną oraz seksualną. *Gnosis* nie zaprzecza *episteme*, obiektywnej wiedzy naukowej. Nie może tu być konfliktu, gdyż ten sam Logos, który nauczał filozofów i prawodawców, jest źródłem finalnego objawienia i naucza teologów chrześcijańskich. To charakterystyczne dla szkoły aleksandryjskiej rozwiązanie występuje wielokrotnie w historii myśli chrześcijańskiej, albo jako przeobrażone, albo też jako atakowane. Ilekroć jest akceptowane, choćby w wielu wariantach, objawienie finalne uchodzi za to, co

<sup>129</sup> Por. P. Tillich, *A History of Christian...*, s. 55–59.

<sup>130</sup> Por. P. Tillich, *A History of Christian...*, s. 33.

<sup>131</sup> Tak jak rozum jest wstępnym warunkiem wiary dla Tillicha. Por. P. Tillich, *Dynamika wiary...*, s. 88.

przewycięża konflikt między poznaniem teologicznym a naukowym, a *implicite* także konflikt między emocją i formą. Ilekroć zaś rozwiązanie aleksandryjskie jest odrzucane, konflikt między tymi dwoma aspektami pogłębia się i utrwała<sup>132</sup>.

Łączenie tego, co najwyższe w ludzkiej kulturze, z poznaniem Boga w ramach teologii o nachyleniu mistycznym – synteza logosu ujmowanego w świecie z boskim *Logosem* rozpoznanym w Jezusie Chrystusie – znosi napięcie między formalizmem a emocjonalizmem. Za Klemensem Aleksandryjskim protestancki teolog powtarza, że jeden i ten sam Logos, jako kochający człowieka organ Boga, nauczyciel ludzkości, automanifestacja tego, co święte, stale pracuje w umysłach ludzkich. Ten sam Logos pouczał zarówno prawodawców Izraela, greckich filozofów, jak i chrześcijańskich teologów<sup>133</sup>. Model aleksandryjski jest drogą twórczej i pożądanej symbiozy poznania naukowego i płynącego z objawienia. Jego odrzucenie skutkuje narastaniem antagonizmów pomiędzy elementami emocjonalnym i formalnym w obrębie ludzkiego umysłu.

## 5. Logika Słowa Bożego

Traktat o objawieniu w *Teologii systematycznej* kończy rozważanie autora na temat relacji zachodzącej pomiędzy doktryną objawienia a doktryną „Słowa Bożego”. Ich utożsamienie, zdaniem Tillicha, jest uprawnione wtedy i tylko wtedy, gdy Słowo rozumie się jako *logosowy* element w gruncie bytu. Protestancki teolog wyjaśnia kolejno sześć możliwych znaczeń, jakie przyjmuje wyrażenie „Słowo Boże”. Może ono oznaczać: zasadę boskiej automanifestacji gruntu bytu,

---

<sup>132</sup> ST I, s. 153–154 (145). Sympatia do szkoły aleksandryjskiej zdradza atencję protestanckiego teologa wobec stoickiej koncepcji *Logosu*.

<sup>133</sup> Od Klemensa Aleksandryjskiego Tillich, zdaje się, przejął również ideę „życia pełnego znaczenia” (*meaningful life*) jako modelu filozofowania, a zarazem dojrzałego życia chrześcijańskiego – ideału życia według Logosu („*logikon*” *life*), według znaczeń obiektywnych, w prawdzie. Por. P. Tillich, *A History of Christian...*, s. 55–56.

duchowe medium stworzenia, manifestację boskiego życia w historii objawienia, Jezusa Chrystusa jako objawienie finalne, Biblię, kościelne przepowiadanie. Analiza czterech pierwszych koncepcji w ujęciu autora może wnieść pewne uściślenia w kwestii logiki objawienia.

W odniesieniu do Słowa Bożego jako zasady boskiej automanifestacji podkreślić należy *logosowy* charakter gruntu bytu. Niemiecki teolog utrzymuje, że Bóg jest „logiczny” tzn. posiada własny *logos*. Takie stwierdzenie uprawnia do postawienia pytania o prawa i reguły określane przez ów wewnętrzny *logos* gruntu bytu – o „wewnętrzną” logikę Boga.

„Słowo” jest przede wszystkim zasadą boskiej automanifestacji w samym gruncie bytu. Grunt ów jest nie tylko bezdennością, w której każda forma znika; jest także źródłem, z którego każda forma się wyłania. Grunt bytu ma charakter automanifestacji; ma charakter *logosowy*. Nie jest to coś dodanego do boskiego życia; jest to samo boskie życie. Pomimo swego bezdennościowego charakteru, grunt bytu jest „logiczny”; zawiera swój własny *logos*<sup>134</sup>.

Słowo Boże ujęte jako medium stworzenia zdaje się podważać możliwość rekonstrukcji „wewnętrznej” logiki Boga na podstawie analizy Jego dzieła stwórczego. Jako źródło, z którego bierze początek boska stwórcza aktywność, wskazana jest bezdeń. Ten negatywny, boski pierwiastek nieokreśloności, w świetle *Teologii systematycznej*, nie pozostawia żadnej nadziei, co do swej podatności na jakiegokolwiek analizy logiczne. Jego „nieobliczalność”, symbolicznie wyrażona w wolności, podkreśla brak kontynuacji pomiędzy Stwórcą i stworzeniem w kontraście do teorii neoplatońskich:

(...) Słowo jest medium stworzenia, dynamicznym duchowym słowem, które zapośrednicza pomiędzy bezgłośną tajemnicą bytowej bezdeni a pełnią konkretnych, zindywidualizowanych, odniesionych do siebie

---

<sup>134</sup> ST I, s. 157–158 (149).

bytów. Stworzenie poprzez Słowo – w przeciwieństwie do procesu emanacji wypracowanego w neoplatonizmie – wskazuje symbolicznie na wolność tworzenia, jak również na wolność stworzeń. Manifestacja gruntu bytu jest duchowa, nie zaś mechaniczna (jak dzieje się to na przykład u Spinozy)<sup>135</sup>.

Płomyk nadziei na uchwycenie choć „cienia” logiki Boga daje trzecie rozumienie Słowa Bożego, zakładające warunki konstrukcyjne ludzkiej jaźni, pozwalające na uchwycenie *logosowego* charakteru kierowanego do niej boskiego przesłania. Jednak, czy np. analiza krytyczna warunków możliwości *a priori* takiej komunikacji przyniosłaby jakikolwiek efekt? Nie wydaje się. Co więcej, zjednoczenie elementu bezdeni i *logosu*, jakie dokonuje się w ramach ekstazy, sugeruje, że jeśli cokolwiek dałoby się zrekonstruować, to raczej logikę objawienia, jako spreparowanego na potrzeby człowieka przez Boga przesłania, a nie logikę „wewnętrzną” Boga:

(...) Słowo jest manifestacją boskiego życia w historii objawienia. Jest to słowo przyjęte przez tych wszystkich, którzy pozostają w objawicielskiej korelacji. Jeśli objawienie nosi nazwę Słowa Bożego, uwydatnia to fakt, że wszelkie objawienie – choćby medium było nader subpersonalne – zwraca się do skupionej w sobie jaźni i musi mieć *logosowy* charakter, by być przez nią przyjęte. Ekstaza objawienia nie jest *a-logosowa* (irracjonalna), jakkolwiek nie jest wytworem ludzkiego rozumu. Jest natchniona, duchowa; jednoczy element bezdeni i *logosu* w manifestacji tajemnicy<sup>136</sup>.

Wreszcie próba opisanie logiki Bożego Logosu na podstawie objawienia finalnego w wydarzeniu Jezusa Chrystusa musi się liczyć

---

<sup>135</sup> ST I, s. 158 (149). Z tego punktu widzenia nie można nazywać Tillicha panteistą. Jego zdaniem, jednym z aspektów nauki o stworzeniu jest podkreślanie nieskończonego dystansu między Stwórcą a stworzeniem, a także zanegowanie jakiegokolwiek udziału stworzenia w substancji stwórczej, z której powstaje. Por. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 97–98.

<sup>136</sup> ST I, s. 158 (149).

z kolejnymi ograniczeniami i postulatami. Finalne objawienie sprowadza się do prezentacji relacji Boga do człowieka. Nie daje dostępu do materiału pozwalającego poddać badaniu całokształt tajemnicy – przebieg i funkcjonowanie wszystkich „wewnętrznych spraw Boga”. To, co można zrobić, to poddać analizie z punktu widzenia logiki osobę Jezusa Chrystusa. Nie można jednak poprzestać na logicznym badaniu mów Mistrza z Nazaretu<sup>137</sup>. Należy przepatrzyć Jego „byt”, którego wyrazem są Jego słowa i czyny. Meandry badań historycznych nad osobą Jezusa Chrystusa nie nastrajają optymistycznie wobec tego typu przedsięwzięcia:

(...) Słowo jest manifestacją boskiego życia w finalnym objawieniu. Słowo jest imieniem Jezusa jako Chrystusa. Logos, zasada wszelkiej boskiej manifestacji, staje się bytem w historii w warunkach egzystencji, objawiając w tej formie podstawową i determinującą relację gruntu bytu do nas – mówiąc symbolicznie „sercem boskiego życia”. Słowo nie jest sumą słów wyrzeczonych przez Jezusa. Jest ono Chrystusowym bytem, którego wyrazem są Jego słowa i czyny. Niemożność utożsamienia Słowa z mową jest tu tak oczywista, że trudno pojąć, jak teologowie, którzy uznają doktryny Wcielenia, mogą podtrzymywać to pomieszczenie<sup>138</sup>.

Podsumowując swoje rozważania nad „Słowem Bożym”, Tillich wyrażenie to uznaje za symbol. Wspólny sens jego wszystkich sześciu znaczeń „Bóg przejawiony” (*God manifest*) wskazuje na tajemnicę boskiej bezdenności, wyrażającą się poprzez boski Logos<sup>139</sup>. Rodzi się pytanie: jak symboliczność języka teologicznego wpływa na logikę dyskursu o Bogu?

<sup>137</sup> Por. S. Szymik, *Logia Jezusa*, w: E. Ziemann (red.), *Encyklopedia katolicka*, X, Krzyszkowski-Lozay, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2004, k. 1303–1305.

<sup>138</sup> ST I, s. 158 (149–150). Za Lutrem „serce Boga” to symbol odwiecznej jedności Boga i człowieka w całej jej głębi. Por. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 125.

<sup>139</sup> Por. ST I, s. 159 (150).



## B. Język

Koncepcja objawienia Tillicha, z wyraźnie zaznaczoną rolą głębi rozumu, narzuca językowi, próbującemu wyrazić doświadczenie Boga, szatę symboliczną. Pojęcie symbolu myśliciel pogranicza stawia w centrum swojej teologicznej doktryny wiedzy<sup>140</sup>. Bez niego niemożliwym jest wyrażenie troski ostatecznej człowieka<sup>141</sup>. W *Pytaniu o Nieuwarunkowane* można odnaleźć stwierdzenie: „Symbol jest językiem religii. Jest to jedyny język, w którym religia może bezpośrednio siebie wyrazić”<sup>142</sup>. Koncepcja symbolu autora ma więc kluczowe znaczenie zarówno dla treści opisu *Całkiem Innego*, jak i dla logiki samego języka, w którym treść ta jest ujęta. Czym jest i jaką rolę w semiotyce protestanckiego teologa pełni symbol? Jak w rzeczywistości przedstawia się relacja symbolu do analogii bytu w jego myśli? Czy można wypowiedzieć o Bogu sensownie choć jedno niesymboliczne zdanie? Co koncepcja języka zawarta w *Teologii systematycznej* mówi o logice systemu?

### 1. Zarys ogólny

Stała troska o adekwatność języka teologicznego w odniesieniu do kultury współczesnej jest jednym z niezaprzeczalnych atutów twórczości Paula Tillicha. Na kartach *Teologii systematycznej* stwierdza on otwarcie swoją inklinację w kierunku pojęć filozoficznych, psychologicznych, teorii socjologicznych i naukowych, kosztem języka biblijnego czy teologii tradycyjnej. Dobór preferowanych form i środków ekspresji podyktowany był przez adresatów jego *magnum opus*, których autor dopatrywał się przede wszystkim w ludziach wykształconych i studentach teologii, niewrażliwych już

---

<sup>140</sup> Por. P. Tillich, *Reply to Interpretation...*, s. 333.

<sup>141</sup> Por. P. Tillich, *Dynamika wiary...*, s. 62.

<sup>142</sup> P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 148.

na dawne formuły teologiczne<sup>143</sup>. Celem nadrzędnym, który przyświecał Tillichowi w tym względzie, było zniwelowanie rozziwu między wiarą a kulturą<sup>144</sup>. W najogólniejszym zarysie teoria języka protestanckiego teologa zawarta w dziele jego życia przedstawia się następująco.

Ludzki język rodzi się w spotkaniu człowieka z rzeczywistością – jest produktem ontologicznej struktury jaźń–świat, na którą zresztą ma dalszy, wyraźny wpływ. Powstaje w ramach aktywności jaźni starającej się uchwycić i kształtować rzeczywistość oraz przekazać efekty swego działania drugiej jaźni<sup>145</sup>. Język wyzwala człowieka od partykularyzmu danej sytuacji i niewoli środowiska. Ów proces wyzwolenia jednostki z zakleszczenia w „tu i teraz” dokonuje się dzięki uniwersaliom<sup>146</sup>. Słowo jest nośnikiem sensu. Możliwe różne spotkania jaźni ze światem przekładają się na różnorodną sensotwórczą moc słów, które ostatecznie budują uniwersum sensu. Struktury

---

<sup>143</sup> Por. ST III, s. 4 (14).

<sup>144</sup> „Ponieważ rozłam między wiarą nieakceptowalną dla kultury a kulturą nieakceptowalną dla wiary nie był dla mnie dopuszczalny, jedyną alternatywą stała się próba interpretacji symboli wiary poprzez wyrazy naszej własnej kultury. Rezultatem tej próby są trzy tomy *Teologii systematycznej*”. ST III, s. 4–5 (14). Takie podejście jest obarczone pewnym ryzykiem. Jeśli kultura danej społeczności w danym okresie traci wrażliwość na treści wiary, możliwości wyjaśnienia symboli wiary za pomocą wytworów tej kultury mogą się kurczyć. Ostatecznie może prowadzić to do zmian akcentów w przeżywanych treściach wiary czy wręcz ograniczonego ich rozumienia, a nawet częściowej zatury. Autor był świadomy tego niebezpieczeństwa. Swoje przedsięwzięcie traktował w kategorii ryzyka. Z drugiej strony był przekonany, że egzystencjalizm sprzyja właściwemu odczytywaniu symboli religijnych. Por. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 193–194.

<sup>145</sup> „Człowiek ma zdolność do (...) komunikacji, ponieważ posiada świat skorelowany z pełni rozwiniętą jaźnią. (...) Człowiek ma język, ponieważ ma świat, i ma świat, ponieważ ma język. I ma jedno i drugie, gdyż w spotkaniu jaźni z jaźnią doświadcza granicy, która zatrzymuje go w jego nieustrukturyzowanym kursowaniu od jednego «tu i teraz» do następnego, cofa go do samego siebie i umożliwia mu patrzeć na napotkaną rzeczywistość jako na świat”. ST III, s. 58 (60).

<sup>146</sup> Por. P. Tillich, *My Search for Absolutes*, A Touchstone Book Published by Simon & Schuster, INC., New York 1967, s. 73.

i normy, według których ten świat znaczeń jest konstruowany naukowo, ujmuje logika i semantyka<sup>147</sup>.

Zdaniem protestanckiego teologa język posiada dwie zasadnicze funkcje: komunikatywną i oznaczeniową<sup>148</sup>. Tillich żadnej z nich bliżej nie określa. Ogranicza się jedynie do ogólnikowych stwierdzeń, w świetle których funkcja komunikatywna wyraża się za pomocą takich środków, jak m.in. dźwięk i gest. Z punktu widzenia logiki, bardziej przypomina to opis funkcji ekspresyjnej znaku. Autor nie wspomina o funkcji znaczeniowej, która jest podstawową rolą znaków językowych. Powinna być ona uwzględniona na pierwszym miejscu, ze względu na koherentność jego teorii znaku i symbolu<sup>149</sup>. Proces komunikacji autor definiuje jako „wzajemną partycypację w uniwersum sensów”<sup>150</sup>. Założeniem pełnej komunikacji jest połączenie obu wcześniej wymienionych przez niego funkcji języka.

Język ma kluczowe znaczenie dla wszystkich aspektów kultury człowieka – dla jego wysiłków technicznych, poznawczych, politycznych, estetycznych, etycznych i religijnych. Tillich wymienia pięć jego form, nie stosując przy tym jednego kryterium ich wyłaniania. Nawiązując do Heideggera, mówi o języku posługującym się kategoriami „bycia pod ręką” oraz „bycia w egzystencji”, następnie o języku religijnym, poetyckim i naukowym. Pierwsza forma wyraża techniczne podejście człowieka do rzeczywistości, skoncentrowane na możliwościach manipulacji nią dla osiągnięcia określonych celów.

---

<sup>147</sup> Por. ST III, s. 69 (69). Postrzeganie przez Tillicha logiki i semantyki za naukowe ujęcie struktur i norm, za pomocą których tworzone jest uniwersum sensu, może świadczyć o braku wycucia logicznego – choćby o bagatelizowaniu przez autora trójpodziału dziedzin logiki.

<sup>148</sup> „Język komunikuje i oznacza”/ „Language communicates and denotes”. ST III, s. 58 (60). Problematyczność określeń funkcji języka i znaku z perspektywy logicznej ukazana została w punkcie dotyczącym słowa w poprzednim paragrafie. Krytyka tam przedstawiona zachowuje tutaj swą moc.

<sup>149</sup> Por. W. L. Rowe, *Religious Symbols and God. A Philosophical Study of Tillich's Theology*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1968, s. 102–103.

<sup>150</sup> ST III, s. 58 (60).

Dругa odpowiada poznawczej relacji człowieka ze światem. Język religijny można określić jako zespół symboli i mitów oraz zasad posługiwania się nimi. Podobny charakter wykazuje język poetycki – z natury swojej również symboliczny. Jego symbole jednak wyrażają odmienną „jakość” spotkania człowieka z rzeczywistością. Ostatnia forma to język sztuczny, podporządkowany metodologicznym poszukiwaniom prawdy empirycznej<sup>151</sup>.

Przepaść pomiędzy rzeczywistością a uniwersum sensu jest źródłem licznych dwuznaczności języka<sup>152</sup>. Jak można się domyśleć, znikają one w warunkach teonomii. Wówczas język częściowo wyzwala się ze schematu podmiotowo-przedmiotowego. Zachodzą w jego użyciu chwile unii mówiącego z tym, o czym mówi. Autor określa je aktami „lingwistycznej autotranscendencji”. Pojawiające się w ich ramach słowa są nośnikami Ducha, wyrażającymi „wzniosłość życia”, przekraczającą strukturę podmiotowo-przedmiotową. Tak powstają symbole zdolne do przełamania dwuznaczności języka. W ten sposób ludzkie słowo określone przez Ducha staje się Słowem Bożym<sup>153</sup>.

## 2. Symbol

Greckie wyrażenie *symbolon* oznacza „współ-okruch”, a czasownik *sym-ballein* „rzucać razem”, „zgromadzić”, „połączyć”. W starożytności symbol stanowiła rzecz przełamana na dwie części, należące do dwóch różnych osób. Posiadanie jednej z części było dowodem zawarcia paktu, kontraktu, unii z posiadaczem części

<sup>151</sup> Por. ST III, s. 59–60 (61).

<sup>152</sup> Autor wspomina takie napięcia biegunowe, jak: ubóstwo pośród bogactwa, szczególność w uniwersalności, umożliwianie i przeszkadzanie, podatność na ekspresję i zniekształcenia. Wspomina również o nieokreśloności i manipulacjach dotyczących języka. Ten fragment wykładu *Teologii systematycznej* jest mało klarowny. Trudno nawet w sposób jednoznaczny określić liczbę i nazwy zaznaczanych dwuznaczności. Por. ST III, s. 69–70; 253–255 (69–70; 227–228).

<sup>153</sup> Por. ST III, s. 253–254 (227).

drugiej. Był to znak rozpoznawczy. We współczesnej filozofii religii symbol zaliczany jest do szeroko rozumianej rodziny znaków. Jest to więc znak (przedmiot, słowo, gest, osoba, wydarzenie) pojęciowo odnoszący się do innej rzeczywistości, którą reprezentuje. Jako taki jest wydarzeniem komunikacji<sup>154</sup>.

Tillich dzieli współczesne mu teorie symbolu religijnego na dwie grupy: negatywne i pozytywne. Do pierwszej zalicza teorie psychologiczne (Friedrich Nietzsche, Zygmunt Freud) i socjologiczne (Karl Marks). Odmawiają one symbolom odniesienia do rzeczywistości rzeczowej, przyznając odniesienie do bycia. Do drugiej grupy podciąga teorię morfologiczno-kulturową (Oswald Spengler), krytyczno-idealistyczną (Ernst Cassirer) oraz realizm transcendentny, za którym się opowiada. W świetle tej teorii symbol dotyczy Nieuwarunkowanego Transcendensu, źródła bycia i sensu, przekraczającego bycie samo w sobie i dla nas<sup>155</sup>.

W teologii Paula Tillicha symbolem wydaje się być wszystko. Jest nim Chrystus, Jego krzyż i zmartwychwstanie. Za trzy główne symbole religijne uchodzą Duch Boży, królestwo Boże i Życie Wieczne. Są nimi stworzenie, upadek i zbawienie. Ojciec, Syn i Duch to symbole trynitarne. Kluczowe określenia występujące w *Teologii systematycznej*, takie jak „grunt bytu” i „moc bytu”, są wyrażeniami symbolicznymi dla określenia samobytu. W jaki sposób teolog konstruuje pojęcie ujmujące tak szerokie spektrum znaczeniowe?

#### a) Definicja symbolu religijnego

Proste objaśnienie symbolu (*symbol*) na podstawie tekstu *Teologii systematycznej* stanowi pewien problem. Autor nie podaje na kartach

---

<sup>154</sup> Por. J. A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Biblos, Tarnów 1994, s. 115–117; P. Parusel, *Symbol*, w: H. Waldenfels (red.), *Leksykon religii*, Verbinum, Warszawa 1997, s. 446; M. Rusecki, *Symbol*, w: LTF, s. 1153–1154.

<sup>155</sup> Por. G. F. McLean, *Symbol and Analogy...*, s. 148–149; Por. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 161–172.

swego *magnum opus* jego krótkiej definicji klasycznej. Ze względu na zamieszanie pojęciowe panujące na tym polu w połowie XX wieku<sup>156</sup>, decyduje się na opis, który można by traktować jako definicję regulującą, określającą znaczenie definiowanego wyrażenia syntetycznie<sup>157</sup>. Wychodzi od różnicy zachodzącej między symbolem a znakiem (*sign*)<sup>158</sup>. Kluczową kategorią jest tu kategoria „uczestnictwa” (*participation*)<sup>159</sup>. Symbol jest znakiem uczestniczącym w rzeczywistości tego, co oznacza<sup>160</sup>. Znak niebędący symbolem

<sup>156</sup> Por. P. Tillich, *Dynamika wiary...*, s. 62; P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 135; 148–149.

<sup>157</sup> Por. T. Kwiatkowski, *Logika ogólna...*, s. 101. Przy czym, aby była to definicja równościowa, należy założyć, że symbol jest znakiem. Bez tego założenia możliwe, że chodziłoby o definicję nierównościową, abstrakcyjną, przez postulaty.

<sup>158</sup> Próbując zrekonstruować na podstawie tekstu *Teologii systematycznej* definicję klasyczną symbolu, należy postawić pytanie: czy dla Tillicha jest on znakiem? Wielokrotne rozpoczynanie wypowiedzi na temat symbolu od jaskrawego przeciwstawienia go znakowi oraz interpretacje myśli teologa z pozycji bliskich logice (Rowe) sugerowałyby, że nie. Niektórzy komentatorzy powstrzymują się od rozstrzygnięcia tej kwestii, określając już szczegółowy przypadek symbolu religijnego u Tillicha jako jednostkę/istotę (*entity*) (czy to będzie pojęcie metafizyczne, wyrażenie liturgiczne, przedmiot sakramentalny, czy cokolwiek) która desygnuje Boga i/lub samobyt. Por. L. S. Ford, *The Three Strands of Tillich's Theory of Religious Symbols*, „The Journal of Religion” 46 (1966) nr 1, s. 106. Biorąc jednak pod uwagę zamiłowanie autora do antyku i definicji etymologicznych, specyfikę jego retoryki (skłonności do stosowania przesadni), małe wyrobienie logiczne w porównaniu z dużymi zasługami na polu filozofii religii, należałoby odpowiedzieć, że tak – symbol w rozumieniu Tillicha jest znakiem. To stanowisko zostało przyjęte w niniejszej pracy. Znajduje ono potwierdzenie u Weigela, który dyskutował z Tillichem nad symbolem. Sam Tillich zdaje się wykazywać takie rozumienie w eseju *Racja bytu i znaczenie symboli religijnych*. Por. G. Weigel, *Myth, Symbol, and Analogy...*, s. 189; P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 148.

<sup>159</sup> P. Tillich, *Reply to Interpretation...*, s. 334–335.

<sup>160</sup> W *Dynamice wiary* jest to druga z sześciu cech charakterystycznych symbolu. Pozostałe pięć to: niezastępowalność na zasadzie konwencji, otwieranie zakrytych przed człowiekiem wymiarów rzeczywistości, otwieranie człowieka na otwarte przez symbol wymiary rzeczywistości, niemożność bycia wymyślonym, rodzenie się i giniecie. Por. P. Tillich, *Dynamika wiary...*, s. 62–63.

jedynie odsyła „poza siebie” do rzeczywistości, w której sam nie uczestniczy<sup>161</sup>. Innymi słowy, odsyłanie „poza siebie” jest warunkiem koniecznym zarówno dla znaku, jak i dla symbolu, ale niewystarczającym w drugim przypadku<sup>162</sup>. Symbol dodatkowo musi uczestniczyć w rzeczywistości, na którą wskazuje:

Szczególny nacisk trzeba położyć na rozumienie, że symbol i znak są czymś różnym; podczas gdy znak nie pozostaje w żadnym koniecznym związku z tym, na co wskazuje, symbol uczestniczy w rzeczywistości tego, co oznacza<sup>163</sup>.

---

<sup>161</sup> Por. W. L. Rowe, *Religious Symbols and God...*, s. 98. Rowe oddziela radykalnie znak od symbolu, bazując na dosłownym odczytaniu wypowiedzi Tillicha. W konsekwencji popada w wiele niepotrzebnych dywagacji. Generalnie, praca Rowe'a zawiera liczne, cenne analizy, dotyczące Tillichowskich pojęć Boga i symbolu religijnego, dokonywane z perspektywy logicznej. Niestety, zdarza się autorowi tych badań zbyt mocno przyłgnąć do literalnej warstwy tekstów protestanckiego teologa, bagatelizując ich właściwy sens. Może to mieć związek z zupełnym zignorowaniem typu odbiorcy, do którego Tillich adresował swoje prace. Rowe uparcie rozpatruje ich fragmenty z pozycji wyimaginowanego człowieka prostej wiary.

<sup>162</sup> Por. W. L. Rowe, *Religious Symbols and God...*, s. 109.

<sup>163</sup> ST I, s. 239 (221). Z uwagi na powszechną, fatalną w skutkach tendencję do stosowania określenia „symbol” zarówno do symboli właściwych, jak i zwykłych znaków (zwłaszcza przez środowisko matematyków), w *Pytaniu o Nieuwarunkowane* Tillich proponuje pewne uściślenie. Sugeruje, by za Randallem pierwszą grupę nazwać „symbolami reprezentatywnymi”, drugą zaś „symbolami dyskursywnymi”. Symbole reprezentatywne wykazują następujące cechy: wskazują poza siebie; uczestniczą w rzeczywistości, na którą wskazują; nie są dowolnie wymyślane, lecz „rodzą się” i „giną”; otwierają nowe wymiary rzeczywistości przed duchem ludzkim i ducha ludzkiego na nie. Inny zestaw ich cech podawany przez autora obejmuje: niewłaściwość, naoczność, posiadanie własnej mocy, uznanie. Ich źródłem jest religia, poezja, sztuka, ale również historia i życie wspólnotowe. Symbolami dyskursywnymi są m.in. znaki matematyczne i logiczne. Jest to wyraźne potwierdzenie zakładania przez protestanckiego teologa fundamentalnej różnicy zachodzącej pomiędzy symbolem religijnym a logicznym. Por. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 136–137; 148–151; 158–159.

Uczestnictwo, tak istotne dla protestanckiego teologa, realizuje się na poziomie bytu oraz myśli. Stąd wyłania się bardziej precyzyjna i częściej stosowana w jego twórczości definicja symbolu: to znak reprezentujący moc i sens rzeczywistości, którą oznacza i w której uczestniczy. Uwzględnia ona podstawową funkcję symbolu u Tillicha – reprezentowanie czegoś, czym się nie jest, ale w zamian czego jest się obecnym i w mocy czego się uczestniczy<sup>164</sup>. Na podstawie *Pytania o Nieuwarunkowane* definicję tę można jeszcze uprościć. Symbol to znak uczestniczący w mocy i sensie tego, co oznacza<sup>165</sup>. W języku religijnym rzeczywistość, o którą docelowo chodzi, stanowi *sacrum*<sup>166</sup>. Stąd symbol religijny (*religious symbol*) to znak uczestniczący w mocy i sensie boskości (*the divine*), na którą wskazuje<sup>167</sup>,

<sup>164</sup> Por. ST II, s. 9 (16). Moc, o której mowa w definicji, nie ma wydzźwięku bytowego, lecz znaczeniowy, podobnie jak sens/znaczenie (*meaning*). Jest to pokłosie myśli Rilkego i Schellinga. Dla Tillicha znaczenie to odpowiedniość zachodząca pomiędzy duchem ludzkim a rzeczywistością. Teolog nie mówi o bycie jako takim, ale uchwyconym przez człowieka. Ten element subiektywności będzie ciężył nad koncepcją symbolu. Por. G. F. McLean, *Symbol and Analogy...*, s. 147–148; 152; 163.

<sup>165</sup> Por. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 136. Stąd niektórzy nazywają symbole Tillicha „wskaznikami” (*pointers*), ponieważ nie tyle wyrażają treść, co wskazują kierunek, w który należy spoglądać. Por. G. Tavard, *Christology as Symbol*, w: T. A. O’Meara, C. D. Weisser (red.), *Paul Tillich in Catholic Thought*, The Priory Press, Dubuque 1964, s. 209.

<sup>166</sup> Por. M. Napadło, *Pytanie o Boga...*, s. 106–112.

<sup>167</sup> Por. ST I, s. 239 (221). W eseju *Symbol religijny* określane są one jako „unaocznienie tego, co bezwarunkowo przekracza sferę naoczności, tego, do czego akt religijny ostatecznie się odnosi, Nieuwarunkowanego Transcendensu. (...) Są one w warstwie podstawowej przedmiotowymi reprezentantami Nieuwarunkowanego Transcendensu oraz relacji wobec niego, w pozostałych zaś warstwach – unaocznieniami należących do owej pierwszej warstwy symboli”. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 160–161. Wspomniane warstwy wiążą się z rodzajami symboli religijnych. Do warstwy pierwszej (podstawowej lub ugruntowującej) Tillich zalicza przedmiotowe (właściwe) symbole religijne. Chodzi o trzy grupy symboli: samego „Boga”, określenia Bożej istoty, atrybutów i działań oraz święte obiekty naturalne i historyczne. Warstwę drugą (ugruntowaną) tworzą symbole wskazujące. Dzielą się one na dwie grupy: symbole religijnego działania (np. gesty kultowe) oraz religijnego oglądu (np. symbole plastyczne). Religijne symbole



a z perspektywy egzystencjalnej to znak uczestniczący w samobycie, który jest naszą troską ostateczną<sup>168</sup>.

Słabością Tillichowskiej definicji symbolu jest to, że zawarte w niej kluczowe pojęcie uczestnictwa czy partycypacji jest trudne do jednoznacznego określenia. Dzieje się tak z powodu licznych

---

wskazujące, zdaniem autora, są osłabionymi symbolami przedmiotowymi trzeciej grupy. W innym artykule (*Istota języka religijnego*) Tillich wyróżnia warstwę transcendentną i immanentną symbolu religijnego. Do pierwszej zalicza słowo „Bóg” jako symbol podstawowy, Jego atrybuty (miłość, miłosierdzie, moc, wszechwiedzę, wszechobecność, wszechmoc) oraz Jego działanie (stworzenie, odkupienie, eschaton). Warstwa immanentna dotyczy objawienia się Boga w przestrzeni i czasie. Obejmuje pierwiastek wcielenia oraz pierwiastek sakramentalny. Trzeci możliwy podział symboli religijnych dokonany przez myśliciela pogranicza (esej *Racja bytu i znaczenie symboli religijnych*) to podział na symbole religijne pierwotne i wtórne. Pierwotne mają wskazywać na transcendentną podstawę bycia wszystkich symboli religijnych i mają trzy poziomy. Na pierwszym z nich symbole religijne próbują ująć Nieuwarunkowany Transcendens przez *via eminentiae*. Na drugim transcendencia zostaje zderzona z kategoriami przestrzeni, czasu, substancji i przyczynowości dla oddania Boga żywego i Jego działania – stworzenia, opatrności, wcielenia i wypełnienia. Poziom trzeci symboli religijnych odpowiada za ujęcie bóstwa po wcieleniu w warunkach skończoności. Wtórne symbole religijne to przełożenie symboli pierwotnych na język przypowieści czy poetyckich metafor oraz takie elementy, jak: boskie światło, święty olej, święta woda. Zdaniem autora, poszczególne symbole religijne mogą przemieszczać się pomiędzy poziomami, a te mogą się wzajemnie przenikać. Por. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 141–145, 154–155, 172–177. Trzeba zauważyć, że mimo podobieństw klasyfikacje symboli religijnych dokonywane w różnych okresach twórczości przez Tillicha różnią się między sobą. Nie będąc w pełni komplementarne, obniżają poziom spójności jego teorii symbolu religijnego. Wypada je traktować łącznie, w ramach jednego procesu rozwoju myśli symbolicznej autora. Por. M. Napadło, *Pytanie o Boga...*, s. 99. Nie rozwiewa to jednak wszystkich wątpliwości. Biorąc pod uwagę układ chronologiczny, za ostatnie słowo autora w ramach esejów zamieszczonych w *Pytaniu o Nieuwarunkowane* należy uznać analizy pochodzące z *Racji bytu i znaczenia symboli religijnych* (1961), przed tymi z *Istoty języka religijnego* (1959) i *Symbolu religijnego* (1930).

<sup>168</sup> Por. W. L. Rowe, *Religious Symbols and God...*, s. 129, 140–141. Należy przyznać, że jest to nader odważna definicja, uwzględniając, że jej autorem jest teolog protestancki. Por. G. F. McLean, *Symbol and Analogy...*, s. 146.

odwołań autora zarówno do myśli Platona, neoplatoników jak i przedstawicieli mistycyzmu. Sam Ford wymienia przynajmniej pięć możliwych znaczeń partycypacji (przyczynowa, inkluzywna, receptywna, środowiskowa i istotowa), sugerując, że dwa ostatnie mogą odnosić się do wizji partycypacji symbolicznej autora *Teologii systematycznej*. Partycypacja środowiskowa wskazuje na zakorzenie symbolu (jego pełnej konotacji) w jego otoczeniu. Pełne zrozumienie treści symbolicznej zależne jest od usytuowania określonego symbolu w olbrzymiej sieci znaczeń. O jego bogactwie znaczeniowym decyduje kontekst. Długotrwałe trwanie konkretnego znaku symbolicznego w określonym miejscu i „zarastanie” siecią połączeń znaczeniowych, czyni go elementem nie do zastąpienia. Partycypacja istotowa odpowiada za relację między tym, co szczególne a uniwersalne. Można ją rozumieć po platońsku. U Tillicha występuje „ciche” przejście od partycypacji środowiskowej do istotowej, jakkolwiek do teorii symbolu właściwie stosowałaby się ta ostatnia. Opiera się ona na wewnętrznym podobieństwie (własność, cecha) elementu oznaczanego i oznaczającego, ma więc charakter ontologiczny<sup>169</sup>. Nie chodzi jednak o strukturalne podobieństwo ani podobieństwo w podejściu człowieka do symbolu i rzeczywistości symbolizowanej<sup>170</sup>.

Jeśli podąża się konsekwentnie za tezą o genezie teorii symbolu w spotkaniu ze sztuką, należy uwzględnić jeszcze partycypację w rozumieniu fenomenologicznym, jako współdzielenie świadomości z tym, dla kogo symbol jest oczywisty – na zasadzie udziału w świadomości artysty, w której zrodziła się oglądana później wizja. W przypadku symboli religijnych chodziłoby o udział w świadomości człowieka autentycznie religijnego, zdolnego do tego, by stanąć twarzą w twarz z wymiarem głębi (np. mistyka, odbiorcy pierwotnego objawienia). Ten rodzaj partycypacji można nazwać „partycypacją przez świadomość”. Istnieją poważne przesłanki, by sądzić,

---

<sup>169</sup> Por. L. S. Ford, *The Three Strands...*, s. 119–123.

<sup>170</sup> Por. W. L. Rowe, *Religious Symbols and God...*, s. 112–116.

że koncepcja symbolu religijnego Tillicha jest zależna od teorii sztuki Schellinga. Oznacza to, że pojęcie partycypacji należy czytać właśnie w estetycznym duchu romantycznym – symbol partycypuje w rzeczywistości subiektywnej świadomości, która go stworzyła<sup>171</sup>. Prócz wpływów Schellinga na koncepcję symbolu Tillicha wpływ miała również idea nowego realizmu Johanna Gottlieba Fichtego i Johanna Wolfganga von Goethego<sup>172</sup>.

Możliwe, że chodzi o pewną syntezę partycypacji istotowej i partycypacji przez świadomość o charakterze jeszcze bardziej mistycznym (estetyczno-ekstатыcznym?), rodzącą się w spotkaniu z tajemnicą, która przejawia się w konstelacji objawieniowej. Powodowałoby to zatrzymywanie w sobie przez symbol pewnej zmanifestowanej mocy objawieniowej<sup>173</sup>. Problem się pogłębia, ponieważ trudno opisać relację partycypacji w sposób, który pozwalałby na faktyczną separację znaków od symboli, co przecież postuluje Tillich. Jego wizja symbolu pozostaje więc rozmyta<sup>174</sup>.

Z punktu widzenia logiki problematyczna jest również relacja „odsyłania” (*pointing to*) zawarta w koncepcji symbolu Tillicha. Wydaje się, że autor *Teologii systematycznej* pojmuje odsyłanie obserwatora przez symbol poza siebie na zasadzie oznaczania (*refering*) obciążonego partykularnym kontekstem, w przeciwieństwie do znaczenia (*signifying*) wolnego od uwarunkowań kontekstualnych. Tego typu teoria oznaczania jest nie do utrzymania przy zastosowaniach symbolu pożądanym przez protestanckiego teologa. Spójna teoria znaków i symboli domaga się jej opracowania w pierwszym rzędzie w oparciu o znaczenie (*signifying*). W przeciwnym

---

<sup>171</sup> Por. D. R. Weisbaker, *Aesthetic Elements in Tillich's Theory of Symbol*, w: J. J. Carey (red.), *Kairos and Logos. Studies in the Roots and Implications of Tillich's Theology*, Mercer University Press, Macon 1984, s. 242–244, 249–250, 256–259.

<sup>172</sup> Por. G. F. McLean, *Symbol and Analogy...*, s. 148.

<sup>173</sup> Por. G. Tavard, *Christology as Symbol...*, s. 209–210; Por. P. Tillich, *An Afterword: Appreciation and Reply*, w: T. A. O'Meara, C. D. Weissner (red.), *Paul Tillich in Catholic Thought*, The Priory Press, Dubuque 1964, s. 303.

<sup>174</sup> Por. W. L. Rowe, *Religious Symbols and God...*, s. 118–119.

razie zachodzi niebezpieczeństwo utożsamiania nazw ogólnych z nazwami własnymi oraz niestabilności znaczeń nazw ogólnych w różnych kontekstach. Otwartym też pozostaje pytanie o znaczenie funktorów logicznych. Źródłem problemu jest zauważalna tendencja do utożsamiania przez protestanckiego teologa znaczenia słowa z tym, na co ono wskazuje<sup>175</sup>.

#### b) Materia symboliczna

Co jest potrzebne, zdaniem Tillicha, do powstania symbolu religijnego? Konieczne są dwa elementy: materiał i korelacja<sup>176</sup>. Podobnie jak w wypadku mediów objawienia, materiałem konstytuującym symbol religijny może być każdy fragment rzeczywistości<sup>177</sup>. Wskazane jest jednak, by materia symbolu posiadała pewne predyspozycje – jakieś naturalne podobieństwo z symboliczną treścią, którą ma wyrażać<sup>178</sup>. W momencie podjęcia funkcji symbolicznej to, czym jest dana rzecz, zostaje jednocześnie potwierdzone jak i zaprzeczone:

Symbol religijny używa materiału zwykłego doświadczenia w ramach mówienia o Bogu, w taki jednak sposób, że zwykły sens używanego materiału jest zarówno afirmowany, jak i negowany. Każdy symbol religijny neguje siebie w swoim dosłownym sensie, ale potwierdza siebie w swym

---

<sup>175</sup> W takim układzie słowo „biurko” jest znakiem odsyłającym do pojedynczego desygnatu – konkretnego mebla biurowego, znajdującego się w konkretnym miejscu, zamiast po prostu przywoływać znaczenie, tj. sposób rozumienia nazwy „biurko” w danym języku. Por. W. L. Rowe, *Religious Symbols and God...*, s. 102–107.

<sup>176</sup> McLean wymienia trzy elementy składowe symbolu u Tillicha: znaczenie symboliczne, element obiektywny – naturalną rzeczywistość symbolu (materia) oraz element subiektywny – symboliczną moc (korelacja). Por. G. F. McLean, *Symbol and Analogy...*, s. 149–150.

<sup>177</sup> Por. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 153.

<sup>178</sup> Np. woda, posiadająca naturalną własność oczyszczania, jako materia symboliczna chrztu. Jednak są symbole, co do których ten wymóg „obiektywizujący” się nie odnosi, np. nazwa „Bóg”. Por. G. F. McLean, *Symbol and Analogy...*, s. 149; 162.

sensie autotranscendującym. Nie jest znakiem wskazującym na coś, z czym nie ma żadnego wewnętrznego powiązania. Reprezentuje moc i sens tego, co jest symbolizowane, poprzez uczestnictwo<sup>179</sup>.

Konfirmacja dotyczy sensu pozwalającego na przekroczenie znaczenia dosłownego, które z kolei podlega zanegowaniu<sup>180</sup>. Zakłada to w pierwszym rzędzie pewną dialektykę afirmacji i negacji, jako teorię fundującą symbol religijny, w drugim – istnienie pewnej własności wspólnej pomiędzy danym fragmentem rzeczywistości, stanowiącym materiał symbolu a rzeczywistością, mającą być przezeń symbolizowaną. Domaga się tego „uczestnictwo” – własność kluczowa symbolu. Wskazuje to na przenikanie się w *Teologii systematycznej* różnych koncepcji teorii symbolu religijnego<sup>181</sup>.

Z materialnym wymiarem symbolu wiąże się pewna specyficzna własność. W przekonaniu niemieckiego teologa symbole religijne

---

<sup>179</sup> ST II, s. 9 (16).

<sup>180</sup> To, że potwierdzenie i negacja dotyczą różnych składowych symbolu, zabezpiecza go przed generowaniem sprzeczności logicznych na poziomie języka naturalnego. Jeden ze wchodzących w konflikt w warunkach skończoności elementów wskazuje poza siebie, w wymiar, gdzie konflikt ten zostaje rozwiązany. Przypomina to nieco koncepcję paradoksu Tillicha. Teoria dialektycznej afirmacji i negacji jest pochodną pojęcia biegunowości, służącego niejednoznacznym wypowiedziom o Bogu. Początkowo była utożsamiana przez protestanckiego teologa z paradoksem. Od 1922 roku Tillich oddzielił w swej refleksji symbol od paradoksu. Większość funkcji przypisywanych wcześniej paradoksowi powierzył symbolowi, zawężając użycie paradoksu jedynie do chrystologii. Dialektyka afirmacji i negacji stała się dla niego podstawowym narzędziem transformacji pojęć filozoficznych na symbole użyteczne w teologii. Por. L. S. Ford, *The Three Strands...*, s. 110–112. Biorąc pod uwagę subiektywny aspekt narodzin symbolu, dialektyka ta pociąga za sobą nieuchronnie trudności. Por. G. F. McLean, *Symbol and Analogy...*, s. 164, 170.

<sup>181</sup> Ford rozróżnia trzy alternatywne i rywalizujące ze sobą teorie dotyczące natury symbolu obecne w tekstach Tillicha: dialektykę afirmacji i negacji, metaforę transparentności medium symbolicznego oraz teorię partycypacji. Zdaniem Forda, teorie te pojawiają się u Tillicha pojedynczo, jak i równocześnie, w różnych konstelacjach, byle tylko sprostać metafizycznym i religijnym funkcjom, jakimi autor *Teologii systematycznej* obarczył symbol. Nie są one jednak ze sobą w pełni spójne. Por. L. S. Ford, *The Three Strands...*, s. 106, 116.

są „obosieczne” (*double-edged*). Niebezpieczeństwo ich dwustronności wywodzi się z ich mediacyjnej roli pomiędzy skończonością a nieskończonością. Fragment rzeczywistości, służący jako materiał symboliczny, z konieczności jest elementem skończonym. Odsyła zaś do rzeczywistości boskiej, nierozdzielnie kojarzonej z nieskończonością. Obsługując relację dwustronną, strąca nieskończoność w skończoność, a skończoność wywyższa do poziomu nieskończoności. Uzdalnia *sacrum* do przyjęcia tego, co ludzkie, a człowieka do partycypacji w *sacrum*<sup>182</sup>.

Ta myśl Tillicha wydaje się wątpliwa, zarówno z punktu widzenia logiki, jak i teologii. Od strony logicznej wydaje się, że autor *Teologii systematycznej* zakłada symetryczność relacji między materiałem symbolicznym a rzeczywistością symbolizowaną, jednak nie uwzględnia jej przechodniości, o którą dopomina się całościowa wizja zakładająca istnienie użytkownika, którego symbol odsyła do boskiego rzeczywistości. W ujęciu całościowym nie powinno dojść do „pomieszania” skończoności z nieskończonością, poza wypadkiem błędów percepcji po stronie człowieka<sup>183</sup>.

Zastrzeżenie teologiczne wiąże się z funkcją „otwierającą” symboli, czyniącą je narzędziami zdobywania wiedzy<sup>184</sup>. Symbole otwierają przed człowiekiem poziomy czy przestrzenie rzeczywistości niedostępne dla niego na innej drodze. Dając mu do nich dostęp, uzdalniają go zarazem do ich percepcji – otwierają jego samego

<sup>182</sup> Por. ST I, s. 240 (222).

<sup>183</sup> Por. B. Stanosz, *Teoria relacji*, w: MEL, s. 316–318. Możliwe, że w tym momencie Tillich stosuje metaforę transparentności medium. Pisząc o przenikaniu się niejako nieskończoności ze skończonością, mógł mieć na myśli sytuację, w której Nieuwarunkowane „prześwieca” przez medium (Ford posługuje się alegorią szklanej szyby). Transparentność (przeźroczystość) kojarzy się z wolnością od egzystencjalnego zniekształcenia, negacją medium jako rzeczywistości ostatecznej. Por. L. S. Ford, *The Three Strands...*, s. 110–115.

<sup>184</sup> U McLeana to druga obok podstawowej i zarazem ostanía funkcja symbolu. Nie chodzi tu jednak o dostarczanie wiedzy obiektywnej. Por. G. F. McLean, *Symbol and Analogy...*, s. 152–153.

na przekazywane przez nie treści; komunikując pewną głębię rzeczywistości, apelują do jego głębi i pobudzają ją<sup>185</sup>. Najlepszą ilustracją tego procesu jest fenomen sztuki – przykłady twórczej działalności artystycznej i jej oddziaływania na odbiorcę. Proces twórczy to wyłanianie nowej formy z nowym ładunkiem znaczeniowym, który wskazuje na uprzedni zamysł artysty. Ładunek ten przekracza poziom znaczenia rzeczywistości wcześniejszej – sprzed aktu twórczego. Może on być odkryty przez odbiorcę sztuki, przy czym sam proces odbioru przemienia go wewnątrznie<sup>186</sup>. Intuicja Tillicha w tym względzie jest słuszna. W historii filozofii religii nie brakowało teorii wskazujących na braki empiryzmu, przekonująco uzasadniających, że świat jest bogatszy niż wykazują to aktualne ludzkie zdolności jego percepcji, analizy i wypowiedzi<sup>187</sup>. Czy jest

---

<sup>185</sup> Symbole są wytwarzane, aby wyrazić poczucie głębi obecne w świadomości człowieka. Chodzi o relację podobną do zachodzącej między cudem a ekstazą w konstelacji objawieniowej. Jako działające zgodnie z logosową strukturą umysłu i rzeczywistości, symbole religijne są racjonalne. Rozum może badać ich znaczenie i wzajemne powiązania. Por. Por. G. F. McLean, *Symbol and Analogy...*, s. 175. Por. G. Tvard, *Christology as Symbol...*, s. 210; D. R. Weisbaker, *Aesthetic Elements...*, s. 250; P. Tillich, *Dynamika wiary...*, s. 63; P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 138–139, 150.

<sup>186</sup> Koncepcja procesu „symbolicznej transformacji” narodziła się więc u Tillicha w spotkaniu ze sztuką. To ona była dla niego pierwszym procesem transformacji, dostarczającym ludzkiej świadomości wyrazów dla głębszych poziomów znaczeń, a ostatecznie dla najdonioślejszego elementu w świadomości człowieka. Jej produktem końcowym była partycypacja człowieka w sferze, która transcenduje skończoną, daną rzeczywistość. W swej autobiografii Tillich przyznaje, że jego zetknięcie się ze sztuką (szczególnie Botticellego) miało ogromny wpływ na wypracowywane później przez niego kluczowe kategorie filozofii religii, m.in. teorię objawienia. Por. L. S. Ford, *The Three Strands...*, s. 116; P. Tillich, *On The Boundary...*, s. 24–30; D. R. Weisbaker, *Aesthetic Elements...*, s. 244, 246; P. Tillich, *Dynamika wiary...*, s. 63.

<sup>187</sup> Jako przykład można podać teorię języka religijnego Ramseya, opartą o formułę poszerzonego empiryzmu i doświadczenia „więcej”. Jednym z argumentów za nią przemawiających jest również zjawisko sztuki. Por. J. A. Kłoczowski, *Między samotnością...*, s. 112–115.

to jednak równoznaczne z tym, że wszystkie wypowiedzi o *sacrum* muszą mieć charakter symboliczny? Język poetycki, który jest również językiem symbolicznym, o sile ekspresji porównywalnej z tą przynależną sztukom plastycznym, nie będzie przecież właściwym narzędziem w sporze filozoficznym<sup>188</sup>.

Zastrzeżenie od strony teologicznej budzi również deklaracja otwierania tego, co boskie na człowieczeństwo przez symbol, sugerująca władzę symbolu nad Bogiem. Pewne wyjaśnienie daje spojrzenie na tę wypowiedź w świetle nauki protestanckiego teologa o upadku. Mówi on, że stan egzystencjalny jest antytezą pomiędzy stanem esencjalnym, w którym wszystko było zjednoczone z Bogiem, a stanem eschatologicznym, kiedy jedność ta zostanie przywrócona w nowej syntezie. Koncepcję tę Tillich zapożyczył od późnego Schellinga i Kierkegaarda<sup>189</sup>. W wątpliwej wypowiedzi chodziłoby więc o proces powrotu rzeczywistości do jedności z Bogiem, zachodzący już na poziomie symbolicznym. Element głębi, znamionujący Boga oraz cechujący byty egzystujące i umożliwiający im stanie się Jego symbolami, który zdaje się być zasadą spotkania nieskończoności ze skończonością, jawi się jako element panteistyczny w systemie protestanckiego teologa. Nie oznacza to, że cały system jest panteistyczny, ale że występują w nim tego typu tendencje. Są one jednak równoważone przez metafizyczny i dialektyczny realizm Tillicha. Niepohamowany rozwój panteistycznego motywu w systemie blokuje m.in. jego koncepcja upadku. W konsekwencji nie wszystko jest symbolem Boga<sup>190</sup>.

### c) Korelacja symboliczna

Korelacja symboliczna to współzależność zachodząca pomiędzy danym fragmentem rzeczywistości a grupą ludzi, uznającą go

---

<sup>188</sup> Por. L. S. Ford, *The Three Strands...*, s. 117.

<sup>189</sup> Por. G. F. McLean, *Symbol and Analogy...*, s. 171.

<sup>190</sup> Por. G. F. McLean, *Symbol and Analogy...*, s. 178.



za znak reprezentujący moc i sens rzeczywistości transcendentnej. W zasadzie to relacja do relacji. Decyduje ona o narodzinach, zmianie i śmierci symboli religijnych. Jak sam Tillich sugeruje, nauka dotycząca tych procesów zrodziła się z doświadczenia śmierci wielu symboli katolickich w ramach protestantyzmu<sup>191</sup>.

Zasadniczo za źródło symboli funkcjonujących w ludzkiej kulturze autor uznaje kolektywną nieświadomość. Jest to wpływ psychoanalizy w wydaniu Zygmunta Freuda i Karla Gustava Junga<sup>192</sup>. To kolektywna nieświadomość tworzy znaki odsyłające do innych wymiarów rzeczywistości. W wymiarze religijnym rzecz ma się inaczej. Powstanie współzależności między daną rzeczą a grupą, uznającą ją za symbol, nie jest efektem samowolnej decyzji kolektywnej nieświadomości członków tej wspólnoty<sup>193</sup>. Korelacja ta powstaje na drodze odkrywania przez zbiorową świadomość istnienia danej w objawieniu relacji pomiędzy fragmentem rzeczywistości a boskością. Ma to miejsce w twórczym spotkaniu człowieka z rzeczywistością, którą symbol później będzie reprezentował. Trzeba zauważyć, że w takim układzie moment narodzin symbolu jest zdeterminowany przez ludzkie emocje oraz warunki miejsca i czasu. Stąd symbol zdaje się być niezdolny do przekazywania wiedzy obiektywnej<sup>194</sup>.

---

<sup>191</sup> Por. P. Tillich, *An Afterword: Appreciation...*, s. 305–306.

<sup>192</sup> Za Jungiem kolektywną nieświadomość należy rozumieć jako przekazywaną z pokolenia na pokolenie pamięć gatunkową (zestaw archetypów), zakorzenioną w psychice. W ujęciu Tillicha pojęcie to może podlegać procesowi „ontologizacji”. Por. W. L. Rowe, *Religious Symbols and God...*, s. 123–124; M. Napadło, *Pytanie o Boga...*, s. 103, 105.

<sup>193</sup> Rowe wskazuje jednak, że wśród symboli występujących w myśli Tillicha są i takie, które swe znaczenia zawdzięczają ludzkiej konwencji. Por. W. L. Rowe, *Religious Symbols and God...*, s. 121.

<sup>194</sup> Zdaniem McLeana, tu tkwi główna różnica między koncepcją symbolu Tillicha a koncepcją analogii św. Tomasza oraz źródło subiektywności i relatywizmu tej pierwszej. Por. G. F. McLean, *Symbol and Analogy...*, s. 150–151, 159–161; G. Tavard, *Christology as Symbol...*, s. 209.

Odkrycie relacji łączącej rzeczy z *sacrum* pociąga za sobą sakralizację szerszej konstelacji, w którą wpisuje się dany fragment rzeczywistości, służący za materiał symbolu. W języku *Teologii systematycznej* należy powiedzieć, że w tym miejscu świata pojawia się teonomia. W jej ramach, w sytuacji objawieniowej, rodzą się symbole<sup>195</sup>:

Nie można arbitralnie „stworzyć” symbolu religijnego z jakiegoś wycinka świeckiej rzeczywistości. Nie może tego sprawić nawet kolektywna nieświadomość, wielkie źródło symbolotwórcze. Jeśli jakiegoś wycinka rzeczywistości używa się jako symbolu Boga, to królestwo rzeczywistości, z którego on pochodzi, zostaje – by tak rzec – wyniesione do królestwa świętości. Nie ma już charakteru świeckiego. Jest teonomiczne<sup>196</sup>.

Zmiana jest kolejną własnością odróżniającą symbol od znaku. Może ona zajść tylko w odniesieniu do znaku niebędącego symbolem. W tym wypadku zastąpienie jednego przedmiotu innym, mającym wskazywać umysłowi odbiorcy ten sam sens, nie ma większego znaczenia – jest kwestią pragmatyki<sup>197</sup>. W przypadku symboli jest

<sup>195</sup> Więcej na temat związku objawienia z symbolami religijnymi. Por. G. F. McLellan, *Symbol and Analogy...*, s. 172–173.

<sup>196</sup> ST I, s. 241 (222). Biorąc pod uwagę zastrzeżenia logiczne i teologiczne związane z obosiecznością symboli, trzeba stwierdzić, że rzucają one cień na ten aspekt teonomii Tillicha. Wyniesienie królestwa rzeczywistości do królestwa świętości jawi się jako konsekwencja logicznego błędu, w określaniu relacji zachodzących przy użyciu symbolu.

<sup>197</sup> Przykładem najczęściej podawanym przez Tillicha jest dobór koloru sygnalizacji świetlnej. Nic nie stoi na przeszkodzie, by kolorem oznaczającym możliwość ruszania był np. niebieski, w miejsce zielonego. Inne często wymieniane w tym kontekście przykłady znaków to litery, liczby, wyrazy. Por. P. Tillich, *Dynamika wiary...*, s. 62; P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 136. Pogląd ten jest dyskusyjny. Możliwe jest wskazanie przyczyn, dla których dobór konkretnego znaku nie jest zupełnie arbitralny. Dla Tillicha znaki są zawsze efektem konwencji. Trzeba przypomnieć, że autor *Teologii systematycznej* zupełnie przemilcza kwestię znaków naturalnych. Wskazuje to na braki jego semantyki. Por. W. L. Rowe, *Religious Symbols and God...*, s. 103–104, 108–111. Weigel przykłady znaków naturalnych

to niemożliwe. One rodzą się i giną. Niemożliwym jest zastąpienie istniejącego symbolu religijnego nowym, o ile wcześniejszy w pierw nie obumrze<sup>198</sup>. Zasadą rządzącą symbolami nie jest pragmatyka. O ewentualnym zastąpieniu symbolu umierającego przez rodzący się nowy znak religijny decyduje związana z nim korelacja:

Znak można arbitralnie zmieniać dla praktycznej wygody, ale symbol wzrasta i umiera stosownie do korelacji między tym, co jest symbolizowane, a osobami, które odbierają to jako symbol<sup>199</sup>.

Na czym polega śmierć symbolu religijnego? W przeświadczeniu Tillicha umiera on wtedy, gdy traci swą moc, gdy zanika korelacja, którą reprezentuje. Jak to rozumieć? Najprawdopodobniej autorowi *Teologii systematycznej* chodzi o sytuację, w której korozji ulega relacja wspólnoty wierzących do relacji między fragmentem rzeczywistości skończonej a nieskończoną boskością; gdy związek danego przedmiotu z bóstwem dla grupy religijnej staje się nieczytelny, nieuzasadniony, gdy przedmiot ów przestaje odsyłać ich poza siebie, do mocy i sensu zakorzenionego w *sacrum*, do objawienia, z którego wyrósł<sup>200</sup>. Dzieje się tak w wyniku pojawienia się nowej konstelacji

---

(dym ogniska), idąc za tokiem myślenia Tillicha, podaje jako przykłady symboli. Por. G. Weigel, *Myth, Symbol, and Analogy...*, s. 189.

<sup>198</sup> Powodem tego jest związanie danego symbolu z skojarzonymi z nim dodatkowymi znaczeniami, które są nie do oddania na zasadzie prostej zamiany materii symbolicznej, czy zastosowania synonimu na poziomie języka. Por. L. S. Ford, *The Three Strands...*, s. 119.

<sup>199</sup> ST I, s. 239 (221).

<sup>200</sup> Por. G. F. McLean, *Symbol and Analogy...*, s. 151; 160; G. Tavad, *Christology as Symbol...*, s. 210. Śmierć symbolu nie jest jednoznaczna z jego zniknięciem. Zmianie ulega rola, jaką pełni on we wspólnocie ludzkiej. Mocą decyzji tej wspólnoty jest on zdegradowany do poziomu metafory czy obrazu poetyckiego, który jednak na stałe wpisał się i trwa w historii ludzkiej kultury. Por. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 150. Dla porównania Mircea Eliade, przyjaciel i współpracownik Tillicha z Uniwersytetu w Chicago, był zdania, że symbol religijny zachowuje swą wartość niezależnie od zapomnienia przez wspólnotę ludzką. Por. M. Rusecki, *Symbol...*, s. 1157.

objawieniowej – kolejnej manifestacji tajemnicy, powodującej świeżą ekstazę w zetknięciu z nowym cudem. Zmiana objawienia, wraz ze zmianą jego mediów i nową narracją, ma zabójczy wpływ na stare symbole religijne. W tym kontekście rzuca się w oczy konsekwencja autora w odniesieniu do relacji między nauką a religią. Zdaniem myśliciela pogranicza, to nie teorie naukowe odpowiadają za śmierć symboli religijnych. Symbole te są eliminowane na drodze ich oceny z nowej perspektywy religijnej:

Symbol religijny może umrzeć tylko wtedy, jeśli umrze korelacja, której jest adekwatnym wyrazem. Następuje to, ilekroć zmienia się sytuacja objawicielska, a poprzednie symbole stają się przestarzałe. Historia religii, aż do naszych czasów, roi się od martwych symboli, uśmierconych nie przez naukową krytykę rzekomych przesądów, ale przez religijną krytykę religii<sup>201</sup>.

Proces uśmiercania czy pozostawiania przy życiu symboli religijnych dokonuje się w ramach praktyki życia wiarą zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym. O żywotności danego symbolu ma decydować z jednej strony jego zakotwiczenie w kolektywnej nieświadomości, z drugiej – jego obecność w życiu wspólnoty eklezjalnej. W wymiarze wspólnotowym zaznacza się ona w liturgii, nauczaniu i działalności Kościoła. W wymiarze indywidualnym przejawia się ona m.in. w praktykach modlitewnych poszczególnych wiernych<sup>202</sup>. W przekonaniu protestanckiego teologa kwestia pojawiania się i zanikania poszczególnych symboli religijnych podlega ostatecznie regulacjom ze strony Bożej

---

<sup>201</sup> ST I, s. 240 (221–222). Konstruktywna krytyka symboli religijnych możliwa jest dla Tillicha tylko z poziomu innej grupy symboli religijnych. Stwierdza: „Autentyczne symbole mogą zostać przewyciężone tylko przez inne autentyczne symbole, nie zaś przez krytykę absurdów wynikających z ich dosłownego rozumienia”. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 211.

<sup>202</sup> Dla McLeana to kolejny argument za subiektywnością teorii symbolu Tillicha w kontraście do ujęcia analogii przez św. Tomasza z Akwinu, bazującego na realnych relacjach. Por. G. F. McLean, *Symbol and Analogy...*, s. 161.

Opatrzności. Ta ukierunkowuje ich przemijanie i powstawanie na potrzeby wyrażenia Nowego Bytu w Jezusie Chrystusie, który jednak zachowuje wewnętrzną wolność wobec jakiegokolwiek formy wyrazu. Każdy bowiem symbol może ulec demonizacji. Ostateczną ważność ma tylko Nieuwarunkowane<sup>203</sup>.

Krytycy wskazują, że śmierć symbolu religijnego nie powinna mieć miejsca ze względu na jego partycypację w *sacrum*<sup>204</sup>. Nie uwzględniają jednak owego związania symbolu przez protestanckiego teologa z opatrznością Bożą.

#### d) Symbol i teologia

Jaką funkcję pełni teologia wobec symboli religijnych? Wcześniejsze twierdzenie o śmierteczności sile krytyki religijnej wobec znaków używanych w przestrzeni wiary sugerowałoby, że metodyczne wyjaśnianie treści wiary chrześcijańskiej cieszy się przywilejem przeprowadzania selekcji symboli religijnych. Tak jednak nie jest. Jedyną rolą, jaką Tillich przypisuje teologii w odniesieniu do symboli religijnych, jest ich fachowa egzegeza. Zadaniem teologii jest mediowanie między pojęciami a symbolami<sup>205</sup>.

Teologia jako taka nie ma ani obowiązku, ani też władzy potwierdzania lub negowania symboli religijnych. Jej zadanie polega na interpretowaniu ich zgodnie z teologicznymi zasadami i metodami<sup>206</sup>.

Jednak w ramach właściwego sobie odczytywania symboli religijnych teologia może wychwycić ich nieprawidłowe użycie, wystawiające życie religijne wspólnoty na niebezpieczeństwo lub skutkujące wprost błędami teologicznymi. Może też zamienić się

---

<sup>203</sup> Por. ST II, s. 165 (154); P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 147. Zachodzi tu zauważalna zbieżność z poglądami Tillicha dotyczącymi objawienia.

<sup>204</sup> Por. G. Tvard, *Christology as Symbol...*, s. 212.

<sup>205</sup> Por. D. R. Weisbaker, *Aesthetic Elements...*, s. 247–248.

<sup>206</sup> ST I, s. 240 (222); Por. ST II, s. 165 (154).

w prorocтво i doprowadzić do zmiany konstelacji objawieniowej<sup>207</sup>. W takiej sytuacji teologia przyczyniałaby się faktycznie do śmierci symboli religijnych, czemu wcześniej sam autor przeczył. Jego stanowisko w tej sprawie nie jest więc klarowne.

e) Prawda symbolu religijnego

Ostatnią istotną kwestią, dotyczącą symboli religijnych, poruszoną wprost na kartach *Teologii systematycznej* i mającą poważny wpływ na status języka teologicznego, jest problem prawdy. Tillich stoi na stanowisku, że symboliczny język religijny jest nośnikiem prawdy. Co więcej, prawdy przekazywanej przez symbole religijne nie jest w stanie wyrazić żaden inny język<sup>208</sup>. Zagadnienie to wiąże się z problemem wartości poznawczej symbolu religijnego. Oczywiście niemożliwe jest „szacowanie” stopnia rzetelności poznawczej symbolu religijnego na zasadzie jego zestawienia z rzeczywistością symbolizowaną (Nieuwarunkowany Transcendens). Stąd konieczne jest opracowanie innego spojrzenia na kwestię prawdziwości tego rodzaju znaków<sup>209</sup>.

Autor *Teologii systematycznej* podchodzi do tego problemu dwuaspektowo:

Symbol religijny posiada pewną prawdę, jeśli adekwatnie wyraża korelację objawienia, w jakiej pozostaje dana osoba. Symbol religijny jest prawdziwy, jeśli adekwatnie wyraża korelację danej osoby z finalnym objawieniem. (...) Sąd, że jakiś symbol religijny jest prawdziwy, jest identyczny z sądem, że objawienie, którego adekwatny wyraz on stanowi, jest prawdziwe. Trzeba pamiętać o tym podwójnym sensie prawdy jakiegos

---

<sup>207</sup> Por. ST I, s. 240 (222). Jest tu wyczuwalna nutka antykatolicka – polemika ze statycznym charakterem katolickiego sakramentalizmu. Por. G. Tavad, *Christology as Symbol...*, s. 211.

<sup>208</sup> Por. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 203.

<sup>209</sup> Por. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 174–175.

symbolu. Symbol *ma* prawdę: jest adekwatny do objawienia, które wyraża. Symbol *jest* prawdziwy: jest wyrazem prawdziwego objawienia<sup>210</sup>.

Tillich rozpatruje symbol z perspektywy posiadania przez niego prawdy i z perspektywy jego prawdziwości. Różnica, według niego, bierze się z formy objawienia, z którą człowiek wchodzi w korelację za pośrednictwem danego symbolu. Symbol religijny posiada (*possesses*) czy ma (*has*) prawdę, jeśli jest odpowiedni do wyrażanego objawienia<sup>211</sup>. Natomiast jest (*is*) prawdziwy, gdy jest właściwym wyrazem objawienia finalnego.

---

<sup>210</sup> ST I, s. 240 (221–222). W eseju *Racja bytu i znaczenie symboli religijnych* z 1961 roku Tillich prezentuje bardziej szczegółową naukę o kryteriach prawdziwości symboli religijnych. Mają być nimi autentyczność i adekwatność, która dodatkowo ma wymiar pozytywny i negatywny. Autentyczność pełni rolę swoistego warunku wstępnego i niewystarczającego prawdziwości symbolu. Jest on autentyczny, o ile wyraża żywe doświadczenie religijne. Adekwatność negatywna oznacza, że symbol neguje swoją konkretność, stając się transparentnym dla rzeczywistości, do której intencjonalnie odsyła. Jej zadanie polega na zabezpieczeniu symboli przed ich demonizacją. Adekwatność pozytywna bazuje na zdolności materii symbolicznej do wykazywania podobieństwa z rzeczywistością symbolizowaną. Premiuje ona rzeczywistość osobową. Generalnie wartość symbolu zależy od jego predyspozycji do odsyłania obserwatora do rzeczywistości ostatecznej. Por. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 155–157. Teorię prawdziwości symbolu religijnego z *Teologii systematycznej* należy umiejscowić pomiędzy tymi zaprezentowanymi w *Istocie języka religijnego* a w *Racji bytu i znaczeniu symboli religijnych*.

<sup>211</sup> W eseju *Istota języka religijnego* Tillich regułę tę nazywa pozytywnym kryterium prawdziwości. Zgodnie z nim prawdziwość symbolu polega na tym, że odpowiada on sytuacji religijnej, w jakiej powstał. Symbol staje się nieprawdziwy, gdy nie odpowiada kontekstowi, w jakim jest używany. W tym samym eseju prócz kryterium pozytywnego autor określa stanowisko negatywne i absolutne w sprawie prawdziwości symboli. Pogląd negatywny wyraża się w tezie – „symboli nie dotyka krytyka empiryczna”. Absolutny – „każdy symbol religijny może zostać zdemoniżowany”. Ostatecznie więc kryterium prawdziwości symboli w świetle tego eseju pokrywa się z kryterium prawdziwości objawienia finalnego. Por. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 145–147. Mimo że jest to tekst późniejszy (1959), zawiera on pewne uproszenie stanowiska w porównaniu z prezentowanym w pierwszym tomie *Teologii systematycznej*.

Praktyczna wartość tak ujętego kryterium prawdy symbolu religijnego wydaje się być nikła<sup>212</sup>. Tym niemniej autor jest głęboko przekonany, że realność i siła języka religijnego opiera się właśnie na interpretacji symbolicznej, adekwatnej i niezbędnej dla tego rodzaju wypowiedzi<sup>213</sup>. Poznanie uzyskane tą drogą, nie będąc poznaniem przedmiotowym, jest dla niego poznaniem prawdziwym<sup>214</sup>. Dostarcza prawdy o charakterze egzystencjalnym<sup>215</sup>.

### 3. Mit

Symbole religijne nie występują w pojedynkę. Transcendencja Boga i Jego niezgłębioność domagają się wielości środków wyrazu<sup>216</sup>. Tak powstaje mit. Wychodząc od greckiego *mythos* (opowieści o bogach), Tillich określa go jako rozbudowany symbol czy też zespół symboli, odnoszących się do troski ostatecznej człowieka<sup>217</sup>. W *What is religion?* protestancki teolog określa mit jako formę wyrazu treści objawienia. Na formę tę składa się logiczne i estetyczne ujęcie Nieuwarunkowanego. Pierwsze odpowiada za zgodność z prawdą i rzeczywistością. Celem drugiego jest intuicyjne uchwycenie wagi kwestii Nieuwarunkowanego. Mit można zaszeregować do jednej z trzech głównych kategorii obejmujących stworzenie, odkupienie i spełnienie<sup>218</sup>.

---

<sup>212</sup> Chodzi o nadal aktualne obciążenie symbolu elementami subiektywnymi, wzmocnione koncepcją prawdy jako ciągle zmieniającej się zgodnie z normą, którą jest *kairos*, zawartą w innych dziełach Tillicha. Por. G. F. McLean, *Symbol and Analogy...*, s. 165.

<sup>213</sup> Por. ST I, s. 241 (223).

<sup>214</sup> Por. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 174.

<sup>215</sup> Por. M. Napadło, *Pytanie o Boga...*, s. 113.

<sup>216</sup> Por. G. F. McLean, *Symbol and Analogy...*, s. 173–174; P. Tillich, *Dynamika wiary...*, s. 67.

<sup>217</sup> „Mity są symbolami wiary zespolonymi w opowieściach o spotkaniach bosko-ludzkich”. „Mit (...) jest syntezą symboli naszej troski ostatecznej”. Tillich, *Dynamika wiary...*, s. 67–69.

<sup>218</sup> Por. P. Tillich, *What Is Religion...*, s. 102–105.



W *Teologii systematycznej* zagadnienie mitu pojawia się w kontekście rozważań autora nad demitologizacją. Tillich pisze:

„Demitologizacja” może oznaczać dwie rzeczy, a nierozróżnianie między nimi prowadziło do zamieszania, które charakteryzuje całą dyskusję. Może ona oznaczać walkę z literalistycznym wypaczeniem symboli i mitów. Jest to konieczne zadanie teologii chrześcijańskiej. Nie pozwała to chrześcijaństwu osunąć się w fale przesądnych „obiektywizacji” świętości. Ale demitologizacja może też oznaczać usunięcie mitu jako środka religijnej ekspresji i zastąpienia go nauką i moralnością. W tym sensie demitologizację należy z całą mocą odrzucić. Pozbawiłaby ona religię jej języka; uciszyłaby doświadczenie świętości. Symboli i mitów nie można krytykować po prostu dlatego, że są symbolami. Trzeba je krytykować na gruncie ich mocy wyrażania tego, co mają wyrazić (...)”<sup>219</sup>.

Według protestanckiego teologa nieodzowną rolą teologii jest zwalczanie literalnego rozumienia symbolu religijnego. W tym sensie można mówić o dobrej (pożądaney) demitologizacji. Zabieg taki zabezpiecza wiarę przed wypaczeniami, polegającymi na popadaniu w zabobon poprzez uprzedmiotawianie *sacrum* – jego fałszywego ukonkretniania kosztem zachowania przynależnego mu wymiaru tajemnicy, którego gwarantem jest język symboliczny. Dzieje się tak na skutek literalnego odczytania mitu, odcinającego materiał symboliczny od rzeczywistości, którą miał oznaczać i skoncentrowaniu się na nim samym. Dobrze pojęta demitologizacja to uznanie symbolu za symbol, a mitu za mit. Źródło pożądanej demitologizacji tkwi w samej istocie mitu. Mit „wtłacza” to, co ostateczne, w ciasne kategorie czasu i przestrzeni. Dokonuje „rozszczipienia” *sacrum* na wiele postaci, obdzierając je tym samym z charakteru ostateczności, nie likwidując jednak ich roszczeń z tym związanych. Adekwatne doświadczenie *sacrum* domaga się zniwelowania efektów tego procesu. Dobrze przeprowadzona demitologizacja skutkuje „rozłamaniem mitu” – uświadomieniem sobie jego właściwego,

---

<sup>219</sup> ST II, s. 152 (143).

symbolicznego charakteru i uwolnieniem w ten sposób jego prawdy i mocy przekonywania<sup>220</sup>.

Źle pojęta demitologizacja zmierza z kolei do całkowitego wyeliminowania mitu z języka religijnego. Jego rolę w obrazowaniu i wyjaśnianiu treści wiary miałyby przejąć systematyczna refleksja naukowa i etyczna. Tillich radykalnie przeciwstawia się tak rozumianej demitologizacji, upatrując w niej całkowitą destrukcję języka religijnego, i, co za tym idzie, zniesienie możliwości pośredniczenia doświadczenia *sacrum*. Dla niego religia nie jest możliwa bez mitu. Istnienie rozbudowanego symbolu religijnego jest warunkiem koniecznym zachowania zdolności wyrażania rzeczywistości boskiej przez człowieka. Mity i symbole w tym wypadku są niezbywalne<sup>221</sup>. Ich konstruktywna krytyka nie może iść po linii ich natury, tego czym są, ale tego, w jaki sposób wywiązują się ze swojej roli. Ostatecznie jest możliwa z pozycji innych symboli religijnych.

Konieczność posługiwania się przez człowieka kategoriami przestrzeni i czasu pociąga za sobą to, że język opisujący Nieuwarunkowane zawsze pozostanie językiem mitycznym. „Kompletna demitologizacja nie jest możliwa przy mówieniu o boskości”<sup>222</sup>. Możliwa jest „połowiczna demitologizacja” (*half-way demythologization*). Możliwe jest rozłamywanie kolejnym mitów, ale szata mityczna, jako forma przekazu objawienia, jest po prostu konieczna. Zdarza się, że zachodzi potrzeba wyjaśniania zagadnień filozoficznych przez odwołanie

---

<sup>220</sup> Por. P. Tillich, *Dynamika wiary...*, s. 68–70. W teorii brzmi to przekonująco, w praktyce już nie. Za „literalizm” niszczący wiarę i obraz Boga Tillich uznaje m.in. pojmowanie narodzin Mesjasza z dziewicy w kategoriach biologicznych czy traktowanie zmartwychwstania i wniebowstąpienia Chrystusa w kategorii wydarzeń fizycznych. Dalsze uzasadnienia autora jego teorii dwóch faz „literalizmu”, motywowane przesłankami politycznymi i psychologicznymi, z perspektywy teologii katolickiej noszą znamię zbyt łatwego odstąpienia od czystości wiary, na skutek wpływów filozoficznych czy wręcz ideologicznych. Por. P. Tillich, *Dynamika wiary...*, s. 70–71.

<sup>221</sup> Por. P. Tillich, *Dynamika wiary...*, s. 68.

<sup>222</sup> ST II, s. 29 (34).

się do mitu. Nie powinno więc dziwić wyjaśnianie jednych symboli przez inne symbole, przy zachowaniu świadomości poruszania się cały czas w obrębie mitu. Tillich tłumaczy to wzajemnym przenikaniem się poziomów między filozofią a teologią<sup>223</sup>. Taka sytuacja skłania do postawienia pytania o wizję analogii protestanckiego teologa.

#### 4. Analogia

W zamyśle Tillicha symbol musi udźwignąć ciężar dwóch zadań. Musi zadośćuczynić funkcji religijnej jak i metafizycznej. W ramach tej drugiej powinien być zdolny wyrażać przekraczający całą strukturę bytu samobyt. W tym celu symbol musi dokonywać transformacji pojęć ontologicznych – zachować ich znaczenie, o ile nie wchodzi ono w sprzeczność z rzeczywistością transcendującą każdy byt skończony<sup>224</sup>. Teoria symbolu wchodzi tym samym w rolę przewidzianą w teologii klasycznej dla doktryny analogii<sup>225</sup>. Sam autor utrzymywał, że mówiąc o wiedzy symbolicznej, ma na myśli dokładnie to samo, co św. Tomasz rozumiał pod pojęciem analogii bytu. Jedynie z powodu różnic metodologicznych między sobą a Akwinatą Tillich miał chętniej posługiwać się pojęciem symbolu<sup>226</sup>. Równocześnie jednak przyznawał, że jego rozumienie analogii jest bardziej negatywno-protestujące niż pozytywno-potwierdzające. Miało to wynikać z obaw o idolatryczny charakter tradycyjnej teologii<sup>227</sup>. Kwestia analogii jest niezwykle istotna. Dotyczy bezpo-

---

<sup>223</sup> ST II, s. 29–30 (34–35).

<sup>224</sup> Por. L. S. Ford, *The Three Strands...*, s. 124–125.

<sup>225</sup> W tym sensie Tillicha można zaliczyć do grona symbolistów, obok Reinholda Niebuhra i Karla Bartha. Ten ostatni, w jednej ze swoich wypowiedzi, określił analogię bytu jako wymysł Antychrysta. Por. G. Weigel, *Myth, Symbol, and Analogy...*, s. 190–191, 194.

<sup>226</sup> Por. G. F. McLean, *Symbol and Analogy...*, s. 146; 173.

<sup>227</sup> Por. G. Weigel, *The Theological Significance of Paul Tillich*, w: T. A. O'Meara, C. D. Weisser (red.), *Paul Tillich in Catholic Thought*, The Priory Press, Dubuque 1964, s. 24.

średnio sposobu, jakości i granic poznania teologicznego, przekładających się na zdolności ludzkiego języka do możliwie obiektywnego i przejrzystego wyrażania prawdy o Bogu<sup>228</sup>. Z perspektywy teologii katolickiej poznanie i orzekanie o Bogu w oparciu o analogię jest koniecznością<sup>229</sup>.

Samo wyrażenie „analogia” wywodzi się ze starożytnego, greckiego języka matematycznego, gdzie oznaczało tożsamość stosunku wśród członów proporcji. Etymologicznie wskazuje na podwojenie lub pomnożenie treści lub relacji. Dosłownie znaczy: odpowiedni stosunek, równoważność, proporcjonalność, zgodność. Wywodzi się od *analogeo* – być w odpowiednim stosunku do czegoś, odpowiadać jakiejś rzeczy<sup>230</sup>. Analogia skupia się na relacjach bytowych. Jest drogą pośrednią pomiędzy orzekaniem jednoznacznym a wieloznacznym, gdyż uwzględnia jednoczesne podobieństwo stanów pod jednym względem i niepodobieństwo pod innym<sup>231</sup>. Skłania się jednak bardziej ku wieloznaczności, jak twierdzili Arystoteles i św. Tomasz. Zabezpiecza to orzekanie o Bogu przed antropomorfizmem i panteizmem, strzeże Jego transcendencji. Z drugiej strony, element jednoznaczności czyni możliwym poznanie Boga<sup>232</sup>.

---

<sup>228</sup> Por. M. A. Krąpiec, *Dzieła*, VII, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2000, s. 409, 427; J. D. Szczurek, *Trójjedyny. Traktat o Bogu w Trójcy Świętej Jedynym*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2003, s. 104.

<sup>229</sup> Naturalne poznanie Boga jest poznaniem nieistotowym. W teologii katolickiej jest to dogmat wiary z powszechnego nauczania. Jego początki sięgają walki z radykalnym arianizmem Eunomiusza. Kolejnymi przesłankami uzasadniającymi konieczność poznania analogicznego jest w teologii katolickiej twierdzenie o nieskończenie większym niepodobieństwie między Bogiem a stworzeniem od nawet największego podobieństwa między nimi oraz dogmat Soboru Laterańskiego IV (1215) o niezgłębioności Boga. Por. J. D. Szczurek, *Trójjedyny...*, s. 107–110.

<sup>230</sup> M. A. Krąpiec, *Dzieła*, VII, *Metafizyka...*, s. 403, 409.

<sup>231</sup> św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, I, tłum. Z. Włodek, W. Zega, W drodze, Poznań 2003, s. 102–107.

<sup>232</sup> Por. G. F. McLean, *Symbol and Analogy...*, s. 155–156.

Analogia pozwala uniknąć skrajności w postaci jednoznacznego literalizmu i Nieliteralnego symbolizmu<sup>233</sup>.

Poznanie analogiczne jest oparte na realnych relacjach koniecznych lub kategoryalnych (niekoniecznych). Do grupy pierwszej zalicza się trzy rodzaje analogii: proporcjonalności transcendentalnej (metafizycznej), proporcjonalności ogólnej oraz przyporządkowania (atrybucji). W ramach poznania analogicznego opartego o realne relacje kategoryalne wyszczególnia się analogię proporcjonalności o tożsamy relacjach oraz analogię metaforyczną<sup>234</sup>. Związki analogii z logiką sięgają czasów Arystotelesa. Za życia Tillicha podejmowane były przez logików nowe, poważne badania nad analogią<sup>235</sup>. Obecnie, w podstawowym wykładzie logiki, omawia się analogię jakościową i ilościową. Oba rodzaje funkcjonują w oparciu o schematy sylogistyczne. Zalicza się je do wnioskowań zawodnych (uprawdopodobniających). Mimo to, praktyczne zastosowanie analogii w nauce oraz rozumowaniu codziennym jest niezwykle szerokie<sup>236</sup>.

Autor *Teologii systematycznej* nie rozróżnia tak wielu form analogii, ograniczając się do ogólnie rozumianej analogii bytu (*analogia entis*) i analogii wizerunku (*analogia imaginis*). W pierwszym przypadku Tillichowi chodzi prawdopodobnie o analogię proporcjonalności, niepodzieloną na transcendentalną i ogólną, możliwe, że wziętą

---

<sup>233</sup> Por. G. Weigel, *Myth, Symbol, and Analogy...*, s. 194.

<sup>234</sup> Por. M. A. Krąpiec, *Dzieła*, VII, *Metafizyka...*, s. 409–425, 437. W literaturze teologicznej spotyka się mniej szczegółowe klasyfikacje analogii. Nie ma też pełnej zgody w tym, który jej rodzaj może być stosowany w poznaniu Boga. Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1996, k. 9–11.

<sup>235</sup> Por. M. A. Krąpiec, *Dzieła*, VII, *Metafizyka...*, s. 430–434.

<sup>236</sup> Zawodność wnioskowania analogicznego rozpatrywanego przez logikę bierze się z faktu, że pomimo prawdziwych przesłanek wniosek może być fałszywy, gdyż pomiędzy przesłankami a wnioskiem nie zachodzi stosunek wynikania w żadnym kierunku. Por. Z. Ziemiński, *Logika praktyczna...*, s. 198–199; J. W. Bremer, *Wprowadzenie do logiki*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006, s. 189, 202–204.

razem z analogią przyporządkowania<sup>237</sup>. W drugim – o analogię metafory lub jej szczególny przypadek.

Stosunek protestanckiego teologa do klasycznej teorii dotyczącej analogii jest niejednoznaczny. Pisze on:

Poznanie objawieniowe – bezpośrednio lub pośrednio – jest poznaniem Boga, a przeto ma charakter analogiczny lub symboliczny. (...) Jeśli poznanie objawieniowe zwiemy „analogicznym”, odnosi się to z pewnością do klasycznej doktryny *analogia entis* pomiędzy skończonością a nieskończonością. Bez takiej analogii nic nie dałoby się rzec o Bogu. Ale *analogia entis* nie jest w żaden sposób zdolna utworzyć teologii naturalnej. Nie jest to metoda odkrywania prawdy o Bogu; jest to forma, w jakiej musi zostać wyrażone każde poznanie objawieniowe. W tym sensie *analogia entis*, podobnie jak „symbol religijny”, wskazuje na konieczność używania materiału zaczerpniętego ze skończonej rzeczywistości, aby użyć treści owej funkcji poznawczej w objawieniu<sup>238</sup>.

Tillich pojmuje *analogia entis* jako narzędzie (formę), umożliwiające językowi wyrażanie w warunkach skończonych rzeczywistości jawiącej się jako nieskończona. Tak więc, z jednej strony, uznaje on *analogia entis* za warunek konieczny orzekania o Bogu i zasadniczo utożsamia ją z symbolem<sup>239</sup>. Z drugiej, zdaje się odmawiać jej pełnienia znaczącej roli w poznaniu teologicznym. Nie należy jej traktować jako narzędzia, dostarczającego nowych informacji dotyczących boskiej rzeczywistości, zdolnego wygenerować teologię naturalną. Analogia, tak samo jak symbol, jest formą organizacji danych pochodzących z wcześniejszego poznania, bazującego na objawieniu.

Dlaczego posługiwanie się analogią bytu jest zasadne? Co je umożliwia? Zdaniem protestanckiego teologa tym, co tłumaczy

<sup>237</sup> McLean jest zdania, że chodzi o samą analogię atrybucji. Uzasadnia to faktem jej konstrukcji, opartej o nadrzędną rolę analogatu głównego. Współgra to z partycypacją symbolu w tym, co symbolizuje. Por. G. F. McLean, *Symbol and Analogy...*, s. 156–157.

<sup>238</sup> ST I, s. 131 (125).

<sup>239</sup> Por. G. F. McLean, *Symbol and Analogy...*, s. 159, 169, 173.

posługiwanie się tego rodzaju analogią jest fakt partycypacji wszystkiego, co istnieje, w samobycie:

Czy jakiś wycinek skończonej rzeczywistości może się stać podstawą do twierdzenia o tym, co nieskończone? Odpowiedź brzmi, że może, ponieważ tym, co nieskończone, jest samobyt, i ponieważ wszystko uczestniczy w samobycie. *Analogia entis* nie jest własnością wątpliwej teologii naturalnej, która próbuje zdobyć poznanie Boga na drodze wyciągania wniosków o nieskończoności ze skończoności. *Analogia entis* daje nam jedyne słuszne prawo mówienia w ogóle o Bogu. Opiera się na fakcie, że Boga należy pojmować jako samobyt<sup>240</sup>.

Kierunek rozumowania wyjaśniającego możliwość orzekania na podstawie *analogia entis* jest faktycznie odwrotny niż mogłoby się wydawać i odwrotny niż początkowo zdaje się sugerować myśliciel pogranicza. Na pierwszym miejscu jest samobyt. Jego własnością jest nieskończoność. Na mocy koniecznej partycypacji wszystkiego, co przygodne, a więc skończone, w nieskończonym samobycie, możliwe jest orzekanie w oparciu o *analogia entis*. Wyklucza to możliwość konstruowania teologii „oddolnej”, wnioskującej o nieskończoności z pozycji badań nad rzeczywistością skończoną. Czyni to analogię bytu bazą dla późniejszych wypowiedzi symbolicznych. Nie jest więc ona w sposób prosty utożsamiona z symbolem, jak miało to miejsce wcześniej<sup>241</sup>.

Ogólny zamysł Tillicha można uznać za zbieżny z rozumowaniem teologii klasycznej. Trudność tkwi w szczegółach. W kwestii możliwości poznania Absolutu szkoła tomistyczna utrzymuje, że analogia przyporządkowania (atrybutów) i analogia metaforyczna nie są narzędziami poznawczymi bytu transcendentnego. Z tego zadania może wywiązać się jedynie analogia proporcjonalności i to w formie transcendentalnej. Analizując istnienie, jako element niekonstytutywny dla istoty bytu, uznaje je za podstawę poznania wyłącznie

---

<sup>240</sup> ST I, s. 239–240 (221).

<sup>241</sup> Por. G. F. McLean, *Symbol and Analogy...*, s. 159, 173.

istnienia analogatu głównego – Absolutu – jako ostatecznej i dostatecznej racji istnienia wszystkich doskonałości analogicznych w poszczególnych analogatach<sup>242</sup>. W tej sytuacji poznanie innych analogatów ogranicza się do stwierdzenia ich bytowości<sup>243</sup>. Nie ma tu możliwości poznania bytów jako takich – ich istoty. Możliwości orzekania transcendentальной analogii proporcjonalności w sprawie Absolutu kończą się na stwierdzeniu Jego koniecznego istnienia i tożsamości owego istnienia z istotą Absolutu. Jest to wypowiedź kluczowa, na bazie której, drogą wnioskowań niesprzecznych, można orzekać o ewentualnych atrybutach Absolutu<sup>244</sup>. Dla Tillicha takie rozumowanie jest nie do przyjęcia. Jego samobyt nie jest Absolutem w sensie Najwyższego Bytu – nie jest bytem<sup>245</sup>. Jednak sprzeciw protestanckiego teologa w tej kwestii skutkuje tym, że jakakolwiek wypowiedź o Bogu samym w sobie nie ma żadnego zaczepienia<sup>246</sup>.

W tomie II *Teologii systematycznej*, w kontekście rozważań na temat wiary i sceptycyzmu w obliczu badań historycznych nad osobą

---

<sup>242</sup> Por. M. A. Krąpiec, *Dzieła*, VII, *Metafizyka...*, s. 415.

<sup>243</sup> Fakt analogiczności bytów tj. ich złożenia z istoty i istnienia oraz konieczności tożsamości istoty i istnienia w analogacie głównym jest w tradycji tomistycznej uznawany za podstawę realistycznego sformułowania podstawowej dla ludzkiego poznania zasady – zasady tożsamości. Por. M. A. Krąpiec, *Dzieła*, VII, *Metafizyka...*, s. 416.

<sup>244</sup> Próba określania atrybutów Absolutu na drodze analogii proporcjonalności ogólnej kończą się antropomorfizacją. Por. M. A. Krąpiec, *Dzieła*, VII, *Metafizyka...*, s. 428–430. Zasadnicza treść dotycząca poznania Boga musi więc płynąć z objawienia, czytanego dalej za pomocą głównie analogii metaforycznej.

<sup>245</sup> Nie jest też objektem poznania. W ramach opisu egzystencjalnego Bóg może być doświadczany jedynie jako troska ostateczna. Jakiegokolwiek poznanie Boga jest efektem działania Jego Ducha na ducha człowieka. W granicach tego doświadczenia nie da się odseparować emocji od poznania i woli. Jednak Tillich uparcie twierdzi, że nie można tu mówić o subiektywizmie, gdyż Duch przekracza rozdział przedmiotu i podmiotu. Por. P. Tillich, *An Afterword: Appreciation...*, s. 302–303.

<sup>246</sup> Byt Najwyższy jest materią dla symbolu samobytu. Zrównanie Go z nim byłoby dla Tillicha równoznaczne z idolatrią. Czyli dopiero tu jest moment rozpoczęcia orzekania symbolicznego, dla którego droga analogii była przygotowaniem. Por. G. F. McLean, *Symbol and Analogy...*, s. 181–183.



Jezusa, Tillich zestawia ze sobą analogię wizerunku (*analogia imaginis*) i analogię bytu (*analogia entis*)<sup>247</sup>.

Moc, która stworzyła i zachowała wspólnotę Nowego Bytu, nie sprowadza się do abstrakcyjnej wypowiedzi o jej pojawieniu się; jest wizerunkiem tego, w kim się pojawiła. Żaden szczególny rys tego wizerunku nie da się niezawodnie zweryfikować. Można jednak z pewnością twierdzić, że poprzez ten wizerunek Nowy Byt ma moc przeobrażania tych, którzy są przezeń przeobrażani. Zakłada to, że istnieje *analogia imaginis*, mianowicie analogia pomiędzy tym wizerunkiem a aktualnym życiem osobowym, z którego on wyniknął. I właśnie ta realność – w ramach spotkania z uczniami – stworzyła wizerunek. Był to – i wciąż jest – ten wizerunek, który zapośrednicza przeobrażającą moc Nowego Bytu. Można porównać sugerowaną tu *analogia imaginis* z *analogia entis* – nie jako metodę poznawania Boga, lecz jako sposób (w gruncie rzeczy jedyny sposób) mówienia o Bogu. W obu przypadkach nie można postąpić poza analogią, by wyrazić bezpośrednio to, co da się wyrazić tylko pośrednio, tj. symbolicznie w poznaniu Boga, a zapośredniczyć poprzez wiarę w poznaniu Jezusa. Ale ten pośredni, symboliczny i zmediatyzowany charakter naszego poznania nie umniejsza jego prawdziwości–wartości. W obu bowiem przypadkach to, co nam dane jako materiał dla naszego pośredniego poznania, zależy od przedmiotu naszego poznania. Symboliczny materiał, za pomocą którego mówimy o Bogu, jest wyrazem boskiej automanifestacji, a zapośredniczony materiał, dany nam w biblijnym wizerunku Chrystusa, jest rezultatem przyjęcia Nowego Bytu i jego przeobrażającej mocy ze strony pierwszych świadków. Wiara nie gwarantuje empirycznej faktyczności konkretnego biblijnego materiału; ma on wszakże gwarancję jako adekwatny wyraz przeobrażającej mocy Nowego Bytu w Jezusie jako Chrystusie. Tylko w tym sensie wiara naprawdę gwarantuje biblijny wizerunek Jezusa<sup>248</sup>.

---

<sup>247</sup> ST II, s. 115 (110–111).

<sup>248</sup> ST II, s. 114–115 (110–111).

Zgodnie z tym, co pisze Tillich, analogia wizerunku jest procesem transformacji, w trakcie którego elementy świata rzeczywistego, przy współdziałaniu wyobraźni, przetwarzane są w ekspresyjne symbole świadomości głębi<sup>249</sup>. Jest ona jedynym sposobem mówienia o Boga. Uwzględniając wcześniejszą wypowiedź, należałoby obu formom analogii przypisać tę samą rolę – sposobu orzekania o Bogu. Wydaje się, że w toku rozwoju myśli autora na kartach *Teologii systematycznej* dochodzi do utożsamienia obu form analogii, przy czym *analogia entis* w praktyce zostaje „wchłonięta” przez *analogię imaginis*, która funkcjonuje dokładnie tak samo, jak symbol<sup>250</sup>. Zachodziłaby więc redukcja rozumienia analogii do jednego rodzaju – najmniej filozoficznego, ale najbardziej oddziaływującego na element emocjonalno-wolitywny człowieka, do analogii metaforycznej. O utożsamianiu symbolu z analogią typu metaforycznego świadczy to, że tak naprawdę Tillich niewiele uwagi przykładał do elementu podobieństwa pomiędzy materią symboliczną a obiektem symbolizowanym, pozbawiając w ten sposób symbole obiektywnej podstawy<sup>251</sup>. Trzeba również zauważyć, że o takim zrównaniu z symbolem nie może być mowy w przypadku analogii proporcjonalności<sup>252</sup>.

Tłumacząc słowo wizerunek (*picture*), Tillich zdaje się odkrywać własne rozumienie związanego z nim typu analogii (*analogia imaginis*). Myśliciel pogranicza przyrównuje wizerunek najpierw do fotografii, a następnie do obrazu wykonanego w stylu idealistycznym,

---

<sup>249</sup> Por. D. R. Weisbaker, *Aesthetic Elements...*, s. 250. Weisbaker twierdzi, że *analogia imaginis* dostarcza bardzo ważnego elementu konkretności w relacji Boga z człowiekiem.

<sup>250</sup> Por. G. Weigel, *The Theological Significance...*, s. 23.

<sup>251</sup> Por. G. F. McLean, *Symbol and Analogy...*, s. 162.

<sup>252</sup> Prosty i wymowny przykład podaje Weigel. Noga człowieka i noga stołu mogą być analogiczne, jednak absurdem byłoby twierdzić, że noga od stołu jest symbolem czy znakiem ludzkiej nogi. Por. G. Weigel, *Myth, Symbol, and Analogy...*, s. 193–194. Możliwe więc, że przez *analogia entis* Tillicha należy rozumieć co najwyżej analogię przyporządkowania (atrybucji), o ile nie samą analogię metaforyczną.

by ostatecznie odwołać się do portretu „ekspresjonistycznego” („*expressionist portrait*”), w którym upatruje właściwy model ujęcia osoby Jezusa Chrystusa:

Trzecim sposobem będzie nakreślenie portretu „ekspresjonistycznego” (terminu tego używamy w sensie stylu artystycznego panującego w większości epok dziejowych – odkrytego ponownie w naszej dobie). W tym sposobie ujęcia malarz usiłował wniknąć w najgłębsze poziomy osoby, którą się zajmował. A mógł to uczynić tylko poprzez dogłębne uczestnictwo w rzeczywistości i sensie swego tematu. Dopiero wtedy mógł malować tę osobę w taki sposób, by jej powierzchowność nie była ani fotograficznie odtworzona (czyli naturalistycznie skopiowana), ani też wyidealizowana podług jego ideału piękna, lecz użyta do wyrażenia tego, czego malarz doświadczył przez swe uczestnictwo w bycie swego obiektu. To właśnie ów trzeci sposób mamy na myśli, gdy używamy terminu „realny wizerunek” odnośnie do ewangelicznych relacji o Jezusie jako Chrystusie<sup>253</sup>.

Proces tworzenia obrazu przez artystę jest identyczny z procesem tworzenia symbolu przez pisarzy Ewangelii. Podobnie jak obraz ekspresjonistyczny odsyła nie do fragmentu skończonej rzeczywistości, która została w nim zamieszczona, ale do przekraczającego skończoność zamysłu artysty obecnego w jego świadomości twórczej, zrodzonej w kontakcie z owym fragmentem rzeczywistości, tak wizerunek Jezusa Chrystusa zawarty w Ewangelii odsyła nie do historycznej postaci Jezusa z Nazaretu, lecz do uniwersalnej rzeczywistości Nowego Bytu, jaką odkryli w Nim Apostołowie i autorzy ewangeliczni, wobec której partykularna postać Jezusa okazała się transparentna<sup>254</sup>. Na podstawie spotkania z Jezusem z Nazaretu pisarze Nowego Testamentu stworzyli symboliczny wyraz Chrystusa. Tylko ten obraz, jako symbol – przetworzona rzeczywistość, działa

---

<sup>253</sup> ST II, s. 116 (111–112). W nawiązaniu do stylów w sztuce nakreślona jest droga pośrednia między naturalizmem a idealizmem w filozofii.

<sup>254</sup> Por. D. R. Weisbaker, *Aesthetic Elements...*, s. 254–255.

efektywnie. Do uznania tego obrazu, nawiązania z nim relacji doprowadza się adeptów chrześcijaństwa. Utożsamienie historycznej osoby Jezusa z istotą chrześcijaństwa traktowane jest przez Tillicha jako idolatria<sup>255</sup>. Trudno nie zauważyć, że tego typu symbolizacja Jezusa Chrystusa rozrywa więź Jego osoby z historią. Warstwa historyczna Biblii jest bez znaczenia dla orędzia głoszonego przez objawienie. W tej kwestii myślenie Tillicha nie odbiega od myślenia innych symbolistów<sup>256</sup>.

Dla św. Tomasza z Akwinu, tak samo jak dla Platona i Arystotelesa, rzeczywistość sama w sobie jest analogiczna. Analogia jest osadzona na realnych relacjach identyfikowanych w naturze rzeczy lub ich istnieniu. Dla Tillicha każdy wymiar rzeczywistości i jego element może zostać symbolem. Jest to kwestia subiektywnej decyzji ludzkiej<sup>257</sup>. Koncepcja symbolu zawarta w systemie protestanckiego teologa odpowiada za nachylenie jego myśli w stronę analogii metaforycznej kosztem odsunięcia się od analogii proporcjonalności. W tej drugiej treść istnieje niezależnie od poznającego podmiotu, w pierwszej – z inicjatywy i po stronie podmiotu. Zwiastuje to subiektywizm.

Patrząc z perspektywy tomistycznej, w teologicznej interpretacji objawienia, ze względu na Jego formę, główną rolę odgrywa faktycznie analogia metaforyczna. Jest ona w stanie ustalić negatywne granice poznania oraz oddziaływać ukierunkowująco na elementy emocjonalny i wolitywny w człowieku. Z racji swej konstrukcji ma jednak tendencję do popadania w zgubną jednoznaczność lub wieloznaczność. Stąd wymaga uzupełnienia o wkład analogii transcendentalnej. Ukierunkowującą człowieka metaforę należy

---

<sup>255</sup> Por. D. R. Weisbaker, *Aesthetic Elements...*, s. 248–249.

<sup>256</sup> Symboliści zwykli poświęcać historii wiele uwagi, zamieniając ją jednak w abstrakcyjny biegun układu polarnego, przeciwny metahistorii. Ma to niewiele wspólnego z jej zwykłym rozumieniem. Por. G. Weigel, *Myth, Symbol, and Analogy...*, s. 190–191; 194.

<sup>257</sup> Por. G. F. McLean, *Symbol and Analogy...*, s. 161; M. A. Krąpiec, *Dziela*, VII, *Metafizyka...*, s. 407; P. Tillich, *An Afterword: Appreciation...*, s. 305–306.

sprawdzić pod kątem niesprzeczności z transcendentálnymi pojęciami dotyczącymi Absolutu. Analogia transcendentálna stawia ramy, w których pomieścić się powinny pozytywne treści wnoszone przez analogię metaforyczną. Dodatkowe ogrodzenie powstaje jeszcze za sprawą analogii wiary (*analogia fidei*) – domagającej się braku konfliktu nowych treści dotyczących Boga z treściami zastanyymi. Tym sposobem pozytywne orzeczenia teologiczne uzyskiwane w trakcie interpretacji objawienia na drodze analogii metaforycznej posiadają dwie negatywne granice interpretacji wywodzące się z analogii transcendentálnej i analogii wiary<sup>258</sup>. W takim układzie analogia metaforyczna, wnosząca pewne pozytywne treści, może być uznana za poznanie symboliczne. Może się ona realizować w symbolach językowych, gestach czy czynnościach<sup>259</sup>. Symboliczny system Tillicha tych zabezpieczeń nie posiada. Analogia transcendentálna jest wykluczona z założenia.

Ucieczka od analogii, a w szczególności od analogii proporcji, to ucieczka od logiki i jej możliwości wykrywania, konstruowania i analizy relacji<sup>260</sup>. Tillichowi zresztą zdaje się na tym nie zależeć. Nie zmierza do uzyskania „obiektywnej” wiedzy o Bogu. Owszem, takie sformułowanie na równi z „wewnętrznym życiem Boga” zwykł traktować w kategoriach bluźnierstwa zamieniającego Boga w obiekt, o którym informacje są możliwe<sup>261</sup>. Jego symbole pojawiają się i mają zastosowanie tylko w ramach sytuacji egzystencjalnej. Poza nią tracą znaczenie<sup>262</sup>. Z punktu widzenia tradycyjnej teologii katolickiej analogia proporcjonalności nie jest zagrożeniem dla *Całkowitej Inności Boga*<sup>263</sup>. Jeśli jednak podejździe się do niej radykalnie i literalnie – jako do znoszącej również podobieństwo samych relacji,

---

<sup>258</sup> Por. M. A. Krąpiec, *Dzieła*, VII, *Metafizyka...*, s.434–436.

<sup>259</sup> Por. M. A. Krąpiec, *Dzieła*, VII, *Metafizyka...*, s. 436.

<sup>260</sup> Por. G. Weigel, *Myth, Symbol, and Analogy...*, s. 194.

<sup>261</sup> Por. P. Tillich, *An Afterword: Appreciation...*, s. 306.

<sup>262</sup> Por. P. Tillich, *An Afterword: Appreciation...*, s. 306.

<sup>263</sup> Por. G. Weigel, *Myth, Symbol, and Analogy...*, s. 194–195.

wydaje się, że jednak jest. Takie stanowisko prezentuje Tillich. Jednak wówczas nie da się już nic orzec o Bogu. Można tylko czekać na Jego ruch. Ale gdy zabrzmi już Jego słowo, w oparciu o co uda się je właściwie pojąć?

## 5. Bóg a symbol

Skoro orzekanie analogiczne w myśli Tillicha zostaje sprowadzone do orzekania symbolicznego, należy zadać pytanie o to, gdzie przebiega jego granica? Co da się powiedzieć o Bogu dosłownie, niesymbolicznie, a co trzeba już wyrazić symbolicznie? Jaki jest status samego wyrażenia „Bóg”? Wydaje się, że w tych kwestiach, nawet w ramach samej *Teologii systematycznej*, zachodzi zauważalna ewolucja.

Na wstępie warto zauważyć, że Tillich do zagadnienia Boga podchodzi z dwóch perspektyw – fenomenologicznej i ontologicznej. W ramach pierwszego podejścia Bóg to troska ostateczna człowieka. W aspekcie ontologicznym to przede wszystkim samobyt. Ponieważ dla autora *Teologii systematycznej* oba aspekty wzajemnie uzupełniają się, swobodnie żongluje on skojarzonymi z nimi pojęciami<sup>264</sup>. Protestantki teolog sugeruje w ten sposób, że troska ostateczna spotykana w symbolu religijnym jest tożsama z ontologiczną ostatecznością. Jego przekonanie w tej sprawie sugeruje konieczność posługiwania się logiką intensjonalną<sup>265</sup>. Trzeba jednak przyznać, że nie ma przejścia między fenomenologią a ontologią. Ustaleniom dokonany metodą fenomenologiczną nie można nadać statusu ontologicznego<sup>266</sup>. Koncepcja symbolu, wywołującego w człowieku doświadczenie świętości, dające w efekcie pewność, co do własności ontologicznie rozumianej troski ostatecznej (samobytu), ma więc poważne braki.

---

<sup>264</sup> Por. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 152–153.

<sup>265</sup> Jako zakładającą znajomość przedmiotu i przesłanek wcześniejszych. Por. W. L. Rowe, *Religious Symbols and God...*, s. 166.

<sup>266</sup> Por. W. L. Rowe, *Religious Symbols and God...*, s. 162.

Obiekt troski ostatecznej nie może być rozważany z pozycji gwarantującej obiektywny dystans. Z definicji angażuje w pełni wymiar subiektywny podmiotu<sup>267</sup>. Obie metody – fenomenologiczna i ontologiczna – lokują Boga poza poznawczym schematem podmiot–przedmiot. Ludzki umysł, operujący w ramach tego schematu, potrzebuje koniecznie odpowiedniej transpozycji. Człowiek zdaje sobie sprawę z tego, że wypowiedzi, jakimi będzie opisywał rzeczywistość ostateczną, nie mogą być traktowane literalnie. Jako celujące pomiędzy jednoznaczność i wieloznaczność, muszą być symboliczne. Oba więc podejścia domagają się języka symbolicznego. Symbol pozwala formułować konkretne zdania o Bogu<sup>268</sup>. Od czego rozpocząć ów proces orzekania?

Krytyka ze strony prof. Urbana z Yale pozwoliła Tillichowi zrozumieć, że sensowne mówienie o wiedzy symbolicznej musi wiązać się z ustaleniem linii granicznej dla królestwa symboli przez wypowiedzi niesymboliczne. Pojęcie symbolu, które obejmowałoby swoim zakresem wszystkie wypowiedzi, prowadziłoby do utraty przez nie znaczenia. Za niesymboliczną wypowiedź, która pociąga za sobą konieczność stosowania symboli religijnych, teolog uznał zdanie: „Bóg jest samobytem” wskazujące, że przekracza On wszelką strukturę podmiotowo–przedmiotową<sup>269</sup>. Lektura pierwszego tomu *magnum opus* Paula Tillicha skłania więc do obrazowego porównania. Wszystkie wypowiedzi o Bogu to zbiór zdań symbolicznych, opartych na jednym, jedynym zdaniu o sensie literalnym. Zdanie

---

<sup>267</sup> „(...) cokolwiek człowieka ostatecznie obchodzi, staje się dla niego bogiem, i odwrotnie, (...) człowiek może być ostatecznie zainteresowany tylko tym, co jest dla niego Bogiem. Zwrot «bycie ostatecznie zainteresowanym (zatroskanym)» symbolizuje pewne napięcie w obrębie ludzkiego doświadczenia”. ST I, s. 211 (196).

<sup>268</sup> Por. G. F. McLean, *Symbol and Analogy...*, s. 168–169.

<sup>269</sup> Taki jest stan rzeczy w roku 1952, w rok po opublikowaniu pierwszego tomu *Teologii systematycznej* i na pięć lat przed opublikowaniem drugiego tomu. Wówczas Tillich zdecydowanie przeciwstawia się, by to jedyne niesymboliczne zdanie o Bogu zaliczać do wypowiedzi symbolicznych. Por. P. Tillich, *Reply to Interpretation...*, s. 334–335.

to jest jak gwóźdź, na którym wisi wymalowany przez autora *Teologii systematycznej* portret *Całkiem Innego*.

Wypowiedź, iż Bóg jest samobytem, jest wypowiedzią niesymboliczną. Nie odsyła ona poza siebie. Znaczy bezpośrednio i właściwie to, co mówi; jeśli mówimy o rzeczywistości Boga, twierdzimy najpierw, że nie jest On Bogiem, jeśli nie jest samobytem. Inne twierdzenia o Bogu można teologicznie konstruować tylko na tej podstawie<sup>270</sup>.

Jednak już na tym etapie pojawiają się kłopoty. Fundamentalne zdanie, zdaje się zakładać myślenie analogiczne – samobyty nie występuje w rzeczywistości empirycznej. Nie można więc traktować tej wypowiedzi jako *stricte* literalnej<sup>271</sup>. Raczej należy przyznać jej status twierdzenia *quasi*-ontologicznego, to znaczy wypowiedzi utkanej z kategorii ontologicznych, jednak w treści swej zdającej się przekraczać granice ontologii. Wszystko, co powiedziane ponad to o Bogu, będzie miało status wypowiedzi symbolicznej. Każde przekroczenie tego prostego predykatu od jednego argumentu nazwowego „Bóg” jest traktowane jak tworzenie wypowiedzi za pośredniczonej, opartej o materiał odsyłający „poza siebie”, nie dopuszczający prostych utożsamień, literalnego rozumienia, ale wymagający fachowej interpretacji.

Gdy już jednak to zostało powiedziane, niczego innego nie da się orzec o Bogu jako Bogu, co by nie było symboliczne. Jak już widzieliśmy, Bóg jako samobyty jest gruntem ontologicznej struktury bytu, nie będąc przy tym samemu podległy tej strukturze. On *jest* tą strukturą; tj. ma moc określania struktury wszystkiego, co ma byt. Jeśli zatem orzeka się o Bogu cokolwiek poza tym nagim twierdzeniem, nie jest to już bezpośrednio i właściwa wypowiedź, nie jest to sfera pojęć. Jest to wypowiedź pośrednia, wskazująca na coś poza sobą samą. Jednym słowem, jest to wypowiedź symboliczna<sup>272</sup>.

---

<sup>270</sup> ST I, s. 238–239 (221).

<sup>271</sup> Por. W. L. Rowe, *Religious Symbols and God...*, s. 186.

<sup>272</sup> ST I, s. 239 (221).



Każda wypowiedź o Bogu, pomijając owo pierwotne, jednostkowe zdanie proste, stosuje się do teorii symbolu religijnego. Musi się w nim pojawić materia symboliczna, zaczerpnięta z rzeczywistości skończonej, która następnie zostanie zanegowana w swoim znaczeniu dosłownym i potwierdzona w swej funkcji wskazywania na znaczenie głębsze<sup>273</sup>. Odwołując się do analiz Forda, należy stwierdzić, że tylko dialektyka afirmacji i negacji dostarcza teoretycznej bazy dla metafizycznej funkcji symbolu. Jej działanie jest z kolei zakłócanie przez teorię partycypacji, wspierającą głównie jego funkcję religijną. Jednak nawet rozpatrywana samodzielnie dialektyka afirmacji i negacji w swym zastosowaniu metafizycznym boryka się z poważnymi problemami. Po pierwsze, daje olbrzymią przewagę jakimkolwiek niesymbolicznym twierdzeniom o tym, co ostateczne (wymiar religijny), stanowiąc dla nich jedynie ubogie potwierdzenie w odniesieniu do samobytu (wymiar ontologiczny). Ostatecznie problematyczne jest, czy da się powiedzieć twierdząco cokolwiek więcej poza „Bóg jest samobytem”. Wszystko ponad to może być negowane. Po drugie, dialektyka afirmacji i negacji ma tendencje do przeobrażania się w „urządzenie” dla unikania krytyki filozoficznej. Po trzecie, jej użycie jest obciążone ryzykiem trywializacji analiz metafizycznych. Każde pojęcie można zaszerzować jako symbol (np. przyczyny, w odniesieniu do Boga), zwalniając się z obowiązku precyzyjnej filozoficznej analizy, w jakim sensie mógłby on jednoznacznie odnosić się do Boga. Nie trzeba martwić się, w jaki sposób jedność elementów afirmowanego i negowanego jest zrozumiała. Wynika to *a priori* z dialektycznego charakteru symbolu<sup>274</sup>.

Pozostaje otwarty problem samej nazwy „Bóg”. Jak już zostało wspomniane, to symbol podstawowy (pierwszego poziomu) tego, co budzi ostateczną troskę człowieka. W tym sensie słowo „Bóg” jest wyrażeniem, które docelowo ma odsyłać swego odbiorcę do „Nie-

---

<sup>273</sup> Por. ST I, s. 239 (221).

<sup>274</sup> Por. L. S. Ford, *The Three Strands...*, s. 126–127.

uwarunkowanego Transcendensu” (absolutnie transcendentnego samobytu), poza granice struktur metafizycznych. Materią symboliczną, za pomocą której ma dokonać się owo ukierunkowanie uwagi słuchacza, a która w trakcie operacji powinna zostać zanegowana, jest pojęcie transcendentnej „Istoty Najwyższej” (doskonałego bytu) jak i religijny obraz Boga, czyli jakakolwiek treść w świadomości związana ze słowem „Bóg”. Takie implikacje semantyczne pociąga za sobą Tillichowska wizja *Ganz Andere*, który nie jest bytem, nawet najwyższym. Takie znaczenie ma słynne powiedzenie protestanckiego teologa: „Bóg jest symbolem Boga”<sup>275</sup>. Jako samobyty przekraczający struktury podmiotowo-przedmiotowe nie może

---

<sup>275</sup> „Bóg jest symbolem Boga. Oznacza to, że w pojęciu Boga musimy wyróżnić dwa elementy: element ostateczności będący przedmiotem bezpośredniego doświadczenia i pozbawiony samoistnego znaczenia symbolicznego oraz element konkretności zaczerpnięty z naszego potocznego doświadczenia i w sposób symboliczny odniesiony do Boga”. P. Tillich, *Dynamika wiary...*, s. 65. „(...) w słowie «Bóg» zawiera się treść dwojaka: Nieuwarunkowany Transcendens, to, o co ostatecznie chodzi, i jakoś pomyślany przedmiot o pewnych własnościach i czynnościach. To pierwsze nie jest nieautentyczne [*the first is not figurative* – w tekście angielskim – przyp. własny], nie jest symboliczne, przenośne, lecz jest w sposób jak najbardziej autentyczny tym, czym ma być. To drugie natomiast jest w istocie rzeczy symboliczne, nieautentyczne. Ale to drugie stanowi naoczną treść religijnej świadomości. (...) Jednakże na dźwięk słowa «Bóg» w świadomości pojawia się również przekonanie, że wyobrażenie to jest nieautentyczne, że nie konstytuuje ono żadnego przedmiotu, że musi zostać przekroczone. Słowo «Bóg» wywołuje zatem powstanie w świadomości sprzeczności między czymś, o co chodzi nieautentycznie (*uneigentlich Gemeintes*), i co jest treścią świadomości, a czymś, o co chodzi autentycznie (*eigentlich Gemeintes*), a co przez tę treść jest reprezentowane. W słowie «Bóg» zawierają się jednocześnie to, co reprezentuje, i to, że jest ono czymś reprezentującym. Ma ono tę szczególną właściwość, że przekracza swoją własną treść wyobrażeniową; na tym właśnie polega przejmujący dreszczem charakter, który znamionuje to słowo pomimo całego przedmiotowego nadużycia, na jakie wystawione jest ono w nauce i życiu. Bóg jako przedmiot jest reprezentacją tego, do czego odnosi się ostatecznie akt religijny, ale w słowie «Bóg» ta przedmiotowość jest zarazem zanegowana, a ten charakter reprezentacji jest współzawarty”. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 174. Fragment pochodzi z eseju *Symbol religijny* z 1930 roku.

być On w żaden sposób literalnie opisany przy użyciu języka, który jest produktem owych struktur. Stąd konieczność użycia języka symbolicznego. Jakakolwiek wypowiedź orzekająca o rzeczywistości przekraczającej struktury ontologiczne automatycznie wymusza stosowanie metafor lub symboli, w przeciwnym razie generowałaby sprzeczności lub popadałaby w nonsens. Przyjmując te przesłanki i uwzględniając, że wyrażenia orzekające – zdaniem Tillicha – są związane przez swoje pierwotne (literalne) znaczenia z bytami, trzeba stwierdzić, iż jego teoria języka ma daleko idące konsekwencje logiczne. Można ją potraktować jako usankcjonowanie próby ucieczki od logiki w jakimkolwiek wydaniu<sup>276</sup>.

Wstęp do drugiego tomu *Teologii systematycznej* wydaje się przynosić pewną istotną zmianę. Początkowo autor przypomina znaczenie symbolu dla języka religijnego. Nowością w porównaniu w tomem wcześniejszym jest sugestia, że religia, w sposób literalny – niesymboliczny, nie jest w stanie wypowiedzieć nawet jednego zdania o Bogu<sup>277</sup>:

Symbol uczestniczy w rzeczywistości, którą symbolizuje. Nigdy więc nie powinniśmy mówić „tylko symbol”. Byłoby to mylenie symbolu ze znakiem. Wynika stąd zatem, że wszystko, co religia ma do powiedzenia o Bogu, łącznie z Jego cechami, działaniami i manifestacjami, ma charakter symboliczny, i że sens „Boga” pozostanie całkowicie niezrozumiały, jeśli język symboliczny potraktujemy dosłownie<sup>278</sup>.

---

<sup>276</sup> Por. W. L. Rowe, *Religious Symbols and God...*, s. 177–178.

<sup>277</sup> Już w *Dynamice wiary* opublikowanej w 1956 roku, a więc w pięć lat po pierwszym tomie i na rok przed drugim tomem *Teologii systematycznej*, można przeczytać, że za transformację pojęć na symbole odpowiada natura wiary i tego, co ostateczne dla człowieka. Wszystko, co mówi się o Bogu, ma znaczenie symboliczne. Por. P. Tillich, *Dynamika wiary...*, s. 64–65. Takie ujęcie problemu jest typowe dla symbolistów, którzy, jak pisze Weigel, „nie są w stanie dostrzec, w jaki sposób jakiegokolwiek ludzkie słowo mogłoby zostać literalnie zastosowane w odniesieniu do Boga” (tłum. własne). Por. G. Weigel, *Myth, Symbol, and Analogy...*, s. 192.

<sup>278</sup> ST II, s. 9 (16).

Cytowany powyżej fragment należy do klasycznych wypowiedzi Tillicha. Jego właściwy wydzźwięk polega na podkreśleniu „wartości dodanej” języka religijnego. To, że z konieczności ma on charakter symboliczny, nie powinno się wiązać z jego deprecjacją. Przeciwnie, protestancki teolog mówi wprost o potędze języka symbolicznego. Wskazuje, że w aspekcie swych zalet i siły ekspresji przewyższa on wszystkie języki niesymboliczne<sup>279</sup>.

Powstaje pytanie o los zdania: „Bóg jest samobytem”, jako pełniącego funkcję zakotwiczenia obrazu *Całkiem Innego*. Wygląda na to, że jego rolę w drugim tomie *magnum opus* protestanckiego teologa przejmują inne wypowiedzi: „Wszystko, co mówimy o Bogu, jest symboliczne”.

(...) wylania się kwestia (widoczna w publicznej dyskusji), czy istnieje taki punkt, w którym trzeba wygłosić niesymboliczną wypowiedź o Bogu. Taki punkt istnieje, jest to mianowicie stwierdzenie, że wszystko, co mówimy o Bogu, jest symboliczne. Stwierdzenie takie jest wypowiedzią o Bogu, która sama w sobie nie jest symboliczna. Inaczej bowiem popadlibyśmy w błędne koło<sup>280</sup>.

Czy zatem wcześniejsze zdanie wyjściowe Tillichowskiej doktryny o Bogu zmieniło swój status i przeszło na pozycję wypowiedzi symbolicznych? Stanowisko autora w tej sprawie nie jest jednoznaczne. W świetle jego własnych słów, zdanie „Bóg jest samobytem” stoi w połowie drogi, a dokładnie na granicy, wypowiedzi dosłownych i symbolicznych. Jest zbudowane z elementu symbolicznego i niesymbolicznego. W ramach języka religijnego, zdaniem teologa, każda wypowiedź o Bogu do tego momentu jest niesymboliczna. Jednak zgodnie z jego własnym wykładem, za tą „każdą wypowiedzią” kryje się tak naprawdę jedno zdanie – „Wszystko, co mówimy

---

<sup>279</sup> Por. ST I, s. 131 (126); P. Tillich, *Reply to Interpretation...*, s. 334–335; G. Weigel, *The Theological Significance...*, s. 23; P. Tillich, *Dynamika wiary...*, s. 65; P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 145, 151.

<sup>280</sup> ST II, s. 9 (16).

o Bogu, jest symboliczne”. Każda kolejna wypowiedź, od strony języka religijnego, jest już wypowiedzią symboliczną. Zdanie: „Bóg jest samobytem” przynależy zarówno do wypowiedzi o charakterze czysto ontologicznym, jak i objawieniowym. Stąd wywodzi się jego dialektyczność, jego specyfika sytuująca je właśnie na granicy. Jest ona wypadkową ludzkiej kondycji egzystencjalnej – uświadomienia sobie przez człowieka swego oddzielenia od nieskończoności, do której przynależy, na drodze partycypacji w niej mocą swojej wiary, tj. ostatecznego zatroskania. Ostatecznie status wypowiedzi granicznych jest pochodną specyficznego obrazu Boga, który chce uniknąć zagrożeń związanych z naturalizmem, jak i supranaturalizmem:

Jeśli mówimy, że Bóg jest nieskończony, nieuwarunkowany lub jest samobytem, mówimy zarazem racjonalnie i ekstatycznie. Terminy te oznaczają dokładnie linię graniczną, gdzie zbiegają się elementy zarówno symboliczne, jak i niesymboliczne. Aż do tego punktu każda wypowiedź jest niesymboliczna (w sensie symbolu religijnego). Poza tym punktem każda wypowiedź jest symboliczna (w sensie symbolu religijnego). Sam punkt jest zarówno niesymboliczny, jak i symboliczny. Ta dialektyczna sytuacja stanowi pojęciowy wyraz ludzkiej sytuacji egzystencjalnej. Jest to warunek religijnej egzystencji człowieka oraz jego zdolności odbierania objawienia. Jest to inna strona autotranscendentnej czy ekstatycznej idei Boga, poza naturalizmem i supranaturalizmem<sup>281</sup>.

W związku z powyższym, każdą wypowiedź dotyczącą przymiotów Boga lub Jego działalności należy przyjąć za wypowiedź czysto symboliczną. Autorowi dosyć często zdarza się konwertować tego typu zdania na zdania ontologiczne, gdzie miejsce „Boga” zajmuje „samobyt”. Niemniej pozostają one w swoim charakterze wypowiedziami symbolicznymi, ze względu na naturę samobytu i niemożność jego ujęcia przez język. Prowadzi to do sytuacji „zapętlenia się” dwóch form języka symbolicznego – teologicznego i ontologicznego, z którego żaden nie jest w stanie rzucić wystarczającej ilości światła

---

<sup>281</sup> ST II, s. 10 (17).

dla rozjaśnienia znaczenia drugiego. Odczuwa się brak niesymbolicznych zdań ontologicznych, które można by odnieść do samobytu, a następnie do Boga. Pewnym ratunkiem mogłoby być rozróżnienie poziomów języka symbolicznego. Jeśli jeden poziom języka religijnego jest w mniejszym stopniu symboliczny od innego, może służyć w celach jego interpretacji, choć niezupełnej<sup>282</sup>. W obecnej sytuacji niemożliwym wydaje się przedarcie przez gąszcz wyrażen symbolicznych, a ostatecznie faktyczne zakotwiczenie obrazu Boga. Jest to podstawowy problem Tillichowskiej teorii języka teologicznego<sup>283</sup>. Z niego, na dalszym planie, rodzą się kontrowersje dotyczące doboru pojęć opisujących Nieuwarunkowane i konkretnych interpretacji poszczególnych symboli, cechujących się olbrzymim subiektywizmem. Hermeneutyka symboli staje się mało przekonująca i domaga się kolejnych interpretacji.

### C. Bóg

Omówiwszy problem języka teologicznego Tillicha, można przystąpić do prezentacji jego doktryny Boga. Stanowi ona opis centralnej idei rządzącej całym wykładem *Teologii systematycznej*, zarówno co do jego treści, jak i formy, wszak: „idea Boga jest fundamentem i ośrodkiem każdej teologicznej myśli”<sup>284</sup>, jej „początkiem i końcem”<sup>285</sup>. Precyzyjne odtworzenie zamysłu autora dotyczącego koncepcji *Ganz Andere* jest warunkiem koniecznym postawienia pytania o koherentną z nią logikę.

---

<sup>282</sup> Potrzebna mogłaby się jeszcze okazać pewna logika gier językowych.

<sup>283</sup> Por. W. L. Rowe, *Religious Symbols and God...*, s. 180–182, 186–193; 220. Zdaniem Rowe, aby wyjść z tego impasu, należałoby odstąpić od twierdzenia, że samobytu może być opisany wyłącznie w języku symbolicznym lub od zasady semantycznej, w świetle której zdanie symboliczne jest znaczące tylko wtedy, gdy jego treść poznawcza jest wyrażalna w jakimś zdaniu literalnym.

<sup>284</sup> ST II, s. 5 (13).

<sup>285</sup> P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 129.

## 1. Bóg jako obiekt logiczny i ontologiczny

Jeszcze w części poświęconej zagadnieniom ontologicznym, na kanwie rozważań nad biegunowością jaźń–świat, Tillich podejmuje problem podwójnego statusu Boga w ludzkim ujęciu poznawczym. Czyni to w nawiązaniu do powszechnej epistemologicznej struktury przedmiot–podmiot, będącej pochodną podstawowej struktury ontologicznej:

W sferze poznawczej wszystko, na co jest nakierowany akt poznawczy, uznaje się za obiekt – czy to będzie Bóg, czy też kamień, nasza jaźń czy też matematyczna definicja. W sensie logicznym wszystko, o czym coś orzekamy, jest na mocy samego tego faktu obiektem. Teolog nie może uniknąć czynienia z Boga obiektu w logicznym sensie tego słowa, tak jak kochanek nie może uniknąć czynienia z ukochanej obiektu poznania i działania. Niebezpieczeństwo logicznej obiektywizacji polega na tym, że nigdy nie jest ona po prostu logiczna. Niesie ona ze sobą ontologiczne założenia i implikacje. Jeśli Boga wprowadzimy do podmiotowo–przedmiotowej struktury bytu, przestaje On być gruntem bytu i staje się jednym bytem pośród innych (przede wszystkim, bytem obok podmiotu, który patrzy nań jako na obiekt). Przestaje być tym Bogiem, który naprawdę jest Bogiem<sup>286</sup>.

Przytoczona wypowiedź ma charakter epistemologiczny, a nie logiczny, choć pozory mogą mylić. Autor definiuje w niej obiekt (*object*) jako wszelki przedmiot ludzkiego aktu poznawczego. Fakt orzekania o czymś dowodzi wcześniejszego skierowania na to coś uwagi ludzkiego umysłu – uczynienia danej rzeczy obiektem własnego poznania przez człowieka. Wypowiedź o charakterze teologicznym świadczy o uprzednim uczynieniu przez jej autora Boga obiektem intencjonalnym (myślnym) jego umysłu. W tym sensie Bóg zyskuje

---

<sup>286</sup> ST I, s. 172 (161). Przy czym wyrażenie „obekt logiczny” zdaje się oznaczać „obekt intelektualny”, obekt właściwy dla rozumu subiektywnego.

status „obiekту logicznego”<sup>287</sup>. Powstała w ten sposób idea Boga nie jest wolna od uwarunkowań ontologicznych. Z punktu widzenia ontologii Tillicha niemożliwym jest, by Bóg pełnił rolę jednego z elementów przedmiotowo-podmiotowej struktury bytu. Autor wyraźnie wyklucza sytuację, w której stanowiłby On przedmiot (byt), postrzegany przez ludzki podmiot<sup>288</sup>. Będąc dla człowieka obiektem logicznym, nie może być dla niego obiektem ontologicznym<sup>289</sup>. W ramach filozofii pierwszej Boga przysługuje rola gruntu bytu – fundamentu struktury przedmiotowo-podmiotowej<sup>290</sup>. Jako taki pretenduje On do roli Boga we właściwym sensie<sup>291</sup>. Przekonanie

---

<sup>287</sup> Ma to niewiele wspólnego z uczynieniem Boga zagadnieniem logiki – dziedziny ludzkiej wiedzy. To efekt pracy skończonego ludzkiego umysłu, zmuszonego do posługiwania się swoimi kategoriami i schematem przedmiot-podmiot. Por. G. F. McLean, *Symbol and Analogy...*, s. 168.

<sup>288</sup> Por. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 68. Myśl obecna wcześniej u Schellinga. R. Re Manning, *Theology at the End...*, s. 69.

<sup>289</sup> Por. I. E. Thompson, *Being and Meaning...*, s. 122n.

<sup>290</sup> Bóg jest wymiarzem rzeczywistości transcendującą rozdział na przedmiot i podmiot. Por. D. Hopper, *Tillich: a Theological...*, s. 37–38. Stanowi „przedtem” (*prius*), zgodnie z myślą Böhme, Schellinga i Hegla, pierwotny stan rzeczywistości przed światem empirycznym, pojawieniem się ześrodkowanej świadomości, a w konsekwencji rozróżnienia przedmiot-podmiot. „Przedtem” jest egzystencjalnie poznawalne i dialektyczne – wykonuje ruch, będąc sobą, przez wyjście od siebie i powrót do siebie oraz jest „głębsze” od rzeczywistości empirycznej, wobec której pozostaje „neutralne”. W jego wewnętrznej strukturze odgrywa rolę nie logika formalna zachowująca zasadę niesprzeczności, lecz dialektyka. *Prius* jest synonimem Nieuwarunkowanego. Por. R. D. Morrison II, *Tillich, Einstein, and Kant: Method, Epistemology, and the Personal God*, w: J. J. Carey (red.), *Theonomy and Autonomy. Studies in Paul Tillich's Engagement with Modern Culture*, Mercer University Press, Macon 1984, s. 55–56; Por. R. D. Morrison II, *Tillich's Telescoping of Ontology and Naturalism*, w: J. J. Carey (red.), *Kairos and Logos. Studies in the Roots and Implications of Tillich's Theology*, Mercer University Press, Macon 1984, s. 99–102, 106.

<sup>291</sup> Również w ramach rozważań fenomenologicznych przekroczenie struktury przedmiot-podmiot stanowi kryterium prawdziwej ostateczności zatroskania człowieka: „To, co skończone, a co bezpodstawnie rości sobie pretensje do nieskończoności (na przykład naród czy sukces), niezdolne jest do wykroczenia



to urasta w twórczości myśliciela pogranicza do rangi podstawowego postulatu metodologicznego w teologii:

Teologia musi zawsze pamiętać, że mówiąc o Bogu, czyni obiektem to, co poprzedza podmiotowo-przedmiotową strukturę, a zatem musi włączać w mówienie o Bogu akt uznania, że nie może czynić z Boga obiektu<sup>292</sup>.

Prócz wyłączenia Boga ze struktury podmiotowo-przedmiotowej, w myśleniu o Nim konieczna jest jeszcze jedna korekta. Uczyniwszy zeń obiekt logiczny, człowiek musi nadać mu w swoich myślach charakter podmiotowy – rozpatrywać Go jako jaźń – poznający, doznający, działający, subiektywny podmiot<sup>293</sup>. Powinien przy tym pamiętać, że w autentycznym akcie wiary, jej wymiar subiektywny i obiektywny jednoczą się i zostają przekroczone. „Ostateczny charakter aktu wiary i owa ostateczność, o jaką chodzi w akcie wiary, są tym samym”<sup>294</sup>. Bóg przyjmuje postać zarówno przedmiotu, jak i podmiotu, transcendując je. Zdaniem Tillicha, kiedy mistycy mówią językiem symbolicznym, że ich poznanie Boga jest poznaniem, jakim Bóg poznaje samego siebie, wyrażają prawdę, że Bóg nigdy nie może być przedmiotem, nie będąc jednocześnie podmiotem aktu wiary, czy też poznania<sup>295</sup>:

---

poza schemat przedmiot–podmiot. Pozostaje przedmiotem, na który wyznawca spogląda jako podmiot”. P. Tillich, *Dynamika wiary...*, s. 39.

<sup>292</sup> ST I, s. 172–173 (161).

<sup>293</sup> Podmiotowość dla Tillicha, choć nierozdzielna od przedmiotowości w ramach układu biegunowego, ma jednak charakter fenomenu pierwotnego. Por. ST I, s. 173 (162).

<sup>294</sup> P. Tillich, *Dynamika wiary...*, s. 38.

<sup>295</sup> Utożsamienie wymiaru subiektywnego i obiektywnego wiary w oparciu o pojęcie ostateczności wydaje się być sztuczne. Podobnie jak interpretacja wypowiedzi mistyków. Tłumacz *Dynamiki wiary* wskazuje, że zjednoczenie podmiotu i przedmiotu w tym wypadku to koncepcja zaczerpnięta od Schellinga. Mistycy mówią o zjednoczeniu w miłości, nie w bycie. Por. P. Tillich, *Dynamika wiary...*, s. 38, przyp. 2. Należy przy tym pamiętać, że doświadczenie mistyczne w ujęciu Tillicha rodzi się w układzie polarnym partycypacja–indywidualizacja. Por. P. Tillich, *Męstwo bycia*, tłum. H. Bednarek, Rebis, Poznań 1994, s. 170.

Jeśli istnieje poznanie Boga, to właśnie Bóg poznaje samego siebie przez człowieka. Bóg pozostaje podmiotem, choćby nawet stał się obiektem logicznym (por. 1 Kor 13, 12)<sup>296</sup>.

Poszukując zrozumienia Tillichowskiego utożsamienia podmiotu i przedmiotu w Bogu, trzeba odwołać się do bliskiej jego sposobowi myślenia, trzynastowiecznej szkoły franciszkańskiej. Dla św. Bonawentury Bóg był obecny w duszy człowieka i poznawany przez nią sam w sobie, bezpośrednio. Dla Mateusza z Aquasparta Bóg był zasadą poznania, prawdą pierwotną, w świetle której poznawane jest wszystko, co poza Nim. „Jako taki jest on tożsamością podmiotu i przedmiotu”<sup>297</sup>. Tym sposobem, nie można w Boga wątpić. Jego obecność zaś wyraża się w niezmiennych i wiecznych prawach myślenia – aksjomatach logiki i matematyki<sup>298</sup>. Prawda zakładana w każdym pytaniu i wątpleniu jest czymś uprzednim wobec rozdziału na przedmiot i podmiot. Jej źródłem, jak i źródłem mocy podmiotu i przedmiotu, jest Samobycie<sup>299</sup>. W ten sposób: „Człowiek postrzega bezpośrednio Nieuwarunkowane, które poprzedza wszelki

---

<sup>296</sup> ST I, s. 172 (161). Może to być nawiązanie do maksymy św. Ireneusza: „Bez Boga nie możesz poznać Boga”. Wyjaśniając ją Tillich stwierdza: „God is never an object. In all knowledge it is he who knows in us and through us. Only he can know himself; we may participate in his knowledge of himself. But he is not an object whom we can know from the outside. God is unknown according to his greatness, his absoluteness, his unconditional character. He is known according to his love in which he comes to us. Therefore, in order to know God, you must be with God; you must participate in him”. P. Tillich, *A History of Christian...*, s. 42. Jest to też jakiś wyraz przekonania Tillicha, wywodzącego się z tradycji Platońskiej, że Bóg może być poznany tylko w korelacji z człowiekiem (przez uczestnictwo), a nie „w sobie”. Por. K. Hamilton, *The System And The Gospel. A Critique of Paul Tillich*, The Macmillan Company, New York 1963, s. 95; 207; P. Tillich, *An Afterword: Appreciation...*, s. 302, 307–308.

<sup>297</sup> P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 57.

<sup>298</sup> Por. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 57.

<sup>299</sup> *Verum ipsum i bonum ipsum* u św. Augustyna Por. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 58.

rozdział i interakcję podmiotu i przedmiotu, zarówno w sferze teoretycznej, jak i praktycznej”<sup>300</sup>.

„Nieuwarunkowane” (*Unconditioned*) to fundamentalne pojęcie filozofii religii Tillicha. Źródłowo sięga ono koncepcji bezkresu (*apeiron*) Anaksymandra<sup>301</sup>, jednak na jego kształt w myśli protestanckiego teologa największy wpływ miała idea czystego rozumu Kanta<sup>302</sup>.

---

<sup>300</sup> P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 66. Tillich twierdzi, że tego rodzaju (ontologiczne) postrzeganie Absolutu ma charakter pewności bezwarunkowej. Dostępne jest na zasadzie świadomego skierowania na nie uwagi przez człowieka. Por. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 67.

<sup>301</sup> *Apeiron* to nieskończoność i nieokreśloność. Coś nieskończonego przestrzenie, nieograniczonego ilościowo, pozbawionego granic wewnętrznych i zewnętrznych jak również określenia jakościowego. Bezkres jest niestworzony i nieśmiertelny i niezniszczalny, bez początku i bez końca – wieczny. Obejmuje wszystko, kieruje i rządzi wszystkim. Dla tych racji jest tym, co boskie. To, co boskie, jest naturą wszystkich rzeczy, nie jest czymś różnym od świata. Rzeczy świata powstają na drodze wiecznego ruchu, polegającego na odłączaniu się od bezkresu walczących z sobą przeciwieństw (ciepło–zimno jako pierwsze). Rozbicie jedności zasady, śmiertelna walka z elementem przeciwnym, by pozostać jedynym ocalałym elementem i sięgnąć po tron tego, co boskie, jest *wina* i *niesprawiedliwością* i domaga się *ekspiacji* na drodze śmierci świata w ramach cyklu czasu. Z bezkresu obok siebie i po sobie powstaje i ginie nieskończenie wiele kosmosów. Myśl Anaksymandra mieści się w granicach naturalizmu. Do teorii bezkresu Anaksymander doszedł drogą dedukcji, szukając warunków koniecznych źródła stale rozwijającej się przyrody. Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, I, *Od początków do Sokratesa*, tłum. E. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2008, s. 81–86.

<sup>302</sup> Zdaniem Kanta ludzkie poznanie jest efektem syntetyzującej aktywności ludzkiego podmiotu. Człowiekowi nie są dane rzeczy same w sobie jako przedmioty. To, co napotyka intelekt (*Verstand*), jest już syntezą formy (narzucanej przez ludzką zmysłowość) i materii. Dane zmysłowego oglądu podlegają dalszej syntezie, przy użyciu kategorii (czystych pojęć intelektu). Wśród nich są idee, które nie mogą być jednak zastosowane do danych zmysłowego oglądu, będące efektem naturalnej skłonności umysłu ludzkiego do poszukiwania nieuwarunkowanych zasad jedności – dusza, świat, Bóg. Są to idee transcendentalne rozumu (*Vernunft*). W idei Boga umysł szuka nieuwarunkowanych (tj. wykraczających poza subiektywne warunki zmysłowości i intelektu) zasad jedności wszystkich przedmiotów doświadczenia. Idee transcendentalne pełnią funkcję regulatywną. Nie stanowią źródła teoretycznego poznania odpowiadających im rzeczy. Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, VI, *Od Wolffa do Kanta*, tłum. J. Łoziński, Instytut Wydawniczy

Nieuwarunkowane jest w pierwszym rzędzie negatywnym pojęciem regulującym (*limiting concept*) jako granica wszelkich uwarunkowań. Jego wartość w oczach Tillicha i powód, dla którego go przejął, to zdolność uniknięcia dzięki niemu skojarzeń przestrzennych, generujących odrębny porządek bytu. Nie zakłada on ani dualistycznej, ani monistycznej wizji rzeczywistości – to jakość, a nie byt<sup>303</sup>. Nie pozwala ulokować oznaczanej rzeczywistości w czasie, przestrzeni, w konkretnej formie, nawet nadać jej konkretnej nazwy. Wskazuje na ostateczność, nie wyrażając jej. Adams zauważa, że Nieuwarunkowane w myśli Tillicha, prócz funkcji regulującej, pełni również rolę pojęcia konstytutywnego. Jako rzeczywistość niebędąca elementem porządku ontycznego, Nieuwarunkowane jest zakładane w każdym racjonalnym porządku myśli i bytu, pozostając czymś niemożliwym do spenetrowania przez myśl<sup>304</sup>. Jest warunkiem koniecznym funkcjonowania ludzkiego umysłu, niebędącego w stanie myśleć nicości. W odniesieniu do epistemologii *Teologii systematycznej* można powiedzieć, że Nieuwarunkowane jest symbolem głębi rzeczywistości, transcendencji o charakterze wewnętrznym. Zabezpiecza autotranscendujący, woluntarystyczny naturalizm Tillicha przed formą redukcyjną<sup>305</sup>. Jego dominium ujmowane być może jedynie językiem symbolicznym. Próba mówienia o nim w kategoriach bytu czy rzeczy jest sprzecznością pojęć i absurdem.<sup>306</sup>

---

PAX, Warszawa 1996, s. 205–206. To, co nieuwarunkowane, u Kanta jawi się jako nieprzekraczalna granica ludzkiego poznania, jego ostateczny warunek („całość warunków”). Bóg w ten sposób ujęty, w niemieckim idealizmie staje się punktem jedności i podstawą przeciwstawienia podmiotu (duszy) i przedmiotu (świata). Człowiek nie może myśleć rozumnie, nie posługując się ideami transcendentalnymi. Por. M. Napadło, *Pytanie o Boga...*, s. 159–160.

<sup>303</sup> Por. P. Tillich, *The Protestant Era*, The University of Chicago Press, Chicago 1948, s. 32, przyp. 1.

<sup>304</sup> Podobnie jak *Unvordenkliche* u Schellinga. Por. J. L. Adams, *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science, and Religion*, Harper & Row Publishers, New York 1965, s. 45.

<sup>305</sup> Por. R. D. Morrison II, *Tillich's Telescoping...*, s. 102–103.

<sup>306</sup> Por. J. L. Adams, *Paul Tillich's Philosophy of Culture...*, s. 44–46. W koncepcji Nieuwarunkowanego Tillicha można zaobserwować mocne motywy romantyczne. Por. R. D. Morrison II, *Tillich's Telescoping...*, s. 100–102.

Czy Nieuwarunkowane można utożsamić z Bogiem? W eseju *Dwie drogi filozofii religii* Tillich zabrania czynienia takiego utożsamiania, przy czym wydaje się, że ma na myśli odrzucanego przez siebie Boga teizmu. Wskazuje jednak, że Bóg jest Bogiem, ponieważ nie jest niczym uwarunkowany, Nieuwarunkowane zaś jest „mocą bycia we wszystkim, co w byciu uczestniczy”<sup>307</sup>. Wprowadzenie do *Teologii systematycznej* również nie przynosi jasnej odpowiedzi. Autor pisze:

Nie możemy adekwatnie mówić o „obiekcie religii”, nie eliminując równocześnie jego charakteru jako obiektu. To, co ostateczne, powierza siebie tylko postawie ostatecznego zatroskania. Jest to korelat bezwarunkowego zatroskania, nie zaś „najwyższa rzecz” zwana „absolutem” lub „tym, co nieuwarunkowane”, o czym można by argumentować w wymiarze oderwanej obiektywności. Jest to obiekt totalnego poddania się, wymagający także wyrzeczenia się naszej subiektywności, gdy nań spoglądamy (...) Z tego powodu unikamy terminów w rodzaju „to, co ostateczne”, „to, co nieuwarunkowane”, „to, co uniwersalne”, „to, co nieskończone”, i mówimy o ostatecznym, bezwarunkowym, totalnym i nieskończonym zatroskaniu<sup>308</sup>.

Jednak w *What Is Religion* myśliciel pogranicza definiuje wiarę jako ukierunkowanie na Nieuwarunkowane (*directedness toward the Unconditional*)<sup>309</sup>. Można więc powiedzieć, że Nieuwarunkowane to koncepcja Boga Tillicha w ujęciu filozoficznym<sup>310</sup>. Wydaje się,

---

<sup>307</sup> Por. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 68–69. Tillich, jak sam przyznał, nie używał wyrażenia „Nieuwarunkowane” na określenie Boga, za wyjątkiem niektórych wczesnych swoich prac. Por. P. Tillich, *Reply to Interpretation...*, s. 340.

<sup>308</sup> ST I, s. 12 (19).

<sup>309</sup> Por. P. Tillich, *What Is Religion...*, s. 76.

<sup>310</sup> Marcin Napadło jest zwolennikiem tezy, że w pojęciu Nieuwarunkowanego jest implicite zawarta idea Boga, jako Mocy Bycia, bardziej filozoficzna, mistyczna, ciężąca w kierunku teologii negatywnej z jej funkcją oczyszczającą wyobraźnię z nieuzasadnionych i fałszywych przesłańek o Bogu. Por. M. Napadło, *Pytanie o Boga...*, s. 162–163.

że najbliższym możliwym miejscem osadzenia jej w ramach teologicznej idei Boga jest bezdeń<sup>311</sup>.

„Nieuwarunkowane” stosunkowo rzadko pojawia się na kartach *Teologii systematycznej. Explicite in magnum opus* Paula Tillicha występują dwa ujęcia Boga: najpierw fenomenologiczne, skorelowane z pojęciem troski ostatecznej człowieka, następnie ontologiczne, związane z ideą Samobycia<sup>312</sup>.

## 2. Bóg jako ostateczne zatroskanie – ujęcie fenomenologiczne

Przystępując do omówienia rzeczywistości *Całkiem Innego*, chcąc w sposób fenomenologiczny nakreślić sens pojęcia „Bóg”, Tillich odwołuje się do koncepcji ostatecznego zatroskania człowieka (*ultimate concern*)<sup>313</sup>:

„Bóg” jest odpowiedzią na pytanie ukryte w ludzkiej skończoności; jest nazwą tego, co człowieka ostatecznie obchodzi. Nie znaczy to, że najpierw istnieje byt zwany Bogiem, potem zaś postulat, by człowiek był Nim ostatecznie zainteresowany. Znaczący to, że cokolwiek człowieka ostatecznie

<sup>311</sup> Z tym, że Nieuwarunkowane ma zawierać element logosu. Por. M. Napadło, *Pytanie o Boga...*, s. 161.

<sup>312</sup> Por. G. F. McLean, *Symbol and Analogy...*, s. 166–169; G. Weigel, *The Theological Significance...*, s. 5.

<sup>313</sup> „Termin «troska ostateczna» jednoczy w sobie subiektywny i obiektywny aspekt aktu wiary – fides qua creditur (to, mocą czego się wierzy) i fides quae creditur (to, w co się wierzy). To pierwsze jest klasycznym określeniem integrującego i zintegrowanego aktu osobowości – troski ostatecznej – to drugie jest klasycznym określeniem na oznaczenie tego, ku czemu ów akt się kieruje, samej ostatecznej rzeczywistości, wyrażonej w symbolice rzeczy boskich”. P. Tillich, *Dynamika wiary...*, s. 37–38. W eseju *Religia biblijna a pytanie o bycie wiara to „pochwycenie przez coś, co nas w sposób nieuwarunkowany obchodzi”* i w zasadzie jest to wiara filozoficzna. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 108; 118. W *Męstwie bycia wiara zdefiniowana jest jako „stan bytu ogarniętego mocą bytu”* i wydaje się mieć znaczenie podrzędne wobec męstwa. Por. P. Tillich, *Męstwo bycia...*, s. 184–185.

obchodzi, staje się dla niego bogiem, i odwrotnie, że człowiek może być ostatecznie zainteresowany tylko tym, co jest dla niego bogiem<sup>314</sup>.

Ludzka kondycja, uwarunkowana przez skończoność, generuje szereg pytań egzystencjalnych. W ich cieniu, w człowieku, rodzi się przecucie nieskończoności, do której należy, ale której nie posiada. Zdaniem protestanckiego teologa, odpowiedzią na egzystencjalne dylematy ludzkiej jednostki jest Bóg – jako łączący w sobie dwa konieczne elementy: brak uwarunkowania oraz element ostateczności<sup>315</sup>. Przytoczony tekst jednoznacznie utożsamia Go z przedmiotem troski ostatecznej człowieka. Wyjaśnienie podane przez autora jest nieco kłopotliwe z dwóch powodów: teologicznego i logicznego. Zanegowanie scenariusza, w którym w pierwszym rzędzie stwierdza się obecność Boga, następnie czyni się zeń obiekt ostatecznego zatroskania, jest przeciwne duchowi Pięcioksięgu, w którym Bóg najpierw daje się poznać jako istniejący, przedstawia się, następnie zaś wzywa do aktu wiary i stawia wymagania (Wj 19, 16–21). Jest to o tyle nieszczęśliwe, że sam autor, na potrzeby teologicznego uzasadnienia związku pojęcia troski ostatecznej z Bogiem, odwołuje się do *Szema Izrael*, w którym schemat ten jest potwierdzony (Pwt 6, 4–5)<sup>316</sup>. Z punktu widzenia logicznego, ostatnie wyrażenie cytowanego fragmentu powinno być odwróconą implikacją wyrażenia wcześniejszego, a nie równoważnością. Aby wypowiedź miała

---

<sup>314</sup> ST I, s. 211 (198). W takim układzie troską ostateczną człowieka może stać się faktycznie wszystko. Por. W. L. Rowe, *Religious Symbols and God...*, s. 13. Ciekawą analizę etymologiczną wyrażenia „troska ostateczna” prezentuje Maciej Bogdalczyk. Zob. M. Bogdalczyk, *Zbawienie człowieka w myśli filozoficznej Paula Tillicha*, Studio MOT, Kraków 2014, s. 209–210.

<sup>315</sup> Są to elementy konstytuujące boskość w ramach rozważań fenomenologicznych. Por. P. Tillich, *Dynamika wiary...*, s. 37. W duchu Kennetha Hamiltona można by zapytać: na jakiej podstawie Tillich stawia Bogu warunki, od spełnienia których może On być Bogiem? Por. K. Hamilton, *The System And The Gospel...*, s. 83.

<sup>316</sup> Por. ST I, s. 12 (18–19). Kenneth Hamilton utrzymuje, że wielkie przykazanie miłości i tak jest stracone, jeśli przetłumaczy się je na abstrakcyjną „troskę ostateczną”. Por. K. Hamilton, *The System And The Gospel...*, s. 193.

zamierzony przez Tillicha sens, powinna wyglądać następująco: Jeśli x obchodzi człowieka ostatecznie, to x staje się dla człowieka Bogiem. Odwrotnie: Jeśli x staje się dla człowieka Bogiem, to x obchodzi człowieka ostatecznie. Złożenie tych dwóch implikacji daje równoważność: x obchodzi człowieka ostatecznie wtedy i tylko wtedy, gdy x jest dla człowieka Bogiem. Zdanie: „człowiek może być ostatecznie zainteresowany tylko tym, co jest dla niego bogiem” nie ma tego samego statusu logicznego. Jego pierwsza część ma charakter modalny. Pisząc „odwrotnie”, Tillich nie zmienił kierunku implikacji całego wyrażenia, a jedynie relację w jej pierwszym członie, pozostawiając drugi człon niezmiennym. Zakładając, że relacja pierwszego członu jest symetryczna, zabieg ten nie miał sensu i wyprowadzenie z niego równoważności jest nieuprawnione.

W kolejne zakłopotanie wprawia czytelnika biegunowość konkret-abstrakt, znamionująca obiekt ostatecznego zatroskania człowieka:

Zwrot „bycie ostatecznie zainteresowanym (zatroskanym)” sygnalizuje pewne napięcie w obrębie ludzkiego doświadczenia. Z jednej strony, nie sposób być zainteresowanym czymś, czego nie można konkretnie napotkać – czy to w królestwie rzeczywistości, czy też w królestwie wyobraźni. Uniwersalia mogą się stać przedmiotem ostatecznego zatroskania tylko dzięki swej zdolności reprezentowania konkretnych doświadczeń. Im dana rzecz bardziej konkretna, tym bardziej może nas obchodzić. Zupełnie konkretny byt, indywidualna osoba, jest obiektem najbardziej gruntownego zatroskania – zatroskania miłości. Z drugiej strony, ostateczne zatroskanie musi przekraczać każde przedwstępne skończone i konkretne zatroskanie. Musi przekraczać całe królestwo skończoności, aby być odpowiedzią na ukryte w skończoności pytanie. Ale przekraczając skończoność, to religijne zatroskanie traci konkretność relacji bytu do bytu. Dąży do stania się nie tylko absolutnym, ale i abstrakcyjnym, prowokując reakcje ze strony konkretnego elementu. Jest to nieuchronne wewnętrzne napięcie obecne w idei Boga<sup>317</sup>.

---

<sup>317</sup> ST I, s. 211 (196).



Ujmując z perspektywy fenomenologicznej stan bezwarunkowego zainteresowania, Tillich stwierdza, że sytuacja ta odpowiada za pojawienie się charakterystycznego napięcia w ludzkim doświadczeniu. Wiąże się ono z wymaganiami skojarzonymi z pojęciami składowymi, opisującymi ów stan: „zatraskanie” i „ostateczne”<sup>318</sup>. Obiektem ludzkiej troski są konkretne rzeczy. Zdaniem autora, zainteresowanie człowieka rośnie proporcjonalnie do stopnia konkretności przedmiotu jego uwagi. W obrębie postrzegalnego świata pierwsze miejsce w tym względzie przysługuje drugiemu człowiekowi. Wyrazem zatroskania o niego ze strony innej osoby jest miłość. Osoba jest wyróżnionym punktem na skali obiektów ludzkiej troski: „Człowiek nie może być ostatecznie zatroskany o coś mniejszego od siebie, o coś bezosobowego”<sup>319</sup>. Jednakże wymiar ostateczności dopomina się jednocześnie transcendowania wszystkiego, co skończone. Człowiek może być zatroskany ostatecznie tylko o to, co ostateczne. Ponieważ, jak wynika z wcześniejszych analiz myśliciela pogranicza, w ramach skończonej rzeczywistości człowiek nie jest w stanie odnaleźć odpowiedzi na nurtujące go pytania, obiekt będący odpowiedzią na nie musi przekraczać wszelką skończoność, podążając w kierunku absolutności. Absolut jest jednak abstraktem. Stąd ideę Boga powstającą w ramach fenomenologicznych dociekań protestanckiego teologa charakteryzuje biegunowość konkret-ostateczność.

---

<sup>318</sup> Dodatkowe napięcie dotyczące troski ostatecznej wiąże się z ryzykiem jej podjęcia. Zdaniem Tillicha, chodzi o największe ryzyko, na jakie może wystawić się człowiek – pełnego zaangażowania się i poddania czemuś, co na to nie zasługuje. Z tej perspektywy wiara domaga się od człowieka męstwa w celu podjęcia takiego ryzyka. Por. P. Tillich, *Dynamika wiary...*, s. 43. Z perspektywy *Dwóch dróg filozofii religii* ryzyko wiary ma fundament, który je faktycznie znosi – bezpośrednio postrzegane Nieuwarunkowanego w nas samych. Por. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 71–72.

<sup>319</sup> ST I, s. 223 (206). Por. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 90. Element konkretności obecny w ostatecznym zatroskaniu prowadzi do uprawnionego wątplenia, które w systemie myśli Tillicha jest koniecznym elementem struktury wiary. Por. P. Tillich, *Dynamika wiary...*, s. 44.

Tok myśli Tillicha zmierza do zjednoczenia przeciwieństw. Jeśli człowiek może być ostatecznie zatroskany tylko o konkrety obiekt i jeśli przedmiotem ostatecznego zatroskania ludzkiego może być tylko obiekt ostateczny, to, zakładając, że każdy obiekt konkretny jest czymś „mniej” niż obiekt ostateczny, dochodzi się do sprzeczności<sup>320</sup>. Chcąc jej uniknąć, autor *Teologii systematycznej* może ratować się ucieczką we własną teorię symbolu – twierdząc, że wyrażenie „ostateczne zatroskanie” jest zwrotem symbolicznym. Biorąc jednak pod uwagę słabości jego teorii języka symbolicznego, nie jest to żadne wyjście z logicznego impasu.

W dalszym ciągu swych fenomenologicznych rozważań protestancki teolog podejmuje się wyjaśnienia treści pojęcia „Bóg” oraz idei świętości. Pierwsza definicja, jaką podaje, brzmi następująco:

Bogowie są bytami, które przekraczają mocą i znaczeniem sferę codziennego doświadczenia, z którymi ludzie pozostają w stosunkach prześcigających intensywnością i znaczeniem zwykłe stosunki<sup>321</sup>.

Prezentowany opis bogów, mimo zapewnienia autora, że obejmuje również Boga Chrześcijan, ma niewiele wspólnego z ideą *Ganz Andere* konsekwentnie rozwijaną przez myśliciela pogranicza w jego *magnum opus*<sup>322</sup>. Należy go umieścić w ramach ogólnie pojętej filozofii religii. W *Teologii systematycznej* stanowi punkt wyjścia analizy

---

<sup>320</sup> Sprzeczności tej nie znosi próba rozróżniania „ostateczności” w sensie psychologicznym i ontologicznym. Por. W. L. Rowe, *Religious Symbols and God...*, s. 16–18.

<sup>321</sup> ST I, s. 211–212 (197).

<sup>322</sup> Choćby na stwierdzenie „Bóg jest bytem” Tillich nigdy nie wyrażał zgody. Jest to, obok twierdzenia „Bóg istnieje” wyrażenie, z którym bodaj najczęściej otwarcie walczył. Fenomenologiczna definicja bóstwa zawarta w *Dynamice wiary* jest inna: „(...) co w idei Boga konstytuuje boskość? Odpowiedź brzmi: element braku uwarunkowania oraz element ostateczności”. P. Tillich, *Dynamika wiary...*, s. 37. Można więc powiedzieć, że przytoczona definicja z *Teologii systematycznej* jest o tyle koherentna, że podkreśla tendencję do ostateczności w idei bóstwa, które w swojej twarzy zachowuje element konkretności. Por. W. L. Rowe, *Religious Symbols and God...*, s. 34–35.

idei świętości oraz rozważań typologicznych dotyczących form religii i ich filozoficznych transformacji.

Ujęcie świętości przez Tillicha bazuje na klasycznym dziele Rudolfa Otto *Das Heilige*<sup>323</sup>. Interpretując ten materiał za pomocą własnych pojęć, myśliciel pogranicza określa świętość tak:

Świętość jest jakością tego, co człowieka ostatecznie obchodzi. Tylko to, co jest święte, może wzbudzić w człowieku ostateczne zatroskanie, i tylko to, co wzbudza w człowieku ostateczne zatroskanie, ma jakość świętości<sup>324</sup>.

Świętości, jako jakość tego, co stanowi ostateczne zatroskanie człowieka, w ujęciu autora jest niezbędnym korelatem boskości – „To, co boskie, jest święte”<sup>325</sup>. Oba te odpowiedniki wywodzą się z natury tego, co człowieka ostatecznie obchodzi. Trzeba zauważyć, że to właśnie idea świętości stoi za określeniem Boga jako *Ganz Andere*. W *Dynamice wiary* Tillich przybliży właściwe rozumienie pojęcia świętości w opozycji do jej błędnego utożsamienia z doskonałością moralną. Zwraca uwagę, że początkowo wyrażenie „święty” znaczyło wyłączony z przestrzeni doświadczenia życia codziennego. W tym kontekście „całkowicie inny” w odniesieniu do sacrum oznacza „inny niż zwykły bieg rzeczy”, „inny niż świat, którego znamieniem jest dychotomia podmiotu i przedmiotu”. To drugie określenie otwarte jest na interpretację ontologiczną, dającą podstawę do mówienia o tajemnicy Boga<sup>326</sup>.

Różnorodność form religii bierze swój początek w układzie polarnym charakterystycznym dla obiektu krańcowego zainteresowania

---

<sup>323</sup> Zakłada więc dwie podstawowe funkcje świętości: przyciąganie i odpychanie (*mysterium fascinans et tremendum*). Por. P. Tillich, *Dynamika wiary...*, s. 40.

<sup>324</sup> ST I, s. 215 (200).

<sup>325</sup> ST I, s. 215 (199).

<sup>326</sup> „Sacrum wykracza poza tę sferę [świat, którego znamieniem jest dychotomia podmiotu i przedmiotu – przyp. własny]; na tym polega jego tajemnica i niemożliwość przeniknięcia jego natury. Nie istnieje żaden zależny od uwarunkowań sposób osiągnięcia tego, co wymyka się wszelkim uwarunkowaniom; nie istnieje żaden skończony sposób sięgnięcia nieskończoności”. P. Tillich, *Dynamika wiary...*, s. 41.

ludzkiej jednostki. Odpowiednio do położenia akcentu na jeden z dwóch elementów biegunowości konkret–ostateczność Tillich rozróżnia typy politeizmu (akcent na konkret) i monoteizmu (akcent na ostateczność). Politeizm i monoteizm, jak łatwo przewidzieć, stanowią w takim ujęciu układ bipolarny, w którym jeden element nie może istnieć bez drugiego<sup>327</sup>. Autor wyróżnia trzy typy politeizmu: uniwersalistyczny, mitologiczny i dualistyczny. W jego opinii, odpowiadającymi im systemami filozoficznymi są kolejno: monistyczny naturalizm, pluralistyczny naturalizm, metafizyczny dualizm. Wymienione przez protestanckiego teologa formy monoteizmu to: monarchiczny, mistyczny, wyłączny i trynitarny. Ich filozoficznymi odpowiednikami mają być: metafizyka gradualistyczna, monizm, metafizyczny realizm i realizm dialektyczny<sup>328</sup>. Choć argumentacja myśliciela pogranicza brzmi przekonująco, trudno oprzeć się wrażeniu, że rozważania te mają charakter mocnych uproszczeń. Zachodzi podejrzenie, że ich celem właściwym było uzasadnienie użycia przez autora dialektyki w konstrukcji idei Boga.

W ramach rozważań typologicznych dotyczących systemów religijnych szczególną uwagę zwracają dwie kwestie – jedna związana z politeizmem dualistycznym, druga z monoteizmem trynitarnym. Kończąc omawianie ostatniego z typów politeizmu, Tillich pisze:

Dualizm stoi w obliczu ostatecznego zwycięstwa boskiej świętości nad demoniczną świętością. Zakłada to, że boska świętość jest z istoty wyższa, lub – jak głosił późniejszy parsyzm – że ponad walczącymi królestwami stoi ostateczna zasada, mianowicie dobro ogarniające siebie i swe przeciwieństwo. W tej formie monoteizm dualistyczny był zapowiedzią Boga historii, Boga monoteizmu wyłącznego i trynitarnego<sup>329</sup>.

<sup>327</sup> Kolejny przykład złożenia układów polarnych. Bieguny układu politeizm–monoteizm stanowią polaryzacje konkret–ostateczność z różnie rozłożonymi akcentami.

<sup>328</sup> Por. ST I, s. 218–235 (203–217).

<sup>329</sup> ST I, s. 225 (208–209).

Dualizm ostatecznie zostanie wpisany przez protestanckiego teologa w konstruowaną przez niego ideę Boga. Przytoczony tekst jest tego zapowiedzią. Pojawiają się w nim dwa rodzaje świętości – boska i demoniczna. Pierwsza jest świętością właściwą, w sensie zdefiniowanym powyżej. Świętość demoniczna rodzi się wskutek nieuprawnionego przyznania sobie tej jakości przez obiekt, który nie posiada jej z natury<sup>330</sup>. Istotowo to dwie różne i „niewspółmierne” świętości. Zgodnie ze schematem, który propagował indyjski, monoteistyczny odłam zaratusztrianizmu, świętość właściwa (boska, wyższa) obejmuje i zawiera w sobie świętość niższą (demoniczną)<sup>331</sup>.

---

<sup>330</sup> „Świętość nie może się zaktualizować inaczej, jak tylko poprzez święte «obiekty». Ale święte obiekty nie są święte same w sobie i same przez się. Są święte tylko poprzez negowanie samych siebie, we wskazaniu na boskość, której są mediami. Jeśli ustalają się jako święte, stają się demoniczne. Są wciąż «święte», ale ta świętość jest antyboska”. ST I, s. 216 (200).

<sup>331</sup> W eseju *The Demonic* z 1925 roku, w którym zaznacza się mocny wpływ Böhmego (koncepcja *Ungrund* – bezdeń/otchłań/czeluść (*abyss*) – w Bogu; Bóg jako natura–Nie (*No-nature*)) i Schellinga (wizja trzech równorzędnych potencji/energii/zasad w Bogu – z pierwszą, jako elementem otchłani (*abyss*) w Bogu, będącą mocą negacji), demoniczna moc jest już jasno umieszczona w Bogu (w bezdeni). To Bóg jest źródłem demoniczności. Tillich pisze o napięciu między formą–twórczością i formą–destrukcją oraz dwóch odpowiadających im zasadach – zasadzie pozytywnej, twórczej, racjonalnej oraz zasadzie negatywnej, niszczycielskiej. To stan egzystencji powoduje, że druga moc zaczyna działać niszczycielsko. Esej ten nie tłumaczy, dlaczego tak się dzieje. Monistyczna wizja Boga i bosko-demoniczna polaryzacja są zapowiedzią, wczesną wersją Samobytu. Dwoma innymi pierwotnymi polaryzacjami oprócz układu boskie-demoniczne były: grunt–bezdeń (*ground-abyss*) i bycie samo i niebyt (*being-itself-non-being*). Por. A. Thatcher, *The Ontology of Paul Tillich*, Oxford University Press, Oxford 1978, s. 62–64. W swoich wczesnych pismach Tillich zdradza przeświadczenie, że jego koncepcja demoniczności jest spójna z Biblią, tradycją wczesnego chrześcijaństwa i bliska nauczaniu Lutera. W świetle *Dynamiki wiary* ideę świętości cechuje dwuznaczność. Sacrum jawi się zarówno jako twórcze, jak i destrukcyjne. Pierwotnie jest czymś poza dobrem i złem – układem polarnym elementu boskiego i demonicznego. Przewaga bieguna boskiego owocuje działaniem twórczym, zaś przewaga bieguna demonicznego skutkuje działaniem niszczycielskim. Wiara i religia są skażone dwuznacznością i zawsze podatne na bałwochwalstwo, gdyż

Według myśliciela pogranicza w procesie ewolucji świata religii od politeizmu dualistycznego przez dualistyczny monoteizm aż po monoteizm trynitarny schemat ten został zachowany. Z tą tezą, w świetle Pisma Świętego, nie można się zgodzić<sup>332</sup>.

Mocnym odstępstwem od objawienia zawartego na kartach Pisma Świętego i wyrosłej na nim tradycji teologicznej jest Tillichowska charakterystyka monoteizmu trynitarnego. Autor *Teologii systematycznej* przesuwając nacisk z trzech Osób Boskich, dzielących jedną naturę, na żywotność Boga, zasilaną napięciem płynącym z bipolarnego układu:

---

sacrum demoniczne nie przestaje być świętością. Por. P. Tillich, *Dynamika wiary...*, s. 41–42. Układ polarny boskie–demoniczne pojawia się również w *What Is Religion*. Element demoniczny jest tam zdefiniowany wprost jako świętość ze znakiem „-” przed, świętość antyboska. Ostatecznie skutkuje to dialektyczną koncepcją świętości. Święta negatywność głębi staje się negatywnością demoniczną na drodze utraty bezwarunkowej formy. Por. P. Tillich, *What Is Religion...*, s. 85–87. W eseju *Filozofia a religia* pierwiastkowi demonicznemu, który religię jako postawę czystego pochwylenia przez Nieuwarunkowane (Bezwarunkowy Transcendens) zamienia w „zanieczyszczoną” wiarę, Tillich przeciwstawia element krytyczny. Por. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 30–31; J. A. Stone, *Tillich and Schelling's Later Philosophy*, w: J. J. Carey (red.), *Kairos and Logos. Studies in the Roots and Implications of Tillich's Theology*, Mercer University Press, Macon 1984, s. 27–28. Systematyczne ujęcie zagadnienia zob. H. F. Reisz Jr., *The Demonic as a Principle in Tillich's Doctrine of God: Tillich and Beyond*, w: J. J. Carey (red.), *Theonomy and Autonomy. Studies in Paul Tillich's Engagement with Modern Culture*, Mercer University Press, Macon 1984, s. 135–157. Z ciekawostek tam zawartych – demoniczność jest produktem autonomicznej wolności i twórczości. W egzystencji przejawia się m.in. w przewrotnym sensie i logice (*perverse meaning and logic*). H. F. Reisz Jr., *The Demonic as a Principle in Tillich's Doctrine of God: Tillich and Beyond...*, s. 150. Dla Tillicha może więc istnieć logika demoniczna. Nie należy też utożsamiać elementu demonicznego (*demonic*) z szatańskim (*satanic*).

<sup>332</sup> Biblia skrętnie unika form dualizmu w odniesieniu do Boga. Por. S. Lyonnet, *Szatan*, w: STB, s. 930; J. de Vaulx, *Dobro i zło*, w: STB, s. 207–208; J. de Vaulx, *Święty*, w: STB, s. 973. Z perspektywy teologii katolickiej stanowisko Tillicha jest niemożliwe, ze względu na doskonałość i bezwzględną prostotę Boga. Por. J. D. Szczurek, *Trójjedyny...*, s. 234–237; 240–244. W Trójcy Świętej nie ma negacji. Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 91–92.

Monoteizm trynitarny nie jest kwestią liczby trzy. Jest to jakościowa, nie zaś ilościowa charakteryzacja Boga. Jest to próba mówienia o żywym Bogu, Bogu, w którym zespalają się ostateczność i konkretność<sup>333</sup>.

Trudno nie traktować tego w kategoriach błędu teologicznego, powstałego w wyniku zbyt mocnego przywiązania autora do szczególnego rodzaju kategorii filozoficznych, które użyte w procesie interpretacji deformują treść objawienia. Przeświadczenie to wzmacnia lektura omawianych przez protestanckiego teologa filozoficznych transformacji systemów religijnych. W ich toku kwestia Boga zespała się z kluczowym od czasów starożytnych pytaniem filozoficznym o źródła względności świata: „To napięcie w idei Boga przeobraża się w podstawową kwestię filozoficzną, jak samobyt – brany w jego absolutnym sensie – może tłumaczyć względność rzeczywistości”<sup>334</sup>. Wypowiedź tę można traktować jako podstawę do łączenia fenomenologicznego obrazu Boga z Jego obrazem ontologicznym w twórczości myśliciela pogranicza; do utożsamienia tego, co stanowi ostateczne zatroskanie człowieka z Samobytem<sup>335</sup>.

### 3. Bóg jako Samobyt – ujęcie ontologiczne

Trzeba przyznać, że ujęciu ontologicznemu *Całkiem Innego* Tillich poświęca w *Teologii systematycznej* zdecydowanie więcej miejsca. Swą refleksję w tym kluczu otwiera jedynym, względnie niesymbolicznym zdaniem o Bogu. Jest ono wstępem do prezentacji sztandarowej tezy protestanckiego teologa – Bóg nie jest bytem.

---

<sup>333</sup> ST I, s. 228 (211).

<sup>334</sup> ST I, s. 231 (214).

<sup>335</sup> „(...) to bowiem jest zadaniem teologii – pytać o bycie jako o to, co nas ostatecznie obchodzi. (...) pytając o sens bycia, teologia pyta o Boga”. Por. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 46–47. Na łatwość w przechodzeniu od jednego ujęcia do drugiego przez Tillicha wskazuje m.in. McLean. Por. G. F. McLean, *Symbol and Analogy...*, s. 167.

## a) Bóg nie jest bytem

Bóg jest Samobytem<sup>336</sup>. Nie wolno przypisywać Mu statusu bytu, w sensie obiektu ujętego najbardziej abstrakcyjnie<sup>337</sup>. Jako taki, zdaniem autora, byłby uwarunkowany na równi z innymi elementami świata, byłby podporządkowany strukturze całości – naznaczony piętnem skończoności<sup>338</sup>. Tymczasem Bóg nie jest jednym z elementów świata, który można by zestawić z innymi, przyznając Mu pierwsze miejsce w hierarchii bytów<sup>339</sup>. Wszystkie superlaty-

<sup>336</sup> W polskich tłumaczeniach prac Tillicha angielski termin *being-itself* oddawany jest najczęściej przez wyrażenie *Samobyt*. W ten sposób umysł czytelnika, choć odrobinę zaznajomionego z zagadnieniami filozoficznymi, spontanicznie kierowany jest w stronę bytu samoistnego, w sensie samowystarczalnego, niebędącego bytem przygodnym, czegoś na wzór Pierwszego Poruszyiciela u Arystotelesa. Jest to kierunek dokładnie odwrotny od zamierzonego przez Tillicha. Zarówno angielskie *being*, jak i niemieckie *Sein*, prócz oznaczania bytu, oznacza również istnienie. Nacisk, jaki autor kładzie na element żywotności w Bogu, bardziej skłania ku temu, by *being-itself/Sein-Selbst* intuicyjnie pojmować jako Samobycie lub Samoistnienie. Wydaje się, że gdyby polscy tłumacze zastosowali taką właśnie formę, recepcja tekstów Tillicha byłaby łatwiejsza. (Tej konwencji trzyma się Juliusz Zychowicz, tłumacz *Pytania o Nieuwarunkowane*, oddając *being-itself* przez *Samo Bycie - moc bycia we wszystkim, co jest*). W niniejszej pracy w odniesieniu do *being-itself* stosowane będą oba wyrażenia – *Samobyt*, jako upowszechnione, i *Samobycie*, jako bardziej transparentne wobec oryginalnej idei Tillicha. Oba będą również pisane dużą literą, jako synonim wyrażenia Bóg, czy Absolut. W cytowaniach zachowana zostanie pisownia oryginalna.

<sup>337</sup> Istnieje ryzyko, że byłby wówczas pustym absolutem (*empty absolute*). Por. P. Tillich, *My Search for Absolutes...*, s. 81.

<sup>338</sup> Por. P. Tillich, *Męstwo bycia...*, s. 196; Por. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 48–49.

<sup>339</sup> Teologię wykazującą tendencję do traktowania Boga jako bytu obok innych bytów Tillich uznaje za błędną i złą, negując w ten sposób obraz Boga teizmu. Myśl o Bogu, który nie może być bytem, nawet najwyższym, była mocno zaznaczona w filozofii Schellinga. Por. P. Tillich, *Męstwo bycia...*, s. 196–197; P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 69; Por. J. A. Stone, *Tillich and Schelling's...*, s. 17. Czy jednak nie jest to koniec możliwości analogicznego orzekania o Bogu? W takim układzie nie wiadomo, co oznacza zdanie „Samobyt jest x”, gdzie „x” oznacza klasę bytów.



wy, jakimi zwykło się Go określać, są symbolami. Z jednej strony „ściągają” Go na ziemię – w szereg bytów, z drugiej podkreślają Jego transcendencję.

Byt Boga jest samobytem. Bytu Boga nie sposób pojąć jako istnienia jakiegoś bytu obok innych bytów lub ponad nimi. Jeśli Bóg jest jakimś bytem, podlega kategoriom skończoności, zwłaszcza kategoriom przestrzeni i substancji. Choćby nosił miano „najwyższego bytu” w sensie bytu „najdoskonalszego” i „najpotężniejszego”, sytuacja ta się nie zmienia. Odniesione do Boga superlatywy stają się zdrobnieniami. Sytuują Go na poziomie innych bytów, wynosząc Go zarazem ponad wszystkie z nich<sup>340</sup>.

Takie rozumienie Boga Tillich chce przypisać wielu myślicielom, operującym kategorią Absolutu. Mieli oni, jego zdaniem, posiadać

---

Bierze się to z przekonania Tillicha, że pojęcia ogólne i predykaty biorą swoje znaczenie z odniesienia do bytu, podległego strukturze bytu. Poza tą strukturą nie mogą być stosowane literalnie, a jedynie symbolicznie. Por. W. L. Rowe, *Religious Symbols and God...*, s. 39–42. Heywood Thomas zwraca uwagę, że sens określenia Boga tezimu jako bytu obok innych bytów i jako części całej rzeczywistości jest zależne od rozumienia wyrażenia „cała rzeczywistość” (*the whole of reality*). Zdaniem komentatora, jeśli przez „rzeczywistość” pojmuje się sumę totalną wszystkiego, co jest – Bóg jest tego częścią, a jeśli odkrywalny wszechświat – to Bóg nie jest do niego nawet podobny. Tillich ma podprowadzać czytelników do sądu, że Bóg nie może być częścią rzeczywistości, przez jej fałszywe pojmowanie (w drugim sensie). Ostatecznie powiedzieć o Bogu, że nie jest częścią rzeczywistości w tym sensie, to nic nie powiedzieć. Zdaniem Heywooda Thomasa, żądanie wiary absolutnej, zakładającej ideę Boga ponad Bogiem, jest pustym żądaniem. Por. J. Heywood Thomas, *Paul Tillich: An Appraisal...*, s. 67. Krytykę stanowiska Tillicha w tej sprawie, idącą po linii nadużyć myśli egzystencjalnej, prezentuje Weigel. Por. G. Weigel, *The Theological Significance...*, s. 20–21.

<sup>340</sup> ST I, s. 235 (217). Tekst ten po części może czerpać inspiracje wprost od Lutra. Zdaniem Tillicha, idea Boga ojca Reformacji jest jedną z najpotężniejszych w całej historii ludzkiej i chrześcijańskiej myśli. To przede wszystkim Bóg, który nie jest bytem obok innych bytów i którego można ująć jedynie przez kontrast ze światem przez prawo kontrastu (*law of contrast*). Por. P. Tillich, *A History of Christian...*, s. 247–248.

świadomość, że Absolut jest czymś jakościowo innym, niż najwyższy byt<sup>341</sup>. Mało tego, protestancki teolog stwierdza prawomocność zasady, w świetle której, w jego rozumieniu, przypisanie bytowi najwyższemu ostatecznej mocy i sensu czyni zeń automatycznie Samobyt<sup>342</sup>. Zasada ta może wywodzić się z przekonania autora *Teologii systematycznej*, w świetle którego idea doskonałego, nieskończonego i nieuwarunkowanego bytu jest wewnętrznie sprzeczna, gdyż każdy byt jest zależny w swym istnieniu od Samobytu<sup>343</sup>. W celu dodatkowego rozjaśnienia pojęcia Samobytu, Tillich posługuje się dwoma, kluczowymi dla jego myśli wyrażeniami symbolicznymi – grunt bytu i moc bytu:

Ilekróć nieskończoną czy bezwarunkową moc i sens przypisuje się bytowi najwyższemu, przestaje on być jakimś bytem i staje się samobytem. Wielu powikłań w doktrynie Boga i wielu apologetycznych słabości dałoby się uniknąć, gdyby Boga rozumiano przede wszystkim jako samobyt lub jako grunt bytu. Moc bytu – to inny sposób wyrażenia tego samego

<sup>341</sup> Tillichowi często zdarza się „wdrukowywanie” innym myślicielom własnych idei. Jest to szczególnie widoczne w *A History of Christian Thought*.

<sup>342</sup> Ujęcie Samobytu w aspekcie Absolutu Tillich prezentuje w *My Search for Absolutes*. Przekonuje tam, że człowiek może zanegować każde zdanie, oprócz stwierdzenia, że byt *jest*. Pytając o znaczenie owego *jest*, dochodzi się do sądu, że oznacza ono negację możliwego niebytu („Is» means «is not not”). Ponieważ, zdaniem protestanckiego teologa, człowiek nie jest w stanie wyobrazić sobie niebytu, a jedynie odczuć jego groźbę, filozoficzna refleksja oparta o metafizykę i logikę utożsamia bycie z mocą oporu wobec niebytu, definiując w ten sposób fundamentalny Absolut. Zdaniem myśliciela pogranicza, można zanegować wszystko, lecz nie bycie, ponieważ nawet same sądy negatywne są aktami bycia, możliwymi dzięki byciu. Bycie, w sensie Samobycia, jako Absolut, jest fundamentem prawdy, dobra i jest tożsame ze świętością. Pojęcie Samobytu wywodzi się z dwóch doświadczeń – szoku dotyczącego możliwości niebytu (doświadczenie negatywne) oraz miłości bycia jako takiego (doświadczenie pozytywne). Por. P. Tillich, *My Search for Absolutes...*, s. 80–83.

<sup>343</sup> Jak każde drzewo od drzewowatości. Ona, będąc jego mocą bytu, ogranicza je w istnieniu – warunkuje jego naturę. Por. W. L. Rowe, *Religious Symbols and God...*, s. 51.

w kategoriach opisowych. Od czasów Platona wiadomo – choć było to często ignorowane, zwłaszcza przez nominalistów i ich nowożytnych zwolenników – że pojęcie bytu jako bytu, czyli samobytu, wskazuje na moc tkwiącą we wszystkim, moc opierania się niebytowi. Zamiast więc mówić, że Bóg jest przede wszystkim samobytem, można rzec, iż jest On mocą bytu we wszystkim i ponad wszystkim, nieskończoną mocą bytu. Teologia, która nie odważa się na utożsamienie Boga i mocy bytu tytułem pierwszego kroku ku doktrynie Boga, popada ponownie w monarchiczny monoteizm, jeśli bowiem Bóg nie jest samobytem, jest mu podporządkowany, podobnie jak Zeus podlega fatum w religii greckiej<sup>344</sup>.

Samobyty ogranicza istnienie bytu i warunkuje jego naturę – tę funkcję podkreśla symboliczne określenie Samobytcia jako gruntu bytu (*ground of being*). Wyrażenie to oznacza twórcze źródło wszystkiego, co ma byt<sup>345</sup>. Jeśli Bóg ma być nieuwarunkowany, a każdy byt jest uwarunkowany przez Samobyty, Bóg musi być pojmowany jako Samobyty. Myśliciel pogranicza wyraźnie stawia alternatywę: albo Bóg jest Samobytem, albo najwyższym bytem. Jako najwyższy byt i tak pozostanie podporządkowany Samobytowi, a więc nie będzie nieuwarunkowany<sup>346</sup>. Do tej samej konkluzji prowadzi spojrzenie na Samobyty w świetle jego drugiego głównego synonimu, również o charakterze symbolicznym – mocy bytu (*power of being*)<sup>347</sup>. Wyrażenie to opisuje Boga jako nieograniczoną,

---

<sup>344</sup> ST I, s. 235–236 (218).

<sup>345</sup> Por. P. Tillich, *Reply to Interpretation...*, s. 341.

<sup>346</sup> Por. W. L. Rowe, *Religious Symbols and God...*, s. 51–52. Teza ta wydaje się być arbitralna i zależna od punktu wyjścia rozumowania. Por. Ch. Hartshorne, *Tillich's Doctrine of God*, w: Ch. W. Kegley, R. W. Bretall, *The Theology of Paul Tillich*, The Macmillan Company, New York 1959, s. 192–193.

<sup>347</sup> „Jeśli mówimy o mocy bytu jako bytu, wskazujemy na fakt, że byt potwierdza się wbrew niebytowi”. P. Tillich, *Męstwo bycia...*, s. 191. „Bóg, będący bytem, jest transcendowany przez Boga, będącego Samym Byciem, podstawą i bezmiarem wszelkiego bytu”. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 130.

wszechoczną, nieskończoną moc oporu wobec niebytu, w której uczestniczy wszystko, co istnieje<sup>348</sup>. Jeśli pierwszym świadomym pytaniem egzystencjalnym jest – dlaczego istnieje raczej coś, niż nic? – to pierwszą reakcją człowieka powinno być stwierdzenie istnienia mocy przełamującej w świecie niebyt. Ta pierwsza odpowiedź ma charakter teologiczny. Jakikolwiek inne rozpoczęcie refleksji o Bogu przez człowieka, zdaniem Tillicha, skończy się powrotem do łańcucha bytów z bytem najwyższym na czele<sup>349</sup>. Teologicznym odpowiednikiem owej hierarchicznej struktury jest monarchiczny monoteizm. Trzeba jednak stwierdzić, że symbole moc bytu i grunt bytu w niewielkim stopniu rozjaśniają pojęcie Samobytu, same domagając się wyjaśnienia<sup>350</sup>.

---

<sup>348</sup> Jednym z modeli, za pomocą których William L. Rowe próbuje rozjaśnić pojęcie Samobytu w twórczości Tillicha, jest teoria uniwersaliów. Protestantcki teolog w sprawie uniwersaliów zajmuje stanowisko realistyczne (istota rzeczy, uniwersalia, posiadają byt, choć same w sobie nie istnieją), zrównując je z mocą bytu. Drzewo, które istnieje, partycypuje w drzewowości. Jest ona jego mocą bytu. Jako taka nie istnieje, ale jest mocą, która każde drzewo czyni drzewem i niczym innym. Utożsamienie przez Tillicha zarówno uniwersaliów, jak i Samobytu, z mocą bytu, jest jednym z czterech argumentów przemawiających za tym modelem. Pozostałymi trzema są twierdzenia Tillicha korespondujące z teorią uniwersaliów: Samobyt jest zakładany, gdy tylko mówi się, że coś jest; każdy byt uczestniczy w Samobycie; Bóg może być pomyślany tylko jako Samobyt – nawet najwyższy byt jest uwarunkowany przez Samobyt. Pozwala ona wyjaśnić twierdzenia Tillicha: Bóg jest nieuwarunkowany; każdy byt jest uwarunkowany przez Samobyt; Bóg jest Samobytem; Bóg jako najwyższy byt będzie podporządkowany Samobytowi. Cechy uniwersaliów brane pod uwagę przez Rowe to: zdolność bycia orzekanym, brak czasowej i miejscowej lokacji, pozamentalne istnienie, budowanie relacji zależności z wyrażeniami szczegółowymi. Za modelem tym przemawia również wrogość Tillicha wobec nominalizmu. Możliwe, że Tillich konstruował pojęcie Samobytu na wzór średniowiecznych transcendentalii. Modelowi temu przeczy twierdzenie myśliciela pogranicza: Bóg jest poza istotą i istnieniem. Por. W. L. Rowe, *Religious Symbols and God...*, s. 45–53; 60–61.

<sup>349</sup> „Being as the negation of possible nonbeing is the basic cognitive position, which precedes in logical dignity every characterization of being” P. Tillich, *Reply to Interpretation...*, s. 339.

<sup>350</sup> Por. W. L. Rowe, *Religious Symbols and God...*, s. 38–39.

Tom II *Teologii systematycznej* daje szersze spojrzenie na zagadnienie relacji Boga do bytu. Filozoficzne pojęcie bytu jest wstępnym założeniem nauki protestanckiego teologa o Bogu, pojmowanym jako Samobyt:

Gdy kładziemy podwaliny pod doktrynę Boga, definiując Go jako samobyt, wprowadzamy do teologii systematycznej filozoficzne pojęcie bytu<sup>351</sup>.

Precyzując zakładaną w swoim *magnus opus* koncepcję bytu, Tillich zwraca uwagę na jej genezę. Nie jest ona produktem czystej spekulacji, jak można by się było tego spodziewać:

Nie jest to najwyższa abstrakcja, choć wymaga zdolności do radykalnego abstrahowania. Jest to wyraz doświadczenia bytu wbrew niebytowi. Można je przeto określić jako moc bytu, która opiera się niebytowi. Z tego powodu filozofowie średniowieczni zwali byt podstawowym *transcendentale*, poza uniwersalnością i partykularnością. W tym sensie pojęcie bytu, podobnie rozumieli mędrzy w rodzaju Parmenidesa w Grecji oraz Śankary w Indiach. W tym sensie jego znaczenie ponownie odkryli dzisiejsi egzystencjaliści, jak choćby Heidegger i Marcel. Ta idea bytu sytuuje się poza konfliktem nominalizmu i realizmu. To samo słowo, najbardziej puste z wszystkich pojęć, gdy traktuje się je jako abstrakcję, staje się najbardziej znaczącym ze wszystkich pojęć, gdy pojmuje się je jako moc bytu we wszystkim, co ma byt<sup>352</sup>.

Pojęcie bytu protestanckiego teologa jest efektem refleksji nad doświadczeniem człowieka, przede wszystkim nad jego ludzką kon-

---

<sup>351</sup> ST II, s. 10 (17). Nie tylko w tym dziale systemu pełni ono kluczową, funkcyjną rolę. Koncepcja bytu jako takiego jest równie istotna dla antropologii i chrystologii autora: „Pojawia się (...) w niniejszym systemie w trzech miejscach: w doktrynie Boga, gdzie Bóg nosi miano bytu jako bytu lub gruntu i mocy bytu; w doktrynie człowieka, gdzie dokonuje się rozróżnienia między esencjalnym a egzystencjalnym bytem człowieka; i wreszcie w doktrynie Chrystusa, gdzie Chrystus nosi miano manifestacji Nowego Bytu, którego aktualizacją jest dzieło Ducha Bożego” ST II, s. 10 (17).

<sup>352</sup> ST II, s. 11 (18).

dycją znamionowaną przez skończoność – nieustannie zagrożoną przez niebyt<sup>353</sup>. Byt zawiera w sobie niebyt. W tym kontekście idea bytu nabiera znaczenia dynamicznego – mocy bytu (*power of being*) kontestującej niebyt<sup>354</sup>. Autor wskazuje, że taka charakterystyka stoi za uznaniem w okresie średniowiecza bytu za podstawowe *transcendentale*<sup>355</sup>. Sugeruje globalną, ponadkulturową i ponadczasową powszechność takiego rozumienia bytu, wymieniając, obok Parmenidesa, indyjską Śankrę, Heideggera i Marcela. Wskazuje, że prezentowana przez niego koncepcja bytu jest wolna od niebezpieczeństwa uwikłania się w konflikt pomiędzy nominalizmem a realizmem, a co za tym idzie – odporna na krytykę z ich strony. Nie oznacza ona, jak chciałby nominalizm, najogólniejszego, pozbawionego realnego istnienia „pojęcia rodzajowego” (*genus*)<sup>356</sup>. Dynamiczne rozumienie bytu jako mocy bytu jest dla autora najistotniejszym pojęciem ontologii, a w zasadzie całej myśli człowieka.

Pojęcie bytu rozumianego jako moc bytu przeciwstawiająca się niebytowi, w opinii Tillicha jest niezbywalną kategorią każdej refleksji filozoficznej. Ma warunkować wszystkie podstawowe pojęcia

---

<sup>353</sup> Stąd zapewne wywodzi się koncepcja bytu zaprezentowana w *Męstwie bycia*: „Niebyt należy do bytu, nie można go od niego oddzielić. Nie moglibyśmy nawet pomyśleć bytu bez podwójnej negacji: byt musi być myślany jako negacja negacji bytu”. Jest to koncepcja bytu jakiej, zdaniem autora, wymaga dynamiczne rozumienie rzeczywistości. „Samoafirmacja bytu bez niebytu nie byłaby nawet samoafirmacją, lecz statyczną samotożsamością. Nic nie mogłoby być odsłonięte, wyrażone, objawione. Niebyt wydobywa jednak byt z zamknięcia, zmusza go do potwierdzenia się w sposób dynamiczny”. P. Tillich, *Męstwo bycia...*, s. 191.

<sup>354</sup> Jest to również powołanie się za naturalizmem woluntarystycznym. W mocy bytu pojęcie woli jest utożsamione ontologicznie z Samobytem, a byt nieświadomy jest dialektycznie utożsamiony z naturą. Por. R. D. Morrison II, *Tillich's Telescoping...*, s. 97–98.

<sup>355</sup> Trudno powiedzieć, na jakiej zasadzie byt jako *transcendentale* w średniowieczu miały się znajdować poza uniwersalnością i partykularnością. Czy nie jest to kolejny przykład wdrukowywania przez Tillicha własnych koncepcji w wystąpienia historyczne?

<sup>356</sup> Por. ST II, s. 10–11 (17–18).

filozoficzne. Co za tym idzie, jest ono również konieczne w teologii. W oparciu o nie konstruuje się ideę Boga żywego, dynamiczną wizję Boga jako Samobytu, rozumianego jako moc bytu czy też moc przemagającą niebyt<sup>357</sup>:

Żadna filozofia nie może usunąć pojęcia bytu w tym ostatnim sensie. Może się ono kryć pod założeniami i formułami redukcyjnymi, niemniej jednak tkwi u podstaw zasadniczych pojęć filozofowania. „Byt” bowiem pozostaje treścią, tajemnicą i wieczną *aporią* myślenia. Żadna teologia nie może usunąć pojęcia bytu jako mocy bytu. Nie sposób ich rozdzielić. W momencie, gdy mówi się, że Bóg *jest* lub że ma byt, powstaje pytanie, jak rozumieć Jego relację do bytu. Jedyna możliwa odpowiedź wydaje się brzmieć, że Bóg jest samobytem, w sensie mocy bytu lub mocy przewyższania niebytu<sup>358</sup>.

Wizja relacji między Bogiem a bytem kształtowana jest również przez mocny personalizm Biblii oraz personalizm symbolicznego języka religijnego na niej opartego<sup>359</sup>. Żywa wiara człowieka wychowanego na przekazie biblijnym poszukuje osobowej relacji z Bogiem, biorąc w nawias próby ujęcia Go w kategoriach bezosobowego bytu.

---

<sup>357</sup> Trudno oprzeć się wrażeniu, że autor w tym miejscu popada w tautologię. Teoretycznie filozoficzne pojęcie bytu jako mocy bytu przewyższającego niebyt jest fundamentem dla teologicznej konstrukcji idei Boga – Samobytu, rozumianego jako moc przewyższająca niebyt, który będzie udzielał mocy bytu wszystkiemu, co ma byt. Nie sposób zorientować się, co do kierunku projekcji. Czy Tillich projektuje w ideę Boga wcześniej zakładaną koncepcję bytu, czy kształtuje koncepcję bytu na potrzeby wcześniej wyobrażonej idei Boga. Jest to też jaskrawy przykład mieszania się ontologii z teologią i niewydolności teorii symboli autora. Które z tych sformułowań jest faktycznie ontologiczne, które symboliczne, a które teologiczne? Pewne jest to, że zgodnie z inspiracją płynącą głównie od Böhmego i Schellinga, niebyt jest przez Tillicha wpisany w wewnętrzną konstrukcję Boga. Bóg zawiera w sobie niebyt. H. F. Reisz Jr., *The Demonic as a Principle...*, s. 144–145.

<sup>358</sup> ST II, s. 11 (18).

<sup>359</sup> Tillich odsyła do zapoznania się ze szczegółowymi analizami tego zagadnienia do swojej pozycji *Religia biblijna i poszukiwanie ostatecznej rzeczywistości* z 1955 roku. Zob. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 74–132.

Wobec takiej postawy Tillich wskazuje na ontologiczne uwikłanie każdego symbolu religijnego i pojęcia teologicznego. Zaznacza jednym krótkim zdaniem swoje stanowisko w sprawie osobowości Boga – „Ale «supraosobowy» nie znaczy «bezosobowy»”<sup>360</sup> – i rozwija swoje uzasadnienie konieczności rozważań ontologicznych w ramach teologicznych poszukiwań dotyczących idei Boga. Wreszcie odwołuje się do krańcowego, własnego rozwinięcia tych poszukiwań, zamieszczonego w *Męstwie bycia*:

W ostatnim rozdziale mej książki *The Courage To Be* (*Męstwo bycia*, New Haven, Yale University Press, 1952) pisałem o Bogu stojącym ponad Bogiem teizmu. Zostało to błędnie rozumiane, jako dogmatyczne stwierdzenie o charakterze panteistycznym czy mistycznym. Przede wszystkim nie jest to stwierdzenie dogmatyczne, lecz apologetyczne. Traktuje ono poważnie doznawane przez wielu ludzi radykalne wątplenie. Daje im odwagę, autoafirmacji nawet w skrajności radykalnego wątplenia. W stanie takim znika Bóg zarówno języka religijnego, jak i teologicznego. Coś jednak pozostaje, mianowicie poważny charakter tego wątplenia, w którym afirmuje się sens w obrębie bezsensowności. Źródłem tej afirmacji sensu w obrębie bezsensowności, pewności w ramach wątplenia, nie jest Bóg tradycyjnego teizmu, lecz „Bóg ponad Bogiem”, moc bytu, działająca poprzez tych, co nie mają nazwy na jej oznaczenie, nawet nazwy Bóg. Jest to odpowiedź dla tych, którzy proszą o jakieś orędzie w nicości swej sytuacji i u kresu swej odwagi bycia. Ale takie ekstremum nie jest miejscem, w którym można żyć. Ta dialektyka ekstremalnej sytuacji jest kryterium prawdy, ale nie podstawą, na której można wznieść całą strukturę prawdy<sup>361</sup>.

Idea „Boga ponad Bogiem” (*God above God*), w świetle słów autora, ma mieć charakter apologetyczny<sup>362</sup>. Jej zadaniem jest uwiarygod-

<sup>360</sup> „But suprapersonal is not impersonal”. ST II, s. 12 (18).

<sup>361</sup> ST II, s. 12 (19).

<sup>362</sup> Koncepcja „Boga ponad Bogiem” (*the God above God*) nie pojawiła się dopiero w dojrzałej myśli Tillicha, u schyłku amerykańskiego okresu jego życia. Wraz



niać obraz Boga adekwatny dla ludzkiego stanu radykalnego wątpienia (*radical doubt*). W chwilach zwątpienia religijny i teologiczny obraz Boga zostaje zanegowany, pozostaje jednak pragnienie posiadania pewnego punktu oparcia, dającego odwagę do kontynuowania egzystencji<sup>363</sup>. Tym, co niezaprzeczalne i jedynie trwałe, jest doświadczenie powagi własnego wątpienia<sup>364</sup>. Owo doświadczenie

---

z odrzuceniem idei Boga jako bytu obok innych bytów była obecna już w *Der Begriff des Uebernatürlichen, sein dialektischer Charakter und das Prinzip der Identität, dargestellt an der supranaturalistischen Theologie vor Schleiermacher* z 1915 roku. W tej krótkiej pracy Tillich opisał dwie główne linie procedury teologicznej: ontologiczno-mistyczno-panteistyczną oraz kosmologiczno-moralistyczno-teistyczną. Do tego podziału powrócił w *The Two Types of Philosophy of Religion* (1946), opowiadając się za linią ontologiczną. Por. D. Hopper, *Tillich: a Theological...*, s. 28; R. D. Morrison II, *Tillich, Einstein, and Kant...*, s. 62. W kontekście tej koncepcji pojawiają się pytania: czy cena tej apologii nie jest zbyt wygórowana, jeśli jej kosztem jest odrzucenie Boga teizmu? Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 84.

<sup>363</sup> Jest to punkt wykryształizowania się wiary absolutnej, której struktura oparta jest na zbieżności przeciwieństw. Jej treścią jest „Bóg ponad Bogiem”. Wydaje się jednak, że ma ona zdecydowanie więcej elementów wspólnych z męstwem w wydaniu stoickim, niż wiarą chrześcijańską. Por. P. Tillich, *Męstwo bycia...*, s. 188–190, 194, 200–201. Radykalne wątpienie jest także warunkiem wstępnym zostania twórczym filozofem. Por. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 106–107.

<sup>364</sup> „Egzystencjalne wątpienie i wiara stanowią dwa bieguny tej samej rzeczywistości, jaką jest stan najgłębszej troski. (...) Poważne wątpienie jest wszelako potwierdzeniem wiary. Wskazuje ono na poważny charakter owej troski, charakter nie podlegający uwarunkowaniom”. P. Tillich, *Dynamika wiary...*, s. 47. W *Dwóch drogach filozofii religii*, odnośnie do radykalnego zwątpienia, Tillich stwierdza: „Nawet najgłębsze zwątpienie nie może podkopać samych przesłanek zwątpienia, a mianowicie postrzegania czegoś bezwarunkowego”. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, s. 72. Esej *Religia biblijna a pytanie o bycie* wnosi relację zawierania niewiary w wierze: „Wiara obejmuje siebie samą i wątpienie w samą siebie. Dlatego zawiera ona siebie samą oraz pytanie ontologiczne, którego wstępnym warunkiem jest radykalne wątpienie”. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 115. W *Dynamice wiary* Tillich pisze o trzech rodzajach wątpienia: egzystencjalnym, sceptycznym i metodycznym. W ramach prezentacji ostatniego typu czyni dość zaskakującą uwagę: „Nawet najbardziej ortodoksyjny teolog nie neguje prawa do metodycznego wątpienia w sprawach dociekań empirycznych lub dedukcji logicznej”. P. Tillich, *Dynamika wiary...*, s. 44. Z takim twierdzeniem nie można

jest przestrzenią zachowania poczucia sensu, gdy poza nim rzeczywistość jawi się jako królestwo bezsensu. Na pytanie, skąd pochodzi owo usilne pragnienie poczucia sensu – ów impuls pewności na pograniczu chaosu, Tillich odpowiada – z doświadczanej, czy lepiej przejawiającej się w wąpiącym, niewyraźnej mocy bytu, którą protestancki teolog nazywa „Bogiem ponad Bogiem”. Ma to być obraz Boga adekwatny dla egzystencjalnej sytuacji granicznej. Nie stanowi on jednak idei, w oparciu o którą można rozwinąć cały system teologiczny. Nie można na nim oprzeć całego swojego dalszego życia. Może on jedynie pełnić funkcję ostatecznej granicy sensu. Obraz „Boga ponad Bogiem” jest wypracowywany przez Tillicha w przekonaniu o konieczności przekroczenia i odrzucenia wyobrażenia Boga teizmu teologicznego. Negowany przez myśliciela pogranicza Bóg cieszy się statusem bytu najwyższego, stanowi „ja” posiadające świat i odniesienie do „ty”, jest przyczyną oddzieloną od skutku, wszechmocny i wszechwiedzący, posiada określoną przestrzeń i nieskończone trwanie w czasie. Dla człowieka jest przedmiotem. On sam traktuje ludzką jednostkę również w kategorii przedmiotu. To punkt przegięcia, który pozwala człowiekowi uznać Boga za tyrana. Właściwą postawą człowieka wobec takiego Boga, zdaniem Tillicha, jest ateizm, będący nieodzownym elementem autentycznej religii<sup>365</sup>.

---

się zgodzić. Wnioskowania dedukcyjne we współczesnym rozumieniu są zawsze poprawne. Ich fałszywość może być spowodowana jedynie przyjęciem fałszywych przesłanek. Generalnie sytuacja radykalnego wąpienia jest nawiązaniem do rozważań na ten temat św. Augustyna („Jeśli wąpię, jestem”). Jednak biskup Hippony nie przekracza idei Boga teizmu. Idea Boga nad bogami nawiązuje mocno do teologii negatywnej Dionizego Pseudo-Areopagity. Ma zabezpieczać radykalną odmienność Boga. Nie trzeba jednak przekraczać Boga teizmu, aby zachować Jego obraz jako *Ganz Andere*. Wyciągnięcie radykalnych wniosków ontologicznych z koncepcji Boga nad bogami prowadzi do obrazu dwóch Bogów, gdyż ontologia nie jest w stanie „poradzić” sobie z ideą Jednego Boga z tak olbrzymią rozpiętością pomiędzy Jego transcendencją a immanencją. Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 84–88.

<sup>365</sup> Por. P. Tillich, *Męstwo bycia...*, s. 188–190; 194; 196–197; P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 48–49; 69.

W sprawie koherencji dwóch obrazów *Ganz Andere* autorstwa myśliciela pogranicza – jako Samobytu oraz jako „Boga ponad Bogiem” – zdania komentatorów są podzielone. Niektórzy z nich opowiadają się za ich spójnością, argumentując wspólnym negowaniem przez nie poszczególnych klasycznych tez wypracowanych przez teologię, dotyczących Boga, wspólnym obu obrazom wymogiem elementu ateizmu w wierze<sup>366</sup>. Inni komentatorzy stoją na stanowisku wyraźnie rozdzielającym obie idee, jako niemożliwe do uzgodnienia w odniesieniu do tego samego przedmiotu<sup>367</sup>. Ich argumentacja wydaje się bardziej przekonująca. Uwzględnia ona całość refleksji zawartej we wszystkich trzech tomach *Teologii systematycznej*, również dialektyczną koncepcję Trójcy Świętej. Są w końcu i krytycy, którzy prezentowaną przez Tillicha wizję Boga traktują ogólnie jako sztuczny twór wygenerowany przez system, bez odniesienia do rzeczywistości Boga prawdziwego<sup>368</sup>.

Zanegowanie przez Tillicha prawomocności stwierdzenia, że Bóg jest bytem, to początek dekonstrukcji klasycznej formuły, która następnie orzeka o istnieniu Boga, tożsamym z Jego istotą.

#### b) Bóg nie istnieje

Problem istoty i istnienia Boga jest kolejną kwestią, w której w sposób jaskrawy przejawia się specyfika teologicznych rozstrzygnięć Tillicha. Klasyczna teologia stwierdza, że Bóg jest swoją istotą,

---

<sup>366</sup> M.in. Bernard Martin twierdzi, że obraz „Boga ponad Bogiem” jest koherentny z ideą *Ganz Andere* prezentowaną w *Teologii systematycznej*. Na jego radykalną specyfikę wpływa graniczny charakter sytuacji, w której ma się objawić. Por. B. Martin, *The Existentialist Theology...*, s. 158.

<sup>367</sup> Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 89.

<sup>368</sup> Subiektywizm koncepcji „Boga ponad Bogiem”, jako wytworu systemowego, podkreśla i krytykuje Kenneth Hamilton. Por. K. Hamilton, *The System And The Gospel...*, s. 216–223.

a następnie, że w Nim tym samym jest istota i istnienie<sup>369</sup>. Autor *Teologii systematycznej* utrzymuje tymczasem, że właściwe rozumienie formuły klasycznej lokuje Boga „poza” istotą (*essence*) i istnieniem (*existence*). Wypływa to z wcześniej przyjętego twierdzenia, że Bóg nie jest bytem<sup>370</sup>:

Jako samobyt Bóg jest poza przeciwieństwem bytu esencjalnego i egzystencjalnego. Mówiliśmy już o przejściu bytu w egzystencję, co pociąga za sobą możliwość, że byt zaprzeczy sobie i zatraci siebie. Przejście to nie dotyczy samobytu (chyba że w kategoriach chrystologicznego paradoksu), samobyt bowiem nie uczestniczy w niebycie. Pod tym względem kontrastuje on z każdym bytem. Jak podkreślała klasyczna teologia, Bóg jest poza istotą i istnieniem. Logicznie biorąc, samobyt jest „przedtem”, „przed” rozłamem, który charakteryzuje byt skończony<sup>371</sup>.

Jak łatwo zauważyć, protestancki teolog utożsamia istnienie z egzystencją (*existence*) rozumianą w duchu egzystencjalnym, jako stan wyobcowania, upadku z porządku esencjalnego w rzeczywistość naznaczoną przez skończoność<sup>372</sup>. To mocne zawężenie rozumienia tak podstawowej dla myślenia i języka człowieka kategorii, jaką jest istnienie, do jednej szkoły filozoficznej, jest zabiegiem sztucznym, rozpatrywanym jako błąd i powszechnie krytykowanym<sup>373</sup>. Samobyt nie podlega wyobcowaniu. Każdy byt uczestniczy w niebycie, będącym jednym ze znamion owego stanu, ale nie

<sup>369</sup> Por. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles...*, s. 74–79 (I, 21–22). Tillich dopuszczał koncepcję zjednoczenia istnienia i istoty, jako orzekaną symbolicznie o Bożym życiu. Por. P. Tillich, *Reply to Interpretation...*, s. 338.

<sup>370</sup> Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 71.

<sup>371</sup> ST I, s. 236 (218).

<sup>372</sup> Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 75; 119; K. Foster, *Paul Tillich and St. Thomas*, w: T. A. O'Meara, C. D. Weisser (red.), *Paul Tillich in Catholic Thought*, The Priory Press, Dubuque 1964, s. 100.

<sup>373</sup> Por. Ch. Hartshorne, *Tillich's Doctrine of God...*, s. 169–170; G. Weigel, *The Theological Significance...*, s. 19; W. L. Rowe, *Religious Symbols and God...*, s. 76–77; A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 75–76; M. Napadło, *Pytanie o Boga...*, s. 154.

Samobyć. W tym miejscu myśliciel pogranicza deklaruje wolność Samobycia od niebytu. Nie jest to jednak oczywiste, ze względu na inne fragmenty *Teologii systematycznej* dopatrujące się niebytu w Samobyciu. Druga zarysowująca się sprzeczność dotyczy relacji esencji do egzystencji w stworzeniu, w odniesieniu do Boga. Z myśli Tillicha wynika, że Bóg nie może uczestniczyć w wyobcowaniu, bo z definicji oznacza ono oddzielenie od Boga. Jednak Bóg musi uczestniczyć w wyobcowaniu, bo nawet to, co wyobcowane, ma być, a Bóg jest gruntem wszelkiego bytu, czy to „pojednanego” z Nim, czy też nie. Wygląda na to, że „wyobcowany” zakłada „esencjalną przynależność do tego, od czego jest się wyobcowanym”. Przykładowo: wrogość człowieka wobec Boga dowodziłaby, że człowiek do Niego należy. Pod powierzchnią, w głębi, znów wyczuwa się ciągłe stosowanie przez protestanckiego teologa specyficznej wersji zasady tożsamości<sup>374</sup>.

„Ułokowawszy” Boga poza rozłamem na byt istotowy i istniejący, Tillich podejmuje się zadania nakreślenia Jego relacji do każdej z tych kategorii osobno:

Z tej przyczyny równie błędne jest mówienie o Bogu jako uniwersalnej esencji, jak i mówienie o Nim jako istniejącym. Jeśli Boga pojmuje się jako uniwersalną esencję, jako formę wszystkich form, utożsamia się Go z jednością i całością skończonych potencjalności; ale przestaje On być mocą i gruntem w nich wszystkich, a zatem przestaje je przekraczać. Wlewa On całą swą twórczą siłę w system form, i jest z tymi formami związany. To właśnie oznacza panteizm<sup>375</sup>.

Utożsamienie Boga z powszechną istotą rzeczy jest, zdaniem autora, jednoznaczne z popadnięciem w panteizm. Ogranicza ono pojmowanie Boga. Jego granice, jako istoty czy jako powszechnika<sup>376</sup>, pokrywałyby się z granicami aktualnej i potencjalnej rzeczywistości.

---

<sup>374</sup> Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 136–138.

<sup>375</sup> ST I, s. 236 (218).

<sup>376</sup> Por. W. L. Rowe, *Religious Symbols and God...*, s. 61–62.

„Wyczerpywałyby” się On w obrębie wszechświata, byłby przezeń „skrępowany”, nie mogąc tym samym pełnić roli jego niczym nieograniczonego źródła. Pozostałoby Mu realizowanie bardziej mechanicznej funkcji stanowienia powszechnej matrycy wzorcowej, której fragmentaryczne realizacje zachodzą w rzeczywistości. Nie jest On jednak istotą świata, tym bardziej rozumianą jako suma istot bytów rzeczywistych<sup>377</sup>. Symboliczne wyrażenia mocy i gruntu bytu wyraźnie zakładają transcendencję. Bóg przekracza ten świat<sup>378</sup>.

Problem relacji Boga do istnienia w ujęciu protestanckiego teologa jest bardziej skomplikowany. Prezentując swoje stanowisko w tej kwestii, odnosi się on krytycznie do rozstrzygnięcia św. Tomasza:

Z drugiej strony, poważne trudności towarzyszą próbom mówienia o Bogu jako istniejącym. Aby podtrzymać prawdę, że Bóg jest poza istotą i istnieniem, przy jednoczesnym dowodzeniu Jego istnienia, Tomasz z Akwinu zmuszony był rozróżniać między dwoma rodzajami boskiego istnienia: identycznym i nieidentycznym z istotą. Ale istnienie Boga, które nie jest połączone ze swą istotą, jest sprzecznością. Czyni ono z Boga byt, którego istnienie nie spełnia Jego istotowych potencjalności; byt i jeszcze-nie-byt są w Nim „zmieszane”, podobnie jak we wszystkim skończonym. Bóg przestaje być Bogiem, gruntem i sensem bytu<sup>379</sup>.

Trzeba powiedzieć, że myśliciel pogranicza błędnie interpretuje myśl Doktora Anielskiego. Utrzymując, że św. Tomasz był zwolennikiem stawiania Boga poza istotą i istnieniem, dokonuje nadin-terpretacji teologii Akwinaty, „wmawiając” jej wprost własne idee.

<sup>377</sup> Por. P. Tillich, *An Afterword: Appreciation...*, s. 308.

<sup>378</sup> Pomimo jasnego odcięcia się od panteizmu, Tillich jest zdania, że adekwatna doktryna Boga powinna zawierać korekturę w postaci „panteistycznego elementu” (*pantheistic element*). Jego obecności dopomina się dialektyczne ujęcie Boga. Przypisując Mu wolność i indywidualność, koniecznie należy przypisać Mu również kojarzone z panteizmem przeznaczenie i uniwersalność po to, by Bóg mógł ostatecznie przekroczyć tak powstałe polaryzacje. Por. P. Tillich, *An Afterword: Appreciation...*, s. 308.

<sup>379</sup> ST I, s. 236 (218).

U św. Tomasza podział na istotę i istnienie jest metafizycznym rozróżnieniem wewnątrz bytu, gdyż nie ma obiektywnej istoty bez istnienia oraz istnienia, które nie byłoby istnieniem czegoś. W rozumieniu św. Tomasza Bóg jest aktem istnienia (On jest). Istnienie jest Jego istotą, naturą, treścią, tym, co Bóg czyni<sup>380</sup>. Wszelkie uszczegóławianie Bożego istnienia–istoty byłoby pomniejszaniem, ograniczaniem Boga („On jest tym...”). Można więc powiedzieć, że faktycznie u św. Tomasza Bóg jest poza rozróżnieniem na istotę i istnienie, co nie znaczy, że jest poza istotą i istnieniem. Akwinata twierdzi, że Bóg istnieje, czemu przeczy Tillich<sup>381</sup>. Źródłem stanowiska autora *Teologii systematycznej* może być przekonanie o równoważności zdań „x istnieje”, „x jest bytem”, „x posiada istotę odróżnialną od jego aktu istnienia”. Ponieważ w Bogu nie ma rozróżnienia na istotę i istnienie, a Tillich powie, że Bóg jest poza istotą i istnieniem, nie można orzec o Nim, że jest bytem, ani że istnieje. Próba mówienia o istnieniu Boga zakłada uczynienie Zeń bytu, czyli rozróżnienia w Nim istoty od istnienia<sup>382</sup>. Protestantcki teolog sugeruje, że św. Tomasz, chcąc uniknąć tego impasu, przypisuje Bogu „dodatkowy” rodzaj istnienia (istnienie Boga dla nas), różny od tego tożsamego z Bożą istotą (istnienie Boga samego w sobie)<sup>383</sup>. Owo „pomocnicze istnienie” uznaje za ideę wewnętrznie sprzeczną, degradującą Boga do poziomu stworzeń w stanie upadku, niepozwalającą Mu wejść w pozycję gruntu bytu<sup>384</sup>. W tym sensie powiedzenie – „Bóg istnieje” – byłoby

---

<sup>380</sup> Por. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles...*, s. 74–79 (I, 21–22); A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 75.

<sup>381</sup> Trzeba pamiętać, że Tomasz i Tillich inaczej posługują się rodziną pojęć: byt, istota, istnienie. M.in. to, co Tomasz rozumie przez istnienie, w dużej mierze odpowiada Tillichowskiej mocy bytu. Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 72–73, 76–78.

<sup>382</sup> Por. W. L. Rowe, *Religious Symbols and God...*, s. 78–81.

<sup>383</sup> Zarzut ten równie dobrze mógłby postawić samemu sobie. Ostatecznie rozróżnia dwie formy istnienia, mieszając tradycję Augustyńską i filozofię egzystencjalną. Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 78.

<sup>384</sup> W świetle interpretacji E. Gilsona i E. L. Mascalla *Ipsum esse* św. Tomasza to *actus essendi* (akt bycia). Byty są aktami, a Bóg jako *Ipsum esse* (Czysty Akt) jest

równoznaczne ze stwierdzeniem, że podlega uwarunkowaniom egzystencji, jest bytem pomiędzy innymi bytami<sup>385</sup>. Myśl Tillicha radykalizuje się do tego stopnia, że samo postawienie pytania o istnienie Boga uważa za błąd:

Tak więc pytania o istnienie Boga nie można ani zadać, ani też nie można na nie odpowiedzieć. Jeśli je zadamy, jest to pytanie o to, co z samej swej natury jest ponad istnieniem, a więc odpowiedź – czy to negatywna, czy też twierdząca – zaprzecza *implicite* naturze Boga. Afirmacja istnienia Boga jest równie ateistyczna, jak i jego negacja. Bóg jest samobytem, nie zaś jakimś bytem<sup>386</sup>.

Tekst *Teologii systematycznej* sugeruje, że jej autor z założenia odrzuca sąd „Bóg istnieje”. Od strony logiki powodem tego może być problem, jaki zdaje się mieć Tillich ze zdaniami stwierdzającymi istnienie (zdaniami egzystencjalnymi) typu „x jest”, co sugeruje Kenelm Foster<sup>387</sup>. Komentator ten zwraca uwagę na specyfikę czasownika „jest”. Nie dość, że jest on w każdym sądzie zakładany, to pełni dodatkowo podwójną funkcję – materialną i formalną. W ramach pierwszej łącznik „jest” raportuje stan rzeczy, formalnie zaś stwierdza przychylenie się (zgode) mówiącego

---

wobec nich nieustannie wylewającym się źródłem aktu bycia. Jego relacja do bytów odpowiada zależności zachodzącej u Tillicha między gruntem bytu a bytami. Interpretacja Tomaszowej doktryny *actus purus* przez Tillicha, zmierzająca w kierunku *czystej formy*, jest zupełnym rozminięciem się z współczesną interpretacją myśli Akwinaty. Skutkuje to przypisywaniem mu przez protestanckiego teologa wypracowania idei statycznego, martwego Boga, podczas gdy źródłowo nauka Akwinaty o *actus purus* wywodzi się z doktryny o bycie jako *energeia* Arystotelesa. Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 73–74.

<sup>385</sup> Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 76; K. Foster, *Paul Tillich and St. Thomas...*, s. 101.

<sup>386</sup> ST I, s. 237 (219). Tillich uważał ateizm za właściwą odpowiedź wobec literalnego rozumienia „obiektywnego” istnienia Boga. Por. P. Tillich, *On The Boundary...*, s. 65.

<sup>387</sup> Por. K. Foster, *Paul Tillich and St. Thomas...*, s. 100–105.



do stanu rzeczy – zgodność umysłu ze stanem rzeczywistości<sup>388</sup>. Krytyka protestanckiego teologa wobec św. Tomasza może wiązać się z niezrozumieniem przez Tillicha roli łącznika „jest” w sądzie. Zdaniem Fostera, Akwinata uznaje tylko jeden rodzaj istnienia Boga w sądzie „Bóg istnieje” – formalne, będące prawdą obecną w umyśle człowieka<sup>389</sup>.

Odpowiadając na tekst Fostera, Tillich twierdzi, że to Bóg zadaje pytanie o siebie przez człowieka, więc natura Boga samego w sobie nie dopuszcza obiektywnych argumentów za Jego istnieniem.

---

<sup>388</sup> Św. Tomasz twierdził, że również pojęcie „byt” ma dwie funkcje – oznacza rzeczywistość jako taką (*ens in se*) oraz zgodność umysłu z rzeczywistością (byt w umyśle człowieka). W drugim wypadku bytem nazwane może być cokolwiek, o czym człowiek może sformułować sąd afirmatywny, nawet, jeśli to coś nie istnieje w rzeczywistości (np. ślepotą). Byty można więc podzielić na istniejące w rzeczywistości (lub możliwe do zaistnienia) i byty jako wyrazy przekonania umysłu – które są charakterystyczne dla sądów. Wiedzę człowieka stanowią prawdziwe sądy. Nie jest ona prostą świadomością rzeczywistości. Jest zapośredniczona przez twierdzenia, zakładające wstępną abstrakcję. Por. K. Foster, *Paul Tillich and St. Thomas...*, s. 102–103.

<sup>389</sup> Foster wskazuje, że na zarzut Tillicha odpowiedź św. Tomasza znajduje się w *Contra gentiles* I,12. Por. K. Foster, *Paul Tillich and St. Thomas...*, s. 105. Sąd egzystencjalny, stosownie do podwójnej funkcji łącznika „jest”, wyraża istnienie x: po pierwsze – w sensie posiadania przez umysł prawdy o x, że istnieje, po drugie – nie bezpośrednio, aktualność bytu, istnienie x w rzeczywistości. Jest to tym bardziej widoczne, im bardziej istnienie x jest bardziej zapośredniczone – np. nie jest dane w doświadczeniu zmysłowym. Por. K. Foster, *Paul Tillich and St. Thomas...*, s. 104. Tillich w odpowiedzi, nawiązując do sądów egzystencjalnych w ich formalnym znaczeniu, przytacza po raz kolejny swoje zarzuty o czynieniu Boga bytem pośród innych bytów i Jego obiektywizacji, co trąci nieco ucieczką od problemu logicznego. Por. P. Tillich, *An Afterword: Appreciation...*, s. 307. Za materialnym traktowaniem sądu „Bóg istnieje” przez Tillicha przemawia esej *Religia biblijna a pytanie o bycie*. Por. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 129–130. Ciekawe, że Rowe, który interpretuje Tillicha z pozycji logiki, nie podnosi tego argumentu, choć również analizuje te same fragmenty *Teologii systematycznej* i odnosi się do Tillichowskiego odczytania stanowiska św. Tomasza. Może to świadczyć o tym, że analiza tematu od strony styku logiki i świadomości jest złożona i rzeczywiście trudna. Por. W. L. Rowe, *Religious Symbols and God...*, s. 79–82.

Powołuje się na tradycję Platońsko-Augustyńską dowartościowującą „bezpośredniość” i „przeczcucie” kosztem wiedzy dyskursywnej<sup>390</sup>. Nawet jednak ten typ wiedzy zakłada ostatecznie istnienie swojego „objektu”. Bez uznania sądu „Bóg istnieje” za prawdziwy, nie można mówić o Bogu żyjącym nawet symbolicznie<sup>391</sup>. Tak naprawdę Tillich nie tylko zakłada istnienie Boga<sup>392</sup>, ale również konieczność Jego istnienia (*God is*)<sup>393</sup>. Wypowiedź autora, uznającą afirmację istnienia Boga za myśl ateistyczną, należy więc traktować w kategorii figur retorycznych – jako przesadnię.

### c) Bóg jest ponad skończonością i nieskończonością

Uznanie przez Tillicha Boga za Samobyty, który nie jest bytem, rodzi pytanie o Jego stosunek do królestwa bytu – świata. W tradycyjnym ujęciu jest to problem transcendencji i immanencji Boga<sup>394</sup>. Na to zagadnienie autor spogląda przez pryzmat symbolicznego określenia Boga jako mocy bytu. Ma to gwarantować potwierdzenie zarówno absolutnej transcendencji Boga, jak i Jego immanencji.

Jako moc bytu, Bóg przekracza każdy byt, a także całość bytów – świat. Samobyty jest poza skończonością i nieskończonością; inaczej bowiem byłby uwarunkowany przez coś innego niż on sam, a prawdziwa moc bytu leżałaby poza nim oraz tym, co go warunkuje. Samobyty nieskończenie przekracza każdy byt skończony. Nie ma współmierności ani gradacji między skończonością a nieskończonością. Jest absolutny rozłam, nieskończony „przeskok”. Z drugiej strony, wszystko skończone uczestniczy

<sup>390</sup> Por. P. Tillich, *An Afterword: Appreciation...*, s. 307–308.

<sup>391</sup> Krytyka Charlsa Hartshorna. Zob. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 76–77.

<sup>392</sup> Por. R. D. Morrison II, *Tillich, Einstein, and Kant...*, s. 57.

<sup>393</sup> Por. W. L. Rowe, *Religious Symbols and God...*, s. 82–87.

<sup>394</sup> Tillich kilkakrotnie podejmuje zagadnienie transcendencji i immanencji Boga na kartach *Teologii systematycznej*. Wróci do tego problemu m.in. w tomie pierwszym, omawiając podtrzymującą twórczość Boga oraz we wstępie do tomu drugiego, opowiadając się za autotranscendentną (ekstazytyczną) ideą Boga.

w samobycie i w jego nieskończoności. Inaczej bowiem nie miałyby mocy bytu. Byłoby pochłonięte przez niebyt, albo nigdy by się z niebytu nie wyłoniło. Ta podwójna relacja wszystkich bytów do samobytu nadaje samobytowi dwojaką właściwość. Zwąc go twórczym, wskazujemy na fakt, że wszystko uczestniczy w nieskończonej mocy bytu. Zwąc go bezdennym, wskazujemy na fakt, że wszystko uczestniczy w mocy bytu w sposób skończony, że wszystkie byty są nieskończenie transcendowane przez ich twórczy grunt<sup>395</sup>.

Moc bytu przekracza każdy pojedynczy byt, jak i sumę wszystkich bytów. Można by domniemywać, że wiąże się z nieskończonością, lecz, z uwagi na jej dialektyczną „symbiozę” ze skończonością, protestancki teolog „lokuje” moc bytu jeszcze dalej – poza skończonością i nieskończonością. Motywacja, jaka mu towarzyszy, jest tą samą, która przyświecała mu przy negowaniu stwierdzenia „Bóg jest bytem”. Jeśli Bóg ma być niczym nieuwarunkowanym Samobytem, musi przekraczać wszystko, co jest i to w stopniu niemożliwym do oszacowania. Między Jego nieskończonością a skończonością bytu nie ma śladu ciągłości, nie da się ustalić żadnej proporcji, współmierności. Boga i świat dzieli niepokonalna przepaść – „absolutny rozłam”, „nieskończony «przeskok»”. Tak wygląda rzeczywistość naszkicowana z perspektywy absolutnej transcendencji Boga – nieograniczonej mocy bytu. W świetle *Teologii systematycznej* pozostaje jednak faktem, że każdy byt skończony istnieje dzięki udzielającej mu się mocy bytu – partycypuje w Samobycie takim, jakim on jest, z jego „immanentną” nieskończonością. Uczestnicząc w niebycie, skończony byt, bez owej decydującej o jego istnieniu partycypacji, uległby naporowi niebytu lub nigdy by nie zaistniał. Stąd, będący źródłem życiodajnej mocy bytu, Samobyt urasta do roli Stworzyciela i Zachowawcy. Charakteryzuje go głębia niewyczerpywalna przez fragmentaryczność skończonych bytów, czerpiących zeń swą moc bytu. Właśnie głębia, czy bezdeń, jest najlepszym intuicyjnym sym-

---

<sup>395</sup> ST I, s. 237 (219).

bolem przestrzennego kierunku transcendencji Boga w twórczości myśliciela pogranicza. Dla Tillicha Bóg nie jest „poza” czy „ponad” światem. Przeciwnie, jest głębią, z której świat wypływa i pozostaje wymiarem głębi, zawsze obecnym „w” fizycznym świecie<sup>396</sup>.

Symboliczny obraz Boga jako mocy bytu pokonującej niebyt w skończonych bytach składających się na świat, przywołującej i zachowującej je w istnieniu, wywołuje temat przyczynowości i substancji.

#### d) Bóg a przyczynowość i substancja

W świetle tradycyjnego wykładu teologii zanegowanie bytowości i egzystencji Boga rodzi daleko idące konsekwencje. Domaga się m.in. reinterpretacji prawdy o Bogu jako przyczynie wszystkich rzeczy. Klasyczne jej rozumienie, w ramach teologii katolickiej, odwołuje się do myśli św. Tomasza, a przez nią do *Fizyki* oraz *Metafizyki* Arystotelesa i zakłada istnienie i bytowość Boga<sup>397</sup>. Tillich sugeruje, że przypisywanie Bogu roli Pierwszego Poruszydca jest zabiegiem, którego prawdziwym celem jest postawienie Boga ponad przyczynowo-skutkowym łańcuchem zdarzeń rzeczywistych:

Aby wywikłać boską przyczynę z szeregu przyczyn i skutków, nazywa się ją pierwszą przyczyną, absolutnym początkiem. Znaczy to tyle, że kategoria przyczynowości jest w trakcie swego użycia negowana. Innymi słowy, przyczynowość jest stosowana nie jako kategoria, lecz jako symbol. A jeśli to czyni się ze zrozumieniem, znika różnica między substancją i przyczynowością, jeśli bowiem Bóg jest przyczyną całego szeregu przyczyn i skutków, jest też substancją tkwiącą u podstaw całego procesu stawiania się. Ale to „tkwienie u podstaw” nie ma charakteru substancji, która

<sup>396</sup> Por. R. D. Morrison II, *Tillich's Telescoping...*, s. 86; 102; 103. Chcąc uniknąć skojarzeń z transcendencją rozumianą w duchu supranaturalizmu, Tillich określał Boga jako bardziej „transcendentalnego” niż transcendentnego. Por. R. D. Morrison II, *Tillich's Telescoping...*, s. 90.

<sup>397</sup> Por. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles...*, s. 41–53 (I, 13).

stanowi podstawę swych akcydensów i jest w pełni przez nie wyrażana. Jest to takie tkwienie u podstaw, gdzie substancja i akcydensy zachowują swą wolność. Innymi słowy, jest to substancja nie jako kategoria, lecz jako symbol. A w takim symbolicznym ujęciu, nie ma żadnej różnicy między *prima causa* i *ultima substantia*. Obie oznaczają – co można określić terminem bardziej bezpośrednio symbolicznym – „twórczy bezdenny grunt bytu”. W tym określeniu ulegają przewyżczeniu zarówno naturalistyczny panteizm, oparty na kategorii substancji, i racjonalistyczny teizm, oparty na kategorii przyczynowości<sup>398</sup>.

Autor stoi na stanowisku, w świetle którego przyczynowości, odnoszonej do Bożego działania, należy nadać charakter symboliczny, pozbawiając ją jej właściwego znaczenia, jako kategorii ontologicznej. Jest to pierwszy krok, uruchamiający łańcuch symbolizacji kategorii ontologicznych, w myśleniu twórcy *Teologii systematycznej*. Kolejnym pojęciem, które zostaje pozbawione swej dotychczasowej konotacji, jest substancja. W ujęciu protestanckiego teologa, nie stanowi ona już podstawy akcydensów danego bytu. W ramach procesu symbolizacji substancja zrównuje się w znaczeniu z przyczyną. Ich wspólną, syntetyczną konotację lepiej wyraża pojęcie „gruntu bytu”, które, zdaniem myśliciela pogranicza, jest terminem „bardziej bezpośrednio symbolicznym”<sup>399</sup>. Grunt bytu charakteryzuje twórczość i bezdenność. Syntetyczna konstrukcja tego pojęcia wydaje się być efektem poszukiwania koncyliacyjnego remedium na konflikt naturalistycznego panteizmu z racjonalistycznym teizmem.

---

<sup>398</sup> ST I, s. 238 (220).

<sup>399</sup> Nadal jednak nie wiadomo, co ten syntetyczny termin oznacza, skoro powstał z połączenia dwóch pojęć po odcięciu ich, od wcześniejszych, właściwych im konotacji, bez nadania im owej wspólnej, jednoznacznej, nowej konotacji. Co dokładnie oznaczają przyczyna i substancja jako symbole? Grunt bytu – symbol „bardziej bezpośredni”? Wyjaśniając pojęcie gruntu bytu komentatorzy odwołują się do połączenia przyczyny z substancją, co prowadzi do błędnego koła (J. L. Adams). Rzecz wyjaśni się przy omawianiu pierwszej zasady trynitarnej.

Co wnosi w obraz Boga Tillicha pojęcie gruntu bytu, prócz sztucznego i łatwego uśrednienia panteizmu z teizmem? Co ono symbolicznie oznacza?

e) Bóg jako pierwotna matryca świata

Tekst *Teologii systematycznej* pozwala nieco bliżej nakreślić znaczenie symbolicznego wyrażenia gruntu bytu. Oznacza ono Boga jako źródło – życiodajną podstawę (fundament) struktury bytu; to, w czym wszystko, co istnieje, ma swój byt – pierwotną matrycę świata (*matrix of reality*)<sup>400</sup>:

Ponieważ Bóg jest gruntem bytu, jest On gruntem struktury bytu. Nie podlega On tej strukturze; struktura jest w Nim ugruntowana. Bóg jest tą strukturą, i nie sposób mówić o Nim inaczej niż w kategoriach tej struktury. Bóg musi być poznawczo ujmowany poprzez strukturalne elementy samobytu. Elementy te czynią z Niego Boga żywego, Boga, który może być obiektem konkretnego ludzkiego zatroskania. Umożliwiają nam używanie symboli, które niezawodnie wskazują na grunt rzeczywistości<sup>401</sup>.

Wypowiedź autora nastrocza pewnych trudności. Zrozumiałym jest, że Bóg nie podlega prawom określającym byt. Niezrozumiałym natomiast jest utożsamienie Boga ze strukturą bytu ufundowaną na Nim, jako jej gruncie<sup>402</sup>. Możliwe, że na tę formułę trzeba spojrzeć przez pryzmat średniowiecznej idei Boga w interpretacji Tillicha. Jego zdaniem idea ta składała się z trzech poziomów. Pierwszym, podstawowym, było ujęcie Boga jako *primum esse* lub *prima causa*, co w konsekwencji ma oznaczać, że jest On twórczym gruntem we wszystkim (*creatrix universalium substantia*), twórczą substancją

<sup>400</sup> Por. G. Weigel, *The Theological Significance...*, s. 13; P. Tillich, *An Afterword: Appreciation...*, s. 306.

<sup>401</sup> ST I, s. 238 (220).

<sup>402</sup> Może wskazywać to na monistyczny charakter wizji Tillicha. Por. K. Hamilton, *The System And The Gospel...*, s. 85.

rzeczywistości. W tym kontekście wyrażenia: „Bóg jest gruntem bytu”, „Samobytem”, „pierwszą przyczyną”, znaczą to samo. Na drugim poziomie średniowiecznej idei Boga miano orzekać, że jest on intelektem, źródłem i nosicielem sensu, czyniącym świat poznawalnym; na trzecim, że jest On wolą, której naturą jest miłość – dynamicznym gruntem wszystkiego<sup>403</sup>.

Formuła utożsamiająca Boga ze strukturą bytu ufundowaną na Nim, jako jej gruncie, ma zapewne gwarantować możliwość orzekania symbolicznego (przez *analogia entis*) o Bogu na podstawie elementów strukturalnych skończonej rzeczywistości<sup>404</sup>. Człowiek rzeczywiście nie ma innego wyjścia, poza opisywaniem *Ganz Andere* przy pomocy dostępnych mu poznawczo kategorii ontologicznych. W trakcie ich użycia jest w stanie wypracować pojęcie Samobytu. Zdaniem protestanckiego teologa, to warunek uzyskania obrazu żywego Boga, co z kolei jest warunkiem możliwości stania się przez Niego obiektem ostatecznego zatroskania człowieka. W tym kontekście język symboliczny jawi się jako efekt procesu abstrakcji, przeprowadzonego na już abstrakcyjnym języku ontologicznym. Należy go traktować jako język minimum drugiego rzędu (meta-metajęzyk), w stosunku do języków: przedmiotowego i ontologicznego (metajęzyka). Optymizm Tillicha dotyczący jego użycia, jest nieco przesadzony.

#### 4. Bóg jako żywy

Obiektem ludzkiego ostatecznego zatroskania może być tylko Bóg żywy. Życie jest fundamentalnym, najistotniejszym przymiotem przypisywanym Bogu przez Tillicha. Wiele procedur metodologicznych, jakie stosuje w swej refleksji, podporządkowanych jest uwypukleniu tej właśnie prawdy. Zanim ujawnione zostanie, co

---

<sup>403</sup> Por. P. Tillich, *A History of Christian...*, s. 189–190. Nie sposób nie zauważyć, że Tillich „wdrukowuje” w ideę Boga średniowiecza własne poglądy teologiczne.

<sup>404</sup> Por. B. Martin, *The Existentialist Theology...*, s. 151.

autor ma na myśli, nazywając Boga żywym, wypada przytoczyć jego rozwiniętą definicję życia:

Życie jest procesem, w którym byt potencjalny staje się bytem aktualnym. Jest ono aktualizacją strukturalnych elementów bytu w ich jedności i w ich napięciu. Elementy te poruszają się rozbieżnie i zbieżnie w każdym procesie życiowym; jednocześnie rozdzielają się i ponownie łączą. Życie ustaje w momencie oddzielenia bez złączenia lub złączenia bez oddzielenia. Zarówno kompletna tożsamość, jak i kompletna separacja, negują życie<sup>405</sup>.

Protestancki teolog, rysując obraz Boga żywego, wraz z pierwszą kreską swego szkicu wyklucza możliwość ustania życia w Bogu. Ma w umyśle dwa przeczenia prowadzące do procesualnej wizji Boga<sup>406</sup>. Pierwsza negacja nie pozwala traktować Go w kategoriach statycznej tożsamości bytu. Bóg nie jest w pełni tożsamym z sobą bytem. W Jego granicach nie dochodzi również do ostatecznej separacji elementów strukturalnych. Życie Boże to proces, w ramach którego zachodzi nieustanne, wieczne przewyżczanie separacji elementów strukturalnych bytu Bożego przez ich ponowne połączenie:

Jeśli nazywamy Boga „Bogiem żywym”, zaprzeczamy, że jest On czystą tożsamością bytu jako bytu; zaprzeczamy też, iż jest w Nim definitywna separacja bytu od bytu. Twierdzimy, że jest On wiecznym procesem, w którym faktyczna separacja jest przewyżczona przez ponowne złączenie. W tym sensie Bóg żyje<sup>407</sup>.

Po zanegowaniu możliwości ustania życia w Bogu, Tillich przechodzi do wstępnego omówienia jego charakteru. Ten etap znów otwiera przeczenie – w Bogu nie ma rozróżnienia między potencjal-

<sup>405</sup> ST I, s. 241–242 (223).

<sup>406</sup> Jakkolwiek ostatecznie jego idea Boga nie jest koncepcją procesualną. Por. Ch. Hartshorne, *Tillich's Doctrine of God...*, s. 169–170; P. Tillich, *Reply to Interpretation...*, s. 340.

<sup>407</sup> ST I, s. 242 (223).



nością a aktualnością<sup>408</sup>. Pierwszego członu definicji życia nie można więc odnieść do Niego dosłownie. Zatem wyrażenie „Bóg żywy” jest zwrotem symbolicznym. Jego właściwą treść stanowi asercja: Bóg jest gruntem życia<sup>409</sup>. Jako pierwotna matryca świata zawiera On w sobie źródło to, na przejaw czego można natknąć się w świecie. Tezę tę autor popiera argumentem z Pisma Świętego (Ps 94, 9)<sup>410</sup>.

Za optymalne symbole, dla interesującej współczesnego człowieka refleksji o Bogu, protestancki teolog uznaje te, które swą materię czerpią z rzeczywistości ludzkiej (symbole antropomorficzne). Dane do ich wypełnienia, ukazujące specyfikę życia Bożego, mają pochodzić z objawienia<sup>411</sup>. Takie założenia pozwalają na odniesienie do Boga całej wcześniejszej refleksji ontologicznej autora, zawartej w pierwszym tomie *Teologii systematycznej*. Na tym etapie wcześniejszym analizom filozoficznym zostaje nadana interpretacja symboliczna<sup>412</sup>. W tym wypadku, dla ujęcia natury Bożego życia, szczególnie istotne jest symboliczne odczytanie rozumowej refleksji dotyczącej drugiego poziomu pojęć ontologicznych – elementów konstytutywnych struktury ontologicznej, zestawionych w układy biegunowe: indywidualizacja–partycypacja, dynamika–forma, wolność–przeznaczenie<sup>413</sup>. Ogólny schemat wypływający z ich symbolicznej interpretacji prezentuje się tak:

Biegunowy charakter elementów ontologicznych jest zakorzeniony w boskim życiu, ale boskie życie nie podlega tej biegunowości. W obrębie boskiego życia każdy element ontologiczny zawiera swój biegunowy element kompletnie, bez napięcia i bez groźby rozkładu, gdyż Bóg jest

---

<sup>408</sup> Por. ST I, s. 242 (223).

<sup>409</sup> ST I, s. 242 (224).

<sup>410</sup> „Czyż nie ma usłyszeć Ten, który ucho wszczepił, nie ma widzieć Ten, co utworzył oko”. Jest to godne odnotowania, gdyż w traktacie o Bogu protestanckiego teologa cytowania Biblii można policzyć na palcach jednej ręki.

<sup>411</sup> Por. ST I, s. 242 (224).

<sup>412</sup> Por. ST I, s. 243 (224).

<sup>413</sup> Por. ST I, s. 243 (224).

samobytem. Istnieje jednak różnica pomiędzy pierwszym a drugim elementem w każdej biegunowości – różnica dotycząca ich mocy symbolizowania boskiego życia<sup>414</sup>.

Kluczem do zrozumienia natury Bożego życia pozostaje pojęcie Samobytu. Bóg jako Samo-Bycie – źródło wszystkiego, co ma istnienie, stoi również u podstaw układów biegunowych. Nie może jednak podlegać negatywnym skutkom wypływającym z napięć zachodzących w ich ramach pomiędzy przeciwnymi elementami. Jego życie nie może zostać przecięte ani zniekształcone. W związku z tym każdy z elementów poszczególnych układów biegunowych zawiera w sobie pełnię przeciwnego mu elementu. W ramach wymienionych trzech polaryzacji zachodzi zjednoczenie przeciwieństw, z zachowaniem tożsamości poszczególnych elementów biegunowych<sup>415</sup>. W przeciwieństwie do warunków ludzkiej egzystencji, faktyczne zniesienie biegunowości elementów konstytutywnych nie kończy się śmiercią. Jedyna różnica, jaka wyłania się na tym etapie pomiędzy elementami danej polaryzacji, polega na odmiennym stopniu ich zdolności symbolizowania Bożej rzeczywistości. Do człowieka bardziej przemawiają symbole oparte na elementach związanych z subiektywną stroną podstawowej struktury ontologicznej – z jaźnią (indywidualizacja, dynamika, wolność), mniej te, oparte na ich przeciwieństwach, związane ze światem (partycypacja, forma, przeznaczenie). Te drugie są efektem głębszej refleksji człowieka, wspartej danymi z objawienia. Wcześniejsze rodzą się niejako same, spontanicznie. Człowiek będący jaźnią, jest jednostkową osobą, dynamicznym podmiotem, jest wolnością. Sam „symbolizuje to, co

---

<sup>414</sup> ST I, s. 243 (224). Fragment ten odczytany w duchu Schellinga wskazuje, że Bóg musi być postrzegany jako „Synteza”, a nie jako „Teza”. Jest On syntezą elementów przeciwnych. Taka wizja rodzi podejrzenie, że idea Boga jest konstrukcją intelektualną zaprojektowaną w celu rozwiązania problemów ontologicznych. Por. D. Hopper, *Tillich: a Theological...*, s. 134; 179.

<sup>415</sup> Zwiastuje to zawieszenie działania zasady niesprzeczności, a wraz z nią logiki klasycznej.

jest jego ostatecznym zatroskaniem, w kategoriach zaczerpniętych z jego własnego bytu<sup>416</sup>. Oczywiście, zgodnie z ontologią Tillicha, człowiek posiada własny świat, uczestnictwo, formę i przeznaczenie, jednak nie może on nie położyć akcentu na stronę subiektywną:

Z subiektywnej strony biegunowości czerpie on – lub ściślej, odbiera – materiał, za pomocą którego symbolizuje boskie życie. Postrzega boskie życie jako osobowe, dynamiczne i wolne. Nie może go postrzegać inaczej, gdyż Bóg jest ostatecznym ludzkim zatroskaniem (tym, co człowieka ostatecznie obchodzi), a więc pozostaje w stosunku analogii do tego, czym jest sam człowiek. Ale umysł religijny – teologicznie mówiąc, człowiek skorelowany z objawieniem – zawsze uświadamia sobie *implicite*, jeśli nie *explicitie*, że inna strona biegunowości jest kompletnie obecna w tej stronie, którą wykorzystuje jako materiał symboliczny<sup>417</sup>.

Rolę objawienia i refleksji teologicznej Tillich widzi w wypośrodkowaniu spontanicznie przeakcentowanego przez człowieka symbolicznego obrazu Boga żyjącego. Myśl ludzka wsparta objawieniem umożliwia do każdego, bliższego człowiekowi twierdzenia o Bogu dodanie stosownego „ale”, które uzupełni niekompletny obraz, ukaże Boga jako ostateczne, absolutne, nieuwarunkowane, a więc spójne i pełne harmonii źródło tego, co w warunkach egzystencji, a więc skończoności, jawi się jako rodzące napięcia, dążące do konfrontacji czy rozdarcia. Proces ten wymaga precyzyjnego oddzielenia warstwy sensu właściwego od symbolicznego i zachowania równowagi pomiędzy biegunami ontologicznych układów polarnych<sup>418</sup>. W ogólnym zarysie efekt końcowy będzie wyglądał tak:

Bóg nosi miano osoby, ale jest osobą nie w skończonym oderwaniu, lecz w absolutnej i bezwarunkowej partycypacji we wszystkim. Boga zwie się dynamicznym, ale jest On taki nie w relacji napięcia z formą, lecz w absolutnej i bezwarunkowej jedności z formą, tak że Jego autotranscendencja

---

<sup>416</sup> ST I, s. 243 (225).

<sup>417</sup> ST I, s. 243 (225).

<sup>418</sup> Por. ST I, s. 244 (226).

nigdy nie jest w napięciu z Jego samozachowaniem. On zaś zawsze pozostaje Bogiem. Boga zwie się „wolnym”, ale jest On wolny nie na mocy arbitralności, lecz w absolutnej i bezwarunkowej tożsamości ze swym przeznaczeniem, tak że On sam jest swym przeznaczeniem, a esencjalne struktury bytu nie są obce Jego wolności, ale są jej aktualizacją. Tym sposobem, choć symbole na oznaczenie boskiego życia biorą się z konkretnej sytuacji ludzkiego związku z Bogiem, zakładają one ostateczność Boga – ostateczność, gdzie biegunowości bytu zanikają w gruncie bytu, w samobycie<sup>419</sup>.

Ciekawostką jest to, że o ile wcześniej protestancki teolog twierdził, że każdy element rzeczywistości może dostarczyć materii symbolicznej w refleksji o Bogu, teraz dokonuje wyraźnego wykluczenia. O ile elementy konstytutywne struktury ontologicznej posiadają zdolność symbolicznego wyrażania natury Bożego życia, o tyle elementy podstawowej struktury ontologicznej – jaźń i świat nie są w stanie dostarczyć żadnej wartości dodanej dla symbolicznego ujęcia Boga. Tillich taki stan rzeczy tłumaczy tym, że pojęcia drugiego poziomu refleksji ontologicznej oddają własności bytu, które literalnie można orzekać o każdym bycie, zaś wyjątkowo – symbolicznie – o Samobycie, zaś pojęcia pierwszego poziomu refleksji ontologicznej określają rodzaje bytu i działają na zasadzie „oddzielenia i kontrastowego zestawienia”<sup>420</sup>.

W przytoczonym poglądzie autora rysuje się pewna niekonsekwencja. Skoro, znosząc przeciwieństwa polarne w Bogu w odniesieniu do elementów konstytutywnych struktury ontologicznej, dokonał tego z naruszeniem zasady niesprzeczności, dlaczego upiera się przy jej zachowaniu w wypadku elementów podstawowej struktury ontologicznej? Możliwe, że w uczynieniu jaźni i świata materią symboliczną autor widzi zagrożenie dla swojej sztandarowej tezy, w świetle której Bóg nie jest bytem, który można by zestawić

---

<sup>419</sup> ST I, s. 243–244 (225).

<sup>420</sup> Por. ST I, s. 244 (225).

z innymi bytami. Niewykluczone również, że lękał się przeakcentowania elementu panteistycznego, obecnego w jego systemie. Nie zmienia to faktu, że w historii filozofii jaźń często bywała symbolem Istoty Najwyższej, szczególnie w nurtach przywiązanych do pojęcia *logosu*<sup>421</sup>. Należy również dodać, że w idealizmie niemieckim zachodzi utożsamienie bytu i myśli. Tym bardziej dziwi, że Tillich odmawia jaźni i światu możliwości symbolizowania Boga<sup>422</sup>.

Zapoznawszy się z ramowym szkicem procesu powstawania idei Boga żywego, czas przyjrzeć się bliżej konstrukcji tego pojęcia, z uwzględnieniem roli poszczególnych elementów ontologicznych.

#### a) Indywidualizacja–partycypacja

Układ polarny indywidualizacja–partycypacja ma kluczowe znaczenie dla ujęcia Boga jako osoby. Istnieje spór filozoficzny dotyczący osobowości Boga jako koniecznej składowej prawdziwej religii. Zdaniem m.in. Schelera, Schmidta, Frankla o religii można mówić tylko tam, gdzie Bóg jest osobą. Przeciwnie stanowisko zajęli m.in. Spinoza i Schleiermacher<sup>423</sup>. Jaką pozycję zajmuje autor *Teologii systematycznej*?

Tillich od samego początku osobowość Boga traktuje w kategoriach symbolu, o charakterze niezbywalnym dla religii:

---

<sup>421</sup> Por. P. Tillich, *A History of Christian...*, s. 30–31; 189. Drugi fragment wskazuje na intelekt, jako pierwszą własność Boga – gruntu bytu. W tym sensie Bóg jest nosicielem znaczenia, a świat, który bierze od Niego początek, może być zrozumiały i opisany w sensownych słowach. Rzeczywistość jest pojmowalna, ponieważ jej boski grunt ma charakter intelektu. To czyni możliwym wiedzę. W *Teologii systematycznej* pojęcie *logosu* występuje w kilku różnych znaczeniach, m.in. jako filozoficzna zasada racjonalności, zasada trynitarna, czy w odniesieniu do drugiej Osoby Bożej. Tylko w tym ostatnim wypadku pisane będzie dużą literą.

<sup>422</sup> Może to wyraz sprzeciwu wobec myśli Hegla i podążania za Schellingiem.

<sup>423</sup> Por. J. A. Kłoczowski, *Między samotnością...*, s. 150–151.

Symbol „Bóg osobowy” jest absolutnie fundamentalny, gdyż relacja egzystencjalna jest relacją typu osoba–osoba. Człowiek nie może być ostatecznie zatroskany o coś, co jest poniżej poziomu osobowego, a skoro osobowość (*persona, prosopon*) obejmuje indywidualność, nasuwa się pytanie, w jakim sensie Boga można nazwać indywiduum. Czy sensowne jest nazywanie Go „absolutnym indywiduum”? Odpowiedź musi brzmieć, że jest to sensowne tylko w tym sensie, w jakim można Go nazwać „absolutnym uczestnikiem”. Jeden termin nie może być stosowany bez drugiego. Może to tylko znaczyć, że zarówno indywidualizacja, jak i partycypacja, są zakorzenione w gruncie boskiego życia, i że Bóg – przekraczając je obie – jest każdej z nich równie „bliski”<sup>424</sup>.

Przytoczony tekst wskazuje, że jego autor podziela argumentację filozofów wartości. Ponieważ wartości osobowe górują nad rzeczowymi, człowiek, jako osoba, może zdobyć się na najwyższą ofiarę z siebie jedynie w imię tych pierwszych. Zatracając się dla rzeczy, poniża własną godność. Poza tym Tillich powtarza za Schellingiem, że „tylko osoba może uzdrowić osobę”<sup>425</sup>. Według protestanckiego teologa, pomiędzy osobowością a indywidualnością zachodzi relacja zawierania, gdzie osobowość jest pojęciem szerszym. Chcąc ująć Boga osobowo, wypada przyznać mu indywidualność. Zwyczajem *via eminentiae*, przymiotowi temu należy również nadać stopień ostateczności. Zakładany balans w używaniu elementów konstytutywnych struktury ontologicznej w opisie Bożego życia dopomina się jednak podobnej ewaluacji bieguna przeciwnego – przyznania Bogu partycypacji w stopniu absolutnym. Zdaniem myśliciela pogranicza, nie zachodzi tu sprzeczność, przeciwnie, jest to konieczny stan rzeczy. Jego prawidłowa symboliczna interpretacja wskazuje na Boże życie jako źródło zarówno indywidualizacji, jak i partycypacji.

---

<sup>424</sup> ST I, s. 244–245 (226).

<sup>425</sup> Por. P. Tillich, *Theology of Culture...*, s. 131–132; J. A. Kłoczowski, *Między samotnością...*, s. 153.

Bóg jako grunt obojga jest ponad ich przeciwieństwem, one zaś mają w Nim udział w równym stopniu.

Jaki ma to wpływ na osobowość Boga? Schemat myślenia Tillicha w tej kwestii jest dokładnie ten sam. Proces symbolizacji ontologicznego pojęcia „osoba” przebiega według tego samego scenariusza. Literalnemu znaczeniu określenia należy zaprzeczyć – Bóg nie jest osobą:

Wyrażenie to nie znaczy, że Bóg jest jakąś osobą. Znaczy ono, że Bóg jest gruntem wszystkiego osobowego i że ma w sobie ontologiczną moc osobowości. Nie jest osobą, lecz jest prawdziwie osobowy. (...) „Bóg osobowy” jest bałamutnym symbolem<sup>426</sup>.

Intelektualny pedantyzm protestanckiego teologa nakazuje mu odrzucenie wyobrażenia Boga będącego osobą jako zbyt uproszczonego, przynoszącego więcej szkody niż pożytku, słusznie atakowanego z pozycji ateistów<sup>427</sup>. Tillich twierdził, że wobec teistycznej idei osobowego Boga żadna krytyka nie jest wystarczająco ostra<sup>428</sup>. Zdaniem autora, Boga osobą uczynił wiek XIX, niszcząc wspaniałość Jego średniowiecznej idei<sup>429</sup>. W dyskusji z Einsteinem na temat osobowości Boga Tillich był zgodny – Bóg nie jest osobą, jest On rzeczywistością ponadosobową (*supra-personal*). Osobowy Bóg jest symbolem, nie obiektem. Jako symbol wskazuje, że osobowe centrum człowieka jest pochwycone (*grasped*) przez manifestację niedostępnego gruntu i głębi bytu<sup>430</sup>. Jednocześnie w eseju *Religia biblijna a pytanie o bycie* Tillich pisze, że nieuwarunkowany Bóg w spotkaniu z człowiekiem jest całkowicie osobowy. Dopiero w tym spotkaniu

---

<sup>426</sup> ST I, s. 245 (226).

<sup>427</sup> Czynie to w imię Kantowskiego rozróżnienia natur nieosobowych (rządzonych prawami fizykalnymi) i osobowych (rządzonych prawem moralnym). Por. ST I, s. 245 (226).

<sup>428</sup> Por. J. L. Adams, *Paul Tillich's Philosophy of Culture...*, s. 47.

<sup>429</sup> Por. P. Tillich, *A History of Christian...*, s. 190.

<sup>430</sup> Por. P. Tillich, *Theology of Culture*, Oxford University Press, London–Oxford–New York 1959, s. 127–132. R. D. Morrison II, *Tillich, Einstein, and Kant...*, s. 35–65.

człowiek dowiaduje się, czym tak naprawdę jest osoba, jak również tylko w życiu osobowym można dowiedzieć się, kim jest Bóg<sup>431</sup>. „Bóg, będący osobą – wyjaśnia Tillich – jest transcendowany przez Boga, będącego Samym Byciem Osobą, podstawą i bezmiarem wszelkiego bycia osobą”<sup>432</sup>. Bycie zawiera w sobie bycie osobą. Podstawa bycia nie jest negacją bycia osobowego, ale jego fundamentem. Ostatecznie więc oznacza to, że „nasze spotkanie z Bogiem będącym osobą jest zarazem spotkaniem z Bogiem, który jest podstawą wszystkiego, co osobowe, i jako taki nie jest osobą”<sup>433</sup>. Mówić więc o Bogu jako osobie, to mówić symbolicznie. Symboliczna interpretacja przekazuje następujące informacje: Bóg jest gruntem wszelkiej osobowości i jako taki źródłowo zawiera w sobie wszystko to, co stanowi osobę. Stanowi On źródło ontologicznej mocy osobowości i jest kimś nie mniejszym od osoby<sup>434</sup>. Na tej podstawie myśliciel pogranicza wprowadza twierdzenie: Bóg nie jest osobą, ale jest osobowy.

Zgodnie z przyczynowo-substancjalnym znaczeniem gruntu w odniesieniu do Boga, myśliciel pogranicza uznaje Boga za *arché*, *principium* zarówno indywidualizacji, jak i partycypacji:

Bóg jest zasadą partycypacji, jak również zasadą indywidualizacji. Życie boskie uczestniczy w każdym życiu jako jego grunt i cel. Bóg uczestniczy we wszystkim, co istnieje; ma z tym wspólność; ma udział w jego

<sup>431</sup> Por. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 92, 99.

<sup>432</sup> P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 130.

<sup>433</sup> P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 130–131. „Wbrew Pascalowi mówię: Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba oraz Bóg filozofów jest jednym i tym samym Bogiem. Jest on osobą i negacją siebie samego jako osoby”. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 131–132.

<sup>434</sup> Por. B. Martin, *The Existentialist Theology...*, s. 148. Krytykę stanowiska Tillicha z pozycji teologii biblijnej prezentuje A. Dulles. Por. A. R. Dulles, *Paul Tillich and the Bible*, w: T. A. O’Meara, C. D. Weissner (red.), *Paul Tillich in Catholic Thought*, The Priory Press, Dubuque 1964, s. 109–132. Najbardziej wnikliwe opracowanie zagadnienia osobowości Boga u Tillicha, z wnioskiem, że Bóg nie jest osobą, przy czym zostaje zachowany ontologicznie realny symbol Boga osobowego prezentuje Morrison II. Zob. Por. R. D. Morrison II, *Tillich, Einstein, and Kant...*, s. 35–65.



przeznaczeniu. Stwierdzenia takie są z pewnością wysoce symboliczne. Mogą niefortunnie logicznie implikować, iż istnieje coś obok Boga, w czym uczestniczy On z zewnątrz. Ale boska partycypacja stwarza to, w czym uczestniczy<sup>435</sup>.

Zgodnie z przytoczonym tekstem, żyjący Bóg partycypuje w każdym przejawie życia. Jego uczestnictwo polega na stanowieniu gruntu i celu wszelkiej egzystencji. Wszystko, co ma istnienie, uczestniczy w Bogu. Ma z nim „wspólność” (*community*). Cały świat tworzy wspólnotę z Bogiem, który angażuje się w przeznaczenie świata. Tillich zdaje sobie sprawę z tego, że jego wypowiedzi spontanicznie ciążyą w kierunku zwalczanego przez niego supranaturalizmu, opartego na dualizmie rzeczywistości Boga i świata. Koryguje więc myślenie czytelnika, popychając je bardziej w kierunku monizmu, w ramach którego Boże uczestnictwo utożsamia ze stwórczą aktywnością Boga.

Prawdopodobnie, chcąc uniknąć zarzutu o prosty panteizm<sup>436</sup>, w dalsze tłumaczenie relacji Boga do wszystkiego, co poza Nim, Tillich angażuje wyrażenie *par-ousia*, zapożyczone od Plotyna:

*Par-ousia* znaczy „bycie obok”, „bycie wspólnie” – ale na zasadzie bycia nieobecny, bycia oddzielnym. W ten sam sposób uczestnictwo Boga nie jest przestrzenną ani czasową obecnością. Jest ono pomyślane nie kategorialnie, lecz symbolicznie. Jest ono paruzją, „byciem wspólnie” tego, co nie jest ani tu, ani tam. (...) symbol uniwersalnej partycypacji wyraża pasywne doświadczenie boskiej paruzji w kategoriach boskiej wszechobecności<sup>437</sup>.

Autor jest przekonany, że zwrot *par-ousia* pozwoli mu na udaną symbolizację rozumienia Bożego uczestnictwa w świecie. Wyrażenie to ma znaczenie nieco paradoksalne. Tillich przekłada je na „bycie obok”, „bycie wspólnie” na zasadzie „bycia oddzielnym”, „bycia

---

<sup>435</sup> ST I, s. 245 (226).

<sup>436</sup> Por. P. Tillich, *Theology of Culture...*, s. 132.

<sup>437</sup> ST I, s. 245 (226).

nieobecny”. O ile bycie oddzielonym jest zrozumiałe (jeden byt obok drugiego w ramach jednego szeregu, wydarzenia itp.), o tyle bycie nieobecny, w tłumaczeniu partycypacji, jest już trudniejsze do zaakceptowania (uczestniczy, będąc nieobecny). Można przyjąć, że protestanckiemu teologowi zależy na uwolnieniu myślenia o Bogu od kategorii przestrzeni i czasu. Jednak jego dalsze tłumaczenie prowadzi do aporii. Uniwersalna partycypacja Boga oznacza symbolicznie pasywne doświadczenie ze strony człowieka Bożego „bycia obok”, „bycia wespół”, „w kategoriach boskiej wszechobecności”. Trudno powiedzieć, co autor rozumie pod ostatnim z wymienionych pojęć. Wydawało się, że cały tok jego rozumowania dotyczący Bożej partycypacji zmierza właśnie do jego wyjaśnienia. Tłumaczenie to nie spełnia więc warunku jasności. Większość religii i ich myślicieli uznaje Boga osobowego, z uwzględnieniem świadomości kruchości języka opartego na antropomorfizmach<sup>438</sup>. Tillich wydaje się iść o krok dalej. Chce pogodzić skrajności. Ostatecznie Bóg nie jest dla niego osobą<sup>439</sup>.

#### b) Dynamika–forma

Drugi układ polarny elementów konstytutywnych podstawowej struktury ontologicznej jest dla Tillicha szczególnie ważny. Powodem tego jest głęboka niechęć autora do wszelkich statycznych ujęć Boga. Jego zdaniem, są one niemożliwe do podtrzymania po pojawieniu się filozofii życia, egzystencjalizmu i filozofii procesu.

---

<sup>438</sup> Warto w tym miejscu przytoczyć uwagę o. Kłoczowskiego: „Ujęcie takie jest antropomorficzne, ale dojrzały człowiek religijny jest świadom antropomorfizmu swoich wyrażeń i wyobrażeń. Choć opisuje Boga jako byt osobowy, to jednak jest stale świadomy kruchości i zawodności swojego języka. Ilekroć jednak przekracza językowe bariery antropomorfizmu, tylekroć na miejsce Żywego Boga religii pojawia się bezosobowe neutrum, Absolut bardziej filozoficzny niż Bóg, przed którym można tańczyć i śpiewać”. Por. J. A. Kłoczowski, *Między samotnością...*, s. 154.

<sup>439</sup> Por. P. Tillich, *Theology of Culture...*, s. 130–132; J. L. Adams, *Paul Tillich's Philosophy of Culture...*, s. 47; P. Tillich, *A History of Christian...*, s. 190.

Biegunowość dynamiki–formy odpowiada za faktyczny dualizm w konstrukcji pojęcia Boga *Teologii systematycznej*. Stanowi podstawę technicznego wyrażenia „moc bycia”<sup>440</sup>. W jej prezentacji autor popełnił też najwięcej poważnych błędów.

Na początku protestancki teolog uznaje polaryzację dynamiki i formy za współczesną kopalnię symboli dwojakiego rodzaju:

Biegunowość dynamiki i formy dostarcza materialnej podstawy dla pewnej grupy symboli, które są centralne w każdej współczesnej doktrynie Boga. Potencjalność, witalność i autotranscendencja są sygnalizowane w terminie „dynamika”, natomiast termin „forma” obejmuje aktualność, intencjonalność i samozachowanie<sup>441</sup>.

Zdaniem autora element dynamiczny wnosi materię konieczną w podkreśleniu potencjalności, witalności i autotranscendencji w Bogu – wszystkich tych cech, które wymagane są we współczesnej teologii, aspirującej do miana adekwatnej, przynajmniej w stosunku do aktualnego kontekstu filozoficznego. Element formalny ma wspomóc ludzką refleksję o Bogu w oddaniu Jego aktualności, intencjonalności i samozachowania.

W świetle słów myśliciela pogranicza, od samego początku dynamizm bliski jest luteranńskiej wizji Boga, zaś akcentowanie elementu formalnego ma być zwyczajem teologii katolickiej<sup>442</sup>. Przy tej okazji Tillich przeprowadza atak na „słynną formułę”, według której Bóg jest *actus purus* – czystą formą, czystą aktualnością wolną od jakiegokolwiek potencjalności, a więc niezdolną do życia, ze względu na brak napięcia biegunowego, wskutek wchłonięcia elementu dynamicznego przez formalny. Taki Bóg dla autora jest martwą, statyczną konstrukcją<sup>443</sup>. Podkreślenia elementu dynamicznego

---

<sup>440</sup> Por. P. Tillich, *A History of Christian...*, s. 43.

<sup>441</sup> ST I, s. 245–246 (227).

<sup>442</sup> Por. ST I, s. 246 (227).

<sup>443</sup> „Życie zawiera oddzielenie potencjalności i aktualności. Naturą życia jest aktualizacja, nie zaś aktualność. Bóg, który jest *actus purus*, nie jest żywym Bogiem”. ST I, s. 246 (227).

w Bogu dopomina się również problem zła. Chęć jego rozwiązania skłoniła wielu myślicieli do rozróżnienia w Bogu dwóch elementów, będących w stałym napięciu, gwarantującym żywotność Boga<sup>444</sup>. Zdaniem autora, koncepcji tych nie należy odczytywać dosłownie, lecz symbolicznie:

Wskazują one symbolicznie na pewną jakość boskiego życia, analogiczną do tego, co pojawia się jako dynamika w strukturze ontologicznej. Boska twórczość, uczestnictwo Boga w historii, Jego ekspansywny charakter, oparte są na tym dynamicznym elemencie. Zawiera on „jeszcze nie”, co jednak zawsze znajduje przeciwwagę w „już” w obrębie boskiego życia. Nie jest to absolutne „jeszcze nie”, które uczyniłoby zeń bosko-demoniczną siłę; „już” też nie jest jakimś już absolutnym. Może on także być wyrażony jako element negatywny w gruncie bytu, przewyższony w swej negatywności w procesie bycia samego. Jako taki jest on podstawą negatywnego elementu w stworzeniu, w którym nie zostaje przewyższony, ale skutkuje jako zagrożenie i potencjalne rozdarcie<sup>445</sup>.

Element dynamiczny w odniesieniu do Boga jest więc symbolem jakości Bożego życia przekładającej się na Jego działanie – wychodzenie poza siebie. Owa aktywność Boga może mieć charakter stwórczy – przejawiać się w Bożym zaangażowaniu w historię człowieka. Chcąc oddać symbolicznie pewien „wewnętrzny ruch” w Bogu, znamionujący Jego życie, Tillich posługuje się okolicznikami czasu: „jeszcze nie” i opozycyjnym wobec niego „już”<sup>446</sup>. Pierwszy ma reprezentować moment otwartej dynamiki w Bogu, drugi osiągniętą, ukonstytuowaną strukturę. To symboliczne wyrażenie przeniesionego w wewnętrzne życie Boże układu polarnego

<sup>444</sup> Tillich przywołuje w tym miejscu takie postaci jak: Böhme, Schelling, Schopenhauer, Brightman, Bierdiajew, Hartshorne. Ten ostatni jednak dosyć krytycznie odniósł się do koncepcji Boga Tillicha. Por. Ch. Hartshorne, *Tillich's Doctrine of God...*, s. 164–195.

<sup>445</sup> ST I, s. 246–247 (227–228).

<sup>446</sup> Warto zauważyć, że posługiwanie się tymi formami językowymi jest typowym zwyczajem myślicieli sprzyjających nurtom parakonsywentnym w logice.

dynamika–forma. Różnica w porównaniu z wcześniejszą biegunowością indywidualizacji–partycypacji polega na tym, że w tym wypadku żaden z biegunów nie jest orzekany o Bogu w stopniu absolutnym. Wizja Boga jako formy ostatecznej niesie ponownie zagrożenie zagubienia elementu życia, zamienienia się w majestatyczny, trwały, statyczny, suchy i nieprzemawiający do współczesnego człowieka obraz. Z kolei doprowadzenie do ostateczności momentu dynamicznego skutkowałoby obrazem Boga jako wiecznego, niczym nieokiełzanego i nieukierunkowanego ruchu, powodującego nieustanną destrukcję, kreowałoby wizję nieskończonego chaosu. Moment dynamiczny jest utożsamiony przez autora z elementem negatywnym w gruncie bytu. To ważna wskazówka pozwalająca ulokować źródło dynamiki w bezdeni (*abyss*)<sup>447</sup> gruntu bytu, zaś w jego logosowej strukturze upatrywać odpowiednika elementu formalnego. Stałość Boga żywego dopomina się w tym wypadku nie tyle idealnej równowagi pomiędzy elementem negatywnym i pozytywnym, co raczej zachowania pierwszego przez, jednak przewyciężający go, element drugi. Forma, logosowa struktura, wewnątrzboskie „już”, utrzymując moment dynamiczny, bezdeń, wewnątrzboskie „jeszcze nie”, określa je, wyznacza mu granice działania<sup>448</sup>. Prawda o Bogu żywym przewiduje element chaosu w Bogu. Życie oznacza wzrastanie, a wzrastanie jest procesem określonym przez napięcie biegunowe dynamiki i formy. Zakłada ono moment, w którym stara forma zostaje przełamana przez element dynamiczny. To moment „chaosu” (*chaos*), chwila „już-nie-formy” starej i „jeszcze-nie-formy” nowej. Bóg, jako żywy i autotranscendentny, również zawiera w sobie ów element chaosu, o czym mają świadczyć liczne opisujące Go symbole religijne. Pierwiastek chaotyczny w Bogu jest jednak zawsze ograniczony przez pierwiastek

---

<sup>447</sup> Reisz wyszczególnia dwa aspekty bezdeni – jako świętej otchłani i nieskończoności sensu. Dla Tillicha jest ona nieskończonym źródłem/potencjalnością bytu i sensu. H. F. Reisz Jr., *The Demonic as a Principle...*, s. 145.

<sup>448</sup> Ponownie powraca na myśl relacja *Jednego do Diady* u Platona.

formalny. W Bogu nie ma miejsca na dwuznaczności, charakteryzujące skończone byty w stanie egzystencjalnym, ani na triumf sił destrukcyjnych.

Stworzenie i chaos przynależą do siebie, i nawet wyłączny monoteizm religii biblijnej potwierdza tę strukturę życia. Odbija się ona echem w symbolicznych opisach boskiego życia, jego bezdennej głębi, jego charakteru jako palącego ognia, jego cierpienia z powodu tworców i wraz z nimi, jego niszczycielskiego gniewu. Ale w boskim życiu element chaosu nie wystawia na szwank jego wiecznego wypełnienia<sup>449</sup>.

Odbicie tego stanu rzeczy w gruncie bytu ma miejsce w wywodzącym się z niego świecie. Tu jednak nie musi być zachowana zasada „nadzoru” elementu formalnego nad dynamicznym. W stworzeniu element negatywny może się wyzwolić spod kontroli, sięgając zniszczenie. Pozostaje źródłem stałego zagrożenia dla bytu. Idąca po tej linii interpretacja Boga, zdaniem myśliciela pogranicza, musi zachować charakter symboliczny. Próba bezpośredniego stosowania pojęć ontologicznych i konstruowanie obrazu Boga jako stawania się ma nieuchronnie prowadzić do teologicznej klęski. W najlepszym wypadku otrzymuje się wizję Boga jako całkowitego przypadku lub przeciwnie, poddanego wyższemu odeń fatum<sup>450</sup>. Tymczasem symboliczne odczytanie elementów dynamiki i formy w odniesieniu do Boga ma przekazywać następującą treść: Bóg w ramach swojego życia aktualizuje wszystkie swoje potencjalności.

Jeśli element formy w biegunowości dynamika–forma jest symbolicznie odniesiony do boskiego życia, wyraża on aktualizację jego potencjalności. Boskie życie nieuchronnie jednoczy możliwość z wypełnieniem. Żadna z tych stron nie zagraża drugiej; nie ma też groźby rozdarcia. Można by rzec w kategoriach samozachowania, że Bóg nie może przestać być Bogiem. Jego wychodzenie z samego siebie nie pomniejsza ani

---

<sup>449</sup> ST III, s. 51 (54).

<sup>450</sup> Por. ST I, s. 247 (228).

nie niszczy Jego boskości. Zespala się ono z wiecznym „spoczywaniem w sobie samym”<sup>451</sup>.

Możliwość i jej wypełnienie stanowią w Bogu jedno. Nie zachodzi w Nim wypadek częsty w ramach stworzenia, w którym określone potencjalności nie zostają zrealizowane, co prowadzi do rozdarcia między stanem esencjalnym a egzystencjalnym danego bytu. Symbolicznie odniesiony do Boga układ dynamiki i formy mówi, że Bóg nieustannie jest cały sobą. Nie podlega żadnym fluktuacjom, nie staje się, ani nie zaprzestaje być Bogiem.

Swoje zestawienie Boskiej dynamiki i formy autor, na zasadzie analogii, odnosi do witalności i intencjonalności w człowieku. Zauważa, że w klasycznej teologii do Boga odnoszono biegunowość woli i intelektu, różnie rozkładając akcenty. Św. Tomasz, zdaniem protestanckiego teologa, kładł nacisk na podporządkowanie Bożej woli Jego intelektowi. Duns Szkot, przeciwnie, miał przyznać pierwszeństwo Boskiej woli. Zauważając przewagę drugiego z prądów w jemu współczesnej filozofii, jak również w teologii protestanckiej, Tillich dopomina się równoważenia go przez prąd pierwszy, z zachowaniem reguł symbolicznego stosowania pojęć psychologicznych<sup>452</sup>.

### c) Wolność–przeznaczenie

Cechą wyróżniającą ostatni układ polarny na tle dwóch wcześniej omawianych jest pojawienie się w prezentacji jego właściwego rozumienia pojęcia „Nieuwarunkowane”. Biegunowość „wolność–przeznaczenie” jest w *Teologii systematycznej* kreowana na doskonalszy zamiennik tradycyjnej nauki o samoistności Boga. Bóg jest samoistny – wywodzi się z siebie, istnieje sam przez się, nie podlega żadnym i niczym naciskom, żadnej formie determinacji.

---

<sup>451</sup> ST I, s. 247 (228).

<sup>452</sup> ST I, s. 247–248 (228–229).

Jego wolność jest niczym nieskrępowana. On sam jest absolutną wolnością<sup>453</sup>:

Jego wolność jest wolnością od wszystkiego uprzedniego wobec Niego lub istniejącego obok Niego. (...) Nie ma żadnego uprzedniego wobec Niego gruntu, który mógłby warunkować Jego wolność; ani chaos, ani też niebyt nie mogą Go ograniczać lub Mu się sprzeciwiać<sup>454</sup>.

W przytoczonej wypowiedzi frapującym jest stwierdzenie czegoś „uprzedniego” lub „istniejącego obok Boga”. Wydaje się, że autor ma na myśli wzmiankowane później chaos i niebyt, co każe zaliczyć go do zwolenników teorii pierwotnego chaosu<sup>455</sup>. W każdym razie nic poza Bogiem nie może wpływać w sposób decydujący na Jego wolę. Nie mają takiej siły również czyny człowieka, czy to dobre, czy złe. Symboliczna interpretacja wolności Boga – w wydaniu myśliciela pogranicza – uwzględniająca odniesienie do człowieka, prezentuje się w sposób następujący:

(...) wolność – podobnie jak inne pojęcia ontologiczne – należy rozumieć symbolicznie i w kategoriach egzystencjalnej korelacji człowieka i Boga. W tym ujęciu wolność znaczy, że to, co człowieka ostatecznie obchodzi (jest jego ostatecznym zatroskaniem) nie jest w żaden sposób zależne od człowieka, ani od jakiegokolwiek bytu skończonego czy też jakiegokolwiek zatroskania skończonego. Tylko to, co jest bezwarunkowe, może być wyrazem bezwarunkowego zatroskania. Bóg uwarunkowany nie jest Bogiem<sup>456</sup>.

Tekst jest znaczący, ze względu na zestawienie Nieuwarunkowanego („to, co jest bezwarunkowe”) z Bogiem. Nie dla wszystkich komentatorów twórczości protestanckiego teologa jest ono

<sup>453</sup> Por. P. Tillich, *Męstwo bycia...*, s. 164.

<sup>454</sup> ST I, s. 248 (229).

<sup>455</sup> „Chaos nie może przeszkodzić Mu w wypowiedzeniu słowa, które sprawia światłość w ciemności”. ST I, s. 248 (229). Por. T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza. Wprowadzenie i egzegeza Księgi Rodzaju 1-11*, Biblos, Tarnów 2002, s. 238–242.

<sup>456</sup> ST I, s. 248 (229).



oczywiste, do czego sam Tillich się przyczynił<sup>457</sup>. W świetle tego fragmentu *Teologii systematycznej* można powiedzieć, że Nieuwarunkowane oznacza Boga w aspekcie Jego wolności. Pojęcie to jest efektem symbolicznej odpowiedzi na ontologiczne pytanie o strukturę, umożliwiającą wolność w Bogu, która byłaby faktycznym ograniczeniem Jego wolności. Uwarunkowany czymkolwiek Bóg nie byłby Bogiem<sup>458</sup>. Odpowiedź ta zarysowuje kształt relacji biegunowej wolność–przeznaczenie w interpretacji symbolicznej w Bogu. W tym wypadku chodzi o proste utożsamienie:

Czy można przypisywać przeznaczenie samobytowi? Jest to możliwe, o ile unika się konotacji przeznaczenia jako determinującej władzy nad Bogiem, i o ile dodaje się, że Bóg jest swym własnym przeznaczeniem, a wolność i przeznaczenie stanowią w Nim jedność<sup>459</sup>.

Co uzasadnia w takim wypadku posługiwanie się terminem „przeznaczenie” w odniesieniu do Boga? Zdaniem autora, jego użycie, w porównaniu m.in. z „koniecznością” czy „własnym prawem”, lepiej podkreśla nieskończoną tajemnicę bytu i uczestnictwo Boga w historii<sup>460</sup>.

O ile w przypadku pierwszego układu polarnego występowała symetryczna równowaga, a w przypadku drugiej biegunowości relacja zawierania, w trzeciej sytuacji zachodzi proste utożsamienie. Z punktu widzenia logiki jest to dziwne. Przesłanki, jakimi kieruje się autor, ich dobór i sposób argumentacji sugerują, że omawiając zagadnienie Boga żywego wykazał się on dużą dozą subiektywizmu<sup>461</sup>.

---

<sup>457</sup> Chcąc być w pełnej zgodzie z Tillichem, trzeba powiedzieć, że zarówno Nieuwarunkowane, jak i Bóg, są wyrażeniami symbolicznymi, wskazującymi na Samobyt.

<sup>458</sup> Inna rzecz, że odpowiedź Tillicha nie posiada żadnego ontologicznego uzasadnienia. Następuje jedynie „skok” w symbol i w jego swobodną wykładnię autora.

<sup>459</sup> ST I, s. 248–249 (229).

<sup>460</sup> Por. ST I, s. 249 (230).

<sup>461</sup> W podobnym tonie wypowiada się Hartshorne: „Dopuszcza on [Tillich – przyp. własny] wszystkie rodzaje pojęć bipolarnych, ale zaprzecza, że znaczą one to,

## 5. Bóg jako Duch

Określenie sposobu funkcjonowania elementów ontologicznych w Bogu oraz ich „przynależności” bądź do struktury *logosowej*, bądź do głębi obecnej w Samobycie, pozwala autorowi wypracować pojęcie Ducha<sup>462</sup>. Pojęcie to symbolicznie wskazuje na kierunek boskiego życia – do czego boskie życie zmierza, równocześnie oznaczając trzecią z zasad trynitarnych<sup>463</sup>. Ma też fundamentalne znaczenie dla dialektycznego charakteru prezentowanej idei Boga. Definicja i rola Ducha jest ewidentnym przykładem zastosowania dialektyki w wydaniu Hegłowskim, w odniesieniu do konstrukcji idei Boga<sup>464</sup>.

---

co mówią, i następnie arbitralnie (tak myślę) podejmuje decyzję, by zabronić pewnym pojęciom występować razem” (tłum. własne). Ch. Hartshorne, *Tillich's Doctrine of God...*, s. 177.

<sup>462</sup> W twórczości Tillicha, pisane przez małe „d” słowo „duch”, oddaje zagubione w języku angielskim filozoficzne znaczenie hebrajskiego *ruah*, greckiego *pneuma*, łacińskiego *spiritus*, niemieckiego *Geist*, francuskiego *esprit*, włoskiego *spirito*, zakładające jedność elementu poznawczego, emocjonalnego i woliowego. Symboliczne zastosowanie tego pojęcia do Bożego życia oddawane jest przez słowo „Duch” pisane przez duże „D”. Por. ST I, s. 240 (230); P. Tillich, *A History of Christian...*, s. 416–417.

<sup>463</sup> Nie chodzi tutaj jeszcze o naukę o Trójcy Świętej. Zasady trynitarne traktować należy jako pewne filozoficzne założenia idei Boga żywego. Tillich pisze: „To rozważanie trynitarnych zasad nie jest chrześcijańską doktryną Trójcy Świętej. Jest przygotowaniem do niej, niczym więcej. Dogmat Trójcy można roztrząsać dopiero po wypracowaniu dogmatu chrystologicznego. Zasady trynitarne zaś pojawiają się, ilekroć mówimy sensownie o żywym Bogu”. ST I, s. 251 (232). W innym miejscu Tillich wskazuje, że chodzi o logiczną podwalinę Trójcy Świętej w strukturze życia, w przeciwnieństwie do podwaliny egzystencjalnej zakotwiczonej w objawieniu się Jezusa Chrystusa. Por. ST I, s. 286 (263). Zasady trynitarne Tillicha jawią się jako rozwinięcie teorii trzech potencji Schellinga. Pierwsza była zasadą ciemności, irracjonalności, ego-ześrodkowania, negacji; druga – rozumu, światła, Innego, ekspansji. Trzecią potencją w myśli Schellinga był Duch jako miłość – zjednoczenie wcześniejszych dwóch zasad. Por. H. F. Reisz Jr., *The Demonic as a Principle...*, s. 141–143; Por. J. A. Stone, *Tillich and Schelling's...*, s. 18–19; R. Re Manning, *Theology at the End...*, s. 86–87.

<sup>464</sup> Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 91–92.

Czym jest duch dla Tillicha? „Duch jest jednością elementów ontologicznych i *telos* życia”<sup>465</sup> – pisze autor. Zrozumienie tej definicji wymaga wyjaśnienia pojęcia *telos*. W *Teologii systematycznej* oznacza ono „wewnętrzny, istotowy, konieczny cel, to, w czym jakiś byt wypełnia swą własną naturę”<sup>466</sup>. Zatem sprzężenie *logosowej* struktury w Bogu i Jego bezdeni, w akcie zgodnym ze Jego wewnętrzną naturą, konstytuuje Bożego Ducha. Samobyt, życie samo, szuka swej pełni i przejawu w Duchu. Pełnia bóstwa zakłada żywotność Boga, a ta z kolei swoją naturalną pełnię osiąga w Duchu:

Aktualizowany jako życie, samobyt spełnia się jako duch. Słowo *telos* ściślej wyraża relację życia i ducha niż słowa „cel” czy „zamiar”. Wyraża ono wewnętrzne nakierowanie życia na ducha, właściwe życiu pragnienie stania się duchem, spełnienia się jako duch. (...) Bóg jako żywy jest Bogiem spełnionym w sobie samym, a przeto duchem. Bóg *jest* duchem. Jest to najbardziej uniwersalny, bezpośredni i nieograniczony symbol boskiego życia. Nie musi on znajdować przeciwwagi w innym symbolu, ponieważ zawiera wszystkie elementy ontologiczne<sup>467</sup>.

Na podstawie wypowiedzi autora trudno jednoznacznie stwierdzić, co z czego wynika: życie Boże z Jego Ducha, czy Duch z życia Bożego; czy Boga nazywamy żywym, bo jest Duchem, czy nazywamy Duchem, bo jest żywym. W tym miejscu wydaje się, że należy przyznać pierwszeństwo życiu (przyczyna), którego pełnią jest Duch (skutek). Jednak nieco dalej Tillich zdaje się odwracać ten porządek, pisząc:

W przeciwieństwie do Nietzschego, który utożsamiał te dwa twierdzenia, że Bóg jest Duchem i że Bóg umarł, musimy orzec, iż Bóg jest żywym Bogiem, ponieważ jest Duchem<sup>468</sup>.

---

<sup>465</sup> ST I, s. 249 (230).

<sup>466</sup> ST I, s. 249 (230).

<sup>467</sup> ST I, s. 249 (230).

<sup>468</sup> ST I, s. 250 (231).

To pokazuje, jak trudno skonstruować klarowną wizję, poruszając się po antypodach symbolicznego i ontologicznego języka protestanckiego teologa. Ostatecznie wypada stwierdzić: tam gdzie życie, tam duch i gdzie duch, tam życie.

Wyrażenie „Bóg jest duchem” ma status wypowiedzi symbolicznej. „Duch” w odniesieniu do Boga to symbol wyjątkowy, „inkluzywny” tzn. łączący, obejmujący całość zagadnienia boskiego życia<sup>469</sup>. Jaki sens niesie z sobą w tłumaczeniu na język ontologii? Protestancki teolog odwołuje się tu do swojej teorii elementów ontologicznych:

Sens ducha jest konstruowany poprzez sens elementów ontologicznych i ich jedność. W kategoriach obu stron tych trzech biegunowości można rzec, iż duch jest jednością mocy i sensu. Ze strony mocy zawiera on ześrodkowaną osobowość, autotranscendującą witalność oraz wolność samookreślenia. Ze strony sensu zawiera uniwersalne uczestnictwo, formy i struktury rzeczywistości oraz ograniczające i kierujące przeznaczenie. Życie spełnione jako duch obejmuje w równej mierze namiętność i prawdę, libido i rezygnację, wolę mocy i sprawiedliwość<sup>470</sup>.

Jak wynika z przytoczonej wypowiedzi, Tillich dokonuje podziału elementów ontologicznych na dwie grupy, idąc po linii przecinającej ich układy biegunowe. Elementy tworzące „lewą stronę” układów – wymieniane jako pierwsze: indywidualizacja (osobowość), dynamika (autotranscendująca witalność) oraz wolność – tworzą grupę „mocy”. Te zaś, które znajdują się „po prawej stronie” polaryzacji – wspomniane przez autora w drugiej kolejności: partycypacja (uczestnictwo), forma i przeznaczenie – wchodzi w skład grupy „sensu”. Rzeczywistość Ducha oznacza osiągnięcie stanu zjednoczenia mocy i sensu – funkcjonowanie wszystkich układów biegunowych w sposób opisany w punkcie wcześniejszym, charak-

---

<sup>469</sup> Por. ST I, s. 250 (231).

<sup>470</sup> ST I, s. 249–250 (230).

terystyczny dla Bożego życia<sup>471</sup>. W jej ramach dochodzi do harmonii przeciwieństw.

Duch jako trzecia zasada Samobytu nie może być rozumiany jako pewna część składowa większej całości, potrzebna do jej sprawnego działania. Nie jest jednym elementem do pary z ciałem lub materią, czy jednym z elementów szeregu: ciało, dusza, duch. Nie stanowi również specjalnej funkcji ciała np. ludzkiego. Duch jest „wszechogarniającą funkcją” przenikającą całą strukturę bytu. Jego obecność może być stwierdzona tylko przez człowieka, gdyż to właśnie w ludzkiej jednostce cała ta struktura się spełnia<sup>472</sup>. Ponieważ Duch penetruje wszystko, posługując się przez analogię kategoriami przestrzeni i ilości, można stwierdzić, że jest Go wszędzie tyle samo, w równej mierze „dotyka” każdego elementu rzeczywistości<sup>473</sup>. Będąc ostateczną syntezą mocy i sensu bytu, prowadzi do ich symbiozy na wyższym poziomie. W ramach Ducha moc dostarcza sił witalnych, twórczych elementom sensu, sens zaś wyznacza przestrzeń działania mocy<sup>474</sup>. Podobieństwo relacji mocy i sensu w teorii Ducha Tillicha do związku zachodzącego między Diadą i Jednym u Platona jest uderzające.

W dalszej części swoich rozważań Tillich pogłębia i systematyzuje swoją wizję zasad trynitarnych. Nazywa je uniwersalnymi zasadami<sup>475</sup>, „momentami w procesie boskiego życia”<sup>476</sup> i jest przekonany, że przynajmniej dwie pierwsze zawsze mimowolnie były uchwytywane przez ludzki umysł myślący o Bogu. Tezę tę należy

---

<sup>471</sup> Por. B. Martin, *The Existentialist Theology...*, s. 150. Podobnie u Schellinga życie Boże było jednością myśli i bytu. Por. R. Re Manning, *Theology at the End...*, s. 76.

<sup>472</sup> Por. ST I, s. 250 (231). U Schellinga w człowieku mogła zająć realizacja potencji boskiego życia. Por. R. Re Manning, *Theology at the End...*, s. 77.

<sup>473</sup> Jest to ważne stwierdzenie, mając na uwadze poruszane w rozdziale I zagadnienia dotyczące ludzkiego poznania, indywidualnej struktury umysłu człowieka, zależnej od elementów ontologicznych.

<sup>474</sup> Por. ST I, s. 250 (231).

<sup>475</sup> Por. P. Tillich, *A History of Christian...*, s. 30.

<sup>476</sup> ST I, s. 250 (231).

traktować w kategoriach „pobożnego życzenia”, chyba że zawęzi się myślenie religijne człowieka tylko do nurtu platońskiego. Niemniej autor jest przekonany, że filozoficzna idea Boga jest wrodzona każdemu człowiekowi. Zawiera ona w sobie wszystkie te treści, które Parmenides przypisywał Bytowi. Zatem każdy człowiek posiada wrodzoną ideę Boga wiecznego, samowystarczalnego, niezniszczalnego, niezmiennego, niewidzialnego<sup>477</sup>.

Pierwszą zasadą trynitarną jest boska bezdeń – element mocy. Protestancki teolog uznaje ją za fundament i istotę Bóstwa:

Pierwsza zasada jest podstawą Bóstwa, tego co czyni Boga Bogiem. Jest to korzeń Jego majestatu, niedościgłe natężenie Jego bytu, niewyczerpalny grunt bytu, w którym wszystko ma swe źródło. Jest to moc bytu, nieskończenie przeciwstawiająca się niebytowi, uczyszająca mocy bycia wszystkiemu istniejącemu<sup>478</sup>.

Boska głębia czyni Boga Bogiem. To otchłań, z której „wypływa bóstwo”, zawierająca je w sobie w niespotykanym nigdzie natężeniu. Pierwsza zasada stanowi siedlisko, gniazdo, źródło bóstwa<sup>479</sup>, a co za tym idzie – wszystkiego, co jest. Z tego powodu autor uznaje za jej synonimiczne określenie wyrażanie „grunt bytu” – jedno z najczęściej używanych w jego twórczości. Boska bezdeń jest nieskończonym gruntem czy też mocą bytu<sup>480</sup>. Cokolwiek istnieje, uczestniczy w niej. Niebyt znajduje w niej przełamującą go siłę.

<sup>477</sup> Por. P. Tillich, *A History of Christian...*, s. 29.

<sup>478</sup> ST I, s. 250–251 (231).

<sup>479</sup> W *A History of Christian Thought*, w kontekście rozważań dotyczący apologetów (Justyna), Tillich daje do zrozumienia, że głębia jest czymś więcej niż *logos*, ponieważ jest zawsze początkiem, z którego wypływa *logos*, jako automanifestacja Boga wobec świata. Por. P. Tillich, *A History of Christian...*, s. 31.

<sup>480</sup> W tym kontekście grunt bytu i moc bytu są synonimami. Oba pojęcia reprezentują boską bezdeń – pierwszą zasadę trynitarną i nawiązują do koncepcji gruntu Schellinga. Filozof ten opowiadał się za istnieniem gruntu egzystencji w Bogu (*ground of God's existence*). Jako że przed i poza Bogiem nie ma niczego, On sam i wszystko, co poza Nim, w tym gruncie ma swoje źródło. Źródło to zawiera się w Bogu, jest Jego naturą, nieoddzielną od Niego, ale rozróżnialną. Grunt Bożej

Drugą zasadę trynitarną reprezentuje pojęcie *logosu*, które w tym miejscu *Teologii systematycznej* zostaje scharakteryzowane w sposób następujący:

Klasyczny termin *logos* jest najodpowiedniejszy dla drugiej zasady, zasady sensu i struktury. Zespala on sensowną strukturę z twórczością. Dawno przed epoką chrześcijaństwa – w jakiś sposób już u Heraklita – *logos* otrzymał konotacje ostateczności, jak również sensu bytu jako bytu. Według Parmenidesa, nie można oddzielać bytu i *logosu* bytu. *Logos* odsłania boski grunt, jego nieskończoność i jego ciemność, czyniąc swą pełnię rozpoznawalną, dokładnie określoną, skończoną. *Logos* nosił miano zwierciadła boskiej głębi, zasady Bożej samoobiektywizacji. W *logosie* Bóg wypowiada swe „słowo”, zarówno w sobie samym, jak i poza sobą. Bez tej drugiej zasady pierwsza zasada byłaby chaosem, palącym ogniem, ale nie byłaby twórczym gruntem. Bez drugiej zasady Bóg ma charakter demoniczny, cechuje się absolutnym odosobnieniem, jest „nagim absolutem” (Luter)<sup>481</sup>.

Pojęcie *logosu* jest najbardziej adekwatne dla oddania intuicji związanych z wiążącymi się wzajemnie ze sobą pojęciami sensu, struktury, kreatywności. Żywa i znacząca historia tego pojęcia w tradycji filozoficznej sięga czasów Heraklita. Zdaniem myśliciela pogranicza, już u tego starożytnego filozofa *logos* osiągnął status idei wyrażającej sens bytu, by przez Parmenidesa zostać utożsamionym z porządkiem bytu. W stosunku do pierwszej zasady trynitarniej zasada druga zachowuje się podobnie jak Jedno wobec Diady w myśli Platona – *logos* określa, wyznacza granice, determinuje bezdeń. Rozświetla swoim światłem ciemności boskiej otchłani – jest zasadą automanifestacji Boga<sup>482</sup>. Zaprowadza porządek możliwy do uchwycenia i stwierdzenia. W duchu Plotyna, analogicznie do

---

egzystencji, zawierając się w Bogu, miał jednocześnie nie być Bogiem samym („not God himself”). Prócz podstawy Bożego istnienia miał być również fundamentem Bożej immanencji i zbieżności wolności z koniecznością. Por. R. Re Manning, *Theology at the End...*, s. 75.

<sup>481</sup> ST I, s. 251 (231–232).

<sup>482</sup> Por. P. Tillich, *A History of Christian...*, s. 30.

relacji zachodzącej między Jednym a Umysłem (*Nous*), *logos* jest myślą skierowaną w stronę głębi, stając się momentem autorefleksji Boga<sup>483</sup>. Dalsze podobieństwo do nauki Plotyńskiej przejawia się w przeświadczeniu o podwójnym ruchu Boga w ramach drugiej zasady trynitarniej – wewnętrznym i zewnętrznym<sup>484</sup>. W swojej projekcji możliwych losów życia Bożego, przy braku jednej z dwóch pierwszych zasad trynitarnych, Tillich znów wraca do myśli Platona. Głębia niezdeterminowana przez *logos*, podobnie jak Diada nieokreślona przez Jedno, stałaby się źródłem nieskończonego, destrukcyjnego, demonicznego chaosu<sup>485</sup>. Generalnie rzecz ujmując – filozoficznie idea Boga Plotyna ma bodaj największy wpływ na ideę Boga Tillicha, choć relację między dwiema pierwszymi zasadami bardziej przypominają te zachodzące pomiędzy Jednym i Diadą Platona uzupełniane przez wątki Plotyńskie. Jednak idea Boga Tillicha wydaje się mniej spójna od strony filozoficznej w porównaniu z Plotyńską, co jest efektem uwzględniania przez Tillicha w jej konstruowaniu myśli zaczerpniętych z szeroko rozumianej tradycji protestanckiej (teologia, myśl religijna, mistyka). Sam Tillich wskazuje, że najlepszym tłem do zrozumienia drugiej zasady trynitarniej jest platonizm i średniowieczny realizm<sup>486</sup>.

---

<sup>483</sup> Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, IV, *Szkoły epoki cesarstwa*, tłum. E. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 533. Stąd też bywa nazywany „zwierciadłem boskiej głębi” (*mirror of the divine depth*). Por. B. Martin, *The Existentialist Theology...*, s. 150.

<sup>484</sup> W ramach ruchu zewnętrznego Umysłu, według nauki Plotyna, wyłania się trzecia hipostaza – Dusza. Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, IV, *Szkoły...*, s. 547–549. Choć w tym wypadku może to być również nawiązanie do filozofii stoickiej i podziału na *logos endiathetos* (wewnętrzny) i *logos prophorikos* (zewnętrzny) w Bogu. Por. P. Tillich, *A History of Christian...*, s. 31.

<sup>485</sup> Por. J. A. Stone, *Tillich and Schelling's...*, s. 27–28.

<sup>486</sup> Por. P. Tillich, *A History of Christian...*, s. 30. Na podstawie nauki Plotyna Rowe buduje swój drugi model wyjaśniający pojęcie Samobytu, komplementarny wobec modelu opartego na uniwersaliach. Założeniem myśli Plotyńskiej jest, że wielość zakłada jedność, z której się wywodzi. Porównanie Samobytu z Jednym Plotyna rozjaśnia tezy Tillicha: Samobyt jest ponad istotą i istnieniem; Samobyt nie jest



Jak już wspomniano, trzecia zasada trynitarna w tekście *Teologii systematycznej* jawi się jako synteza dwóch wcześniejszych, występująca w akcie ich wspólnego działania:

Jako aktualizacja pozostałych dwu zasad, Duch stanowi trzecią zasadę. Zarówno moc, jak i sens, są w niej zawarte i zespolone. Ona użycza im twórczego charakteru. Trzecia zasada jest pod pewnym względem całością (Bóg jest Duchem), a pod pewnym względem zasadą szczególną (Bóg ma Ducha, tak jak ma *logos*). To właśnie w Duchu Bóg „wychodzi z” siebie samego; Duch wywodzi się z boskiego gruntu. Nadaje on aktywność temu, co potencjalne w boskim gruncie i „wypowiedziane” w boskim *logosie*. Poprzez Ducha boska pełnia plasuje się w boskim życiu jako coś określonego, a zarazem jest ponownie z nim złączona w boskim gruncie. To, co skończone, plasuje się jako skończone w procesie boskiego życia, ale i jest w tym samym procesie ponownie złączone z nieskończonością. Odróżnia się od nieskończoności, lecz nie jest od niej oddzielone. Boskie życie jest nieskończoną tajemnicą, lecz nie jest nieskończoną pustką. Jest gruntem wszelkiej obfitości i samo jest obfite<sup>487</sup>.

Zgodnie z tekstem, źródłem pochodzenia Ducha jest bezdeń. Ożywia on niejako efekt sprzężenia głębi z *logosem*. Stanowi ich twórczą, działającą syntezę, łącząc element mocy z elementem sensu i czyniąc zespolenie produktywnym. Jeżeli boski Logos określa boską głębię, wprowadza granice – skończoność w jej naturalną nieskończoność, to Duch efektowi tego procesu daje istnienie. Spina w ten sposób

---

bytem; nie możemy posiadać żadnej pozytywnej literalnej wiedzy o Samobycie; wszystko uczestniczy w Samobycie i zależy od Niego jako źródła/gruntu wszystkiego, co jest; Samobyć jest obiektem ostatecznego zatroskania; Samobyć jest absolutnie nieuwarunkowany. Różnica pomiędzy Samobytem a Jednym dotyczy kwestii zła. Plotyńskie Jedno jest wolne od jakiegokolwiek zasady negatywności – jest samym Dobrem. Dla Tillicha obecność zasady negatywnej w Samobycie jest warunkiem życia. Por. W. L. Rowe, *Religious Symbols and God...*, s. 62–72.

<sup>487</sup> ST I, s. 251 (232).

trzy momenty życia Bożego, jak czyniła to Dusza w myśli Plotyna<sup>488</sup>. W Duchu dokonuje się wyjście Boga „na zewnątrz”, ale też Duch, jako zasada jedności, jest sprawcą pełni życia „wewnątrz Boga”<sup>489</sup>. Efektem tej drugiej funkcji jest pełna unia elementów wywodzących się z głębi i elementów sensu – pełne zjednoczenie nieskończoności ze skończonością<sup>490</sup>. Próba wyobrażenia sobie takiej rzeczywistości to usiłowanie przedarcia się przez nieprzekraczalną granicę tajemnicy Boga<sup>491</sup>. Poznawalnym pozostaje to, że Bóg jest wylewającą się pełnią, w najszerszym tego słowa rozumieniu.

Autorowi wyraźnie leży na sercu podkreślenie tego, że Duch, pojmowany jako twórcza synteza przekraczająca sumę prostą dwóch wcześniejszych zasad, nie pozwala na utożsamienie Boga z nieskończonością. Byłoby to tylko aspektowe, redukujące rzeczywistość Bożego życia ujęcie:

Boskie życie jest nieskończone, ale w taki sposób, że to, co skończone, plasuje się w nim w trybie przekraczania potencjalności i aktualności. Nieścisle przeto jest utożsamianie Boga z nieskończonością. (...) Bóg jest nieskończony, ponieważ mieści w sobie skończoność (a wraz z nią ten element niebytu, który należy do skończoności) jako zjednoczoną ze swą nieskończonością. Jedną z funkcji symbolu „boskiego życia” polega na ukazywaniu tej sytuacji<sup>492</sup>.

Jeżeli przypisze się boskiemu logosowi elementy skończoności i potencjalności, zaś elementy nieskończoności i aktualności

<sup>488</sup> Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, IV, *Szkoły...*, s. 547–549. Różnica jest taka, że u Plotyna Dusza bierze swój początek w Umyśle, u Tillicha Duch wywodzi się z zasady pierwszej – głębi.

<sup>489</sup> Por. B. Martin, *The Existential Theology...*, s. 150.

<sup>490</sup> Spojrzenie na Boga jako twórczą „Syntezę”, w której zachodzi ostateczna *coincidentia oppositorum* jest wspólne dla Tillicha i Schellinga. Por. D. Hopper, *Tillich: a Theological...*, s. 149.

<sup>491</sup> Już określenie natury samego bycia Tillich uważa za niemożliwe, gdyż bycie jest przesłanką wszelkiej definicji. Por. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 87.

<sup>492</sup> ST I, s. 251–252 (232).

przypisze się otchłani oraz traktuje Ducha jako zasadę jedności przekraczającą układ przeciwieństw w syntezie wprowadzającej nową jakość, gdzie antagonizmy pozostają, ale nie na zasadzie wzajemnego wykluczenia, to w Bogu nieskończoność obcuje ze skończonością. Tym samym protestancki teolog wprowadza w konstrukcję własnej idei Boga niebyt i sankcjonuje formę dialektyki, w której „tak” zawiera równocześnie „nie”<sup>493</sup>. Jest to dla niego element nieodzowny, jeśli Bóg ma być Bogiem żywym<sup>494</sup>. Bez przeciwieństw nie ma życia<sup>495</sup>.

Duch jest realizacją dialektycznej wizji Boga, z punktu widzenia logiki oparącej się na specyficznej formie zasady tożsamości, wygenerowaną *de facto* przez zasadę zbieżności przeciwieństw

---

<sup>493</sup> „Niebyt czyni Boga Bogiem żywym. Boskie «tak» wypowiedziane wobec siebie byłoby bez życia, gdyby zabrakło «nie», jakie Bóg musi przewyżczać nad sobą i w samym stworzeniu. Nie byłoby objawienia podstawy bytu, nie byłoby życia”. P. Tillich, *Męstwo bycia...*, s. 192. Wprowadzenie niebytu w rzeczywistość Bożego życia Tillich uważał za generujące mniej problemów, niż umiejscawianie zła jako ontologicznej rzeczywistości poza Bogiem. Por. P. Tillich, *Reply to Interpretation...*, s. 340. Chodzi o dialektyczną formę niebytu (*me on*). Por. H. F. Reisz Jr., *The Demonic as a Principle...*, s. 144–145; 150–156; S. M. Jeong, *Nothingness in the Theology of Paul Tillich and Karl Barth*, University Press of America, Lanham 2003, s. 12–13; 16. Zastanawia, na jakiej podstawie Sung Min Jeong utożsamia Boga z absolutnym niebytem? – „(...) for Tillich, God is the absolute non-being” S. M. Jeong, *Nothingness in the Theology...*, s. 16, 27, 28. Koreański teolog wnioskuję, że Bóg Tillicha może być źródłem zła. S. M. Jeong, *Nothingness in the Theology...*, s. 16.

<sup>494</sup> Por. S. M. Jeong, *Nothingness in the Theology...*, s. 18–19. Na tym etapie wielu krytyków Tillicha zadaje pytanie: Jeśli Bóg nie istnieje, jest Samobytem i posiada dialektyczną negatywność w sobie, czy to nadal Bóg Abrahama? Por. J. Heywood Thomas, *Paul Tillich...*, s. 14.

<sup>495</sup> Nacisk na element życia w Bogu Tillich odziedziczył w spadku po Schellingu. W opinii Schellinga rozum nie jest w stanie określić rzeczywistości żywego Boga. Posługiwanie się w tym celu zasadami logiki prowadzi do ustanowienia Absolutu, którego wolność staje się koniecznością itd. Bóg, który jest wolą i działaniem, nosi w sobie wszystkie sprzeczności (*contradiction*). Spontanicznie i twórczo podąża za swoimi celami tak, że człowiek, który chciałby Go poznać, musi naśladować Boga w Jego czynach. Por. D. Hopper, *Tillich: a Theological...*, s. 120–121.

(*coincidentia oppositorum*). Głębia bytu może być źródłem każdej formy negacji czy przeciwieństwa. Jednak określający ją *logos* odpowiada za ostateczne pojawienie się afirmacji. Zaktualizowane razem w Duchu stanowią wiecznotrwałą i wszechogarniającą platformę tożsamości dla wszelkich przeciwieństw. Uprzedni „wspólny mianownik”<sup>496</sup>. Ta zasada tożsamości wpisująca się w konstrukcję idei Boga jest powszechnie stosowana przez Tillicha w jego twórczości, m.in. w stwierdzeniu wiary niewierzącego, czy interpretacji protestanckiej wizji usprawiedliwienia – akceptacji nieakceptowalnego. W eseju *Dwie drogi filozofii religii* moc bycia poprzedza wszystkie szczególne treści, logiczne i ontologiczne, „(...) jest to punkt tożsamości, bez którego nie do pomyślenia jest ani rozdział, ani odniesienie”<sup>497</sup>. W *Męstwie bycia* Tillich pisze otwarcie: „Żadna rzeczywista negacja nie może się obyć bez kryjącej się w niej afirmacji. (...) Element negatywny żywi się negowanym przez siebie elementem pozytywnym”<sup>498</sup>. W stosunku do obrazu Boga porządek zawierania jest odwrotny. Tu element negatywny zawiera w sobie element pozytywny. Pewnym wyjaśnieniem jest kontekst negatywizmu, w jakim wypowiedź ta pada. Jednak i tak wskazuje to, że Tillich dopuszczał dwa scenariusze: zawierania się elementu negatywnego w pozytywnym (obraz Boga) i pozytywnego w negatywnym (negatywizm). Naczelna zasada *coincidentia oppositorum* pozostaje w mocy, ale nie ma jednego, ścisłego wariantu.

Ponieważ trzecia zasada trynitarna odpowiada za wyjście Boga poza siebie i został poruszony wątek skończoności, można przejść do omówienia działalności Boga *ad extra*.

---

<sup>496</sup> Warto przytoczyć klarowną i zwięzłą wypowiedź Hoopera, ujmującą istotę rzeczy: „(...) no matter how sharp the antithesis between two things, a more fundamental moment of identity between the two is always presupposed, because no contrast can be observed or stated apart from some common ground of comparison”. D. Hopper, *Tillich: a Theological...*, s. 41–42.

<sup>497</sup> P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 68.

<sup>498</sup> P. Tillich, *Męstwo bycia...*, s. 188.

## 6. Bóg jako Tworzący

Określenie Boga jako Tworzącego (*Creating*) ma dla Tillicha fundamentalne znaczenie z dwóch powodów, o czym wielokrotnie wspomina w swoich pismach. Wskazuje ono na zależność całej rzeczywistości od posiadającego osobowe rysy Boga, a co za tym idzie – na jej istotową dobroć, wykluczając różne formy dualizmu i jednocześnie stwierdza nieskończony dystans między Stwórcą i stworzeniem<sup>499</sup>.

W *Teologii systematycznej* rozważania na temat stwórczego działania Boga są prostą kontynuacją dywagacji dotyczących Bożego życia, gdyż, jak twierdzi autor, boskie życie i boska twórczość są tożsame:

Życie boskie jest twórcze, aktualizując się w niewyczerpalnej obfitości.  
Boskie życie i boska twórczość nie są czymś różnym. Bóg jest twórczy,  
ponieważ jest Bogiem<sup>500</sup>.

Stwierdzenie to ma kilka istotnych implikacji. Bóg jest wolny, przy czym Jego wolność jest tożsama z Jego przeznaczeniem. Zdaniem Tillicha, czyni to bezzasadnym pytanie o konieczność lub przypadkowość stwórczego działania Boga. Żadna konieczność, fatum, czy przypadek nie determinują Go w tym względzie. Zawsze wolny Bóg, będąc tym, Kim jest, żyje, tworząc i tworzy, żyjąc<sup>501</sup>.

W myśli protestanckiego teologa nauka o stworzeniu odgrywa niezwykle istotną rolę. Jej celem jest wyjaśnienie wzajemnych relacji łączących Boga ze światem. Jako traktat teologiczny, w ramach metody korelacji, stanowi odpowiedź na pytania rodzące się podczas

---

<sup>499</sup> Por. P. Tillich, *A History of Christian...*, s. 29; 42; P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarrunkowane...*, s. 97.

<sup>500</sup> ST I, s. 252 (232). Obraz Boga jako nieskończonej, inicjującej mocy jest drugim projektem Schellinga, obok wizji Boga jako Syntezy. Wizerunek ten podkreśla nieograniczoną witalność, ekspresyjność, twórczość. Jego wpływ przebija w tym tekście Tillicha. Wizja Boga jako Syntezy przekazuje natomiast ideę ograniczania. Por. D. Hopper, *Tillich: a Theological...*, s. 149.

<sup>501</sup> Por. ST I, s. 252 (232–233).

filozoficznej analizie problemu ludzkiej skończoności. W trakcie swego rozwoju rozprawa ta dopatruje się sensu tego, co skończone, w byciu stworzonym<sup>502</sup>.

Swój wykład o Bogu Stworzycielu myśliciel pogranicza opiera na schemacie czasowym, dzieląc go na trzy części. W pierwszej podejmuje zagadnienie początku świata, w drugiej zachowywania go przez Stwórcę w istnieniu, w trzeciej temat Bożej Opatrzności<sup>503</sup>.

#### a) Zapoczątkowująca twórczość Boga

Kluczowym problemem pierwszej części refleksji o Bogu Stworzycielu, dotyczącej początków świata, jest dla autora *Teologii systematycznej* kwestia niebytu.

##### 1) Dziedzictwo niebytu

Zagadnienie zapoczątkowującej twórczości Boga (*God's originating creativity*) oznacza dla Tillicha przede wszystkim konieczność wyjaśnienia wyrażenia *creatio ex nihilo*. Zarysowując wstępne znaczenie owej formuły, dla konstruowanego przez siebie obrazu Boga, autor pisze:

Bóg nie znajduje nic sobie „danego”, co by nań wpływało w Jego twórczości lub co by się sprzeciwiało Jego twórczemu *telos*. Doktryna *creatio ex nihilo* stanowi chrześcijańskie zabezpieczenie przed wszelkimi typami ostatecznego dualizmu. To, co nas ostatecznie obchodzi, może być tylko tym, od czego ostatecznie zależy<sup>504</sup>.

Tekst wskazuje na istotną rolę zwrotu *creatio ex nihilo* dla rozwijanej przez protestanckiego teologa wizji *Ganz Andere*. Zakłada Jego absolutną wolność i jedność. Z jednej strony podkreśla brak

<sup>502</sup> Por. ST I, s. 252 (233).

<sup>503</sup> Por. ST I, s. 253 (233).

<sup>504</sup> ST I, s. 253 (233).

czegokolwiek, co byłoby zdolne nawet w najmniejszym stopniu określać lub stawiać opór swobodnemu, naturalnemu działaniu-życiu Boga; z drugiej – wyklucza możliwość istnienia równorzędnej zasady wobec Boga. Doktryna o stworzeniu z niczego koncentruje uwagę człowieka wyłącznie na jedynym Bogu, od którego wszystko bierze swoje istnienie<sup>505</sup>. W tym względzie doskonale koresponduje ona z fenomenologicznym ujęciem Boga, jako przedmiotu ostatecznego zatroskania człowieka, który siłą rzeczy musi być jeden.

W kolejnym kroku myśliciel pogranicza skupia swoją uwagę na jednym z wyrazów składowych omawianej formuły – zmierza do wyjaśnienia pojęcia „niczego”:

Słowo *ex* wydaje się odnosić do początku bytu stworzonego. To (lub gdzie), skąd on pochodzi, jest „niczym”. Otóż „nic” może oznaczać dwie rzeczy. Może oznaczać absolutną negację bytu (*ouk on*), lub też względną negację bytu (*me on*). W tym drugim znaczeniu *ex nihilo* byłoby ponownym wyłożeniem greckiej doktryny materii i formy, przeciw której jest skierowane. Gdyby zaś *ex nihilo* oznaczało absolutną negację bytu, nie mogłoby stanowić początku bytu stworzonego. Niemniej termin *ex nihilo* mówi coś fundamentalnie ważnego o bycie stworzonym, mianowicie, że musi on przejąć to, co można by nazwać „dziedzictwem niebytu”. Stworzoność zakłada niebyt, ale stworzoność jest czymś więcej niż niebytem. Niesie ona ze sobą moc bytu, a ta moc bytu jest jej partycypacją w samobycie, w twórczym gruncie bytu. Bycie istotą stworzoną obejmuje zarówno dziedzictwo niebytu (niepokój), jak i dziedzictwo bytu (odwagę)<sup>506</sup>.

Tillich angażuje w tłumaczenie znaczenia pojęcia *nihilio* wypracowaną wcześniej, w ramach rozważań ontologicznych, własną teorię niebytu<sup>507</sup>. Nie chodzi tu, jego zdaniem, ani o niebyt abso-

---

<sup>505</sup> „Stworzenie z niczego przez słowo oznacza absolutną niezależność Boga Stwórcy, absolutną zależność istoty stworzonej i nieskończoną przepaść między nimi”. Por. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 123.

<sup>506</sup> ST I, s. 253 (234).

<sup>507</sup> Zob. Rodział I, B) Ontologia, 3) Struktura ontologii, c) Własności bytu warunkujące egzystencję, 1) Byt i niebyt.

lutny (*ouk on*), ani dialektyczny (*me on*). Żadna z tych dwóch form niebytu nie może być źródłem stworzenia. W pierwszym wypadku jest to niemożliwe z definicji; w drugim oznaczałoby przejęcie antycznych koncepcji greckich. Ostatecznie więc pojęciu *nihilu* omawianej formuły Tillich nie przypisuje żadnego określonego znaczenia<sup>508</sup>. Postępuje jednak w rozumowaniu dalej. W przekonaniu Tillicha, koncepcja *ex nihilo* sugeruje konieczność przechwycenia przez byt stworzony „dziedzictwa niebytu” (*the heritage of nonbeing*) na równi z mocą bytu. Owo „dziedzictwo niebytu” autor utożsamia z niepokojem – własnością ontologiczną człowieka, równoznaczną ze świadomością własnej skończoności. To, co stworzone, jawi się w *Teologii systematycznej* jako byt ograniczony przez niebyt<sup>509</sup>. Byt tego rodzaju jest naznaczony, skażony niebytem, ale nie jest nicością dzięki uczestnictwu w mocy Samobytu. Owa partycypacja jest źródłem odwagi bytu.

Postępując dalej w swoich rozważaniach na kanwie objawionej nauki o stworzeniu, Tillich dochodzi do sformułowania dwóch podstawowych prawd:

Doktryna stworzenia z niczego wyraża dwie fundamentalne prawdy. Pierwsza głosi, że tragiczny charakter egzystencji nie jest zakorzeniony w twórczym gruncie bytu; a co za tym idzie, nie należy do esencjalnej natury rzeczy. (...) Druga wyrażona w tej doktrynie prawda głosi, że w stworzonej kryje się element niebytu; daje to wgląd w naturalną konieczność śmierci oraz w potencjalność, ale nie konieczność, tragiczność<sup>510</sup>.

---

<sup>508</sup> Możliwe, że w tym wypadku Tillich zakłada upersonifikowane pojęcie niebytu (*das Nichts*) zapożyczone od Heideggera, na co wskazywać miałyby ciąg dalszy jego wypowiedzi. Przypisuje pojęciu istnienie rzeczy. Zamienia „niebyt”, w sensie zaprzeczenia istnienia bytu, na własność przypisaną bytowi. Z tej perspektywy wyrażenie „Stworzone zakłada niebyt” jest bezużyteczną tautologią lub wyrażeniem bezsensownym. Personifikacja niebytu daje również powód do oskarżenia Tillicha o ponowne wprowadzenie w chrześcijańską naukę o stworzeniu dualizmu. Por. J. Heywood Thomas, *Paul Tillich: An Appraisal...*, s. 71–73.

<sup>509</sup> Por. P. Tillich, *A History of Christian...*, s. 117.

<sup>510</sup> ST I, s. 253–254 (234).



Zakładając, że moc bytu przewyższa niebyt, kategoria stworzenia ma wydźwięk pozytywny, jest formą „nobilizacji” bytu. Nie może dawać powodu do tragicznego odbioru rzeczywistego stanu rzeczy. Tragiczny charakter egzystencji nie wywodzi się za pośrednictwem stworzenia z głębi Samobytu, na równi z stanem esencjalnym. „Dziedzictwo niebytu” zakłada jednak doświadczenie, a więc i obecność elementów niebytu, rodzące świadomość skończoności.

Formuła *creatio ex nihilo* w myśl wypowiedzi protestanckiego teologa oddziałuje w sposób decydujący na centralne prawdy chrześcijaństwa: wcielenie i eschatologię. Wcielenie, rozumiane jako wejście Boga w skończoność, jest możliwe wtedy i tylko wtedy, gdy skończoność nie wchodzi w konflikt z samym Bogiem. Warunkiem zaś osiągnięcia *eschatonu* w ramach historii jest zbawienie, które nie pociąganie za sobą wywyższenia ponad skończoność<sup>511</sup>. Jednak nie tylko problemy teologiczne stają się bardziej zrozumiałe w perspektywie chrześcijańskiej doktryny o stworzeniu. Odpowiedź objawienia dotycząca początków świata rzuca również światło na odwieczne kwestie filozoficzne, choćby dotyczące uniwersaliów i kategorii.

## 2) Esencja i egzystencja

Odwołując się do formuły nicejskiej, określającej Boga Stwórcą „wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych”, autor podkreśla jej oczyszczające znaczenie dla idei Boga. Nie jest On zależny od definiujących i kształtujących istotę rzeczy idei, jak miało to miejsce w platonizmie. Przeciwnie, posiłkujące się neoplatonizmem chrześcijaństwo umieściło odwieczne idee w umyśle Boga, czyniąc je wzorami Jego aktów stwórczych, zależnymi jednak od Niego samego, biorącymi początek w Jego byciu sobą<sup>512</sup>. Sposób funkcjo-

---

<sup>511</sup> Por. ST I, s. 254 (234).

<sup>512</sup> Por. ST I, s. 254 (235).

nowania boskiego życia jest dla myśliciela pogranicza punktem wyjścia do rozwiązania kwestii powszechników:

W boskim życiu nie istnieje różnica między potencjalnością a aktualnością. Rozwiązuje to jeden z najtrudniejszych problemów związanych z ontologią esencji, mianowicie, jak esencje wiążą się z uniwersaliami z jednej strony, i z jednostkami z drugiej<sup>513</sup>.

Unia potencjalności i aktualności, zachodząca w życiu-twórczości Boga, ma być odpowiedzią na pytanie o relację istoty (esencji) danego bytu do wyrażającego ją powszechnika i do partykularnego przejawu bytu w stanie egzystencji. Sposób prezentacji tej tezy przez Tillicha trudno jednak uznać za satysfakcjonujący z dwóch powodów – ze względu na skok w antropologię teologiczną i symbolizm. Na przykładzie człowieka zasadniczą funkcję uniwersaliów autor upatruje w określeniu natury i rozwoju bytu, utożsamiając tym samym powszechnik z definicją wewnętrznego *telos* bytu<sup>514</sup>. Na poziomie stwórczej działalności Boga relacja esencji do *telos* i egzystencji człowieka kształtuje się tak:

Twórczy proces boskiego życia poprzedza rozróżnienie między esencjami i egzystencjami. W twórczej wizji Boga jednostka jest obecna jako całość w swym esencjalnym bycie i wewnętrznym *telos*, zarazem zaś w nieskończonym szeregu szczególnych momentów swego procesu życiowego. Jest to oczywiście wypowiedź symboliczna, nie jesteśmy bowiem w stanie mieć percepcji czy nawet wyobrażenia tego, co należy do boskiego życia. Tajemnica bytu poza esencją a egzystencją jest ukryta w tajemnicy twórczości boskiego życia<sup>515</sup>.

<sup>513</sup> ST I, s. 254 (235).

<sup>514</sup> Por. ST I, s. 255 (235). Trudno uchwycić różnicę zachodzącą między esencją a powszechnikiem w tym fragmencie *Teologii systematycznej*. Czy uprawionym jest stwierdzenie, że powszechnik powstaje na zasadzie „poszerzenia” statycznej esencji bytu o jego ukierunkowanie?

<sup>515</sup> ST I, s. 255 (235).

Jednym słowem, „«wewnątrz» procesu boskiego życia” założyć należy egzystencję całościową człowieka, obejmującą jego stan esencjalny, *telos* i cały przebieg jego ziemskiego życia, bez głębszego wchodzenia w szczegóły owego kompletnego istnienia jednostki, co i tak jest niemożliwe. Tillich określa tę formę egzystencji jako „ukrytą”<sup>516</sup>. Owej kondycji przeciwstawia ludzkie bytowanie „na zewnątrz” boskiego życia, w trakcie którego człowiek przekracza ów grunt, aby zrealizować własną esencję, „opierając się na samym sobie”, okazać się skończoną wolnością. Jest to punkt przecięcia nauki o stworzeniu z nauką o upadku, uznawany przez autora za najtrudniejszy i najbardziej dialektyczny moment teologii stworzenia<sup>517</sup>:

W pełni rozwinięta stworzonność jest stworzonnością upadłą. Twór zaktualizował swą wolność o tyle, o ile istnieje poza twórczym gruntem boskiego życia. Jest to różnica pomiędzy byciem wewnętrznym a byciem na zewnątrz boskiego życia. „Wewnątrz” i „na zewnątrz” są symbolami przestrzennymi, lecz to, o czym mówią, nie jest przestrzenne. Odnoszą się one raczej do czegoś jakościowego niż ilościowego. Być poza boskim życiem znaczy to pozostawać w zaktualizowanej wolności, w egzystencji, która nie jest już zespolona z esencją. Z jednej strony jest to koniec stworzenia. Z drugiej zaś jest to początek upadku<sup>518</sup>.

Można odnieść wrażenie, że, według protestanckiego teologa, upadek jest koniecznym, dobroczynnym aspektem ludzkiego życia, momentem osiągnięcia przez człowieka swej dojrzałości – pełni. Akt autonomicznej ludzkiej wolności możliwy jest tylko „poza” Bogiem. Z drugiej strony ceną, jaką płaci za to człowiek, jest zachodzący w nim rozłam. Jego nowa egzystencja po pierwszym, wolnym wyborze, nie odpowiada jego esencji. Pierwszy wolny wybór człowieka staje się momentem granicznym, oddzielającym stworzenie od upadku.

---

<sup>516</sup> Por. ST I, s. 255 (235).

<sup>517</sup> Por. ST I, s. 255 (235–236).

<sup>518</sup> ST I, s. 255 (236).

Protestancki teolog upadek człowieka, tożsamy z jego wejściem w stan egzystencji, traktuje jako coś, co przytrafiło się Bogu. W takim układzie nie można traktować tego wydarzenia w kategorii przypadku. Nie jest ono również wydarzeniem koniecznym, ze względu na towarzyszący mu rozłam z istotą danego bytu. Rozwiązanie zarysowującej się trudności jest ponownie przez Tillicha ulokowane w życiu Bożym – w zachodzącej w jego ramach jedności wolności i przeznaczenia. Upadek jest możliwy ze względu na wewnętrzną konstrukcję Boga. Tożsamość wolności i przeznaczenia, zachodząca w boskim życiu, ma być uzasadnieniem możliwości zakończenia się stworzenia upadkiem. Sam upadek traktowany jest jako odpadnięcie od boskiego gruntu bytu. Zerwanie jedności ze stwórczym gruntem zbiega się z pojawieniem się rozłamu pomiędzy esencją a egzystencją danego bytu. Podsumowując swoje rozważania na ten temat i podając definicję bytu stworzonego, protestancki teolog pisze:

(...) bycie istotą stworzoną oznacza zarówno zakorzenienie w twórczym gruncie boskiego życia, jak i aktualizowanie swego „ja” przez wolność. Stworzenie wypełnia się w przynależnej bytom stworzonym samorealizacji, będącej jednocześnie wolnością i przeznaczeniem. Spełnia się to jednak poprzez odłączenie od stwórczego gruntu wskutek rozłamu pomiędzy egzystencją a esencją. Przynależna bytom stworzonym wolność jest tym punktem, w którym zbiegają się stworzenie i upadek<sup>519</sup>.

Przekłada się to na odmienne wizje twórczości Boga i człowieka. Tillich definiuje twórczość jako „powołanie do bytu tego, co nowe”<sup>520</sup>. Człowiek w swym twórczym działaniu korzysta zawsze z danej materii. Zasadniczo dokonuje transformacji, nowych syntez, jest twórczy „wtórnie i egzystencjalnie”. Bóg nie posługuje się zastaną materią, jest twórczy „pierwotnie i esencjalnie”<sup>521</sup>.

<sup>519</sup> ST I, s. 256 (236).

<sup>520</sup> ST I, s. 256 (236).

<sup>521</sup> Por. ST I, s. 256 (236–237).

Kreatywność Boga charakteryzuje nieskończoność, ludzką zaś – skończoność<sup>522</sup>.

### 3) Czas

Określając relacje stworzenia do kategorii, Tillich ogranicza swoje rozważania do omówienia związku stworzenia z czasem, jako podstawową kategorią skończoności. Czas, podobnie jak pozostałe kategorie ontologiczne, jest obecny w twórczym gruncie Bożego życia. Symbolicznie można się na ten temat wypowiedzieć<sup>523</sup>. Bóg nie jest jednak zależny od czasu, który w sobie zawiera. On przekracza czas<sup>524</sup>:

---

<sup>522</sup> Por. D. Hopper, *Tillich: a Theological...*, s. 149; 166.

<sup>523</sup> Por. ST I, s. 258 (238).

<sup>524</sup> Nie tylko czas zostaje przekroczony przez Boga. Roy D. Morrison II zwraca uwagę na rozróżnienie między ontyczną (*ontic*) a ontologiczną (*ontological*) rzeczywistością w myśli zarówno Tillicha, jak i Böhme, Heideggera, Bultmanna. Wyrażenie „ontyczny” należy rozumieć jako określające metodę i układ kategorii odnoszących się do rzeczywistości i procesów myślenia. W głównej mierze chodzi o paradygmat Kantowski zawarty w drugim wydaniu *Krytyki czystego rozumu*, wyznaczający horyzont poznania, który tamci myśliciele chcieli przekroczyć. Dla egzystencjalistów obejmował on przede wszystkim kategorie: przestrzeni, czasu, substancji, przyczynowości; zasadę niesprzeczności i nieodwracalności czasu. To mają na myśli Tillich i Heidegger, mówiąc o przekroczeniu metafizyki i wiedzy kontrolującej. Rzeczywistość ontologiczna i jej metoda przekracza kategorie ontyczne, „poprzedza” rozdział przedmiot–podmiot zakładany przez myślenie ontyczne. W tego typu myśleniu obiektywność nie ma pierwszeństwa nad subiektywnością. Morrison II wskazuje na przekraczanie zasady niesprzeczności przez Tillicha w sposób metodycznie założony. Logikę jak i kategorie świata fizycznego myśliciel pogranicza postrzegał jako mniejszy komponent całości rzeczywistości. Uważał więc, że przedsięwzięcia naukowe muszą być korygowane, jeśli nie są w stanie dostarczyć poznania większych, głębszych i istotniejszych komponentów rzeczywistości. Częściowo ten pogląd zawdzięcza Einsteinowi. Genialny fizyk uważał, że nie ma logicznego przejścia pomiędzy surowymi danymi a wyczerpującą teorią. Jednak stał na stanowisku, że zasady: niesprzeczności i wyłączonego środka, jako absolutne struktury, stanowią fundament ludzkiej logiki i porządku kosmicznego. Jego spojrzenie na czas i przestrzeń oczywiście

Boskie życie zawiera czasowość, ale jej nie podlega. Boska wieczność zawiera czas i przekracza go. Czas boskiego życia jest określany nie przez negatywny element właściwego stworzeniu czasu, lecz przez terażniejszość, nie przez „już nie” i „jeszcze nie” naszego czasu. Nasz czas, czas określany przez niebyt, jest czasem egzystencji. Zakłada on odłączenie egzystencji od esencji i egzystencjalne rozerwanie momentów czasowych, które są esencjalnie zjednoczone w obrębie boskiego życia<sup>525</sup>.

Na podstawie tekstu *Teologii systematycznej* można mówić o wewnętrznym, Bożym czasie. W przeciwieństwie do ludzkiego doświadczenia tej kategorii, niosącego ze sobą nieuchronne „przed” i „po” związane z przynależnym jej w stanie egzystencji negatywnym elementem, czas Bożego życia symbolicznie oddaje „wieczne teraz”<sup>526</sup>. Ontologicznym wyjaśnieniem tego symbolu ma być zachowanie esencjalnej ciągłości momentów czasowych, które ma zachodzić w Bogu. Przeciwnie w wypadku człowieka – zachodzący w nim rozłam pomiędzy esencją i egzystencją w stanie upadku przekłada się na rozdarcia momentów czasowych w ramach tej kondycji.

Trudno jednak zrozumieć, co autor ma na myśli, pisząc o egzystencjalnym rozerwaniu momentów czasowych<sup>527</sup>. Należy wykluczyć możliwość pojawienia się nieciągłości czasowych w ramach ludzkiego, ziemskiego życia. Prawdopodobnie chodzi o „zmianę jakościową”, jakiej podlega ludzkie życie w momencie przejścia ze stanu esencjalnego w stan egzystencjalny<sup>528</sup>. Możliwe, że Tillich widzi

---

zupełnie różniło się od Tillichowego. Por. R. D. Morrison II, *Tillich, Einstein, and Kant...*, s. 39–40; 43–44; 46–49; Por. R. D. Morrison II, *Tillich's Telescoping...*, s. 87–88. Hartshorne zwraca również uwagę na arbitralne stosowanie przez Tillicha zasady wyłączonego środka. Por. Ch. Hartshorne, *Tillich's Doctrine of God...*, s. 177.

<sup>525</sup> ST I, s. 257 (237).

<sup>526</sup> Tillich przyznał, że nie wie, jak przeszłość i przyszłość istnieją w Bogu. Wie tylko, że są w nim zakorzenione. Por. P. Tillich, *Reply to Interpretation...*, s. 340.

<sup>527</sup> Por. Ch. Hartshorne, *Tillich's Doctrine of God...*, s. 173–174.

<sup>528</sup> Kategoria czasu, czy czasowości bywa przez Tillicha ontologicznie identyfikowana z osobową egzystencją po to, by ustanowić rodzaj kontynuacji pomiędzy

w tym momencie wejście człowieka w jakościowo inny czas – poza „wewnętrzny” czasem Boga. Wskazuje na to jego teza o dwojakim charakterze czasu w odniesieniu do stworzenia. Z jednej strony ma ono swoje zakorzenie w Bogu – w twórczym gruncie przekraczającym rozłam esencji i egzystencji, w życiu, w którym wolność jest tożsama z przeznaczeniem, w świetle którego Bóg ponownie będzie „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 28); z drugiej, stan upadku – oddzielenia się od boskiego gruntu – wikła stworzenie w czas egzystencjalny, mocno naznaczony elementami niebytu. W ramach stworzenia zachodzi więc transformacja czasu z Bożego na egzystencjalny. Z tej perspektywy, symbolicznie mówiąc, przed podjęciem przez Boga dzieła tworzenia<sup>529</sup> funkcjonował Jego „wewnętrzny” czas, który wraz z pojawieniem się stworzenia i jego

---

kategoriami antropologicznymi a głębią rzeczywistości, nadać rzeczywistości wymiar personalny. To element procesu rozwoju pojęć nieobiektywizujących – łączących sens psychologiczny z niepsychologiczną konotacją (Heidegger). Można spojrzeć na to jako na element „linii niemethodycznej” (*nonmethodical line*) premiiwanej przez Tillicha. Stanowi ona alternatywę dla „linii methodycznej” (*methodical line*) – racjonalnej, naukowej, a co za tym idzie, zdaniem Tillicha, koniecznie redukcyjnej interpretacji rzeczywistości. Jej uosobieniem jest Kant. Postępując zgodnie z linią niemethodyczną, której symbolem jest Jacob Böhme, można uczynić krok dalej. Niemethodyczna linia zakłada swoją logikę. W grę wchodzi logika dialektyczna poprzedzająca lub transcendująca zasadę niesprzeczności. Zdaniem Tillicha logika formalna powinna być używana w granicach sobie właściwej przestrzeni stosowalności. Bóg jako żywy musi być opisywany w wypowiedziach dialektycznych. Jego logika dialektyczna wymaga zawieszenia obowiązywalności zasady niesprzeczności (Morrison pisze o de-absolutyzacji – *de-absolutizing*). W ten sposób logika dialektyczna zastępuje logikę formalną w ujęciu fundamentów rzeczywistości. Granica stosowalności tej drugiej zostaje wyznaczona. W niektórych wypadkach logika dialektyczna Tillicha zachowuje zasadę wyłączonego środka. W niektórych zawiesza jej użycie – dopuszczając pojawienie się trzeciej możliwości. Por. R. D. Morrison II, *Tillich's Telescoping...*, s. 83–85; 89–90; R. D. Morrison II, *Tillich, Einstein, and Kant...*, s. 56–57; 59–60.

<sup>529</sup> Trudno mówić w kategoriach czasowych o punkcie rozpoczęcia przez Boga aktywności twórczej, pamiętając o tym, że Boża twórczość jest tożsama z Bożym życiem.

upadkiem przekształcił się w czas egzystencjalny. „Wieczne teraz” trwa w życiu Bożym, powstały zeń ciąg momentów egzystencjalnych oderwanych od jedności z esencją panuje w stworzeniu. Tak wygląda odpowiedź protestanckiego teologa na zadawane odwiecznie pytanie o czas przed stworzeniem. Można ją traktować jako syntezę dwóch formuł teologicznych, mówiących o stworzeniu czasu wraz ze światem (Augustyn) oraz stworzeniu świata w czasie (Barth):

Jeśli przeto mówimy o czasie przed stworzeniem, może to tylko oznaczać czas boski, który nie jest „przed” w jakimkolwiek sensie czasowej egzystencji. A jeśli mówimy o stworzeniu w czasie, może to tylko oznaczać przeobrażenie czasu, który należy do boskiego życia, w czas, który należy do właściwej stworzeniom egzystencji. Lepiej jest mówić o stworzeniu świata wraz z czasem, ten bowiem jest formą skończoności zarówno w twórczym gruncie boskiego życia, jak i w przynależnej stworzeniom egzystencji<sup>530</sup>.

Na podstawie objawienia trudno zgodzić się z tezą o czasowości Boga. Wydaje się, że przejście od symbolicznego twierdzenia, mówiącego o ukrywaniu się stworzenia w boskim życiu, do ulokowania w nim form skończoności w sensie dosłownym jest nieuprawnione. Poprawianie formuły św. Augustyna dotyczącej czasu i stworzenia – niepotrzebne<sup>531</sup>.

#### 4) Człowiek

Pisząc o stworzeniu, Tillich niemal zawsze ma na myśli człowieka. Poświęca mu jednak osobne miejsce, gdzie podejmuje zagadnienie dobroci jego stworzonej natury oraz rozpatruje go w aspekcie bycia koroną stworzenia i obrazem Boga. Krótka prezentacja tych zagadnień jest uzasadniona, gdyż pociąga za sobą korekty w myśleniu o Bogu z perspektywy teologii katolickiej.

<sup>530</sup> ST I, s. 257 (237–238).

<sup>531</sup> Por. J. Heywood Thomas, *Paul Tillich: An Appraisal...*, s. 73–74.



Odpowiednikiem określenia człowieka jako korony stworzenia w nomenklaturze autora *Teologii systematycznej* jest nazwanie istoty ludzkiej *telos* świata. Człowiek jest celem, do którego świat zmierza zgodnie ze swoją wewnętrzną naturą, nadaną mu przez Boga. Rzeczywistość zakorzeniona w twórczym gruncie boskiego życia swoją pełnię osiąga w spełnionym akcie wolności, którego podmiotem jest właśnie człowiek:

(...) utrzymując, że wypełnieniem stworzenia jest aktualizacja skończonej wolności, twierdzimy *implicite*, że człowiek jest *telos* stworzenia. O żadnym innym znanym bycie nie można orzec, iż jest w nim zaktualizowana skończona wolność<sup>532</sup>.

Dla protestanckiego teologa człowiek jest jedynym stworzeniem z kompletem elementów ontologicznych. Jego reprezentacyjną rolę w stosunku do całości stworzenia myśliciel pogranicza uzasadnia, twierdząc, że istota ludzka to mikrokosmos, w którym przecinają się wszystkie poziomy rzeczywistości<sup>533</sup>.

Bardziej istotne dla tematu pracy jest Tillichowskie ujęcie kwestii *imago Dei*. Dla myśliciela pogranicza istnieje tylko jeden element naturalnego uposażenia człowieka, który decyduje o jego byciu obrazem Boga i zdolności obcowania z Nim:

Człowiek jest obrazem Boga w tym, w czym różni się od wszystkich innych tworów, mianowicie w swej racjonalnej strukturze. (...) Człowiek jest obrazem Boga, ponieważ elementy ontologiczne są w nim kompletne i zjednoczone na właściwej stworzeniom zasadzie, tak jak są one kompletne i zjednoczone w Bogu jako twórczym gruncie. Człowiek jest obrazem Boga, ponieważ jego *logos* jest analogiczny do boskiego *logosu*, tak że boski *logos* może jawić się jako człowiek, nie niszcząc ludzkiej natury człowieka<sup>534</sup>.

---

<sup>532</sup> ST I, s. 258 (238).

<sup>533</sup> Por. ST I, s. 260 (240).

<sup>534</sup> ST I, s. 259 (239). „Man is the image of God in that in which he differs from all other creatures, namely, his rational structure. (...) Man is the image of God becau-

Chodzi więc o racjonalną strukturę człowieka, pojmowaną nie jako rozum techniczny, ale jako *logos*, analogiczny do Bożego *logosu*, a więc zakładający ontologiczne elementy sensu oraz ich kontrapozycje w elementach mocy. Jednak, znając niejasne podejście autora do analogii oraz różnice w opisie funkcjonowania elementów ontologicznych w człowieku i Bogu, trzeba powiedzieć, że szanse na określenie logiki boskiego *logosu* na podstawie *logosu* ludzkiego są nikłe. Choć niektóre teksty Tillicha sugerują, że wszędzie: w świecie, w Bogu, w człowieku i w uprawianej przez niego filozofii przejawia się jeden i ten sam *logos* bycia, to inne wypowiedzi autora zamierzają w tym kierunku, aby utożsamić *logos* z samym jedynie Bogiem. Generalnie *logos* bycia dla myśliciela pogranicza to rozumne słowo, które ujmuje i obejmuje bycie, w którym bycie pokonuje swój mrok, stając się prawdą i światłem. Innymi słowy, jest to forma i struktura, w której uwidacznia się sens bytu, wyrażona zaś może być tylko w człowieku, w pełni – w Jezusie Chrystusie<sup>535</sup>. W eseju *Religia biblijna a pytanie o bycie* Tillich orzeka jedność *logosu*<sup>536</sup>. Dalej jednak Słowo/*Logos* staje się stwórczym samoobjawieniem Boga, elementem Jego samego. Słowo to sam Bóg, który w danym momencie

---

se in him the ontological elements are complete and united **on a creaturely basis**, just as they are complete and united in God as the creative ground. Man is the image of God because his *logos* is analogous to the divine *logos*, so that the divine *logos* appear as man without destroying the humanity of man”. Polskie tłumaczenie może sugerować, że relacje zachodzące pomiędzy elementami ontologicznymi w człowieku upadłym odbywają się na tej samej zasadzie, co w Bogu, a to nieprawda. Oryginał lepiej oddaje porównanie. W człowieku elementy ontologiczne są kompletne i zjednoczone na bazie stworzenia, a w Bogu na bazie twórczego gruntu – na tym polega podobieństwo. Omówione w I rozdziale analizy ontologiczne wskazują jednak, że sama unia elementów ontologicznych w człowieku i Bogu wygląda inaczej.

<sup>535</sup> Por. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 49–51.

<sup>536</sup> „Logos powszechny i Logos jako władcza moc pewnego osobowego życia jest jednym i tym samym Logosem. Tylko na tle Logosu powszechnego jest sens mówić o Logosie wcielonym”. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 125.

uprzedmiotawia siebie samego. To element mocy Samobycia<sup>537</sup>. W takim wypadku trudno jednoznacznie stwierdzić tożsamość, czy też stopień podobieństwa *logosu* obecnego w człowieku z tym, który obecny jest w Bogu.

Wizja dobroci stworzonej natury człowieka w *Teologii systematycznej* budzi kontrowersje. Autor, w zgodzie z jemu współczesnymi prądami teologicznymi, kondycję Adama w Raju uważa za symbol stanu „marzycielskiej niewinności”, „okresu dziecięstwa przed fazą sporu i decyzji”. Co za tym idzie, upadek protoplasty ludzkości staje się czymś samym przez się zrozumiałym, nieuniknionym, naturalnym czy wręcz pożądanym<sup>538</sup>. Dobroć stworzonej natury człowieka, to zdaniem protestanckiego teologa, zdolność osiągnięcia autonomii przez ludzką jednostkę:

Dobroć stworzonej natury człowieka polega na tym, że dano mu możliwość i potrzebę aktualizowania siebie samego oraz stawania się niezależnym na drodze do tej samoaktualizacji, pomimo nieuchronnie związanego z tym wyobcowania<sup>539</sup>.

Przytoczony tekst *implicite* wskazuje, że to Bóg stoi za upadkiem człowieka. *Explicite* autor wyraża to, pisząc: „boski nakaz popchnął Adama do samoaktualizacji na drodze wolności i przeznaczenia”<sup>540</sup>. Bóg jawi się jako ten, który chce upadku pierwszego człowieka. Protestancki teolog żywi przekonanie, że taka narracja niesie ze sobą o wiele więcej symbolicznej prawdy, niż rozwodzenie się nad

---

<sup>537</sup> P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 127.

<sup>538</sup> Por. ST I, s. 259 (239). W myśli Schellinga zasada przeciwieństw w Bogu stwarza grunt dla ludzkiego grzechu, który nie jest grzechem samym w sobie. W Bogu występuje proces z momentami rozdzielania i ponownego zjednoczenia. Grzech właściwy to wyłamanie się z tego procesu przez człowieka. Por. D. Hopper, *Tillich: a Theological...*, s. 122–123. Nieco inne, bardziej ortodoksyjne spojrzenie na grzech Tillich prezentuje w eseju *Religia biblijna a pytanie o bycie*. Por. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 111.

<sup>539</sup> ST I, s. 259 (239).

<sup>540</sup> ST I, s. 260 (239).

doskonałością Adama przed upadkiem. Nie odnosi się w tym miejscu do faktu, że jest ona jawnie przeciwna wymowie relacji biblijnej (Rdz 3, 1–24).

#### b) Podtrzymująca twórczość Boga

Wykład dotyczący podtrzymującej twórczości Boga (*God's sustaining creativity*) Tillich rozpoczyna od własnego, symbolicznego wyjaśnienia tradycyjnej formuły teologicznej, mówiącej o zachowywaniu świata przez Boga. Jego zdaniem, prawda ta określa relację Boga do Jego autonomicznego już tworu. Z „uruchomionej” i działającej wolności wynika niezależność strukturalna stworzenia, jego umiejętność „oparcia się na siebie”, jak i ciągła podatność na destrukcję, dopominająca się pewnej prewencji ze strony Stwórcy<sup>541</sup>. Stworzenie przejawia opór dwojakiego rodzaju. Pierwszy skierowany jest przeciw niebytowi, niosącemu faktycznie zagrożenie zniszczeniem. Drugi rodzaj oporu wymierzony jest przeciw Bogu, wobec którego zdobyło się pewną autonomię, ale mimo to pozostaje się od Niego zależnym, w Nim źródłowo zakotwiczonym. Tillich podkreśla, że stworzenie zachowuje zdolność sprzeciwienia się powrotowi do Boga. Realizacja oporu pierwszego rodzaju domaga się jednak przepracowania oporu typu drugiego, gdyż byt jest zdolny stawić czoło niebytowi jedynie partycypując w mocy Samobytu<sup>542</sup>.

Na bazie tradycyjnej formuły o zachowaniu świata rozwinął się konsekwentny deizm, deizm teistyczny oraz konsekwentny teizm. Tillich odrzuca wszystkie te kierunki, preferując, jako bazową, inną formułę o podtrzymującym stworzeniu, która swymi początkami

---

<sup>541</sup> „Tradycyjnie stosunek Boga do tworu w jego zaktualizowanej wolności nosi nazwę zachowania świata. Symbol zachowania implikuje niezależne istnienie tego, co jest zachowywane, jak też konieczność ochrony przed groźbami zniszczenia” ST I, s. 261 (241). Bardzo trudno o spójność takiej koncepcji, jeśli zakłada się obraz Boga, który nie może być bytem wobec innego bytu. Por. Heywood Thomas, *Paul Tillich: An Appraisal...*, s. 75–76.

<sup>542</sup> Por. ST I, s. 261 (241).

sięga myśli Augustyna. W jej świetle „zachowywanie jest ciągłą twórczością, o tyle że Bóg z łona wieczności stwarza razem rzeczy i czas”<sup>543</sup>. Będąc wierny tradycji protestanckiej, która podążyła tą drogą, autor stawia sobie za cel rozwinięcie tej koncepcji jako antidotum, jak to określa, na wespół deistyczną i zarazem wespół teistyczną koncepcję Boga, jako bytu istniejącego obok świata<sup>544</sup>. Wszystko, co istnieje, ma swoje źródło w twórczym gruncie boskiego życia. To teza zasadnicza. Jak rozróżnić jednak dające początek istnieniu działanie Boga od Jego twórczości mającej za cel podtrzymanie w istnieniu? Autor odpowiada:

Bóg jest ze swej istoty twórczy, a przeto jest twórczy w każdym momencie czasowego istnienia, udzielając mocy bytu wszystkiemu, co ma być z łona twórczego gruntu boskiego życia. Zachodzi jednak decydująca różnica pomiędzy zapoczątkowującą a podtrzymującą twórczością. Ta ostatnia odnosi się do danych struktur rzeczywistości, do tego, co trwa bez zmiany, do tego, co regularne i wymierne w rzeczach. Bez tego statycznego elementu, byt skończony nie byłby zdolny utożsamiać się ze sobą ani nic nie mogłoby się utożsamiać z niczym. Bez niego nie byłoby możliwe ani oczekiwanie, ani działanie z myślą o przyszłości, ani też jakieś miejsce oparcia; nie byłby zatem możliwy byt. Wiara w podtrzymującą twórczość Boga jest wiarą w ciągłość struktury rzeczywistości jako podstawy bycia i działania<sup>545</sup>.

Tillich za przedmiot właściwy podtrzymującej twórczości Boga uznaje uprzednio stworzone struktury rzeczywistości – fundament bytu i działania. Chodzi o wszystkie elementy formalne, gwarantujące stabilność, ciągłość, rozpoznawalność, poznawalność świata rzeczywistego, pozwalające człowiekowi wziąć świat za punkt odniesienia, określenia własnej tożsamości oraz fundamentalnych zasad myślenia, jak również pozwalające przewidywać możliwą kolej

---

<sup>543</sup> ST I, s. 262 (241).

<sup>544</sup> Por. ST I, s. 262 (241–242).

<sup>545</sup> ST I, s. 262 (242).

wypadków. Dla protestanckiego teologa wiara w podtrzymującą twórczość Boga jest równoznaczna z wiarą w ciągłość struktury świata. Ostatnie twierdzenie cytowanego fragmentu *Teologii systematycznej* może jednak budzić kontrowersje. Rozpatrując podtrzymujące działanie Boga w kategoriach przyczynowo-skutkowych, przyznać trzeba, że czym innym jest wiara w Boga tworzącego i podtrzymującego w istnieniu, a czym innym postrzeganie skutków Jego działania. Trudno strukturze rzeczywistości stworzonej przypisywać atrybuty Boga Stworzyciela (wieczność). Wydaje się, że w tym miejscu zaznacza się mocniej panteistyczny element w myśli autora.

Kwestia podtrzymującej twórczości Boga jest dla myśliciela pogranicza okazją, nie jedyną zresztą, do podjęcia zagadnienia transcendentności i immanencji *Całkiem Innego*<sup>546</sup>. W tym miejscu, zakładając, że oba te terminy są konieczne dla oddania relacji Boga do świata, Tillich stara się oddać ich znaczenie bez konotacji przestrzennych, w które, zwyczajowo wyposażone, zamieniają się w wyrażania symboliczne:

Oczywiście Bóg nie jest ani w innej, ani w tej samej przestrzeni jako świecie. Jest On twórczym gruntem przestrzennej struktury świata, ale nie jest związany z tą strukturą pozytywnie ani negatywnie. Symbol przestrzenny wskazuje na pewną relację jakościową; Bóg jest immanentny w świecie jako jego niezmienny twórczy grunt i jest transcendentny wobec świata poprzez wolność. Zarówno nieskończona boskość, jak i skończona ludzka wolność, czynią świat transcendentnym wobec Boga, a Boga transcendentnym wobec świata. Religijne zainteresowanie boską transcendentnością nie jest zaspokojone tam, gdzie słusznie afirmuje się nieskończoną transcendentność nieskończoności nad skończonością. Transcendencja ta nie zaprzecza zbieżności przeciwieństw, lecz raczej ją potwierdza. Nieskończoność jest obecna we wszystkim skończonym,

---

<sup>546</sup> To drugie ujęcie transcendentności i immanencji Boga w pierwszym tomie *Teologii systematycznej*. Trzecie zawiera wstęp do tomu drugiego *magnum opus* Tillicha.

tak w kamieniu, jak i w geniuszu. Transcendencja postulowana przez doświadczenie religijne jest relacją typu wolność–wolność, aktualną w każdym osobowym spotkaniu. Z pewnością to, co święte, jest „całkowicie inne”. Ale ta inność nie jest w istocie pojmowana jako inność, jeśli pozostaje w sferze estetyczno-poznawczej i nie jest doświadczana jako inność boskiego „Ty”, którego wolność może kolidować z moją wolnością. Sensem przestrzennych symboli boskiej transcendencji jest możliwy konflikt i możliwe pojednanie nieskończonej i skończonej wolności<sup>547</sup>.

Początek wywodu Tillicha siłą rzeczy musi przebiegać podobnie jak w wypadku wyjaśniania relacji kategorii świata stworzonego do Boga. Nie jest On w żaden sposób determinowany przez czasoprzestrzeń, będącą strukturą świata, stanowiąc jednocześnie jej twórcze źródło. W symbolach immanencji i transcendencji autor widzi zmianę jakościową. Pierwszy z nich odnosi się do twórczej działalności Boga w związku ze światem, podkreślając jej trwałość i niezwykły charakter. Natomiast symbol drugi należy odczytywać w kluczu filozofii podmiotu. Transcendencja Boga wobec świata oznacza Jego wolność wobec stworzonej rzeczywistości. Podobnie autonomia człowieka wobec swego Stwórcy, zdolność istoty ludzkiej do oporu wobec gruntu własnego bytu, czyli wolność stworzenia wobec Boga, czyni świat transcendentnym wobec Niego<sup>548</sup>. Wynika stąd, że rzeczywistość, do jakiej odsyła symboliczne wyrażenie „transcendencja”, to stan wolności uzdalniający do przekraczania ustalonych zasad, czy będą to struktury rzeczywistości dla Boga, czy proponowane przez Boga człowiekowi jego *telos*. W tym układzie zarówno nieskończona, jak i skończona wolność wzajemnie się przekraczają. Nie jest tak, że pierwsza jest nieprzekraczalna dla

---

<sup>547</sup> ST I, s. 263 (243).

<sup>548</sup> W eseju *Religia biblijna a pytanie o bycie* rzecz przedstawiona jest inaczej: „Wolność stworzenia, która sprawia, że może ono działać wbrew swojej istotowej jedności z Bogiem, czyni Boga transcendentnym wobec świata”. Por. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 124.

drugiej lub też, że pierwsza jest nieobecna tam, gdzie jest druga. Oparcie się o interakcję dwóch wolności generuje całe spektrum możliwych efektów, łącznie z dopuszczaniem sprzeczności. Przy tej okazji myśliciel pogranicza prezentuje swoje rozumienie „inności Boga”. Klasyczne ujęcie Boga jako *Ganz Andere* zakłada jego absolutną transcendencję. Tillich przyznaje, że świętość jest tożsama z „całkowitą innością”, ale nie tą rozumianą dosłownie. Jego zdaniem, zakładając literalne, istotowe rozumienie wyrażenia „Bóg jest całkiem inny”, konsekwentnie trzeba by zanegować jakąkolwiek możliwość Jego poznania i doświadczenia Jego obecności. Należy przyjąć jakąś zbieżność między Bogiem i człowiekiem uosabiającym stworzenie, jeśli ma zachodzić wzajemna interakcja ich wolnych aktów<sup>549</sup>. Autor *Teologii systematycznej* operowaniu pojęciami immanencji i transcendencji przypisuje znaczenie o tyle, o ile obrazują one i określają możliwość w pełni wolnego z obu stron pojednania człowieka z Bogiem – unii czy syntezy nieskończonej i skończonej wolności.

Otwartym pozostaje pytanie, czy proste przełożenie posiadającego niezwykle długą, sięgającą Platona tradycję pojęcia „transcendencji” na „wolność” nie niweczy całego sensu tego pierwszego<sup>550</sup>. Wydaje się, że tak. Instrumentalne posłużenie się pojęciem transcendencji na potrzeby „wewnątrz-systemowe” zupełnie zmienia jego sens, pozostawiając nierozwiązanymi problemy teologiczne

---

<sup>549</sup> Ciekawe rozwiązanie tej kwestii, odwołując się do teologów niemieckich, prezentuje Napadło. Bóg jest całkowicie inny (*totaliter aliud*), ponieważ nie jest czymś innym (*non aliud*) wobec stworzenia. Będący doskonałą i prostą jednością Bóg zawiera w sobie wszystkie różnice (*coincidentia oppositorum*). Będąc źródłem wszystkiego, co poza Nim, we wszystkim tym jest obecny. Dzięki temu może różnić się od stworzeń zupełnie inaczej, niż one różnią się między sobą. Por. M. Napadło, *Pytanie o Boga...*, s. 185.

<sup>550</sup> W dogmatyce katolickiej problem relacji Bożej wolności do wolności człowieka (*concursum divinum*) omawia się jako zagadnienie szczegółowe nauki o Bożej Opatrzności. Traktat ten zakłada pojęcie transcendencji Boga, jednak nie utożsamia go z Bożą wolnością. Por. G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo WAM, Kraków 2015, s. 249; 251–252.



z nim związane<sup>551</sup>. Ostatecznie opis relacji Boga do świata kończy się niedopowiedzeniem. Pozostaje na etapie deskrypcji immanencji.

### c) Kierująca twórczość Boga

Ostatni przejaw życia–twórczości Boga rozpatrywany w *Teologii systematycznej* wiąże się z przyszłością stworzenia. Chodzi o kierującą twórczość Boga (*God's directing creativity*) w tradycyjnych traktatach teologicznych określaną jako „Boża Opatrzność” (*God's Providence*).

Tillich przedstawia dwa sposoby rozumienia pojęcia „cel stworzenia” (*the purpose of creation*). Pierwszy – z perspektywy samego tworu, drugi – z perspektywy Stwórcy. Celem stworzenia w pierwszym wypadku jest ono samo i aktualizacja jego potencjalności. W drugim wypadku ma nim być po prostu „przejawienie własnej twórczości”, nierozzerwalnej z boskim życiem<sup>552</sup>. Sam autor promuje jednak własne ujęcie zagadnienia za pośrednictwem wyrażenia „*telos* twórczości”, będące niejako syntezą wcześniejszych ujęć aspektowych:

Pojęcie „cel stworzenia” należałoby zastąpić pojęciem „*telos* twórczości” – wewnętrzny zamysł spełniania w aktualności tego, co sytuuje się poza potencjalnością i aktualnością w boskim życiu. Jedyna funkcja boskiej twórczości polega na doprowadzaniu każdego tworu do takiego spełnienia. Tak więc zapoczątkowujące i podtrzymujące stworzenie musi być dopełnione przez kierującą twórczość<sup>553</sup>.

---

<sup>551</sup> Teologowie katoliccy utrzymują, że Bóg jest obecny w świecie i ponad światem. Zachowują pojęcia transcendencji i immanencji w ramach jednej kategorii, ustalając pomiędzy nimi relację proporcjonalności odwrotnej. Tylko Bóg absolutnie transcendentny wobec świata jest w nim zarazem w stopniu najwyższym immanentny. Por. G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka...*, s. 249.

<sup>552</sup> Por. ST I, s. 263–264 (243)

<sup>553</sup> ST I, s. 264 (243).

„*Telos* twórczości” to Boży zamiar doprowadzenia do spełnienia się, w naturalnej dla Niego syntezie, wszystkiego tego, co poza Nim uwikłane jest w napięcie między potencjalnością a aktualnością. Chodzi o doprowadzenie każdego bytu do pełni, jaka możliwa jest do osiągnięcia przez niego tylko w Bogu. Ta forma stwórczej aktywności Boga wpisuje się w sposób naturalny w szereg form wcześniejszych i je zakłada.

Autor przywiązuje wielką wagę do przedstawienia kierującej twórczości Boga jako pojęcia paradoksalnego<sup>554</sup>. Takiego charakteru wiara w Opatrzność nabiera również ze względu na idee, z którymi jest konfrontowana, a których symbolicznymi wyrażeniami dla Tillicha są fatum i poczucie bezsensu życia: „Wiara w Opatrzność jest wiarą «pomimo» – pomimo mroków fatum oraz bezsensowności egzystencji”<sup>555</sup>. Dla protestanckiego teologa wiara w Bożą opatrzność swymi korzeniami sięga platońskiego pojęcia *pronoia* i prorockich interpretacji dziejów starożytnego Izraela. Jej właściwym, dojrzałym i sugestywnym symbolem jest obraz śmierci Jezusa na krzyżu. Symbolizuje ona upartą wiarę „pomimo” twardych danych dostarczanych przez rzeczywistość, które popychają ludzkie myślenie w kierunku konstruowania wizji mrocznego fatum czy w ślepe zaułki beznadziei. Wiara w kierującą twórczość Boga musi koniecznie mieć charakter paradoksalny. Wskazują na to niepowodzenia wszelkich prób racjonalizacji zagadnienia Bożej opatrzności. Autor grupuje je w trzy nurty – teleologiczny, harmoniczny i historyczno-dialektyczny. Jego zdaniem, nie wytrzymują one weryfikacji ze strony rzeczywistości<sup>556</sup>.

Wyjaśniając sens pojęcia Bożej opatrzności, myśliciel pogranicza sięga w pierwszym rzędzie po łacińską etymologię tego wyrażenia,

---

<sup>554</sup> We własnym rozumieniu terminu „paradoks”. Por. ST I, s. 264 (244).

<sup>555</sup> ST I, s. 264 (244). W *Męstwie bycia* Tillich podkreśla paradoksalny charakter opatrzności, ale zdaje się negować jej charakter jako aktywności Boga. Definicja tam zawarta brzmi: „Opatrzność to religijny symbol męstwa ufności w stosunku do losu i śmierci”. P. Tillich, *Męstwo bycia...*, s. 181.

<sup>556</sup> Por. ST I, s. 264–265 (244–245).

zawężając jego znaczenie: „Opatrzność oznacza prze-widywanie (*pro-videre*), które jest pre-zrządzeniem («doglądaniem czegoś»)»<sup>557</sup>. W tak pojętej opatrzności akcent można postawić bądź na Boży ogląd rzeczy, bądź na Boże nimi zarządzanie, równocześnie podejmując decyzję w sprawie wolności stworzenia. Za którym rozwiązaniem opowiada się autor?

Opatrzność jest nieprzerwaną działalnością Boga. On nigdy nie jest widzem; zawsze bowiem nakierowuje wszystko ku spełnieniu. Jednakże kierująca twórczość Boga zawsze tworzy za pośrednictwem wolności człowieka oraz spontaniczności i strukturalnej całości wszystkich tworów. Opatrzność działa poprzez biegunowe elementy bytu. Działa poprzez warunki jednostkowej, społecznej oraz uniwersalnej egzystencji, poprzez skończoność, niebyt i niepokój, poprzez wzajemną zależność wszystkich rzeczy skończonych, poprzez ich opór wobec boskiej aktywności oraz destruktywne następstwa tego oporu. Wszystkie warunki egzystencjalne są zawarte w kierującej twórczości Boga. Nie są spotęgowane ani pomniejszone w swej mocy; nie są też unieważnione<sup>558</sup>.

Zdaniem Tillicha, skrajne wizje Boga widza i Boga planisty trzeba zanegować. Należy szukać drogi pośredniej gwarantującej pełną wiedzę Stwórcy o dziejach jego stworzenia i możliwość Jego dalszego nań oddziaływania. Z tego względu opatrzność, według autora, jest ciągłą działalnością Boga wyliczoną na osiągnięcie przez Jego stworzenie właściwej mu pełni. Zgodnie z tradycyjną teologią Tillich utrzymuje, że aktywność Boga w tym względzie szanuje autonomię stworzonych *causae secundae*<sup>559</sup>. Nie unicestwia ani nie ogranicza ludzkiej wolności, czy odpowiadającej jej w świecie nieosobowym spontaniczności, lecz jest w stanie się nimi posługiwać. Jego działanie w swoim zasięgu nie ogranicza się do jednego układu

---

<sup>557</sup> ST I, s. 266 (245). W tekście oryginalnym bieguny tworzą wyrażenia *fore-eeing* i *fore-ordering*.

<sup>558</sup> ST I, s. 266 (245–246).

<sup>559</sup> Por. G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka...*, s. 249.

biegunowego, zawierającego element wolności – ogarnia całą strukturę ontologiczną, wszystkie jej poziomy również w warunkach egzystencji. Totalny zakres opatrności pozwala Bogu poddawać swemu twórczemu wpływowi siły oporu wobec Niego wzbudzone przez stworzenie oraz ich konsekwencje, wiodąc ostatecznie całość rzeczywistości ku zamierzonemu *telos*.

Jak pogodzić tak zarysowaną Opatrność z wolnością stworzeń? Czy w takiej wizji jest miejsce dla łaski<sup>560</sup>? Odpowiedź na te pytania zawiera następująca wypowiedź:

Opatrność nie jest ingerencją; jest ona stwarzaniem. Używa wszystkich czynników, zarówno tych danych przez wolność, jak i danych przez przeznaczenie, nakierowując twórczo wszystko ku spełnieniu. Opatrność jest *jakością* każdej konstelacji warunków – jakością, która „popycha” lub „przyciąga” ku spełnieniu. Opatrność jest „boskim warunkiem”, obecnym w każdej grupie skończonych warunków oraz w ich całości. Nie jest ona jakimś czynnikiem dodatkowym, cudowną fizyczną czy duchową ingerencją w kategoriach supranaturalizmu. Jest jakością wewnętrznej ukierunkowalności, obecną w każdej sytuacji. Człowiek, który wierzy w Opatrność, nie wierzy, że jakaś szczególna boska działalność odmieni warunki skończoności i wyobcowania. Wierzy natomiast, i zapewnia z całą odwagą wiary, że żadna sytuacja nie może udaremnić spełnienia jego ostatecznego przeznaczenia, że nic nie może go oddzielić od miłości Boga, która jest w Chrystusie Jezusie (Rz 8)<sup>561</sup>.

Protestancki teolog daleki jest od przyznania działaniu Bożemu jakichkolwiek cech sugerujących interwencję we wcześniej utworzony porządek. Opatrność i jej realizacja zamyka się w stwórczej działalności Boga. Zdradzając jej wcześniejsze rozumienie symboliczne, dopiero teraz autor zdaje się udostępniać treść właściwą, do której

<sup>560</sup> Według stanowiska katolickiego Bóg kieruje bytami zgodnie z ich naturą – bezwolnymi przy pomocy praw natury, wolnymi przy pomocy prawa moralnego i łaski. Por. J. D. Szczurek, *Trójjedyny...*, s. 304.

<sup>561</sup> ST I, s. 267 (246).

symbol ten kieruje. Adekwatnie rozumiana opatrność to jakość (*quality*) wszystkich zestawów warunków, która popycha (*drives*) lub przyciąga (*lures*) byty ku całościowemu spełnieniu rzeczywistości. Określana jest również przez autora jako zawsze i wszędzie obecny „boski warunek” (*the divine condition*). Pojęcia tego nie należy utożsamiać z łaską. Dla Tillicha nie jest to żaden element nadprzyrodzony, działający w świecie. Raczej chodzi o jakość immanentną, naturalną, wywodzącą się z twórczego gruntu bytu i przynależną stworzeniu z natury, a przejawiającą się stale w trakcie samodzielnego rozwoju stworzenia, w jego ukierunkowaniu na pełnię. Takie rozumienie Bożej opatrności generuje w człowieku o dojrzałej wierze specyficzne męstwo bycia. Nie zakłada on możliwości nadprzyrodzonej interwencji Boga w świecie przyrodzonym, na jego korzyść. Raczej żywi niezachwiane przekonanie o tym, że idąc przez taki a nie inny świat, osiągnie ostatecznie swój wewnętrzny *telos* – wspólnotę z Bogiem.

Opatrność obejmuje swoim działaniem zarówno jednostkę, jak i historię. W odniesieniu do jednostki autor mówi o *szczególnej opatrności* (*providentia specialis*). Daje ona człowiekowi pewność (*certainty*) działania boskiego „czynnika” (*divine „factor”*), gwarantującego możliwość ostatecznego spełnienia jego egzystencji w każdych warunkach jego życia. W tradycji chrześcijańskiej wpisuje się ona w osobową relację człowieka do Boga – przynosi „ciepło wiary w miłującą ochronę i osobiste przewodnictwo”<sup>562</sup>. Dostarcza poczucia transcendentnego bezpieczeństwa (*transcendent security*) w obliczu wszystkiego, co jawi się jako determinizm. Niezachwiane przekonanie o zrealizowaniu wewnętrznego *telos* jednostka jest w stanie

---

<sup>562</sup> ST I, s. 268 (247). Inna możliwa definicja: szczególna Opatrność „jest zaufaniem pokładanym w «boskim warunku» (*«the divine condition»*) w obrębie każdego zbioru warunków skończonych”. Na tym etapie refleksji „boski warunek” pozostaje wyrażeniem enigmatycznym. Jego funkcją jest danie jednostce pewności, która „przekracza zniszczenie” w sytuacji załamania jej wiary i zaufania, w sytuacji niszczącej dla jednostki. W tym kontekście Tillich pisze o paradoksie wiary w Opatrność. ST I, s. 268 (247).

rozszerzyć na całą historię świata. Zdaniem autora, miało się to dokonać za sprawą żydowskiego profetyzmu. W ten sposób zrodziła się wiara w *historyczną opatrzność* (*historical providence*). Jej treścią jest pewność o konsekwentnym zmierzaniu dziejów do finalnej pełni, naturalnej dla świata stworzonego. Dla chrześcijanina oznacza to ustanowienie królestwa Bożego poprzez historię. Z tej perspektywy ludzka świadomość ujmuje wszystkie momenty historii, zarówno rozpatrywane w kategorii zwycięstw, jak i klęsk, co nadaje wierze w historyczną opatrzność charakteru paradoksalnego – wiary „pomimo”. Co istotne, osiągnięcia owej pełni Tillich nie dopatruje się w warunkach przewidywalnej, ziemskiej przyszłości<sup>563</sup>. Tego typu zapatrywania traktuje jako utopijne. Jego zdaniem, prowadzą one nieuchronnie do rozczarowań, których skutkiem końcowym jest postawa cyniczna. „Boski warunek” (*the divine condition*) powoduje, że *teols* historii i jednostki przekracza ziemską egzystencję<sup>564</sup>.

Paradoksalny charakter wiary w Opatrzność zarówno historyczną, jak i szczególną jest dla protestanckiego teologa rozwiązaniem kwestii teodycei. Zdaniem myśliciela pogranicza, należy zachować wiarę w zbawienie jednostki i triumf królestwa Bożego pomimo wszystko, na przekór jakiegokolwiek formie zła czy to fizycznego, czy moralnego. Zło fizyczne jest przez autora pojmowane jako „naturalna implikacja właściwej stworzeniom skończoności”; zło moralne to „tragiczna implikacja właściwej stworzeniom wolności”<sup>565</sup>. Bóg akceptował takie ryzyko, dając początek skończonej wolności.

Dalszy schemat myślenia Tillicha dotyczący zagadnienia teodycei jest co najmniej dziwny. W imię „egzystencjalnej korelacji” (*existential correlation*) nie dopuszcza on możliwości poruszania kwestii teodycei w odniesieniu do osoby innej, niż zadająca o nią pytanie.

---

<sup>563</sup> Por. ST I, s. 267–268 (246–247). Jest to zgodne z nauczaniem *Nowego Testamentu* (Dz 1, 7). Należy docenić, że Tillich zachował takie przekonanie, mimo wpływu Marksa i swego osobistego zaangażowania w działalność ruchu socjalistycznego.

<sup>564</sup> Por. ST I, s. 268–269 (247).

<sup>565</sup> ST I, s. 269 (248).

Jednostka może zapytać tylko i wyłącznie o własną, osobistą teodyceę i predestynację. Legitymacją do zadania pytania o los ostateczny innej osoby jest partycypacja jej bytu w bycie pytającego. Zdaniem Tillicha, na mocy zasady partycypacji „każde pytanie dotyczące indywidualnego spełnienia musi być pytaniem dotyczącym spełnienia uniwersalnego”<sup>566</sup>. Ostateczna odpowiedź na problem teodycei ma się znajdować w tajemnicy wewnętrznego życia Boga, gdzie indywidualizacja łączy się z partycypacją. W oparciu o tę unię:

Podział ludzkości na jednostki spełnione i niespełnione, lub na obiekty predestynacji albo do zbawienia, albo do potępienia, jest egzystencjalnie, a przeto teologicznie niemożliwy. Podział taki zaprzecza ostatecznej jedności indywidualizacji i partycypacji w twórczym gruncie boskiego życia<sup>567</sup>.

Rozwijając dalej znaczenie unii indywidualizacji i partycypacji w Bogu, autor stwierdza uczestniczenie Boga w cierpieniu stworzenia. To końcowa odpowiedź na zagadnienie teodycei. Racją takiego twierdzenia ma być ostatecznie obecność niebytu w Bogu. Jego właściwe rozumienie domaga się dwóch zastrzeżeń: należy wykluczyć autentyczny patrypasjonizm i pamiętać, że Bóg (Samobyt) przekracza absolutnie i zawsze przewycięża niebyt<sup>568</sup>. Ów proces przewyciężania niebytu, zachodzący w Samobycie, jest ostateczną

---

<sup>566</sup> ST I, s. 270 (248).

<sup>567</sup> ST I, s. 270 (249). W tej wypowiedzi funkcjonuje stwierdzone wcześniej przez Tillicha utożsamienie wypowiedzi teologicznych z wypowiedziami egzystencjalnymi: „Wszystkie stwierdzenia teologiczne są egzystencjalne”. ST I, s. 269 (248). Teza ta jest dyskusyjna. *De facto* wyklucza możliwość stwierdzeń o istocie rzeczy w teologii. W tym miejscu wydaje się służyć nieuprawnionemu przeskokowi w porządku orzekania. Czym innym jest niemożność orzekania w warunkach egzystencji np. o czyimś potępieniu, a czym innym wykluczenie możliwości potępienia, co mija się z wymową Ewangelii (np. Mt 25,31–46).

<sup>568</sup> Rodzi się tu pytanie: Jak się ma dialektyczna koncepcja Boga, zawierająca wiecznie przezwyciężany, ale zawsze obecny element niebytu w sobie, do esencjalizacji życia wiecznego, gdzie zostaną zamknięte egzystencjalne źródła negatywności? Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 147.

podstawą męstwa człowieka, borykającego się ze swymi uwarunkowaniami i zasadniczą motywacją jego wiary w Bożą opatrność. Tillich wyraża to następującymi słowami:

Bóg jako życie twórcze zawiera skończoność, a wraz z nią niebyt, choć niebyt jest odwiecznie przewyższony, a skończoność jest odwiecznie pojednana z nieskończonością boskiego życia. Sensowne jest przeto mówienie o partycypacji boskiego życia w negatywności życia właściwego stworzeniom. Jest to ostateczna odpowiedź na pytanie o teodycę. Pewność kierującej twórczości Boga opiera się na pewności Boga jako gruntu bytu i sensu. Ufność każdego tworu, jego odwaga bycia, jest zakorzeniona w wierze w Boga jako jego twórczego gruntu<sup>569</sup>.

Temat stworzenia nie wyczerpuje w pełni zagadnienia relacji Boga do własnych tworów. Osobnym rozważaniem na ten temat poświęcone są kolejne strony *Teologii systematycznej*, będące wprowadzeniem do symbolicznych analiz przedmiotów Bożych.

## 7. Bóg w relacji do tworu

W dalszej części swego *magnum opus* Tillich wyciąga wnioski z opracowanej przez siebie teologii stworzenia, stawiając w oparciu o nie dalsze konstrukcje teologiczne. Podstawowe pytanie na tym etapie dotyczy relacji pomiędzy Bogiem a Jego tworami. Chodzi o zagadnienie jej możliwości oraz ewentualnej natury, przy założeniu świętości Boga.

Znamienne teologiczne pytanie brzmi: „Czy Bóg może pozostawać w relacji, a jeśli tak, to w jakim sensie?”. Bóg jako samobyt jest gruntem każdej relacji; w Jego życiu obecne są wszystkie relacje poza rozróżnieniami między potencjalnością a aktualnością. Ale nie są to relacje Boga z czymś innym. Są to wewnętrzne relacje boskiego życia<sup>570</sup>.

---

<sup>569</sup> ST I, s. 270 (249).

<sup>570</sup> ST I, s. 271 (249).



Do ewentualności pojawienia się relacji między Bogiem a tworem protestancki teolog odnosi się pozytywnie, ale pod jednym warunkiem. Pozostaje ona w ramach wewnętrznego życia Boga. Nie jest to relacja zewnętrzna zachodząca pomiędzy jednym obiektem czy podmiotem a drugim obiektem/podmiotem. Jako Samobyty – źródło każdej relacji, Bóg zawiera je wszystkie w sobie. Jedyne relacje wykluczone z wewnętrznego życia Boga to te zakładające potencjalność, bez stanu pełnej aktualności. Dlaczego protestancki teolog nie dopuszcza możliwości zewnętrznych związków między Bogiem a stworzeniem? Relacje tego typu są wykluczone, gdyż w myśli autora zakładałyby one zdolność stworzenia do uniezależnienia się od Boga, w sensie „wykorzenia się” ze swojego twórczego gruntu. Taki scenariusz jest niemożliwy na tle teologii stworzenia myśliciela pogranicza<sup>571</sup>.

Ustaliwszy możliwość wewnątrzboskich związków Samobyty ze stworzeniem, Tillich stara się powiedzieć coś więcej o ich naturze i przebiegu, uwzględniając naturę boskości – świętość. Z ludzkiej perspektywy, jego zdaniem, zagadnienie musi przyjąć formę symboliczną, wspólną wszystkim wypowiedziom dotyczącym Boga:

Jeśli o Bogu mówi się, że pozostaje w relacji, wypowiedź ta jest równie symboliczna jak stwierdzenie, że Bóg jest Bogiem żywym. Każda szczególna relacja uczestniczy w tym symbolicznym charakterze. Każda relacja, w której Bóg staje się przedmiotem dla podmiotu, w poznaniu lub działaniu, musi być zarazem afirmowana i negowana. Afirmowana, ponieważ człowiek jest ześrodkowaną (przytomną) jaźnią – każda relacja do niej implikuje jakiś obiekt. Negowana, ponieważ Bóg nie może nigdy stać się obiektem ludzkiego poznania lub działania<sup>572</sup>.

Nieodzowność języka symbolicznego w opisie wewnątrzboskich relacji Samobyty ze stworzeniem wypływa z uwarunkowań epistemologicznych człowieka, jako podmiotu orzekającego o Bogu.

---

<sup>571</sup> ST I, s. 271 (249).

<sup>572</sup> ST I, s. 271 (249–250).

Człowiek nie może w swym akcie poznawczym przekroczyć podstawowej struktury poznawczej podmiot–przedmiot. Nie może uniknąć uczynienia rzeczywistości, z którą się styka obiektem. Z drugiej strony ma świadomość, że w przypadku Boga styka się z rzeczywistością ewidentnie przekraczającą jego struktury poznawcze, niepoddającą się z założenia obiektywizacji. Stąd, w przekonaniu Tillicha, konieczność jednoczesnego zachodzenia afirmacji i negacji w procesie wypowiedzania się o Bogu, pociągająca za sobą zastosowanie języka symbolicznego.

Myślenie symboliczne narzucone jest również z perspektywy Bożej. Wynika z Jego świętości:

Niedostępny charakter Boga, czy niemożliwość wejścia z Nim w relację w ścisłym sensie tego słowa, wyraża się słowem „świętość”. Bóg jest ze swej istoty święty, i każda relacja z Nim implikuje świadomość, że paradoksem jest pozostawanie w relacji z tym, co święte. Bóg nie może się stać obiektem poznania ani partnerem w działaniu. Jeśli mówimy z koniecznością o relacji ja–ty pomiędzy Bogiem a człowiekiem, „ty” obejmuje „ja”, a w konsekwencji całą relację. Gdyby było inaczej, gdyby relacja ja–ty z Bogiem była raczej prawdziwa niż symboliczna, „ja” mogłoby się z niej wycofać. Nie ma jednak miejsca, dokąd człowiek mógłby się wycofać z boskiego „ty”, ponieważ obejmuje ono „ja” i jest mu bliższe niż „ja” jest bliskie samemu sobie<sup>573</sup>.

Naturalna świętość (odciętość) Boga, czyni Go *Ganz Andere*, zupełnie niedostępnym, poza zasięgiem wszelkich wysiłków wzbudzenia interakcji<sup>574</sup>. Pozostawanie z Nim w relacji, według protestanckiego teologa, należy rozpatrywać w kategorii paradoksu. Bóg, ze

<sup>573</sup> ST I, s. 271 (250).

<sup>574</sup> Por. P. Tillich, *Reply to Interpretation...*, s. 340. Dość trudno tę refleksję Tillicha zharmonizować z wcześniejszą, w świetle której Bóg nie jawił się dosłownie jako *Ganz Andere*. W tym samym punkcie Tillich pisze: „Teologia, której z samej natury grozi zawsze wciąganie Boga do poznawczej relacji tej podmiotowo-przedmiotowej struktury bytu, powinna silnie akcentować świętość Boga i Jego niedostępny charakter w ramach swych sądów”. ST I, s. 272 (250).

swej natury, nie może być ani obiektem poznania, ani partnerem działania dla człowieka. Uczynienie Go kimś takim byłoby „obrazą dla boskiej świętości”<sup>575</sup>, podobnie jak uznanie Go za moc wyższego rzędu, na którą można wpływać za pomocą liturgii czy osobistych modlitw. Orzekając w ramach języka teologicznego o relacji między Bogiem a człowiekiem, należy pamiętać, że jest to relacja wewnątrzboska – boskie „Ty” zawiera w sobie ludzkie „ja”, a sam proces orzekania dokonuje się na poziomie symbolicznym. Bóg jest gruntem tej relacji, nie jednym z elementów w niej, jako szerszej, obejmującej Go rzeczywistości. W sensie niesymbolicznym, lecz kategoryalnym nie można tu właściwie mówić o relacji<sup>576</sup>. Ponownie – literalnie rozumiany związek Boga z człowiekiem musiałby zakładać zdolność „wykorzenienia się” ludzkiej jednostki z jej twórczego, boskiego gruntu. Niedopuszczalność takiego rozwiązania myśliciel pogranicza podkreśla, powtarzając za św. Augustynem, że Bóg jest bliższy człowiekowi, niż on sam.

Zagadnienie relacji łączy się z koncepcją uświęcenia zawartą w *Teologii systematycznej*. Jak już zostało wspomniane, świętość jest określeniem natury Boga, jest czymś, co przysługuje tylko Jemu i znamionuje wszystkie inne boskie przymioty:

Boża świętość nie jest przymiotem sama w sobie i sama przez się; jest ona tym przymiotem, który kwalifikuje wszystkie inne przymioty jako boskie. Jego moc jest świętą mocą; Jego miłość jest świętą miłością<sup>577</sup>.

Ponieważ Święty jest twórczym gruntem bytu, wszystko, co w Nim zakorzenione, może być uświęcone. Zdaniem Tillicha, ma się to dokonywać na zasadzie „wprowadzania wszystkich relacji do sfery świętości”<sup>578</sup>. Uświęcenie skończoności, z wszystkimi

---

<sup>575</sup> ST I, s. 271–272 (250).

<sup>576</sup> „Świętość Boga wymaga, byśmy w stosunku do Niego pominęli całość skończonych relacji i weszli w taką relację, która w kategoryalnym sensie tego słowa nie jest wcale relacją”. ST I, s. 272 (250).

<sup>577</sup> ST I, s. 272 (250–251).

<sup>578</sup> ST I, s. 272 (250).

przynależnymi jej zależnościami, dokonuje się w doświadczeniu świętości, które zakłada uprzednie przekroczenie owych relacji<sup>579</sup>. „Symbolami «wszechtranscendującej» świętości Boga są «majestat» i «chwała»”<sup>580</sup>. Człowiek, posiadający swe zakorzenie w Bogu i mający do Niego powrócić, ma stać się uczestnikiem chwały Boga. Swój udział w niej antycypuje, sprawując liturgię, wychwalając Boży majestat<sup>581</sup>.

## 8. Przymioty Boże

Problem przymiotów Bożych autor *Teologii systematycznej* podejmuje na kanwie swoich rozważań dotyczących relacji mocy Boga do tworu. W tym kontekście porusza zagadnienia wszechmocy, wieczności, wszechobecności i wszechwiedzy Bożej.

### a) Wszchemoc

Pierwszym, źródłowym przymiotem Boga, którego symboliczne znaczenie Tillich stara się objaśnić, jest wszechmoc (*omnipotence*). Czyni to w następujących słowach:

Sens wszechmocy: Bóg jest mocą bytu, sprzeciwiającą się niebytowi i go przewyżczającą. W stosunku do tworu, ta boska moc wyraża się symbolem wszechwładzy. „Wszchemocny Bóg” jest pierwszym motywem chrześcijańskiego credo. Oddziela to ekskluzywny monoteizm od wszystkich religii, w których Bóg jest czymś mniejszym niż samobyty czy moc bytu. Tylko wszechmocny Bóg może być ludzkim ostatecznym za-troskaniem. (...) Wyznanie wiary dotyczące „Boga Ojca Wszchemogącego” wyraża chrześcijańską świadomość, że niepokój niebytu jest odwiecznie

<sup>579</sup> Są to wyrażenia wysoce enigmatyczne. Tillich konsekwentnie unika pojęcia łaski.

<sup>580</sup> ST I, s. 272 (250).

<sup>581</sup> Por. ST I, s. 272 (250–251)

przewyciężony w boskim życiu. Symbol wszechmocy udziela pierwszej i podstawowej odpowiedzi na pytanie ukryte w skończoności<sup>582</sup>.

Wszechmoc, pojęta jako religijny symbol, utożsamia Boga z mocą bytu antagonistyczną wobec niebytu i skutecznie go pokonującą. Autor zauważa, że przymiot ten pojawia się w pierwszym wierszu *Credo nicejsko-konstantynopolińskiego*, zabezpieczając ekskluzywny monoteizm chrześcijaństwa. Bóg uczniów Jezusa Chrystusa nie ma nad sobą żadnej wyższej mocy (np. fatum) czy zasady (np. Jedno, Diada), która by Go w jakikolwiek sposób determinowała lub warunkowała samo Jego istnienie. Tylko i wyłącznie jako zupełnie Nieuwarunkowany może być „obiektem” ostatecznego zatroskania człowieka. W świetle interpretacji protestanckiego teologa, pierwsze słowa *Credo* wskazują na boskie życie jako przestrzeń trwałego przełamania niepokoju człowieka generowanych przez niebyt i skończoność, znamionującą jego egzystencję.

Dalsze, teologiczne wyjaśnienie symbolu za strony myśliciela pogranicza wnosi pewne uszczegółowienie idei wszechmocy Boga. W pierwszej kolejności odrzuca on koncepcję bytu najwyższego, który może czynić wszystko, co zechce. Autor kwalifikuje tego typu wyobrażenie jako niedorzeczność lub ideę magiczną. Oskarża je o poddawanie Boga rozłamowi między potencjalnością a aktualnością, charakterystycznemu dla skończoności. Jak pisze Tillich: „Prowadzi to do niedorzecznych pytań o Bożą moc w kategoriach sprzecznych logicznie możliwości”<sup>583</sup>. W opozycji do takiej idei Boga, podążając za tradycją protestancką, którą koryguje pod kątem zachowania elementu transcendentnego, Tillich definiuje wszechmoc Boga jako „moc bytu, która przeciwstawia się niebytowi we wszystkich jego wyrazach, i która przejawia się w twórczym procesie we wszystkich jego formach”<sup>584</sup>.

---

<sup>582</sup> ST I, s. 272–273 (251).

<sup>583</sup> ST I, s. 273 (251). Należy pamiętać o problemach Tillicha z metafizyką.

<sup>584</sup> ST I, s. 273 (252).

W ramach metody korelacji, treść wiary zamknięta w symbolu wszechmocy Boga ma być odpowiedzią na pytanie człowieka o podstawę męstwa bycia:

Wiara we wszechmocnego Boga jest odpowiedzią na poszukiwanie odwagi, która wystarcza do przewyciężenia niepokoju skończoności. Ostateczna odwaga opiera się na uczestnictwie w ostatecznej mocy bytu. Wygłaszając z całą powagą inwokację „Boże Wszechmogący”, doświadczamy zwycięstwa nad groźbą niebytu i wyrażamy ostateczną, męzną afirmację istnienia. Skończoność ani niepokój nie znikają, lecz zostają wprowadzone do nieskończoności i odwagi. Tylko w tej korelacji należy interpretować symbol wszechmocy<sup>585</sup>.

Autor, źródło dostatecznej odwagi, by stawić czoła ontologicznemu niepokojowi, którego źródłem jest skończoność, upatruje w partycypacji człowieka w Bogu wszechmogącym – jako ostatecznej mocy bytu. Trudno określić charakter owego uczestnictwa. Samorzutnie nasuwa się interpretacja idąca po linii „zakorzenia” człowieka w Bogu, dającego ostatecznie jednostce ludzkiej udział w Jego chwale. Jednak tekst *Teologii systematycznej* sugeruje bardziej psychologiczne rozumienie partycypacji. W pełni świadome przywołanie wszechmogącego Boga ma dostarczać wierzącemu człowiekowi doświadczenie triumfu nad niebezpieczeństwami niesionymi przez skończoność, utwierdzić go w jego męstwie bycia<sup>586</sup>. Nie jest to forma zaklinalnia rzeczywistości. Protestantki teolog jest świadom, że ontologiczny niepokój nie przestanie trapić człowieka wiary, gdyż nie ulegnie znielowaniu jego ciągle aktualne doświadczenie skończoności. To trwałe, negatywne doświadczenie każdego człowieka zyska natomiast nowy, szerszy horyzont nieskończoności, generujący w nim postawę odwagi.

---

<sup>585</sup> ST I, s. 273 (252).

<sup>586</sup> Choć w *Męstwie bycia* rzecz będzie przedstawiona inaczej. Wiara w Boga nie będzie racją dostateczną męstwa, tym bardziej symboliczna świadomość konkretnego Jego przymiotu.

Uznanie przez myśliciela pogranicza własnej interpretacji wszechmocy Bożej za jedyną słuszną budzi kontrowersje. Odnosi się wrażenie, że sposób wyjaśniania symboli w ramach metody korelacji prowadzi do redukcji prawd wiary, wyliczonej na potrzeby „komfortu egzystencjalnego człowieka”. Tillich zdaje się zapominać, że wszechmoc Boga może działać przeciw człowiekowi – jako kara, przed którą ten nie jest w stanie uciec. Gwarantowałaby ona wówczas wszechobecną sprawiedliwość, z którą człowiek musiałby się liczyć, a która generowałaby w nim postawę pokory. Przytoczenie wypowiedzi biblijnych wskazujących, że Bóg może czynić, co zechce, nie przedstawia większego problemu (m.in. Ps 115, 3; Ps 135, 6; Mt 6, 10; 1 Kor 12, 11). Znajdują się one w wielu miejscach Pisma Świętego, w ramach różnych gatunków literackich. Redukcja ich wszystkich do poziomu symbolu interpretowanego w jeden tylko sposób wydaje się być zbytnim uproszczeniem<sup>587</sup>.

Wszechmoc Boga, w opracowaniu Tillicha, jest faktycznym źródłem pozostałych Jego przymiotów. Są one ujęciami aspektowymi wszechmocy, powstałymi na drodze jej odniesienia do kategorii ontologicznych. Rozpatrywana przez pryzmat czasu wszechmoc jest wiecznością Boga, przez pryzmat przestrzeni – Jego wszechobecnością. Wszechwiedzą nazywa autor Bożą wszechmoc w relacji do podmiotowo-przedmiotowej struktury bytu<sup>588</sup>.

---

<sup>587</sup> Teologia katolicka twierdzenie „Bóg jest nieskończony w dziedzinie woli” uznaje za dogmat wiary, na podstawie konstytucji *Dei Filius* Soboru Watykańskiego I. Por. Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej „Dei Filius”*, w: DSP, s. 893 (I, 16). Nieskończoność Bożej woli dotyczy zarówno zakresu, jak i mocy sprawczego działania. Osobnym przymiotem woli Bożej jest jej wolność. Orzeka się ją w stosunku do stwórczej i zbawczej aktywności Boga. Nie orzeka się jej o wewnętrznych aktach Bożych, tożsamy z Bożą istotą. Dogmatem wiary jest również twierdzenie mówiące o absolutnej wolności Boga, w działaniach *ad extra*. Por. J. D. Szczurek, *Trójjedyny...*, s. 268–269.

<sup>588</sup> Por. ST I, s. 274 (252).

## b) Wieczność

Doświadczenie wieczności Boga (*eternity*), zdaniem Tillicha, jest możliwe tam, gdzie zawołanie „Boże wieczny” jest równoznaczne z partycypacją w mocy pokonującej niebyt czasowości<sup>589</sup>. Kluczowa wypowiedź na temat tego przymiotu Boga zawarta w *Teologii systematycznej* prezentuje się tak:

Pojęcie wieczności trzeba uchronić przed dwiema błędnymi interpretacjami. Wieczność nie jest ani beczasowością, ani też nieskończonością czasu. Sens *olim* w hebrajskim oraz *aiones* w grece nie sygnalizuje beczasowości; oznacza raczej moc obejmowania wszystkich okresów czasu. Ponieważ czas jest stworzony w gruncie boskiego życia, Bóg jest istotowo z nim związany. A skoro wszystko, co boskie, przekracza rozłam pomiędzy potencjalnością a aktualnością, to samo trzeba orzec o czasie jako elemencie boskiego życia. Szczególne momenty czasu nie są od siebie odłączone; terażniejszość nie jest pochłonięta przez przeszłość i przyszłość, a jednak wieczność dzierży czasowość w sobie. Wieczność jest transcendentną jednością rozczłonkowanych momentów czasu egzystencjalnego<sup>590</sup>.

„Wieczność” jest dla autora słowem autentycznie religijnym. Pojęcie przez nie reprezentowane musi zostać wyraźnie odróżnione od dwóch nietrafionych wyobrażeń. Wieczności nie można utożsamiać z beczasowością (*timelessness*) – negacją czasowości, ani z nieskończonością czasu (*endlessness of time*)<sup>591</sup>. Konstruując adekwatne rozumienie tego przymiotu Bożego życia, protestancki teolog odwołuje się do etymologii hebrajskiej i greckiej. Antyczne

<sup>589</sup> Por. ST I, s. 274 (252). Ponowne odwołanie się Tillicha do doświadczenia nasuwającego interpretację psychologizującą.

<sup>590</sup> ST I, s. 274 (252). „Wieczność zawiera w sobie czasowość, ale taką czasowość, która nie podlega prawu skończonego przemijania, czasowość, w której przeszłość i przyszłość są złączone ze sobą w wiecznej terażniejszości, ale nie zanegowane”. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 107–108; 126.

<sup>591</sup> Por. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 107–108, 122–126.



słowa źródłowe: hr. *olim* i gr. *aiones*, wykluczają pojęcie beczasowości i wskazują na moc ogarniającą wszystkie możliwe przedziały czasowe. Znaczenie starożytnych wyrażeń nie będzie koherentne również z nieskończonością czasu – pojęciem przejętym od Hegla, a oznaczającym „nieskończone powtarzanie czasowości”<sup>592</sup>. Tego typu koncepcja miałaby poddawać Boga zasadzie wyższej od Niego – strukturze rozczłonkowanej czasowości, a to oznacza degradację idei Boga. Czas jest zakorzeniony w twórczym gruncie Bożego życia, a więc związek Boga z czasem jest niezaprzeczalny, co więcej, jest to relacja o charakterze esencjalnym. Jako element boskiego życia, czas przełamuje pęknięcie między potencjalnością a aktualnością. W wewnętrznym życiu Boga, który jest pełną aktualnością, wieczność stanowi transparentną jedność oddzielonych fragmentów czasu rzeczywistego. Przeszłość, terażniejszość i przyszłość stanowią spójną, postrzegalną, równocześnie występującą całość. Nie dochodzi przy tym do zniesienia natury czasowości – chronologicznego następstwa momentów czasowych. Tryby czasu muszą zostać zachowane, by uniknąć kolejnego błędnego wyobrażenia o wieczności:

Niewłaściwe jest utożsamianie równoczesności z wiecznością. Równoczesność zacierałaby różne tryby czasu, czas zaś bez trybów jest beczasowością. Nie różni się to od beczasowej ważności jakiegoś twierdzenia matematycznego. Jeśli zwiemy Boga żywym Bogiem, zapewniamy, że zawiera On czasowość, a wraz z tym jakąś relację do trybów czasu<sup>593</sup>.

Zachowanie natury czasu nie pozwala na identyfikację wieczności z równoczesnością (*simultaneity*). Zdaniem autora *Teologii systematycznej*, skutkowałoby to powrotem do wykluczonego wcześniej pojęcia beczasowości. Zachowanie wyraźnie określonych trybów czasowych, w ramach wewnętrznego życia Boga, jest niezbędne dla zachowania koncepcji Boga żywego. Bóg musi mieć ustalony związek z każdym z trzech okresów czasowych.

---

<sup>592</sup> ST I, s. 275 (253).

<sup>593</sup> ST I, s. 274 (252–253).

Jaki charakter przybiera relacja Boga do poszczególnych trybów czasowych w opinii Tillicha? Autor odpowiada przez analogię do doświadczenia terażniejszości. Rozumowanie to ostatecznie ma przynieść symboliczne ujęcie znaczenia omawianego przymiotu. Podobnie jak terażniejszość jest momentem brzegowym umożliwiającym spojrzenie w przeszłość jak i w przyszłość, wieczność należy w pierwszym rzędzie rozpatrywać jako wieczną terażniejszość (*nunc eternum*), zawsze obecną w swoim ruchu od przeszłości ku przyszłości<sup>594</sup>. Istotne jest to, że skrajne tryby czasowe nie mają zdolności determinowania wieczności Boga. W przypadku przyszłości oznacza to jej względną, a nie absolutną otwartość. Stopień otwartości przyszłości determinuje zakres twórczych możliwości, które ewentualnie mogłyby zająć w jej granicach.

Ideę otwartości zupełnej protestancki teolog przypisuje Henriemu Bergsonowi. Zdaniem myśliciela pogranicza, niesie ona ze sobą niebezpieczeństwo determinacji Boga przez element nieprzewidywalności – przypadek. Nie pozwalałoby to Jemu stać się podstawą ostatecznej odwagi człowieka<sup>595</sup>. W przypadku przeszłości, przeciwnie, próba warunkowania Boga zbiegałaby się z forsowaniem idei przeszłości absolutnie zamkniętej czy zakończonej.

Taka koncepcja dla Tillicha jest również nie do przyjęcia. Twierdzi on, że przeszłość, zawierając w sobie potencjalności, które aktualizują się w przyszłości, tym samym pozostaje dla Boga otwartym,

---

<sup>594</sup> Por. ST I, s. 275 (253). W ramach teologii katolickiej wieczność Boga to również niezmiennie trwające „teraz”, jednak odmienne od „teraz” stanowiącego linię graniczną między przeszłością i przyszłością. Pojęcie wieczności w Piśmie Świętym wskazuje na trwanie bez początku i bez końca, w ciągle aktualnej terażniejszości. Stąd w rozumieniu katolickim istotą wieczności jest brak następstwa. W życiu Boga nie ma tego, co wcześniejsze i późniejsze. Wieczność jest orzekana w stosunku do Osób Bożych. Przynależy też istocie Boga, a co za tym idzie – przysługuje wszystkim Jego przymiotom (nie ma stanów czasowych w Bogu). Bóg jest wiecznie aktualną pełnią życia. Twierdzenie „Bóg jest wieczny” jest dogmatem wiary. Por. J. D. Szczurek, *Trójjedyny...*, s. 251–254.

<sup>595</sup> Por. ST I, s. 275–276 (253–254).

twórczym periodem. Zdaniem autora, w każdym akcie twórczym skierowanym ku przyszłości Bóg jednocześnie tworzy na nowo przeszłość – „Przeszłość staje się czymś różnym dzięki każdej nowej rzeczy, która się wydarza”<sup>596</sup>. Protestantcki teolog przyjmuje, że fundamentalnym założeniem każdej ważnej interpretacji historii jest zmienność aspektów przeszłości. Wariację tę określają wydarzenia przeszłe, rodząc nową pamięć historyczną lub układając się w proces, który na nowo każe zweryfikować postrzeganie wydarzeń stanowiących jego źródło. Ostatecznie więc „z punktu widzenia wieczności, zarówno przeszłość, jak i przyszłość, są otwarte”<sup>597</sup>. Ważne jest przy tym wyraźne postawienie akcentu na twórczym charakterze wieczności. Pozwala to, zdaniem protestanckiego teologa, dokonać syntezy trybów czasowych, uzyskać pożądaną jedność, przy zachowaniu odrębności: „Jeśli wieczność jest pojmowana w kategoriach twórczości, to, co wieczne, zawiera przeszłość i przyszłość, nie absorbując ich szczególnego charakteru jako trybów czasu”<sup>598</sup>.

Uznanie artykułu wiary, mówiącego o wieczności Boga, ma dać człowiekowi podstawę do egzystencjalnej odwagi i zniwelować jego niepokój związany z negatywnymi konsekwencjami procesów czasowych, w które jest uwikłany. W opinii Tillicha, ta prawda wiary wnosi jeszcze jedną, niezwykle istotną wartość dodaną:

I tu, nie zaś w doktrynie ludzkiej duszy, jest zakorzeniona pewność ludzkiego uczestnictwa w życiu wiecznym. Nadzieja wiecznego życia opiera się nie na substancjalnej jakości duszy ludzkiej, lecz na uczestnictwie człowieka w wieczności boskiego życia<sup>599</sup>.

---

<sup>596</sup> ST I, s. 276 (254).

<sup>597</sup> ST I, s. 276 (254).

<sup>598</sup> ST I, s. 276 (254).

<sup>599</sup> ST I, s. 276 (254). Nieśmiertelność duszy to dla Tillicha jedynie ubogi symbol męstwa bycia, w obliczu świadomości konieczności śmierci. Por. P. Tillich, *Męstwo bycia...*, s. 182–183.

To przymiot wieczności Boga, nie zaś własność duszy, zdaniem autora, uprawnia do postawienia teologicznej tezy o możliwym życiu wiecznym człowieka.

### c) Wszechobecność

Przymiot wszechobecności (*omnipresence*) określa stosunek Boga do przestrzeni. Według Tillicha, chodzi tu jednak o relację o charakterze jakościowym. Wszechobecność nie oznacza nieskończonej rozciągłości Boga w przestrzeni; tym bardziej nie stwierdza Jego pełnej obecności w przestrzeni zamkniętej. Omawianego przymiotu nie można również utożsamiać z bezprzestrzennością Boga, ani z rozciągłością boskiej substancji przez wszystkie przestrzenie – wówczas Bóg poddany byłby wyższej zasadzie dzielącej przestrzeń. Autor *Teologii systematycznej* odrzuca wszystkie wyrażenia typu „powyżej”, „poniżej” w odniesieniu do Boga. Neguje wreszcie pogląd o obecności Boga w ograniczonym miejscu („w górze”, „w niebiosach” itp.) przy równoczesnym przenikaniu przez Niego wszystkiego<sup>600</sup>. Podobnie jak w przypadku czasu, na relację Boga do przestrzeni należy spojrzeć przez pryzmat teologii stworzenia myśliciela pogranicza:

Bóg stwarza rozciągłość w gruncie swego życia, w której wszystko przestrzenne jest zakorzenione. Ale Bóg jej nie podlega; przekracza ją i uczestniczy w niej. Boża wszechobecność jest Jego twórczą partycypacją w przestrzennej egzystencji stworzeń<sup>601</sup>.

Przestrzeń jak i rozciągłość biorą swój początek w twórczym gruncie Bożego życia. Nie mogą zatem w żaden sposób Boga warunkować. To On ma moc je determinować, gdyż zawiera je w sobie, a w konsekwencji partycypuje w nich. Jego zaś uczestnictwo w przestrzeni świata stworzonego zachowuje charakter twórczy.

---

<sup>600</sup> Por. ST I, s. 276–277 (254–255).

<sup>601</sup> ST I, s. 277 (255).

Nieco karkołomne z teologicznego punktu widzenia rozumowanie Tillich przeprowadza, określając stosunek Boga do rozciągłości – cechy, która w świecie fizycznym odnosi się do ciała. Autor pisze:

Z pewnością nie można orzec, iż Bóg jest ciałem. Jeśli jednak mówi się, że jest On Duchem, zawierają się w tym ontologiczne elementy witalności i osobowości, a wraz z nimi partycypacja cielesnego istnienia w boskim życiu. Zarówno witalność, jak i osobowość, mają podstawę cielesną. Jest zatem prawomocne, by sztuka chrześcijańska włączała zmartwychwstałego cieleśnie Chrystusa do Trójcy Świętej; chrześcijaństwo więc przedkłada symbol zmartwychwstania nad inne symbole wiecznego życia; a niektórzy chrześcijańscy mistycy i filozofowie akcentowali, że „cielesność jest kresem Bożych poczynań” (Öttinger). Jest to nieunikniona konsekwencja chrześcijańskiej doktryny stworzenia, wraz z odrzuceniem greckiej doktryny *materii* jako zasady antyduchowej. Dopiero na tej podstawie można afirmować wieczną obecność Boga, obecność bowiem łączy czas z przestrzenią<sup>602</sup>.

Bóg nie jest ciałem, jest Duchem. W ontologii autora *Teologii systematycznej* oznacza to jednak obecność elementów witalności i osobowości, które mają podstawę w ciele. Przez koncepcję elementów ontologicznych ciało wprowadzone zostaje w wewnętrzne życie Boga – Bóg żywy domaga się ciała. Upoważnia to, zdaniem protestanckiego teologa, sztukę chrześcijańską do umieszczenia zmartwychwstałego Jezusa Chrystusa w Trójcy Świętej<sup>603</sup>, a samo chrześcijaństwo do wywyższenia symbolu zmartwychwstania ponad inne, dotyczące życia wiecznego człowieka. Myśliciel pogranicza przytacza wypowiedź osiemnastowiecznego teologa, lidera jednego z odłamów protestanckiego pietyzmu pozostającego pod

---

<sup>602</sup> ST I, s. 277–278 (255).

<sup>603</sup> Czy tylko sztukę? W Kościele katolickim teologiczne znaczenie tej formuły czci się w liturgicznym obchodzie uroczystości Wniebowstąpienia Pańskiego. Wątpliwość, jaka rodzi się w trakcie lektury tego fragmentu *Teologii systematycznej*: czy to moment Wniebowstąpienia (założmy, że nawet Wcielenia) przez wprowadzenie ciała w wewnętrzne życie Boże czyni Boga Duchem?

wplywem m.in. pism Böhme – Friedricha Christophera Ötingera – sugerując, że ciało jest szczytem stworzenia. Teza ta ma być niepodważalnym wnioskiem wypływającym z chrześcijańskiej nauki o stworzeniu w konfrontacji z greckim, antycznym spojrzeniem na ciało jako materię. Wszelchobecność Boga oznacza więc Jego wieczną obecność w materii, jako ostatnim, stale brzmiącym akordzie Jego twórczego dzieła. Materia będąca wyrazem Ducha – żywego Boga – łączy Go z czasem i przestrzenią, oraz czyni w nich obecnym.

Boża wszelchobecność ma moc wyzwiania człowieka z właściwego jego egzystencji lęku przed ostateczną utratą wszelkiej przestrzeni<sup>604</sup>. Mało tego, zdaniem myśliciela pogranicza, pozwala mu doświadczyć „przebywania w sanktuarium”, gdziekolwiek człowiek by był. Fragment *Teologii systematycznej* opisujący to doświadczenie znów wykazuje elementy psychologizujące:

W poczuciu pewności wszelchobecnego Boga jesteśmy zawsze w sanktuarium. Jesteśmy w świętym miejscu, gdy jesteśmy w nader świeckim miejscu, a najbardziej święte miejsce pozostaje świeckie w porównaniu z naszym miejscem w gruncie boskiego życia. Ilekroć doświadczamy wszelchobecności, przełamuje ona różnicę między *sacrum* a *profanum*. Sakramentalna obecność Boga jest konsekwencją Jego wszelchobecności. Jest ona aktualną manifestacją Jego wszelchobecności, zależną oczywiście od historii objawienia i konkretnych wykreowanych przez nią symboli. Jego sakramentalna obecność nie jest pojawieniem się kogoś, kto jest zazwyczaj nieobecny i okazjonalnie przychodzi. Gdybyśmy zawsze doświadczali boskiej obecności, nie byłoby różnicy pomiędzy miejscami świętymi a świeckimi. Różnica ta nie istnieje w boskim życiu<sup>605</sup>.

W pełni świadome przyjęcie prawdy wiary o wszelchobecności Boga ma rodzić przeświadczenie o przebywaniu w miejscu świętym, nawet gdyby człowiek aktualnie znajdował się w przestrzeni typowo świeckiej. Co więcej, ma ono również moc degradowania

---

<sup>604</sup> Por. ST I, s. 278 (256).

<sup>605</sup> ST I, s. 278 (256).

sakralności miejsc powszechnie uznanych za święte. Wewnętrzne doświadczenie płynące z osiągniętego stanu świadomości znosi podziały na to, co święte i świeckie. Z perspektywy katolickiej rodzi się pytanie o sens sakramentalnej obecności Boga, jako znamionującej czas i przestrzeń świętą, odgraniczającą je od czasu i przestrzeni świeckiej. Dla autora *Teologii systematycznej* sakramentalna obecność Boga jest pochodną Jego wszechobecności. To jedna z manifestacji tego przymiotu Bożego życia, uwarunkowana historycznie i społecznie, na mocy wykreowanych przez nią i funkcjonujących dalej symboli. Owey „fluktuacji” Bożej obecności nie można traktować w oderwaniu od źródłowej Jego wszechobecności. Ta obejmuje całą czasoprzestrzeń. W jej ramach nie ma rozróżnienia na *sacrum* i *profanum*. Człowiek żyjący głęboko tą prawdą przyjmuje tę perspektywę – wszystko dla niego jest święte, a Bóg zawsze obecny<sup>606</sup>.

#### d) Wszechwiedza

Wszechwiedza (*omniscience*) to ostatni z przymiotów Bożych, który w *Teologii systematycznej* pojawia się jako symboliczny – duchowy aspekt wcześniej omawianych przymiotów tj. wszechmocy będącej przymiotem źródłowym i wszechobecności<sup>607</sup>. Idea wszechwiedzy rodzi się podczas próby nakreślenia relacji między Bogiem a podmiotowo-przedmiotową strukturą rzeczywistości. Sugeruje uczestnictwo Boga w owej podstawowej strukturze, jak i jej transcendowanie<sup>608</sup>.

Jak w poprzednich wypadkach, szczegółowe objaśnienie pojęcia poprzedzają negatywne wypowiedzi autora. W tym wypadku Tillich wyklucza tylko jedną koncepcję – najwyższego bytu posiadającego

---

<sup>606</sup> Inkorporacja niebytu w wewnętrzne życie Boga sprzyja takiemu rozwiązaniu.

<sup>607</sup> Patrząc całościowo i konsekwentnie, zakładając, że wszechobecność jest również aspektem wszechmocy, wszechwiedza jest aspektem aspektu wszechmocy i aspektem wszechmocy.

<sup>608</sup> Por. ST I, s. 278 (256).

wiedzę totalną na temat wszystkich obiektów i całej historii, w wariantach rzeczywistym i hipotetycznym. Zdaniem protestanckiego teologa, taka wizja pociąga za sobą podporządkowanie Boga schematowi podmiot–przedmiot, który w jego interpretacji jest zakorzeniony i podporządkowany Bogu<sup>609</sup>. Przymiot ten wymaga więc innej, symbolicznej interpretacji:

Jeśli przeto mówimy o boskiej wiedzy i o bezwarunkowym charakterze boskiej wiedzy, mówimy symbolicznie, sygnalizując, że Bóg nie jest obecny w trybie wszechprzenikania, lecz że jest obecny duchowo. Nic nie sytuuje się poza ześrodkowaną jednością Jego życia; nic nie jest obce, ciemne, ukryte, izolowane, niedostępne. Nic nie wypada poza *logosową* strukturę bytu. Element dynamiczny nie może przełamać jedności formy; bezdennościowa jakość nie może pochłonąć racjonalnej jakości boskiego życia<sup>610</sup>.

Symboliczna interpretacja boskiej wszechwiedzy wychodzi od wcześniej przybliżanego przymiotu wszechobecności, oznaczającej duchową obecność Boga. Z tej perspektywy Tillich stawia bardzo ważną tezę. Wszechwiedza Boga ma wynikać z tego, że nic nie wymyka się *logosowej* strukturze bytu. Zakłada ona pewną stabilność wewnętrznego życia Boga. Boska bezdeń nie może wchłonąć boskiego *logosu*, element dynamiczny pozostaje unormowany przez formę.

---

<sup>609</sup> Por. ST I, s. 278 (256). W ogólnym zarysie jest to stanowisko teologii katolickiej. Bóg jest samoistnym samopoznaniem dysponującym doskonałą wiedzą na temat całej rzeczywistości. Z racji utożsamienia umysłu z istotą Boga podmiotem wszechwiedzy są wszystkie Osoby Boże. Przedmiotem poznania Trójjedynego jest absolutnie wszystko, w wymiarze aktualnym i potencjalnym. Jeśli chodzi o aspekt czasowy, to dogmatem wiary jest twierdzenie: Bóg poznaje całą rzeczywistość z przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Por. Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej „Dei Filius”*, w: DSP, s. 895 (I, 19). Boże poznanie rzeczywistości jest nieskończone, zawsze aktualne, samoistne, wyczerpujące, stworzone. Por. J. D. Szczurek, *Trójjedyny...*, s. 254–260.

<sup>610</sup> ST I, s. 278–279 (256).



Jakie jest znaczenie egzystencjalne omawianego przymiotu? Tillich pisze:

Boska wszechwiedza jest przeto logicznym (choć nie zawsze świadomym) założeniem wiary w otwartość rzeczywistości dla ludzkiego poznania. *Poznajemy*, gdyż uczestniczymy w boskiej wiedzy. Prawda nie jest absolutnie usunięta sprzed zasięgu naszych skończonych umysłów, gdyż boskie życie, w którym jesteśmy zakorzenieni, wciela wszelką prawdę. W świetle symbolu boskiej wszechwiedzy doświadczamy fragmentarycznego charakteru wszelkiej wiedzy skończonej, ale nie jako zagrożenia dla naszej partycypacji w prawdzie; doświadczamy też niepewnego charakteru każdego skończonego sensu, ale nie jako przyczyny ostatecznej bezsensowności. Wątpliwość co do prawdy i sensu, będąca dziedzictwem skończoności, jest włączona do wiary poprzez symbol boskiej wszechwiedzy<sup>611</sup>.

Wszechwiedza Boga w doświadczeniu wiary człowieka przekonuje go o tym, że w jego życiu nie ma miejsca na absolutną ciemność lub coś absolutnie ukrytego. Osoba ludzka może więc kontynuować swoją egzystencję z odwagą i nadzieją, że ostatecznie wszystko zostanie ze sobą powiązane, nie musi się lękać tego, czego nie zna, co wydaje się ukryte i ciemne. Boska wszechwiedza jawi się jako warunek wstępny przekonania człowieka o inteligibilności świata. Zgodnie z nurtem platońskim poznanie dla człowieka oznacza partycypację w wiedzy Boga. Osiągnięcie prawdy jest możliwe na zasadzie uczestniczenia w boskim życiu, w którym prawda jest obecna. Symbol wszechwiedzy wskazuje na częstkowość wszelkich usiłowań poznawczych ludzkości, ale ich nie przekreśla, ani ich nie podważa. Sugeruje dystans do ludzkich osiągnięć, zachowanie świadomości marginesu błędu. Nie daje jednak powodu do popadania w sceptycyzm. Ludzka jednostka w swoim krytycznym podejściu do rzeczywistości jest targana wątpliwościami, co jest konsekwencją uwarunkowań egzystencjalnych. Dla tego typu wątpliwości jest miejsce w wierze, zakładającej prawdę o wszechwiedzy Boga.

---

<sup>611</sup> ST I, s. 279 (257).

## e) Miłość

Zagadnienie miłości Bożej (*divine love*) jest poruszane na kartach *Teologii systematycznej* w ramach wykładu o Bogu żywym, pozostającym w relacji ze swoimi tworam. Życie w ujęciu Tillicha jest procesem, w którym zachodzi ciągła interakcja pomiędzy siłami separacji oraz siłami dążącymi do zjednoczenia. Spojrzenie to wywodzi się z analiz układu polarnego elementów ontologicznych indywidualizacji–partycypacji. Stabilna unia sił o przeciwnych wektorach – tych dążących do oddzielenia i tych zmierzających do jedności, zdaniem protestanckiego teologa, stanowi naturę miłości rozumianej ontologicznie. O takiej miłości można mówić w kontekście Boga. Koncepcję miłości o charakterze emocjonalnym należy zdecydowanie odrzucić<sup>612</sup>. Dla autora miłość to w pierwszym rzędzie kategoria ontologiczna, nie emocjonalna:

Miłość jest pojęciem ontologicznym. (...) Bóg zaś jest miłością. A ponieważ Bóg jest samobytem, trzeba stwierdzić, iż samobyt jest miłością. Jest to jednak zrozumiałe tylko dlatego, że aktualnością bytu jest życie. Proces boskiego życia ma charakter miłości. Stosownie do ontologicznej biegowości indywidualizacji i partycypacji, każdy proces życiowy jednoczy tendencje do separacji z tendencją do ponownego połączenia. Niezłomna jedność tych dwóch tendencji jest ontologiczną naturą miłości<sup>613</sup>.

Ponieważ w Bogu zachodzi stabilna równowaga pomiędzy siłami separacji i jedności, Jego życie nie jest i nie może być w żaden sposób zagrożone. W końcu Bóg jest Samobytem – życiem samym, mocą bycia we wszystkim, co jest. Samo życie zakłada niezniszczalną unię sił przeciwnych. Samobyt cechuje więc ontologiczną

<sup>612</sup> Natura miłości emocjonalnej, dopuszczonej przez Tillicha, jest oparta na jej wymiarze ontologicznym i sprowadza się do wewnętrznego doświadczenia jedności tendencji do zjednoczenia i separacji w sobie, która ma być równoznaczna ze świadomością spełnienia życia: „Jej świadomość jako spełnienia życia jest emocjonalną naturą miłości”. Por. ST I, s. 279–280 (257).

<sup>613</sup> ST I, s. 279–280 (257).

miłość. Z tej perspektywy można powiedzieć, że jest miłością. Ta sama teza w sformułowaniu religijnym, tj. symbolicznym, brzmi: Bóg jest miłością<sup>614</sup>.

W odniesieniu do człowieka założeniem tak rozumianej miłości jest osiągnięcie stanu pełnej indywidualizacji przez jednostkę oraz zachowanie pragnienia powrotu do przynależnej jej z natury jedności. Zdaniem myśliciela pogranicza, tęsknota za ponownym połączeniem jest koniecznym elementem każdej formy miłości. Nawet częściowe jej zrealizowanie ma skutkować stanem błogości (*bliss*)<sup>615</sup>.

W odniesieniu do Boga Tillich zastrzega brak rozróżnienia na potencjalność i aktualność, windujący boską miłość do poziomu niedostępnego dla skończonego rozumu. Nowy Testament nazywa ją *agape*, choć odnosi ten termin również do relacji między Bogiem a człowiekiem, a nawet do relacji międzyludzkich. Dalszej charakterystyki miłości – *agape* autor dokonuje, porównując ją do trzech innych form miłości: *libido* (ruch potrzebującego ku temu, co spełnia potrzebę), *philia* (ruch jednakiego ku połączeniu z jednakim) i *eros* (ruch niższego mocą i sensem ku wyższemu)<sup>616</sup>. Przy bliższym spojrzeniu, te trzy formy miłości okazują się być mocno uwarunkowane. *Agape* jest miłością bezwarunkową i uniwersalną, której podstawa tkwi w boskim gruncie, jako miejscu ostatecznej jedności wszystkich bytów. W ten sposób ta forma miłości transcenduje pozostałe. Za swój cel stawia sobie ostateczne spełnienie drugiego:

Istnieje jednak taka forma miłości, która te trzy typy przekracza, mianowicie pragnienie spełnienia tęsknoty innego bytu, tęsknoty za *jego* ostatecznym spełnieniem. Wszelka miłość, z wyjątkiem *agape*, jest zależna od przygodnych właściwości, które są częściowe i ulegają zmianie. Zależy

---

<sup>614</sup> Teologia katolicka w wyjaśnieniu tego stwierdzenia św. Jana (1 J 4,8.16) wychodzi od prostoty Boga i doskonałości Jego woli, której przedmiotem właściwym może być tylko dobro absolutne – sam Bóg. Por. J. D. Szczurek, *Trójjedyny...*, s. 293–294.

<sup>615</sup> Por. ST I, s. 280 (257).

<sup>616</sup> Por. ST I, s. 280 (257–258).

od przyciągania i odpychania, namiętności i sympatii. *Agape* jest od tych stanów niezależna. Afirmuje bezwarunkowo drugiego, tj. niezależnie od cech wyższych czy niższych, miłych czy niemiłych. *Agape* jednoczy kochającego i ukochanego przez wizerunek spełnienia, jaki Bóg posiada o jednym i drugim. *Agape* jest zatem uniwersalna; nie wyklucza nikogo, z którym jest technicznie możliwa jakaś konkretna relacja („sąsiad”); nikogo się też nie preferuje. *Agape* akceptuje drugiego pomimo oporu. Cierpi i wybacza. Stara się o osobowe spełnienie drugiego. (...) poszukuje drugiego z powodu ostatecznej jedności bytu z bytem w obrębie boskiego gruntu<sup>617</sup>.

Zgodnie z wcześniej omawianą doktryną Tillicha dotyczącą kierującej twórczości Boga, taki rodzaj miłości należy zakładać na pierwszym miejscu, mówiąc „Bóg jest miłością”, gdyż On „dąży do spełnienia każdego tworu i włączenia do jedności swego życia wszystkich, którzy są oddzieleni i rozdarci”<sup>618</sup>. Jednak i pozostałe formy miłości mają swoje miejsce w symbolicznym dyskursie o Bogu. Pamiętając, że Bóg nie potrzebuje niczego, język pobożnościowy i mistyczny zachowuje element *libido*, wskazując na tęsknotę Boga za człowiekiem. Zakładając brak równości między Bogiem i człowiekiem, odnajduje się, choćby w pismach Janowych, odniesienie Chrystusa do uczniów na zasadzie *philia*. Mając na uwadze to, że Bóg sam w sobie nie zmierza do żadnego własnego spełnienia, prowadząc świat do *eschatonu*, może być symbolicznie opisywany za pomocą *eros*<sup>619</sup>. *Libido*, *philia* i *eros* pozwalają nieco doprecyzować rozumienie Bożej miłości, dla której fundamentalnym i adekwatnym symbolem pozostaje jednak *agape*<sup>620</sup>.

<sup>617</sup> ST I, s. 280 (258).

<sup>618</sup> ST I, s. 281 (258).

<sup>619</sup> Możliwość unii *agape* i *eros* ma też fundamentalne znaczenie dla możliwości syntezy religii biblijnej i ontologii. Ostatecznie *agape* zawiera w sobie *eros*. Por. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 107–108; 122–123.

<sup>620</sup> Por. ST I, s. 281 (258). *Agape* jest symbolem centralnym, wokół którego ześrodkowane są symbole słabszego stopnia.

Jeśli chodzi o charakter miłości człowieka do Boga, Tillich uważa, że najlepiej opisuje go *eros*. Zdaniem autora jednostka ludzka tęskni za własnym spełnieniem w Bogu, które przyjmuje formę wyniesienia tego, co niższe, na poziom wyższy, aż do *summum bonum*<sup>621</sup>. Ostatecznie, w ten sposób zapośredniczony w człowieku Bóg kocha samego siebie, pozostając podmiotem również w tej relacji, która zdaje się czynić Go obiektem miłości:

Powiedzieliśmy już, że miłość człowieka do Boga jest miłością, za pomocą której Bóg kocha samego siebie. Jest to wyraz prawdy, że Bóg jest podmiotem nawet tam, gdzie wydaje się być przedmiotem. Wskazuje to bezpośrednio na boskie samomiłowanie, a pośrednio – przez analogię – na Boży wymóg ludzkiego samomiłowania. Gdy opisuje się relację trynitarnych *personae* w kategoriach miłości (*amans, amatus, amor* – Augustyn), jest to wypowiedź o Bogu miłującym samego siebie. Trynitarne rozróżnienia (separacja i ponowne połączenie) umożliwiają mówienie o boskim samomiłowaniu. Bez separacji od swego „ja” samomiłowanie jest niemożliwe. Jest to jeszcze jawniejsze, jeśli rozróżnienie w łonie Boga zawiera nie-skończoność form skończonych, oddzielonych i ponownie połączonych w wiecznym procesie boskiego życia. Boskie życie jest boskim samomiłowaniem. Poprzez separację *w łonie* samego siebie Bóg kocha samego siebie. A poprzez separację *od* samego siebie (w przynależnej stworzeniom wolności) Bóg spełnia swą miłość do samego siebie – głównie dlatego, że kocha to, co z Niego samego wyobcowane<sup>622</sup>.

W powyższym fragmencie *Teologii systematycznej* protestancki teolog zarysowuje kwestię samomiłowania Boga (*divine selflove*). Odwołując się do klasycznego, analogicznego sformułowania relacji między Osobami Trójcy Świętej, przedstawionego przez św. Augustyna, stara się ukazać właśnie taką jego wymowę – przekazywania prawdy o Bożej miłości własnej. Ponowne odczytanie relacji trynitarnych następuje już jednak w kluczu pojęciowym *magnum*

---

<sup>621</sup> Por. ST I, s. 281 (259).

<sup>622</sup> ST I, s. 282 (259).

*opus* Tillicha – oparte jest na kategoriach separacji i ponownego zjednoczenia. Sugeruje, że takie właśnie relacje zachodzą we wnętrzu Trójcy Świętej. Są one warunkami koniecznymi samomiłowania. Kontrowersję może budzić pomysł zachodzenia separacji w wewnętrznym życiu Boga. Separacja charakteryzuje również odniesienie Boga na zewnątrz. Umożliwia ona Bogu kochanie siebie przez pośrednictwo wolnych stworzeń.

Samomiłowanie Boga jest wzorem dla człowieka. Kochając samego siebie, przy zachowaniu, jako centralnej, miłości typu *agape*, człowiek obrazuje samomiłowanie Boga. Postawienie innego akcentu przez jednostkę ludzką w ramach miłości własnej prowadzi do samolubstwa (*selfishness*) i przeczy miłości własnej Boga<sup>623</sup>.

#### f) Sprawiedliwość

Poruszenie tematu Bożej miłości do stworzenia nieuchronnie prowadzi do pytania o Bożą sprawiedliwość (*divine justice*). W ujęciu katolickim, przez analogię, wskazuje się, że Boża sprawiedliwość i miłosierdzie Boga to rewers i awers jednej monety<sup>624</sup>. Podobnie rzecz się przedstawia w *Teologii systematycznej*, choć różnice pojawiają się w szczegółach.

Jeśli szukać właściwej relacji do opisu zależności między Bożą miłością i sprawiedliwością, to w wypadku protestanckiego teologa będzie to relacja zawierania. Boża miłość obejmuje sobą sprawiedliwość, ta zaś jest aspektem Jego miłości – „sprawiedliwość jest tą stroną miłości, która potwierdza niezależne prawo przedmiotu i podmiotu w ramach relacji miłości”<sup>625</sup>. Pełniejsza wypowiedź

<sup>623</sup> Por. ST I, s. 282 (259).

<sup>624</sup> Twierdzenia „Bóg jest absolutnie sprawiedliwy” oraz „Bóg jest nieskończenie miłosierny” są dogmatami wiary z powszechnego nauczania. Por. J. D. Szczurek, *Trójjedyny...*, s. 275–278.

<sup>625</sup> ST I, s. 282 (260). Sprawiedliwość więc zabezpiecza wolność zarówno kochającego, jak i kochanego w relacji miłości. Chroni w ten sposób miłość przed patologią,

autora na temat relacji sprawiedliwości i miłości brzmi w sposób następujący:

Boska miłość zawiera sprawiedliwość, która uznaje i zachowuje wolność i unikatowy charakter ukochanego. Oddaje sprawiedliwość człowiekowi, prowadząc go ku spełnieniu. Nie zmusza go ani też nie porzuca; przyciąga go i przywabia ku ponownemu połączeniu. Ale w tym procesie sprawiedliwość nie tylko potwierdza i przywabia; przeciwstawia się też i potępia<sup>626</sup>.

Sprawiedliwość jest więc przejawem Bożej miłości. Objawia się to m.in. w poszanowaniu przez Boga autonomii, wolności i indywidualności człowieka. Pierwszym, najważniejszym i najbardziej ogólnym wyrazem sprawiedliwości Stwórcy wobec swojego stworzenia jest kierowanie świata ku jego pełni, przy zachowaniu wolności stworzeń. Kryterium poszanowania wolności powoduje dywersyfikację działań Boga w ramach owego historycznego procesu, obejmującą szeroki wachlarz, od przyciągania człowieka poczynając, na potępieniu kończąc.

Najbardziej intrygujący jest motyw potępienia, który może jawić się jako jaskrawe przeciwieństwo Bożej miłości. Aporii można uniknąć, zdaniem Tillicha, zakładając ontologiczne oraz symboliczne pojęcie miłości Bożej<sup>627</sup>. W pierwszym rzędzie należy określić relację miłości do mocy Boga. W *Teologii systematycznej* zarysowana jest ona tak:

Trzeba podkreślić, że to nie boska moc jako taka uchodzi za kolidującą z boską miłością. Boska moc jest mocą samobytu, ten zaś jest aktualny w boskim życiu, którego naturą jest miłość. Konflikt można sobie przedstawić tylko w relacji do tworu, który narusza strukturę sprawiedliwości, a tym samym narusza samą miłość. Gdy tak się dzieje – a charakter właściwej stworzeniom egzystencji sprawia, że dzieje się tak

---

której przykładem jest „miłość symbiotyczna” czy romantyczna. Zob. E. Fromm, *O sztuce miłości*, tłum. A. Bogdański, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2002, s. 16–17.

<sup>626</sup> ST, s. 282–283 (260).

<sup>627</sup> Por. ST I, s. 283 (260).

powszechnie – następuje osądzenie i potępienie. Nie następują jednak one w drodze szczególnego aktu boskiego gniewu czy odpłaty; stanowią bowiem reakcją miłującej mocy Boga na to, co narusza miłość. Potępienie nie jest negacją miłości, lecz negacją negacji miłości. Jest aktem miłości, bez której niebył zatriumfowałby nad bytem. Jest sposobem, gdzie to, co sprzeciwia się miłości, mianowicie ponownemu połączeniu tego, co oddzielone, w boskim życiu, pozostaje w separacji, wraz z ukrytą i nieuchronną autodestrukcją. Ontologiczny charakter miłości rozwiązuje problem relacji między miłością a karzącą sprawiedliwością. Sąd jest aktem miłości, który wydaje to, co sprzeciwia się miłości, na pastwę autodestrukcji<sup>628</sup>.

Zdaniem autora, moc Boga nie wchodzi w konflikt z Jego miłością. Boska moc z natury przynależy Samobytowi, którego naturą życia jest miłość. W Bogu nie ma więc miejsca na konflikt między miłością a sprawiedliwością, egzekwowaną przez boską moc. Konfliktogenne akty wychodzą od stworzenia, które narusza sprawiedliwy porządek, co dla protestanckiego teologa jest równoznaczne z wystąpieniem przeciw miłości. W stanie egzystencji akty tego typu są na porządku dziennym. Skutkują one osądzeniem (*judgment*) i potępieniem (*condemnation*). Są to symbole, które należy właściwie zrozumieć. W interpretacji myśliciela pogranicza sąd i potępienie nie są aktami Bożego gniewu i odpłaty. Przeciwnie, należy je pojmować jako reakcję miłości na naruszenie miłości. Potępienie dla Tillicha oznacza wykluczenie, odrzucenie, wypowiedzenie konstruktywnego „nie” wobec postawy negującej miłość<sup>629</sup>.

<sup>628</sup> ST I, s. 283 (260–261).

<sup>629</sup> Tillich sprytnie posługuje się w tej definicji zasadą podwójnej negacji („the negation of the negation of love”), aby wskazać, że potępienie jest przejawem miłości. Jest to efektowny chwyt retoryczny, może jednak skutkować błędnymi interpretacjami w nauce o rzeczach ostatecznych człowieka. Boskie „nie” wobec ludzkiego „nie” wypowiedzianego Bogu, nie znosi ludzkiego nastawienia, nie kreuje relacji miłości zbuntowanego stworzenia do Stwórcy. W teologii katolickiej, gdzie punktem wyjścia do refleksji nad piekłem pozostaje dogmat wiary „Bóg jest



Bez takiej reakcji pozostawienie rzeczywistości w stanie przewagi sił dążących do separacji mogłoby się zakończyć zwycięstwem niebytu nad bytem i autodestrukcją stworzenia. Reperkusja ze strony Bożej miłości zmierza do izolacji buntowniczej części stworzonego świata i pozostawienia jej samej sobie i jej samobójczym zapędom. Z punktu widzenia miłości ujętej ontologicznie, wszystko sprowadza się do uwolnienia łamiącego porządek elementu od działania nań sił zmierzających do ponownego zjednoczenia, zgodnie z jego wolą.

Taka perspektywa pozwala Tillichowi na nowe odczytanie symbolu „gniewu Bożego” (*the wrath of God*):

Gniew Boga nie jest ani jakimś boskim afektem obok Jego miłości, ani też jakimś motywem działania obok Opatrzności; jest to emocjonalny symbol na oznaczenie dzieła miłości, która odrzuca i pozostawia na pastwę autodestrukcji to, co się jej sprzeciwia. Doświadczenie gniewu Bożego jest świadomością samoniszczycielskiej natury zła, mianowicie tych aktów i postaw, w których twór skończony pozostaje w odłączeniu od gruntu bytu i opiera się pojedynującej miłości Boga. Takie doświadczenie jest realne, a metaforyczny symbol „gniewu Bożego” jest nieunikniony<sup>630</sup>.

W świetle przytoczonych słów autora, motyw emocjonalny w wewnętrznym życiu Boga jest wykluczony. Symbol gniewu Bożego nie odsyła do silnego wzburzenia Boga. Emocjonalnie zabarwiona materia owego znaku symbolicznego wskazuje na akt miłości izolujący elementy jej przeciwne, czego nieuchronnym skutkiem jest ich samozagłada. W ramach doświadczenia wiary, zetknięcie się z gniewem Boga przynosi uprzytomnienie sobie tego, że zło z samej swej natury jest autodestrukcją, gdyż pociąga za sobą definitywne odcięcie od gruntu bytu.

---

miłością”, zachowuje się również prawdę: człowiek może chcieć nie kochać, jako fundamentalną dla idei piekła. Por. B. Sesboüé, *Zmartwychwstanie i życie. Krótki traktat o rzeczach ostatecznych*, tłum. M. Żerańska, W drodze, Poznań 2002, s. 121.

<sup>630</sup> ST I, s. 284 (261).

Symbole Bożego gniewu i potępienia w *Teologii systematycznej* zbiegają się w symbolu sądu eschatologicznego (*eschatological judgment*) i prowadzą do kwestii granic Bożej miłości oraz zagadnienia piekła. Jak pogodzić piekło z Bożą miłością? Odpowiedź Tillicha jest następująca:

Byt skończony może odłączyć się od Boga; może na czas nieokreślony opierać się ponownemu połączeniu; może być wrzucony w autodestrukcję i krańcową rozpacz. Ale nawet to jest dziełem boskiej miłości, co świetnie ukazuje napis, jaki Dante ujrzał nad wejściem do piekła (pieśń III). Piekło ma być tylko o tyle, o ile sytuuje się w jedności boskiej miłości. Nie jest kresem boskiej miłości. Jedynym przedwstępnym kresem jest opór ze strony tworu skończonego<sup>631</sup>.

Autor wyznaje prostą zasadę: „Tam, gdzie kończy się boska miłość, kończy się byt”<sup>632</sup>. Eschatologiczne potępienie równoznaczne z symbolem „wiecznej śmierci” (*eternal death*) należy rozumieć jako wykluczenie siebie z życia wiecznego, czyli również bytu. Frazy „potępienie wieczne” nie można rozumieć w sensie „wieczności” – przymiotu Boga, szczególnie w odniesieniu do bytu, który samodzielnie od Boga się odciął. Autor rozróżnia więc wieczność od wiecznotrwałości, uznając ów drugi termin za wewnętrznie sprzeczny. Ostateczną odpowiedzią na zagadnienie kresu miłości Bożej jest ujęcie piekła usytuowanego w ramach Bożej miłości. Wizja ta zakłada jej przedwstępny koniec jedynie w formie oporu stworzenia wobec Stwórcy.

#### g) Usprawiedliwienie

Gdyby poruszane do tej pory zagadnienia były podejmowane z perspektywy katolickiej, wielokrotnie w ich omówieniu zdążyłoby

<sup>631</sup> ST I, s. 284 (261).

<sup>632</sup> ST I, s. 284 (261).

przewinąć się pojęcie łaski. Pojawia się ono wreszcie i na kartach *Teologii systematycznej* w kontekście nauki o usprawiedliwieniu.

Usprawiedliwienie, zgodnie z konwencją teologii Tillicha, jest symbolem. Jak rozumieć go w sposób prawidłowy?

Finalnym wyrazem jedności miłości i sprawiedliwości w Bogu jest symbol usprawiedliwienia. Wskazuje on na bezwarunkową ważność struktur sprawiedliwości, ale zarazem na boski akt, w którym miłość przemaga immanentne konsekwencje pogwałcenia sprawiedliwości. Ontologiczna jedność miłości i sprawiedliwości przejawia się w finalnym objawieniu jako usprawiedliwienie grzesznika. Boska miłość w relacji do niesprawiedliwego tworu jest łaską<sup>633</sup>.

Usprawiedliwienie pojmowane symbolicznie oznacza ostateczną jedność miłości i sprawiedliwości w Bogu. Stanowi syntezę dwóch, na pierwszy rzut oka wykluczających się stanowisk – prawdy o absolutnej ważności ustalonego porządku sprawiedliwości oraz pewnika mówiącego o przewyżczeniu przez Bożą miłość skutków wewnętrznych naruszenia owego absolutnego porządku przez byt skończony. Przesłanie chrześcijańskiego objawienia dotyczące usprawiedliwienia grzesznika, zdaniem autora, daje świadectwo ontologicznej jedności miłości i sprawiedliwości. Łaska (*grace*) jest wreszcie zdefiniowana przez protestanckiego teologa jako stosunek boskiej miłości do niesprawiedliwego stworzenia.

Inna definicja łaski w *Teologii systematycznej* uznaje ją za wszelką bezwarunkową relację Boga do człowieka, na którą człowiek nie ma jakiegokolwiek wpływu<sup>634</sup>. Jej podział, dokonany przez Tillicha, przedstawia się tak:

(...) termin „łaska” (*gratia, charis*) określa wszystkie relacje pomiędzy Bogiem a człowiekiem w taki sposób, że są one swobodnie wprowadzane przez Boga i żadną miarą nie zależą od niczego, co twór czyni lub czego

<sup>633</sup> ST I, s. 284–285 (261–262).

<sup>634</sup> Generalnie w myśli Tillicha łaska pozostaje niedoceniona. Hooper sugeruje, że jej miejsce zajęło męstwo. Por. D. Hopper, *Tillich: a Theological...*, s. 183–186.

pragnie. Można wyróżnić dwie podstawowe formy łaski – łaskę, która charakteryzuje trojaką twórczość Boga, i łaskę, która cechuje zbawczą działalność Boga. Pierwsza forma łaski jest prosta i bezpośrednia; zapewnia ona uczestnictwo w bycie wszystkiemu istniejącemu i udziela każdemu indywidualnemu bytowi jedynej w swym rodzaju partycypacji. Druga forma łaski jest paradoksalna; używa ona spełnienia temu, co odłączone od źródła spełnienia, i akceptuje to, co nieakceptowalne. Można też wyróżnić trzecią formę łaski – taką, która pośredniczy między dwiema poprzednimi formami i jednoczy ich elementy, mianowicie opatrnościową łaskę Boga. Z jednej strony przynależy ona do łaski twórczej, z drugiej zaś – do łaski zbawczej, ponieważ celem kierującej czy opatrnościowej twórczości Boga jest spełnienie tworu wbrew oporowi. Klasycznym terminem na oznaczenie tego rodzaju łaski jest *gratia praeveniens* („łaska uprzedzająca”). Przygotowuje ona do przyjęcia łaski zbawczej za pośrednictwem naturalnych i historycznych procesów<sup>635</sup>.

Tillich wyróżnia trzy rodzaje łaski – twórczą (*creative grace*), opatrnościową (*providential grace*) i zbawczą (*saving grace*). Łaska twórcza i zbawcza to dla protestanckiego teologa podstawowe formy łaski. Łaska opatrnościowa pełni funkcję mediacyjną pomiędzy nimi. Pierwsza, łaska twórcza, określona jest jako prosta (*simple*) i bezpośrednia (*direct*). Jej funkcja polega na udzielaniu poszczególnym stworzeniom uczestnictwa w bycie pojętym ogólnie, jak i partycypacji indywidualnej. Znamionuje wszystkie trzy wymiary twórczej aktywności Boga. Druga fundamentalna forma łaski – zbawcza – ma charakter paradoksalny. Obdarza pełnią stworzenie, które samo odłączyło się od *summum bonum* oraz doprowadza do przyjęcia przez Boga tego, co skazało się na potępienie<sup>636</sup>. Łaska opatrnościowa, inaczej nazwana łaską uprzedzającą (*prevenient grace*), ma być formą pośrednią, wchodzącą w zakres trzeciego „etapu”

<sup>635</sup> ST I, s. 285 (262).

<sup>636</sup> W *Męstwie bycia* ta forma łaski jest nazwana po prostu akceptacją. P. Tillich, *Męstwo bycia...*, s. 199.

twórczej aktywności Boga, który ze swej natury skierowany jest na spełnienie stworzenia. Uwzględnia ona opór ze strony tworu, co upodabnia ją do łaski zbawczej<sup>637</sup>. Przygotowuje dla niej grunt, modelując kształt naturalnych uwarunkowań i bieg historii.

Koncepcja łaski autora, będąca zwieńczeniem rozważań o boskiej miłości, dziedziczy ich ontologiczny charakter. Odnosi się wrażenie, że to właśnie do ontologii myśliciela pogranicza, a nie danych objawienia, należy ostatnie słowo w kwestii predestynacji (*predestination*) – ostatecznego przeznaczenia człowieka.

Ontologicznie biorąc, wieczne potępienie jest sprzecznością. Ustanawia ono wieczny rozłam w łonie samobytu. Pierwiastek demoniczny, cechujący się właśnie tym rozłamem, osiąga wtedy współwieczność z Bogiem, a niebyt wnika do samego serca bytu i miłości<sup>638</sup>.

Trzeba stwierdzić, że tezy głoszone przez Tillicha w tym kontekście są odważne, lecz mało ewangeliczne<sup>639</sup>. To jedno z tych miejsc *Teologii systematycznej*, w których jaskrawo przejawia się przeważający wpływ idei filozoficznych nad treścią wiary chrześcijańskiej. Protestantcki teolog odrzuca ideę wiecznego potępienia jako wewnątrznie sprzeczną<sup>640</sup>. Jego zdaniem zakłada ona niedopuszczalny wieczny rozłam w Bogu. Tego typu pęknięcie, w myśli Tillicha, znamionuje siły demoniczne. Przyjęcie tego założenia

---

<sup>637</sup> Pytanie, dlaczego łaska twórcza (*creative grace*) w odniesieniu do opatrnościowej aktywności Boga nie miałaby czynić tego samego sama z siebie. Podział ten nie spełnia warunku rozdzielności.

<sup>638</sup> ST I, s. 285 (262). Skoro wcześniej w ideę Boga (Samobytu) wprowadzono niebyt jak i świętość demoniczną, trudno zrozumieć, dlaczego akurat w tym momencie jest to problemem. Trudno też pojąć, co w tym miejscu ma na myśli autor, pisząc o sercu bytu i miłości. Jak ten symbol odnosić się ma do *bezdeni* w Samobytcie?

<sup>639</sup> Na temat piekła w nauczaniu Jezusa Zob. B. Sesboué, *Zmartwychwstanie i życie...*, s. 122–124.

<sup>640</sup> Stanowisko katolickie: piekło istnieje i jest wieczne. Por. KKK 1035. Wieczność piekła jest pochodną Bożej miłości i wolności człowieka. Por. B. Sesboué, *Zmartwychwstanie i życie...*, s. 128.

miałoby doprowadzić do umiejscowienia elementu demonicznego w samym centrum idei Boga.

W związku z tym myśliciel pogranicza neguje scenariusz, który dopuszczałby możliwość wiecznego zbawienia i wiecznego potępienia. Jego zdaniem jest to błędny, niereligijny symbol – finał logicznego wnioskowania opierającego się na religijnej idei predestynacji. W sobie właściwy, radykalny sposób, protestancki teolog za błędne uznaje wszystkie teologiczne wnioskowania nieuwzględniające „egzystencjalnego uczestnictwa” (*existential participation*)<sup>641</sup>. Jedyną słuszną podstawą symbolu potępienia, jego zdaniem, jest tylko i wyłącznie egzystencjalne doświadczenie nie tyle własnego samowykluczenia z życia wiecznego, co jego groźby. Natomiast o egzystencjalnym uczestnictwie w potępieniu drugiego człowieka tym bardziej nie może być mowy<sup>642</sup>.

W *Teologii systematycznej* predestynacja jest religijnym korelatem „usprawiedliwienia z samej tylko wiary”<sup>643</sup> i jest rozpatrywana z perspektywy układu polarnego wolności i przeznaczenia. Teoretycznie więc, nie można dopatrywać się w tej idei determinizmu ani indeterminizmu. Wymaga ona odczytania symbolicznego. W ramach tego typu interpretacji, predestynacja odsyła do egzystencjalnego doświadczenia, którego treścią jest pewność, że Bóg zawsze działa jako pierwszy, a Jego działanie jest jedynym i wystarczającym źródłem osobistego zbawienia człowieka. Predestynacja jest szczytowym

---

<sup>641</sup> Pozostaje otwartym pytanie, co określa egzystencjalne uczestnictwo w sposób, który znosiłby zarzut arbitralności tej idei. Drugą zastanawiającą kwestią jest zupełnie pominięcie przez myśliciela–egzystencjalistę problemu doniosłości wolności człowieka, jako fundamentalnego czynnika kreującego sens idei piekła. Por. B. Sesboüé, *Zmartwychwstanie i życie...*, s. 124–128.

<sup>642</sup> Por. ST I, s. 285–286 (262). Należy domniemywać tym samym, że dla Tillicha wieczne potępienie nie istnieje.

<sup>643</sup> Skoro predestynacja jest traktowana przez Tillicha jako religijny korelat formuły „usprawiedliwienia z samej tylko wiary”, zachodzi pytanie, jaki charakter ma ta formuła – filozoficzny, teologiczny (czy teologiczny znaczy niereligijny?), czy może symboliczny? Najprawdopodobniej ten ostatni.

przejawem boskiej miłości, która z kolei jest ostateczną odpowiedzią na pytania wynikłe z ziemskiej kondycji człowieka. W warunkach egzystencji odpowiedź ta przychodzi w osobie Jezusa Chrystusa<sup>644</sup>.

## 9. Podstawowe osobowe symbole Boga

W pierwszym tomie *Teologii systematycznej* Tillich nie podejmuje wprost zagadnienia faktycznej osobowości Boga. Ostatnie partie tego woluminu poświęca dwóm centralnym symbolom, prezentującym żywego Boga jako osobę, z którą można nawiązać relację ja-Ty: symbolowi Pana (*Lord*) i Ojca (*Father*). Pan jest znakiem centralnym, którego symbolami satelitarnymi są między innymi Król (*King*), Sędzia (*Judge*), Najwyższy (*Highest*). Wokół symbolu Ojca „krążą” natomiast takie znaki-wyrażenia jak Stwórca (*Creator*), Wspomożyciel (*Helper*), Zbawca (*Savior*)<sup>645</sup>. Obie rodziny symboli są wobec siebie koherentne, a ich centralne symbole zakładają jako konieczne, równoczesne, wzajemnie odniesienie do tego samego Podmiotu. Myśl tę autor zawiera w słowach:

Jeśli do Boga zwracamy się „Mój Panie”, zawiera się w tym element ojcowski. Jeśli do Boga zwracamy się „Ojczy w niebie”, zawiera się w tym element wielkopański. Elementów tych nie można rozdzielić; nawet próba uwydatnienia jednego kosztem drugiego niszczy sens obu. Pan, który nie jest Ojcem, jest demoniczny, Ojciec, który nie jest Panem, jest sentymentalny<sup>646</sup>.

Pierwsza rodzina symboli, skupiona wokół znaku Pana, odnosi się do świętej mocy Boga. Centralny symbol tej konstelacji, zdaniem autora, określa Boga na trzy sposoby. Pierwszy, który można by nazwać religijnym, wskazuje na niedostępny majestat

---

<sup>644</sup> Por. ST I, s. 286 (263).

<sup>645</sup> Por. ST I, s. 286–287 (263).

<sup>646</sup> ST I, s. 287 (263–264). Pamiętać należy, że samo wyrażenie „Bóg” w myśli Tillicha jest również symbolem.

Boga, nieskończony dystans, jaki dzieli Go od stworzenia oraz Jego wieczną chwałę. Sposób drugi, nienazwany tak przez autora, ale zdradzający charakter ontologiczny, przedstawia Boga jako *Logos* bytu, porządek świata, odczytywany z perspektywy człowieka żyjącego na ziemi jako prawo i wola Boga. Ostatni wariant rozumienia symbolu „Pana”, można by rzec – „opatrnościowy”, informuje o Bożym kierowaniu światem w poszanowaniu i zgodnie z jego naturą, którego celem ostatecznym jest *eschaton*<sup>647</sup>.

Druga rodzina symboli, orbitująca wokół znaku Ojca, odnosi się do świętej miłości Boga. Również w tym wypadku protestancki teolog usiłuje wyróżnić trzy poziomy orzekania symbolicznego, możliwego na bazie tego znaku centralnego. W pierwszej kolejności myśliciel pogranicza zwraca uwagę na znaczenie ontologiczne. Utożsamia ono Boga z twórczym gruntem bytu, źródłową zasadą, w której człowiek jest wiecznie zakotwiczony, a która wobec tego warunkuje jego istnienie. Drugi poziom orzekania symbolicznego można by określić „opatrnościowym”. Bóg w takim rozumieniu podtrzymuje człowieka w istnieniu i prowadzi do osobistego zbawienia. Ostatni wariant interpretacji Boga jako Ojca to wariant zbawczy. Wskazuje na Boga obdarzającego łaską usprawiedliwienia człowieka, który na to nie zasługuje<sup>648</sup>.

Przeakcentowanie pierwszej rodziny symboli (rodziny znaku Pana) kosztem drugiej (rodziny znaku Ojciec), zdaniem autora, skutkuje wykreowaniem obrazu Boga jako despotycznego władcy, wymagającego pełnego posłuszeństwa wobec narzuconego przez siebie prawa, szafującego sądem i groźbami łamiącymi autonomię, wolną wolę, a w konsekwencji godność człowieka, dla jego zbawienia. Odwrotnie, przesadne wyróżnienie drugiej konstelacji symboli kosztem pierwszej, przynosi ze sobą sentymentalny obraz „dobrodusznego” Boga Ojca, pozostającego w relacjach rodzinnych z człowiekiem, wybaczonego łatwo i wszystko, który z czasem

---

<sup>647</sup> Por. ST I, s. 287 (264).

<sup>648</sup> Por. ST I, s. 287 (264).



może rodzić w osobie wierzącego pragnienie niezależności, obojętność, naiwną ufność, pogardę i rozczarowanie. Protestancki teolog opowiada się za uwzględnieniem krytyki tych symboli z pozycji psychologii i socjologii, by uniknąć sytuacji, w której stają się one przeszkodami dla wiary:

Człowiek może wierzyć w przebaczenie tylko wtedy, jeśli zachowana jest sprawiedliwość, a wina zostaje potwierdzona. Bóg musi pozostać Panem i Sędzią, pomimo pojedynującej mocy Jego miłości. Symbol „Pana” i symbol „Ojca” uzupełniają się nawzajem. Jest to prawda zarówno teologiczna, jak i psychologiczna. Ten, kto jest tylko Panem, nie może być obiektem ludzkiego ostatecznego zatroskania. Ten, kto jest tylko Ojcem, też nie może nas ostatecznie obchodzić<sup>649</sup>.

Jeśli symbole Pana i Ojca mają wyrażać obiekt ostatecznego zatroskania człowieka, muszą być uwzględniane równocześnie. Stosowanie różnych określeń, ale przynależących tylko do jednej rodziny symboli, nie zadośćuczyni wymaganiom możliwie adekwatnego wyrażenia wzajemnej relacji człowieka i Boga.

## 10. Autotranscendentna/ekstatyczna idea Boga

Między publikacją pierwszego (1951) i drugiego tomu *Teologii systematycznej* (1957), w 1952 roku Paul Tillich wydał książkę *Męstwo bycia* (*The Courage To Be*). Przedstawił w niej kontrowersyjną i szeroko dyskutowaną ideę „Boga ponad Bogiem”<sup>650</sup>. Reperkusje związane z tą publikacją oraz wydanym tomem pierwszym *magnum opus* autora, zawarte są już we wstępie do drugiego tomu, w punkcie *Poza naturalizmem i supranaturalizmem*. W tym miejscu protestancki teolog poddaje krótkiej rewizji ideę Boga zaprezentowaną w tomie wcześniejszym<sup>651</sup>.

---

<sup>649</sup> ST I, s. 288 (265).

<sup>650</sup> Zob. P. Tillich, *Męstwo bycia...*, s. 194–201.

<sup>651</sup> Godną naśladowania zaletą Paula Tillicha była jego otwartość na dyskusje nad prezentowanym przez niego materiałem i uwzględnianie wyników owych debat w materiale prezentowanym później.

Ostatecznie opowiada się za autotranscendentną (*self-transcendent*) lub ekstacyzną (*ecstatic*) ideą Boga.

W odpowiedzi na krytykę prezentowanej wcześniej idei Boga, myśliciel pogranicza postanowił jeszcze raz krótko, w innym świetle, posługując się odmiennymi sformułowaniami, zaprezentować swoją koncepcję. W drugim tomie *Teologii systematycznej* idea Boga zarysowana jest tak, by przekraczała punkt sporu naturalistów z supranaturalistami<sup>652</sup>. Supranaturalistyczną wizję Boga protestancki teolog pojmuje tak:

Pierwszy [supranaturalizm – przyp. własny] oddziela Boga jako pewien byt, byt najwyższy, od wszystkich innych bytów, obok i powyżej których istnieje. W tej randze powołał on do bytu wszechświat w pewnym momencie (pięć tysięcy czy pięć miliardów lat temu), rządzi nim zgodnie z jakimś planem, nakierowuje go na pewien cel, ingeruje w jego zwykle procesy, by przemoc opór i ziścić swój zamysł, i przywiedzie go do spełnienia w końcowej katastrofie. I w tych ramach należy widzieć cały dramat bosko-ludzki. Jest to z pewnością prymitywna forma supranaturalizmu, ale taka forma, która jest bardziej decydująca dla życia religijnego i jego symbolicznego wyrazu niż jakiekolwiek wyrafinowane twierdzenie teologiczne<sup>653</sup>.

Prymitywną, supranaturalistyczną ideę Boga, zdaniem Tillicha, wyrażać ma koncepcja najwyższego bytu, którego transcendencja polega na istnieniu obok lub ponad światem stworzonym. Tak pojęty Bóg w określonym czasie stworzył świat i prowadzi go w ramach swojej Opatrzności do finalnego spełnienia, w razie konieczności ingerując w jego struktury. W przekonaniu autora, dzięki swej mocno uproszczonej konstrukcji tego rodzaju idea Boga dobrze sprawdza się w życiu religijnym. Stanowisko supranaturalistyczne Tillich przypisuje teologii katolickiej.

---

<sup>652</sup> Por. P. Tillich, *An Afterword: Appreciation...*, s. 306–307.

<sup>653</sup> ST II, s. 5–6 (13).

Istotą zarzutu protestanckiego teologa przeciw takiej wizji jest kreowanie obrazu Boga na podstawie prostego rozszerzania do stopnia nieskończonego skończonych kategorii ontologicznych. Kategoria przestrzeni służy do ukonstytuowania drugiej, transcendentnej rzeczywistości obok świata naturalnego. Czas służy wskazaniu początku i końca boskiej aktywności stwórczej. Bóg staje się superprzyczyną w stosunku do przyczyn funkcjonujących w świecie. Posiada również indywidualną substancję. W konfrontacji z tak rozumianym supranaturalizmem myśliciel pogranicza przyznaje słuszość naturalizmowi, który obstaje przy nienaruszalności struktur świata i domniemuje „nieskończoność nieskończoności” Boga<sup>654</sup>.

Stanowisko naturalistyczne w podejściu do zagadnienia Boga, zdaniem autora *Teologii systematycznej*, przejawia się w następującej wizji:

Drugi sposób interpretacji terminu „Bóg” utożsamia Boga z wszechświatem z jego wewnętrzną istotą lub szczególnymi siłami w jego obrębie. Bóg jest nazwą rzeczy na oznaczenie mocy i sensu rzeczywistości. Nie jest on utożsamiany z całością rzeczy. Żaden mit ani filozofia nie głosiły takiej niedorzeczności. Jest On natomiast symbolem jedności, harmonii i mocy bytu. Jest dynamicznym i twórczym ośrodkiem rzeczywistości. Zwrot *deus sive natura*, używany przez ludzi w rodzaju Szkota Eriugeny i Spinozy, nie mówi, że Bóg jest identyczny z naturą, lecz że jest identyczny z *natura naturans*, twórczą naturą, twórczym gruntem wszystkich naturalnych obiektów<sup>655</sup>.

Za istotę postawy naturalistycznej w teologii Tillich uznaje zrównanie Boga ze światem, przy czym nigdy nie miało to oznaczać ubóstwienia sumy bytów rzeczywistych. Naturalizm upatrywał Boga w wewnętrznej istocie świata lub w jego jednostkowych siłach. Jego najlepszą charakterystyką jest formuła Spinozy *Deus sive Natura* – Bóg jest Naturą, a Natura Bogiem – jedną substancją.

---

<sup>654</sup> Por. ST II, s. 6 (13–14).

<sup>655</sup> ST II, s. 6 (14).

Wyrażenie „Bóg” pełni rolę symbolu odsyłającego do mocy i sensu rzeczywistości (bytu), twórczej i dynamicznej zasady jedności i harmonii świata, jego właściwego gruntu.

Słabością stanowiska naturalistycznego, w opinii autora, jest niwelowanie nieskończonego dystansu pomiędzy Bogiem a stworzeniem, co ostatecznie prowadzi do wyeliminowania pojęcia Boga, jako zbędnej hipotezy, wobec wystarczającej ze względów praktycznych koncepcji wszechświata<sup>656</sup>.

Oba stanowiska, zarówno supranaturalistyczne, jak i naturalistyczne, traktowane są przez protestanckiego teologa jako niewystarczające i niebezpieczne. Taka sytuacja domaga się trzeciej opcji. Myśliciel pogranicza utrzymuje, że nie chodzi o pozycję zupełnie nową, ale taką, którą intuicyjnie mieli zajmować już m.in. św. Augustyn, św. Tomasz, Luter, Zwingli, Kalwin czy Schleiermacher<sup>657</sup>. Punktem wyjścia prezentacji alternatywnego stanowiska jest rozwiązanie naturalistyczne, które zostaje poddane pewnym restrykcjom:

Zgadza się on z poglądem naturalistycznym w zapewnieniu, że Bóg nie byłby Bogiem, gdyby nie był twórczym gruntem wszystkiego, co ma być; że jest On w istocie nieskończoną i bezwarunkową mocą bytu, lub – skrajnie abstrahując – że jest On samobytem. Pod tym względem Bóg nie jest ani obok rzeczy, ani nawet „ponad” nimi; jest im bliższy niż są one bliskie samym sobie. Jest ich twórczym gruntem, tu i teraz, zawsze i wszędzie<sup>658</sup>.

Pozostaje jednak do rozwiązania kwestia zagwarantowania nieskończonego dystansu między Bogiem a stworzeniem i tu konieczna jest pewna koncepcja transcendencji. Jej wykład w drugim tomie *Teologii systematycznej* jest niejasny. Zrozumiałym jest postulat autora, w świetle którego Bóg, będąc twórczym gruntem wszystkiego, jednocześnie przekracza wszystko, czego jest gruntem i to w stopniu nieskończonym. Dalsza jednak charakterystyka tego stosunku jest

---

<sup>656</sup> Por. ST II, s. 6–7 (14).

<sup>657</sup> Por. ST II, s. 7 (14).

<sup>658</sup> ST II, s. 7 (14).

mało klarowna. Zwraca uwagę na autonomię Boga wobec świata i świata wobec Boga, umożliwiającą wspólne działanie na rzecz wspólnego dobra, które prawdopodobnie oznacza finalne spełnienie. Pozwala to na zastosowanie terminu „supranaturalizm” w tym szczególnym znaczeniu. Nieskończone przekraczanie stworzenia i zachowywanie wobec niego wolności ma być jedyną, dopuszczalną konotacją pojęcia transcendencji w odniesieniu do Boga:

Autotranscendentna idea Boga zastępuje obrazowość przestrzenną – przynajmniej w myśleniu teologicznym – pojęciem skończonej wolności. Ta boska transcendencja jest identyczna z właściwą stworzeniom wolnością odwrócenia się od esencjalnej jedności z twórczym gruntem ich bytu<sup>659</sup>.

Słusznym wydaje się jedno zastrzeżenie, które wprost w tekście *Teologii systematycznej* nie pojawia się, jednak domaga się go spójność dalszej argumentacji Tillicha. „Identyczność” boskiej transcendencji z właściwą stworzeniom wolnością powinna dopuszczać w wypadku Boga możliwość całkowitego zerwania jedności ze stworzeniem, czego stworzenie wobec Boga, jako twórczego gruntu, uczynić ostatecznie nie potrafi. W takim układzie rzeczywiście panteizm byłby niemożliwy<sup>660</sup>. Pojęcie autotranscendencji nie pozwala na erylowanie rzeczywistości wtórnej. Nazywanie Boga transcendentnym ma być równoznaczne ze wskazywaniem przez świat skończony poza siebie. W tym kontekście autor przymiot autotranscendencji

---

<sup>659</sup> ST II, s. 8 (15).

<sup>660</sup> Explicite tekst *Teologii systematycznej* mówi: „To właśnie cecha skończonej wolności w obrębie stworzeń uniemożliwia panteizm” (ST II, s. 8 (15)). Jest to o tyle niezrozumiałe, że z punktu o usprawiedliwieniu wynika, że opór stworzenia wobec Boga nie jest w stanie znieść jego zależności od gruntu bytu. Ostatecznie, mimo buntu stworzenia, skoro i tak zachowuje ono jedność z Bogiem, możliwe jest Jego utożsamienie ze światem. Przemawia za tym również dynamiczny charakter koncepcji Boga, zakładającej obecność w Nim niebytu, a co za tym idzie zła. To raczej wolność gruntu bytu, wyrażająca się jego zdolnością zupełnego odciążenia od stworzenia (nawet nigdy niezrealizowaną), tworzyłaby barierę przed utożsamieniem Boga ze światem. Jednak wtedy problematyczna staje się spójność nauki Tillicha o potępieniu.

przypisuje również światu, co dodatkowo komplikuje zrozumienie jego stanowiska:

Termin „autotranscendentny” ma dwa elementy: „transcendowanie” i „ja”. Bóg jako grunt bytu nieskończenie przekracza to, czego jest gruntem. Przeciwstawia się światu o tyle, o ile świat Mu się przeciwstawia, i oznacza świat, każąc mu tym samym Go oznaczać. Ta wzajemna wolność od siebie i do siebie jest tym jedynie znaczącym sensem, w jakim można używać partykuły „supra” w nazwie „supranaturalizm”. Tylko w tym sensie możemy mówić o „transcendentnym” w odniesieniu do relacji Bóg–świat. Nazywanie Boga transcendentnym w tym sensie nie oznacza, że trzeba ustanowić jakiś „nadświat” boskich obiektów. Znaczy to, że świat skończony w swym obrębie wskazuje poza siebie. Innymi słowy jest on autotranscendentny<sup>661</sup>.

Wyjaśnienie zawilej sytuacji zdaje się przynosić interpretacja Roya D. Morrisona II, który opowiada się za odczytywaniem rzeczywistości w kluczu ontycznym i ontologicznym. Pierwsza interpretacja odpowiadałaby temu, co Tillich nazywa naturalizmem, druga – stanowisku myśliciela pogranicza<sup>662</sup>. W tym kontekście należałoby

---

<sup>661</sup> ST II, s. 7 (15). *Stand for* sugeruje w pierwszym rzędzie tłumaczenie: „[Bóg] opowiada się za światem, w ten sposób powodując, że on opowiada się za Nim”, co lepiej koresponduje z wcześniejszym przeciwstawianiem się światu niż tłumaczenie „oznacza świat, każąc mu tym samym Go oznaczać”. Oryginał z podkreśleniami samego autora, które tym razem nie zostały zachowane w polskim tłumaczeniu brzmi tak: „The term «self-transcendent» has two elements : «transcending» and «self». God as the ground of being infinitely transcends that of which he is the ground. He stands *against* the world, in so far as the world stands against him, and he stands *for* the world, thereby causing it to stand for him. This mutual freedom from each other and for each other is the only meaningful sense in which the «supra» in «supranaturalism» can be used. Only in this sense can we speak of «transcendent» with respect to the relation of God and the world. To call God transcendent in this sense does not mean that one must establish a «superworld» of divine objects. It does mean that, within itself, the finite world points beyond itself. In other words, it is self-transcendent”.

<sup>662</sup> W tym momencie należy przyjąć, że to mistyczna, monistyczna ontologia dialektyczno-transcendentalna o charakterze nieredukcyjnego, woluntarystycz-

mówić nie o transcendencji Boga, która w klasycznym rozumieniu łączy się z supranaturalizmem, ale o transcendentalności Boga. Bóg autotranscendentny, to Bóg transcendentalny, przekraczający Kantowski horyzont, ale nieustanawiający równoległej, wyizolowanej rzeczywistości; stanowiący wymiar głębi postrzegalnego świata. Jeszcze inaczej można powiedzieć, że transcendencja Boga w systemie Tillicha jest funkcją immanencji<sup>663</sup>.

Wyrażenie „autotranscendencja” znajduje w tekście dalsze wyjaśnienie, które przybliży je do terminu „ekstatyczny”. Okazuje się, że jego zrozumienie zakłada przedrozumienie bazujące na teorii objawienia i symbolu autora:

Teraz potrzeba sylaby „ja [autos, ja sam]” w nazwie „autotranscendentny” także staje się zrozumiała: jedyna napotykana przez nas rzeczywistość jest doświadczana w różnych wariantach, które wzajem na siebie wskazują. Skończoność tego, co skończone, wskazuje na nieskończoność tego, co nieskończone. Rzeczywistość ta wykracza poza siebie, aby powrócić do siebie w nowym wymiarze. To właśnie oznacza „autotranscendencja”. W kategoriach bezpośredniego doświadczenia jest to spotkanie ze świętością – spotkanie, które ma charakter ekstatyczny. Termin „ekstatyczny” w wyrażeniu „ekstatyczna idea Boga” wskazuje na doświadczenie świętości jako przekraczające zwykłe doświadczenie bez jego eliminacji. Ekstaza jako stan umysłu jest dokładnym korelatem autotranscendencji jako stanu rzeczywistości. Takie rozumienie idei Boga nie jest ani naturalistyczne, ani też supranaturalistyczne. Tkwi ono u podstaw całego niniejszego systemu teologicznego<sup>664</sup>.

Autotranscendencja to proces przekraczania i powrotu do siebie rzeczywistości, ale już w nowym wymiarze. Przykładem ukazującym ten proces jest doświadczenie ekstatyczne człowieka w ramach

---

nego naturalizmu, stanowiąca trzecią alternatywę wobec naturalizmu i supranaturalizmu. Por. R. D. Morrison II, *Tillich's Telescoping...*, s. 87–90; 93–98; 103.

<sup>663</sup> Por. R. D. Morrison II, *Tillich's Telescoping...*, s. 87–90; 103. P. Tillich, *Reply to Interpretation...*, s. 341–342.

<sup>664</sup> ST II, s. 7–8 (15).

wydarzenia objawieniowego. Patrząc na wydarzenie objawieniowe z perspektywy ludzkiego doświadczenia, należy mówić o ekstazie; z perspektywy rzeczywistości zaangażowanej w ten epizod o auto-transcendencji. Fragment świata wskazał poza siebie, na głębię bytu, co zostało odczytane przez głębię rozumu uczestniczącej w sytuacji objawieniowej ludzkiej jednostki. Zdaniem autora, jest to opis idei Boga ponad naturalizmem i supranaturalizmem – wizja, towarzysząca mu przy konstruowaniu całego jego systemu.

Uważna lektura tego fragmentu *Teologii systematycznej* rodzi pewne wątpliwości. Właściwie trudno przytoczony opis uznać za prezentację idei Boga. Raczej jest to wyjaśnienie procesu zachodzącego w świecie i umyśle człowieka, a nie idei wywołującej go<sup>665</sup>. Należy też się liczyć z niebezpieczeństwem, że taka *de facto* projekcja idei Boga będzie obciążona wszystkimi słabościami teorii objawienia i teorii symbolu autora. Pewnym jest to, że dla protestanckiego teologa *Ganz Andere* w odniesieniu do Boga oznacza „ekstatycznie transcendentny”<sup>666</sup>.

## 11. Trójca Święta

Ostatni tom *Teologii systematycznej* zawiera doktrynę Trójcy Świętej, która jest zwięźczeniem, zamieszczonych w pierwszym tomie, ogólnych rozważań dotyczących Boga, chrystologii – w drugim tomie oraz pneumatologii omówionej we wcześniejszych partiach trzeciego tomu. Wydaje się być ukoronowaniem poszukiwań

---

<sup>665</sup> Problem swe źródło ma w utożsamieniu przez Tillicha porządku bytu i myśli. W takim układzie stan psychologiczny, jakim jest ekstaza, odpowiada transcendowaniu własnego ja, jako sytuacji w rzeczywistości. Ekstaza jest więc stanem zarówno psychologicznym, jak i ontologicznym. Być w ekstazie znaczy być zjednoczonym z Samobytem. Tak funkcjonujące pojęcie ekstazy, zdaniem Tillicha, przekracza spór naturalizmu z supranaturalizmem i dostarcza idei Boga nieredukowalnej do żadnej ze stron tego sporu. Por. R. D. Morrison II, *Tillich's Telescoping...*, s. 92.

<sup>666</sup> Por. ST I, s. 9 (16).



wiarygodnego obrazu żywego Boga Paula Tillicha. Krótki zarys dialektycznej koncepcji Trójcy Świętej daje przedsmak teologicznych konsekwencji, które wynikają z wcześniej przyjętych przez autora rozstrzygnięć i założeń metodologicznych.

Myślenie trynitarne, zdaniem autora *Teologii systematycznej*, ma swój początek w trzech bodźcach, jakie zaistniały w historii ludzkości. Pierwszym jest znany od czasów starożytnej filozofii greckiej konflikt absolutyzmu z partykularyzmem w granicach ludzkiego myślenia, który swym zasięgiem dotyka idei Boga. Jako drugi autor podaje odniesienie do Boga pojęcia życia. Wreszcie bodźcem trzecim i najistotniejszym, choć zakładającym jako przygotowanie dwa czynniki wcześniejsze, jest objawienie się Boga jako Stwórcy, Zbawiciela i Uświęciciela, któremu zawdzięcza się ustalenie imion Ojca, Syna i Ducha<sup>667</sup>.

Główne twierdzenie Paula Tillicha w nauce o Trójcy Świętej dotyczy jej dialektyczności. Autor pisze:

Doktryna Trójcy Świętej – to jest nasza główna teza – nie jest ani irracjonalna, ani też paradoksalna, lecz raczej dialektyczna. Nic, co boskie, nie jest irracjonalne – jeśli irracjonalność oznacza zaprzeczenie rozumowi – gdyż rozum jest skończoną manifestacją boskiego Logosu. Tylko przejście od esencji do egzystencji, akt samowyobcowania, jest irracjonalne. Doktryna Trójcy Świętej nie jest też paradoksalna. Istnieje jeden tylko paradoks w relacji między Bogiem a człowiekiem, a jest nim pojawienie się wiecznej i esencjalnej jedności Boga i człowieka w warunkach ich egzystencjalnego rozdzielenia – lub mówiąc językiem Janowym, Logos stał się ciałem, tj. wkroczył w historyczną egzystencję w czasie i przestrzeni. Wszystkie inne paradoksalne wypowiedzi w chrześcijaństwie są wariacjami i zastosowaniami tego paradoksu, na przykład, doktryna usprawiedliwienia z samej tylko łaski lub partycypacja Boga w cierpieniu wszechświata. Symbole trynitarne zaś są dialektyczne; odzwierciedlają dialektykę życia, mianowicie ruch rozdzielenia i ponownego połączenia.

---

<sup>667</sup> Por. ST III, s. 283 (253).

Twierdzenie, że trzy stanowi jedno, a jedno stanowi trzy, było (i w wielu miejscach wciąż jest) najgorszym wypaczeniem tajemnicy Trójcy. Jeśli ma to oznaczać numeryczną tożsamość, jest to trik lub zwykły nonsens. Jeśli jest to pomyślane jako opis realnego procesu, nie jest wcale paradoksalne ani irracjonalne, lecz stanowi dokładny opis wszystkich procesów życiowych. W doktrynie trynitarnej odnosi się to do Boskiego Życia w kategoriach symbolicznych<sup>668</sup>.

Dialektyczność nauki o Trójcy Świętej zostaje wyeksponowana na tle dwóch innych, możliwych z punktu widzenia logiki, ocen tej doktryny. Naukę tę można określać jako irracjonalną lub paradoksalną. Autor kolejno wyklucza te alternatywy. Irracjonalność definiuje jako zaprzeczenie rozumowi (*contradicting reason*). Takiej kategorii nie można, jego zdaniem, odnosić do Boga. Taką ewentualność wyklucza zakładana przez niego teoria *logosu*, w ramach której ludzki rozum jest przejawem rozumu boskiego – nie może więc przeczyć sam sobie. Tylko jeden akt tego pierwszego jawi się jako irracjonalny – akt pociągający za sobą upadek. Termin paradoks, jak już to zostało kilkakrotnie wspomniane, w *Teologii systematycznej* zarezerwowany jest dla osoby Jezusa Chrystusa. Każdy inny autentyczny paradoks w systemie teologicznym jest pochodną tego pierwotnego paradoksu. Zrozumienie Trójcy Świętej wymaga zastosowania dialektyki, gdyż, zdaniem protestanckiego teologa, symbole trynitarne odbijają ruch rozdzielenia i ponownego połączenia – dialektykę procesu życia. W życiu Boga zachodzi wieczny ruch oddzielenia od samego siebie i ponownego powrotu do siebie. Bóg wychodzi od samego siebie i jednoczy się ponownie z samym sobą<sup>669</sup>. Przy tej okazji myśliciel pogranicza nie szczędzi słów ostrej

---

<sup>668</sup> ST III, s. 284–285 (254).

<sup>669</sup> Język separacji i ponownego zjednoczenia jest zapożyczony częściowo z wypracowanego pojęcia Bożej miłości jako *eros*, z opisu procesu życia w Bogu i poza Nim pióra Schellinga oraz dialektyki Hegla. Ostatecznie interpretacja dialektyczna nie zabezpiecza charakteru Boga jako żywego. Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 89–90.

krytyki wobec klasycznego ujęcia relacji trzech Osób Boskich do jednej boskiej natury<sup>670</sup>, określając je jako „najgorsze wypaczenie tajemnicy Trójcy”, „trik i nonsens”, a więc kwalifikując je jako irracjonalne<sup>671</sup>. Ujęcie zależności trynitarnych jako opis ogólnego schematu procesu życiowego w kategoriach dialektycznych uznaje natomiast za opis procesu rzeczywistego<sup>672</sup>. Relacje trynitarne w kategoriach symbolicznych oddają więc Boże Życie.

Symbole opisujące rzeczywistość Trójcy Świętej mają jeszcze większą siłę oddziaływania. W zamiarze Tillicha, zgodnie z metodą korelacji, mają one zawierać w sobie odpowiedzi na pytania rodzące się na gruncie ludzkiej kondycji, którą znamionuje skończoność, wyobcowanie i dwuznaczność. Z tej perspektywy idea Boga protestanckiego teologa jawi się z jednej strony jako odpowiedź na pytanie – jakim jest sam człowieka, a z drugiej jako faktyczne centrum i zwieńczenie całej myśli autora. Poszczególne działy teologiczne z przynależnymi im symbolami odpowiadają na kwestie powstałe z określonych znamion egzystencjalnego stanu człowieka. Rozwiązanie problemu ludzkiej skończoności przynoszą symbole opisujące Boga samego. Adekwatną odpowiedź na kwestie związane z wyobcowaniem człowieka mają dawać znaki chrystologiczne. Dwuznaczności ludzkiego życia domagają się przekazu niesionego przez symbole pneumatologiczne. Wszystkie te symbole odsyłają człowieka do obiektu jego ostatecznego zatroskania<sup>673</sup>.

Prezentując sam dogmat Trójcy Świętej, Tillich zachowuje porządek jego historycznego rozwoju. Punktem wyjścia są kontrowersje

---

<sup>670</sup> W myśli Tillicha jedna boska natura wspólna trzem Osobom to moc bytu (*power of being*). Por. P. Tillich, *A History of Christian...*, s. 46.

<sup>671</sup> Może to być odniesienie do klasycznej interpretacji sformułowania zawartego w *Quicumque*. Por. J. D. Szczurek, *Trójjedyny...*, s. 190.

<sup>672</sup> Jak wymownie opisuje to Thatcher: „Tillich popadł w błąd pomylenia triadycznej struktury myślenia dialektycznego z triadyczną strukturą myślenia trynitarnego” (tłum. własne). A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 91.

<sup>673</sup> Por. ST III, s. 286 (255).

chrystologiczne wczesnego chrześcijaństwa związane z doktryną Logosu:

Choćby jednak możliwe było rozwinięcie chrystologii bez stosowania predykatu Logosu do Chrystusa, niemożliwe jest rozwinięcie doktryny żywego Boga i stworzenia bez rozróżnienia w Bogu „gruntu” i „formy”, zasady bezdennej głębi i zasady samoprzejawienia. Można przeto rzec, iż nawet niezależnie od problemu chrystologicznego pewnego rodzaju doktryna Logosu wymagana jest w każdej chrześcijańskiej doktrynie Boga. Na tej podstawie było i jest konieczne stopienie przedchrystologicznych i chrystologicznych twierdzeń o boskim życiu w kompletnie rozwiniętą doktrynę trynitarną. Synteza ta odznacza się tak wielką wewnętrzną koniecznością, że nawet najostrzejsza i najbardziej uzasadniona krytyka doktryny Logosu u klasycznych teologów nie może jej zniweczyć. Ten, kto poświęca zasadę Logosu, poświęca też ideę żywego Boga, a ten, kto odrzuca zastosowanie tej zasady do Jezusa jako Chrystusa, odrzuca też Jego charakter jako Chrystusa<sup>674</sup>.

Dla autora *Teologii systematycznej* doktryna Logosu jest niezbywalnym elementem idei Boga żywego. Bez tego wyrażenia odniesionego do Chrystusa załamuje się nie tylko chrystologia, ale również koncepcja zasad trynitarnych. Niemożliwym staje się odróżnienie w Bogu Jego gruntu i formy, głębi i zasady objawienia. Dalszym efektem byłby rozpad całej teologii stworzenia i objawienia. Doktryna Logosu jest tak istotna dla idei Boga żywego, że nawet gdyby nie odniesiono jej do osoby Jezusa Chrystusa już w pismach Janowych, i tak trzeba by ją było założyć. Z tego przekonania protestancki teolog wysuwa dalszy postulat o konieczności wielkiej syntezy twierdzeń o boskim życiu sprzed kontrowersji chrystologicznych, również tych, które pojawiły się w trakcie rozwoju filozofii greckiej<sup>675</sup>, jak i tych, które powstały w trakcie sporów o tożsamość Chrystusa i Jego relację do Boga, w pełną naukę o Trójcy Świętej. Dla myśliciela

---

<sup>674</sup> ST III, s. 288 (257).

<sup>675</sup> Por. ST III, s. 288 (257).

pogranicza rezygnacja z teorii *Logosu* jest jednoznaczna z utratą zdolności opisanego Boga jako żywego.

W ramach dyskusji chrystologicznych pierwszych wieków chrześcijaństwa, Kościół musiał ustalić relację między Bogiem Ojcem a Jezusem Chrystusem. Uczynił to na Soborze w Nicei (325). Spojrzenie Tillicha na owo soborowe orzeczenie prezentuje się w sposób następujący:

Rozstrzygnięcie nicejskie uznawało, że Logos-Syn, podobnie jak Bóg-Ojciec, jest wyrazem ostatecznego zatroskania. Jak wszakże ostateczne zatroskanie może się wyrazić w dwóch boskich postaciach, które – choć tożsame w substancji – są różne w kategoriach wzajemnych relacji? W postnicejskich kontrowersjach rozważano, negowano, i w końcu potwierdzono boskość Ducha na drugim synodzie ekumenicznym. Motyw po temu był znowu chrystologiczny. Boski Duch, który stworzył i określił Jezusa jako Chrystusa, nie jest duchem człowieka Jezusa; a boski Duch, który stwarza Kościół i nim kieruje, nie jest duchem jakiegś grupy socjologicznej. Duch, który pochwytywa i przeobraża indywidualną osobę, nie jest wyrazem jej życia duchowego. Boski Duch jest samym Bogiem jako Duchem w Chrystusie, a poprzez Niego w Kościele i chrześcijaństwie. Oczywiście jest tu logiczność tego przekształcenia napięcia binarnego we wczesnym Kościele w kompletnie rozwinięte pojęcie Trójcy, nie pomogło to jednak rozwiązać podstawowego problemu: Jak ostateczne zatroskanie może się wyrazić w więcej niż jednej boskiej *hypostasis*?<sup>676</sup>

W relacji Tillicha, Sobór w Nicei wypowiedział się o tożsamości natury (*ousia*) Ojca i Syna, przy różnicy osób (*hypostasis*)<sup>677</sup>. Protestantki teolog przez naturę (*ousia*) rozumie „to, co czyni rzecz tym, czym ona jest, jej partykularną *physis*”, *hypostasis* zaś definiuje jako „moc opierania się na sobie samym, niezależność bycia,

---

<sup>676</sup> ST III, s. 289 (258).

<sup>677</sup> Formuła nicejska nie zawierała jeszcze jasnego pojęciowego rozróżnienia pomiędzy *ousia* a *hypostasis*, stąd nie rozwiązywała zupełnie problemu ariańskiego. Por. G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka...*, s. 359.

umożliwiająca wzajemną miłość<sup>678</sup>. Myśliciela pogranicza interesuje kwestia: w jaki sposób uzgodnić obraz Boga zarysowujący się na podstawie rodzącego się dogmatu trynitarnego z Jego obrazem fenomenologicznym? Jak odnieść dwie hipostazy do ostatecznego zatroskania człowieka, domagającego się jednego obiektu? Czy skierowane na naturę Boga, nie ulega ono rozszczepieniu wraz z pojawieniem się dwóch postaci? Dodatkowo Sobór w Konstantynopolu (381), rozwijając nicejskie wyznanie wiary, orzekł bóstwo Ducha Świętego. Autor *Teologii systematycznej* uznaje owo rozwinięcie doktryny za logiczne i konieczne. Komplikuje to jednak jeszcze mocniej kwestię odniesienia ostatecznego zatroskania do teraz już trzech obiektów.

Główną przyczyną problemu z uzgodnieniem dogmatu Trójcy Świętej z praktyką życia religijnego i potrzebą posiadania jednego obiektu troski ostatecznej jest ustalenie relacji Jezusa z Nazaretu do Słowa – drugiej Osoby Trójcy Świętej. W związku z tym Tillich pisze:

Kłopot pojawia się wraz z zadaniem pytania o to, co historyczny Jezus, człowiek, w którym Logos stał się „ciałem”, oznacza dla interpretacji Logosu jako drugiej *hypostasis* w Trójcy Świętej? (...) Z pewnością Logos, boska automanifestacja, pozostaje w wiecznej relacji do wszystkich potencjalności bytu; nie można jednak przypisać wiecznemu Logosowi w sobie samym oblicza Jezusa z Nazaretu lub oblicza „historycznego człowieka”, bądź też jakiegokolwiek partykularnej manifestacji twórczego gruntu bytu. Na pewno jednak oblicze Boga jawne dla historycznego człowieka jest obliczem Jezusa jako Chrystusa. Trynitarna manifestacja boskiego gruntu jest chrystocentryczna dla człowieka, lecz nie jest Jezu-centryczna w sobie samej. Bóg, postrzegany i wielbiony w trynitarnej symbolice, nie utracił swej wolności przejawiania się dla innych światów na inne sposoby<sup>679</sup>.

Ontologiczne założenia autora wraz z jego symbolicznym odczytaniem osoby Jezusa Chrystusa prowadzą do pewnego oddzie-

<sup>678</sup> ST III, s. 289 (258).

<sup>679</sup> ST III, s. 289–290 (259).

lenia Go od boskiego *Logosu*, mimo iż protestancki teolog przyznaje, że automanifestacja Boga dla człowieka historycznego dokonuje się właśnie w Jezusie Chrystusie. Boski *Logos* jest rzeczywistością, która sama w sobie nie może podlegać tak daleko idącej determinacji, jaką pociągałoby za sobą utożsamienie go z Jezusem Chrystusem. Historyczne wydarzenie Jezusa Chrystusa powoduje, że od Osoby Zbawiciela rozpoczyna się odczytywanie właściwego objawienia Trójcy Świętej. Rzeczywistość Trójcy Świętej samej w sobie, zdaniem autora, nie jest skoncentrowana wokół Jezusa Chrystusa. Stąd myśliciel pogranicza wyprowadza wniosek o możliwości objawienia się Trójcy Świętej wobec innych światów nie w osobie Jezusa Chrystusa.

Jeśli chodzi o inne tezy Tillicha dotyczące dogmatu Trójcy Świętej, to zwraca on uwagę na ciągle zagrożenie tryteizmem. Prawosławnej interpretacji dogmatu przypisuje model subordynacji, katolickiej – tendencje monarchistyczne. Sam dogmat, jego zdaniem, spełnia dwie zasadnicze funkcje: jest „politycznie gwarantowanym symbolem wszystkich form chrześcijaństwa”<sup>680</sup> oraz podstawową formułą funkcjonującą w liturgii. Tillich ma wyraźne wątpliwości, czy funkcje te są jeszcze aktualne, gdyż stawia brzemiennie pytanie: czy taki stan rzeczy jest do utrzymania po historycznej analizie i systematycznej krytyce tego dogmatu, jaka zaszła w ramach teologii protestanckiej począwszy od wieku XVIII? Pytanie to jest punktem wyjścia do dalszej, autorskiej spekulacji nad losem orzeczenia Kościoła dotyczącego Jednego Boga w Trzech Osobach. Krótka recenzja historyczna jego zastosowania w życiu wspólnoty uczniów Chrystusa, przeprowadzona przez Tillicha, wypada negatywnie. Można jednak zauważyć, że autor próbuje wmówić historycznemu chrześcijaństwu własne rozwiązania systemowe. Za pierwotną rolę, pełnioną przez dogmat trynitarny w życiu Kościoła, protestancki teolog uznaje symbolizowanie za pomocą trzech fundamentalnych znaków automanifestacji Boga przed człowiekiem, objawienie boskiej bezdeni i odpowiedź na podstawowe egzystencjalne pytanie

---

<sup>680</sup> ST III, s. 290 (259).

człowieka dotyczące sensu jego życia. Jednak dalsza recepcja dogmatu w życiu Kościoła uległa degeneracji. Prawda o Trójcy Świętej zyskała status niemożliwej do odgadnięcia tajemnicy i jako taka stała się obiektem kultu. Zamiast uwzględniać w swoim myśleniu konieczny tajemniczy charakter gruntu bytu, ludzie wiary uświęcili „liczbową niedorzeczność”, czyniąc z niej oręż opresji wobec osób próbujących naruszać dyscyplinę kościelną lub w sposób krytyczny i nieskrępowany podejmować badania teologiczne<sup>681</sup>.

Na jeszcze surowszą ocenę autor zdobywa się w odniesieniu do sposobu funkcjonowania dogmatu trynitarnego w życiu wspólnot protestanckich po XVIII wieku: „Można przytoczyć ogólną regułę, że organ, który utracił swą funkcję, staje się jako okaleczony przeskodą dla życia”<sup>682</sup>. Mimo że protestantyzm nie walczył z samym orzeczeniem dogmatycznym, nie wykorzystywał go również w swoim łonie, zmierzając w coraz większej ilości wspólnot w kierunku „chrystocentrycznego unitarianizmu”. Protestantyzm w takim wydaniu zamieniać się miał w system moralnej edukacji na potrzeby społeczne. Zniwelowaniu ulegały m.in. prawdy dotyczące Boga jako tajemniczego gruntu rzeczywistości, Jego „Duchowej Obecności”, ekstatycznego charakteru wiary. W tak negatywnie nakreślonym kontekście Tillich stawia dramatycznie brzmiące pytanie, będące punktem wyjścia do próby zarysowania nowego rozumienia Trójcy Świętej:

Czy będzie jeszcze kiedyś możliwe wypowiedzianie bez teologicznego zakłopotania czy zwykłego odklepywania tradycji tych wielkich słów: „W imię Ojca, i Syna, i Ducha Świętego?” (Termin „Duch Święty” należy oczyścić z wszelkiego użycia liturgicznego czy innego). Czy będzie znów możliwe modlić się o błogosławieństwa poprzez „miłość Boga Ojca, łaskę Jezusa Chrystusa i braterstwo w Duchu Świętym”, nie wzbudzając przesądnych wyobrażeń u tych, którzy słyszą tę modlitwę? Sądzę, że to

---

<sup>681</sup> Por. ST III, s. 291 (260).

<sup>682</sup> ST III, s. 291 (260).



możliwe, lecz wymaga to radykalnej rewizji doktryny trynitarnej i nowego rozumienia Boskiego Życia oraz Duchowej Obecności<sup>683</sup>.

Swoje nowe rozumienie znaczenia Trójcy Świętej Tillich rozwija, wychodząc od dywagacji na temat innych możliwości liczbowego określenia rzeczywistości boskiej, poczynając od „binarnego trendu myślenia o Bogu” okresu dyskusji chrystologicznych po tendencje oparte o czwórnię (*quaternity*), których cichego spełnienia dopatruje się w pobożności Maryjnej jemu współczesnego katolicyzmu. Protestantcki teolog wstępnie optuje za liczbą trzy. Jednak zasadność jej użycia nie wypływa dla niego z historii rozwoju dogmatu o Jednym Bogu w trzech Osobach. Dla myśliciela pogranicza ważniejszym jest to, że liczba trzy jest adekwatna dla dialektycznego opisu procesu życia.

(...) to nie liczba „trzy” jest decydująca w myśleniu trynitarzym, lecz jedność w różnorodności boskich automanifestacji. Jeśli zapytujemy, dlaczego – pomimo tej otwartości na różne liczby – przeważa liczba „trzy”, wydaje się najbardziej prawdopodobne, że trójka odpowiada wewnętrznej dialektyce doświadczanego życia, i jest przeto najstosowniejsza do symbolizowania Boskiego Życia. Życie zostało tu opisane jako proces wychodzenia z samego siebie i powrotu do samego siebie. W opisie tym zawarta jest liczba „trzy”, o czym dobrze wiedzą filozofowie dialektyczni<sup>684</sup>.

To kolejny dowód na podporządkowywanie toku rozważań teologicznych dialektycznej idei Boga żywego. Tutaj znów zaznacza się pomyłka Tillicha dotycząca triadycznej struktury myślenia dialektycznego i triadycznej struktury myślenia trynitarne. Rozpatrywanie doktryny Trójcy Świętej jako przykładu dialektyki, którą wcześniej zawarło się w idei Boga (zasady trynitarne) to proste uprawianie dialektyki w wydaniu Hegłowskim, a nie wyjaśnianie

---

<sup>683</sup> ST III, s. 292 (260).

<sup>684</sup> ST III, s. 293 (261).

chrześcijańskiej nauki o Trójjedynym. Heglowski mechanizm ma zabezpieczać napięcia gwarantujące życie w Bogu. W ten sposób dialektyka staje się nie tyle metodą argumentowania i poszukiwania prawdy, jak definiuje ją Tillich, ale sposobem myślenia kreującym treści – wpływającym na kształt ujmowanej prawdy. Nauka o Trójcy Świętej jest nie do pogodzenia z dialektycznymi napięciami w Samobycie, przede wszystkim z obecnością zasady negatywnej, z obecnością niebytu. Jedyna negacja, o której można mówić w przypadku Trójcy Świętej, dotyczy rozróżnienia Osób Bożych (Ojciec nie jest Synem). W myśleniu ortodoksyjnym w Bogu nie ma miejsca dla negacji opartej o niebyt dialektyczny, który w Bogu zostaje umieszczony przez Tillicha. W rozumieniu chrześcijańskim trzy Osoby Boskie nie znajdują się wobec siebie w dialektycznym napięciu, w ramach którego jedna z nich jest owocem syntezy dwóch innych, pozostających wobec siebie w opozycji typu teza–antyteza. Zdaniem Adriana Thatcherera, Tillicha można oskarżyć o operowanie dwoma układami dialektycznymi, w odniesieniu do nauki o Bogu. Pierwszy – filozoficzny, to układ, w którym Samobyty jest syntezą znów specyficznie pojętego samobyty z niebytem. Drugi – teologiczny, w ramach którego Duch jest wyższą jednością Ojca i Syna. Drugi nawiązywałby do wizji Trójcy Świętej jako Absolutnej Idei z *Logiki* Hegla. W świetle krytyki McTaggarta jest to wizja nie do przyjęcia z punktu widzenia chrześcijańskiego. Jej konsekwencją jest uznanie Ojca i Syna jedynie za momenty Ducha Świętego – niekompletne abstrakcje, nieposiadające istnienia poza czystym umysłem. Dialektyka Hegłowska przyznaje realne istnienie jedynie syntezie – Duchowi Świętemu, biorąc w nawias całą teologię Osób Bożych, zakładającą ich równość co do natury. Liczba trzy, tak naprawdę, to jedyny wspólny element myślenia dialektycznego i doktryny o Trójcy Świętej<sup>685</sup>.

---

<sup>685</sup> Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 91–94. Jeśli w drugim wypadku Thatcher odnosi się do zasad trynitarnych, to nie można w świetle *Teologii systematycznej* dokonać takiego utożsamienia i nazywać układ ten teologicznym. Jakkolwiek Duch

Naszkicowany przez Tillicha w *Teologii systematycznej* kierunek rozwoju doktryny Trójcy Świętej łączy się z próbą uwzględnienia „elementu żeńskiego” (*female element*) w symbolicznym obrazie Boga. Choć już nie do odzyskania, symbol Najświętszej Maryi Panny jest w opinii myśliciela pogranicza ciągłym wyzwaniem dla protestantyzmu, który zgodnie z tradycją judaizmu oparł się wyłącznie na męskiej symbolice. Autor widzi trzy możliwe sposoby wypełnienia tego braku, stosownie do liczby Osób Boskich.

Pierwszym z nich jest dopatrywanie się poszukiwanego elementu żeńskiego w symbolicznym rozumieniu pojęcia grunt bytu. Tillich powtarza, że jest to pojęcie do pewnego stopnia zarówno konceptualne, jak i symboliczne. W tej drugiej warstwie istnieje możliwa interpretacyjna przestrzeń, z której da się wywieść przekaz wskazujący na typowo matczyne działania – rodzenie, dźwiganie, obejmowanie, przywoływanie do powrotu, opór przed autonomią stworzenia, pochłanianie go. Uwzględnienie takiej treści miałyby, w zamierzeniu myśliciela pogranicza, wyzwolić szereg wiernych wspólnot protestanckich z ich zakłopotania związanego z obrazem Boga jako wymagającego Ojca – osoby wśród innych osób, jednak zdolnej do zaprowadzenia własnego prawa, z którym trzeba się liczyć i w sumieniu przestrzegać. Jeśli przyjąć, że pierwszą wypowiedzią o Bogu miałyby być teza, że jest On mocą bytu, elementy męskiego wyobrażenia o wymagającym Bogu Ojcu miałyby być uprzednio stonowane przez elementy o żeńskiej, matczynej symbolice<sup>686</sup>.

Również w drugiej Osobie Trójcy, w boskim *Logosie*, możliwe jest zauważenie elementów podatnych na żeńską charakteryzację. Objawienie Boże w Jezusie Chrystusie jest symbolem samoofiary, przełamującej schematy związane z podziałem płci. Transcendujący

---

jako jedność spinająca bezdeń z *logosowym* elementem Samobytu jest ewidentnie przykładem toku myślenia dialektycznego. Pozostaje więc otwartym pytanie o faktyczny status zasad trynitarnych Tillicha, w odniesieniu do Osób Bożych.

<sup>686</sup> Por. ST III, s. 293–294 (262).

charakter tego aktu zdaje się dopuszczać możliwość dialektycznej partycypacji w nim elementu żeńskiego. Usankcjonowaniem takiego schematu myślenia ma być wiekowa praktyka duchowego utożsamiania się z ofiarą Chrystusa zarówno mężczyzn, jak i kobiet<sup>687</sup>.

Wreszcie Osoba Ducha daje przestrzeń dla funkcjonowania elementu żeńskiego w ramach ekstatycznego charakteru swego działania i Obecności. Doświadczenie Ducha, podobnie jak utożsamienie się z ofiarą Jezusa Chrystusa, jest wspólne mężczyznom i kobietom. Wydarzenie to jest syntezą elementu męskiego (pierwiastek racjonalny) oraz elementu żeńskiego (pierwiastek emocjonalny), transcendującą te elementy. Nieuwzględnienie tych prawidłowości, optowanie tylko za męską symboliką w odniesieniu do Duchowej Obecności, prowadzi, zdaniem myśliciela pogranicza, do zamknięcia się protestantyzmu w ciasnych granicach moralistyki. Taka restrykcja zmusza osoby o większej wrażliwości w tym względzie do poszukiwań zaspokojenia swoich potrzeb duchowych w nurtach nieosobowego mistycyzmu<sup>688</sup>.

Konkluzja, jaką Tillich zamyka swoje rozważania o Bogu w Trójcy Świętej Jedynym w *Teologii systematycznej*, nie ma charakteru ostatniego słowa. Autor jest otwarty na nowe prezentacje rozumienia formuły dogmatycznej. Interpretacja tradycyjna, w jego opinii, jest nie do zaakceptowania. Sama zaś prawda wiary jest zbyt ważna, by można ją pominąć. Konieczność poruszania się pomiędzy tymi dwiema granicami jest dla niego stanem właściwym. Jedyne kryterium pomocne w poszukiwaniach teologicznych, podawane przez myśliciela pogranicza, jest związane funkcją doktryny Trójcy Świętej. Nauka ta ma symbolicznie przedstawiać objawienie się życia Bożego człowiekowi<sup>689</sup>.

---

<sup>687</sup> Por. ST III, s. 294 (262). Jest to wybitnie słabe uzasadnienie.

<sup>688</sup> Por. ST III, s. 294 (262–263).

<sup>689</sup> Por. ST III, s. 294 (263).

#### D. Próba bilansu

Analiza centralnej idei systemu zbudowanego przez Paula Tillaicha z pozycji teologicznej, w kontekście pytania o logikę, dostarcza licznych wniosków.

Z perspektywy nauki o objawieniu, zawartej w *Teologii systematycznej*, można mówić o trzech systemach logicznych: „wewnętrznej” logice Boga, logice objawienia, logice człowieka.

O „wewnętrznej” logikę Boga można pytać z przeświadczeniem, że istnieje. Jednak sama „ukrytość” tajemnicy, to, że między jej źródłem (*bezden*) a przejawem nie ma ciągłości natury, podobnie jak między Stwórcą a jego stworzeniem, zdaje się pociągać za sobą zupełną niepoznawalność owego pierwszego systemu logicznego. Nieułagane przekraczanie przez tajemnicę możliwości ludzkiego postrzegania, języka, struktur, w jakich funkcjonuje człowiek, sugeruje, że system ów zawiera w sobie system logiczny objawienia i każdą możliwą logikę człowieka<sup>690</sup>.

Ze względu na koncepcję Nieuwarunkowanego należy przyjąć, że logika objawienia przekracza możliwości logiczne każdego ludzkiego języka. Stąd nie ma pewności, czy logika objawienia jest tożsama z „wewnętrznej” logiką Boga. Człowiek nie dysponuje punktem odniesienia pozwalającym mu to ocenić. Istnieje możliwość, że skoro objawienie jest ograniczone z założenia w swej funkcji do ukazania „Boga dla człowieka” i ma mieć charakter osobowy, mimo że przekracza ludzkie systemy myśli i poznania, jego struktura formalna będzie fragmentem szerszej Bożej struktury.

W kwestii logiki ludzkiej wszystko wskazuje na to, że chodzi o jej „czystą” formę – bez żadnych nadprzyrodzonych „usprawnień”. Jest ona konieczna i wystarczająca w percepcji Bożej automanifestacji.

---

<sup>690</sup> „Bóg pozostaje we wzajemnej relacji z człowiekiem, ale tylko jako ten, który ją jednocześnie przekracza i obejmuje sobą obie strony tej relacji”. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 129. Pozostaje do rozstrzygnięcia kwestia możliwości zachodzenia tego typu relacji między systemami logicznymi.

Z tym że, ponieważ rzeczywistość objawienia na tym etapie angażuje cały język naturalny, a cud może być badany w ramach każdej dziedziny naukowej, teoretycznie, pod wspólną nazwą „ludzka logika”, należałoby raczej mówić o zbiorze wszystkich możliwych systemów logicznych, będących w świadomym i nieświadomym użyciu człowieka. Każdy z nich, w teorii, mógłby nawet zostać medium objawienia. Intuicyjnym obrazem relacji pomiędzy wymienionymi dwoma Bożymi systemami logik (dwoma grupami systemów logicznych?) a grupą logik ludzkich byłyby trzy kręgi współśrodkowe, nieprzecinające się, z których największy oznaczałby „wewnętrzna” logikę Boga a najmniejszy – zbiór logik ludzkich. Elementami wspólnymi kręgów najmniejszego i największego byłyby bliżej nieokreślone elementy racjonalności, składowe *logosowego* charakteru gruntu bytu, rozumu obiektywnego i subiektywnego.

Zaprezentowana przez Tillicha w kontekście doktryny o objawieniu koncepcja rozumu, gdy próbuje się ją odnieść do zagadnienia logiki i źródeł inności Boga, rodzi aporie. Za recepcję tajemnicy po stronie rozumu człowieka odpowiada głębia. Wraz z czystą receptywnością poznania objawieniowego, bazującego na unii z pominięciem dystansu, sugeruje to, że rozum techniczny, bastion logiki, w procesie objawienia jest zupełnie nieaktywny, pozostaje w stanie hibernacji. W związku z pojęciem rozumu ekstatycznego powstaje pytanie otwarte – czy rozum „wyzwolony” nie jest w stanie sam z siebie wyprowadzić innej logiki? Żadna „boska logika” nie jest mu dana z góry – to pewne. Według deklaracji autora, jego zasady logiczne są „zachowane”. Ale, czy po przejściu na wyższy poziom kreatywności, po otwarciu przez natchnienie na „nowy wymiar” poznania i rozumienia, po zjednoczeniu z gruntem bytu i znaczenia oraz autorefleksji z pozycji tej unii, ludzki rozum nie może opracować nowego systemu logicznego „wyższego rzędu”? Widocznie nowe treści pozyskane na drodze samotranscendencji i zjednoczenia na bazie emocji z gruntem bytu nie zmieniają form *a priori* rozumu. To pewnie spadek po krytycyzmie i idealizmie niemieckim. Wydaje się jednak, że w tym miejscu autor *Teologii systematycznej* nie docenia

wpływu obiektu poznawanego na poznającego, o co z reguły skrupulatnie zabiegał. Poza tym, „wąskim gardłem” objawieniowej unii poznawczej w ujęciu Tillicha zawsze pozostaje słowo, co z kolei zdaje się być rysem bardziej konfesyjnym – protestanckim. Jest to też kolejny argument za wyodrębnieniem logiki objawienia, jako pośredniej między systemami Bożym a ludzkim.

Inną kwestią jest różnica pomiędzy rozumem ekstatycznym a zbawionym. Wydaje się, że zachodzi między nimi relacja tożsamości. Ich rozróżnienie jest nawet nie tyle kwestią chronologii (najpierw ekstaza, później zbawienie), co aspektu, z którego spogląda się na rozum ogarnięty przez tajemnicę. Większym problemem jest praktyczny wymiar zmian zachodzący w jego obrębie. Mimo zbawienia, posługuje się on nadal symbolem i kultem, które w stanie esencjalnym, zupełnej transparentności na głębię, powinny być niepotrzebne. Rozum zbawiony jest więc jedynie lepiej zoptymalizowany, bardziej twórczy i ochoczy do pracy. Natomiast nie dysponuje wyraźnie nowym materiałem, a jego wymiar techniczny zostaje wyraźnie zablokowany. Rozpatrując kwestię jego wewnętrznych konfliktów przez pryzmat ludzkich postaw, a nie wewnętrznych problemów strukturalnych, coraz trudniej dostrzec „inność” rozumu w objawieniu. Powoływanie się przez autora w rozwiązaniach konfliktów na elementy naturalne, przy równoczesnym popełnianiu błędów logicznych, pogłębia to przeświadczenie. Porównanie teorii rozumu zbawionego i aktualnego budzi dystans wobec metody korelacji. Nie sposób oprzeć się wrażeniu, że jest to współzależność „przedustanowiona”.

W ogólnym spojrzeniu na wypracowane przez teologa ujęcie objawienia na pierwszy plan przebija się jego naturalny charakter, zarówno co do treści, jak i formy. Z punktu widzenia teologii katolickiej, „zdolność objawieniowa” całego układu skonstruowanego przez Tillicha jawi się mizernie. O przekazywaniu przez przejawiającą się tajemnicę jakichkolwiek konkretnych informacji nic nie wiadomo – Boga obowiązuje swoista prohibicja w komunikowaniu nowych treści. Pytanie, skąd ma się brać owa deklarowana moc

„uchwytywania, wstrząsania i przeobrażania”, skoro wszystkie media i elementy konstelacji objawieniowej są mocno „przykute” do ziemi? Duch – łączący bezdeń z logosem – to wielce subtelne i abstrakcyjne rozwiązanie, niedające żadnych konkretów. Z jednej strony autor odrzuca teologię naturalną, uznając ją za wewnętrznie sprzeczną, z drugiej w swojej koncepcji manifestacji Boga ewidentnie zmierza w jej kierunku. Dość powiedzieć, że opis sytuacji odkrycia prawa wyporu przez Archimedesesa można by idealnie wpasować w ramy doktryny objawienia protestanckiego teologa. Wydaje się, że powodem takiego stanu rzeczy jest konfesyjne podejście do problemu wiary i rozumu, skutkujące ostatecznie pożądaną, paradoksalną koncepcją objawienia<sup>691</sup>. Z całą swą erudycją i przygotowaniem krytyczno-fenomenologicznym autor mógł kwestię styku wiary i rozumu przepracować inaczej.

Rezerwę budzi niestabilność finalnej autoprezentacji Boga wobec człowieka, ze względu na jej zależny charakter. Jej trwałość i nie naruszalność pozostaje w sferze deklaracji i postulatów. Z punktu widzenia katolickiego, w całej tej konstrukcji wyraźnie brakuje istotnego, stabilizującego ją filaru, którym jest Tradycja. To dziwi, ze względu na dowartościowanie jej znaczenia przez autora we wstępie *Teologii systematycznej*<sup>692</sup>. Wszystko, co do tej pory zostało powiedziane, prowadzi do kolejnego, bardzo istotnego wniosku. Na przekór wielokrotnemu podkreślaniu przez Tillicha konieczności zachowania wymogów racjonalności w doktrynie objawienia, jej ostateczne „brzmienie” jest obarczone mocną nutą subiektywizmu.

Ostatnią grupą ważkich problemów, powstałych na kanwie analizy teorii słowa Bożego, niemieckiego teologa są kwestie semiotyczne. Tillich angażuje w swoją doktrynę kategorie wypracowane przez logików. To słuszny kierunek. Od samego początku jednak je myli. Jego podstawowa teoria funkcji języka jest obciążona błędami. Podobnie uzasadnienie transparentności języka objawieniowego.

---

<sup>691</sup> P. Tillich, *What Is Religion...*, s. 108–109.

<sup>692</sup> Por. ST I, s. 37 (41).



Ostatecznie do przekazu Bożego przesłania służy ludzki język nabierający „brzmienia” i „wymowy” na skutek dokonywanych na nim, sztucznych od strony logiki, zabiegów, mających teoretycznie szanować jego strukturę logiczną, ale *de facto* siejących w niej zamęt. Nie wydaje się to zgodne z wcześniej ustanowioną przez autora zasadą semantyczną i logiczną. Przeciwnie, jest to przykład rozstrzygnięcia kwestii logicznych z pobudek teologicznych, według własnej zasady biegunowości. Zasada ta zaczyna wyraźnie dominować i naruszać deklarowany porządek logiczny systemu. Rodzi to pytanie o możliwość „modelowania” czy wprost zmiany logiki na bazie modyfikacji wprowadzanych w języku, o jej funkcjonowanie w ramach specyficznego języka symbolicznego. To zagadnienie wymaga bliższej analizy, gdyż objawienie w ujęciu myśliciela pogranicza jest głębią, na której rodzą się symbole, przejmujące kontrolę nad całym jego językiem teologicznym.

Symboliczny język teologiczny Paula Tillicha jest w głównej mierze zdeterminowany przez kontekst, w jakim się rodził oraz specyficzną ideę Boga *Całkiem Innego* protestanckiego teologa. Kontekstem dla dojrzałej teorii symbolu autora *Teologii systematycznej* była dominacja pozytywizmu w kulturze Stanów Zjednoczonych, do których przybył, opuszczając własną ojczyznę. Zagwarantowanie idei absolutnej transcendencji Boga właściwej siły przebiccia w takiej atmosferze wymagało od Tillicha uzasadnienia konieczności przekroczenia granic ciasnego pozytywizmu i wskazania narzędzi poznania rzeczywistości, bytu i samobytu, jak czyniono to w filozofii antycznej. Chodziło o przywrócenie koncepcji symbolu jej właściwego miejsca we współczesnej kulturze. Swą teorię symbolu teolog opracował w kontraście do jego użycia w matematyce i logice. W jej właściwym centrum stał zawsze symbol religijny, zaś jej punktem wyjścia było doświadczenie estetyczne i jego analiza. Rzutuje to na jakość i sprawność języka teologicznego Tillicha.

Od strony logiki symboliczny język *Teologii systematycznej* stanowi trudne wyzwanie. Semiotyka i semantyka Tillicha zawierają poważne luki. Autor pomija milczeniem podstawowe funkcje

języka i znaku, które powinny być fundamentem konstruowanej teorii symboli. Wskutek tego jego doktrynie brak spójności logicznej. Wadliwe wydają się określenia własności relacji zachodzących pomiędzy człowiekiem – adresatem symbolu a symbolem i rzeczywistością, do której odsyła. Praktyczna rezygnacja z analogii bytu, a co za tym idzie z użycia logiki w granicach metafizyki, powoduje, że logika zdaje się ginać w przepaści między strukturą ontologiczną i związanym z nią językiem a *Ganz Andere*, który nie jest bytem. Mechanizmy rodem z estetyki, nierozzerwalnie obecne w koncepcji symbolu, czynią analizę tego typu języka od strony logicznej równie trudną i zasadną, jak badanie języka poetyckiego. Do tego dochodzą kontrowersje związane z dialektyką. Wszystkie stałe punkty odniesienia na poziomie bytu i myśli zostają kolejno zlikwidowane, a wraz z nimi możliwość kreowania rzetelnej wiedzy. Symbole nie mogą dać wiedzy obiektywnej, ani bazy pod obiektywne, racjonalne, konstruktywne rozumowanie. Teoria symboli autora osuwa się więc w stronę subiektywizmu i relatywizmu, które trapią ją na każdym jej etapie.

Źródłem subiektywizmu jest definicja i kluczowe momenty „życia” symbolu. Braki w teorii partycypacji powodują, że nie da się tak naprawdę odróżnić symbolu od znaku, ani symbolu religijnego od pozostałych symboli. Ostatecznie to kwestia pozostająca na poziomie psychicznym grupy. Podobnie jak emocja jako źródło unii poznawczej podmiotu poznającego i przedmiotu w ramach konstelacji objawieniowej, rodzącej symbole. Złączenie narodzin symbolu z objawieniem sugeruje, że nie jest on środkiem osiągnięcia, ale efektem wcześniejszej wiedzy religijnej. Nie jest w stanie dostarczyć nowej wiedzy o Bogu sam z siebie. Nie może być pierwszym środkiem poznania tego, co symbolizuje – od początku zakłada pewną porcję wyraźnej wiedzy o obiekcie, do którego odsyła. Relatywizm wiąże się z pragnieniem zabezpieczenia absolutnej transcendencji Boga, wbrew niebezpieczeństwom, jakie autor upatrywał w statycznych formach filozofii. Związany jest z koncepcją zmienności Boga, przekładającą się na zmienność rzeczywistości i pojęcia prawdy

zależnej od *kairos*. Pociąga to za sobą niczym nieskrępowaną wariację fragmentów rzeczywistości, mogących służyć za materiał symboliczny oraz ahistoryczność. Ich syntezą są pojawiające się motywy panteistyczne, przejawiające się w procesie symbolizacji. Nagromadzenie elementów subiektywizmu i relatywizmu w systemie protestanckiego teologa powodowało, że przez niektórych badaczy jego twórczość uznawana była za wyraz symbolizmu gnostycyzującego<sup>693</sup>.

Rozpatrując kwestię sprawności języka teologicznego Tillicha, trzeba zauważyć, że symbol przez niego projektowany ma udźwignąć ciężar dwóch zadań. Musi podjąć swe role w obrębie religii oraz metafizyki. O ile radzi sobie z zadaniem pierwszym, choć nie bez kłopotów, zadanie drugie go przerasta. Jedyna teoria zdalna do użytku metafizycznego – dialektyka afirmacji i negacji – wikła się w wewnętrzne problemy. Jej użycie przez samego Tillicha w *Teologii systematycznej* w praktyce ukazuje ciągłe negowanie wielu treści zarówno z przestrzeni wiary, jak i ontologii, przy nikłym wkładzie pozytywnym, przekładającym się na konkretne twierdzenia. W zasadzie pozostaje jedynie twierdzenie: „Bóg jest samobytem”. Choć ostatecznie nawet jego literalne rozumienie jest negowane. Ciągłe generowanie symboli z „połykanych” pojęć metafizycznych zdaje się prowadzić do sytuacji, w której nie da się o Bogu powiedzieć niczego obiektywnego, natomiast utworzonym szerokim zestawem symboli można się bawić dowolnie, zestawiając je w przeróżne mozaiki. Teoretycznie każdy fragment rzeczywistości może stać się symbolem przekazującym konkretne informacje, konkretne rysy obrazu Boga. Jednak nieostrość pojęcia samobytu nie dopuszcza możliwości ukonkretnienia tego, co poza nim. Trudno też ostatecznie oszacować stopień symboliczności języka opisującego Boga, a więc stopień jego jasności, czy precyzji przekazu informacji. Nie da się go przełożyć na język literalny. Język ontologii zestawiony z symbolicznym językiem

---

<sup>693</sup> Taki sąd wyraża Weigel zasugerowany opinią Williama F. Albrighta. Por. G. Weigel, *Myth, Symbol, and Analogy...*, s. 190; 194.

religijnym również okazuje się operować mitem, tyle że w konceptualizacji filozoficznej. Trudno określić zachodzące między nimi różnice w stopniu symbolizacji, a co za tym idzie, ich interakcja nie daje wystarczających danych do szacowania wiarygodności któregośkolwiek z nich, w zetknięciu z Nieuwarunkowanym. Możliwe, że zastosowanie logiki gier językowych przyniosłoby jakiś efekt.

Wiedza o Bogu zorganizowana za pomocą symboli nie jest obiektywną wiedzą teoretyczną, lecz subiektywną wiedzą egzystencjalną, wyrażoną w ekspresyjny sposób. Jej treść stanowi zmienne doświadczenie rzeczywistości głębi bytu i relacji człowieka do niej, nie zaś natura Boga. Rola różnych symboli, jako wskazujących na Boga, wyczerpuje się w różnorodności znaczeń pojawiających się tylko po stronie człowieka. Nie daje faktycznej wiedzy, jak rzecz ma się po stronie Boga. To satysfakcjonuje Tillicha, dla którego z założenia nie istnieje możliwość mówienia o „wewnętrznym” życiu Boga. Jego zdaniem Bóg może być poznany tylko w korelacji z człowiekiem. Bezpośredniość tego poznania jawi się jako przeciwieństwo wiedzy dyskursywnej.

Wydaje się, że koncepcja Tillicha dotycząca możliwości językowego ujęcia Boga, jakkolwiek subtelna, jest mniej efektywna od klasycznej, opartej o teorię analogii. Wiele obiecuje, ale, ze względu na odmienną ideę Nieuwarunkowanego, ostatecznie bardziej komplikuje sytuację. Stwarza dla języka większą ilość zagrożeń – większą ilość nieoczywistych poziomów orzekania („Bóg jest symbolem Boga”). Bardziej zaciemnia problem weryfikacji. Utrudnia stosowanie logiki, choć może to oznaczać, że tym bardziej jest ona potrzebna. Co więcej, ze względu na nagromadzenie wielu symboli różnej rangi (przynależnych do języka religijnego i ontologicznego), wchodzących we wzajemne relacje, słusznym byłoby użycie logiki intensjonalnej, by w nadmiarze symboli nie zgubić przekazywanej informacji. Jednak logika intensjonalna prawdopodobnie będzie miała olbrzymi kłopot z ideą *Ganz Andere* – dla której wszelkie asocjacje, jakie w świadomości rodzi nazwa „Bóg”, są tylko symbolem Nieuwarunkowanego.

Tillichowski układ orzekania o Bogu wygląda następująco: *via eminentiae* potrzebuje zbalansowania przez *via negationis*, ich syntezą ma być *via symbolica*<sup>694</sup>. Przykład, jaki podaje (Bóg jako osoba), odzwierciedla dokładnie schemat symbolizacji pojęć. Powstaje pytanie o ostateczną efektywność takiego zestawienia, szczególnie w konfrontacji z tradycyjnym w teologii porządkiem orzekania, rozpoczynającym się od *via positiva* i wiodącym przez *via negativa* do *via eminentiae*. W układzie tradycyjnym wynikiem końcowym są, oczyszczone przez krytykę i wzmocnione przez analogię bytu, konkretne twierdzenia. Zupełne pominięcie *via positiva*, utożsamienie jej od razu z *via eminentiae*, a następnie uwikłanie jej w układ dialektyczny, którego ostatecznym wynikiem jest skok w orzekanie symboliczne, zdaje się mocno ograniczać siłę pozytywnego, konkretnego orzekania z jednej strony, z drugiej zaś łatwo rozszerzać przestrzeń dowolności i subiektywności, związanej z interpretacją symboliczną. Z perspektywy tomistycznie zorientowanej teologii katolickiej, symboliczny język teologiczny Tillicha cechuje zdecydowanie mniejsza wiarygodność i ścisłość. Klasyczna doktryna analogii w wydaniu św. Tomasza oparta na relacjach realnych i kategoryalnych, odwołująca się do analogatu głównego, sprawdza się lepiej. W podejściu Tomaszowym treść biblijna jest jednocześnie literalna i symboliczna, jednak litera ma normatywne pierwszeństwo w dialogu teologicznym<sup>695</sup>. Wypowiedzi analogiczne mają swoje granice w wypowiedziach literalnych, co gwarantuje zachowanie sensu. Stosunkowo łatwo również metafizykę zespolić z logiką klasyczną.

Teoria języka Tillicha stwarza teologowi ogromną przestrzeń wolności w wypowiedziach o Bogu, jak artyście podejmującemu się pracy nad obrazem. W praktyce jego egzystencjalna interpretacja niektórych symboli i mitów religijnych jest szokująca i z punktu widzenia teologii katolickiej – niedopuszczalna. Co do wizerunku Boga *Całkiem Innego*, na tym etapie badań wyłaniają się jak gdyby

---

<sup>694</sup> Por. P. Tillich, *Reply to Interpretation...*, s. 334.

<sup>695</sup> Por. G. Weigel, *Myth, Symbol, and Analogy...*, s. 193.

dwa Jego obrazy malowane na szkle – ontologiczny i religijny – nałożone jeden na drugi. Pierwszy, to ten pochodzący z objawienia i zawieszony na gwoździu – „Wszystko, co mówimy o Bogu, jest symboliczne”. Drugi – ontologiczny – zakotwiczony w zdaniu: „Bóg jest samobytem”. Problem stanowi nieodparte wrażenie, że tak naprawdę oba unoszą się w powietrzu.

Gdyby pokusić się o pewne *résumé* rozważań dotyczących idei Boga zaprezentowanej w *Teologii systematycznej*, dokonane słowami samego jej autora, należałoby wskazać następującą wypowiedź:

(...) jeśli Bóg jest doświadczany jako żywy Bóg, nie zaś jako martwa tożsamość, w Jego bycie musimy dostrzec elementy niebytu, tj. ustanowienia odmienności. Boskie Życie byłoby wtedy ponownym połączeniem odmienności z tożsamością w ramach wiecznego „procesu”. Wzgląd ten przywiódł nas do rozróżnienia Boga jako gruntu, Boga jako formy i Boga jako aktu – przedtrynitarnej formuły, która ustanawia myślenie trynitarne<sup>696</sup>.

Cytat ten ukazuje pełną szlachetnych i wzniosłych pobudek motywację towarzyszącą Tillichowi – zaprezentowania obrazu Boga adekwatnego do aktualnego momentu, w jakim znalazła się jemu współczesna kultura Zachodu. Autorowi chodziło o obraz Boga oczyszczony z wszelkich naleciałości osłabiających jego wiarygodność w oczach współczesnego człowieka, będący protestem wobec wszystkiego, co może stać się idolem, w myśl najlepiej pojętej przez niego tradycji protestantyzmu.

Bóg *Teologii systematycznej* to przede wszystkim Bóg żywy. Życie, dynamizm to dominanta kształtująca filozoficzny fundament idei Samobytu, który z kolei warunkuje wznoszoną na nim konstrukcję teologiczną, co ewidentnie widać w dialektycznej wizji Trójcy Świętej oraz perspektywie rozwoju rozumienia dogmatu trynitarne-go. Założeniem idei *Ganz Andere* jest dialektyczna wizja procesu życiowego, eksponująca napięcia płynące z układów przeciwieństw.

---

<sup>696</sup> ST III, s. 284 (254).

Skutkuje to obrazem Boga zbudowanym na podstawie zasady *coincidentia oppositorum* i dialektyki. Chodzi o Boga będącego nosicielem wszelkich możliwych sprzeczności, a zarazem stanowiącego syntezę elementów przeciwnych, czyli o Boga, który jest ostateczną podstawą zbieżności wszystkich możliwych przeciwieństw.

Na poziomie opisu fenomenologicznego Bóg ujęty został jako ostateczne zatroskanie człowieka (*ultimate concern*), choć to samo pojęcie oznacza również wiarę. Ostateczne zatroskanie jednoczy w sobie konkret i ostateczność. Ten układ polarny zostaje spotęgowany w rozważaniach typologicznych dotyczących fenomenu religii, których zamierzonym celem wydaje się być uprawomocnienie dialektyki w konstruowaniu idei Boga, w której będzie zawarty „odwieczny” element dualistyczny. Bóg konsoliduje w ramach swojej świętości właściwej antyboską świętość demoniczną. Istotą monoteizmu trynitarnego nie jest wyszczególnienie trzech Osób Bożych dzielących jedną naturę, ale „jakościowe” ujęcie Boga, w którym zespalają się ostateczność i konkret, czyli opracowanie Jego idei, jako żywego.

Ontologiczne przedstawienie koncepcji Boga w *Teologii systematycznej* jest bardziej kompleksowe i rozbudowane. Bóg nie jest bytem i nie istnieje; jest Samobytem – negacją negacji bytu, jest w sensie „nie nie jest”. Ujęcie to należy rozpatrywać jako nadużycie ze strony filozofii egzystencjalnej – niepotrzebne komplikowanie refleksji przeciwne regule parsymonii, czyli tendencji do stosowania możliwie prostych i sprawnych rozwiązań. Podkreśla ono obecność elementu negatywnego – niebytu w Bogu, co z jednej strony jawi się jako warunek konieczny życia Bożego, jego dynamizmu i możliwości Jego objawienia, z drugiej czyni *Ganz Andere* źródłem zła w świecie. Samobyty w takim układzie jest naznaczony wewnętrznym, ograniczonym dualizmem. Dodatkowo stoi ponad kategoriami przyczynowości i substancji. Wszystko to mocno utrudnia orzekanie o Bogu. Stosowane przez autora synonimy i opierające się na nich opisy ciążą w kierunku tautologii, jak w przypadku kluczowych pojęć – gruntu bytu i mocy bytu.

W wizji żywego Boga fundamentalne znaczenie ma symboliczna interpretacja refleksji dotyczącej elementów konstytutywnych struktury ontologicznej. Jej zarys ogólny budzi kontrowersje. W praktyce relacja wewnętrzna każdego z trzech układów biegunowych przedstawia się nieco inaczej. Raz jest to gwarantujący równowagę związek o charakterze symetrycznym (indywidualizacja-partycypacja), następnie relacja typu zawierania (dynamika-forma), wreszcie odniesienie sprowadzające się do prostego utożsamienia (wolność-przeznaczenie). Trudno przy tym oprzeć się wrażeniu, że kształt relacji w poszczególnych układach biegunowych zostaje ustalony przez autora w sposób arbitralny, z naruszeniem zasad logiki klasycznej. Wyłączenie zasady niesprzeczności znamionuje w sposób szczególny refleksję nad dynamiką i formą.

Całość swój punkt kulminacyjny osiąga w nauce o Duchu, będącej przykładem zastosowania dialektyki w wydaniu Hegłowskim. Bóg żywy staje się Syntezą mocy i sensu, w której zachodzi ostateczna zbieżność przeciwieństw. Bóg jako Duch, domaga się wprowadzenia w wewnętrzne życie Boże ciała. Nie jest On osobą, a jednak Jego boskie „Ty” zawiera w sobie ludzkie „ja”. Ta wewnątrzboska relacja neguje możliwość wpływania człowieka na Boga. Nie zmienia to faktu, że idea Boga w dużym stopniu konstruowana jest z uwzględnieniem potrzeb człowieka. Przymioty Boga wydają się być bardzo „antropocentryczne”. W ich opracowaniu swoje piętno odciskają kategorie ontologiczne czasu, przestrzeni, przedmiotu i podmiotu. Interpretacja symboliczna w ramach metody korelacji wskazuje na ich dostrojenie na potrzeby dostarczenia jednostce ludzkiej podstaw do egzystencjalnej odwagi poznania świata. W znacznym stopniu redukuje to wymowę poruszanych artykułów wiary. Prawdy wiary nabierają charakteru doraźnego, terapeutycznego. Jedną z konsekwencji tak poprowadzonej refleksji jest zupełne zniesienie granicy między *sacrum* a *profanum*. Warunkiem samomiłowania Boga jest separacja zachodząca w wewnętrznym życiu Boga. Miłość Boża ogarnia sobą Bożą sprawiedliwość i piekło, wyznaczając granice bytu. Ostatecznie przerysowania i korekty powszechnie przyjętego



w tradycyjnej teologii wyobrażenia Boga teizmu prowadzą do pojawienia się idei „Boga ponad Bogiem”, przekraczającej i pozostającej w opozycji wobec pierwowzoru. Jednak spójność tej końcowej idei z koncepcją Samobytu jest wątpliwa.

Choć autor daje wyraźne wskazówki, że fenomenologiczny i ontologiczny obraz Boga można i należy ze sobą łączyć, nie jest to możliwe bez popadnięcia w aporie. Trudno zagwarantować element konkretności na potrzeby unii z ostatecznością, jeśli konkret nie jest bytem. Pojęcie bytu funkcjonuje w fenomenologicznej definicji bóstwa, będąc wykluczonym na pierwszym miejscu w opisie ontologicznym. Ukazuje to niespójność idei filozoficznych, a co za tym idzie fundamentu dalszej refleksji o charakterze teologicznym. Koncepcja Absolutu Plotyna, stanowiąca najlepszy starożytny model porównawczy dla idei Boga Tillicha, wykazuje się większą spójnością.

Specyfika teologicznego ujęcia zagadnienia Boga w *Teologii systematycznej* wypływa z rodzaju składników, jakimi posługuje się autor w budowaniu swojej refleksji i stawianych przez niego pomiędzy nimi akcentów. Warsztat teologiczny Tillicha w postaci metody korelacji, jak się okazuje, obejmuje rozbudowaną analizę filozoficzną oraz teologiczną refleksję pozytywną i negatywną. Teologia pozytywna myśliciela pogranicza jest oparta o zasadę *coincidentia oppositorum*<sup>697</sup>. Wielkim poważaniem autora cieszy się teologia negatywna. Jednocześnie, w swoich sformułowaniach, protestancki teolog kładzie duży nacisk na posługiwanie się językiem filozoficznym i świeckim, aby uniknąć tzw. *God-language* kreującego wrażenie „zbyt dobrze poinformowanego” przedstawiania *Całkiem Innego*<sup>698</sup>. Przekłada się to na pan-symboliczny język autora, z wszystkimi jego słabościami, które w refleksji o Bogu widać jak na dłoni.

Wrażenie subiektywności jest spotęgowane przez sposób, w jaki Tillich korzysta z miejsc teologicznego poznania. Bezpośrednie nawiązania do Pisma Świętego są niezwykle rzadkie. Stosunkowo

---

<sup>697</sup> Por. P. Tillich, *A History of Christian...*, s. 116–117.

<sup>698</sup> Por. P. Tillich, *An Afterword: Appreciation...*, s. 308.

łatwo napotkać w *Teologii systematycznej* miejsca, które w sposób jaskrawy zaprzeczają przesłaniu Biblii (niektóre wypowiedzi dotyczące nauki o stworzeniu, upadku, wcieleniu, piekle, potępieniu, złu, Trójcy Świętej). Doktryna Boga tego autora, w swych zasadniczych punktach, rozmija się z Tradycją zawartą w nauczaniu soborów pierwszych pięciu wieków chrześcijaństwa. Spośród Ojców Kościoła największym uznaniem protestanckiego teologa cieszy się bezapelacyjnie św. Augustyn. Pojawiają się również nawiązania do Dionizego Pseudo-Areopagity. Wśród teologów średniowiecza, za reprezentantów podobnej linii myślenia Tillich uznaje przedstawicieli XIII-wiecznej szkoły franciszkańskiej. Jednak, nawiązując do osiągnięć wcześniejszych pokoleń teologów, autor często dokonuje „wdrukowania” własnych idei w ich wypowiedzi. Na kształcie obrazu Boga mocno zaznacza się tradycja protestancka. Odnotować należy wpływ Lutra i jego kontrastowe ujęcie Boga w relacji do świata, a z późniejszych teologów m.in. Schleiermachera. Decydujący wpływ ma jednak mistycyzm protestancki Böhme, zapośredniczony przez pisma Schellinga.

W kwestii relacji elementu filozoficznego do teologicznego w kształtowanej przez Tillicha idei Boga pierwszeństwo przyznać należy elementowi filozoficznemu. Obraz *Ganz Andere*, zawarty w *magnum opus* Tillicha, to specyficzna „mikstura” filozoficzno-teologiczna (Bernard Martin), z naciskiem na filozofię i szkodą po stronie teologii. Jak pisze Kenneth Hamilton: „Filozof, zarzucając sieć ontologii, wierzy, że złapał w tę sieć Boga (tłum. własne)”<sup>699</sup>. Następnie filozofia podporządkowana zostaje teologicznym przekonaniom (mistycyzm), po czym filozof okazuje się metafizycznym teologiem. W efekcie syntezy powstaje nowa jakość<sup>700</sup>. Tillich swobodnie usuwa elementy dla niego niewygodne, uzupełniając budowany obraz tym, czym sam chce – m.in. elementami psychologii i socjologii.

---

<sup>699</sup> Por. K. Hamilton, *The System And The Gospel...*, s. 84.

<sup>700</sup> Por. K. Hamilton, *The System And The Gospel...*, s. 86–88.

Dowodem na to, że idee filozoficzne odgrywają pierwszoplanową rolę w kreowaniu idei Boga u Tillicha jest dialektyczne ujęcie Trójcy Świętej. Podtrzymywanie liczby trzy w kontekście nauki o Trójjedynym jest dla autora zasadne tylko i wyłącznie ze względu na jej adekwatność wobec dialektycznego opisu procesu życia. W tym wypadku triadyczne myślenie dialektyczne wypiera triadyczne myślenie trynitarne (Adrian Thatcher). Wyraźnie widać, że dla myśliciela pogranicza istotniejsze są zasady trynitarne, stanowiące filozoficzny fundament idei Boga żywego, niż teologiczne znaczenie nauki o trzech Osobach Bożych dzielących jedną naturę. Dogmat przegrywa konfrontację z myślą filozoficzną. Protestantki teolog odrzuca tradycyjną interpretację sformułowania dogmatu o Trójcy Świętej, jako przeszkodę dla życia i narzędzie opresji. Jego wykład dotyczący tej prawdy wiary jest opracowany pod kątem egzystencjalnych potrzeb człowieka, wynikających z poczucia skończoności, wyobcowania i borykania się z dwuznacznościami życia. Od strony konstrukcyjnej jest to koncepcja zbudowana w oparciu o dialektykę w wydaniu Heglowskim, nie do pogodzenia z chrześcijańską nauką o Trójcy Świętej. Spekulacje dotyczące żeńskiego elementu w Bogu rozwijane w oparciu o koncepcję gruntu bytu podsycają wrażenie, że za pomocą symbolicznego języka Tillicha można powiedzieć wszystko, a interpretacja poszczególnych znaków jest dalece dowolna. Czym innym jest interpretacja dogmatu, a czym innym jego faktyczna kreacja. W tym wypadku, mamy do czynienia z tym drugim. Z perspektywy katolickiej można powiedzieć, że Tillichowskie rozwinięcie nauki o Trójcy Świętej nie spełnia kryterium antropologicznego „aktualizującej interpretacji” – człowiek, jego potrzeby, jak również modne tendencje stały się faktyczną miarą wiary i odczytania dogmatu<sup>701</sup>. Odrzucenie tradycyjnej nauki o Trójcy Świętej lokuje Tillicha zasadniczo poza

---

<sup>701</sup> Por. Z. Kijas, *Rozwój dogmatów i jego kryteria*, w: T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski (red.), *Teologia fundamentalna*, V, *Poznanie teologiczne*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2006, s. 147.

chrześcijaństwem, w szeregu gnostyków<sup>702</sup>. Słusznie badacze twórczości protestanckiego teologa wyrażają wątpliwość, czy Bóg Tillicha to Bóg objawienia judeochrześcijańskiego (m.in. Bernard Martin, John Heywood Thomas). Sam zainteresowany na ten zarzut zdaje się odpowiadać w zakończeniu *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*: „wbrew Pascalowi mówię: Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba oraz Bóg filozofów jest jednym i tym samym Bogiem”<sup>703</sup>. Wypada dopowiedzieć: o ile pierwszy spełnia warunki drugiego.

Wcześniej zauważona została już niespójność filozoficznego elementu stanowiącego fundament idei Boga *Teologii systematycznej*. Wszystkie braki w koherencji ontologii Tillicha pracują i potęgują się w idei Boga<sup>704</sup>. Uwzględnienie „składowej teologicznej” pomnaża pęknięcia pojawiające się na tym wyobrażeniu. Elementy dialektyczne, zaczerpnięte z protestanckiego mistycyzmu (niebył w Bogu), są nie do pogodzenia z tymi wywodzącymi się z szeroko rozumianej tradycji Platónsko-Augusyńskiej i neoplatonizmu (Plotyn). Hegłowskie teorie niszczące treści wiary ścierają się z przeciwnymi im motywami egzystencjalnymi. Do tego dochodzą aporie na poziomie „czysto” teologicznym – np. stwierdzenie, że w Bogu istnieje świętość demoniczna jako element Jego wiecznej natury, natomiast piekło nie może być wieczne, bo jako takie uznane jest za ideę wewnętrznie sprzeczną, zakładającą rozłam w Bogu, charakteryzujący siły demoniczne. Tak więc koncepcja *Ganz Andere*, zaprezentowana przez Tillicha, boryka się z kłopotami zarówno na poziomie filozoficznym, jak i teologicznym oraz na ich styku. To dowód na konieczność uwzględnienia w procesie konstruowania teologicznego opisu Boga logiki, choćby ze względu na jej funkcję ograniczającą, oczyszczającą, porządkującą dobór i zestawianie potrzebnych w tej konstrukcji przesłanek. Nie można bezkarnie łączyć

---

<sup>702</sup> Istotną rolę w uzasadnieniu tej tezy miałyby szczegółowa analiza chrystologii *Teologii systematycznej*, przekraczająca jednak zakres niniejszych badań.

<sup>703</sup> P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 131–132.

<sup>704</sup> Por. A. Thatcher, *The Ontology...*, s. 95–98.

wszystkiego w myśl zasady: „gdy się wymiesza wszystkie ziarna prawdy, otrzyma się całą prawdę”. Nie można z uporem nieustannie uzgadniać stanowisk przeciwnych. Coś jest powodem, dla którego są one pozycjami antagonistycznymi, a ich sens polega na wzajemnym wykluczaniu się i tak powinno pozostać. W tym miejscu chciałoby się zaryzykować odwrócenie tezy Tillicha, dotyczącej zastosowania logiki formalnej i postawić podobną tezę, sugerującą ograniczenie zakresu użycia dialektyki. Poza tym, otwartym pozostaje pytanie, czy syntezy, znoszące tak naprawdę napięcia w Bogu, ostatecznie podkreślają, czy osłabiają ów tak istotny rys żywotności Boga.

Odnosząc się do zagadnienia Boga jako *Całkiem Innego* w ujęciu *Teologii systematycznej* – zauważyć można, że Tillich jest przeciwnikiem literalnego rozumienia wyrażenia *Ganz Andere*, jako znoszącego zupełnie jakąkolwiek możliwość poznania i mówienia o Bogu. Między człowiekiem uosabiającym stworzenie a Bogiem zachodzi pewna zbieżność. Ostatecznie więc Bóg nie jest totalnie inny. Trzeba jednak pamiętać o roli Nieuwarunkowanego jako pojęcia–granicy pomiędzy światem a Bogiem. Temat transcendencji i immanencji Boga Tillich podejmuje kilkakrotnie, każdorazowo z innej perspektywy m.in. świętości, polaryzacji skończoności–nieskończoności, wolności i autotranscendencji. Początkowo transcendencja jawi się jako nieograniczoność mocy bytu. Przestrzennym modelem najlepiej odpowiadającym tej koncepcji jest głębia. Bóg pozostaje wymiarem głębi rzeczywistości. Transcenduje w sposób nieskończony każdy skończony element, którego byt wylewa się w Jego głębi. W kontekście stworzenia transcendencja wyraża nieskończony dystans między nim a Stwórcą. W ramach refleksji nad podtrzymującą twórczością Boga jest symbolem wolności Boga wobec stworzonej rzeczywistości, podczas gdy immanencja – znakiem podkreślającym trwałość i niezbywalny charakter twórczej działalności Boga w świecie. Trudno jednoznacznie powiedzieć, co czyni Boga transcendentnym wobec świata na tym tle, czy Jego autonomiczne działanie, czy też wolność stworzenia objawiająca się w akcie oporu wobec gruntu własnego bytu. W miarę pewne jest to, że transcendencja wiąże

się z wzajemnym przekraczaniem się skończonej i nieskończonej wolności, immanencja zaś z możliwością ich wzajemnej unii. Ujęcie transcendencji Boga przez pryzmat wolności rozmija się z tradycją użycia tego pojęcia w myśli zachodniej, sięgającą Platona. W toku dalszej refleksji protestanckiego teologa relacja Boga do świata, za sprawą dominacji immanencji zawartej *implicite* w konstrukcji idei Boga, zostaje sprowadzona na tory naturalizmu. Najbardziej przekonujące wyjaśnienie poruszanych zagadnień następuje po założeniu, że system ontologiczno-teologiczny Tillicha to dialektyczna forma monizmu, z jednym, wielowymiarowym światem, w ramach którego rozróżnienie na rzeczywistość ontyczną i ontologiczną odpowiada wcześniejszemu rozróżnieniu na to, co naturalne i ponadnaturalne<sup>705</sup>. Ostatnia znacząca w tym temacie wypowiedź z drugiego tomu *Teologii systematycznej* definiuje autotranscendencję jako nieskończone przekraczanie stworzenia i zachowywanie wobec niego wolności przez Boga. W wymiarze ekstatycznym odnosi się ona do stanu psychiczno-ontologicznego człowieka – procesów zachodzących w świecie i ludzkim umyśle. Bóg transcendentny, to ostatecznie Bóg transcendentalny. Transcendencja jest funkcją immanencji. Absolutna transcendencja Boga myśliciela pogranicza nie jest więc ani transcendencją, ani absolutną.

Wspomniano, że proces konstrukcji idei Boga w *Teologii systematycznej* dopomina się większego rygoryzmu logicznego. W opracowywaniu kluczowej koncepcji dla systemu Tillicha króluje dialektyka, w której „tak” zawiera równocześnie „nie”. Zasada zbieżności przeciwieństw (*coincidentia oppositorum*) nie jest jednak sprecyzowana.

---

<sup>705</sup> System Tillicha jest monistyczny, bliski panteizmowi. Wskazując na konieczność przyjęcia takiego modelu w trakcie budowania systemu egzystencjalnego, Kenneth Hamilton przywołuje słowa Kierkegaarda: „(...) an «existential system» is a contradiction in terms. For him the logical end of every attempt to understand being as a whole results in a deification of the concept of totality, so that there is no alternative open to the system-maker other than unconditional surrender to some type of pantheistic thinking”. K. Hamilton, *The System And The Gospel...*, s. 89.

Raz element pozytywny zawiera w sobie element negatywny, innym razem jest odwrotnie. Trudno doszukać się bliższej reguły decydującej o porządku zawierania, poza swobodną inwencją autora. Protestantcki teolog stosuje również logikę formalną, jednak w sposób selektywny. Widać to w sytuacjach, w których Tillich chce „zjeść ciastko i mieć ciastko”. Przykładowo w sztandarowej kwestii dotyczącej istnienia Boga, chce mieć oba rozwiązania – Boga, który istnieje i niemożliwość uznania sądu „Bóg istnieje”. Sytuacje tego typu bywają rzeczą pomyłek i nieścisłości logicznych, często jednak chodzi o metodyczne działanie – „z premedytacją”. Z czterech zasad logiki klasycznej, w ramach nauki o Bogu myśliciela pogranicza, każda zdaje się żyć własnym życiem. Zasada tożsamości funkcjonuje w formie przejętej od Schellinga. Zasady niesprzeczności i wyłączonego środka bywają zawieszane w sposób arbitralny. Podwójne przeczenie jest nadużywane. Nie-*Calkiem Inny*, transcendentalny Bóg Tillicha zdaje się przekraczać logikę, która jest bezsilna w swych próbach uchwycenia Go<sup>706</sup>.

Refleksja Tillicha dotycząca Boga, pomimo słusznych i szlachetnych przesłanek, w efekcie końcowym prowadzi do idei zapewne bardziej przemawiającej do krytyków chrześcijaństwa, niż ludzi wyrosłych w tej tradycji. Stanowi przykład apologii, której koszty są zbyt wysokie.

Można zrozumieć, że istotnym elementem wiary wiernych kościołów reformowanych jest ciągły protest wobec wiecznie aktualnego zagrożenia ustanawiania idoli w miejsce Boga, jednak w przypadku autora *Teologii systematycznej* można odnieść wrażenie, że w jego sądach często do głosu dochodzi krytyka dla samej krytyki, jako pochodna dziwnie pojętego „pedantyzmu intelektualnego”. W jego

---

<sup>706</sup> „Is God personal? Is God infinite? Is God the cause of things? These questions are for Tillich unreal questions, because they are the illogical quest for a logical God. God transcends logic, and logic is helpless to achieve him. All that can be said is that God is the ultimate ground of being, and thus man's ultimate concern”. G. Weigel, *The Theological Significance...*, s. 13.

cenzorskim zapędzie zdarza mu się formułować zarzuty, które stosują się do niego samego. Ilość zawartych w jego *magnum opus* restrykcji i kategoriycznych wypowiedzi potępiających i regulujących to, co można, a czego absolutnie nie wolno czynić w procesie rozumowego ujmowania Boga, jest zatrważająca. Choć trzeba przyznać, że przyczynia się to do wrażenia o nietrywialności konstruowanego przez Tillicha systemu. Jak na teologa kojarzonego z prądem liberalnym, w twórczości myśliciela pogranicza zachodzi zaskakująca tendencja do monopolizacji refleksji o Bogu. Wyraża się ona we wskazywaniu na wypracowane symboliczne rozwiązania jako jedynie słuszne.

Efektom końcowym jest idea Boga skrytykowana, skorygowana, a zarazem rozmyta do tego stopnia, że niezwykle trudno jest ją sobie wyobrazić, a co dopiero odnieść się do niej w modlitwie. Obrazy Boga wypracowane w średniowieczu (choćby św. Tomasza) nie borykały się z tym problemem, przynajmniej nie do takiego stopnia. Łatwiej uchwycić również starożytną koncepcję Plotyna.

Bóg objawienia jest Bogiem żywym. Nie trzeba tej prawdy podkreślać, dewastując przekaz źródła, z którego ona wypływa. Tymczasem, dążąc do swego obrazu Boga żywego, protestancki teolog podporządkowuje treści zawarte w Piśmie Świętym i Tradycji, sformułowane w nauczaniu pierwszych soborów, wymaganiom filozoficznie ujętej dialektyki procesu życiowego. Jednak Bóg, z którym nie można współdziałać, na którego nie można wpływać za pomocą osobistych modlitw, nie mieści się w ramach wyobrażenia zbudowanego przez Jezusa w przypowieściach mówiących o przyjacielu przychodzącym po chleb o północy (Łk 11, 5–8), o wdowie i nieuczciwym sędzim (Łk 18, 1–8), w Jego wezwaniach, by prosić Ojca w Jego imię (J 14,13), prosić, aby otrzymać (Mt 7, 7–11).

Tillichowi zależało, by wiara biblijna była również wiarą filozoficzną (*Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*). Nawrócenie religijne ma więc zawierać w sobie nawrócenie filozoficzne. Ateizm ma być niezbywalnym elementem autentycznej religii. Prowadzi to do mocnej rozpiętości przedmiotu wiary w systemie Tillicha. Nie może nim być Bóg teizmu, ale może nim być stabilność elementów



strukturalnych świata rzeczywistego. Ostatecznie wiara absolutna w Boga ponad Bogiem, zawierająca w sobie element radykalnego wątpienia, zdaje się mieć więcej wspólnego z męstwem w wydaniu stoickim, niż wiarą chrześcijańską. Wydaje się więc, że w twórczości protestanckiego teologa nastąpiło przeakcentowanie elementu filozoficznego do tego stopnia, że – jak wyraził to David Hooper – system oparty o ideę Boga Tillicha „nie jest w stanie podołać zadaniu organizowania życia chrześcijańskiego”<sup>707</sup>.

---

<sup>707</sup> „(...) fails to structure Christian life”. D. Hopper, *Tillich: a Theological...*, s. 180.



## Rozdział III. Bóg i logika

Omówiwszy filozoficzny fundament idei Boga Paula Tillicha oraz szczegóły jej konstrukcji z punktu widzenia teologii, można poczynić kolejne uściślenia w kwestii stosowalności określonego systemu logicznego w *stricte* teologicznej refleksji. W niniejszym rozdziale podjęta zostanie próba odpowiedzi na pytanie: jaka logika daje nadzieję na możliwie najbardziej adekwatne ujęcie zagadnienia Boga przez człowieka? Choć szczegółowa i ostateczna odpowiedź na to pytanie wydaje się być nigdy niemożliwa do osiągnięcia, wdrożenie jej postawić choćby po to, by zminimalizować ilość nieporozumień i błędów pojawiających się w dyskusjach na styku teologii i logiki; by, rozświetliwszy kolejnym promieniem światła przestrzeń, której dotyczą polemiki, pozwolić im potoczyć się o krok dalej. Należy mieć nadzieję, że posłużenie się w tym celu konkretnym systemem teologicznym pozwoli na wyprowadzenie większej ilości bardziej szczegółowych wniosków, niż jest to możliwe w opracowaniach i esejach o charakterze ogólnym. Wskazano już, że w kluczowych miejscach *Teologii systematycznej* dotyczących *Ganz Andere* następuje zawieszenie lub ograniczenie użycia zasady niesprzeczności. Idąc tym śladem, warto podjąć próbę odpowiedzi na pytanie o naturę logiczną charakterystycznych dla twórczości Tillicha antynomii i źródło ich pochodzenia. Uzyskana odpowiedź wraz z innymi argumentami z filozofii logiki pomoże zająć stanowisko w kwestii:

czy *magnum opus* myśliciela pogranicza jest przykładem parakonsystentnego systemu teologicznego, a jeśli tak, to czy można określić rachunek logiczny, który może się za nim kryć? Uzyskane na drodze syntezy dane pozwolą wreszcie zarysować perspektywę badawczą problemu – logika a inność Boga.

### A. Logiczna natura antynomii Tillicha

Święty Augustyn, któremu nie można odmówić wpływu na myśl autora *Teologii systematycznej*, był zdania, że przeciwieństwa kreuja piękno świata, jak antytezy – najpowabniejsze ozdoby krasomówcze – piękno wypowiedzi<sup>1</sup>. Przeciwieństwa to jedna z czterech grup przeciwstawności, wyróżnianych we współczesnej logice. Klasycznym ich przykładem podawanym w literaturze jest opozycja dobry–zły. W *Teologii systematycznej* za przeciwieństwa należy uznać większość polaryzacji, w tym te składające się na strukturę ontologiczną (indywidualizacja–partycypacja, dynamika–forma, wolność–przeznaczenie). Pozostałe rodzaje przeciwstawności, które zwykło się wymieniać w pozycjach dotyczących zagadnień logicznych to: relacji (pojedynczy–podwójny), braku (ślepy–widzący) i wreszcie sprzeczności (siedzi–nie siedzi)<sup>2</sup>. Na tych ostatnich wypada teraz skupić uwagę, gdyż to one odpowiedzialne są za powstawanie antynomii. Ludwig Wittgenstein, w późniejszym okresie swej działalności, stał na stanowisku, zgodnie z którym niemożliwe jest zbudowanie bogatego systemu teoretycznego bez antynomii<sup>3</sup>. To,

---

<sup>1</sup> „Jako tedy owe rzeczy wręcz sobie przeciwne, zestawione przeciw sobie, dają ozdobność mowie, tak samo owe przeciwieństwa nie w słowach, lecz w rzeczy zestawione, składają się na piękność świata”. Św. Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2002, s. 422 (XI, XVIII).

<sup>2</sup> Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności. Studium z zakresu filozoficznych podstaw logiki*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 25.

<sup>3</sup> Wittgenstein proponował m.in. w ramach rozważań metafizycznych, matematycznych, prawnych i etycznych przyjęcie strategii gier językowych do-

że *magnum opus* Tillicha jest bogatym systemem teoretycznym, nie ulega wątpliwości. Czy występują w nim sprzeczności i jaki jest ich formalny kontekst? Wbrew pozorom, odpowiedź na tak zadane pytanie nie jest wcale prosta.

### 1. Wiara niewierzącego

O antynomii była mowa w paragrafie opisującym Tillichowską koncepcję paradoksu. Na potrzeby obecnych rozważań trzeba dodać, że sprzeczność wniosków, do których prowadzi pozornie poprawna wypowiedź (wypowiedź antynomiczna), musi być gwarantowana przez prawidłowo określony spójnik negacji<sup>4</sup>. Pamiętać należy, że para zdań wzajemnie sprzecznych, w której jedno wynika z drugiego, stanowi, co prawda, najwyraźniejszy przypadek antynomii, ale nie jedyny. Warto również wspomnieć, że w logice wyróżnia się dwie grupy antynomii (paradoksów). Pierwsze nazywa się logicznymi lub teoriomnogościowymi, gdyż odnoszą się do zbiorów. Drugie – to antynomie semantyczne, dotyczące pojęć<sup>5</sup>. W obrębie grupy drugiej wypada szukać miejsca dla wypowiedzi protestanckiego teologa, powielających jeden, stały schemat logiczny.

Wspominano, że już w traktacie licencjackim Tillicha *Mystik und Schuldbewusstsein...* znajduje się wzmianka o ludzkim stanie pozostawania jednocześnie w jedności i w opozycji do Absolutu<sup>6</sup>. Paradygmatyczne ujęcie jawiącej się w ten sposób antynomii znajduje się w *The Protestant Era*:

---

puszczających generowanie antynomii, jako działanie twórcze i pożyteczne. Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 56.

<sup>4</sup> Przy braku takich określeń (syntaktycznych lub semantycznych) przyjmuje się zazwyczaj negację logiki klasycznej. Por. W. A. Pogorzelski, *Elementarny Słownik Logiki Formalnej*, Dział Wydawnictw Filii UW w Białymstoku, Białystok 1989, s. 598–599.

<sup>5</sup> Por. W. Marciszewski, *Antynomie w logice*, w: MEL, s. 11–13.

<sup>6</sup> Por. D. Hopper, *Tillich: a Theological Portrait*, Philadelphia and New York 1968, s. 106.

The step I myself made in these years was the insight that the principle of justification through faith refers not only to the religious-ethical but also to the religious-intellectual life. Not only he who is in sin, but also he who is in doubt is justified through faith. The situation of doubt, even of doubt about God, need not separate us from God. There is faith in every serious doubt, namely, the faith in the truth as such, even if the only truth we can express is our lack of truth. But if this is experienced in its depth and as an ultimate concern, the divine is present; and he who doubts in such an attitude is „justified” in his thinking. **So the paradox got hold of me that he who seriously denies God, affirms him** (podkreślenie własne). Without it I could not have remained a theologian. There is, I soon realized, no place *beside* the divine, there is no possible atheism, there is no wall between the religious and the nonreligious. The holy embraces both itself and the secular. Being religious is being unconditionally concerned, whether this concern expresses itself in secular or (in narrower sense) religious forms. The personal and theological consequences of these ideas for me were immense<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> P. Tillich, *The Protestant Era*, The University of Chicago Press, Chicago 1948, s. xiv–xv. Przekład polski *The Protestant Era* pojawił się już po napisaniu zdecydowanej większości niniejszej pracy. Nie wszędzie jest więc uwzględniony. W tłumaczeniu Jacka Aleksandra Prokopskiego fragment ten brzmi następująco: „Krokiem, który ja sam zrobiłem w tamtych latach, było zrozumienie, że zasada usprawiedliwienia przez wiarę odnosi się nie tylko do religijno-etycznego, lecz także do religijno-intelektualnego życia. Nie tylko ten, co grzeszy, lecz także ten, co wątpi, jest usprawiedliwiony przez wiarę. Sytuacja wątpliwości, nawet wątpliwości co do Boga, nie musi oddzielać nas od Boga. W każdej poważnej wątpliwości jest wiara, mianowicie wiara w prawdę jako taką, nawet jeśli jedyną prawdą, którą możemy wyrazić, jest nasz brak prawdy. Lecz jeśli jest to doświadczane w swojej głębi i jako troska ostateczna, boskość jest obecna; i ten, co wątpi w takiej postawie, jest «usprawiedliwiony» w swoim myśleniu. **Tak więc przyswoiłem paradoks, że ten, co poważnie zaprzecza [istnieniu – J. A. P.] Boga, potwierdza Go** (podkreślenie własne). Bez tego nie mógłbym pozostać teologiem. Nie ma, jak wkrótce rozumiałem, miejsca obok boskości, nie ma możliwego ateizmu, nie ma muru pomiędzy tym, co religijne i niereligijne. To, co święte, obejmuje zarówno siebie, jak i to, co świeckie. Bycie religijnym jest byciem nieuwarunkowanie troszczącym

Jest to oryginalne, Tillichowskie rozwinięcie protestanckiej zasady „usprawiedliwienia przez wiarę” człowieka, który pozostaje zawsze *simul justus, simul peccator*<sup>8</sup>. Wypada uwypuklić, że chodzi o sprawy fundamentalne – ideę Boga i Jego relacji z człowiekiem, a więc o punkty węzłowe całokształtu myśli protestanckiego teologa. Autor sam to dwukrotnie wyraźnie podkreśla – raz wskazując, że bez owego schematu myślenia nie mógłby pozostać teologiem, i powtórnie, gdy przyznaje, że konsekwencje tego ujęcia konceptualnego były ogromne, zarówno dla jego życia osobistego, jak i zawodowego. Przeniesienie klasycznej dla protestantyzmu formuły, mówiącej o usprawiedliwieniu grzesznika przez wiarę, na poziom życia religijno-intelektualnego generuje wypowiedzi antynomiczne, zdradzające fundamentalny w swym znaczeniu schemat myślenia Tillicha. Nie tylko grzesznik, ale również wątpiący jest usprawiedliwiony przez wiarę. Wątpienie w kwestii Boga nie oddziela od Niego człowieka w sposób bezapelacyjny. Każde poważne wątpienie zawiera w sobie wiarę. Można dostrzec w tej wypowiedzi Tillicha lustrzane odbicie jego tezy, znanej z rozważań dotyczących idei Boga z *Teologii systematycznej* oraz *Męstwa bycia* – autentyczna wiara zawiera konieczny element wątpienia. Warto powtórzyć – nie chodzi tu o jakąkolwiek wiarę, ale o wiarę, która usprawiedliwia. Powstaje w ten sposób antynomia, uderzająca z siebie właściwą siłą: ten, kto nie uznaje Boga, afirmuje Go. Można powiedzieć, że człowiek wierzy i nie wierzy w Boga i nie ma w tym żadnej pomyłki – obie te postawy są od niego wymagane koniecznie i równocześnie. W tym sensie dalej będzie mowa o wierze niewierzącego. Wypada uściślić, że nie zachodzi tutaj sytuacja, w której wiara i niewiara dotyczyły różnych obiektów np. pierwsza prawdziwego Boga, a druga idola. To

---

się, bez względu na to, czy ta troska wyraża się w świeckich, czy (w węższym sensie) religijnych formach. Osobiste i teologiczne konsekwencje tych idei były dla mnie ogromne”. P. Tillich, *Era protestancka*, tłum. J. A. Prokopski, N. Łomanowa-Barańska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2016, s. 37.

<sup>8</sup> Por. ST III, s. 226 (s. 204).

normalny porządek rzeczy w świecie religii. Nie miałyby wówczas sensu wypowiedź Tillicha o paradoksie, który go niemal wzięt w posiadanie – „opętał”. Teza i antyteza tyczą się tego samego. Wskazują na to słowa zawarte w *Męstwie bycia*, gdzie teolog pisze otwarcie:

Żadna rzeczywista negacja nie może się obyć bez kryjącej się w niej afirmacji. (...) Element negatywny żywi się negowanym przez siebie elementem pozytywnym<sup>9</sup>.

W tym kluczu łatwiej zinterpretować ciąg dalszy cytowanej powyżej, programowej wypowiedzi autora z *The Protestant Era* – jego przekonanie o nieistnieniu miejsca poza tym, co boskie, o niemożliwości ateizmu oraz autentycznego podziału na *sacrum* i *profanum*, o ogarnianiu wszystkiego przez Świętego. Wszystkie te tezy składają się na ideę owej specyficznej zasady tożsamości, zawierającej w sobie wszystkie tezy przeciwne, poprzedzającej i umożliwiającej wszelkie późniejsze podziały zarówno logiczne, jak i ontologiczne, o której istnieniu w twórczości protestanckiego teologa piszą jego komentatorzy<sup>10</sup>. Czy da się przybliżyć jej naturę logiczną? Inaczej: jak zgodnie z zasadami logiki, w sposób formalny zapisać wiarę niewierzącego?

## 2. Formalizacja Florenskiego

Wspomniano już, że Tillich wykluczał możliwość formalizacji dyskursu teologicznego<sup>11</sup>. Trudno więc doszukiwać się w jego dorobku jakiegokolwiek próby formalnego zapisu fundamentalnego dla jego teologii schematu myśli. Istnieje jednak w tym pokoleniu

<sup>9</sup> P. Tillich, *Męstwo bycia*, tłum. H. Bednarek, Rebis, Poznań 1994, s. 188.

<sup>10</sup> Por. D. Hopper, *Tillich: a Theological...*, s. 41–42. Przyczynek do takiego ujęcia dał sam Tillich *expressis verbis*, pisząc w eseju *Dwie drogi filozofii religii o mocy bycia*, że „(...) jest to punkt tożsamości, bez którego nie do pomyślenia jest ani rozdział, ani odniesienie”. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, tłum. J. Zychowicz, Znak, Kraków 1994, s. 68.

<sup>11</sup> Por. ST I, s. 54 (56–57).



teologów ktoś, kto pokusił się o próbę ukazania słuszności antynomii występujących w obrębie wiary chrześcijańskiej, zgodną ze standardami logiki. Czyni to Paweł Florenski, rosyjski teolog prawosławny, w swoim dziele *Filar i podpora prawdy - Próba teodycei prawosławnej w dwunastu listach* z 1914 roku<sup>12</sup>. Chodzi o „dowód” zamieszczony w rozdziale VII pt. *List szósty: sprzeczność*<sup>13</sup>.

Punktem wyjścia formalizacji dokonanej przez Florenskiego jest twierdzenie o koniecznie antynomicznym charakterze prawdy:

(...) *prawda jest sądem, który zawiera w sobie wszystkie możliwe negacje owego sądu, albo, inaczej, prawda jest sądem sprzecznym wewnątrznie. (...) Każde ze sprzecznych zdań mieści się w sądzie prawdy i dlatego obecność każdego z nich można, z taką siłą przekonywania, dowieść jako konieczną. Teza i antyteza razem tworzą wyraz prawdy. Innymi słowy, prawda jest antynomią, i nie może taką nie być*<sup>14</sup>.

Twierdzenie to zgodne jest z motywem przewodnim filozoficzno-teologicznej refleksji Tillicha. Szczególnie z jego egzemplifikacją z *Męstwa bycia*.

Chcąc uzasadnić swą tezę, prawosławny teolog przystępuje do przedłożenia jednej z dróg prowadzących do formalnej logicznej *teorii antynomii*. Najpierw przedstawia „zasady”, którymi będzie

---

<sup>12</sup> Paweł Aleksandrowicz Florenski (1882–1937) – rosyjski geniusz, z wykształcenia matematyk i teolog, zajmujący się m.in. fizyką, elektrotechniką, biologią, archeologią, etnografią, filologią, sztuką, biegle władający łaciną, językiem starogreckim, większością współczesnych języków europejskich, jak również językami Kaukazu, Iranu i Indii. Człowiek porównywany z Leonardem da Vinci i Pascalem. Rozstrzelany 8 grudnia 1937 roku jako więzień jednego z gułagów ZSRR. Por. P. Przesmycki, *Świadek czystego Światła*, „W Drodze” 341 (2002) nr 1, <http://miesiecznik.wdrodze.pl/index.php?mod=archiwumtekst&id=13650#WQ9c9FWLTZ4> (7.05.2017). Nie wydaje się, by Tillich poznał to rozumowanie. Trudno też stwierdzić, czy miał okazję zetknąć się z twórczością Florenskiego. Nazwisko rosyjskiego teologa nie występuje w indeksie *Teologii systematycznej*.

<sup>13</sup> Por. P. Florenski, *Filar i podpora prawdy. Próba teodycei prawosławnej w dwunastu listach*, tłum. J. Chmielewski, Wydawnictwo Kr, Warszawa 2009, s. 123–128.

<sup>14</sup> P. Florenski, *Filar i podpora prawdy...*, s. 122.

się posługiwał, rozpoczynając od „zasady implikacji” stosowanej do zdań<sup>15</sup>

$$(I) p \subset q$$

„logicznego dodawania”<sup>16</sup>

$$(II) p \cup q$$

oraz ich równoważności

$$(III) p \subset q \cdot \neg p \cup q$$

Określa również znaczenie pozostałych operatorów, które będą w użyciu: negacji „ $\neg$ ”, mnożenia logicznego „ $\cap$ ”, prawdy „ $V$ ”, fałszu „ $\wedge$ ”, antynomii „ $P$ ”<sup>17</sup>. Następnie obiera sposób dowodzenia przez *re-*

<sup>15</sup> Definicja implikacji Florenskiego wygląda w sposób następujący: „ $p \subset q$ , tzn.: « $p$ , a zarazem  $q$ » [jeśli  $p$ , to  $q$ ], « $p$ , znaczy  $q$ », « $p$ , ergo  $q$ ». Owo «a zatem», «znaczy», «ergo», w rozwiniętej formie, oznacza, że «jeśli  $p$  jest prawdziwe, to  $q$  jest prawdziwe»; albo, że «jeśli  $q$  jest fałszywe, to  $p$  jest fałszywe», albo, dalej, że « $p$  nie może być prawdziwe, jeśli  $q$  jest fałszywe, albo, w końcu (wyrażenie to jest najczęściej używane ze względu na brak dwuznaczności), że «albo  $p$  jest fałszywe, albo  $q$  jest prawdziwe». P. Florenski, *Filar i podpora prawdy...*, s. 124. Uważna analiza tego opisu wskazuje na brak wariantu  $p=1, q=0$  przewidzianego w macierzach prawdziwościowych klasycznej implikacji. Nie jest to więc implikacja w klasycznym rozumieniu.

<sup>16</sup> Opis logicznego dodawania u Florenskiego jest związany z opisem implikacji. Autor kontynuuje: „Ostatnie sformułowanie sprawia, że zrozumiała staje się równoważność operacji inkluzji « $\subset$ » i operacji logicznego dodawania « $\cup$ ». Rzeczywiście, połączenie symboli  $p \cup q$  tzn. operacja logicznego dodawania, nie jest niczym innym, jak alternatywą składników  $p$  i  $q$ : «albo  $p$  jest prawdziwe, albo  $q$  jest prawdziwe», albo, w uproszczeniu: « $p$  albo  $q$ ». P. Florenski, *Filar i podpora prawdy...*, s. 124. Opis ten należy uznać nie za opis klasycznej alternatywy zwykłej, lecz alternatywy rozłącznej (ekskluzywnej). Nie ma takiej możliwości, aby klasycznie rozumiana implikacja była równoważna z alternatywą rozłączną. Por. J. W. Bremer, *Wprowadzenie do logiki*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006, s. 117–121.

<sup>17</sup> „(...) znak « $\neg$ » przed  $p$  oznacza negację, «*négation*» albo, dokładniej, negatyw, «*négative*»  $p$ . Generalnie przecież w logice formalnej każdy symbol połączony ze znakiem « $\neg$ » oznacza swój negatyw. Przypomnijmy dalej, że znak « $\cap$ » jest operatorem *mnożenia logicznego*, tzn. że, postawiony między dwoma symbolami albo ich grupami, wskazuje na wspólne istnienie owych symboli lub grup. Przypomnijmy

*ductio ad absurdum*. Wychodzi od stwierdzenia: „jeśli negacja zdania (albo klasy) implikuje zdanie (albo klasę), które zostało zanegowane, to jest ono prawdziwe”<sup>18</sup>, które zapisuje w formule:

$$(IV) \neg p \supset p \supset p$$

zgodnie z (III) daje to

$$(III') \neg p \supset p = \neg(\neg p) \cup p$$

uwzględniając zaś zasadę podwójnego przeczenia

$$(V) \neg(\neg p) = p$$

otrzymuje się

$$(III') \neg p \supset p = p \cup p$$

Alternatywa „ $p$  albo  $p$ ”, zdaniem Florenskiego, ostatecznie potwierdza  $p$

$$(VI) p \cup p \supset p$$

a zatem  $\neg p \supset p \supset p$ <sup>19</sup>

end.

Dodatkowo wychodząc od

$$(VII) \neg p = q$$

zdaniem autora, nie można wykluczyć, że

$$(VIII) \neg q \supset q \supset q$$

jeszcze na koniec, że symbol V oznacza «prawdę», «*Veritas*», a odwrócony symbol V, tzn. « $\Lambda$ » – «negacja prawdy», « $\neg V$ » albo «fałsz». Mamy teraz wszystkie dane potrzebne do logicznego określenia antynomii P i wyrażenia jej schematów”. P. Florenski, *Filar i podpora prawdy...*, s. 124.

<sup>18</sup> P. Florenski, *Filar i podpora prawdy...*, s. 125.

<sup>19</sup> Operatory „ $\supset$ ”, „ $\cup$ ”, „ $\cdot$ ”, „ $\cap$ ”, „ $\neg$ ” nie zostały przez Florenskiego nigdzie zdefiniowane.

albo na mocy formuły VII

$$(VIII') \neg(\neg p) \subset (\neg p) \cdot \subset \neg p$$

albo na mocy formuły (V)

$$(IX) p \subset \neg p \cdot \subset \neg p$$

Z czego ma wynikać, że dowiedzione zostało nie tylko (IV), ale i (IX).

Zdaniem Florenskiego są to dwa niepodważalne dowody, pokazujące możliwość antynomii P „w najściślejszym sensie tego słowa”.

$$(X) P = (p \cap \neg p) \cap V$$

Dokonując translacji powyższej formuły na język potoczny, Florenski stwierdza:

Antynomia jest takim zdaniem, które, będąc prawdziwym, zawiera w sobie jednocześnie tezę i antytezę, przez co nie podlega jakemukolwiek zaprzeczeniu. Dodanie symbolu V wznosi antynomię ponad płaszczyznę intelektu, i jest tym, co odróżnia antynomię P od fałszu  $\Lambda$  (odwrócone V lub  $\neg V$ ) znajdującego się na płaszczyźnie intelektu i określanego za pomocą formuły:

$$(XI) \Lambda = p \cap \neg p$$

„Dla większej jasności” Florenski formułę (X) rozwija i przedstawia tak:

$$(XI) \neg p \subset p \cdot \neg p \subset \neg p : \subset p \cap \neg p \cap \neg \Lambda = P$$

Uściślając jeszcze interpretację funktora V w zapisie definicji antynomii, konstatuje:

Z *formalnego* punktu widzenia stanowi on rezultat pewnego procesu, który, w taki czy inny sposób, ustala odnośnie P, że jest ono prawdziwe, podczas gdy dwa inne procesy dowodzą, że owo P, zgodnie ze swoją strukturą, jest  $p$ , a także  $\neg p$ . W ten sposób, dla czystej logiki, V, w definicji P,

jest jedynie wskazaniem na *położenie* owego P, na właściwy stosunek do niego; jest, jeśli można tak się wyrazić, palcem wskazującym na niebiosa, który towarzyszy P, ale nie stanowi części składowej struktury samego P. W swojej strukturze P w ogóle nie różni się od prostej sprzeczności  $\Lambda$ , z czego wynika, że w sferze intelektualnej *wyłącznie autorytet* okazuje się owym palcem, który wskazuje na prawdziwość P w porównaniu z  $\Lambda$ . (...) Tymczasem w dziedzinie ponad-zmysłowej i, co za tym idzie, ponad-intelektualnej dodatek V w definicji antynomii wskazuje na jej cechę składową, jej duchową jedność, jej ponad-zmysłową realność, i w Duchu Świętym owa jedność, owa realność jest bezpośrednio przeżywana i rozumiana<sup>20</sup>.

Końcowy fragment tej wypowiedzi byłby łatwy do oddania w nomenklaturze *Teologii systematycznej* przez odwołanie się do rozumu oświeconego przez Ducha, pracującego w warunkach teonomii.

Nawiązując do logicznego wywodu Florenskiego wypada położyć kilka uwag. Autor zna pierwszy tom *Principia mathematica* Bertranda Russella i Alfreda Northa Whiteheada wydany w Cambridge w 1910 roku, upowszechniający dorobek Fregego i stanowiący wraz z tomami II (1912) i III (1913) podstawę logiki klasycznej we współczesnym rozumieniu. Stosuje notację Russella-Whiteheada<sup>21</sup>. W swoim rozumowaniu bazuje jednak na dziele *Les Principes des Mathématiques*, wydanym w Paryżu w 1905 roku, którego autorem był francuski logik, matematyk, filozof i lingwista Louis Couturat. Florenski polega na pracy francuskiej, ze względu na jej prostotę w ujmowaniu współczesnych zagadnień matematycznych i logicznych<sup>22</sup>. Zaprezentowany przez niego „dowód”, z punktu widzenia współczesnej logiki klasycznej, budzi trzy zastrzeżenia. Po pierwsze,

---

<sup>20</sup> P. Florenski, *Filar i podpora prawdy...*, s. 127–128.

<sup>21</sup> Por. K. Czarnota, *Rachunek zdań*, w: MEL, s. 249; lub Peano-Russella. Por. J. M. Bocheński, *A History of Formal Logic*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1961, s. 319; 338–339.

<sup>22</sup> Por. P. Florenski, *Filar i podpora prawdy...*, s. 549, przyp. 210.

mimo wstępnej deklaracji prawosławnego teologa, co do operacji na zdaniach, można odnieść wrażenie, że przeprowadza on równocześnie rachunek na klasach<sup>23</sup>. Po drugie, definicja słowna „sumy logicznej” faktycznie jest określeniem alternatywy rozłącznej (ekskluzywnej)<sup>24</sup>. Po trzecie, spójnik implikacji/inkluzji, zgodnie z znaczeniem nadanym mu przez autora *Filaru i podpory prawdy*, nie jest funktorem implikacji w klasycznym rozumieniu<sup>25</sup>. Zgodnie z holistyczną koncepcją znaczenia stałych logicznych, wziętą wraz z tezą o różnicy znaczeń Quine’a, zmiana jednego funkтора pociąga za sobą zmianę wszystkich funktorów, czyli całego rachunku logicznego<sup>26</sup>. Natomiast trzeba przyznać, że zgodnie z KRZ, przy klasycznie zdefiniowanych funktorach, teza wyjściowa w postaci:

$$(\neg p \rightarrow p) \rightarrow p$$

jest tautologią.

Dlatego warto zatrzymać się nad fragmentem *Filaru i podpory prawdy*? Większa świadomość logiczna autora tej pozycji wraz ze

<sup>23</sup> Problem pojawia się już przy definicji implikacji i jej utożsamieniu z inkluzją przez Florenskiego: „Jak wiadomo, pierwszą i najistotniejszą zasadą współczesnych metod logiki formalnej jest  $p \subset q$  tzn. zasada *implikacji*, jeśli pod  $p$  i  $q$  rozumie się zdania, i *inkluzji*, jeśli  $p$  i  $q$  interpretuje się jako klasy. Dla jasności dalszego ujęcia, będziemy przez  $p$  i  $q$  rozumieć *zdania*, tzn. wytwory aktu sądzenia, chociaż równie dobrze moglibyśmy rozumieć przez owe symbole także *klasy*. Ale bez względu na to, czy « $\subset$ » jest znakiem *implikacji* czy *inkluzji*, czy, innymi słowy, rozumie się przez  $p$  i  $q$  zdania czy klasy, przedstawiona wyżej formuła inkluzji wyraża, w istocie, *jeden i ten sam* fakt, a mianowicie, związek prawdziwości  $q$  z prawdziwością  $p$ , i fakt ów znajduje wyraz w słowach «a zatem», «znaczy», «ergo»”. P. Florenski, *Filar i podpora prawdy...*, s. 123. Pomimo wstępnej deklaracji, że rozumowanie dotyczy zdań, stosowany w rozumowaniu Florenskiego operator « $\subset$ » ma charakter *inkluzyjny*. Oddaje sens operacji „zawierania”.

<sup>24</sup> Por. J. W. Bremer, *Wprowadzenie do logiki...*, s. 118–119; P. Florenski, *Filar i podpora prawdy...*, s. 124. Choć może to być kwestia przekładu dzieła Florenskiego na język polski.

<sup>25</sup> Por. J. W. Bremer, *Wprowadzenie do logiki...*, s. 118–119; P. Florenski, *Filar i podpora prawdy...*, s. 123–124.

<sup>26</sup> Por. B. Czernecka-Rej, *Pluralizm w logice*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014, s. 199.

zgodnością myśli z Tillichem w kwestii fundamentalnej, pomagają, na zasadzie analogii, powiedzieć coś więcej na temat możliwej relacji teorii protestanckiego teologa do logiki klasycznej. Wydaje się, że pomagają też doprecyzować źródło pochodzenia Tillichowskich antynomii.

Jeśli polegać na zdaniu Florenskiego, choć początki postrzegania antynomicznego sięgają Heraklita, przełom w myśli nowożytnej w tym temacie przyniósł Kant i jego *Krytyka czystego rozumu*:

W historii płytkiego i nudnego myślenia „filozofii nowożytnej” Kant miał odwagę wypowiedzieć wielkie słowo „*antynomia*” naruszające *dobrze* zasady rzekomej jedności. Za to jedno zasługiwałby na wieczną sławę. Nie wydaje się przy tym istotne, że jego własne antynomie są nieudane. Liczy się przeżywanie antynomiczności<sup>27</sup>.

Trzeba przyznać, że zdanie Florenskiego w tej kwestii znajduje potwierdzenie we współczesnej literaturze logicznej<sup>28</sup>. Do *Dialektyki transcendentnej* twórczo nawiązał nie tylko Hegel. Dzieło Kanta jest jedną z istotnych pozycji w bibliotekach współczesnych propagatorów podejścia parakonsystentnego w logice<sup>29</sup>. Wydaje się bardziej prawdopodobnym, że właśnie w myśli filozofa z Królewca, a nie Schellinga, jak sugerują niektórzy komentatorzy (np. David Hopper), tkwi źródło antynomii obecnych w twórczości Tillicha.

Co jest istotne i domaga się odnotowania, według współczesnej nomenklatury funkcjonującej w filozofii logiki, Florenskiego należy umieścić w szeregu zwolenników mocnego podejścia parakonsystentnego. Powiedzieć, że opowiada się on otwarcie za istnieniem realnych sprzeczności w świecie, to jakby nic nie powiedzieć. Prawosławny teolog jest przywiązany do tej idei całym sercem i okazuje to z pasją:

---

<sup>27</sup> P. Florenski, *Filar i podpora prawdy...*, s. 132.

<sup>28</sup> Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 36.

<sup>29</sup> Por. G. Priest, R. Routley, *An Outline of the History of (Logical) Dialectic*, w: PL, s. 82–84.

Znajomość sprzeczności i miłość do sprzeczności, wraz ze sceptycyzmem antycznym, wydają się najwyższym osiągnięciem starożytności. Nie powinniśmy, nie możemy zamazywać sprzeczności wapnem swoich filozofii! Niech głęboka sprzeczność pozostanie taką, jaką jest. Jeśli świat poznawalny okazuje się pęknięty, i jeśli w praktyce nie udaje nam się zlikwidować owego pęknięcia, to nie powinniśmy dążyć do tego, by w jakikolwiek sposób je zasłonić. Jeśli poznający rozum okazuje się rozdrobniony, jeśli nie jest monolitem, jeśli przeczy samemu sobie, to tak samo nie powinniśmy udawać, że jest inaczej. Bezsilne, ociążałe próby ludzkiego intelektu, mające na celu pogodzenie sprzeczności, dawno powinny zostać odrzucone na rzecz śmiałego uznania sprzeczności<sup>30</sup>.

Dlaczego idea realnych sprzeczności ma dla autora *Filaru i podpora prawdy* tak wielkie znaczenie? Ze względu na całościową, rozpatrywaną z punktu widzenia ontologii, historii i wiary (kosmiczną i integralną) wizję świata, którą chciał zbudować<sup>31</sup>, a której małą próbką są następujące słowa:

Sprzeczność! Ona na zawsze pozostaje tajemnicą duszy – tajemnicą modlitwy i miłości. Czym bliżej Boga, tym sprzeczności stają się wyraźniejsze. Tam, w Jeruzalemie Niebieskim, ich nie ma. Tymczasem tutaj sprzeczności są we wszystkim; i nie da się ich usunąć ani organizacją społeczną, ani argumentami filozoficznymi<sup>32</sup>.

W powyższym cytacie przejawia się łatwe do uchwycenia podobieństwo do egzystencjalnej myśli Tillicha, jego wizji świata w obecnym predykamencie, zmierzającego w kierunku teonomii. Nawiązując do pierwotnego słownego sformułowania „Tillichowskiego schematu filozoficzno-teologicznego”, wyrażenia stwierdzającego wiarę niewierzącego, nie sposób nie przytoczyć kolejnych

<sup>30</sup> P. Florenski, *Filar i podpora prawdy...*, s. 131.

<sup>31</sup> Por. P. Przesmycki, *Świadek czystego Światła*, „W Drodze” 341 (2002) nr 1, <http://miesiecznik.wdrodze.pl/index.php?mod=archiwumtekst&id=13650#WQ9c9FWLTZ4> (7.05.2017).

<sup>32</sup> P. Florenski, *Filar i podpora prawdy...*, s. 132.



słów Florenskiego, które w tym samym tonie antynomiczny stan ducha ludzkiego uznają za konieczny, fundacyjny moment autentycznego doświadczenia religijnego:

Antynomie stanowią konstytutywny element religii, jeśli ujmujemy ją w sposób intelektualny. Teza i antyteza, jak osnowa i wątek, przenikają i współtworzą samą tkaninę doświadczenia religijnego. Gdzie nie ma antynomii, tam nie ma także wiary: a będzie tak dopiero wtedy, kiedy wiara i nadzieja przestaną istnieć, i pozostanie sama miłość (1 Kor XIII, 8–13)<sup>33</sup>.

Pobieżna analiza porównawcza fragmentów *Filaru i podpory prawdy* z tekstami twórcy *Teologii systematycznej* daje jeszcze jedną odpowiedź, w sprawie pożądanego rachunku logicznego stosowanego w ramach systemu teologicznego, próbującego opisać Tego, który jest *Totus Alius*<sup>34</sup>. Bardzo sugestywna w tym względzie jest poniższa wypowiedź:

Jak chłodnym i dalekim, jak bezbożnym i nieczułym wydaje mi się ten okres mojego życia, kiedy uważałem antynomie religii za rozwiązywalne, ale jeszcze nie rozwiązane, kiedy w swoim wyniosłym szaleństwie uznawałem logiczny *monizm* religii<sup>35</sup>.

Wydaje się, że zanegowanie monizmu logicznego religii należy uznać za opowiedzenie się przez Florenskiego po stronie pluralizmu logicznego w teologii.

### 3. Prawo Dunsza Szkota

Wracając do pytania – jak w sposób formalno-logiczny zapisać Tillichowski schemat myśli wyrażający się w antynomii wiary niewierzącego – wydaje się, że istnieje inna możliwa interpretacja,

---

<sup>33</sup> P. Florenski, *Filar i podpora prawdy...*, s. 135.

<sup>34</sup> Por. P. Przesmycki, *Świadek czystego Światła*, „W Drodze” 341 (2002) nr 1, <http://miesiecznik.wdrodze.pl/index.php?mod=archiwumtekst&id=13650#WQ9c9FWLTZ4> (7.05.2017).

<sup>35</sup> P. Florenski, *Filar i podpora prawdy...*, s. 135.

prostsza niż wyjściowa teza Florenskiego, a wykorzystująca również KRZ<sup>36</sup>.

Jak już kilkakrotnie wspomniano, w kluczowym schemacie myślenia protestanckiego teologa komentatorzy doszukują się istnienia specyficznej wersji zasady tożsamości. Klasycznie rozumiane prawo tożsamości to implikacja o tym samym poprzedniku i następniku:

$$p \rightarrow p$$

Jak „poszerzyć” powyższą formułę o element antynomiczny, pozwalający uchwycić Tillichowski schemat rozumowania? Niech:

*p* oznacza: *x afirmuje Boga*

*~p* oznacza: *nieprawda, że x afirmuje Boga*

Tillichowską antynomię wierzącego–niewierzącego oddaje zdanie – *Jeżeli x afirmuje Boga i nieprawda, że x afirmuje Boga, to x afirmuje Boga*. W analizowanym zdaniu nie występują wyrażenia kwantyfikujące, co uzasadnia porzucenie na użytku KRZ. Poszukiwana formuła powinna przyjąć postać:

$$(p \wedge \sim p) \rightarrow p$$

Co można o niej powiedzieć? Jest ona tautologią, gdyż poprzednik implikacji jest kontrtautologią – schematem zdań zawsze fałszywych. Dla jakiegokolwiek wartości *p* poprzednik implikacji będzie zawsze równy 0, a więc cała formuła będzie zawsze prawdziwa. Niestety, nie jest to argument na rzecz słuszności treści zdań, zbudowanych według powielanego przez Tillicha w swej twórczości schematu myślenia, gdyż formułę tę należy uznać za szczególnie przypadek uwzględniany przez prawo Dunsza Szkota.

Wspomniane prawo jest tautologią KRZ w postaci:

$$\sim p \rightarrow (p \rightarrow q)$$

---

<sup>36</sup> Użyte zostają klasyczne definicje spójników KRZ za podręcznikiem Barbary Stanosz. Por. B. Stanosz, *Wprowadzenie do logiki formalnej. Podręcznik dla humanistów*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 25–57.

Istota przekazu, jaki w sobie zawiera, brzmi: z fałszu wynika jakiegokolwiek inne zdanie<sup>37</sup>. Do sformułowanego powyżej Tillichowskiego schematu myślenia stosuje się bardziej równoważna temu prawu zasada *ex contradictione quodlibet* – ze sprzeczności, cokolwiek<sup>38</sup>.

$$(p \wedge \sim p) \rightarrow q$$

Jakie niebezpieczeństwa niesie z sobą pojawienie się w danej teorii schematów myślenia odpowiadających prawu Dunsza Szkota? Po pierwsze, zwiastują one występowanie anomalii prawdziwościowych w postaci zdań zarazem prawdziwych, jak i fałszywych, stanowiących punkty kolizji prawdziwościowej (*truth-value glut*). Pogląd opowiadający się za istnieniem tego typu kolizji określa się mianem dialetyzmu (*dialetheism*). Nazwę tę wprowadzili Graham Priest i Richard Routley, reprezentanci najbardziej skrajnego skrzydła zwolenników parakonsystencji w logice, opowiadający się za istnieniem realnych sprzeczności w świecie<sup>39</sup>. Dopuszczenie dialetyzmu jest równoznaczne z zanegowaniem zasady dwuwartościowości, która, obok zasady ekstensjonalności, stanowi założenie, na którym opiera się KRL<sup>40</sup>. Zdaniem Priesty, pojawienie się prawa Dunsza Szkota niszczy klasyczny i intuicjonistyczny rachunek zdań oraz logikę na nich nadbudowaną. Stanowi to dla niego argument za koniecznością zastosowania w takiej sytuacji parakonsystentnej

<sup>37</sup> Por. K. Czarnota, *Prawo Dunsza Szkota*, w: MEL, s. 223.

<sup>38</sup> W tym miejscu swoje logiczne potwierdzenie znajdowałyby zastrzeżenia, które zostały podniesione w trakcie analizy symbolicznego języka protestanckiego teologa. Posługując się tym językiem, można powiedzieć wszystko – uzasadnić dowolny absurd.

<sup>39</sup> *Dialetheia* to dla Priesty i Routleya zdanie zarazem prawdziwe i fałszywe. Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 150.

<sup>40</sup> Druga z możliwych form anomalii prawdziwościowych to zdania, które nie są ani prawdziwe, ani fałszywe i jako takie generują lukę prawdziwościową (*truth-value gap*). Stanowisko, które opowiada się za istnieniem takiego zjawiska w logice to analetyzm (*analetheism*). Jego zwolennikiem jest m.in. Georg Henrik von Wright. Por. B. Czernecka-Rej, *Pluralizm w logice...*, s. 39–41.

logiki temporalnej nadbudowanej np. na promowanej przez niego logice paradoksu (LP)<sup>41</sup>.

Drugim niebezpieczeństwem, jakim obciążone są schematy myślenia zgodne z prawem Dunsza Szkota, jest ryzyko przepełnienia systemu. Formuła

$$(p \wedge \sim p) \rightarrow q$$

bywa nazywana „zasadą eksplozyjności” (*the principle of explosion*) lub prawem przepełnienia. W systemie nadbudowanym na KRZ tradycyjnie sprzecznym powoduje ona niemożność odróżnienia tezy od dowolnej, poprawnie zbudowanej formuły. Jeśli system ma mieć właściwości parakonsystemne bez popadania w trywialność, tak być nie może. Musi on tolerować sprzeczności, lecz w ograniczonym zakresie. Każda logika parakonsystemna jest nieeksplozyjna – ze sprzeczności nie można wyprowadzać jakiegokolwiek zdania<sup>42</sup>. Jak pisze Robert Poczobut, relacjonując stanowisko Priesta:

Zdania autentycznie paradoksalne stanowią stosunkowo niewielki oraz izolowany podzbiór w zbiorze wszystkich zdań, którymi posługujemy się, przeprowadzając rozumowania. Należą do niego zdania opisujące węzłowe momenty pewnych rodzajów zmian zachodzących w świecie realnym<sup>43</sup>.

Można stwierdzić, że jeśli chodzi o sprzeczności pojawiające się w twórczości Paula Tillicha, to występują one m.in. w węzłowych „momentach” stanów podmiotowych, mających kluczowe znaczenie dla egzystencji człowieka. Jeśli potraktować *Teologię systematyczną* jako system dedukcyjny, uwzględniając to, co zostało do tej pory powiedziane, rodzą się następujące pytania: czy sprzeczności w niej zawarte mają charakter logiczny czy ontologiczny? Czy *opus vitae*

<sup>41</sup> Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 153–156.

<sup>42</sup> Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 87–88; B. Czerniecka-Rej, *Pluralizm w logice...*, s. 46.

<sup>43</sup> R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 156.

protestanckiego teologa jest przykładem teorii eksplozyjnej, czy może posiada pewne „wewnętrzne zabezpieczenia” niepozwalające na swobodne wyprowadzanie zeń jakichkolwiek twierdzeń? Zakładając, że jest to system nietrywialny, jaki rachunek logiczny może kryć się w jego cieniu? Pytania te uzasadniają wrażenie, że syntetyczne zdanie – *Jeżeli  $x$  afirmuje Boga i nieprawda, że  $x$  afirmuje Boga, to  $x$  afirmuje Boga* i zbudowana na jego podstawie formuła KRZ – jest uproszczeniem, nieoddającym w pełni myśli protestanckiego teologa<sup>44</sup>. Z pewnością warto popatrzeć na *Teologię systematyczną* nieco bliżej, w kontekście idei związanych z szeroko rozumianym pluralizmem w logice, z narastającym przeświadczeniem, że KRL nie jest jedynym rachunkiem, który może w niej funkcjonować.

### B. *Teologia systematyczna* w kontekście pluralizmu logicznego

Znawcy historii logiki utrzymują, że rozwój tej dziedziny odbywa się w sposób falowy<sup>45</sup>. Trzeci gwałtowny okres rozwoju logiki przypada na okres życia Paula Tillicha. Priest twierdzi, że lata 1880–1960 to nie tylko czas największych osiągnięć logiki klasycznej, ale również faza najintensywniejszego rozwoju tej nauki w ogóle<sup>46</sup>. Działalność Tillicha pokrywa się w czasie z eksplozją zainteresowania parakonsystencją w logice<sup>47</sup>. Źródła filozoficzne myśli zwolen-

---

<sup>44</sup> Józef Wajszczyk twierdzi, że w ramach KRZ niemożliwym jest sformułowanie tezy, dotyczącej sprzeczności zmiany. Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 131.

<sup>45</sup> Por. J. M. Bocheński, J. Parys, *Między logiką a wiarą. Z Józefem M. Bocheńskim rozmawia Jan Parys*, Les Éditions Noir Sur Blanc, Montricher (Suisse) 1988, s. 49–50.

<sup>46</sup> Por. G. Priest, *Classical Logic „aufgehoben”*, w: PL, s. 134–135.

<sup>47</sup> Abstrahując od logiki modalnej, pierwsze trójwartościowe rachunki logiczne (Łukasiewicza i Posta) powstają na początku lat 20–tych XX wieku. Ich pojawienie się bywa porównywane z przewrotem Kopernikańskim. Za umowną datę otwierającą nowy rozdział w badaniach nad teoriami parakonsystentnymi uznaje się

ników tego kierunku w logice oraz myśli protestanckiego teologa wykazują duży stopień zbieżności.

Zasadnym staje się postawienie pytania: czy *Teologia systematyczna* w swoim traktacie o Bogu jest teorią o charakterze parakonsystentnym? Niektóre wyniki analiz poczynionych we wcześniejszych rozdziałach zdają się to właśnie sugerować – m.in. niestabilność czterech podstawowych zasad logiki klasycznej w omawianych fragmentach *magnum opus* Tillicha. Jednak, aby w podniesionej kwestii mieć stuprocentową pewność, należałoby sformalizować całą treść *Teologii systematycznej* i zrekonstruować rachunek logiczny wyłaniający się z tej formalizacji. Innymi słowy, trzeba by nadbudować *Teologię systematyczną* nad konkretnym rachunkiem logiki parakonsystentnej<sup>48</sup>. Nie wydaje się, by znalazł się śmiałek, który chciałby strawić cenny czas swojego życia na tak żmudne, mało opłacalne i wysoce problematyczne zadanie<sup>49</sup>. Nie dokonano tego nawet w odniesieniu do dzieł Hegła, którego idee były i są nadal

rok 1910, w którym ukazały się niezależnie doniosłe publikacje Jana Łukasiewicza, Alexiusa Meinonga i Mikołaja Wasiliewa. Termin „parakonsystencji” wypromował w 1976 roku Francisco Miró Quesada, w odniesieniu do badań na temat teorii sprzecznych, a jednocześnie nietrywialnych. Logika parakonsystentna to tyle co „logika paranesprzeczna”. Por. G. Priest, R. Routley, *First Historical Introduction. A Preliminary History of Paraconsistent and Dialethic Approaches*, w: PL, s. 24; R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 331; B. Czernecka-Rej, *Pluralizm w logice...*, s. 42–43.

<sup>48</sup> Por. B. Czernecka-Rej, *Pluralizm w logice...*, s. 62.

<sup>49</sup> Skąd biorą się problemy? Bożena Czernecka-Rej, w nawiązaniu do stanowiska Susan Haack w sprawie adekwatności efektu formalizacji w zestawieniu z wyjściowym rozumowaniem niesformalizowanym, pisze: „Z jednej strony, im wierniej logika formalna stara się podążać za niesformalizowanymi rozumowaniami w ich złożoności i wieloznaczności, tym pole formalizacji maleje. Z drugiej, jeśli chce się osiągnąć cel formalizacji, w postaci precyzji, prostoty i ogólności, wówczas nie należy spodziewać się formalnej reprezentacji wszystkich nieformalnych rozumowań, osądzonych poza-systemowo jako poprawne”. B. Czernecka-Rej, *Pluralizm w logice...*, s. 65. Na przykładzie konkretnym logiki Quine’a i Priora – por. B. Czernecka-Rej, *Pluralizm w logice...*, s. 72.

żywo dyskutowane wśród logików<sup>50</sup>. *De facto* zjawisko formalizowania dzieł teologicznych to niezwykła rzadkość. Jako przykład można wymienić prace członków Koła Krakowskiego, m.in. stosunkowo mało znane, logiczne opracowanie kwestii 2–11 *Sumy teologicznej* św. Tomasza z Akwinu, dokonane przez o. Józefa Marię Bocheńskiego, zresztą nie bez błędów<sup>51</sup>. Skoro więc wytrawni logicy popełniają tu błędy, teolog tym bardziej czuje się zwolniony z obowiązku logicznego formalizowania pracy innego teologa. Zadanie niepodważalnego określenia, że *Teologia systematyczna* jest sprzecznym i nietrywialnym systemem filozoficznym, pozostaje niewykonalne. Warunkiem możliwości wydania takiego sądu jest wcześniejsze posiadanie formalnego opracowania teorii tego rodzaju systemu. Na dzień dzisiejszy tego typu teoria nie została opracowana przez żadnego ze zwolenników podejścia parakonsystentnego<sup>52</sup>.

Celem tego paragrafu będzie więc jedynie ukazanie przesłanek przemawiających na rzecz parakonsystentcji zawartego w *Teologii systematycznej* Paula Tillicha traktatu o Bogu. Chodzi o wykazanie kolejnych, wyraźnych zbieżności idei protestanckiego teologa i zwolenników logik parakonsystentnych. Uzyskane w ten sposób dane mogą ewentualnie zasugerować, jakimi cechami powinien się charakteryzować adekwatny do *Teologii systematycznej* rachunek logiczny i który lub które z obecnych systemów logicznych można by spróbować zastosować do opisu Boga *Teologii systematycznej*.

Udowodnienie autorowi danego systemu filozoficznego lub logicznego jego podejścia parakonsystentnego jest rzeczą trudną.

---

<sup>50</sup> Ayda I. Arruda jest przeświadczona, że dialektyka Hegla nie może być sformalizowana. Por. A. I. Arruda, *Aspects of the Historical Development of Paraconsistent Logic*, w: PL, s. 99.

<sup>51</sup> Por. M. Porwolik, *Józefa Marii Bocheńskiego analizy logiczne pierwszej kwestii „Sumy teologicznej” św. Tomasza z Akwinu*, w: D. Łukasiewicz, R. Mordarski (red.), *Poza logiką jest tylko absurd. Filozofia Józefa Marii Bocheńskiego OP*, Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”, Kraków 2014, s. 107–143.

<sup>52</sup> Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 405–406.

Bardzo cenne wskazówki w tej kwestii podaje Poczobut w swojej nieocenionej pozycji *Spór o zasadę niesprzeczności*:

Jednakże ewidentnym wskaźnikiem podejścia parakonsystentnego jest przekonanie, iż pewne zdania są jednocześnie prawdziwe i fałszywe w nietrywialnym kontekście teoretycznym, tzn. takim, że nie wszystkie zdania są w nim akceptowane (przynajmniej niektóre są odrzucane). Innym wskaźnikiem może być uznanie sprzecznych i nietrywialnych teorii, jednak bez semantyczno-ontologicznego zaangażowania w ich klasycznie rozumianą prawdziwość. Stosownie do powyższej dystynkcji mówi się o **mocnym** (dialetyzm) oraz **słabym podejściu parakonsystentnym**. Zwolennicy pierwszego z nich stoją na stanowisku, że świat aktualny jest – przynajmniej lokalnie – sprzeczny wewnątrznie (pewne zdania dotyczące świata realnego oraz ich negacje są klasycznie prawdziwe). Natomiast zwolennicy słabego podejścia parakonsystentnego utrzymują, że sprzeczności występować mogą, co najwyżej, na poziomie językowych lub konceptualnych reprezentacji. Wiąże się to ściśle z przekonaniem, że tzw. negatywne własności *resp.* negatywne stany rzeczy nie istnieją ściśle obiektywnie, ale stanowią korelat (a nawet do pewnego stopnia teoretyczny konstrukt) złożonych operacji intelektualnych, takich jak zaprzeczanie i porównywanie. Występowanie sprzecznych i nietrywialnych teorii oraz ich językowo-konceptualnych odpowiedników nie musi pociągać za sobą żadnych konsekwencji dotyczących obiektywnej (niezależnej od języka i świadomości) natury świata realnego<sup>53</sup>.

Z cytowanych słów wynika, że kluczowe znaczenie w określeniu postawy konkretnego autora będzie miała przede wszystkim pozycja wobec sprzeczności, jaką zajmuje on w ontologii i epistemologii. Poczobut zauważa jednak, że wielu filozofów czy logików znanych z historii nie określiło swoich stanowisk wystarczająco precyzyjnie, by można było jednoznacznie stwierdzić, że oto ci są reprezentantami stanowiska parakonsystentnego<sup>54</sup>. Niemniej pro-

<sup>53</sup> R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 332.

<sup>54</sup> Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 332, przyp. 6.



pagatorzy wspomnianego podejścia w logice wskazują konkretne nazwiska osób znamienych dla historii myśli ludzkiej, które, ich zdaniem, miały dać podwaliny ideowe pod współcześnie rodzące się nieklasyczne rachunki logiczne. Zanim podjęta zostanie próba rozpatrzenia, czy *Teologia systematyczna* podpada pod kryteria słabego lub mocnego podejścia parakonsystentnego (*explicite* czy *implicite*), wypada rozpatrzyć ewentualną zbieżność źródeł myśli Paula Tillicha i twórców logik nieklasycznych.

### 1. Wspólne źródła myśli filozoficznej

Logiki nieklasyczne są określane mianem logik filozoficznych. Bierze się to stąd, że powstały na kanwie poszukiwań rozwiązań pewnych problemów natury filozoficznej przełomu XIX/XX wieku. Celem, jaki przyświecał ich twórcom, było dostarczenie narzędzi koniecznych do rozwiązania tych kwestii. Precyzję pojęć filozoficznych chciano osiągnąć z pomocą metod matematycznych<sup>55</sup>. Ponieważ, jak mawiał J. M. Bocheński „w filozofii nie ma postępu, jeśli chodzi o zasadnicze wglądy”<sup>56</sup> i zawsze jest możliwy powrót do myślicieli przeszłości, wraz z rozwojem ruchu nieklasycznego w logice pojawiły się stopniowo badania historyczne prowadzone przez jego przedstawicieli, którzy starali się udokumentować swe poglądy epistemologiczne i ontologiczne w nawiązaniu do konkretnych myślicieli i tradycji filozoficznych. Badania tego typu prowadzili m.in. Priest, Routley i Arruda<sup>57</sup>. W jakim stopniu i w jaki sposób katalog przywoływanych przez nich filozofów pokrywa się z bardzo szerokim gronem osób, których myśli wpłynęły na kształt *Teologii systematycznej*?

Za ojca myślenia parakonsystentnego na Zachodzie uważa się Heraklita z Efezu<sup>58</sup>. Jego porównania o walce jako ojcu wszystk-

---

<sup>55</sup> Por. B. Czernecka-Rej, *Pluralizm w logice...*, s. 41.

<sup>56</sup> J. M. Bocheński, J. Parys, *Między logiką a wiarą...*, s. 126.

<sup>57</sup> Por. PL, s. 3–148.00

<sup>58</sup> Por. G. Priest, R. Routley, *First Historical Introduction...*, s. 5.

go i płynącej rzece od starożytności interpretowano jako wyraz przekonania, że „coś jest i nie jest zarazem”. Zwolennicy logik nieklasycznych sugerują występowanie u niego opisów sytuacji, w której określone ciało znajdujące się w ruchu, zarazem jest i nie jest w określonym miejscu<sup>59</sup>. Jednak za twórcę tzw. paradoksów ruchu (m.in. dychotomia, Achilles, strzała, stadion) uchodzi ojciec dialektyki Zenon z Elei. Jego antynomie, po dzień dzisiejszy, nie przestają być źródłem inspiracji dla filozofów, logików i matematyków. W szeregu myślicieli, do których odwołują się zwolennicy podejścia parakonsystentnego, nie może zabraknąć Arystotelesa – powszechnie uważanego za twórcę logiki i osobę, która jako pierwsza wyraźnie sformułowała zasadę niesprzeczności, zdając sobie sprawę z jej znaczenia i obowiązywalności. Szczególną uwagę twórców logik nieklasycznych cieszą się jego *Analityki* i sylogizmy o sprzecznych przesłankach<sup>60</sup>.

Wyraźny rys parakonsystentny obciąża szkołę platońską, a w szczególności tradycję neoplatońską w filozofii. Głównie chodzi o takie postacie jak: Plotyn, Proklos, Pseudo-Dionizy, Piotr Damiani, Mistrz Eckhart i Mikołaj z Kuzy<sup>61</sup>. Możliwe, że sam Platon dopuszczał występowanie sprzeczności w świecie zjawisk za zupełnie wolny, zaś od nich uznawał świat idei<sup>62</sup>. Jedno Plotyna zwolennicy stanowiska parakonsystentnego przedstawiają jako przykład obiektu sprzecznego. Podobnie postrzegają obrazy tego, co boskie, u pozostałych z wymienionych autorów. Piotr Damiani dla rozwiązania paradoksu wszechmocy Boga zaproponował ograniczenie stosowalności zasady niesprzeczności jedynie do ludzkich rozumowań i świata przedmiotowego. Mikołaj z Kuzy jest autorem zasady *coincidentia oppositorum*, zachodzącej w Bogu. Krytykował on

---

<sup>59</sup> Wydaje się jednak, że dopuszczają się nadinterpretacji. Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 19–21.

<sup>60</sup> Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 21–28.

<sup>61</sup> Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 29–30.

<sup>62</sup> Kluczowym w tej sprawie jest dialog *Parmenides*, na temat którego interpretacji dyskusje nie ustają. Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 29.

reprezentantów nurtu arystotelesowskiego za uporczywe bronienie zasady niesprzeczności i odrzucanie możliwości istnienia sprzeczności w świecie rzeczywistym<sup>63</sup>. Generalnie, to, co charakteryzuje ów szereg wymienionych myślicieli nurtu neoplatońskiego, to, jak pisze Poczubut: „liberalny stosunek do sprzeczności oraz paradoksów, których zadanie – w ich przekonaniu – polegać może m.in. na wyzwalaniu ludzkiego umysłu z granic dyskursu poddanego presji logiki arystotelesowskiej”<sup>64</sup>. Paul Tillich zdaje się dzielić ich postawę, czego dowód daje w *Męstwie bycia*, gdzie, opisując bunt egzystencjalistów, szukając jego Prometeuszów w historii, przytacza Pascala i jego bunt przeciw racjonalizmowi matematycznemu oraz Kierkegarda atakującego logikę systemu Hegla<sup>65</sup>. Pamiętając o erudycji i eklektyzmie autora *Teologii systematycznej*, nie można mieć wątpliwości, że zasadnicza linia tradycji filozoficznej, do której nawiązuje Tillich i którą stara się kontynuować, bierze początek od Heraklita i biegnie torem platonizmu i neoplatonizmu z Plotynem i Mikołajem z Kuzy jako myślicielami zasługującymi na szczególne wyróżnienie. Pod ich wpływem był również Böhme – postać tak istotna dla konstrukcji idei Boga w *Teologii systematycznej*<sup>66</sup>.

W tym kontekście warto przypomnieć, że protestancki teolog często określał swoją postawę, szczególnie w filozofii religii, jako postawę „Augustyńską” („*Augustinian*”), pozostającą w opozycji do stanowiska Arystotelesa („*anti-Aristotelian*”) i św. Tomasza („*anti-Thomistic*”)<sup>67</sup>. Arystotelesowsko-Tomaszowy nurt myśli filozoficznej

---

<sup>63</sup> Por. G. Priest, R. Routley, *First Historical Introduction...*, s. 20.

<sup>64</sup> R. Poczubut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 30.

<sup>65</sup> Por. P. Tillich, *Męstwo bycia...*, s. 151.

<sup>66</sup> Por. G. Priest, R. Routley, *First Historical Introduction...*, s. 20.

<sup>67</sup> Jest to wymownie pokazane w *A History of Christian Thought*, gdzie przytoczone „wyznanie” jest poprzedzone zestawieniem w sześciu punktach różnic w postawach Platona i Arystotelesa, wpływających na ukształtowanie się później dwóch nurtów myśli filozoficzno-teologicznej, zarysowanych wyraźnie w średniowieczu. Por. P. Tillich, *A History of Christian Thought*, A Touchstone Book Published by Simon & Schuster, INC., New York 1972, s. 110–111.

zajmował wobec *principium (non)contradictionis* stanowisko przeciwne wobec poglądu nurtu Platońsko-neoplatońskiego, uznając zasadę niesprzeczności za jedną z pierwszych, nienaruszalnych zasad bytu i myśli umożliwiających jakiegokolwiek istnienie i poznanie<sup>68</sup>.

Kolejne nazwiska istotne dla postawy parakonsystentnej, a zarazem bardzo bliskie myśli protestanckiego teologa, to Kant, Hegel, Husserl i Heidegger. Immanuel Kant w swej *Krytyce czystego rozumu* zawarł dwa sformułowania zasady niesprzeczności. Jedno ciąży w kierunku jej wersji ontologicznej, drugie – logicznej. Logiczna zasada niesprzeczności, jego zdaniem, obowiązywać miała niezależnie od determinacji czasowej obiektów. W *Dialektyce transcendentalnej* przedstawia cztery antynomie, których źródło powstania upatruje w projektowanym samorzutnie przez czysty rozum pojęciu totalności, niemożliwym do zweryfikowania przez doświadczenie. Właśnie ów fragment *Krytyki czystego rozumu* dostarczył Hegłowi, jak również zwolennikom stanowiska parakonsystentnego, bodźców do dalszego rozwijania swych myśli<sup>69</sup>. Stanowi też zasadniczą podstawę w myśleniu Tillicha, gdy ten zestawia ze sobą skończoność z nieskończonością, tłumaczy w ten sposób powstawanie paradoksów w granicach egzystencji.

Najbardziej wpływową postacią w filozofii nowożytnej, która w otwarty sposób uznała sprzeczność za fundamentalną zasadę świata rzeczywistego i stała się jej orędownikiem, był Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Źródło jego stanowiska tkwi w przyjętej przez niego koncepcji bytu jako natury zupełnie niezdeteminowanej, będącej produktem najwyższej abstrakcji, ostatecznie utożsamionej z nicością. Kontradiktoryczne zestawienie bytu z nicością generuje charakterystyczny dynamizm obecny w jego systemie. Proces stawania się jest równoznaczny z zaprzeczeniem stanu wyjściowego i docelowego. Dialektyczną sprzeczność rzeczy i zjawisk Hegel nie traktował jako incydentalną anomalię, ale uważał ją za źródło

---

<sup>68</sup> Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 31–33.

<sup>69</sup> Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 35–36.

wszelkiego życia i ruchu. Na temat właściwej interpretacji Heglow-  
skiego pojęcia sprzeczności, negacji dialektycznej, utożsamienia  
porządku ontycznego z logicznym dyskusje nie ustają do dziś<sup>70</sup>.  
Paradoksy opisane w *Teologii systematycznej* noszą znamiona wpły-  
wu myśli Heglowskiej. Sprzeczności występują w stanie uwikłania  
egzystencjalnego, teoretycznie znikają natomiast w rzeczywistości  
Nowego Bytu. To broni Tillicha przeciw zarzutom stawianym czy-  
stej dialektyce Heglowskiej do momentu, w którym nie przyjmie  
się, że system protestanckiego teologa ma charakter monistyczny.

Stanowisko Edmunda Husserla w sprawie sprzeczności kształto-  
wało się w dyskusji z psychologizmem w logice, reprezentowanym  
m.in. przez Johna Stuarta Milla. Husserl przeciwstawił się temu  
prądowi myślenia, domagając się wyraźnego rozróżnienia zasady  
niesprzeczności w wydaniu empiryczno-psychologicznym oraz lo-  
gicznym. Pierwsza jej wersja przybiera postać bądź empirycznego  
uogólnienia, bądź prawa psychologicznego, przy czym żadne z nich,  
zdaniem Husserla, nie cieszy się przekonującym uzasadnieniem.  
Logiczna wersja zasady niesprzeczności dotyczy idealnych twier-  
dzeń kontradiktorycznych i związanych z nimi stanów rzeczy. Wiele  
wskazuje jednak na to, że ojciec fenomenologii przyjmował możli-  
wość nienaocznej prezentacji przedmiotów sprzecznych. W związku  
z tym nurt filozoficzny, któremu dał początek, a w który wpisuje  
się również Tillich, zawiera wiele oryginalnych sformułowań do-  
tyczących sprzecznych przedmiotów intencjonalnych i koniecz-  
ności limitowania obowiązywalności ontologicznej wersji zasady  
niesprzeczności<sup>71</sup>.

Może zaskakiwać, że grupa logików dla uzasadnienia swego  
stanowiska odwołuje się do pism Martina Heideggera, uwzględ-  
niwszy jego niechęć do logiki, przekonanie o wyższości wobec niej  
poezji, a także krytykę jego języka przeprowadzoną przez Rudolfa

---

<sup>70</sup> Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 40–43.

<sup>71</sup> Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 37–40; 222.

Carnapa<sup>72</sup>. Jednak, w opinii Grahama Priesta, czołowy przedstawiciel niemieckiego egzystencjalizmu jest filozofem, w którego twórczości niezwykle istotną rolę odgrywa semiotyka, a dokładnie gramatyka logiczna (*logical grammar*), uwikłana w kwestię niewyraźności „bycia” oraz statusu wyrażenia „nicość”. Priest akceptuje i uznaje za słuszne rzeczownikowe ujęcie „Nicości” przez Heideggera, na przekór krytyce Carnapa („Nicość” jako wyrażenie kwantyfikujące), przytaczając jako jeden z przykładów owego rzeczownikowego ujęcia wypowiedź ściśle teologiczną – „Bóg stworzył świat z niczego” (*God brought the universe into being out of nothing*). Eksponuje również utożsamienie przez Heideggera bycia i nicości oraz jego poszukiwania właściwych środków wyrazu tego zjawiska, prowadzących do „rozciągania języka” (*stretching language*), sugerując ostatecznie, że niemiecki egzystencjalista, gdyby pisał później i uwzględnił obecny stan rozwoju logiki, byłby orędownikiem *dialethei*<sup>73</sup>. Warto w tym miejscu zauważyć, że reprezentantom stronnictwa parakonsystentnego w logice zdarza się dla uzasadnienia swoich tez odwoływać do sformułowań i idei teologicznych<sup>74</sup>. Rzeczownikowe użycie pojęć abstrakcyjnych i pewne intuicje dotyczące nicości są jednymi z wielu elementów przejętych przez Tillicha od Heideggera.

Logicy będący zwolennikami postawy parakonsystentnej dla jej uzasadnienia odwołują się do własnych interpretacji tekstów jeszcze wielu innych filozofów i logików m.in. Arthura Colliera, Thomasa Reida, Alexiusa Meinonga, Jana Łukasiewicza, Mikołaja

<sup>72</sup> Por. A. Nowaczyk, *Carnap i Heidegger o metafizyce, czyli gdy dwóch mówi to samo...*, „Przegląd Filozoficzny” 41 (2002) nr 1, s. 5–15.

<sup>73</sup> Por. G. Priest, *Beyond the Limits of Thought*, Oxford University Press Inc., New York 2002, s. 237–248.

<sup>74</sup> Priest i Routley w swoim historycznym szkicu zwracają uwagę, że jednym z rozwiązań wywodzącego się ze średniowiecznych dyskusji problemu *obligationes*, było zawieszenie zasady *ex falso quodlibet* – spełnienie podstawowego założenia parakonsystencji. Dopuszczano je jednak tylko w wypadku niektórych paradoksów semantycznych, m.in. tych pojawiających się w teologicznych rozważaniach dotyczących Trójcy Świętej. Por. G. Priest, R. Routley, *First Historical Introduction...*, s. 21.

A. Wasiliewa<sup>75</sup>. Postacie te miały jednak niepomernie mniejszy, lub żaden, wpływ na kształt *Teologii systematycznej*. Wyżej wymieniony szereg myślicieli sugeruje, że jak najbardziej uzasadnionym jest rozpatrywanie stanowiska Paula Tillicha w kategorii jego ewentualnej parakonsystencji.

## 2. Parakonsystentny charakter *Teologii systematycznej*

Jak to już zostało zaznaczone, fundamentalne znaczenie dla użycia odpowiedzi na pytanie, czy dany system myśli ma charakter parakonsystentny, jest zdiagnozowanie, czy w jego ontologii autor przyjmuje istnienie stanów sprzecznych w świecie rzeczywistym. Jeśli tak, można śmiało mówić, że twórca zajmuje mocne parakonsystentne stanowisko.

Czy w świecie rzeczywistym występują sprzeczności? To pytanie dzieli filozofów i logików po dzień dzisiejszy. Większość, wierna tradycji Russellowskiej, w świetle której istnienie poprzedza predykcję (aby przedmiot mógł mieć własności, musi istnieć), odpowie – nie. Takie stanowisko reprezentuje m.in. Józef M. Bocheński<sup>76</sup>. Dla tych, którzy wpisują się w tradycję Meinongowską, zgodnie z którą predykcja poprzedza istnienie (posiadanie własności nie musi zakładać istnienia), odpowiedź nie będzie taka prosta<sup>77</sup>. Wątpliwości

---

<sup>75</sup> W niniejszej pracy pomija się wpływ myślicieli Wschodu, ze względu na ich stosunkowo niewielkie znaczenie w *Teologii systematycznej*.

<sup>76</sup> Por. J. M. Bocheński, J. Parys, *Między logiką a wiarą...*, s. 71–72. Jeśli Bocheński dopuszczał istnienie sprzeczności, to raczej za Ramsey'em byłyby to anomalie logiczne lub co najwyżej semantyczne. Por. J. M. Bocheński, *A History of Formal...*, s. 400–402.

<sup>77</sup> Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 240, przyp. 84. Gdyby pokusić się o odpowiedź, której tradycją zwolennikiem byłby Tillich, Russellowskiej czy Meinongowskiej, należałoby stwierdzić – obu. Z założenia autor *Teologii systematycznej* stoi na stanowisku Russella. Świadczy o tym definicja ontologii, jaką wypracował protestancki teolog. Jednak faktyczny przebieg jego myśli ontologicznej i prezentowane rozstrzygnięcia w tej dziedzinie, oparte o układy polarne, bliższe są pozycji Meinonga.

w tej kwestii pogłębia stanowisko empiryzmu wobec ontologicznej zasady niesprzeczności (OZN). Zdaniem jego przedstawicieli, nie mamy podstaw, by twierdzić, że świat jest niesprzeczny, bo nie sprawdziliśmy wszystkiego i wszędzie. W tym kontekście twierdzenie, że w otaczającej nas rzeczywistości nie występują sprzeczności, jawi się jako nadużycie pojawiające się siłą operatorów logicznych, po zmianie praw logicznych na prawa ontologiczne, bądź też, jak twierdzi Talcott Parsons, jako zapęd psychologiczny polegający na rozszerzaniu na całą ontologię praw z mniejszych przestrzeni świata rzeczywistego, który nie może rozstrzygać problemów ontologicznych<sup>78</sup>. Teza o niesprzeczności świata pozostaje więc w gestii przekonania. Myśliciele dopuszczający jakąś formę występowania sprzeczności w świecie, wypracowali własne pojęcia techniczne dla oddania anomalii prawdziwościowych.

Za anomalie prawdziwościowe uznaje się dwa typy zdań, których nie ujmuje logika klasyczna, ze względu na będącą jej założeniem zasadę dwuwartościowości. Pierwszy typ reprezentuje zdanie, które nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe. Takie zdanie wpada w „lukę prawdziwościową” (*truth-value gap*). Pogląd dopuszczający istnienie takich wypowiedzi to analetyzm (*analetheism*). Jego zwolennikami są m.in. Georg Henrik von Wright i Laurence Goldstein<sup>79</sup>. Drugi typ zdań to wspomniane już wyrażenia zarazem prawdziwe, jak i fałszywe. Są one określane jako „punkty kolizji prawdziwościowej” (*truth-value glut*). Stanowisko opowiadające się za ich występowanie

---

<sup>78</sup> Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 184; 242.

<sup>79</sup> Ciekawostką jest, że Tillich pisze w ramach swej refleksji epistemologicznej o lukach logicznych (*logical gaps*). Nie chodzi tu jednak o luki prawdziwościowe (*truth-value gaps*) w rozumieniu współczesnej filozofii logiki po linii Geорга Henrika von Wrighta i Laurencego Goldsteina. Dla niemieckiego teologa, jak można się domyślić, luki logiczne to momenty próżni w refleksji teologicznej, powstałe na skutek błędów w krytyce bazowych pojęć, ich niedostatecznego opisu lub niekonsekwencji w posługiwaniu się nimi, które czasem próbuje się uzupełnić „materiałem pobożnościowym”. Por. ST I, s. 106 (103).



niem nosi nazwę dialektyzmu (*dialetheism*). Określenie to wprowadzili Priest i Routley, entuzjaści tej idei<sup>80</sup>.

Dyskusyjność odpowiedzi na pytanie o istnienie faktycznych stanów sprzecznych w świecie sugeruje, że jeśli one rzeczywiście występują, to nie narzucają się obserwatorowi nachalnie i w ilości nieprzeliczonej. Co za tym idzie, proponowany przez zwolenników parakonsystencji opis rzeczywistości, niekoniecznie musi jeżyć się od paradoksów czy punktów kolizji prawdziwościowej. W rzeczy samej, zdaniem Priesta, zdania oddające autentyczne sprzeczności tworzą stosunkowo nieliczny, izolowany podzbiór wyrażań używanych w rozumowaniach. W jego skład wchodzi wypowiedzi opisujące jedynie węzłowe momenty szczególnych typów zmian, które zachodzą w rzeczywistości<sup>81</sup>. Chcąc wzmocnić swoje przekonanie o parakonsystentnym charakterze *Teologii systematycznej*, wystarczyłoby więc wskazać dosłownie kilka kluczowych ontologicznych wypowiedzi Tillicha, najlepiej w duchu dialektyzmu. Robert Poczobut służy w tym kontekście cenną uwagą:

Gdyby ktoś chciał na serio i dosłownie potraktować tezę o występowaniu sprzeczności w węzłowych momentach pewnych rodzajów zmian, musiałby przyznać negatywnym i pozytywnym stanom rzeczy *resp.* negatywnym własnościom dokładnie ten sam status ontyczny (*modus existentiae*)<sup>82</sup>.

Zgodnie z tą wskazówką, w ramach ontologii, szczególną uwagę należy poświęcić Tillichowskiej teorii niebytu.

Czy Tillich przyjmuje istnienie stanów sprzecznych w rzeczywistości? Teoretycznie nie. Jego analizy podstawowej struktury ontologicznej jaźń–świat sugerują, że światem rządzi *logos*. Jeśli kosmosem kieruje rozum, intuicyjnie przyjmuje się, że nie będą

---

<sup>80</sup> Por. B. Czernecka-Rej, *Pluralizm w logice...*, s. 40–41.

<sup>81</sup> Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 156.

<sup>82</sup> R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 169.

w nim zachodzą stany sprzeczne. Rzecz jednak nie jest tak oczywista, gdy wejdzie się głębiej w struktury ontologiczne.

Na drugim poziomie pojęć ontologicznych, wśród elementów konstytuujących strukturę ontologiczną, występuje dynamika, której opis nosi znamiona sprzeczności i wiąże się równocześnie z koncepcją niebytu. Warto przytoczyć to objaśnienie po raz drugi:

Dynamiki (...) nie można uważać za coś, co jest; nie można też jej uważać za coś, co nie jest. Jest ona *me on*, potencjalnością bytu, który jest niebytem w przeciwieństwie do rzeczy mających formę, i mocą bytu w przeciwieństwie do czystego niebytu<sup>83</sup>.

Możliwa jest interpretacja tej wypowiedzi idąca po linii sprzeczności i przyznania tego samego statusu ontycznego zarówno stanom negatywnym, jak i pozytywnym. Taką interpretację podaje Adrian Thatcher. Twierdzi on, że definicja dynamiki zawiera elementy sprzeczne. Chodzi o rozumienie *me on*, które, jego zdaniem, idzie zarówno po linii myśli św. Augustyna, jak i Schellinga. W pierwszym wypadku *me on* oznacza negatywną, a w drugim pozytywną moc bytu. Może więc to być zarówno moc niebytu przewyższającego byt, jak i moc bytu przewyższającego niebyt. Status ontyczny obu rozwiązań jawi się jako ten sam<sup>84</sup>. Parafrazując pierwsze zdanie opisu, można powiedzieć: „dynamika nie jest czymś, co jest i dynamika nie jest czymś, co nie jest”. Przekształcając dalej, można orzec: „dynamika nie jest czymś, co istnieje i dynamika nie jest czymś, co nie istnieje”. Czym więc jest dynamika? – „Czymś, co istnieje i nie istnieje”. Brzmi to jak przykład punktu kolizji prawdziwościowej (*truth-value glut*) – znamię dialektyzmu.

Wracając do zagadnienia równości statusu ontycznego bytu i niebytu w *magnum opus* Paula Tillicha, można śmiało poczynić kilka dalszych uwag przemawiających za tą tezą. Wymownym jest

---

<sup>83</sup> ST I, s. 179 (167).

<sup>84</sup> Por. A. Thatcher, *The Ontology of Paul Tillich*, Oxford University Press, Oxford 1978, s. 68.

już ganień przez protestanckiego teologa niwelowania problemu niebytu na sposób logiczny i ontologiczny. Warto przypomnieć znamienne słowa odnośnie do pierwszej drogi dewaluacji niebytu:

(...) każda logiczna struktura, która jest czymś więcej niż zwykłym igraniem możliwymi relacjami, jest zakorzeniona w strukturze ontologicznej. (...) ta właśnie struktura, która umożliwia sądy negatywne, dowodzi ontologicznego charakteru niebytu. Jeżeli człowiek nie uczestniczy w niebycie, żadne sądy negatywne nie są możliwe; w gruncie rzeczy żadne sądy jakiegokolwiek rodzaju nie są możliwe<sup>85</sup>.

Za możliwością logicznych sądów negatywnych stoi ontologiczna struktura niebytu, która nie jest jedynie konstrukcją intelektualną, skoro człowiek może w niej uczestniczyć tak samo, jak uczestniczy w bycie. Więcej o specyfice tej realnej struktury niebytu mówi Tillichowska krytyka ontologicznej drogi niwelowania problemu niebytu, a zmierza ona do przyznania niebytowi charakteru dialektycznego. Dobitnym tego wyrazem jest stwierdzenie: „Nie może być żadnego świata, jeśli nie ma dialektycznej partycypacji niebytu w bycie”<sup>86</sup>. Chodzi tu przede wszystkim o wspomniane wyżej pojęcie niebytu jako *me on*, zapożyczone od Platona i jego koncepcji Diady, tworzącej z Jednym strukturę biegunową – źródło całej rzeczywistości<sup>87</sup>. Dialektyczny niebyt umieszcza Tillich w samym Bogu, jako warunek Jego bycia żywym oraz uzyskania odpowiedzi na pytanie o zło w świecie. W ramach teologii negatywnej, jak już wspomniano, niebyt jest bytem „poza każdym konkretnym predykatem”, to „niebycie niczym szczególnym”, a ostatecznie sam samobyt. Wreszcie skończoność, znamionująca wszystkie poziomy struktur ontologicznych, jest jednością bytu z dialektycznym niebytem: „Byt ograniczony przez niebyt jest skończonością. Niebyt występuje jako

---

<sup>85</sup> ST I, s. 187 (174–175).

<sup>86</sup> ST I, s. 187 (175).

<sup>87</sup> Należy pamiętać, że „niebyt” w *Teologii systematycznej* może przyjmować jeszcze przynajmniej pięć innych znaczeń.

«jeszcze nie» bytu i jako «już nie» bytu”<sup>88</sup>. Należy zauważyć, że drugie z przytoczonych zdań jest utrzymane w duchu typowym dla dialektyzmu. Nie da się również przeoczyć, że momenty, w których istotną rolę odgrywa pojęcie niebytu, są faktycznie węzłowymi momentami systemu Tillicha. Tekst *Teologii systematycznej* daje więc podstawy dla jego interpretacji zmierzającej w kierunku mocnego stanowiska parakonsystemtnego.

Pewność można żywić, co do przyjmowania przez Tillicha poglądu, który współcześni filozofowie zajmujący się zagadnieniami logiki określają jako słabe podejście parakonsystemtne. Świadczy o tym podejście autora *Teologii systematycznej* do antynomii świata fizycznego, jakie prezentuje w trakcie analizy pojęcia nieskończoności, w dużej mierze odziedziczone po Kancie. Zdaniem protestanckiego teologa, ludzki umysł nie zatrzymuje się w momencie, gdy nowe dane docierające do niego ze świata rzeczywistego indukują sprzeczności z wiedzą już posiadaną. Człowiek podąża dalej w swojej aktywności badawczej wiedziony absolutną wolnością spekulacji, pomimo sprzeczności rodzących się w jego umyśle. Tillich dopuszczał więc sprzeczności w konceptualnym ujmowaniu rzeczywistości przez człowieka. Sugerował jednak, że jakkolwiek jednostka ludzka jest zdolna przekraczać umysłowo dane dostarczane przez świat jak i własne formy myślenia, nie jest to równoznaczne z ostatecznym, rzeczywistym istnieniem produktów jej spekulacji<sup>89</sup>.

Inne cechy ontologii Paula Tillicha wykazujące nachylenie parakonsystemtne to m.in. uczynienie Niewarunkowanego jej centralnym problemem oraz zaznaczające się w jej ramach mocne wpływy Heideggera (otwarcie refleksji ontologicznej na podstawie „szoku metafizycznego” w jego wydaniu, podobne intuicje dotyczące nicości, przewijająca się w kilku istotnych miejscach jego koncepcja *Dasein*). Obecność tych motywów Heideggerowskich sprawia, że i wobec Tillicha uprawniony wydaje się sąd Priesta: „Może, gdyby

---

<sup>88</sup> ST I, s. 189 (176).

<sup>89</sup> Por. ST I, s. 190–191 (177–178).

(...) pisał później, z pełną znajomością rozwoju współczesnej logiki, powiedziałby, że adekwatne myślenie o bycie wymaga nie po prostu *alethei*, lecz *dialethei*” (tłum. własne)<sup>90</sup>.

Istnieje wysokie prawdopodobieństwo, że zwolennicy parakonsystencji pokroju Priesta w tym duchu rozpatrywałyby również większość pojawiających się na kartach *Teologii systematycznej* biegunowości. Stanowią one realizację jednego schematu myśli, który powtarza się w obrębie całej twórczości intelektualnej autora. W ramach ontologii zaliczają się do niezbywalnych, powszechnych i absolutnych elementów struktury bytu<sup>91</sup>. Biegunowości Tillicha z punktu widzenia logiki należy uznać za przeciwieństwa. Nie są to sprzeczności w klasycznej postaci, typu:  $(A \wedge \sim A)$ . Co do idei bliższe są *coincidentia oppositorum* Mikołaja z Kuzy. Gdyby jednak spojrzeć na nie z perspektywy teorii mnogości, można powiedzieć, że elementy przeciwne do  $A$  tworzą podzbiór zbioru  $\sim A$ . Sprzecznością wobec koloru białego, jest kolor niebiały. Kolorem niebiałym można nazwać każdą barwę różną od białej, w tym czarną. Kolor czarny jest jednym z kolorów niebiałych. Tworzyłyby jednoelementowy zbiór w nieprzeliczalnym zbiorze barw niebiałych. Idąc po tej linii rozumowania, układy biegunowe również poddawałyby się interpretacji przychylniej parakonsystencji, ze względu na ich założenia konstrukcyjne. Zaczepnięte przez protestanckiego teologa od Heraklita<sup>92</sup>, co już samo w sobie wzbudza przychylność logików parakonsystentnych<sup>93</sup>, w swej architekturze stanowią zestawienie dwóch elementów przeciwnych, wzajemnie komplementarnych, ograniczających i warunkujących się, pozostających w ten sposób ze sobą w stałym napięciu. Ich sens polega na trwaniu w tej kontrapozycji, byciu nieustanie kontrapunktami dla siebie wzajemnie.

---

<sup>90</sup> Por. G. Priest, *Beyond the Limits...*, s. 248.

<sup>91</sup> Por. P. Tillich, *My Search for Absolutes*, A Touchstone Book Published by Simon & Schuster, INC., New York 1967, s. 76.

<sup>92</sup> Por. ST I, s. 198 (185).

<sup>93</sup> Uzasadnioną czy nie, pozostaje w sferze dyskusji. Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 19–21.

Zaburzenie pożądanej równowagi układu polarnego znosi stabilność danej struktury ontologicznej<sup>94</sup>. Przy czym mowa tu o relacji elementów skrajnych biegunowości. Nie można jednak zapominać o jej charakterystyce, którą lepiej oddaje myśl epistemologiczna protestanckiego teologa. Z jej perspektywy obecność dwóch stanów granicznych tak naprawdę wymusza rozpatrywanie danego zagadnienia w kontekście pewnej rozciągłości stanowisk, a w zasadzie nieskończonej ilości możliwych stanowisk zawartych między nimi (jak ilość barw pomiędzy białą a czarną). Rola układów polarnych wyraża się w podkreślaniu, że w kwestiach istotnych dla ludzkiej egzystencji nie ma prostych i jednoznacznych odpowiedzi. Wprowadzając w sposób programowy niejednoznaczność (*ambiguity*), biegunowość uderza bezpośrednio w zasadę dwuwartościowości i pośrednio w zasadę niesprzeczności logiki klasycznej. Ponieważ źródłem układów polarnych jest ludzki umysł, stanowi to kolejny argument wzmacniający sąd o przynajmniej słabej parakonsystencji systemu.

*Teologia systematyczna* jest podatna na interpretacje w kluczu parakonsystentnym. Sytuacja byłaby jeszcze bardziej klarowna, gdyby na jej stronach znalazł się idący po tej linii rozumowania opis zjawiska zmiany. Najbardziej sugestywna relacja tego rodzaju dotyczy ontologii podmiotu. Proces przekraczania samego siebie przez

---

<sup>94</sup> Por. ST I, s. 198 (185); J. H. Randall Jr., *The Ontology of Paul Tillich*, w: Ch. W. Kegley, R. W. Bretall, *The Theology of Paul Tillich*, The Macmillan Company, New York 1959, s. 154. Oczywiście, można dyskutować, że kluczowe cztery biegunowości składające się z elementów konstytutywnych struktury ontologicznej (indywidualizacja–partycypacja, dynamika–forma, wolność–przeznaczenie) to układy będące pochodnymi podstawowej struktury ontologicznej jaźń–świat, gdzie pierwszy człon odnosi się do rzeczywistości podmiotowej, drugi do przedmiotowej. W teorii, bo w praktyce, w sensie analogicznym pierwsze człony są odnoszone również do pozaludzkiego *universum*. Pamiętać przy tym należy o trudnościach z pojęciem analogii u Tillicha oraz występującym w jego myśli unifikowaniu praw funkcjonujących w świecie osobowym i nieosobowym, będącym wpływem motywów romanetycznych (jedność człowieka z przyrodą). Poza tym wymienione układy polarne nie wyczerpują bogatego zbioru biegunowości, występujących w refleksji Tillicha.

człowieka nosi, co prawda, charakter paradoksalny (dokonuje się na zasadzie łączenia przeciwieństw i indukuje problem jednoczesnej ciągłości i nieciągłości struktur bytu), jednak jest dość ogólny i dwuznaczny, co utrudnia jego szczegółową analizę<sup>95</sup>. Gdyby dokonać jego interpretacji w duchu Hegłowskim, co wydaje się uprawnione, przemawiałby również za parakonsystencją systemu Tillicha.

Pamiętając o relacji zachodzącej między epistemologią i ontologią w myśli protestanckiego teologa, warto przytoczyć jeszcze kilka argumentów na rzecz ewentualnej parakonsystencji jego systemu, związanych bardziej z teorią poznania. Wiążą się one z wyborem perspektywy badawczej – ontologicznej lub epistemologicznej – który to wybór na poziomie semantycznym przeradza się w spór między realizmem a antyrealizmem, jak przedstawia to Bożena Czernecka-Rej w swojej pozycji *Pluralizm w logice*, nawiązując do badań Andrzeja Grzegorzcyka i Michaela Dummetta. Centralne znaczenie w ramach tego sporu ma przyjmowana koncepcja prawdy. Perspektywa ontologiczna (realizm) łączy się z klasyczną, semantyczną koncepcją prawdy, zakładającą zasadę dwuwartościowości. Z nastawienia ontologicznego wywodzi się logika klasyczna właściwa dla filozofii przedmiotu. Pozycja epistemologiczna (antyrealistyczna) przyjmuje nieklasyczną teorię prawdy, negującą zasadę dwuwartościowości i relatywistyczne rozumienie uznawania zdań. Jej naturalnym sprzymierzeńcem jest logika intuicjonistyczna. Ta z kolei może łączyć się z modalnością i wielowartościowością. W perspektywę epistemologiczną wpisywane są takie logiki dewiacyjne, jak system Ł3 Jana Łukasiewicza, logika błędu Dany Scotta, logika kierunkowa Leonarda Rogowskiego i logika komputera Nuela Belnapa. Logika intuicjonistyczna jest właściwa dla filozofii podmiotu. Nieklasyczna koncepcja prawdy funkcjonująca w intuicjonizmie

---

<sup>95</sup> Por. ST I, s. 181 (169). Choć można przypuszczać, że opis zmiany jako tworzenia nowej formy przy jednoczesnym zachowywaniu starej, jako podstawy własnej autotranscendencji, polegający na „zespoleńiu tożsamości i różnicy, spoczynku i ruchu, przechowania i zmiany” znalazłby zwolenników i oddanych interpretatorów, wśród filozofów związanych z ruchem parakonsystentnym.

przyznaje zdaniu prawdę pod warunkiem, że można uprawomocnić jego akceptację. W tym kontekście mówi się o justyfikacyjnej teorii prawdy. Zdaniem Dummetta, logiki klasyczna i intuicjonistyczna nie stanowią dla siebie konkurencji, lecz funkcjonują na różnych płaszczyznach. W zadanym modelu znaczenia i przy zadanych stałych logicznych każda z nich jest poprawna. O wyborze decyduje to, co każdy uważa za fundament rozumienia zdań. Logika klasyczna podaje znaczenie w terminach prawdziwości, stąd określana jest „logiką z perspektywy Bożej wszechwiedzy”, dotyczy stanu rzeczy i wpisuje się w tradycję myśli sięgającą starożytności. Logika intuicjonistyczna znaczenie wyjaśnia w terminach dowodliwości, nazywana jest „logiką z punktu widzenia ograniczonego poznawczo podmiotu poznającego” i dotyczy postawy poznawczej względem stanu rzeczy. Stąd wpisuje się w tradycję, która rodzi się w czasach nowożytnych za sprawą Kartezjusza i Kanta<sup>96</sup>.

Teoretycznie Tillich opowiada się za pierwszeństwem ontologii wobec epistemologii. Jednak podobne stanowisko zajął Hegel, co nie przeszkadzało mu zerwać z logiką klasyczną. Według autora *Teologii systematycznej* również wstępne deklaracje, dotyczące stanowisk wobec poszczególnych zagadnień, należy konfrontować z późniejszą realizacją konkretnych problemów. Świadome zarzucenie zasady dwuwartościowości pojawia się praktycznie na każdym strategicznym etapie budowania teorii filozoficzno-teologicznej przez Tillicha. Skończoność i dwuznaczność charakteryzują zarówno rozum człowieka (rozum subiektywny), jak i rzeczywistość w warunkach egzystencji. Przekonanie o wewnętrznej sprzeczności egzystencji i dwuznaczności życia jest obecne w rozumie człowieka, który zmierza do ich przekroczenia. W kluczowych wypowiedziach na ten temat nie brak charakterystycznego dla zwolenników logik dewiacyjnych tonu: „Zarówno racjonalna struktura rzeczywistości, jak i racjonalna struktura umysłu, trwa w zmienności i zmienia

---

<sup>96</sup> Por. B. Czernecka-Rej, *Pluralizm w logice...*, s. 225–232, 254.



się w trwaniu”<sup>97</sup>. Epistemologia autora *Teologii systematycznej* jest zależna od Kanta m.in. w tym, że uznaje możliwość analizy bytu jedynie w „obrębie” podmiotu poznającego. W kluczowej kwestii koncepcji prawdy Tillich neguje jej semantyczną, klasyczną postać. Przywiązany do własnej kategorii dwuznaczności (*ambiguity*) poddaje krytyce teorię jednoznacznej prawdy logicznej, określając ją jako idealną i stanowiącą narzędzie narzucania przez logikę jednoznacznej ontologii opierającej się na zasadzie wyłączonego środka. W jej miejsce proponuje ontologiczną definicję prawdy skonstruowaną w duchu fenomenologicznym. Ponieważ odbiega ona od klasycznego sformułowania Arystotelesowsko-Tomistycznego, pociąga za sobą konieczność ustanowienia kryterium prawdy. Okazuje się nim samo życie, rozpatrywane jako nieskończony i ciągły proces. Zawarte w jego opisie elementy charakterystyczne dla szkoły neokantystów i marksistów bliższe są koncepcji justyfikacyjnej. Odejście od klasycznej koncepcji prawdy przez autora *Teologii systematycznej* wykazuje również analiza elementów Platońsko-Augustyńskich i egzystencjalnych zawartych w jego teorii, m.in. obecność momentu czynnego „kreowania” prawdy, nie tylko na zasadzie percepcji zmysłowej i procesów intelektualnych, ale i na drodze urzeczywistniania tego, co prawdziwe, jak również otwarcia się człowieka na głębię własnego rozumu. Wszystko to wskazuje, że w nomenklaturze Grzegorzcyka i Dummetta postawę badawczą Tillicha należałoby określić jako epistemologiczną, domagającą się logiki intuicjonistycznej, dewiacyjnej, raczej korespondującej z mocnym stanowiskiem parakonsystentnym<sup>98</sup>.

### 3. Bóg parakonsystencji

*Teologia systematyczna* w swoich trzech tomach jest dziełem bardzo obszernym i treściwym, zaś literatura powstała na kanwie

---

<sup>97</sup> ST I, s. 78 (77).

<sup>98</sup> Zob. Rozdział I, A. Epistemologia, 5. Prawda i weryfikacja.

filozoficznych rozważań związanych z logikami dewiacyjnymi obejmuje długą listę pozycji pisanych przez wielu autorów z perspektywy różnych stanowisk. Nie sposób tym samym omówić wszelkich zbieżności zachodzących choćby w epistemologicznych i ontologicznych wglądach protestanckiego teologa i rzeszy filozofów logiki przychylnych inkonsystencji. Wypada więc ograniczyć się do wskazania pewnych podobieństw dotyczących jednej kwestii – centralnej dla systemu Paula Tillicha idei Boga. Zgodnie z rytmem poruszania tego zagadnienia w *magnum opus* niemieckiego teologa, podniesiona zostanie najpierw problematyka nieuwarunkowania.

W klasycznej myśli logicznej nieuwarunkowane to deskrypcja. W nowatorskim nurcie myślenia o logice wiąże się ono z zagadnieniem obiektu totalnie niezdeterminowanego. Wśród myślicieli tolerujących sprzeczności temu problemowi swoją uwagę poświęcają Nicholas Rescher i Robert Brandom w ramach własnych rozważań nad semantyką i ontologią niestandardowych światów możliwych<sup>99</sup>. Obiekt totalnie niezdeterminowany to przedmiot niedookreślony wobec każdej własności. Zdaniem Reschera przywodzi on na myśl byt Hegla, kategorię najbardziej abstrakcyjną, tożsamą z nicością. Innym interesującym z punktu widzenia nawiązań do myśli Tillicha obiektem rozważanym przez Reschera jest obiekt *M* (*mish-mash*). Chodzi o obiekt totalnie przepełniony, posiadający każdą pozytywną własność oraz jej komplementarną negację. W nomenklaturze Tillicha powiedzielibyśmy, że jest to obiekt zawierający w sobie wszystkie możliwe biegunowości. Dla Reschera przyjęcie obiektów totalnie niezdeterminowanego i totalnie przepełnionego jest niemożliwe. Jego zdaniem konieczny jest choćby minimalny opis determinujący. Stąd jest on zwolennikiem wprowadzenia „zasady określoności”, która ograniczałaby zbiór obiektów Meinongowskich. Obiekt powinien mieć pewne i nie mieć innych własności. Obiekt, o którym nic nie da się powiedzieć oraz ten, który kumuluje w sobie

---

<sup>99</sup> Swoje badania opublikowali we wspólnej pracy *The Logic of Inconsistency: A Study in Non-standard Possible-worlds Semantics and Ontology* w roku 1980.

wszelkie pozytywne i negatywne determinacje – nie ma sensu<sup>100</sup>. Zarówno obiekt totalnie niezdeteterminowany, jak i przepełniony jest bliski idei Boga Tillicha, jako totalnie Nieuwarunkowanego oraz jedności boskiego logosu i boskiej otchłani – źródła wszelkich możliwych biegunowości. Jakie ma to znaczenie w kontekście poglądów Reschera? Teoria niestandardowych światów możliwych służy reprezentacji przekonań słabo-sprzecznych<sup>101</sup>. Na tym tle ideę Boga Tillicha należy określić jako charakterystyczną dla stanowiska mocno-sprzecznego.

Najbardziej reprezentatywnym na ten moment przedstawicielem stanowiska mocno-sprzecznego wśród zwolenników parakonsystencji wydaje się być Graham Priest. Czy w swojej twórczości odnosi się do zagadnień teologicznych i konkretnej idei Boga? W *Beyond the Limits of Thought* Priest porusza problem sprzeczności pojawiających się wraz z osiągnięciem przez ludzki umysł granic swoich możliwości. Chodzi o granice tego, co może być wyrażone, granice iteracji, poznania i pojęć. Osiągając limity swego funkcjonowania, ludzki umysł popada w paradoksy. Dąży do precyzyjnego wyznaczenia linii demarkacyjnej, za którą nie czuje się uprawniony wychodzić, jednak czyni to już w tym samym momencie. Dla Priesta granice mają charakter dialektyczny – są miejscami, w których zachodzą prawdziwe sprzeczności<sup>102</sup>. Zarówno idea, jak

---

<sup>100</sup> Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 216–217.

<sup>101</sup> Niestandardowy świat możliwy w teorii Reschera i Brandoma powstaje przez eliminację przynajmniej jednego z warunków: zupełności (związanego z obowiązywaniem prawem wyłączonego środka) lub niesprzeczności (związanego z obowiązywaniem prawa niesprzeczności). W pierwszym wypadku powstaje świat schematyczny, w drugim świat sprzeczny. Ten ostatni może być sensowny i przyjmowany w sposób koherentny. Wzajemnie sprzeczne stany rzeczy mogą w nim zostać zrealizowane jedynie dystrybutywnie – w izolacji. Nie może zajść wypadek, w którym miałyby zostać zrealizowany stan wewnętrznie sprzeczny. W świecie sprzecznym nie obowiązują niektóre klasyczne zasady semantyczne, ale zachowują swoją moc wszystkie klasyczne prawa logiczne. Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 204–218, 310–311.

<sup>102</sup> Por. G. Priest, *Beyond the Limits...*, s. 3.

i sformułowania, którymi posługuje się autor *Beyond the Limits of Thought*, wykazują uderzające podobieństwo z tymi, których używa Tillich. Nie można jednak znaleźć nazwiska protestanckiego teologa w indeksie pozycji Priesta. Podobieństwo należy raczej tłumaczyć wspólnymi źródłami, z których obaj czerpali. Chodzi przede wszystkim o prace Kanta i Hegla<sup>103</sup>.

Podstawowe znaczenie dla Priesta mają granice ekspresji. Zdaniem australijskiego filozofa logiki, istnieją aspekty rzeczywistości niewyrażalne w języku. Próba ich opisu generuje sprzeczność, gdyż sprowadza się do usiłowania wypowiedzenia czegoś, czego nie da się wypowiedzieć<sup>104</sup>. W pierwszej części *Beyond the Limits of Thought* omawiane są wybrane postaci historii filozofii okresu przedkantowskiego. Przegląd ten zmierza w pierwszym rozdziale do prezentacji obiektów przekraczających możliwości ludzkiego języka (*The limits of expression*). Za takie uważa przede wszystkim te, o których sądzi się, że konstytuują rzeczywistość ostateczną. W pierwszym rzędzie Priestowi przychodzi na myśl kwestia Boga<sup>105</sup>. Za osobę, w której myśli niewypowiedzialność Boga wyrażona jest w sposób najbardziej obrazowy, australijski filozof uznaje Mikołaja z Kuzy. Dla owego piętnastowiecznego, niemieckiego filozofa i teologa Bóg jako *maximum* jest gatunkiem nieskończoności, czyniącym niemożliwymi jakiegokolwiek porównania z Nim, a co za tym idzie,

<sup>103</sup> Por. G. Priest, *Beyond the Limits...*, s. 7.

<sup>104</sup> Por. G. Priest, *Beyond the Limits...*, s. 11.

<sup>105</sup> „Good candidates for features of the world that are liable to fall into this category are ones that might be thought to constitute ultimate reality, in some sense; for example, fundamental matter of God” G. Priest, *Beyond the Limits...*, s. 11. Choć nie jest to idea omawiana w pierwszej kolejności. Jako wyraz niewypowiedzalności idei Boga i związanego z nią przeświadczenia, że wszystkie zaimki odnoszące się do Niego są błędne, Priestowi zdarza się używać wobec Boga zaimków w formie męskiej, żeńskiej i nijakiej: „Many have been tempted by the thought that God is ineffable, and so transcends anything that can be said about **Her**. (...) Moreover, according to Cusanus, because God is infinitive, there can be no way that we can comprehend **Him**. (...) For Cusanus’ description of God must characterise of **It** (...)” (podkreślenia własne). G. Priest, *Beyond the Limits...*, s. 22.

stawiając Go poza możliwością wypowiedzenia. Stwierdziwszy to w *De docta ignorantia* Kuzańczyk, jak zauważa Priest, zaczyna wypowiadać się o Bogu, co rodzi sprzeczność z punktu widzenia logiki. Trzeba zauważyć, że autor *Beyond the Limits of Thought* przyjmuje założenie, którego twórcą jest Walter Terence Stace – mistycy dlatego w swych opisach osobistych niewyraźalnych wglądów są zmuszeni do posługiwania się zwrotami kontradiktoryjnymi, ponieważ sprzeczności, o których mówią, są prawdziwe<sup>106</sup>. Mikołaj z Kuzy upiera się przy stanowisku, że wszystkie sprzeczności o Bogu są prawdą (*all contradictions are true of God*), czego nie mógł mu powiedzieć żaden logik parakonsystentny, jak stwierdza Priest. Kuzańczyk, uznając Boga za *maximum* i *minimum* bytu, wyraźnie lansuje sprzeczności<sup>107</sup>. Zdaniem Priesta osiągnięcia Kuzańczyka w temacie wiodącym dla *Beyond the Limits of Thought* wyczerpują się na rozpoznaniu kontradiktoryjnej natury rzeczy niewyraźalnych, choć jego argument za niemożnością wyrażenia nieskończoności za pomocą skończonych kategorii uznaje za nieprzekonujący. Stwierdza również, że średniowiecznemu myślicielowi nie udało się ustalić, czy rzeczy o sprzecznej naturze istnieją<sup>108</sup>.

Omawiając granice iteracji, Priest odwołuje się do pięciu dróg św. Tomasza z Akwinu za istnieniem Boga, poddając krytyce argument drugi – z przyczyny sprawczej, z późniejszymi modyfikacjami dokonanymi przez Leibniza opierającymi się na zasadzie racji dostatecznej<sup>109</sup>. Podejmując zagadnienie limitów możliwości ludzkich ujęć pojęciowych, nawiązuje z kolei do idei niewyobrażalności Boga, która została zawarta w argumencie ontologicznym Anzelma z Canterbury. Dopatruje się w nim zaistnienia sytuacji kontradiktoryjnej. W jego lekturze klasycznych fragmentów *Proslogionu* i *Monologionu* Bóg musi być dosłownie wyobrażalny tylko jako

---

<sup>106</sup> Por. G. Priest, *Beyond the Limits...*, s. 23.

<sup>107</sup> Por. G. Priest, *Beyond the Limits...*, s. 23.

<sup>108</sup> Por. G. Priest, *Beyond the Limits...*, s. 24.

<sup>109</sup> Por. G. Priest, *Beyond the Limits...*, s. 34–39.

niewyobrażalny<sup>110</sup>. Najciekawsze jednak treści, w kontekście *Teologii systematycznej*, zawiera część druga *Beyond the Limits of Thought*, w której autor skupia się na granicach myśli w ujęciu Kanta i Hegla.

Zdaniem Priesta obaj wymienieni niemieccy filozofowie po raz pierwszy rozpoznali i opisali teoretycznie sprzeczną naturę granic myśli ludzkiej<sup>111</sup>. Wszystkie cztery interesujące Priestę granice myśli – limity wyrażenia, poznania, pojęcia i iteracji – odnajduje on w pracach Kanta. Pierwsze trzy typy granic mają być obecne w jego teorii kategorii, zaś granice iteracji w jego czterech, klasycznych antynomiach. Przy czym, jak zauważa Priest, granice myśli w twórczości Kanta nie występują w sposób izolowany, lecz wchodzą ze sobą w interakcje o doniosłym znaczeniu<sup>112</sup>. Bóg, podobnie jak kosmos czy dusza, w myśli Kanta należy do noumenów – „rzeczy samych w sobie” – które nie podlegają postrzeganiu zmysłowemu, a więc nie przynależą do świata fenomenów. Są to obiekty sprzeczne<sup>113</sup>. Ponieważ nie można wobec nich stosować kategorii, generuje to kolejno sprzeczności na granicy myśli: poznania, pojęć, wyrażania. Noumenów nie można poznać, ująć w pojęciach, a później wyrazić. Ostatecznie, nie można wyrazić o nich żadnego sądu. Nie zmienia to faktu, że Kant wielokrotnie sądy takie wydaje. Stąd noumeny, zdaniem Priestę, są dokładnie obiektami sprzecznymi poza granicą pojęcia, co w kwestii Boga stawia Kanta w tej samej pozycji, co Mikołaja z Kuzy i Anzelma z Canterbury<sup>114</sup>. Autor *Krytyki czystego rozumu* popadł wprost w sprzeczność, zdaniem Priestę, nieodłączną dla granic rozumu, spowodowaną przez obiekty jego teorii<sup>115</sup>.

Istotniejsza dla przedmiotu pracy wydaje się jednak dokonana na kartach *Beyond the Limits of Thought* analiza czterech klasycznych

<sup>110</sup> Por. G. Priest, *Beyond the Limits...*, s. 56–59.

<sup>111</sup> Por. G. Priest, *Beyond the Limits...*, s. 70; 73.

<sup>112</sup> Por. G. Priest, *Beyond the Limits...*, s. 73.

<sup>113</sup> Por. G. Priest, *Beyond the Limits...*, s. 74–75.

<sup>114</sup> Contradictory objects beyond the limit of conception. Por. G. Priest, *Beyond the Limits...*, s. 82.

<sup>115</sup> Por. G. Priest, *Beyond the Limits...*, s. 82–83.

antynomii Kantowskich. W ich kontekście Bóg, kosmos i dusza urastają do rangi idei transcendentalnych (*Transcendental Ideas*) rozpatrywanych przez dialektykę transcendentalną<sup>116</sup>. Powstają one na skutek rozważań rozumu ludzkiego na temat warunków występowania fenomenów. Zdaniem Kanta, rozum bezwiednie konstruuje ideę całości wszystkich warunków. W sposób naturalny dąży do dopełnienia syntezy osiągananej przez intelekt. Wygenerowanie sumy wszystkich warunków przez rozum jest jednoznaczne z powstaniem absolutnie nieuwarunkowanego (*absolutely unconditioned*), będącego siłą rzeczy noumenem. Uuwarunkowane to rzeczony idee transcendentalne<sup>117</sup>. Pełnią one istotną funkcję regulatywną dotyczącą poznania rzeczywistości (*focus imaginarius*), motywując człowieka do nieustannego określania dalszych warunków, zapewniając jedność i największą możliwą ciągłość ludzkiego poznania. Antynomie należą do rodziny argumentów uzasadniających idee transcendentalne<sup>118</sup>. Nie wchodząc w szczegóły, Priest poddaje krytyce kolejno każdą z nich, negując również ich rozwiązania podane przez filozofa z Królewca<sup>119</sup>. Zanim to jednak uczyni, interpretuje ogólną, abstrakcyjną strukturę wszystkich antynomii w kluczu własnej siatki pojęciowej wypracowanej na potrzeby omówienia granic iteracji. Cztery antynomie w zamyśle Kanta miały odpowiadać

---

<sup>116</sup> Idea Boga w późniejszych wypowiedziach Kanta wyróżnia się na tle pozostałych dwóch idei transcendentalnych. Pojmowany jako najwyższa i absolutna doskonałość, Bóg jest nazwany „transcendentalnym ideałem”. Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, VI, *Od Wolffa do Kanta*, tłum. J. Łoziński, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1996, s. 250.

<sup>117</sup> Por. G. Priest, *Beyond the Limits...*, s. 85.

<sup>118</sup> Antynomie Kanta w swej strukturze składają się z tezy i antytezy. Pierwsza dotyczy początku świata w czasie i jego przestrzennej nieograniczoności, druga – złożoności każdej substancji w świecie z rzeczy prostych, trzecia – wolnej przyczynowości, czwarta – istnienia istoty koniecznej. Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, VI, *Od Wolffa...*, s. 253–258. Są jednym ze źródeł fundamentalnych układów polarnych Tillich’a oraz inspirują go co do sposobu rozwiązywania sytuacji antynomicznych pojawiających się w jego systemie.

<sup>119</sup> Por. G. Priest, *Beyond the Limits...*, s. 87–98.

czterem typom kategorii (ilość, jakość, relacja, modalność). Każda z kategorii kreuje rodzaj określonego warunku, który zamknięty w pętlę może generować serię. Warunek ten, w słowniku Priesta, staje się generatorem<sup>120</sup>. Autor *Beyond the Limits of Thought* jest przekonany, że biorąc jakikolwiek fenomen za punkt startowy, przez aplikację generatora na zasadzie pętli, jak długo jest to możliwe, można osiągnąć granicę, którą jest nieuwarunkowane. Dialektyczny argument przemawiający za antytezą antynomii ukazuje, że zawsze możliwe jest kolejne zastosowanie generatora. Osiągnięta granica po skończonej liczbie powtórzeń daje „zbyt mało” w stosunku do generującego ją pojęcia. Z kolei argument przemawiający za tezą wskazuje na popadnięcie w trudności po aplikacji generatora nieskończoną ilość razy. Osiągnięta granica, według słów Kanta, którymi posługuje się Priest, ma być „zbyt duża” w stosunku do pojęcia<sup>121</sup>.

Dokonawszy krytyki czterech antynomii Kanta i ich podwójnego rozwiązania, Priest dochodzi do wniosku: Kant utrzymywał, że z powodów wrodzonych dla ludzkiego rozumu pewne granice myśli są w sposób oczywisty kontradiktoryjne. Pomimo tego bezskutecznie usiłował interpretować argumenty dołączone do każdej z antynomii w sposób prowadzący do zniesienia sprzeczności, posiłkując się teorią fenomenów i noumenów. Z punktu widzenia współczesnego stanu wiedzy, tylko argument za tezą czwartej antynomii dotyczącej bytu koniecznego Priest uważa za nadal podległy dyskusji<sup>122</sup>. Na

---

<sup>120</sup> Generator (*generator*) w nomenklaturze Priesta jest operatorem, którego zaaplikowanie do obiektu pewnego typu nie przynosi żadnego efektu lub obiekt tego samego typu. Wielokrotne zastosowanie generatora daje produkt w postaci sekwencji obiektów. Możliwe jest na tej drodze wyprodukowanie nieskończonego ciągu obiektów. W takim wypadku Priest mówi o „generatorze nieskończoności” (*infinity generator*), zaś granica iteracji jest przez autora określana mianem „wygenerowanej nieskończoności” (*generated infinity*). Ma ona fundamentalne znaczenie dla australijskiego filozofa. Por. G. Priest, *Beyond the Limits...*, s. 26.

<sup>121</sup> Por. G. Priest, *Beyond the Limits...*, s. 87.

<sup>122</sup> Chodzi o argument za istnieniem nieuwarunkowanego bytu koniecznego (*ungrounded object*). Por. G. Priest, *Beyond the Limits...*, s. 100. Ciekawostką związaną z rekonstrukcją tej antynomii za pomocą aparatu pojęciowego Priesta jest to,



jego bazy, chcąc uzyskać autentyczną sprzeczność, konstruuje on własną – piątą antynomię. Kluczową rolę odgrywa w tym dobór generatora o odpowiednich własnościach. Autor proponuje prosty generator: „myśl o  $x$ ” (*thought of  $x$* )<sup>123</sup>. Dla danego obiektu lub zbioru obiektów myśl o nich stanowi odrębny obiekt. Przykładając generator do dowolnego przedmiotu, rozpoczyna się w ten sposób pętla aplikacji o nieskończonej ilości powtórzeń, w której z każdym kolejnym krokiem myśl dotyczy produktu kroku poprzedniego, otrzymuje się całość myśli w ten sposób wygenerowanych T (od *totality*). T nie posiada ostatniego elementu. Według założenia nie może być dalej aplikowany do T. Całość nie może być „myślą o”, ale o T można myśleć, co, według Priesty, skutkuje autentycznym stanem sprzecznym. Myśl o T jest i zarazem nie jest elementem T<sup>124</sup>. Jakie znaczenie te abstrakcyjne rozważania, zmierzające do zobrazowania rzeczywistości kontradyktoryjnej, mają dla interpretacji idei Boga wypracowanej przez Paula Tillicha? Odpowiedź na to pytanie przynosi spojrzenie na ujęcie przez Priestę zagadnienia nieskończoności u Hegla.

Według Priesty, Hegel krytycznie odniósł się do zasady Kantowskiego podziału na fenomeny i noumeny, co w konsekwencji przywiodło go do stanowiska, zgodnie z którym nieskończoności występujące w antynomiach są kontradyktoryjne, a dalej – w świecie występują stany spreczne. Wszystkie pojęcia są uwikłane w argumenty antynomiczne, które w dialektycznym procesie generują kolejne kategorie ludzkiego myślenia, prowadząc do jego rozwoju<sup>125</sup>. Kluczowe znaczenie ma jednak kategoria nieskończoności. Jak już wspomniano, Hegel rozróżniał między nieskończonością fałszywą i prawdziwą. Interpretacja tej drugiej dokonana na kartach *Beyond*

---

że jej generator nazwany nosi nazwę „gruntu” (*ground of  $x$* ), dokładnie tak samo jak grunt bytu u Tillicha. Por. G. Priest, *Beyond the Limits...*, s. 94.

<sup>123</sup> Chodzi o zawartość myśli, a nie o akt myślenia. Por. G. Priest, *Beyond the Limits...*, s. 100.

<sup>124</sup> Por. G. Priest, *Beyond the Limits...*, s. 100–101.

<sup>125</sup> Por. G. Priest, *Beyond the Limits...*, s. 102–105.

*the Limits of Thought* jest szczególnie interesująca. Prawdziwa nieskończoność Hegla to w nomenklaturze Priesty nieskończoność wygenerowana (*generated infinity*), której przykładem jest piąta antynomia. Zbiór T, zdaniem Priesty, posiada dokładnie właściwości Hegłowskiej prawdziwej nieskończoności. Charakteryzuje je moment jednoczesnego tworzenia i przełamywania granicy, występowanie granicy nieograniczonej (*a bounded unbounded*)<sup>126</sup>. Ta sama, Hegłowska koncepcja nieskończoności służy Tillichowi do konstrukcji idei Boga<sup>127</sup>. Teoretyczny przykład obrazujący stan sprzeczny autorstwa Priesty i idea Boga Tillicha to dwie konstrukcje dzielące te same kluczowe podzespoły. Można zaryzykować stwierdzenie, że idea Boga Tillicha zawiera w sobie generator nieskończoności Priesty. W Bogu Tillicha zachodzi więc autentyczna kontradiktoryjność.

Wychodząc od sprzecznych przesłanek, przy zastosowaniu logiki parakonsystentnej, można dojść do ustalonych w sposób rygorystyczny i nieprzypadkowych konkluzji, jak twierdzą zwolennicy logik heterodoksyjnych<sup>128</sup>. Jeśli więc dyskurs o Bogu Paula Tillicha ma uchodzić za racjonalny, dopomina się w swym przebiegu nieklasycznego rachunku logicznego. Który ze znanych nowych systemów logicznych wydaje się najodpowiedniejszy dla formalizacji opisu kluczowej idei *Teologii systematycznej*?

#### 4. Postulowany rachunek logiczny

Zanim zostanie postawione pytanie o najbardziej stosowny rachunek logiczny dla kluczowej idei *Teologii systematycznej* warto przypomnieć sobie kilka wysuniętych już wniosków, dotyczących stosunku jej autora do logiki. Paul Tillich był świadomy istnienia wielu rachunków logicznych. Co prawda uważał, że struktury

---

<sup>126</sup> Por. G. Priest, *Beyond the Limits...*, s. 107–109.

<sup>127</sup> Por. ST I, s. 251–252 (232).

<sup>128</sup> Por. F. M. Quesada, *Paraconsistent Logic: Some Philosophical Issues*, w: PL, s. 646.

logiczne, które napotykamy w doświadczeniu mają charakter absolutny, jednak takiego charakteru nie posiadają, starające się je opisać, poszczególne teorie logiczne. Niektóre z nich uznawał za: formy nieuzasadnionej intelektualnej opresji, inne za formy „sztuki dla sztuki” bez realnej wartości czy za igranie czystymi formami, wewnątrznie spójne, ale oderwane od życia. Tillich zakłada zmianę typu stosowanej logiki w zależności od rozważanego przedmiotu lub etapu refleksji. Jego wypowiedzi dotyczące rozumu technicznego sugerują, że teolog musi być świadom granic stosowalności logiki formalnej. Powinien być biegły w jej użyciu tam, gdzie jest to uzasadnione, jak również zawiesić jej użycie na terenie dla niej niewłaściwym (np. problem Boga *Całkiem Innego*, moment, w którym pojawiają się formy symboliczne zakorzenione w micie i kulcie) oraz wiarygodnie uzasadnić owo zawieszenie użycia. Autor *Teologii systematycznej* jeszcze przed Gödlem wskazywał również na konieczność metalogiki dla formalnego uzasadnienia logiki, co wpisuje się w ton współczesnych dyskusji w obrębie pluralizmu logicznego, dotyczących kryterium logiczności i wyboru rachunku logicznego. W praktyce jego poglądy sprowadzały się do arbitralnego stosowania poszczególnych zasad logiki klasycznej (wyłączonego środka, niesprzeczności, tożsamości) i wprowadzania własnych zasad, na prawach zasad logiki formalnej (dialektycznej zasady tożsamości, jako alternatywy dla klasycznie rozumianej zasady tożsamości i zasady niesprzeczności). Wszystko zgodnie z przekonaniem, które częściowo zawdzięczał Einsteinowi, że logika jako komponent całości świata realnego może być modyfikowana, jeśli nie daje możliwości poznania większych, głębszych i istotniejszych składowych rzeczywistości. Czy jest to wyraz przenikliwości i biegłości logicznej Tillicha? Raczej nie. Bardziej prawdopodobnym uzasadnieniem takiego stanu rzeczy jest jego osobiste przywiązanie do konkretnego schematu myśli (dialektycznej zasady tożsamości) i specyfika jego języka symbolicznego.

Wyjaśniając to w świetle holistycznej teorii znaczenia spójników Willarda van O. Quine’a, gdzie zmianie logiki odpowiada zmiana

przedmiotu i zmiana języka<sup>129</sup>, można zaryzykować stwierdzenie, że przede wszystkim charakterystyczny symboliczny język Tillicha i specyfika budowanego przedmiotu (konkretnej idei Boga) pociąga za sobą zmiany logik. Do podobnych wniosków prowadzą badania Kazimierza Ajdukiewicza na temat pojęcia istnienia na bazie ontologii Leśniewskiego, który wprowadził rozróżnienie „istnienia rzeczywistego” od „istnienia tylko w myśli”. Przy ustaleniu określonej reguły uznawania zdań języka intencjonalnego okazuje się, że język ten zaczyna żyć własną immanentną logiką. Co więcej, jak wskazuje Witold Marciszewski, zastosowana przez Ajdukiewicza konkretna reguła uznawania  $RU_1$ <sup>130</sup> jest furtką dla kreowania sprzecznych przedmiotów i stanów intencjonalnych, powodowałaby więc skręt immanentnej logiki języka intencjonalnego w kierunku rachunków parakonsystentnych. Możliwym jest scenariusz, według którego przesylenie języka refleksji filozoficzno-teologicznej przedmiotami intencjonalnymi, szczególnie w ramach epistemologicznej postawy badawczej, spowoduje, że język ten zacznie kreować własną, wewnętrzną logikę. Symboliczny język Paula Tillicha zdradza symptomy takiego właśnie modelu funkcjonowania. Przy czym, nie wydaje się, że dla *Teologii systematycznej* należy szukać jednego rachunku logicznego. Dla zrekonstruowania przebiegu jej schematów myślenia na poszczególnych etapach potrzebny byłby raczej bukiet rachunków logicznych, podobnie jak w wypadku dyskursu totalnego<sup>131</sup>. Ma to związek z wymaganiami, jakie musi spełniać postulowany przez Tillicha rachunek logiczny wynikającymi z treści *magnum opus* protestanckiego teologa. Jak już wspomniano, pożądana przez niego dialektyka miała nadać za doświadczeniem człowieka, być

<sup>129</sup> Por. B. Czernecka-Rej, *Pluralizm w logice...*, s. 74, przyp. 199.

<sup>130</sup> Reguła uznawania zdań intencjonalnych opracowana przez Kazimierza Ajdukiewicza  $RU_1$  – „Wolno uznać w języku intencjonalnym  $J_i$  zdanie rzeczowe «a ε b», gdy uznane jest w języku empirycznym  $J_e$  zdanie metajęzykowe « pewne zdanie zawarte w tekście Homera ma kształt a ε b »”. R. Poczubot, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 236.

<sup>131</sup> W sensie nadanym temu wyrażeniu przez Bocheńskiego.

w stanie sprostać roszczeniom ontologii egzystencjalnej, a więc z jednej strony uwzględniać elementy wolitywne, czasowe, losu i przypadku, a z drugiej, na poziomie językowym, rozróżniać elementy symboliczne, analogiczne, metaforyczne. Trudno, aby tylu postulatami uczynił zadość jeden rachunek logiczny. Sam autor zapewne nie był do końca świadomy częstotliwości zmian formy logiki w miarę postępu własnej refleksji. Owszem, mógł zdawać sobie z tego sprawę, gdy sięgał po dialektykę Hegla. Nie mógł jednak dysponować poznaniem dotyczącym szczegółów relacji pomiędzy nią a logiką klasyczną.

Logika klasyczna oczywiście jest w użyciu w *Teologii systematycznej*. KRZ i KRP miałyby obszerne pole zastosowania, przy próbie formalizacji jej treści. Interesujące jest jednak przede wszystkim zagadnienie, który rachunek logiczny mógłby posłużyć jako podstawa ścisłego ujęcia idei Boga. Po takim zawężeniu pola problematyki skojarzeń jest nadal bardzo wiele. Można m.in. kierować się zbieżnościami myśli o Bogu *Teologii systematycznej* z ujęciem Boga przez Plotyna i sugerować zastosowanie logiki rozmytej Francisca Miró Quesady<sup>132</sup>. W dokonaniu dalej idącej selekcji rachunków logicznych istotne znaczenie odgrywa moment chaosu zachodzący w Bogu, chwila „już-nie-formy” starej i „jeszcze-nie-formy” nowej, znamionująca logiczny problem zmiany. Poza tym, sam Tillich, jak to już zostało wspomniane, twierdził, szczególnie w odniesieniu do Trójcy Świętej, że jej zrozumienie wymaga zastosowania dialektyki, ze względu na to, że symbole trynitarnie odbijają dialektykę procesu życiowego – ruch rozdzielenia i ponownego połączenia. W praktyce chodzi o dialektykę w wydaniu Heglowskim, co w sposób ewidentny jest widoczne w projektowaniu przez protestanckiego teologa pojęcia Ducha, jako trzeciej zasady Samobytu, twórczej syntezy odpowiedzialnej za pełne zjednoczenie elementów mocy i sensu, nieskończoności i skończoności, przez którą w Boga wprowadzony zostaje niebyt i usankcjonowana dialektyka, w której „tak” zawiera

---

<sup>132</sup> Por. B. Czernecka-Rej, *Pluralizm w logice...*, s. 74, przyp. 27.

równocześnie „nie”. Uwzględniając te dane oraz to, że w języku KRZ nie da się wyrazić tezy o sprzeczności zmiany<sup>133</sup>, można zastanowić się nad próbą formalizacji układu kluczowych zdań opisujących ideę Boga Tillicha za pomocą logiki kierunkowej Leonarda Sławomira Rogowskiego, systemu logik prawdy Georga Henrika von Wrighta, którego z systemów Newtona C. A. da Costy, czy logiki paradoksu Grahama Priesta.

Logika kierunkowa (LK) Leonarda Sławomira Rogowskiego jest wielowartościowym, niesprzecznym, aksjomatyzowalnym rachunkiem logicznym, opracowanym w celu opisania dialektyki Hegla – jej charakterystycznych funktorów i sprzeczności<sup>134</sup>. Fundamentalną rolę w LK odgrywają funktory: inicjacji ( $N^{\rightarrow}$  „zaczyna być tak, że...”) oraz implikacji kierunkowej (C). Rogowski przyjmuje, że początek i koniec zmiany jest procesem ontycznym polegającym na jedności bytu i niebytu. Określanymi funktorami dąży do ujęcia Heglowskiego określenia stanów dynamicznych, jako zaprzeczenia stanu wyjściowego lub końcowego („coś zmienia barwę, to wtedy i tylko wtedy, gdy barwę już ma i jeszcze nie ma bądź jeszcze ją ma i już jej nie ma”<sup>135</sup>) oraz intuicji Hegla, że to, co istnieje, zawiera w sobie zarówno element swego powstania, jak i swej zagłady, zaś samo istnienie jest równoważne z zakończeniem procesu genezy i rozpoczęciem procesu umierania. Uwzględniane w LK kierunki ontyczne dla funktora inicjacji kierunkowej to: istnienie, nieistnienie, powstawanie i przemijanie. Wartości osiągnane w ramach tego systemu to: prawda, podprawda, podfałsz i fałsz. Jeśli chodzi o ciekawe cechy systemu, należy wspomnieć, że prawa wyłączonego środka

---

<sup>133</sup> Takie stanowisko przyjmuje Wajszczyk, a za nim Poczobut. Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 131.

<sup>134</sup> KRZ dysponuje czterema funktorami jednoargumentowymi, podczas gdy wypowiedzi Hegla, według Rogowskiego zawierają ich piętnaście. System LK został zaprezentowany przez Rogowskiego w pracy *Logika kierunkowa a heglowska teza o sprzeczności zmiany* w 1961 roku. Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 131.

<sup>135</sup> R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 132, przyt. 35.

i niesprzeczności nie są jego tautologiami dla słabej negacji, natomiast obowiązują dla negacji mocnej. Jak pisze Poczobut: „System logiki kierunkowej dostarcza ścisłego języka, w którym można precyzyjnie wyrazić kontrowersyjne twierdzenia pewnych systemów filozoficznych”<sup>136</sup>. W odniesieniu do koncepcji Boga Tillicha ważne jest to, że istnieją w nim tautologie, które można interpretować jak Hegłowskie tezy o sprzeczności zmiany i ruchu: „zaczyna być tak, że  $p$ , lub przestaje być tak, że  $p$  – zawsze i tylko wtedy, gdy  $\sim p$  i zarazem  $\text{nie-}p$ ”<sup>137</sup>. Krytycy opracowanego przez Rogowskiego systemu wskazują na brak jego prostego zastosowania w teoriach nauk przyrodniczych oraz poddają w wątpliwość oderwanie funktora inicjacji od jego narzucającego się w sposób intuicyjny w języku potocznym znaczenia czasowego<sup>138</sup>.

Inna możliwość wyrażenia Hegłowskich wątków występujących w idei Boga Tillicha pojawia się w kontekście logik prawdy (*truth-logs*) wypracowanych przez następcę Ludwiga Wittgensteina na katedrze filozofii w Cambridge – Georga Henrika von Wrighta. Ich cechą charakterystyczną jest występowanie operatora prawdziwości  $T$  („prawdą jest, że...”). Dzięki temu staje się możliwe odróżnienie negacji zewnętrznej (nieprawdy) od pojęciowo mocniejszej negacji wewnętrznej (fałszu)<sup>139</sup>. W dalszej konsekwencji za pomocą tych formuł można wyrazić zdanie jednoznacznie prawdziwe (*univocally true*), jednoznacznie fałszywe (*univocally false*), jednocześnie prawdziwe i fałszywe (*truth-value glut*) oraz ani prawdziwe ani fałszywe (*truth-value gap*). Różne kombinacje powyższych typów formuł dają szesnaście różnych logik prawd, poczynając od logiki klasycznej ( $CL$ ), a kończąc na logice  $TL$  dopuszczającej „punkty kolizji prawdziwościowej” (*truth-value gluts*) oraz dopuszczającej

---

<sup>136</sup> R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 138.

<sup>137</sup> R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 137.

<sup>138</sup> Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 130–139.

<sup>139</sup> Negacja zewnętrzna:  $\sim Tp$  – nie jest prawdą, że  $p$ . Negacja wewnętrzna:  $T\sim p$  – prawdą jest, że  $\sim p$ . Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 145.

obok nich również „luki prawdziwościowe” (*truth-value gaps*) logice  $T'L$ . Za związany z logiką dialektyczną nawiązującą do myśli Hegla, von Wright uważa system  $T'L$ . Może on pełnić funkcję łącznika między logiką klasyczną a Hegłowską dialektyką. Jest on w stanie dostarczyć języka potrzebnego do wyrażenia zmian w świecie rzeczywistym, pociągających za sobą wyłączenie obowiązywalności niektórych wersji zasady niesprzeczności<sup>140</sup>. Chodzi o opisy stanów przejściowych (*zone of transition*), stanów dynamicznych oraz „sytuacji ontycznie i językowo nieostrzych”<sup>141</sup>. W systemie  $T'L$  nie obowiązują: prawo niesprzeczności wyrażone formułą  $\sim(T'p \wedge T'\sim p)$ <sup>142</sup> oraz prawo Dunsza Szkota w postaci  $(T' p \wedge T'\sim p) \rightarrow T'q$ <sup>143</sup>. Obowiązuje zaś słaby wariant prawa niesprzeczności  $\sim(T'p \wedge \sim T'p)$ , niedopuszczający do wystąpienia zdań równocześnie prawdziwych i nieprawdziwych. Użycie języka systemu  $T'L$  ma jednak swoją cenę. Pociąga za sobą zmianę sensu takich kategorii jak: prawda, fałsz, negacja, sprzeczność<sup>144</sup>. Przykładowo relacja pomiędzy prawdą i fałszem zachodząca w logice klasycznej jest przeniesiona na relację prawda–nieprawda. Operator prawdy von Wrighta powoduje rozmycie granicy pomiędzy rozważaniami o charakterze semantycznym i ontologicznym. Autor logik prawdziwościowych nie traktuje stanów przejściowych u Hegla jako sprzeczności w sensie

<sup>140</sup> System  $T'L$  bazuje na systemie  $TL$ , którego tezami są odpowiedniki prawa niesprzeczności w postaci:  $\sim T(p \wedge \sim p)$  oraz  $\sim T(Tp \wedge T\sim p)$ . Pierwsza formuła oznacza, że sprzeczność nie jest nigdy prawdziwa. Sens drugiej jest następujący: żadne zdanie nie jest prawdziwe i fałszywe jednocześnie. Natomiast nie stanowi tezy systemu  $TL$  mocna wersja zasady niesprzeczności w postaci  $T(\sim p \wedge p)$ . Jak pisze R. Poczobut: „Chociaż żadna sprzeczność nie jest tutaj prawdziwa, to nie każda sprzeczność jest fałszywa”. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 147.

<sup>141</sup> R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 148.

<sup>142</sup> Pewne zdania są punktami kolizji prawdziwościowej, co pociąga za sobą parakonsystencję systemu  $T'L$ . Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 148.

<sup>143</sup> System jest zagrożony trywializacją przez wystąpienie tezy:  $T' p \wedge \sim T' p$ . Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 148.

<sup>144</sup> Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 397.



klasycznym.  $T/L$  pozostaje jednak jednym z systemów wartych zainteresowania<sup>145</sup>.

Kolejną ciekawą propozycją, szczególnie w kontekście koncepcji „wiary niewierzącego” Tillicha, może być parakonsystentna logika doksastyczna (logika przekonań)<sup>146</sup> Newtona da Costy i Stevena Frencha, która dostarcza interpretacji zjawiska *self-deception* (samozakłamanie, autooszustwa)<sup>147</sup>. Zakładając podejście normatywne, logika doksastyczna ma służyć konstrukcji modelu racjonalnych przekonań. Systemy tego typu w istotny sposób zależą od dziedziny, której dotyczą. W ich budowie duży nacisk kładzie się na prostotę, intuicyjność i sprawność wyprowadzania zdania ze zdań już uznanych<sup>148</sup>. Według Da Costy i Frencha realistyczna logika przekonań powinna tolerować sprzeczne przekonania. Stąd wypada, by u jej podstaw stał parakonsystentny rachunek zdań dopuszczający zarówno sprzeczności logiczne, jak i doksastyczne. W ten sposób powstał system logiki doksastycznej  $S_1$  nabudowany na parakonsystentnym rachunku  $C_1$  wypracowanym przez Da Costę (1974 rok)<sup>149</sup>. Aksjomatami lub zdaniami dowiedzionymi w  $C_1$  nie są m.in. formuły:  $(\alpha \wedge \sim\alpha) \rightarrow \beta$  oraz  $\sim(\alpha \wedge \sim\alpha)$ <sup>150</sup>. System  $S_1$  uzyskuje się przez wprowadzenie operatora  $B$  (*believe*) do języka rachunku  $C_1$  za

<sup>145</sup> Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 144–150.

<sup>146</sup> Logika doksastyczna to dział logiki epistemicznej zajmujący się formalnologicznymi aspektami pojęcia przekonania. Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 312.

<sup>147</sup> Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 13; 322.

<sup>148</sup> Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 313.

<sup>149</sup> Systemy z rodziny  $C_n$  ( $1 \leq n \leq \omega$ ), według Da Costy i Arrudy mogą być użyte jako baza dla logiki dialektycznej typu Heglowskiego. Por. F. M. Quesada, *Paraconsistent Logic...*, s. 634–637. Należą one, zdaniem Arrudy, do słabych logik parakonsystentnych (*weak paraconsistent logics*), mogących stanowić podstawę zarówno dla teorii sprzecznych, jak i niesprzecznych. Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 334.

<sup>150</sup> Niestety, aksjomatem nie jest również formuła  $\alpha \rightarrow \sim\sim\alpha$ , konieczna w ujęciu idei Boga Tillicha. Lista postulatów systemu  $C_1$  oraz formuł przyjmowanych jako tezy zob. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 316–317.

pomocą odpowiednich postulatów. Jego zastosowanie ograniczać ma się tylko do sytuacji, w których występują przekonania o charakterze sprzecznym lub niekonsystentnym, za którymi przemawiają równie silne racje, wskutek czego nie można wyeliminować żadnego ze stanowisk, podczas gdy koniecznym jest kontynuowanie rozumowania. W pozostałych przypadkach stosuje się klasyczną logikę doksastyczną. Da Costa i French rozróżniają dwa typy „sprzecznych przekonań”. Pierwszy oznacza wiarę w sprzeczne zdanie:  $B(p \wedge \sim p)$ . Drugi wyraża stan, w którym osoba równocześnie posiada i nie posiada danego przekonania, a odpowiadającym mu zapisem jest  $Bp \wedge \sim Bp$ . Owe dwa typy sprzeczności przekonań nie są równoważne. Za pomocą formuły  $Bp \wedge \sim Bp$  można przyjąć za literalnie prawdziwe zdania odpowiadające będące egzemplifikacją paradoksu Moore’a. Chodzi o wyrażenia typu „Zachodzi  $\alpha$ , ale ja nie wierzę w  $\alpha$ ”, które wiążą się z problematyką *self-deception*<sup>151</sup>. Tillichowskie stwierdzenie wiary niewierzącego (*he who seriously denies God, affirms him*), można zakwalifikować do tej kategorii wyrażań. *Affirms him* – w wypowiedzi protestanckiego teologa pokrywa się z obiektywnym z punktu widzenia jego systemu stanem: istnieje Bóg („zachodzi  $\alpha$ ”). *He who seriously denies God* z kolei koresponduje z „ale ja nie wierzę w  $\alpha$ ”. W tym kontekście przeczenie Bogu jawi się jako samozakłamanie<sup>152</sup>. Spreczny system przekonań może służyć jako baza dalszych wnioskowań i orzeczeń na podstawie parakonsystentnego systemu

<sup>151</sup> Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 321–322.

<sup>152</sup> Choć trzeba przyznać, że pozostają pewne wątpliwości. Klarowna sytuacja typu *self-deception* zakłada, że osoba w nią uwikłana ma świadomość stanu obiektywnego (wiedzę), na przekór której utrzymuje przeświadczenie przeciwne. Klasycznym przykładem podawanym przez komentatorów jest sytuacja szoku wywołanego przez śmierć bliskiej osoby. Doksastyczna sprzeczność ma więc charakter konfliktu poznawczo-przekonaniowego. Tymczasem, gdy podejmuje się zagadnienie istnienia Boga trudno przypuszczać, by w umyśle osoby, która przeczy Jego istnieniu równocześnie funkcjonował sąd uznawany przez nią za obiektywny: Bóg istnieje. Nie zmienia to faktu, że sens wypowiedzi Tillicha ciąży w kierunku samozakłamania, autooszustwa ze strony tego, kto przeczy istnieniu Boga. Punktem krytycznym, którego dotyczy wątpliwość jest więc stosunek

doksastycznego. W tym wypadku wskazuje się na zbliżony do  $S_1$  rachunek  $B$ , którego autorami są również Newton da Costa i French<sup>153</sup>.

Wspomniano już o zbieżnościach niektórych intuicji filozoficznych Paula Tillicha i Grahama Priesta stawiających protestanckiego teologa w szeregu zwolenników mocnego podejścia parakonsystentnego, którego „apostołem” jest właśnie australijski filozof. Stanowi to przesłankę za uwzględnieniem jeszcze jednego rachunku logicznego, jako ewentualnie zdadnego dla formalizacji kluczowych fragmentów *Teologii systematycznej* dotyczących idei Boga. Rachunkiem tym jest logika paradoksu ( $LP$ ) spopularyzowana przez Priesta, a faktycznie przejęta od Argentyńczyka Florencia Gonzaleza Asenja<sup>154</sup> na potrzeby parakonsystentnej logiki temporalnej. W ramach systemu  $LP$  mogą pojawić się zdania tylko prawdziwe ( $t$ ), tylko fałszywe ( $f$ ) oraz zarazem prawdziwe, jak i fałszywe ( $p$ ). Jako terminy pierwotne tego rachunku występują trzy funktory: negacji, koniunkcji i alternatywy. Negacja zdania typu ( $p$ ) jest zdaniem jednocześnie fałszywym i prawdziwym<sup>155</sup>. Rachunek posiada dwie wartości wyróżnione tj.  $\lceil t \rceil$  i  $\lceil p \rceil$ . Jeśli formuła przyjmuje dla jakiegokolwiek podstawienia te wartości, jest tautologią. W  $LP$  z jednej strony tezą jest formuła  $\sim(\alpha \wedge \sim\alpha)$  z drugiej, gdy  $\alpha$  to *dialetheia*, akceptowalne są pewne formuły typu  $\alpha \wedge \sim\alpha$ . W systemie tym nie obowiązują niektóre klasyczne reguły dedukcji lub obowiązują one jedynie w zakresie wartościowania klasycznego<sup>156</sup>. Jak zostało wykazane, w kluczowym „momencie” konstrukcyjnym idei Boga Tillicha pojawia się element zmiany o charakterze antynominalnym. Właśnie dla uwzględnienia tego rodzaju węzłowych momentów

---

wątpiącego do wiedzy dotyczącej możliwości istnienia Boga. Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 322.

<sup>153</sup> Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 318–323.

<sup>154</sup> Por. A. Kisielewicz, *Sztuczna inteligencja i logika. Podsumowanie przedsięwzięcia naukowego*, Wydawnictwo WNT, Warszawa 2017, s. 232.

<sup>155</sup> Matryce dla poszczególnych funktorów  $LP$ . Zob. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 155.

<sup>156</sup> Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 153–156.

rozumowań został zaprojektowany rachunek *LP*. Biorąc pod uwagę pozostałe przesłanki wskazujące na mocne podejście parakonsystentne obecne w *Teologii systematycznej*, należałoby uznać *LP* za rachunek dla niej optymalny.

Warto jeszcze odnieść się do problemu pansymboliczności teologicznego języka Paula Tillicha. Zauważono, że wyjściem z sytuacji, w której oba dostępne poziomy języka wykazują charakter symboliczny, może okazać się odwołanie do teorii gier językowych. W przypadku rozwikłania skomplikowanej semantyki *Teologii systematycznej* przydatnym mogłyby okazać się gry logiczne typu *Back-and-Forth*. Chodzi o pewne modelowo-teoretyczne techniki stanowiące kamienie węgielne teorii komputerowych. Ich znaczenie wynika stąd, że stosuje się je do prównywania zarówno skończonych, jak i nieskończonych struktur semantycznych. Historia powstania omawianych gier logicznych posiada polskie akcenty. Wiąże się m.in. z postaciami Alfreda Tarskiego i Andrzeja Ehrenfeuchta. Ten drugi odpowiednio sformułował, istotny dla teorii gier, konieczny i wystarczający warunek, aby dwie struktury były elementarnie równoważne (*elementarily equivalent*). Warunek ów jako pierwszy odkrył Roland Fraïssé. Obecnie *Back-and-Forth Games* znane są jako *Ehrenfeucht-Fraïssé Games*. Uchodzą one za jedne z najbardziej uniwersalnych idei XX-wiecznej logiki. Z powodu małej ilości założeń z powodzeniem stosowane są w szerokim zakresie logik i struktur, obejmującym m.in. logiki nieskończoności (*infinitary logics*) i semantyki modalne. *Back-and-Forth Games* mogą być używane do pomiarów siły ekspresywnej języków formalnych. W zastosowaniu do semantyk języków naturalnych okazały się pomocne w porównywaniu mocy ekspresywnej kwantyfikatorów<sup>157</sup>. Pozostaje otwartym pytanie, czy przy ich pomocy możliwe byłoby, na drodze sekwencyjnego przebiegania dwóch poziomów języka symbolicznego (struktury *A* i *B*),

---

<sup>157</sup> Por. W. Hodges, *Logic and Games*, w: E. N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/logic-games> (18.05.2018).

odnajdywanie zdań prawdziwych (ciągów prawidłowo połączonych ze sobą symboli) na jednym poziomie i odpowiadających im zdań prawdziwych na poziomie drugim. Dzięki temu możliwym byłoby ustalenie wzajemnej korelacji pomiędzy symbolami obu poziomów, co wydatnie wpłynęłoby na rozjaśnienie języka tych partii *Teologii systematycznej*, które mówią o Bogu.

### C. Logika a inność Boga

Poddanie analizie idei Boga zawartej w *Teologii systematycznej* w szerokim kontekście filozoficzno-teologicznym połączone z próbą oszacowania stosowanego przez Paula Tillicha typu logiki dostarcza bogatego materiału, pozwalającego na podjęcie bardziej ogólnej refleksji natury metodologicznej, dotyczącej przyszłości relacji logiki i teologii. Czy warto, by teologia otworzyła się na użycie logik parakonsystentnych, czy raczej winna trwać przy logice klasycznej? Najpierw głos zostanie oddany klasykowi w tematyce styku logiki i wiary, polskiemu dominikaninowi o. Józefowi Marii Bocheńskiemu. Następnie zostaną zaprezentowane dwie rysujące się w toku współczesnej dyskusji postawy w teologii. Próba ujęcia relacji między nimi zachodzących pozwoli wyciągnąć wnioski dotyczące przyszłości logiki jako narzędzia stosowanego w złożonym procesie ujmowania i przekazywania we wspólnocie Kościoła treści wiary dotyczących Boga.

#### 1. Głos klasyka – Bocheński

Każda dziedzina ludzkiej wiedzy aspirująca do tytułu nauki musi umiejętnie łączyć dwa elementy: aparaturę metodyczną i treści sobie właściwe. Oba te elementy są niezbędne, a ich poziom nie jest bez znaczenia dla powodzenia danego przedsięwzięcia. Skuteczne dochodzenie do prawdy w danej dziedzinie zakłada pewną kulturę logiczną i biegłość w podejmowanym temacie. Tadeusz Kwiatkowski pisze:

Stopień kultury logicznej w danej dziedzinie zależy nie tylko od poziomu wykształcenia w zakresie logiki, lecz również od poziomu posiadanej wiedzy i umiejętności w tej właśnie dziedzinie. Logika dostarcza zasad rozumowania (i wykonywania wszelkich innych czynności poznawczo-myślowych, np. definiowania, dzielenia pojęć itd.) wszelkim dziedzinom myślowym, nie dostarcza im jednak przesłanek<sup>158</sup>.

Jeśli teologia ma cieszyć się statusem nauki, nie może obyć się bez logiki<sup>159</sup>. Jednak już refleksja natury filozoficznej dotycząca Boga podpowiada, że specyfika badanego zagadnienia dopomina się swoistej logiki. Wyznaczona dziedzina badań posiada pewien „naddatek”, który koniecznie trzeba uwzględnić, przygotowując „aparaturę badawczą”. Taką tezę stawiał m.in. Max Scheler, w kontekście rozważań nad dowodami na istnienie Boga:

Twierdzę zupełnie ogólnie, że dla każdego istotowego regionu bytu istnieją (*a priori*) oczywiste materialne związki istotnościowe w porównaniu z całym doświadczeniem pozytywno-indukcyjnym oraz jakaś na mocy istotowego prawa należąca do ich możliwej naoczności klasa aktów, których dołączenie do praw „czystej” logiki dopiero dopełnia logikę i materialną ontologię danej dziedziny bytu. Istnieją zatem również oczywiste, bytowo ważne aksjomaty i kategorie religijnej formy naoczności i poznania, które jednak mogą stać się dla nas oczywiste tylko wtedy, gdy urzeczywistnimy w nas wieczną istotę owego rodzaju naoczności, gdy budzimy „akt religijny” i wprawiamy się w religijny ujmowanie świata. O tyle istnieje jakaś **bytowa logika myślenia religijnego** [podkreślenie własne], która wprawdzie, jak wszelka logika, zawiera w sobie czystą logikę formalną i teorię przedmiotu, ale przekraczając ich zasady,

---

<sup>158</sup> T. Kwiatkowski, *Logika ogólna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1998, s. 7.

<sup>159</sup> Por. B. Stanosz, *Wprowadzenie do logiki formalnej...*, s. 14. Zdaniem Bocheńskiego jest ona możliwa w teologii, bo ta zawiera w sobie dyskurs znaczący, komunikalny i częściowo złożony z twierdzeń. Por. J. M. Bocheński, *Logika religii*, tłum. S. Magala, Antyk, Komorów 2009, s. 37.

polega także na ontycznych wglądach istotowych dotyczących religijnej sfery bytu i przedmiotów, na wglądach, których nigdy nie da się uzyskać w jakiejś pozareligijnej sferze bytu<sup>160</sup>.

Jeśli więc filozoficzny namysł nad Bogiem dopomina się korekty stosowanej logiki, tym bardziej taki postulat będzie dotyczył teologii, która ze względu na swój Przedmiot-Podmiot jest bardzo specyficzną dziedziną. Jakiej więc logiki domaga się teologia? Zdaniem Bocheńskiego – najlepszej z możliwych:

(...) Uważam na przykład, że do wyjaśnienia wiary należy użyć najlepszej logiki, jaka istnieje. W Polsce mamy najlepszą logikę, jaką można sobie wyobrazić (...). Mam wrażenie, że Polska ma dzisiaj jedyną w świecie sposobność stworzyć nową teologię katolicką. (...) Tak jak św. Tomasz. Sytuacja jest obecnie analogiczna – pojawienie się nowej logiki. Dokładnie tak, jak za czasów Tomasza. W Polsce istnieją po temu dwa warunki. Pierwszy, że Polska jest krajem katolickim, a z drugiej strony nasz kraj ma świetną tradycję logiki. Aż się prosi, żeby Polacy zrobili teologię analityczną<sup>161</sup>.

Ta wypowiedź Bocheńskiego z końca 80. lat XX wieku zawiera w sobie dużą dozę optymizmu w stosunku do rozwoju teologii opierającej się na osiągnięciach logiki przełomu XIX i XX wieku, dodatkowo mającego nastąpić na terenie Polski, jako kraju szczególnie sprzyjającego logice i wierze katolickiej. Z perspektywy minionych 30 lat optymizm ten trzeba uznać za nieuzasadniony. Powody takiego stanu rzeczy są złożone i przyjdzie do nich powrócić. Najpierw jednak warto rozwinąć myśl Bocheńskiego dotyczącą najlepszej z możliwych logik dla teologii, jako że jest on nadal uznawany za jeden z pierwszych autorytetów w tej sprawie.

---

<sup>160</sup> M. Scheler, *Problemy religii*, tłum. A. Węgrzecki, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 253.

<sup>161</sup> J. M. Bocheński, J. Parys, *Między logiką a wiarą...*, s. 130–131.

## a) Język i dyskurs religijny

Zagadnieniem logiki stosowanej<sup>162</sup> w teologii Bocheński zajmował się od lat 30. XX wieku. Głównymi pozycjami, do których warto się odnieść, są: jego artykuł *O metodzie teologii w świetle logiki współczesnej* oraz monografia *Logika religii*<sup>163</sup>. W przywołanym artykule autor zwraca uwagę na możliwość rozumienia teologii w sposób podmiotowy lub przedmiotowy<sup>164</sup>. W pierwszym przypadku oznacza ona sprawność intelektualną (*habitus intellectualis*) konkretnego człowieka. W drugim chodzi o zbiór zdań idealnych, czy też „sądów idealnych”, które stanowią treść ewentualnych sądów empirycznych. Tworzenie teologii podmiotowej sprowadza się do „uświadomienia sobie” zdań idealnych oraz wyrażenia ich w sposób jednoznacznie zrozumiały w Kościele i dla wspólnoty Kościoła. Zakłada to intersubiektywną sensowność używanych znaków (słów). Intersubiektywność języka danej dziedziny jest niezbywalnym warunkiem jej statusu jako nauki. Osiąga się ją wówczas, gdy znaki, którymi posługuje się nauka, oznaczają coś „najzupełniej

<sup>162</sup> Zgodnie z definicją Bocheńskiego, przez „logikę stosowaną” można rozumieć „badanie tych praw i reguł logicznych (łącznie z prawami i regułami semantyki i metodologii), które występują w danej dziedzinie. Mogą się one zmieniać w zależności od konkretnej dziedziny”. J. M. Bocheński, *Logika religii...*, s. 11.

<sup>163</sup> Przywołany artykuł został wygłoszony w formie odczytu na sesji dogmatycznej Zjazdu Towarzystwa Teologicznego i Związku Zakładów Teologicznych w Krakowie 30 sierpnia 1938 roku. Autor porusza w nim trzy zagadnienia: sensowności języka teologii, aksjomatyzacji tej dziedziny oraz dowodu redukcyjnego tez teologicznych. Por. I. Bocheński, *O metodzie teologii w świetle logiki współczesnej*, „Collectanea Theologica” 21 (1949) nr 2–3, s. 172. Książka *The Logic of Religion*, wydana przez New York University Press w 1965 roku, była owocem wykładów wygłaszanych przez Bocheńskiego na tamtejszym uniwersytecie dwa lata wcześniej, jak również we Fryburgu, Bazylei, Amsterdamie, Utrechcie. Por. J. M. Bocheński, *Logika religii...*, s. 6.

<sup>164</sup> Inny podział, jaki znajduje się w artykule, to podział na teologię systematyczną i pozytywną. Właściwą „nauką o Bogu i Jego sprawach” jest teologia systematyczna. Teologia pozytywna zaś ma status nauki pomocniczej, której przedmiotem są zdania o Bogu. W zasadzie jest więc meta-teologią. Por. I. Bocheński, *O metodzie teologii...*, s. 188.



prostego i doświadczalnego” lub są definiowane przez inne znaki intersubiektywnie sensowne, zaś zbiór słów fachowych, które nie spełniają żadnego z tych dwóch warunków, jest ograniczony do *minimum*. W praktyce chodzi o orbitowanie wokół języka potocznego, czerpanie z niego wprost wyrażeń lub poprawne definiowanie terminologii fachowej za pomocą wyrażeń zeń zaczerpniętych, co gwarantuje najwyższy stopień intersubiektywności<sup>165</sup>. W kontekście języka naukowego pojawia się pierwsza specyficzna cecha teologii. Jak pisze Bocheński:

Nasuwa się jednak bardzo poważna trudność. Język teologii ma opisywać przedmioty nadprzyrodzone, wyrazy w nim zawarte mają być znakami rzeczy i cech nadprzyrodzonych, których przecież w żadnym normalnym doświadczeniu nie spotykamy. Można by więc sądzić, że teologia znajduje się w położeniu beznadziejnym, że musi mianowicie używać języka intersubiektywnie bezsensownego: nie może nadać swoim wyrażeniom pożądanego, a zrozumiałego dla innych ludzi znaczenia<sup>166</sup>.

Rozwiązanie tak powstałego problemu w teologii autor widzi w stosowaniu analogii opartej na teorii izomorfii. Zwłaszcza w odniesieniu do Boga jakkolwiek sensowna wypowiedź musi mieć charakter analogiczny. Bóg jest centralną ideą systemu teologicznego oplecioną olbrzymią i skomplikowaną siecią relacji. Na temat Jego samego niedostępna jest żadna wiedza wprost (*quid Deus sit, nescimus*)<sup>167</sup>. Dzięki użyciu analogii objawienie daje możliwość, by przenieść w sferę nadprzyrodzoną formalne cechy stosunków znanych ze świata rzeczywistego<sup>168</sup>.

---

<sup>165</sup> Por. I. Bocheński, *O metodzie teologii...*, s. 173–176. W *Logice religii* Bocheński będzie pisał o mocnym związku dyskursu religijnego (DR) z dyskursem totalnym (DT), co zakłada niemożność odseparowania DR od dyskursu świeckiego (DS), jakim posługuje się jeden i ten sam człowiek. Por. J. M. Bocheński, *Logika religii...*, s. 48.

<sup>166</sup> I. Bocheński, *O metodzie teologii...*, s. 175.

<sup>167</sup> Por. I. Bocheński, *O metodzie teologii...*, s. 180.

<sup>168</sup> Por. I. Bocheński, *O metodzie teologii...*, s. 179–180; J. M. Bocheński, *Logika religii...*, s. 118–122.

Rozwinięcie kwestii języka, jakie ma miejsce w *Logice religii* w kontekście natury dyskursu religijnego (DR), posiada już nieco osłabiony charakter. Bocheński nie odwołuje się w tym miejscu do analogii. Nie zgadza się na traktowanie DR w kategoriach boskości. Podkreśla natomiast uniwersalność semantyki, zajmując stanowisko, zgodnie z którym język dyskursu religijnego powinien podlegać tym samym rygorom logiki formalnej, którym podlega każdy ludzki język:

Istotnie DR dotyczy rzeczy boskich, a przynajmniej transcendentnych. Już samo to przysparza oczywiście poważnych trudności semantycznych. Ale trudności te rodzą się w ramach układu odniesienia, jakim są normalne prawa semantyczne, i trudno zrozumieć, dlaczego okoliczność, iż język dotyczy szczególnego przedmiotu, musi spowodować, że przestanie być językiem, to znaczy przestanie być posłuszny tym samym prawom.

Można też twierdzić, że DR to język Boga lub innego podmiotu transcendentnego. Jest to twierdzenie prawomocne, jeżeli założymy, że „credo” jest prawdziwe. Nie wynika stąd jednak, że język, jakim ów podmiot się posługuje, musi czy wręcz może różnić się zasadniczo od zwykłego języka ludzkiego<sup>169</sup>.

Można wywnioskować, że przedmiot teologii nie narzuca specyficznego, „ponad-ludzkiego” zespołu znaków i reguł posługiwania się nimi. Co mają więc na myśli ludzie wierzący, określając sposób, w jaki prowadzony jest dyskurs dotyczący ich religii, jako boski?

(...) DR może być boski, o ile dotyczy Boga, i boski, o ile się nim posługuje, ale pozostaje językiem ludzkim jako rozpatrywany od strony formalnej. Aby się posłużyć terminologią Arystotelesa: DR jest materialnie i przyczynowo boski, ale formalnie pozostaje ludzki – materialnie, ponieważ Bóg jest jego przedmiotem, przyczynowo, ponieważ On zeń korzysta; ale nie formalnie, gdyż struktura tego dyskursu jest ludzka<sup>170</sup>.

<sup>169</sup> J. M. Bocheński, *Logika religii...*, s. 39.

<sup>170</sup> J. M. Bocheński, *Logika religii...*, s. 39.

Język religii można nazwać boskim z dwóch powodów: dotyczy Boga i Bóg się nim posługuje. Jednak z punktu widzenia reguł funkcjonowania, dla Bocheńskiego, jest to język czysto ludzki. Na poparcie swego stanowiska, autor przytacza następujący argument:

Przypuśćmy, że siła nadprzyrodzona, powiedzmy *B*, pragnie zakomunikować ludzkiej istocie *L* jakieś twierdzenie. *B*, który ma być wszechmocny, a przynajmniej nader potężny, może mieć do dyspozycji środki komunikacji bezpośredniej, przekazujące twierdzenie bez pośrednictwa żadnego dyskursu, bez żadnych symboli. Wówczas nie ma żadnego DR i problem znika. Jednakże we wszystkich interesujących nas religiach zakłada się, że *B* zdecydował się na skorzystanie z pewnych symboli, a nawet na całkiem złożony dyskurs dla zakomunikowania ludziom tego, co chciał im powiedzieć. Budda, Chrystus i inni założyciele religii zawsze tak postępowali, toteż w każdej religii napotykamy tego rodzaju twierdzenia, które składają się na znaczną część twierdzeń odnośnego DR.

Jeżeli tak, to bez względu na moc siły nadprzyrodzonej, jest ona nadal posłuszna najogólniejszym prawom logiki, które, zastosowane do naszej sytuacji, dają nam w rezultacie następujący stan rzeczy:

1. *B* pragnie zakomunikować *L* twierdzenie *p*
2. Wiąże zatem wypowiedź, powiedzmy, *P* z *p* i sprawia, że *L* odbiera *P*.
3. *L* odbiera *P* materialnie jako zwykle zjawisko (np. jako dźwięk albo plamy zaschniętego atramentu na papierze).
4. *L* odcyfrowuje *P* wiążąc je z *p*.

Mamy więc do czynienia z normalną sytuacją semiotyczną, jaka powstaje, gdy ktoś, kto posługuje się dyskursem, chce zakomunikować coś odbiorcy tego dyskursu<sup>171</sup>.

Argumentacja Bocheńskiego, w kontekście szeroko rozumianego spotkania człowieka z Bogiem, jawi się jako mało przekonujące

---

<sup>171</sup> J. M. Bocheński, *Logika religii...*, s. 40.

uproszczenie, ciężące w kierunku pojęcia objawienia jako systemu twierdzeń i zakładające logiczne pojęcie symbolu. Trudno ją odnieść w jakikolwiek wiążący sposób choćby do koncepcji objawienia i symbolu religijnego Tillicha. Klasyczne wydarzenia teofanii (płonący krzew w scenie powołania Mojżesza) nie mieszczą się w przywołanym opisie. Bóg w swym dyskursie z człowiekiem nie jest skrępowany formułami i tablicą twierdzeń ludzkiego języka<sup>172</sup>. Mowy Jezusa to tylko część Jego publicznej działalności. Pozostają jeszcze czynione przez Niego znaki, w tym cuda, zawierające nie mniejszy ładunek znaczeniowy. Zastrzeżenia budzi również założenie braku dyskursu religijnego w sytuacji „komunikacji bezpośredniej”. Czy nie można mówić o możliwości zaistnienia poczucia sensu w człowieku *L* bez nośników? Czy nie podważa się w ten sposób częściowo nauki o natchnieniu? Czy każde natchnienie musi koniecznie przychodzić w postaci określonej formuły zdaniowej? Pytania te nie są bezpodstawne, gdyż sam Bocheński poddaje pod rozważę tzw. *teorie komunikowalności nietwierzeniowej* oraz *teorię znaczeń niepełnych*, które opisuje w sposób następujący:

*Teorie komunikowalności nietwierzeniowej.* DR ma znaczenie obiektywne i komunikowalne, ale nie wyraża się ono w twierdzeniach. Znanym przykładem tego typu teorii jest doktryna głosząca, iż DR w swoich partiach komunikowalnych przekazuje reguły działania. Czytając na przykład w tekście religijnym o tym, że Bóg jest dobry, odczytujemy znaczenie jako regułę, że człowiek winien być dobry dla bliźnich itd. (...). *Teoria znaczeń niepełnych.* Teoria ta, której bodajże *explicite* w dziejach nie wysunięto, stwierdzałaby, iż wszelkie obiektywne znaczenie komunikowalne w ramach DR jest niepełne<sup>173</sup>.

<sup>172</sup> Którego języka miałyby to dotyczyć? Jednego z biblijnych, jeśli rozważamy tradycję judeochrześcijańską? Nawet w granicach ludzkich języków i dialektów, to, co da się wyrazić w jednym języku, niekoniecznie jest do oddania w każdym z pozostałych ludzkich języków. Pewne wyrażenia i doświadczenia są nieprzekładalne.

<sup>173</sup> J. M. Bocheński, *Logika religii...*, s. 27–28.

W stosunku do *teorii komunikowalności nietwierzeniowej* autor utrzymuje, że opracowanie dla niej jakiegokolwiek logiki jest niewykonalne. Powody takiego stanu rzeczy są dwa. Pierwszym jest przeznaczenie logiki do zajmowania się terminami znaczącymi. Drugim jest warunek intersubiektywności, który musi spełniać sama logika jak i dyskurs religijny<sup>174</sup>. W stosunku do teorii znaczeń niepełnych można uznać, że pod tę kategorię kwalifikuje się ujęcie symbolu przez Paula Tillicha. Nie jest więc tak, że nigdy tego typu koncepcji nie wysunięto. Co ciekawe, w sprawie możliwości opracowania adekwatnej logiki w tym przypadku, Bocheński wypowiada się tak:

Według *teorii niepełnego znaczenia* możliwe jest stworzenie semantyki i logiki formalnej DR. Trudności wystąpią przy tworzeniu logiki formalnej DR, ponieważ wszelkie znane do tej pory odmiany logiki formalnej związane były wyłącznie z twierdzeniami. Niemniej możliwość taka przynajmniej a priori istnieje<sup>175</sup>.

Możliwe byłoby więc, zdaniem autora *Logiki religii*, przynajmniej w teorii opracowanie logiki symbolicznego języka Tillicha.

#### b) Aksjomatyzacja

W *Metodzie teologii...* Józef M. Bocheński, inspirowany przez św. Tomasza z Akwinu, forsuje pomysł aksjomatyzacji nauki o Bogu. Wyraża przekonanie, że „teologia jest programowo systemem aksjomatycznym” i jej aksjomatyzacja jest „problemem palącym”<sup>176</sup>.

---

<sup>174</sup> Por. J. M. Bocheński, *Logika religii...*, s. 28.

<sup>175</sup> J. M. Bocheński, *Logika religii...*, s. 28–29.

<sup>176</sup> Por. I. Bocheński, *O metodzie teologii...*, s. 182–183. Rozumienie systemu aksjomatycznego przez Bocheńskiego: „Systemem aksjomatycznym nazywamy, jak wiadomo, zespół napisów (i odpowiadających im przedmiotów idealnych, a więc pojęć przedmiotowych i zdań idealnych) tak ułożony, że wszystkie znaki w nim występujące są bądź zdefiniowane za pomocą małej liczby wyraźnie wyliczonych wyrażeń pierwotnych i na gruncie jasno sprecyzowanych dyrektyw definiowania,

Profitami płynącymi z takiego przedsięwzięcia byłoby m.in. wyrugowanie wzajemnie sprzecznych tez bronionych przez przeciwne sobie szkoły teologiczne na drodze wykazania różnic założeń lub błędów logicznych oraz dokładna analiza znaczenia słów objawienia<sup>177</sup>. Pożądany system aksjomatyczny teologii miałby się legitymować następującymi cechami: sztucznością języka<sup>178</sup> oraz szcze-

---

bądź same należą do tych wyrażeń pierwotnych – a wszystkie zdania są bądź wyedukowane ze stosunkowo małej liczby aksjomatów wyrażnie podanych jako takie, na gruncie jasno sprecyzowanych dyrektyw dedukcji – bądź same należą do klasy aksjomatów danego systemu”. Por. I. Bocheński, *O metodzie teologii...*, s. 181–182. W praktyce, podążając za sugestią Bocheńskiego, na idealny aksjomatyczny system teologiczny powinno składać się sześć elementów: „1. Klasa formuł metajęzykowych wskazujących na to, jakie wyrażenia są wyrażeniami systemu. 2. Reguła metajęzykowa wskazująca na to, jakie zdania należy uznać za prawomocne w naszym systemie bez dowodu. 3. Klasa reguł metajęzykowych wskazujących na to, w jaki sposób można wyprowadzić zdania prawomocne w naszym systemie z innych zdań, które już zostały w nim uznane za prawomocne. 4. Klasa wyrażeń przedmiotowo-językowych, które wykazują cechy wymienione w (1) i stanowią poprawnie sformułowane wyrażenia systemu. 5. Klasa zdań przedmiotowo-językowych, które wykazują cechy wymienione w (2) i stanowią aksjomaty systemu. 6. Klasa zdań, które zostały wyprowadzone, pośrednio lub bezpośrednio, z aksjomatów (4) za pomocą reguł (3) i stanowią prawomocne (wyprowadzone) teorematy systemu”. J. M. Bocheński, *Logika religii...*, s. 45.

<sup>177</sup> Por. I. Bocheński, *O metodzie teologii...*, s. 183–185.

<sup>178</sup> Co stoi w opozycji do bliskości z językiem naturalnym, na co wcześniej Bocheński wskazywał jako warunek naukowości teologii. Zmianę poglądu autor uzasadnia trudnością zdefiniowania pojęcia prawdy w języku naturalnym, co uświadomiła mu rozprawa Alfreda Tarskiego *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*. Formalizacja języka miałaby również prowadzić do zniesienia niebezpieczeństwa posługiwania się słowami wieloznacznymi. Jak pisze Bocheński: „A posługiwanie się wieloznacznymi słowami jest nie tylko bardzo niebezpieczne, ale zarazem uniemożliwia wszelką ścisłą robotę logiczną, wymagającą usunięcia wieloznaczności”. I. Bocheński, *O metodzie teologii...*, s. 186. Dziś powoli odchodzi się od takiego spojrzenia na język. Po porażkach w próbach reprezentacji języka naturalnego i reprezentacji wiedzy w ramach szeroko zakrojonych badań nad sztuczną inteligencją prowadzonych zgodnie z rygiem logiki formalnej dostrzeżono, że wieloznaczność stanowi siłę i decyduje o elastyczności języka naturalnego. W realizacji tych zadań odchodzi się już od stosowania aparatu logiki formalnej

gólną metodą dedukcji<sup>179</sup>. Druga z wymienionych cech odróżnia teologię od innych nauk, gdyż wynika z występowania na jej polu zdań o różnym stopniu pewności teologicznej. Już ks. Salamucha zauważył, że użycie logiki klasycznej w formalizowaniu nawet prostych rozumowań z zakresu filozofii i teologii prowadzi do ich wypaczenia. W związku z tym postulował rozwijanie współczesnej logiki matematycznej tak, by mogła służyć jako właściwe narzędzie formalizacji tych dziedzin wiedzy. Większe nadzieje wiązał jednak z metalogiką<sup>180</sup>. Tą samą drogą podąża Bocheński. Jego zdaniem, właściwe ujęcie zdań teologicznych o różnych stopniach pewności w ramach systemu aksjomatycznego domaga się zastosowania logiki wielowartościowej (pozwalającej wyjść poza podział zdań na klasę zdań prawdziwych i fałszywych) lub metalogiki<sup>181</sup>. W tym kontekście pada postulat „poszerzenia logiki” stosowanej w teologii, który ze względu na wymowę warto przytoczyć:

(...) trzeba wyrzec się myśli, że w teologii da się przeprowadzić choć jeden dowód zupełny z użyciem prostej logiki peano-russellowskiej, nie mówiąc już o arystotelesowskim fragmencie.

---

na rzecz metod statystycznych. Jak pisze Kisielewicz: „Jeśli uznamy fakt, że wbrew paradygmatowi logiki formalnej znaczenia nie mają jednoznacznej i ścisłej formy, że znaczenia zdań nie są prostą funkcją znaczeń słów, to można mieć nadzieję, że metody statystyczne mogą dać przybliżenia wystarczające do efektywnej komunikacji – przynajmniej w ograniczonym zakresie”. Por. A. Kisielewicz, *Sztuczna inteligencja i logika...*, s. 361.

<sup>179</sup> Ogólnie wymogami dobrego systemu aksjomatycznego według Bocheńskiego są: niesprzeczność, zupełność, brak zbędnych aksjomatów, wyraźnie przytoczenie wszystkich poprzedników każdego dowodu systemu. Por. J. M. Bocheński, *Logika*, Wydawnictwo SALWATOR, Kraków 2016, s. 108–109.

<sup>180</sup> Por. M. Adamczyk, *O. Józef Maria Bocheński: idea logicznej modernizacji myśli katolickiej i tzw. Koło Krakowskie*, w: D. Łukasiewicz, R. Mordarski (red.), *Poza logiką jest tylko absurd. Filozofia Józefa Marii Bocheńskiego OP*, Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”, Kraków 2014, s. 63.

<sup>181</sup> Podobne uwagi, że występująca w teologii stopniowalność pewności zdań dopomina się logiki wielowartościowej wysuwane są w pozycji Bożeny Czerneckiej-Rej. Por. B. Czernecka-Rej, *Pluralizm w logice...*, s. 247.

Nie trzeba więc ukrywać, że postulat aksjomatyzacji teologii, a więc postulat św. Tomasza w nowoczesnym sformułowaniu, nie będzie łatwy do urzeczywistnienia. Być może, że trzeba będzie najpierw zabrać się do rozszerzenia współczesnej logiki. Nie byłoby w tym zresztą nic dziwnego, gdyż logika ta wyrosła w kołach matematyków i służyć miała matematyce, a więc najprostszej z nauk. Mogłoby się zdarzyć, że rozumowania jednej z najtrudniejszych nauk, jakie istnieją, mianowicie teologii, wymagałyby znacznie potężniejszego aparatu. Ale też teologowie powinni mieć ambicję, tworzenia sobie potrzebnych narzędzi<sup>182</sup>.

Z powyższej wypowiedzi jasno wynika, że logika klasyczna jest zbyt uboga, by sprostać wyzwaniom, jakie stawia przed nią teologia. Myśl ta znajduje swoje rozwinięcie w *Logice religii* w kontekście wyrażen typu  $\tau\rho$ . Chodzi o zdania wywodzone ze zbioru  $\rho$ -zdań danej religii (klasy zdań należących do wiary obiektywnej)<sup>183</sup> na podstawie reguły wyprowadzania<sup>184</sup>. Łączą one w sobie elementy zaczerpnięte z klasy zdań należących do „wiary obiektywnej” ( $\rho$ ) jak i z klasy zdań świeckich ( $\pi$ ). Prowadzi to do sytuacji, w której na terenie dyskursu religijnego (DR) dochodzi do „zaęszczenia” i wejścia we wzajemne relacje zdań, którym można przypisać prawdę lub fałsz (zdania pochodzące z  $\pi$ ) ze zdaniami, których wartościowanie musi uwzględniać stopnie pewności teologicznej ( $\tau\rho$ ). Podejmując

<sup>182</sup> I. Bocheński, *O metodzie teologii...*, s. 187.

<sup>183</sup> Według określenia Bocheńskiego jest to klasa zdań przedmiotowo-językowych odnoszących się do przedmiotu religii (PR) i tworzących tzw. „wiarę obiektywną”. Chodzi przede wszystkim o wyrażenia zawarte w *credo* i katechizmach danej religii czy wyznania. Klasa  $\rho$ -zdań to klasa tzw. „aksjomatów epistemicznych” tj. zdań, które przyjmuje się bez dowodzenia. O zaliczeniu danego zdania do tej klasy decyduje metajęzykowa reguła heurystyczna, której zastosowanie prowadzi do powstania listy aksjomatów. O konieczności przyjęcia zdania wskazanego przez regułę heurystyczną za prawdziwe decyduje podstawowy dogmat (PD), reguła metalogiczna pełniąca rolę podstawowego założenia. Klasa  $\rho$ -zdań, reguła heurystyczna wraz z podstawowym dogmatem tworzą podstawową strukturę dyskursu religijnego (DR). Por. J. M. Bocheński, *Logika religii...*, s. 49–51.

<sup>184</sup> Por. J. M. Bocheński, *Logika religii...*, s. 64.



zagadnienie logiki formalnej wnioskowań teologicznych, Bocheński pisze:

Tradycyjnie problem ten pomijano, o ile wiem, zupełnym milczeniem, gdyż wszyscy autorzy milcząco zakładali, iż na gruncie DR występuje wyłącznie jeden rodzaj logiki, tak w teologii jak w buddologii, a mianowicie klasyczna logika dwuwartościowa. Fakt ten jest tym bardziej zdumiewający, jeśli się zważy, iż przynajmniej niektórym spośród owych autorów nie były obce inne systemy, a mianowicie modalny Arystotelesa czy logika Teofrasta.

Jeżeli się jednak zważy na sytuację, jaka panuje w  $\tau\rho$ , okaże się, iż nader prawdopodobna jest hipoteza, iż mamy tam do czynienia z jakąś inną odmianą logiki<sup>185</sup>.

Bocheński, jako najprostsze rozwiązanie zagadnienia, zakłada występowanie w dziedzinie wyznaczonej przez zdania typu  $\tau\rho$  jakiejś wersji logiki modalnej albo wielowartościowej. Nie precyzuje jednak, o jaki ewentualnie rachunek logiczny mogłoby chodzić. Wzbrania się natomiast przed obraniem kursu w kierunku logik nieklasycznych, choć jednocześnie jest świadomym niewystarczalności logiki w klasycznym wydaniu. Opowiada się raczej za „poszerzeniem” logiki klasycznej lub sięgnięciem po metalogikę.

Nie oznacza to, iż dla wyjaśnienia DR niezbędne jest przyjęcie jakiejś odmiany filozofii logiki nieklasycznej. Można wszak twierdzić, iż logika nieklasyczna daje się interpretować jako nieco bardziej złożone formuły logiki klasycznej, lub sięgnąć do metalogiki. Powyższe twierdzenia wskazują jedynie, iż nie można właściwie traktować problemów logicznych  $\tau\rho$ , nie posługując się logiką nieco bardziej złożoną niż ta, z jaką mamy do czynienia w podręcznikach logiki klasycznej<sup>186</sup>.

---

<sup>185</sup> J. M. Bocheński, *Logika religii...*, s. 61.

<sup>186</sup> J. M. Bocheński, *Logika religii...*, s. 61–62.

Między wierszami tej wypowiedzi można wyczuć silne przywiązanie do nienaruszalności zasady niesprzeczności. Szczególnie w uznaniu logik nieklasycznych za bardziej złożone wersje logiki klasycznej.

### c) Redukcyjny charakter

Kolejną, trzecią cechą teologii, którą należy wspomnieć w nawiązaniu do artykułu *O metodzie...*, jest redukcyjny charakter jej rozumowań. Zdaniem Bocheńskiego, większość rozumowań w teologii jest tego typu, że, mając dany następnik i jedną przesłankę, wnioskuje się o drugiej przesłance poprawnego sprzęgu logicznego. Postępowanie redukcyjne nie cieszy się stopniem pewności równym postępowaniu dedukcyjnemu, gdyż obciążone jest możliwym błędem konsekwencji<sup>187</sup>. Swą niepewność rekompensuje jednak stosunkowo wysoką wydajnością, szczególnie w naukach empirycznych. Jej zastosowanie na gruncie teologii upodobniłoby ją pod względem metodologicznym właśnie do tych nauk. Jak napisze w *Logice religii*: „teologia bliższa jest fizyce niż matematyce”<sup>188</sup>. Dogmaty pełniłyby rolę zdań protokolarnych<sup>189</sup>, zaś twierdzenia teologiczne teorii eksplikacyjnych. W dalszej konsekwencji owocowałyby to wyraźniejszym rozróżnieniem między nienaruszalnym Depozytem Wiary a teologią, która, jako dzieło człowieka, podlega zmianie. Taka wizja, zdaniem Bocheńskiego, bardziej koresponduje z ujęciem natury teologii, przyjmowanym od czasów Średniowiecza:

Teologia pojęta redukcyjnie byłaby właśnie taką twórczą i wolną pracą umysłu człowieka, który szuka w bezmiarze możliwych twierdzeń wyjaśnienia, mogącego mu ułatwić ujęcie prawd wiary w system aksjomatyczny, i, co za tym idzie, lepsze zrozumienie Objawienia. Teolog redukcyjnie

<sup>187</sup> Por. I. Bocheński, *O metodzie teologii...*, s. 189.

<sup>188</sup> J. M. Bocheński, *Logika religii...*, s. 52. Tam też znajduje się uszczegółowienie tej tezy. Por. J. M. Bocheński, J. Parys, *Między logiką a wiarą...*, s. 128–129.

<sup>189</sup> Chodzi o  $\rho$ -zdania. J. M. Bocheński, *Logika religii...*, s. 50.

pracujący jest wydaje się znacznie bliższym ideału tej nauki skreślonego w lapidarnych słowach św. Anzelma, niż czysto dedukcyjny myśliciel: teologia redukcyjna jest w najpełniejszym tego słowa znaczeniu wiarą szukającą, po ludzku, a więc ułomnie, z błędami, w ciągłym korygowaniu pomyłek i upraszczaniu wyników, ale szukającą zrozumienia: *fides querens intellectum*<sup>190</sup>.

Warto pamiętać o redukcyjnym charakterze teologii, związanym z tym nieuchronnym, dopuszczalnym, niemal eksperymentalnym błędzeniem teologa i podobieństwie nauki o Bogu do fizyki. To właśnie współczesna fizyka kwantowa dała w świecie nauki początek rozważaniom na temat rozszerzenia logiki klasycznej<sup>191</sup>.

#### d) Przedmiot religii

Pozycja *The Logic of Religion*, która ukazała się w 1965 roku, prócz poszerzenia i uszczegółowienia myśli zawartych w artykule *O metodzie...*, wnosi kolejne punkty do listy cech teologii istotnych z punktu widzenia poszukiwania dla niej właściwej logiki stosowanej. Przede wszystkim, w sposób wyraźny kilkakrotnie podjęte zostaje przez Bocheńskiego najważniejsze zagadnienie, decydujące o kształcie danego systemu teologicznego, zagadnienie idei Boga – „przedmiotu religii” (PR). Autor *Logiki Religii* m.in. ustala status składniowy wyrażenia „Bóg”, stara się określić znaczenie transcendentalności PR dla logicznie organizowanego systemu wiary oraz konfrontuje się z ideami *Ganz Andere* i nieusuwalnej „tajemnicy”.

O tym, czy wyrażeniu „Bóg” nadać status nazwy czy deskrypcji, zdaniem Bocheńskiego, decyduje kryterium osobistego poznania Boga przez człowieka. Jeśli dany człowiek (np. prorok) osobiście poznał przedmiot religii, wyrażenie „Bóg” pełni dla niego funkcję nazwy. Jeśli nie, termin „Bóg” staje się dla niego deskrypcją, czyli

<sup>190</sup> I. Bocheński, *O metodzie teologii...*, s. 192.

<sup>191</sup> Por. B. Czernecka-Rej, *Pluralizm w logice...*, s. 207.

podmiotem o określonych właściwościach, znanym wiernym dzięki pewnym predykatom występującym w fundamentalnych pismach danej religii<sup>192</sup>.

Transcendencja Boga z punktu widzenia logiki jest źródłem problemów semantycznych. Co Bocheński ma na myśli, mówiąc o transcendencji przedmiotu dyskursu religijnego?

(...) Przedmiot religii, to, czego dotyczy DR, ma być zdaniem wszystkich użytkowników transcendentny. Chcemy przez to powiedzieć, że:

a. PR nie może być przedmiotem doświadczenia zmysłowego. Nie można go zarejestrować za pomocą zmysłów.

b. Nie jest on nawet dany wiernemu w sposób, który przypisywany jest przedmiotowi fenomenologii. Nie jest fenomenem w terminologii Husserla.

c. Nie ma ani jednej własności, która byłaby dokładnie taka sama, jak jakakolwiek inna własność znana z codziennego doświadczenia.

d. Twierdzenia na temat PR są, zdaniem wszystkich, przyjmowane „na wiarę”, a nie akceptowane w sposób, który stosujemy akceptując twierdzenie naukowe lub formułowane w języku potocznym.

To mamy na ogół na myśli, gdy użytkownicy DR twierdzą, iż PR jest „całkiem różny” od dowolnego innego przedmiotu. W niektórych teoriach DR „inność” PR jest jeszcze silniej podkreślana. Wystarczą jednak wyliczone wyżej własności, by wskazać, z jakimi trudnościami musi borykać się semantyka DR<sup>193</sup>.

Autor utożsamia transcendencję Boga z Jego innością. W jego ujęciu transcendentny znaczy *Ganz Andere*. Zauważa, że niektóre

<sup>192</sup> Por. J. M. Bocheński, *Logika religii...*, s. 53–55. Jako deskrypcja termin „Bóg” jest skrótem podstawienia w formule:  $(\exists x) \{\varphi x\}$  – takie jedyne  $x$ , które charakteryzuje  $\varphi$ , gdzie  $\varphi$  jest iloczynem predykatów odnoszonych do Boga, zgodnie z wyznaniem wiary.

<sup>193</sup> J. M. Bocheński, *Logika religii...*, s. 73–74.

teorie teologiczne w sposób szczególnie uwypuklają inności Boga. Z całą pewnością w ich szereg można wliczyć tę, autorstwa Paula Tillicha. Warto wspomnieć w tym kontekście o pojawiającej się w innym miejscu *Logiki religii* pobieżnej analizie *teorii tego, co niewysłowione*. Chodzi o doktrynę, w ramach której autorzy stoją na stanowisku, że przedmiot religii jest niewysławialny – „nie da się wysłować”<sup>194</sup>. Po utworzeniu klasy wszystkich języków pozostaje przedmiotem, którego nie da się wypowiedzieć w żadnym z nich. Postawę taką zajmowali m.in. zwolennicy szkoły Pseudo-Dionizego i Karl Jaspers<sup>195</sup>. Zdaniem Bocheńskiego, z punktu widzenia logiki, *teoria tego, co niewysłowione* nie jest wewnętrznym sprzeczna i nie musi być niespójna. Nie można jej podważyć, bazując na logice ogólnej. Nie spełnia jednak wymagań stawianych przez dyskurs religijny. W jej ramach nie można przypisać Bogu żadnej własności przedmiotowo-językowej. Jedyna własność, jaką można Mu przypisać, ma charakter metajęzykowy. To zbyt mało, aby spełnić postulat, w świetle którego dyskurs religijny musi posiadać określony zestaw twierdzeń, by mieć znaczenie<sup>196</sup>. Zdaniem Bocheńskiego, *teorię tego, co niewysłowione* należy więc odrzucić<sup>197</sup>.

Z transcendencją Boga łączy się problem nieusuwalnej „tajemnicy” dotyczącej przedmiotu religii. Dla Bocheńskiego „tajemniczość” nie jest własnością przedmiotów, lecz zdań:

„Tajemniczy” w sensie ogólnym oznacza stan rzeczy, którego nie daje się w pełni uchwycić. Mówiąc ściślej, zdanie *P* jest tajemnicze dla podmiotu *x* wtedy, i tylko wtedy, jeśli *x* nie w pełni rozumie *P*<sup>198</sup>.

---

<sup>194</sup> J. M. Bocheński, *Logika religii...*, s. 29–30.

<sup>195</sup> Por. J. M. Bocheński, J. Parys, *Między logiką a wiarą...*, s. 177–178.

<sup>196</sup> Jedną z konsekwencji braku zdolności orzekania o Bogu czegokolwiek na poziomie języka przedmiotowego jest uprawniona możliwość utożsamienia Boga z szatanem. Por. J. M. Bocheński, *Logika religii...*, s. 32–33; J. M. Bocheński, J. Parys, *Między logiką a wiarą...*, s. 178.

<sup>197</sup> Por. J. M. Bocheński, *Logika religii...*, s. 29–33.

<sup>198</sup> J. M. Bocheński, *Logika religii...*, s. 83.

W toku bardziej wnikliwej interpretacji zagadnienia, zmierzającej do wskazania powodu niepełnego rozumienia „tajemniczego” zdania *P*, autor koncentruje swoją uwagę na, jak to określa, *teorii osłabionego znaczenia*. W jej świetle:

*P* jest tajemnicze dla *x* wtedy, i tylko wtedy, gdy *P* zawiera przynajmniej jeden termin *a* taki, że *a* stosowane jest w *P* w sposób tylko częściowo pokrywający się z zastosowaniem *a* w *DS*<sup>199</sup>.

Zdefiniowana w ten sposób „tajemniczość” uznawana jest za niepokonalną lub, jak woli Bocheński, absolutną. Źródłem ograniczonego znaczenia wyrażen pojawiających się w zdaniu *P* jest natura przedmiotu religii. O ile człowiek, oparając się na własnym wysiłku poznawczym i w ramach dyskursu świeckiego, jest w stanie poszerzać znaczenia wyrażen dotyczących przedmiotów naturalnych, które jawią się mu jako „tajemnicze” w sposób względny, to wobec natury przedmiotu religii staje bezradny. W świetle *teorii osłabionego znaczenia* między znaczeniem tego samego terminu w ramach *DS* i *DR* zachodzi tylko częściowa tożsamość. Oprócz *teorii analogii* do grupy tych *teorii* Bocheński zalicza również doktrynę *teologii negatywnej*<sup>200</sup>, którą odrzuca na drodze krytyki przebiegającej w sposób podobny, jak miało to miejsce w wypadku *teorii tego, co niewysłowione*<sup>201</sup>.

#### e) Autorytet

Tworzoną na podstawie myśli Bocheńskiego listę cech wpływających na różnice między logiką stosowaną w teologii a logiką będącą w użyciu w innych dziedzinach nauki można zamknąć punktem o nazwie „autorytet”. Instytucja ta ma kluczowe znaczenie dla kształtu dyskursu religijnego:

<sup>199</sup> J. M. Bocheński, *Logika religii...*, s. 83.

<sup>200</sup> Por. J. M. Bocheński, *Logika religii...*, s. 83–85.

<sup>201</sup> Teoria *teologii negatywnej* może nie być sprzeczna ani niespójna w świetle logiki ogólnej, jednak nie spełnia wymagań, jakie stawia część *DR* złożona z twierdzeń. Por. J. M. Bocheński, *Logika religii...*, s. 85–87.

Struktura DR różni się od struktury dyskursu nauki, gdyż w znaczną rolę odgrywa w niej autorytet, a w konsekwencji odmienna jest natura logiczna podstawowych założeń<sup>202</sup>.

Autorytet wiąże się z problemem uzasadnienia  $\rho$ -zdań dyskursu religijnego. W klasyfikacji Bocheńskiego lokuje się na pozycji uzasadnień niepełnych, pośrednich, powstających drogą redukcji<sup>203</sup>. Ludzki autorytet dostarcza przesłanki dla racjonalnej czynności poprzedzającej akt wiary, uzasadniając w ten sposób podstawowy dogmat (PD), który decyduje o kształcie zbioru  $\rho$ -zdań<sup>204</sup>. Czym jest autorytet z punktu widzenia struktury formalnej?

Autorytet to relacja triadyczna między osobą, która cieszy się autorytetem (i nazwaną tutaj „autorytetem”), inną osobą, dla której pierwsza stanowi autorytet (nazwiemy ją „podmiotem”) oraz klasą wyrażen znaczących, w odniesieniu do której pierwsza osoba stanowi autorytet dla drugiej (klasę tę nazwiemy „polem”). Struktura formalna wszelkiego autorytetu jest w konsekwencji następująca:  $x$  stanowi autorytet dla (podmiotu)  $y$  na polu  $\alpha$  – symbolicznie: (1)  $A(x, y, \alpha)$ <sup>205</sup>.

W świetle analiz przeprowadzanych przez Bocheńskiego wiarygodność zdania wypowiedzianego przez autorytet epistemiczny<sup>206</sup> wiąże się z szeroko rozumianym „prawdopodobieństwem”. Oprócz sytuacji, w której autorytet bazuje na bezpośrednim zaufaniu (matka-dziecko), prawdopodobieństwo przeciętnego zdania przyjmowanego

---

<sup>202</sup> J. M. Bocheński, *Logika religii...*, s. 48.

<sup>203</sup> Por. J. M. Bocheński, *Logika religii...*, s. 97.

<sup>204</sup> Por. J. M. Bocheński, *Logika religii...*, s. 98; 108.

<sup>205</sup> J. M. Bocheński, *Logika religii...*, s. 122.

<sup>206</sup> Najważniejszy podział autorytetów, jaki przedstawia Bocheński, to podział na autorytet epistemiczny i deontyczny. Decyduje o nim rodzaj zdań znajdujących się w polu  $\alpha$ . Jeśli są to nakazy uznawane przez podmiot za obowiązujące, autorytet będący ich źródłem jest autorytetem deontycznym. Jeśli natomiast są to zdania, które można uznać za prawdziwe, chodzi o autorytet epistemiczny. Por. J. M. Bocheński, *Logika religii...*, s. 125.

na bazie autorytetu Bocheński uznaje za niskie. Pisze o wartościach  $1/m$  lub  $1/n$ , gdzie pierwsza jest wynikiem iloczynu prawdopodobieństw przesłanek przyjętych na podstawie autorytetu, a druga odpowiada wartości reguł indukcji, na których bazuje akceptacja samego autorytetu<sup>207</sup>. Kolejny raz pojawia się problem stopnia pewności zdań, trudny do ujęcia w ramach logiki dwuwartościowej.

#### f) Braki i sprzeczności

Jeszcze dwie rzeczy warto wspomnieć, w kontekście prac klasyka myśli o logice stosowanej w refleksji odnoszącej się do wiary. Chodzi o świadomość Bocheńskiego dotyczącą braków w logice religii oraz jego stosunek do sprzeczności występujących w ramach DR.

Na braki w logice religii Bocheński zwraca uwagę przy okazji omawiania problemu *hipotezy religijnej*, jako jednej z teorii uzasadniania podstawowego dogmatu (PD)<sup>208</sup>. Przyjęcie przez podmiot *hipotezy religijnej* w roli aksjomatu, za czym podąża uznanie podstawowego dogmatu danej religii, ma pomóc w nadaniu struktury i sensu całości jego doświadczeń. Niestety, głębsza analiza funkcjonowania tej konstrukcji umysłu człowieka wierzącego jest dla Bocheńskiego niemożliwa. Powodem pierwszym i podstawowym jest brak wystarczającej wiedzy na temat faktycznych rozumowań zachodzących w umyśle wierzącego. Uniemożliwia to wypracowanie właściwych dla ujęcia tych rozumowań narzędzi logicznych. Pogląd ten zawiera się w słowach autora:

W wielu wypadkach wierni (...) formułują hipotezę religijną. Oznacza to (...), iż coś na jej podstawie wyjaśniają i że hipoteza pomaga im w tworzeniu pewnych predykcji, gdyż takie są dwie podstawowe cechy każdej hipotezy. (...) Nie łatwo jednak orzec, co mianowicie hipoteza ta głosi i w jaki sposób pozwala na wyłanianie predykcji. Trudność w odpowiedzi

<sup>207</sup> Por. J. M. Bocheński, *Logika religii...*, s. 128.

<sup>208</sup> Por. J. M. Bocheński, *Logika religii...*, s. 112–117.



na te dwa pytania wynika chyba częściowo z braku sprawnych narzędzi logicznych: przede wszystkim z niewystarczającej wiedzy o faktycznym wnioskowaniu, jakie przeprowadzają wierni<sup>209</sup>.

Struktury logiczne pewnych rozumowań pozostają zupełnie nieznanne, jak tych, w wyniku których dochodzi do koordynacji zbioru zdań o wartościach uznawanych przez podmiot ze zbiorem zdań faktualnych. Chodzi o rozumowania, którymi wierny posługuje się m.in., gdy staje wobec problemu zła w świecie<sup>210</sup>. To istotny problem, gdyż, jak wskazuje choćby historia badań nad sztuczną inteligencją, jednym z powodów ich porażki jest dotychczasowa niezdolność naukowców z różnych dziedzin do zrekonstruowania faktycznych rozumowań przeprowadzanych przez ludzki umysł i stworzenia ich formalnych reprezentacji za pomocą narzędzi logicznych<sup>211</sup>.

Swój stosunek do sprzeczności Bocheńskiego ujawnia, omawiając zagadnienie niespójności dyskursu religijnego<sup>212</sup>. Autor uznaje za rzecz normalną pojawianie się w zbiorze zdań dotyczących Boga sprzeczności. Skoro tego typu zjawisko występuje dość powszechnie w dyskursie naukowym i stanowi element stymulujący rozwój nauki, nie ma powodu, dla którego miałyby dziwić na polu teologii. Jednak jedynym rozwiązaniem w takiej sytuacji, jakie dopuszcza do swojej świadomości polski logik, jest przewyciężenie powstałych antynomii:

---

<sup>209</sup> J. M. Bocheński, *Logika religii...*, s. 114.

<sup>210</sup> Por. J. M. Bocheński, *Logika religii...*, s. 115–117.

<sup>211</sup> Por. A. Kisielewicz, *Sztuczna inteligencja i logika...*, s. 348. Autor tej pozycji w jej podsumowaniu stanowiącym zarazem zarys perspektyw rozwoju dziedziny badań nad AI stawia mocną tezę: „Reguły wnioskowania wypracowane przez logikę formalną mają niewiele wspólnego z mechanizmami praktycznych rozumowań. Formalny system aksjomatyczny oparty na tych regułach nie jest w ogóle w stanie symulować ludzkiego myślenia, jest do tego celu zupełnie nieadekwatny. Ludzkie myślenie oparte jest prawdopodobnie na znacznie bardziej skomplikowanych i praktycznie nieznanym nam jeszcze mechanizmach wyobraźni i pamięci”.

<sup>212</sup> Por. J. M. Bocheński, *Logika religii...*, s. 65–67.

Jednakże postawą normalną dla ludzi napotyających sprzeczności w swoim dyskursie jest dążenie do ich przewyciężenia. Można tego dokonać za pomocą dwóch metod: (a) dzięki analizie lingwistycznej używanych terminów, (b) dzięki rozpatrzeniu poprawności założeń (logicznych i innych). Postawa ta występuje dlatego, że jeżeli zaakceptujemy sprzeczności, cały dyskurs traci znaczenie<sup>213</sup>.

Jak można zauważyć w przytoczonym tekście, Bocheński, zgodnie z duchem filozofii analitycznej, rozwiązanie kwestii sprzeczności widzi w dokładnej analizie pojęć i przyjętych założeń. Jakikolwiek wyłączenie czy ograniczenie obowiązywalności zasady niesprzeczności skutkuje, jego zdaniem, natychmiastową utratą sensu przez cały dyskurs<sup>214</sup>. Przewyciężanie sprzeczności pojawiających się w ramach DR, jako źródło jego rozwoju, u Bocheńskiego ma jednak status założenia, czy lepiej czynności postulowanej. Bazuje ono na domniemanej analogii zachodzącej w tym względzie pomiędzy DR a DS:

Jeżeli jednak taka jest postawa normalna na gruncie DS, to nie ma powodu, dla którego na gruncie DR miałyby występować postawy odmienne. DR to w końcu dyskurs i jako taki podlega ogólnym prawom logiki formalnej<sup>215</sup>.

Przeciwko temu pogładowi można wysunąć zastrzeżenie, że nie zawsze to, co w DR spełnia wymagania ogólnej logiki formalnej, ma sens w ramach logiki stosowanej DR, na co Bocheński przynajmniej dwukrotnie sam się powoływał<sup>216</sup>.

Zdaniem autora *Logiki religii sprzeczności* w toku dyskursu religijnego mogą zaistnieć w trzech dziedzinach: w zbiorze samych  $\rho$ -zdań, po dodaniu do niego zbioru zdań typu  $\tau\rho$  oraz w dyskursie

<sup>213</sup> J. M. Bocheński, *Logika religii...*, s. 65.

<sup>214</sup> Por. J. M. Bocheński, J. Parys, *Między logiką a wiarą...*, s. 71.

<sup>215</sup> J. M. Bocheński, *Logika religii...*, s. 65.

<sup>216</sup> Przy okazji krytyki *teorii tego, co niewysłowione* i teologii negatywnej.

totalnym (DT), będącym sumą DR i DS. Bocheński proponuje różne procedury rozwiązywania problemu antynomii, w zależności od dziedziny, w której zachodzą. Najbardziej skomplikowana procedura, uwzględniająca wszystkie wcześniejsze, dotyczy przypadku, w którym jedno zdanie powodujące sprzeczność pochodzi z dyskursu świeckiego, zaś drugie jest zdaniem typu  $\tau\rho$ . Procedura rozwiązania konfliktu wygląda w sposób następujący:

W tym przypadku musimy sprawdzić czy: (1)  $\rho$ -zdanie, z którego wyprowadzono  $\tau\rho$ -zdanie naprawdę należy do  $\rho$ ; (2) czy reguła, na mocy której wyprowadzono  $\tau\rho$ -zdanie jest niezawodna, a jeśli tak, czy została poprawnie zastosowana; (3) czy zdanie podstawowe (lub zdania podstawowe), z których wyprowadzono  $\pi$ -zdanie naprawdę jest zdaniem podstawowym, a jeśli nie, (4) jakiego rodzaju są reguły, na mocy których zostało wyprowadzone. Może wystąpić pewien dość interesujący przypadek, w którym reguły służące wyprowadzeniu  $\tau\rho$  i zdania DS są na równi zawodne. Wówczas stopień prawdopodobieństwa po obu stronach musi być sprawdzany oddzielnie, zanim odrzucimy jedno z tych zdań<sup>217</sup>.

Ostatecznym rozwiązaniem jest więc szacowanie prawdopodobieństwa wiarygodności poszczególnych zdań.

Należy zwrócić uwagę, że ze względu na źródła teologii, przypadek pierwszy, w którym niespójności występują w zbiorze  $\rho$ -zdań, jest nie do uniknięcia. O Księdze *Hioba* Florenski wypowiadał się jako o księdze antynomii<sup>218</sup>, zaś List św. Pawła Apostoła do Rzymian określił jako „naładowaną antynomiami bombę rozpryskową przeciwko intelektowi”<sup>219</sup>. Wyliczył również przykłady sprzeczności dogmatycznych<sup>220</sup>. Kolizje i luki prawdziwościowe (anomalie prawdziwościowe) z założenia, ze względu na charakter źródeł, zawsze będą obecne w teologii. Propozycje radzenia sobie z nimi na zasadzie

---

<sup>217</sup> J. M. Bocheński, *Logika religii...*, s. 67.

<sup>218</sup> Por. P. Florenski, *Filar i podpora prawdy...*, s. 131.

<sup>219</sup> P. Florenski, *Filar i podpora prawdy...*, s. 136.

<sup>220</sup> Por. P. Florenski, *Filar i podpora prawdy...*, s. 136–138.

sprawdzenia „czy w ogóle mamy do czynienia z niespójnością” lub „czy dwa rozważane zdania to naprawdę  $\rho$ -zdania”<sup>221</sup>, co poleca Bocheński, są mało przekonujące.

### g) Granice logiki

W wydanym dwadzieścia lat po śmierci Józefa M. Bocheńskiego jego skrypcie do logiki, w ostatnim rozdziale tej pozycji, autor pokrótce kreśli granice omawianej przez siebie nauki. Píše tak:

Dziedzina zastosowania praw logicznych jest, jak już wiemy, ograniczona z kilku stron. Niejako od góry niepodobna z ich pomocą udowodnić aksjomatów; u dołu znajdujemy w nauce pewne zdania doświadczalne lub oczywiste, których również nie dowodzimy. Dziedziną zastosowania logiki jest więc tylko ta klasa zdań, które uznajemy na podstawie rozumowania, klasa wielka co prawda, ale nieobejmująca wszystkich zdań przez nas uznanych. W tej dziedzinie logika wskazuje, które zdania są prawdziwe, a które fałszywe. Zauważmy jednak, że logika nigdy niemal nie stwierdza zdań prostych, lecz niemal zawsze zdania warunkowe typu: jeśli  $p$ , to  $q$ ; inne nauki względnie jakieś czynniki pozanaukowe muszą nam dać podstawę dla uznania poprzednika, co dopiero daje podstawę dla uznania następnika zdania warunkowego, dostarczonego (drogą podstawienia w twierdzeniu logicznym) przez naszą naukę.

Logika jest więc nauką o stosunkowo skromnym zasięgu i zupełnym nieporozumieniem jest uważać ją za uniwersalne narzędzie poszukiwania prawdy<sup>222</sup>.

Granice stosowania logiki wyznaczają zdania niedowodzone: aksjomaty, pewne zdania doświadczalne, zdania oczywiste, lwia część zbioru zdań prostych. Faktycznie jest ona stosowana wobec zdań będących produktem rozumowania, przede wszystkim

<sup>221</sup> J. M. Bocheński, *Logika religii...*, s. 65–66.

<sup>222</sup> J. M. Bocheński, *Logika*, Wydawnictwo SALWATOR, Kraków 2016, s. 124.

warunkowych, przy czym tu zaznacza się jej słabość, wynikająca z konstrukcji implikacji materialnej. W świetle tych słów, nieuprawnionym jest absolutyzowanie roli logiki w odniesieniu do jakiegokolwiek sensownej refleksji człowieka. W szczególności zaś chodzi o namysł dotyczący niezwykle specyficznych obiektów, gdy w dodatku jego język niebezpiecznie zbliża się w swoim zakresie do dyskursu totalnego, jak ma to miejsce w teologii.

#### h) Wpływ Bocheńskiego

Wydaje się, że nad teologią polską, jej wstrzemięźliwością wobec prób użycia logik nieklasycznych, zaciążył duch Bocheńskiego. Ów jeden z najwybitniejszych polskich myślicieli XX wieku o międzynarodowej sławie niezwykle krytycznie wypowiadał się na temat prób zawieszania obowiązywalności zasady niesprzeczności. Wykazywał tendencję utożsamiania ontologii z logiką<sup>223</sup>. Będąc filozofem analitycznym o postawie tomistycznej, miał chłodny stosunek do inspiracji wypływających z filozofii podmiotu (Kant). Jednak i on zdawał sobie sprawę z tego, że rzeczywistość ludzka jest odmienna od rzeczywistości matematyczno-fizycznej. Nie ma w niej ostrych granic, a występujące zjawiska są stopniowalne. Stąd w jej opisie rezygnował z jednoznacznych, podatnych na formalizację pojęć, na rzecz pojęć typologicznych, wykazujących pożądaną elastyczność<sup>224</sup>. Uznawał logikę klasyczną za niewystarczającą dla drugiego stopnia aksjomatyzacji zdań w teologii. Sugerował również, że dla wyrażenia stopniowości zdań teologicznych może okazać się

---

<sup>223</sup> Według Woleńskiego, dla Bocheńskiego ontologia jest logiką. Por. J. Woleński, *Józef M. Bocheński i Koło Krakowskie*, w: D. Łukasiewicz, R. Mordarski (red.), *Poza logiką jest tylko absurd. Filozofia Józefa Marii Bocheńskiego OP*, Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”, Kraków 2014, s. 30.

<sup>224</sup> Por. K. Policki, *Komentarz do artykułu J. M. Bocheńskiego „Fenomenologia otchłani”*, w: D. Łukasiewicz, R. Mordarski (red.), *Poza logiką jest tylko absurd. Filozofia Józefa Marii Bocheńskiego OP*, Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”, Kraków 2014, s. 19.

konieczne zastosowanie m.in. logiki wielowartościowej<sup>225</sup>, że to tego typu logika jest właściwą dla teologii<sup>226</sup>. Z uznaniem patrzył na nieklasyczne logiki konstruowane przez Łukasiewicza, Heytinga i Leśniewskiego<sup>227</sup>. W związku z tym można zapytać, jak wyglądało Bocheńskiego ujęcie rysującego się zagadnienia pluralizmu logicznego? Zarys odpowiedzi można znaleźć w wywiadzie-rzecz, przeprowadzonym z nim przez Jana Parysa we szwajcarskim Fryburgu w 1986 roku. W nawiązaniu do badań dr. Rutza<sup>228</sup>, polski logik tak nakreślił swoją perspektywę:

Mam bardzo silne podejrzenie, że nie ma wielu logik. Jest tylko jedna logika z nieskończoną ilością podsystemów. Tak widzę sytuację w logice formalnej. Nie ma wielu logik, jest jedna logika. Taki jest też pogląd Quine'a. Ale pole logiki jest tak olbrzymie, że nawet astronomia nie daje pojęcia o jej rozległości. Nie możemy operować całym polem, zawsze operujemy odcinkami. Jest tylko pytaniem pragmatycznym dotyczącym praktyki, jaką logikę wybieramy, żeby operować daną dziedziną. Tak np. w 1940 roku Reichenbach wystąpił z twierdzeniem, że fizyka kwantów może być sformalizowana tylko w trójwartościowej logice Łukasiewicza.

<sup>225</sup> Por. M. Adamczyk, *O Józef Maria Bocheński...*, s. 60.

<sup>226</sup> „Nie ma logiki teologicznej, wyjąwszy w tym znaczeniu, że się w niej powinno używać logiki wielowartościowej. Ale i ta logika jest logiką ludzką. Wielu protestanckich teologów wyobraża sobie, że wiara jest czymś boskim i że trzeba myśleć o niej w boski sposób. A przecież to my myślimy, ludzie. Nie ma innego myślenia jak ludzkie. Otóż w ludzkim myśleniu mogą być błędy”. J. M. Bocheński, J. Parys, *Między logiką a wiarą...*, s. 128.

<sup>227</sup> Por. M. Lechniak, J. M. Bocheńskiego zastosowanie logiki w analizie filozoficznej a współczesna formalna ontologia stosowana, w: D. Łukasiewicz, R. Mordarski (red.), *Poza logiką jest tylko absurd. Filozofia Józefa Marii Bocheńskiego OP*, Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”, Kraków 2014, s. 157.

<sup>228</sup> W relacji Bocheńskiego, jego uczeń dr Rutz w rozprawie z 1971 roku o jedności logiki wykazał dwa twierdzenia dotyczące logik o ilości wartości do  $\aleph_0$ : „każda pełna logika  $n+1$ -wartościowa zawiera wszystkie twierdzenia logiki  $n$ -wartościowej” oraz „każde twierdzenie logiki  $n+1$ -wartościowej może być jedno-jednoznacznie odzwierciedlone na złożonym twierdzeniu logiki  $n$ -wartościowej”. J. M. Bocheński, J. Parys, *Między logiką a wiarą...*, s. 57–58.

Okazało się, że to nie wychodzi i Neumann zaproponował logikę o czterech wartościach. Już dawno twierdziłem, że teologia katolicka nie da się sformalizować w logice dwuwartościowej, że jej trzeba co najmniej logiki trójwartościowej. Wszystko zależy od dziedziny, jaką się wybiera, jakiego wycinka logiki użyliśmy, ale z tego nie wynika, żeby były różne logiki. To są różne podsystemy tej samej logiki<sup>229</sup>.

Na podstawie przytoczonej wypowiedzi można stwierdzić, że dla Bocheńskiego, podążającego za Quinem, istnieje jedna logika, na którą składa się nieskończona liczba podsystemów (rachunków) logicznych. Do poszczególnych dziedzin ludzkiej pracy badawczej czy operacyjnej stosują się poszczególne podsystemy – fragmenty jednego wielkiego systemu logiki. Nie ma dziedziny, która angażowałaby całe bogactwo gmachu logiki. Stosuje się zawsze tylko podsystemy. Kryterium doboru konkretnego rachunku dla konkretnej dziedziny wiedzy stanowią względy praktyczne. Co istotne, to dziedzina determinuje rachunek logiczny. Nie należy więc narzucać konkretnego podsystemu logicznego danemu obszarowi badań człowieka z góry. Akcent spoczywa po stronie badanej rzeczywistości. Ze względu na nią dobiera się narzędzia badawcze. Do tej wizji przyjdzie powrócić, kreśląc perspektywy dalszego możliwego rozwoju relacji między logiką a teologią.

Dziś do idei Bocheńskiego i propagatorów obowiązkowego, dalekosiężnego stosowania logiki w poszczególnych dziedzinach życia ludzkiego można się już odnieść z perspektywy minionych trzydziestu lat. Wraz z upływem czasu narasta dystans do idei i optymizmu tamtego pokolenia myślicieli. Stosownym wyjaśnieniem takiego stanu rzeczy niech będą słowa Kisielewicza:

Z zastosowaniem logiki jest tak, że jeszcze w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku na kongresach i konferencjach mówiło się o wielkim sukcesie logiki i jej rozlicznych zastosowaniach (Bocheński 1981), jednakże

---

<sup>229</sup> J. M. Bocheński, J. Parys, *Między logiką a wiarą...*, s. 58–59.

nikt nie zwracał uwagi (...), że prawdziwe zastosowania dotyczą przede wszystkim, a nawet wyłącznie, informatyki – a więc dziedziny w punkcie widzenia celów logiki klasycznej ubocznej. Niejasny pozostawał sens osiągnięć logiki matematycznej dla samej matematyki, natomiast coraz bardziej rażący i bolesny okazywał się brak wyraźnych i skutecznych zastosowań do praktyki życia codziennego<sup>230</sup>.

Ustaliwszy pewien „klasyczny” pogląd na zagadnienie logiki teologii, czas przyjrzeć się współczesnej dyskusji na ten temat, odbywającej się na kanwie zagadnień poznania teologicznego i pluralizmu logicznego.

## 2. Między teorią a praktyką

W świetle współczesnej dyskusji można wysunąć wniosek, że na kształt danej refleksji teologicznej – finalny efekt procesu uwzględniającego w swym przebiegu zastosowanie metody i pozyskane przesłanki (treści) – ma wpływ założony przez autora typ poznania teologicznego, którego główną dominantą jest idea Boga i Jego aktywności w wydarzeniu umożliwiającym Jego poznanie człowiekowi.

---

<sup>230</sup> A. Kisielewicz, *Sztuczna inteligencja i logika...*, s. 345. Bardzo sugestywne i ciekawe jest również inne wyznanie autora: „Moje lata studiów uniwersyteckich przypadły na schyłek opisanego przeze mnie złotego wieku logiki. Podczas gdy ja sam, jako student, zapoznawałem się z głównymi osiągnięciami w aurze niezwykłego sukcesu i spełnienia tysiącletnich dążeń, w tym samym czasie następował dość gwałtowny, chociaż ukryty upadek dziedziny, która jeszcze dwie dekady wcześniej była perłą w koronie matematycznych i filozoficznych kongresów. Dopiero po wielu latach mogłem zorientować się, że matematycy właśnie wówczas przestawali wierzyć w siłę i możliwości formalnej metody. Rezultaty Gödla i inne niezwykle osiągnięcia interpretowane były na różne sposoby i okazało się, że wbrew oczekiwaniom nie przyniosły one żadnego rozwiązania i żadnego rozstrzygnięcia sporów w dziedzinie filozofii i metodologii. Charakterystyczne jest, że utrzymały się praktycznie wszystkie stanowiska w zakresie filozofii matematyki – platoizm, intuicjonizm, konstruktywizm, formalizm i inne pomniejsze. W każdym stanowisku rezultaty logiki formalnej dały się odpowiednio zinterpretować”. A. Kisielewicz, *Sztuczna inteligencja i logika...*, s. 344.



Chcąc wyklarować dwa jasne stanowiska, mogące służyć za punkty odniesienia stanowisk pośrednich, można powołać się na słowa Tadeusza Dzidka, wygłoszone podczas *VIII Kongresu Teologów Polskich* we wrześniu 2010 roku:

Możemy wyodrębnić dwa rodzaje poznania Boga. Pierwszy z nich ma charakter teoretyczny. Tak jest w przypadku filozoficznej, rozumowej refleksji pozwalającej zarysować ideę Boga, tak jest również wówczas, kiedy redukuje się Objawienie do zbioru prawd stanowiących założenie do dalszej refleksji o Stwórcy. Po przeciwnej stronie sytuacji się poznanie przez doświadczenie. Pojawia się ono, kiedy zostaje zakotwiczone w Objawieniu, ale ujmowanym pełniej – jako samo-udzielenie się Boga, jako Jego dar z siebie dla nas. Każdy człowiek wiary, także teolog staje w postawie wiary nie tylko przed zbiorem prawd, ale przed Kimś, kto daje się doświadczyć i kto ma wpływ na proces poznania. Kiedy doświadczenie Boga staje się bardzo wyraźne i zaczyna dominować nad spekulacją, mówimy o poznaniu mistycznym. Nie chodzi mi w tej chwili o określenie szczegółowych granic pomiędzy poszczególnymi rodzajami poznania Boga. Raczej chcę tylko podkreślić, że może się ono rozwijać w szerokiej przestrzeni pomiędzy dwoma biegunami: od teorii do praktyki<sup>231</sup>.

Prelegent wydziela dwa typy poznania Boga, określając je odpowiednio jako „teoretyczny” i „praktyczny”. Pierwszy typ odpowiada podejściu o nachyleniu bardziej filozoficznym, kładącym nacisk na rozumową refleksję. Reprezentantami tego rodzaju ujęcia będą teolodzy, filozofowie i myśliciele, akcentujący rolę logiki w poznawczej aktywności człowieka. Z pewnością do tego grona można zaliczyć Józefa M. Bocheńskiego, ze względu na jego wizję zbioru  $\rho$ -zdań, stanowiących trzon dyskursu religijnego, pojmowanego jako zbiór prawd idealnych, pozwalających na dalszy namysł

---

<sup>231</sup> T. Dzidek, *Sens świata i człowieka a poznanie Boga*, w: D. Bryl, B. Kochaniewicz, E. Kotkowska, J. Nawrot (red.) *VIII Kongres Teologów Polskich Poznań, 13-16 września 2010. Między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji. Teologiczna odpowiedź na fundamentalne pytania współczesnego człowieka*, Poznań 2012, s. 99.

nad Bogiem. Jako przeciwna do „teoretycznej” jawi się postawa „praktyczna”. Akcentuje ona nie system zdań, lecz doświadczenie będące udziałem człowieka na skutek zupełnie wolnego „udzielenia się” mu Boga, określonego co do formy, treści, intensywności przez Niego samego. Jak sugeruje autor wypowiedzi, typy teoretyczny i praktyczny wyznaczają dwa bieguny, pomiędzy którymi rozciąga się nieskończone spektrum możliwych pośrednich sposobów ujmowania Boga, za pomocą metodologii nauk i przesłanek dostarczanych przez objawienie. W ten sposób powstaje klasyczny układ biegunowy, na wzór tych, które można odnaleźć w *Teologii systematycznej* Paula Tillicha<sup>232</sup>. Na drodze pogłębionego rozwinięcia tej konstrukcji myślowej będzie poszukiwana wyważona odpowiedź na temat roli logiki we współczesnej i przyszłej refleksji teologicznej. Konieczne treści zaczerpnięte zostaną z dyskusji, jaka w ostatnich latach przewija się w środowisku polskich teologów na temat natury teologii i jej poznania.

Wspomniano wcześniej, że Bocheński rozważał możliwość rozumienia teologii w sposób przedmiotowy i podmiotowy. Rozróżnienie to warto uwzględnić łącznie z proponowanym przez Dzidka podziałem na „teoretyczny” i „praktyczny” typ poznania teologicznego. W dalszych rozważaniach synonimem podejścia przedmiotowego do teologii (Bocheński) promującego rodzaj poznania „teoretycznego” (Dzidek) będzie „teologia akcentująca przedmiot”. O jaki przedmiot chodzi? Wstępnie, w nawiązaniu do klasyfikacji scholastycznej, można powiedzieć, że chodzi o przedmiot formalny teologii<sup>233</sup>. Odpowiednikiem ujęcia podmiotowego (Bocheński)

<sup>232</sup> Można odnieść wrażenie, że wystąpienie to, w kluczowej swej części, jest zbudowane zgodnie z zasadami metody korelacji Tillicha. Zresztą jego autor odwołuje się wprost do myśli protestanckiego teologa. Por. T. Dzidek, *Sens świata i człowieka...*, s. 103–107.

<sup>233</sup> Scholastyka rozróżniała przedmiot materialny i formalny danej dziedziny wiedzy. Przedmiot formalny dzielono na: przedmiot formalny *quo* (środki, narzędzia i źródło poznania – wszystko to, za pomocą czego poznaje się przedmiot materialny) i przedmiot formalny *quod* (aspekt rozpatrywania badanej rzeczywistości,

reprezentującego „praktyczny” (Dzidek) typ poznania będzie „teologia akcentująca Podmiot”. Jej główny nacisk położony będzie na przedmiot materialny teologii, w nomenklaturze scholastycznej<sup>234</sup>. Pełniejszy opis kształtujących się biegunów przedstawia się w sposób następujący.

#### a) Akcent na przedmiot

W celu możliwie precyzyjnego opisu jednego z wielu możliwych stanowisk dobrze odwołać się do poglądu konkretnego autora. Osobą, którą można uczynić „twarzą” postawy akcentującej przedmiot w polskim środowisku teologicznym jest Jerzy Dadaczyński<sup>235</sup>. Optuje on, w pewnym uproszczeniu, za wizją teologii, jako refleksji prowadzonej z perspektywy człowieka stykającego się z systemem zdań o wierze. Co istotne, jest to namysł podejmowany bardziej z pozycji filozoficznej, czy wręcz – logicznej. Przejawem tego jest choćby traktowanie matematyki jako paradygmatu nauki, z którym konfrontowana jest teologia. Studia matematyczno-przyrodnicze stanowią punkt odniesienia dla pożądanego kształtu badań

---

czasem metoda). Por. J. D. Szczurek, *Trójjedyny. Traktat o Bogu w Trójcy Świętej Jedynym*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2003, s. 26–27.

<sup>234</sup> Chodzi o rzeczywistość, którą zajmuje się określona dziedzina wiedzy. Por. J. D. Szczurek, *Trójjedyny...*, s. 27.

<sup>235</sup> Ks. dr hab. Jerzy Dadaczyński jest profesorem nadzwyczajnym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Kieruje tamtejszą Katedrą Filozofii Logiki. Rekonstrukcja jego postawy teologicznej została dokonana na podstawie trzech artykułów tego autora. Por. J. Dadaczyński, *Kilka uwag o sprzecznościach w teologii i metateologii*, w: R. Piechowicz (red.), *Logika i teologia*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2011, s. 69–81; J. Dadaczyński, *Jakiej logiki potrzebuje współczesna teologia?*, w: D. Bryl, B. Kochaniewicz, E. Kotkowska, J. Nawrot (red.) *VIII Kongres Teologów Polskich Poznań, 13–16 września 2010. Między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji. Teologiczna odpowiedź na fundamentalne pytania współczesnego człowieka*, Poznań 2012, s. 300–316; J. Dadaczyński, *Iluminacja w kontekście odkrycia teologicznego*, w: B. Kochaniewicz (red.), *Studia Theologiae Fundamentalalis, III, Racjonalność wiary*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny, Poznań 2012, s. 45–59.

prowadzonych w dziedzinie wiedzy dotyczącej Boga. Tak więc dla poparcia postulatów metodologicznych w teologii przywołuje się przykłady wzięte z historii rozwoju twierdzeń geometrii<sup>236</sup>, odkryć w fizyce, filozoficznych interpretacji osiągnięć tych dziedzin. Przenosi się na teren teologii wizję naukowości opierającą się na koncepcji systemu aksjomatycznego<sup>237</sup>. Szczególny nacisk kładzie się na problem uzasadnienia twierdzeń teologicznych<sup>238</sup>. Odwołuje się do wymaganych kryteriów naukowości stawianych wobec refleksji o Bogu przez wcześniejsze pokolenia logików<sup>239</sup>.

Z poglądów logicznych cechujących omawianą postawę należy wyróżnić zdecydowaną nieakceptację antynomii w teologii, równoznaczną z wymogiem niesprzeczności tej dziedziny. Co ciekawe, stanowisko to Dadaczyński motywuje kilkakrotnie, w różnych

---

<sup>236</sup> Czasem dochodzi przy tym do pewnych „zapętleń” w argumentacji. Dadaczyński krytykuje egzystencjalny punkt wyjścia teologii, by następnie przejść do przykładu historii twierdzenia geometrii o środkowych trójkąta, podając, że źródłem problemu były względy praktyczne – konieczność dokonywania pomiarów i podziałów ziemi. Por. J. Dadaczyński, *Iluminacja w kontekście...*, s. 50–51.

<sup>237</sup> Por. J. Dadaczyński, *Iluminacja w kontekście...*, s. 53.

<sup>238</sup> Por. J. Dadaczyński, *Iluminacja w kontekście...*, s. 55. Podobnie rzecz ma się w myśli Bocheńskiego. W *Logice religii* rozdział piąty, poświęcony problemowi uzasadnienia dyskursu religijnego jest niemal tak samo obszerny jak rozdział trzeci, traktujący o strukturze dyskursu religijnego (różnica jednej strony). Są to najobszerniejsze partie tekstu tej pozycji. Generalnie teologiczna postawa Bocheńskiego jest zbliżona do tej, którą reprezentuje Dadaczyński.

<sup>239</sup> Dadaczyński odwołuje się do stanowiska Heinricha Scholza. Postulat aksjomatyzowalności był pierwszym (1), jaki postawił Scholz teologii protestanckiej w dyskusji z Barthem, do której odwołuje się Dadaczyński. Pozostałe postulaty Scholza to: „(2) Poza pytaniami i definicjami mogą w nauce występować jedynie zdania, tzn. wyrażenia mające roszczenie do prawdziwości. (3) O nauce może być mowa tylko wtedy, gdy jej zdania odnoszą się tylko do jednego zakresu przedmiotowego. (4) Roszczenie prawdziwości zdań naukowych musi być w jakiś sposób sprawdzalne (weryfikowalne). (5) Źródłem zdań nauki nie mogą być żadne przed(s)ady (*Vorurteile*). (6) Zdania naukowe muszą respektować to, co niemożliwe fizycznie i biologicznie”. J. Dadaczyński, *Jakiej logiki potrzebuje...*, s. 304, przyp. 11.

artykułach, wypowiedzią papieża Jana Pawła II, zawartą w encyklice *Fides et ratio*, określając ją jako zasadę metateologiczną. Chodzi o zdanie: „Jedność prawdy jest podstawowym postulatem ludzkiego rozumu, wyrażonym już w zasadzie niesprzeczności”<sup>240</sup>. Z zasady tej Dadaczyński wyprowadza wniosek o niemożliwości stosowania logik parakonsystentnych w teologii. Przeciwstawia się tym samym zasadzie metateologicznej Michaela Schmausa implikującej stosowanie logik parakonsystentnych w całej teologii<sup>241</sup>.

Postawa teologiczna akcentująca przedmiot charakteryzuje się również specyficzną wizją racjonalizmu (antyirracjonalizmu). Bazuje ona na wąsko rozumianym pojęciu racjonalności, którego granice w zasadzie wyznacza stosowanie logiki klasycznej. Świadczy o tym fakt, że użycie logik parakonsystentnych traktuje się jako „wyjście poza to, co racjonalne”<sup>242</sup>.

Nieustanne odwoływanie się do racjonalności wiąże się z przywiązaniem do egalitaryzmu poznawczego. Sprowadza się on do przekonania, że „wszyscy mają jednakowe zdolności poznawcze (choć nie wszyscy z tych zdolności tak samo korzystają)”<sup>243</sup>. Egalitaryzm gwa-

---

<sup>240</sup> Por. J. Dadaczyński, *Kilka uwag o sprzecznościach...*, s. 72, 75, 76, 77, 78, 80; J. Dadaczyński, *Jakiej logiki potrzebuje...*, s. 315. Cytat ten sprawia jednak pewne kłopoty. Problem pierwszy: w przywoływanym przez Dadaczyńskiego numerze 32 encykliki *Fides et ratio* nie ma takiej wypowiedzi. Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”* (14.09.1998), n. 32, AAS 91:1999. Problemu drugi: zakładając, że jest to wypowiedź papieża z wymienionego dokumentu, zastanawia, jak logik odniósłby się do niej, uwzględnivszy słynne twierdzenie Tarskiego o możliwości zdefiniowania prawdy tylko w sztucznych systemach zamkniętych? Por. W. Marciszewski, *Prawda*, w: MEL, s. 215–217.

<sup>241</sup> Por. J. Dadaczyński, *Kilka uwag o sprzecznościach...*, s. 76. Droga pośrednia, inspirowana *Teologią systematyczną* Paula Tillicha, polegałaby na użyciu logik parakonsystentnych tylko w niektórych fragmentach refleksji teologicznej. Takie rozwiązanie Schmaus jednak odrzucał.

<sup>242</sup> Por. J. Dadaczyński, *Kilka uwag o sprzecznościach...*, s. 75; J. Dadaczyński, *Iluminacja w kontekście...*, s. 47. Autor dostrzega jednak problem niesprzeczności ZF, będący pewnym kontrargumentem wobec takiej wizji.

<sup>243</sup> J. Dadaczyński, *Iluminacja w kontekście...*, s. 47.

rantuje powszechność, „publiczną kontrolę poznania” i możliwość odróżnienia uzurpacji od uprawnionego roszczenia do wiedzy<sup>244</sup>.

Wymienione wcześniej cechy skutkują tendencją do zawężonego pojmowania teologii jako dyscypliny uniwersyteckiej o charakterze teoretycznym<sup>245</sup>. Akt wiary utożsamiany jest z przyjęciem za prawdę wszystkich aksjomatów teologii i nie stanowi warunku *sine qua non* twórczej pracy teologicznej. Wypływa to z założenia o aksjomatyzowalności teologii i wyprowadzalności twierdzeń teologicznych ze zbiorów zdań objawienia i Tradycji na zasadzie dedukcji<sup>246</sup>. W ramach proponowanego ujęcia pomija się temat teologii jako nauki *sui generis*. Nie uwzględnia się również specyfiki tej dziedziny związanej z rzeczywistością świata osobowego. Deprecjonuje się element

---

<sup>244</sup> Por. J. Dadaczyński, *Iluminacja w kontekście...*, s. 47; 54. Z punktu widzenia psychologii rozwojowej teza ta jest trudna do obronienia. Jeśli chodzi o Tillicha – ścisłość, weryfikowalność, publiczna dostępność – to cechy, jakie protestancki teolog przyznawał poznaniu kontrolującemu, które uważał za ograniczone lub wręcz niezdolne do uchwycenia fenomenów życia, ducha, osobowości, wspólnoty, wartości, Boga i jako takie odczuwiczające człowieka.

<sup>245</sup> Świadczy o tym wypowiedź, którą warto przytoczyć: „Wydaje się, że Jerzy Szymik jest w pełni świadomy zmiany rozumienia teologii w swych rozważaniach metateologicznych i epistemologicznych. Nieprzypadkowo pisze o «prawdziwej», jego zdaniem, teologii – tej odpowiadającej na pytania egzystencjalne. Można się domyślać, że teologia odpowiadająca na pytania teoretyczne nie jest teologią właściwą, w jego pojęciu. Jednak takie – niczym nieuprawnione – pomieszenie kościoła, czy konfesjonau, z uniwersytecką salą wykładową skutkuje właśnie niebezpiecznym, bo stawiającym teologię poza rodziną nauk, irracjonalizmem w epistemologii teologii”. J. Dadaczyński, *Iluminacja w kontekście...*, s. 49. Równie dobrze wobec Dadaczyńskiego można wysunąć argument o niczym nieuprawnionym pomieszeniu teologii jedynie z dyscypliną uniwersytecką i uproszczone szafowanie terminem irracjonalizm. Współczesne dyskusje wokół logik nieklasycznych i dotyczące zagadnień AI wskazują, że nie ma jednego typu racjonalności.

<sup>246</sup> Uzasadnienie tej koncepcji Dadaczyński czerpie ze znaczenia aksjomatów w historii geometrii. W świetle tak przyjętych przesłanek, zdaniem Dadaczyńskiego, oczywista jest konkluzja: „Nie jest konieczne, aby ktoś uprawiający (twórczo) aksjomatyczno-dedukcyjną dyscyplinę naukową, traktował jej aksjomaty jako zdania prawdziwe”. J. Dadaczyński, *Iluminacja w kontekście...*, s. 58–59.

iluminacji. Może on być dopuszczalny (ale niekonieczny) na etapie odkrycia (poznania) teologicznego, natomiast jest niedopuszczalny w uzasadnieniu teologicznym. Ewentualnie utożsamia się go z elementem intuicyjnym<sup>247</sup>.

Jakie stanowisko zwolennicy postawy teoretycznej zajęliby wobec *Teologii systematycznej* Paula Tillicha? Należy przypuszczać, że bardzo krytyczne. Jerzy Dadaczyński swoją refleksję buduje w nawiązaniu do dyskusji logików z reprezentantami protestanckiej teologii dialektycznej XX wieku (Karl Barth, Edmund Schlink, Gerhard Ebeling) inspirującymi się niemieckim idealizmem, dialektyką Hegla i egzystencjalizmem<sup>248</sup>. Dokładnie w tym samym szeregu należy postawić Paula Tillicha.

Podsumowując wstępnie stanowisko w teologii „z akcentem na przedmiot”, można powiedzieć, że przypisuje ono pierwszeństwo metodologii (wymaganiom naukowości) w podejściu do badanego Przedmiotu–Podmiotu. Takie podejście zawsze obciążone jest ryzykiem „przykrojenia” badanej rzeczywistości na miarę instrumentów, jakimi posługuje się badacz. Jeśli chodzi o logikę, w tym wypadku argumentuje się wyłącznie za logiką klasyczną, odrzucając możliwość zastosowania w teologii logik parakonsystentnych. Skąd takie przywiązanie do właśnie tego narzędzia ludzkiego umysłu?

#### 1) Siła logiki klasycznej

W artykule *Jakiej logiki potrzebuje współczesna teologia?* Jerzy Dadaczyński podaje cztery argumenty eklezyjalno-teologiczne i trzy argumenty logiczno-metodologiczne przemawiające za logiką klasyczną. Do pierwszej grupy należą racje wynikające z przepowiadania, ekumenizmu, autorytetu i katolicykości (lub z urzędu kościelnego). Drugą grupę stanowią argumenty z racjonalności, metalogiki oraz

---

<sup>247</sup> Por. J. Dadaczyński, *Iluminacja w kontekście...*, s. 51–52; 55.

<sup>248</sup> Por. J. Dadaczyński, *Jakiej logiki potrzebuje...*, s. 301–302.

z „faktycznej nieeliminacji «naturalnych» reguł wnioskowania”<sup>249</sup>. Wobec większości z nich można wysunąć poważne kontrargumenty<sup>250</sup>. Tylko z jednym, na chwilę obecną, trudno dyskutować. Chodzi o argument z metalogiki i jego uzasadnienie, które brzmi: „wśród wielu zbudowanych logik formalnych logika klasyczna jest w pewnym sensie logiką wyróżnioną”<sup>251</sup>, stąd jest używana w refleksji metalogicznej<sup>252</sup>.

Faktycznie, klasyczny rachunek logiczny nadal dominuje i wyznacza standardy systemu logicznego<sup>253</sup>. Taki stan rzeczy jest mocno uargumentowany<sup>254</sup>. Nie da się ukryć, że logika klasyczna posiada solidne zaplecze porównawcze w postaci rozumowań matematycznych. Uchodzi za doskonałe i uniwersalne narzędzie pracy matematyków. W rozwoju nowoczesnych technologii, który jest tak istotny dla współczesnego świata, prowadzi do powstawania systemów najmniej żmudnych obliczeniowo<sup>255</sup>. Zdaniem Willarda Van Ormana

<sup>249</sup> Por. J. Dadaczyński, *Jakiej logiki potrzebuje...*, s. 314–316.

<sup>250</sup> Najsłabszy jest pierwszy argument eklezjologiczno-teologiczny, z przepowiadania. Twierdzi się w nim, że odbiorca orędzia posługuje się logiką klasyczną. Przeczy temu „chwytliwość” języka Paula Tillicha. Co istotniejsze, przeczą temu również badania prowadzone w ramach programów związanych z projektem sztucznej inteligencji. Codzienne rozumowania ludzi oparte na języku potocznym nie dokonują się zgodnie z regułami logiki klasycznej. *De facto* nie korespondują z logiką formalną. Por. A. Kisielewicz, *Sztuczna inteligencja i logika...*, s. 348. Reszta argumentów eklezjalno-teologicznych bazuje na założeniach, jakie czyni autor, nie zaś na badaniu stanu faktycznego.

<sup>251</sup> J. Dadaczyński, *Jakiej logiki potrzebuje...*, s. 316.

<sup>252</sup> Por. B. Czernecka-Rej, *Pluralizm w logice...*, s. 198.

<sup>253</sup> KRZ jest niesprzeczny, zupełny, rozstrzygalny, ma niezależną aksjomatykę i jest pełny. Por. B. Czernecka-Rej, *Pluralizm w logice...*, s. 38.

<sup>254</sup> Istnieje kilka argumentacji uzasadniających uprzywilejowane miejsce logiki klasycznej, m.in.: (1) pragmatyczno-metodologiczna Van O. Quine’a, (2) filozoficzno-metalogiczna Jana Woleńskiego, (3) ontologiczno-semantyczna Stanisława Kiczuka. Pierwsza odwołuje się do koncepcji *minimalnego okalectenia nauki*, druga do pełności i uniwersalności logiki I rzędu, trzecia do osadzenia praw logiki w ontologii. Por. B. Czernecka-Rej, *Pluralizm w logice...*, s. 198.

<sup>255</sup> Por. A. Kisielewicz, *Sztuczna inteligencja i logika...*, s. 283–289.



Quine'a, logika klasyczna daje podstawę wszystkim naukom, stąd postuluje on monizm logiczny w imię maksymy *minimalnego okaleczenia nauki*. Klasyczny rachunek urasta w ten sposób do rangi logiki kanonicznej, dostarczającej systemu najbogatszego i uniwersalnego, który z pragmatycznego punktu widzenia cechuje się wzorową jasnością, elegancją, sprawnością, a dalej, niemniej istotną wygodą, prostotą, pięknem, „swojskością” i wreszcie wolnością od paradoksów<sup>256</sup>. Uniwersalność i tematyczną neutralność oraz związaną z nimi semantyczną pełność logiki klasycznej podnosi jako argument za jej wyróżnioną pozycją również Jan Woleński<sup>257</sup>. Stanisław Kiczuk zwraca uwagę na korespondencję znanych z realistycznej ontologii zasad tożsamości, niesprzeczności, wyłączonego środka (determinacji), podwójnego przeczenia, racji dostatecznej z podstawowymi prawami KRZ, która wpływała na powstanie koncepcji „logicznej struktury świata” czy „logiki rzeczy” m.in. Ajdukiewicza. W tym kontekście twierdzi się, że moc logiki klasycznej wypływa wprost z rzeczywistości, czy wręcz jest ona „minimalną teorią struktury rzeczywistości”<sup>258</sup>.

Linia argumentacji Stanisława Kiczuka częściowo pokrywa się z wnioskami wysuniętymi w trakcie analiz *Teologii systematycznej*<sup>259</sup>. Rzeczywiście, zestawienie logiki klasycznej z ontologią realistyczną i teologią uprawianą w duchu tomistycznym gwarantuje wysoką spójność myśli i nadal jawi się jako najefektywniejsze, przynajmniej z perspektywy katolickiej. Klasyczny rachunek logiczny bez

---

<sup>256</sup> Por. B. Czernecka-Rej, *Pluralizm w logice...*, s. 200.

<sup>257</sup> Dalszą konsekwencją wywodów Woleńskiego jest to, że logika nie faworyzuje żadnego określonego modelu lub indywiduum. Por. B. Czernecka-Rej, *Pluralizm w logice...*, s. 202–203. Nie byłoby więc podstaw dla opracowywania szczególnego rachunku logicznego w celu ujęcia specyficznego zagadnienia Boga.

<sup>258</sup> Por. B. Czernecka-Rej, *Pluralizm w logice...*, s. 208–210. Co ciekawe, o ile Quine wyklucza sensowność innych logik poza logiką kanoniczną, o tyle Kiczuk dopuszcza istnienie logik nieklasycznych w funkcji rozszerzenia KRZ (pluralizm lokalny). B. Czernecka-Rej, *Pluralizm w logice...*, s. 210.

<sup>259</sup> Por. Próba bilansu z rozdziału I.

wątpienia zachowuje swoje uprzywilejowane miejsce w teologii. Mocnym, czysto teologicznym, „wewnętrznym” argumentem przemawiającym za logiką klasyczną jest oparty na dwuwartościowości motyw „katechezy dwóch dróg” obecny w *Starym Testamencie* (Pwt 30, 15–20; Ps 1) i podjęty przez Jezusa Chrystusa (Mt 25, 31–46) – ujmując to w olbrzymim skrócie – określający stan ostateczny człowieka<sup>260</sup>.

## 2) Ograniczenia logiki klasycznej

Klasyczny rachunek logiczny posiada jednak również swoje słabe strony. Jego krytycy zwracają uwagę, że odnosi się on do bardzo wąskiej i zdeterminowanej koncepcji logiki oraz do bardzo ograniczonego i restryktywnego poglądu na temat tego, jak działa ludzki umysł, prowadząc proces dedukcji<sup>261</sup>. Można powiedzieć, że logika klasyczna prowadzi do daleko idącej idealizacji ludzkiego myślenia, motywowanej z pobudek matematycznych. Od lat podnosi się problem jej nieprzystawalności nie tylko do potocznie stosowanych rozumowań, ale również innych dziedzin nauki poza matematyką, głównie z powodu jej dwuwartościowości<sup>262</sup>.

Faktycznie, logika klasyczna nie dostarcza w pełni ścisłego opracowania prawdziwych związków logicznych. Jak pisze Bożena Czernecka-Rej w swej książce *Pluralizm w logice*:

Nie jest ani adekwatnym instrumentem, przy pomocy którego można odwzorować wszystkie niezawodne rozumowania przeprowadzane w języku naturalnym, ani też nie jest wystarczającą podstawą logiczną opisu i analizy wielu ważnych problemów naukowych i filozoficznych<sup>263</sup>.

<sup>260</sup> Stan zbawienia i potępienia, przebywanie, bądź nie, w stanie łaski uświęcającej – funkcjonuje według zasady dwuwartościowości charakterystycznej dla logiki klasycznej.

<sup>261</sup> Por. F. M. Quesada, *Paraconsistent Logic...*, s. 628.

<sup>262</sup> Por. A. Kisielewicz, *Sztuczna inteligencja i logika...*, s. 228–229.

<sup>263</sup> B. Czernecka-Rej, *Pluralizm w logice...*, s. 39.

Podstawowe problemy, z jakimi logika klasyczna boryka się już na poziomie KRZ, to anomalie prawdziwościowe, modalność i relewancja<sup>264</sup>. Pierwsze z zagadnień zostało już kilkakrotnie poruszane. Wystarczy w tym miejscu wspomnieć, że podział zdań na prawdziwe i fałszywe, wypływający z dwuwartościowości logiki klasycznej, jest nie do zastosowania do wielu formuł, jakie dostarcza człowiekowi rzeczywistość w życiu codziennym i w pracy badawczej<sup>265</sup>. Trzymając się już dwuwartościowości i zdań, które można określić jako prawdziwe i fałszywe, okazuje się, że: „Zdania nie są po prostu prawdziwe lub fałszywe, ale prawdziwe (fałszywe) z konieczności, przygodnie, możliwie, prawdziwe (fałszywe) dziś, kiedyś w przeszłości, kiedyś w przyszłości, zawsze itd.”<sup>266</sup>, co rodzi problem modalności, znany już od czasów Arystotelesa. Problem relewancji, to zdaje się najpoważniejszy problem logiki klasycznej, wynikający z występującej w niej implikacji materialnej. Minimalnym warunkiem relewancji jest istnienie jednej wspólnej zmiennej w następniku i poprzedniku implikacji. Gwarantuje to powiązanie znaczeniowe jej dwóch członów. Ze względu na ekstensjonalność logiki klasycznej warunek ten nie jest spełniony<sup>267</sup>. Zdaniem Quesady, w jej ramach nie dokonuje się adekwatna formalizacja relacji logicznego następstwa (*logical consequence*). Implikacja materialna funkcjonuje wbrew intuicji zakładającej integralną relację między przesłanką

---

<sup>264</sup> Por. B. Czernecka-Rej, *Pluralizm w logice...*, s. 41.

<sup>265</sup> B. Czernecka-Rej przytacza wykaz zagadnień, w których pojawiają się anomalie prawdziwościowe, a co za tym idzie, użycie logiki klasycznej staje się problematyczne: „dziedzina przyszłych zdarzeń przygodnych (tzw. *futura contingentia*), dziedzina przedmiotów historycznych, dziedzina przedmiotów fikcyjnych, świadectwa składane w sądzie przez różnych świadków, dokumenty prawne, teorie empiryczne, w tym głównie mechanika kwantowa, teorie filozoficzne np. antyrealistyczna metafizyka, informacje zawarte w komputerowych bazach danych, dziedzina nieostrości, wczesny rachunek różniczkowy, naiwna teoria prawdy, naiwna teoria mnogości itp.”. B. Czernecka-Rej, *Pluralizm w logice...*, s. 48.

<sup>266</sup> B. Czernecka-Rej, *Pluralizm w logice...*, s. 41.

<sup>267</sup> Por. B. Czernecka-Rej, *Pluralizm w logice...*, s. 41–42.

a wnioskiem<sup>268</sup>. Generuje prawdę z fałszywego poprzednika, co w praktyce prowadzi do kontrowersji związanych z pojęciem wy-nikania<sup>269</sup>.

Problemem, który trapi logikę klasyczną na poziomie rachunku predykatów, jest z kolei problem jej nierozstrzygalności. Zgodnie z twierdzeniem Churcha: „Nie istnieje efektywna metoda rozstrzy-gania, czy dana formuła jest tautologią rachunku predykatów”<sup>270</sup>. Co to oznacza w praktyce? Jak tłumaczy Andrzej Kisielewicz:

(...) chociaż umiemy wskazać system aksjomatów, z których wynikają formalnie wszystkie prawa logiczne, to nie posiadamy efektywnej me-tody na rozstrzyganie tego, co z tych aksjomatów faktycznie wynika: czy dane zdanie jest konsekwencją aksjomatów, czy nie. Ten fakt wy-rażamy krótko, mówiąc, że logika klasyczna jest *aksjomatyzowalna*, lecz *nierozstrzygalna*<sup>271</sup>.

Problem ten dotyczy każdej wystarczająco bogatej teorii. Twier-dzenie Churcha uznano za ostateczną klęską matematycznego pro-gramu Hilberta. Nie da się rozstrzygnąć, co jest, a co nie jest prawdą matematyczną, a nawet co jest, a co nie jest konsekwencją danego zbioru aksjomatów. To samo dotyczy klasycznego rachunku predy-katów<sup>272</sup>. Mając przed sobą twierdzenie, nie sposób jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, czy wynika ono logicznie z przyjętych aksjomatów.

Inne ograniczenia logiki klasycznej powstają jako konsekwencje jej mocnych stron. Pełność, uniwersalność i elegancja jej syste-mu okupiona jest niekategorycznością (niezdolnością do defini-cji pojęć zgodnie z izomorfizmem) i małą mocą ekspresyjną dla

<sup>268</sup> Słynny przykład i dowód Russella zdania uznanego za prawdziwe na mocy implikacji „Jeśli  $2+2=3$ , to ja jestem papieżem”. Por. A. Kisielewicz, *Sztuczna inteligencja i logika...*, s. 139.

<sup>269</sup> Por. F. M. Quesada, *Paraconsistent Logic...*, s. 641.

<sup>270</sup> Por. A. Kisielewicz, *Sztuczna inteligencja i logika...*, s. 187.

<sup>271</sup> Por. A. Kisielewicz, *Sztuczna inteligencja i logika...*, s. 188.

<sup>272</sup> Por. A. Kisielewicz, *Sztuczna inteligencja i logika...*, s. 189.

zdefiniowania nawet podstawowych pojęć samej matematyki. Jej funktory prawdziwościowe są niewystarczające dla oddania występujących w rzeczywistości związków logicznych. Logika klasyczna jest również niewydolna w konfrontacji z językiem wyobrażeniowym, koniecznym do opisania m.in. świata kwantowego (dualizm korpuskularno-falowy, zasada nieoznaczoności)<sup>273</sup>. Ma problemy ze zjawiskami ciągłymi, zawierającymi zmienną czasową – opisami ruchu i zmiany oraz zjawiskami generującymi różne stopnie prawdopodobieństwa<sup>274</sup>.

Okazuje się, że logika klasyczna nie jest bez wad, co czyni zasadnym pytanie, czy nadal jest „najlepszą z możliwych” logik (Bocheński) dla teologii, jak również, czy promująca ją postawa teologiczna „z akcentem na przedmiot”, teoretyczna, podkreślająca znaczenie wymogów formalnych, jest najwłaściwsza w podejściu do Bożej rzeczywistości.

#### b) Akcent na Podmiot

O ile wcześniej relacjonowane stanowisko kładło nacisk na ogólną metodologię nauk w podejściu do badanego zagadnienia, postawa omawiana obecnie na pierwszym miejscu stawia badaną rzeczywistość, uzależniając od niej dobór narzędzi badawczych, uwzględniając jej aktywny wpływ na przebieg samych badań. Pozycję przyjmowaną przez to skrzydło teologów można nazwać „postawą akcentującą Podmiot” w imię zasady św. Bonawentury: „Tylko tam, gdzie Bóg jest podmiotem (*subiectum*), tylko tam mamy

---

<sup>273</sup> Por. B. Czernecka-Rej, *Pluralizm w logice...*, s. 204–210.

<sup>274</sup> Sam Jerzy Dadaczyński przytacza przykład doktrynalnej wypowiedzi Kościoła, w której „poświęcono logikę klasyczną dla ratowania mocno zakorzenionej zasady teologicznej (eklezyjalnej): poza Kościołem nie ma zbawienia”. Chodzi o wypowiedź dotyczącą kręgów przynależności do Kościoła zawartą w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* (n. 13–16), którą interpretuje na podstawie stopni prawdopodobieństwa. Por. J. Dadaczyński, *Kilka uwag o sprzecznościach...*, s. 78–80.

do czynienia z autentyczną teologią<sup>275</sup>. Jej przedstawicielem w środowisku polskim będzie Jerzy Szymik<sup>276</sup>, adwersarz kilku artykułów Jerzego Dadaczyńskiego.

Teolodzy omawianego skrzydła wykazują wielki sentyment do tradycji myśli platońsko-neoplatońskiej (m.in. Augustyna, Pseudo-Dionizego, Bonawentury, Pascala). W ich ocenie teologiczny akt poznania rodzi się w konfrontacji człowieka z „egzystencjalnie zakorzenionymi pytaniami filozoficznymi”<sup>277</sup>. Ponieważ zagadnienia sensu nie da się oderwać od podmiotu, który ten sens przeżywa<sup>278</sup>, a odpowiedzi na pytania rangi najwyższej (dotyczące życia i śmierci) ma przynieść objawienie o charakterze personalnym, wymiar osobowy przekłada się na całość refleksji teologicznej, zarówno co do jej treści, jak i formy<sup>279</sup>. Objawienie pojmowane jest w katego-

---

<sup>275</sup> J. Szymik, *Jaka teologia dzisiaj? Relacja wiara-rozum w akcie poznania teologicznego*, w: D. Bryl, B. Kochaniewicz, E. Kotkowska, J. Nawrot (red.), *VIII Kongres Teologów Polskich Poznań, 13–16 września 2010. Między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji. Teologiczna odpowiedź na fundamentalne pytania współczesnego człowieka*, Poznań 2012, s. 290.

<sup>276</sup> Ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik jest pracownikiem Zakładu Teologii Dogmatycznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego. Poeta, laureat licznych nagród. W latach 2004–2014 członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Obszarem jego zainteresowań jest chrystologia, metodologia teologii, teologia kultury, teologia Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Por. <http://www.jerszym.katowice.opoka.org.pl/index.php?view=biogram> (15.12.2017); [https://pl.wikipedia.org/wiki/Jerzy\\_Szymik](https://pl.wikipedia.org/wiki/Jerzy_Szymik) (z dnia. 15.12.2017). Rekonstrukcja jego postawy teologicznej zostanie dokonana na podstawie jego książki *O teologii dzisiaj. Zadania, piękno, przyszłość* oraz dwóch artykułów: J. Szymik, *Jaka teologia dzisiaj...*, s. 286–299; J. Szymik, *Metodologia a epistemologia. Josepha Ratzingera/Benedykta XVI tezy metateologiczne*, w: B. Kochaniewicz (red.), *Studia Theologiae Fundamentalis, III, Racjonalność wiary*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny, Poznań 2012, s. 101–115.

<sup>277</sup> J. Szymik, *Jaka teologia dzisiaj...*, s. 287.

<sup>278</sup> D. Bryl, B. Kochaniewicz, E. Kotkowska, J. Nawrot (red.) *VIII Kongres Teologów Polskich Poznań, 13–16 września 2010. Między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji. Teologiczna odpowiedź na fundamentalne pytania współczesnego człowieka*, Poznań 2012, s. 120, 342–343.

<sup>279</sup> W postawie akcentującej przedmiot taką funkcję pełnił system zdań o wierze.

riach doświadczenia. Definiuje się je jako samo-udzielenie się Boga człowiekowi. Inicjatywę przypisuje się działającemu Bogu. Jako wydarzenie spotkania dokonującego się między wolnymi osobami charakteryzuje się ono niepowtarzalnością, przejawiającą się w różnej częstotliwości i stopniach intensywności<sup>280</sup>. W świetle objawienia celem życia człowieka staje się uczestnictwo w życiu Boga, co dookreśla dialogiczno-personalny charakter przedsięwzięcia, jakim jawi się teologia<sup>281</sup>.

Owa dziedzina wiedzy definiowana jest jako: „pójście rozumu za poruszeniem serca przez Boga”, „myśl ścigająca serce”<sup>282</sup>, „nauka o prawdzie żywego Boga”<sup>283</sup>, „słowo i nauka o Bogu”, czy wręcz „słowo samego Boga» jako uczestnictwo w «bezpośrednim» przemawianiu Boga i jako tegoż przemawiania konsekwencja” lub „słowo i nauka zrodzone ze Słowa samego Boga”<sup>284</sup> (*Theo-logia*). Prawdziwi teologowie zaś to ci, przez których mówi Słowo Boga (tradycja Pseudo-Dionizego i Bonawentury)<sup>285</sup>. Definicje te jasno wskazują, że dla postawy akcentującej Podmiot bardzo istotne jest, by teologia w pierwszym rzędzie rozpatrywana była jako *scientia sui generis*. Musi mieć zagwarantowany „status nauki, której sens i metoda wykraczają poza wyłącznie racjonalnie rozumianą

---

<sup>280</sup> Por. T. Dzidek, *Sens świata i człowieka...*, s. 105–106. Poznanie teoretyczne wykazuje wielkie podobieństwo wobec pierwszego z trzech etapów poznania mistycznego – drogi Objawienia i świata, po którym następują jeszcze etapy „chmury” i „ciemności”, trzymając się klasycznego podziału Grzegorza z Nyssy. Idąc po linii interpretacji Tadeusza Dzikka, postawa nastawiona na przedmiot w teologii byłaby wstępnym etapem szerszej i sięgającej dalej postawy nastawionej na podmiot, którą ostatecznie powinien zająć każdy człowiek, chcący poznać Boga. Współgra to z ideą Tillicha świadomego zarzucania na pewnym etapie refleksji stosowania narzędzi rozumu technicznego (logiki klasycznej).

<sup>281</sup> Por. T. Dzidek, *Sens świata i człowieka...*, s. 106.

<sup>282</sup> J. Szymik, *Jaka teologia dzisiaj...*, s. 289.

<sup>283</sup> J. Szymik, *Jaka teologia dzisiaj...*, s. 298.

<sup>284</sup> J. Szymik, *O teologii dzisiaj. Zadania, piękno, przyszłość*, Wydawnictwo „Bernardinum” Sp. z o. o., Pelplin 2006, s. 34

<sup>285</sup> J. Szymik, *Jaka teologia dzisiaj...*, s. 290.

naukowość”<sup>286</sup>. Refleksja metateologiczna ma mocne zakorzenienie biblijne. W argumentacji na tym poziomie czynione są odwołania do praktyki samego Jezusa Chrystusa. W dalszej kolejności przywołuje się rozwiązania wypracowane przez Tradycję, Ojców Kościoła i pojawiające się w miarę rozwoju historii teologii<sup>287</sup>.

W teorii aktu poznania teologicznego Szymika kluczową rolę odgrywa element iluminacji. Boże oświecenie jest niezbywalną składową procesu przekazu informacji spotykającą się po stronie człowieka z aktem wiary. W ramach podejścia promującego Podmiot wiara jest warunkiem *sine qua non* teologii<sup>288</sup>. Zresztą lista wymagań jest dłuższa. Obejmuje również miłość stanowiącą warunek spotkania z Bogiem (modlitwa)<sup>289</sup> i wolność. „Bez wiary i wolności żadna forma teologii nie jest możliwa”<sup>290</sup>. Stwierdzenie to wskazuje na konieczność zaangażowania życia człowieka w konsekwencji dokonanego aktu poznania teologicznego. Taka wizja wiąże się z wysuwaniem przez oponentów zarzutów o elitaryzm poznawczy, czy wręcz irracjonalizm i anarchizm epistemologiczny<sup>291</sup>.

Elitaryzm poznawczy swe źródło ma w zasadzie chrystocentryzmu. Bazując na wypowiedziach Jezusa Chrystusa (Mt 11, 25; Łk 10, 21) oraz fragmencie *Prologu* Ewangelii św. Jana (J 1, 18), Szymik stwierdza, że wszelkie poznanie Boga jest warunkowane przez Syna. Bóg sam determinuje poznanie Jego rzeczywistości. Sam decyduje

<sup>286</sup> J. Szymik, *Metodologia a epistemologia...*, s. 110.

<sup>287</sup> Por. J. Szymik, *Metodologia a epistemologia...*, s. 104.

<sup>288</sup> „(...) punktem wyjścia i prazależeniem konstrukcji jakichkolwiek zasad epistemologii teologicznej oraz jej metod jest zasada wiary, zasada nieredukowalności więzi wiary z poznaniem teologicznym: bez wiary teologia błędzi, a jej poznanie jest niemożliwe bądź fałszywe (bądź też osuwa się w sferę religiofilozofii i traci tym samym teologiczną tożsamość)”. J. Szymik, *Metodologia a epistemologia...*, s. 102.

<sup>289</sup> J. Szymik, *Metodologia a epistemologia...*, s. 108–109.

<sup>290</sup> J. Szymik, *Metodologia a epistemologia...*, s. 108.

<sup>291</sup> Por. J. Dadaczyński, *Iluminacja w kontekście...*, s. 47–48. Przy współczesnej specjalizacji wiedzy wydaje się jednak, że elitaryzm poznawczy jest na porządku dziennym.



o tym, co, w jakich ilościach, w jaki sposób i komu pozwoli dowiedzieć się o sobie<sup>292</sup>. Pozostaje tajemnicą, którą człowiek przenika na tyle, ile jest to konieczne do jego zbawienia<sup>293</sup>. To wymiar ontyczny zasady chrystocentrycznej. Jednak ostatnie z pytań: „komu Syn zechce objawić?” wiąże się już ściśle z drugim wymiarem wspomnianej zasady. Wymiar ten wskazuje na etyczne uwarunkowania poznania teologicznego. Jego efekty zależą od „etycznej kondycji poznającego podmiotu”, której *optimum* jest udziałem „prostaczków”. W tym kontekście mówi się o wzajemnej koincydencji teologicznego *logosu* z ewangelicznym *etosem*, którego źródła sięgają interpretacji słów „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5, 8) dokonanej przez św. Augustyna<sup>294</sup>. Ostatecznie więc poznanie, będące darem samego Boga, staje się darem angażującym i wymagającym egzystencjalnie. Domaga się od poznającego „nawrócenia, przemiany, naśladowania Jezusa”<sup>295</sup>. *Sequela Christi* dopełnia listę warunków koniecznych poznania teologicznego, które tworzą właściwą *methode theologae*<sup>296</sup>.

W takiej sytuacji trudno mówić o spełnianiu norm obiektywności postulowanych przez ogólną metodologię nauk. Reprezen-

---

<sup>292</sup> J. Szymik, *Jaka teologia dzisiaj...*, s. 291.

<sup>293</sup> Por. J. Szymik, *Metodologia a epistemologia...*, s. 102.

<sup>294</sup> Por. J. Szymik, *Jaka teologia dzisiaj...*, s. 292; J. Szymik, *Metodologia a epistemologia...*, s. 105–108; 112.

<sup>295</sup> J. Szymik, *Jaka teologia dzisiaj...*, s. 292.

<sup>296</sup> J. Szymik, *Jaka teologia dzisiaj...*, s. 292. „To Augustyn (jako pierwszy) wezwanie Jezusa «Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą» (Mt 5, 8) zaadoptował do epistemologii w postaci formuły «Powinieneś się oczyścić, byś mógł Boga ujrzeć». Owszem, jest to bez wątpienia kontynuacja starożytnej linii Sokrates–Platon–Plotyn, ale to Augustyn z determinacją i konsekwencją godną największych postaci chrześcijaństwa doprowadził do metodologicznych konsekwencji wzajemnej relacji teologicznego *logosu* i ewangelicznego *etosu*; gorset szyty wyłącznie z naukowej nici będzie dla teologii po Augustynie już zawsze cokolwiek przyciasny – od spełnienia warunków etycznych (choć, rzecz jasna, nie tylko od nich) zależy jakość poznania teologicznego («ogłędanie Boga»)". J. Szymik, *Jaka teologia dzisiaj...*, s. 293; J. Szymik, *Metodologia a epistemologia...*, s. 107–108.

tanci omawianego stanowiska w teologii zdają sobie z tego sprawę i potwierdzają: „w poznaniu teologicznym «nie istnieje czysta obiektywność»”<sup>297</sup>. Uzasadniając swoje stanowisko, odwołują się do koncepcji św. Augustyna. Zgodnie z jego myślą, idącą po linii głębokiego personalizmu, ponieważ Bóg dla człowieka znaczy tak wiele, trudno człowiekowi zachować wobec Niego dystans i chłodny obiektywizm. Stąd, po stronie podmiotu poznającego, wskutek spotkania z badanym Podmiotem, rodzi się „tęsknota, pragnienie, życiowa ranga”, gra „człowieka najbardziej angażująca”<sup>298</sup>. W ten sposób teologia uprawiana z nastawieniem na Podmiot wykazuje mocno subiektywny charakter. Szymik, w nawiązaniu do słów Josepha Ratzingera, pisze:

Teologia jest tu bowiem rozumiana jako nauka koniecznie podlegająca procesowi radykalnej subiektywizacji, a teolog jest teologiem, „gdy pozwala, i w miarę jak pozwala, by sam Bóg był podmiotem”<sup>299</sup>.

Ponieważ przesadny subiektywizm nie jest pożądanym, konieczne jest pewne narzędzie czy instytucja czuwająca nad jego korektą. Gwarancją właściwej kalibracji myśli teologicznej, zdaniem Szymika, daje wymiar eklezjalny teologii – esencjalna nierozdzielność teologii i Kościoła<sup>300</sup>. To wspólnota wierzących uczniów Chrystusa zweryfikuje właściwy kurs myśli o Bogu.

Proponowany „legalny subiektywizm” przez reprezentantów wcześniej omawianego stanowiska w teologii jest odbierany jako obraza racjonalności. Ponieważ skrzydło teologów akcentujących Podmiot nie przyjmuje zarzutu o irracjonalizm, sugeruje koniecz-

<sup>297</sup> J. Szymik, *Metodologia a epistemologia...*, s. 111.

<sup>298</sup> Por. J. Szymik, *Metodologia a epistemologia...*, s. 111. Najbardziej reprezentatywna jest w tym względzie koncepcja Paula Tillicha, wizja Boga jako troski ostatecznej człowieka (*ultimate concern*).

<sup>299</sup> J. Szymik, *Jaka teologia dzisiaj...*, s. 290. W nawiązaniu do św. Bonawentury można mówić również o „podwójnej subiektywizacji”. Por. J. Szymik, *Jaka teologia dzisiaj...*, s. 290.

<sup>300</sup> Por. J. Szymik, *Metodologia a epistemologia...*, s. 115.

ność poszerzenia pojęcia racjonalności<sup>301</sup>. Wypowiedzi jego reprezentantów charakteryzuje wyczulenie na, jak to określają, redukcję teologii w momencie zachowania jedynie wymogów naukowości dyktowanych przez rozum. Odwołując się do słów Szymika, które wypowiedział na kanwie rozważań nad myślą metateologiczną Benedykta XVI, spełnienie wymagań czystego rozumu to zbyt mało, by mówić o teologii uprawianej przez prawdziwego teologa:

(...) „czysta” metodologia, rozumiana wąsko, zredukowana do reguł badawczych rządzących myśleniem i wynikaniem, reguł, które rządziłyby teologią w zabezpieczonej od obcych („pozaracjonalnych”) wpływów przestrzeni *ratio* – taka metodologia nie wystarczy. Oczywiście, reguły te same w sobie są konieczne dla zapewnienia teologii statusu naukowości; teologiczny proces badawczy musi odbywać się *secundum artem*, to znaczy zgodnie z wymogami znanych nam metod naukowych, z uwzględnieniem wszystkich niezbędnych elementów historycznych, według zasady wymaganej metodologii<sup>302</sup>.

Myśl prowadzoną według paradygmatu proponowanego przez zwolenników podejścia podmiotowego cechuje dążenie do wyważonej syntezy sfery racjonalności i sfery egzystencjalnej (m.in. dialektyczny holizm)<sup>303</sup>. Skutkuje to szerokim rozumieniem samej teologii, które spotyka się z zarzutem utożsamiania jej z religią<sup>304</sup>. Wśród autorów sugestywnych syntez teologicznych wymienia się m.in. Romana Guardiniego, Josepha Ratzingera.

---

<sup>301</sup> J. Szymik, *Jaka teologia dzisiaj...*, s. 295.

<sup>302</sup> J. Szymik, *Metodologia a epistemologia...*, s. 110.

<sup>303</sup> Por. J. Szymik, *Metodologia a epistemologia...*, s. 115.

<sup>304</sup> Por. J. Dadaczyński, *Iluminacja w kontekście...*, s. 49. Argumentacja Dadaczyńskiego dotycząca roli kapłana i jego „odseparowania” od teologii i skazania na pracę uwględniającą „własne doświadczenia religijne, doświadczenie własnych «spotkań» z Bogiem, jest nie do przyjęcia i stawia wszystkich kapłanów w szeregu osób irracjonalnych. Prawdziwa i prawidłowo opracowana teoria sprawdza się w praktyce, tą zaś jest praca kapłana katolickiego”.

Jeśli chodzi o autora *Teologii systematycznej*, to z pewnością ten biegun zarysowanego układu polarnego dotyczącego poznania Boga jest mu bliższy. Bez większego kłopotu wszystkie wymienione wskaźniki można odnaleźć w jego epistemologii, teorii objawienia i metodologii. Jak to już zostało stwierdzone, wypowiedzi o Bogu Paula Tillicha nie sposób ująć za pomocą logiki klasycznej. Kwalifikują się one do mocnego podejścia parakonsystentnego, zakładającego istnienie stanów sprzecznych w świecie rzeczywistym. W ramach tego podejścia zdarza się więc teologom odchodzenie od reguł logiki klasycznej, w trakcie rozwijania swojej refleksji.

Znamieniem pobocznym charakteryzującym postawę akcentującą Podmiot w teologii, do którego niemniej przywiązuje się wagę, jest dbałość o formę języka teologicznego – jego poetyckość, piękno i siłę perswazyjną. W tym kontekście mówi się o poznaniu „w żywiole języka”<sup>305</sup>. Skąd ta atencja wobec formy wyrazu? Jej źródłem jest świadomość konieczności posługiwania się skończonymi środkami wyrazu w ujmowaniu rzeczywistości nieskończonej. Wypływa z niej chęć „poszerzania” zdolności nośnej dostępnych narzędzi językowych, m.in. na sposób, jaki ma to miejsce w poezji. Na kanwie „postawy akcentującej Podmiot” można poruszyć dwa zagadnienia natury logicznej.

#### 1) Krowa i szachy

Omawiany biegun układu polarnego ujmującego sposób poznania Boga koresponduje z opisaną w *Logice religii* przez Bocheńskiego teorią tego, co niewysłowione. Osnowa tej koncepcji, w ujęciu logicznym, prezentuje się w sposób następujący:

Zapiszmy „ $Nw(x,y)$ ” dla oznaczenia „ $x$  to niewysłowiony przedmiot w języku  $y$ ” i zastanówmy się najpierw nad formułą:

$$(1) (\exists x, l) Nw(x, l).$$

<sup>305</sup> Por. J. Szymik, *Metodologia a epistemologia...*, s. 113.

Czy możemy ją wypowiedzieć, nie popadając w sprzeczność? Oczywiście. Poza tym jest w sposób oczywisty prawdziwa. Łatwo bowiem znaleźć taki przedmiot  $x$  i taki język  $l$ , który spełnia warunek  $Nw(x,l)$ .

Jeśli tak, to na mocy elementarnych praw logiki formuła (1) jest prawdziwa. Przykładem krowa i język szachów – jest rzeczą całkiem oczywistą, że krowa jest niewysłowiona w języku szachów, to znaczy, że w tym języku nie da się o niej nic powiedzieć. I nie ma, jak się wydaje, żadnej niespójności w tej konkretyzacji.

Uogólnijmy teraz i rozważmy formułę:

(2)  $(l) Nw(o,l)$ ,

gdzie „ $o$ ” to stała. Sprawa wygląda znacznie poważniej, gdyż twierdzi się, że  $o$  jest niewysłowione w żadnym języku, co zdaje się prowadzić do sprzeczności. Można jednak wykazać, że tak nie jest, wykorzystując zwykle konwencje przyjmowane dla uniknięcia antynomii semantycznych. Przy obecnym stanie badań można spokojnie założyć, że nie da się w żadnym z języków wypowiedzieć formuły o całej klasie tych języków. Innymi słowy, aby twierdzenie było znaczące, musi być sformułowane w innym języku, to jest w odpowiednim meta-języku.

Dla naszych celów, gdzie  $o$  jest PR, najlepiej będzie rozważyć klasę języków wspomnianych w (2) jako klasę języków przedmiotowych – wówczas (2) uzyskuje status meta-języka pierwszego stopnia. Jest wówczas znacząca i spójna. Tak samo jak w przypadku formuły (1) nie znajdujemy niespójności w stwierdzeniu w jednym języku, że  $o$  nie da się wysłowić w innym języku albo w elemencie klasy języków, pod warunkiem, że twierdzenie jest wypowiedziane w języku, który sam do tej klasy nie należy.

Jeśli tak jednak jest, to teoria tego, co niewysłowione, nie zawiera oczywistej niespójności. Z punktu widzenia logiki nie da się przeciwko niej wytoczyć poważniejszych zarzutów<sup>306</sup>.

<sup>306</sup> J. M. Bocheński, *Logika religii...*, s. 30–31. W skróconej i bardziej przystępnej formie rozumowanie to Bocheński referuje w rozmowie z Parysem: „Powiedzenie,

Na czym w skrócie polega istota wywodu? Krowa jest niewypowiedziana w języku szachów. Posługując się nazwami figur występujących na szachownicy, nazwami jej pól i minimalnym słownictwem koniecznym do opisanie wszystkich możliwych scenariuszy, jakie mogą wystąpić w trakcie rozgrywki szachowej, nie można nic powiedzieć o ssaku, któremu w języku polskim odpowiada nazwa „krowa”. W świetle *teorii tego, co niewysłowione*, występującej w świecie religii, podobnie rzecz się ma w stosunku do Boga i zbioru wszystkich możliwych języków przedmiotowych. Koncepcja ta w świetle praw logiki ogólnej nie jest ani niespójna, ani sprzeczna. Takie ujęcie Boga pojawia się w nurtach związanych z tradycją sięgającą Pseudo-Dionizego Areopagity.

Jednak, zdaniem Bocheńskiego, *teoria tego, co niewysłowione*, jest nie do przyjęcia z perspektywy wymaganej na rzecz dyskursu religijnego logiki stosowanej. Argumentuje on, że proponowane ujęcie Boga nie pozwala na przypisywanie Mu żadnych własności przedmiotowo-językowych. W praktyce oznacza to niemożliwość zaistnienia realnego dyskursu religijnego, który oprócz elementów nie-twierdzeniowych, koniecznie wymaga również istnienia elementów twierdzeniowych (*minimum* jednej własności przedmiotowo-językowej)<sup>307</sup>. Ostatecznie więc Bocheński odrzuca *teorię tego, co niewysłowione*. Należy jednak pamiętać, że wypowiada się on z pozycji zbliżonej do tej, która w sprawie poznania teologicznego akcent stawia na przedmiot. Poza tym, gdyby nieco osłabić

---

że dany przedmiot jest niewypowiedzialny w danym języku, ma sens. Na przykład krowa jest przedmiotem niewypowiedzialnym w języku szachów. Uogólnijmy teraz: tworzymy klasę wszystkich języków i definiujemy przedmiot, który jest niewypowiedzialny w każdym z nich. To jest definicja Boga, definicja pseudo-dionizyjczyków, zupełnie sensowna, bo sformułowana w metajęzyku. Nie w jednym z języków przedmiotowych, w których o Bogu nie można niczego powiedzieć. Zupełnie sensownie powiedziane. Tak więc w ramach logiki ogólnej jaspersowska teoria nie natrafia na sprzeczności, ale w ramach logiki religii jest ona absurdalna”. J. M. Bocheński, J. Parys, *Między logiką a wiarą...*, s. 177–178.

<sup>307</sup> Por. J. M. Bocheński, *Logika religii...*, s. 31–33.

radykalność tezy omawianej teorii i, zamiast twierdzić „Bóg jest niewysławialny”, skonstatować: „Bóg jest niezwykle trudny do wyrażenia” w jakimkolwiek języku przedmiotowym, argumentacja Bocheńskiego na rzecz odrzucenia tej teorii straciłaby swoją siłę.

Argument „krowa i szachy” daje do myślenia. Wyraźnie ukazuje konsekwencje niedostosowania aparatu metodologicznego, w tym wypadku pojęciowego, do badanego przedmiotu. Czy nie można by go uznać za argument z semantyki, a więc z logiki, przemawiający za uznaniem pierwszeństwa badanego przedmiotu, wobec stosowanej metodologii ogólnej, czy wręcz systemu logicznego? Taki pogląd prezentują zwolennicy logik parakonsystentnych m.in. Newton da Costa<sup>308</sup>. Stanowisko takie zajmuje również Tillich kiedy neguje możliwość zadecydowania *a priori* o stosowalności danej metody do określonego przedmiotu i gdy mówi, że kwestię adekwatności metody w stosunku do badanego przedmiotu rozstrzyga się ustawnicznie na przestrzeni całego procesu poznawczego<sup>309</sup>.

## 2) Wartość ujęć parakonsystentnych

Jak można było zauważyć, przynajmniej niektórzy reprezentanci teologii kładącej nacisk na Podmiot zaliczani są do nurtu dialektycznego, któremu z logiką klasyczną nie po drodze. Skrzydło „teologów Podmiotu”, mniej lub bardziej świadomie, jest otwarte na logiki parakonsystentne. Jaką wartość dodatnią niosą ze sobą tego typu systemy?

W refleksji uprawianej z pozycji umiarkowanego logicznego empiryzmu od dawna zwraca się uwagę na to, że sprzeczności zachodzące pomiędzy twierdzeniami, czy wręcz teoriami, stanowią istotny czynnik rozwoju nauki. Dowodem tego może być historia

---

<sup>308</sup> Chodzi o zasadę adekwacji (*adequacy*), jedną z trzech fundamentalnych reguł operacji myślowych umysłu ludzkiego. Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 357.

<sup>309</sup> Por. ST I s. 59–60 (61).

m.in. wczesnego rachunku różniczkowego, klasycznej mechaniki statycznej Maxwella, początków teorii atomu Bohra, elementarnej teorii kwantów Diraca<sup>310</sup>. W związku z tym filozofowie nauki i logicy toczyli spór dotyczący fundamentalnych założeń ortodoksyjnego podejścia do sprzeczności. Jak pisze Poczobut:

Restryktywne stanowisko klasyczne poddane zostało krytyce płynącej z wielu stron. Zakwestionowano nie tylko skrajnie ascetyczną postawę wobec teorii empirycznych obarczanych sprzecznościami, ale podano również w wątpliwość wartość logiki klasycznej jako adekwatnego narzędzia ich analizy. Niemal równoległe do tych kontestacji skonstruowano szereg liberalnych rachunków logicznych tolerujących sprzeczności w ograniczonym zakresie<sup>311</sup>.

Filozofia nauki zawdzięcza wypracowanie umiarkowanego stanowiska wobec sprzeczności w programie badawczym Imre Lakatosowi. Polega ono na podążaniu drogą pośrednią pomiędzy logicznym konserwatyzmem i anarchizmem. Zdaniem Lakatosa nie należy zatrzymywać badań po wykryciu antynomii w ich podstawach, lecz poddać je czasowej kwarantannie, próbując maksymalnie wykorzystać moc wykrywania nowych faktów i związków pomiędzy nimi danego programu badawczego, nie popadając przy tym w anarchiczne ekstrawagancje<sup>312</sup>.

Wspomniany w cytacie proces konstrukcji różnych rachunków logicznych uwypuklił problem pluralizmu logicznego. W ujęciu Konrada Turzyńskiego, samo zjawisko pluralizmu logicznego jest czymś pożądanym. Turzyński uznaje logikę klasyczną za równorzędną z logikami nieklasycznymi. Jego zdaniem nie istnieje logika uniwersalnie ważna. Wariant klasyczny, choć sprawny w wielu dziedzinach, nie pozwala na pełną rekonstrukcję wielu rozumowań języka naturalnego i praktyki naukowej. Tu pojawia

---

<sup>310</sup> Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 364.

<sup>311</sup> R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 364.

<sup>312</sup> Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 362.



się pole dla zastosowań logik nieklasycznych. Tak więc dany obszar zastosowania decyduje o adekwatności konkretnego rachunku logicznego<sup>313</sup>.

Newton Carneiro Affonso da Costa i Susan Haack, rozpatrując logiki nieklasyczne w relacji do logiki klasycznej, rozróżniają dwa rodzaje systemów. Po pierwsze: logiki komplementarne wobec logiki klasycznej, będące jej rozszerzeniami. Po drugie: logiki alternatywne, będące dewiacjami logiki klasycznej i rywalizujące z nią. Podział ten nie jest jednak jednoznaczny. Logiki intuicjonistyczne, parakonsystentne, wielowartościowe i relewantne zalicza się z reguły do drugiej kategorii. Jednak odpowiednia interpretacja danego systemu może spowodować, że stanie się on systemem komplementarnym wobec logiki klasycznej<sup>314</sup>.

Zwolennicy logik parakonsystentnych, jak Newton C. A. da Costa, Ayda I. Arruda i Graham Priest, zwracają uwagę na możliwość ich zastosowania w sytuacjach, w których logika klasyczna czy jej rozszerzenia okazują się niewydolne. Chodzi o „pewne specyficzne dziedziny wiedzy”<sup>315</sup>. Analogie, do jakich najczęściej odwołują się wspomniani autorzy dla poparcia swojego ujęcia, zaczerpnięte są z historii matematyki i fizyki. Zdaniem Arrudy, relacja zachodząca między logiką klasyczną a logiką parakonsystentną odpowiada stosunkowi geometrii euklidesowej do geometrii nieeuklidesowej. Lokalnie może zachodzić pomiędzy nimi koincydencja. Jednak druga znacznie przekracza pole stosowalności pierwszej<sup>316</sup>. Priest z kolei, w ramach porównania, odwołuje się do relacji zachodzącej między mechaniką Newtona a szczególną teorią względności. W jego interpretacji logika klasyczna generalnie jest niepoprawna, choć zdaje egzamin w pewnych kontekstach, podobnie jak mechanika Newtona

---

<sup>313</sup> Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 355–356. O możliwościach różnego podejścia do zagadnienia pluralizmu logicznego warto przeczytać w *Pluralizmie w logice* Bożeny Czerneckiej-Rej.

<sup>314</sup> Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 362.

<sup>315</sup> Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 363.

<sup>316</sup> Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 363.

przy niewielkich prędkościach<sup>317</sup>. Zauważając, że paradygmat nauk empirycznych podlega z czasem rewizji, myśliciele tego kręgu sugerują, że przynajmniej *a priori* nie można wykluczyć takiego obrotu sprawy również w kwestii logiki. Jej też może dotknąć rewolucja naukowa. Logika nie jest, ich zdaniem, niezmienną, absolutną bazą w ramach nauki. Jak każde ludzkie myślenie jest uwarunkowana. Nie istnieje raz na zawsze ustalony i niezmienny zestaw zasad rozumowania – *God-given logic*, jak ujmuje to Priest, stawiając się w opozycji do zwolenników klasycznej teorii logicznej, których podejście do nauki określa jako postawę dogmatyków, a nie naukowców<sup>318</sup>. Newton Carneiro Affonso da Costa sugerując, iż dany system logiczny może przybrać formę czystego matematycznego formalizmu lub logiki stosowanej, zwraca uwagę, że w drugim wypadku, jako fragment danej dziedziny wiedzy, logika stosowana jest zależna od stosowanych w określonej nauce kategorii. Zmiany kategorii miałyby pociągać za sobą zmianę logiki stosowanej. W wypadku logiki parakonsystentnej, jak twierdzi Newton da Costa, jej zależność od charakterystycznych własności dziedziny zastosowania jest gwarantowana. Jest to zgodne z duchem „lokalnego pluralizmu”, stanowiska, które utrzymuje, że „różne systemy logiczne stosują się do różnych obszarów dyskursu”<sup>319</sup>. Tego typu argumentacja zwolenników podejścia parakonsystentnego może utwierdzać teologa w przekonaniu, że logika klasyczna nie musi być jedyną logiką stosowaną obowiązującą w teologii, jako pewnej „specyficznej dziedzinie naszej wiedzy”, ze względu na swój przedmiot, który ma prawo przekraczać rachunek klasyczny.

Jakie możliwości stwarzają logiki nieklasyczne? Mogą one operować bogatszym językiem, jak to ma miejsce w przypadku logiki modalnej, temporalnej czy deontycznej. Pozwalają na budowanie konstrukcji logicznych na podstawie innych zasad (logika intuicjo-

---

<sup>317</sup> Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 374–375.

<sup>318</sup> Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 373–376.

<sup>319</sup> R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 364.

nistyczna). Mogą dysponować semantyką w wydaniu nieklasycznym (logiki parakonsystentne)<sup>320</sup>.

Na jakich polach logiki parakonsystentne mogą znaleźć swoje zastosowanie? Newton Carneiro Affonso da Costa wskazuje na matematykę, informatykę i fizykę. W ramach matematyki chodzi w pierwszym rzędzie o naiwną teorię mnogości Cantora i związaną z nią antynomię Russella. W zakresie informatyki szczególnym przedmiotem zainteresowania zwolenników logik parakonsystentnych są bogate bazy danych i systemy eksperckie, które nieuchronnie borykają się z problemem antynomii. W przypadku fizyki najczęściej podnosi się problem logiki stosowanej dla mechaniki kwantowej<sup>321</sup>. Dla Priesta uprawioną dziedziną zastosowania logik parakonsystentnych jest jeszcze naiwna semantyka, nauki prawne i dziedzina zagadnień moralnych<sup>322</sup>. W literaturze przywołuje się również inne domeny, które jawią się jako obszerne systemy zdań, nietrywialne, ale zawierające sprzeczności, jak np. doktryny etyczne, religijne, światopoglądy, ideologie, systemy przekonań<sup>323</sup>.

Problem polega na tym, że dyskusje te pozostają na poziomie dość abstrakcyjnym. Dany autor wspomina przykładowo o możliwości zastosowania logiki parakonsystentnej w teologii, np. w zagadnieniu Trójcy Świętej, i na tym kończy. Nie podaje żadnych szczegółów. Nie podejmuje próby udanego zastosowania danego rachunku nieklasycznego do określonego zagadnienia. Taki schemat postępowania nie dotyczy tylko teologii. Generalnie zwolennicy logik parakonsystentnych nie mogą się pochwalić żadnym spektakularnym osiągnięciem praktycznym. Ich pomysły nie przekraczają bariery teorii. Naukowcy nie są skłoni sięgać po wypracowane

---

<sup>320</sup> Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 362. O znaczeniu logiki parakonsystentnej dla filozofii w ujęciu Newtona da Costy zob. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 365–366. Warto wspomnieć o możliwości sformalizowania dialektyki Hegla i teorii przedmiotu Meinonga.

<sup>321</sup> Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 368–370.

<sup>322</sup> Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 375.

<sup>323</sup> Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 292–293.

rachunki parakonsystentne, jako narzędzia we własnej pracy badawczej. Najczęściej ich los sprowadza się do roli elementów „bogatej kolekcji formalizmów, które pozostały inspiracją same dla siebie”<sup>324</sup>. Gdyby ich opisy były bardziej przystępne, łatwiej można by je odnieść do konkretnego zagadnienia. Przykładowo teolog, bez większych trudności, mógłby dobrać właściwy rachunek dla rekonstrukcji idei Tillicha.

### C. Próba bilansu i perspektywy badawcze

Jaka logika stosowana powinna znaleźć się w służbie teologii XXI wieku? Odpowiedź na to pytanie nie jest prosta, ze względu na to, co z logiką i teologią wydarzyło się w wieku XX. Nad obu dziedzinami zaciążył mocno pluralizm, multiplikując możliwe ich wzajemne zestawienia, przy czym w ramach samych tych dziedzin interpretacja pluralizmu nie jest jednoznaczna. Dość powiedzieć, że w obrębie samej logiki panuje pewien chaos. Zwolennicy ujęcia klasycznego z niepokojem przyglądają się stronnictwu nieklasycznemu, przybierając postawę dogmatyczną, przestrzegają przed doprowadzaniem logiki do upadku. Stronnicy logik parakonsystentnych żywią przekonanie, że ich badania popychają naukę o prawach i regułach poprawnego rozumowania w kierunku szczytu jej historycznego rozwoju. Wśród uczonych zajmujących się stosowaniem logiki na polu najnowszych technologii nie brak głosów wieszczących porażkę dotychczasowych programów logicznych i sugerujących, że „całą logikę trzeba «rozpocząć od nowa»”<sup>325</sup>.

Śledząc postawy osób dysponujących kompetencjami w obu dziedzinach – zarówno w teologii, jak i logice, można powiedzieć, że o ile na początku XX wieku manifestowali oni swoją fascynację

---

<sup>324</sup> R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 371.

<sup>325</sup> A. Kisielewicz, *Sztuczna inteligencja i logika...*, s. 347.

myśleniem dialektycznym (antynomicznym) (Florenski), zaś później, mimo przywiązania do ujęcia klasycznego, wykazywali pewną otwartość na eksperymenty z logiką w teologii (Bocheński), o tyle na przełomie XX i XXI wieku ich stanowisko „scementowało się”, a wachlarz proponowanych systemów został zawężony do logiki klasycznej, jako jedynej słusznej (Dadaczyński). Oczywiście sugerowany zarys tendencji należałoby potwierdzić badaniami na większej ilości przypadków. Przyjmując, że jest to jeden z możliwych scenariuszy, można zapytać: czy taki stan jest pożądany i powinien się utrwalić? Czy jest słuszny zarówno z logicznego, jak i teologicznego punktu widzenia? Wydaje się, że nie.

Sugestia stosowania w teologii jedynie logiki klasycznej może co najwyżej pełnić rolę postulatu. Sama natura przedsięwzięcia, które chce uchodzić za naukowe, w zestawieniu z właściwym Przedmiotem–Podmiotem teologii nie upoważnia do stawiania takiego żądania. Zwolennicy systemu klasycznego w swojej argumentacji rzadko uwzględniają ograniczenia działalności naukowej człowieka wynikające z interpretacji limitacyjnych twierdzeń Kurta Gödla. Robert Rogoża wyraża je tak: „żaden system nie może być w pełni określony bez odwołania się do systemu wyższego rzędu, a nauka nie znajduje w swojej strukturze możliwości takiego odwołania”<sup>326</sup>. Z tego powodu już na poziomie nauk nieteologicznych pojawia się kłopot m.in. z interpretacją zjawiska pluralizmu logicznego. W przypadku teologii problem ten jeszcze się pogłębia. Dlaczego?

W dyskusji wokół wygłoszonego na VIII Kongresie Teologów Polskich wykładu ks. J. Dadaczyńskiego *Jakiej logiki potrzebuje współczesna teologia?*, ks. bp Andrzej Czaja wysunął następującą tezę: „W uprawianiu teologii, na poziomie odkrywania prawdy objawionej należy posługiwać się logiką Bożą, na poziomie przekazu tej prawdy, by dotrzeć do człowieka, musimy posługiwać się logiką

---

<sup>326</sup> R. Rogoża, *Modele relacji między teologią a naukami przyrodniczymi w ujęciu I. G. Barboursa*, w: R. Piechowicz (red.), *Logika i teologia*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2011, s. 57.

ludzką<sup>327</sup>. Zadanie teologa polegałoby więc na wniknięciu w myślenie samego Boga, co dotyczy również jego struktur, a następnie na możliwie wiernym przekonwertowaniu go na orędzie przyswajalne przez ludzkich słuchaczy, również co do formy. Ujęcie to zgadza się z wnioskami wypływającymi z analizy teorii objawienia zawartej w *Teologii systematycznej* Paula Tillicha. Z jej perspektywy można było mówić o „wewnętrznej” logice Boga, logice objawienia i wreszcie ludzkiej logice, którą posługuje się człowiek, jako odbiorca Bożych manifestacji. Jak zauważono, przez logikę ludzką należy rozumieć wszelkie możliwe systemy wypracowane przez człowieka. Według zaproponowanego, intuicyjnego ujęcia, grupa tych logik stanowiłaby najmniejszy zbiór, okalany przez logikę objawienia, którą zamyka w sobie z kolei „wewnętrzna” logika Boża. Tak zarysowany model sugeruje, że człowiek nie dysponuje żadnym punktem odniesienia, pozwalającym mu w sposób wiążący wypowiedzieć się o logice samego Boga, co współbrzmie z przytoczoną wyżej interpretacją Twierdzenia Gödla. Skoro żaden system nie może być w pełni określony bez odwołania się do systemu wyższego rzędu, skoro nauka, jako taka, nie znajduje dla siebie możliwości takiego odwołania, zakładając, że Bóg jest transcendentnym Stwórcą świata badanego przez naukę, należy wysunąć wniosek, że jest rzeczą niemożliwą jednoznaczne określenie logiki, jaką posługuje się On sam w swoich procesach myślowych. Zgodnie z Twierdzeniem Gödla, człowiek nie może rościć sobie pretensji do zdolności oceny ewentualnego systemu logicznego, jakim posługuje się Bóg. Mowa tu o systemie wyższym, na który człowiek będzie zawsze patrzył z pozycji systemu niższego. Dotykając Boga w sobie, próbując „wbić się” w Jego myślenie, z Jego logiką, człowiek przekracza granice nauki wyznaczone przez Gödla. W takiej sytuacji wszystko jest

---

<sup>327</sup> D. Bryl, B. Kochaniewicz, E. Kotkowska, J. Nawrot (red.), *VIII Kongres Teologów Polskich Poznań, 13–16 września 2010. Między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji. Teologiczna odpowiedź na fundamentalne pytania współczesnego człowieka*, Poznań 2012, s. 344.

możliwe i nie ma żadnych metodologiczno-logicznych podstaw, by twierdzić, co jest po tamtej stronie. Starożytne zawołanie, że jeśli bogowie posługiwaliby się dialektyką, byłyby to dialektyka Chryzypa<sup>328</sup>, po Gödlu jest nie do utrzymania. To samo odnosi się do prób sugerowania wyróżnionej roli, w granicach Bożej myśli, logiki klasycznej, sięgającej swymi korzeniami systemu stoickiego.

W takiej sytuacji określenie optymalnego rachunku logicznego dla teologii pozostaje kwestią spekulacji i sprowadza się do odpowiedzi na pytanie: który system logiczny użyty w nauce o Bogu przyniesie najwięcej korzyści? W tej kwestii zdania są podzielone, czego najlepszym wyrazem jest zarysowany na kanwie problemu poznania teologicznego układ biegunowy: akcent na przedmiot-akcent na Podmiot. Każda ze stron dysponuje pewnymi przekonującymi argumentami, a niektóre argumenty obu obozów są mało wiarygodne i łatwe do podważenia. Jakimi wskaźnikami może charakteryzować się jedna z możliwych, bardziej wyważonych postaw?

Oba obozy zgodne są w twierdzeniu, że uprawianie teologii powinno dokonywać się *secundum artem*, w sposób metodycznie poprawny. Kość niezgody stanowią standardy racjonalności. Wydaje się, że należy zrezygnować z prostego i radykalnego podziału na racjonalność i irracjonalność, którego linię wyznaczałyby logika klasyczna. To zbyt wyidealizowane i uproszczone spojrzenie. Istnieją różne standardy racjonalności, na co wskazuje dość przekonująco m.in. epistemologia Tillicha, wyszczególniając różne funkcje rozumu. Różne typy logik mogą wskazywać różne typy racjonalności<sup>329</sup>. Poza tym, jak się okazuje, reguły wnioskowania wypracowane przez

---

<sup>328</sup> Por. J. M. Bocheński, *A History of Formal...*, s. 106; W. Kneale, M. Kneale, *The Development of Logic*, Oxford 1991, s. 116; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, III, *Systemy epoki hellenistycznej*, tłum. E. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2010, s. 328, przyp. 25.

<sup>329</sup> Pluralizm racjonalności jest faktem, na który zwraca uwagę nawet Dadaczyński. Dla niego jest on konsekwencją wielości możliwych standardów uzasadnień w teologii – m.in. na podstawie logiki klasycznej i dialektyki. Por. J. Dadaczyński, *Iluminacja w kontekście...*, s. 55.

logikę formalną mają niewiele wspólnego z mechanizmami praktycznych rozumowań. W praktyce człowiek posługuje się różnorodnymi wariantami struktur myślenia. Logika klasyczna jest tylko jednym z nich i to wysoce idealistycznym. Współczesne badania nad sztuczną inteligencją ukazują, że generalnie problem zasad ludzkiego myślenia pozostaje nierozwiązany<sup>330</sup>. Zmiana kanonów racjonalności powoli staje się faktem, a przynajmniej świadomość ich różnorodności i cicha ich akceptacja w ramach różnych programów badawczych, w imię postępu nauki. Zgodnie z filozofią Khuna i Lakatosa naturę i wartość nauki powinno oceniać się przez pryzmat jej prężności – dynamiki rozwoju i poziomu przyrostu wiedzy<sup>331</sup>. Nie można jej hamować zbyt restrykcyjnym, „krótkim kagańcem”.

Drugą z pożądanych cech charakterystycznych optymalnego podejścia naukowego wydaje się być uznanie pierwszeństwa badanej rzeczywistości nad metodologią, którą w bieżącym momencie się dysponuje. Z dwóch niebezpieczeństw – posiadania nieeleganckiego czy nieprecyzyjnego opisu badanego przedmiotu połączonego ze świadomością niedysponowania adekwatnymi narzędziami pracy albo przycięcia czy zdeformowania badanej rzeczywistości na skutek zastosowania niewłaściwych, gotowych narzędzi, pierwsze wydaje się mniej groźne. Rozsądniej jest, by przedmiot nauki

---

<sup>330</sup> Ciekawy przykład podaje w swojej pozycji Kisielewicz: „Sieci neuronowe mają pewne osiągnięcia w rozpoznawaniu obrazu. W podejściu odgórnym, w podejściu logicznym, nie ma żadnych wskazówek co do tego, jak system miałby rozpoznać, na przykład twarz znanej osoby. Tu, jak się wydaje, nie wchodzi w grę żadne rozumowanie. A bez zdolności rozpoznania pisma, kształtów, obiektów, twarzy i złożonych systemów trudno wyobrazić sobie prawdziwą inteligencję. Trudno nie zgodzić się z poglądem, że podstawą inteligencji są różnego rodzaju zdolności, które mózg ludzki wykonuje nieświadomie. (...) wygląda na to, że podejście odgórne i oddolne w sztucznej inteligencji dotyczą problemu z dwóch różnych stron, koncentrują się na dwóch aspektach inteligencji – dwóch aspektach, pomiędzy którymi jest być może przepaść, dziedzina zupełnie nieznaną”. A. Kisielewicz, *Sztuczna inteligencja i logika...*, s. 302.

<sup>331</sup> Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 371.



narzucali narzędzia badawcze, nie zaś, aby metodologia „terroryzowała” przedmiot<sup>332</sup>. Stanowisko to koresponduje z wnioskami spotkanymi w literaturze logicznej w kontekście pytania: „Czy i w jaki sposób można sformułować teorię kryteriów adekwatności systemów logicznych”<sup>333</sup>? Biorąc za punkt odniesienia realistyczne, obiektywistyczne nastawienie badawcze, zmierzające do tego, aby system logiczny możliwie precyzyjnie wyrażał zależności występujące w świecie rzeczywistym, Bożena Czernecka-Rej pisze tak:

Wydaje się, że właściwym punktem wyjścia teorii kryteriów adekwatności logiki winno być zatem założenie, że przedmiot poznania jest zasadniczo niezależny od aktów poznawczych i od ich językowego wyrazu, tzn. że przedmiot – przynajmniej zasadniczo i w swoich głównych aspektach – nie jest ich wytworem. Wartościowy poznawczo język winien być dostosowany do przedmiotu, o którym chce się za jego pomocą mówić, a nie odwrotnie. Odnosi się to w szczególności do języków, jakimi posługują się systemy logiczne. O adekwatności systemu logiki dla danej teorii naukowej winna przede wszystkim decydować zgodność systemu formalnego z pewnymi kryteriami przedmiotowymi. Merytorycznie trafna logika to taka, która stanowi „dobry model deskryptywny związków logicznych, wyrażanych za pomocą zwrotów należących do klucza interpretacyjnego”. Chodzi o to, że tezy danej logiki lub wyrażenia prawdziwe w semantyce formalnej stanowią prawdziwą charakterystykę, deskryptywny model danego dyskursu<sup>334</sup>.

Należy zauważyć, że wymagania dostosowania języka do rzeczywistości, o której ma on mówić, są podnoszone w kontekście obiektywistycznie zorientowanego współczesnego przyrodoznawstwa. Na jego potrzeby winno się nieraz poddać modyfikacji niektóre

---

<sup>332</sup> Pojawia się wówczas przestrzeń na realne uwzględnienie elementów *sui generis* teologii.

<sup>333</sup> B. Czernecka-Rej, *Pluralizm w logice...*, s. 240.

<sup>334</sup> B. Czernecka-Rej, *Pluralizm w logice...*, s. 241–242.

funktory systemów logiki<sup>335</sup>. Dlaczego więc miałyby to być zabronione w obrębie teologii? W naukach matematyczno-przyrodniczych chodziłoby raczej o poszerzenie logiki klasycznej. W przypadku teologii, „badającej” transcendentnego Boga, możliwe byłoby pójście o krok dalej, łącznie z użyciem logik parakonsystentnych. Transcendencja Boga daje teologii zielone światło do pójścia własną drogą, z własną logiką, nie tracąc racjonalności i nie poddając się pod dyktando studiów matematyczno-przyrodniczych. Przykładem tego jest *Teologia systematyczna* Paula Tillicha, w której specyficzna idea Boga i język współgrają z mocnym podejściem parakonsystentnym.

Konieczność logiki klasycznej we współczesnej teologii nie podlega dyskusji. Teologia obejmuje dziś olbrzymi zakres wiedzy, stąd dzieli się na działy dyscyplin (teologia biblijna, historyczna, systematyczna, praktyczna), a te z kolei na poszczególne dyscypliny (np. hermeneutyka biblijna, patrologia, teologia dogmatyczna, homiletyka)<sup>336</sup>. Dla „obsługi” zdecydowanej większości treści poszczególnych dyscyplin logika klasyczna jest jedynym słusznym systemem, pożądanym zwłaszcza, gdy w grę wchodzi treści o charakterze organizacyjno-prawnym, gdzie postulowana jest prostota i jednoznaczność (np. w przepisach liturgicznych). KRZ zachowuje swoją wartość dydaktyczno-dyscyplinującą wobec dyskursu teologicznego<sup>337</sup>. Logika klasyczna bezapelacyjnie posiada uprzywilejowaną pozycję wśród systemów logicznych i sytuacja ta w najbliższym czasie raczej się nie zmieni. Oparła się już wielu próbom jej obalenia. Stanowi nadal wzorzec współczesnego systemu logicznego i jako taka jest powszechnie akceptowana. Na jej obowiązywalność

---

<sup>335</sup> Por. B. Czernecka-Rej, *Pluralizm w logice...*, s. 254.

<sup>336</sup> Por. T. Dzidek, P. Sikora, *Metody*, w: T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski (red.), *Teologia fundamentalna*, V, *Poznanie teologiczne*, Wydawnictwo Naukowe Papierskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2006, s. 170–174.

<sup>337</sup> Wypowiedź Piotra Moskala na D. Bryl, B. Kochaniewicz, E. Kotkowska, J. Nawrot (red.), *VIII Kongres Teologów Polskich Poznań, 13–16 września 2010. Między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji. Teologiczna odpowiedź na fundamentalne pytania współczesnego człowieka*, Poznań 2012, s. 343.

wskazuje szereg niezależnych argumentów z ontologii, metalogiki, semantyki i pragmatyki<sup>338</sup>. W logikach parakonsystentnych, co prawda, da się udowodnić pewne twierdzenia niedowodliwe w logice klasycznej, ale w żadnej z nich nie da się udowodnić wszystkich twierdzeń logiki klasycznej. Systemy nieklasyczne są więc słabsze od klasycznego<sup>339</sup>. Co nie znaczy, że nie będą bardziej adekwatne dla „obsługi” niektórych szczegółowych punktów węzłowych refleksji teologicznej. Można więc odnieść wrażenie, że pytanie: *jakiej logiki potrzebuje współczesna teologia?* jest źle postawione, bo koncentruje uwagę na wyborze jednego, jedyne systemu logicznego. Z powyższych rozważań wynika zaś, że pluralizm logiczny w teologii wydaje się uprawniony. Jaki charakter winien on przybrać?

W literaturze logicznej istnieje kilka koncepcji ujęcia zagadnienia różnorodności systemów logicznych<sup>340</sup>. W kontekście poszukiwań logiki stosowanej w teologii, na kanwie wcześniej omawianego układu polarnego postaw badawczych, można zaproponować dwa warianty pluralizmu logicznego – lokalny i hybrydowy.

Wariant pierwszy, bezpieczniejszy – logicznego pluralizmu lokalnego – oznacza, w ramach podejścia badawczego, gotowość do miejscowego rozszerzenia logiki klasycznej. W razie potrzeby wprowadza się rachunek zdaniowy sformułowany w języku zawierającym prócz funktorów prawdziwościowych dodatkowe funkcory zdaniotwórcze od argumentów zdaniowych, dzielące te same tezy i reguły inferencji, co KRZ, w granicach wspólnego słownika. Do logik-rozszerzeń zalicza się m.in.: logiki modalne, epistemiczne, deontyczne, temporalne<sup>341</sup>. Zwolennikiem takiego podejścia jest m.in. Stanisław Kiczuk<sup>342</sup>. Ów filozof i logik szkoły lubelskiej broni wyjątkowej pozycji logiki klasycznej, dopuszczając jednocześnie

---

<sup>338</sup> Por. B. Czernecka-Rej, *Pluralizm w logice...*, s. 248.

<sup>339</sup> Por. J. Dadaczyński, *Kilka uwag o sprzecznościach...*, s. 76.

<sup>340</sup> Por. B. Czernecka-Rej, *Pluralizm w logice...*, s. 101–104.

<sup>341</sup> Por. B. Czernecka-Rej, *Pluralizm w logice...*, s. 77–78.

<sup>342</sup> Por. B. Czernecka-Rej, *Pluralizm w logice...*, s. 210.

możliwość użycia wartościowo poznawczej nieklasycznej logiki dla fizyki. Pożądane rozszerzenie KRL w tym wypadku, zdaniem Kiczuka, polegałoby na wprowadzeniu odpowiednich funkcyj nieekstensjonalnych, charakterystycznych dla danej dziedziny<sup>343</sup>. Postawa ta zakłada ontologię realistyczną wraz z klasyczną koncepcją prawdy, co pozostaje „epistemologicznym źródłem dwuwartościowości i ekstensjonalności logiki klasycznej”<sup>344</sup>. Współgra ona z teologią pojmowaną jako nauka o charakterze redukcyjnym (analogicznie do fizyki), uprawianą w duchu tomistycznym, w zgodzie z naukami matematyczno-przyrodniczymi, operującą w podejściu do zagadnienia Boga analogią<sup>345</sup>. Postawa ta może być punktem wyjścia do tworzenia postulowanej przez Bocheńskiego teologii analitycznej. Jak już wspomniano, taka konfiguracja elementów postawy badawczej, ze względu na wysoką spójność, wydaje się nadal najefektywniejsza, najbardziej sprzyjająca teologii katolickiej, ze względu na długą i nieprzerwaną tradycję sięgającą średniowiecza.

Drugi wariant, który można nazwać pluralizmem hybrydowym (lub projektem logiki post-klasycznej)<sup>346</sup>, jest na chwilę obecną obciążony wyższym ryzykiem. W tym wypadku chodziłoby o stosowanie różnych rachunków zdaniowych adekwatnych do poszczególnych pól danej dziedziny, przy czym nie wyklucza się sytuacji, w której obok logiki klasycznej, zachowującej wyróżnioną pozycję, pojawiałyby się rachunki wobec niej konkurencyjne, logiki dewiacyjne takie, jak m.in. logika intuicjonistyczna (logika podmiotu), wielowartościowa czy parakonsystentna. Choć sformułowane w języku KRZ, dysponują one innym garniturem praw lub reguł inferencji<sup>347</sup>. Zwolennikiem pluralizmu hybrydowego w logice jest Andrew Aberdein. Uważając globalny monizm logiki klasycznej

---

<sup>343</sup> Por. B. Czernecka-Rej, *Pluralizm w logice...*, s. 206–207.

<sup>344</sup> B. Czernecka-Rej, *Pluralizm w logice...*, s. 238.

<sup>345</sup> Por. B. Czernecka-Rej, *Pluralizm w logice...*, s. 230.

<sup>346</sup> Por. B. Czernecka-Rej, *Pluralizm w logice...*, s. 103.

<sup>347</sup> Por. B. Czernecka-Rej, *Pluralizm w logice...*, s. 77–78.

za wizję zbyt idealistyczną, zaś powszechny pluralizm logiczny za pogląd nierealistyczny i relatywistyczny, proponuje wariant hybrydowy jako szczegółowy przypadek lokalnego pluralizmu. Może on być przyjęty zarówno przez realistę, jak i antyrealistę. W myśl tego poglądu istnieją różne logiki dla różnych dziedzin, które zasadniczo nie wchodzą sobie w drogę – dla określonego obszaru dyskursu adekwatny jest tylko jeden rachunek zdań. Przy czym pluralizm dopuszczony jest dopiero w momencie, gdy zagadnienie wyłamuje się z ram obowiązywalności logiki klasycznej. Z technicznego punktu widzenia konstrukcja takiego projektu logicznego uchodzi za niezwykle trudną<sup>348</sup>. W jego ramach możliwe wydaje się zestawienie postawy epistemologicznej z logikami nieklasycznymi i teologią personalistyczną, czy też mocno podkreślającą w idei Boga to, że jest *On Ganz Andere*. Z tym wariantem należy kojarzyć myśl Paula Tillicha zawartą w *Teologii systematycznej*. Przejawia się on również w myśli katolickiej<sup>349</sup>.

O czym warto pamiętać niezależnie od przyjętego wariantu postawy badawczej, którą znamionuje pluralizm logiczny w teologii? Należy zabezpieczyć konstruowaną teorię teologiczną przed możliwym przepelnieniem, wynikającym z zasady Dunska Szkota. Dotyczy to szczególnie wariantu hybrydowego, w którym może pojawić się logika parakonsystentna. Można to zrobić na różne sposoby. Przykładowo zbiór zdań, których nie wolno wypowiedzieć, wyznaczający granicę, za którą czai się groźba eksplozji, powinny wyznaczać jak najlepiej zinterpretowane dogmaty wiary<sup>350</sup>. Drugą

---

<sup>348</sup> B. Czernicka-Rej, *Pluralizm w logice...*, s. 100–104.

<sup>349</sup> O faktycznym zastosowaniu logiki wielowartościowej w wypowiedzi doktrynalnej Soboru Watykańskiego II świadczącym, że zmiany w logice, na której nabudowana jest teologia są możliwe i mają miejsce. Zob. J. Dadaczyński, *Kilka uwag o sprzecznościach...*, s. 80.

<sup>350</sup> Choć z drugiej strony nie brak głosów sugerujących, że zasada *ex contradictione quodlibet* funkcjonuje jedynie w restryktywnych modelach formalnych i nie ma zastosowania np. w naukach empirycznych. Por. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności...*, s. 267.

sprawą jest zwrócenie szczególnej uwagi na stosowane w teologii wnioski, aby możliwie zminimalizować niebezpieczeństwo, jakie niesie ze sobą implikacja materialna logiki klasycznej w sytuacji, gdy racja nie jest powiązana treściowo z następstwem<sup>351</sup>.

Proponowany w ramach perspektyw na przyszłość pluralizm logiczny w teologii wydaje się być wyrazem optymalnej postawy odpowiedzialnego badacza–naukowca, kogoś, kto nie „zacina się w dogmatyzmie”, ale zachowuje ciągłą otwartość na krytykę jego stanowiska i stosowanych narzędzi, nadchodzącą z różnych stron. Takiej wrażliwości można się uczyć od Paula Tillicha. Poza tym, jak wskazuje historia, wielcy mistrzowie teologii, dla ujęcia własnych, nowatorskich idei bywali zmuszani do wypracowywania nowych narzędzi logicznych, których im współczesna logika nie dostarczała. Tak było choćby w wypadku św. Tomasza z Akwinu<sup>352</sup>.

---

<sup>351</sup> Oznacza to tendencję w kierunku logiki relewantnej, eliminującej takie inferencje lub intensionalnej, która monitoruje treści, którymi się operuje.

<sup>352</sup> Por. J. M. Bocheński, J. Parys, *Między logiką a wiarą...*, s. 61.

„If I was to describe you  
I would have to dance  
Only movement describes you  
For you are so alive  
And the way that you move me  
Is impossible to describe  
The beauty you bring into my life  
Can not be measured”.

Monika Lidke

## Zakończenie

Jak zapewnić możliwie pełną ekspresję fenomenowi życia lub tym jego treściom, które powodują, że ludzka egzystencja nabiera pełnego sensu? Wrażliwość artystki, pokroju Moniki Lidke, nakazuje jej posłużyć się tańcem jako środkiem wyrazu odczuć, wzbudzanych w niej przez obiekt miłości. Ten, kogo kocha, jest pełen życia. Tylko ruchem można go więc opisać. Jednak i ten środek wyrazu dociera w pewnym momencie do swoich granic ekspresji, nie wyczerpując treści, które miał zmanifestować. Obiekt miłości nadal porusza wewnątrz artystkę w sposób niemożliwy już do oddania. Jest źródłem doświadczenia estetycznego. Wnosi w jej życie niemierzalne poczucie piękna. Odniesienie tego fragment utworu *If I was to describe you* do twórczości Paula Tilliach jest uprawnione z dwóch powodów. Po pierwsze, protestancki teolog na przestrzeni całej swojej twórczej działalności koncentrował się na konstruowaniu i ukazywaniu obrazu Boga przede wszystkim jako żywego. Po drugie, zgodnie z kierunkiem myśli zawartym w przytaczanym utworze, problemy, z którymi borykał się Tillich, miały swoje źródło w doświadczeniu nieskończoności. Nieskończoność jest „sercem zagadnień w filozofii, matematyce i nawet teologii”, jak

pisał Graham Priest<sup>1</sup>. Czy to oznacza, że sposób podejścia filozofii, matematyki, teologii do nieskończoności, szeroko pojęta metoda naukowa musi z konieczności być jedna, jednakowa dla wszystkich tych dziedzin? Czy jej dominantę ma stanowić logika klasyczna? Czy jedynie wówczas można zgłaszać uzasadnione pretensje, by prowadzona refleksja była określana jako racjonalna?

Jaką logiką należy się posługiwać, uprawiając teologię, by maksymalnie zbliżyć się do Boga – jej Przedmiotu–Podmiotu, w świetle *Teologii systematycznej* Paula Tillicha? Odpowiedź na to pytanie jest złożona. Ideałem byłoby posługiwanie się systemem logicznym identycznym z tym, którego używa sam Bóg. W świetle przekonań protestanckiego teologa, zawartych na kartach jego *magnum opus*, poznanie tego systemu jest zadaniem niewykonalnym. Jest to zgodne z intuicjami rodzącymi się na kanwie twierdzeń Gödla. Żadna „boska logika” nie jest dana człowiekowi „z góry”. Nie mamy podstaw orzekać o logice Boga. Zawężanie jej do logiki klasycznej i spoglądanie na Niego tylko przez jej pryzmat, wydaje się nieuprawnione. Zdaje się, że każdy system logiczny, jak każde ludzkie myślenie, jest uwarunkowany. Zgodnie z teorią objawienia Paula Tillicha, teologowi pozostaje zachować otwartość na każdy możliwy system logiczny, jaki jest zdolny wymyśleć lub jakim w praktyce posługuje się człowiek. Tego typu otwartość sprzyja przyznaniu pierwszeństwa w przedsięwzięciu badawczym rzeczywistości badanej nad metodą, gwarantuje pewną elastyczność niwelującą niebezpieczeństwo „dokrojenia” przedmiotu zainteresowania na miarę wcześniej założonych narzędzi pracy naukowej.

W tym kontekście logika klasyczna jawi się jako system niewystarczający w konfrontacji z ideą Boga *Całkiem Innego*, zawartą w *Teologii systematycznej*. Takie przekonanie protestancki teolog wyraża już w swojej epistemologii. Kolejne działy refleksji Tillicha ugruntowują jego stanowisko. Sam autor był świadom pluralizmu

---

<sup>1</sup> G. Priest, *Beyond the Limits of Thought*, Oxford University Press Inc., New York 2002, s. 25.



logicznego. Istotne są jednak nie tyle jego poglądy logiczne, co faktyczny sposób realizacji jego przedsięwzięć teologicznych. Szczegółowa analiza sposobu konstruowania idei Boga na podstawie kluczowych fragmentów *Teologii systematycznej* wykazuje istnienie poważnych przesłanek przemawiających za tym, że jest to system teologiczny o mocnym nachyleniu parakonsystentnym, nietrywialny. Dopuszcza on sprzeczności w świecie rzeczywistym, ale posiada również pewne zabezpieczenia, dzięki którym nie można w jego ramach, w sposób uprawniony, wypowiedzieć czegokolwiek. Nie zmienia to faktu, że logika klasyczna jest konieczna na pewnym etapie budowy udanego systemu teologicznego, czego praca życia protestanckiego teologa jest wybitnym przykładem. *Magnum opus* Tillicha traci wiele ze względu na brak dyscypliny myśli przejawiający się m.in. w sposobie tworzenia definicji i podziałów, posługiwania się kluczowymi pojęciami. W dużym stopniu bezkrytyczny eklektyzm odpowiadający za liczne niespójności i niekonsekwencje autora nie miałby miejsca, gdyby ów bardziej restrykcyjnie trzymał się zasad logiki klasycznej w pracy u podstaw swojego systemu.

Szczegółowa refleksja nad *Teologią Systematyczną* Paula Tillicha sugeruje, że nie da się zbudować spójnego systemu teologicznego z centralną ideą Boga, który jest *Ganz Andere*, posługując się wyłącznie logiką klasyczną. Nurty filozoficzne i teologiczne, na których bazuje tego rodzaju idea, od wieków generują problemy natury logicznej i stanowią materiał źródłowy, z którego czerpią inspiracje twórcy nieklasycznych systemów logicznych.

Spotkanie z *magnum opus* Paula Tillicha prowadzi ostatecznie do wniosku, że aby zagwarantować jak najbardziej adekwatne ujęcie Boga, Przedmiotu–Podmiotu teologii, wypada być przygotowanym na posługiwanie się pewnym zestawem różnych systemów logicznych. W tym kontekście, w wypadku *Teologii systematycznej* można mówić o pluralizmie hybrydowym. Prócz logiki klasycznej i dialektyki Hegla, które występują w niej bezdyskusyjnie, dla sformalizowania jej strategicznych momentów zaproponować można kilka różnych rachunków parakonsystentnych, o których adekwatności

można dalej dyskutować. Podobnie, kwestią otwartą pozostaje możliwość zastosowania wobec całego języka symbolicznego Tillicha technik takich jak gry semantyczne.

W osobie śledzącej współczesne polemiki logików, szczególnie wsłuchującej się w głosy zwolenników systemów nieklasycznych, odwołujących się do systemów filozoficznych, wierzeń czy wprost zagadnień teologicznych, jak również przyglądającej się dyskusjom nt. metody, prowadzonym przez teologów, rośnie z czasem ciekawość na temat tego, jak mógłby wyglądać system teologiczny oparty o logikę nieklasyczną. Tymczasem mocno sprzeczne systemy teologiczne już istnieją, czego przykładem jest *Teologia systematyczna* Paula Tillicha. Pozostaje kwestia otwarta – jaka jest wartość poznawcza tego konkretnego, nowatorskiego ujęcia zagadnienia Boga?

Niestety, prócz poszczególnych wglądów poznawczych, system protestanckiego teologa, jako całość, dla wierzącego chrześcijanina jest nie do przyjęcia. Tym bardziej, z punktu widzenia teologii katolickiej, obraz Boga prezentowany przez Paula Tillicha jest nie do zaakceptowania. W miarę zagłębiania się w kolejne tomy dzieła protestanckiego teologa staje się to jeszcze bardziej jasne. Szczególnie jaskrawo widać to w chrystologii Paula Tillicha, pisanej w poprzek orzeczeń Soboru Chalcedońskiego. Źródła takiego stanu rzeczy tkwią przede wszystkim w fundamencie filozoficznym prezentowanej idei Boga i specyficznym, symbolicznym języku, jakim posługuje się autor *Teologii systematycznej*. Od strony logicznej, wobec *magnum opus* Paula Tillicha można podnieść zarzut przytaczany przez przeciwników pomysłów Grahama Priesta: „Pochopne oswajanie sprzeczności przez modyfikacje klasycznego sensu tego pojęcia, związane z użyciem parakonsystentnej (dialetycznej) aparatury logicznej, grozi niebezpieczeństwem **przedwczesnej akceptacji defektywnych poznawczo teorii**”<sup>2</sup>. Prezentowany system teologiczny jawi się jako wizja poznawczo

---

<sup>2</sup> R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności. Studium z zakresu filozoficznych podstaw logiki*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 391.

defektywna. Trudno powoływać się nań jako na przykład zastosowania z powodzeniem myślenia typu parakonsystentnego. Czy zatem należy oddać głos na rzecz monopolu logiki klasycznej w refleksji teologicznej? Niekoniecznie.

W jednej ze swych wypowiedzi Józef Maria Bocheński porównał logikę do młota: „W warsztacie kowalskim z całą pewnością produkuje się młot. Kiedy ten młot jest już wyprodukowany, służy on wtedy w tym samym warsztacie jako narzędzie do produkowania innych narzędzi”<sup>3</sup>. Młoty mogą być różne, w zależności od elementu poddawanego obróbce. Od bardzo ciężkich, po małe i lekkie – do obróbki precyzyjnej.

W historii teologii można odnaleźć momenty, w których teolodzy byli zmuszeni do wypracowania nowych narzędzi logicznych dla właściwego ujęcia i przedstawienia swoich idei teologicznych. Eksperymentowanie na pograniczu owych dwóch dziedzin naukowych nie jest żadną nowością. Fakt pluralizmu w logice wydaje się sprzyjać temu, by dziś uczynić kolejny krok. Nie rozwijać narzędzi tylko w ramach logiki klasycznej, ale przekroczyć jej paradygmat. Ten ruch uzasadnia choćby element zaciekawienia, który obok dozy sceptycyzmu powinien charakteryzować każde autentyczne przedsięwzięcie poznawcze. Zresztą, takie sugestie padały już wcześniej, ze strony logików, posiadających wycucie w przedmiocie teologii (Bocheński). Istnieją więc nurty w teologii, które, zabiegając o adekwatność kreowanego obrazu Boga, mają prawo podejmować daleko idącą, eksperymentalną refleksję metateologiczną, angażującą odmienny typ systemu logicznego poza systemem klasycznym, składający się na odmienną formę racjonalności. Z tym, że, w ramach teologii katolickiej bardziej rozsądnym rozwiązaniem wydaje się być kierunek wskazywany przez zwolenników pluralizmu lokalnego w logice. Defektywność poznawcza *Teologii systematycznej*, którą rozpatrywać należy w kategoriach pluralizmu hybrydowego, jest dodatkowym za tym argumentem.

---

<sup>3</sup> J. I. M. Bocheński, *Logika*, Wydawnictwo SALWATOR, Kraków 2016, s. 5–6.

Jakie postulaty odnośnie do pracy teologa przynosi uważna lektura dzieła życia Paula Tillicha? Po pierwsze, warto zwrócić szczególną uwagę na dyscyplinę myśli i samoświadomość logiczną. W tym kontekście dobrym pomysłem byłoby uruchomienie kursów logiki na wydziałach teologicznych, przynajmniej na poziomie studiów licencjacko-doktoranckich, łączących tematykę logik nieklasycznych z praktycznymi ćwiczeniami. Pomogłyby one w ewentualnym posługiwaniu się szerszym zestawem systemów logicznych, w szukaniu i rozwijaniu narzędzi potrzebnych do ujęcia własnych wglądów teologicznych lub przynajmniej bardziej by uwrażliwiły na konsekwencje odstępowania czy modyfikowania zasad logiki klasycznej. Po drugie, *Teologia systematyczna* jest dziełem modelowym ukazującym wagę sprzężenia koherentnej logiki z ontologią i teologią. W pracach humanistycznych wysoko ceni się erudycję autora. W dobrym tonie jest więc swobodne poruszanie się w obrębie wielu różnych szkół myśli filozoficznej i teologicznej. Gdy dochodzi już do konstruktywnego etapu pracy, z mozaiki wielu różnorodnych elementów z wielką uwagą trzeba dobierać te, które zagwarantują powstanie, nawet jeśli nie całego, to choćby fragmentu spójnego systemu. Po trzecie, pisząc i mówiąc o Bogu wypada mieć na uwadze niezwykłą doniosłość języka, którym zwykło się posługiwać. Przestrożą niech będzie teza Quine'a, że logika jest „typem języka skonstruowanym konwencjonalnie, dlatego zmiana logiki = zmiana przedmiotu = zmiana języka”<sup>4</sup>. Uporczywe forsowanie dziwnej semantyki i składni może przynieść w efekcie bezwiedne odstępianie od logiki klasycznej i przejście do systemu, którego zasad funkcjonowania sam autor nie będzie świadomy. Trudno w takiej sytuacji utrzymać kontrolę i wziąć odpowiedzialność za przebieg własnej refleksji. Po czwarte, ze względu na specyfikę teologii, warto zmierzać w kierunku logiki uwzględniającej treść pojęć będących w użyciu. W posługiwaniu się zaś logiką klasyczną należy zwracać szczególną uwagę na zachowywanie związku przesłanek

---

<sup>4</sup> B. Czernecka-Rej, *Pluralizm w logice*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014, s. 199.

z wnioskami, by zniwelować niebezpieczeństwo wyzierające zza implikacji materialnej.

Jeśli chodzi o środowisko logików, lektura *Teologii systematycznej* skłania do poparcia apelu Susan Haack o dopracowanie przez nich kluczy interpretacyjnych i semantyk opisowych (nieformalnych) systemów<sup>5</sup>. Dzięki temu łatwiej będzie skojarzyć określony rachunek logiczny z treścią badań zapisanych w języku konkretnej dziedziny naukowej, w tym teologii.

Odwoływanie się niektórych reprezentantów świata logiki do teologii i podejmowanie przez teologów dyskusji dotyczącej logiki stosowanej dla ich dyscypliny naukowej, stwarza pole do spotkania przedstawicieli obu tych dziedzin. Atmosfera tych spotkań może być różna. W minionych latach nie brakowało nieufności ze strony teologów i gorzkiej krytyki ich wypowiedzi ze strony logików. Ślady tych ostatnich można odnaleźć w życiorysie Paula Tillicha. Często nie wystarczało chęci wzajemnego zrozumienia. Tymczasem, skoro istnieje wspólna przestrzeń zainteresowania, warto podjąć autentyczny i rzetelny dialog, który mógłby przynieść wymierne owoce. Teologom z reguły brak biegłości w zakresie logiki, szczególnie w zetknięciu z subtelniejszymi zagadnieniami typowymi dla tej dziedziny. Podobne wrażenie odnosi teolog, gdy czyta wypowiedzi logików na temat Boga i idei z Nim powiązanych. Rozwiązaniem byłaby refleksja prowadzona w ramach twórczego dialogu reprezentantów obu dziedzin. Praca taka jak ta, z pewnością wiele by zyskała.

Wydaje się, że nie mamy podstaw, by z całą pewnością twierdzić, że świat jest niesprzeczny. Nawet gdyby tak było, istnieje duże prawdopodobieństwo, że sprzeczność coraz śmielej wkraczać będzie w kreowaną przez człowieka rzeczywistość „kuchennymi drzwiami”. Co prawda, przeciwnicy kontradycyjności twierdzą, że rzeczywistość i rozwój nauki prędzej czy później zweryfikują stan, który na chwilę obecną jawi się jako sprzeczny, jednak owymi stale i coraz szerzej otwartymi „kuchennymi drzwiami” może okazać

---

<sup>5</sup> Por. B. Czernecka-Rej, *Pluralizm w logice...*, 173–174.

się ludzkie myślenie, kreujące wirtualną rzeczywistość, coraz mocniej zlewającą się ze światem rzeczywistym w ramach ludzkiej cywilizacji. Zgodnie ze „schematem antropologicznym” Arnolda Gehlena – „Technika nie tylko otacza nowoczesnego człowieka, ona przenika do jego krwi”<sup>6</sup>. Myśl tę można odnaleźć również w *Teologii systematycznej*, w jej fragmentach dotyczących sprzężenia zwrotnego pomiędzy jaźnią i światem oraz autotranscendencji człowieka. Można więc odnieść wrażenie, że logika klasyczna będzie coraz częściej przekraczana, z premedytacją, powszechnie. Teolodzy powinni się z taką możliwością liczyć, choćby ze względu na to, że adresaci ich orędzia o Bogu będą prezentować sposób myślenia coraz bardziej przywykły do sprzeczności. Jak przekazać to orędzie w takich warunkach, nie przynosząc mu uszczerbku? Oto prawdziwe wyzwanie teologiczno-logiczne.

---

<sup>6</sup> A. Gehlen, *Technika w perspektywie antropologii*, w: A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej: studia*, tłum. K. Krzemieniowa, Czytelnik, Warszawa 2001, s. 145, cyt. za E. Paczkowska-Łagowska, *O historyczności człowieka. Studia filozoficzne*, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2012, s. 154.

# Bibliografia

## Literatura źródłowa

Tillich P., *Systematic Theology (Three volumes in one)*, The University of Chicago Press, Chicago 1967.

Tillich P., *Systematische Theologie*, I/II, tłum. A. Rathmann, Walter de Gruyter, Berlin–New York 1987.

Tillich P., *Teologia systematyczna*, I, tłum. J. Marzęcki, Antyk, Kęty 2004.

Tillich P., *Teologia systematyczna*, II, tłum. J. Marzęcki, Antyk, Kęty 2004.

Tillich P., *Teologia systematyczna*, III, tłum. J. Marzęcki, Antyk, Kęty 2005.

Tillich P., *A History of Christian Thought*, A Touchstone Book Published by Simon & Schuster, INC., New York 1972.

Tillich P., *An Afterword: Appreciation and Reply*, w: T. A. O'Meara, C. D. Weiser (red.), *Paul Tillich in Catholic Thought*, The Priory Press, Dubuque 1964, s. 301–311.

Tillich P., *Autobiographical Reflections*, w: Ch. W. Kegley, R. W. Bretall, *The Theology of Paul Tillich*, The Macmillan Company, New York 1959, s. 3–21.

Tillich P., *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, The University of Chicago Press, Chicago 1955. [Kindle Edition]

Tillich P., *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, W drodze, Poznań 1987.

Tillich P., *Męstwo bycia*, tłum. H. Bednarek, Rebis, Poznań 1994.

Tillich P., *My Search for Absolutes*, A Touchstone Book Published by Simon & Schuster, INC., New York 1967.

Tillich P., *On The Boundary. An Autobiographical Sketch*, Charles Scribner's Sons, New York 1966.

Tillich P., *Pytanie o Nieuwarunkowane*, tłum. J. Zychowicz, Znak, Kraków 1994.

Tillich P., *Reply to Interpretation and Criticism*, w: Ch. W. Kegley, R. W. Bretall, *The Theology of Paul Tillich*, The Macmillan Company, New York 1959, s. 328–349.

Tillich P., *Theology of Culture*, Oxford University Press, London–Oxford–New York 1959.

Tillich P., *The Irrelevance and Relevance of the Christian Message*, Wipf and Stock Publishers, Eugene 2007.

Tillich P., *The Protestant Era*, tłum. J. L. Adams, The University of Chicago Press, Chicago 1948.

Tillich P., *Era protestancka*, tłum. J. A. Prokopski, N. Łomanowa-Barańska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2016.

Tillich P., *The Religious Situation*, tłum. H. R. Niebuhr, Meridian Books, New York 1958.

Tillich P., *The System of the Sciences according to Objects and Methods*, tłum. P. Wiebe, Associated University Presses, London and Toronto 1981.

Tillich P., *What Is Religion?*, Harper & Row Publishers, New York–Evanston–London 1969.

### Dokumenty Magisterium Kościoła

Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”* (05.07.2013); AAS 105:2013:7.

Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”* (14.09.1998); AAS 91:1999.

Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej „Dei Filius”*, w: A. Baron, H. Piertas (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych, IV/2, Lateran V, Trydent, Watykan I*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 889–911.

### Literatura pomocnicza

Adamczyk M., *O. Józef Maria Bocheński: idea logicznej modernizacji myśli katolickiej i tzw. Koło Krakowskie*, w: D. Łukasiewicz, R. Mordarski (red.), *Poza logiką jest tylko absurd. Filozofia Józefa Marii Bocheńskiego OP*, Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”, Kraków 2014, s. 47–78.

Adams J. L., *Paul Tillich’s Philosophy of Culture, Science, and Religion*, Harper & Row Publishers, New York 1965.

Adamson R., *A Short History of Logic*, William Blackwood and Sons, Edinburgh and London 1911.



Arruda A. I., *Aspects of the Historical Development of Paraconsistent Logic*, w: G. Priest, R. Routley, J. Norman (red.), *Paraconsistent Logic. Essays on the Inconsistent*, Philosophia, München–Hamden–Wien 1989, s. 99–130.

Augustyn św., *Dialogi filozoficzne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.

Augustyn św., *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2002.

Bocheński J. M., *A History of Formal Logic*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1961.

Bocheński J. M., *Logika*, Wydawnictwo SALWATOR, Kraków 2016.

Bocheński J. M., *Logika religii*, tłum. S. Magala, Antyk, Komorów 2009.

Bocheński I., *O metodzie teologii w świetle logiki współczesnej*, „Collectanea Theologica” 21 (1949) nr 2–3, s. 171–192. [bazhum.muzhp.pl]

Bocheński J. M., Parys J., *Między Logiką a Wiarą. Z Józefem M. Bocheńskim rozmawia Jan Parys*, Les Éditions Noir Sur Blanc, Montricher (Suisse) 1988.

Bogdalczyk M., *Zbawienie człowieka w myśli filozoficznej Paula Tillicha*, Studio MOT, Kraków 2014.

Bremer J. W., *Wprowadzenie do logiki*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006.

Brzegowy T., *Pięcioksiąg Mojżesza. Wprowadzenie i egzegeza Księgi Rodzaju 1–11*, Biblos, Tarnów 2002.

Clayton J. P., *Questioning, Answering, and Tillich's Concept Of Correlation*, w: J. J. Carey (red.), *Kairos and Logos. Studies in the Roots and Implications of Tillich's Theology*, Mercer University Press, Macon 1984, s. 121–140.

Copleston F., *Historia filozofii*, I, *Grecja i Rzym*, tłum. H. Bednarek, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2008.

Copleston F., *Historia filozofii*, VI, *Od Wolffa do Kanta*, tłum. J. Łoziński, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1996.

Copleston F., *Historia filozofii*, VII, *Od Fichtego do Nietzschego*, tłum. J. Łoziński, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2006.

Courant R., Robbins H., *Co to jest matematyka?*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998.

Czarnota K., *Prawo Dunsza Szkota*, w: W. Marciszewski (red.), *Mała encyklopedia logiki*, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970, s. 223.

Czarnota K., *Rachunek zdań*, w: W. Marciszewski (red.), *Mała encyklopedia logiki*, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970, s. 245–250.

Czernecka-Rej B., *Pluralizm w logice*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014.

Dadaczyński J., *Illuminacja w kontekście odkrycia teologicznego*, w: B. Kochaniewicz (red.), *Studia Theologiae Fundamentalis*, III, *Racjonalność wiary*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny, Poznań 2012, s. 45–59.

Dadaczyński J., *Jakiej logiki potrzebuje współczesna teologia?*, w: D. Bryl, B. Kochaniewicz, E. Kotkowska, J. Nawrot (red.) *VIII Kongres Teologów Polskich Poznań, 13–16 września 2010. Między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji. Teologiczna odpowiedź na fundamentalne pytania współczesnego człowieka*, Poznań 2012, s. 300–316.

Dadaczyński J., *Kilka uwag o sprzecznościach w teologii i metateologii*, w: R. Piechowicz (red.), *Logika i teologia*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2011, s. 69–81.

Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. K. Leśniak, PWN Warszawa 2011.

Dzidek T., *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Wydawnictwo „M”, Kraków 2001.

Dzidek T., *Sens świata i człowieka a poznanie Boga*, w: D. Bryl, B. Kochaniewicz, E. Kotkowska, J. Nawrot (red.) *VIII Kongres Teologów Polskich Poznań, 13–16 września 2010. Między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji. Teologiczna odpowiedź na fundamentalne pytania współczesnego człowieka*, Poznań 2012, s. 95–107.

Dzidek T., Kamykowski Ł., *Teologia Objawienia i wiary*, w: T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Kubiś (red.), *Teologia fundamentalna*, III, *Objawienie i Chrystus*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1999, s. 17–43.

Dzidek T., Sikora P., *Metody*, w: T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski (red.), *Teologia fundamentalna*, V, *Poznanie teologiczne*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2006, s. 151–174.

Dulles A. R., *Paul Tillich and the Bible*, w: T. A. O'Meara, C. D. Weisser (red.), *Paul Tillich in Catholic Thought*, The Priory Press, Dubuque 1964, s. 109–132.

Emmet D. M., *Epistemology and The Idea of Revelation*, w: Ch. W. Kegley, R. W. Bretall, *The Theology of Paul Tillich*, The Macmillan Company, New York 1959, s. 197–214.

Florenski P., *Filar i podpora prawdy. Próba teodycei prawosławnej w dwunastu listach*, tłum. J. Chmielewski, Wydawnictwo Kr, Warszawa 2009.

Ford L. S., *The Three Strands of Tillich's Theory of Religious Symbols*, „The Journal of Religion” 46 (1966) nr 1, s. 104–130.

Foster K., *Paul Tillich and St. Thomas*, w: T. A. O'Meara, C. D. Weisser (red.), *Paul Tillich in Catholic Thought*, The Priory Press, Dubuque 1964, s. 97–105.

Fromm E., *O sztuce miłości*, tłum. A. Bogdański, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2002.

- Gill J. H., *Paul Tillich's Religious Epistemology*, „Religious Studies” 3 (1968) nr 2, s. 477–498.
- Grube D. M., *A Critical Reconstruction of Paul Tillich's Epistemology*, „Religious Studies” 33 (1997) nr 1, s. 67–80.
- Hamilton K., *The System And The Gospel. A Critique of Paul Tillich*, The Macmillan Company, New York 1963.
- Hartshorne Ch., *Tillich's Doctrine of God*, w: Ch. W. Kegley, R. W. Bretall, *The Theology of Paul Tillich*, The Macmillan Company, New York 1959, s. 164–195.
- Hesemann M., *Religia Hitlera*, tłum. A. Walczy, Prószyński i S-ka, Warszawa 2011.
- Heywood Thomas J., *Paul Tillich*, John Knox Press, Atlanta 1965.
- Heywood Thomas J., *Paul Tillich: An Appraisal*, SCM Press LTD, London 1963.
- Hodges W., *Logic and Games*, w: E. N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/logic-games> (18.05.2018).
- Hook S., *The Quest for Being, and Other Studies in Naturalism and Humanism*, Macmillan & Co Ltd, London 1961.
- Hopper D., *Tillich: a Theological Portrait*, Philadelphia and New York 1968.
- Jeong S. M., *Nothingness in the Theology of Paul Tillich and Karl Barth*, University Press of America, Lanham 2003.
- Kasper W., *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996.
- Kijas Z., *Rozwój dogmatów i jego kryteria*, w: T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski (red.), *Teologia fundamentalna, V: Poznanie teologiczne*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2006, s. 125–150.
- Kisielewicz A., *Sztuczna inteligencja i logika. Podsumowanie przedsięwzięcia naukowego*, Wydawnictwo WNT, Warszawa 2017.
- Kłoczowski J. A., *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Biblos, Tarnów 1994.
- Kneale W., Kneale M., *The Development of Logic*, Oxford 1991.
- Kotarbiński T., *Szkice z historii filozofii i logiki*, PWN, 1979.
- Kraszewski Z., *Logika – nauka rozumowania*, PWN, Warszawa 1981.
- Krąpiec M. A., *Dzieła, VII, Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2000.
- Krymiec W., *Inność Boga a logika klasyczna – punkty zwrotne zachodniej myśli filozoficznej do IV w. przed Chr.*, „Bielsko-Żywieckie Studia teologiczne” 15 (2014), s. 145–156.

Kwiatkowski T., *Logika ogólna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1998.

Lechniak M., *J. M. Bocheńskiego zastosowanie logiki w analizie filozoficznej a współczesna formalna ontologia stosowana*, w: D. Łukasiewicz, R. Mordarski (red.), *Poza logiką jest tylko absurd. Filozofia Józefa Marii Bocheńskiego OP*, Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”, Kraków 2014, s. 145–162.

Lyonnet S., *Szatan*, w: X. Léon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Pallottinum, Poznań 1994, s. 930–932.

Łata J. A., *Odpowiadająca teologia Paula Tillicha*, Oficyna Wydawnicza Signum, Oleśnica 1995.

Marciszewski W., *Antynomie w logice*, w: W. Marciszewski (red.), *Mała encyklopedia logiki*, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970, s. 11–13.

Marciszewski W., *Denotacja*, w: W. Marciszewski (red.), *Mała encyklopedia logiki*, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970, s. 47–48.

Marciszewski W., *Denotowanie*, w: W. Marciszewski (red.), *Mała encyklopedia logiki*, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970, s. 48.

Marciszewski W., *Intencjonalność*, w: W. Marciszewski (red.), *Mała encyklopedia logiki*, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970, s. 88–92.

Marciszewski W., *Konotacja*, w: W. Marciszewski (red.), *Mała encyklopedia logiki*, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970, s. 111.

Marciszewski W., *Konotowanie*, w: W. Marciszewski (red.), *Mała encyklopedia logiki*, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970, s. 111–112.

Marciszewski W., *Logika dialektyczna*, w: W. Marciszewski (red.), *Mała encyklopedia logiki*, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970, s. 130–132.

Marciszewski W., *Logika formalna*, w: W. Marciszewski (red.), *Mała encyklopedia logiki*, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970, s. 132–137.

Marciszewski W., *Nazywanie*, w: W. Marciszewski (red.), *Mała encyklopedia logiki*, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970, s. 185.

Marciszewski W., *Oznaczenie*, w: W. Marciszewski (red.), *Mała encyklopedia logiki*, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków 1970, s. 196.

Marciszewski W., *Prawda*, w: W. Marciszewski (red.), *Mała encyklopedia logiki*, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków 1970, s. 215–217.

Marciszewski W., *Przeźroczystość semantyczna*, w: W. Marciszewski (red.), *Mała encyklopedia logiki*, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków 1970, s. 232.

Marciszewski W., *Semantyka*, w: W. Marciszewski (red.), *Mała encyklopedia logiki*, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków 1970, s. 262–263.

Marciszewski W., *Zakres*, w: W. Marciszewski (red.), *Mała encyklopedia logiki*, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków 1970, s. 360.

Martin B., *The Existentialist Theology of Paul Tillich*, Bookman Associates, New York 1963.

McLean G. F., *Symbol and Analogy: Tillich and Thomas*, w: T. A. O'Meara, C. D. Weisser (red.), *Paul Tillich in Catholic Thought*, The Priory Press, Dubuque 1964, s. 145–183.

Mech K., *Chrześcijaństwo i dialektyka w koncepcji Paula Tillicha*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1997.

Morrison II R. D., *Tillich, Einstein, and Kant: Method, Epistemology, and the Personal God*, w: J. J. Carey (red.), *Theonomy and Autonomy. Studies in Paul Tillich's Engagement with Modern Culture*, Mercer University Press, Macon 1984, s. 35–67.

Morrison II R. D., *Tillich's Telescoping of Ontology and Naturalism*, w: J. J. Carey (red.), *Kairos and Logos. Studies in the Roots and Implications of Tillich's Theology*, Mercer University Press, United States of America 1984, s. 83–106.

Müller G. L., *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo WAM, Kraków 2015.

Napadło M., *Pytanie o Boga... Filozofia religii Paula Tillicha*, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2015.

Nowaczyk A., *Carnap i Heidegger o metafizyce, czyli gdy dwóch mówi to samo...*, „Przegląd Filozoficzny” 41 (2002) nr 1, s. 5–15.

Paczkowska-Łagowska E., *O historyczności człowieka. Studia filozoficzne, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2012.

Parusel P., *Symbol*, w: H. Waldenfels (red.), *Leksykon religii*, Verbinum, Warszawa 1997, s. 446.

Poczobut R., *Spór o zasadę niesprzeczności. Studium z zakresu filozoficznych podstaw logiki*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000.

Pogorzelski W. A., *Elementarny Słownik Logiki Formalnej*, Dział Wydawnictw Filii UW w Białymstoku, Białystok 1989.

Policki K., *Komentarz do artykułu J. M. Bocheńskiego „Fenomenologia otchłani»*, w: D. Łukasiewicz, R. Mordarski (red.), *Poza logiką jest tylko absurd. Filozofia Józefa Marii Bocheńskiego OP*, Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”, Kraków 2014, s. 17–27.

Porwolik M., *Józefa Marii Bocheńskiego analizy logiczne pierwszej kwestii „Sumy teologicznej» św. Tomasza z Akwinu*, w: D. Łukasiewicz, R. Mordarski (red.), *Poza logiką jest tylko absurd. Filozofia Józefa Marii Bocheńskiego OP*, Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”, Kraków 2014, s. 107–143.

Priest G., *Beyond the Limits of Thought*, Oxford University Press Inc., New York 2002.

Priest G., *Classical Logic „aufgehoben”*, w: G. Priest, R. Routley, J. Norman (red.), *Paraconsistent Logic. Essays on the Inconsistent*, Philosophia, München–Hamden–Wien 1989, s. 131–148.

Priest G., Routley R., *An Outline of the History of (Logical) Dialectic*, w: G. Priest, R. Routley, J. Norman (red.), *Paraconsistent Logic. Essays on the Inconsistent*, Philosophia, München–Hamden–Wien 1989, s. 76–98.

Priest G., Routley R., *First Historical Introduction. A Preliminary History of Paraconsistent and Dialethic Approaches*, w: G. Priest, R. Routley, J. Norman (red.), *Paraconsistent Logic. Essays on the Inconsistent*, Philosophia, München–Hamden–Wien 1989, s. 3–75.

Przesmycki P., *Świadek czystego Światła*, „W Drodze” 341 (2002) nr 1, <http://miesiecznik.wdrodze.pl/index.php?mod=archiwumtekst&id=13650#WQ9c9FWLTZ4> (7.05.2017).

Quesada F. M., *Paraconsistent Logic: Some Philosophical Issues*, w: G. Priest, R. Routley, J. Norman (red.), *Paraconsistent Logic. Essays on the Inconsistent*, Philosophia, München–Hamden–Wien 1989, s. 627–647.

Rahner K., Vorgrimler H., *Mały słownik teologiczny*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1996.

Randall Jr. J. H., *The Ontology of Paul Tillich*, w: Ch. W. Kegley, R. W. Bretall, *The Theology of Paul Tillich*, The Macmillan Company, New York 1959, s. 131–161.

Ratzinger J., *Opera Omnia*, II, *Rozumienie objawienia i teologii historii według Bonawentury. Rozprawa habilitacyjna i studia nad Bonawenturą*, tłum. J. Merecki, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014.

Re Manning R., *Theology at the End of Culture: Paul Tillich's Theology of Culture and Art*, Peeters, Leuven–Paris–Dudley 2005.

Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, I, *Od początków do Sokratesa*, tłum. E. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2008.

Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, II, *Platon i Arystoteles*, tłum. E. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997.

Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, III, *Systemy epoki hellenistycznej*, tłum. E. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2010.

Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, IV, *Systemy epoki cesarstwa*, tłum. E. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999.

Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, V, *Słownik indeksy i bibliografia*, tłum. E. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2008.

Reisz Jr. H. F., *The Demonic as a Principle in Tillich's Doctrine of God: Tillich and Beyond*, w: J. J. Carey (red.), *Theonomy and Autonomy. Studies in Paul Tillich's Engagement with Modern Culture*, Mercer University Press, Macon 1984, s. 135–157.

Rogoża R., *Modele relacji między teologią a naukami przyrodniczymi w ujęciu I. G. Barboura*, w: R. Piechowicz (red.), *Logika i teologia*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2011, s. 53–66.

Rowe W. L., *Religious Symbols and God. A Philosophical Study of Tillich's Theology*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1968.

Roździeński R., *Filozofia poznania. Zarys problematyki*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1995.

Rusecki M., *Cud*, w: M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń OFM, J. Mastej, *Leksykon teologii fundamentalnej*, Wydawnictwo „M”, Lublin–Kraków 2002, s. 271–283.

Rusecki M., *Objawienie Boże. Koncepcje objawienia i ich teologicznofundamentalne implikacje*, w: M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń OFM, J. Mastej, *Leksykon teologii fundamentalnej*, Wydawnictwo „M”, Lublin–Kraków 2002, s. 859–865.

Rusecki M., *Symbol*, w: M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń OFM, J. Mastej, *Leksykon teologii fundamentalnej*, Wydawnictwo „M”, Lublin–Kraków 2002, s. 1153–1158.

Scheler M., *Problemy religii*, tłum. A. Węgrzecki, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.

Scheler M., *Problemy socjologii wiedzy*, PWN, Warszawa 1990.

Sesboué B., *Zmartwychwstanie i życie. Krótki traktat o rzeczach ostatecznych*, tłum. M. Żerańska, W drodze, Poznań 2002.

Sokolowski R., *Wprowadzenie do fenomenologii*, tłum. M. Rogalski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012.

Stanosz B., *Teoria relacji*, w: W. Marciszewski (red.), *Mała encyklopedia logiki*, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970, s. 313–318.

Stanosz B., *Wprowadzenie do logiki formalnej. Podręcznik dla humanistów*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.

Stone J. A., *Tillich and Schelling's Later Philosophy*, w: J. J. Carey (red.), *Kairos and Logos. Studies in the Roots and Implications of Tillich's Theology*, Mercer University Press, United States of America 1984, s. 3–35.

Szczurek J. D., *Trójjedyny. Traktat o Bogu w Trójcy Świętej Jedynym*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2003.

Szymik J., *Jaka teologia dzisiaj? Relacja wiara-rozum w akcie poznania teologicznego*, w: D. Bryl, B. Kochaniewicz, E. Kotkowska, J. Nawrot (red.) *VIII Kongres Teologów Polskich Poznań, 13–16 września 2010. Między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji. Teologiczna odpowiedź na fundamentalne pytania współczesnego człowieka*, Poznań 2012, s. 286–299.

Szymik J., *Metodologia a epistemologia. Josepha Ratzingera/Benedykta XVI tezy metateologiczne*, w: B. Kochaniewicz (red.), *Studia Theologiae Fundamentaliss, III, Racjonalność wiary*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny, Poznań 2012, s. 101–115.

Szymik J., *O teologii dzisiaj. Zadania, piękno, przyszłość*, Wydawnictwo „Bernardinum” Sp. z o. o., Pelplin 2006.

Szymik S., *Logia Jezusa*, w: E. Ziemann (red.), *Encyklopedia Katolicka, X, Krzyszkowski-Lozay*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2004, k. 1303–1305.

Tavard G., *Christology as Symbol*, w: T. A. O'Meara, C. D. Weisser (red.), *Paul Tillich in Catholic Thought*, The Priory Press, Dubuque 1964, s. 207–223.

Ternant P., *Cud*, w: X. Léon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Pallotinum, Poznań 1994, s. 162–170.

Thatcher A., *The Ontology of Paul Tillich*, Oxford University Press, Oxford 1978.

Thomas G. F., *The Method and Structure of Tillich's Theology*, w: Ch. W. Kegley, R. W. Bretall, *The Theology of Paul Tillich*, The Macmillan Company, New York 1959, s. 86–105.



Thompson I. E., *Being and Meaning. Paul Tillich's Theory of Meaning, Truth and Logic*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1981.

Tomasz z Akwinu św., *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, I, tłum. Z. Włodek, W. Zega, W drodze, Poznań 2003.

Vaulx de J., *Dobro i zło*, w: X. Léon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Pallottinum, Poznań 1994, s. 207–210.

Vaulx de J., *Święty*, w: X. Léon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Pallottinum, Poznań 1994, s. 972–977.

Weigel G., *Myth, Symbol, and Analogy*, w: T. A. O'Meara, C. D. Weisser (red.), *Paul Tillich in Catholic Thought*, The Priory Press, Dubuque 1964, s. 184–196.

Weigel G., *The Theological Significance of Paul Tillich*, w: T. A. O'Meara, C. D. Weisser (red.), *Paul Tillich in Catholic Thought*, The Priory Press, Dubuque 1964, s. 3–24.

Weisbaker D. R., *Aesthetic Elements in Tillich's Theory of Symbol*, w: J. J. Carey (red.), *Kairos and Logos. Studies in the Roots and Implications of Tillich's Theology*, Mercer University Press, 1984, s. 241–259.

Wheat L. F., *Paul Tillich's Dialectical Humanism. Unmasking the God above God*, The Johns Hopkins Press, Baltimore and London 1970.

Wiebe P., *From System to Systematics: The Origin of Tillich's Theology*, w: J. J. Carey (red.), *Kairos and Logos. Studies in the Roots and Implications of Tillich's Theology*, Mercer University Press, 1984, s. 109–119.

Wieśner G., *Objawienie*, w: H. Waldenfels (red.), *Leksykon religii*, Verbinum, Warszawa 1997, s. 295–296.

Woleński J., *Epistemologia*, Wydawnictwo Naukowe PAN, Warszawa 2014.

Woleński J., *Józef M. Bocheński i Koło Krakowskie*, w: D. Łukasiewicz, R. Mor-darski (red.), *Poza logiką jest tylko absurd. Filozofia Józefa Marii Bocheńskiego OP*, Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”, Kraków 2014, s. 29–46.

Ziemiński Z., *Logika praktyczna*, PWN, Warszawa 1974.



## Summary

The research problem that I aim to solve in the proposed dissertation can be expressed in the following question: “What logic should be used in theological research to adequately reach God – theology’s Object-Subject – in light of *Systematic Theology* by Paul Tillich?” The research aim of this project is to verify the following hypothesis: Classical logic is insufficient when confronted with the idea of God as *Totally Unique*, included in *Systematic Theology* by Paul Tillich. The minor hypotheses of the project that I hope to study are as follows: It is impossible to create a coherent theological system with the central idea of *Ganz Andere* God using only classical logic. The answers to these questions should help to optimize applied logic to twenty-first century theology. In this project, the term “classical logic” is conceived of as a formal logical system consisting of a bivalent proposition calculus and calculus of quantifiers with the main laws of identity, an excluded middle, and non-contradiction, the fundament of which was established by Aristotle in his *Organon*.

Paul Tillich is synonymous with concern about the rationality of theology, thanks to which theology could easily engage in dialogue with contemporary culture. The reason why the proposed research was taken up is the topicality of the dispute over theology’s form of rationality. This was confirmed during the Eighth Congress of Polish

Theologians, which took place in Poznan on September 13–16, 2010, and dealt with the topic: *Between the Meaning and Meaninglessness of Human Existence: A Theological Answer to the Fundamental Questions of Contemporary Man*. On the third day of the congress, in two successive lectures a subtle difference in this mentioned topic became visible. In his lecture *What Theology Today? The Relation between Faith and Reason in the Act of Theological Cognition*, Rev. Prof. Dr. Hab. Jerzy Szymik proposed a greater independence of theology, finding expression in its original epistemology and methodology and objected to the strong subordination of theology to the contemporary canon of methods applied by university disciplines. Meanwhile, in his speech *What Logic Does Contemporary Theology Need?* Rev. Dr. Hab. Jerzy Dadaczyński leaned towards the necessity of theology to sustain the common canon of rationality characteristic of the contemporary model of science. In particular he stated that classical logic was the best logical system that should be used in theology. It is possible to come to the conclusion that while doing theological research considering theology to be the science of God there is always the risk of some subtle inclination of the theologian to lean towards God Himself or faith on the one hand or to science or reason on the other. Of course, a desirable state is the state of balance between faith and reason and the experience of God and the method. But where is the line of this balance? These two inclinations may result in two different forms of rationality. Different forms of rationality come from different logic. Is classical logic the borderline of an ideal balance? God is an absolutely unique and difficult-to-capture Subject-Object of research. Moreover, there are trends of thought that treat theology as the art of perceiving reality “through God’s eyes.” These have been trends of great value and have been well known since the golden age of scholasticism. It is impossible to directly ask God what logic He uses in His reasoning. Does He confine Himself to the logic whose foundations were established by Aristotle in *Organon*? Nevertheless, it seems that it is worth making an attempt at answering this question. If God’s operation

suggested His using non-classical logic, considering Him only in the categories of classical logic would create a danger of forging His image. It would question the exclusive rights of classical logic for use in theology and suggest the employment of other logical systems, affecting the form of rationality in theology.

The Polish scientific community has discussed the question of logic applied in theology since the times of the Cracow Circle, or since the two-decade period between the two world wars. No wide publicity was given to these discussions because of weighty developments in the course of history. But even then, suggestions were made that a more adequate logic for theology could be three-value logic (J. M. Bocheński, J. Parys, *Między logiką a wiarą*, Montricher 1988). The result of some of these discussions is J. M. Bocheński's work *The Logic of Religion* (New York University Press 1965). The second half of the twentieth century has brought major development of non-classical logic. The leading work that was a manifestation of the new trends is the collection of essays by G. Priest, R. Routley, J. Norman (red.), *Paraconsistent Logic: Essays on the Inconsistent*, München–Hamden–Wien 1989. New logical systems are still being developed and defended by their authors in response to continuing critiques. Some new collections of work have appeared, with short scientific articles considering mutual relations between logic and theology (R. Piechowicz (red.), *Logika i teologia*, Katowice 2011; B. Brożek, A. Olszewski, M. Hohol (red.), *Logic in theology*, Kraków 2013). Usually, there are articles that treat the specific, narrow issue of the border of logic and theology, which does not allow for the creation of a wider vision of their current mutual relations in detail. The problem of logic used by God is not discussed there. In principle, paraconsistent systems are rejected there, too. There is no historical monograph considering the mutual interaction of logic and theology in the whole history of human thought.

Taking up the subject matter of Paul Tillich's works, it is necessary to underline that his whole existential thought and what follows, his vision of God, is little known in our country. The most popular

works of this Protestant thinker have been translated into Polish (*Dynamics of Faith, The Courage to Be, Die Frage nach dem Unbedingten – Schriften zur Religionsphilosophie, The Protestant Era*). A full Polish translation of *Systematic Theology* was published relatively recently, in 2005. The translation was by Józef Marzęcki and was published by Antyk in Kęty. It is Tillich's life's work. He started working on it in 1924 as a theology professor in Marburg. But the three volumes were published only in 1951, 1957 and 1963, respectively, in English in the United States. This work is a compact theological system. It includes an original and widely discussed idea of God that belongs to the *Ganz Andere* trend. The reception of this text in our Catholic society appears to have been inconsequential. The great majority of Tillich's work is not available in our language. There is no translation of the work important *The System of the Sciences According to Objects and Methods*, published in London in 1981, which is important to the issue at stake here. Despite the long list of authors who study Tillich's thought, foreign language studies of his philosophy and theology have not been translated. The whole dispute over Tillich and his vision of the Christian faith is not known to Polish philosophical and theological thought. Polish authors limit themselves to writing encyclopedic notes and short articles referring to the life and works of this German theologian. Only individual works, such as doctoral dissertations, none of which discusses the issue that is presented here, have appeared.

When it comes to theology, man's thought is fulfilled with the specific content about a very specific Object. This content should be transmitted to the recipient in a communicative way. The process of transmission follows rules and laws, which guarantees the accuracy of the statement (i.e., applied logic). The link between the specific logic and the unique image of God in the paper of particular theologian has its own early assumptions. It leads to questions about his vision of mind, cognition, ontology, and logic itself. These issues are discussed in the first chapter of the presented project. This gives us the possibility to reconstruct

the philosophical foundation of the idea of God created by Paul Tillich. Chapter Two is dedicated to theological analysis of this idea. It also includes descriptions of two theories: Tillich's theory of revelation and symbolical language. The last chapter contains an attempt to set the image of *Totally Unique* God by Paul Tillich in the contemporary logical context, which is marked by a growing amount of work those who are followers of paraconsistent logic. A question about the logical nature of Tillich's antinomies can be found there, along with the confrontation of Tillich's idea of God with some theses of a logical, philosophical, and theological nature, which are being presented by theoreticians of non-classical logic. The third chapter ends with an outline of the perspective future development of the relationship between logic and theology in the twenty-first century. The first two chapters are based on a critical analysis of the source text. The method used in the third chapter is that of syntheses. While drawing up conclusions from the entire work, an emphasis is put on justifying-deductive reasoning.

We have no "God-given" logic. In the light of theorem by Gödl, we are not able to say anything about God's logic. Limiting God's logic to classical logic and considering God only in these categories seems illegitimate. Theologians should be open-minded about every possible logical system. Such open-mindedness first of all gives research activity to the reality which is investigated and, secondly, to the method of investigation. It brings a kind of flexibility that eliminates the danger of limiting or "cutting" the research object to the measure of presupposed research tools. A detailed analysis of the way in which Paul Tillich has built the idea of God shows that there are important arguments for treating *Systematic Theology* as an example of a non-trivial, strong paraconsistent theological system. The idea of God he has created violates the law of non-contradiction. In this case, classical logic seems to be insufficient. Nevertheless, this particular logical system is needed at the first stage of the process in which theological system comes into being. However, in order to accomplish the most adequate presentation

of God, the Subject and Object of theology, the theologian should be ready to use some set of various logical systems. With reference to the *Systematic Theology*, a hybrid-pluralism of logical systems is suitable. Among classical logic and Hegel's dialectic, which appear in theory of God by Tillich unquestionably, some others, including paraconsistent logical systems, can be proposed in order to formalize the crucial moments of *Systematic Theology*. Which paraconsistent system of logic would be the closest to them? This issue is open for further discussion.

It seems that we have no right to make certain claims that our world is non-contradictory. Experiments on the common field for theology and logic are also not a new matter. An element of curiosity that together with a skeptical element should characterize every authentic scientific research that justifies them. There are theological trends that, in order to get an adequate description of God, are entitled to take up a courageous, profound, experimental, metatheological reflection and risk a different form of rationality marked by a different logic. However, for Catholic theology the solution proposed by followers of local pluralism in logic whose idea is to widen classical logic seems to be better. The cognitive defectiveness of *Systematic Theology* is one of the arguments in favor of it.



# Spis treści

WYKAZ SKRÓTÓW .....	7
WSTĘP .....	9
ROZDZIAŁ I. FILOZOFICZNY FUNDAMENT IDEI BOGA .....	21
A. Epistemologia .....	21
1. Źródła .....	22
2. Definicja, miejsce i znaczenie epistemologii .....	24
3. Rozum .....	28
a) Rozum ontologiczny.....	28
1) Rozum subiektywny.....	30
2) Rozum obiektywny .....	34
b) Rozum techniczny .....	39
c) Głębina rozumu .....	44
d) Rozum egzystujący.....	47
1) Autonomia a heteronomia .....	50
2) Formalizm a emocjonalizm .....	53
4. Poznanie .....	56
a) Poznanie jako unia jedności i dystansu .....	56
b) Relacje poznawcze .....	61
1) Poznanie kontrolujące.....	61
2) Poznanie recypujące .....	63
c) Rozumienie i błędy poznawcze .....	64

5. Prawda i weryfikacja .....	67
a) Definicja prawdy .....	67
b) Kryterium prawdy .....	70
B. Ontologia .....	73
1. Źródła .....	74
2. Definicja, miejsce, początek, specyfika ontologii .....	76
3. Struktura ontologii .....	85
a) Podstawowa struktura ontologiczna.....	85
1) Jaźń .....	86
2) Świat .....	90
b) Elementy konstytutywne struktury ontologicznej .....	96
1) Indywidualizacja–partycypacja .....	97
2) Dynamika–forma .....	101
3) Wolność–przeznaczenie .....	108
c) Własności bytu warunkujące egzystencję .....	112
1) Byt i niebyt.....	113
2) Skończoność i nieskończoność .....	121
d) Kategorie bytu i poznania.....	127
1) Czas .....	129
2) Przestrzeń .....	131
3) Przyczynowość .....	132
4) Substancja .....	134
4. Byt esencjalny i egzystencjalny .....	135
5. Ludzka skończoność i kwestia Boga .....	147
a) Możliwość kwestii Boga i tak zwanego dowodu ontologicznego.....	150
b) Konieczność kwestii Boga i tak zwane dowody kosmologiczne .....	156
C. Elementy logiki .....	160
1. Źródła .....	161
2. Definicja logiki .....	164

3. Semantyka .....	171
4. Logika formalna i koncepcja paradoksu .....	177
5. Metodologia i metoda korelacji .....	187
D. Próba bilansu .....	197
ROZDZIAŁ II. TEOLOGICZNE UJĘCIE IDEI BOGA .....	213
A. Objawienie .....	213
1. Definicja i struktura objawienia .....	214
a) Tajemnica .....	216
b) Ekstaza .....	225
c) Cud .....	234
2. Media objawienia .....	237
a) Natura, historia, grupy, jednostki .....	237
b) Słowo .....	242
3. Rozwój objawienia .....	251
a) Objawienie pierwotne i zależne .....	251
b) Objawienie finalne .....	253
c) Dynamika objawienia finalnego .....	257
4. Zbawienie a rozum .....	260
a) Objawienie i zbawienie .....	260
b) Rozum zbawiony .....	261
1) Teonomia .....	262
2) Absolut–konkret .....	263
3) Gnoza .....	266
5. Logika Słowa Bożego .....	267
B. Język .....	271
1. Zarys ogólny .....	271
2. Symbol .....	274
a) Definicja symbolu religijnego .....	275
b) Materia symboliczna .....	282
c) Korelacja symboliczna .....	286
d) Symbol i teologia .....	291
e) Prawda symbolu religijnego .....	292

3. Mit .....	294
4. Analogia .....	297
5. Bóg a symbol .....	308
C. Bóg .....	316
1. Bóg jako obiekt logiczny i ontologiczny .....	317
2. Bóg jako ostateczne zatroskanie – ujęcie fenomenologiczne .....	324
3. Bóg jako Samobyt – ujęcie ontologiczne .....	333
a) Bóg nie jest bytem .....	334
b) Bóg nie istnieje .....	345
c) Bóg jest ponad skończonością i nieskończonością .....	352
d) Bóg a przyczynowość i substancja .....	354
e) Bóg jako pierwotna matryca świata .....	356
4. Bóg jako żywy .....	357
a) Indywidualizacja–partycypacja .....	363
b) Dynamika–forma .....	368
c) Wolność–przeznaczenie .....	373
5. Bóg jako Duch .....	376
6. Bóg jako Tworzący .....	387
a) Zapoczątkowująca twórczość Boga .....	388
1) Dziedzictwo niebytu .....	388
2) Esencja i egzystencja .....	391
3) Czas .....	395
4) Człowiek .....	398
b) Podtrzymująca twórczość Boga .....	402
c) Kierująca twórczość Boga .....	407
7. Bóg w relacji do tworu .....	414
8. Przymioty Boże .....	418
a) Wszechmoc .....	418
b) Wieczność .....	422
c) Wszechobecność .....	426
d) Wszechwiedza .....	429

e) Miłość .....	432
f) Sprawiedliwość .....	436
g) Usprawiedliwienie .....	440
9. Podstawowe osobowe symbole Boga .....	445
10. Autotranscendentna/ekstazyzna idea Boga .....	447
11. Trójca Święta .....	454
D. Próba bilansu .....	467
ROZDZIAŁ III. BÓG I LOGIKA .....	489
A. Logiczna natura antynomii Tillicha .....	490
1. Wiara niewierzącego .....	491
2. Formalizacja Florenskiego .....	494
3. Prawo Dunsza Szkota .....	503
B. <i>Teologia systematyczna</i> w kontekście pluralizmu logicznego .....	507
1. Wspólne źródła myśli filozoficznej .....	511
2. Parakonsystentny charakter <i>Teologii systematycznej</i> .....	517
3. Bóg parakonsystencji .....	527
4. Postulowany rachunek logiczny .....	536
C. Logika a inność Boga .....	547
1. Głos klasyka – Bocheński .....	547
a) Język i dyskurs religijny .....	550
b) Aksjomatyzacja .....	555
c) Redukcyjny charakter .....	560
d) Przedmiot religii .....	561
e) Autorytet .....	564
f) Braki i sprzeczności .....	566
g) Granice logiki .....	570
h) Wpływ Bocheńskiego .....	571
2. Między teorią a praktyką .....	574
a) Akcent na przedmiot .....	577
1) Siła logiki klasycznej .....	581
2) Ograniczenia logiki klasycznej .....	584

b) Akcent na Podmiot.....	587
1) Krowa i szachy.....	594
2) Wartość ujęć parakonsystentnych .....	597
C. Próba bilansu i perspektywy badawcze .....	602
ZAKOŃCZENIE .....	613
BIBLIOGRAFIA .....	621
SUMMARY .....	633