

KS. JAN CICHON

Opole

PAUL TILLICH O RELACJI MIĘDZY TEOLOGIA A FILOZOFIA

1. Problem relacji między filozofią a religią – 2. Filozoficzno-teologiczna samointerpretacja wiary – 3. Zbieżność i rozbieżność między teologią a filozofią – 4. Teologia filozoficzna

Historycznie biorąc, teologia chrześcijańska zawsze wchodziła (i nadal wchodzi) w mniej lub bardziej trwałe związki z filozofią (z różnymi nurtami myśli filozoficznej). Ten fakt nie podlega żadnej dyskusji. Jednocześnie teologowie podkreślają, że również z systematycznego punktu widzenia, a więc wówczas, gdy bierze się pod uwagę samą naturę teologii, zwłaszcza specyficzny charakter jej przedmiotu, metody i języka, odniesienie tej dyscypliny do filozofii jest rzeczą aż nadto oczywistą i zrozumiałą. Stanowisko wyrażone w tym drugim twierdzeniu jest dziś akceptowane także w obrębie myśli protestanckiej. W XX w. wielu teologów protestanckich podjęło wzmożony wysiłek analizy podstaw i założeń „opcji profilozoficznej”. Szczególne miejsce zajmuje wśród nich Paul Tillich. Do jego zasług należy zaliczyć przede wszystkim to, że wskazał on jasną i względnie wyczerpującą odpowiedź na pytanie o naturę relacji między teologią a filozofią. Rekonstrukcja najważniejszych aspektów i elementów tej odpowiedzi jest celem niniejszego opracowania.

1. Problem relacji między filozofią a religią

1.1. Filozofia jako ontologia (religijny wymiar filozoficznego pytania o byt i filozofii jako takiej)

Wraz z pytaniem o istotę i normatywny kształt relacji między teologią a filozofią pojawia się potrzeba uwyrażnienia stosownych założeń metateologicznych. Chodzi o zbiór tych założeń, które od strony samej teologii — z perspektywy jej własnego systemu poznawczego — wskazują na jej konieczny związek z filozofią i które określają „teologiczną” specyfikę tego związku. Trudno jednak nie zauważyć, że konkretny kształt relacji łączącej obydwie dyscypliny zależy też od jej drugiego członu —

od sposobu rozumienia tego, czym jest (bądź czym powinna być) filozofia. Wydaje się, że teolog, zajmujący się ową relacją, musi wskazać (także) przynajmniej pewne ogólne założenia „metafilozoficzne”, na podstawie których wypowiada swoje sądy. Tak właśnie czyni Paul Tillich. Swoje rozważania na temat powiązań, jakie zachodzą między teologią a filozofią, zaczyna on od uwag dotyczących zarówno samej istoty filozofii, jak i jej stosunku do religii. Tillich należy do grupy tych teologów, którzy nie tylko podkreślają ścisły związek swojej dyscypliny z filozofią — to, że teologia chrześcijańska jest i pozostaje nauką „spekulatywną typu filozoficznego” — lecz także (sami) podejmują wysiłek bezpośredniej, twórczej refleksji filozoficznej, użytecznej w wyjaśnianiu (i uzasadnianiu) prawd wiary. Dorobek Tillicha na tym polu jest znaczący. Autor *Systematische Theologie* dokonuje wnikliwej rekonstrukcji konkretnych, filozoficznych założeń hermeneutyki wiary. Jednocześnie — w ramach kompetentnej analizy metafilozoficznej — ujawnia religijny wymiar filozofii, pokazując przy tym dwie ważne rzeczy: najpierw to, że filozofia sama tłumaczy swój udział w refleksji nad religią, w tym także w teologii, a następnie to, w jaki sposób filozofia (współ)określa struktury i horyzont swojego odniesienia do myśli teologicznej.

Stanowisko metafilozoficzne, które przyjmuje Tillich, jest rodzajem swoistej syntezy. Łączy ono pewne elementy opcji klasycznej z koncepcją zbliżoną do poglądów HEIDEGGERA. Tillich podkreśla, że filozofia zajmuje się rzeczywistością jako taką, pojętą jako całość, a jej celem jest racjonalne i zarazem ostateczne wyjaśnienie wszystkiego, co istnieje. Podstawowe pytanie filozoficzne dotyczy najbardziej ogólnych i koniecznych struktur bytu¹. Ale w pytaniu tym chodzi nie tylko o „formalno-przedmiotowy” charakter rzeczy, zdarzeń i zjawisk. Jest to bowiem także pytanie o to, co nazywamy „byciem”². Filozof przede wszystkim pyta o to, czym jest samo bycie, chce poznać prawdziwą naturę, zasady i sens bycia. Potem dopiero, w drugim planie swoich dociekań, analizuje różne rodzaje bytu i różne układy relacji ontycznych, konstruując teoretyczny obraz świata. Pytanie o bycie to, według Tillicha, pytanie o to, jaka jest „struktura tego, w czym uczestniczy każdy byt”³. Jest to więc pytanie o konieczne i uniwersalne czynniki bycia jako takiego, o czynniki konstytuujące istnienie każdego bytu. Z wypowiedzi Tillicha można wywnioskować, że dotyczy ono i ontycznych racji rzeczy, tego, co jest, i mocy podtrzymującej bycie, i zasad określających właściwy porządek bycia. Pytając o te czynniki, pytamy o to, co to znaczy być. Pytamy więc o sens bycia⁴.

¹ P. TILlich, *Systematische Theologie*, t. I, Stuttgart 1956, s. 26–30, 193–198; por. TENŻE, *Filozofia a teologia*, w: TENŻE, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1994, s. 42–43; TENŻE, *Der philosophische Hintergrund meiner Theologie*, w: TENŻE, *Impressionen und Reflexionen. Gesammelte Werke*, t. XIII, Stuttgart 1972, s. 478–479.

² TENŻE, *Filozofia a teologia*, s. 43.

³ Tamże.

⁴ Tamże; por. TENŻE, *Religia biblijna a pytanie o bycie*, w: TENŻE, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, s. 77–79; TENŻE, *Systematische Theologie*, t. I, s. 195–196.

Pytanie o sens bycia jest nie tylko pierwszym i najważniejszym pytaniem filozoficznym, lecz także pytaniem „dogłębnie ludzkim”. Wyraża ono podstawową prawdę o człowieku, ukazuje pewien istotny moment jego egzystencji. Człowiek bowiem jest istotą z natury „pytającą”, jest bytem, którego bycie w świecie oznacza możliwość (i zarazem konieczność) nieustannego zapytywania o świat i o siebie samego. Sens bycia stanowi główny przedmiot i główny motyw pytań ludzkich. Sens bycia jest tym, co człowieka najgłębiej obchodzi: człowiek bowiem pyta o ów sens i żyje pod wpływem uzyskiwanych odpowiedzi⁵

Pytając o sens bycia, odnosimy się do sytuacji „bytu skończonego”: bytu wyobcowanego z prawdziwej swojej natury, zależnego i ograniczonego w swoim istnieniu i działaniu, zagrożonego „możliwością niebytu”⁶. Skończoność charakteryzuje i człowieka, i świat jako taki. Ale tylko człowiek dostrzega skończoność bytu, jest jej świadomy, dlatego pyta o fundament i o sens bycia. „Skoro człowiek jest tym bytem, który zadaje pytanie o bycie, to ma on owo bycie, o które pyta, i zarazem go nie ma. Jest od niego oddzielony, jakkolwiek do niego należy. Niewątpliwie należymy do bycia — jego moc jest w nas — w przeciwnym razie bowiem by nas nie było. Ale jesteśmy też od niego oddzieleni; nie posiadamy go w pełni. Nasza moc bycia jest ograniczona. Jesteśmy mieszaniną bycia i nie-bycia. Jest to dokładnie to, co mamy na myśli mówiąc, że jesteśmy istotami skończonymi. Człowiek stawia pytanie o bycie w swojej skończoności”⁷ Ten cytat można potraktować jako zwięzły opis egzystencjalnej sytuacji człowieka. Wniosek jest tutaj aż nadto klarowny i oczywisty: doświadczenie skończoności bytu ludzkiego, pozostające w ścisłym związku z doświadczeniem skończoności świata, stanowi pierwotny kontekst pytania o bycie. Tillich wyraźnie sugeruje, że w pytaniu tym wyraża się nasze poszukiwanie „rzeczywistości ostatecznej”: nieuwarunkowanej, absolutnej mocy bycia we wszystkim, co jest⁸. Rzeczywistość ostateczna to rzeczywistość ustanawiająca trwałą, niewzruszony fundament wszystkiego, co istnieje. Związana z nią moc bytu przekracza możliwości człowieka i świata. Jest to moc absolutna, przewyciężająca wszelkie formy alienacji i zagrożenia ze strony niebytu, gwarantująca trwałą wartość i ostateczny sens bycia. Można więc powiedzieć, że pytając o rzeczywistość ostateczną, człowiek stoi w obliczu tajemnicy bytu (tajemnicy ontologicznej). Zdaje on sobie sprawę z tego, że potencjalna „odpowiedź” nie jest tutaj kwestią zwyczajnego wysiłku poznawczego, że odpowiedź ta nie może mieć charakteru standardowych przekonań umysłu. Samo pytanie o sens bycia jest wyrazem tego, co Tillich nazywa „ostateczną troską” człowieka. Jest to bowiem pytanie dotyczące spraw najważniejszych — tych, w któ-

⁵ TENŻE, *Filozofia a teologia*, s. 43, 45.

⁶ TENŻE, *Religia biblijna a pytanie o bycie*, s. 81. „Możliwość niebytu” Tillich odnosi do sfery duchowo-egzystencjalnej. Chodzi więc przede wszystkim o możliwość całkowitej utraty sensu i celu istnienia.

⁷ Tamże; por. TENŻE, *Systematische Theologie*, t. I, s. 218–238; TENŻE, *Der philosophische Hintergrund meiner Theologie*, s. 485–486; TENŻE, *Męstwo bycia*, tl. H. Bednarek, Paris 1983, s. 39–42.

⁸ *Religia biblijna a pytanie o bycie*, s. 81–83.

re człowiek jest bezwarunkowo (i bez reszty) zaangażowany⁹ Wprawdzie pytanie to pojawia się w sytuacji naznaczonej momentem egzystencjalnego niepokoju, ale nie jest ono aktem rozpacz. Według Tillicha są w nim obecne elementy nadziei na pozytywną „odповідź”, na doświadczenie absolutnej mocy bycia¹⁰

W każdym razie metafizyczne stanowisko Tillicha jest wyraźne i jednoznaczne. Podstawowym problemem filozofii jest problem bycia. Chodzi więc o problem ontologiczny. Filozofia jest najpierw i przede wszystkim „słowem o byciu — słowem, które ujmuje bycie, ujawnia jego naturę i wyprowadza je z ukrycia na światło poznania”¹¹. Dobrze pojęta filozofia „stara się ukazać obecność bycia i jego struktur w różnych sferach bytu — w przyrodzie i w człowieku, w historii i w świecie wartości, w poznaniu i w religii”¹². Ale jej głównym celem jest rekonstrukcja „konstytutywnych zasad Samego Bycia, tego, co jest obecne zawsze, kiedy jakaś rzecz uczestniczy w mocy bycia i w mocy przeciwstawiania się nie-byciu”¹³ Jednym słowem: filozofia jest przede wszystkim ontologią (określonego rodzaju ontologią). Tego typu koncepcja, przynajmniej w ogólnym jej zarysie, odpowiada tradycyjnemu, klasycznemu pojęciu filozofii. Wypada przyznać rację Tillichowi, który podkreśla, że jest to koncepcja realizująca znany od czasów Arystotelesa projekt „filozofii pierwszej”, a więc filozofii podstawowej, wyjaśniającej istnienie i naturę bytu jako takiego¹⁴. Taką filozofię uprawiali wszyscy filozofowie zachodni. Wszyscy oni bowiem — mimo oczywistych różnic programowych i metodologicznych — zajmowali się bytem jako takim, w tym także (w mniejszym lub większym stopniu) problematyką samego bycia. Odczytując w ten sposób dzieje (zachodniej) myśli filozoficznej, Tillich eksponuje uniwersalny wymiar i uniwersalne znaczenie problemu ontologicznego. Jest to niewątpliwie stanowisko trafne i uzasadnione. Zarówno historia myśli filozoficznej, jak i systematyczna refleksja nad naturą filozofii potwierdzają ów prymat ontologii i myślenia ontologicznego¹⁵ Należy jednak pamiętać, że stanowisko Tillicha to w istocie opcja na rzecz jednego, konkretnego typu ontologii. Jest to ontologia bliska poglądom „wczesnego” Heideggera, a więc „ontologia egzystencjalna”, głosząca prymat refleksji nad ludzkim — podmiotowo uwarunkowanym — doświadczeniem bycia. Samodoświadczenie człowieka, ujmujące podstawowe struktury jego bycia

⁹ Pojęcie „troski ostatecznej” (odnoszącej się do „tego, co nas ostatecznie dotyczy i obchodzi”) występuje u Tillicha — w tym samym znaczeniu — zarówno w kontekście analizy bytu ludzkiego, jak i w kontekście refleksji nad wiarą (i nad religią); por. K. MECH, *Chrześcijaństwo i dialektyka w koncepcji Paula Tillicha*, Kraków 1997, s. 64–66.

¹⁰ Por. TILlich, *Męstwo bycia*, s. 172–174; MECH, *dz. cyt.*, s. 54–66.

¹¹ TILlich, *Religia biblijna a pytanie o bycie*, s. 78.

¹² *Tamże*, s. 79.

¹³ *Tamże*.

¹⁴ *Tamże*, s. 78; por. *Filozofia a teologia*, s. 43; *Systematische Theologie*, t. I, s. 193.

¹⁵ Prezentację swoich poglądów na temat ontologicznego charakteru filozofii Tillich uzupełnia rzeczową krytyką koncepcji redukujących myśl filozoficzną do teorii poznania i do etyki (*Systematische Theologie*, t. I, s. 27–28; *Filozofia a teologia*, s. 44–45; *Religia biblijna a pytanie o bycie*, s. 83–86).

w świecie, jest punktem wyjścia ontologii egzystencjalnej. Fenomenologia i hermeneutyka tego doświadczenia wyznaczają jej porządek badawczy. Pozwalają one odkryć otwierającą się w doświadczeniu egzystencjalnym drogę do struktury bycia jako takiego i tym samym (przynajmniej w określonym stopniu) wyjaśnić samo bycie. W tak rozumianej ontologii Tillich dostrzega normatywny wzorzec filozofii w ogóle. Ontologia egzystencjalna jest dla niego i optymalnym projektem, i najbardziej efektywną formą współczesnej refleksji filozoficznej. I w tym przypadku naszemu autorowi trudno odmówić racji. Rozwój najnowszej filozofii wyraźnie pokazuje, że nie ma powrotu do przedheideggerowskiej teorii bytu. Ontologia egzystencjalna — z jej pytaniem o wartość i sens bycia, z jej zwrotem do człowieka, z jej hermeneutyką doświadczenia egzystencjalnego, wreszcie z całym zasobem wypracowanych w niej kategorii ontologicznych — stanowi wiodący układ odniesienia dla obecnych badań nad rzeczywistością jako taką. Jest to ontologia wyjątkowo twórcza i inspirująca, o czym świadczą (także) udane próby jej adaptacji w pozafilozoficznych dyscyplinach współczesnej humanistyki (z teologią włącznie)¹⁶ Ale zależność od Heideggera ma określone konsekwencje. Jedną z nich jest — dająca się zauważyć u Tillicha — zbyt łatwa dyskredytacja tradycyjnego modelu metafizyki. W niektórych swoich wypowiedziach Tillich sugeruje, że ontologia egzystencjalna powinna całkowicie zastąpić tradycyjną, przedmiotowo uprawianą filozofię bytu. Taki punkt widzenia należy uznać za jednostronny. Alternatywne ujęcie oznacza nieuzasadnioną dyskwalifikację wszystkich (więc również pozytywnych) elementów jednej koncepcji i (na ogół) bezkrytyczną afirmację wszystkich (więc również negatywnych) elementów drugiej. A przecież wiadomo, że tradycyjna metafizyka wypracowała szereg pojęć ontologicznych oraz metod, zasad i procedur badawczych, bez których nie da się uprawiać żadnej ontologii. Szczególną wartość posiadają takie przymioty dawnej metafizyki, jak realizm i racjonalizm poznawczy oraz obiektywny charakter formułowanych sądów i przekonań. Z drugiej strony wiadomo, że ontologia egzystencjalna może prowadzić do negatywnych konsekwencji, na przykład do subiektywizacji prawdy i sensu. Wydaje się zatem, że refleksja nad naturą bycia tylko wtedy spełni wymogi dobrze pojętej filozofii, gdy — po przeprowadzeniu niezbędnej krytyki — przyswoi sobie pozytywny dorobek i twórczy potencjał tradycyjnej metafizyki. W tym sensie propozycja Tillicha — generalnie trafna i uzasadniona — wymaga pewnego uzupełnienia (tym bardziej, że chodzi o projekt ontologii uprawianej z myślą o współpracy z teologią).

Koncepcja Tillicha posiada dwie ważne zalety. Po pierwsze, ujawnia ona antropologiczny moment rozważań nad bytem i nad istotą bycia (przez co niewątpliwie poszerza horyzont poznawczy tradycyjnej ontologii). Ma to bardzo duże znaczenie

¹⁶ W odniesieniu do teologii zob. m.in.: J. MÖLLER, *Existenzphilosophie und katholische Theologie*, Baden-Baden 1952; R. SCHAEFFLER, *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie*, Freiburg 1980, s. 127–144.

w perspektywie współpracy między filozofią a teologią. Po drugie — i to należy uznać za sprawę kluczową — jest to koncepcja filozofii otwartej na nieskończony wymiar bytu, prawdy i sensu, na tajemnicę absolutnej pełni bycia, jednym słowem — na rzeczywistość ostateczną. W samym doświadczeniu skończoności bytu już zawsze obecny jest pewien element transcendujący tę skończoność, przekraczający ją — oczywiście nie w aspekcie pozytywnej treści, lecz w aspekcie pytań, które owemu doświadczeniu nieuchronnie towarzyszą. Najważniejsze z nich dotyczy możliwości i sposobu przewyciężenia skończoności. To właśnie jest pytanie o absolutną moc bycia, o rzeczywistość ostateczną. Tylko Bóg może być adekwatną odpowiedzią na to pytanie. Ten moment jest wystarczającym powodem, by mówić o religijnym nastawieniu filozoficznej refleksji nad bytem i filozofii jako takiej¹⁷. Filozofia poważnie traktująca problem sensu bycia — i problem „tajemnicy ontologicznej” — potwierdza pierwotną, atematyczną (przedintencjonalną) świadomość religijną.

1.2. Filozofia a religia

Związek filozofii z religią jest tym, co należy obecnie bliżej opisać i objaśnić. Tym bardziej, że ów związek w zupełnie naturalny sposób rzutuje na relację między filozofią a teologią. W odróżnieniu od innych autorów, zarówno filozofów, jak i teologów, zajmujących się podobną problematyką, Tillich nie poświęca zbyt wiele uwagi sprawie religijnego rodowodu zachodniej myśli filozoficznej; bardzo skrótowo też odnosi się do fenomenu filozofii chrześcijańskiej. Koncentruje się on raczej na zagadnieniu wewnętrznej (strukturalnej) zbieżności, zachodzącej między filozofią a religią. Przy czym stwierdza i uzasadnia tę zbieżność w porządku wnikliwej, fenomenologiczno-porównawczej analizy obydwu stron. Filozofia jest „postawą radykalnego pytania”, natomiast religia jest „czystym pochwyceniem (*Ergriffensein*) przez Nieuwarunkowane (*das Unbedingte*) — przez to, co jest poza byciem, co byciu daje bycie, a sensowi sens”¹⁸. Przy takim spojrzeniu religia jest „posiadaniem” absolutnej prawdy i ostatecznego sensu, podczas gdy filozofia przypisuje sobie prawo do krytyki wszelkich prawd i przekonań oraz do negacji wszelkiego posiadania. „Filozofia i religia mają się do siebie jak (...) pytanie i stanie-w-odpowiedzi. Wygląda to na czyste przeciwieństwo”¹⁹. Filozof zachowuje krytyczny dystans wobec religii, ponieważ poprzez swoje roszczenia przeszkadza mu ona w formułowaniu radykalnych pytań i w niezależnym poszukiwaniu prawdy. Z kolei człowiek religijny rezygnuje z filozofii, ponieważ uważa, że prawda, którą dysponuje, zwalnia go z dalszych pytań i poszukiwań. Otóż jeżeli uznamy dążenie religii do obecności w życiu każdego

¹⁷ TILLICH, *Religia biblijna a pytanie o bycie*, s. 83; TENŻE, *Filozofia a religia*, w: TENŻE, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, s. 33; por. F.C. COPLESTON, *Religijny charakter metafizyki*, w: TENŻE, *Religia i filozofia*, tł. B. Stanosz, Warszawa 1978, s. 9–24.

¹⁸ TILLICH, *Filozofia a religia*, s. 29.

¹⁹ *Tamże*.

człowieka oraz prawo filozofii do radykalnych pytań — a trudno tych dwu rzeczy nie uznać — to powstaje naturalna konieczność przewyciężenia sygnalizowanej opozycji. Alternatywą bowiem byłoby „nieuleczalne rozszczepienie” człowieka²⁰. Chodzi zatem o to, by rozpoznać i zrozumieć tę potencjalną bądź faktyczną sprzeczność między filozofią a religią, zaś w ostatecznym rozrachunku o to, by ją całkowicie usunąć. Tylko w ten sposób można ustalić rzeczywisty kształt relacji łączącej obydwie (ze wszech miar usprawiedliwione) postawy człowieka.

Religia jest „czystym pochwyceniem” Czystym, to znaczy spowodowanym transcendentną przyczyną i posiadającym nieuwarunkowany charakter. Pochwycenie, o którym mowa, łączy się z bezpośrednią, aprioryczną świadomością czegoś ostatecznego²¹. Ale skądinąd wiadomo, że religia ma (również) swoją konkretną postać, że nie istnieje ona inaczej, jak tylko w odpowiednim złożeniu czystego pochwycenia i pewnej „wiary konkretnej”: zapośredniczonej w określonej tradycji i żyjącej w ramach określonej wspólnoty. Oznacza to, że religia implikuje moment krytyki wobec każdej konkretnej formy pochwycenia. Autentycznej religii bowiem zawsze towarzyszy pytanie o to, czy pochwycenie, której jest jej podstawą i istotą, pochodzi od rzeczywistości transcendentnej, nieuwarunkowanej, czy też od czegoś, co ma charakter względny i uwarunkowany²². Pierwiastek krytyczny gwarantuje czystość religijnego pochwycenia (sprawia, że religia jest i pozostaje relacją człowieka do Boga). Z powyższych rozważań można wysnuć dwa ważne wnioski. Po pierwsze, okazuje się, że również religia zakłada obecność radykalnych pytań, które kwestionują niektóre jej elementy i roszczenia. Zdolność krytycznej samooceny i weryfikacji jest nieodłączną cechą religii jako takiej. Po drugie, w rzeczywistej religii istnieje nieusuwalne napięcie między bezwarunkowością czystego pochwycenia a konkretnością tej oto formy egzystencji i świadomości religijnej. Napięcie to jest czynnikiem stymulującym wewnętrzny namysł w obrębie religii. Obydwa wnioski wyraźnie sugerują, że religia (sama w sobie) jest otwarta na horyzont refleksji — najpierw i przede wszystkim refleksji filozoficznej. Zresztą wewnętrzny związek religii z filozofią ma swoje podstawy już w tym, że jakikolwiek dyskurs o „Nieuwarunkowanym” — o absolutnej tajemnicy bytu — z konieczności zakłada obecność pewnych kategorii ontologicznych. Tak więc, o ile wcześniej była mowa o tym, że filozofia jest otwarta na wymiar religijny, o tyle teraz możemy stwierdzić, że religia implikuje pewne elementy filozofii²³

²⁰ *Tamże*, s. 30.

²¹ *Tamże*, s. 30–32; por. TILlich, *Systematische Theologie*, t. I, s. 16–18; TENŻE, *Dwie drogi filozofii religii*, w: TENŻE, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, s. 66–73; TENŻE, *Religia biblijna a pytanie o bycie*, s. 108–110, 113–116; TENŻE, *Das Problem der theologischen Methode*, w: TENŻE, *Korrelationen. Die Antwort der Religion auf Fragen der Zeit*, Stuttgart 1975, s. 27–29.

²² TENŻE, *Filozofia a religia*, s. 30–31

²³ *Tamże*, s. 31; por. TENŻE, *Religia biblijna a pytanie o bycie*, s. 80–81; TENŻE, *Systematische Theologie*, t. I, s. 29.

W przypadku filozofii formułowanie radykalnych pytań (stanowiących początek krytycznej refleksji) to rzecz podstawowa. Ale, jak twierdzi Tillich, radykalne pytania nie występują w czystej postaci, nie powstają w jakiejś pustej przestrzeni życia i myślenia. Przeciwnie, dochodzą one do głosu w pytaniach konkretnych, formułowanych w konkretnej sytuacji poznawczej i egzystencjalnej, w warunkach określonego kontekstu historyczno-kulturowego. Czysty — całkowicie niezależny, wolny od jakichkolwiek przedzałożeń i wyłącznie teoretyczny — punkt wyjścia filozofii jest jej „czystą możliwością”, a możliwość ta realizuje się zawsze (podobnie jak w przypadku religii) w konkretnej rzeczywistości²⁴ Okazuje się zatem, że filozofia nie tylko jest otwarta na wymiar religijny, lecz także ujawnia analogiczny (do występującego w religii) sposób samorealizacji. W każdym razie między filozofią a religią istnieje daleko idąca zbieżność. Według Tillicha „(...) w jedności tego, co nieuwarunkowane, i tego, co konkretne, filozofia i religia są sobie równe”²⁵ Chodzi tu oczywiście o równość specyficznie pojętą, przejawiającą się w faktycznej wymienności wskazanych elementów jednej i drugiej postawy. W przedstawionym tu ujęciu i filozofię, i religię należy rozumieć jako urzeczywistnienie jednej z ludzkich możliwości. W przypadku filozofii możliwość ta została określona jako „radykalizm pytania”, natomiast w przypadku religii — jako „bezwarunkowość pochwylenia” Mamy więc tutaj dodatkowy, ontologiczno-antropologiczny argument na rzecz jedności obydwu postaw. Tillich ujmuje go następująco: „Poprzez pojęcia radykalizmu i bezwarunkowości uwydatniony zostaje w abstrakcyjnym sformułowaniu element, który religia i filozofia w równej mierze w sobie zawierają i który jest niczym innym, jak możliwością konstytuującą człowieka jako człowieka”²⁶ Oznacza to, że i filozofia, i religia — i myślenie filozoficzne, poszukujące absolutnej prawdy i ostatecznego sensu na drodze radykalnych pytań, i życie religijne, oparte na bezwarunkowym pochwyleniu przez rzeczywistość nieskończoną — stanowią pewien naturalny sposób ludzkiego bycia. Są one komplementarnymi (i zarazem strukturalnie zbieżnymi) formami egzystencji i samorealizacji człowieka. Tillich podkreśla, że radykalizm filozofii jest ze swej strony „ekstatyczny”, naznaczony momentem samotranscendencji rozumu ludzkiego²⁷ Potwierdza to wspomnianą już otwartość myśli filozoficznej i tym samym zbieżność filozofii i religii. I w jednej, i w drugiej bowiem chodzi o wyjście poza skończony horyzont bytu, prawdy i sensu, o ukierunkowanie na nieskończoność. I w filozoficznym pytaniu, i w pochwyleniu religijnym chodzi o rzeczywistość tej samej „sprawy ostatecznej”: o ostateczny sens bytu i egzystencji, o absolutną, nieuwarunkowaną moc bycia. Można nawet powiedzieć, że w warstwie apriorycznych założeń filozoficzne pytanie samo przyjmuje postać bliską pochwy-

²⁴ TENŻE, *Filozofia a religia*, s. 31.

²⁵ *Tamże*.

²⁶ *Tamże*, s. 32.

²⁷ *Tamże*, s. 33.

ceniu religijnemu (aczkolwiek na poziomie konkretnych rozważań filozoficznych ten moment jest na ogół niewidoczny). Istnieje zatem — jak mówi Tillich — „ostateczna (formalno-ontologiczna) tożsamość” religii i filozofii²⁸ Oczywiście nie wyklucza ona pewnych napięć, związanych z jej urzeczywistnieniem. Występowanie owych napięć jest dowodem na to, że jedność religii i filozofii zawiera w sobie (i tym samym respektuje) moment odmienności obydwu postaw. Odmiennosc ta jest widoczna w różnych aspektach. Przede wszystkim jednak wyraża się ona w tym, że religia ma charakter egzystencjalny, dotyczy bowiem człowieka w całości jego bytu i bycia, podczas gdy filozofia ma charakter teoretyczny, jest bowiem (przede wszystkim) postawą poznawczą (choć — przypomnijmy — również religia otwiera się na możliwość refleksji teoretycznej, a filozofia — na egzystencjalną interpretację swojej prawdy)²⁹. Sprawą istotną jest to, że bliższa analiza różnicy obydwu postaw potwierdza ich „ostateczną”, dialektyczną jedność: religia (poszukując własnej tożsamości) odnajduje w sobie cechy filozofii, a filozofia (w porządku własnej autorefleksji) uświadamia sobie daleko idącą zbieżność z religią.

W kulturze zachodniej problem relacji między filozofią a religią zawsze był ważnym motywem dociekań — zarówno filozoficznych, jak i teologicznych. I w filozofii, i w teologii podejmowano liczne, mniej lub bardziej interesujące próby rozwiązania tego problemu. Wiele z nich jednak miało charakter wyraźnie jednostronny lub wręcz redukcyjny. Proponowane rozwiązania były oparte bądź na bezkrytycznej koordynacji obydwu stron, bądź na skrajnym uzależnieniu jednej od drugiej. Na ich tle koncepcja Tillicha jawi się jako rzeczowa i wyważona. Widoczne są w niej dwa bardzo ważne momenty: trafne ujęcie istoty religii i filozofii oraz troska o zachowanie ich autonomii. Tillich obiektywnie rekonstruuje te elementy religii i filozofii, które współtworzą „jedność tożsamości i strukturalnej odmienności” obydwu postaw. Raz jeszcze wypada powtórzyć, że „ostateczna tożsamość” religii i filozofii ma charakter formalny bądź formalno-ontologiczny. Obejmuje ona niektóre składniki formalnej struktury jednej i drugiej postawy oraz łączące je pytanie o rzeczywistość ostateczną. Wydaje się, że Tillich przedstawia wystarczające argumenty za tym, że integralnie pojęta religia implikuje obecność pewnych pytań filozoficznych oraz udział pewnych kategorii doświadczenia i języka filozoficznego, a integralnie pojęta filozofia zawiera w sobie określone elementy religijne.

Biorąc pod uwagę układ wskazanych wyżej założeń i tez, wzajemny stosunek religii i filozofii należy (do)określić jako stosunek „krytycznej recepcji”³⁰ Polega on na twórczym, konstruktywnym dialogu obydwu stron. Religia rozpoznaje swoją ostateczną tożsamość z filozofią i dlatego posługuje się nią w interpretacji własnych

²⁸ *Tamże*.

²⁹ *Tamże*, s. 33–35; por. TENŻE, *Filozofia a teologia*, s. 46–48; TENŻE, *Das Problem der theologischen Methode*, s. 21–22.

³⁰ TENŻE, *Filozofia a religia*, s. 35–39.

prawd i przekonań. Nie jest jednak bezkrytyczna w swym odniesieniu do filozofii, więc zdecydowanie odrzuca te kierunki i systemy, które postrzega jako wyraz odmiennej sytuacji egzystencjalnej. Historycznie biorąc, ten typ relacji odnajdujemy, między innymi, w postawie starochrześcijańskich apologetów. Wystarczy powiedzieć, że rezultatem ich wysiłku jest koncepcja, w porządku której struktura dogmatu wiary wiąże ze sobą element religijny i filozoficzny, tworząc jedną, spójną całość. W przekonaniu Tillicha rozwiązanie starochrześcijańskich apologetów jest w istocie wciąż aktualne, mimo iż nie wskazuje ono jednoznacznych kryteriów recepcji filozofii³¹. Z drugiej strony i filozofia otwiera się na religię, przejmując charakterystyczny dla niej sposób doświadczenia i obowiązujące w niej pojęcie prawdy. Chodzi przede wszystkim o ten przypadek, w którym filozofia uznaje właściwe znaczenie religii i jednocześnie przypisuje sobie prawo do krytyki każdej konkretnej formy świadomości religijnej. Relacja, o której tu mowa, potwierdza ostateczną tożsamość obydwu stron, przy czym różnice strukturalne wyrównuje na korzyść filozofii. Wskutek metafizycznej interpretacji wyobrażeń religijnych pierwiastek filozoficzny uzyskuje „moc religijną” Oznacza to, że filozofia posiada pewien wymiar religijny, obecny przede wszystkim w jej warstwie kategoryjnej. Przykładem może tu być starożytna (przedchrześcijańska) filozofia grecka czy też filozofia niemieckiego idealizmu. W jednej i drugiej widoczny jest element religijno-teologiczny³². W każdym razie oceniając ów „paradygmat krytycznej recepcji”, należy przyznać rację Tillichowi, który właśnie w takim ujęciu dostrzega normatywny model wzajemnego odniesienia religii i filozofii. Tylko w autentycznym dialogu i w porządku dobrze pojętej recepcji religia uświadamia sobie radykalizm własnych pytań i konieczność stosownej krytyki własnych przekonań, a filozofia — możliwość egzystencjalnej interpretacji własnych prawd i rozwiązań.

2. Filozoficzno-teologiczna samointerpretacja wiary

Zbieżność religii i filozofii znajduje swoje odzwierciedlenie w relacji między teologią a filozofią. Teologia jest refleksją występującą w obrębie pewnej religii konkretnej. Teologia chrześcijańska to refleksja nad chrześcijańskim „modelem” religijnego pochycenia, nad chrześcijańską formą identyfikacji tego, co człowieka bezwarunkowo i ostatecznie obchodzi. Wiadomo przy tym, że podstawowym aktem świadomości religijnej — i jednocześnie podstawowym (subiektywnym) źródłem wiedzy teologicznej — jest wiara. Teologia jest po prostu hermeneutyką prawd i przekonań pewnej konkretnej wiary religijnej. Wobec tego, zajmując się relacją między

³¹ Tamże, s. 35; por. TENŹE, *Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens*, t. I: *Urchristentum bis Nachreformation*, Stuttgart 1971, s. 45–150.

³² TENŹE, *Filozofia a religia*, s. 37.

religią i teologią z jednej strony a filozofią z drugiej, należy również zbadać to, jaką rolę odgrywa w niej sposób rozumienia aktu wiary.

Celem badań teologicznych jest nie tylko interpretacja przedmiotu prawd i przekonań konkretnej wiary religijnej, lecz także racjonalne uzasadnienie aktu (i decyzji) wiary. Przy pewnym spojrzeniu uzasadnienie to implikuje dwa „poziomy” argumentacji. Na pierwszym poziomie teolog stara się wykazać wiarygodność własnej tradycji religijnej, poszukując stosownych racji (i motywów) w bezpośrednim związku z samą tą tradycją. Ale jednocześnie (w toku tych poszukiwań) uświadamia on sobie konieczność uzasadnienia wiary „jako takiej” – wiary pojętej jako specyficzny „fakt ludzki” (obejmujący każdą możliwą, w tym oczywiście także religijną postać tego fenomenu). Powstaje wówczas sytuacja, w której racjonalne uzasadnienie wiary jako takiej może dostarczyć (i — jak się okazuje — rzeczywiście dostarcza) istotnych argumentów na rzecz ogólnej ważności pewnej wiary konkretnej. Otóż w koncepcji Tillicha znajdujemy interesującą próbę opisu i uzasadnienia samego fenomenu wiary. Istotą tej próby jest to, że zachowując teologiczny kontekst i cel, przyjmuje ona postać swoistej „filozofii wiary”. Zdaniem Tillicha filozoficzna refleksja nad wiarą (pojętą jako fakt ludzki) jest (bądź przynajmniej powinna być) nieodłącznym składnikiem myślenia teologicznego (ważnym zwłaszcza w obrębie dociekań apologetyczno-fundamentalnych)³³ Oznacza to, że teolog musi się nią poważnie zainteresować. Musi on, po pierwsze, ujawnić ontologiczno-antropologiczny fundament aktu wiary, po drugie — opisać związek tego aktu z myślą filozoficzną, wreszcie po trzecie — pokazać przejście od wiary „pierwotnej”, pojętej jako aprioryczna dyspozycja podmiotu i osoby ludzkiej, do wiary konkretnej, zapośredniczonej w języku konkretnych wyobrażeń i symboli religijnych, kształtującej życie i świadomość konkretnej wspólnoty swoich wyznawców.

2.1. Pojęcie wiary

Tak więc niezbędna w teologii „filozofia wiary” zajmuje się wiarą pojętą jako fakt ludzki, dążąc do wyjaśnienia jej podstaw, struktury i funkcji. Czym wobec tego jest wiara? Definicja, którą proponuje Tillich, odbiega od tradycyjnych, standardowych określeń interesującego nas fenomenu³⁴ Z tekstów Tillicha dowiadujemy się,

³³ TENŻE, *Systematische Theologie*, t. I, s. 15–37, 51–58; TENŻE, *Das Problem der theologischen Methode*, s. 21–24, 27–35; TENŻE, *Zum Problem des Glaubens*, w: TENŻE, *Offenbarung und Glaube. Gesammelte Werke*, t. VIII, Stuttgart 1970, s. 85–110.

³⁴ Wśród „klasycznych” koncepcji wiary najbardziej rozpowszechnione są dwie: noetyczno-propozycjonalna i personalistyczna. Istotą pierwszej jest ujęcie wiary w kategoriach aktu analogicznego do aktów poznawczych (wiara to uznanie czegoś za prawdę — akceptacja pewnych przekonań) i przedstawienie jej w postaci propozycjonalnej (*A* wierzy, że *P*, kiedy *A* uznaje zdanie *P*). Natomiast w koncepcji personalistycznej wiara jest przede wszystkim określoną formą relacji międzyosobowej. Por. H. SCHULZ, *Theorie des Glaubens*, Tübingen 2001, s. 151–200; A. DULLES, *Models of Faith*, w: M. KESSLER I IN. (red.),

że w czysto formalnym ujęciu wiara jest niczym innym, jak ludzką „troską ostateczną”³⁵ Przedmiotem troski ostatecznej jest coś ostatecznego w swym znaczeniu i wartości — „to, co nas bezwarunkowo dotyczy i obchodzi”³⁶. Każdy człowiek posiada jakąś troskę ostateczną, ukierunkowaną na pewien system znaczeń i wartości. Rzecz jednak w tym, że nie zawsze potrafimy poprawnie określić jej treść — nie zawsze potrafimy odróżnić troskę ostateczną, roszczącą sobie uzasadnione prawo do absolutnego pierwszeństwa, od trosk nieostatecznych. Akt wiary polega na akceptacji absolutnych żądań, wysuniętych przez to, co jest naszą najwyższą troską, i jednocześnie na przyjęciu obietnicy spełnienia związanych z troską ostateczną dążeń i oczekiwań. Jest to akt angażujący całość duchowej struktury człowieka, integrujący wszystkie elementy i funkcje jego życia osobowego³⁷. Należy przy tym dodać, że w koncepcji Tillicha wiara (jako akt troski ostatecznej) posiada stronę czynną i pasywną. Czynnym aspektem wiary jest samo działanie podmiotu, jego aktywność w dążeniu do tego, co ostateczne. Natomiast pasywny moment wiary to stan bycia „pochwyconym” („zagamiętym”) przez rzeczywistość nieuwarunkowaną i ostateczną³⁸

Ontologiczna geneza tak pojętej wiary wiąże się z opisanym już wcześniej doświadczeniem skończoności bytu ludzkiego. Przypomnijmy: w doświadczeniu tym (pozostającym w relacji do doświadczenia skończoności świata) człowiek uświadamia sobie nie tylko uwarunkowany charakter swojej egzystencji, lecz także realne zagrożenie „możliwością niebytu” Taki stan powoduje głęboki niepokój i w konsekwencji rodzi dramatyczne pytanie o byt. Jest to w istocie pytanie o nieuwarunkowaną moc bytu i bycia, o moc przeciwstawiającą się niebytowi w każdej jego postaci. Otóż w tym właśnie pytaniu wyraża się otwartość podmiotu i osoby ludzkiej na nieskończony horyzont bytu, prawdy i sensu. Obecna w człowieku świadomość nieskończoności wywołuje stan najwyższego zatroskania i w tym znaczeniu świadomość

Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie, Tübingen 1992, s. 405–406, 408–410. Tillich nie odrzuca tych ujęć. Twierdzi jednak, że są one przykładem definicji nieadekwatnych, pomijając bowiem ontologiczny wymiar aktu wiary.

³⁵ P. TILLICH, *Dynamika wiary*, tł. A. Szostkiewicz, Poznań 1987, s. 31.

³⁶ *Tamże*, s. 31–33; por. TENŻE, *Systematische Theologie*, t. I, s. 16–22, TENŻE, *Religia biblijna a pytanie o bycie*, s. 108–109, 113–114. Przedmiotem troski ostatecznej jest „to, co decyduje o naszym byciu lub niebyciu”. Z wypowiedzi Tillicha można wywnioskować, że chodzi tu o absolutny fundament, o absolutną moc i o ostateczny sens naszego bycia — o to, co określa naszą ontologiczną tożsamość. To, ku czemu odnosi się troska ostateczna, konstytuuje warunki możliwości naszej egzystencji, samo pozostając czymś nieuwarunkowanym. Należy tutaj zaznaczyć, że występujący w anglojęzycznych tekstach Tillicha termin *ultimate concern* (troska ostateczna) jest odpowiednikiem (używanego przez tego autora) terminu niemieckiego *was uns unbedingt angeht* (to, co nas dotyczy bezwarunkowo, absolutnie).

³⁷ TENŻE, *Dynamika wiary*, s. 33–36.

³⁸ TENŻE, *Religia biblijna a pytanie o bycie*, s. 108, 113. To, co nieuwarunkowane, można rozpoznać wyłącznie w owym doświadczeniu „bycia pochwyconym” — jako „przedmiot” całkowitego oddania się i zarazem jako „wezwanie” skierowane pod naszym adresem. Podobnie jak u Kierkegaarda jest to „przedmiot” najgłębszej troski i nieskończonej pasji (*Systematische Theologie*, t. I, s. 19).

ta jest pierwotnym (podmiotowym) źródłem wiary³⁹. Przy czym to, co nieskończone, dane jest człowiekowi w swoistym „przedujęciu” — w apriorycznej (wykraczającej poza schemat „podmiot-przedmiot”) intuicji rzeczywistości nieuwarunkowanej. Ten rodzaj intuicji Tillich nazywa „mistycznym *a priori*”, wyjaśniając, że chodzi o pierwotne i bezpośrednie doświadczenie czegoś ostatecznego w swym znaczeniu i wartości⁴⁰. Doświadczenie to — poprzez konieczny związek z zapytaniem o byt, z potrzebą zrozumienia rzeczywistości jako takiej — jest w istocie apriorycznym warunkiem wszystkich intencjonalnych aktów osoby ludzkiej. Jest ono początkiem bycia ukierunkowanego na horyzont prawdy, dobra i sensu. Okazuje się zatem, że wiara — pojęta jako akt troski ostatecznej — jest „podstawową możliwością” człowieka, możliwością jego samoafirmacji i samourzeczywistnienia. Będąc podstawą wszelkich pytań i dążeń ludzkich, wiara jest i początkiem religii, w tym także związanej z religią refleksji (z teologią włącznie), i początkiem świadomości moralnej, i początkiem myśli filozoficznej⁴¹

W każdym razie troska ostateczna (tożsama z formalno-ontologiczną strukturą aktu wiary) jest zawsze troską bytu skończonego, bytu, który utracił „pierwotną tożsamość z tym, co stanowi podstawę jego istnienia”⁴². Dlatego jest to troska o nieskończoność: o absolutną, bezwarunkową moc bytu i bycia. Człowiek, zaniepokojony skończonością swego bytu, jest zatroskany o nieskończoność, do której należy, ale od której wciąż jest oddzielony i do której całą swoją istotą dąży. Jest on zatroskany o to, co warunkuje jego byt, o to, co określa ostateczny sens i ostateczne przeznaczenie jego egzystencji⁴³. Troska ostateczna przejawia się w poszukiwaniu rzeczywistości zdolnej przewyciężyć wszelkie wyobcowanie, pokonać niebyt i przywrócić pierwotną jedność z podstawą bytu. Tę rzeczywistość Tillich nazywa „nowym bytem”⁴⁴.

Tak więc troska ostateczna jest troską o to, co ma charakter bezwarunkowy, absolutny. Powtórzmy: jest to troska o to, co ostateczne w swym znaczeniu i wartości. Pojmując ją w ten sposób, wskazujemy obiektywny wymiar wiary. Przy czym najpierw odwołujemy się tutaj do czysto ontologicznego pojęcia rzeczywistości nieuwarunkowanej. Potem dopiero, na etapie „wiary konkretnej”, pojęcie to zostaje zastąpione przez konkretny symbol religijny, jakim jest idea Boga. Według Tillicha tylko w apriorycznym odniesieniu do rzeczywistości ostatecznej możliwe jest doświadcze-

³⁹ TENŻE, *Dynamika wiary*, s. 37.

⁴⁰ TENŻE, *Systematische Theologie*, t. I, s. 16–18; TENŻE, *Das Problem der theologischen Methode*, s. 29; TENŻE, *Dwie drogi filozofii religii*, s. 66–69; por. MECH, *dz. cyt.*, s. 78.

⁴¹ Por. TILlich, *Dynamika wiary*, s. 37; TENŻE, *Systematische Theologie*, t. I, s. 16–18; MECH, *dz. cyt.*, s. 78–79; J. MOLTSMANN, *Kulturtheologie: Paul Tillich und die religiöse Deutung der säkularen Welt*, w: TENŻE, *Was ist heute Theologie?*, Freiburg 1988, s. 92–93.

⁴² MECH, *dz. cyt.*, s. 68.

⁴³ TILlich, *Dynamika wiary*, s. 37; TENŻE, *Religia biblijna a pytanie o bycie*, s. 113–115.

⁴⁴ TENŻE, *Systematische Theologie*, t. I, s. 61; TENŻE, *Das neue Sein als Zentralbegriff einer christlichen Theologie*, w: *Offenbarung und Glaube*, s. 220–239.

nie Boga (i jakiegokolwiek doświadczenie religijne). Aprioryczna intuicja rzeczywistości ostatecznej stanowi konieczny (transcendentalny) horyzont przeświadczenia teistycznego, teizmu jako postawy i doktryny, wreszcie każdej formy refleksji o Bogu⁴⁵.

W swej „źródłowej” postaci wiara — pojęta jako troska ostateczna — jest aprioryczną „dyspozycją” człowieka, wyprzedzającą wszystkie akty życia osobowego, w tym także konkretne, intencjonalne akty religijne. Jest to więc (najpierw) „wiara pierwotna”, którą można też nazwać wiarą „transcendentalną”⁴⁶. Ale jednocześnie, zważywszy na to, że troska ostateczna jest troską „istoty skończonej, zagarniętej przez to, co nieskończone”, że jest to zawsze troska o absolutny fundament, ostateczny sens i bezwarunkową moc bytu, musimy stwierdzić, że wiara już od samego początku jest wiarą (przynajmniej *implicite*) religijną. Strukturę troski ostatecznej od samego początku wyznacza nie tylko doświadczenie ludzkiej otwartości na nieskończoność, lecz także wyjątkowe w swej intensywności (i głębi) doświadczenie „bycia pochwyconym” przez to, co nieskończone. Właśnie w tym znaczeniu wiara pierwotna jest już wiarą religijną, choć w samym „punkcie wyjścia” tylko formalnie pojętą i tym samym nieokreśloną⁴⁷. Nieokreśloność ta jest tylko czymś teoretycznym. Autentyczna wiara bowiem od samego początku łączy się z doświadczeniem *sacrum*: troska ostateczna staje się świadomością „rzeczy boskich”, świadomością tego, co święte. W przestrzeni *sacrum* wewnętrzna dynamika wiary pierwotnej kieruje ją nieuchronnie w stronę konkretnej wiary religijnej. To znaczy, że wiara odnajduje konkretny, szczegółowo określony horyzont religijny jako właściwą przestrzeń własnego życia i rozwoju⁴⁸. Wewnątrz tego horyzontu dyskurs wiary, wyrażający konieczne elementy troski ostatecznej, przechodzi w konkretny, symboliczny język religijny⁴⁹. Tak więc

⁴⁵ TENŻE, *Dynamika wiary*, s. 37–38, 65–67; TENŻE, *Das Problem der theologischen Methode*, s. 29; TENŻE, *Religia biblijna a pytanie o bycie*, s. 129–132. Istnieją przy tym dwa różne sposoby mówienia o Bogu: symboliczny i niesymboliczny. W języku symbolicznym nazywamy Boga „Najwyższą Istotą”, co jest uzasadnione, ale może też sugerować, że traktujemy Go jako jeden z wielu bytów znajdujących się w horyzoncie naszego doświadczenia. Natomiast mówiąc o Bogu w sposób niesymboliczny, stwierdzamy, że jest On „Samym Byciem”, „Podstawą Bycia”, „Rzeczywistością Ostateczną” — i w istocie tylko o tym wypadku mówimy o Nim w sposób właściwy, adekwatny do Jego natury. Dlatego wszelki symboliczny język o Bogu, odwołujący się do kategorii osobowych, musi uwzględnić ów właściwy (ontologiczny) sposób mówienia; por. TENŻE, *Istota języka religijnego*, w: TENŻE, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, s. 142–145.

⁴⁶ O transcendentalnym pojęciu wiary — zbliżonym do koncepcji Tillicha — piszą: DULLES, *art. cyt.*, s. 407 i B. WELTE, *Czym jest wiara? Rozważania o filozofii religii*, tł. W. Patyna, Warszawa 2000, s. 21–27.

⁴⁷ Por. TILlich, *Dynamika wiary*, s. 37–42; TENŻE, *Religia jako funkcja ludzkiego ducha?*, w: TENŻE, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, s. 215–221; MECH, *dz. cyt.*, s. 68–69. W poglądach Tillicha mamy do czynienia z koncepcją religijnego *a priori*. Religijnym *a priori* (wpisanym w konieczną strukturę ludzkiego ducha i w konieczną strukturę ludzkiego bycia) jest pierwotne, nieokreślone co do treści, doświadczenie troski ostatecznej. To doświadczenie jest aprioryczną podstawą każdego konkretnego doświadczenia religijnego; por. TILlich, *Das Problem der theologischen Methode*, s. 29; O. BAYER, *Theologie*, Berlin 1994, s. 234.

⁴⁸ TILlich, *Dynamika wiary*, s. 39–42.

⁴⁹ *Tamże*, s. 62–72; por. TENŻE, *Istota języka religijnego*, s. 135–147; TENŻE, *Symbol religijny*, w: TENŻE, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, s. 158–180.

wiara pierwotna odnajduje się w strukturach wiary konkretnej, żyjącej w ramach określonej wspólnoty i tradycji religijnej. I odwrotnie: każda wiara konkretna, także chrześcijańska, jest rozwinięciem wiary pierwotnej (i konkretnym sposobem urzeczywistnienia troski ostatecznej). W przypadku wiary chrześcijańskiej ostateczna troska człowieka znajduje swoje spełnienie w osobie i wydarzeniu Jezusa Chrystusa. Jezus Chrystus jest „Nowym Bytem”, jest odpowiedzią na pytanie człowieka o „prawdziwy byt”: o absolutną moc bycia i o ostateczny sens egzystencji⁵⁰. Sprawą istotną jest przy tym to, że wiara konkretna — dążąc do uprawomocnienia swoich roszczeń i do rozumiejącego ujęcia swojej treści — tworzy teologię. Teologia ma wykazać, że orędzie tej oto wiary konkretnej zawiera ogólnie ważną odpowiedź na pytanie o byt, że odsłania ono obiektywną rzeczywistość i powszechnie obowiązującą prawdę nowego bytu⁵¹.

2.2. Wiara a myśl filozoficzna

Odróżnienie wiary pierwotnej (transcendentalnej) i wiary konkretnej pozwala wskazać dwa typy możliwej refleksji nad wiarą (dwa sposoby jej samointerpretacji). Z jednej strony, zachowując związek z pytaniem o byt i z poznawczą aktywnością podmiotu, wiara nieuchronnie wkracza w horyzont rozumu filozoficznego i w ramach tego horyzontu (w zgodzie z wszystkimi wymogami rozumu filozoficznego) poszukuje swej prawdy i dąży do usprawiedliwienia swoich roszczeń. Z drugiej zaś strony, przyjmując postać wiary konkretnej, wkracza ona w horyzont rozumu teologicznego i (tym razem) w ramach tego horyzontu chce zrozumieć i uzasadnić swój konkretny kształt (konkretny model świadomości religijnej). Zatem filozofia i teologia to dwie drogi samorefleksji wiary⁵². Wypada nieco bliżej te dwie drogi opisać i objaśnić.

Podstawą naturalnego związku wiary z myślą filozoficzną jest relacja między wiarą (przypomnijmy: od samego początku pojętą jako wiara *implicite* religijna, ukierunkowana w stronę wiary konkretnej) a rozumem ludzkim. Na czym ona polega? Zasadniczy problem przyjmuje tu postać pytania o to, czy wielkości, o których mowa, wykluczają się wzajemnie, czy też można je, mimo wszystko, połączyć w jakimś modelu wiary rozumnej. Według Tillicha odpowiedź na to pytanie zależy od koncepcji wiary i rozumu. Tylko „poprawne” ujęcie jednej i drugiej wielkości chroni je przed trwałym konfliktem i gwarantuje jakąś formę ich koegzystencji. Z poprawnym (w rozumieniu Tillicha) ujęciem wiary mamy do czynienia wówczas, gdy jest ona pojęta jako akt troski ostatecznej (a nie, na przykład, jako akt poznawczy o ogra-

⁵⁰ TENŻE, *Systematische Theologie*, t. I, s. 61–62; TENŻE, *Systematische Theologie*, t. II, Stuttgart 1958, s. 98–194. Samo pytanie — mimo iż posiada ono religijną interpretację — jest pytaniem rozumu ludzkiego. Natomiast odpowiedź, o której mowa, ma swoje źródło w objawieniu (konkretna wiara religijna jest zawsze wiarą w konkretne objawienie religijne).

⁵¹ TENŻE, *Systematische Theologie*, t. I, s. 17–18, 22–25, 38–44; *Filozofia a teologia*, s. 52–53; TENŻE, *Das neue Sein als Zentralbegriff einer christlichen Theologie*, s. 220–239.

⁵² TENŻE, *Das Problem der theologischen Methode*, s. 21–22.

niczonym stopniu pewności)⁵³. Natomiast poprawną koncepcją rozumu ludzkiego jest koncepcja ontologiczna. „Rozum ontologiczny” jest czymś więcej niż tylko sztuką poprawnego rozumowania czy władzą pozwalającą „zdefiniować i kontrolować rzeczywistość”. Jest on, jak twierdzi Tillich, całościowo pojętą strukturą naszego odniesienia do bytu — najgłębszym źródłem prawdy i sensu, wszelkich norm i zasad⁵⁴. Rozum ten obejmuje wszystkie elementy i formy ludzkiej intencjonalności i w tym znaczeniu określa całokształt duchowej natury człowieka. Jest on podstawą wszelkich zdolności twórczych i podstawą języka. Łączy się z poznaniem potocznym i naukowym, z rozumieniem i refleksją, z doświadczeniem moralnym i estetycznym. Integruje życie jednostki i życie każdej wspólnoty ludzkiej. To oczywiste, że między tak pojętym rozumem a wiarą nie może być sprzeczności ani konfliktu. Wiara i rozum wzajemnie się dopełniają i przenikają. Z jednej strony rozum jest „wstępnym warunkiem” wiary, ponieważ tylko istota rozumna potrafi odkryć horyzont troski ostatecznej (w tym także odróżnić troskę ostateczną od nieostatecznych). Z drugiej zaś strony wiara jest spełnieniem rozumu i racjonalności ludzkiej. Wiara to akt, w którym urzeczywistnia się samotranscendencja rozumu ludzkiego, akt, poprzez który rozum — w porządku „ekstazy” — sięga poza siebie, poza skończony horyzont swojej natury i swoich funkcji, uzyskując świadomość nieskończoności. Właśnie w tym znaczeniu wiara i rozum wzajemnie się przenikają⁵⁵.

Dopiero w świetle powyższych uwag i ustaleń należy pytać o kształt relacji między prawdą wiary a prawdą rozumu filozoficznego. Prawda filozoficzna odnosi się do obiektywnej struktury bytu, natomiast prawda wiary — i w konsekwencji prawda

⁵³ *Dynamika wiary*, s. 53–61, 87.

⁵⁴ *Tamże*, s. 87–88; *Systematische Theologie*, t. I, s. 87–98.

⁵⁵ TILlich, *Dynamika wiary*, s. 88–89. Według Tillicha gwarancją zachowania pierwotnej jedności rozumu i wiary jest objawienie. Autor *Systematische Theologie* krytykuje najbardziej rozpowszechniony, to znaczy „informacyjno-teoretyczny” model objawienia religijnego. Proponuje natomiast model „ontologiczno-transcendentalny”, odpowiadający przyjętej koncepcji rozumu i wiary. W modelu ontologiczno-transcendentalnym podkreśla się rolę podmiotowych warunków możliwości przyjęcia objawienia i jego antropologiczny wymiar. Takie podejście ma duży rezonans w teologii współczesnej, zarówno protestanckiej, jak i katolickiej. Według Tillicha „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. Ilekroć doświadczenie takie staje się faktem, następuje odnowa wiary i rozumu. Występujące między nimi konflikty (...) zostają zwyciężone, miejsce alienacji zajmuje pojednanie. Takie jest — lub powinno być — znaczenie objawienia. Stanowi ono wydarzenie pozwalające temu, co ostateczne, uobecnić się w trosce ostatecznej (...)” (*tamże*, s. 90). Wydarzenie, o którym mowa, jest cudem i tajemnicą, ale nie jest ono możliwe bez pośredniczącej roli rozumu ludzkiego. Rozum (zdolny do ekstazy i samotranscendencji) określa podmiotowy horyzont możliwości objawienia. Czyni to przynajmniej w tym znaczeniu, że formułuje pytanie o fundament bytu (w tym także o swój własny fundament). Ale rozum nie może na to pytanie odpowiedzieć. W tym wypadku adekwatną odpowiedź może dać tylko objawienie (*Systematische Theologie*, t. I, s. 129–158; *Zum Problem der Offenbarung*, w: *Offenbarung und Glaube*, s. 31–46). W każdym razie filozoficzna analiza relacji między wiarą a rozumem ludzkim pozwala uzasadnić „możliwość” objawienia religijnego. To oczywiście rzecz bardzo ważna dla teologii.

religii — dotyczy (wprost i bezpośrednio) naszej troski ostatecznej. Mimo oczywistej różnicy istnieje tutaj pewien wspólny mianownik: w jednym i drugim przypadku chodzi o ujęcie i o wyrażenie rzeczywistości absolutnej, nieuwarunkowanej⁵⁶. Filozofia czyni to przy pomocy pojęć, natomiast religia korzysta z kategorii symbolicznych. Odmienność środków ekspresji jest konsekwencją odmiennego sposobu odniesienia do rzeczywistości ostatecznej. W filozofii odniesienie to ma charakter obiektywnego i racjonalnego opisu struktury przejawiania się tego, co ostateczne. Natomiast w religii istotą owego odniesienia jest „świadeństwo wyrażające troskę osoby wierzącej o sens tego, co ostateczne”⁵⁷. Ale — jak twierdzi Tillich — występująca tu różnica ulega zatarciu w rzeczywistym życiu filozofii i wiary. Jest bowiem tak, że rozum filozoficzny, spełniający wymogi rozumu ontologicznego, a więc rozum zainteresowany całościową interpretacją świata i człowieka, łączy trud swoich poszukiwań z troską o uchwycenie ostatecznej prawdy i ostatecznego sensu. W tym znaczeniu filozofia już zawsze implikuje pewien element wiary. Pozostaje to w zgodzie z przedstawioną już wcześniej tezą metafizologiczną — z tym, że filozofia (jako ontologia) jest otwarta na horyzont doświadczenia religijnego. Tak więc „w każdej filozofii występuje rzeczywista jedność prawdy filozoficznej i prawdy wiary (...)”⁵⁸. Zdaniem Tillicha istotę tej jedności dobrze oddaje pojęcie „wiary filozoficznej”. W świetle powyższych założeń wiara filozoficzna to nic innego, jak nieustannie towarzyszący filozofii stan zatroskania o to, co nas bezwarunkowo obchodzi, o ostateczny sens bytu i egzystencji⁵⁹.

Uzasadniając związek wiary i filozofii, Tillich przedstawia również argument odwołujący się do faktu współzależności pojęć filozoficznych i wyobrażeń religijnych. Twierdzi on, że większość pojęć filozoficznych wywodzi się z języka religijnego, a większość symboli religijnych zawiera „elementy pojęciowe, które mogły i musiały przybrać rozwiniętą postać z chwilą pojawienia się świadomości filozoficznej”⁶⁰. Na potwierdzenie tej tezy można podać konkretne przykłady. „Z ideą Boga wiążą się pojęcia bytu, życia, ducha, jedności i różnorodności. Symbol dzieła stworzenia wiąże się z pojęciami skończoności, lęku, wolności i czasu. Z symbolu «upadku Adama» wynika pojęcie zasadniczej natury człowieka, konfliktu, w jaki popada on z samym sobą, jego wyobcowania”⁶¹. W istocie każdy „symbol wiary” implikuje pewien element pojęciowy i tym samym pewną treść filozoficzną (tylko dzięki temu możliwa jest teologia, jako nauka zajmująca się racjonalną interpretacją wypowiedzi wiary; co więcej, związek symboli religijnych z filozofią przesądza o tym, że odniesienie do filozofii — zwłaszcza do aktualnie ważnych pytań i koncepcji filozoficznych —

⁵⁶ *Tamże*, s. 99; por. TENŻE, *Filozofia a religia*, s. 33; TENŻE, *Religia biblijna a pytanie o bycie*, s. 83, 114–116.

⁵⁷ TENŻE, *Dynamika wiary*, s. 100.

⁵⁸ *Tamże*, s. 102.

⁵⁹ *Tamże*; por. TENŻE, *Religia biblijna a pytanie o bycie*, s. 118; MECH, *dz. cyt.*, s. 94–95.

⁶⁰ TILlich, *Dynamika wiary*, s. 102.

⁶¹ *Tamże*.

jest koniecznym i stałym czynnikiem myślenia teologicznego; już z tego wynika, że w dobrze pojętej teologii nie sposób uwolnić się od refleksji filozoficznej)⁶².

Należy jeszcze zapytać, na czym w istocie polega to, że wiara „jako taka” — już zawsze przynajmniej ukierunkowana w stronę wiary konkretnej i tym samym w stronę teologii — podejmuje „równoległy” wysiłek samointerpretacji na gruncie filozofii, w obrębie „czystego” rozumu filozoficznego. Wypada zacząć od tego, że wiara, pobudzając do refleksji nad przedmiotem naszej troski ostatecznej, wchodzi w zupełnie naturalny kontakt z myślą filozoficzną. Już w swej pierwotnej, nieokreślonej postaci otwiera się ona na możliwości rozumu filozoficznego i w jego horyzoncie poszukuje prawdy o sobie samej (jest to tym bardziej naturalne i oczywiste, że rozum filozoficzny — poruszony wiarą — sam zaczyna pytać o rzeczywistość absolutną). Filozofia na swój sposób, przy zastosowaniu własnych metod i w zakresie własnych kompetencji poznawczych, dąży do identyfikacji tego, co nieuwarunkowane⁶³. Dlatego filozoficzne myślenie o „Nieuwarunkowanym” — (i tym samym) filozoficzne myślenie o Bogu — ma specyficzny (taki, a nie inny) charakter. Jest to myślenie wyrastające z radykalnych pytań, zakładające moment radykalnego wątpienia i radykalnej krytyki. Jest to myślenie przekraczające horyzont wszystkich konkretnych wyobrażeń i przekonań o Bogu — myślenie, które odsłania czystą nieokreśloność wiary i jednocześnie potwierdza jej samooczywistość⁶⁴.

Tillich wskazuje dwie drogi filozoficznego poszukiwania Boga i filozoficznego myślenia o Bogu — dwie metody filozoficznej refleksji nad istotą wiary religijnej. Pierwsza droga nosi nazwę „ontologicznej” i jest związana z odpowiednią interpretacją tezy o możliwości bezpośredniego poznania bytu absolutnego. Przyjmuje się tutaj, że podstawą wszelkich pytań o Boga jest aprioryczna świadomość „Nieuwarunkowanego” — bezpośrednio doświadczenie czegoś ostatecznego w swym znaczeniu i wartości. Istotny moment opcji ontologicznej to rekonstrukcja sposobu, w jaki „potencjalna nieskończoność uobecnia się w faktycznej skończoności”⁶⁵. A ów sposób to — powtórzmy — aprioryczna, uprzednia względem wszelkich intencjonalnych aktów podmiotu, intuicja rzeczywistości absolutnej. Intuicja ta ma swój „początek” w przedsięwzięciu tego, co nieskończone (w mistycznym *a priori*). A rozum filozoficzny potwierdza, że jest ona (bądź „staje się”) bezpośrednią samooczywistością nieskończoności⁶⁶. W każdym razie owa świadomość „Nieuwarunkowanego” ma ontologiczny charakter. Jest to świadomość transcendentnej mocy „Samego Bycia”

⁶² Tamże, s. 102–103; por. TENŻE, *Symbol religijny*, s. 158–180; TENŻE, *Analiza egzystencjalna a symbole religijne*, w: TENŻE, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, s. 193–211; TENŻE, *Systematische Theologie*, t. I, s. 29–30; TENŻE, *Der philosophische Hintergrund meiner Theologie*, s. 487–488.

⁶³ TENŻE, *Dwie drogi filozofii religii*, s. 54–55; TENŻE, *Filozofia a religia*, s. 37; TENŻE, *Systematische Theologie*, t. I, s. 239–242.

⁶⁴ Por. MECH, *dz. cyt.*, s. 80–82.

⁶⁵ TILLICH, *Systematische Theologie*, t. I, s. 240–241.

⁶⁶ Tamże; por. TENŻE, *Dwie drogi filozofii religii*, s. 56–59, 66–69, 71–72; TENŻE, *Das Problem der theologischen Methode*, s. 29; MECH, *dz. cyt.*, s. 84–86.

Obok ontologicznej istnieje też „kosmologiczna” droga myślenia o Bogu. Jest to droga poznania pośredniego, opartego na rozumowaniu, które nie gwarantuje „bezwarunkowej pewności religijnej”⁶⁷. Punktem wyjścia jest tutaj analiza faktów i zjawisk ukazujących skończoność świata i człowieka, a główną zasadą argumentacji — zasada przyczynowości⁶⁸. Zdaniem Tillicha w tym przypadku nie możemy uzyskać apodyktycznej odpowiedzi na pytanie o absolutny fundament i sens bytu. Droga kosmologiczna potwierdza otwartość bytu skończonego na nieskończoność, ale nie prowadzi do bezwarunkowej afirmacji rzeczywistości absolutnej. A to oznacza, że swoją wartość poznawczą i religijną zachowuje ona tylko wtedy, gdy poprzedza ją droga ontologiczna⁶⁹.

Zatem filozoficzna samointerpretacja wiary potwierdza pierwszeństwo i fundamentalny charakter ontologicznego sposobu poszukiwań Boga. Można więc powiedzieć, że w myśleniu filozoficznym wiara odnajduje i usprawiedliwia samą siebie jako bezpośrednią, ontologiczną świadomość „Nieuwarunkowanego” Istotną cechą tak pojętej wiary jest bezpośrednia i całkowita (bezwarunkowa) pewność dokonującego się w niej aktu afirmacji⁷⁰. Jednocześnie jest to „wciąż” wiara nieokreślona, pozbawiona konkretnej treści i tym samym konkretnych form ekspresji. Nie jest to „jeszcze” — jak twierdzi Tillich — wiara w Boga, lecz wiara polegająca na afirmacji absolutnej „Mocy bytu” Wiara w Boga jest konkretnym, już jakoś określonym wyrazem i świadectwem tej afirmacji. Tak więc wiara, o której mowa, nie jest „jeszcze” konkretną wiarą religijną. Jest to wiara filozoficzna, mająca charakter „wiary absolutnej” Treścią wiary absolutnej jest „Bóg ponad Bogiem”⁷¹. Wiara absolutna (odznaczająca się bezpośrednią pewnością i całkowitą nieokreślonością) „przekracza teistyczne pojmowanie Boga”⁷². Religijne wyobrażenia o Bogu są wobec niej czymś wtórnym, są już określoną, historycznie i kulturowo uwarunkowaną formą jej konkretyzacji. Przy czym istniejąca tutaj zależność polega na tym, że wiara absolutna stanowi konieczny element każdej wiary konkretnej⁷³. Jest ona tym składnikiem wiary konkretnej, który wymyka się jakiegokolwiek próbie krytyki czy wątplenia.

2.3. U podstaw teologii

Według Tillicha „Nieuwarunkowane tylko wtedy może nas obchodzić, kiedy występuje w konkretnym wcieleniu”⁷⁴ Nieuchronność owego wcielenia jest wpisana w naturę wiary, przy czym faktyczne przejście od „Boga ponad Bogiem” — od

⁶⁷ TILlich, *Dwie drogi filozofii religii*, s. 60.

⁶⁸ *Tamże*, s. 59–63; TENŻE, *Systematische Theologie*, t. I, s. 243–245.

⁶⁹ TENŻE, *Dwie drogi filozofii religii*, s. 71; por. MECH, *dz. cyt.*, s. 84.

⁷⁰ TILlich, *Dynamika wiary*, s. 42–43; TENŻE, *Religia biblijna a pytanie o bycie*, s. 113–116.

⁷¹ TENŻE, *Męstwo bycia*, s. 170–171, 174–178; por. TENŻE, *Das Problem der theologischen Methode*, s. 29; TENŻE, *Systematische Theologie*, t. I, s. 247–251; MECH, *dz. cyt.*, s. 93–94.

⁷² TILlich, *Męstwo bycia*, s. 174.

⁷³ TENŻE, *Dynamika wiary*, s. 43–47; TENŻE, *Religia biblijna a pytanie o bycie*, s. 115–116.

⁷⁴ TENŻE, *Dwie drogi filozofii religii*, s. 71.

Boga wiary pierwotnej i absolutnej — do Boga konkretnej tradycji religijnej wiąże się z ryzykiem wyboru określonego rodzaju wiary. Wybór ten wymaga uzasadnienia, ale w tym wypadku uzasadnienie jest już sprawą samej wiary konkretnej, a dokładniej — sprawą teologii. Wraz z odkryciem wiary absolutnej filozofia spełniła swoje zadanie i w zakresie badań nad ontologiczną weryfikacją religii wyczerpała swoje możliwości. Filozofia uprawomocniła bezpośrednią świadomość „Nieuwarunkowanego” i tym samym wykazała, że rozum i wiara — w jej nieokreślonej postaci — wzajemnie się dopełniają. Z tego punktu widzenia rezultatem dociekań filozoficznych jest pozytywna odpowiedź na pytanie o możliwość wiary w ogóle. Filozofia potwierdza tę możliwość — potwierdza „ontologiczną racjonalność” wiary absolutnej — natomiast zadaniem teologii jest uzasadnienie racjonalności konkretnej wiary religijnej. Teologia powinna wykazać, że ta oto wiara konkretna spełnia kryteria wiary absolutnej i tym samym jest wiarą rozumną. Dokładniej biorąc, teologia stoi przed podwójnym zadaniem. Po pierwsze, musi ona wykazać prawdziwość tej oto wiary konkretnej — że jej przedmiotem jest rzeczywiście to, co ostateczne i nieuwarunkowane⁷⁵. Po drugie, teologia powinna udowodnić, że ta oto wiara konkretna jest i uniwersalnie ważną, i jednocześnie najlepszą formą zaspokojenia naszej troski ostatecznej⁷⁶.

W koncepcji Tillicha teologia jest swoistą odpowiedzią na „ryzyko wiary” Wkraczając w życie konkretnej wspólnoty i w świat konkretnych symboli religijnych, wiara traci swą oczywistość: akt wiary konkretnej łączy pewność źródłowej afirmacji z elementem niepewności⁷⁷. Właśnie dlatego wiara wiąże się z ryzykiem. Jak już wiadomo, jest to ryzyko wyboru konkretnej formy życia religijnego, konkretnej, historycznie i kulturowo uwarunkowanej tradycji wiary. Obejmuje ono różne elementy decyzji religijnej, przede wszystkim jednak ten moment, jakim jest możliwość nie-

⁷⁵ *Tamże*, s. 72–73; por. TENŻE, *Systematische Theologie*, t. I, s. 17–21. Tillich odróżnia obiektywną i subiektywną prawdziwość wiary. Z obiektywnego punktu widzenia „wiara jest prawdziwa, jeśli jej przedmiot ma rzeczywiście charakter ostateczny” (*Dynamika wiary*, s. 103). To kryterium pozwala dokonać „rzeczowej” oceny różnych symboli i typów wiary. Według Tillicha w świadomości religijnej — zarówno w samych aktach wiary konkretnej, jak i w towarzyszącej tym aktom refleksji — funkcjonuje pewna „zasada krytyczna”, dzięki której „to, co jest istotnie ostateczne, bierze górę nad tym, co rości sobie pretensję do ostateczności, a ma jedynie charakter doraźny, przejściowy i skończony” (*Dynamika wiary*, s. 37). Zasada ta, wyrażająca naturalny dla wiary konkretnej element wątplenia, nakazuje pogodzić się z tym, że wszelkie (w tym także doktrynalne) środki i sposoby ekspresji wiary mają nieostateczny charakter. Należy po prostu uznać fakt względnej ważności tych środków i sposobów, i przeciwstawić się wszelkim próbom ich absolutyzacji. Tylko wtedy wiara zachowa obiektywną prawdziwość. Natomiast z subiektywnego punktu widzenia wiara jest prawdziwa (i autentyczna) wówczas, gdy stanowi „adekwatny wyraz pewnej troski ostatecznej” (*Dynamika wiary*, s. 103). Adekwatność oznacza tutaj zdolność wyrażenia troski ostatecznej w taki sposób, że powoduje ona konkretną, stosowną do „przedmiotu” reakcję człowieka (w postaci określonych zachowań, postaw i działań). Przy takim spojrzeniu prawdziwość wiary zależy od tego, czy jest ona wiarą „żywą” (przemieniającą człowieka i jego świat).

⁷⁶ Por. TENŻE, *Das Problem der theologischen Methode*, s. 22–24, 32–35; TENŻE, *Systematische Theologie*, t. I, s. 17–18, 22–25, 78–79.

⁷⁷ TENŻE, *Dynamika wiary*, s. 42–43; por. MECH, *dz. cyt.*, s. 99–102.

właściwego rozpoznania przedmiotu naszej troski ostatecznej. W każdym razie ryzyko wiary wiąże się z koniecznością odpowiedniej refleksji, z koniecznością krytycznej weryfikacji dokonanego wyboru⁷⁸ Można więc powiedzieć, że egzystencjalna decyzja wiary jest tą sytuacją, w której wiara przekracza horyzont rozumu filozoficznego i zaczyna szukać nowych możliwości uzasadnienia swych podstaw i rozszerzeń, a także zrozumienia treści swych prawd i przekonań — tym razem w obrębie rozumu teologicznego.

Teologia ma osobliwą naturę. Przejawia się to między innymi w tym, że rozum teologiczny jest egzystencjalnie zaangażowany w swęj refleksji nad wiarą. Niemniej jest to rozum krytyczny, respektujący podstawowe wymogi racjonalności poznawczej⁷⁹ Okazuje się przy tym, że rozum ten jest otwarty na myśl filozoficzną. To prawda, że teologia powstaje w sytuacji, w której wiara przekracza horyzont rozumu filozoficznego i tworzy nowy — samodzielny i niezależny — typ myślenia. Mogłoby to sugerować, że teolog (już w samym punkcie wyjścia) zrywa z filozofią, że konstruuje autonomiczny dyskurs wiary, w którym nie ma (już) miejsca na myśl filozoficzną. Tak jednak nie jest. Tillich podkreśla, że „przekroczenie” filozofii nie jest równoznaczne z jej odrzuceniem. Przypomnijmy: wybór pewnej wiary konkretnej wymaga racjonalnego uzasadnienia. A uzasadnienie to — wbrew pozorom — nie jest możliwe bez udziału filozofii; jest to szczególnie widoczne w (zachodniej) teologii chrześcijańskiej. Podejmując wysiłek refleksji uzasadniającej, teolog — po pierwsze — powinien sam przejść (bądź przynajmniej wtórnie zrekonstruować) drogę filozoficznej weryfikacji wiary, o ile chce on wykazać możliwość tego podstawowego aktu świadomości i egzystencji religijnej, a także — o ile chce potwierdzić prawdziwość swojej wiary (jej zgodność z wiarą absolutną)⁸⁰. Po drugie, jeżeli teolog chrześcijański chce pokazać, że przesłanie wiary chrześcijańskiej jest najlepszą formą zaspokojenia naszej troski ostatecznej, to musi on rozpoznać i uwzględnić zarówno ontologiczny wymiar, jak i historyczno-kulturowy kontekst samointerpretacji człowieka, bo tylko wtedy można ustalić właściwy (i kluczowy dla teologii) związek między tematyką pytań egzystencjalnych a treścią chrześcijańskich odpowiedzi na te pytania. A to oznacza konieczny współdziałanie filozofii⁸¹ Wreszcie po trzecie, język wiary chrześcijańskiej — zarówno język biblijny, jak i język orzeczeń dogmatycznych — zawiera szereg elementów natury filozoficznej, w związku z czym trudno sobie wyobrazić hermeneutykę prawd i przekonań tej wiary bez odniesienia do filozofii⁸²

⁷⁸ Por. TILlich, *Dwie drogi filozofii religii*, s. 71–73; MECH, dz. cyt., s. 102–110.

⁷⁹ TILlich, *Systematische Theologie*, t. I, s. 65–73.

⁸⁰ *Tamże*, s. 15–25; por. TENŻE, *Das Problem der theologischen Methode*, s. 27–29.

⁸¹ TENŻE, *Systematische Theologie*, t. I, s. 73–80.

⁸² *Tamże*, s. 29–30; por. TENŻE, *Dynamika wiary*, s. 102; TENŻE, *Religia biblijna a pytanie o bycie*, s. 74–77, 116–132; TENŻE, *Der philosophische Hintergrund meiner Theologie*, s. 487–488.

Omówiona wyżej koncepcja wiary to propozycja interesująca i godna uwagi. Tym bardziej, że ma ona charakter względnie integralny, obejmuje bowiem i „moment” rekonstrukcji istotnych elementów wiary, i udaną próbę wyjaśnienia relacji zachodzących między wiarą a filozofią i teologią. Wartością samą w sobie jest przedstawione przez Tillicha pojęcie wiary. Ukazuje ono te aspekty interesującej nas postawy, które nie znajdują należytego odzwierciedlenia ani w koncepcji propozycjonalnej, ani w rozpowszechnionym dziś ujęciu personalistycznym. Trzeba przyznać, że kategoria troski ostatecznej wyjątkowo trafnie łączy w sobie ontologiczny i antropologiczny wymiar aktu wiary, pozwala zauważyć, że wiara religijna implikuje pytanie o byt, o rzeczywistość jako taką, i dotyczy samej istoty naszego bycia w świecie. Przypomnijmy: kluczowym momentem wiary jest doświadczenie czegoś ostatecznego w swym znaczeniu i wartości, doświadczenie absolutnej mocy bytu, powiązane z afirmacją prawdy wyrażającej to, co Tillich nazywa „nowym bytem”. Prawda nowego bytu przywraca ontologiczną tożsamość człowieka z bytem jako takim i z samym sobą, przynosi wyczerpującą odpowiedź na pytanie o ostateczny sens egzystencji. Takie pojęcie wiary (podobnie jak odpowiadające mu pojęcie objawienia) jest oczywiście konstrukcją teoretyczną, dokładniej — filozoficzną. Ale z całą pewnością jest to pojęcie ważne dla teologii. To oczywiste, że teologia jest — i powinna być — zainteresowana koncepcją ukazującą ontologiczno-antropologiczne założenia wiary. Nasz autor daje wyraz przeświadczeniu, że analiza filozoficznych implikacji podstawowych aktów życia religijnego i świadomości religijnej jest nieodłączną częścią dobrze pojętej i rzetelnie uprawianej teologii.

Zasługą Tillicha jest to, że ukazał on wewnętrzny związek wiary z działaniem rozumu i z myślą filozoficzną. Tillich należy do tych filozofów i teologów, którzy skutecznie przełamują oświeceniowy paradygmat opozycji między wiarą a rozumem. Jego stanowisko jest wyraźne i jednoznaczne: wiara i rozum, mimo istniejącego między nimi napięcia, przenikają się wzajemnie; dzięki temu możliwe jest racjonalne, filozoficzne uzasadnienie wiary religijnej. Nasz autor przedstawia spójny projekt takiego uzasadnienia. Pokazuje on, że wiara, pojęta jako akt troski ostatecznej, przynależy do koniecznej struktury ludzkiego bycia, że w pierwotnym doświadczeniu wiary człowiek otwiera się na horyzont prawdy, dobra i sensu. Tego typu argumentacja posiada ważne zalety. Pozwala ona wykazać powszechność fenomenu wiary (to, że wiara „dotyczy” każdego człowieka, o ile jest on istotą pytającą o absolutną prawdę bytu i poszukującą ostatecznego sensu egzystencji); ponadto w kontekście argumentacji odwołującej się do ontologiczno-egzystencjalnych przedzałożeń wiary można łatwiej wykazać pragmatyczno-egzystencjalną wartość przekonań religijnych.

W proponowanym przez Tillicha modelu uzasadnienia wiary myśl filozoficzna potwierdza pierwotną, bezpośrednią świadomość „Nieuwarunkowanego”. Omawiając to zagadnienie, Tillich przedstawia klarowny opis ontologicznej drogi poszukiwań Boga. Należy podkreślić to, że koncepcja, którą proponuje, pozwala odkryć absolut-

ny horyzont wiary i wykazać, że horyzont ten jest koniecznym składnikiem każdej konkretnej wiary religijnej (ta ostatnia zawsze łączy w sobie bezpośrednią oczywistość tego, co nieskończone, i moment określonej niepewności; odkrycie dialektycznej korelacji tych dwu aspektów jest niewątpliwie ważnym wkładem do teologicznej teorii wiary).

Konkretna wiara religijna generuje myśl teologiczną, w porządku której uzasadnia swoje roszczenia i wyjaśnia treść swoich przekonań. W koncepcji Tillicha znajdujemy oryginalną interpretację genezy teologii. Przede wszystkim jednak jest to koncepcja potwierdzająca ścisły związek teologii z filozofią. Tillich bardzo przekonująco tłumaczy, dlaczego — i w jakich aspektach — krytyczna samorefleksja wiary konkretnej zakłada udział filozofii. Na ogół (w opracowaniach poświęconych tej kwestii) podkreśla się formalno-metodyczny charakter związku teologii z filozofią. Zaslugą Tillicha jest to, że uzasadnia on ten związek naturą samej wiary.

Ale w proponowanej przez Tillicha filozofii wiary są obecne także pewne elementy kontrowersyjne. Jednym z nich jest to, co umownie rzecz biorąc można nazwać „ontologizacją” idei Boga. Chodzi o pewien moment związany z dwojakim — niesymbolicznym i symbolicznym — sposobem orzekania o Bogu. W orzekaniu niesymbolicznym występują kategorie typu ontologicznego, takie jak „Samo Bycie” czy „Moc Bycia”, natomiast w orzekaniu symbolicznym — kategorie osobowe. Wprawdzie Tillich podkreśla, że w języku religijnym „pierwszego rzędu” (na przykład w języku modlitwy) zawsze wchodzimy w porządek osobowej komunikacji z Bogiem, to jednak w koncepcji wiary, którą ten autor oferuje, kategorie ontologiczne zdają się dominować nad osobowymi. Może to prowadzić do trudności w zakresie opisu osobowej natury i zbawczych działań Boga. Innym elementem kontrowersyjnym jest dająca się zauważyć w ujęciu Tillicha dysproporcja między antropologicznym a religijnym wymiarem aktu i fenomenowi wiary. Tillich bardzo wnikliwie i szczegółowo analizuje podmiotowe warunki możliwości wiary religijnej, podkreślając ich rolę i znaczenie. Sporo miejsca i uwagi poświęca też „antropologii objawienia religijnego”. Można jednak odnieść wrażenie, że w jednym i drugim przypadku w niewystarczającym stopniu eksponuje on czynnik obiektywno-religijny, zwłaszcza zaś ten moment, jakim jest suwerenne, nadprzyrodzone działanie Boga. Z teologicznego punktu widzenia jest to niewątpliwie pewien mankament. I na koniec jeszcze jedna wątpliwość. W przedstawionym uzasadnieniu wiary (odsyłającym do jej ontologiczno-antropologicznych podstaw i założeń) przyjmuje się, że człowiek „przekracza” wszystkie możliwe formy ekspresji „pierwotnej świadomości religijnej”. Taka opcja może stanowić zagrożenie dla wiary konkretnej. Według Tillicha właśnie w strukturę wiary konkretnej, także chrześcijańskiej, wpisany jest ów moment koniecznej transcendencji każdej skończonej postaci tej wiary. A to (jak słusznie podkreśla K. MECH) jest równoznaczne z akceptacją jakiejś jej „nieostateczności”. Zasada wewnętrznej samokrytyki wiary (świadcząca o pożądaney jedności rozumu filozoficznego i teologicznego) przyjmuje u Tillicha postać zbyt radykalną, nakazuje bowiem uznać wzglę-

dną ważność wszystkich symboli religijnych. Przy takim podejściu wiara traci swój ostateczny i uniwersalny charakter. Może to prowadzić do relatywizmu religijnego i — w konsekwencji — do indyferentyzmu. Powyższe wątpliwości i zastrzeżenia wskazują na konieczność stosownej rewizji niektórych elementów koncepcji Tillycha, ale nie podważają jej wartości. Powtórzmy: jest to koncepcja przedstawiająca rzetelne wyjaśnienie istoty wiary i pokazująca naturalny związek teologicznej i filozoficznej refleksji nad wiarą.

3. Zbieżność i rozbieżność między teologią a filozofią

Ścisły związek teologii z filozofią ma swój fundament natury ontologicznej: obydwie nauki odnoszą się do struktury bytu, obydwie formułują pytanie o prawdę i sens bycia. W przypadku filozofii zainteresowanie problematyką ontologiczną to rzecz zupełnie oczywista i zrozumiała, nie wymagająca dodatkowych wyjaśnień. Natomiast w przypadku teologii, zwłaszcza współczesnej, takie wyjaśnienia są potrzebne, a nawet konieczne. Tillich mocno podkreśla to, że teologia posiada swój wymiar ontologiczny, że uprawiając ją nie można tego faktu lekceważyć. Analiza stosownych tekstów naszego autora pozwala wskazać trzy kluczowe argumenty, potwierdzające słuszność tego stanowiska. Po pierwsze, teologia nie może uniknąć pytań dotyczących bytu, ponieważ jej przedmiot, czyli to, co samo w sobie jest i pozostaje czymś nieuwarunkowanym i ostatecznym, należy do rzeczywistości jako takiej, do obiektywnego porządku bytowego⁸³. Mówiąc o Bogu, o Jego istnieniu, o przymiotach Jego natury i o Jego działaniu w stosunku do świata i do człowieka, teologia mówi o tym, co jest absolutną podstawą i nieuwarunkowaną mocą bytu. A to, co jest absolutną podstawą i nieuwarunkowaną mocą bytu, wyraża się i jest dostępne nie inaczej, jak tylko w sposób ontologiczny, to znaczy poprzez struktury bytu. To sprawia, że teologia w każdej swojej wypowiedzi zakłada jakieś odniesienie do struktury bytu i korzysta z pojęć ontologicznych, związanych z opisem tej struktury⁸⁴. Należy więc stwierdzić, że pewne kategorie języka ontologicznego i pewne elementy refleksji ontologicznej są w niej „już zawsze” obecne. Po drugie, przedstawione wcześniej rozumienie wiary wyraźnie pokazuje ontologiczny wymiar tego podstawowego aktu świadomości i egzystencji religijnej. Wypada więc powtórzyć, że teologia — jako samorefleksja wiary — musi uwzględnić wewnętrzny związek między wiarą a pytaniem o bycie⁸⁵. Wreszcie po trzecie, teologia jest i pozostaje refleksją funkcjonującą

⁸³ TENŻE, *Systematische Theologie*, t. I, s. 29 (por. *tamże*, s. 193–245).

⁸⁴ *Tamże*, s. 29–30.

⁸⁵ *Tamże*, s. 17–18; por. TENŻE, *Das Problem der theologischen Methode*, s. 21–24; W SCHÜBLER, *Metaphysik und Theologie. Zu Paul Tillichs Umwendung der Metaphysik in der Dogmatik*, ZKTh 117 (1995), s. 192–202; G. EBELING, *Theologie und Philosophie*, RGG³ 6, s. 817; G. HUMMEL, *Die Begegnungen zwischen Philosophie und evangelischer Theologie im 20. Jahrhundert*, Darmstadt 1989, s. 439–474.

w obrębie języka religijnego, a ten już w swej podstawowej, pierwotnej warstwie zawiera pewne elementy ontologiczne. Potwierdzają to badania nad naturą wypowiedzi biblijnych. Wypowiedzi te przekazują treść religijną, ale obok wyrażen posiadających „czysto” religijne znaczenie zawierają szereg pojęć i kategorii związanych z formą naszego doświadczenia rzeczywistości i z samą strukturą bytu jako takiego. Zdaniem Tillicha owe pojęcia i kategorie należą do koniecznej struktury naszego języka i tym samym przenikają także do dyskursu religijnego⁸⁶ Jest więc rzeczą oczywistą, że teolog, badający treść wypowiedzi biblijnych, musi podjąć wysiłek rekonstrukcji ontologicznych założeń i ontologicznych kategorii języka biblijnego. W tym sensie nie może on zrezygnować z refleksji nad bytem (i szerzej — z refleksji filozoficznej jako takiej).

Zasadniczą racją ontologicznego wymiaru teologii zajmującej się „religią biblijną” jest to, że religia ta wykazuje szczególnie wyraźne powiązania z problematyką bycia. Tillich dowodzi najpierw, że religia biblijna — wbrew temu, co sądzą obrońcy rzekomo zagrożonej autonomii objawienia i wiary — jest religią, to znaczy autentycznie ludzką „odповідzią” na słowo Boże. Trudno, żeby było inaczej, skoro objawienie jest adresowane do człowieka (w konkretnej sytuacji i w konkretnym środowisku jego życia) i dostosowane do receptywnej zdolności umysłu ludzkiego. Tak więc Biblia stanowi dokument zarówno objawienia Bożego, jak i „sposobu, w jaki ludzie przyjęli objawienie”⁸⁷ Otóż pytając o ów sposób, pytamy nie tylko o formalne warunki możliwości przyjęcia objawienia, lecz także o merytoryczne, ontologiczno-egzystencjalne powody, dla których człowiek otwiera się na słowo Boże. Według Tillicha odpowiedź na „drugie” z tych pytań jest oczywista: człowiek otwiera się na objawienie, ponieważ „już zawsze” jest istotą poszukującą ostatecznego sensu i ostatecznej prawdy bycia. Religia i wiara biblijna (z ich nauką o stworzeniu i soteriologią) są szczególnym świadectwem ludzkiej „troski ostatecznej” — świadectwem niestrudzonych poszukiwań „Samego Bycia” i jednocześnie świadectwem obecności absolutnej „Mocy Bycia” we wszystkim, co jest⁸⁸. W każdym razie ten ontologiczny wymiar religii biblijnej określa strukturę teologii chrześcijańskiej. Również teologia chrześcijańska pyta o bycie jako o to, co nas ostatecznie i bezwarunkowo obchodzi, i z tym pytaniem łączy swój dyskurs o Bogu i o Jego zbawczym działaniu. Czyniąc to, postępuje „podobnie” jak filozofia, a tym, co ją wyróżnia, jest szczególna ekspozycja egzystencjalnego horyzontu obecnych w niej dociekań ontologicznych⁸⁹

⁸⁶ TILlich, *Systematische Theologie*, t. I, s. 29 (Tillich podaje przykłady tych pojęć; wymienia następujące: czas, przestrzeń, przyczyna, rzecz, podmiot, natura, ruch, wolność, konieczność, życie, wartość, poznanie, doświadczenie, byt i niebyt).

⁸⁷ TENŻE, *Religia biblijna a pytanie o bycie*, s. 76.

⁸⁸ *Tamże*, s. 116–132.

⁸⁹ TENŻE, *Systematische Theologie*, t. I, s. 30–31; TENŻE, *Das Problem der theologischen Methode*, s. 21–22.

Związek teologii z ontologią powoduje określone skutki. Przede wszystkim sprawia, że „(...) ściśle rozgraniczenie filozofii i teologii staje się niemożliwe, ponieważ jakakolwiek byłaby relacja między Bogiem, światem i człowiekiem, pozostaje ona w ramach bycia, każda zaś interpretacja sensu i struktury bycia jako bycia pociąga za sobą w sposób nieunikniony konsekwencje dla interpretacji Boga, człowieka i świata w ich wzajemnym stosunku”⁹⁰. Rzecz na tym polega, że filozofia — pytając o ostateczny sens bycia — ujawnia obecny w niej „impuls teologiczny”, natomiast teologia — podejmując (na swój sposób) to samo pytanie i uzasadniając określoną postać ostatecznego sensu — potwierdza fakt swoich powiązań z filozofią⁹¹. W świetle dotychczasowych ustaleń istnieją dostateczne racje, by uznać prawdziwość tej tezy. Chodzi jednak o to, by ową zbieżność filozofii i teologii ukazać — i uprawomocnić — w kontekście prawdy o rzeczywistej odmienności tych dyscyplin. Można to uczynić w podwójnej perspektywie: w odniesieniu do postawy poznawczej, związanej z występującym i w filozofii, i w teologii pytaniem o bycie, oraz w odniesieniu do sposobu, w jaki każda z tych dyscyplin na to pytanie odpowiada.

Co do postawy poznawczej, to w przypadku filozofii jest to — „zasadniczo” biorąc — postawa teoretyczna. Dążąc do ustalenia obiektywnej i uniwersalnie ważnej prawdy o rzeczywistości, filozof zachowuje odpowiedni dystans do przedmiotu swoich badań, stara się wykluczyć wpływ czynników pozaracjonalnych, korzysta z powszechnie uznanych (sprawdzonych) metod analizy i interpretacji, wyniki swoich poszukiwań przedstawia w postaci uporządkowanego systemu wiedzy⁹². Jego postawa jest zbliżona do postawy naukowej, charakterystycznej dla dyscyplin empirycznych. Natomiast w przypadku teologii (podobnie jak w przypadku samej religii) mamy do czynienia z postawą egzystencjalną. Ona określa „zasadniczy” porządek i kierunek dociekań teologicznych, co jest rzeczą zrozumiałą, skoro teologia zajmuje się przedmiotem „naszej” troski ostatecznej. Uwzględniając podmiotowy kontekst faktu i decyzji wiary, teologia nieustannie odnosi się do konkretnej sytuacji egzystencjalnej — ze wszystkimi jej elementami, zwłaszcza z doświadczeniem wyobcowania i z dramatycznym poszukiwaniem sensu — i z perspektywy tej sytuacji pyta o ostateczną podstawę i absolutną moc bycia⁹³. Pyta dlatego, że jest to „moje” bycie: pyta o absolutną moc nad moją egzystencją, o ostateczny cel, który oznacza spełnienie lub odrzucenie mojej egzystencji. Ten egzystencjalny horyzont teologii determinuje charakter jej pytań, dotyczących Boga, objawienia i nadprzyrodzonego porządku zbawczego, jak również — w konsekwencji — charakter formułowanych w niej twierdzeń⁹⁴.

⁹⁰ TENŻE, *Filozofia a teologia*, s. 44.

⁹¹ *Tamże*, s. 45–48.

⁹² *Tamże*, s. 47–48; TENŻE, *Systematische Theologie*, t. I, s. 30–32; TENŻE, *Filozofia a religia*, s. 33–34.

⁹³ TENŻE, *Filozofia a teologia*, s. 46–47; TENŻE, *Systematische Theologie*, t. I, s. 31–32.

⁹⁴ *Tamże*.

Na czym wobec tego polega sugerowana (w tym kontekście) zbieżność między filozofią a teologią? Według Tillicha na tym, że w istocie jedna i druga dyscyplina łączy elementy obydwu postaw poznawczych. I tak filozofia, choć zasadniczo ma charakter teoretyczny, zawsze dąży (także) do tego, by uzyskać znaczenie egzystencjalne. Filozof nieustannie wykracza poza horyzont teoretycznych wyjaśnień bytu i chce dotrzeć do „Samego Bycia”, chce wskazać ostateczny sens wszystkiego, co istnieje. Czyni to wyraźnie z pobudek i motywów egzystencjalnych⁹⁵ Właśnie w tym znaczeniu filozofia ujawnia ów impuls teologiczny. Z kolei teologia, choć zasadniczo ma charakter egzystencjalny, zawsze stara się uzyskać również wymiar teoretyczny. Nieodłącznym aspektem każdej teologii jest wysiłek na rzecz konstrukcji teoretycznego systemu wiedzy religijnej. Przede wszystkim jednak, zajmując się ostatecznym sensem bycia, teolog musi poznać miejsce, kontekst i sposób przejawiania się tego, co nas ostatecznie obchodzi, musi ustalić warunki możliwości doświadczenia sensu w ogóle, wreszcie musi też zbadać faktycznie występujące paradigmaty (bądź projekty) sensu⁹⁶. A to oznacza, że w jego pracy są obecne elementy refleksji filozoficznej. Tak więc filozofia i teologia — mimo oczywistych różnic — są ze sobą zbieżne. Każda próba oddzielenia tych dyscyplin musi prowadzić do redukcji i jednej, i drugiej⁹⁷

W podobnej argumentacji można wykazać zbieżność filozofii i teologii w aspekcie sposobu, w jaki jedna i druga odpowiadają na pytanie o sens bycia⁹⁸. Formą, w której „objawia się” sens bycia, jest logos bycia: „rozumne słowo, które ujmuje i obejmuje bycie i w którym bycie pokonuje swoją skrytość (...) i staje się prawdą i światłem”⁹⁹. Logos jest obecny w każdej postaci bytu, ale „objawia się” tylko w człowieku. Otóż filozofia, poszukując logosu bycia, pyta zawsze o najbardziej ogólne struktury sensu, dlatego w swojej odpowiedzi abstrahuje od konkretnej sytuacji i nie

⁹⁵ TENŻE, *Filozofia a teologia*, s. 48; TENŻE, *Systematische Theologie*, t. I, s. 33–34; TENŻE, *Das Problem der theologischen Methode*, s. 21.

⁹⁶ TENŻE, *Filozofia a teologia*, s. 47–48; TENŻE, *Systematische Theologie*, t. I, s. 34.

⁹⁷ Tillich pisze: „Zarówno filozofia, jak i teologia ubożeją i ulegają wypaczeniu, kiedy zostają od siebie oddzielone. Filozofia staje się logicznym pozytywizmem, który zabrania jej zajmować się jakimkolwiek problemem — politycznym, antropologicznym czy religijnym — poważnie nas obchodzącym; jest to bardzo wygodna ucieczka myśli filozoficznej od przerażających realiów naszych czasów. Albo też staje się ona czystą teorią poznania (...). Albo staje się historią filozofii, wylicza kolejne poglądy filozoficzne z przeszłości, sama zachowując wobec nich wyniosły dystans (...); jest filozofią bez egzystencjalnej bazy (...), bez teologicznej mocy. Tak samo, jak pozbawiona teologicznego impulsu filozofia, również teologia ulega zubożeniu i wypaczeniu, jeżeli odżegna się (...) od swego aspektu filozoficznego. Teologia taka mówi o Bogu jako o jakiejś istocie obok innych istot, poddanej strukturze bycia, jak wszelki byt (...); jest on najwyższym bytem, ale nie samym byciem, nie sensem bycia (...). Teologia taka oddziela człowieka od natury i naturę od człowieka (...). Jest do tego zmuszona, ponieważ nie zna mocy i struktur bycia, które władają człowiekiem i naturą (...). Teologia, która nie jest zdolna tego zrozumieć, waha się z konieczności między moralizmem a naturalizmem” (*Filozofia a teologia*, s. 48–49).

⁹⁸ Chodzi zarówno o ów sposób, jak i o źródło poznania (jednej i drugiej dyscypliny).

⁹⁹ TILlich, *Filozofia a teologia*, s. 49.

uznaje żadnych (normatywnych) więzi z jakąś konkretną tradycją czy autorytetem. Filozof odwołuje się do „uniwersalnego rozumu”, a celem jego dążeń jest „sama prawda”¹⁰⁰ Natomiast teolog od samego początku jest związany z konkretną sytuacją: z konkretnym wydarzeniem samoobjawienia się logosu i z konkretnym (egzystencjalnie uwarunkowanym) „momentem” akceptacji tego faktu. W odróżnieniu od filozofa uznaje on ważność określonego autorytetu i normatywne znaczenie określonej tradycji¹⁰¹ Dostrzega też konieczność wewnętrznej przemiany pod wpływem przyjętych prawd i przekonań¹⁰². Ale i w tym wypadku — mimo oczywistych różnic — między jedną a drugą dyscypliną istnieje wyraźna zbieżność. Filozof — mimo uniwersalnych dążeń — chce określić konkretny kontekst sytuacyjny, w którym może się objawić logos bycia¹⁰³ W tym znaczeniu jego myślenie implikuje pewien motyw egzystencjalno-teologiczny. Teolog z kolei, uzasadniając określony kształt wiary, stara się wyjść poza horyzont sytuacji i wykazać uniwersalną ważność wydarzeń, prawd i przekonań związanych z konkretną postacią logosu. Chrześcijański teolog usiłuje wykazać prawdziwość i powszechną ważność chrześcijańskiej „koncepcji” sensu bycia, zwłaszcza to, że Jezus Chrystus jest Logosem, a Kościół — z jego egzystencjalną sytuacją — „miejscem”, w którym każdy człowiek może tego doświadczyć¹⁰⁴ W każdym razie teolog czyni zadość wymogom „uniwersalnego rozumu” i w tym znaczeniu postępuje podobnie jak filozof. Potwierdza to wzajemną, dialektyczną zbieżność obydwu nauk.

4. Teologia filozoficzna

Opisując związek teologii z filozofią, Tillich wprowadza pojęcie „teologii filozoficznej”¹⁰⁵ Jak należy to pojęcie rozumieć? Z dotychczasowych rozważań (dotyczących zarówno relacji między wiarą filozoficzną a wiarą religijną, jak i wzajemnej zależności między filozoficzną a teologiczną problematyką bytu) wynika, że odniesienie do filozofii jest wewnętrznym i konstytutywnym elementem myślenia teologicznego. W tym sensie teologia już zawsze ma charakter filozoficzny. Ale z drugiej strony wiadomo, że w obrębie myśli chrześcijańskiej od samego początku występowały dwa typy teologii: „filozoficzny”, potwierdzający słuszność powyższej konstatacji, i „kerygmaticzny”, w którym związek z filozofią uważano za niepożądany. Teologia kerygmaticzna to „(...) teologia, która stara się przedstawić w uporządkowany i systematyczny sposób treść chrześcijańskiego przesłania, nie odwołując się filozo-

¹⁰⁰ Tamże, s. 52; TENŻE, *Systematische Theologie*, t. I, s. 32.

¹⁰¹ TENŻE, *Filozofia a teologia*, s. 52.

¹⁰² Tamże; por. TENŻE, *Das Problem der theologischen Methode*, s. 22.

¹⁰³ TENŻE, *Filozofia a teologia*, s. 50–51.

¹⁰⁴ Tamże, s. 52; TENŻE, *Systematische Theologie*, t. I, s. 24–25.

¹⁰⁵ TENŻE, *Filozofia a teologia*, s. 40–42, 53.

fii”¹⁰⁶. Chodzi więc o ten typ teologii, w którym przyjmuje się możliwość „wewnętrznej samointerpretacji wiary”, to znaczy możliwość wyjaśnienia prawd objawionych w ramach analizy „samego” kerygmatu, bez jakichkolwiek odniesień do „zewnętrznego” kontekstu świadomości religijnej. I jednocześnie tę możliwość traktuje się jako jedyną. Konsekwencją podobnej supozycji jest program metodologiczny, postulujący odrzucenie filozofii (oferowanych przez nią pojęć, metod i rozwiązań teoretycznych). W dziejach myśli chrześcijańskiej niejednokrotnie podejmowano próby budowania teologii „niefilozoficznej”. Ale i w tym wypadku okazuje się, że sam program to jedno, a konsekwentna realizacja jego założeń i wytycznych to drugie. W świetle dotychczasowych ustaleń powstaje poważna wątpliwość co do tego, czy tak pojęta teologia kerygmaticzna jest w ogóle możliwa.

Teologia kerygmaticzna chce wykluczyć udział filozofii. Natomiast „(...) teologia filozoficzna, jakkolwiek jej podstawę stanowi «kerygma», próbuje objaśnić treść owego kerygmatu w ścisłym, wzajemnym stosunku z filozofią”¹⁰⁷. W tym wypadku chodzi o taki projekt teologii, w którym zarówno w aspekcie pożądanego uzasadnienia wiary, jak i w aspekcie hermeneutyki zawartych w niej prawd i przekonań zakłada się udział określonych elementów myśli filozoficznej. Przyjmuje się bowiem, że nieuchronnym składnikiem i samego doświadczenia wiary, i czynności wyjaśniających to doświadczenie jest ludzkie pytanie o prawdę i sens bycia, a pytaniu tej treści zawsze towarzyszy refleksja filozoficzna¹⁰⁸. Ponadto przyjmuje się, że (tylko) filozofia dostarcza adekwatnych metod analizy prawd i przekonań religijnych. Jednym słowem, teologia filozoficzna to teologia uprawiana w porządku trwałej współpracy z filozofią.

Z historycznego punktu widzenia istnienie obok siebie teologii kerygmaticznej i teologii filozoficznej należy uznać za rzecz pozytywną. Tillich pisze: „Napięcie między tymi dwoma typami i ich wzajemne wzbogacanie okazało się jednym z najważniejszych i najbardziej bogatych w następstwa fenomenów w całej historii myśli chrześcijańskiej. Walka wczesnokościelnych tradycjonalistów z rodzącą się chrystologią opartą na idei Logosu, spór między mistykami a dialektykami we wczesnym średniowieczu, między biblicyzmem a scholastyką w późnym średniowieczu, między reformatorami a arystotelesowskimi scholastykami, atak zwolenników Ritschla na teologię spekulatywną i zwolenników Bartha na filozofię religii — wszystko to i wiele jeszcze więcej jest skutkiem istnienia obok siebie teologii filozoficznej i kerygmaticznej”¹⁰⁹. Z jednej strony „dualizm”, o którym tu mowa, jest czymś naturalnym, ponieważ w teologii zawsze występują dwa elementy: kerygmat, czyli przesłanie wiary, i dążenie naszego umysłu do przyjęcia tego przesłania. Ale ów dualizm

¹⁰⁶ Tamże, s. 41; por. TENŻE, *Das Problem der theologischen Methode*, s. 31; TENŻE, *Systematische Theologie*, t. I, s. 13–14.

¹⁰⁷ TENŻE, *Filozofia a teologia*, s. 41.

¹⁰⁸ Tamże, s. 46–47; por. TENŻE, *Der philosophische Hintergrund meiner Theologie*, s. 485–488.

¹⁰⁹ TENŻE, *Filozofia a teologia*, s. 41.

nie może być wielkością trwałą i absolutną, przede wszystkim zaś nie może prowadzić do alternatywnego ujęcia obydwu typów teologii. W rzeczywistości bowiem teologia kerygmaticzna i teologia filozoficzna „są wzajemnie na siebie zdane”; obydwa typy łączy konieczna współzależność. Według Tillicha jest rzeczą oczywistą, że nie ma „(...) takiej teologii filozoficznej, zasługującej na miano «teologii», która nie próbowałaby objaśniać treści kerygmatu”¹¹⁰. Ale sprawą równie oczywistą jest to, że „(...) nigdy nie istniała taka teologia kerygmaticzna, która nie stosowałaby pojęć i metod filozoficznych”¹¹¹. Tak więc okazuje się, że skrajnie pojęta teologia kerygmaticzna (teologia bez filozofii) nie jest w ogóle możliwa. A opcją pożądaną jest niewątpliwie projekt gwarantujący komplementarność obydwu „momentów” refleksji teologicznej: kerygmaticznego i filozoficznego.

W każdym razie prawdziwa teologia jest już zawsze dyscypliną typu filozoficznego, czyli po prostu teologią „filozoficzną”. Dlatego należy podkreślić to, że samo pojęcie „teologii filozoficznej” ma osobliwą naturę. W sugerowanym wyżej rozumieniu nie wskazuje ono (przynajmniej wprost) jakiejś konkretnej (materialnie określonej) poddyscypliny teologicznej, lecz wyraża pewien szczególny „moment” obecny w całej teologii, charakteryzujący myślenie teologiczne jako takie. Pojęcie to jest (raczej) kategorią (bądź zasadą) metodologiczną, wyznaczającą pewien normatywny sposób dociekań. Chodzi o taki rodzaj bądź typ refleksji, w którym kontakt z filozofią jest rzeczą szczególnie istotną, w którym z założenia eksponuje się twórczy, konstruktywny udział filozofii zarówno w uzasadnianiu decyzji wiary, jak i w wyjaśnianiu konkretnych prawd chrześcijańskiego kerygmatu. Wiąże się to z postulatem rekonstrukcji i uważnej analizy filozoficznych implikacji języka religijnego i tym samym z potrzebą stałej, dynamicznej współpracy (teologii) z filozofią. Przy takim rozumieniu nazwy „teologia filozoficzna” można przyjąć, że jej desygnatem jest (jednak) również pewna szczególna „(pod)dyscyplina” szeroko pojętej teologii — lub raczej integralnie pojętej metodologii badań teologicznych — programowo zajmująca się rekonstrukcją i analizą filozoficznych założeń myślenia teologicznego¹¹². Natomiast w węższym rozumieniu pojęcie teologii filozoficznej można odnieść do poddyscypliny będącej częścią tradycyjnej nauki o Bogu. Mowa tu o „filozofii Boga”, ale rozumianej nie jako jedna z dyscyplin filozoficznych, lecz jako integralny składnik teologicznego traktatu o Bogu (jako integralny składnik teologii jako takiej)¹¹³.

¹¹⁰ *Tamże*, s. 42.

¹¹¹ *Tamże*, s. 41–42; por. W. WEISCHEDEL, *Die philosophische Theologie beim späteren Tillich*, w: TENZE, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, t. II, Darmstadt 1998, s. 93–94; E. SCHMIDT, *Gedanken zu P. Tillichs philosophischer Theologie*, NZSThR (1963), s. 97–118.

¹¹² Poza twórczością naukową samego Tillicha elementy tak rozumianej teologii filozoficznej odnajdujemy (między innymi) w pismach K. Rahnera, B. Lonergana, W. Pannenberg i B. Weltego.

¹¹³ Oczywiście w owym „węższym” rozumieniu teologia filozoficzna to także poddyscyplina filozofii, zajmująca się problematyką Boga (to rozumienie nazwy „teologia filozoficzna” jest najbardziej rozpowszechnione).

Według Tillicha „podział ról” w teologii filozoficznej jest następujący: filozofia wnosi „(...) pojęcia i kategorie oraz zawarte w nich problemy (...)”, a teologia daje „(...) odpowiedzi pochodzące z istoty chrześcijańskiego przesłania”¹¹⁴. Natomiast porządek poznawczy tej teologii — porządek integrujący obydwie jej składniki — określa „metoda korelacji”. W pismach Tillicha znajdujemy bardzo szczegółowy opis założeń teoretycznych, reguł i sposobów możliwego zastosowania tej metody. W tym miejscu wystarczy powiedzieć, że jest to fundamentalna metoda refleksji nad wiarą oraz to, że zakłada ona ścisłą współzależność określonych pytań ludzkich i odpowiedzi religijnych. Pytania, o których mowa, wywodzą się z doświadczenia skończoności świata i człowieka — i tym samym z doświadczenia ludzkiej „troski ostatecznej” — a swój pełny kształt otrzymują w porządku analizy egzystencjalnej, objaśniającej jedno i drugie doświadczenie¹¹⁵. Analiza egzystencjalna jest zadaniem na wskroś filozoficznym. Jest tak również wtedy, gdy podejmuje ją (dla własnych potrzeb) teolog. Intencją teologa jest jednak zawsze to, by ukazać rzeczywisty związek między problematyką egzystencjalną a treścią prawd i przekonań religijnych. Metoda korelacji ma to umożliwić. „Metoda korelacji wyjaśnia treść wiary chrześcijańskiej poprzez egzystencjalne pytania i teologiczne odpowiedzi w ich wzajemnym oddziaływaniu”¹¹⁶. Występująca tutaj zależność polega na tym, że struktura pytań egzystencjalnych określa horyzont rozumienia faktów, prawd i przekonań religijnych, i tym samym determinuje kształt i charakter odpowiedzi (twierdzeń) teologicznych; z drugiej zaś strony formułowane odpowiedzi pozwalają lepiej zrozumieć charakter dotychczasowych pytań i same generują nowe problemy (i wyznaczają kierunek dalszych dociekań)¹¹⁷. Na poziomie fundamentalnych założeń wiary chrześcijańskiej ów moment korelacji można przedstawić w następujący sposób: na pytania dotyczące ograniczeń i ekstatycznej natury rozumu ludzkiego „odpowiedzią jest objawienie”; na pytania dotyczące bycia jako takiego oraz skończoności świata i człowieka „odpowiedzią jest Bóg”; na pytania dotyczące egzystencjalnej alienacji człowieka „odpowiedzią jest Chrystus”; na pytania dotyczące dziejów świata i człowieka „odpowiedzią jest królestwo Boże”¹¹⁸. Zasada rekonstrukcji podobnych współzależności wyznacza porządek refleksji nad wiarą chrześcijańską w całym zakresie jej treści. Metoda korelacji jest metodą racjonalnego uzasadnienia i krytycznej hermeneutyki wiary chrześcijańskiej. Pozwala ona — przy pomocy pytań egzystencjalnych — odkryć najgłębszą prawdę i najgłębsze znaczenie orędzia chrześcijańskiego; pozwala też wykazać,

¹¹⁴ TILlich, *Filozofia a teologia*, s. 53.

¹¹⁵ TENŻE, *Systematische Theologie*, t. I, s. 75–78.

¹¹⁶ Tamże, s. 74; por. TENŻE, *Das Problem der theologischen Methode*, s. 33–35; TENŻE, *Analiza egzystencjalna a symbole religijne*, s. 193–211; MECH, *dz. cyt.*, s. 122; TENŻE, *Paul Tillich: między filozofią a teologią*, w: TILlich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, s. 24–26.

¹¹⁷ TILlich, *Systematische Theologie*, t. I, s. 78–79; por. E. SCHILLEBEECKX, *Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie*, Mainz 1971, s. 90–91; F. SCHÜSSLER FIORENZA, *Fundamentale Theologie. Zur Kritik theologischer Begründungsverfahren*, Mainz 1992, s. 264–265.

¹¹⁸ TILlich, *Filozofia a teologia*, s. 53.

że orędzie to jest najlepszą odpowiedzią na wspomniane pytania. Istotą pytań egzystencjalnych jest to, że dochodzą one do głosu w różnych kontekstach naszego życia i myślenia, ale zawsze dotyczą tego, co najważniejsze: naszej troski ostatecznej. I jest rzeczą oczywistą, że z uwagi na ich związek z samorozumieniem człowieka i z problematyką bytu teolog może je poprawnie (i dogłębnie) sformułować tylko w porządku analizy filozoficznej, która staje się integralną częścią jego dociekań. W każdym razie pojęcie teologii filozoficznej dobrze oddaje istotę wzajemnej zbieżności teologii i filozofii.

Propozycje Tillicha — mimo że od ich „zgłoszenia” upłynęło już „trochę czasu” — są (nadal) ważnym i interesującym przyczynkiem do wciąż trwającej dyskusji nad relacją teologii do filozofii¹¹⁹. Nasz autor z niezwykłą starannością i precyzją wyjaśnia zasadnicze aspekty tej relacji, ukazując zarówno odmienność, jak i faktyczną zbieżność obydwu dyscyplin. Jego „teoria” teologii filozoficznej jest wciąż znaczącym — i powszechnie respektowanym — układem odniesienia dla prowadzonych w tej dziedzinie badań (tak po stronie protestanckiej, jak i katolickiej)¹²⁰. Wypada w tym miejscu powtórzyć to, że w licznych opracowaniach, poświęconych zagadnieniu relacji między teologią a filozofią, eksponuje się przede wszystkim formalny charakter związku pierwszej dyscypliny z drugą; teologia odnosi się do filozofii, korzystając z jej terminów i pojęć, a także z oferowanych przez nią metod badawczych (użytecznych w nauce o poznaniu Boga oraz w ramach hermeneutyki prawd objawionych). Tillich pokazuje, że odniesienie to ma o wiele szerszy zakres i głębszą naturę, posiada bowiem swój ontologiczny wymiar. Obiektywną podstawą relacji teologii do filozofii jest problem bytu — pytanie o fundament i sens bycia, w tym także o fundament i sens ludzkiej egzystencji. Przypomnijmy: pytanie to stanowi wspólny mianownik obydwu nauk, w jednej i drugiej określa rzeczywisty horyzont poszukiwań. W czasach powszechnego kryzysu metafizyki i metafizycznej refleksji o Bogu przemyślenia Tillicha na temat ontologicznych założeń wiary i teologii mają wyjątkową wartość i wyjątkowe znaczenie. Tym bardziej, że autor ten ukazuje horyzont ontologicznych implikacji i subiektywnej, i obiektywnej strony „religii bib-

¹¹⁹ Szerszym kontekstem tej dyskusji jest, również wciąż aktualny, spór o kształt relacji między wiarą a rozumem, a dokładniej — spór o możliwość pogodzenia rozumu i wiary. W epoce poświeceniowej ukształtowały się cztery negatywne (bądź przynajmniej kontrowersyjne) stanowiska w tej kwestii: racjonalizm ateistyczny, odrzucający każdą postać wiary religijnej; supranaturalizm chrześcijański, będący odmianą fideizmu; subiektywizm religijny, sprowadzający wiarę do sfery „wewnętrznych” (pozaracjonalnych) przeżyć osoby ludzkiej; oraz redukcjonizm filozoficzny, przyjmujący wyłącznie wiarę filozoficzną, pozbawioną konkretnej treści religijnej. Tillich dokonuje gruntownej krytyki tych stanowisk. Ale główną jego zasługą jest to, że wskazuje klarowną drogę rzeczywistego „pojednania” rozumu i wiary. Opracowany przez niego „model” relacji między teologią a filozofią jest tego wyrazem.

¹²⁰ Por. D. ALLEN, *Philosophy for Understanding Theology*, Atlanta 1985, s. 253; D. BROWN, *Continental Philosophy and Modern Theology*, Oxford 1987, s. 2–4; F.W. VEAUTHIER, *Zur Problematik der philosophischen Theologie*, w: G. HUMMEL (red.), *Synopse. Beiträge zum Gespräch der Theologie mit ihren Nachbarwissenschaften*, Darmstadt 1975, s. 243–246, 260–261.

lijnej” W pierwszym przypadku rezultatem jego badań jest nie tylko wnikliwa i wyczerpująca „ontologia wiary”, lecz także rekonstrukcja ontologicznych aspektów takich aktów i form życia religijnego, jak nawrócenie, samotność i miłość¹²¹. W drugim przypadku owym rezultatem jest eksplikacja ontologicznych założeń nauki o Bogu, biblijnej nauki o stworzeniu świata i człowieka, chrystologii i eschatologii¹²². Niezależnie od proponowanych rozwiązań teoretycznych, zasługą Tillicha jest to, że pogłębia on ontologiczną wrażliwość teologii. To rzecz istotna, zważywszy na to, że chodzi o dyscyplinę, w której na nowo trzeba przypominać o konieczności stałego przechodzenia od interpretacji przeżyć i zjawisk religijnych do poszukiwań obiektywnej (i uniwersalnie ważnej) prawdy słowa Bożego¹²³

W tradycyjnym (zarówno protestanckim, jak i katolickim) ujęciu relacji zachodzącej między teologią a filozofią ukryty był moment pewnej ambiwalencji. Z jednej strony podkreślano fakt poznawczej i metodologicznej odmienności tych nauk, z drugiej zaś — to, że istnieje potrzeba ich współpracy. Prawdziwe i uzasadnione były (i są) oczywiście obydwie tezy, tyle tylko, że w tradycyjnym ujęciu pierwsza z nich przybierała postać bardzo radykalnej zasady metodologicznej, prowadząc w ten sposób do niepożądanego polaryzacji w przestrzeni wzajemnego odniesienia teologii i filozofii¹²⁴. Tillich, po pierwsze, dostrzegł i dobrze opisał to ograniczenie tradycyjnego ujęcia. Po drugie, przedstawił też nowy model — nowy sposób uzasadnienia — związku teologii z filozofią. Rozwój współczesnej teologii potwierdza trafność tego modelu. Nie ulega wątpliwości, że koncepcja odwołująca się do dialektyki różnicy i wzajemnej zbieżności obydwu nauk najlepiej oddaje złożoną naturę powiązań, jakie między nimi zachodzą, najlepiej też ukazuje rzeczywisty fundament ich współpracy.

Do niepodważalnych osiągnięć Tillicha należy zaliczyć opracowanie metody korelacji. Wprawdzie pewne elementy tej metody były już od dawna obecne w myśli chrześcijańskiej, to jednak Paul Tillich jest tym teologiem, który jako pierwszy podjął wysiłek systematycznego opisu jej założeń i struktury. Korelacja prawd wiary i pytań egzystencjalnych to bez wątpienia kluczowy — i z oczywistych względów konieczny — zabieg dobrze pojętej hermeneutyki teologicznej (zarówno na poziomie badań systematycznych, jak i na poziomie refleksji praktycznej). Metoda korelacji pozwala zachować ścisły związek prawd i przekonań wiary z samorozumieniem i egzystencją człowieka, z normami życia społecznego, z kulturą. Mówiąc o jej zastosowaniu, Tillich wielokrotnie podkreśla, że pytania egzystencjalne określają horyzont

¹²¹ TILlich, *Religia biblijna a pytanie o bycie*, s. 108–123.

¹²² *Tamże*, s. 123–132.

¹²³ Por. JAN PAWEŁ II, *Fides et ratio. O relacjach między wiarą a rozumem*, Roma 1998, nr 83; M. JAWORSKI, *Prądy filozoficzne u podstaw nowej teologii*, w: TENŻE, *Pisma z filozofii religii*, Warszawa 2002, s. 198–201.

¹²⁴ Por. L.B. PUNTEL, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie*, w: J. ROHLS, G. WENZ (red.), *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre*, Göttingen 1988, s. 11–41.

rozumienia prawd wiary, ale w żadnym wypadku nie są one źródłem odpowiedzi religijnych (te ostatnie natomiast mają wpływ na sposób rekonstrukcji — i tym samym na charakter — formułowanych w teologii pytań egzystencjalnych). Wydaje się jednak, że ta (deklaratywna) gwarancja obiektywności i autonomii prawd religijnych jest niewystarczająca. Nasuwa się pytanie o bliższe, bardziej konkretne zasady i reguły metody korelacji. Trudno oprzeć się wrażeniu, że w przedstawionej przez Tillicha postaci jest to metoda prowokująca możliwość niekontrolowanej egzystencjalizacji wiary. W związku z powyższym czymś niezbędnym byłby głębszy namysł nad dialektyczną strukturą współzależności prawd wiary i pytań egzystencjalnych.

Pewne wątpliwości i zastrzeżenia budzi też sama koncepcja stosunku teologii do filozofii. Wydaje się, że stanowisko Tillicha w tej kwestii (przynajmniej w niektórych jej aspektach) jest zbyt radykalne, że konsekwencją przyjętych przez niego założeń (i rozwiązań) może być przesadne ufilozoficznienie teologii (chodzi o sytuację, w której kategorie i motywy filozoficzne przesłaniają lub wręcz deformują treść religijną). Można się tutaj powołać na przykład HEGLA. Jak wiadomo, autor *Fenomenologii ducha* wysunął postulat „zniesienia” wyobrażeń religijnych w języku pojęć filozoficznych. Twierdził przy tym, że realizacja tego postulatu jest jedyną możliwą formą obrony wiarygodności i uniwersalnej ważności chrześcijaństwa¹²⁵. Ale „teoria” Hegla w ostatecznym rozrachunku była rozwiązaniem noszącym wszelkie znamiona redukcjonizmu. Tillich nie powołuje się na Hegla, przedstawia jednak program radykalnie otwartej, bardzo daleko idącej współpracy teologii z filozofią (zarówno na poziomie analizy podstawowych założeń religii i dyskursu religijnego, jak i na poziomie hermeneutyki konkretnych wypowiedzi wiary). Przypomnijmy: według Tillicha wyjaśnienie prawd religijnych jest możliwe tylko przy pomocy określonych pojęć filozoficznych i w odniesieniu do pytań, które powstają w porządku refleksji nad bytem jako takim i nad człowiekiem. Powyższa teza (stanowiąca istotny element metody teologicznej) ma swoje (rzeczowe i formalne) uzasadnienie. Ale i tym razem nasuwa się pytanie o bliższe kryteria i granice możliwej współpracy z filozofią. Czy konsekwentna realizacja postulatów Tillicha nie prowadzi do podporządkowania prawd religijnych myśleniu filozoficznemu? Niektóre elementy opracowanej przez Tillicha teologii systematycznej wskazują, że wyrażone w tym pytaniu obawy są czymś więcej niż tylko „hipotetyczne” wątpliwości.

¹²⁵ Por. W. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996, s. 33–36; F. WAGNER, *Die Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philosophischen Begriff*, NZSThR 18 (1976), s. 44–73.

Paul Tillich über die Relation zwischen Theologie und Philosophie

Zusammenfassung

Historisch gesehen bildete die christliche Theologie immer (und bildet weiterhin) halb-feste oder feste Beziehungen zur Philosophie. Diese Tatsache unterliegt keinem Zweifel. Die Theologen betonen gleichzeitig, dass auch systematisch gesehen — also wenn man die Natur der Theologie und besonders den spezifischen Charakter deren Gegenstands, Methoden und Sprache in Betracht zieht — der Bezug dieser Disziplin zu Philosophie selbstverständlich und offensichtlich sei. Die in der zweiten Feststellung vertretene Ansicht wird heute auch im Kreis des protestantischen Gedankenguts akzeptiert. Im 20. Jh. gaben sich mehrere protestantische Theologen die Mühe, die Grundlagen und Voraussetzungen der „prophilosophischen Option“ zu analysieren. Einen besonderen Platz nimmt unter ihnen Paul Tillich ein. Zu seinen Verdiensten gehört vor allem, dass er eine klare und relativ ausreichende Antwort auf die Frage nach der Relation zwischen Theologie und Philosophie gab. Der vorliegende Artikel ist ein Versuch, die wichtigsten Aspekte dieser Antwort zu rekonstruieren. Die Ordnung der darüber angestellten Erwägungen zeichnen vier Schritte ab. Der erste Schritt betrifft die Relation zwischen Philosophie und Religion; der zweite zeigt Motive und Formen der philosophisch-theologischen Selbstdeutung des Glaubensphänomens; der dritte ist eine Aufzeichnung von Reflexionen über dialektische Struktur des Verhältnisses zwischen Theologie und Philosophie; der letzte Schritt dagegen ist ein Versuch der Explikation des Begriffs „philosophische Theologie“. Jede weitere Etappe der Erwägungen wird mit zusammenfassenden Bemerkungen abgeschlossen. Sie umfassen auch einen Versuch, die Tillich'schen Vorschläge kritisch zu reflektieren.