

Ks. JAN CICHON
Opole

ONTOLOGICZNY KONTEKST IDEI BOGA

Omówienie koncepcji Paula Tillicha

1. Kontekst odkrycia: samotranscendencja bytu jako obiektywny horyzont genezy idei Boga – 2. Kontekst rozumienia: ontologiczny sens idei Boga – 3. Kontekst uzasadnienia: ontologiczna weryfikacja idei Boga – 4. Kontekst konkretyzacji: ontologiczny wymiar biblijnej idei Boga – 5. Zakończenie

W obrębie zachodniej myśli o Bogu, zarówno w filozofii, jak i w teologii, podkreśla się, że idea Boga ma pewien określony związek z ideą bytu. Związek ten ukazują — i potwierdzają — niemal wszystkie (obecne w zachodniej myśli o Bogu) typy odpowiedzi na pytanie o istnienie i naturę Boga (wszystkie najbardziej znaczące próby ustalenia i sposoby ujęcia obiektywnej prawdy o Bogu). Korelacja obydwu idei jest czymś oczywistym i zrozumiałym, zważywszy na to, że i w filozofii, i w teologii (będącej hermeneutyką konkretnej wiary religijnej) przyjmuje się ontologiczny realizm teizmu (równoznaczny z „przedmiotową korelacją Boga i bytu” — z przekonaniem o obiektywnym istnieniu Boga oraz o tym, że Bóg posiada określoną naturę ontyczną i pozostaje w określonej relacji do świata i do człowieka). Związek idei Boga z ideą bytu ma charakter złożony i wieloaspektowy. Występuje w różnych kontekstach noetyczno-badawczych. W teologii jest podstawową supozycją analizy konkretnej wiary w Boga (hermeneutyki konkretnych — specyficznych dla danego „modelu wiary” — przekonań o Bogu). Interesujące podejście do sygnalizowanej problematyki — do kwestii ontologicznych uwarunkowań i założeń idei Boga — proponuje Paul Tillich. Całość swoich rozważań na ten temat traktuje on jako integralny składnik teologii systematycznej. Niniejszy artykuł jest próbą omówienia jego koncepcji.

1. Kontekst odkrycia: samotranscendencja bytu jako obiektywny horyzont genezy idei Boga

Uzasadniając związek genezy idei Boga z pytaniem o byt, z ujęciem, afirmacją i rozumieniem rzeczywistości jako takiej, Tillich odwołuje się do zjawiska, które nazywa „samotranscendencją bytu”. W jego przekonaniu jest to uniwersalne i podstawowe „zjawisko ontologiczne”. Ma ono złożoną naturę, sięga najgłębszej sfery

bytu, a swój wyraz znajduje w stałej, właściwej wszystkim bytom tendencji do przekraczania własnej struktury i do tworzenia nowych form, przy jednoczesnym zachowaniu „formy podstawowej”, będącej i miarą wszelkiego rozwoju, i zasadą ontycznej tożsamości¹. Jest to więc zjawisko związane z „byciem” jako takim: z naturalną dynamiką i trwałą strukturą bytu, z aktywnością ontyczno-egzystencjalną, łączącą moment samorealizacji („stawania się”) z kontynuacją i samozachowaniem. Byt istnieje i funkcjonuje zgodnie z regułami wewnętrznej „logiki bytu” Ona czyni byt tym, czym on jest: określa jego charakter i działanie, wyznacza horyzont jego odniesień i powiązań, przypisuje mu odpowiedni sens, ustanawia obiektywne warunki jego poznawalności. Dzięki niej byt posiada właściwą sobie formę. W koncepcji Tillicha forma jest zarówno podstawą dynamiki, autoekspresji i twórczej ewolucji bytu, jak i źródłem niezbędnej, gwarantującej egzystencjalną trwałość, mocy bycia². Właśnie te czynniki (dynamika, kreatywność, autoekspresja, moc bycia) decydują o otwartości bytu i są przejawem jego samotranscendencji. Wyjaśniając głębszą, ontologiczną naturę tego zjawiska, Tillich podkreśla, że chodzi o swoistą potencjalność bytu: o taką możliwość autokreacji, rozwoju i samookreślenia, której realizacja wiąże się z przekroczeniem „egzystencji” (rozumianej jako aktualne — konkretne i uwarunkowane — bycie w świecie) i z odniesieniem do „esencjonalnego” porządku ontycznego. Porządek ten wskazuje prawdziwy (normatywny) obraz istoty bytu (istoty, od której byt się oddzielił, z którą utracił swą pierwotną tożsamość)³. „Odnosząc się” do porządku esencjonalnego, byt „kieruje się” zarazem w stronę fundamentalnej (i jednocześnie „nadrzędnej”) struktury ontycznej, w której i tak już uczestniczy, w stronę trwałej podstawy, nieuwarunkowanej mocy i ostatecznej formy bycia. Relacja do tej struktury jest koniecznym warunkiem jego samourzeczywistnienia i samozachowania⁴. Jest ona przejawem „zasadniczej” samotranscendencji bytu. Na poziomie „podludzkim” mamy do czynienia z samotranscendencją ograniczoną przez układ przedmiotowych warunków ontycznych; pozostaje ona wówczas w granicach naturalnej konieczności i w tym obszarze ukazuje dynamizm, otwartość i samozachowanie bytu. Natomiast na poziomie ludzkim samotranscendencja jest (przede wszystkim) funkcją duchowej struktury i duchowej aktywności człowieka; zakłada ona intencjonalność

¹ P. TILLICH, *Teologia systematyczna*, t. I, tł. J. Marzęcki, Kęty 2004, s. 169.

² *Tamże*, s. 166–170.

³ *Tamże*, s. 188–190; por. K. MECH, *Chrześcijaństwo i dialektyka w koncepcji Paula Tillicha*, Kraków 1997, s. 42–50. W koncepcji Tillicha „esencja” w rozumieniu ontologicznym to „prawdziwa i nieznieskałcona natura (istota, idealny wzorzec) rzeczy”, natomiast w rozumieniu etycznym to „norma, zgodnie z którą należy oceniać daną rzecz” Z kolei „egzystencja” w rozumieniu ontologicznym to byt wyobcowany ze swej istoty (choć zachowujący z nią określony związek), natomiast w rozumieniu etycznym to byt doświadczający braku pewnego dobra lub działający niezgodnie z własnym dobrem. Między esencją a egzystencją zachodzi dialektyczna zbieżność. Esencja umożliwia egzystencję, a egzystencja (mimo wyobcowania) uczestniczy w esencji; niemniej egzystencja jest syntezą esencji i jej negacji; jest ona wyobcowaniem z prawdziwej istoty bytu i jednocześnie trwałym odniesieniem do tej istoty.

⁴ TILLICH, *dz. cyt.*, s. 168–170.

podmiotu i osoby ludzkiej oraz wzajemne odniesienie między człowiekiem a światem; jest przy tym zapośredniczona w elementach procesu życiowego i w konkretnej sytuacji egzystencjalno-społecznej, ale polega na tym, że człowiek przekracza każdy konkretny horyzont swoich aktów i dążeń duchowych, zarówno poznawczych, jak i osobowo-egzystencjalnych, i dostrzega nieograniczony horyzont bytu, prawdy i sensu (przedujęcie „nieograniczonego horyzontu” stanowi konieczny element struktury owych aktów i dążeń). Jest to zatem samotranscendencja łącząca aspekt ontyczny (związany z relacją do nieuwarunkowanej podstawy i mocy bycia) z duchowym (związany z relacją do absolutnych wartości). W samotranscendencji człowieka samotranscendencja bytu w pełni ukazuje swoją istotę, czyli zasadniczą otwartość wszystkiego, co istnieje, na ów nieograniczony horyzont. Człowiek doświadcza swej transcendencji, jest jej świadomy, zainteresowany kierunkiem i przedmiotem jej odniesienia. Człowiek rozumie jej znaczenie, dostrzega to, że samotranscendencja jest warunkiem możliwości jego samourzeczywistnienia i samozachowania⁵

Zarówno nazwa, jak i sposób opisu (i interpretacji) omawianego fenomenu odbiegają od tradycyjnych ujęć filozoficznych, ale, jak nietrudno zauważyć, dotyczą kwestii przynajmniej do pewnego stopnia obecnej w filozofii europejskiej od dawna, niemal od samego jej początku. O długiej tradycji badań nad tym, co Tillich nazywa samotranscendencją bytu, świadczą między innymi: ontologia PLATONA, z jej nauką o ideach, metafizyka ARYSTOTELESA, z jej hylemorfizmem, koncepcją dynamicznej natury bytu przedstawioną w ramach teorii aktu i możności oraz teorią bytu absolutnego, z tych samych powodów metafizyka św. TOMASZA, teocentryczna metafizyka św. AUGUSTYNA, z jej nauką o koniecznym i trwałym odniesieniu rzeczywistości do Boga, średniowieczna metafizyka światła, wreszcie ontologia HEGLA. Motyw samotranscendencji człowieka jest aż nadto widoczny w antropologii augustyńskiej i tomistycznej; wyrażają go tezy eksponujące otwartość i dynamiczny charakter bytu i osoby ludzkiej (w szczególności sposób cechy te odnoszą się do poznania intelektualnego i do aktów woli). Tillich mniej lub bardziej wyraźnie nawiązuje do wielkiej tradycji filozoficznej, ale dąży do tego, by w nowy sposób, przy pomocy nowego języka i nowych metod interpretacji, opisać i wyjaśnić fenomen samotranscendencji bytu (i jednocześnie wykazać, że chodzi o zjawisko ontologiczne o istotnym — w tym także religijnym — znaczeniu). Dlatego chętniej korzysta z dorobku współczesnej myśli filozoficznej, odwołując się do ontologii BERGSONA i HEIDEGGERA oraz do takich kierunków, jak filozofia procesu, fenomenologia czy filozofia transcendental-

⁵ *Tamże*. Podobny opis samotranscendencji człowieka znajdujemy u innych autorów; por. A. RAFFELT, K. RAHNER, *Anthropologie und Theologie*, CGG 24, s. 14–33; B. LONERGAN, *Philosophy of God and Theology*, London 1973, s. 9–14, 52–59; H. VORGRIMLER, *Der Begriff der Selbsttranszendenz in der Theologie Karl Rahners*, w: TENŽE (red.), *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, Freiburg im Br. 1979, s. 242–258; W. PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, s. 58–63, 81–83, 253–256, 509–517; J. MACQUARRIE, *The Anthropological Approach to Theology*, HeyJ 25 (1984), s. 278–281.

na. U Bergsona i w filozofii procesu dostrzega interesujące uzasadnienie dynamicznej natury bytu, przedstawione w ramach teorii powszechnego rozwoju i kreatywnej syntezy. Z fenomenologii (HUSSERLA i Heideggera) przejmuje teorię intencjonalności aktów ludzkich oraz elementy „nauki o byciu” i „teorii egzystencji”, z filozofii transcendentalnej — przekonanie o apriorycznej korelacji bytu i myśli oraz twierdzenie o apriorycznej otwartości i aktywnej roli poznającego (i działającego) podmiotu. Spójne połączenie tych motywów pozwala Tillichowi wykazać, że podstawowa struktura bytu ma charakter zdecydowanie otwarty; z jednej strony ontyczny porządek świata ujawnia i potwierdza moment swej naturalnej samotranscendencji; z drugiej strony człowiek, w swej relacji ze światem, doświadcza własnej samotranscendencji, potwierdzając przy tym nieograniczony horyzont jej odniesienia. Kluczowym elementem tworzonej koncepcji jest teza o związku między samotranscendencją a samozachowaniem bytu, teza eksponująca stałe odniesienie bytu do owej struktury będącej źródłem nieuwarunkowanej i nieograniczonej mocy bycia.

Według Tillicha samotranscendencja bytu łączy się z innym, także uniwersalnym zjawiskiem ontologicznym — z dialektyką skończoności i nieskończoności. Dopiero z perspektywy tej dialektyki, w ramach analizy wzajemnych odniesień między tym, co skończone, a tym, co nieskończone, można ustalić jej specyficzny charakter oraz to, w jakim znaczeniu określa ona kontekst odkrycia idei Boga. Samotranscendencja konstytuuje nieskończony horyzont rzeczywistości, ale w swym „punkcie wyjścia” jest własnością bytu skończonego. Wypada więc zacząć od pytania o skończoność, która ponadto wydaje się być czymś bardziej dostępnym (łatwiej uchwytnym) niż jej dialektyczny korelat. W pierwszym odruchu pojęcie skończoności bytu nasuwa skojarzenie z pojęciem ontycznej przygodności. Obydwa pojęcia, obecne w języku zarówno tradycyjnej, jak i współczesnej metafizyki, wskazują na uwarunkowany (zależny) i ograniczony charakter bytu, co usprawiedliwia podobny kontekst użycia (w praktyce często stosuje się je zamiennie). Można więc drugie wykorzystać w eksplikacji pierwszego. Przygodność najczęściej definiuje się jako niekonieczność (i nietrwałość) istnienia czegoś.

Metafizycznie przygodne są wszelkie byty (...), które nie mają w sobie dostatecznej racji swego istnienia (...)⁶

Chodzi więc (przede wszystkim) o zależność w istnieniu, o ontyczną niesamodzielną. Stwierdzenie tak pojętej przygodności skłania do pytań o ostateczne źródło wszelkiego istnienia i w tym sensie prowadzi do idei Boga (jako „bytu koniecznego”)⁷ W obrębie współczesnej metafizyki tomistycznej eksponowane są trzy typy przygodności. Podstawowe znaczenie ma (zdefiniowana wyżej) przygodność egzys-

⁶ J. HERBUT, *Przygodność*, w: TENŻE (red.), *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997, s. 454.

⁷ Fakt ontycznej przygodności świata jest podstawą bodaj najbardziej znanego w tradycyjnej filozofii i teologii chrześcijańskiej argumentu za istnieniem Boga (argumentu „z przygodności”); zob. R. FORZYCKI, *Metafizyczne dowodzenie istnienia Boga na podstawie przygodności bytu*, w: B. BEJZE (red.), *Studia z filozofii Boga*, t. III, Warszawa 1977, s. 27–44.

tencjalna, polegająca na braku tożsamości między istotą a istnieniem bytu (i dlatego rozumiana jako niekonieczność istnienia). Ponadto mówi się o przygodności „esen-
cjalnej” i „akcydentalnej”. Pierwszą określa się jako nietrwałość powiązań między
materią a formą rzeczy, drugą — jako nietrwałość powiązań między substancją a przy-
padłościami⁸. W każdym razie do głównych przejawów przygodności bytu należą:
niekonieczność i nietrwałość istnienia, niedoskonałość struktury i funkcji, ograni-
czoność przestrzenna i czasowa oraz zmienność. W ogólnym ujęciu przygodność
to tyle, co ontyczna niezupełność. Szczególny charakter i szczególne znaczenie ma
przygodność bytu ludzkiego. Na poziomie somatyczno-biologicznym jej przejawem
jest „kruchość istnienia” — życia jako takiego. Na poziomie psychiczno-duchowym
można odróżnić cztery aspekty przygodności: poznawczy, dążeniowy, emocjonalny
i społeczny. Wskazuje się wówczas na fragmentaryczność, aspektowość i omyłność
poznania, na ograniczony charakter dążeń moralnych, na niestałość uczuć, na niedo-
syt szczęścia, na nietrwałość relacji, na zależność od innych, wreszcie na poczucie
osobowo-egzystencjalnej niepewności⁹. Rzeczą istotną jest przy tym to, że człowiek,
świadomy swej przygodności, na ogół postrzega ją i rozumie jako „ontyczną poten-
cjalność”, określającą możliwość jego rozwoju i samorealizacji, wyznaczającą wciąż
otwarty, nieograniczony horyzont odniesienia jego działań i dążeń.

Tillich, zachowujący spory dystans do języka tradycyjnej metafizyki, rzadko
używa terminu „przygodność”. Trudno jednak nie zauważyć, że rozwijana przez nie-
go teoria skończoności bytu implikuje najważniejsze motywy i elementy klasycznej
koncepcji przygodności. Można wręcz zaryzykować twierdzenie, że teoria Tillicha
jest po prostu współczesną reinterpretacją tej koncepcji, oryginalną próbą nowego
ujęcia i nowego wyjaśnienia przygodnego charakteru rzeczywistości. Tłumacząc czym
jest i na czym polega skończoność, Tillich posługuje się pojęciem „niebytu”. Skończo-
ność należy rozumieć jako własność bytu „ograniczonego przez niebyt”. Jej podstawą
jest trwały związek bytu z niebytem: byt skończony to byt wychodzący od niebytu,
uwarunkowany przez niebyt i zmierzający ku niebytowi¹⁰. Takie ujęcie wskazuje
na moment negacji, wpisany w konieczną strukturę bytu. Niebyt, dający się określić
jako „jeszcze nie” bytu i jako „już nie” bytu, jako czynnik konfrontujący byt z fak-
tycznym początkiem i nieuchronnym końcem, odnosi się do wszystkiego, co istnieje,
z wyjątkiem „samobytu”: rzeczywistości absolutnej, dysponującej niezależną,
nieuwarunkowaną i nieograniczoną mocą bycia (będącej „samym byciem”). Niebyt
jest włączony w byt, partycypuje w nim, tworzy z nim dialektyczną całość, choć poza
samą relacją do bytu jest dosłownie niczym (nie ma pozytywnej treści ontycznej)¹¹.
Sugerowane pojęcie skończoności zawiera momenty znane z tradycyjnej metafizyki

⁸ Por. K. WOLSZA, *O kilku współczesnych interpretacjach pojęcia przygodności*, RTSO 23 (2003), s. 10.

⁹ Por. S. KOWALCZYK, *Filozofia Boga*, Lublin 1995, s. 122–123.

¹⁰ TILlich, *dz. cyt.*, s. 176–177.

¹¹ *Tamże*, s. 175–177.

bytu przygodnego; chodzi przede wszystkim o niekonieczność i nietrwałość istnienia (o zależność w istnieniu). Ale w koncepcji Tillicha pojawiają się też nowe aspekty, związane z określonym rozumieniem „istoty” i funkcji niebytu. W swej podstawowej treści pojęcie niebytu, oprócz radykalnej negacji istnienia, wskazuje również takie elementy („zjawiska” ograniczające byt w samym sposobie jego egzystencji) jak opór przeciw bytowi, zagrożenie dla bytu i jego struktury, postępujący „spadek mocy” bytu, deformacja (lub wręcz utrata) zawartego w nim sensu, wreszcie wyobcowanie z prawdziwej natury. Tillich wyraźnie eksponuje niestałość mocy bytu. Moc bytu to czynnik kreujący i podtrzymujący istnienie; jest ona podstawą twórczych procesów bytowych i koniecznym warunkiem wszelkiego rozwoju; od niej zależy dynamika samotranscendencji bytu i trwałość (ciągłość) jego struktury. Niestalałość mocy jest bodaj najpoważniejszą konsekwencją dialektycznego złączenia bytu z niebytem i głównym wyznacznikiem skończoności¹².

Teoria Tillicha odwołuje się do struktury bytu. Odpowiada to strategii uwidocznionej w tradycyjnym, metafizycznym wyjaśnieniu przygodności, ale Tillich przyjmuje nieco inny, odbiegający od tradycyjnego, opis wspomnianej struktury. Odróżnia on „kategorie” i „elementy” ontologiczne. Jedne i drugie pokazują i potwierdzają skończoność bytu. Kategorie to formy, przy pomocy których umysł ujmuje rzeczywistość. Występują one w myśli i w języku, ale mają charakter ontologiczny: są także formami określającymi treść (i sposób istnienia) bytu. Otóż, jak twierdzi Tillich, kategorie wyrażają zarówno byt, jak i niebyt, łączą moment afirmatywny i negatywny, są więc (także) formami skończoności. Nasz autor pokazuje to na przykładzie czterech głównych kategorii ontologicznych, jakimi są: czas, przestrzeń, przyczynowość i substancja. Czas ma niewątpliwie twórczy charakter, określa bowiem pole nowych możliwości, ale jednocześnie wprowadza powszechną przemijalność, niemożność utrwalenia aktualnych stanów i zdarzeń, ujawniając tym samym destrukcyjne działanie. Przestrzeń (fizyczna i społeczna) gwarantuje niezbędne umiejscowienie bytu, ale z drugiej strony jest ona także czynnikiem ograniczającym (istnieje też możliwość — niebezpieczeństwo — jej utraty). Przyczynowość wskazuje na moc bytu tkwiącą w czynnikach, które go urzeczywistniają, i jednocześnie na jego niesamodzielną moc, na brak własnej mocy zaistnienia. Wreszcie substancja to kategoria wyrażająca nie tylko indywidualną tożsamość rzeczy, lecz także ich zmienność, związaną z oddziaływaniem (złączonych z nią) przypadłości. Tak więc w każdym przypadku kategorie ujawniają skończony charakter bytu¹³. Tę samą funkcję pełnią podstawowe

¹² *Tamże*, s. 176–177. Właściwą formą (właściwym stanem ontycznym) bytu skończonego (ograniczonego przez niebyt) jest „egzystencja”. Ale egzystować to znaczy także „wystawać” z niebytu — istnieć (i urzeczywistniać określone możliwości) wbrew niebytowi, mimo niestałej mocy bycia. Taki sposób istnienia wskazuje na wspomniany już związek z nieuwarunkowaną strukturą (i mocą) bytu. Egzystencja jest nie tylko istnieniem poddanym niebytowi (i przez to skończonym), lecz także istnieniem pozyskującym (z owej nieuwarunkowanej struktury) nową moc bycia i dzięki temu przewyciężającym niebyt.

¹³ *Tamże*, s. 179–184.

„elementy ontologiczne” Tillich przywołuje trzy pary tych elementów. Są to: indywidualność i uniwersalność, dynamika i forma oraz wolność i przeznaczenie. Mają one biegunowy charakter, co świadczy o pewnej dezintegracji bytu, o braku całkowitej równowagi w obrębie jego struktury. Biegunowość bowiem implikuje zarówno komplementarność (w tym także pewną współzależność) „odpowiadających sobie” elementów, jak i właściwą im rozbieżność. Prowadzi ona do napięć i w tym sensie wskazuje na skończoność: na zagrożenie ze strony niebytu. Napięcie między indywidualizacją a partycypacją (przynależnością do pewnego uniwersum bytowego) wiąże się z groźbą izolacji (wyobcowania — osamotnienia) z jednej strony i z groźbą utraty indywidualności z drugiej. Napięcie między dynamiką a formą wiąże się z groźbą chaotycznej aktywności z jednej strony i z groźbą formalizmu (i zaniku dynamiki) z drugiej. Wreszcie napięcie między wolnością a przeznaczeniem wiąże się z groźbą całkowitej samowoli (arbitralności — i utraty przeznaczenia) z jednej strony i z groźbą determinizmu (utraty wolności) z drugiej. W każdym przypadku ujawnia się wpisana w strukturę bytu możliwość rozdarcia i autodestrukcji. Jest ona zasadą ontycznej skończoności¹⁴

W proponowanym przez Tillicha ujęciu skończoności szczególnie istotne są trzy momenty. Po pierwsze, człowiek (mający bezpośrednią świadomość struktury bytu, w tym także świadomość własnej egzystencji) jest tym bytem, który doświadcza skończoności; człowiek wyraźnie odczuwa skończoność (i jej skutki) i jednocześnie podejmuje wysiłek jej przewyciężenia; chce przy tym zrozumieć jej sens, ustalić jej ontologiczne i egzystencjalne znaczenie. Po drugie, doświadczenie skończoności wywołuje „ontologiczny niepokój”; chodzi o stan związany z zagrożeniem ze strony niebytu; w odróżnieniu od zwykłego lęku niepokój ontologiczny, podobnie jak sama skończoność, jest zawsze obecny, choć często pozostaje ukryty. Stosownie do trzech źródeł niepokoju, jakimi są nietrwałość istnienia, poczucie bezsensu i świadomość winy, konsekwencją tego stanu jest potrzeba ontycznej, duchowej i moralnej samoafirmacji; samoafirmacja wiąże się z akceptacją bytu (egzystencji jako takiej) wbrew niebytowi (mimo groźby niebytu). A to oznacza, że korelatem niepokoju ontologicznego jest ontologiczna odwaga: „męstwo bycia”; odwaga „równowazy” niepokój i jest źródłem nadziei na pełnię bycia¹⁵ I po trzecie, doświadczenie skończoności (obejmujące skończoność ludzką w relacji ze skończonością świata) jest doświadczeniem tajemnicy: sygnalizuje ono pewien „dodatkowy”, ukryty wymiar podstawowej struktury bytu; wymiar ten jest związany z ukierunkowaniem na rzeczywistość gwarantującą możliwość samoafirmacji, oferującą moc bycia większą niż ta, którą człowiek dysponuje¹⁶ Wypada powtórzyć, że podobne ujęcie skończoności to oryginalna i twórcza modyfikacja tradycyjnej teorii przygodności bytu. Przedstawiając je, Tillich

¹⁴ *Tamże*, s. 185–187.

¹⁵ *Tamże*, s. 178–179, 184; por. P. TILlich, *Męstwo bycia*, tł. H. Bednarek, Paris 1983, s. 45–59, 153–166; MECH, *dz. cyt.*, s. 51–54.

¹⁶ TILlich, *Teologia systematyczna*, s. 178, 189–190.

umiejętnie łączy motywy przejęte z metafizyki Arystotelesa (i św. Tomasza) z elementami filozofii KANTA, Hegla, Bergsona i Heideggera (w tym ostatnim przypadku — z elementami „analizy egzystencjalnej”, eksponującej czasowy charakter i przemijalność bycia jako takiego); jedno i drugie poddaje stosownej rewizji i (re)interpretacji; częściowo zachowuje tradycyjną terminologię, wzbogacając ją o kategorie współczesnego języka ontologicznego. Kluczowe dla jego teorii pojęcie niebytu pozwala na bogatszą interpretację przygodnego charakteru rzeczywistości, wskazuje bowiem nie tylko na samą (formalnie pojętą) niekonieczność (i nietrwałość) istnienia, lecz także na takie momenty jak wyobcowanie czy utrata mocy i sensu bycia. Na tle przyjętej przez Tillicha koncepcji struktury bytu widoczne są bardzo różne aspekty i przejawy skończoności. Ponadto w ramach owej koncepcji do głosu dochodzi swaista dramaturgia, związana z egzystencją bytu skończonego, dająca się uchwycić (i opisać) przy pomocy takich kategorii jak zagrożenie, niepokój, napięcie, potrzeba samoafirmacji czy odwaga. Dramaturgia ta pokazuje „zmaganie się z niebytem” i jednocześnie potwierdza sygnalizowaną już nieostateczność skończoności (to, że ma ona pewien ukryty wymiar).

Skończoność bytu nie jest czymś „samodzielnym”, zamkniętym w obrębie własnej struktury. Przeciwnie, wskazuje ona poza siebie, na horyzont tego, co nieskończone, z którym tworzy dialektyczną całość. Według Tillicha horyzont ten otwiera się w samotranscendencji bytu skończonego, najwyraźniej w samotranscendencji człowieka. W połączeniu z ontologiczną odwagą, z afirmacją bytu wbrew niebytowi, samotranscendencja umożliwia wyjście poza skończoność i skierowanie się ku pełni bycia. Ujawnia ona tkwiące w człowieku pragnienie nieskończoności i jednocześnie konstytuuje konieczne warunki doświadczenia tego, co nieskończone. Doświadczenie skończoności i świadomość potencjalnej nieskończoności pozostają do siebie w dialektycznej relacji. Skończoność sprawia, że człowiek, zaniepokojony jej obecnością i oddziaływaniem, pyta o byt, o niewzruszony fundament, bezwarunkową moc i ostateczny sens bytu; w ten sposób, doświadczając swej skończoności, człowiek odkrywa nieskończoność, do której istotowo należy, choć egzystencjalnie jest od niej oddzielony (i do której całym swoim bytem dąży)¹⁷ Tak więc doświadczenie skończoności jest koniecznym warunkiem doświadczenia tego, co nieskończone; zakłada ono (i sygnalizuje) nieskończony horyzont bytu jako „ontologiczną całość”, do której należy i dzięki której istnieje wszelki byt skończony. Z drugiej strony dopiero świadomość potencjalnej nieskończoności pozwala człowiekowi zrozumieć skończoność, poznać jej rolę i znaczenie; dopiero z perspektywy tego, co nieskończone, wysiłek bycia wbrew niebytowi jawi się jako w pełni sensowny. W ramach podobnej koncepcji doświadczenie nieskończoności pozostaje w związku z tym, co Tillich nazywa „troską ostateczną”. Przeżywając własną skończoność, człowiek jest

¹⁷ Tamże, s. 177–179; P. TILlich, *Religia biblijna a pytanie o bycie*, w: TENŻE, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1994, s. 81–83, 113.

w najwyższym stopniu zatroskany o swoje bycie: o swój prawdziwy byt, o trwałość swego bytu, o ostateczne przeznaczenie swojej egzystencji. Troska ostateczna jest troską o nieskończoność. Jej „przedmiotem” jest to, co człowieka najgłębiej obchodzi i na czym mu bezwarunkowo zależy — to, co ma dla niego absolutną wartość i ostateczne znaczenie¹⁸ Troska ostateczna nadaje właściwy kształt doświadczeniu nieskończoności, łączy je z samoafirmacją człowieka. Należy przy tym dopowiedzieć, że doświadczenie to ma charakter aprioryczno-transcendentalny. Znajduje ono swój wyraz w aktach umysłu, ale w swej źródłowej postaci wyprzedza świadomość aktową: przekracza rozdział między podmiotem a przedmiotem, potwierdzając aprioryczną otwartość ducha ludzkiego na nieograniczony horyzont bytu, prawdy i sensu (otwartość ta stanowi konieczny element ontologicznej struktury człowieka oraz konieczny warunek wszelkich aktów i dążeń ludzkich). Jest to doświadczenie pierwotne i bezpośrednie, będące ujęciem i afirmacją tego, co nieskończone, i jednocześnie mające charakter uczestnictwa w nieskończoności; łączy ono dwa komplementarne aspekty: aktywność podmiotu i „bycie pochwyconym” przez nieskończoność¹⁹ Tillich podkreśla wewnętrzną racjonalność tego doświadczenia i bezpośrednią pewność uzyskanej w nim „wiedzy”²⁰; sygnalizuje także jego etyczny wymiar: ujęcie tego, co ma absolutną wartość i ostateczne znaczenie, zawiera (również) bezwarunkowe wezwanie do czynienia dobra. W tak pojętym doświadczeniu otwiera się horyzont rzeczywistości ostatecznej i tym samym horyzont możliwej afirmacji Boga.

Charakteryzując bliżej samo pojęcie nieskończoności, Tillich korzysta z rozwiązań i terminologii Kanta (nawiązuje też do filozofii Hegla i Heideggera). Twierdzi on, że nieskończoność jest pojęciem „kierującym”, a więc regulatywnym; w analogii do Kantowskich idei czystego rozumu naprowadza ona umysł na doświadczenie jego własnych, nieograniczonych potencjalności i jednocześnie wskazuje na rzeczywistość nieskończoną, ale „nie ustanawia” egzystencji bytu nieskończonego (nie konstytuuje tego bytu). Nieskończoność nie jest rzeczą, nigdy nie jest dana jako przedmiot. Jest ona postulatem „rozumu ontologicznego”, rozumu, który dzięki swej samotranscendencji przekracza każdy skończony horyzont bytu i myśli²¹ Zdolność do nieograniczonej samotranscendencji trzeba uznać za świadectwo przynależności człowieka do „samobytu”: do owej „struktury” absolutnie fundamentalnej i ostatecznej, ujawnionej przez nieskończoność, do tego, co leży poza niebytem i tym samym poza wszelką skończonością. Byt skończony, otwarty i ukierunkowany na nieskończoność, pokazuje i potwierdza to, że pozostaje w koniecznym związku z samobytem,

¹⁸ P. TILLICH, *Dynamika wiary*, tł. A. Szostkiewicz, Poznań 1987, s. 37; TENŻE, *Teologia systematyczna*, s. 21; MECH, dz. cyt., s. 65–66; J.A. KŁOCZOWSKI, *Paul Tillich — teolog „troski ostatecznej”*, w: TILLICH, *Dynamika wiary*, s. 15–16.

¹⁹ TILLICH, *Teologia systematyczna*, s. 16–17, 19–20; MECH, dz. cyt., s. 76, 90–91.

²⁰ TILLICH, *Dynamika wiary*, s. 37, 88–90; TENŻE, *Dwie drogi filozofii religii*, w: TENŻE, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, s. 66–71; MECH, dz. cyt., s. 76–78, 85–86.

²¹ TILLICH, *Teologia systematyczna*, s. 177–178; por. też: *tamże*, s. 72–80.

z pełnią bycia²². Ale samobytu nie należy utożsamiać z nieskończonością. Samobyty „wyprzedza” dialektykę skończoności i nieskończoności, jest transcendentny względem tej dialektycznej struktury (i jej elementów). Nieskończoność jest i pozostaje „funkcją” tego, co skończone, podczas gdy samobyty ma charakter rzeczywistości niezależnej i absolutnej; jest on nieuwarunkowaną podstawą bytu i źródłem nieskończonej mocy bycia (w której uczestniczy wszystko, co ma być)²³. Takie rozumienie istoty samobytu odpowiada idei Boga. Według Tillicha między Bogiem a samobytem istnieje ścisły związek. Z jednej strony bowiem idea Boga zawsze łączy się z ideą samobytu, z ideą nieskończonej, podtrzymującej wszystko mocy bycia. Z drugiej strony idea samobytu, odkryta w spontanicznym doświadczeniu nieskończoności, w naturalny sposób generuje pewną myśl o Bogu, współokreśla więc kontekst odkrycia idei Boga. Dotyczy to zarówno filozoficznego, jak i religijnego teizmu. W jednym i drugim przypadku idea Boga implikuje pojęcie samobytu, w którym znajduje ontologiczne wyjaśnienie swojej genezy. W ramach teizmu filozoficznego doświadczenie i pojęcie samobytu wyznaczają „samodzielny” horyzont genezy idei Boga. Natomiast w obrębie teizmu religijnego czynniki ontologiczne są odkrywane jako współobecne w aktach wiary religijnej w postaci aprioryczno-formalnych założeń tych aktów. W tym wypadku pierwotny i podstawowy charakter ma samo doświadczenie wiary religijnej, w tym także poznanie oparte na objawieniu, ale — jak dowodzi Tillich — konkretna wiara religijna implikuje w swych aktach pewien naturalny horyzont, w którym w ogóle jest możliwa, pewien rodzaj „supozycji ontologicznej”, sprowadzającej się do doświadczenia nieskończoności i do odkrycia idei samobytu²⁴. Tak więc religijne poznanie Boga jest zawsze syntezą pewnej wiary konkretnej i doświadczenia ontologicznego; właśnie w tym znaczeniu doświadczenie to współokreśla kontekst odkrycia także religijnej idei Boga.

Tillicha wyjaśnienie genezy idei Boga różni się od wyjaśnienia występującego w podręcznikach tradycyjnej (arystotelesowsko-tomistycznej) teologii naturalnej. W tradycyjnym podejściu na pierwszy plan wysuwano dyskursywne (aposterioryczno-redukcyjne) poznanie egzystencji i natury Boga; najbardziej eksponowanym modelem tego poznania był argument z przygodności, pozwalający wykazać istnienie bytu koniecznego (istniejącego mocą swej istoty) jako ostatecznej racji istnienia bytów przygodnych (których istnienie nie jest konieczne, nie należy do ich istoty). Zasadniczo to dyskursywne (pośrednie) poznanie Boga uważano za podstawowe źródło wiedzy o Bogu (było to oczywiście poznanie niezależne od objawienia religijnego).

²² *Tamże*, s. 178.

²³ *Tamże*, s. 218–219.

²⁴ TILlich, *Religia biblijna a pytanie o bycie*, s. 113–114; TENŻE, *Męstwo bycia*, s. 166–167. Doświadczenie nieskończoności jest nieprzedmiotowym i atematycznym doświadczeniem Boga. W aktach wiary religijnej, zawierających to doświadczenie, ale zachowujących własną, religijną tożsamość i niezależność, następuje tematyżacja tej niewyraźnej wiedzy o Bogu; por. W. PANNENBERG, *Problem Absolutu*, w: TENŻE, *Człowiek, wolność, Bóg*, tł. G. Sowinski, Kraków 1995, s. 163–164.

Tymczasem Tillich opowiada się za poznaniem bezpośrednim i spontanicznym, przyjmującym postać „doświadczenia ontologicznego”: to doświadczenie, jako uprzednie względem intencjonalnych aktów człowieka, jest pierwotną formą ujęcia i afirmacji Boga. Podstawowa struktura tego doświadczenia jest rodzajem syntezy łączącej (w jedną spójną całość) omówione wcześniej elementy, a więc doświadczenie skończoności, aprioryczną otwartość i ukierunkowanie na nieskończoność oraz doświadczenie samobytu. Tillich podkreśla „potencjalność” (nieostateczność) doświadczenia ontologicznego; chodzi o własność, której wyrazem jest spontaniczna konkretyzacja struktury i przedmiotu tego doświadczenia, zachodząca bądź w jakimś bardziej szczegółowym poznaniu filozoficznym, bądź w poznaniu religijnym (należy tę własność traktować jako komplementarną do wspomnianej struktury podstawowej). W każdym razie ontologiczne doświadczenie Boga, już w punkcie wyjścia związane z doświadczeniem świata i człowieka, gwarantuje dostateczny realizm uzyskanej tą drogą wiedzy o Bogu; świadczy też o powszechności poznania Boga. Z perspektywy tego doświadczenia można zauważyć, że tradycyjna nauka o poznaniu Boga lekceważyła „kontekst odkrycia”, przesłaniając go elementami „kontekstu uzasadnienia”. Koncepcja Tillicha jest udaną próbą korekty tego błędu.

Ze szczególnym naciskiem należy podkreślić to, że Tillicha koncepcja ontologicznej genezy idei Boga jest spójna z koncepcją wiary religijnej. Z jednej strony Tillich sam, mówiąc o doświadczeniu ontologicznym, odwołuje się do pojęcia wiary i nazywa to doświadczenie „wiarą pierwotną”. Wiara pierwotna to nic innego, jak owa aprioryczna otwartość człowieka na rzeczywistość nieskończoną i ostateczną, połączona z bezwarunkową afirmacją tej rzeczywistości. Jest ona aprioryczną dyspozycją ducha ludzkiego, apriorycznym warunkiem ludzkiej intencjonalności: wraz z nią zaczyna się duchowa aktywność człowieka (bycie ukierunkowane na horyzont prawdy, dobra i sensu)²⁵. Jest to wiara nieokreślona, ale z uwagi na to, że jest ona ujęciem i afirmacją czegoś ostatecznego w swym znaczeniu i wartości, można ją nazwać wiarą *implicite* religijną, z natury rzeczy (i od samego początku) otwartą na odpowiednie „dookreślenie” w postaci pewnej konkretnej wiary w Boga²⁶. Z drugiej strony wiadomo, że konkretna wiara religijna (wiara w konkretne objawienie Boże) zakłada zarówno poznawczą, jak i ontologiczną otwartość człowieka na objawienie (na horyzont ostatecznej prawdy i ostatecznego sensu). Otwartość ta jest koniecznym warunkiem i założeniem wiary religijnej. To znaczy, że każda konkretna wiara w Boga zawiera w sobie ową wiarę pierwotną, z którą tworzy jedną spójną całość²⁷.

²⁵ TILlich, *Dynamika wiary*, s. 31–37, 87–89, 99–102; KŁOCZOWSKI, *art. cyt.*, s. 15–16; MECH, *dz. cyt.*, s. 68–69, 75–78.

²⁶ P. TILlich, *Filozofia a religia*, w: TENŻE, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, s. 32–33; TENŻE, *Dwie drogi filozofii religii*, s. 71–73.

²⁷ TENŻE, *Dynamika wiary*, s. 90–91, 102; TENŻE, *Religia biblijna a pytanie o bycie*, s. 114; MECH, *dz. cyt.*, s. 94–95. Podobne stanowisko znajduje potwierdzenie w badaniach (i ustaleniach) współczesnej teologii fundamentalnej; por. H. VERWEYEN, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes*, Düsseldorf 1969.

2. Kontekst rozumienia: ontologiczny sens idei Boga

Jakiego rodzaju „bytem” jest Bóg? Co jest istotą Jego „ontycznej natury”? Jakie elementy konstytuują „ontologiczny sens” idei Boga? Zdaniem Tillicha tego typu pytania mają kluczowe znaczenie dla teizmu. Od odpowiedzi na nie zależy właściwa (poprawna) koncepcja Boga. Dotyczy to zarówno filozofii, jak i religii (z jej teologią). Tillich odróżnia najpierw dwa niewłaściwe (niepoprawne) sposoby interpretacji (ontologicznego) sensu słowa „Bóg”. Pierwszy sposób polega na tym, że pojmuje się Boga jako pewien określony byt jednostkowy, jako „byt najwyższy”, istniejący „obok” i „powyżej” wszystkich innych bytów. Zgodnie z tak rozumianą naturą (i pozycją) ontyczną Bóg powołał do bytu wszechświat, którym odpowiednio rządzi, ingerując w jego zwykłe procesy i zdarzenia, prowadząc go do określonego celu (i do ostatecznego kresu); stosownie do tak rozumianej natury (i pozycji) odnosi się On również do człowieka. Podobne ujęcie Tillich nazywa „supranaturalizmem”²⁸. Przy drugim sposobie interpretacji przyjmuje się, że Bóg jest tożsamy z wszechświatem. Nie chodzi przy tym o tożsamość dosłowną, o identyczność Boga z całością rzeczy jako takich. Uznaje się natomiast, że Bóg jest tożsamy z „wewnętrzną istotą” wszechświata, że jest On „symbolem jedności, harmonii i mocy bytu”, twórczą zasadą rzeczywistości. Takie stanowisko Tillich nazywa „naturalizmem”²⁹. Z filozoficznego punktu widzenia naturalizm jest pewną wersją metafizycznego monizmu. Zarówno w filozofii, jak i w obrębie dyskursu religijnego określa się go jako panteizm.

Obydwa (wskazane wyżej) sposoby interpretacji (ontologicznego) sensu nazwy „Bóg” Tillich poddaje krytyce. Jeżeli chodzi o supranaturalizm, to głównym argumentem przeciwko tej opcji jest to, że

(...) przekształca ona nieskończoność Boga w taką skończoność, która jest po prostu rozszerzeniem kategorii ziemskiej skończoności³⁰.

Supranaturalizm ustanawia nadnaturalny, boski świat obok świata naturalnego, wyznacza początek i kres Bożej twórczości, przedstawia Boga w kategoriach zewnętrznej przyczyny, przypisuje Mu status indywidualnej substancji. Jest to stanowisko, w którym daje się zauważyć istotna niespójność. Z jednej strony supranaturalizm (będący odmianą dualizmu ontologicznego) eksponuje moment radykalnej, ontycznej transcendencji Boga, z drugiej strony nieskończoność, stanowiącą kluczowy element owej transcendencji, ujmuje jako proste rozszerzenie kategorii właściwych dla bytu skończonego, takich jak przestrzeń, czas i przyczynowość. Mamy tutaj do czynienia z czysto formalnym (formalno-przestrzennym) pojęciem transcendencji i z redukcjonistyczną interpretacją nieskończoności. Supranaturalizm zakłada całko-

²⁸ P. TILlich, *Teologia systematyczna*, t. II, tł. J. Marzęcki, Kęty 2004, s. 13.

²⁹ *Tamże*, s. 14.

³⁰ *Tamże*, s. 13; por. G. WENZ, *Tillichs Kritik des Supranaturalismus*, w: G. HUMMEL (red.), *God and Being. The Problem of Ontology in the Philosophical Theology of Paul Tillich*, Berlin–New York 1989, s. 3–29.

witą (bezwzględna) odrębność Boga i świata i tym samym deprecjonuje lub wręcz wyklucza dynamiczną i trwałą zależność między Bogiem a światem. Trudno wówczas mówić o tym, że Bóg jest twórczym gruntem i aktualną mocą bycia we wszystkim, co ma być. Zdaniem Tillicha wobec takiej opcji obowiązują (niektóre) argumenty naturalizmu; mają one (w tym kontekście) charakter wręcz apologetyczny, ponieważ pomagają obronić to, co istotne dla prawdziwego teizmu: „nieskończoność nieskończoności” i „nienaruszalność stworzonych struktur skończoności”. W podobnym wydaniu krytyka supranaturalizmu implikuje szereg motywów znanych z nowożytnej i współczesnej krytyki „klasycznego teizmu” (i tradycyjnej teologii naturalnej). Przede wszystkim należy zauważyć i podkreślić to, że argumentacja Tillicha jest zbieżna z HEIDEGGEROWSKĄ krytyką metafizyki jako „ontoteologii”³¹. Dyskurs, który Tillich rozwija, świadczy o przyswojeniu odkrytej (i odpowiednio zinterpretowanej) przez Heideggera idei „różnicy ontologicznej”: różnicy między bytem a byciem. Tradycyjna metafizyka, związana z „przedmiotową” (uprzedmiotawiającą) analizą bytu, nie uwzględniała tej różnicy. Bycie bytu ujmowała ona w kategoriach zobiektywizowanej i samowyjaśniającej się „podstawy” wszystkiego, co istnieje, utożsamiając je z bytem najwyższym — z „najwyższym bytującym”. Było to równoznaczne z daleko posuniętą redukcją bycia jako takiego: bycie utraciło właściwy dla swej struktury wymiar tajemnicy i zarazem wymiar pierwotnej otwartości, umożliwiającej „objawienie” (od strony człowieka — rozumiejące doświadczenie) ukrytego sensu i ukrytej prawdy tego, co jest; utraciło też swój wymiar dynamiczny, dziejowy i egzystencjalny. Jednocześnie, utożsamiając bycie z „najwyższym bytującym”, czyli z Bogiem, tradycyjna metafizyka przyjęła postać ontoteologii. Przy czym Bóg ontoteologii, pojęty jako byt absolutny, jako pierwsza przyczyna, od samego początku był przede wszystkim Bogiem filozofii, dalekim od Boga religii. Z perspektywy poglądów Tillicha metafizyczne pojęcie Boga, utworzone w ramach analizy formalnie rozumianej przygodności bytu, jest oderwane od doświadczenia tego, czym jest bycie, od doświadczenia faktycznej skończoności świata i człowieka, od dramatycznych pytań o moc bycia, o możliwość pokonania niebytu, o sens egzystencji. Pojęcie to jest pozbawione elementów łączących naturę Boga (i myśl o Bogu) z prawdziwą, dialektyczną strukturą bytu (rzeczywistości jako takiej). Jako radykalnie transcendentny byt absolutny, Bóg tradycyjnej metafizyki stanowi konieczny składnik systemu filozoficznego, ale, „pozostając” poza dramatem ontyczno-egzystencjalnej skończoności, „nie obchodzi” On człowieka, nie jest przedmiotem ludzkiej „troski ostatecznej”. W tym sensie krytyka ontoteologii jest jednocześnie krytyką supranaturalizmu.

Z kolei błąd naturalizmu polega na tym, że „neguje on bezgraniczny dystans pomiędzy całością rzeczy skończonych a ich nieskończonym gruntem (...)”³²; konsek-

³¹ Na temat tej krytyki zob. m.in.: W. PANNENBERG, *Koniec metafizyki a idea Boga*, w: TENŻE, *Człowiek, wolność, Bóg*, s. 147–149; K. TARNOWSKI, *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000, s. 88–92; M. JAWORSKI, *Bóg a metafizyka*, w: TENŻE, *Pisma z filozofii religii*, Warszawa 2002, s. 202–209.

³² TILlich, *Teologia systematyczna*, t. II, s. 14.

wencją tej negacji, przypomnijmy, jest tożsamość Boga z wszechświatem. Krytyka naturalizmu, którą Tillich przedstawia, implikuje określone stanowisko wobec panteizmu. Autor *Teologii systematycznej* stanowczo odrzuca naturalizm jako tożsamość Boga z całością rzeczy. Ale — jak twierdzi — tak pojęty naturalizm nie jest poprawną definicją panteizmu.

Panteizm nie znaczy, nigdy nie znaczył i nie będzie znaczył, że wszystko, co istnieje, jest Bogiem. Jeśli Boga utożsamia się z naturą (*deus sive natura*), to nie całość obiektów naturalnych nazywa się Bogiem, lecz raczej twórczą moc i jedność natury, absolutną substancję, która jest obecna we wszystkim. A jeśli Boga utożsamia się z absolutem idealistycznego monizmu, to esencjalną strukturę bytu, esencję wszystkich esencji, nazywa się Bogiem. Panteizm jest doktryną, że Bóg jest substancją czy istotą wszystkich rzeczy, nie zaś bezsensownym twierdzeniem, że jest On całością rzeczy³³.

Taka interpretacja prowadzi do wniosku, że pewien „element panteistyczny” jest naturalnym i w pełni usprawiedliwionym składnikiem (wymiarom) struktury teizmu: o jego obecności w obrębie tej struktury świadczy klasyczne pojęcie Boga jako *ipsum esse*; wskazuje ono, że Bóg jest twórczym gruntem wszystkiego, co istnieje, oraz nieskończoną i bezwarunkową mocą bytu, w której partycypują wszystkie byty. Pod tym względem nie jest On ani „obok” rzeczy, ani „ponad” nimi, pozostaje bowiem w bliskiej, ontycznej relacji z wszystkim, co ma być. W przekonaniu Tillicha ów element panteistyczny jest także konieczny dla chrześcijańskiej nauki o Bogu, głoszącej prawdę o (immanentnej) obecności Boga w świecie i w człowieku³⁴. Tak więc Tillich odrzuca naturalizm w jego dosłownym rozumieniu, ale jednocześnie kwestionuje funkcjonujący w tradycyjnej teologii paradygmat pryncypialnej krytyki panteizmu. Jego stanowisko wykazuje pewną zbieżność z panenteistyczną tezą filozofii (i teologii) procesu³⁵. W jednym i drugim przypadku zamierzona relatywizacja pojęcia panteizmu spełnia istotny warunek wyjściowy: wyklucza tożsamość Boga i rzeczy, a więc takie rozwiązanie, które neguje ontyczną transcendencję i osobowy charakter Boga; w jednym i drugim przypadku pozytywnym celem owej relatywizacji jest wyjaśnienie dialektycznej jedności transcendencji Boga i Jego immanencji. Wypowiedzi Tillicha w tej materii nie zawsze są wystarczająco jasne i jednoznaczne, ale koncepcji, którą wyrażają i opisują, trudno zarzucić panteizm w jego „dosłownym” (znanym z podręczników tradycyjnej nauki o Bogu) znaczeniu. Natomiast teza o dialektycznej jedności Bożej transcendencji i immanencji znajduje zarówno biblijne, jak i systematyczno-teologiczne potwierdzenie.

³³ TENŻE, *Teologia systematyczna*, t. I, s. 216.

³⁴ *Tamże*.

³⁵ Istotą panenteizmu jest stanowisko, zgodnie z którym „Bóg jest we wszystkim, a wszystko w Bogu”. Panenteizm uznaje odrębność Boga od świata, podkreślając zarazem obustronną — wzajemną — zależność między Bogiem a światem; por. J. ŻYCIŃSKI, *Problem Boga w filozofii procesu*, w: TENŻE, *Teizm i filozofia analityczna*, t. II, Kraków 1988, s. 141–153; W. HRYNIEWICZ, *Modele przedstawiania Boga w teologii współczesnej*, w: B. BEJZE (red.), *Aby poznać Boga i człowieka*, t. I: *O Bogu dziś*, Warszawa 1974, s. 196–197.

Supranaturalizm i naturalizm Tillich uważa za rozwiązania teoretycznie niepoprawne i „religijnie niebezpieczne”. Ich krytyka wskazuje na konieczność przyjęcia „trzeciej drogi”: koncepcji wolnej od jednostronnych i powierzchownych interpretacji idei Boga. Postulowana koncepcja musi uwzględnić to, że Bóg jest „twórczym gruntem wszystkiego, co ma być” (że jest On bezwarunkową mocą bytu, przenikającą wszystko, co istnieje). Jednocześnie musi ona zachować prawdę o transcendencji Boga: o tym, że jako grunt i moc bytu, Bóg nieskończenie przekracza to, czego jest gruntem i mocą. Wykład swojej koncepcji Tillich zaczyna od fenomenologicznego opisu idei Boga. W powszechnie przyjętym (zwłaszcza w obrębie dyskursu religijnego) rozumieniu Bóg jest bytem przekraczającym (mocą i znaczeniem) każdy skończony porządek rzeczywistości. Ale uznanie ontycznej transcendencji Boga względem świata i człowieka nie jest równoznaczne z tym, że trzeba przyjąć (ustanowić) jakiś „nadświat boskich obiektów”. Istotą owej transcendencji jest to, że z jednej strony sam świat (skończony w obrębie swej natury) wskazuje poza siebie: „skończoność tego, co skończone, wskazuje na nieskończoność tego, co nieskończone”, natomiast z drugiej strony Bóg (nieskończony w obrębie swej natury), pozostając w określonej relacji do świata, zachowuje własną tożsamość i odrębność³⁶. Takie pojęcie transcendencji ujawnia moment swoistej dialektyki w obrębie idei Boga. Nieuchronna obecność owej dialektyki ma związek z ludzkim doświadczeniem Boga i z ekspresją tego doświadczenia. Doświadczenie Boga jest doświadczeniem „troski ostatecznej”, ujęciem tego, co człowieka bezwarunkowo i ostatecznie obchodzi. Z jednej strony przedmiotem troski ostatecznej (podobnie jak przedmiotem jakichkolwiek zainteresowań ludzkich) może być tylko pewna rzeczywistość konkretna. Z drugiej strony troska ostateczna musi zachować swój wymiar ostateczny, przekraczający to, co skończone i konkretne. Towarzyszący doświadczeniu troski ostatecznej konflikt między tym, co konkretne, a tym, co ostateczne, rodzi wewnętrzne napięcie w idei Boga. Z jednej strony Bóg jest bytem „pozostającym” w sferze konkretnych wyobrażeń, nazywanym i definiowanym przy pomocy konkretnych kategorii ontologicznych, służących deskrypcji tego, co skończone. Z drugiej strony pojmuje się Go i określa jako rzeczywistość ostateczną (jako ostateczny „wymiar” bytu i sensu); „narzędziem” (ekspresji i deskrypcji) są w tym wypadku terminy „przełamujące” kategorialną skończoność wyobrażeń religijnych i pojęć filozoficznych, przypisujące Bogu własności absolutne. Ale i one pokazują swoją nieadekwatność. Bóg przekracza wszelkie możliwe kategorie pojęciowe. Jest ponad nimi. To napięcie w obrębie idei Boga jest nieusuwalne. Pokazuje ono dialektyczny charakter owej idei, potwierdza to, że Bóg nie jest ani obiektem wszechświata, ani „transcendentnym dodatkiem” do wszystkich rzeczy³⁷. Bóg obejmuje wszystko, przenikając do podstawowej struktury bytu, i zarazem przekracza wszystko swoją mocą i znaczeniem. Jest On „przedmiotem”

³⁶ TILlich, *Teologia systematyczna*, t. II, s. 14–15.

³⁷ TENŻE, *Teologia systematyczna*, t. I, s. 196–197.

ostatecznej troski człowieka. Troska ta łączy element absolutny z konkretnym, moment „nieskończonej pasji” z wielością względnych form swojej ekspresji i aktualizacji. To zderzenie elementu absolutnego z konkretnym znajduje swoje odbicie w idei Boga, będącej syntezą czystej tożsamości i jej symbolicznej konkretyzacji. W każdym razie istotne są tutaj dwa momenty. Pierwszy to odkrycie owej dialektyki, obecnej w obrębie idei Boga, mającej wpływ na rozumienie sensu nazwy „Bóg”; powtórzmy: chodzi o dialektykę transcendencji i immanencji oraz o dialektyczną zbieżność (współzależność) elementu absolutnego i konkretnego. „Dialektyczne ujęcie” pozwala lepiej oddać (uzasadnić) wewnętrzne „zróżnicowanie” i tym samym wewnętrzne bogactwo natury Boga. Pozwala też na bardziej pogłębioną interpretację odniesień zachodzących między Bogiem a światem. Drugi moment to uzasadnienie związku między ideą Boga a doświadczeniem ludzkim. Okazuje się, że o Bogu nie można ani myśleć, ani mówić w oderwaniu od skończonej rzeczywistości świata i człowieka, ujętej w doświadczeniu ludzkiej troski ostatecznej (w oderwaniu od sytuacji człowieka — bytu skończonego, przekraczającego swą skończoność). Każda próba podobnego myślenia i mówienia o Bogu ma charakter uprzedmiotawiający i oznacza powrót bądź do naturalizmu, bądź do supranaturalizmu. Tylko w doświadczeniu własnej, egzystencjalnej skończoności, w doświadczeniu ujawniającym nieodpartą potrzebę samoafirmacji (w obliczu zagrożeń ze strony niebytu), człowiek, otwarty na nieskończoność, może odkryć prawdziwą istotę Boga: może Go doświadczyć jako nieskończonej, podtrzymującej i zbawiającej mocy bycia. To znaczy, że samodoświadczenie człowieka rzutuje na kształt (rozpoznanej w nim) idei Boga (i — w konsekwencji — na sposób ujęcia prawdy o Bogu).

Według Tillicha idea Boga implikuje pojęcie bytu. Pojęcie to stanowi istotny element kontekstu i sposobu jej rozumienia. Umożliwia ono sensowny dyskurs o Bogu, gwarantuje realizm teizmu. Jak wobec tego rozumieć ów ontologiczny element idei Boga? Odpowiedź na to pytanie zależy od przyjętej koncepcji bytu. Tillich, jak już wiadomo, pojmuje byt jako bycie przysługujące wszystkim bytom (wszystkim „bytującym”). Bycie w „czystej” (esencjalnej) postaci określa on mianem „samego bycia”. Pełniejszy sens bytu ukazuje relacja między bytem a niebytem. Niebyt, o czym również była już mowa, to nie tylko nieobecność bytu, lecz także trwałe zagrożenie dla bytów aktualnie istniejących. W takiej konfiguracji byt należy rozumieć jako „moc bycia”, jako moc przeciwstawiania się niebytowi. Byt (bycie jako takie) utożsamia się z „mocą bycia, obecną we wszystkim, co ma byt”³⁸ Stanowi też fundament wszystkiego, co istnieje. Przy czym, co istotne, chodzi tu o specyficzne pojęcie fundamentu. Podczas gdy tradycyjna metafizyka utożsamiała fundament z przedmio-

³⁸ TENŽE, *Religia biblijna a pytanie o bycie*, s. 79, 83; TENŽE, *Teologia systematyczna*, t. II, s. 18; por. W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, t. II, Darmstadt 1998, s. 97; TENŽE, *Paul Tillichs philosophische Theologie*, w: K. HENNIG (red.), *Der Spannungsbogen*, Stuttgart 1961, s. 25–47.

towo rozumianą podstawą i ontyczną „racją” świata, Tillich określa go jako twórczy grunt wszystkiego, co ma byt, jako źródło trwałej mocy bycia, wreszcie jako rodzaj instancji dającej ontyczno-egzystencjalne wsparcie; w przypadku człowieka fundament jest podstawą ontyczno-egzystencjalnej samoafirmacji (akceptacji własnego bytu w warunkach egzystencji zagrożonej niebytem). Takie (wskazane wyżej) pojęcie bytu Tillich odnosi do idei Boga. „Samo-Bycie”: nieskończoną moc bycia, ostateczny fundament (grunt) wszystkiego, co istnieje, utożsamia on z Bogiem, przyjmując, że jest to rozwiązanie najlepiej oddające ontologiczny sens prawdy o Bogu. Dla Tillicha ontologiczną definicją Boga jest pojęcie samobytu.

Byt Boga jest samobytem. Bytu Boga nie sposób pojąć jako istnienia jakiegoś bytu obok innych bytów lub ponad nimi. Jeśli Bóg jest jakimś bytem, podlega kategoriom skończoności, zwłaszcza kategoriom przestrzeni i substancji. Choćby nosił miano „najwyższego bytu” (...), sytuacja ta się nie zmieni³⁹

Pojęcie samobytu nie jest ontologiczno-metafizyczną abstrakcją. Wskazuje ono na rzeczywistość Boga: na nieskończoną i nieuwarunkowaną moc bycia, w której partycypują wszystkie byty, na twórczy grunt wszystkiego, co ma byt, na ostateczny sens tego, co istnieje. Tylko pojęcie samobytu oddaje pełną niezależność — samostność — Boga. Ono jest ostateczną miarą ontologicznej prawdziwości teizmu.

W klasycznej teologii przyjmowano tożsamość istoty Boga i Jego istnienia. Zdaniem Tillicha pojęcie samobytu pozwala potwierdzić słuszność i pogłębić rozumienie tego „aksjomatu”. Jeżeli Bóg jest samobytem: nieuwarunkowaną i nieskończoną mocą bycia, w której uczestniczą wszystkie byty, to owa tożsamość jest czymś oczywistym już w samym doświadczeniu Boga i nie wymaga dodatkowego uzasadnienia. Jako samobyt, Bóg jest swoim istnieniem i jednocześnie jest On „poza istotą i istnieniem”⁴⁰. Dlatego dowód Jego egzystencji „z istnienia świata” (mający „wykazać” wspomnianą tożsamość) jest właściwie zbędny (z całą pewnością nie może być uznany za rodzaj „źródłowej”, pierwotnej percepcji Boga). Ponadto, jak przekonuje Tillich, pojęcie samobytu pozwala ugruntować, sygnalizowaną już, dialektyczną jedność transcendencji i immanencji Boga. Jako samobyt, Bóg przekracza (swoją mocą i znaczeniem) wszystko, co istnieje, natomiast z drugiej strony wszystkie byty uczestniczą w Jego mocy, w Nim znajdują oparcie i sens istnienia. Obydwa horyzonty relacji między Bogiem a światem wzajemnie się warunkują i przenikają. Wreszcie, zdaniem Tillicha, pojęcie samobytu pozwala doprecyzować rozumienie (podstawowego) stosunku Boga do bytów skończonych. W tradycyjnym ujęciu, zarówno w filozofii, jak i w teologii chrześcijańskiej, stosunek ten był interpretowany przede wszystkim w kategoriach relacji przyczynowej. W przekonaniu Tillicha kategoria przyczynowości wprowadza nieusprawiedliwiony dystans między Bogiem a światem. Wyraża ona wyłącznie formalny (i abstrakcyjnie pojęty) stosunek Boga do bytów

³⁹ TILlich, *Teologia systematyczna*, t. I, s. 217.

⁴⁰ *Tamże*, s. 218.

skończonych, pomijając szereg innych, merytorycznych aspektów i elementów. Pojęcie samobytu, integrujące takie momenty jak twórczy grunt wszystkiego, nieskończona moc bycia i ostateczny sens istnienia, ukazuje szerszy zakres owego stosunku i dlatego ma być formą korekty (rewizji) teizmu opartego na metafizycznej kategorii przyczynowości⁴¹.

Pojęcie samobytu pełni kluczową rolę w poznaniu i deskrypcji natury Boga. Wypowiedź, iż Bóg jest samobytem, jest pierwotną i podstawową — i bezpośrednią, niesymboliczną — wypowiedzią o Bogu.

Nie odsyła ona poza siebie. Znaczy bezpośrednio i właściwie to, co mówi; jeśli mówimy o rzeczywistości Boga, to twierdzimy najpierw, że nie jest On Bogiem, jeśli nie jest samobytem. Inne twierdzenia o Bogu można (...) konstruować tylko na tej podstawie⁴².

Z powyższych sądów wynika, że pojęcie samobytu jest ontologicznym określeniem (ontologiczną interpretacją) istoty Boga, że podobny sposób rozumienia owej istoty stanowi rodzaj supozycji wszystkich, więc także religijnych, twierdzeń o Bogu. Jako samobyty, fundament wszystkiego, co istnieje, Bóg jest podstawą uniwersalnej struktury bytu (struktury wszystkiego, co ma być). Według Tillicha „On jest tą strukturą”, On ją konstytuuje i określa — „struktura jest w Nim ugruntowana” To znaczy, że „bliższe” poznanie Boga może się dokonać tylko poprzez elementy struktury bytu, że sensowny dyskurs o Bogu (przypisujący Mu określone przymioty) jest możliwy tylko przy pomocy kategorii właściwych dla opisu tej struktury. Takie poznanie i taki dyskurs mają charakter analogiczny, analogiczno-symboliczny.

Każde konkretne twierdzenie o Bogu musi być symboliczne, jest to bowiem takie twierdzenie, które wykorzystuje jakiś wycinek skończonego doświadczenia, by powiedzieć coś o Bogu. Wykracza ono poza treść tego wycinka, choć ją także zawiera. Wycinek skończonej rzeczywistości, który staje się nośnikiem konkretnego twierdzenia o Bogu, jest zarazem afirmowany i negowany. Staje się symbolem, gdyż wyrażenie symboliczne jest wyrażeniem, którego właściwy sens jest negowany przez to, na co wskazuje. Jednakże jest też przez to afirmowany, a afirmacja ta używa symbolicznemu wyrażeniu adekwatnej podstawy do wskazywania poza siebie⁴³

Tak więc podstawą wszelkich konkretnych wypowiedzi o Bogu jest analogia między Bogiem a bytem jako takim. Ma ona swoje uzasadnienie w tym, że Bóg, pojęty jako samobyty, jest gruntem powszechnej struktury bytu i mocą bycia, w której uczestniczy wszystko, co ma być. W ten sposób pojęcie samobytu tłumaczy możliwość analogicznego (analogiczno-symbolicznego) orzekania o Bogu. Jest ono również ostatecznym kryterium ontologicznej i religijnej poprawności tego orzekania. Symboliczne wypowiedzi o Bogu mają charakter konkretny: tylko Bóg konkretnego doświadczenia i konkretnych wyobrażeń religijnych może być przedmiotem ludzkiej

⁴¹ *Tamże*, s. 219–220. Zdaniem Tillicha przyczynowość to kategoria, przy pomocy której trudno opisać (uzasadnić) fakt rzeczywistej (ontyczno-egzystencjalnej i duchowej) partycypacji świata i człowieka w Bogu.

⁴² *Tamże*, s. 220.

⁴³ *Tamże*, s. 221.

troski ostatecznej. Ale jednocześnie, w świetle idei samobytu, konkretne doświadczenie Boga i konkretny język o Bogu zachowują wymiar ontologiczno-religijnej tajemnicy: wskazują poza siebie, na nieskończoną (i niepojętą) moc bycia, na rzeczywistość, której nie mogą przesłonić swoją strukturą. Potwierdzają to biblijne wypowiedzi o Bogu. Są one zawsze konkretne, często wyraźnie antropomorficzne, mimo to jednak zachowują ów wymiar tajemnicy: nie mówią o „byciu absolutnym” jako takim, ale nie czynią też z Boga jakiegoś bytu obok innych bytów, chroniąc Jego niezależność i tożsamość⁴⁴. W każdym razie pojęcie samobytu jest dla Tillicha gwarancją (ontologiczno-religijnej) poprawności konkretnych twierdzeń o Bogu. Taką funkcję pełni ono między innymi wówczas, gdy mówimy o Bogu żywym i osobowym. W jednym i drugim wypadku chodzi o wypowiedzi symboliczne. Mówiąc o Bogu żywym i osobowym, odróżniamy Go od czystej tożsamości bytu absolutnego, od samobytu, ale nadal mówimy o Bogu. Bóg „żyje” w tym znaczeniu, że jest nieuwarunkowaną podstawą i absolutną pełnią życia. Bóg jest osobą w tym znaczeniu, że jest nieuwarunkowaną podstawą i absolutną pełnią „osobowości”, że ma w sobie nieskończoną, ontologiczną moc życia osobowego (Bóg nie tyle „jest osobą”, ile raczej „jest prawdziwie osobowy”)⁴⁵. Powyższe twierdzenia wskazują, że idea Boga jest rodzajem syntezy łączącej pojęcie samobytu (czystą tożsamość bytu absolutnego) z konkretnym, ludzkim doświadczeniem nieskończonej mocy bycia (z konkretnym wyobrażeniem tego, co boskie). Konkretny język o Bogu jest poprawny o tyle, o ile jego wypowiedzi implikują prawdę o tym, że Bóg jest samobytem.

„Poza naturalizmem i supranaturalizmem” — ta formuła wyraża główną intencję prezentowanej przez Tillicha doktryny Boga. Tillich odrzuca zarówno naturalistyczną, jak i supranaturalistyczną interpretację teizmu, wskazując na konieczność dialektycznego myślenia o Bogu i dialektycznego opisu ontologicznej istoty Boga. Już sama terminologia sugeruje, że chodzi o projekt (program) odmienny od ujęć i rozwiązań właściwych dla tradycyjnego teizmu. W tradycyjnej (klasycznej) teologii naturalnej kluczową rolę w ustalaniu istoty Boga odgrywało rozumienie bytu jako takiego, przede wszystkim zaś — rozumienie natury rzeczywistości znanej bezpośrednio. Tillich przyjmuje podobny paradygmat badawczy, ale podczas gdy w tradycyjnym podejściu punktem wyjścia rozumowej wiedzy o Bogu była przedmiotowo pojęta

⁴⁴ *Tamże*, s. 224. Według Tillicha, ze względu na swój charakter język symboliczny nie tylko gwarantuje, ale i uwydatnia realizm religijnej mowy o Bogu (*tamże*, s. 222–223).

⁴⁵ *Tamże*, s. 223–224, 226–227. W rozumieniu Tillicha Bóg jest rzeczywistością „ponadosobową”; przesądza o tym nieskończoność Jego natury bytowej. Ale „ponadosobowy” nie znaczy „bezosobowy”, lecz „w pełni osobowy” (*Teologia systematyczna*, t. II, s. 18). To znaczy, że Bóg (będący pełnią życia osobowego) jest i pozostaje bytem natury osobowej: tylko to, co posiada osobową naturę, może być podstawą i przedmiotem naszej troski ostatecznej (*Religia biblijna a pytanie o bycie*, s. 90–92). Tak więc osobowy charakter ludzkiej troski ostatecznej (podstawowego aktu afirmacji Boga, aktu, w którym Bóg „dotyka” człowieka — jako osoby — dając mu się poznać) jest tutaj czynnikiem wskazującym na osobową naturę jej podstawy i jej „przedmiotu”

analiza metafizyczna, prowadzona pod kątem rekonstrukcji koniecznych przyczyn i formalnych właściwości bytu, w jego teorii punktem wyjścia jest doświadczenie „ludzkiej troski ostatecznej”: ono przesądza o tym, że Boga pojmuje się jako nieskończoną moc, nieuwarunkowany grunt i ostateczny sens bycia⁴⁶. W ramach klasycznej nauki o Bogu, opartej na założeniach metafizyki „egzystencjalnej”, eksponującej akt istnienia, Bóg (jako przyczyna — „racja” — wszystkich bytów przygodnych) jest „czystym istnieniem” (*ipsum esse subsistens*): bytem koniecznym, istniejącym ze swej istoty. Samoistność to ontycznie najbardziej fundamentalna właściwość Boga, przez scholastyków nazywana „metafizyczną istotą” bytu absolutnego. Utworzone przez Tillicha pojęcie samobytu jest odpowiednikiem *ipsum esse*. Nie wydaje się, by były to ujęcia radykalnie odmienne. Z całą pewnością natomiast można powiedzieć, że koncepcja samobytu, z jej dialektyką czystej tożsamości i konkretnej aktualizacji, pozwala na bogatszą interpretację idei Boga, wskazuje bowiem elementy wykraczające poza formalny sens formuły *ipsum esse subsistens*, takie jak dynamika nieskończonej mocy bycia, twórcza obecność w świecie (w obrębie natury i dziejów) czy bezpośrednie odniesienie do bytu i egzystencji człowieka⁴⁷. Wypada zgodzić się z Tillichem wówczas, gdy sugeruje on, że w ramach owej koncepcji możliwe jest „głębsze” uzasadnienie wymiaru tajemnicy, jako istotnego przymiotu Boga. W klasycznej teologii naturalnej podkreśla się, że jako *ipsum esse* Bóg jest radykalnie inny niż byty przygodne, że nie można Go pojąć: samoistność decyduje o tym, że jest On nieskończoną tajemnicą. „Tajemniczość” jest tutaj przedmiotową własnością Boga; stwierdza się ją w sposób czysto formalny, w porządku argumentacji metafizycznej. Tymczasem Tillich przekonuje, że tajemnica to rzeczywistość przyporządkowana doświadczeniu ludzkiej troski ostatecznej: Bóg jest i pozostaje tajemnicą nieskończonej i niepojętej mocy bycia, w której uczestniczy wszystko, co ma być. W takim rozumieniu podstawą (istotą) tajemnicy Boga jest dialektyka „czystej tożsamości” tego, co nieskończone, i konkretnej (stwórczej, zbawczej) aktualizacji nieskończonej mocy

⁴⁶ Niepożądaną konsekwencją tradycyjnej (metafizycznej) teologii naturalnej był przesadnie zobiektywizowany obraz Boga. Logiczna obiektywizacja, której w języku i w refleksji o Bogu nie można uniknąć, przyjęła postać obiektywizacji ontologicznej, przejawiającej się w skrajnym (bądź całkowitym) uprzedmiotowieniu Boga. Tillich tłumaczy to w następujący sposób: „Jeżeli Boga wprowadzimy do podmiotowo-przedmiotowej struktury bytu, przestaje On być gruntem bytu i staje się jednym bytem pośród innych (...). Przestaje być tym Bogiem, który naprawdę jest Bogiem” (*Teologia systematyczna*, t. I, s. 161). Koncepcja Boga jako nieuwarunkowanej i nieskończonej mocy bycia, w której uczestniczy wszystko, co ma być, pokazuje, że Bóg poprzedza podmiotowo-przedmiotową strukturę bytu. Jest to więc koncepcja chroniąca przed niebezpieczeństwem wspomnianej obiektywizacji.

⁴⁷ Por. T.M. O'KEEFE, *Paul Tillich. Ontology and God*, IThQ 49 (1982), s. 19–36. Można tu wskazać na pewne (przynajmniej formalne) podobieństwo koncepcji Tillicha do przedstawionej przez Whiteheada teorii podwójnej natury Boga. Pojęcie samobytu odpowiadałoby temu, czym Bóg jest w swej naturze „pierwotnej” (fundamentalnej), natomiast konkretna (historyczna, osobowa) aktualizacja nieskończonej mocy bycia stanowiłaby odpowiednik „wtórnej” natury Boga. W sprawie poglądów Whiteheada zob. m.in.: ŻYCIŃSKI, *art. cyt.*, s. 124–128; J. HERBUT, *Filozofia procesualna Alfreda N. Whiteheada*, w: A. BRONK (red.), *Filozofować dziś*, Lublin 1995, s. 203–206.

bycia. Dopiero z perspektywy tej dialektyki można w należyty sposób ustalić ontyczną tożsamość (i odrębność) Boga jako rzeczywistości nieskończonej i niepojętej⁴⁸.

Trudno nie zgodzić się także z tym, że koncepcja samobytu pozwala na bardziej dogłębne wyjaśnienie relacji Boga do świata. W tradycyjnym, metafizycznym ujęciu byt absolutny (*ipsum esse*) i świat (jako całość bytów przygodnych) „nie mają żadnej wspólnoty w płaszczyźnie tzw. przyczyn wewnętrznych (materialnej i formalnej)” i dlatego zachowują całkowitą odrębność⁴⁹. Ten fakt decyduje o ontycznej transcendencji Boga względem świata i człowieka. Zewnętrzne relacje przyczynowe, w płaszczyźnie których Bóg jest sprawcą, wzorcą i celową przyczyną świata, potwierdzają transcendencję Boga i zarazem wskazują na Jego immanencję (w świecie). To tradycyjne ujęcie jest niewątpliwie przykładem trafnej i dobrze uzasadnionej koncepcji metafizycznej, sformułowanej na gruncie filozofii ARYSTOTELESA i św. TOMASZA, ale wydaje się, że w niedostatecznym stopniu tłumaczy ono faktyczną jedność Bożej transcendencji i immanencji. W teorii Tillicha jedność tę gwarantuje dialektyka czystej tożsamości bytu absolutnego i trwałej, dynamicznej partycypacji wszystkich bytów w nieskończonej mocy bycia.

Wreszcie, jak się wydaje, trafna jest również opinia Tillicha o nowym, pogłębionym (i bardziej wszechstronnym) uzasadnieniu analogii bytowej, zachodzącej między Bogiem a ogółem bytów skończonych. Analogia ta umożliwia stosowne (analogiczno-symboliczne) orzekanie o Bogu; służy ona poznaniu natury Boga; na jej podstawie przypisujemy Bogu własności mające pewne odwzorowanie w bytach skończonych (pochodnych od Boga) i dające się określić przy pomocy pojęć stosowanych w deskrypcji tych bytów. W tradycyjnej teologii naturalnej analogię bytową między Bogiem a bytami przygodnymi stwierdza się w ramach konkluzji metafizycznych dowodów na istnienie Boga. Dowody te wykazują, że jako byt realnie istniejący, Bóg jest „metafizycznie analogiczny” w stosunku do bytów przygodnych⁵⁰. Mamy tutaj do czynienia z przedmiotowo-formalnym uzasadnieniem owej analogii (i z podobną interpretacją jej struktury). Uzasadnienie to odwołuje się do przedmio-

⁴⁸ Przy tej okazji warto nadmienić, że akcentując „czystą tożsamość” tego, co nieskończone i niepojęte, Tillich mówi o „Bogu stojącym ponad Bogiem teizmu” (*Teologia systematyczna*, t. II, s. 19; *Męstwo bycia*, s. 174–181). Istotą tej formuły jest myśl o tym, że Bóg jest i pozostaje bezwarunkową mocą bycia (w której uczestniczą wszystkie byty) niezależnie od konkretnej — także religijnej — formy ekspresji i opisu tej mocy, niezależnie od konkretnego modelu wiary w Boga. Co więcej, zdaniem Tillicha „Bóg ponad Bogiem” to Bóg, który jest i pozostaje bezwarunkową mocą bycia działającą także „poprzez tych, co nie mają nazwy na jej oznaczenie” (*Teologia systematyczna*, t. II, s. 19). Chodzi o tych, którzy zachowują mniej lub bardziej radykalny dystans wobec każdej konkretnej wersji teizmu, a mimo to (w ramach wiary pierwotnej, nieokreślonej — lub wręcz „absolutnej”) doświadczają mocy bycia gwarantującej możliwość samoafirmacji. W tym kontekście rzeczona formuła jest wyrazem uniwersalnego charakteru idei Boga; por. W. SCHÜBLER, „*Gott über Gott*” *Ein Zentralbegriff Paul Tillichs*, *StZ* 112 (1987), s. 765–772.

⁴⁹ Zob. P. MOSKAL, *Spór o racje religii*, Lublin 2000, s. 199; por. KOWALCZYK, *dz. cyt.*, s. 328.

⁵⁰ Por. B. BEJZE, *Zastosowanie analogii w filozoficznym poznaniu Boga*, w: HERBUT (red.), *dz. cyt.*, s. 43.

towo i formalnie pojętych relacji między czynnikami współstanowiącymi byt jako byt, do wyników rozumowania wykazującego istnienie bytu absolutnego i do abstrakcyjnie pojętej istoty tego bytu. Przyjmuje się, że każdy konkretny byt zawiera dwa realnie nietożsame elementy, jakimi są istota i istnienie. Stwierdzając istnienie bytu absolutnego, będącego ostateczną racją istnienia bytów przygodnych, uznaje się, że istnienie to jest wspólne bytowi absolutnemu i wszystkim bytom przygodnym. W ten sposób dowód istnienia Boga jest jednocześnie dowodem analogii (bytowej) między Bogiem a bytami przygodnymi (umożliwiającej analogiczne orzekanie o Bogu). Tillich nie kwestionuje tej koncepcji (nie czyni tego bynajmniej wprost), dostrzega natomiast i krytykuje jednostronność wysuwanych w niej rozwiązań. Uważa on, iż metafizyczne uzasadnienie analogii między Bogiem a bytami skończonymi jest wtórne wobec uzasadnienia bazującego na odkrytej w doświadczeniu idei samobytu i odwołującego się do zasady partycypacji wszystkich bytów skończonych w nieskończonej mocy bycia. Wydaje się, że w swej całości koncepcja Tillicha, tłumacząca ontologiczny sens idei Boga, jest nie tyle kontrpropozycją w stosunku do ustaleń tradycyjnej filozofii bytu absolutnego, ile raczej projektem pewnej modyfikacji oraz uzupełnienia i pogłębienia owych ustaleń.

3. Kontekst uzasadnienia: ontologiczna weryfikacja idei Boga

W koncepcji Tillicha również weryfikacja idei Boga ma swój wymiar ontologiczny; jest to oczywiście konsekwencja ontologicznego charakteru genezy i ontologicznego kontekstu rozumienia owej idei. W tradycyjnej teologii naturalnej weryfikacja teizmu była w sposób konieczny związana z konstrukcją dowodów na istnienie Boga. Tillich krytykuje taką jej postać, wskazując możliwość i potrzebę weryfikacji „niedowodowej”, odwołującej się do doświadczenia ontologicznego (ontologiczno-religijnego), związanej z opisem i analizą (hermeneutyką) tego doświadczenia.

Nowożytna i współczesna krytyka dowodów na istnienie Boga, w której nurt Tillich się wpisuje, zakłada dwojakiemu rodzaju motywy. Z jednej strony są to motywy natury epistemologiczno-filozoficznej, związane z samym pojęciem dowodu, z rozumieniem jego struktury i funkcji. Z drugiej strony są to motywy natury teologicznej, związane z religijną specyfiką idei Boga, jak również z religijnym kontekstem odkrycia i akceptacji tej idei. W jednym i drugim przypadku istotą krytyki jest to, że wykazuje ona „nieadekwatność” (ograniczoność, niewystarczalność, niestosowność) dowodzenia (i dowodów) egzystencji Boga. Czynnikiem określającym naturę i charakter motywów epistemologiczno-filozoficznych jest wąskie (ściśle, matematyczno-logiczne) pojęcie dowodu; ogranicza ono możliwy zakres poznania i myślenia dowodowego; w odniesieniu do dowodów metafizycznych znaczącym motywem krytyki jest (także) kontestacja uniwersalnej ważności niektórych pojęć i zasad dys-

kursu metafizycznego⁵¹. Szczególnie wymowne są motywy teologiczne. W opinii teologów obydwu zachodnich wyznań chrześcijańskich „czysto racjonalne” — naukowe, teoretyczne i zarazem niezależne od kontekstu religijnego — dowodzenie egzystencji Boga ma charakter abstrakcyjno-przedmiotowy (uprzedmiotawiający) i dlatego jest sprzeczne z istotą Boga, w tym także z przeświadczeniem o Jego niepojętości; jest ono również sprzeczne z naturą wiary religijnej, będącej aktem osobowo-egzystencjalnym, angażującym całego człowieka i wykluczającym (właściwy dowodzeniu) przymus intelektualny⁵². Z teologicznego punktu widzenia „autonomiczne” (samodzielne, funkcjonujące poza kontekstem konkretnych przekonań religijnych) dowody na istnienie Boga nie mogą być traktowane jako fundament wiary religijnej; nie można ich też uznać za fundament (punkt wyjścia) refleksji nad wiarą. Krytyka tradycyjnej (neoscholastycznej) teologii naturalnej pokazuje, że ich miejsce powinny zająć argumenty odwołujące się do doświadczenia wiary religijnej, stanowiące próbę racjonalnej weryfikacji — racjonalnego potwierdzenia — prawd i przekonań tej wiary. Chodzi o weryfikację będącą wewnętrznym elementem hermeneutyki wiary, a nie dyskursem wyprzedzającym wiarę i niezależnym od niej. W obecnej teologii weryfikacja ta polega na rekonstrukcji przedmiotowych i podmiotowych warunków i założeń wiary w Boga oraz na wykazaniu wewnętrznej koherencji, ogólnej ważności i egzystencjalnego znaczenia tworzących ją przekonań. W ostatecznym rozrachunku prowadzi ona do ustalenia „racjonalnych wskazań”, potwierdzających prawdziwość wiary w Boga⁵³. Przy takim podejściu powstaje potrzeba stosownej oceny tradycyjnych dowodów teistycznych. Teologowie utrzymują, że jest możliwa taka reinterpretacja (struktury i funkcji) owych dowodów, dzięki której zachowują one swoją wartość i swój sens, ponieważ w większości przypadków można je przedstawić jako konstrukcje myślowe opisujące kontekst odkrycia idei i znaczeń religijnych oraz pozwalające utworzyć spójne pojęcie Boga i tym samym umożliwiające spójny (racjonalny) dyskurs o Bogu⁵⁴.

⁵¹ Por. N. FISCHER, *Człowiek w poszukiwaniu Boga. Zagadnienia filozoficzne*, tł. J. Świerkosz, Poznań 2004, s. 254–262; E. CORETH, *Gott im philosophischen Denken*, Stuttgart 2001, s. 275–281; O. MUCK, F. RICKEN, *Gottesbeweise*, LThK IV³, s. 878–880, 885–886.

⁵² Por. H. KÜNG, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München 1978, s. 585–588; J. CLAYTON, *Gottesbeweise III*, TRE 13, s. 760–769; I.U. DALFERTH, *Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche*, Tübingen 1992, s. 213–216; J. HICK, *Argumenty za istnieniem Boga*, tł. M. Kuniński, Kraków 1994, s. 172–181; CZ.S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, Lublin 2000, s. 101.

⁵³ Por. G. KRAUS, *Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube? Natürliche Theologie als ökumenisches Problem*, Paderborn 1987, s. 464–493; TENŽE, *Gott als Wirklichkeit. Lehrbuch zur Gotteslehre*, Frankfurt am M. 1994, s. 354–361.

⁵⁴ Por. O. MUCK, *Funktion der Gottesbeweise in der Theologie*, w: F. RICKEN (red.), *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart 1998, s. 27–31; CLAYTON, *art. cyt.*, s. 769–776.

Również Tillich dostrzega „ukryty sens” tradycyjnych dowodów na istnienie Boga, krytykuje natomiast ich formę i status. W jego opinii „(...) dowody te są chybione o tyle, o ile pretendują do statusu dowodów”⁵⁵. Podstawą takiej oceny są dwie racje. Pierwsza ma związek z pojęciem istnienia, druga — z koncepcją metody. Według Tillicha zarówno pojęcie istnienia, obecne w dowodach teistycznych, występujące w tezach dotyczących bytu absolutnego, jak i metoda argumentacji, stosowana w konstrukcji tych dowodów, są nieadekwatne do idei Boga. Na czym ta nieadekwatność polega? Zdaniem Tillicha istnienie przypisywane Bogu na podstawie „prostej” (nie-dialektycznej) analogii z istnieniem innych bytów, w tym także z hipotetycznym, a więc wymagającym dowodu, istnieniem obiektów intencjonalnych lub niedostępnych w bezpośrednim doświadczeniu, należy uznać za sprzeczne z ideą Boga jako nieskończonej mocy bycia, z ideą twórczego gruntu wszystkiego, co istnieje. W odniesieniu do Boga pojęcie istnienia jest kategorią przekraczającą zwykły sens terminu „istnienie”. Ontologiczną wyjątkowość istnienia przypisywanego Bogu stosunkowo dobrze oddaje scholastyczna teza o braku różnicy między esencją a egzystencją Boga. Tillich podkreśla merytoryczną trafność tej tezy, uważa jednak, iż scholastycy wypaczyli jej sens, głosząc potrzebę wykazania (udowodnienia) egzystencji Boga. Istnienie Boga nie wymaga dowodu: idea Boga jako nieskończonej mocy bycia i jako gruntu istnienia wszystkiego, co istnieje, nie ma konotacji czegoś, co mogłoby istnieć lub nie istnieć; idea Boga wskazuje na rzeczywistość pierwotną i oczywistą, dostępną w doświadczeniu wyprzedzającym „problem egzystencji” jej przedmiotu⁵⁶. Możliwe i z pewnością potrzebne jest (późniejsze) potwierdzenie ważności tej idei, nie jest natomiast potrzebny dowód istnienia jej przedmiotu. Tillich zwraca uwagę, że Bóg jest poza istnieniem lub nieistnieniem. Jest On samobytem, więc dowód Jego egzystencji należy uznać za nieporozumienie.

Sprzeczna z ideą Boga jest także metoda stosowana w konstrukcji (tradycyjnych) dowodów teistycznych. Chodzi o dyskurs prowadzący od interpretacji świata do prawdy o Bogu — o wnioskowanie „z czegoś, co jest dane, o czymś, czego się poszukuje”⁵⁷. Tillich zgadza się z tezą głoszącą, że niektóre właściwości świata wskazują na Boga, na Jego obecność i działanie, kwestionuje natomiast kosmologiczno-metafizyczny tryb dochodzenia do konkluzji o Bogu. Swoje stanowisko uzasadnia on przy pomocy następującego rozumowania:

Jeżeli (...) wywodzimy Boga ze świata, nie może On być tym, co przekracza nieskończone świat. Jest On „brakującym ogniwem”, wykrytym przez poprawne wnioskowanie⁵⁸.

Można Go (wówczas) pojąć wyłącznie w kategoriach immanentnej przyczyny bądź immanentnej zasady jedności i harmonii świata. Jednym słowem: kosmologiczno-metafizyczny tryb dowodzenia przeczy transcendencji Boga.

⁵⁵ TILLICH, *Teologia systematyczna*, t. I, s. 190.

⁵⁶ *Tamże*, s. 190–191.

⁵⁷ *Tamże*, s. 191.

⁵⁸ *Tamże*.

Krytykując formę i status tradycyjnych dowodów na istnienie Boga, Tillich przedstawia zarazem stosowny projekt reinterpretacji ich celu i funkcji. Sugeruje przy tym, że zasadnicze tezy i postulaty tego projektu wyznaczają pewien uniwersalny (normatywny) model weryfikacji idei Boga. Podstawowa teza Tillicha głosi, że ani tradycyjne, ani współczesne dowody na istnienie Boga nie są dowodami: mimo stosownej formy i roszczeń poznawczych, nie wykazują one egzystencji Boga; nie chodzi w nich ani o odkrycie (i uzasadnienie) tej egzystencji (jako czegoś zupełnie nowego), ani o jednoznaczne unieważnienie racji, które jej przeczą. Można i trzeba natomiast powiedzieć, że dowody te wyrażają (opisują) pytanie o Boga, pytanie, które towarzyszy doświadczeniu skończoności świata i człowieka; to pytanie jest ich motywem, ono nadaje im sens (usprawiedliwia związany z nimi wysiłek poznawczy)⁵⁹ Wszelkie dowody i argumenty na rzecz teizmu pokazują, że w określonej sytuacji człowieka pytanie o Boga jest możliwe i konieczne; z tej perspektywy należy postrzegać ich rolę i znaczenie. Przy czym samo pytanie o Boga jest możliwe tylko jako element ekspresji wyprzedzającego je „poczucia” (intuicji, świadomości) Boga. To poczucie jest aprioryczną supozycją (i początkiem) jakiegokolwiek — więc także uzasadniającego, weryfikatywnego — myślenia o Bogu. Zatem pytanie o Boga to pytanie towarzyszące doświadczeniu Boga. Jest to pytanie o rzeczywistość nieskończoną, przewyciężającą wszelką skończoność — pytanie rozumu poruszonego „odkryciem” rzeczywistości nieskończonej. Pokazuje ono ontyczno-egzystencjalny kontekst afirmacji Boga i jednocześnie wyraża (i stymuluje) naturalną potrzebę stosownego (uwzględniającego wspomniany kontekst) potwierdzenia ważności tej afirmacji. Właśnie w tym znaczeniu argumenty za istnieniem Boga są świadectwem weryfikatywnej refleksji o Bogu jako refleksji nad pytaniem o Boga.

Odnosząc się do konkretnych, tradycyjnych „dowodów” na istnienie Boga, Tillich podkreśla wartość i sens argumentu ontologicznego. W jego interpretacji argument ten nie jest dowodem, opartym na rozumowaniu, w którym z idei (z treści pojęcia) bytu absolutnego wnioskuje się o koniecznym istnieniu tego bytu; jest on natomiast rekonstrukcją, opisem i analizą określonej relacji między człowiekiem a bytem: „relacji, w jakiej nasz umysł pozostaje do bycia jako takiego”⁶⁰. Z dotychczasowych rozważań i ustaleń wiadomo, że w swoim punkcie wyjścia relacja ta wiąże się z doświadczeniem skończoności świata i człowieka. Wobec tego argument („dowód”) ontologiczny jest (najpierw i przede wszystkim) rekonstrukcją, opisem i analizą (hermeneutyką) tego doświadczenia. Pokazując niesprzeczność idei Boga i bezpośrednią oczywistość jej desygnatu, wyjaśniając, że idea Boga jest konieczna i dlatego musi mieć zarówno subiektywną, jak i obiektywną realność, potwierdza on w istocie to, że świadomość skończoności zawiera w sobie, nieuchronnie, świadomość tego, co nieuwarunkowane

⁵⁹ Tamże; por. A. SEIGFRIED, *Gott über Gott. Die Gottesbeweise als Ausdruck der Gottesfrage in der philosophisch-theologischen Tradition und im Denken Paul Tillichs*, Essen 1978; KRAUS, *Gotteserkenntnis*, s. 342–343.

⁶⁰ TILlich, *Dwie drogi filozofii religii*, s. 59.

i nieskończone (przede wszystkim, choć nie wyłącznie — świadomość bezwarunkowej, nieskończonej mocy bycia). Podstawą argumentu ontologicznego jest „doświadczenie ontologiczne”: pierwotne, uprzednie względem wszelkich intencjonalnych aktów podmiotu, w tym także względem przedmiotowo-teoretycznych procedur uzasadniających, doświadczenie „samego bycia” (*ipsum – primum – esse*).

Bycie jest tym, co jako pierwsze pojawia się w intelekcie (...). I bycie to (które nie jest jakimś bytem) jest czystą aktualnością i dlatego ma charakter boski. Widzimy je zawsze, ale nie zawsze je spostrzegamy, podobnie jak wszystko widzimy w świetle, nie zawsze widząc samo światło⁶¹

Zatem doświadczenie bycia „jako takiego”, doświadczenie nieskończonej struktury i nieskończonego horyzontu bycia, jest pierwotną i podstawową formą afirmacji Boga. Ono wymaga stosownej analizy, racjonalnego potwierdzenia swej możliwości i prawdy, nie generuje natomiast potrzeby dowodu egzystencji swego przedmiotu (sponuje bowiem bezpośrednią oczywistość bycia i jego nieskończonej struktury). Można więc powiedzieć, że „dowód” ontologiczny, we wszystkich swoich wersjach (od ANZELMA, przez KARTEZJUSZA, LEIBNIZA i HEGLA, aż do współczesnych prób jego interpretacji), jest rekonstrukcją, opisem i analizą „sposobu, w jaki potencjalna nieskończoność uobecnia się w aktualnej skończoności” i jako taki — jako hermeneutyka doświadczenia tego, co nieuwarunkowane i nieskończone, a nie jako dowód egzystencji bytu absolutnego — zachowuje swoją ważność, zarówno w filozofii, jak i w obrębie dyskursu religijnego (w tym także w teologii)⁶². Istotą tego „dowodu” jest to, że ukazuje on (i potwierdza) obecność bezwarunkowego (nieskończonego) elementu w strukturze umysłu i rzeczywistości.

Gdyby taki element był nieobecny — pisze Tillich — pytanie o Boga nigdy by nie zostało zadane; nie można by też otrzymać na nie odpowiedzi, nawet odpowiedzi objawienia⁶³

To znaczy, że ukazując ów bezwarunkowy (nieskończony) element (w strukturze umysłu i rzeczywistości), argument ontologiczny potwierdza ważność (możliwość, sensowność i spójność) samej idei Boga i tym samym gwarantuje racjonalny dyskurs o Bogu. Tillich odróżnia ontologiczną, etyczną i teoriopoznawczą interpretację „bezwarunkowego elementu”. W swej podstawowej postaci element ten jest tożsamy z nieskończoną mocą bycia; w praktycznych funkcjach rozumu należy go określić jako absolutne dobro, a w poznaniu teoretycznym — jako absolutną prawdę⁶⁴. Idea Boga, występująca w argumentacji ontologicznej, zakłada (integruje) wszystkie trzy sposoby rozumienia owego elementu. Zdaniem Tillicha sam Anzelm, pomysłodawca argumentu ontologicznego, przedstawił interesujący i — przynajmniej w aspekcie ogólnej strategii — poprawny model weryfikacji idei Boga, niepotrzebnie jednak

⁶¹ *Tamże*, s. 58.

⁶² TILlich, *Teologia systematyczna*, t. I, s. 192.

⁶³ *Tamże*.

⁶⁴ *Tamże*.

(...) zamienił *primum esse* na *ens realissimum* i uczynił z zasady samego bycia najwyższy byt. W ten sposób wystawił się na ataki swych przeciwników, od Gaunilona po Tomasza i Kanta, którzy słusznie zaprzeczają temu, jakoby istniało logiczne przejście od konieczności samego bycia do najwyższego bytu i jakoby z zasady usytuowanej poza istotą i istnieniem można było wywieść coś istniejącego⁶⁵

Ale — jak twierdzi Tillich — nawet w tej niedoskonnej formie argument ontologiczny zachowuje swoją ważność i swój sens.

Koncepcja Tillicha znajduje potwierdzenie w niektórych współczesnych próbach interpretacji argumentu ontologicznego. Próby takie spotykamy, między innymi, w obrębie filozofii neoscholastycznej i transcendentalnej oraz w teologii. Niektórzy neoscholastycy (M. CAPPUYNS, E. GILSON) relatywizują Tomaszową krytykę argumentu ontologicznego, sugerując, że nie jest on dedukcyjnym dowodem na istnienie Boga, lecz konstrukcją myślową, pokazującą, że istnienie bytu absolutnego jest w sposób naturalny zawarte w idei tego bytu. Twierdzą oni, że według Anzelma umysł ludzki w samym pojęciu Boga dostrzega konieczną relację do istnienia: myśląc o Bogu, pojmując Go jako byt najdoskonalszy, musimy o Nim myśleć jako o czymś istniejącym ze swej natury; to znaczy, że stosowne myślenie o Bogu jest już samo w sobie (także) afirmacją Jego istnienia (aktem wyrażającym i potwierdzającym to istnienie)⁶⁶. Według Gilsona „dowód” ontologiczny (w wydaniu Anzelma) to opis wglądu poznawczego, informującego, że

(...) istnieje byt, którego wewnętrzna konieczność jest tak wielka, że odbija się ona nawet w idei, jaką o nim mamy. Bóg istnieje sam w sobie w sposób tak dalece konieczny, że nawet w umyśle nie może On nie istnieć⁶⁷

Gilson uważa, iż rekonstrukcja owego wglądu nie jest dowodem na istnienie Boga, ale pozwala ona wykazać, że konieczność umysłowej afirmacji bytu absolutnego „wskazuje” na realne istnienie tego bytu: realne istnienie Boga jest podstawą umysłowej afirmacji Jego istnienia. Trudno nie zauważyć, że w takim ujęciu argument ontologiczny zakłada określoną świadomość Boga i tym samym określone źródło tej świadomości. Wydaje się, że jest to argument ważny o tyle, o ile pozostaje w związku z odpowiednim doświadczeniem: o ile dyskurs wiążący konieczność umysłowej afirmacji bytu absolutnego z prawdą o realnej egzystencji tego bytu ma swoje źródło (i fundament) w doświadczeniu rzeczywistości nieskończonej, przede wszystkim w doświadczeniu nieskończonej struktury (i nieskończonej mocy) bycia. Wówczas — zgodnie z koncepcją Tillicha — argument ontologiczny można pojąć jako rekonstrukcję doświadczenia ontologicznego.

⁶⁵ TILlich, *Dwie drogi filozofii religii*, s. 59; por. J. ROHLS, *Theologie und Metaphysik. Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker*, Gütersloh 1987, s. 530.

⁶⁶ Por. KOWALCZYK, *dz. cyt.*, s. 236–237; M. GOGACZ, *O nowszych badaniach dowodu ontologicznego Anzelma z Canterbury*, RF 11 (1963), z. 1, s. 103–111.

⁶⁷ E. GILSON, *Duch filozofii średniowiecznej*, tł. J. Rybalt, Warszawa 1958, s. 63; por. TENŻE, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tł. S. Zalewski, Warszawa 1966, s. 133–134.

Proponowana przez Tillicha interpretacja argumentu ontologicznego ma również pewne uzasadnienie w filozofii transcendentальной. Zwolennicy tego nurtu (zajmujący się problematyką teizmu) wszelkie dowody na istnienie Boga traktują jako rodzaj refleksji nad pierwotnym, nietematycznym i nieprzedmiotowym (transcendentálním) doświadczeniem rzeczywistości nieskończonej; chodzi o doświadczenie towarzyszące duchowym aktom człowieka, będące ujęciem i afirmacją apriorycznych warunków możliwości, absolutnej podstawy i nieskończonego horyzontu tych aktów (i ich przedmiotów). Celem „dowodów” na istnienie Boga jest tematyżacja owego doświadczenia; ma ona uświadomić człowiekowi to, że w swej duchowej egzystencji pozostaje on w trwałej i nieuniknionej relacji do Boga⁶⁸. Również dla transcendentalistów podstawową formą doświadczenia rzeczywistości nieskończonej jest doświadczenie nieskończonej struktury bycia: „bycie samoistne” (*ipsum esse*) jawi się jako absolutna podstawa i nieskończony horyzont nie tylko duchowych aktów ludzkich, lecz także bycia wszystkich bytów (egzystencji wszystkiego, co istnieje)⁶⁹. O takim doświadczeniu, choć nieco innym językiem, mówi też Tillich⁷⁰. A refleksja transcendentálna, będąca tematyżacją tego doświadczenia i pozwalająca sformułować stosowny argument za istnieniem Boga, jest zbieżna z przedstawionym przez Tillicha sposobem ujęcia „dowodu” ontologicznego. W jednym i drugim wypadku chodzi o rekonstrukcję apriorycznej otwartości umysłu ludzkiego na nieskończony horyzont bytu, prawdy i sensu. Zresztą możliwość transcendentálnego przekształcenia „dowodu” ontologicznego dostrzegają sami zwolennicy transcendentálnej teologii filozoficznej⁷¹. Sugeruje ją także Tillich, stwierdzając, że argument ontologiczny jest opisem relacji umysłu do bycia i do wartości; umysł ludzki zawiera pierwotne i bezpośrednio oczywiste „zasady”, określające jego strukturę heurystyczną; chodzi o „transcendentalia”: *ens, verum, bonum*, które wyrażają rzeczywistość absolutną⁷². Rzeczywistość absolutna (bycie samoistne) jest nie tylko podstawą (i mocą) bycia wszystkiego, co ma byt, lecz także, jednocześnie, absolutną prawdą i absolutnym dobrem. Z jednej strony prawda i dobro, jako własności przysługujące wszystkim bytom skończonym, wskazują na nieskończony horyzont prawdy i dobra: na rzeczywistość absolutną, która jest ich podstawą. Z drugiej strony otwartość umysłu na nieskończony horyzont prawdy i dobra jest apriorycznym warunkiem możliwości naszych aktów poz-

⁶⁸ Por. K. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tł. T. Mieszowski, Warszawa 1987, s. 61–63; J. HERBUT, *Dowody na istnienie Boga*, w: TENŻE (red.), *dz. cyt.*, s. 123–124; O. MUCK, *Philosophische Gotteslehre*, Düsseldorf 1983, s. 186–187.

⁶⁹ Por. J.B. LOTZ, *Transzendentalne Erfahrung*, Freiburg im Br. 1978, s. 123–125, 149–151, 156–158; K. WOLSZA, *Rola doświadczenia transcendentálnego w poznaniu filozoficznym*, Opole 1999, s. 138–141.

⁷⁰ TILlich, *Dwie drogi filozofii religii*, s. 58; *Religia biblijna a pytanie o bycie*, s. 77–83; *Teologia systematyczna*, t. I, s. 191–193, 217–220.

⁷¹ Zob. J.B. LOTZ, *Der im ontologischen Gottesargument enthaltene Tiefsinn*, w: O. MUCK (red.), *Sinn gestalten. Metaphysik in der Vielfalt menschlichen Fragens*, Innsbruck 1989, s. 117–130; WOLSZA, *dz. cyt.*, s. 180.

⁷² TILlich, *Dwie drogi filozofii religii*, s. 59.

nawczych i dążeń etycznych. A ponieważ otwartość ta konstytuuje pierwotną (nieprzedmiotową — transcendentalną) świadomość absolutnej prawdy i absolutnego dobra, przyjmuje się, że sama rzeczywistość absolutna jest apriorycznym warunkiem owych aktów i dążeń. Właśnie w tym sensie argument ontologiczny, będący opisem i hermeneutyką doświadczenia tak rozumianej rzeczywistości absolutnej, można nazwać argumentem transcendentalnym.

Tillich przyznaje rację tym, którzy mówią o ograniczeniach dowodu ontologicznego, sam dostrzega i podkreśla niedoskonałość jego formy. Ale jednocześnie pokazuje trafną i usprawiedliwioną, jak się wydaje, możliwość jego reinterpretacji. Sens „dowodu” ontologicznego polega na tym, że jest on argumentem potwierdzającym obecność „bezwarunkowego elementu” w strukturze umysłu i rzeczywistości. Rekonstrukcja tego elementu wskazuje na pierwotne (ontologiczne, ontologiczno-transcendentalne) doświadczenie rzeczywistości nieskończonej, na afirmację „samego bycia” (*ipsum esse*); pewność tej afirmacji jest (już) „pewnością Boga”; w niej swoje ostateczne (ontologiczne) usprawiedliwienie znajduje wszelki dyskurs o Bogu. Zgodnie z koncepcją Tillicha „niedowodowa”, ontologiczna weryfikacja idei Boga jest archetypem i jednocześnie paradygmatem wszelkiej możliwej weryfikacji teizmu. Inne argumenty mają sens o tyle, o ile zachowują związek z doświadczeniem ontologicznym (o ile są formą tematyzacji tego doświadczenia)⁷³ Wydaje się, że proponowany przez Tillicha paradygmat weryfikacji teizmu odpowiada (również) interesom teologii. Celem poznania teologicznego jest integralna, więc także „weryfikatywna” hermeneutyka „pewnej konkretnej” wiary w Boga. Ponieważ istotną funkcją działań weryfikatywnych jest w tym wypadku rekonstrukcja przedmiotowych i podmiotowych warunków możliwości i założeń wiary (a nie budowa niezależnego, dowodowego systemu wiedzy o Bogu), refleksja nad doświadczeniem ontologicznym, nad aprioryczną otwartością człowieka na nieskończony horyzont bycia, jawi się jako ważny element owych działań weryfikatywnych.

4. Kontekst konkretyzacji: ontologiczny wymiar biblijnej idei Boga

W przekonaniu Tillicha szczególnie wymowną (bo w swej całości religijną, a nie tylko filozoficzną) konkretyzacją ontologicznego wymiaru idei Boga jest biblijny dyskurs o Bogu. „Religia biblijna”, obejmująca całokształt ludzkiego sposobu przyjęcia pewnego konkretnego objawienia Bożego i całokształt ludzkiej „odpowiedzi” na to objawienie, zakłada oczywiście realną obecność Boga w świecie i w człowieku (w obrębie natury, dziejów i egzystencji ludzkiej), a to oznacza, że implikuje również pytanie o bycie. Pytanie to jest konieczne, zważywszy na to, że podstawową supozycją biblijnych wypowiedzi (przekonań) o Bogu jest stwierdzenie, że Bóg jest. Przy czym

⁷³ *Tamże*, s. 54–55, 71–73; TILlich, *Teologia systematyczna*, t. I, s. 193–195.

pytanie o bycie i stosowna refleksja o byciu są w tym wypadku konieczne przede wszystkim dlatego, że biblijne pojęcie istnienia Boga kryje pewną dwuznaczność i w związku z tym wymaga szczególnie uważnej (ontologicznie pogłębionej) analizy i interpretacji. Tillich przestrzega przed istotnym nieporozumieniem w tej kwestii. Pisze on:

Oczywiście nie wszyscy ludzie pytają, co słowo „jest” oznacza w odniesieniu do Boga. Większość, w tym także autorzy biblijni, rozumie je w jego zwykłym sensie: coś „jest”, jeśli można to odnaleźć w całości możliwego doświadczenia. To, co spotykamy w obrębie całej rzeczywistości, jest rzeczywiste. Takie popularne zabarwienie charakteryzuje nawet niejedną uczoną dyskusję na temat istnienia czy nieistnienia Boga. Ale gdyby Boga można było napotkać w obrębie całej rzeczywistości, to owa „całość rzeczywistości” byłaby pojęciem fundamentalnym i dominującym. Bóg byłby wówczas poddany strukturze rzeczywistości⁷⁴.

Jeżeli zatem przypisujemy Bogu istnienie analogiczne do istnienia innych bytów, nie uwzględniając przy tym ontyczno-egzystencjalnej różnicy między rzeczywistością skończoną i nieskończoną, narażamy się na poważną niespójność w obrębie samej idei Boga. Wspomniana wcześniej dwuznaczność biblijnej tezy o istnieniu Boga wiąże się z dwojakim sposobem rozumienia (i ekspresji) tego, czym jest istnienie wówczas, gdy orzekamy je o Bogu, w tym także z dwojakim sposobem ujęcia istoty Boga. Z jednej strony Biblia mówi o Bogu pojętym jako realnie istniejący (i działający), konkretny byt osobowy; ten typ dyskursu jest przejawem personalizmu biblijnego.

W każdym słowie Biblii Bóg objawia się jako osoba. Spotkanie z Nim i pojęcia, w jakich spotkanie to jest opisywane, są na wskroś osobowe⁷⁵

Z drugiej strony w swej podstawowej warstwie biblijny dyskurs o Bogu (biblijne pojęcie istnienia i istoty Boga) implikuje mniej lub bardziej wyraźne odniesienie do uniwersalnej struktury bytu; w tej perspektywie, w ujęciu ontologicznym, Bóg jest rzeczywistością ostateczną, samym byciem, podstawą i nieskończoną mocą bycia, ostatecznym sensem istnienia. Trzeba odróżnić obydwie te sposoby rozumienia Boga i myślenia o Bogu. W porządku relacji religijnej spotykamy się z Nim na osobowym poziomie naszego bycia i również Jego bycie ujmujemy na sposób osobowy. Ale określając czystą tożsamość i najgłębszą istotę Boga (także wówczas, gdy jest On Bogiem objawiającym się w konkretnej historii zbawienia), nazywamy Go „samym byciem” Teizm biblijny zachowuje obydwie wskazane wyżej elementy idei Boga, obydwie sposoby myślenia i mówienia o Bogu; zachowuje też odpowiednią równowagę między nimi. Co więcej, okazuje się, że wyróżnikiem biblijnego teizmu jest swoista „ochrona” ontologicznej interpretacji (ontologicznego sensu) idei Boga. Jej świadectwem jest dający się zauważyć, zarówno w samej Biblii, jak i w teologii chrześcijańskiej, dystans lub wręcz sprzeciw wobec bezkrytycznego personalizmu, przede wszystkim wobec najbardziej niebezpiecznej konsekwencji tego paradygmatu,

⁷⁴ TENŻE, *Religia biblijna a pytanie o bycie*, s. 129–130.

⁷⁵ *Tamże*, s. 88–89.

jaką jest wspomniane już uzależnienie Boga od struktury rzeczywistości. Ponieważ bezkrytyczny personalizm pozostaje w związku z niewłaściwą koncepcją istnienia i istoty bytu absolutnego, ów sprzeciw prowadzi do opcji będącej apologią ontologicznego sensu idei Boga. Charakteryzując tę opcję, Tillich mówi o dialektycznej samotranscendencji, właściwej Bogu jako rzeczywistości nieskończonej: objawiając się światu i człowiekowi, Bóg przekracza sam siebie także w tym znaczeniu, że zachowuje swoją tożsamość.

Bóg, będący „bytem”, jest transcendowany przez Boga, będącego „Samym Byciem”, podstawą i bezmiarem wszelkiego bytu. A Bóg, będący „osobą”, jest transcendowany przez Boga, będącego „samym Byciem Osobą”, podstawą i bezmiarem wszelkiego bycia osobą⁷⁶.

W każdym razie „bycie” i „osoba” to komplementarne kategorie biblijnego opisu natury Boga. Przy czym kategorią podstawową i nadrzędną jest tutaj pojęcie bycia. Według Tillicha bycie (jako takie) obejmuje i „tłumaczy” bycie natury osobowej, a podstawa bycia jest i pozostaje podstawą bycia osobowego. Można więc powiedzieć, że pytanie o bycie i stosowna refleksja o byciu tworzą „konieczny fundament dla wszelkiej teoretycznej analizy biblijnego pojęcia Boga osobowego”⁷⁷. A to oznacza, że teologia religii biblijnej, z teologią chrześcijańską włącznie, zakłada nieuchronną obecność i udział ontologii w swojej refleksji o Bogu. Bez odpowiednich rozważań ontologicznych teologia (religii biblijnej) nie jest w stanie wyjaśnić, na czym polega bycie Boga, czym różni się ono od bycia innych bytów (od egzystencji bytów skończonych).

Również w przypadku biblijnej idei Boga ontologiczny wymiar jej sensu wskazuje na obecność swoistej dialektyki w rozumieniu osobowej natury Boga.

Mówiąc językiem religijnym, znaczy to, że nasze spotkanie z Bogiem będącym osobą jest zarazem spotkaniem z Bogiem, który jest podstawą wszystkiego, co osobowe, i jako taki nie jest osobą⁷⁸.

Zdaniem Tillicha biblijne doświadczenie Boga i biblijny dyskurs o Bogu wykazują pewne napięcie między osobowym a nieosobowym elementem relacji religijnej (relacji między Bogiem a człowiekiem). Napięcie to sprawia, że element osobowy,

⁷⁶ *Tamże*, s. 130.

⁷⁷ *Tamże*. Personalizm biblijny (wyrażający rzeczywistość religijnego doświadczenia Boga) wskazuje na pojęcie relacji osobowej, która jest — jak mówi Tillich — „wyłączna” i „radykalna” (*tamże*, s. 91). Tego typu relacja wyklucza możliwość uprzedmiotowienia zarówno Boga, jak i człowieka. Zakłada ona pełny sens pierwiastka osobowego. Tillich pisze: „Nieuwarunkowany charakter biblijnego Boga czyni stosunek do Niego radykalnie osobowym. Tylko bowiem to, co nas dotyka w centrum naszej osobowej egzystencji, obchodzi nas w sposób bezwarunkowy. Bóg, który jest nieuwarunkowany w swojej mocy, żądaniu i obietnicy, jest Bogiem, który czyni z nas w pełni osobę i który wskutek tego w spotkaniu z nami jest całkowicie osobowy” (*tamże*, s. 92). Tak więc nieskończona moc bycia, która przysługuje Bogu, w relacji między Bogiem a człowiekiem przejawia się na sposób osobowy, pokazując tym samym osobową naturę Boga. Z perspektywy człowieka na osobową naturę Boga wskazuje osobowy charakter ludzkiej troski ostatecznej (pojętej jako podstawowa relacja między Bogiem a człowiekiem) oraz osobowy charakter aktów religijnych, będących konkretyzacją (i wypełnieniem) owej relacji podstawowej.

⁷⁸ *Tamże*, s. 130–131.

zachowując swoją oczywistość i swoją ważność, nigdy nie przesłania „nadosobowej mocy i nadosobowej tajemnicy Boga”⁷⁹. Świadczą o tym zwłaszcza te wypowiedzi biblijne, w których wskazuje się na realną obecność Boga we wszystkich bytach, zjawiskach i zdarzeniach i zarazem na Jego transcendencję względem świata i człowieka. Wypowiedzi te potwierdzają ów ontologiczny wymiar biblijnej idei Boga i biblijnej nauki o Bogu. A to oznacza nieuchronną i trwałą obecność rozważań ontologicznych w każdej możliwej formie refleksji nad naturą i znaczeniem teizmu biblijnego, więc także w teologii chrześcijańskiej.

Związek biblijnej idei Boga z kwestią bytu (i tym samym ontologiczny wymiar tej idei) potwierdzają podstawowe (biblijne) „symbole” objawienia Bożego. Tillich eksponuje trzy z nich: dzieło stworzenia, wydarzenie Jezusa Chrystusa i dzieje powszechne (jako fenomen historyczno-eschatologiczny). W jego przekonaniu każdy z tych symboli implikuje jakieś odniesienie do bytu, w związku z czym pobudza do pytań ontologicznych i wymaga ontologicznej interpretacji. W przypadku prawdy o stworzeniu, ujętej w ramach doktryny *creatio ex nihilo* i w ramach odpowiedniej „teologii słowa”, prawdy ukazującej absolutną niezależność Stwórcy, absolutną zależność rzeczy stworzonych i nieskończony dystans między Stwórcą a stworzeniem, podstawową kwestią ontologiczną jest pytanie o stosunek „odwiecznego Logosu”, zasady aktu stwórczego (i wszystkich pozostałych aktów samoobjawienia się Boga), do struktur i form wszechświata⁸⁰. Pytanie to nie ma bezpośredniego związku z religijną treścią prawdy o stworzeniu, ale pojawia się ono w porządku interpretacji tej prawdy, w ramach niezbędnej, racjonalnej rekonstrukcji jej podstaw i założeń. Można więc przyjąć, że jest ono nieodłączną częścią religijnej — teologicznej — hermeneutyki prawdy o stworzeniu. Zgodnie z koncepcją *creatio ex nihilo* świat nie powstał (nie został „uformowany”) z odwiecznie istniejącej materii. Judeochrześcijańska teologia stworzenia odrzuca grecki dualizm ontologiczny. W jej świetle prawda o stworzeniu z niczego jest prawdą o Bogu, który powołując wszystko do istnienia, dzieli się własną, nieskończoną mocą bycia (mocą znoszącą udział „materialnego” tworzywa); oczywiście czyni to, kierując się także własnym poznaniem, wyznaczającym inteligibilny porządek świata. Tillich sugeruje, że jest to również prawda o Bogu odwiecznie pokonującym niebyt „potencjalnie obecny także w Jego własnym życiu” (niebyt związany z radykalną otwartością Boga, z odwiecznym samoudzielaniem się)⁸¹. W każdym razie prawda o stworzeniu — i o Bogu Stwórcy — zawiera element ontologiczny. To znaczy, że jej interpretacja wymaga udziału refleksji ontologicznej, wspierającej poszukiwanie pełnego sensu idei stworzenia. Obydwa wnioski dotyczą także prawdy o „zachowaniu” świata, o tym, że Bóg nieustannie podtrzymuje świat w istnieniu. Tillich podkreśla trafność koncepcji św. Augustyna, wskazującej na

⁷⁹ *Tamże*, s. 131.

⁸⁰ *Tamże*, s. 123–124; TILlich, *Teologia systematyczna*, t. I, s. 233.

⁸¹ TENZE, *Religia biblijna a pytanie o bycie*, s. 124.

trwale działanie stwórcze Boga (*creatio continua*). Koncepcja ta jest zgodna z duchem biblijnej nauki o stworzeniu (i o trwałej obecności Boga w świecie). Jednocześnie pozwala ona utworzyć ontologiczne pojęcie „podstawy bytu” (i „nieskończonej mocy bycia, w której uczestniczy wszystko, co ma byt”), będące właściwym narzędziem opisu i interpretacji prawdy o zachowaniu świata⁸².

W obrębie chrystologii kwestią wykazującą ontologiczny wymiar jest pytanie o możliwość osobowej konkretyzacji uniwersalnego Logosu (i nieskończonej mocy bycia), o możliwość samoobjawienia się Boga w osobie i wydarzeniu Jezusa Chrystusa. Odpowiedź teologii chrześcijańskiej jest tutaj jednoznaczna: Bóg może się objawić (i objawia się, jest obecny) we wszystkich sferach bytu, który sam stworzył (w obrębie natury, dziejów i egzystencji ludzkiej). Możliwe jest zatem także Jego objawienie się w konkretnym życiu osobowym. Faktyczne samoobjawienie się Boga w osobie i wydarzeniu Jezusa Chrystusa ukazuje obiektywną i najgłębszą prawdę o Bogu (o Jego życiu i działaniu). Jednocześnie, w tej samej „formie”, ukazuje ono i potwierdza odwieczną i najgłębszą (istotową) jedność Boga i człowieka. Integralnie pojęty sens tej jedności, sens przede wszystkim religijny, ma (także) swój ontologiczny wymiar (dlatego również chrystologia pozostaje w określonym związku z ontologią). Podstawowe pytanie chrystologiczne (o „miejsce” i znaczenie osobowo-egzystencjalnej konkretyzacji powszechnego Logosu) dotyczy stosunku Boga do określonych struktur rzeczywistości, zwłaszcza do człowieka, i w tym znaczeniu jest także, przynajmniej na poziomie swych założeń, pytaniem o byt, o naturę, moc i sens bycia⁸³. W koncepcji Tillicha kluczową — ontologiczną — kategorią chrystologii jest pojęcie „nowego bytu”. Człowiek, jak już wiadomo, usiłuje przezwyciężyć własną skończoność (powiązaną ze skończonością świata), przełamać egzystencjalne wyobcowanie; dlatego kieruje się ku Bogu (jako nieskończonej mocy bycia). Nie potrafi jednak (własną mocą) przywrócić stanu pierwotnej jedności z Bogiem. Jediną drogą, na której może to uczynić, jest całkowite (ontyczno-egzystencjalne i duchowe) „włączenie się” w rzeczywistość „nowego bytu”: w rzeczywistość objawiającą się (ukonstytuowaną) w osobie i wydarzeniu Jezusa Chrystusa. W ten sposób chrześcijaństwo, jako proklamacja „nowego bytu”, staje się odpowiedzią na najważniejsze — ontologiczne — pytania człowieka. A to oznacza, że chrystologia, która wskazuje najbardziej istotny sens tej odpowiedzi, jest także ontologią.

Wreszcie i biblijna interpretacja dziejów ujawnia obecność pytań ontologicznych, prowadzących do istotnych dla niej ustaleń i odpowiedzi. Tillich podaje przykłady takich pytań:

⁸² *Tamże*; TILlich, *Teologia systematyczna*, t. I, s. 241–242. Sama stworzonność oznacza partycypację w nieskończonej mocy bycia. Natomiast „podtrzymująca twórczość Boga” wiąże się także z działaniem (i wolnością) bytów stworzonych, z podejmowanym przez nie wysiłkiem samorealizacji.

⁸³ TENŻE, *Religia biblijna a pytanie o bycie*, s. 124–125; por. TENŻE, *Das neue Sein als Zentralbegriff einer christlichen Theologie*, w: TENŻE, *Offenbarung und Glaube. Schriften zur Theologie*, t. II, Stuttgart 1970, s. 220–239.

Jak ma się historia do natury? Jaka jest relacja między małym wycinkiem historii powszechnej, którym zajmuje się religia biblijna, a całością dziejów? W jakim stosunku pozostają wydarzenia, w których uczestniczy człowiek, do tego, co dzieje się w całym wszechświecie?⁸⁴

W swej podstawowej warstwie pytania te dotyczą bytu i jego struktury. Mają one stosowne uzasadnienie. Biblijna historia zbawienia, będąca pewną konkretną, religijną (teologiczną) interpretacją dziejów, jest i pozostaje określoną interpretacją świata i człowieka, rzeczywistości jako takiej. Jest to więc „hermeneutyka” obiektywnie istniejącego porządku bytowego. Dzieje stanowią pewien istotny wymiar tego porządku: „ujmują” i „wyrażają” rzeczywistość w jej dynamicznych strukturach, pokazując zasadniczą otwartość tych struktur na to, co nowe, na przyszłość, w tym także na horyzont ostatecznego spełnienia (ostatecznego sensu). To znaczy, że można i należy mówić o „dziejowym” charakterze bytu. Można też i należy mówić o „ontologii dziejów” oraz o potrzebie rekonstrukcji ontologicznych założeń każdej konkretnej — więc także biblijnej — interpretacji dziejów. Biblijna historia zbawienia, z jej eschatologią, jest interpretacją procesu dziejowego, w którym Bóg — poprzez swoje słowa i czyny — „prowadzi” świat i człowieka ku rzeczywistości ostatecznej. W wydarzeniu Jezusa Chrystusa ów proces ujawnił postać „nowego bytu”, w którym dzieje „otrzymały” ostateczny sens⁸⁵. Należy podkreślić to, że w biblijnym ujęciu perspektywa historyczna obejmuje cały wszechświat. Słowa i czyny Boga, wyznaczające określony porządek dziejów, odnoszą się nie tylko do człowieka, lecz także do natury (traktowanej jako integralny element eschatologicznej wizji świata). W każdym razie biblijna historia zbawienia pozostaje w zasadniczej relacji do bytu, do rzeczywistości jako takiej, pokazując jej otwartość na nieskończoną (przemieniającą wszystko) moc bycia i uzasadniając nadzieję ostatecznego spełnienia. I to określa ontologiczny kontekst biblijnej interpretacji dziejów⁸⁶. Ponadto ontologiczny wymiar posiada ukazana w eschatologii biblijnej koncepcja rzeczywistości ostatecznej. Podstawą owej koncepcji jest odpowiedź na pytanie o stosunek tego, co „doczesne”, do tego, co „wieczne”. Należy przy tym zdefiniować samą wieczność, wskazać przybliżony sens tej kategorii. Otóż pojmując ją, na przykład, jako nieskończone trwanie w czasie bądź jako negację czasowości, przyjmujemy (zakładamy) pewne stanowisko ontologiczne: jest ono nieodłącznym elementem sygnalizowanej wizji tego, co ostateczne, choć w tym wypadku, w jednej i drugiej interpretacji, nie jest to stanowisko trafne. W odniesieniu do eschatologii biblijnej bardziej odpowiednia jest taka supozycja ontologiczna, która w pozytywny sposób integruje horyzont czasu i horyzont wieczności. Objaśniając jej istotę, Tillich pisze:

Wieczność zawiera w sobie czasowość, ale taką czasowość, która nie podlega prawu skończonego przemijania, czasowość, w której przeszłość i przyszłość są złączone ze sobą w wiecznej terażniejszości (...). W oparciu o tę interpretację można zrozumieć, co to zna-

⁸⁴ TENŻE, *Religia biblijna a pytanie o bycie*, s. 126.

⁸⁵ *Tamże*, s. 100–101.

⁸⁶ *Tamże*, s. 125–126.

czy, że dzieje zmiierają ku swemu kresowi w wieczności i że to, co wieczne, uczestniczy w każdym momencie czasowym, osądza go i wznosi ku sobie samemu⁸⁷

Tak więc Tillich przyjmuje dialektyczną koncepcję wieczności. W jego rozumieniu wieczność jest syntezą czasu i absolutnej terażniejszości: to, co wieczne, uczestniczy w każdym momencie czasu, a to, co czasowe, uczestniczy w „już” obecnej (wszechogarniającej) wieczności. Koncepcja ta zakłada stosowne przedrozumienie bycia: przedrozumienie ukazujące zasadniczą otwartość bytu na nieskończony horyzont bycia, prawdy i sensu. Zadaniem dobrze pojętej eschatologii jest rekonstrukcja najważniejszych elementów tego przedrozumienia (najważniejszych, ontologicznych założeń przyjętej koncepcji wieczności).

Biblijna idea Boga jako objawiającego się światu i człowiekowi wykazuje ścisły związek z tą kategorią „autoprezentacji”, przekazu i dialogu, jaką jest słowo. Jest to bez wątpienia podstawowa kategoria biblijnego personalizmu (koncepcji przyjmującej osobowy charakter stosunku Boga do człowieka). Otóż, jak przekonuje Tillich, w ramach biblijnej nauki o Bogu, w obrębie biblijnej „teologii słowa”, również tej kategorii odpowiada określona ontologia. Słowo Boże nie jest ani „zwykłym” nośnikiem sensu, ani „zwykłym” narzędziem komunikacji. Jest ono „wydarzeniem”, w którym Bóg objawia samego siebie, elementem „bytowej struktury” Boga, ekspresją najgłębszego wymiaru tej struktury, czyli nieskończonej mocy i ostatecznego sensu bycia⁸⁸. Należy to słowo traktować jako „symbol religijny”, reprezentujący rzeczywistość Boga tożsamą z „samym byciem” i z ostatecznym sensem istnienia. Wydaje się, że tylko w ramach takiej — ontologicznej — perspektywy możliwa jest poprawna koncepcja słowa Bożego, autentyczna (biblijna) „teologia słowa”, niezbędna w teorii objawienia, w nauce o stworzeniu czy w soteriologii.

Jaki jest rezultat przedstawionej przez Tillicha „apologii” ontologicznego wymiaru biblijnej idei Boga? Pokazując ów wymiar, Tillich uwzględnia podwójny kontekst badawczy. W głównym nurcie swoich rozważań odwołuje się on do biblijnego personalizmu. Uznaje trafność i ważność tej formy opisu doświadczenia Boga i tego modelu relacji między Bogiem a człowiekiem, zgadza się także z tym, że personalizm to usprawiedliwiony paradygmat opisu samej natury Boga (przynajmniej pewnego aspektu tej natury). Ale dostrzega również negatywne konsekwencje (źle pojętego) personalizmu; głównym ich przejawem jest taka interpretacja osobowej relacji między Bogiem a człowiekiem, która albo przesłania horyzont nadosobowej natury (i mocy) Boga, albo w mniejszym lub większym stopniu czyni z Boga „przedmiot naszej podmiotowości”, na przykład wówczas, gdy w modlitwie lub w innych aktach religijnych usiłujemy wpływać na wolę Bożą; chodzi o przypadek, w którym „wzajemność”, obecna w każdym, a więc także religijnym stosunku osobowym, uzyskuje nadmierną przewagę nad poczuciem uczestnictwa (partycypacji w osobowym życiu

⁸⁷ *Tamże*, s. 126–127.

⁸⁸ *Tamże*, s. 127–128.

Boga). To świadomość owych negatywnych konsekwencji źle pojętego personalizmu biblijnego skłania do rekonstrukcji ontologicznych założeń (i ontologicznego elementu) zarówno relacji między Bogiem a człowiekiem, jak i samej idei Boga. Okazuje się przy tym, że w jednym i drugim przypadku osoba i bycie, moment osobowy i struktura bycia stanowią nierozłączną jedność, w porządku której „samo bycie” (nieskończona moc bycia, w której uczestniczy wszystko, co ma być) określa fundament, kształt i sens tego, co osobowe. To znaczy, że Bóg pozostaje w osobowej relacji z człowiekiem, ale tylko jako Ten, który ją jednocześnie przekracza, będąc jej podstawą i obejmując obydwie jej człony. Należy więc powiedzieć, że (zgodnie z „regułą wzajemności”) Bóg odpowiada człowiekowi, ale czyniąc to, już zawsze „(...) odpowiada na to, co Jego własne działanie sprawia poprzez naszą skończoną wolność”⁸⁹. Podstawą osobowej relacji jest tutaj uczestnictwo w osobowym życiu Boga, w nieskończonej mocy tego życia, a miarą tego uczestnictwa jest całkowite oddanie się Bogu. Takie ujęcie wyklucza możliwość uprzedmiotowienia Boga. Tak więc apologia ontologicznego wymiaru biblijnej idei Boga jest w istocie apologią poprawnie pojętego (krytycznego) personalizmu: podstawowej formy biblijnego myślenia i mówienia o Bogu. Tylko krytyczny personalizizm pozwala na obiektywne ujęcie istoty Boga i chroni religijny dyskurs o Bogu przed niebezpieczeństwem zbyt daleko idącej (niekontrolowanej) antropomorfizacji.

Drugi kontekst ontologicznych rozważań Tillicha związany jest z troską o realizm i racjonalność „biblijnego modelu” wiary w Boga. To kwestia istotna, zważywszy na wciąż aktualne próby redukcji prawd i przekonań religijnych do czysto subiektywnych i pozaracjonalnych przeżyć osoby ludzkiej. „Ontologia religii biblijnej”, pokazująca, że również w tej wersji teizmu Bóg jest tożsamy z nieuwarunkowaną podstawą i nieskończoną mocą bycia, że odniesienie do struktury bytu stanowi nieodłączny element kluczowych form objawienia Bożego, potwierdza związek biblijnej idei Boga z obiektywną rzeczywistością świata i człowieka (natury, dziejów i egzystencji ludzkiej). Okazuje się, że biblijnego teizmu nie można wyjaśnić przy pomocy teorii subiektywnej świadomości religijnej. Badania Tillicha potwierdzają realizm zarówno samej — biblijnej — idei Boga, jak i związanej z tą ideą wiedzy o Bogu⁹⁰. Potwierdzają one również racjonalność teizmu biblijnego. Afirmacja Boga objawiającego się jako nieskończona moc i ostateczny sens bycia „daje do myślenia”. Właściwym aktem tej afirmacji jest oczywiście wiara. W ujęciu biblijnym łączy ona doświadczenie tajemnicy z określoną aktywnością rozumu ludzkiego. W ramach podobnej

⁸⁹ *Tamże*, s. 129; TILLICH, *Teologia systematyczna*, t. I, s. 250.

⁹⁰ Realizm teizmu (zarówno „ogólnej”, jak i pewnej konkretnej wiary w Boga oraz wiedzy o Bogu) polega na tym, że idea Boga wyraża i zachowuje określony stosunek do rzeczywistości: z jednej strony zakłada ona odniesienie do bytu (i jego struktury) jako swój aprioryczny warunek, jako horyzont, w którym można ją odkryć; odniesienie do bytu wyznacza również horyzont, w którym można ją zrozumieć i uprawomocnić, z drugiej strony w świetle tej idei, z perspektywy związanych z nią (religijnych) znaczeń i wartości, człowiek postrzega i pojmuje rzeczywistość, nadając jej odpowiedni kształt i charakter.

syntezy otwiera się horyzont „hermeneutyczno-weryfikatywnej” refleksji o Bogu. Możliwość tej refleksji, możliwość eksplikacji i uprawomocnienia wiary w Boga, wyznacza „początkową” racjonalność biblijnych przekonań o Bogu (chodzi tutaj o poznawczą otwartość i poznawcze „zaangażowanie” samej wiary, o jej wewnętrzny związek z rozumem — „poruszonym” afirmacją Boga objawiającego się w konkretnych wydarzeniach historii świata i człowieka). Natomiast rekonstrukcja ontologicznych założeń i ontologicznego sensu biblijnej idei Boga (dokonująca się w porządku wspomnianej refleksji) jest czynnikiem potwierdzającym trwałą racjonalność teizmu biblijnego.

Zarówno niewłaściwe (powierzchowne, jednostronne, bezkrytyczne) rozumienie personalizmu biblijnego, jak i brak należytej troski o racjonalność związanego z „religią biblijną” myślenia o Bogu można uznać za przejaw postawy poznawczej (i metodologicznej), zwanej „biblicyzmem”. Istotą tej postawy jest przekonanie o możliwości zbudowania „czysto opisowej” (wolnej od zewnętrznych momentów interpretacyjnych) „teo-logii” biblijnej — w tym wypadku dyscypliny tożsamej z opartą na świadectwach biblijnych nauką o Bogu. Zwolennicy podobnej opcji utrzymują, że w pozytywnej „teo-logii” biblijnej nie ma (i nie powinno być) żadnych elementów myślenia filozoficznego, ponieważ myślenie to zniekształca prawdziwy, oparty na objawieniu, obraz Boga⁹¹. Tymczasem, jak pokazują stosowne badania, określone pojęcia i kategorie filozoficzne, związane z prezentacją idei bytu absolutnego, są obecne już w samej Biblii: współtworzą one pewien naturalny, konieczny horyzont recepcji i przekazu prawd objawionych, w tym także pewien naturalny, konieczny horyzont (biblijnego) myślenia i (biblijnych) wypowiedzi o Bogu⁹². A to oznacza, że „teo-logia” biblijna nie może zrezygnować z rekonstrukcji, analizy i interpretacji owych pojęć i kategorii. Rezygnacja ta oznaczałaby, między innymi, zgodę na ów źle pojęty personalizm oraz na ten rodzaj (typ) dyskursu, w którym pomija się problem warunków i założeń rozumienia i weryfikacji religijnej idei Boga. W tym kontekście przedstawiona przez Tillicha ontologia teizmu biblijnego jest ważnym argumentem przeciwko biblicyzmowi, argumentem na rzecz krytycznej, racjonalnej hermeneutyki biblijnej i podobnej refleksji o Bogu.

5. Zakończenie

Analiza ontologicznych uwarunkowań i założeń idei Boga (powiązań zachodzących między ideą Boga a pytaniem o byt i rozumieniem bytu) zawsze stanowiła is-

⁹¹ Por. L. SCHEFFCZYK, *Die Theologie und die Wissenschaften*, Aschaffenburg 1979, s. 286–287.

⁹² *Tamże*, s. 287–288; TILlich, *Teologia systematyczna*, t. I, s. 27 (t. II, s. 18); M.M. ADAMS, *Philosophy and the Bible*, „Faith and Philosophy” 9 (1992), s. 135–149; K. CRAMER, *Der Gott der biblischen Offenbarung und der Gott der Philosophen*, w: H.M. BAUMGARTNER, H. WALDENFELS (red.), *Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts*, Freiburg im Br. 1999, s. 13–27.

totny składnik chrześcijańskiej refleksji o Bogu. Z oczywistych względów podejmowano ją w filozofii — najpierw w ramach tradycyjnej metafizyki bytu absolutnego, a następnie także w różnych nurtach nowożytnej i współczesnej filozofii Boga i filozofii religii. Ale od samego początku była ona obecna również w teologii chrześcijańskiej: w „fundamentalno-dogmatycznej” refleksji o Bogu. W jednym i drugim wypadku (i w filozofii, i w teologii) zawsze chodziło (i nadal chodzi) o ten sam cel poznawczy: o ustalenie obiektywnego sensu idei Boga, o potwierdzenie obiektywnego charakteru zdobywanej wiedzy o Bogu. Już w teologii wczesnochrześcijańskiej (świadomej koniecznego udziału filozofii w wyjaśnianiu prawd wiary) ontologia (z jej uniwersalną wizją świata, tezą o powszechnej harmonii kosmosu i koncepcją rzeczywistości transcendentnej, będącej podstawą i celem wszystkiego, co istnieje) pełniła ważne funkcje poznawcze, związane z opisem i interpretacją idei Boga. I tak, dla przykładu, na bazie stosownych rozważań ontologicznych możliwe było (tak istotne dla wczesnochrześcijańskiej nauki o Bogu) racjonalne potwierdzenie biblijnego monoteizmu; przy pomocy terminów i pojęć (greckiej) filozofii bytu określano ontyczne przymioty Boga (takie jak transcendencja, nieskończoność, niezmienność, wieczność i doskonałość); ontologia dostarczała niezbędnych narzędzi poznawczych, pozwalających sformułować racjonalne argumenty za istnieniem Boga; korzystano z niej także w ramach nauki o stworzeniu świata i w wyjaśnianiu relacji między Bogiem a światem; niektóre elementy ontologii neoplatońskiej okazały się przydatne w nauce o Trójcy Świętej i w chrystologii⁹³ W teologii średniowiecznej, przede wszystkim w myśli św. TOMASZA, poznawcza funkcja filozofii bytu otrzymała systematyczno-metodologiczne uzasadnienie; metafizyczna nauka o Bogu przyjęła postać normatywnej „teologii fundamentalnej”, określającej punkt wyjścia systematycznej refleksji nad wiarą. W czasach nowożytnych i w epoce współczesnej niemal powszechna krytyka metafizyki (najbardziej radykalna w takich nurtach jak pozytywizm, historyzm i egzystencjalizm) od samego początku była również krytyką metafizycznej nauki o Bogu i w tej postaci przeniknęła do teologii chrześcijańskiej, podważając jej dotychczasowy związek z filozofią bytu. Pozytywnym skutkiem tej krytyki było ujawnienie faktycznych błędów i wypaczeń, związanych z metafizyczną nauką o Bogu, dotyczących również jej pozycji w teologii. Teologowie (najpierw protestanci, a później także katolicy) zauważyli to, że tradycyjna, metafizyczna teologia naturalna, po pierwsze, preferuje „kosmologiczno-dyskursywny” model poznania Boga, nie uwzględniając ani doświadczenia religijnego, ani egzystencjalnej sytuacji człowieka, po drugie, tworzy abstrakcyjny, statyczny i skrajnie zobiektywizowany obraz Boga i, po trzecie, oferuje niezależny od wiary (i jednocześnie mający wpływ na

⁹³ Por. W. PANNENBERG, *Religion und Metaphysik*, w: TENZE, *Philosophie, Religion, Offenbarung. Beiträge zur systematischen Theologie*, t. I, Göttingen 1999, s. 47–50; TENZE, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriff als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, w: TENZE, *Grundfragen systematischer Theologie*, t. I, Göttingen 1979³, s. 296–346; H. VORGRIMLER, *Theologische Gotteslehre*, Düsseldorf 2002³, s. 80–88.

hermeneutykę jej prawd i przekonań) system wiedzy o Bogu. Ale nazbyt pochopną i nie do końca przemyślaną, jak się okazało, odpowiedzią na owe błędy i wypaczenia była próba budowania teologii „niemetafizycznej”: wolnej od abstrakcyjnych kategorii i spekulatywnych rozważań filozofii bytu, bezpośrednio (i wyłącznie) skoncentrowanej na faktach chrześcijańskiej historii zbawienia⁹⁴. Projekt ten uzyskał wsparcie w postaci trzech ważnych tendencji metodologicznych, widocznych najpierw w teologii protestanckiej, a następnie także (w XX w.) w niektórych kręgach teologii katolickiej. Pierwszą tendencją był radykalny zwrot do podmiotowych (osobowo-egzystencjalnych) warunków i założeń wiary i życia religijnego (w skrajnym wydaniu równoznaczny z całkowitą subiektywizacją wiary i wiedzy o Bogu), drugą — program dehellenizacji chrześcijaństwa, głoszący konieczność oczyszczenia wiary i myśli chrześcijańskiej z wszelkich elementów metafizyki greckiej, trzecią — ruch na rzecz pozytywnej (i niezależnej) „teologii słowa Bożego”: teologii odwołującej się wyłącznie do autorytetu objawienia i tożsamej z heurystyką, systematyzacją i przekazem prawd objawionych⁹⁵. To nastawienie antymetafizyczne musiało oznaczać (i faktycznie oznaczało) rezygnację z istotnych roszczeń poznawczych w zakresie chrześcijańskiej nauki o Bogu, przede wszystkim z roszczeń związanych z możliwością i potrzebą uprawomocnienia obiektywnego charakteru i ogólnej ważności samej idei Boga. Subiektywizacja wiary, fenomenalizm religijny i relatywizm poznania teologicznego — tego typu konsekwencje pokazały destrukcyjny wymiar postawy antymetafizycznej i uświadomiły teologom konieczność powrotu do ontologii. Uznano przy tym, że niezbędne jest przyswojenie ontologii uwzględniającej rezultaty konstruktywnej krytyki tradycyjnej filozofii bytu i otwartej na postulaty myśli współczesnej. Dla większości teologów rzeczą oczywistą było to, że tylko „nowa” (odpowiednio „zreformowana”) filozofia bytu stwarza możliwość przemyślenia i stosownej rewizji ontologicznych założeń idei Boga⁹⁶. Kierunek pożądanych zmian wskazała już sama krytyka tradycyjnej, metafizycznej nauki o Bogu. Chodziło przy tym o przywrócenie spójności z biblijnym opisem idei Boga, z semantyczną specyfiką biblijnego myślenia i mówienia o Bogu. W związku z powyższym podjęto, między innymi, próbę reinterpretacji niektórych przymiotów Boga. I tak, dla przykładu, pod wpływem współczesnej filozofii bytu teologia zaakceptowała dialektyczny model transcendencji Boga, przewyciężając jednostronne (właściwe dla tradycyjnego

⁹⁴ Por. C. GEFFRÉ, *Sinn und Unsinn einer nichtmetaphysischen Theologie*, ConcD (1972), s. 443–450.

⁹⁵ Por. PANNENBERG, *Koniec metafizyki a idea Boga*, s. 143–144; TENZE, *Religion und Metaphysik*, s. 51–52.

⁹⁶ Por. J.B. METZ, *Gott und Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne*, w: M. KNAPP, Th. KOBUSCH (red.), *Religion – Metaphysik (kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne*, Berlin 2000, s. 5–19; I.U. DALFERTH, *Existenz Gottes und christlicher Glaube. Skizzen zu einer eschatologischen Ontologie*, München 1984, s. 16–30, 75–84; K. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln 1976, s. 9–24; R. SCHAEFFLER, *Die Neubegründung der Metaphysik angesichts ihrer Kritik. Eine philosophische Aufgabe im Dienst katholischer Theologie*, w: MUCK (red.), *Sinn gestalten*, s. 13–20.

modelu) przeciwstawienie Boga i świata; krytyka klasycznego pojęcia substancji oraz odkrycie takich cech bytu, jak dynamika, otwartość i dziejowość przyczyniły się do uzasadnionej relatywizacji niezmienności Boga oraz do przyjęcia koncepcji zakładającej związek między wiecznością a czasem; fenomenologiczno-egzystencjalna hermeneutyka bytu (doświadczenia ontologicznego) pozwoliła na pogłębienie wyjaśnień dotyczących podmiotowo-osobowej natury Boga oraz relacji między Bogiem a bytem i egzystencją człowieka; ponowna asymilacja (wyeksponowanej w ramach współczesnej analizy bytu skończonego) idei nieskończoności stworzyła możliwość bardziej adekwatnego ujęcia istoty (i tajemnicy) Boga jako bytu absolutnego⁹⁷. Jednocześnie w ontologii takich kierunków jak filozofia transcendentálna, fenomenologia czy filozofia procesu teologowie obydwu zachodnich wyznań chrześcijańskich odkryli obecność rozwiązań przydatnych w (teologicznej) teorii doświadczenia Boga (i większość tych rozwiązań odpowiednio wykorzystali). Należy dodać, że wszystkie podejmowane w teologii próby reinterpretacji ontologicznych założeń i ontologicznego sensu (wymiaru) idei Boga dokonywały się w kontekście wnikliwej egzegezy biblijnej, która najczęściej była ich punktem wyjścia i w każdym wypadku wskazywała ostateczne kryterium ich poprawności. Realizacja tych prób przyniosła również odpowiedź na pytanie o to, jak należy pojmować związek filozoficznej refleksji o Bogu z religijnym poznaniem i religijnym rozumieniem Boga, w tym wypadku — z konkretną wiarą religijną i jej teologią. Okazało się, że filozoficzna wiedza o Bogu (obejmująca dowody egzystencji i opis natury Boga) nie może stanowić „zewnątrznej” (niezależnej od doświadczenia wiary religijnej) podstawy („podbudowy”) religijno-teologicznej wiedzy o Bogu; źródłem i podstawą religijno-teologicznej wiedzy o Bogu jest wiara religijna, wiara w objawienie Boże, a filozofia (najpierw i przede wszystkim filozofia bytu) pełni określone funkcje w refleksji nad wiarą, a więc w ramach (wewnątrz) systemu teologicznego; ma ona udział, między innymi, w rekonstrukcji założeń wiary i związanej z wiarą mowy o Bogu, w deskrypcji ontycznej natury Boga oraz w czynnościach mających potwierdzić egzystencjalne znaczenie prawd i przekonań o Bogu.

W świetle powyższych uwag związek teologii chrześcijańskiej z filozofią bytu jawi się jako naturalny i oczywisty. Koncepcja Tillicha jest potwierdzeniem tej tezy i jednocześnie konkretną (i interesującą) próbą jej egzemplifikacji. Wpisuje się ona w nurt współczesnej restytucji i odnowy tego, co można nazwać „ontologią idei Boga”. Okazuje się, że samo słowo „byt” nie jest w teologii zbędną abstrakcją; przeciwnie, gdy pojmuje się je, za Tillichem, jako „moc bytu, w której uczestniczy wszystko, co ma byt”, staje się ono pojęciem podstawowym i bezwzględnie koniecznym — najpierw i przede wszystkim w nauce o Bogu; dodajmy — pojęciem wyjątkowo trafnie oddającym ontologiczny sens biblijnej idei Boga. Owszem, to prawda, że biblijny dyskurs o Bogu nie zawiera, a teologia nie podejmuje rozważań ontologicznych

⁹⁷ Por. PANNENBERG, *Religion und Metaphysik*, s. 52–57

jako takich. Ale z drugiej strony prawdą jest także to, że w samej Biblii nie ma takich wyobrażeń i wypowiedzi religijnych dotyczących Boga, a w teologii — takich pojęć i twierdzeń o Bogu, które nie posiadałyby ontologicznych implikacji, związanych z ujęciem, rozumieniem i opisem rzeczywistości Boga i z przekazem elementarnej wiedzy o Bogu⁹⁸. Zadaniem teologii jest wnikliwa analiza tych implikacji. Tillich pokazuje, w jakich aspektach i w jakim trybie teologia może (i powinna) to zadanie realizować. Uwzględnia on przy tym określone rezultaty krytyki tradycyjnej, metafizycznej nauki o Bogu, ukazując zarazem negatywne skutki rezygnacji z filozofii bytu. Bardzo umiejętnie korzysta z dorobku współczesnej myśli ontologicznej. Wartość i znaczenie dokonanych przez niego ustaleń i przedstawionych propozycji trudno przecenić. Wystarczy powiedzieć, że zarysowana „ontologia teizmu” pozwala dostrzec nowe elementy i nowe wymiary chrześcijańskiej idei Boga i chrześcijańskiej prawdy o Bogu. Pozwala ona również na bardziej pogłębione i bardziej wszechstronne uzasadnienie chrześcijańskiej wiary w Boga i związanej z tą wiarą wiedzy o Bogu⁹⁹. To bez wątpienia znaczący wkład do współczesnej teologii fundamentalnej (i dogmatycznej). Koncepcja, którą Tillich proponuje, to „projekt” odważny, postulujący istotne zmiany w sposobie naszego myślenia o Bogu. Nie brak w niej elementów niejasnych, niejednoznacznych i kontrowersyjnych, budzących wątpliwości i pewien niepokój. Ale ponieważ o projekt tutaj chodzi, określone postulaty Tillicha należy potraktować jako hipotezy badawcze, które wymagają dalszej analizy i są otwarte na możliwość krytycznej rewizji.

Ontological context of the idea of God Elaboration of Paul Tillich's concept

Summary

The article is an attempt to elaborate and analyse P. Tillich's way of interpretation of the ontological structure of the idea of God (the way of understanding the relations between the idea of God and the idea of being). The scope and order of the deliberations in the article are defined by four points. The first one focuses on the ontological context of the origins of the idea of God, the second one — the ontological dimension of the sense of the idea, the third one — the ontological context of its verification; the fourth point considers ontological aspects of the biblical idea of God. The author of the article shows and discusses the most important elements of Tillich's discourse and theory: he explains relevant categories

⁹⁸ TILlich, *Teologia systematyczna*, t. II, s. 17–18; por. A.M. MACLEOD, *Paul Tillich. An Essay on the Role of Ontology in his Philosophical Theology*, London 1971.

⁹⁹ Istotną zaletą koncepcji Tillicha jest to, że pokazuje ona (i potwierdza) związek idei Boga z samorozumieniem człowieka — związek między odkryciem, hermeneutyką i weryfikacją tej idei a refleksją o człowieku; por. J. MOLTMANN, *Was ist heute Theologie? Zwei Beiträge zu ihrer Vergegenwärtigung*, Freiburg im. Br. 1988, s. 88–94; CH. FREY, *Arbeitsbuch Anthropologie. Christliche Lehre vom Menschen und humanwissenschaftliche Forschung*, Stuttgart 1979, s. 73–79.

of notions (such as selftranscendence of being, infinity or “selfbeing”), analyses particular explanations and consecutive stages in argumentation (such as a description and justification of the ontic self-transcendence, a description of the ontological experience, criticism of naturalism and supranaturalism, reinterpretation of the ontological argument or reconstruction of ontological assumptions of the biblical personalism and ontological determinants of the biblical vision of God); finally he explains a sense of particular theses and postulates (concerning the “ontological dimension” of the origins, understanding and justifying the idea of God). The essence of Tillich’s theory is that reconstruction of ontological assumptions of the idea of God is a necessary condition for its understanding and verification; only in the light of the proper “ontology of the idea of God” it is possible to prove realism (objectivism), rationality and the existential value of theism (including realism, rationality and the existential value of concrete — in this case Christian — faith in God). Such a standpoint is of key importance for theology. The article ending is an attempt to look at Tillich’s standpoint and proposals from the perspective of historical and systematic context of concurrencies and research co-operation between theology and ontology.