

<https://doi.org/10.18778/1689-4286.18.04>

HYBRIS nr 18 (2012)

ISSN: 1689-4286

**Maciej Bogdalczyk**

Uniwersytet Papieski im. JP II w Krakowie

***The correlation method in Paul Tillich's philosophical thought. Abstract***

The purpose of this text is to reconstruct Paul Tillich's thought concerning the contemporary issue resulting from the relation between theology and philosophy. The questions to be stated are: Is it possible to establish conditions for theology and philosophy to coexist? If so, where is their source?

I am going to show the relation between philosophy and theology in the context of a seeking existence that happens to be a human being, with regards to God who answers human questions. In this paper I will try to present Tillich's thought based on the hermeneutical way of understanding the symbol, which would make the Revelation being more available and comprehensible for humans. This would result as well in better and more aware understanding of what a human being really is.

***Metoda korelacji w myśli filozoficznej Paula Tillicha***

„Uciśniony przez ciało duch ludzki czuje się znękany i skrzepowany,  
chyba, że przysłała w pomoc filozofia i pozwoliła mu odetchnąć,  
dając widzieć istotę wszechrzeczy i odwracając od spraw ziemskich ku sprawom boskim.  
Ona jest wyzwoleniem ducha, ona jego wzlotem”<sup>1</sup>.

Paul Tillich, myśliciel XX wieku, bazując na osiągnięciach poprzednich pokoleń teologów i filozofów, próbował dokonać twórczej syntezy i przerzucić mocny i stabilny pomost między teologią a filozofią. Rozłam, a wręcz przepaść między myśleniem teologicznym a filozoficznym, rozpoczął się już w XIII wieku. Późniejsze nominalizm oraz radykalny empiryzm rozdziłał ten tylko pogłębiały. Myślenie teologiczne wydawało się

---

<sup>1</sup> Seneka (1998), *Listy moralne do Lucyliusza*, przełożył Wiktor Kornatowski, Warszawa: Wydawnictwo Alfa, s. 246 (List LXV).

bezradne wobec zagadnień i wyzwań, jakie teologii stawiała rozwijająca się nauka (geografia, medycyna, historia czy fizyka i matematyka). Odpowiedź teologii na stawiane przez człowieka, wraz z postępowaniem nauki, pytania o cel świata, sens i znaczenie życia nabierały coraz większego znaczenia. Wyraźne odsunięcie treści teologicznych, odpowiadających na pytania człowieka o niego samego, miało miejsce w okresie Oświecenia, kiedy to teologia stała się wyrazem przesądów, wyrażanych w rytualnych czynnościach, dokonywanych przez osoby do tego uprawnione, a religia została ułożona co najwyżej z moralnością<sup>2</sup>.

Celem niniejszego tekstu jest rekonstrukcja myśli Paula Tillicha, dotyczącej współczesnego zagadnienia relacji między teologią a filozofią. Postawione zostaną pytania: Czy możliwe jest opracowanie warunków współistnienia filozofii i teologii? Jeśli tak, to z czego warunki te czerpią swoje źródło? Jaki jest zasięg tychże warunków oraz potencjał dyskursu myślenia teologicznego i filozoficznego?

Charakter niniejszych rozważań wymaga zdefiniowania pojęcia metody używanego w tekście. Pojęcie metody nie odnosi się do znaczenia tego słowa obowiązującego w obszarze nauk formalnych. Metoda rozumiana w tymże opracowaniu określona jest jako antropologiczny sposób rozumienia bytu, jakim jest człowiek, wobec zagadnienia, jakim jest religia, wraz z jej racjonalnym wyrazem zawartym w teologii. Celem artykułu nie jest określenie epistemologicznego związku między filozofią a teologią. Mam zamiar przedstawić relację między filozofią a teologią w kontekście poszukującego bytu, jakim jest człowiek, w odniesieniu do pojęcia Boga konstytuującego odpowiedzi na pytania człowieka. Trzeba w tym raczej upatrywać próby drążenia głębiej owej relacji, niż zamysłu epistemologicznego, aby wydobyć na jaw jego uwarunkowania ontologiczne. Zamiast pytać: „Skąd wiemy?“, warto postawić pytanie: „Jaki jest sposób bycia tego bytu, który istnieje tylko przez rozumienie?“.

Zrozumienie jest czymś więcej niż poznaniem tej czy innej sytuacji. Obejmuje zawsze wydobywanie się z czegoś, co nas oszukiwało i zwodziło. W tym sensie zawiera zawsze pewien moment samopoznania i jest doświadczeniem ludzkiej skończoności. Doświadczony we właściwym sensie to ten, kto jest jej świadom, kto wie, że nie jest

---

<sup>2</sup> Kant., I (2003), *Spór fakultetów*, Toruń: Wydawnictwo Rolewski, s. 81 n.

panem czasu i przyszłości. Doświadczony zna bowiem granice wszelkiego przewidywania i niepewność wszelkich planów<sup>3</sup>.

Niniejszy tekst podzielony jest na trzy części. W pierwszej przedstawione zostały źródła metody korelacji (teologia, egzystencjalizm). Część główna traktuje o wzajemnej korespondencji między pytaniami filozoficznymi a teologicznymi odpowiedziami na nie, na podstawie najważniejszych pytań człowieka o niego samego. Podsumowanie zaś jest próbą krytycznego odniesienia do przedstawionego zagadnienia.

### Źródła

Wraz z pojawieniem się nurtu filozofii egzystencjalnej (Kierkegaard) oraz tragicznych w swych skutkach systemów totalitarnych (nazizm, komunizm) odpowiedź teologii na pytania człowieka o niego samego oraz o znaczenie samej teologii nabrała większej niż wcześniej mocy [wagi?]. Wyzwanie, przed jakim stanęła teologia, jest ważne tym bardziej dzisiaj, kiedy proces laicyzacji i zubożenia religijnego zatacza coraz szersze kręgi.

Człowiek, zderzony ze swoją własną skończonością i ułomnością, nie jest w stanie sobie poradzić z realizacją swojej potencjalności oraz uniknąć zagrożeń, jakie napotyka, realizując swoje człowieczeństwo. Skończoność, której doświadcza człowiek w bezpośrednim postrzeganiu siebie samego, wyraża się zarówno subiektywnie, jako świadomość własnej śmierci, jak i obiektywnie, poprzez porównanie swojej śmierci do śmierci kogoś innego. Świadomość ta powoduje lęk przed losem i śmiercią. Człowiek, doświadczając siebie jako odciętego od wszelkiego sensu życia, zagubiony w pustyni bezsensu, odczuwa ten stan jako lęk przed zagubieniem w otaczającym chaosie. Doświadczając sprzeczności między tym, kim jest, oraz tym, kim powinien być,

---

<sup>3</sup> Gadamer, H.-G.(2007), *Prawda i metoda*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa, s.484–492. Por. zagadnienie dotyczące symbolu [w:] Tillich, P. (1994), *Pytanie o Nieuwarunkowane*, Kraków, s. 135–147.

kształtujęw sobie pojęcie winy, która jest lękiem przed utratą własnego bycia<sup>4</sup>. Powoduje to lęk przed winą i potępieniem (na skutek niezrealizowania swojej potencjalności). Poczucie winy, poczucie niebytu oraz bezsensu są korelatami lęków<sup>5</sup> stale obecnych i — można powiedzieć — zagrażających ludzkiemu egzystowaniu. Stanowią one niezmiennie egzystencjały<sup>6</sup>, towarzyszące człowiekowi w jego wędrowaniu.

Każda metoda posiada swoje uprawomocnienie, choćby w niewielkim zakresie, w materiale, do którego jest ona stosowana. Nie ma „czystej metody”, metody bezzałożeniowej, mogącej trafnie i skutecznie uchwycić zagadnienie zawarte w badanym materiale. Podstawowym źródłem metody korelacji jest Objawienie i teologia, próbująca to Objawienie przedstawić, a także filozofia w jej nurcie egzystencjalnym. Metoda korelacji składa się więc z dwóch grup: teologicznej i filozoficznej (filozofia egzystencjalna). Płaszczyzna filozoficzna jest oparta na analizie egzystencji człowieka, na pytaniu o nieuchronność jego śmierci, zarówno biologicznej, jak i wewnętrznej — duchowej.

---

<sup>4</sup> Tillich, P. (1994), *Męstwo bycia*, Poznań, s. 47. Por. Tillich, P. (1994), *Pytanie o Nieuwarunkowane*, Kraków, s. 197–198.

<sup>5</sup> Pojęcie lęku u Paula Tillicha bardzo dobrze uzupełnić spojrzeniem Sørensa Kierkegaarda, przedstawiającego lęk nie jako konieczność czy wolność, lecz jako wolność w pułapce, gdzie wolność nie jest wolna, ale usidlona, nie przez konieczność, lecz przez samą siebie. Por. Kierkegaard, S (1996), *Pojęcie lęku*, Warszawa: Aletheia, s. 58. Lęk jest rzeczywistością wolności jako możliwością możliwości, (por. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, dz. cyt., s. 49). Jest bowiem refleksją i jako taki jest zupełnie różny od smutku. Lęk jest organem, za pomocą którego osobowość przyswaja sobie troskę i asymiluje ją (por. Kierkegaard (1982), *Bojaźń i drzenie, Choroba na śmierć*, Warszawa: PWN, s. 175).

<sup>6</sup> Tutaj, podobnie jak w przypadku bycia, Tillich konstruuje pewne stałe elementy towarzyszące kondycji człowieczej, nawiązując prawdopodobnie do myśli Heideggera, u którego egzystencja oznacza podstawowe możliwości charakterów bycia jestestwa, leżące na podłożu egzystencjalności. Egzystencjały współtworzą strukturę egzystencji. Por. Heidegger, M(1994), *Bycie i czas*, Warszawa: PWN, s. 62.

## Metoda korelacji

Zadaniem metody korelacji jest to, aby Objawienie i jego rozumowy wyraz, zawarty w teologii, odpowiadały na pytania zawarte w egzystencji każdego człowieka. Pytania te są dla człowieka pierwotne. Ich treścią jest wina, rozpacz i lęk przed niebytem. Poszukiwanie na nie odpowiedzi jest cechą konstytutywną człowieczeństwa. Ludzka samoświadomość, ujawniająca się w zadawaniu pytań, powoduje transcendencję jego własnej sytuacji, tego kim jest. Prowadzi to do odkrycia własnej skończoności i pytania o nieskończoność, która jest zawarta w nieustannym poszukiwaniu odpowiedzi na pytania człowieka o siebie samego. Przedmiot celowy, jak i sam akt, będący poszukiwaniem, dokonuje się na osi czasu i jest uosobieniem tego, co człowieka najbardziej interesuje i nazywany jest, w teologii filozoficznej Paula Tillicha, troską ostateczną. Termin „troska” u filozofa jest inaczej rozumiany niż w potocznym sensie tego słowa. W potocznym ujęciu „troska” odnosi się do jakiegoś intencjonalnego przedmiotu, który powoduje nasz niepokój i wyraża nadzieję troskającego się o zrealizowanie się pewnej intencji w odniesieniu do tego przedmiotu. Troska ostateczna w filozofii Tillicha zawarta jest w odpowiedzi na nieustanne pytanie człowieka o niego samego. Inaczej: to, co człowieka najbardziej obchodzi w pytaniu o jego winę, doświadczaną rozpacz, czy brak poczucia pełni swojego bycia<sup>7</sup>, jest jego troską ostateczną. Troska ostateczna wyraża to, co człowieka ostatecznie interesuje w jego egzystencji; to, co go najbardziej obchodzi, z czym wiąże swój los, i według czego kształtuje swoje życie, wartości, postawy czy nadzieje. Troska ostateczna pełni w filozofii tego niemieckiego myśliciela dwojaką funkcję. Pierwsza funkcja oznacza pewien ostateczny, najwyższy cel — wymiar formalny, ku któremu człowiek dąży. Cel ten rozświetla drogę, po której człowiek kroczy tu i teraz. Jednocześnie troska ostateczna jest towarzyszką ludzkich zmagania z codzienną egzystencją — ma wymiar materialny,

---

<sup>7</sup> Tillich rozumie „bycie” podobnie jak Heidegger. Jestestwo to byt, który się w swym byciu do tego bycia rozumiejąco odnosi. Jestestwo egzystuje. Jestestwo jest ponad bytem, którym jestem zawsze ja sam. Egzystujące jestestwo charakteryzuje moją jako warunek możliwości właściwości i niewłaściwości. Por. Heidegger, M., *Bycie i czas*, dz.cyt., s. 74.

mający za swój przedmiot nieustanne codzienne wybory człowieka i ich konsekwencje. W wymiarze materialnym troski ostatecznej człowiek umieszcza nadzieję na zrealizowanie swojego życia w całej jego pełni<sup>8</sup>. W momencie, w którym obie funkcje pokrywają się w swoim zakresie i jednocześnie wskazują na Boga, rozumianego na sposób chrześcijański, człowiek staje się w pełni *homo religiosus*. Tak określona sytuacja stwarza płaszczyznę, w której teologia i Objawienie chrześcijańskie stają się dla niego zrozumiałe i akceptowalne. W sytuacji, kiedy troska ostateczna, jako towarzysząca egzystencjalnego wyobcowania człowieka, nie pokrywa się w swoim zakresie z celem, jaki jest określony w Objawieniu chrześcijańskim, wtedy troskę ostateczną wypełniają inne obiekty niż Bóg, czy też inne postawy niż te, które chcą zrealizować swoje jestestwo przez? męstwo bycia dążącego ku Bogu (postawa ta wyrażana jest w teologii filozoficznej jako otwarcie się na rzeczywistość Objawioną przez jej akceptację oraz otwarcie się człowieka na głębszy wymiar swojego życia). W tak określonej przestrzeni troską ostateczną stają się: sukces, naród, kariera, pieniądze, przyjemności czy ideologia.

Elementem pośredniczącym między obszarem filozofii a teologii, realizacji troski ostatecznej przez człowieka, jest symbol, który dla Tillicha jest mocno osadzony między Objawieniem a pytaniem człowieka o niego samego. Symbol jest przestrzenią, w której człowiek jest w stanie odnaleźć samego siebie w horyzoncie samoświadomego zrozumienia tego, kim jest i czego oczekuje. Symbol religijny, zdaniem Tillicha, posiada w sobie moc, w odróżnieniu od pozbawionego mocy znaku; moc do wskazywania na inną, głębszą rzeczywistość. Symbol sprawia, że coś ze swej istoty nieunaocznione (idealne) zostaje w nim uprzedmiotowione; posiada solidne społeczne osadzenie<sup>9</sup>; ostateczną instancją mogącą zmienić symbol, bądź go nawet usunąć, jest zbiorowa podświadomość grupy, która go akceptuje lub odrzuca<sup>10</sup>. Wreszcie, symbol nie jest

---

<sup>8</sup> Tillich, P (2005), *Teologia systematyczna*, t. III, Kęty: Wydawnictwo Antyk, s. 122.

<sup>9</sup> Tillich, P. (1994), *Pytanie o Nieuwarunkowane*, Kraków, s. 158 i n.; Tillich, P., *Dynamika wiary*, dz. cyt., s. 63.

<sup>10</sup> Koresponduje to częściowo z koncepcją symbolu w myśli K. G. Junga, który dzięki przekroczeniu redukcjonistycznej perspektywy Freuda odnowił duchowe znaczenie obrazu i wykazał, że idee i myśli określane są jako twórcze, ponieważ składają się na podświadomość zbiorową. Taka struktura symboli,

projektem woli człowieka i nie pojawia się, dlatego że ludzie go usilnie pragną, i nie umiera z powodu krytyki naukowej bądź praktycznej.

Symbol religijny odsłania ukrytą warstwę rzeczywistości, która nie może stać się widoczna w inny sposób. Jest to sam wymiar głębi rzeczywistości, nie jakaś jedna warstwa obok innych, lecz warstwa fundamentalna, stanowiąca podstawę wszystkich innych, warstwa Samego Bycia (Sein-Selbst) czy ostatecznej mocy Bycia (Seinsmächtigkeit). Symbole religijne pozwalają ludzkiej duszy doświadczyć tego właśnie wymiaru głębi<sup>11</sup>.

Powodem przekształcenia pojęć w symbole jest charakter tego, co ostateczne, oraz natura wiary. To, co prawdziwie ostateczne, nieskończenie przerasta domenę skończonej rzeczywistości. Żadna zatem skończona rzeczywistość nie może wyrazić tego w sposób bezpośredni i właściwy<sup>12</sup>.

Kluczowym elementem dla metody korelacji jest przyjęcie, zgodnie z Objawieniem chrześcijańskim, osoby Jezusa Chrystusa jako tego, który przewycięzył i połączył w sobie skończoność ludzkiej egzystencji (w której zawiera się poszukiwanie odpowiedzi na pytanie człowieka o siebie samego) z nieskończonością Boga, będącego troską ostateczną. Figura biblijna Jezusa jest symbolem przewyciężenia lęków, które dręczą człowieka.

Przyjęcie i akceptacja Jezusa jako Chrystusa, tego, który wprowadza Nowy Byt, pozwala na skryształowanie sytuacji umożliwiającej udzielenie odpowiedzi na pytania człowieka o niego samego i przewyciężenie przez człowieka jego egzystencjalnych ograniczeń:

---

mimo że kontekst ontologicznego uzasadnienia jest inny niż u Tillicha (teologia), umożliwia zjednoczenie rozszczerzonej osobowości.

<sup>11</sup> Tillich, P., *Pytanie o Nieuwarunkowane*, dz.cyt., s. 141.

<sup>12</sup> Tillich, P.(1987), *Dynamika wiary*, Poznań, s. 64.

Wiara w Jezusa jako Chrystusa jest stanem bycia pochwyconym przez transcendentną jedność życia niedwuznacznego – obejmuje ona miłość jako stan bycia wprowadzonym w tę transcendentną jedność<sup>13</sup>.

Poniżej przedstawiona zostanie teologiczna odpowiedź Tillicha — wyrażona poprzez symbole — na poszukiwania człowieka wyznaczone pytaniami o jego lęk przed winą, niebytem i rozpaczą wynikającymi z poczucia bezsensu.

Pierwszą odpowiedzią na pytanie o winę, zawartą egzystencjalnie w pytającym, jest jej przewyciężenie przez partycypację człowieka w tym, który sam przewyciężył winę<sup>14</sup> — Symbol Odkupienia. Dokonać się to może poprzez oddziaływanie Nowego Bytu w Jezusie na tych, którzy są przez niego pochwyteni ze swego stanu wyobcowania. W tak ujętej zależności pokonanie lęku przed winą jest zarówno boskim aktem, jak i ludzką reakcją, odpowiedzią na ten akt. W następstwie tego wydarzenia wyeliminowana zostaje ludzka wina jako czynnik odłączający człowieka od Boga. Proces ten dokonuje się w dwóch wymiarach, a ściślej między dwoma wymiarami: subiektywnym i obiektywnym<sup>15</sup>. Wymiar obiektywny dokonuje się *in genere* poprzez uwolnienie się ludzi od winy dzięki partycypacji wszystkich w rzeczywistości Nowego Bytu. Wymiar ten jest jakby dany *a priori*. Stwarza on możliwość zrealizowania się wymiaru subiektywnego. Wymiar subiektywny natomiast zawarty jest w indywidualnej decyzji każdego człowieka. W wymiarze obiektywnym znajduje się pytanie skierowane do człowieka: „Czy akceptujesz i przyjmujesz uczestnictwo w Nowym Bycie?”. Odpowiedź na tak postawione pytanie będzie określała wymiar subiektywny procesu przewyciężenia poczucia winy w człowieku.

Paradoksalnie, u Paula Tillicha, zasady partycypacji jako procesu, w którym człowiek uczestniczy w życiu Nowego Bytu, spełniają kryteria i warunki partycypacji

---

<sup>13</sup> Tillich, P., *Teologia systematyczna*, t. III, dz. cyt., s. 122 i n.

<sup>14</sup> Egzystencjalistyczne pojęcie winy odnosi się do stanu, kiedy jest ona przeżywana od wewnątrz jako sprzeczność z tym, czym się jest? ze swej istoty i czym zatem powinno się być. „Wina” jest wówczas związana z lękiem przed utratą własnego bycia.

<sup>15</sup> Tillich, P. (2004), *Teologia systematyczna*, t. II, Kęty, s. 160.



rozumianej tak, jak św. Tomasz rozumiał partycypację<sup>16</sup> *esse* (istnienia) stworzeń w *Esse Dei*:

Nie jest to ani wyłącznie stosunek przyczynowy, ani stosunek odbicia czy odwzorowania, ale zupełnie nowa jakościowo relacja, dzięki której stworzenie wchodzi w jakimś sensie w tajemnicę Boga<sup>17</sup>.

Należy zatem przedstawić zasady, według których mógłby dokonywać się ten proces<sup>18</sup>. Pierwsza zasada określa ogólne ramy, w jakich proces ten się dokonuje. Zasada ta głosi, że wszelkie tego rodzaju procesy są kreowane przez Boga i dla Boga. Druga zasada stwierdza, że między miłością Boga a jego sprawiedliwością nie ma konfliktu czy jakiegokolwiek rozróżnienia. Trzecia zasada, w silnym nawiązaniu do poprzedniej, ustanawia zakaz ignorowania realności i głębi ludzkiego egzystencjalnego wyobcowania. Następna, czwarta zasada, stanowi, że działalność Boga trzeba rozumieć jako uczestnictwo w egzystencjalnym wyobcowaniu i jego autodestrukcyjnych następstwach. Człowiek i jego świat nie są odizolowani w swoim przeżywaniu i przewyżnianiu struktur egzystencjalnego wyobcowania. Piąta zasada procesu wyraża dwa jego wymiary: horyzontalny i wertykalny, które aktualizują się w osobie Jezusa Chrystusa. Wymiar horyzontalny rozciąga się od przeszłości do przyszłości i obejmuje swoim zasięgiem wspólnotę ludzką w jej wyobcowanej kondycji na osi czasu. Natomiast wymiar wertykalny wyraża jakościowe przeobrażenie kondycji człowieka, poprzez jego uwalnianie się z ograniczeń egzystencjalnego wyobcowania. Ostatnia zasada procesu, w którym przewyżczana jest wina, polega na współuczestnictwie człowieka w obiektywnym wymiarze Boskiego aktu uwolnienia ludzi od ich wyobcowania. Zasada ta akcentuje mocno poczucie wspólnoty ludzkiej jako koniecznego warunku omawianego procesu.

---

<sup>16</sup> Tamże, s. 161.

<sup>17</sup> Stróżewski, W. (1994), *Symbol i rzeczywistość*, [w:] tenże, *Istnienie i sens*, Kraków: Znak, s. 440.

<sup>18</sup> Tillich, P., *Teologia systematyczna*, t. II, dz. cyt. s. 161 n.

Drugim egzystencjałem, który należy przedstawić, jest pojęcie lęku przed niebytem<sup>19</sup>. Lęk przed niebytem odnosi się zarówno do lęku jako niezdolności do bycia (np. po śmierci), jak i odpowiedzialności za to, co człowiek zrobił ze swoim byciem (porzucenie troski ostatecznej) — oraz lęku przed samą sytuacją, w której człowiek, będąc świadomy swojego lęku, nie jest zdolny do jego afirmacji<sup>20</sup>. Lęk ten często paraliżuje człowieka i uniemożliwia mu prawidłowe funkcjonowanie. Rodzi wtedy poczucie bezsensu i prowadzi do poszukiwania odpowiedzi na pytania o człowieczą egzystencję. Pytanie: „Czy i kiedy kończy się moja egzystencja?” jest pytaniem, które stawia sobie każdy człowiek, zarówno gdy myśli o swojej śmierci, jak i wtedy, gdy wydaje mu się, że już teraz wszystko stracił i brak poczucia sensu nie pozwala mu na twórcze kształtowanie życia. Odpowiedzią teologii na tak postawione zagadnienie jest Symbol Stworzenia. Symbol ten oznacza obecność w ludzkim duchu Boga, który go „ogarnia, przeobraża i wynosi ponad siebie”<sup>21</sup>.

Symbol ten oznacza nie tylko zmartwychwstanie po śmierci, lecz również w trakcie ludzkiej wędrówki w ramach struktur ludzkiej skończoności, lęku, winy i rozpacz. Symbol ten określa całą osobowość człowieka, która uczestniczy w Nowym Bycie. Podkreśla unikatowość indywidualnej osoby, począwszy od poziomu molekuł, komórek, z których składa się dana osoba, po poruszenia ducha i osobowe centrum, czyli uczucia, charakter i emocje. Symbol ten określa także kondensacyjną esencję człowieka, tego kim on jest ze swej natury.

Wyrazem tego stanu jest prawosławna ikona, która wyobraża mistyczne uczestnictwo w Nowym Bycie tych, którzy są na niej reprezentowani. Inną odpowiedzią na lęk człowieka przed niebytem jest konieczność zachowania samoświadomości w Nowym Bycie. Konieczność ta wynika z tożsamości każdego człowieka i jego indywidualizacji w Nowym Bycie, której nie można wyeliminować, ponieważ znikłby, wcześniej omawiany, element partycypacji przy odpowiedzi na pytanie o winę

---

<sup>19</sup> Lęk przed niebytem ma dwa wymiary: obiektywny i subiektywny. Wymiar obiektywny dotyczy doświadczenia śmierci kogoś innego, a subiektywny — kiedy antycypuje się własną śmierć.

<sup>20</sup> Tillich, P., *Męstwo...*, dz. cyt., s. 60.

<sup>21</sup> Tillich, P., *Teologia...*, t. III, dz. cyt., s. 365.

człowieka. Nie ma bowiem partycypacji, jeśli nie ma partycypujących w Nowym Bycie indywidualnych centrów. Odpowiedzią na pytanie człowieka o jego lęk przed niebytem (pytanie filozoficzne) jest pełnia bytu, która została wyrażona w Chrystusie. Obraz Chrystusa i jego pytania egzystencjalne są obrazem pytań, jakie skierowane są do każdego człowieka przez niego samego, a odpowiedzią na nie jest sam Chrystus jako nowy Byt, będący ponad historią w sensie wertykalnym oraz będący celem historii w sensie horyzontalnym.

Trzecim, bardzo ważnym egzystencjałem uniemożliwiającym prawidłowy rozwój i funkcjonowanie człowieka jest pytanie o jego nadzieję, która jest korelatem możliwości zaistnienia rozpacz<sup>22</sup>. Rozpacz jest nieuchronnym skutkiem funkcjonowania człowieka w strukturach wyobcowanej egzystencji, spowodowanej utratą poczucia sensu bycia. Nadzieja, w rozumieniu teologicznym Paula Tillicha, jest postawiona na równi z wiarą, jest elementem wiary<sup>23</sup>:

W akcie wiary dokonuje się akceptacji nie tylko absolutnego żądania wysuniętego przez to, co jest naszą najwyższą troską, lecz także obietnicy ostatecznego spełnienia<sup>24</sup>.

Nadzieja jest tkanką tego, co Tillich nazwał męstwem bycia. Rozumieć można przez to stałe dążenie człowieka do przekształcenia siebie samego w swoich uwarunkowaniach egzystencjalnych ku temu, czym człowiek jest ze swojej istoty. Symbolem przewyżającym stan rozpacz jest Symbol Zmartwychwstania. Symbol

---

<sup>22</sup> Również tutaj pojęcie rozpacz bardzo dobrze uzupełniane jest koncepcją Sørensa Kierkegaarda, stwierdzającego, że rozpacz to rozkład syntetycznego stosunku jaźni do samej siebie, w której wynik syntezy, dokonującej się w człowieku, zwraca się ku niemu samemu, podczas gdy Bóg, który uczynił człowieka syntezą, upuszcza go jak gdyby z ręki, gdy synteza zwraca się ku samej sobie (ku człowiekowi). Kierkegaard, S., *Bojaźń i drżenie, Choroba na śmierć*, dz. cyt., s. 149 i n. Wyraża to dialektyczne napięcie w człowieku między poszukiwaniem sensu w sobie i we własnych siłach a poszukiwaniem sensu w Bogu poprzez „szaleństwo wiary”.

<sup>23</sup> Tillich, P., *Teologia...*, t. III, dz. cyt., s. 127.

<sup>24</sup> Tillich, P., *Dynamika wiary*, dz. cyt., s. 32.

ten wyrażony jest dzięki Duchowej Obecności, która została wprowadzona przez tego, kto zapoczątkował Nowy Byt.

Nadzieja „egzystencjalna” przekształca się w „duchową” wówczas, gdy otwiera się swoim porywem na transcendencję, która zwycięży śmierć i wszelkie zło<sup>25</sup>.

Teologiczną odpowiedzią na rozpacz jest wiara oraz nierozłącznie związana z nią miłość — dwa stany, które ujawniają transcendentną jedność ludzkiego ducha<sup>26</sup>. Miłość jako jeden z najważniejszych elementów przesłania chrześcijańskiego jest, według Paula Tillicha, silniejsza niż lęk przed śmiercią i możliwym niebytem. Każda śmierć oznacza podział, separację, izolację, opozycję oraz brak uczestnictwa człowieka w jego egzystencji. Miłość przezwycięża separację i tworzy uczestnictwo (*creates participation*) w tym, co jest czymś więcej niż śmierć i sam lęk przed nią<sup>27</sup>.

Wiara jest tym, co tryska z „wnętrza” człowieka, które ta wiara najgłębiej angażuje, jest to stan, w którym człowiek przekracza siebie.

Wiara wypływa z centrum i kieruje się całościowo poza siebie, „wydaje się” w ręce temu, w co wierzy, w co się angażuje<sup>28</sup>.

Wiara, jako stan bycia pochwyconym, posiada trzy elementy. Pierwszym z nich jest element bycia otwartym przez Duchową Obecność. Następny polega na uznaniu w wierze duchowej, nieskończonej przepaści pomiędzy boskim Duchem a ludzkim duchem. Trzeci, ostatni element, określa postawę wyczekiwania w nadziei na finalne uczestnictwo w całej pełni życia niedwuznacznego — w pełni esencjalnego. Elementy te są współobecne jednocześnie w powstaniu i kształtowaniu się wiary, zawierają się w sobie nawzajem. Natomiast miłość jest czymś więcej niż konsekwencją wiary, jest ona ekstatycznym, tzn. przekraczającym ludzkie, skończone uwarunkowania uczestnictwem ducha skończonego w transcendentnej jedności życia

<sup>25</sup>Tarnowski, K. (2005), *Usłyszeć niewidzialne*, Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera, s. 93.

<sup>26</sup>Tillich, P., *Teologia...*, t. III, dz. cyt., s. 121 i n.

<sup>27</sup>Tenże, *The Essentials...*, dz. cyt., s. 160.

<sup>28</sup>Tarnowski, K., *Usłyszeć...*, dz. cyt., s. 60 i n.

niedwuznacznego<sup>29</sup>, w którym zachowana zostaje istota człowieka. Ekstatyczny charakter wiary polega również na tym, że wykracza ona poza popędy nieracjonalnej świadomości, ale także i struktury racjonalnej świadomości. Wykracza poza nie, ale ich nie niszczy<sup>30</sup>. Miłość, zdaniem filozofa, jest ruchem całego bytu ku innemu bytowi, mającemu przewyciężyć egzystencjalną separację pomiędzy stanem człowieka tu i teraz a stanem celowym — warunkowanym przez troskę ostateczną.

Określenie symbolu w perspektywie rozumienia człowieka z jego pytaniami egzystencjalnymi w obszarze teologii jest nieustannym procesem kształtowania się sensu wyrazu tych symboli. Symbole: Stworzenia, Odkupienia, i Zmartwychwstania stają się każdorazowo osią koła hermeneutycznego, określonego między filozofią a teologią, przekazując człowiekowi swój sens pierwotny, który jest gruntem, z którego symbole te czerpią swoją siłę i moc oddziaływania. Recepcja symbolu uzależniona jest od zaangażowania człowiek w wysiłek, aby symbol ten lepiej zrozumieć, to znaczy:

nie dokonywać projekcji siebie w tekst [symbol — M.B.], lecz uzyskać poszerzenie jaźni dzięki obcowaniu z proponowanymi światami, stanowiącymi prawdziwy obiekt interpretacji<sup>31</sup>.

Na koniec można spytać, dlaczego filozof niemiecki umieścił symbole w strukturze swojej teologii systematycznej. Sama odpowiedź teologiczna, zawarta w Objawieniu (grzech, grzech pierworodny), w micie o upadku Adama, jest dla filozofa niewystarczająca. Tillich podaje jej filozoficzną interpretację. Symbol upadku Adama nie ma charakteru wydarzenia przeszłego, w którym głównym winowajcą jest mityczny Adam. Przejście w stan upadku jest wydarzeniem uniwersalnym, własnością każdego bytu skończonego<sup>32</sup>; obejmującym swoim zasięgiem zarówno przeszłość, terażniejszość, jak i przyszłość. Filozof określa w ten sposób warunki wymiaru obiektywnego, ludzkiego wyobcowania i stanu egzystencjalnego. Już sama wiedza, że symbol jest tylko

---

<sup>29</sup> Tillich, P., *Teologia...*, t. III, dz. cyt., s. 126 i n.

<sup>30</sup> Tillich, P., *Dynamika...*, dz. cyt., s. 34.

<sup>31</sup> Ricoeur, P. (1989), *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, Warszawa, s. 272 i n.

<sup>32</sup> Tillich, P., *Teologia...*, t. II, dz. cyt., s. 41.

symbolem (przełamany symbol), jest uświadomieniem sobie bezwarunkowości religijnej Transcendencji i racjonalności świata rzeczy. Symbol staje się wtedy uświadomionym pomostem między Objawieniem a Filozofią<sup>33</sup>. Mit, będący kwintesencją symboli, nie przesłania sobą transcendentnej rzeczywistości, lecz na nią wskazuje i do niej odsyła. Symbol konstytuuje warunki możliwości uchwycenia w różnorodnych konfiguracjach czasowo-przestrzennych Nowego Bytu zarówno dzięki jego zakorzenieniu w Nim, jak i swojej dostępności dla człowieka.

Analiza egzystencjalna wyraża w pojęciach to, co czynił mit jako zbiór symboli religijnych wszystkich czasów, kiedy mówił o sytuacji człowieka. Tym samym czyni zrozumiałymi wszystkie symbole, w których dana zostaje w formie religijnej odpowiedź na pytania o ludzką sytuację. Uczy rozumieć symbole i mity ześrodkowane wokół stosunku Boga do człowieka

W symbolu egzystencjalne poczucie braku pewności jest wchłonięte przez poczucie pewności, które wprawdzie nie usuwa niepewności co do okresu trwania ludzkiego życia w czasie i przestrzeni, ale daje pewność, że człowiek uczestniczy w ostatecznej mocy bycia. Ten sposób rozumienia potwierdzają symbole, które wzięte dosłownie są absurdalne i pozbawione sensu: interpretowane jednak w oparciu o analizę egzystencjalną promieniają egzystencjalną prawdą<sup>34</sup>.

## Podsumowanie

Metoda korelacji stanowi w ten sposób pomost przerzucony między filozofią a teologią. Nieustanne poszukiwanie odpowiedzi na pytania o autointerpretację człowieka w konkretnym momencie jego historii i doznawanego rozdarcia między tym, czym on jest, a tym, czym powinien być, zostaje odniesione do teologii w ramach Objawienia chrześcijańskiego.

---

<sup>33</sup> Tillich, P., *Pytanie o Nieuwarunkowane*, dz. cyt., s. 170.

<sup>34</sup> Tamże, s. 205.

Metoda korelacji jest wyrazem teologicznej nadziei dla człowieka na osiągnięcie stanu esencji, stanu, w którym wszystkie jego potencjalności są zrealizowane w największym możliwym stopniu.

Analiza filozoficzna, jeśli odkrywa nadzieję, to właśnie w formie „otwarcia na dopełnienie”, nie rozważając przy tym samej możliwości dopełnienia [w teologii — M.B.]<sup>35</sup>.

Zagadnienie metody korelacji jest o tyle zagadnieniem filozoficznym, o ile w sposób przekonujący dociera do człowieka, do jego pytań o sens jego egzystencji zawartej w codziennym doświadczeniu rozpacz, groźby unicestwienia czy poczucia bezsensowności swojego życia. Metoda korelacji jest rozpięta na okręgu opartym na dwóch filarach, jakimi są: Bóg i człowiek. Odpowiedź na pytania człowieka, „jaki jest Bóg?” i „czy w ogóle Bóg jest?” zakreśla sytuację człowieka w jego niedopełnieniu, nienasyceniu. Z kolei odpowiedź na pytania człowieka o niego samego: „jaki on jest?” i „dlaczego jest on taki, jaki jest?” stanowi wyraz jego pragnienia, aby przekroczyć swoją ograniczoną egzystencjalnie sytuację. Metoda korelacji jest pod tym względem metodą filozoficzną, poszukującą odpowiedzi na pytania człowieka o niego samego w dziedzinie teologii.

Wadą metody korelacji jest to, że może być ona skierowana tylko do osób, które choćby w najmniejszym stopniu przyjmują, poprzez wiarę, Objawienie chrześcijańskie i akceptują Chrystusa jako tego, który przewyciężył warunki egzystencjalnego wyobcowania. Stąd wynika niemożność weryfikacji powyższej metody, która jedynie opisuje to, czego mogą doświadczać ludzie „pochwyceni” przez Objawienie chrześcijańskie. Metoda ta, jej ważność, nie wynika z mocy jakiegokolwiek autorytetu, a tym bardziej nie podlega weryfikacji poprzez eksperyment czy zaplanowane doświadczenie.

Sytuacją wyjściową dla metody korelacji jest egzystencja człowieka uwikłanego w trud swojego tragicznego wyobcowania, o czym świadczą dramatyczne rozdarcia człowiekiem, które są jego udziałem. Odpowiedzią na nie jest, pochodzący z

---

<sup>35</sup> Mech, K. (1997), *Chrześcijaństwo i dialektyka w koncepcji Paula Tillicha*, Kraków: Nomos, s. 121.

Objawienia, a wyrażony w języku teologicznym, Nowy Byt zapoczątkowany w osobie Jezusa Chrystusa.

## BIBLIOGRAFIA

- Gadamer, H.-G. (2007), *Prawda i metoda*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa.
- Heiddeger, M. (1994), *Bycie i czas*, Warszawa: PWN.
- Kant, I. (2003), *Spór fakultetów*, Toruń: Wydawnictwo Rolewski.
- Kierkegaard, S. (1982), *Bojaźń i drżenie, Choroba na śmierć*, Warszawa: PWN.
- Kierkegaard, S. (1996), *Pojęcie lęku*, Warszawa: Aletheia.
- Mech, K. (1997), *Chrześcijaństwo i dialektyka w koncepcji Paula Tillicha*, Kraków: Nomos.
- Ricoeur, P. (1989), *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, Warszawa.
- Stróżewski, W. (1994), *Symbol i rzeczywistość*, [w:] tenże, *Istnienie i sens*, Kraków: Znak.
- Tarnowski, K. (2005), *Ustyszeć niewidzialne*, Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera.
- Tillich, P. (1987), *Dynamika wiary*, Poznań: W drodze.
- Tillich, P. (1994), *Pytanie o Nieuwarunkowane*, Kraków: Znak.
- Tillich, P. (1994), *Męstwo bycia*, Poznań: Rebis.
- Tillich, P. (2004), *Teologia systematyczna*, t. II, przeł. Józef Marzęcki, Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Tillich, P. (2005), *Teologia systematyczna*, t. III, przeł. Józef Marzęcki, Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Tillich, P. (1999), *The Essentials of Tillich*, Chicago: The University Chicago Press.