

ks. dr hab. Krystian Kałuża, prof. UO  
Wydział Teologiczny UO  
Katedra Dialogu Międzyreligijnego  
ul. Drzymały 1A  
45-342 Opole

## RECENZJA ROZPRAWY DOKTORSKIEJ

**ks. mgra lic. Wojciecha Krymca**  
**pt. „Logika a inność Boga w *Teologii Systematycznej* Paula Tillicha”,**  
**Kraków 2018, ss. 469 (wydruk komputerowy)**  
**napisanej na Wydziale Teologicznym**  
**Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie**  
**pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Tadeusza Dzidka**

Teologii chrześcijańskiej od początku towarzyszyła świadomość inności Boga, Jego radykalnej transcendencji wobec świata oraz ludzkich sposobów ujmowania Go przy pomocy skończonych pojęć oraz formalnych reguł myślenia. Wyrazem tej świadomości jest tzw. teologia negatywna (apofatyczna). Głosi ona, iż o Bogu nie możemy powiedzieć *kim* jest, lecz jedynie *nie jest*. Dionizy Areopagita, jeden z najznamienszych przedstawicieli tego nurtu, wyraził tę myśl następująco: „Ze względu na bóstwo negacje są prawdziwe, afirmacje niewystarczające” (De coel. hier. II, 3). Podobnie czytamy u Ewagriusza z Pontu: „Umysł nie może poznawczo uchwycić Boga. Jeśli to uczyni, z pewnością nie jest to Bóg”. Oznacza to, iż wszystko, o czym można coś powiedzieć, nie jest Bogiem. Bóg bowiem całkowicie przekracza ludzkie pojęcia, obrazy i wyobrażenia, przez co pozostaje całkowicie niepoznawalny i nieopisywalny. Stąd ostatecznym „słowem” o Bogu winno być pełne czci milczenie. Tak oto teologia negatywna przeradza się w teologię mistyczną, będącą kontemplacją Boga w Jego absolutnej Tajemnicy. Paradoks polega na tym, iż w perspektywie wiary słowo „Bóg” nie jest tylko nieokreśloną ideą bądź bezimiennym szyfrem nieskończonej Transcendencji; przeciwnie, „Bóg” jest tym, którego można wzywać po imieniu, do którego można powiedzieć: „*Elohejnu we-Elohej-abothejnu*” – „Ty, Boże nasz i ojców naszych”. Kto zatem wierzy, ma świadomość tego, w co i w kogo wierzy. W ten sposób inność Boga w żadnym wypadku nie uchyla dyskursu teologicznego, lecz generuje specyficzną sytuację ontologiczną i epistemologiczną, której teologia musi stawić czoła. Zasadnicze pytanie, które się tutaj narzuca, brzmi: Jak mówić o tym, co z istoty niewypowiadalne? Jak mówić o Nieskończonym, nie redukując go do poziomu skończoności? Albo inaczej: Jakiej logiki i jakiego języka użyć, by maksymalnie zbliżyć się do Boga jako *Całkiem Innego* (*Ganz Andere*)? Pytanie to stanowi jednocześnie główny problem rozprawy doktorskiej ks. mgra lic. Wojciecha Krymca, której recenzję mi zlecono i którą mam zaszczyt Państwu przedstawić. Pragnę na wstępie zaznaczyć, iż nie jest łatwo zaopiniować pracę, która częściowo wchodzi w zakres zainteresowań naukowych samego recenzenta. Musi on bowiem oprzeć się pokusie polemiki, komentarza, a przede

wszystkim wykorzystania okazji, by zaprezentować własne poglądy. Poproszono mnie jedynie o wyrażenie opinii, czy praca spełnia wymagania ustawy z dn. 14 marca 2003 r. o stopniach naukowych i tytule naukowym określone w art. 13. ust. 1. Spełnia. Więcej, praca prezentuje bardzo wysoki poziom naukowy, którego nie powstydziliby się niejedna rozprawa habilitacyjna. Dlatego już teraz gratuluję Promotorowi, ks. prof. dr hab. Tadeuszowi Dzidkowi, właściwego i nowatorskiego ukierunkowania pracy, a pod adresem Doktoranta kieruję słowa uznania za solidną i twórczą realizację zaproponowanego projektu badawczego. Wy powiedziana przed chwilą opinia domaga się oczywiście szczegółowego uzasadniania, co niniejszym czynię. Pierwsze dwa punkty będą dotyczyły strony formalnej pracy, punkt trzeci strony merytorycznej. W punkcie czwartym zostaną postawione Doktorantowi pytania, do których będzie mógł się ustosunkować w trakcie dyskusji.

### 1. Problem, cel, metoda i struktura rozprawy

Główny problem rozprawy Autor zawarł w następującym pytaniu: „Jaką logiką należy się posługiwać, uprawiając teologię, by maksymalnie zbliżyć się do Boga – jej Podmiotu-Przedmiotu, w świetle *Teologii Systematycznej* Paula Tillicha?” (s. 9). Celem tak postawionej kwestii jest weryfikacja następującej hipotezy badawczej: „Logika klasyczna jest systemem niewystarczającym w konfrontacji z ideą Boga *Całkiem Innego*, zawartą w *Teologii Systematycznej* Paula Tillicha” (tamże). Hipoteza drugorzędna ma charakter uniwersalny i dotyczy formalnych podstaw teologii jako nauki o Bogu. Brzmi ona następująco: „Nie da się zbudować spójnego systemu teologicznego z centralną ideą Boga, który jest *Ganz Andere*, posługując się wyłącznie logiką klasyczną” (tamże). Realizacja tak sformułowanej problematyki badawczej ma umożliwić skonstruowanie wniosków, które pomogą odpowiedzieć na pytanie: „jak zoptymalizować logikę stosowaną dla teologii XXI wieku?” (s. 10). Tak określony problem i cel rozprawy wskazują, iż mamy tutaj do czynienia z ambitnym i oryginalnym projektem badawczym, sytuującym się na pograniczy filozofii i teologii. Charakter pracy dobrze koresponduje również z teologią fundamentalną jako dyscypliną pogranicza. Jej zadaniem jest między innymi wypracowanie formalnych zasad teologii, dzięki którym będzie ona mogła spełnić kryteria racjonalności stawiane współczesnym dyskursom naukowym. Jak słusznie zauważa Autor, nie istnieje jeden typ racjonalności, normatywny dla wszystkich dziedzin i dyscyplin naukowych. Refleksja metodologiczna, zajmująca centralne miejsce w recenzowanej pracy, ma pomóc w odpowiedzi na pytanie, jaka forma racjonalności jest najbardziej adekwatna dla teologii z uwagi na jej specyficzny Podmiot-Przedmiot, którym jest Bóg jako *Ganz Andere* (por. s. 10). Idąc dalej tym tropem nasuwa się pytanie, czy w teologii chrześcijańskiej jest miejsce na jeden tylko typ racjonalności, wyrażający się w klasycznej logice dwuwartościowej, czy może jest ich więcej, czego wyrazem byłyby odmienne logiki stosowane w różnych sektorach dyskursu teologicznego (por. tamże). W takiej perspektywie rozprawa ks. mgra lic. Wojciecha Krymca jawi się jako istotny przyczynek do dalszej refleksji teologicznofundamentalnej nad formalnymi podstawami chrześcijaństwa.

Matrycą, na której Doktorant rozwija swój projekt badawczy, jest myśl wybitnego filozofa i teologa protestanckiego, Paula Tillicha (1886-1965). Jego system teologiczny, wyłożony zwłaszcza na kartach *Teologii Systematycznej*, ma służyć jako platforma badawcza, umożliwiająca dokładne przeanalizowanie funkcjonującej w ramach owego systemu logiki,

wraz z warunkującymi ją założeniami epistemologicznymi i ontologicznymi, oraz skonfrontowanie tejże logiki z przesłankami epistemologicznymi, ontologicznymi i teologicznymi, na których wspiera się obecna w tymże systemie idea Boga (por. s. 11). Zamysł ten należy uznać za właściwy, gdyż skupienie się na konkretnym przypadku pozwala lepiej zrozumieć, jak funkcjonuje logika w danym systemie teologicznym i na czym polega jej rola w odniesieniu do Podmiotu-Przedmiotu teologii, tj. Boga (*Całkiem Innego*). Dokonany przez Autora wybór teologa również należy uznać za trafny, i to z dwóch powodów. Po pierwsze, *Teologia Systematyczna* Paula Tillicha stanowi jeden z ostatnich kompletnych, zwartych systemów teologicznych XX wieku, po drugie zaś system ten oparty jest o oryginalną i szeroko dyskutowaną ideę Boga jako *Całkiem Innego* (*Ganz Andere*) (por. s. 12).

Tym samym dotknęliśmy problematyki metody, którą Autor posłużył się w celu zrealizowania swojego projektu badawczego. Przedstawiony wyżej sposób postępowania Doktorant uzupełnia o dwie uwagi „techniczne” – jedną dotyczącą logiki, drugą teologii. Otóż pod pojęciem logiki klasycznej należy w pracy rozumieć „biorący początek od Arystotelesa formalny system logiczny, dwuwartościowy (prawda i fałsz), z podstawowymi zasadami: tożsamości, niesprzeczności i wyłączonego środka, na którym bazuje klasyczny rachunek zdań (KRZ) i klasyczny rachunek predykatów (KRP), czyli logika współczesna w jej podstawowym wydaniu, służąca jako narzędzie rozumowania naukowego” (s. 15). Po drugie Autor zastrzega, iż spogląda na dorobek teologiczny protestanckiego myśliciela z perspektywy katolickiej (por. tamże). Założenie to należy uznać za uprawnione, tym bardziej, że – jak zaznacza Doktorant – podobną postawę prezentował sam Tillich w odniesieniu do teologii katolickiej (por. tamże).

Struktura pracy jest poprawna i odpowiada tematowi i treści rozprawy. Trzy rozdziały podzielone na mniejsze jednostki tworzą spójną całość i stanowią główną osnowę dysertacji. We *Wstępie* Autor w sposób zwięzły i rzeczowy określa przedmiot i cel swoich badań, prezentuje postać Paula Tillicha oraz charakteryzuje obraną przez siebie metodę badawczą. Rozdział pierwszy (s. 16-153) ukazuje filozoficzne założenia teologicznej myśli Tillicha zawarte w *Teologii Systematycznej*. Doktorant szczegółowo analizuje epistemologię, ontologię i elementy logiki zawarte w *opus magnum* protestanckiego teologa. Swoje rozważania prowadzi w kontekście napięcia między logiką a ideą Boga *Całkiem Innego*. Rozdział drugi (s. 154-354) jest szczegółową analizą Tillichowskiej idei Boga jako *Całkiem Innego*. Autor omawia najpierw zagadnienie Boga „dla nas”, czyli koncepcję objawienia Bożego, następnie porusza problem języka religijnego, by wreszcie skupić się na koncepcji Boga „w sobie” w ujęciu *Teologii Systematycznej*. Rozdział trzeci (s. 355-447), zatytułowany *Bóg i logika*, jest próbą rozwiązania głównego problemu badawczego dysertacji. Doktorant omawia najpierw logiczną naturę antynomii Tillicha, następnie analizuje *Teologię Systematyczną* na tle pluralizmu logicznego, by w końcu zająć się problematyką logiki a inności Boga oraz zastanowić się nad doborem systemu logicznego w zależności od typu teologii. W tym miejscu nasuwa się jedna uwaga krytyczna, dotycząca sformułowania punktu III.C.1.H. Brzmi ono: WPLYW. W kontekście pozostałych sformułowań punktu III.C.1. jest ono niejasne, w zasadzie nic niemówiące. Przygotowując pracę do druku warto zastanowić się nad innym sformułowaniem. Każdy rozdział kończy się „próbą bilansu”, w której Autor krytycznie analizuje główne zagadnienia danej części dysertacji. Fragmenty te porządkują prowadzoną refleksję oraz pomagają w lepszym zrozumieniu całości. W *Zakończeniu* Doktorant dokonał krótkiego podsumowania swo-

ich badań, sformułował odpowiednie wnioski oraz wysunął kilka postulatów pod adresem współczesnej teologii. Całość zamykają wykaz skrótów oraz bibliografia. Podział bibliografii na literaturę źródłową, dokumenty Magisterium Kościoła oraz literaturę pomocniczą jest poprawny.

## 2. Literatura, aparat krytyczny i język dysertacji

Oceniając formalną stronę dysertacji warto podkreślić jeszcze dwie kwestie. Pierwsza dotyczy literatury, druga przypisów. Gdy idzie o literaturę należy stwierdzić, iż Doktorant oparł swoje badania na tekstach źródłowych anglojęzycznych, nie pomijając jednak polskich tłumaczeń dzieł Tillicha. Wykorzystał także wystarczającą ilość ważnych opracowań myśli protestanckiego teologa, głównie anglojęzycznych. Jest to bez wątpienia ogromny plus dysertacji, która już z tego powodu zasługuje na uznanie. Docenić należy również przypisy, które zawierają sporo ciekawych uwag i komentarzy oraz zdradzają ogromne odczytanie Autora w literaturze filozoficznej i teologicznej, zwłaszcza dotyczącej życia i myśli Paula Tillicha. Mimo ich rozbudowanej formy nie dochodzi do zachwiania równowagi między stroną formalną a merytoryczną pracy. Główny tekst rozprawy wykazuje się dużą spójnością i samodzielnością, prze co może być z powodzeniem czytany z pominięciem tekstu przypisów. Sposób zapisu literatury jest poprawny, odpowiadający właściwym standardom przyjętym w polskiej literaturze naukowej. Jedyna uwaga dotyczy przypisu 163 na s. 402, w której Autor cytuje artykuł Bocheńskiego (*O metodzie teologii w świetle logiki współczesnej*) podając inicjały imion, które w tym akurat przypadku są niewłaściwe (J. M.; ma być „I” – od Innocenty = imię zakonne Bocheńskiego).

Docenić należy także język opracowania. Autor umiejętnie posługuje się fachową terminologią filozoficzną i teologiczną, a przy tym unika neologizmów i naukowego żargonu. Trzeba przyznać, iż nieczęsto zdarza się tak dopracowana pod względem językowym dysertacja (w pracy występują jedynie nieliczne błędy literowe, np. s. 114, 124, 147, 244, 412). Doktorant jasno i precyzyjnie wyraża swoje myśli oraz dba o spójność dyskursu. Cytaty z dzieł Tillicha są dobrane trafnie. Każdy z nich jest odpowiednio komentowany i wyjaśniany, co pokazuje duże zdolności interpretacyjne Autora. Wszystko to sprawia, iż pracę czyta się z przyjemnością i intelektualną satysfakcją.

Podsumowując powyższe rozważania należy stwierdzić, iż pod względem formalnym praca ks. mgra lic. Wojciecha Krymca spełnia wszelkie wymagania stawiane tego typu opracowaniom.

## 3. Ocena merytoryczna: główne wątki i problemy pracy

Bogaty materiał badawczy oraz złożoność problematyki, składającej się na całość pracy, zmusza recenzenta do wyboru jedynie kilku zagadnień, które jego zdaniem warto poddać szerszej dyskusji. Pierwszym ważnym zagadnieniem, jakie Autor porusza w ramach rozdziału pierwszego, jest kwestia rozumu i teologii. Czym jest rozum? Jaką rolę odgrywa rozum w akcie poznania teologicznego? Jakich kanonów racjonalności winna przestrzegać teologia? Czy tych właściwych dla współczesnego modelu nauki, uznających prymat logiki klasycznej, czy może dysponuje ona własnym, oryginalnym typem racjonalności, skutkującym odmien-

nym systemem logicznym? Jeśli druga z wymienionych opcji jest prawdziwa, ku czemu skłaniają się na przykład Joseph Ratzinger/Benedykt XVI i Jerzy Szymik, to skąd czerpie ona swoją prawomocność? Gdzie jest źródło ludzkiego *ratio*?

Podjmując te i podobne pytania, Doktorat dokonuje szczegółowej analizy koncepcji rozumu zawartej na kartach *Teologii Systematycznej*, a następnie poddaje ją konstruktywnej krytyce, by w ten sposób uzyskać możliwość określenia stosunku protestanckiego teologa do logiki w kontekście idei Boga jako *Całkiem Innego*. Systematyzując podstawowe dystynkcje, które Tillich czyni w odniesieniu do pojęcia rozumu, Autor zauważa, iż głównym bastionem logiki w tak zaprojektowanej koncepcji rozumu jest rozum techniczny (por. s. 28, 141, 338). Rozum ten nie jest jednak zdolny do ujęcia problemu Boga. Idea Boga jako *Całkiem Innego* znajduje się poza jego zasięgiem. Istnieją jednak inne warianty rozumu, które stwarzają możliwość bardziej miarodajnego poznania Boga. Tillich wskazuje w tym kontekście na subiektywny rozum ontologiczny, który przysługuje człowiekowi jako myślącemu podmiotowi żyjącemu w świecie podatnym na interakcję z takim podmiotem (por. s. 22-25). Choć stopień użycia logiki w obrębie tego rozumu stoi pod znakiem zapytania, droga ta w ujęciu protestanckiego teologa nie traci na racjonalności. Daje natomiast dostęp do obszarów niedostępnych dla rozumu technicznego (por. s. 32, 141). Najmniej wspólnego z rozumem technicznym ma głębia rozumu – pojęcie przywodzące na myśl koncepcję duszy u Plotyna lub Bożego światła u św. Augustyna. Doktorant słusznie zauważa tutaj wpływy J. Böhmego oraz F. W. Schellinga (por. s. 33), które mocno zaciążyły na myśli protestanckiego teologa. Chodzi tu o pewien obecny w człowieku, choć ontologicznie autonomiczny „nadprzyrodzony potencjał poznawczy” (tamże), wskazujący na istnienie innej, „większej” rzeczywistości. Głębia rozumu stanowi też, poza objawieniem, potencjalne miejsce źródłowe idei Boga i odpowiada za symboliczny porządek życia człowieka, niedostępny dla rozumu technicznego, a więc i analiz z użyciem logiki. W tym kontekście Doktorant wysuwa następujący wniosek: „sama logika jest koniecznym, ale niewystarczającym narzędziem dochodzenia do pewnego tylko stopnia prawdy o Bogu. W kwestii tak specyficznej, jak Bóg *Całkiem Inny*, użycie logiki, zwłaszcza klasycznej, na dalszym etapie refleksji powinno być zawieszane jako nieefektywne” (s. 142; por. s. 34). Zdiagnozowanie przez Tillicha wewnętrznych „konfliktów” (antynomii) w obrębie rozumu egzystującego, krytyka formalizmu poznawczego i związanego z nim poznania kontrolującego, a także docenienie elementu emocjonalnego w akcie poznawczym, zdają się jeszcze bardziej potwierdzać ów wniosek (por. s. 34-40).

Dla teologa koncepcja rozumu Paula Tillicha może być o tyle atrakcyjna, że relatywizuje ona imperialistyczne zapędy rozumu technicznego oraz ukazuje granice opartego na nim pozytywistycznego modelu nauki. „Szkieletem i okiem” nie da się uchwycić i intelektualnie „oswoić” Transcendencji. Nieuwarunkowane leży poza granicami naszego sposobu ujmowania rzeczywistości. Granice logiki nie są jednak granicami racjonalności; wrzucony w egzystencję rozum subiektywny może otworzyć się na swoją głębię i wznieść się ponad granice własnej skończoności. Wyrazami głębi rozumu w formie symbolicznej są mit i kult. W ten sposób Tillich dochodzi do zasadniczej konkluzji swoich rozważań: „Objawienie nie niszczy rozumu, a rozum podnosi kwestię objawienia” (ST I, s. 81 (80); W. Krymiec, *Logika a inność Boga*, s. 34). Kwestia mediacji między rozumem skończonym a nieskończonym, światem a Bogiem, wydaje się zatem rozwiązana. Niemniej jednak Doktorant wskazuje na poważne trudności, jakimi obarczona jest koncepcja rozumu protestanckiego teologa, zwłaszcza w od-

niesieniu do idei Boga *Całkiem Innego*. Przede wszystkim nierozstrzygnięty zostaje problem relacji między rozumem obiektywnym a subiektywnym, wskutek czego nie da się odpowiedzieć na pytanie o źródła logiki w ujęciu Tillicha. „Skąd bierze się logika w rozumie człowieka? Czy logika jest czymś, co odczytujemy ze świata, czego rozum uczy się na podstawie rozumu obiektywnego. Czy podstawowe aksjomaty logiki są aksjomatami rozumu obiektywnego? Czy może jest to matryca, którą w rozumowym ujmowaniu i kształtowaniu narzucamy światu, aby uprościć go i dostosować do optymalnych dla nas (ograniczonych) możliwości poznawczych [...]” (s. 142n). Co najmniej od czasów Immanuela Kanta pytania te niezmiennie towarzyszą refleksji filozoficznej, w systemie Tillicha nie znajdują jednak rozwiązania. Doktorant słusznie zauważa, iż kwestia ta ma dalekosiężne skutki dla teologii i dlatego domaga się rozstrzygnięcia. (por. s. 143). Nie wskazał jednak żadnych konkretnych zagadnień, w których ów problem dochodzi do głosu i generuje istotne trudności wewnątrz danego systemu teologicznego lub obrębie doktryny chrześcijańskiej.

Dalej Autor stwierdza, iż rozum w ujęciu Tillicha jest obciążony przesłankami neoplatońskimi i Heglowskimi. W myśli teologa pogranicza ujawnia się narastający rozbrat z logiką klasyczną na korzyść swoistej formy dialektyki, akcentującej pozytywną rolę sprzeczności. Liberalne podejście do zasady niesprzeczności pozwala usytuować Tillicha w szeregu myślicieli przychylnych stanowisku parakonsystemnemu, a więc logikom nieklasycznym (por. s. 143n). Spostrzeżenie to jest jak najbardziej słuszne. Potwierdza je fakt, iż synkretyczna teoria poznania, znamionująca *Teologię Systematyczną*, wykazuje tendencje do generowania napięć i aporii. Na dodatek jej autor zakłada bardzo ogólne pojęcie logiki, trudne do jednoznacznego utożsamienia z konkretnym systemem logicznym, w tym z systemem klasycznym (por. s. 145).

Podobne trudności Autor stwierdza w obrębie ontologii protestanckiego teologa. Jej naturalnym elementem składowym są różnego rodzaju przeciwstawności, czego wyrazem są polaryzacje obecne na każdym jej poziomie. Centralnym problemem ontologii Tillicha jest obiekt Nieuwarunkowany, z definicji wymykający się wszelkim prawom i regułom ludzkiego poznania, myśli i języka. Doktorant stwierdza, iż koncepcja taka pojawia się wśród współczesnych przedstawicieli logik parakonsystemnych i jest nie do uchwycenia w ramach logiki klasycznej (por. s. 149). Nie można też pominąć wątków Heglowskich, obciążających metafizykę Tillicha specyficzną dialektyką, opartą na prawach paradoksu. Eklektyzm, pojęciowe zamieszanie oraz próba godzenia ze sobą stanowisk przeciwnych sprawiają ostatecznie, iż ontologii Tillicha nie da się przyporządkować jednemu konkretnemu systemowi logiki formalnej, a już na pewno nie logice klasycznej (por. tamże). Zasadnicze pytanie, jakie nasuwa się w kontekście Nieuwarunkowanego, nie ogranicza się jednak do możliwości formalizacji systemu niemieckiego teologa – a na tym wydaje się skupiać Doktorant, lecz każe zastanowić się, czy w ogóle jakkolwiek logika stosuje się do Podmiotu-Przedmiotu teologii. Jeśli Bóg wymyka się wszelkim prawom i regułom ludzkiego poznania i języka, to w zasadzie nie ma znaczenia, czy próbujemy stosować wobec Niego logikę klasyczną czy jakiś rodzaj logiki parakonsystemnej. Wspomniana w pracy zasada metodologiczna, iż „przedmiot (Bóg) warunkuje możliwości poznawcze człowieka” (s. 145; por. s. 135), niczego nie zmienia: o Bogu (Nieuwarunkowanym) niczego nie wiemy, stąd problem adekwatności danego systemu logicznego w stosunku do Podmiotu-Przedmiotu teologii musi pozostać nierozwiązany. Skąd jednak wiemy, że Bóg jest *Całkowicie Inny*?

Dotykamy w tym miejscu punktu newralgicznego systemu Tillicha, mianowicie kwestii transcendencji. Założenie w punkcie wyjścia absolutnej transcendencji Boga, jak to ma miejsce w niektórych radykalnych formach teologii apofatycznej, z pewnością sprzyja koncepcji Boga jako *Całkiem Innego*, jednak unieważnia wszelkie próby Jego intelektualnego ujęcia przy pomocy narzędzi logicznych. Jaką koncepcją transcendencji operuje Tillich? Doktorant stwierdza, iż kwestia transcendencji w ontologii *Teologii Systematycznej* jest bardzo niejasna. „Nie wiadomo ostatecznie, czy z pozycji ontologii Tillich dopuszcza czy nie istnienie rzeczywistości ponad-empirycznej” (s. 149). Gruntowne analizy jego systemu pozwalają nawet odkryć tendencje do panteizmu, które sprawiają, iż Bóg opisywany przez protestanckiego teologa nie jest aż tak *Całkiem Inny* (por. s. 144). Szkodna, że Autor nie omówił osobno kategorii *Ganz Andere*. Na czym właściwie polega inność Boga? Skąd takie przekonanie, że Bóg jest *Całkiem Inny*? Inny w stosunku do czego? Teologia chrześcijańska dość szybko dokonała recepcji teologii negatywnej (apofatycznej), charakterystycznej dla tradycji platońskiej i neoplatońskiej. Jakie były teologiczne motywy takiej recepcji? Jakie przesłanki „wewnątrzsystemowe”, a więc płynące wprost z objawienia, uprawniały do jej dokonania? Czy są jakieś granice apofazy? Jakie miejsce zajmuje teologia negatywna w systemie Tillicha? Skąd u niego przekonanie o inności Boga? Jak rozumie tę inność? Czy *Całkiem Inny* to *Nieuwarunkowane* – i odwrotnie? Jak te dwie kategorie mają się do siebie? Bez odpowiedzi na te pytania trudno poszukiwać „wewnętrznej” logiki *Całkiem Innego*.

Ciekawe i udane są natomiast analizy Doktoranta dotyczące koncepcji paradoksu Paula Tillicha. Zdaniem autora *Teologii Systematycznej*, paradoks nie utożsamia się z logiczną sprzecznością, w związku z czym nie znosi logiki formalnej. Z kolei logika formalna nie służy rozwiązaniu paradoksu, lecz prowadzi do niego. (por. s. 132). Przy tym jedynym autentycznym paradoksem, będącym źródłem wszelkich innych paradoksów, ma być wydarzenie Jezusa Chrystusa. Generalnie, konkluduje Autor, rola paradoksu w myśli protestanckiego teologa polega na ukazywaniu granic logicznego i dialektycznego dyskursu. Tym samym przedstawiona przez niego koncepcja nie mieści się w ramach logiki klasycznej. Stwierdzenie to zmusza jednocześnie Doktoranta do krytycznego odniesienia się do głównej tezy Tillicha, wedle której paradoksalne wypowiedzi sformułowane w języku religijnym czy teologicznym są logicznie poprawne (por. s. 133).

Na pozytywną uwagę zasługuje również wzorcowo przeprowadzona analiza dokonanej przez Tillicha interpretacji tzw. dowodów na istnienie Boga oraz związanej z nią koncepcji teologii naturalnej (s. 105-136). Podobnie docenić należy uwagi Doktoranta odnośnie do metody korelacji, charakterystycznej dla myśli teologa pogranicza (s. 134-140). Metoda ta cieszyła się swego czasu dużym uznaniem wśród teologów (np. u Karla Rahnera), gdyż ukazywała Boże objawienie jako odpowiedź na egzystencjalne pytania człowieka. Jednak obok tej niewątpliwej zalety niesie ona również pewne niebezpieczeństwa. Jak słusznie zauważa Autor, „»przykrawanie« objawionego obrazu Boga do wytycznych wynikłych z analizy ludzkiej egzystencji, na potrzeby pytań człowieka, może skutkować mocnym zubożeniem obrazu Boga objawienia” (s. 140).

Inny problem, na który zwraca uwagę Doktorant, dotyczy wprowadzenia w byt Boga dialektycznego niebytu, mającego tłumaczyć pochodzenie zła i grzechu. Jest to bez wątpienia element dualistyczny, mocno obciążający Tillichowską ideę Boga. Jego genezy należy szukać w myśli J. Böhmego oraz F. W. J. Schellinga, u którego Bóg jest „aktywowany” przez obecną

w Nim pierwotną moc, zasadę – „czystą potencjalność” (por. s. 84). Szkoda, że Autor nie rozwinął tego niezwykle ciekawego wątku pracy pod kątem historyczno-systematycznym, zwłaszcza w odniesieniu do tradycji reformatorskiej, z której wyrasta myśl Tillicha. Wydaje się bowiem, że to właśnie w teologii Lutera po raz pierwszy doszło do postawienia w miejsce zasady tożsamości ( $A=A$ ) dialektycznej sprzeczności ( $A=nie-A$ ): Bóg jest zarazem bytem i niebytem, integruje w sobie dobro i zło. Luter pisze: *Gott kann nicht Gott sein, er muss zuerst ein Teufel werden* („Bóg nie może być Bogiem, musi On w pierw stać się szatanem”; WA 31, 249. Cyt. za: O. Bayer, *Martin Luthers Theologie*, Tübingen <sup>3</sup>2007, s. 2). Także formuła *simul iustus et peccator*, określająca stosunek człowieka do Boga, oparta jest o zasadę dialektyki. W takiej perspektywie staje się jasne, że logika klasyczna nie jest w stanie wyrazić idei Boga, jednak nie dlatego, że Bóg jest *Całkiem Inny*, ale dlatego, że rządzi Nim zasada dialektycznej sprzeczności. To samo dotyczy idei człowieka, którego egzystencję określają wewnętrzne konflikty i aporie. Ukazanie tych zależności z pewnością pomogłoby Doktorantowi jeszcze lepiej ocenić możliwość zastosowania logik nieklasycznych w teologicznym dyskursie o Bogu. Odrzucenie dialektyki, zwłaszcza w ujęciu Luterańsko-Heglowskim, powinno być traktowane jako sygnał ostrzegawczy przed zbyt liberalnym podejściem do zasady niesprzeczności w teologii, zwłaszcza w odniesieniu do idei Boga. To, że na poziomie egzystencji oraz w pośrodku naszego doświadczenia świata (i Boga) rodzą się sprzeczności, to jedna kwestia; odniesienie owych sprzeczności do Boga jako ich metafizycznego źródła, to inna rzecz. U Tillicha te dwie płaszczyzny mieszają się ze sobą. Podobnie Doktorant, rozważając możliwość stosowania logik nieklasycznych w teologii, zdaje się nie do końca widzieć tę różnicę, a przynajmniej nie wybrzmiewa ona wystarczająco na kartach dysertacji (zwłaszcza w rozdziale III). W teologii od dawna postrzegano pojęcie Boga jako pojęcie graniczne; rozum zastanawiając się nad naturą Bożego bytu nieuchronnie popada w aporie. Jednak to nie znaczy, że aporie te tkwią w samym Bogu; to raczej nasza skończoność generuje je z chwilą zetknięcia się z Bożą nieskończonością. Wrócimy jeszcze do tych kwestii w dalszej części recenzji.

Po omówieniu filozoficznego fundamentu idei Boga w myśli Tillicha Doktorant skupia swoją uwagę na szczegółach teologicznej koncepcji Tego, który jest *Całkiem Inny* (rozdział II). Omawia najpierw zagadnienie Boga „dla nas”, czyli koncepcję objawienia Bożego, następnie porusza problem języka teologicznego, by w końcu przeanalizować obraz Boga „w sobie” w ujęciu *Teologii Systematycznej*. Usytuowanie pytania o istnienie Boga w rozdziale pierwszym ujawnia pewną tendencję, którą można zaobserwować także w teologii katolickiej. Otóż kategorią naczelną, wokół której skupia się współczesna teoria teologicznego poznania, jest objawienie, natomiast kwestię możliwości naturalnego poznania Boga, czyli tzw. teologii naturalnej, umieszcza się zwykle w obrębie filozoficznej nauki o Bogu. Na tym polega m.in. różnica między dawną apologetyką a współczesną teologią fundamentalną: podczas gdy pierwsza rozważała w ramach traktatu *de religione in genere* wartość i zasięg tzw. dowodów na istnienie Boga (zwłaszcza w sporze z ateizmem i naturalizmem), druga zaczyna swoją refleksję od objawienia Bożego i szuka motywów jego wiarygodności (*motiva credibilitatis*). Dodajmy, że w klasycznie ujętej filozofii Boga analizuje się zasadniczo dwie kwestie: *Utrum Deus sit?* („Czy Bóg istnieje?”) oraz *Quid sit Deus?* („Kim jest Bóg?”). W ramach drugiego pytania rozważa się głównie przymioty Boga, takie jak prostota, wszechmoc, wszechwiedza, wszechobecność i inne. Ciekawi zatem fakt, iż ta właśnie część teologii naturalnej wzgl. filo-



zofii Boga została umieszczona w ramach rozdziału II (s. 301-321), a więc w części teologicznej. Jest to tym bardziej zastanawiające, że sposób, w jaki zostały zaprezentowane poszczególne przymioty Boże, ma charakter filozoficzny, a nie teologiczny – dotyczy to przede wszystkim trzech pierwszych: wszechmocy, wieczności i wszechwiedzy. Rodzi się zatem pytanie, skąd taka niekonsekwencja? Być może stąd, iż autor *Teologii Systematycznej* poszerzył spektrum swojej refleksji o takie przymioty Bożej natury, które nie mieszczą się w ramach filozoficznej nauki o Bogu. Są to: miłość, sprawiedliwość, usprawiedliwienie. Doktorant, zapewne idąc śladem Tillicha, przedstawił je po prostu razem, nie zastanawiając się bliżej nad tą kwestią. Nie ma to wprawdzie większego wpływu na merytoryczną stronę pracy, którą oceniam bardzo wysoko, ale warto o tym wspomnieć w odniesieniu teologii fundamentalnej, którą Autor dysertacji reprezentuje.

Analizując Tillichowską koncepcję objawienia, Doktorant wyróżnia trzy systemy logiczne: „wewnętrzna” logikę Boga, logikę objawienia oraz logikę człowieka (por. s. 337). Pierwsza jest zupełnie niepoznawalna dla rozumu ludzkiego, druga przekracza możliwości logiczne każdego ludzkiego języka, trzecia stanowi zbiór wszystkich możliwych systemów logicznych, będących w świadomym lub nieświadomym użyciu człowieka. Na wstępie swoich rozważań Doktorant czyni słuszną uwagę, iż możliwość kontaktu Boga z człowiekiem, a zatem możliwość objawienia, zakłada koniecznie istnienie wspólnej płaszczyzny lub choćby wspólnych elementów racjonalności. Racjonalność ta wiąże się z pewnymi regułami myślenia, których ogólne ujęcie nazywa się logiką (por. s. 154). Zastanawia w tym kontekście zastrzeżenie, iż nie mamy żadnej pewności co do tego, czy logika objawienia jest tożsama z „wewnętrzna” logiką Boga (por. s. 337n). Tego rodzaju oddzielenie Boga-w-sobie od Boga-dla-nas oznacza, że o objawieniu jako samo-objawieniu Boga nie może być mowy. Czyżby i w tym punkcie Tillich czerpał z nauk Lutera, który z nominalistyczną manierą obok „Boga objawionego” (*Deus revelatus*) stawiał „Boga ukrytego” (*Deus absconditus*), o którym nic nie możemy powiedzieć, nawet po objawieniu Chrystusowym? Sam Doktorant zauważa, iż na „kształcie obrazu Boga [Tillicha; KK] mocno zaznacza się tradycja protestancka. Odnotować należy wpływ Lutera i jego kontrastowego ujęcia Boga w relacji do świata, a z późniejszych teologów m.in. Schleiermachera. Decydujący wpływ ma jednak mistycyzm Böhme’go, zapośredniczony przez pisma Schellinga” (s. 348). To niewątpliwie trafne spostrzeżenie. Warto jednak pamiętać, że sam Böhme był pod przemożnym wpływem ojca reformacji.

W ramach rozdziału drugiego należy przede wszystkim docenić rzetelność przeprowadzonych analiz oraz konstruktywną krytykę niektórych poglądów teologa pogranicza. Prezentując jego koncepcję objawienia Doktorant zwraca przede wszystkim uwagę na jej naturalny charakter, i to zarówno co do treści, jak i formy. Na s. 295 czytamy na przykład: „Protestancki teolog daleki jest od przyznania działaniu Bożemu jakichkolwiek cech sugerujących interwencję we wcześniej utworzony porządek. Opatrzność i jej realizacja zamyka się w stwórczej działalności Boga” (por. s. 296). W konsekwencji „zdolność objawieniowa całego układu skonstruowanego przez Tillicha jawi się mizernie. O przekazywaniu przez przejawiającą się tajemnicę jakichkolwiek konkretnych informacji nic nie wiadomo – Boga obowiązuje swoista prohibicja w komunikowaniu nowych treści” (s. 339). Wypracowana przez protestanckiego teologa teoria symbolu niczego pod tym względem nie zmienia. Autor zauważa krytycznie: „Rola różnych symboli, jako wskazujących na Boga, wyczerpuje się w różnorodności znaczeń pojawiających się tylko po stronie człowieka. Nie daje faktycznej wiedzy, jak

rzecz ma się po stronie Boga” (s. 343). Koncepcja symbolu Tillicha osuwa się więc w stronę subiektywizmu i relatywizmu, które trapią ją na każdym miejscu (por. s. 342).

Symboliczny język Tillicha wykazuje także spore luki w obrębie semiotyki i semantyki. Protestancki teolog pomija milczeniem podstawowe funkcje języka, które – jak słusznie zauważa Doktorant – powinny stanowić fundament konstruowanej przez niego teorii symbolu (por. 341). Ponadto praktyczna rezygnacja z analogii bytu (por. s. 214-222), a co za tym idzie z użycia logiki w granicach metafizyki, powoduje, że logika zdaje się ginąć w przepaści między strukturą ontologiczną i związanym z nią językiem a *Ganz Andere*, który według Tillicha nie jest bytem (por. tamże).

Równie słuszne uwagi krytyczne Doktorant kieruje pod adresem obrazu Boga, jaki wyłania się na kartach *Teologii Systematycznej*. Jak już wspomniano, konstruując ideę Boga protestancki teolog posłużył się dialektyką, wprowadzając w Samobyt „odwieczny” element dualistyczny. „Bóg konsoliduje w ramach swej świętości właściwej antyboską świętość demoniczną” (s. 346). Samo posłużenie się dialektyką miało służyć Tillichowi ukazaniu dynamizmu życia Bożego. „Bóg *Teologii Systematycznej* to przede wszystkim Bóg żywy” – zauważa Doktorant. Cena dialektycznej determinacji Samobytu okazała się jednak wysoka: Bóg, o którym św. Jana pisze, że „jest światłością, a nie ma w Nim żadnej ciemności” (1 J 1,5), oto teraz staje się źródłem zła w świecie (por. s. 346).

Ciekawie w tym kontekście prezentuje się rozumienie piekła przez Tillicha. Na kartach *Teologii Systematycznej* czytamy: „Potępienie nie jest negacją miłości, lecz negacją negacji miłości. Jest aktem miłości, bez której niebył zatryumfowałby nad bytem” (ST I, s. 283 (260-261); W. Krymiec, *Logika a inność Boga*, s. 316). Doktorant trafnie dostrzega pojawiającą się na horyzoncie powyższego stwierdzenia teorię apokatastazy. Jego ogólna ocena dialektyki Tillicha, zwłaszcza w odniesieniu do idei Boga, brzmi następująco: „Elementy dialektyczne, zaczerpnięte z protestanckiego mistycyzmu (niebył w Bogu), są nie do pogodzenia z tymi wywodzącymi się z szeroko rozumianej tradycji Platońsko-Augustyńskiej i plotyńskiej (Plotyn). Heglowskie teorie niszczące treści wiary ścierają się z przeciwnymi im elementami egzystencjalnymi. Do tego dochodzą aporie na poziomie »czysto« teologicznym – np. stwierdzenie, że w Bogu istnieje świętość demoniczna jako element Jego własnej natury, natomiast piekło nie może być wieczne, bo jako takie uznane jest za ideę wewnątrznie sprzeczną, zakładającą rozłam w Bogu, charakteryzujący siły demoniczne” (s. 350). Słabości te pokazują konieczność stosowania w procesie konstruowania teologicznego opisu Boga logiki, której Autor przyznaje funkcję ograniczającą, oczyszczającą i porządkującą dobór i zestawienie potrzebnych w tej konstrukcji przesłanek (por. tamże). Uwagi te należy uznać za słuszne i uzasadnione, niemniej jednak rodzi się pytanie, czy uznanie wieczności piekła, jak to ma miejsce w ortodoksji chrześcijańskiej, nie jest aby elementem dualistycznym, sugerującym istnienie takiego rodzaju zła, którego nie jest wstanie usunąć nawet sam Bóg. Podczas dyskusji będę prosił Doktoranta o ustosunkowanie się do tej kwestii.

W obrazie Boga Tillicha dochodzi również do głosu asymetria między refleksją filozoficzną a teologiczną ze szkodą dla tej drugiej. Powołując się na analizy K. Hamiltona, Doktorant stwierdza: „Obraz *Ganz Andere* zawarty w *magnum opus* Tillicha to specyficzna »mikstura« filozoficzno-teologiczna (Bernard Martin), z naciskiem na filozofię i szkodą po stronie teologii. Jak pisze Kenneth Hamilton: »Filozof, zarzucając sieć ontologii, wierzy, że złapał w tę sieć Boga«” (s. 349). Jako dowód, że idee filozoficzne odgrywają pierwszoplanową rolę w

konstruowaniu idei Boga u Tillicha, Autor przytacza jego dialektyczne ujęcie Trójcy Świętej (por. s. 334). Widać w nim wyraźnie, jak dogmat przegrywa w konfrontacji z filozofią: „człowiek, jego potrzeby, jak również modne tendencje, stały się faktyczną miarą wiary o odczytania dogmatu” (s. 350). Ostatecznie Doktorant stwierdza: „Odrzucenie tradycyjnej nauki o Trójcy Świętej lokuje Tillicha zasadniczo poza chrześcijaństwem, w szeregu gnostyków” (tamże). Sąd ten może wydawać się zbyt surowy, jednak uzasadnia go niezwykle trafna krytyka poglądów protestanckiego teologa, którą Autor zawarł w różnych miejscach swej dysertacji (np. s. 335, 350).

W podsumowaniu rozdziału drugiego dochodzi do głosu problematyka wiarygodnościowa, wyrażająca się w podjętej przez protestanckiego teologa próbie syntezy wiary i rozumu. Doktorant stwierdza: „Tillichowi zależało, by wiara biblijna była również wiarą filozoficzną. Nawrócenie religijne ma więc zawierać w sobie nawrócenie filozoficzne. Ateizm ma być niezbywalnym elementem religii” (s. 354). Jednak w twórczości teologa pogranicza „nastąpiło przeakcentowanie elementu filozoficznego do tego stopnia, że – jak to wyraził David Hooper – system oparty o ideę Boga Tillicha »nie jest w stanie podołać zadaniu zorganizowania życia chrześcijańskiego«” (tamże).

W rozdziale ostatnim Doktorant podejmuje próbę odpowiedzi na pytanie o naturę logiczną charakterystycznych dla twórczości Tillicha antynomii. Czy system protestanckiego teologa jest przykładem parakonsystentnego systemu teologicznego? Jeśli tak, to jaki rachunek logiczny kryje się za nim? Uzyskane na drodze syntezy dane mają pozwolić zarysować perspektywę badawczą głównego problemu pracy – logika a inność Boga.

Próbując określić naturę antynomii Tillicha, Doktorant sięgnął do twórczości Pawła Florenskiego (s. 359-365). Rosyjski teolog prawosławny usiłował uzasadnić słuszność antynomii występujących w obrębie wiary chrześcijańskiej, wykorzystując do tego narzędzia logiki. W mojej opinii zestawienie to nie jest do końca trafne. Wystarczy zauważyć, że podczas gdy Tillich sytuuje antynomie w samym Bogu, Florenski umieszcza je wyłącznie na poziomie ludzkiego doświadczenia („Tam w Jeruzalem Niebieskim ich nie ma.” – Florenski, *Filar i podpora prawdy*, s. 132; W. Krymiec, *Logika a inność Boga*, s. 364). Zważywszy, że według Tillicha „wewnętrzna” logika Boga nie pokrywa się z logiką objawienia (zob. wyżej), wówczas obecne w doświadczeniu wiary antynomie nijak mają się do bytu Bożego. Są one raczej wyrazem naszej skończoności i mówią nam nie tyle o Bogu, co o nas samych i naszym doświadczeniu Boga (por. s. 381: „Źródłem układów polarnych jest ludzki umysł”). Albo inaczej: logika wiary nic nam nie mówi o logice Boga. Ostatecznie, *quid est Deus nescimus* (STh I, q. 12, a. 1.). W takiej perspektywie nie dysponujemy też żadnymi kryteriami, które pozwalałyby wybrać taki system logiczny, który byłby adekwatny do Podmiotu-Przedmiotu teologii. Problem adekwatności systemu logicznego w odniesieniu do *Ganz Andere* pozostaje w pracy właściwie nierozwiązany.

Dalej Autor pragnie zbadać, czy *Teologia Systematyczna* jest systemem parakonsystentnym. Szczegółowe analizy, poparte fachową literaturą przedmiotu, prowadzą Doktoranta do wniosku, iż „postawę badawczą Tillicha należałoby określić jako epistemologiczną, domagającą się logiki intuicjonistycznej, dewiacyjnej, raczej korespondującej z mocnym stanowiskiem parakonsystentnym” (s. 384). Bardzo ciekawe i oryginalne są w tym kontekście rozważania lokujące myśl Tillicha na tle filozoficznych koncepcji Mikołaja z Kuzy, I. Kanta, G. W. F. Hegla oraz jednego ze współczesnych przedstawicieli stanowiska mocno-sprzecznego

wśród zwolenników parakonsystencji, Grahama Priesta (por. s. 384-391). Pozwalają one Doktorantowi stwierdzić, iż „idea Boga Tillicha zawiera w sobie generator nieskończoności Priesta. W Bogu Tillicha zachodzi więc autentyczna kontradyktoryjność” (s. 391).

Jeśli dyskurs o Bogu Paula Tillicha ma pozostać racjonalny, musi spełniać wymogi nieklasycznego rachunku logicznego. Rodzi się zatem pytanie, jaki rachunek logiczny mógłby posłużyć jako podstawa ścisłego ujęcia idei Boga, którą protestancki teolog zawarł w swoim *opus magnum*? Doktorant słusznie zauważa, iż nie będzie to jeden rachunek, ale wiele rachunków logicznych. Zastanawiając się nad możliwością formalizacji układu kluczowych zdań, opisujących ideę Boga Tillicha, Autor dysertacji sięga do logiki kierunkowej Leonarda Sławomira Rogowskiego, systemu logik prawdy Georga Henrika von Wrighta, parakonsystentnej logiki doksastycznej Newtona A. C. da Costy i Stevena Frencha oraz logiki paradoksu Grahama Priesta (por. s. 394-400). Zawarte w tej części pracy rozważania opierają się w dużej mierze na monografii R. Poczobuta, *Spór o zasadę niesprzeczności. Studium z zakresu filozoficznych podstaw logiki*, TN KUL, Lublin 2000. Ogólny wniosek, do którego dochodzi Doktorant, brzmi następująco: „[...] logika klasyczna jawi się jako system niewystarczający w konfrontacji z ideą Boga *Calkiem Innego*, zawartą w *Teologii Systematycznej*” (s. 449).

W kontekście powyższych rozważań pozostaje zapytać, jaka jest wartość poznawcza owego nowatorskiego i oryginalnego ujęcia zagadnienia Boga, zawartego w *opus magnum* Paula Tillicha. Odpowiedź Autora jest zdecydowanie negatywna: „Niestety, prócz poszczególnych wglądów poznawczych, system protestanckiego teologa, jako całość, dla wierzącego chrześcijanina jest nie do przyjęcia. Tym bardziej, z punktu widzenia teologii katolickiej, obraz Boga prezentowany przez Tillicha jest nie do zaakceptowania” (s. 450).

Na zakończenie swoich rozważań Doktorant stawia pytanie o możliwość zastosowania logiki nieklasycznej w dyskursie teologicznym. Jego odpowiedź jest pozytywna i rozkłada się na dwa warianty pluralizmu logicznego: lokalny i hybrydowy (por. s. 445). Pierwszy wariant, bezpieczniejszy, polega na gotowości do miejscowego rozszerzenia logiki klasycznej. Ze względu na wysoką spójność logicznych konfiguracji oraz długą i nieprzerwaną tradycję, sięgającą Średniowiecza, wariant ten wydaje się najefektywniejszy i najbardziej sprzyjający teologii katolickiej. Drugi wariant, wysoce ryzykowny, dopuszcza użycie różnych rachunków zdaniowych adekwatnych do poszczególnych pól badawczych danej dziedziny, przy czym dopuszczenie pluralizmu logicznego staje się możliwe dopiero w momencie, gdy dane zagadnienie wyłamuje się z ram obowiązywalności logiki klasycznej. Pluralizm hybrydowy wywołuje naturalnie problem kryteriów adekwatności danego systemu logicznego w stosunku do przedmiotu badań. Doktorant proponuje, by za takie kryterium uznać „najlepiej zinterpretowane dogmaty wiary” (s. 447). Problem w tym, iż formuła dogmatyczna, usiłująca wyrazić nieitożsamy z nią przedmiot wiary, nie wyznacza kresu interpretacji, ale jedynie zamyka pewien jej etap. Problem rozwoju dogmatu w Kościele polega właśnie na tym, by w nowej sytuacji znaleźć nowe sformułowania, bardziej adekwatne do treści wiary, które ostatecznie i tak będą „rozsadzać” wszelkie pojęcia i każdą formułę językową. W takiej sytuacji kryterium „najlepiej zinterpretowanych dogmatów wiary” należy uznać za niewystarczające. Jego rola w zasadzie ogranicza się do eliminacji zdań jawnie sprzecznych z pozostałymi prawdami wiary, sprawując w ten sposób kontrolę nad spójnością doktryny chrześcijańskiej (= systemu zdań uznanych za prawdziwe). To oczywiście dużo, wciąż jednak pozostaje pytanie, jakiej logiki użyć, by jak najbardziej zbliżyć się do „przedmiotu” poznania teologicznego.

Podsumowując merytoryczną część recenzji pragnę jeszcze raz podkreślić wysoki walor naukowy dysertacji. Bez wątplenia rozprawa jest odkrywczą, pionierską na gruncie polskim, wartościową i cenna z punktu widzenia teologii, zwłaszcza teologii fundamentalnej. Oryginalność pracy polega przede wszystkim na jej interdyscyplinarności. Doktorant musiał nie tylko zmierzyć się z dziełem Tillicha, ale także z zagadnieniami z zakresu logiki, ontologii i teorii poznania. Mało jest prac, poświęconych fundamentom teologii, jej konstrukcyjnym zasadom. Tymczasem to one decydują o jakości dyskursu teologicznego. Autorowi udało się także pokazać, i to w sposób wzorcowy, jak bardzo zagadnienia filozoficzne splatają się z zagadnieniami teologicznymi. Nie da się oddzielić wiary od rozumu, choć relacja między nimi nie zawsze jest jasna i oczywista. Wysoko oceniam również kulturę logiczną, wrażliwość językową, fachowość i erudycję Doktoranta. Są to cechy, bez których nie da się dzisiaj w sposób odpowiedzialny uprawiać teologii jako nauki.

#### **4. Pytania do dyskusji**

Lektura dysertacji inspirowała do dalszej refleksji oraz skłania do postawienia Doktorantowi pewnych pytań, które warto przedyskutować. Ze swej strony pragnę ograniczyć się do dwóch kwestii, które wydają mi się szczególnie interesujące: pierwsza dotyczy problemu zła i cierpienia, druga samego Podmiotu-Przedmiotu teologii.

(1) W dysertacji można natknąć się na nieliczne wzmianki dotyczące teodycei Tillicha. Czy protestancki teolog przedstawił jakąś koncepcję teodycei, którą można by uznać za oryginalną? Jeśli tak, to jaka jest jej wartość dla teologii i życia chrześcijańskiego? W tym kontekście pragnę również ponowić wcześniej postawione pytanie, czy aby uznanie wieczności piekła, jak to ma miejsce w ortodoksji chrześcijańskiej, nie jest elementem dualistycznym, sugerującym istnienie takiego rodzaju zła, którego nie jest wstanie usunąć nawet Bóg?

(2) Drugie pytanie dotyczy samego Podmiotu-Przedmiotu teologii: Z czym właściwie mamy do czynienia w teologii – z Bogiem samym, „który nawiedza ludzką myśl” (E. Levinas), czy raczej tylko z naszą myślą, usiłującą „pochwycić” Boga? Zawsze zastanawia i niepokoi mnie operowanie, często beztrudnie, takimi sformułowaniami, jak: „pojęcie Boga”, „idea Boga”, „koncepcja Boga” itp. Sugeruje to, że Bóg jest bardziej przedmiotem, niż podmiotem teologii. Ale czy nie tworzymy w ten sposób kolejnych idoli, „pojęć-bożków”, na miarę ludzkiego rozumu? Jak uprawiać teologię, nie uprawiając jednocześnie idolatrii? Czytając tekst rozprawy zastanowiło mnie jedno stwierdzenie, które wydaje mi się niezwykle ważne, a które w teologii – zwłaszcza w teologii katolickiej – prawie nie jest brane pod uwagę. Otóż Tillich uważa, iż ludzki rozum jest nie tylko rozumem skończonym, ale nadto rozumem „upadłym” (por. s. 31), tzn. obciążonym skutkami grzechu pierworodnego. Taki rozum domaga się odkupienia. Co to konkretnie oznacza? Jakie ma to znaczenie dla teologii?

#### **5. Wniosek końcowy**

Ostatecznie pozytywna ocena recenzowanej rozprawy doktorskiej ks. mgra lic. Wojciecha Krymca upoważnia mnie do stwierdzenia, że spełnia ona wymogi stawiane w Polsce tego typu pracom (zob. Ustawa z dnia 14 marca 2003 r. o stopniach naukowych i tytułach naukowych oraz o stopniach i tytułach w zakresie sztuki Dz.U. z 2003 r. Nr 65, poz. 595; z 2005 r.

Nr 164, poz. 1365), w związku z czym wnoszę o dopuszczenie jej Autora do dalszych etapów przewodu doktorskiego.

Opole, dn. 25 sierpnia 2018 r.

  
.....  
(ks. dr hab. Krystian Kałuża, prof. UO)