

Marian Jaworski

Współczesne formy negacji teologu naturalnej

Studia Philosophiae Christianae 13/2, 229-238

1977

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

jak i świeccy reprezentujący rozmaite ośrodki teologiczne w Polsce. Pełne teksty odczytów przygotowanych na Kongres przez M. Jaworskiego i Edm. Morawca zamieszcza się poniżej.

Marian Jaworski

Współczesne formy negacji teologii naturalnej

Refleksja teologiczna *stricto sensu* wychodzi z Objawienia. Czy możliwa jest jednak jeszcze dzisiaj filozoficzna wypowiedź o Bogu, a więc opierająca się na samym rozumie? Oto podstawowe pytanie, które stawiają sobie myśliciele naszej doby¹. Chodzi więc o sytuację na tym odcinku we współczesnej myśli filozoficznej, a nie o historię problemu, obojętnie czy były to próby pozytywne, czy też negatywne rozstrzygnięcia. Zacieśniamy też problematykę Boga we współczesnej filozofii wyłącznie do teologii naturalnej, pomijając te formy refleksji, które bezpośrednio odnoszą się do fenomenologii wiary religijnej, w szczególności jej przedmiotu intencjonalnego, czy też języka religijnego.

Aby odpowiedzieć na przedstawione wyżej pytanie, trzeba wprawdzie zdać sprawę z charakteru zakwestionowań teologii naturalnej, które są dominujące we współczesnej myśli filozoficznej. To stanowi też przedmiot niniejszej wypowiedzi. Tym samym utoruje to drogę dalszym rozważaniom dotyczącym możliwości teologii naturalnej dzisiaj.

Na treść obecnej wypowiedzi, ograniczonej z konieczności do najbardziej aktualnej krytyki teologii naturalnej jako ontoteologii, składają się następujące trzy punkty:

I. a) Ogólna charakterystyka współczesnej negacji teologii naturalnej i b) próby ustosunkowania się do niej.

II. a) Przedstawienie, na czym zasadza się krytyka teologii naturalnej, a mianowicie, jaki rodzaj metafizyki jest zakwestionowany, i b) jakie ujęcie Boga, implikowane przez ten rodzaj metafizyki, jest zakwestionowane.

III. a) Wartość i znaczenie tej krytyki, oraz b) problem chrześcijańskiej metafizyki Zachodu.

I. Współczesna postać negacji teologii naturalnej

a) Ogólna charakterystyka. — Znane jest negatywne stanowisko w odniesieniu do teologii naturalnej myślicieli-teologów protestanckich, zra-

¹ Por. m.in.: A. Dondeyne, *Un discours philosophique sur Dieu est-il encore possible?*, w: *Miscelanea Albert Dondeyne*, Leuven 1974, 417—418; Emerich Coreth, *Gottesfrage heute*, Verlag Butzen-Bercker, 1969, 6

dykalizowane przede wszystkim przez K. Bartha². Stanowisko zajmowane z punktu widzenia wiary religijnej. Ostatnio zdaje się ono częściowo zmieniać. Świadczą o tym m.in. takie nazwiska jak: P. Tillich, R. Bultmann, J. A. T. Robinson, J. Macquarrie, P. Ricouer³. Dzisiaj natomiast negatywne stanowisko w odniesieniu do teologii naturalnej zauważa się w kręgach myślicieli katolickich⁴. Dzieje się to na różnych zasadach. Przede wszystkim zarzuca się hellenizację podstawowych treści religijnych, a więc swoistą racjonalizację.

Stanowisk tych nie będziemy analizować. Chodzi nam o problem teologii naturalnej nie z punktu widzenia wiary religijnej, ale z punktu widzenia współczesnej refleksji filozoficznej.

Najogólniej mówiąc zakwestionowanie teologii naturalnej sprowadza się dzisiaj głównie — choć nie jedynie — do problemu idei Boga, która leży u podstaw myśli metafizyczno-teologicznej Zachodu. Do niedawna jeszcze krytyka idei Boga wiązała się ściśle z zagadnieniem jej sensowności kwestionowanym przez empiryzm logiczny (szczególnie Jules'a Ayera)⁵. Została ona przewyciężona wewnątrz tego samego kierunku przez przyjęcie różnych odmian języków i tzw. gier językowych⁶. Kwestionowana jest również idea Boga w płaszczyźnie aksjologicznej, tzn. z punktu widzenia wartości dla egzystencji ludzkiej. Tak jest w marksizmie, ateistycznym egzystencjalizmie Sartre'a, Merleau-Ponty'ego. Sartre ponadto upatruje w idei Boga sprzeczność⁷. Aktualnie jednak krytyka idei Boga w środowiskach filozoficzno-teologicznych — jak wyżej zostało zaznaczone — wiąże się z zakwestionowaniem metafizyki jako ontoteologii. „Jedno jest pewne — pisze A. Dondeyne — jesteśmy świadkami śmierci metafizyki i Boga tej metafizyki”⁸. W dobie końca

² Por. m.in.: E. Gilson, *Chryścianizm a filozofia*, Warszawa 1958; H. Bouillard, *Logique de la foi*, Paris 1964, szczególnie rozdz.: *Le problème de la théologie naturelle chez K. Barth et R. Bultmann*, 97—121

³ A. Dondeyne, art.cyt., 448

⁴ A. Dondeyne, art.cyt., 448. — Na tego rodzaju postawę wśród teologów katolickich zwraca także uwagę list Kongregacji Wychowania Chrześcijańskiego do Biskupów Ordynariuszów o nauczaniu filozofii w Seminariach, z dnia 20 I 1972. Czytamy tam m.in.: „Mniemają oni (sami teologowie), że czystość ewangelicznego przekazu została skażona w ciągu dziejów przez wprowadzenie greckiej spekulacji do świętych nauk. Sądzą, iż filozofia scholastyczna obciążyla teologię spekulatywną mnóstwem problemów pozornych; wobec tego nauki teologiczne winno się uprawiać metodą historyczną”.

⁵ Krytykę twierdzeń dotyczących Boga zawarł J. Ayer przede wszystkim w swej pracy *Langage, Truth and Logic*, London 1948.

⁶ Por.: L. Wittgenstein, *Dociekania Filozoficzne*, Warszawa 1972; E. Co-reth, *Gottesfrage heute*, 13.

⁷ Por. m.in.: William A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, Warszawa 1972, 382.

⁸ A. Dondeyne, art.cyt., 423

metafizyki musi ona (tj. teologia być niemetafizyczna, ale pozostanie nadal ontologiczną — mówi Cl. Geffré⁹. Kwestionuje się „Boga teizmu”, „Boga chrześcijaństwa tradycyjnego”.

Krytyki te — związane z zakwestionowaniem metafizyki jako ontoteologii — są zbyt powszechne, by ich nie zauważać, względnie by upatrywać w nich nieporozumienie lub całkowitą negację idei Boga (specjalnie unikam tutaj terminu „ateizm”). Wiele z nich — co należy uznać za charakterystyczne — ma na względzie dążenie do bardziej poprawnego ujęcia idei Boga. Negując „boga metafizyki”, szuka się Boga wiary, Boga boskiego.

I tak np. sam Heidegger — podnosi to O. Laffoucrière — (o której n.b. Heidegger powiedział, że dała jasną i wnikliwą interpretację jego myśli) zauważa niejednokrotnie w swych dziełach, że kryzys metafizyki nie jest kryzysem wiary. Najbardziej ostre uderzenie przeciw Bogu nie pochodzi stąd, że uważa się go za niepoznawalnego, lub że nie da się dowiedzieć jego istnienia, lecz że mówi się o nim jako o najwyższym bytującym, i że nie widzi się, iż ten sposób myślenia i mówienia z punktu widzenia wiary jest bluźnierstwem, zwłaszcza gdy się włącza w teologię wiary¹⁰. W całym swym dziele *Was heisst Denken* Heideggerowi chodzi o to, w jaki sposób Bóg wszedł do filozofii, to znaczy sposób, który sprawił, że Bóg nie jest więcej Bogiem¹¹. Stwierdzając zaś we *Wprowadzeniu do Co to jest metafizyka*, że „to właśnie ta nieskrytość bytu umożliwiła teologii chrześcijańskiej zawładnięcie grecką filozofią”, Heidegger stawia pytanie pod adresem teologów, z którego wynika, że chodzi mu o Boga wiary: „czy zaś z pozytkiem czy ze szkodą, niechaj w oparciu o chrześcijańskie doświadczenie rozstrzygną sami teologowie, pomnąc co napisane jest w pierwszym liście Apostoła Pawła do Koryntian: czyliż nie obrócił Bóg w głupotę mądrość świata? ... Czy teologia chrześcijańska zdecyduje się raz jeszcze poważnie potraktować słowo apostoła i, zgodnie z nim, filozofię jako głupotę?”¹²

W tym samym duchu pisze G. Marcel: „Mogłoby tak być (powiem dla podjęcia nici mej argumentacji), że Bóg, którego śmierć wiarogodnie obwieścił Nietzsche, był bogiem arystotelesowsko-tomistycznej tradycji — Bóg pierwszy motor”...¹³

To samo stwierdza P. Ricoeur. Nawiązując do sławnego okrzyku szaleńca z *Wiedzy radosnej*: „Bóg umarł”, zapytuje on, jaki Bóg umarł? i odpowiada: „bóg metafizyki, i bóg teologii — o tyle, o ile teologia

⁹ Cytuję za ks. Ignacym Różyckim, *Metafizyczne implikacje dogmatów*, *Analecta Cracoviensia*, V—VI (1973—74), 390

¹⁰ Odette Laffoucrière, *Le Destin de la Pensée et "La mort de Dieu" selon Heidegger*, La Haye 1968, 106.

¹¹ O. Laffoucrière, dz. cyt., 243

¹² Tłumaczenie Krzysztofa Wólickiego. „Znak” 240 (1974), 769

¹³ *L'homme problématique*, 63. Cyt. za W.A. Luijpenem, dz.cyt., 93

opiera się na metafizyce pierwszej przyczyny, bytu koniecznego, pierwszego poruszyciela pojętego jako źródło wartości i dobro absolutne — powiedzmy, że chodzi o boga ontoteologii, by użyć słowa ukutego przez Heideggera w ślad za Kantem¹⁴. Podobnie wypowiadają się inni¹⁵.

Stąd też wysuwane przez niektórych myślicieli postulaty oddzielenia problematyki bytu i problematyki Boga i nie wiązania ich ze sobą w dotychczasowej formie¹⁶.

b) Stanowiska zajmowane przez myślicieli w odniesieniu do tych krytyk. — W stosunku do tych krytyk „boga metafizyki” możemy wyróżnić schematycznie trzy stanowiska:

1-e stanowisko. Całkowita akceptacja śmierci „boga metafizyki”. Może ona i faktycznie przybiera różne formy: immanentne ujmowanie pierwiastka boskiego (Heidegger), ujmowanie go przede wszystkim od strony historyczności bytu, albo odrzucanie „boga filozofów” przy zachowaniu Boga wiary¹⁷.

2-e stanowisko. Całkowite odrzucenie śmierci „boga metafizyki”. — Zachowuje się tradycyjne podejście do problemu, kładąc nacisk na wypracowanie metodologii metafizyki. W tym duchu pisane są też podręczniki teologii naturalnej, zwłaszcza przedsoborowe. Stanowisko to reprezentuje min. u nas — jako teolog — ks. prof. I. Różycki w swoim artykule: *Metafizyczne implikacje dogmatów*¹⁸.

¹⁴ Paul Ricoeur, *Egzystencja i Hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Warszawa 1975, 275

¹⁵ Por.: Heinz Robert Schlette, *Zum Gottesproblem in der gegenwärtigen Philosophie*, w: *Gott in dieser Zeit*, München 1970, 33—34

¹⁶ Tak np. J. van de Wiele opowiada się radykalnie (naszym zdaniem idzie za daleko) za heideggerowskim oddzieleniem problemu bytu i Boga. Jeśli nie oddzielimy problemu bytu i Boga — sądzi on — Bóg nie jest Bogiem i byt nie jest bytem. Por.: *La métaphysique et le problème de Dieu, Un dialogue avec Martin Heidegger*, w: *Miscelanea Albert Dondeyne*, 381.

¹⁷ Według J. van de Wiele'a, Heidegger w okresie *Seinsgeschichte* upatrywał autentyczną postać tego co boskie w bogach greckich i pogańskich. Bogowie greccy noszą charakter immanencji w stosunku do świata. Stanowią oni integralny wymiar życia ziemskiego i życia ludzkiego. Stanowią przeciwieństwo koncepcji wschodniej i Boga chrześcijańskiego, tzn. oddzielenia od świata i transcendencji. Art. cyt., 377. — Radykalne odrzucenie Boga filozofii mamy u K. Bartha. Ale już Bultmann łagodził to stanowisko, przyjmując tzw. *Ververständniss* w odniesieniu do idei Boga. Por.: H. Bouillard, *dz.cyt.*, 110—111

¹⁸ Ks. prof. I. Różycki twierdzi: „Innymi słowy Bóg Stworzyciel jest rzeczywistością pozaświatową czyli metafizyczną w zawężonym Heideggerowskim znaczeniu” (396). Podobnie na s. 401. — Według mnie, to co stara się wykazać w swoim artykule ks. prof. I. Różycki, a mianowicie konieczność opowiedzenia się za metafizyczną interpretacją podstawowych dogmatów katolickich, nie stanowi rzeczywistości metafizycznej.

Wysztalonym na metafizyce klasycznej trudno się oprzeć bezpośrednio negatywnej reakcji typu: nie można kwestionować Boga jako pierwszej przyczyny, bytu koniecznego, czy pierwszego nieruchomego poruszyciela. Czyż św. Tomasz nie utożsamiał wprost podmiotu tych określeń z chrześcijańskim Bogiem? ¹⁹

3-e stanowisko. Uwzględniając pozytywne momenty krytyki „boga metafizyki” podejmuje się na nowo wysiłek refleksji metafizycznej dotyczącej Boga, odpowiadający wymogom współczesnego rozwoju myśli filozoficznej. Tak np. A. Dondeyne, B. Welte, G. van Riet, P. Ricoeur i inni. Tutaj można zaliczyć także C. Geffré ²⁰.

II. Na czym zasadza się krytyka metafizyki jako ontoteologii

a) Zakwestionowanie metafizyki Zachodu. — Aby móc zająć właściwe stanowisko do stosunku do tych krytyk „boga metafizyki” należy wziąć pod uwagę co rozumieją one przez metafizykę jako ontoteologię i jakie przedstawienie (ideę) boga kwestionują.

1. Metafizyka nauką o bycie rozumianym jako „*Seiende*”, „bytujące”. — Krytyki te nawiązują do Heideggera hermeneutyki metafizycznej myśli Zachodu. Zdaniem Heideggera metafizyka Zachodu nie jest tym, za co się sama uważa. Swym przedmiotem uczyniła ona „*Seiende*”, „bytujące” ²¹, a więc rzecz, to co jest określone i co tym samym można oddać poprzez pojęcie powszechne i niezmienne (prymat tzw. *vorstellende Denken*), a zapomniała o samym bycie, „*Sein*”. Swój pełny wyraz znalazła ona w metafizyce platońsko-arystotelesowskiej, przyjętej następnie przez teologię chrześcijańską ²².

zycznej w Heideggerowskim znaczeniu (ściślej: w Heideggerowskiej interpretacji). Bóg nie jest „najdoskonalszym bytem” obok czy „ponad” bytami innymi. — Z poglądam; ks. prof. I. Różyckiego podejmuję dyskusję w osobnym artykule: *O rozumienie metafizyki*, drukowanym w kolejnym tomie *Analecta Cracoviensia*.

¹⁹ „Es ist für Thomas auch keine Frage, dass Jahwe, der Gott des jüdisch-christlichen Glaubens, kein anderer ist als der, von dem Aristoteles als von dem ersten Boweger gesprochen hatte. Der Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles lässt die metaphysische Spekulation unmittelbar einmünden in eine biblische Doxologie. Der Letzte Satz dieses Kommentars lautet: „Einer ist der Herr des Universums, der erste Beweger, das erste Verstehbare, das erste Gut, das eben Gott genannt wurde, welche gepriesen sei von Ewigkeit zu Ewigkeit”. Robert Spaemann, *Die Frage nach der Bedeutung des Wortes „Got”*, w: *Theologisches Jahrbuch 1975*, 213—214

²⁰ Por. tegoż autora: *Sens et non-sens d'une théologie non métaphysique*, *Concilium*, nr 76 (1972), 89—98. — Zob.cyt. artykuł ks. prof. I. Różyckiego, w którym omawia on poglądy C. Geffré.

²¹ O. Laffoucrière, *dz.cyt.*, 4—5

²² Podobnie interpretuje klasyczną metafizykę Hermann Krings: „Die-
se Philosophie hatte nach Aristoteles die Aufgabe, nach dem Seienden

2. Metafizyka jako ontoteologia. — Pytając, czym jest byt jako „bytujące”, metafizyka ta postawiła, według Heideggera, w sposób nieautentyczny zagadnienie różnicy ontologicznej: byt (ściślej chyba „bycie”) — bytujące, (*Sein* — *Seiende*)²³. Pojmowała ona byt jako fundament bytującego. Nie jednak w tym znaczeniu, by chciała ona postawić poza sobą bytujące, ale chciała przedstawić bytujące jako bytujące (byt jako byt). Sprowadzając do pojęcia jego bytowość, *Seiendheit*, i nazywając ją bytem²⁴, metafizyka uważała, że myśli o bycie²⁵. Od tego momentu przybrała też metafizyka swoją najbardziej charakterystyczną fizjonomię²⁶. Zajęła się ona szukaniem podstawy samego bytu (*Sein*) i wyznaczyła ostateczną relację bytu do najwyższego bytującego jako ostatecznego fundamentu, racji. Oto dlaczego ontologia implikuje istotowo teologię. Więcej, metafizyka jest teologią, ponieważ jest ontologią²⁷. Charakterystycznym więc dla ontoteologii jest ustalenie uprzednie jak Bóg wszedł do niej, odwołanie się do niego dla niej samej, i podporządkowanie go sobie, redukując jego postać do swych wymagań²⁸. W tej właśnie perspektywie należy rozpatrywać problem śmierci Boga²⁹.

3. Różne odmiany ontoteologii. — Tak pojęta metafizyka, która ujmuje wszystko na sposób bytującego, przedmiotu, substancji, i szuka doskonalszego bytującego jako racji, źródła dla bytu i wartości w świecie (stanowiąca zatem swoistą odmianę platonizmu) przyjmowała różne postacie w historii myśli filozoficznej.

Wspomniane zostało wyżej o przyjęciu przez teologię chrześcijańską metafizyki platońsko-arystotelesowskiej. Nie oznacza to, jak zaznacza sam Heidegger, że terminy „ontologia” i „teologia” schodzą się z tymi terminami, które używała scholastyka. Ontologia, o której mówi Heidegger, jest *de facto* „onto-logiką”. Teorią logosu wykorzonego, jest ontyfikacja, ponieważ zapomina ciągle nowego odniesienia logosu do człowieka³⁰. Niemniej, predominacja ontoteologii w wiekach średnich — mówię ciągle o interpretacji heideggerowskiej — wyraziła się w dąże-

als Seienden zu fragen, und sie führte die Frage am Modell des Seiendem in der Natur durch. Die ontologischen Grundbegriffe aristotelischer Provenienz wie Sein, Wesen, Akt, Substanz, Bewegung, Ursache, Ziel, das Gute u.a. waren das begriffliche Arsenal, aus dem sich die Gotteslehre bestückte”. *Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken*, w: *Theologisches Jahrbuch 1975*, 243. — Inaczej interpretuje metafizykę Arystotelesa E. Gilson, *Byt i istota*, Warszawa 1963, 321—322.

²³ Por. O. Laffoucrière, dz.cyt., 8, 10; A. Dondeyne, art. cyt., 421.

²⁴ O. Laffoucrière, dz.cyt., 7.

²⁵ j.w., 5.

²⁶ j.w., 10.

²⁷ J. van de Wiele, art.cyt., 366; A. Dondeyne, art.cyt., 422.

²⁸ O. Laffoucrière, dz.cyt. 106.

²⁹ j.w., 8.

³⁰ j.w., 8.

niu do nałożenia na Objawienie chrześcijańskie pojęcia Boga odpowiadającego postulatowi metafizyki³¹.

Myśl chrześcijańska wniosła bez wątpienia ideę stworzenia. Traktowała ją jednak metafizycznie. Przepaść otwarta przez Platona pomiędzy bytem pozornym i bytem rzeczywistym ugruntowała się: byt stworzony stał się bytem ziemskim. — Bardziej niż kiedykolwiek, pod wpływem neoplatonizmu, to co ponadmysłowe utożsamiało się u myślicieli chrześcijańskich z jedynym światem rzeczywistym. — Jeszcze u Kanta świat zmysłowy jest światem fizycznym w sensie szerokim, świat ponad-zmysłowy światem metafizycznym³².

Świat, od strony metodycznej, przyjmuje coraz bardziej postać hierarchiczną. Od kamienia i ziarnka piasku do Stworzyciela zostaje ustanowiony cały system odpowiedniości pomiędzy tym co działa i autorem tego działania, najwyższym bytującym³³.

Kartezjusz przyjął od wieków średnich sens bytu zogniskowany w idei substancjalności. Dla niego Bóg „jest” i świat „jest”. Jeśli nawet użycie terminu nie jest jednoznaczne, byt jest uważany za zrozumiały (*comprehensible*) w obu przypadkach. Bóg jako *substantia infinita* jest ponadto zasadą zrozumiałości wszelkiego bytu³⁴. Podobnie w idealizmie niemieckim.

U Kanta Bóg stanowi bezpośrednio źródło wartości moralnych. Ażeby dobrze uchwycić tę metafizykę albo rodzaj metafizyki jako ontoteologii, odwołajmy się ponownie do P. Ricoeura, którego autorytet w tej dziedzinie mierzy się miarą jego wnikliwości. „Ontologia — pisze on — znalazła najwyższy wyraz filozoficzny w filozofii Kantowskiej, przynajmniej w zakresie etyki filozoficznej. Jak wiemy, Kant bardzo ściśle wiąże religię z etyką: pierwszą funkcją religii jest uznanie przykazań sumienia za przykazania Boże. ... Z racji pierwotnego związku jaki dostrzega pomiędzy Bogiem, pojmowanym jako Najwyższy Prawodawca, a prawem rozumu, Kant należy jeszcze do epoki metafizyki i pozostaje wierny metafizycznej dychotomii pomiędzy światem uchwytnym intelektualnie a światem uchwytnym zmysłowo”³⁵.

b) Pojęcie Boga implikowane przez ontoteologię. — Pod adresem boga implikowanego przez ontoteologię wysunięto dwa najbardziej podstawowe zarzuty: od strony religii, że nie jest on „bogiem boskim”, i od strony filozofii, że nie jest on także do przyjęcia przez nią³⁶.

Kim jest bowiem ten „bóg”, którego m.in. Marcel Ricoeur, piszą przez małe „b”, a o którym Dondeyne powie, że jest idolem.

³¹ j.w., 106.

³² j.w., 106—107.

³³ j.w., 108.

³⁴ j.w., 246; A. Dondeyne, art.cyt., 430.

³⁵ P. Ricoeur, dz.cyt., 275.

³⁶ A. Dondeyne, art.cyt., 422.

Szukając na swój sposób fundamentu fundamentów, zasady zasad i przyczyny przyczyn, Bóg stał się w tak uprawianej metafizyce pierwszą rzeczą, *Ur-sache* — jak to logicznie wyraża język niemiecki. Dokładniej jednak jest powiedzieć, że Bóg przyszedł w pomoc fizyce. O. Laffoucrière powtarza z upodobaniem przynajmniej dwukrotnie słowa J. Maritain'a, cytowane przez M. Merleau-Ponty'ego w jego wykładzie inauguracyjnym w Collège de France: Święty jest ateistą integralnym w obliczu Boga budowniczego świata, czy inżyniera świata³⁷.

Jako taki, ten bóg — jak to już parokrotnie było podkreślane — jest ujęty jako jeden z bytujących, wprawdzie najwyższy, ale przecież tylko bytujący. W ten sposób ontoteologia dokonała uprzedmiotowienia Boga. To uprzedmiotowienie posiada charakter zarówno ontyczny jak i epistemologiczny. Bóg został sprowadzony do jednego z najdoskonalszych bytów, którego przedstawienie w swojej myśli tworzył człowiek tak jak każdego innego przedmiotu przy pomocy kategorii rzeczy. Co więcej, jeżeli nawet ujmowano Boga osobowo, to czyniono to przy pomocy kategorii, które zaczerpnięto z pierwotnego określenia przedmiotów fizycznych, świata natury³⁸. Dla Kartezjusza Bóg jest *substantia infinita*, *ens perfectissimum*, dla Spinozy substancją — *Deus sive substantia*, *Deus sive natura*, dla Leibniza nieskończoną monadą³⁹.

III. Wartość i znaczenie krytyki metafizyki jako ontoteologii

W odniesieniu do tych krytyk „boga metafizyki”, „boga ontologii” stawiamy dwa pytania: a) jaka jest wartość tych krytyk, i b) czy i w jakim stopniu krytyki te dotyczą chrześcijańskiej metafizyki Zachodu, przynajmniej u jej najwybitniejszych przedstawicieli. Odpowiedź na to drugie pytanie stanowi też przejście do problemu możliwości teologii naturalnej dzisiaj.

a) Wartość krytyki metafizyki jako ontoteologii. — Przedstawiona w p. II interpretacja metafizyki jako ontoteologii pozwala na jej ocenę. Nie możemy bronić tak pojętej metafizyki ani też stawać w obronie „boga metafizyki”, którego ona implikuje. Ontoteologia arystotelesowsko-platońska, filozofia dwóch światów, każda na swój sposób uzasadniająca bytowość jednych bytów przez inne, bardziej doskonałe i dochodząca do ontologicznego *maximum*, które utożsamiała z bogiem, nie może zadowolić zarówno z religijnego punktu widzenia jak i wymogów krytycznego myślenia. Ten „bóg” jest wprawdzie transcendentny do „świata zmysłowego”, ale nie jest transcendentny w stosunku do bytów

³⁷ O. Laffoucrière, dz.cyt., 251, 108.

³⁸ H. Krings, art.cyt., 243.

³⁹ j.w., 244.

jako *Seiende*, rzeczy, substancji. (Na marginesie zauważmy, że ontologia grecka, nie zetknąwszy się z wiarą chrześcijańską, nie mogła być inna.) Podobnie należy się ustosunkować do racjonalistycznych metafizyk Kartezjusza, Spinozy, Leibniza, Kanta czy idealistów niemieckich. Bóg pojęty jako najdoskonalszy spośród bytów, którego można ponadto oddać przy pomocy abstrakcyjnych pojęć filozoficznych jest „bogiem filozofów” w tym sensie, że jest ich tworem, ale nie jest to „Bóg boski”. Pod tym względem geniusz Pascala się nie mylił. Nie znaczy to, że nie można mówić o „Bogu filozofów” jeszcze w innym sensie⁴⁰.

Wartość więc tej krytyki upatrujemy nie w jednostronnym akcentowaniu historyczności prawdy bytu — choć samo podniesienie tego aspektu zasługuje na podkreślenie — ale w ostrym zakwestionowaniu metafizyki jako ontoteologii i jej „boga”. Myśliciele, zarówno filozofowie jak i teologowie, mówiąc o negacji metafizyki i jej „boga” — to właśnie mają na uwadze. Dla uniknięcia jednak nieporozumień wypada zapytać, czy nie jest to upraszczająca hermeneutyka metafizyki Zachodu, a więc czy obok tego typu metafizyki jako ontoteologii, nie możemy wyróżnić jeszcze innego typu metafizyki, w której możemy dostrzec nawiązanie do ontoteologii filozofii greckiej, przyjmującej jej schemat i język, ale równocześnie — dzięki rozwojowi myśli filozoficzno-teologicznej, w którym szczególny udział miało Objawienie chrześcijańskie — daleko wykraczającej poza jej ramy⁴¹.

b) Problem chrześcijańskiej metafizyki Zachodu. — W szczególności rodzi się pytanie, czy i w jakim stopniu przedstawione wyżej krytyki dotyczą chrześcijańskiej metafizyki Zachodu i jej teologicznego przedstawienia Boga. Cytowany już parokrotnie P. Ricoeur stwierdza, że krytyka religii, m.in. Freuda, Nietzschego, która godzi w Boga moralności, „uderza w chrystianizm o tyle, o ile ogranicza się on do

⁴⁰ Zacytujmy kard. J. Daniéleu: „Bóg jest w całym znaczeniu tego słowa tym, kim nie mogę rozporządzać. Błąd fałszywych filozofii polega właśnie na tym, że czynią one z Boga przedmiot, że pretendują do tego, by Go intelektualnie opanować. Ale to, nad czym intelekt panuje, nie może być Bogiem. ... O ile rozum zastanawia się nad sobą — jako podmiotem istniejącym, o tyle dochodzi do poznania swojej relacji; do podmiotu istniejącego, transcendentnego, którym jest Bóg. — Ale pomimo to nie pojmuje tego, czym jest Bóg. Jest On przedmiotem stwierdzenia, a nie intuicji. Jego istnienie jest stwierdzone, ale Jego istota pozostaje niepoznawalna. I dlatego właśnie na pewno idzie o Boga”. — *Bóg i my*, Kraków 1965, 43—44. Por. równ.: Henri de Lubac, *Na drogach Bożych*, Paris 1970, szczególnie rozdz.: *O niewyrażalności Boga*, 105—124.

⁴¹ Por. w tym względzie bardzo cenne uwagi A. Dondeyne'a zawarte w artykule cyt., 430—432

roli platonizmu dla ludu, do pewnej odmiany nadneutralizmu w etyce⁴². P. Ricoeur nie podejmuje jednak pytania, czy i w jakim stopniu filozoficzno-teologiczna myśl chrześcijańska nie jest czystą ontologią grecką, albo w jakim stopniu nastąpiła dehellenizacja myśli filozoficznej u chrześcijańskich myślicieli⁴³. Odpowiedź na to pytanie, wydaje nam się, stanowi dzisiaj jedno z pierwszych zadań dla myślicieli chrześcijańskich. Pod tym względem krytyki metafizyki jako ontoteologii mogą spełnić jeszcze bardziej niż dotąd oczyszczającą funkcję w stosunku do niektórych ujęć, zwłaszcza tych, które są reprezentowane w podręcznikach teologii naturalnej i traktatach dogmatycznych *De Deo uno*, jeśli zmuszą do ukazania w tym kontekście specyfiki metafizyki chrześcijańskiej i uwolnią ją od pewnych braków metodologicznych, merytorycznych, a także językowych.

EDMUND MORAWIEC

Możliwość teologii naturalnej

Współczesna krytyka pojęcia Boga wiąże się, co zresztą zauważono już w poprzedniej prelekcji, z M. Heideggera zakwestionowaniem tradycyjnej metafizyki jako ontoteologii. Pojęciu Boga z tego punktu widzenia nie zarzuca się braku jego sensowności, ani wartości tego, co ono oznacza w społecznym i indywidualnym życiu człowieka, lecz to, że jest ono nieosiągalne na gruncie metafizyki tradycyjnej jako ontoteologii, że nie ujmuje Boga, o którym mowa w dziedzinie wiary czy religii. Ostatecznie sprowadza się ono do ujęcia Boga jako czegoś bytującego, jako przedmiotu istniejącego na wzór innych istniejących przedmiotów świata. Uznając ten zarzut w pewnym sensie za słuszny rodzi się problem, który właśnie wyrażono w temacie: „Możliwość teologii naturalnej”, inaczej mówiąc powstaje pytanie: czy możliwa jest taka interpretacja tradycyjnej teologii naturalnej w ramach filozofii chrześcijańskiej, która pojmuje Boga inaczej, niż na wzór „bytującego” oraz, w której daje się odkryć pewne związki między wypracowanym przez nią pojęciem Boga a pojęciem Boga, jakie można sobie urobić w oparciu o Pismo św. Tak postawiony problem zasygnalizuje się w trzech dopełniających się częściach: przedstawieniu metafizyki jako właściwej ontoteologii, próbie wskazania na pojęcie Boga implikowane w takiej ontoteologii oraz krótkim zaprezentowaniu relacji między pojęciem Boga teologii naturalnej a pojęciem, jakie urabia się na podstawie Pisma

⁴² P. Ricoeur, dz.cyt., 273

⁴³ Por.: John Courtney Murray. *Le problème de Dieu — de la Bible a l'incroyance contemporaine*, Paris 1965, Szczeg., 70—77.