

Edmund Morawiec

Możliwość teologii naturalnej

Studia Philosophiae Christianae 13/2, 238-253

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.

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 à l'incroyance contemporaine*, Paris 1965, Szczeg., 70—77.

św. To skrótowe przedstawienie z konieczności prowadzi do daleko idących uproszczeń. Zadaniem tej prelekcji jest nie tyle rozwiązywanie tych problemów, ile raczej ich sygnalizacja.

·Metafizyka jako właściwa ontoteologia

Zadaniem tej części prelekcji będzie: pokazanie, że Heideggera interpretacja metafizyki tradycyjnej jako zarazem ontoteologii, która stanowi podstawę wysuwanych przez niego i przez wielu współczesnych filozofów zarzutów pod adresem pojęcia Boga filozofii, nie jest jedyną interpretacją tej dziedziny poznania i nie jest właściwą interpretacją, oraz wykazanie, że obok wyżej wspomnianej interpretacji tradycyjnej metafizyki jako ontoteologii istnieje taka interpretacja, która wprawdzie wiąże się z ontoteologią grecką, przypominając ją samym schematem i terminologią, to jednak wykracza daleko poza nią. Pojęcie Boga implikowane przez tę drugą interpretację metafizyki będzie wolne od stawianych mu zarzutów.

Heideggerowska krytyka tradycyjnej metafizyki jako ontoteologii wiąże się bezpośrednio z krytyką samej metafizyki jako filozofii pierwszej, którą można by tu nazwać metafizyką ogólną¹. Odtwarzając Heideggera rozumienie tradycyjnej metafizyki z jednej strony pokaże się jaką metafizykę ma na myśli, gdy ją ocenia, z drugiej zaś, że zarzuty jakie wysuwa pod adresem pojęcia Boga w tej interpretacji ontoteologii, jaką sam podaje, są zasadniczo słuszne.

O metafizyce tradycyjnej M. Heidegger mówi w wielu dziełach, ale chyba najbardziej dogodny materiał do analiz w tym zakresie dostarcza nam jego rozprawa pt. *Was ist Metaphysik*. Właśnie w tym dziełku zasadniczy zarzut, jaki kieruje pod adresem tradycyjnej metafizyki jest to, że będąc nauką mającą za przedmiot „to, co jest” nie osiąga nigdy samego bytu. Wyraźnie myśl tę zaznacza w następującym zdaniu: „Die Metaphysik denkt, insofern sie stets nur das Seiende als das Seiende vorstellt, nicht an das Sein selbst”². Ale trzeba tu zaznaczyć, że nazwa „Metaphysik” według M. Heideggera oznacza taką dziedzinę poznania, która mając za przedmiot „to, co jest”, „das Seiende” analizuje go w aspekcie odpowiedzi na pytanie „czym jest to, co jest, jako to, co jest”. Pytanie to zdaje się wyraźnie wskazywać na koncepcję metafizyki, której zadaniem jest analiza aspektów treściowych bytu. Dobitniej jeszcze myśl tę potwierdza skonstruowane przez M. Heideggera określenie metafizyki. Die Metaphysik — pisze Heidegger — „sagt was das

¹ Nie znaczy to, że M. Heidegger przyjmuje takie odróżnienie, lecz że według niego metafizyka tradycyjna ze względu na właściwy jej przedmiot i zadania jest zarazem ontoteologią.

² Por. M. Heidegger, *Was ist Metaphysik*, Berlin 1927, 8; por. także E. Gilson, *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz i J. Nowak, Warszawa 1963, 323.

Seiende als das Seiende ist"³. Nietrudno rozpoznać w tym określeniu to, co jest najbardziej istotne dla filozofii Greków, a w szczególności dla arystotelesowskiej definicji filozofii pierwszej. Niemniej jednak E. Gilson zauważa pewną odmiennność sformułowań w określeniu metafizyki u M. Heideggera i u Arystotelesa. Ten ostatni bowiem definiuje metafizykę nie jako tę, która mówi czym jest byt jako taki, lecz jako tę, która rozważa byt. Oczywiście, zaznacza E. Gilson, metafizyka według Arystotelesa mówi o bycie, gdyż byt jest jej przedmiotem właściwym, lecz zanim zacznie mówić kontempluje go. Filozofia pierwsza według Arystotelesa jest więc wiedzą polegającą na rozważaniu i wpatrywaniu się, aby widzieć, przedmiotem zaś na którym zatrzymuje wzrok jest właśnie byt jako byt. Swoistość rozumienia metafizyki przez M. Heideggera sprowadza się więc do tego, że tam, gdzie Arystoteles mówi o rozumieniu bytu jako bytu, tam M. Heidegger mówi o stwierdzeniu czym byt jest. Interpretując w ten sposób filozofię pierwszą M. Heidegger nazwie ją krótko: „Aussage”, której przedmiotem jest to, co jest, jako to, co jest⁴. W okresie *Sein und Zeit* wiedzę o bycie tego, co bytuje (*sein ds Seienden*) określi nazwą „ontologia”. Metafizyka jest więc dla M. Heideggera ontologią, ale jest zarazem ontoteologią, gdyż jest wiedzą o pierwszych i ostatecznych przyczynach tego, co bytuje. Jako ontoteologia jest wiedzą przyporządkowującą rzeczywistość poznaniu racjonalnemu⁵.

Tak zinterpretowana filozofia pierwsza przypomina jej interpretację, jaka pojawiła się już w sposób wyraźny w wieku XVII. W tym okresie właśnie filozofię pierwszą rozumiano w sensie „wypowiedzi” na temat istoty bytu jako takiego i nazywano ją również ontologią. Jej zadaniem jest zrozumienie bytu. Wobec pozornego nieładu rzeczy tego typu filozofia usiłuje ustalić porządek, ustalić następstwa, wskazać łańcuch przyczyn. Wznosząc się ponad rzeczy konkretne usiłuje wydobyć istotną strukturę bytu. W tym poszukiwaniu bytu chce dojść do zasady pierwszej, tej, która jest jednocześnie przyczyną, wzorcem, celem wszytkiego co jest, ta zasada nazywa się Bogiem⁶.

Jeżeli przyjmie się taką koncepcję filozofii pierwszej, jaką przyjął M. Heidegger, to nie będzie już rzeczą istotną, czy chodzić w niej będzie o istotę tego, co jest rozumiane pod kątem ogólności, czy też o to, co jest w stopniu doskonałościowo najwyższym. Jakkolwiek będzie, tak zinterpretowana filozofia pierwsza zawsze będzie miała za przedmiot „to, co jest, jako to, co jest” i nigdy nie wyjdzie poza poziom tego, co jest. M. Heidegger taką właśnie filozofię, która przedmiotem

³ E. Gilson, dz.cyt., 321.

⁴ Por. tamże.

⁵ Por. A. Wawrzyniak, *Filozofia Martina Heideggera w świetle nowych opracowań*, Roczn. Filoz. 13/1965, z. 1, 122—123.

⁶ Por. J. Danielou, *Bóg i my*, tłum. A. Urbanowicz, Kraków 1965, 40.

swych badań nie wykracza poza to, co bytuje, a więc nie dochodzi do bytu, uważając ją za nieautentyczną, w późniejszych swych dziełach nazywa właśnie metafizyką. Jego zdaniem taką metafizykę uprawiali Platon, Arystoteles, Kartezjusz i Hegel. Doprowadzili oni myśl filozoficzną do upadku, który swój pełny wyraz znalazł w nihilizmie Nietzschego.

Podstawowym pytaniem tak pojętej metafizyki, wytyczającym kierunek jej filozoficznych analiz jest pytanie: czym jest to, co jest, jako to, co jest, czym jest to, co istnieje, czym jest *das Seiende*. Każda odpowiedź opisująca w tym aspekcie byt desygnować będzie coś, co przynależy do kategorii tego, co jest, do kategorii bytującego. Nic więc dziwnego, że M. Heidegger, mając taką koncepcję filozofii pierwszej domaga się jej uzasadnienia, jej „przewyciężenia” przez bardziej podstawowe poznanie rzeczywistości i szukać będzie tego uzasadnienia poza nią, albowiem ona sama nie jest zdolna, ze względu na swą naturę, wyjaśnić byt. Nic też dziwnego, że mając taką właśnie koncepcję metafizyki pierwszej, pojęcie Boga, które się w niej jawi jako racja tłumacząca byt jest przez M. Heideggera interpretowane jako oznaczające byt należący do kategorii *das Seiende*. Wprawdzie można dopatrzeć się pewnej różnicy w pojmowaniu filozofii pierwszej przez Greków, przynajmniej niektórych, a interpretacją jej przez M. Heideggera, to jednak pojęcie Boga filozofii greckiej zasadniczo nie różniło się od tego, jakie M. Heidegger jej przypisywał. Filozofia grecka począwszy od czasów Parmenidesa we właściwej swej analizie filozoficznej zmierzała w kierunku odkrycia rzeczywistości ponad fizycznej. Zdawano sobie bowiem sprawę, że sens pojęcia bytu nie wyczerpuje się w żadnej szczegółowej i zmiennej rzeczywistości doświadczenia. To właśnie dążenie doprowadzało ją do sformułowania a następnie do pojęcia pierwszej przyczyny, czy zasady, której przypisywano rolę Boga. Uzyskiwane zasady i przyczyny, zależnie od tego, na co kładło się w analizach filozoficznych akcent, miały charakter transcendentny, lecz ich transcendentność była ograniczona. Poszukiwania bowiem filozoficzne, czysto racjonalne doprowadzały wprawdzie do stwierdzenia pierwszych przyczyn czy racji, ale zawsze jako pierwszych substancji ostatecznie tłumaczących świat⁷.

Wydaje się, że M. Heidegger właściwie odczytał pojęcie Boga tradycji filozoficznej Greków, i pojmując filozofię grecką jako tę, która za zadanie stawia sobie wyjaśnienie natury i struktury rzeczywistości danej w doświadczeniu słusznie zauważył, że tak pojęta metafizyka nie jest zdolna w tłumaczeniu rzeczywistości wyjść poza to co bytuje,

⁷ Por. F. M. Genuyt, *Afirmacja Boga a problematyka filozoficzna*, w: *Stud. z Fil. Boga*, Warszawa 1973, t. II, 104, por. M. A. Krapiec, *Metafizyka i problem Boga*, w: *Stud. z Fil. Boga*, Warszawa 1968, t. I, 347—380.

poza *das Seiende*. Nie ma natomiast słuszności tam, gdzie utrzymuje, że taka filozofia pierwsza jest filozofią chrześcijańską oraz, że jako filozofia chrześcijańska nie mówi ona o „boskim Bogu”, ale ujmuje go jako jeden z bytów, które są i w stosunku do którego heideggerowski byt — *das Sein* jest pierwotniejszy⁸. Popełnił błąd polegający na tym, że historyczne postacie metafizyki uznał za metafizykę jako taką. Nie dostrzegł, jak się zdaje, że już w XIII wieku tematem głębokich dyskusji był problem: czy należy pojmować byt jako *ens*, czy nie należy raczej pojmować samego *ens* jako będącego nim tylko dzięki aktowi *esse*, który jest właśnie aktem bytu. Jest to problem, którego rozwiązanie na korzyść *esse* zadecydowało o całkowicie odrębnym typie metafizyki jako filozofii pierwszej, a konsekwentnie o całkowicie odrębnej ontoteologii.

Filozofia pierwsza charakterystyczna dla kultury chrześcijańskiej, ma się tu na myśli przede wszystkim filozofię św. Tomasza, jest podobnie jak filozofia grecka ontoteologią. Niemniej jest ona wiedzą całkowicie różną. Jej przedmiotem bowiem są, ogólnie mówiąc, nie aspekty istotowe tego, co istnieje, lecz aspekt istnieniowy. Ów aspekt wyznacza ostatecznie kierunek analiz filozoficznych i prowadzi do sformułowania szeregu podstawowych pytań, takich np. jak: co stanowi o tym, że każdy przedmiot jest bytem, tzn. że posiada jakąś pozycję egzystencjalną? Czym jest istnienie? Jaka jest struktura przedmiotu, który istnieje z uwagi na to, że istnieje? Jakie są warunki konieczne i dostateczne zaistnienia i istnienia jakiegokolwiek lub określonego przedmiotu? Dlaczego coś w ogóle istnieje, jeśli nie musi istnieć?⁹ Podstawowe pytanie tradycyjnej metafizyki w interpretacji M. Heideggera: czym jest to, co jest? nie ma tu miejsca. W tej metafizyce nie chodzi o taki aspekt rzeczywistości. Teologia naturalna w tak zinterpretowanej filozofii pierwszej ujawnia się jako metafizyka, której obiektem jest określona strona rzeczywistości, a mianowicie jej ogólnie egzystencjalny aspekt pod kątem jego ostatecznych uzasadnień. Taka właśnie metafizyka, jak podkreśla St. Kamiński, pozwala właściwie postawić problem Absolutu i w ten sposób wybronić go przed wysuwany pod jego adresem zarzutami. Problem Boga powstaje tu w trakcie filozoficznego wyjaśniania rzeczywistości, jest wewnętrznym problemem tego wyjaśnienia¹⁰. Wewnętrznym problemem wyjaśniania bytu był także problem Boga w filozofii greckiej. Świadcstwa pozostawione przez filozofów starożytnych informują bowiem, że idea Boga nie pojawia się w jej problematyce po-

⁸ Por. B. Welte, *Über den Humanismus*, w: *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern 1947, 77; por. M. Jaworski, *Dowody istnienia Boga a fenomen religii*, Analecta Crac. 2 (1970) 57.

⁹ Por. A. Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964, 45.

¹⁰ Por. S. Kamiński, *Zagadnienia metodologiczne związane z filozofią Boga*, w: *Stud. z Fil. Boga*, Warszawa 1968, t. I, 384—5.

czątkowej, stanowi podobnie jak w filozofii chrześcijańskiej konkluzję poszukiwań, których punktem wyjścia nie jest Bóg, ani też idea Boga w taki lub inny sposób utworzona. Bóg ujawnia się w niej w ramach poznawania natury i budowy wszechświata. Dopiero u kresu mozolnych dociekań dochodzi się do stwierdzenia istnienia zasady lub przyczyny, którą powinno się nazwać Bogiem. Ale podstawowym pytaniem filozoficznym, wytyczającym kierunek analiz jest pytanie „dlaczego”, „dzięki czemu coś jest czymś”. Chodzi bowiem o zrozumienie rzeczy w ich aspektach treściowych. Taka analiza prowadzi w konsekwencji do Boga jako doskonalszej formy — substancji. Zrozumienie rzeczy dokonuje się w ramach ich samych. Podstawowym zaś pytaniem w filozofii pierwszej, chrześcijańskiej, nie jest już pytanie idące po linii zrozumienia rzeczy, ale po linii zinterpretowania jej istnienia. Dlatego też wygląda ono całkiem inaczej. Formuluje się go następująco: „dlaczego coś istnieje raczej, niż nie istnieje”. Pytanie to zdaje się być najbardziej podstawowe, jakie człowiek może zadać wobec rzeczywistości. Jest to pytanie o byt jako byt, ale zinterpretowany egzystencjalnie. Stawiając to pytanie filozof pyta o rację, o przyczynę lecz nie porządku dotyczącego istoty, ale istnienia. Odpowiadając na nie, filozof szuka racji istnienia w strukturze rzeczywistości, a nie znajdując ich w niej samej, znaleźć bowiem nie może, ponieważ pytanie: „dlaczego w ogóle coś istnieje” objęło i postawiło pod znakiem zapytania wszystko co jest, dochodzi do racji poza nią, czyli do racji, która w stosunku do rzeczywistości analizowanej jest całkowicie transcendentna.

Proces uzasadniania tezy o istnieniu Absolutu w tej koncepcji metafizyki jako ontoteologii rozpoczyna się od stwierdzenia istnienia bytu, który nie tłumaczy swego istnienia, czyli w którym istnienie nie jest jego istotą, a kończy się asercją istnienia bytu, którego określa się nazwą *Esse Subsistens*. Odpowiedź więc przybiera nową postać, zgodnie ze zmianą charakteru pytania. *Esse subsistens* św. Tomasza jest ponad kategoriale i różni się od Arystotelesowego Nieruchomego Poruszyciela. Wprawdzie nie schodzi się ono z bytem Heideggerowskim, ale nie znaczy to, że Tomasz z Akwinu i jego zwolennicy przyjmując zgodność między tak ujętym bytem a Bogiem kwalifikują Boga do kategorii bytu oznaczanego przez niego nazwą *das Seiende* i przez to nie wiedzą o czym mówią, jak sądzi M. Heidegger. Nie znaczy też to, że metafizyka chrześcijańska jest drewnianym żelazem, jak ją M. Heidegger nazywa, ponieważ znając Boga pyta o tajemnicę bytu¹¹. Świadczy to tylko o tym, że gdy szuka się uzasadnienia dla bytu jako bytu egzystencjalnie zinterpretowanego, w ramach jego samego nigdy nie znajdzie

¹¹ Por. H. Urs Von Balthasar, *Spotkanie z Bogiem w świecie dzisiejszym*, Concilium, Poznań—Warszawa, 1—10 (1965/6) 422.

się czegoś, co rzeczywiście może go wyjaśnić w aspekcie istnienia. Taka koncepcja metafizyki jako ontoteologii daje podstawę do tego, że „byt” jako „*habens esse*”, jako to, co bytuje, należy pojmować za byt dzięki aktowi *esse*. Zaznaczyć też należy, że wszystkie tradycyjne dowody na istnienie Boga dają się w niej pojąć jako warianty odpowiedzi na wyżej sformułowane pytanie. Byt bowiem jako nie tłumaczący swego istnienia można ujmować jako skutkowość bytową, która przejawia się w różnych faktach metafizycznych.

Pojęcie Absolutu implikowane w ontoteologii chrześcijańskiej

Zarzuty wysuwane pod adresem Absolutu teologii naturalnej, opartej o „metafizykę zachodu”, dotyczą Go w aspekcie Jego transcendentności oraz poznawalności Jego natury. W pierwszym przypadku, o czym można było się już zorientować z poprzednich rozważań, zarzucano, że Absolut nie jest całkowicie transcendentny w stosunku do świata, w drugim zaś przypadku, że z Boga uczyniono przedmiot, że Go się obiektywizuje, chociaż jest On *par excellence* nie dającym się przedstawić na sposób przedmiotu. Czy faktycznie tak jest, czy tomistyczna teologia naturalna w ten sposób traktuje Absolut, o którym mówi?

W przedstawionej wyżej koncepcji metafizyki tomistycznej jako ontoteologii Absolut jawi się, co zresztą już podkreślono, jako *Esse Subsistens*. Jest On transcendentny w stosunku do tego, co bytuje. Jego transcendentność polega na całkowitej odrębności struktury bytowej w stosunku do struktury wszelkich innych bytów. To co istnieje, czego w taki lub inny sposób doświadczamy, jest zawsze złożone z istoty i istnienia jako elementów odrębnych. Absolut natomiast jawi się jako czyste istnienie, jako coś o strukturze prostej. I ta właśnie „właściwość” czyni Go transcendentnym w stosunku do świata w sensie, że wyłącza Go ontologicznie z przynależności do wszelkich możliwych kategorii bytu, wyłącza Go z porządku tego, co bytuje, z porządku heideggerowskiego *das Seiende*.

Podkreślenie momentu transcencji Absolutu i właściwa jego interpretacja są niezmiernie ważne ze względu na konsekwencje do jakich mogą prowadzić w zakresie ustalenia koncepcji stosunku Absolutu do świata. Wyakcentowanie zbytnej transcencji prowadziło zawsze do przekonania, że między Absolutem a światem nie zachodzą żadne związki bytowe, lub też, że nie należy On do odrębnego porządku, że sytuuje się na tej samej płaszczyźnie, co wszystkie inne byty¹². Nie będzie się tu tego problemu rozważać. Wspomnę tylko, że zrozumienie charakteru transcendentnego Absolutu przesądza w jakiejś mierze

¹² Por. R. Vancourt, *Myśl współczesna a filozofia chrześcijańska*, tłum. W. Sukiennicka, Warszawa 1966, 64—65.

o samej koncepcji Absolutu. Mając to na uwadze, można powiedzieć, że transcendentja Absolutu, o której mówi się, zasadniczo różni się od transcendentji Absolutu filozofii Greków, tak w wydaniu Platona jak i Arystotelesa. W przypadku pierwszym Absolut jest transcendentny w sensie, że występuje w innym świecie. Jest ponad tym, co podpada pod zmysły, sytuuje się na wyższej płaszczyźnie. W przypadku drugim, co już podkreślano, Absolut nie różni się strukturalnie od bytu jako tego, co jest, złożonego z istoty i istnienia. Należy On do kategorii świata przedmiotów, a jego transcendentność wyraża się jedynie w relacji do przedmiotów fizycznych. Sam należy do świata metafizycznego. Jest on pierwszy w rzędzie innych bytów i stąd jego transcendentność. Właśnie M. Heidegger o takiej transcendentności mówił, i taką miał na myśli, gdy twierdził, że Bóg jest niczym i że tylko wszechświat istnieje.

Czyste Istnienie, jakie jawi się w przedstawionej koncepcji metafizyki tomistycznej w roli racji uzasadniającej rzeczywistość, zdaniem Tomasza z Akwinu, różni się od wszelkiego innego istnienia tym, że nie jest ono aktem istoty odrębnej od niego. Myśl dokonując analizy rzeczywistości staje w obliczu czystego *esse*, o którym można dowolnie orzekać, iż nie posiada *quidditatem*, albo też, że samo jest swą własną *quidditas*. Byt, w którym „to co”, czyli istota jest *esse*, to właśnie byt, którego nie określa się jako jakiegoś *ens*. Byt tak ujmowany jest transcendentny, ponieważ przekracza, transcenduje *ens*, jak również dlatego, że jest jego przyczyną¹³. Jest to transcendentja, jak się wyraża Dominik de Petter, oglądana z punktu widzenia tego świata, transcendentja Absolutu-Stwórcy, który udziela im swego istnienia i w którym uczestniczą one poprzez wszystko, czym są¹⁴. Taka transcendentja jest zarazem immanencją. Oddzielenie więc całkowite Absolutu od świata, filozoficznie rzecz biorąc, jest niemożliwe a to, które nastąpiło, zawiera w sobie jeszcze bardziej wewnętrzną obecność, i przebywanie Absolutu w świecie, aniżeli to było w ogóle do pojęcia w ramach myślenia antycznego¹⁵. Powiedzenie przeto „Bóg jest immanentny” oznaczałoby tu, że Bóg nie tylko jest obecny w świecie, ale ponadto, że należy do odrębnego porządku, że sytuuje się na innej ontycznie płaszczyźnie niż Jego stworzenie. W ten sposób rozumiana immanencja Absolutu w świecie jest ostateczną podstawą możliwości jego poznania. Immanencja i zarazem transcendentja wyznaczają również typ i zakres poznania Absolutu przez człowieka.

¹³ Por. E. Gilson, *Byt i Bóg*, w: *Stud. z Fil. Boga*, Warszawa 1968, t. I, 311—312.

¹⁴ Por. Dominik de Petter, *Metafizyczny charakter dowodu na istnienie Boga a myśl współczesna*, w: *Stud. z Fil. Boga*, Warszawa 1973, t. II, 87.

¹⁵ Por. H. Urs von Balthasar, dz. cyt. 425.

W tradycji chrześcijańskiej, tak wczesnośredniowiecznej, jak i późniejszej mocno podkreśla się niemożność poznania natury Boga. Bardzo często podkreślają to Augustyn jak i Tomasz z Akwinu za starożytnymi pisarzami chrześcijańskimi. Ten ostatni bardzo wyraźnie pisze: „Najwyższy stopień poznania ludzkiego odnośnie do Boga, to wiedza, że nie możemy Go poznać (*quod sciat se Deum esse nescire*) wiedza, że to czym Bóg jest przerasta nawet to wszystko, co w związku z nim ujmujemy intelektem”¹⁶. Podobnie w „Komentarzu do Imion Boskich”: „Poznaniem Boga jest nawet świadomość tego, że nie wiemy, jaka jest jego istota. A zatem ten, kto poznaje Go takim poznaniem, staje się oświecony samą głębią mądrości, której nie potrafimy zbadać”¹⁷. I jeszcze jeden tekst: „U szczytu naszego poznania poznajemy Boga jako kogoś nieznanego”¹⁸. Znaczący tego problemu podkreślają, że Tomasz z Akwinu nigdy nie zmienił zdania w tej sprawie, począwszy od Komentarza do Sentencji (In I. d. 34, q. 3, a. 1, ad 4) aż po Komentarz do listu do Rzymian (C. I lec. 6). Boskie *Quid* pozostaje dla niego zawsze czymś nieznanym. Nie krytykuje też agnostycyzmu Majmonidesa pod tym względem. Kontynuuje raczej długą, klasyczną od czasów Filona dla greckich Ojców Kościoła tradycję, według której boska *ousia* jest niepoznawalna¹⁹. Ale co znaczy w tym języku, że jest niepoznawalna? Znaczy to tyle, że Boga nie obejmuje poznanie istotowe, realizujące się poprzez wskazanie na rodzaj i różnicę gatunkową. Definicja Boga w tym znaczeniu nie istnieje. Gdy zaś definicja czegoś jest niemożliwa do skonstruowania, to coś staje się dla nas niezrozumiałe, ponieważ nie można odpowiedzieć na pytanie: „co to jest”. Określenie zaś Boga jako akt czysty nie jest definicją według Tomasza z Akwinu²⁰. W takiej sytuacji, wydawałoby się, że poznanie istoty Absolutu może się realizować jedynie w drodze szeregu następujących po sobie negacji, z których każda nowa negacja ściślej określa poprzednie w sposób podobny do tego, jak różnica określa rodzaj²¹. Ale tego rodzaju poznania nie można uważać nawet za niejasne poznanie istoty Boga. Jest to raczej poznanie wyróżniające Boga od wszystkich innych stworzeń.

Podkreśla się dzisiaj dość często, poruszając problem poznania istoty Boga, że gdyby poznanie Boga było jedynie i wyłącznie negatywne, dotyczyło tylko tego, czym Bóg nie jest, można by łatwo pogodzić to z ab-

¹⁶ Por. *De Potentia*, q. VII, a. 2, ad 9.

¹⁷ Por. *Cap. III*, lect. 4.

¹⁸ Por. *Contra Gentiles*, lib. III, cap. 49.

¹⁹ Por. C. J. Greffé, *Teologia naturalna i objawienie w poznaniu Boga jedynego*; w: *Stud. z Fil. Boga*, Warszawa 1968, t. I, 265.

²⁰ Por. *De Potentia*, q. VII, a. 3, ad 6; I, 3, 5; por. E. Gilson, *Pojęcie Boga w filozofii św. Tomasza*, w: *Stud. z Fil. Boga*, Warszawa 1968, t. I, 208.

²¹ Por. C. J. Greffé, dz. cyt. 267.

solutną niewiedzą o tym, czym jest boża istota. Kresem naszego filozoficznego poznania w ramach teologii naturalnej, byłoby stwierdzenie istnienia Pierwszej przyczyny, Rzeczywistości prostej, odrębnej od wszystkich złożonych bytów świata. Jedynymi określeniami, jakie można by przypisywać wówczas Bogu, byłyby określenia negatywne, zewnętrzne, przyjmujące za punkt wyjścia stworzenia. Tak byłoby, gdyby Absolut w filozofii ujmowany był jako bezwzględnie transcendentny. Tak jednak nie jest. Absolut w filozofii Boga ujmowany jest jako zarazem immanentny, mianowicie jako *Esse* przyczynujące, a więc łącznie z relacją przyczynowania. Przyczynowanie jest tu zinterpretowane dwuaspektowo, jako sprawcze i zarazem wzorcze. Przedmioty świata traktowane są więc od tego momentu jako byty poprzez uczestnictwo, dzięki któremu są podobne do swej przyczyny. Stosunek zależności właściwy bytowi jest dopełniony stosunkiem pewnego stopnia podobieństwa, które w tym przypadku jest istotą uczestnictwa. Jeśli tak, to bez względu na to, jak wielka byłaby przepaść dzieląca byt uprzyczynowany od bytu przyczynującego, przyczynowość będzie zarazem podstawą swoistej proporcji. Ta właśnie sytuacja sprawia, że mimo tego, iż podmiot poznający kształtuje swoje pojęcia na podstawie poznania rzeczy należących do świata empirii, może się wznieść do poznania istoty Boga. Czy jednak w rzeczywistości w ten sposób dowiemy się więcej nad to, czym Bóg nie jest?

Określenia tj. nazwy oznaczające doskonałości rzeczy powinny być orzekane również o Bogu. Ale orzekanie to nie jest orzekaniem jednoznacznym, ale też nie jest ono wieloznacznym, ponieważ określenia te dotyczą stosunku przyczyny do skutku. Stąd też w tym, co orzekamy o Bogu zawsze tkwi ten moment pozytywny, iż musi zachodzić pewne podobieństwo wprawdzie nie pomiędzy Bogiem a rzeczami, lecz pomiędzy rzeczami a Bogiem. Jest to podobieństwo, jakie zachodzi pomiędzy skutkiem a przyczyną, bez względu na ich niewspółmierność. To jest powodem zasadniczym, że św. Tomasz wielokrotnie podkreśla, że nie mówimy o Bogu *secundum puram aequivocationem*, oraz że nie jesteśmy skazani na mówienie o Bogu jedynie *pure aequivoce* lub *omni-no aequivoce*. Ten właśnie sposób nazywa Tomasz analogią.

Wiele dyskutowano i nadal się dyskutuje nad znaczeniem doktryny analogii w poznaniu natury Boga. Nie sposób przedstawić tu różne na ten temat poglądy. Powiem tylko, iż w tym typie poznania, rozpatrywanym tak w porządku pojęć jak i sądów, mamy prawo przypisać Bogu doskonałości stworzeń, lecz nie możemy pojąć sposobu boskiego ich bytowania. Innymi słowy to, co oznaczają nazwy podobnych doskonałości niewątpliwie przysługuje Bogu, który jest bytem w najwyższym stopniu doskonałym, lecz sposób w jaki posiada On te doskonałości jest dla nas całkowicie niepojęty, podobnie zresztą jak sam Boski akt istnienia,

którym one są²². Jeśliby więc można było mówić o jakimś pozytywnym poznaniu natury boskiej, to chyba tylko w tym znaczeniu, że zrozumiała treść naszych nazw weryfikuje się w Bogu. Nie mamy jednak poznania boskiej natury w tym znaczeniu byśmy pojmowali jej właściwości²³. Interpretacje tekstów Tomasza szły w różnych kierunkach. Jedni interpretują je w kierunku agnostycyzmu, inni w kierunku wydobycia korzyści płynących dla poznania natury Boga. Gilson ustosunkowując się do tych różnych interpretacji wypowiada na ten temat następujący pogląd: „Przypisywanie św. Tomaszowi twierdzenia jakobyśmy mogli dojść do jakiegokolwiek choćby niedoskonałego poznania tego, czym Bóg jest, jest fałszowaniem poglądów, którym dał wyraz wielokrotnie i niedwuznacznie. Św. Tomasz nie tylko twierdził, że możliwość poznania istoty Boga nie została nam dana na tym świecie, ale oświadczył dosłownie: „jest coś, co dotyczy Boga a co jest człowiekowi w tym życiu całkowicie nieznanne, to mianowicie czym Bóg jest”. Twierdzenie, że *quid est Deus* jest dla człowieka w tym życiu czymś *omnino ignotum* jest równoznaczne z uznaniem wszelkiego doskonałego czy niedoskonałego poznania Boga za całkowicie niedostępne. Dalej podkreśla Gilson, że każda inna interpretacja napotyka na przeszkodę nie do przewyciężenia w postaci następującego — nie bez powodu słynnego — fragmentu *Sumy Contra Gentiles*: Nie możemy pojąć czym Bóg jest, lecz jedynie, czym nie jest i w jakim stosunku do niego pozostaje wszystko inne²⁴.

Pojęcie Boga filozofii a pojęcie Boga religii

Pojęcie Absolutu tak zinterpretowanej metafizyki Tomasza z Akwinu zawiera trzy podstawowe właściwości: transcendentność i immanentność w stosunku do świata rzeczy oraz niepoznawalność czyli tajemniczość. Terminy oznaczające te właściwości mają charakter techniczny, są terminami, których znaczenie podyktowane jest samą koncepcją metafizyki, jako ontoteologii. Na terenie innych typów teologii naturalnej mówi się również o transcendencji, immanencji a nawet o niepoznawalności Absolutu, ale jakże różne od wspomnianej interpretacji mają one znaczenie.

Po części, opisując koncepcję Absolutu, wskazano już na różnicę sposobu rozumienia tych terminów tak w ujęciu filozofii tomistycznej, jak również w ujęciu filozofii greckiej. Okazało się, że Absolut-Bóg filozofii Tomasza z Akwinu nie jawi się w niej jako jeden z elementów występujących w świecie w płaszczyźnie horyzontalnej. Również okazało się, że gdy chodzi o poznanie Jego natury, nie jest tak, jak się o nim często

²² Por. E. Gilson, *Tomizm*, tłum. J. Rybała, Warszawa 1947, 155.

²³ Por. C. J. Greffé, dz. cyt. 272; por. także J. Danielou, dz. cyt. 42 i 44.

²⁴ Por. E. Gilson, *Tomizm*, 160.

mówi i co stało się jednym z powodów do negacji pojęcia Absolutu. Wyłania się teraz problem, czy tak pojęty Absolut, o tak zinterpretowanej przysługującej Mu transcendentności i immanentności jest Bogiem, o którym mówi nam religia czy wiara, innymi słowy, czy tak pojęty Absolut można nazwać Bogiem religii lub Bogiem wiary. Zagadnienie to jest dzisiaj mocno dyskutowane a najczęściej występuje ono w formie: Bóg filozofów a Bóg religii lub Bóg wiary. Nie sposób omówić nawet w skrócie tego zagadnienia i wiążącej się z nim problematyki tak w aspekcie historycznym, jak i systematycznym. Być może w dyskusji ta sprawa zostanie poruszona. Na tym miejscu wskaże się jedynie w wielkim skrócie na dwa przeciwstawne sobie w tej sprawie stanowiska.

Pierwsze stanowisko prezentuje pogląd, iż pojęcie Boga wypracowane na terenie filozofii nie pokrywa się z pojęciem Boga opisanym nam przez wiarę czy religię. Brak tej pewnej jedności uzasadnia się akceptacją zasadniczej różnicy między porządkiem poznania filozoficznego a porządkiem religii, czy poznania przez wiarę. Pojęcia Boga, jako rezultaty tych dwu porządków, całkowicie autonomicznych i odrębnych, muszą być różne. Główna podstawa różnicy między tymi porządkami tkwi w tym, że filozof stara się wykryć zasady poznawalności, pozwalające zrozumieć naturę bytu lub bytów, lub też wykryć zasadę tłumaczącą ich istnienie, gdy tymczasem teolog lub też filozof stojący na stanowisku teologicznym, mówiąc o Bogu, wyobraża Go sobie zawsze jako byt, prawie zawsze żywy, a nawet jako osobę. U kresu swego poszukiwania filozof dochodzi do pojęcia, które mu pozwala zrozumieć przyrodę, podczas gdy teolog nawiązuje od razu kontakt z bytem potężniejszym od siebie, ale tak samo jak on realnym i mogącym wywierać korzystny lub niekorzystny wpływ na jego obecną lub przyszłą egzystencję. Metafizyk zaś, który rozpatruje byt nie uważa się za zobowiązanego do przyjęcia jakiegokolwiek szczególnej postawy z chwilą, gdy w jego umyśle ukształtuje się wniosek o Bycie jako Bogu ²⁵.

Filozoficzne pojęcie Boga, nawet to, które jest ujęte w sądzie egzystencjalnym jest rezultatem analizy odpowiednio kierowanej, rzeczywistości, dostępnej w doświadczeniu. Jego treść wiąże się, jest zrelatywizowana do przedmiotu metafizyki na terenie której powstaje. Filozofia bowiem nie dochodzi do wniosków leżących poza granicami dostępnymi jej szeroko rozumianemu światłu naturalnemu, jakim jest „światło rozumu”. Nigdy więc nie spotka innego Boga jak Bóg filozofii. Wiara natomiast w istnienie Boga nie jest wiarą w Boga filozofii. Nie jest np. wiarą w Pierwszego Poruszyiciela, Pierwszą Przyczynę, doskonały Byt,

²⁵ Por. E. Gilson, *Byt i Bóg*, w: *Stud. z Fil. Boga*, Warszawa 1968, t. I, 290.

czy Cel Ostateczny. Wierzyć w Boga nie znaczy wierzyć w istnienie Prostej Bytu, czy w *Esse Subsistens*, posiadające wszystkie doskonałości. Wierzyć w Boga znaczy, że kiedyś przemawiał On do nas, a tego nigdy nie czynił jako Pierwszy Poruszyciel²⁶.

Bóg metafizyki przedstawia się następnie jako teoretyczne wyjaśnienie świata i wszystkiego, co on zawiera, a nie jako wezwanie do adoracji zapoczątkowujące religijne życie człowieka²⁷. Na uzasadnienie tezy stwierdzającej niesprowadzalność tych dwu rodzajów pojęć wysuwa się nadto jako argument fakt, że pojęcie Absolutu w filozofii stanowi przedmiot ostatecznej afirmacji. Idea Boga nie pojawia się w problematyce początkowej, stanowi wyraźnie konkluzję poszukiwań, których punktem wyjścia nie jest Bóg, ani też idea Boga jaką sobie o nim w taki czy inny sposób tworzymy. Przedmiot filozofii dotyczy przede wszystkim poznania rzeczy, istnienia świata i dopiero u kresu dociekań dochodzi się do Przyczyny, którą nazywa się Bogiem. Zadaniem filozofii nie jest też wykazanie istnienia Boga, którego idea byłaby dana²⁸. Za tym stanowiskiem zdają się przemawiać formuły językowe konkluzji pięciu dróg św. Tomasza. Tomasz z Akwinu kończy prawie każdy dowód stwierdzeniem: „i to jest to, co nazywa się Bogiem”, „*et hoc omnes intelligent Deum*”, albo „*quam omnes Deum nominant*”. Jest to jakby przejście od Absolutu filozofii do Boga religii.

Pogląd przeciwny głosi, że tomistyczna teologia naturalna bezpośrednio mówi o Bogu religii. Ten pogląd prezentują przede wszystkim ci wszyscy, którzy uważają, że metafizyka Boga jako teologia naturalna jest wiedzą autonomiczną i jako taka bazuje na tzw. poznaniu Boga przedfilozoficznym, które to poznanie najczęściej określa się nazwą „religia naturalna”. Poznanie to rozpatrywane w relacji do człowieka rozumiane jest jako jeden z wymiarów ludzkiej egzystencji. Nie wchodząc w szczegóły, trzeba powiedzieć, że taka koncepcja teologii naturalnej ostatecznie sprowadza się do krytycznej eksplikacji metafizycznego wymiaru ludzkiej świadomości. Dowody na istnienie Boga w tym ujęciu czerpią swoje znaczenie z poznania najgłębszego wymiaru egzystencji człowieka, ludzkiego skierowania ku temu, co Transcendentne, Nieskończone, Absolutne. To właśnie skierowanie jest naturalną religią. Teologia naturalna byłaby w tym ujęciu jedynie krytycznym opracowaniem jednego z wymiarów ludzkiej egzystencji²⁹.

Na terenie tak pojętej teologii naturalnej nie tylko nie tworzy się

²⁶ Por. E. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, tłum. T. Górski, Warszawa 1965, 47.

²⁷ Por. Dominik de Petter, dz. cyt. 98.

²⁸ Por. F. M. Genuyt, dz. cyt. 102—103.

²⁹ Por. W. A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, tłum. B. Chwe-deńczuk, Warszawa 1972, 74.

pojęcia Boga, ani też nie odkrywa Go, lecz jedynie eksplikuje pierwotny wymiar metafizyczny człowieka, zawierający się w religii naturalnej i wyraża się Go przy pomocy właściwych dla niej środków w sposób mniej lub więcej doskonały. W tym też duchu pragnie się interpretować teksty Tomasza z Akwinu. Sądzi się niekiedy, że dowody Tomasa w tej postaci, w jakiej są nam podane, zahaczają o religię w wyżej podanym znaczeniu. Trzeba bowiem wiedzieć, co rozumie się przez Boga, aby można było o Niego pytać³⁰.

Nie rozstrzygając słuszności tych diametralnie różnych stanowisk, u podstaw których występują różne ujęcia samej teologii naturalnej, pragnę jedynie zauważyć, że w przypadku teologii naturalnej uprawianej w ramach metafizyki zinterpretowanej egzystencjalnie daje się mówić o pewnym spotkaniu się, wypracowanego na jej terenie pojęcia Absolutu z pojęciem Boga religii³¹. Owo spotkanie następuje w samym fakcie takich własności Absolutu jak: transcendentność, immanentność i niepoznawalność, czyli tajemniczość, jak również w sposobie ich rozumienia. Pojęcie Boga filozofii i Boga religii mimo różnicy porządków, na których kształtują się, spotykają się w wyżej wymienionych punktach styecznych. Przy pewnym uproszczeniu, a nie sposób takiego tu nie dokonać, Bóg religii jest zawsze transcendentny względem porządku rzeczy, ale jest on zarazem immanentny, ponieważ jest jego Stwórcą. Nie ma bowiem religii bez Boga Stwórcy wszechświata. Bóg religii występuje zawsze jako również tajemnica w stosunku do podmiotu poznającego. Tajemniczość ta jest ostatecznie konsekwencją właściwej Mu transcendentności.

Bóg filozofii wyżej zaznaczonej interpretacji jest zawsze transcendentny względem tego, co jest, co bytuje. Podstawowe właśnie pytanie w tej interpretacji metafizyki, pytanie o to „dlaczego coś w ogóle jest”, stawiając znak zapytania nad wszystkim, co jest, również nad tym, na co można było wskazać w możliwych odpowiedziach, prowadzi do transcencji. Wskazywanie bowiem odpowiedzi na jakikolwiek byt inny nie zmienia niczego w problematyczności i dziwności istnienia rzeczywistości w ogóle. W wyniku zakwestionowania jej jako takiej, pytanie kieruje się wyraźnie ku sferze będącej poza tym wszystkim, co jest, wykracza tym samym poza wszelkie określenia typu „co”, ponieważ zawsze określają one tylko, że to, czy owo jest takie lub inne, a wkracza w dziedzinę *Esse*. Pytanie: „dlaczego jest coś raczej, niż nie jest”, każe filozofowi uprawiającemu w ten sposób filozofię pozostawić za sobą wszelkie „to co bytuje”. Wkroczenie w tę dziedzinę jest równoznaczne z wkroczeniem w dziedzinę nie dającą się ująć pojęciowo. Myśl

³⁰ Por. M. A. Krąpiec, *Metafizyka i problem Boga*, w: *Stud. z Fil. Boga*, Warszawa 1968, 373, dop. 40.

³¹ Por. E. Gilson, *Tomizm*, 208.

bowiem ludzka zdaje się tu tracić wszelkie oparcie. Z natury swojej może ona bowiem obejmować jedynie to, co jest i może sama siebie pojmować jedynie z pomocą takich, czy innych określeń, ale tam, gdzie wszystko jest odpadają jakiegokolwiek określenia. Każde wprowadzone tu określenie jest zarazem ograniczeniem. Aby lepiej ten moment uwypuklić, należy przypomnieć, że pojąć można, ściśle mówiąc to tylko, co daje się ująć w formie sądu „to jest”. Jeśli sąd taki nie ma już sensu, myśl winna się zatrzymać, rozum i jego język zamilknąć, bowiem dotarła ona do sfery tego, co nie do pomyślenia i nie do wypowiedzenia³². Jeśli zaś myśl rezygnuje z milczenia, winna zdawać sobie sprawę z tego, co czyni, tak w sensie dlaczego to czyni, jak również w sensie wartości poznawczej tego, co czyni. I dobrze uprawiana teologia naturalna winna sobie z tego zdawać sprawę.

Nie muszę pokazywać jak bliskie jest takie pojęcie transcendencji Absolutu pojęciu transcendencji Boga, o którym mowa w Piśmie św., gdzie właśnie Bóg nazywa się: „Jam jest, który jest”. Wiadomą jest rzeczą, że sens tego tekstu jest kontrowersyjny i nie naszym celem jest tu mieszać się w sprawy egzegezy biblijnej. Ważne jest dla nas to, że autorytet Pisma św. pozwolił stwierdzić w oparciu o Słowo Boże, że Bóg sam złączył ze swym istnieniem wyrażenia takie jak: „Jam jest” lub „który jest”. Nie brak również danych Pisma św., w których podkreśla się nieograniczoność Boga, niepoznawalność Jego natury. Te właśnie dane dały między innymi podstawę św. Augustynowi do wypowiedzenia ostrzegawczego zdania: „Jeśli pojmujesz, to nie jest Bogiem”, a Grzegorzowi z Nysy do stwierdzenia: „Bóg jest ponad wszelkim określeniem, zatem ten kto myśli, że Bóg jest czymś określonym, myli się, gdy sądzi, że to, co poznaje jest Bogiem”.

Absolut ujawnia się w metafizyce istnienia nadto jako przyczyna sprawcza. Dzięki tej, że tak się wyrażę funkcji, Absolut w relacji do świata jest immanentny. Jest immanentny, ponieważ nie tylko jest stwórcą świata, nie tylko powołał go do istnienia, lecz podtrzymuje go w istnieniu. Stąd niekiedy mówi się, że jest wszechobecny, ale przez termin „wszechobecność” należy tu rozumieć to, że jest racją każdego bytu w wyżej wymienionych aspektach. Będąc zaś racją jako Absolut w swym działaniu nie uzależniony od czegoś zewnętrznego, sam jako w ó r jest źródłem kwalifikacji tego, co istnieje. Czyż trudno jest dopatrzeć się daleko idących analogii między immanencją Absolutu filozofii a immanencją Boga religii, którą tak dosadnie opisuje św. Paweł w sławnej *Mowie na Areopagu*. W jednym i drugim przypadku mówi się o immanencji Boga ontologicznej w stworzeniu. Sądzę, iż w Psal-

³² Por. B. Welte, *Filozoficzne poznanie Boga a możliwość ateizmu*, Concilium, Poznań—Warszawa, 1—10 (1965/6), 472—473.

mach i innych księgach Pisma św. daje się odnaleźć wiele tekstów informujących o Bożej immanencji w świecie.

Wreszcie zauważyć należy, że pojęcie Boga jako przyczyny stwórczej w porządku egzystencjalnym prowadzi do przypisania Absolutowi charakteru osobowego. W metafizyce istnienia Absolut ujawnia się nie tylko jako byt transcendentny, nie tylko jako immanentny w stosunku do świata, lecz również jako samoistny, posiadający wolę i poznanie. Jak wiadomo Absolut w metafizyce ujawnia się jako Czyste *Esse*, będące racją ostateczną istnienia, nie tylko każdego bytu, ale i ostateczną racją całości bytu. Tylko właśnie dzięki niemu raczej coś istnieje, niż nie istnieje. Absolut więc charakteryzuje się działaniem w sposób dowolny. Nie widać bowiem racji, dla której Czysty Akt Samoistnienia domagałby się z koniecznością dopełnienia bytowego we współistniejącym w Nim bycie stworzonym. A jeśli tak jest, a mimo to go stworzył, to widocznie Absolut może działać w sposób wolny. Pojęcie aktu woli zakłada akt poznania, warunkiem bowiem działania woli jest działanie intelektu. Te momenty wskazują, że Absolut teologii naturalnej jest zarazem osobą.

Z tego, co dotychczas powiedziano, można sądzić, iż są podstawy do przeświadczenia, że istnieje taka interpretacja tradycyjnej teologii naturalnej w ramach filozofii chrześcijańskiej, w której pojmuje się Absolut inaczej, niż na sposób czegoś bytującego, która nie czyni sobie z Absolutu przedmiotu rozważań na wzór innych nauk, w której opis Absolutu jest w wielu zasadniczych punktach styczny z opisem Boga wiary czy religii. Interpretację tę stanowi teologia naturalna występująca w ramach metafizyki istnienia. I tę właśnie teologię naturalną występującą w ramach metafizyki istnienia nazywa się „możliwą do zaistnienia”. Nazywa się ją w ten sposób, ponieważ jeszcze aktualnie nie istnieje jako dydaktycznie wydzielona. Istnieje natomiast materiał do jej odtworzenia. Teologia naturalna, która aktualnie istnieje, obiegowa, nie zawsze będzie mogła wybronić się przed stawianymi pod jej adresem zarzutami przez M. Heideggera i jemu podobnych.