

KRZYSZTOF ŚNIEŻYŃSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny
Zakład Filozofii Chrześcijańskiej

Co traci student teologii w spotkaniu z metafizyką? Kilka uwag o obecności metafizyki w studium teologii

What Does a Student of Theology Lose in Encounter with Metaphysics?
Some Remarks on the Presence of Metaphysics in the Study of Theology

Jest czas burzenia i czas budowania (Koh 3, 3)

Prowokujące pytanie zawarte w tytule niniejszego artykułu nawiązuje bezpośrednio do obiegowego stwierdzenia, które utarło się kiedyś wśród studentów teologii: *po filozofii traci się rozum, a po teologii wiarę*. Mogłoby się wydawać, że stwierdzenie to nie wymaga specjalnego komentarza, gdyby nie fakt, że nie musi być ono za każdym razem fałszywe. Problem polega na tym, jak i kiedy jest ono prawdziwe, a kiedy z pewnością jest ono fałszywe. W niniejszym artykule podejmujemy próbę zbadania warunków prawdziwości i fałszywości wspomnianego stwierdzenia, przede wszystkim w odniesieniu do jego pierwszej części dotyczącej filozofii (metafizyki).

Aby uniknąć ewentualnych nieporozumień z góry zaznaczamy, że podstawową intencją, jaka towarzyszy przedstawionym tu spostrzeżeniom, nie jest w żadnym razie krytyka kogokolwiek. Nie jest także naszym zamiarem krytyczna ocena konkretnych środowisk akademickich, czy też środowisk katechetycznych, które przygotowują przyszłych studentów teologii. Chodzi nam jedynie o „neutralny” (na ile jest to możliwe) opis pewnych niepokojących zjawisk, o wskazanie na niektóre źródła negatywnych postaw, które z pewnością nie służą poprawnej recepcji wykładów tak z metafizyki, jak i z teologii.

I. NIEKTÓRE KULTUROWE UWARUNKOWANIA NEGATYWNEJ OCENY METAFIZYKI

Jest rzeczą oczywistą, że studenci, wybierając określony kierunek studiów, mają w związku z tym mniej czy bardziej jasno przemyślane cele i oczekiwania.

Na oczekiwania te jednak wpływają tendencje współczesnej kultury, a wśród nich także te negatywne. Do tych ostatnich należą: sukces ekonomiczny za wszelką cenę, technokracja, podważenie obiektywnej ważności norm moralnych, pogarda dla intelektu, rozumu i rozsądku¹, a wreszcie różne formy oddzielenia kultury od religii (sekularyzacja, desakralizacja, dechrystianizacja) i niemal nierozłącznie zrośnięte z tymi tendencjami kryterium szeroko pojętej użyteczności. W związku z tym nie można zamykać oczu na fakt, że studenci teologii – którzy już przez sam wybór kierunku studiów mogliby być uznani za obiecujący znak sprzeciwu wobec niektórych negatywnych tendencji współczesnej kultury, zwłaszcza sekularyzacji i dechrystianizacji – rekrutują się z zupełnie innej kultury niż ta, która panuje obecnie. Nie ulega też wątpliwości, że za powszechne kryterium *dobrego* myślenia i działania przyjmuje się współcześnie kryterium szeroko pojętej użyteczności. Użyteczności szuka się nawet tam, gdzie trudno ją odnaleźć. Nie tylko filozofia, ale i systematyczna refleksja nad chrześcijańskim Objawieniem, aby była *dobra*, musi dać się *zużytkować*, pomóc rozwiązać osobiste problemy, wątpliwości... Nie szuka się głębszych uzasadnień wiary religijnej, lecz dostosowuje się ją do aktualnej społecznej pragmatyki w myśl zasady – *fides non est quaerens intellectus sed bonum utile*.

Nie oceniamy tu w żadnym razie różnych i niekiedy złożonych motywów, jakimi mogą kierować się studenci teologii wybierający ten właśnie kierunek studiów. Nie jest to w ogóle naszym zadaniem. Chcemy jednak zwrócić uwagę na fakt, że tendencja do rozważania przez studentów teologii traktatów teologicznych, oraz poszczególnych działów filozofii pod kątem ich doraźnej i nieraz swoiście pojętej użyteczności, staje się okazją do formułowania wielu błędnych założeń, które mogą skutecznie zniechęcić do studium filozofii i teologii. Jednym z takich założeń jest przekonanie o zbyteczności metafizyki.

II. ZBYTECZNOŚĆ METAFIZYKI: REZULTAT BADAWCZY, CZY ZAŁOŻENIE?

Zjawisko, na które chcemy wskazać nie jest zbyt wzniosłe, ale potwierdza tezę, że poznawanie prawdy o rzeczach nie jest jedynie sprawą samego rozumu, lecz także kwestią woli – *d o b r e j* woli. Pytamy zatem: czy *głębokie* przekonanie o zbyteczności metafizyki, wyrażane w studenckich rozmowach, jest wynikiem ich osobistego wysiłku badawczego, czy raczej ma bardziej prozaiczne podłoże?

Wydaje się, że trafną odpowiedź znajdziemy w spostrzeżeniu poczynionym przez S. Kierkegaarda. Stwierdził on, że gdy Faust u schyłku swego życia poświęconego pracy nad możliwościami poznania, doszedł do wniosku: *Widzę, że nic wiedzieć nie możemy*, to był to rezultat jego badań, który jest zgoła czymś innym,

¹ Szerzej na ten temat por. J. M i z i ń s k a, *Nowe barbarzyństwo*, [w:] *Czy kryzys wartości? Odczyty filozoficzne*. Red. J. Mizińska, T. Szokul, Lublin 1993.

niż przywłaszczenie go sobie przez studenta pierwszego roku, usprawiedliwiającego nim własne lenistwo². Słusznie komentuje to spostrzeżenie D. Bonhoeffer, gdy mówi, że zdanie Fausta jest prawdziwe jedynie jako *r e z u l t a t*, natomiast gdy staje się założeniem, stanowi samozakłamanie. Poznania bowiem nie da się oddzielić od życia, w którym się je zyskuje³.

Ze względu na prawdę o ścisłej łączności poznania z życiem, swoistej wartości nabierają dla nas wypowiedzi krytyków metafizyki tej miary, co Kant czy Heidegger. Ich twórcze życie było naznaczone ogromnym wysiłkiem intelektualnym zainwestowanym głównie w próbę odpowiedzi na pytanie: *Co mogę wiedzieć?*. Chociażby ze względu na sam ten wysiłek uwagi, jakie wypowiedzieli na temat metafizyki – np.: *Jest jednakże rzeczą (...) niemożliwą całkowicie wyzbyć się metafizyki* (Kant)⁴, albo *Filozofia nie skupia się na swoim podłożu. Stale odchodzi od niego i właśnie poprzez metafizykę. Ale zarazem nigdy się od niego nie uwalnia* (Heidegger)⁵ – zasługują przynajmniej na baczną uwagę. Czym jednak byłyby te same słowa w ustach studenta? Czym ów student zdołałby usprawiedliwić swój sąd przeciwny, w którym podkreślałby jałowość metafizyki?

Chcąc zbadać słuszność różnych opinii i ocen wydawanych przez studentów (nie tylko na temat metafizyki) nie można pomijać tego, „skąd” student myśli – czyli środowiska intelektualnego.

III. ŚRODOWISKO INTELEKTUALNE

Prawdziwość stwierdzenia: *po filozofii traci się rozum, a po teologii wiarę*, zależy w dużej mierze od środowiska intelektualnego, w którym się ono pojawia. Stwierdzenie to byłoby prawdziwe wówczas, gdyby filozofia i teologia, układane w danym ośrodku uniwersyteckim, rozwijały się na takim niebezpiecznym poziomie (niekoniecznie intelektualnie niskim), który w sposób niewłaściwy⁶, czy

² Cyt. za: D. Bonhoeffer, *Naśladowanie*, tłum. J. Kubaszczyk, Poznań 1997 s. 16.

³ Por. D. B o n h o e f f e r, dz. cyt., s. 16.

⁴ I. K a n t, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. B. Bornstein, Warszawa 1993 s. 180.

⁵ M. H e i d e g g e r, *Wprowadzenie do „Co to jest metafizyka?”*, „Znak” 26 (1974) nr 6 (240) s. 761.

⁶ Mówiąc o „niewłaściwych utrudnieniach” nie mamy tu na uwadze trudności, jakie w sposób naturalny pociąga za sobą rzetelne studium dotyczące prawdziwej głębi i złożoności rozważanych problemów. Chodzi nam raczej o takie utrudnienia, które wynikają z przyjęcia przez wykładowcę niewłaściwych założeń, tak w filozofii, jak i w teologii. Konsekwentne stosowanie tych założeń wytwarza bowiem klimat intelektualny, w którym studiujący albo czują się zupełnie zagubieni, albo też natrafiają na przeszkody niemożliwe dla nich do samodzielnego pokonania. Należy przy tym zauważyć, że nie tylko teologia katolicka posiada swój Urząd Nauczycielski Kościoła, czuwa-

wręcz programowy, utrudniałby studentom stopniowe dochodzenie do jednej i powszechnej Prawdy (w jej dwóch aspektach: religijnym, rozważanym w refleksji teologicznej i *naturalnym*, podejmowanym w dyskursie filozoficznym), albo, co można dziś przyjąć już chyba tylko hipotetycznie, głosił na przykład scjentyistyczne przekonanie o niemożliwości wiarygodnego poznania poza wiedzą matematyczno-przyrodniczą. Studiowanie w takiej sytuacji rzeczywiście musiałoby budzić słuszny (choć nie zawsze możliwy do bardziej adekwatnego wyrażenia, niż tylko poprzez intuicję wyczuwanego błędu), sprzeciw wśród krytycznie myślących odbiorców, a u słuchaczy o biernym nastawieniu intelektualnym mogłoby wywołać negatywny skutek, zarówno w postaci zachwiania tego, co starożytni nazywali *prawym rozumem* (*orthōs logós*), jak i podważenia właściwego zrozumienia prawd chrześcijańskiej wiary (*intellectus fidei*). Historia zna wiele takich wypadków⁷.

Są jednak sytuacje – a jest ich dziś w Polsce, jak się zdaje, znakomita większość – w których przekonanie studentów, iż *po filozofii traci się rozum, a po teologii wiarę* jest fałszywe, i to co najmniej z dwóch powodów.

jący nad czystością prawd wiary. Również filozofia posiada swoich „strażników prawdy”, przynajmniej w tym sensie, że wskazują oni wyraźnie na poglądy, które już dawno się skompromitowały i przestrzegają, że ci, którzy nadal będą je bezkrytycznie podzielać, pozostaną na jałowej ziemi. Niewątpliwie do takich „strażników prawdy” można zaliczyć J. M. Bocheńskiego, autora *Stu zabobonów*, Kraków 1992.

⁷ Za przykład wspomnianego zjawiska na polu filozofii może posłużyć wyznanie Raissy M a r i t a i n (*Wielkie przyjaźnie*, Kraków 1962, s. 43-52), która, wspominając swoje wspólne z Jacquesem studia na Sorbonie, napisała: *Postanowiliśmy spojrzeć prosto w oczy faktom rozgrywającym się na tym nieszczęsnym, okrutnym świecie, na którym jedynym źródłem światła była filozofia sceptycyzmu i relatywizmu i śledzić (...) najdalsze konsekwencje tych faktów. (...) Nie chcieliśmy też uznać, że gdy raz Sorbona zabrała na jakiś temat głos – wszystko zostało powiedziane. (...) Właśnie zrobiliśmy bilans tego, co profesorowie dali na drogę życia nam, ludziom bardzo młodym, którzy spodziewali się otrzymać od nich podstawy prawdziwego poznania i sprawiedliwego działania; przekonaliśmy się, że cały nasz dorobek był czymś martwym i obracał się w pył. Pseudonaukowy pozytywizm, sceptycyzm, relatywizm walczyły w nas tak zaciekle z tą «ideą, której nie zmóże cały pirronizm», o której mówił Pascal, a nasza odporność na tę umysłową demoralizację składała się wyłącznie z cierpliwości. Czy mogliśmy, mając lat osiemnaście czy dwadzieścia, przeciwstawić tym wszystkim doktrynom własną doktrynę? Czy mogliśmy je systematycznie odierać, a nawet orientować się, na czym polegały ich błędy? Broniliśmy się instynktownie przeciw relatywizmowi bez wyjścia, przeciw temu związkowi z nicością, skoro żaden absolut nie był uznawany. Pomimo wszystkiego, co mogło nas od tego odwieść, z uporem s z u k a l i ś m y p r a w d y – jakiej prawdy? – mieliśmy wciąż nadzieję, że możliwa jest pełnia zgody na pełnię bytu. (...) Ta filozofia prawdy, której poszukiwaliśmy tak gorąco, w którą wierzyliśmy tak mocno, była dla nas jeszcze jakimś nieznanym Bogiem. Zarezerwowaliśmy jej ołtarz w naszym sercu i nie znając kochaliśmy szczerze, z góry uznaliśmy jej prawa nad nami, nad naszym życiem. Ale czym się okaże ta prawda, jaką drogą, jakimi sposobami będzie można do niej dotrzeć – tego nie wiedzieliśmy. (...) Tkwiło więc w nas stale to zwycięskie pojęcie prawdy, a drzwi wiodące na drogę życia stały otworem. Aż do niezapomnianego dnia, w którym usłyszeliśmy Bergsona, to pojęcie prawdy, ta nadzieja dokonania niezwykłych odkryć, była w sposób utajony lub jawny wyszydzana przez wszystkich tych, od których spodziewaliśmy się nieco światła.*

Po pierwsze, stwierdzenie to jest fałszywe dlatego, że, jak pokazuje doświadczenie wykładowców teologii i filozofii, to, co w spotkaniu z filozofią i teologią jest przez studentów realnie tracone, w rzeczywistości nie reprezentuje sobą szczególnej wartości poznawczej, ani w sferze wiedzy religijnej (!), ani tym bardziej w sferze podstawowej chociażby znajomości dziejów refleksji filozoficznej. Wobec powyższego, każdorazowe rzetelne pogłębienie prawd wiary religijnej i prawd, do których dochodzi się w dyskursie filozoficznym, musi wiązać się, jeśli nie z radykalną destrukcją, to na pewno z gruntowną przebudową dotychczasowego sposobu postrzegania siebie samego, świata i Boga. Na płaszczyźnie rozumu naturalnego taka przebudowa oznacza zazwyczaj wybudzenie studentów z *dogmatycznej drzemki naiwnego realizmu*. Z kolei na płaszczyźnie refleksji teologicznej przebudowa dotychczasowego sposobu myślenia powinna wiązać się z odkryciem istnienia „wyobraźni teologicznej”⁸ (Węclawski), która ma dopiero przygotować „przedpole” na owocne spotkanie z bogactwem myśli teologicznej. Jednakże odkrycie to następuje w rzeczywistości rzadko i dokonuje się z trudem.

Po drugie, przekonanie, iż *po filozofii traci się rozum, a po teologii wiarę* jest fałszywe także wówczas, gdy sama konieczność zmiany dotychczasowego spojrzenia na siebie samego, świat i Boga (powstająca w wyniku świadomego zetknięcia się studentów z filozofią i teologią), nie natrafia na szczególną chęć (odwagę?) podjęcia samodzielnego wysiłku w zdobywaniu bardziej krytycznego obrazu tych rzeczywistości. Łatwo wówczas rodzi się przekonanie (lęk?) o nadchodzącym ze strony każdej niemal filozofii rzekomym zagrożeniu dla „zdrowego rozsądku”, oraz o zbliżającym się ze strony każdej teologii rychłym i nieuchronnym wytrąceniu chrześcijanina z jego dotychczasowego „najlepszego” (bo „swojskiego” i „tradycyjnie bezpiecznego”) sposobu pojmowania prawd wiary. Wiele wskazuje jednak na to, że lęk przed tymi niebezpieczeństwami jest w istocie próbą przestąpienia skrywanego pod pobożną miną leniwego nieuctwa. Przy takim negatywnym nastawieniu woli trudno owocnie studiować teologię i filozofię.

Zastanówmy się jednak, czy brak dobrej woli ze strony studentów nie jest jedynie wybiegiem, który ma oddalić od wykładowcy metafizyki odpowiedzialność za to, co i jak wyklada? Z pewnością byłoby czymś zgoła nieprawdziwym, a nawet krzywdzącym, gdyby przyczyn niechęci studentów do metafizyki szukać jedynie w ich lekceważącym stosunku do tego przedmiotu, czy też braku szcze-

⁸ W książce T. Węclawskiego pt. *W teologii chodzi o Ciebie. Przewodnik po źródłach i skutkach teologicznej wyobraźni*, Kraków 1995, s. 7-8, czytamy m.in.: *Między sprawnym posiadaniem pewnej wiedzy (i płynącą stąd umiejętnością wyciągania z niej teoretycznych i praktycznych konsekwencji) a rzeczywistym jej rozumieniem zachodzi bowiem różnica. Rozumienie (przynajmniej tam, gdzie chodzi o sprawy wiary) jest mianowicie rzeczywiste dopiero wtedy, kiedy jestem w stanie bez nadzwyczajnego wysiłku wiązać to, co rozumiem, z moim realnym doświadczeniem siebie samego i świata; po drugie, kiedy jestem w stanie również bez szczególnego wysiłku wiązać to, czego teraz doświadczam i co rozumiem, ze wszystkimi innymi moimi doświadczeniami i z całą dostępną mi istotną wiedzą o sobie samym i świecie.*

gólnej chęci do samodzielnego wysiłku intelektualnego. Przyczyny tego „anty-metafizycznego” nastawienia są poważniejsze, tkwią bowiem w samej metafizyce i sposobie jej wykładania.

IV. MEMORYZACJA METAFIZYKI

Wydaje się, że poważną przyczyną awersji studentów do metafizyki jest ona sama, a raczej jej konkretna wersja, która zazwyczaj wykładana jest na wydziałach teologicznych w sposób ekskluzywny, tzn. z wyłączeniem, lub pominięciem prezentacji innych prób rozwiązania problemów metafizycznych. Taki stan rzeczy sprawia wrażenie, że jedynym właściwym sposobem podejścia do metafizyki (tak ze strony wykładawców, jak i samych studentów) jest jej pamięcie i owo opanowanie. Wrażenie to potęguje również fakt, że metafizyka klasyczna, z jej uładowanym obrazem świata, jest wręcz predestynowana do jej schematycznego wykładania i pamięciowego egzekwowania na egzaminie. Zapytajmy jednak: jakie skutki pociąga za sobą taka wykładnia metafizyki? Co rzeczywiście traci student teologii „ucząc się” w ten sposób metafizyki klasycznej?

Po pierwsze, traci z pewnością obraz tego, czym właściwie jest filozofia. Nie ma bowiem poczucia żywego myślenia, które ginie tam, gdzie wszystko jest z góry dowiedzione, a autentyczne poszukiwanie prawdy zastąpione pozornymi ruchami w kierunku ustalonego już systemowego filozoficznego obrazu całości świata. Rodzi się w ten sposób przekonanie, że filozofia składa się wylącznie z ustalonych raz na zawsze prawd (za które mogą chyba uchodzić tylko prawa logiki i stałość samych problemów metafizycznych) ujętych w definicje, zaś filozofowanie to po prostu uczenie się tych prawd.

Po drugie, kojarząc studium metafizyki jedynie z takimi pojęciami, jak „substancja”, „akt”, „możliwość”, „abstrakcja”, „separacja” itd., student dochodzi do przekonania (słusznego zresztą), że metafizyka nie ma kontaktu z konkretnym życiem, z szeroko pojętym doświadczeniem. Metafizyka zdaje mu się budować taki świat, w którym życie ludzkie okazuje się być anonimową, abstrakcyjną ogólnością, podczas gdy naprawdę metafizyka wcale nie ma budować rzeczywistości, ale jedynie ją „rozjaśniać” i ukazywać taką, jaką ona naprawdę jest – a więc także, a może przede wszystkim, z konkretną, indywidualną historią człowieka. Tymczasem w klasycznej filozofii bytu nastąpiło takie odseparowanie treści życia od treści myślenia, że każdy wysiłek zrozumienia siebie samego, świata i Boga może w istocie odbywać się w tylko w jednym kierunku: wychodząc od bezwarunkowej akceptacji gotowych już kategorii myślowych i wyznaczonych przez nie określonych możliwości, a kończąc na wysiłku dostosowania kształtu życia i jego problemów do „pojemności” wspomnianych kategorii myślowych. Takie filozofowanie zapomina, że nasza egzystencja jest życiem w „sytuacjach” (K. Jaspers),

a nie w abstrakcyjnej ogólności. Zapomnienie o egzystencjalnym „Sitz im Leben” ludzkiego bytowania, przypomina nieco stoicki styl filozofowania, dla którego życie i jego problemy zasadniczo nie mają obywatelstwa na terenie „państwa myślenia”. Wyobraźnia filozofii substancji utkana jest z zamiłowania do abstrakcyjnego ogółu – „bytu jako bytu” i jego powszechnych własności. Na podstawie takiej ogólności metafizyka domaga się bezwarunkowej akceptacji swoich własnych aksjomatów, skodyfikowanych przy pomocy „niepodważalnych” i apodyktycznych definicji (stwarzając przy tym z samego definiowania kryterium oceny każdej innej filozofii), nawet wówczas, gdy de facto nie ma żadnych podstaw do tworzenia takich definicji⁹, a sam język „substancjalnej wyobraźni” nie przemawia już prawie do nikogo, nierzadko spośród tych, którzy sami się nim posługują, tak w filozofii, jak i teologii¹⁰.

Tylko wnikliwie i krytycznie myślący student z wielkim trudem może samodzielnie zdać sobie sprawę z tego, że „nieżyciowy”, naiwnie uproszczony obraz świata, jaki proponuje mu się na wykładach z metafizyki, dotyczy jedynie pewnej wersji metafizyki, a nie każdej w ogóle możliwej metafizyki. W metafizyce „perypatetycko-tomistycznej” kontakt ze światem poprzez doświadczenie jest wprawdzie deklarowany, ale odbywa się on na płaszczyźnie wielu założeń dotyczących „powszechnego rozumienia” tego, czym właściwie jest doświadczenie, i co stano-

⁹ Warto w tym względzie przywołać pewien wątek Kantowskiej krytyki metafizyki: *Pomyłki powstają nie tylko z tego powodu, że pewnych rzeczy nie wiemy, lecz także dlatego, ponieważ podejmuje się wydawać sądy, choć nie wiemy jeszcze wszystkiego, co jest do tego wymagane. (...) Znacnie na pewno – tu Kant zwraca się do metafizyków – niektóre orzeczniki odnoszące się do rzeczy. A więc dobrze, że je za podstawy waszych rozumowań, a nie będziecie się mylić. Koniecznie jednak chcecie mieć definicje. Mimo to nie jesteście pewni, czy wiecie wszystko, co jest do tego wymagane, a ponieważ nie zważając na to decydujecie się na nie, przeto popadacie w błędy. Dlatego też uniknięcie błędów jest możliwe, jeśli znajdzie się pewne i wyraźne treści poznawcze, nie pozwalając sobie na łatwe tworzenie definicji. I. K a n t, *Rozprawa o wyraźności zasad naczelných teologii naturalnej i filozofii moralnej*, tłum. K. Rak, „Edukacja Filozoficzna” 7 (1989) s. 463.*

¹⁰ Przykładem tego jest wypowiedź pewnego „zaniepokojonego” teologa (nazbyt przywiązanego do kategorii „bytu”) na temat teologicznej tezy wysuniętej przez współczesnego niemieckiego teologa Medarda Kehla SJ. Teza Kehla brzmiała: *Communio durch Kommunikation*, a dotyczyła interpretacji tajemnicy Kościoła z uwzględnieniem wyników badań socjologicznych, a zwłaszcza recepcji niektórych elementów teorii komunikatywnego działania J. Habermasa i filozofii K.-O. Apla. Ów zaniepokojony teolog – nie zastanawiając się nad nowymi możliwościami zbadania znaczenia słowa „Kościół”, wynikającymi z porzucenia w teologii podłoża klasycznej filozofii bytu na rzecz poszukiwania innego typu „filozofii pierwszej”, tj. nowego uniwersalizmu (np. filozofii języka, analizy międzyludzkiej komunikacji i transcendentale interpretowanych aktów mowy) – zinterpretował tezę Kehla, jako zamach na „Byt Kościoła”. Przy czym, zapytany, co rozumie pod pojęciem „Bytu Kościoła”, nie umiał jasno sprecyzować swojej odpowiedzi. Przy tej okazji warto zaznaczyć, że w polskiej literaturze teologicznej ukazała się pionierska praca na temat eklezjologii M. Kehla, autorstwa M. J a g o d z i ń s k i e g o, pt. *Communio dzięki komunikacji. Teologiczny wymiar teorii komunikatywnego działania w eklezjologii Medarda Kehla SJ*, Radom 2000. Powyższe uwagi na temat eklezjologii M. Kehla zostały zaczerpnięte z tej właśnie książki.

wi jego formę i treść. W klasycznej metafizyce bytu akcentuje się bardziej procedury dochodzenia do pojęcia „bytu jako bytu”, skupia się uwagę na kwestiach metodologicznych i terminologicznych, pielęgnuje się pojęciowe rozróżnienia, natomiast to, co ma być ostatecznie „rozjaśnione” (obszar kontaktu ze światem, zwany doświadczeniem) pozostaje gdzieś na uboczu.

Wobec powyższego ciągle żywe i aktualne pozostaje pytanie: jakiej metafizyki naprawdę potrzebują dziś studenci teologii, a z jaką metafizyką faktycznie się spotykają? Interesować nas będzie przede wszystkim metoda i cele, jakie stawia się dziś wykładom z metafizyki na wydziałach teologicznych w Polsce, oraz jakie są możliwości ich praktycznej realizacji.

V. METODA I CELE WYKŁADU Z METAFIZYKI

Dokument Konferencji Episkopatu Polski *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce (Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia)*¹¹, zatwierdzony przez Kongregację ds. Wychowania Katolickiego, w odniesieniu do sposobu nauczania metafizyki oraz treści i celu zajęć z tego zakresu, stawia przed wykładowcą dwa zasadnicze zadania. Pod względem stopnia ich trudności można je podzielić na zadania łatwiejsze i trudniejsze.

Gdy chodzi o zadania łatwiejsze, to z pewnością należy do nich to, aby „zapoznać alumnów z podstawowymi pojęciami i zagadnieniami filozoficznymi oraz ich rozwiązaniami, a także z właściwymi dla metafizyki sposobami argumentacji i uzasadnienia”¹², oraz wskazać na „wiecznie wartościowe dziedzictwo filozoficzne”, ze szczególnym podkreśleniem znaczenia myśli św. Tomasza z Akwinu¹³. W tym względzie *Zasady formacji kapłańskiej* podają dokładne wytyczne w postaci czterech bloków tematycznych: wprowadzenie metodologiczne (I), byt i jego transcendentale właściwości (II), struktura bytu (III), istnienie Bytu koniecznego – Boga osobowego (IV).

Problematyczne natomiast wydają się wskazówki dotyczące sposobu wykładania zagadnień metafizycznych i celów stawianych takiemu wykładowi.

1. METODA WYKŁADU Z METAFIZYKI

W *Zasadach formacji kapłańskiej* czytamy: *W przedstawianiu problematyki metafizycznej należy unikać uproszczeń i dogmatycznego jej traktowania, natomiast należy ukazywać złożoność jej problematyki, historyczny roz-*

¹¹ *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, Częstochowa 1999.

¹² Tamże, s. 158.

¹³ Tamże, s. 159.

wój zagadnień oraz występujące aktualnie próby ich rozstrzygnięć¹⁴. Uczynienie zadość tym wymaganiom, a zwłaszcza prezentacji aktualnie prowadzonych poszukiwań w metafizyce, pociąga za sobą przynajmniej dwie znaczące konsekwencje.

Po pierwsze, zgodę na to, że *żadna filozofia historycznie ukształtowana nie może zasadnie twierdzić, że ujmuje całą prawdę, ani że w pełni wyjaśnia rzeczywistość człowieka, świata oraz relacji człowieka z Bogiem*¹⁵. W praktyce akademickiego wykładu z metafizyki oznacza to koniec bezkrytycznego przyjmowania obietnic o wyczerpującym obrazie rzeczywistości, których ani tomizm, ani żadna inna uprawiana odpowiedzialnie metafizyka złożyć nie może. Prawdziwa metafizyka nigdy nie zamyka człowieka w pojęciach (choć w nich dochodzi do głosu), ale wręcz przeciwnie, zaskakuje go i otwiera na „coś więcej i inaczej”, pozostawiając go w tym otwarciu, aby mógł swobodnie „oddychać”. Metafizyka potrafi, jak się zdaje, zafascynować przede wszystkim dlatego, że nie można się jej po prostu nauczyć, ale dzięki niej można świadomie otworzyć się na coraz to nowe możliwości rozumienia siebie samego, świata i Boga. Metafizyka, która własny obraz świata i przyporządkowany mu aparat pojęciowy ukazywałaby jako jedynie możliwy, najsluszniejszy i ostateczny – i tak była studentom podawana, zdradziłaby swoje powołanie. Zdrada ta wychodzi zresztą na jaw za każdym razem, gdy bezkrytycznie próbuje się zgłaszać szereg nieuzasadnionych wymagań pod adresem klasyków myślenia metafizycznego (np. Arystotelesa, Platona, św. Tomasza). Zapomina się przy tym, iż w starożytności i średniowieczu nie podejrzewano nawet istnienia problemów, które nas dziś nurtują, np. problematyka rodziny, zjawisko dialogu społecznego, współczesne przemieszczanie się filozofii historii, języka i kultury w kierunku „centrum” filozoficznego myślenia, zajmowanego od czasów Arystotelesa przez pytanie o byt w ogóle, o wiedzę w ogóle i o człowieka w ogóle¹⁶, rozwój psychologii i socjologii, etyczna ocena badań inżynierii genetycznej, sozologia, jako nowy typ poznania naukowego powstałego w związku z problemami ochrony środowiska¹⁷, ekologia i ekologiczna teologia, w której łączy się Bożą transcendencję z immanencją w relacji do świata¹⁸, itp.

Po drugie, ukazywanie adeptom teologii współczesnych prób odnowienia problematyki metafizycznej oznacza jednocześnie zgodę na „odtajnienie” upadku pewników systemowej i apodyktycznej metafizyki klasycznej (co nie jest równoznaczne z upadkiem problematyki metafizycznej w ogóle!). Należałoby zatem

¹⁴ Tamże, s. 158n.

¹⁵ J a n P a w e ł II, *Fides et ratio* (14 września 1998), 51.

¹⁶ Por. M. J. S i e m e k, *Filozofia i społeczeństwo u końca XX wieku*, [w:] *Filozofia europejska w XX wieku*. Red. A. Przyłębski, Poznań 1999 s. 51n.

¹⁷ Szerzej na temat sozologii por. J. D o ł ę g a, *Człowiek w zagrożonym środowisku*, Warszawa 1998.

¹⁸ Por. J. M o l t m a n n, *Bóg w stworzeniu*, tłum. Z. Danielewicz, Kraków 1995 s. 193nn.

porzucić przed-refleksyjny „odruch” ratowania dawnej metafizyki, a bliżej przyjrzeć się temu, czego właściwie dotyczył kryzys tradycyjnego myślenia metafizycznego i w czym się on wyraził.

Zapytajmy zatem: jakie cele stawia się wykładom z metafizyki w dokumencie *Zasady formacji kapłańskiej*, oraz jak możliwa jest ich realizacja w kontekście rzeczywistego, tzn. nie będącego jedynie wykwitem mody intelektualnej, upadku aksjomatów tradycyjnego myślenia metafizycznego we współczesnej filozofii i teologii?

2. CELE WYKŁADU Z METAFIZYKI

W *Zasadach formacji kapłańskiej* zakłada się, że wykłady z metafizyki jako filozofii bytu *stanowią mają racjonalną podbudowę światopoglądu człowieka wierzącego. Ułatwią w przyszłości pogłębione studium teologii systematycznej oraz umożliwią bardziej krytyczne i dojrzałe spojrzenie na istniejące współczesne filozoficzne nurty myśli ludzkiej*¹⁹. Zajęcia z metafizyki mają zatem dwójaki cel: pogłębić osobiste rozumienie wiary i przygotować na spotkanie z systematyczną refleksją teologiczną, oraz wyrobić sobie właściwe spojrzenie na współczesne nurty filozoficzne. Wszystko to ma być możliwe do realizacji z perspektywy tradycyjnej metafizyki – filozofii bytu.

Jednakże sytuacja współczesnej systematycznej refleksji filozoficznej i teologicznej jest taka, że to ona dyktuje konieczność przemyślenia na nowo rozwiązań tradycyjnej metafizyki. Spoglądając krytycznie w kierunku metafizyki klasycznej możemy odnieść wrażenie, iż roszczenia do absolutnej ważności jej tez i założeń, tak w dziedzinie poznawczej, jak i kulturotwórczej, wydają się być w istocie bardziej brutalną²⁰ formą interpretacji rzeczywistości niż ta, którą reprezentanci metafizyki substancji tak chętnie i łatwo przypisują wszelkim innym formom filozofowania, np. filozofii podmiotu, ducha, procesu, języka. Odejście współczesnej filozofii od swoiście zinterpretowanej „natury” i „substancjalnego realizmu” „filozofowie bytu” uważają za wymówienie służby człowiekowi, co – ich zdaniem – ma być główną przyczyną współczesnego kryzysu filozofii i kultury²¹. Ci ostat-

¹⁹ *Zasady...*, dz. cyt., 158.

²⁰ Za groteskowy, aczkolwiek czytelny, przykład „interpretacyjnej brutalności”, z jaką „substancjalna wyobraźnia” metafizyczna sztucznie rozdziela i analizuje naturalne związki zachodzące w świecie, niech posłuży przykład pewnego studenta. Swoje zadanie badawcze, jakim było opracowanie tematu: „Metafizyka w Chinach”, zrealizował on w ten sposób, że ukształtowane historycznie zjawisko filozofowania w Chinach potraktował „substancjalnie”, tzn. dwa człony tematu: „metafizyka” i „Chiny”, opracował osobno, bez żadnego wzajemnego powiązania, aby następnie połączyć je ze sobą i tak uzyskać efekt „metafizyki w Chinach”. Rzecz jasna, wynik takiej operacji w niczym nie mógł przypominać rzeczywistości.

²¹ Por. *Zadania współczesnej metafizyki. Poznanie bytu czy ustalanie sensów*. Red. A. Maryniarczyk, M. J. Gondek, Lublin 1999, s. 5.

ni, mówiąc o powszechnym kryzysie ludzkiego ducha, wydają się jednak nie dostrzegać tego, że sami żyją „we współczesności”, tzn. w zupełnie innej kulturze niż ta, w której (i dla której) powstała metafizyka starożytności i średniowiecza. W „innej” kulturze wcale nie znaczy „lepszey”, czy „gorszej”, ale naznaczonej zasadniczymi i realnymi różnicami między właściwymi dla poszczególnych epok problemami, sposobami ich rozwiązywania i modelami postrzegania rzeczywistości. Przyjrzyjmy się zatem bliżej załamaniu się pewników metafizyki klasycznej we współczesnej refleksji filozoficznej i teologicznej.

VI. UPADEK AKSJOMATÓW METAFIZYKI KLASYCZNEJ W FILOZOFII

Ograniczony zakres niniejszej wypowiedzi nakazuje, aby spośród fundamentalnych aksjomatów metafizyki klasycznej wybrać najbardziej reprezentatywne. Za takie uważamy: myślenie Boga jako najwyższej substancji, oraz pojmowanie świata jako hierarchicznie uporządkowanej całości.

Jakie skutki wywołał upadek tych dwóch filarów tradycyjnej metafizyki we współczesnym myśleniu filozoficznym?

Kryzys metafizyki bytu nie ominął jej zasadniczego aksjomatu, jakim jest myślenie o Bogu, jako najwyższej substancji. Z praktyki zastępowania absolutnej tajemnicy żywego Boga pojęciem substancji zamierzał uwolnić filozofię m.in. M. Heidegger. W jego przekonaniu, do powstawania idoli boga przyczyniło się zapomnienie pytania o sens bycia. W swoim dziele *Bycie i czas* Heidegger odwołuje się do fragmentu *Zasad filozofii* Kartezjusza, dotyczącego zastosowania pojęcia substancji do określenia natury Boga: *Przez substancję niczego innego nie możemy rozumieć jak tylko rzecz, która tak istnieje, że żadnej innej rzeczy nie potrzebuje do [swego] istnienia. A bez wątpienia jedna tylko jest taka możliwa do pojęcia substancja, która w ogóle żadnej rzeczy nie potrzebuje, mianowicie Bóg*²². Heidegger komentuje, że w samym rozumieniu bycia czegoś „substancją” zawarta jest myśl o pewnym braku potrzeby. To, co w swoim byciu nie potrzebuje innego bytu, czyni zadość pojęciu substancji. Taki byt to „ens perfectissimum”, byt najdoskonalszy. W cytowanym zdaniu Kartezjusza, słowo „Bóg” jest użyte jedynie jako termin czysto ontologiczny, w tym sensie, że za jego pomocą próbuje się określić sposób bycia Boga, ujmując go jako „ens perfectissimum”. Jednocześnie w samym pojęciu Boga zawiera się pewna „oczywista” treść, która pozwala określić najbardziej istotny moment substancjalności, jako brak potrzeby innego bytu do tego, by samodzielnie być. Takim bytem może być jedynie Bóg, dlatego wszelki byt, który nie jest Bogiem, wymaga stworzenia i podtrzymywania go w istnieniu. Heidegger zwraca uwagę na dwa momenty: wytwarzanie czegoś

²² R. Descartes, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąbska, Kęty 2001, I, 51, s. 43.

obecnego (stwarzanie czegoś, by mogło być), albo brak potrzeby takiego wytwarzania (samoistność, bycie samoistne), co zarysowuje horyzont w obrębie którego ma być zrozumiane bycie. Chociaż to, co stworzone („ens creatum”) i to, co stwarzające (Bóg) w swoim byciu różnią się od siebie w sposób nieskończony, to mimo tego za byt uznajemy zarówno stworzenie, jak i Stwórcę.

Używamy niezwykle rozległego pojęcia bycia, tak że sens tego pojęcia obejmuje nawet tę nieskończoną różnicę między Stwórcą a stworzeniem. Heidegger podkreśla, że wprawdzie zarówno Kartezjusz, jak i scholastyka, a przed nimi jeszcze sam Arystoteles, zdają sobie sprawę z tego, że w przypadku zdań „Bóg jest” i „świat jest” słowo „istnieć” nie może oznaczać tego samego, skoro między Bogiem a światem zachodzi nieskończona różnica bycia. Słowo „bycie” nie funkcjonuje tu jedynie jako sama nazwa, ale jako pewien sposób rozumienia bycia. Bycie jest jakoś rozumiane w obu przypadkach: Stwórcy i stworzenia. Scholastyka ujmowała pozytywnie znaczenie słowa „bycie” w ramach analogii, w odróżnieniu od znaczenia jednoznacznego i wieloznacznego. Jednakże ani Arystoteles, ani scholastyka, ani też Kartezjusz nie pytali „co znaczy samo bycie”? Heidegger wyraża przekonanie, że pytanie o sens bycia tak długo pozostanie nie podjęte, jak długo będzie się chciało rozważać to pytanie na fundamencie niewyjaśnionego dotąd znaczenia słowa „być”. Sens słowa „istnieć” nie był do tej pory wyjaśniony, bowiem uchodził za „oczywisty”. A zatem bycie Boga do tej pory było interpretowane za pomocą środków ontologii starożytnej, bez pytania o sam sens słowa „być”, czyli bez pytania o „istotę bycia”, lub „o prawdę bycia”. Sens bycia jest bowiem zakładany jako oczywisty w nawiązaniu do rozumienia pojęcia substancjalności, jako braku potrzeby²³.

Bóg pojawia się w metafizyce tylko tak, jak ona sama pozwala mu się w niej pojawić. Nie mamy tu już do czynienia z żywym Bogiem, lecz z bożkiem-pojęciem stworzonym na obraz i podobieństwo człowieka. *Do takiego Boga człowiek nie może się ani modlić, ani mu się ofiarować. Przed Causa sui człowiek nie może padać w trwodze na kolana, takiemu Bogu nie może on grać, ani przed nim tańczyć. Dlatego bez-bożne myślenie, które musi porzucić Boga filozofii, jest być może bliższe boskiemu Bogu*²⁴. Heidegger wyraźnie wskazuje, że dotychczasowe filozoficzne wypowiedzi o Bogu, z których tak bardzo jesteśmy dumni, i do których brzmienia zdążyliśmy już przywyknąć, wcale nie są tak nienaruszalne, jakbyśmy sobie tego życzyli. Jest tak przede wszystkim dlatego, że filozoficzne wypowiedzi o Bogu w rzeczywistości nie są ugruntowane w żywym Bogu, ale w nich samych, tzn. w „ontologicznej spoistości” wypowiedzi. Poznanie Boga jest bowiem szczególnie narażone na „pokusę ontologizacji”,

²³ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994 s. 68, 131-134.

²⁴ Tenże, *Onto-teo-logiczna struktura metafizyki*, tłum. J. Mizera, „Logos i Ethos” 1 (1991) s. 97-98.

która nakazuje zastępować żywego Boga samym pojęciem Boga, czyli naszą zdolnością, a de facto niezdolnością jego ujmowania i wyrażania.

Drugim zdetronizowanym aksjomatem klasycznej metafizyki, ściśle powiązanym z załamaniem się myślenia o Bogu jako najwyższej substancji, jest obraz świata, jako hierarchicznie uporządkowanej całości, opartej na jasno określonym fundamencie.

W człowieku od niepamiętnych czasów tkwi głęboko ukryte pragnienie spokoju, a spokój jest wszędzie tam, gdzie wszystko jest na swoim miejscu, gdzie panuje wieczny, niczym nie zmaćniony, nienaruszalny porządek. To pragnienie człowiek zawarł także w swoich koncepcjach teoretycznych, w których ma panować cudowna harmonia i równowaga. Każde zakłócenie porządku budzi lęk i wywołuje gniew²⁵.

Począwszy od presokratyków, znamionnym rysem myślenia metafizycznego była koncepcja wyjaśniania świata polegająca na sprowadzaniu wielości do jedności. Wyjaśnianie ogółu rzeczy przez unifikację dokonywało się na fundamencie podstawowych pojęć strukturalnie ze sobą powiązanych i prowadzących do stworzenia najwyższego pojęcia, które je wszystkie obejmowało. Efektem wyjaśniania było zatem organiczne powiązanie pojęć ze względu na jedno kluczowe pojęcie, lub kilka pojęć kluczowych²⁶. Tam, gdzie starożytna myśl grecka (poza wyjątkową koncepcją Anaksymandra) napotykała na wielość, na coś nieograniczonego, pozbawionego uformowania i kształtu, niedającego się zamknąć w jednej idei, tam też upatrywała niedoskonałość, brzydotę i zło. Byt – w przekonaniu większości Greków – powstaje przez nakładanie się miary na to, co nieograniczone. Doskonałe jest tylko to, co jasno określone, to, co da się uporządkować, co jest ograniczone – co jest bytem²⁷. W klasycznym myśleniu metafizycznym wyraźnie obserwujemy ucieczkę od rzeczywistości nie dającej się zamknąć w jednym pojęciu. Rzeczywistość, jeśli ma być przedmiotem metafizycznego wyjaśniania, musi dać się uporządkować, tzn. sprowadzić do płaszczyzny fundamentalnego schematu interpretacyjnego.

Metafizyka bytu, która – w przekonaniu jej twórców i kontynuatorów – znalazła już ostateczny, absolutny fundament rzeczywistości, zasługuje na to, by określić ją mianem tzw. „metafizyki dnia siódmego”. Jest to taka filozofia, która zakończyła już „dzieło stwarzania” i każdemu poszukującemu prawdy o rzeczywistości składa obietnicę, że jego trud zakończony. Strudzony wędrowiec może spokojnie i odpowiedzialnie odpocząć w cieniu gotowej już metafizyki, wpatrywać się w jej jedynie słuszny i prawdziwy obraz świata, gdzie wyłącznie substancja

²⁵ Por. B. S k a r g a, *Kilka uwag na temat porządku*, [w:] *tenże, O filozofię bać się nie musimy*, Warszawa 1999 s. 40.

²⁶ Por. G. R e a l e, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1997 s. 56.

²⁷ Por. D. D e m b i ń s k a - S i u r y, *Plotyn*, Warszawa 1995 s. 22; *tenże, Byt i istnienie w filozofii Plotyna*, Warszawa 1979 s. 13n.

jest źródłem jedności bytu, a ucząc się jej pojęć i formuł, będzie miał wrażenie, że posiadał prawdziwą rzeczywistość w jej pełnym, choć analogicznym, wymiarze. Wystarczy jednak, że ów wędrowiec przyjrzy się bliżej swojemu doświadczeniu bycia w świecie, aby się przekonał, że narzucony mu „z góry” ahistoryczny, substancjalny obraz rzeczywistości okazał się zbyt ciasny dla wyrażenia tego, co „u dołu”, jak człowiek żyje w swojej historycznej, skończonej codzienności (a jako chrześcijanin, jak wierzy w historyczne wydarzenie Jezusa Chrystusa).

VII. UPADEK AKSJOMATÓW METAFIZYKI KLASYCZNEJ W TEOLOGII

Wskazaliśmy już na kryzys, jaki w filozofii wywołały dwa aksjomaty klasycznej metafizyki: „Bóg jako substancja” oraz „świat jako hierarchicznie uporządkowana całość”. Z uwagi na fakt, że Bóg i świat to tematy, które od wieków stanowią punkt przecięcia się filozoficznych i teologicznych wysiłków poznawczych, należy się spodziewać, że kryzys pewnej tradycji filozoficznej musi mieć istotne znaczenie dla chrześcijańskiego myślenia teologicznego. W związku z tym stawiamy pytanie: w jaki sposób przedstawiają się negatywne skutki omawianych wyżej dwóch aksjomatów metafizyki substancji w kontekście teologicznego pytania o Boga i świat?

Wśród wielu negatywnych konsekwencji, jakie pociąga za sobą przywiązanie niektórych teologów do obrazu Boga, jako najwyższej substancji (np. brak zrozumienia dla dziejowości Bożego Objawienia, jałowe posługiwanie się utartymi schematami teologicznymi) najbardziej poważną wydaje się ta, która dotyczy samej możliwości teologicznego poznania Boga. Zdaniem T. Węclawskiego, największym zagrożeniem płynącym ze strony „substancjalnego” sposobu myślenia o Bogu jest to, że *pogłębianie teologicznego poznania wiąże się wtedy koniecznie z narastającą transcendentalizacją i intelektualizacją wypowiedzi. Jest to tendencja rzeczywiście groźna, bowiem przyjęta konsekwentnie musiałaby oznaczać po prostu, że rzeczywiste pogłębienie poznania Boga możliwe jest tylko za cenę takiej właśnie transcendentalizacji, intelektualizacji i spirytualizacji teologii*²⁸.

1. NIEBEZPIECZEŃSTWO TRANSCENDENTALIZACJI WYPOWIEDZI TEOLOGICZNYCH

Na czym polega niebezpieczeństwo transcendentalizacji wypowiedzi teologicznych?

Aby odpowiedzieć na to pytanie przyjrzymy się najpierw samemu problemowi „przejścia” z tego, co widzialne do tego, co niewidzialne. Takie przejście jest

²⁸ Por. T. Węclawski, *Jakiej metafizyki potrzebują teologowie?* (zwrot czy kontynuacja), „Znak-Idée” 7 (1994) s. 99-100.

bowiem newralgicznym momentem chrześcijańskiej refleksji teologicznej. Przyjmijmy na razie, że to, co widzialne, jest istotnym momentem (tematem) myślenia teologicznego (zarówno w teologii filozoficznej, jak i chrześcijańskiej) w tym sensie, że stanowi ono dla niego punkt wyjścia.

To, że zjawiskowy, widzialny świat, a wraz z nim każda ludzka historia są tematem refleksji teologicznej nie może, rzecz jasna, oznaczać, że jest to jedyny istotny moment tej refleksji. Dostrzegali to już Platon i Arystoteles – twórcy starożytnej teologii filozoficznej. Pomimo różnic dzielących ich poglądy, obaj podzielali przekonanie, że z filozoficznego (w odróżnieniu od przyrodniczego) punktu widzenia to, co zmysłowe (fizyczne) dla swego wyjaśnienia wymaga koniecznie odwołania się do tego, co pozazmysłowe (meta-fizyczne). „Jeżeli jednak nie ma niczego wiecznego – pisał Arystoteles – to również nie może być powstawania”²⁹. Arystoteles, pomimo swych przyrodniczych zainteresowań, nieustannie powtarzał, że ze spekulatywnego punktu widzenia zjawiska empiryczne mogą być „ocalone” tylko poprzez coś metazjawiskowego, kiedy ujmie się je w odniesieniu do przyczyny niematerialnej, nieruchomej (niezmiennej) i transcendentnej³⁰. Jednakże w teologii chrześcijańskiej odwołanie się do tego, co metafizyczne odbywa się inaczej niż w teologii filozoficznej. Na czym polega różnica?

Nie zatrzymujemy się w tym momencie na kwestii źródeł odwołania do tego, co metafizyczne³¹. Różnica, o którą teraz nam chodzi polega głównie na tym, że w teologii chrześcijańskiej przekroczenie progu tego co fizyczne, po to, aby stanąć „w obliczu” tego, co metafizyczne, nie zwalnia (a przynajmniej nie powinno zwalniać) teologii od myślenia i mówienia o tym, co metafizyczne w kategoriach tego, co fizyczne. Ilustracją tego wymagania w stosunku do teologii może być tytuł jednego z tekstów R. Guardiniego: „Bóg daleki, Bóg bliski”. Na podstawie zwięzłego zdania Guardiniego: *Tajemnica bliskości i obcości Boga przenika ludzkie życie*³² – możemy wysnuć wniosek, że zadaniem teologii jest tak mówić człowiekowi o Bogu, aby go do Boga przybliżyć, a raczej aby mu ukazać, że w jego ludzkim życiu Bóg jest zawsze prawdziwie obecny, a więc także wtedy, gdy tej obecności zupełnie nie widać – w oddaleniu, jako próbie nieobecności Boga. Z taką zasadniczą intencją teologia powinna podejmować wysiłek wykraczania poza to, co fi-

²⁹ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983, B 4, 999 b.

³⁰ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz. cyt. s. 389.

³¹ W wielkim uproszczeniu można stwierdzić, że w teologii filozoficznej odniesienie filozofa do tego, co metafizyczne wypływa z jego własnego wysiłku intelektualnego i naznaczone jest z góry jego własnym sposobem ujmowania transcendencji, np. transcendencja jako „Idea Dobra” – u Platona, czy jako „Intelekt” – u Arystotelesa; natomiast w tradycji biblijnej, na której opiera się teologia chrześcijańska, źródłem tym jest sama Transcendencja, która pierwsza objawia się człowiekowi w świetle, i jako pierwsza sama określa siebie, jako „Ktoś”, a zatem nie jako „Idea”, czy „Intelekt”.

³² R. Guardini, *Bóg daleki, Bóg bliski* (1960, 1952), [w:] tenże, *Bóg daleki, Bóg bliski*, wybór tekstów I. Klimmer, Poznań, 1991, s. 91.

zyczne. Wysiłek ten ma zatem ostatecznie służyć człowiekowi i jego rozumieniu samego siebie, świata i obecności Boga w świecie.

Istotnym momentem chrześcijańskiej myśli teologicznej jest „wychylenie się” poza to, co zjawiskowe w kierunku tego, co zupełnie nie utożsamia się ze światem, ale go warunkuje, samo pozostając całkowicie nieuwarunkowane. Tym, co w ten sposób warunkuje świat jest absolutnie transcendentny Duch: „*duch jest nieskończenie transcendentny i tak właśnie jest ostatecznym horyzontem świata*”³³. Biblijną ilustracją „wychylenia się” człowieka w kierunku absolutnego horyzontu świata mogą być słowa św. Pawła: *głosimy, jak zostało napisane, to, czego «ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują». Nam zaś objawił to Bóg przez Ducha. Duch zaś przenika wszystko, nawet głębokości Boga samego* (1 Kor 2, 9-10).

Wyróżniliśmy zatem dwa konstytutywne dla chrześcijańskiej teologii momenty: 1) „skąd” myślenia, którym jest to, co widzialne, *co ujrzelśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce – bo życie objawiło się* (1 J 1,1), 2) „dokąd” myślenia, którym jest to, co absolutnie meta-fizyczne, *czego ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało*, a co jest możliwe do głoszenia tylko dzięki objawieniu tego przez Ducha, który *przenikając głębokości samego Boga* staje się jednocześnie ostatecznym horyzontem, w którym wszystko się wyjaśnia. O ile nie mamy szczególnych trudności w głoszeniu tego, *co ujrzelśmy własnymi oczami*, o tyle problemem staje się dla nas to, jak mówić o rzeczach, których *serce człowieka nie zdoła pojąć*? Zatem, pytając o „dokąd” myślenia teologicznego, nie sposób jednocześnie nie zapytać o sam język, który będzie w stanie unieść tak istotny krok myślenia, to jest język, który w takim stopniu, w jakim to tylko możliwe, *przekroczy konkretność i zmienność tego oto danego nam świata, by zbliżyć się do tego, co rzeczywiście niezmiennie, pewne i uniwersalne*³⁴. Właśnie w tym trudnym dla refleksji teologicznej momencie pojawia się niebezpieczeństwo transcendentalizacji wypowiedzi teologicznych.

Na czym polega to niebezpieczeństwo?

Najprościej rzecz biorąc, chodzi o taki sposób teologicznego myślenia i mówienia o Bogu, który urzeczywistnia się poprzez niemal całkowite oderwanie takiego myślenia od miejsca, skąd jedynie sensownie i zrozumiale możemy myśleć i mówić o Bogu. Tym miejscem jest to, co fizyczne (widzialne w szerokim sensie tego słowa, tzn. także to, co da się zrozumieć) – świat ze wszystkim, co do niego należy, a więc także (a raczej przede wszystkim) z historią i doświadczeniem żyjących w świecie ludzi. Za każdym razem, gdy teologia zamierza „substancjalnie” mówić o Bogu, tzn. o Bogu „samym w sobie” – poza światem i historią, czyni

³³ T. Węclawski, *Jakiej metafizyki...*, art. cyt., s. 100.

³⁴ Tamże.

swoje wypowiedzi niezrozumiałymi, nierzadko dla samych teologów, którzy takie tezy głoszą. Tymczasem zadaniem teologii nie jest mówienie o Bogu „samym w sobie” (jeśli byłoby to w ogóle możliwe³⁵), ale ukazanie, jak Bóg wkracza w ludzkie życie i jak możliwa jest wiara w Niego w ludzkim życiu, a nie poza nim.

Jeśli w ten sposób będziemy pojmowali powołanie chrześcijańskiej teologii, to transcendentalizacja wypowiedzi teologicznych okaże się zbędnym balastem, którego porzucenie z jednej strony wcale nie musi oznaczać zwątpienia w samą możliwość metafizyki w teologii, a z drugiej strony może przynieść korzyści zarówno dla samych teologów, jaki i dla tych, wobec których spełniają oni „posługę myślenia”³⁶.

2. TEOLOGICZNE KONSEKWENCJE ABSOLUTYZACJI HIERARCHICZNEGO OBRAZU ŚWIATA

„Metafizyka fundamentu”, wypowiadając się na temat świata jako całości, kazała nam przyjąć za absolutną prawdę o świecie to, iż jest on „sielankową harmonią”, „najlepszą z możliwych” strukturą, w której nawet zło stanowi jedynie brak paradoksalnie potwierdzający tezę o świecie harmonijnie uporządkowanym.

Z punktu widzenia współczesnej teologii, załamanie się absolutystycznego sposobu myślenia o świecie w kategoriach hierarchicznie uporządkowanej całości, jest szansą na odsłonięcie „czegoś więcej” z prawdy o świecie, w którym żyjemy. Jakkolwiek odkrywamy w świecie stworzonym rzeczywiście istniejącą harmonię i ład, to jednak teologiczną konsekwencją absolutyzacji takiego spostrzeżenia jest naiwne przekonanie, że jest to jedyna prawda o świecie, którą potem nie dość konsekwentnie uzupełnia się wykładem o ludzkim grzechu i jego konsekwencjach w świecie pozostałych stworzeń. Rodzący się w ten sposób płytki optymizm nie dopuszcza do głosu życiowych doświadczeń człowieka, którymi niewątpliwie są „ciemne strony tego świata”. Należą do nich zło, cierpienie, unicestwienie – zwłaszcza, gdy zdamy sobie sprawę z tego, że zło, cierpienie i unicestwienie mogłyby się wcale w tym świecie nie pojawiać. Pytania o źródła i ewentualny sens takiego „nieładu świata” nie może pominąć żadna poważna teologia³⁷. Jest tak

³⁵ Rozważając różne możliwe odpowiedzi na pytanie: „Gdzie jest Bóg?” Węclawski pisze: *«Dano to imię, by wskazać na coś istniejącego ponad wszystkim, co jest początkiem wszystkiego i jest poza wszystkim. To właśnie mają na myśli ci, którzy mówią o Bogu»* (św. Tomasz z Akwinu). Jednak odpowiedź taka, sformułowana przez człowieka, który oczywiście nie jest Bogiem, a więc – zgodnie z nią samą – wypowiedziana jest zupełnie z innego miejsca niż to, na którym Bóg jest i na którym jest On Bogiem, zrozumiana konsekwentnie przeczy samej sobie i sama siebie uniemożliwia. Gdyby bowiem Bóg był naprawdę i zupełnie sam w sobie, to nikt poza Nim samym nie mógłby o tym wiedzieć, jeśli zaś ktoś o tym wie (a to właśnie zdaje się sugerować odpowiedź), pozostają tylko dwie możliwości: albo naprawdę nie mówi ona o Bogu, albo też nie jest On Bogiem ‘sam w sobie’. T. Węclawski, *Gdzie jest Bóg?* Kraków 1992 s. 13.

³⁶ Por. tenże, *Jakiej metafizyki...*, art. cyt., s. 100.

³⁷ Por. tenże, *Abba. Wobec Boga Ojca*, Kraków 1999 s. 14.

przede wszystkim dlatego, że miejscem, z którego pada to pytanie, nie jest neutralna pozycja metafizyczna, a stawką nie jest tylko sam rozum i niebezpieczeństwo popełnienia błędu w dowodzeniu. Pytanie to zadaje bowiem konkretny człowiek, a stawką jest paląca potrzeba odkrycia sensu jego własnego życia w takim świecie, jakiego teraz naprawdę doświadcza, a nie w takim świecie, jaki mógłby sobie arbitralnie pomyśleć.

Jeżeli w świecie stworzonym, takim jakim on naprawdę jest (w przeciwieństwie do „ułożonych” na jego temat „gładkich” wypowiedzi), swoje stałe miejsce wydaje się mieć to, co burzy jego wewnętrzną harmonię, stając się jednocześnie przyczyną ludzkiego bólu i nieszczęścia, to niejako samorzutnie nasuwają się co najmniej trzy pytania: kim jest Bóg-Stwórca wobec takiego stworzenia? Jaki charakter ma wiedza teologiczna o świecie stworzonym? – A przede wszystkim: z jakimi konsekwencjami należy się liczyć, gdy próba odpowiedzi na te pytania zostanie przeprowadzona w ramach centralistycznie i hierarchicznie zinterpretowanej rzeczywistości?

Narzucony ekskluzywnie (z wyłączeniem innych) metafizyczny aksjomat hierarchicznie uporządkowanej rzeczywistości, nakazuje nam myśleć o stworzonym świecie, jako czymś gotowym i zastanym, a o Bogu Stwórcy, jako kimś absolutnym, kto stoi „ponad światem”. W efekcie jednostronnego podkreślania absolutnej suwerenności Boga wobec świata i jego całkowitej odmienności względem stworzenia, w świadomości teologicznej nastąpiło stopniowe osłabienie „poczucia” obecności Boga w stworzeniu. Powstały w ten sposób obraz Boga czynił go całkowicie samotnym, bowiem odmawiał mu stałej więzi łączącej go ze stworzeniem rozumianym nie tylko w kategorii jego własnego dzieła, ale w kategorii *własnego imienia Boga* (T. Węclawski), które pozwala chrześcijaninowi wyznać: „Wierzę w Boga-Stwórcy nieba i ziemi”.

Centralistycznie zorientowane teologie, promujące hierarchiczną naukę o suwerenności Boga, opierały się na przekonaniu, że człowiek, jako rozumny i wolny podmiot, ma stanąć wobec świata analogicznie do Boga Stwórcy. Podobieństwo człowieka do Boga ma się wyrażać tylko poprzez ludzką władzę nad światem, w której odzwierciedla się sam Bóg, jako jedyny Pan wszechświata. Wyobrażenie Boga, który, aby być Bogiem, musi koniecznie istnieć poza i ponad tym światem, sprawiło, że sam świat stał się coraz bardziej zsekularyzowany³⁸.

Jak długo w świadomości ludzi wierzących utrzymywało się przekonanie o bliskości Boga względem stworzenia, tak długo pomysł na negację Boga nie mógł się pojawić i rozwinąć. Dopiero po wystąpieniu „hierarchicznie uładowanego” obrazu rzeczywistości, który przyniosła ze sobą określona filozoficzna interpretacja chrześcijaństwa, mógł się narodzić nowożytny ateizm. Ateizm, jako całkowita negacja boskości, jest dopiero „postchrześcijańskim zjawiskiem” („ein nachchri-

³⁸ Por. J. M o l t m a n n, dz. cyt., s. 35-36.

stliches Phänomen”). Biblijny obraz Boga i biblijny obraz człowieka są filozoficznie pomyślane w kategorii dwóch nieskończenie różnych od siebie jakościowo przeciwieństw. Dopiero, gdy Bóg jest radykalnie pomyślany jako Bóg, tzn. jako „Bóg bez świata”, można go radykalnie zanegować. Pomyślana w radykalny sposób transcendencja Boga umożliwia dopiero doświadczenie autonomicznej immanencji świata. Do najbardziej reprezentatywnych przedstawicieli autonomicznego obrazu świata, w którym oddziela się radykalnie Boga od świata, należą Albert Wielki i św. Tomasz z Akwinu. Wymyślając najpierw autonomię dla świata, wyjaśnili ją następnie jako teonomię³⁹. Narzucona w ten sposób wizja apodyktycznie panującego Boga przyczyniła się do stopniowego zamykania się człowieka w jego wymyślonej autonomii. W imię ochrony własnej wolności człowiek w czasach nowożytnych zapragnął dla siebie całkowitej autonomii, zwłaszcza w dziedzinach prawa, moralności i wiedzy. Wyjaśnianie wszystkiego, co istnieje jedynie w obrębie autonomii samego świata, jest jednym z najbardziej znaczących źródeł sekularyzacji nowożytnej kultury. Bóg jest już uważany jedynie za „zbędną hipotezę”, a w świecie należy żyć tak, „jakby Boga nie było”. Bóg staje się coraz mniej rzeczywisty, aby w końcu nowożytne poczucie rzeczywistości zostało ukoronowane stwierdzeniem „Bóg umarł”. Zanegowanie Boga, który jest dla świata wszechogarniającym fundamentem istnienia i życia, sprawia, że poszczególne rzeczy tracą sens, a całość świata zapada się w nicość⁴⁰.

Mając to wszystko na uwadze należy zapytać: jaki charakter może mieć wiedza teologiczna o świecie stworzonym, gdy ten będzie rozumiany jedynie jako zbiór gotowych całości? Co z prawdziwego, konkretnego świata może poznać „wierzące ja”, jeśli w miejsce żywej, „nieregularnej” (a przez to trudnej do prostego wyjaśnienia) „tkanki” rzeczywistości, wstawia się arbitralny schemat interpretacyjny, który dopuszcza jedynie takie kształty świata, jakie są możliwe do pomyślenia w ramach wyznaczonych przez gradualistyczną wizję rzeczywistości?

Nietrudno przewidzieć, że wiedza o takim świecie może mieć jedynie charakter odtwórczy i bierny. Już z góry wiadomo, czym jest to, co ma być poznane. Poznanie następuje w ściśle określonej relacji „intelektu do bytu”, w której nie ma miejsca na niekontrolowaną nowość, czy ekspresję ludzkiego ducha. Rzeczy są tym, czym mają być – partykularnymi bytami i niczym więcej. Jest to świat pozbawiony władzy ludzkiego poznania nad rzeczami, które, pomyślane w ich „substancjalnej autonomii”, wydają się być *bezpańskim dobrem* (J. Moltmann). Czy jednak obraz świata wyzuty z twórczego udziału ludzkiego poznania, bez wzajemnych relacji międzyludzkich i wspólnoty komunikacji – słowem, świat pozbawiony tego, co nie jest i nigdy nie może być z góry określone, jest jeszcze prawdziwym światem, w którym żyjemy, i który chce opisywać metafizyka i teologia?

³⁹ Por. W. K a s p e r, *Bóg Jezusa* Chrystusa, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 1996 s. 27n.

⁴⁰ Por. tamże, s. 19nn.

Współczesne nauki ścisłe, zwłaszcza fizyka atomowa i biologia, wykazały, że „substancjalne”, atomizujące sposoby myślenia o świecie, nie opisują rzeczywistości świata takim, jakim on naprawdę jest⁴¹. Zdaniem Moltmanna: *Jest raczej przeciwnie – przedmioty mogą być poznane i rozumiane znacznie lepiej, jeżeli ujmemy je poznawczo w związkach i konfiguracjach, w jakich występują w swoim szczególnym środowisku i otoczeniu (w tym ostatnim zawiera się także ludzki obserwator), a nie w nienaturalnej izolacji. (...) Jeśli więc chcemy zrozumieć, czym jest rzeczywistość jako rzeczywistość i życie jako życie, to musimy poznać je w ich pierwotnym i wyjątkowym otoczeniu, w ich relacjach i wzajemnych związkach. (...) Zrozumiemy, że wszystko co rzeczywiste i wszystko co żyje, każdy jednostkowy byt jest koncentracją i manifestacją swoich relacji, interkoneksji i środowiska*⁴². Przy takim założeniu zmienia się charakter teologicznej (i nie tylko teologicznej) wiedzy o świecie. Nie jest to już wiedza ujarzmiająca i odtwórcza, lecz integrująca, komunikacyjna i uczestnicząca. – *Nie będziemy już poznawać, ażeby dominować, analizować, redukować, a potem zrekonstruować. Naszym celem będzie: poznać, by partycypować, by wejść w obustronną relację ze światem żywym*⁴³. R. Guardini, prezentując teologiczną wiedzę na temat stworzenia w kategoriach poznania zaangażowanego, pisał m.in.: *'Świat' to nie same rzeczy, które nas otaczają, lecz to, co rodzi się ze spotkania człowieka z tymi rzeczami. Świat jest wtedy, kiedy człowiek widzi i odczuwa rzeczy. (...) To, co się rodzi w tym spotkaniu, to jest dopiero właściwy świat. (...) Świat jest jak ręka, która dopiero dotknąwszy owocu staje się naprawdę ręką: ziemią, która pod stopą orzącego i sięjącego człowieka staje się rolą uprawną. To jest dopiero ów świat, który Bóg zaplanował stwarzając rzecz i człowieka. (...) Na tym właśnie polega twórcza służba, do której Bóg powołał człowieka: aby nieustannie w spotkaniu człowieka z rzeczami stawał się świat. Aby człowiek stawał się rzeczywisty dopiero wtedy, kiedy dotyka rzeczy, gdy patrzy na nie i je rozumie, gdy je kocha, gdy przygarnia je do siebie czy broni się przed nimi, gdy tworzy je i kształtuje. Rzeczy dopełniają się dopiero w zasięgu ducha ludzkiego, ludzkiego serca i ręki. Ten świat wciąż się staje; rozbłyскуje i gaśnie*⁴⁴.

VIII. ZAMIAST ZAKOŃCZENIA: INTELEKTUALNE NASTAWIENIE WYKŁADOWCÓW METAFIZYKI

W kwestii sposobu podejścia wykładowców do zajęć z metafizyki na wydziałach teologicznych istnieje dość powszechne zjawisko, które moglibyśmy określić mia-

⁴¹ Por. J. M o l t m a n n, dz. cyt. s. 37.

⁴² Tamże, s. 37-38.

⁴³ Tamże, s. 38.

⁴⁴ R. G u a r d i n i, *Świat nie jest gotowy* (1929), [w:] t e n ż e, *Bóg daleki, Bóg bliski*, dz. cyt. s. 47-48.

nem zawężonej (bezpiecznej?) interpretacji *Zasad formacji kapłańskiej w Polsce*. Zawężenie to polegałoby na takim odczytaniu wymogów kształcenia w dziedzinie metafizyki, że poza tradycją perypatetyczno-tomistyczną, już prawie nic więcej nie widać. Różne podaje się powody takiego postępowania.

Odstąpienie od zalecanej przez *Zasady formacji kapłańskiej...* prezentacji, obok tomizmu, także współczesnych rozwiązań problematyki metafizycznej, tłumaczy się albo ogólnie niskimi możliwościami intelektualnymi studentów (co z reguły jest prawdą, ale gdy prawda ta przybiera postać normatywnego kryterium w dydaktyce, wówczas trudno dostrzec sens poważnego wykładu jakiegokolwiek filozofii), albo tym, że tomizm jest tak samo czymś nowym dla studentów, jak i inne kierunki w metafizyce (co jednak nie przemawia za ekskluzywną, tj. z wyłączeniem innych kierunków filozoficznych, wykładnią tomizmu), albo też tym, że niektóre współczesne kierunki refleksji metafizycznej stanowią (lub mogą stanowić) zagrożenie dla właściwego rozumienia wiary religijnej, stąd też „na wszelki wypadek” należy je w ogóle pominąć.

Niekiedy można także odnieść wrażenie, że motywem obniżania poziomu kształcenia studentów teologii (zwłaszcza na pierwszym roku studiów) bywa chęć wzmocnienia ich więzi z Kościołem. Najczęściej jednak odbywa się to za cenę „przymykania oczu” na fakt, że nie wszyscy studenci pierwszego roku, tak świeccy, jak i kandydaci do kapłaństwa, rzeczywiście nadają się na studia teologiczne. Słabe przygotowanie alumnów do studiów teologiczno-filozoficznych i związany z tym (niekoniecznie zawiniony przez samych kandydatów do kapłaństwa) ogólnie niski poziom intelektualny, brak czasu (chęci?) na systematyczną naukę i osobisty wysiłek umysłowy, wysokie wymagania wykładowców, a nawet pewne niepowodzenia pedagogiczne początkujących wykładowców teologii, czy filozofii – żadna z tych okoliczności, choć nie odbiegająca od faktycznego stanu rzeczy, nie powinna stanowić argumentu za obniżaniem poziomu kształcenia studentów. – *Trzeba zdecydowanie przeciwstawić się tendencji do zaniżania poziomu studiów, występującej w niektórych środowiskach kościelnych, między innymi w wyniku niedostatecznego przygotowania i braków w ogólnym wykształceniu alumnów, którzy rozpoczynają cykl studiów filozoficznych i teologicznych. W obecnej sytuacji coraz bardziej potrzebni są nauczyciele zdolni stawiać czoło złożonym problemom naszych czasów, a także odpowiedzieć w sposób kompetentny, jasny i głęboki na pytania o sens, stawiane przez współczesnych ludzi, na które jedynie Ewangelia Jezusa Chrystusa daje pełną i ostateczną odpowiedź*⁴⁵.

Wobec zaanonsowanych wyżej niekorzystnych zjawisk rodzi się potrzeba wyraźnego określenia naukowej tożsamości wydziałów teologicznych. Nie można bowiem doprowadzać do sytuacji, w której studium teologii będzie się powszechnie kojarzyło z okazją do wyjaśnienia osobistych problemów związanych z rozumieniem wiary na podstawowym etapie jej rozwoju. Ta ostatnia okoliczność wy-

⁴⁵ J a n P a w e ł II, *Pastores dabo vobis* (25 marca 1992), 56.

maga raczej podjęcia rozmowy z duszpasterzem, a nie od razu poważnej decyzji o podjęciu studiów filozoficzno-teologicznych, które zakładają już pewne podstawy wiedzy religijnej (choć i z tym bywa różnie). Kościelny charakter wydziałów teologicznych nie powinien predestynować wykładowców ani do praktyki zmniejszenia wymagań względem studiującej tam młodzieży, ani do rezygnacji z osobistego wysiłku zgłębiania najnowszych prób ożywienia problematyki metafizycznej i zapoznawania z nimi swoich studentów. Wydaje się bowiem, że próby odpowiedzi na złożone problemy naszych czasów mogą owocnie podejmować tylko ci wykładowcy, którzy najpierw odważą się porzucić przywiązanie do tradycyjnie „bezpiecznego” gruntu klasycznej metafizyki i zbudowanej na niej teologii, a następnie zechcą podjąć trud zgłębiania współczesnych kierunków myśli filozoficznej i teologicznej. Dopiero taki wysiłek może otworzyć oczy studentom na problemy nowej ewangelizacji, która dla swojej realizacji potrzebuje tak nowej teologii, jak i nowej metafizyki. Natomiast śledzenie postępów współczesnej wiedzy, kultury i filozofii oraz próba wchodzenia z nimi w rzeczowy dialog (co nie musi za każdym razem oznaczać konsensusu) trzymając się jednocześnie „wiecznie słusznych” obrazów człowieka, świata i Boga, jakie przechowała metafizyka klasyczna (przed takim dogmatycznym podejściem przestrzegają *Zasady formacji kapłańskiej...*), jest nieporozumieniem. I powtórzmy raz jeszcze: wcale nie chodzi tu o porzucenie samych problemów metafizycznych, np. problemu osoby, świata, Boga, ale o dostrzeżenie ich w zupełnie nowym świetle i w kontekście całkiem nowych problemów, których metafizyka klasyczna, chociażby z przyczyn historycznych, nie może w ogóle znać.

To, czy pytanie: co traci student teologii w spotkaniu z metafizyką? ma szansę zmienić się w pytanie: co może zyskać student teologii w spotkaniu z metafizyką? – zależy w dużej mierze od tego, czy wykładowcy zechcą przedstawiać studentom zagadnienia metafizyczne w taki sposób, jaki wymaga od nich dokument *Zasad formacji kapłańskiej...* Chodzi tu zwłaszcza, powtórzmy raz jeszcze, o następujące dyrektywy: *W przedstawianiu problematyki metafizycznej należy unikać uproszczeń i dogmatycznego jej traktowania, natomiast należy ukazywać złożoność jej problematyki, historyczny rozwój zagadnień oraz występujące aktualnie próby ich rozstrzygnięć*⁴⁶; dodajmy, że nie bez znaczenia jest fakt, iż chodzi tu o metafizykę wykładaną na wydziałach teologicznych. To, że *Zasady formacji...* nie podają szczegółowego programu realizacji przytoczonych wyżej zadań, oznacza dla wykładowców metafizyki konieczność zapoznawania się z osiągnięciami współczesnej teologii systematycznej, oraz konieczność dialogu i współpracy z teologami. Owocem tej współpracy powinno być opracowanie przez wykładowców filozofii takiego programu nauczania metafizyki na wydziałach teologicznych, aby znalazły w nim swoje miejsce te próby ożywienia problematyki metafizycznej, które znajdują swoje zastosowanie we współczesnej teologii.

⁴⁶ *Zasady...*, dz. cyt., s. 158n.