

# Andrzej Zuberbier

---

## Czy teologia jest eklektyczna?

---

Studia Theologica Varsaviensia 27/2, 55-61

---

1989

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ANDRZEJ ZUBERBIER

## CZY TEOLOGIA JEST EKLEKTYCZNA?

Na długo przed Soborem Watykańskim II pojawiły się pierwsze znaczące próby konfrontowania neoscholastycznej teologii katolickiej z myślą filozoficzną XX wieku. *Geist im Welt* Rahnera napisany został jeszcze przed wojną, a monumentalne dzieło Schillebeeckxa o sakramentalnej ekonomii zbawienia ukazało się w r. 1952. Postulaty Jana XXIII i zgromadzonego przezeń Soboru miały później usprawiedliwić podejmowane wcześniej próby i wprowadzić teologię katolicką oficjalnie na drogę dialogu z myślą współczesną.

Dorobek teologii inspirowanej przez tę myśl jest niewątpliwy. Składają się nań osiągnięcia różnego rodzaju. Wystarczy wymienić obecność perspektywy historycznej w dociekaniach teologicznych, rozumienie teologii jako hermeneutyki, owocny wpływ fenomenologii Husserla i myśli personalistycznej, a także korzystanie z ujęć, wr.żeń i stylu filozofowania fenomenologii egzystencjalnej.

Z tym jednak wiąże się pytanie o stosunek nowych ujęć teologicznych do ujęć charakterystycznych dla teologii przedso-borowej. O możliwość współistnienia obok siebie wyrażen inspirowanych przez różne kierunki filozoficzne. Nie jest to sprawa błaha. Weźmy dla przykładu — ze względu na jej jasność — sprawę tak żywą w latach sześćdziesiątych jak określenie przemiany eucharystycznej. Czy proponowane wówczas wyrażenie „transsignificatio” ma zastąpić określenie trydenckie „transsubstantiatio” jako zdezaktualizowane, a może wręcz już z dzisiejszej perspektywy błędne? Czy też odwrotnie, konieczność utrzymania wyrażenia trydenckiego stanowi dowód nieprzydatności, jeśli nie fałszywości wyrażenia transsignificatio? A jeśli miałyby funkcjonować w teologii oba te wyrażenia, co zdaje się wynikać ze stanowiska papieża Pawła VI przedstawionego w encyklice *Mysterium fidei*, to czy teologii nie należałoby oskarżać o swoisty eklektyzm?

Uwagi, jakie na ten temat chciałbym wypowiedzieć, nie bę-

dą miały charakteru w pełni uzasadnionych twierdzeń. Będą to raczej refleksje i poszukiwanie odpowiedzi na postawione pytania.

1. Zdarza się często, że nowe ujęcia teologiczne, nowe teologiczne wyrażenia osądzone są z punktu widzenia ujęć i wyrażzeń teologii dotychczasowej. Myślę o teologii wyrosłej na gruncie tzw. filozofii wieczystej, mianowicie teologii scholastycznej, ale tej, która ukształtowała się już po Soborze Trydenckim, w atmosferze antyreformacji, antyjansenizmu i wreszcie antymodernizmu. Jeśli krytycy nowych ujęć teologicznych nie odwołują się nawet wprost do tej teologii, ale do Tomasza z Akwinu, do orzeczeń oficjalnego nauczania kościelnego czy nawet — choć rzadziej — do Pisma Świętego, to przecież odwołują się do Tomasza, do orzeczeń kościelnych czy wypowiedzi biblijnych interpretowanych w duchu i z pozycji owej nowożytnej teologii. Droga bezpośredniej konfrontacji nowych ujęć teologicznych z ujęciami teologii dotychczasowej prowadzi z reguły do negatywnej oceny ujęć nowych, jako błędnych, a w najlepszym wypadku nieprzydatnych. W rezultacie dialog między teologią, a myślą współczesną traci swą rację bytu. Nasuwa się tu jednak spostrzeżenie, że owa konfrontacja nowej i dotychczasowej teologii dokonuje się w gruncie rzeczy na terenie filozofii i prowadzi do stwierdzenia nieprzystawalności do siebie różnych ujęć filozoficznych, najczęściej o charakterze metafizycznym i fenomenologicznym.

Żeby zatrzymać się na podanym wyżej przykładzie, mówi się, że wyrażenie *transsignificatio* nie może konkurować z *transsubstantiatio*. Nie biorąc nawet pod uwagę pewnego uświęcenia tego ostatniego wyrażenia przez Sobór Trydencki, *substantia* znaczy istotę rzeczy, podczas gdy *significatio* wskazuje jedynie na jej sens dla człowieka, a więc na pewną rzeczywistość przypadłościową, nie tyczącą istoty rzeczy, a może nawet subiektywną.

Taka więc bezpośrednia konfrontacja ujęć dotychczasowych inspirowanych filozofią wieczystą, i ujęć nowych wynikających z perspektywy fenomenologicznej, wydaje się prowadzić raczej do konfrontacji różnych systemów filozoficznych, niż do wyjaśnienia czegokolwiek na płaszczyźnie teologicznej.

2. A przecież istnieje potrzeba wprowadzenia do teologii ujęć charakteryzujących nasze czasy — jest to potrzeba stwierdzenia jak najoficjalniej — i ujęcia takie, czy kto chce czy nie

chce, w teologii już funkcjonują. Na jakiej zasadzie znajdują się one w teologii i w oparciu o jakie racje teologowie do nich doszli?

Rahner, inspirowany pewnymi poglądami Heideggera sięgał do Tomasza, aby w oparciu o jego sformułowania kreślić podstawy swojej antropologii. Podobnie czynił Schillebeeckx interpretując znaczenie sakramentów, ich personalistyczny charakter i kwestionując rozumienie trydenckiego określenia ich skuteczności w teologii nowożytnej. De Lubac zaś chcąc przeciwstawić się ekstremsyzmowi teologii dwóch porządków — naturalnego i nadprzyrodzonego — zwrócił się nie tylko do Tomasza, ale i do pism Ojców Kościoła. Ostatecznym jednak miejscem odniesienia tych wszystkich przekonań teologicznych, ich *locus theologicus* — jest oczywiście Pismo święte, interpretowane w ciągu wieków przez Ojców, teologów i w oficjalnych kościelnych wypowiedziach. Wprost do Pisma św. odwołują się przeto wszystkie ważniejsze propozycje teologiczne. Jest ono ostatecznym przedmiotem teologii i normą wypowiedzi Naukowego Urzędu. To też i właściwym sposobem oceny współczesnych ujęć teologicznych jest ich ocena z punktu widzenia ich przydatności do interpretacji Biblii, biorąc pod uwagę historyczny rozwój tej interpretacji. Jeżeli pewne interpretacje wydają się odpowiadać treści Biblii i nie kolidują z jej rozumieniem w historii wiary, trzeba pozostawić czasowi konfrontację ich zawartości filozoficznej z taką zawartością teologii tworzonej z inspiracji filozofii wieczystej.

Mogło by się zdawać, że dopuszczenie przez papieża Pawła VI w encyklice *Mysterium fidei* interpretacji przemiany eucharystycznej za pomocą wyrażen urobionych w oparciu o fenomenologię egzystencjalną — *transsignificatio* i *transfinalisatio* — z zachowaniem przecież interpretacji urobionej w średniowieczu w oparciu o filozofię perypatetyczną i przyjętą przez Sobór Trydencki — *transsubstantiatio* — jest niesłuszne. Jedni oceniać to mogą jako dopuszczenie określeń zbędnych, gdyż nie mówiących o przemianie eucharystycznej więcej, niż docierające do jądra bytu *transsubstantiatio*. Ci interpretują *transfinalisatio* i *transsignificatio* w arystotelesowskich kategoriach myślenia i bytu. Inni skłonni są uważać papieską akceptację nowych określeń przemiany eucharystycznej obok określenia obowiązującego dotychczas — jako eklektyzm, ewentualnie jako taktykę: póki nie przyjmą się powszechnie określenia nowe, należy trzymać się określenia dotychczasowego, by nie wprowadzać zamętu w świat wiary. Ci interpretują nowe okre-

ślenia zgodnie z ich fenomenologiczno-egzystencjalistycznym pochodzeniem: tylko w relacji do człowieka poznajemy istotę rzeczy. Czy nie należy jednak sądzić, że w teologii mogą współistnieć obok siebie ujęcia i wyrażenia o różnych inspiracjach filozoficzno-kulturowych? Istniałyby one nie tylko jako kolejne etapy interpretacji Objawienia, lecz jako jego współinterpretacje, stanowiąc mimo swego zróżnicowania jednorodną i integralną teologię.

3. Czyż tak zresztą nie jest de facto? W całości naszej teologii zawierają się elementy myślenia ludów semickich, platoizmu i ujęć arystotelesowskich, nominalizmu i kartezjanizmu, antymetafizycznej myśli XIX w. i nieukrywającego się dziś kantyzmu, heglizmu, fenomenologii, egzystencjalizmu i marksizmu? Czy antropologia oparta na platonizującej interpretacji człowieka jako obrazu Bożego nie współistnieje obok tomaszowego rozumienia natury człowieka jako złożenia z substancjalnej duchowej formy i materii pierwszej, obok kartezjańskiego dualizmu, a także obok egzystencjalistycznej wizji człowieka-w-świecie ludzi i rzeczy, harmonizującej tak dobrze z biblijną historią zbawienia? Czy wschodnie rozumienie Trójcy, jako znajdującej swą jedność w Bogu-Ojcu, od którego pochodzi Syn i przez Syna Duch nie istnieje obok teologii zachodniej, upatrującej w oparciu o inne inspiracje filozoficzne jedność Trójcy w naturze Bożej i wyjaśniającej ustami Tomasza z Akwinu na czym polegają i czemu nie są niemożliwe relacje samoistne? A czy obok tego nie pojawia się dzisiaj ujmowanie Syna Bożego w języku heideggerowskim jako całkowicie pochodzącego „od” i zwróconego „ku” Ojcu? Czy na tej samej zasadzie nie mają prawa pozostawać obok siebie określenia przemiany zachodzącej w Eucharystii jako przeistoczenia, zmiany znaczenia i zmiany celu?

Nie mam zamiaru pomniejszać roli filozofii w teologii. Jest ona przy właściwym jej rozumieniu konieczna. Nie chcę też relatywizować prawdziwości twierdzeń filozoficznych. Twierdzenia i wyrażenia filozoficzne nie stanowią jednak w teologii elementu obcego, który obok zdań czy wyzeń biblijnych zachowywałby w granicach teologii swą autonomię i swą filozoficzną przynależność. Elementy filozoficzne nie tkwią w całości budowli teologicznej jak obce i wymienne elementy. Teologia nie składa się z twierdzeń filozoficznych i ze zdań zaczerpniętych z Biblii. Dialog czy konfrontacja teologii, którą odziedziczyliśmy z myślą współczesną nie ma prowadzić, jak

to sobie czasem wyobrażano, do usunięcia z niej wyrażen czy zasad pochodzenia platońskiego czy arystotelesowskiego, by na ich miejsce wprowadzić zasady i wyrażenia czerpane z filozofii dzisiejszych. Elementy filozoficzne, wchodzące w budowanie teologii tracą swą filozoficzną przynależność i autonomię. Nabierają znaczenia teologicznego, którego wartość nie płynie z systemu filozoficznego, z którego pochodzą, czy na gruncie którego zostały ukute, nie płynie także z przydatności w określonym filozoficznie systemie teologicznym, ale płynie z przydatności do interpretacji Objawienia, przydatności sprawdzonej w historii tej interpretacji i w życiu Kościoła.

Zasługa Tomasza z Akwinu było nie tyle wprowadzenie do teologii filozofii perypatetycznej i stworzenie w oparciu o tę filozofię jednolitego systemu teologicznego (pytanie czy Tomasz stworzył taki system?), ile podjęcie próby integrowania do dotychczasowej, zastanej przez niego teologii nowych ujęć i wyrażen inspirowanych przez arystotelizm i jasne odróżnienie filozofii od teologii.

Z powyższego wynika, że zasadą jedności teologii nie jest jedność systemu filozoficznego, inspirującego teologię.

4. Gdzie szukać zasady jednolitości teologii? Tam, gdzie szukano jej zawsze: w jej przedmiocie formalnym, to znaczy w Objawieniu lub w wierze, z jaką Objawienie się przyjmuje i w jakiej nad Objawieniem się reflektuje.

M.-D. Chenu wiele lat temu wskazywał, że wiara prowadzi teologa od początku do końca jego pracy.<sup>1</sup> Wiara nie przynosi ze sobą i nie odnosi się jedynie do tzw. „przesłanek większych” rozumowań teologicznych. Dla rozumienia Objawienia wiara każe szukać teologowi w polu dociekań czysto naturalnych tego wszystkiego, co może mu do tego rozumienia posłużyć. Każe dostrzegać takie znaczenie twierdzeń rozumowych, jakich dostrzec nie można w granicach tej wiedzy, czy tej filozofii, w jakiej te twierdzenia się pojawiły. Każe mu nawet urabiać elementy racjonalne, które przynależąć będą zapewne do jakiegoś systemu myślenia, ale które być może nie pojawiłyby się wcale, gdyby nie potrzeby teologiczne. „Mniejsze przesłanki” rozumowań teologicznych nie są pozbawione światła wiary.

Jednolitość teologii — zróżnicowanej filozoficznie — czy mówiąc szerzej: zróżnicowanej kulturowo — stwierdzić dziś można także na gruncie analizy języka teologicznego. Jest to

<sup>1</sup> M.-D. Chenu, *La foi dans l'intelligence*, Paris 1964, s. 279—282.

język specyficzny i odrębny od języka zarówno nauki, jak i filozofii. Idąc za Austinem, Svanssem, Ladrierem można próbować określić odrębność języka teologii.<sup>2</sup> Jest to język performatywny, język, który jest działaniem. Jest to język auto-implikatywny: określający i wyrażający postawę i zaangażowanie tego, kto się nim posługuje. Każde zdanie języka teologicznego implikuje czynnik wskazujący na siłę allokucyjną wypowiedzi teologicznej: „Wierzę, że...”. Każda wypowiedź teologiczna współtworzy wraz ze wszystkimi innymi strukturę „pola odniesienia” tego języka, pola specyficznego i nie istniejącego uprzednio w stosunku do poszczególnych wypowiedzi teologicznych. — Wszystko to znaczy, że każde ważne teologicznie zdanie tworzy wraz ze wszystkimi innymi zdaniami teologicznymi specyficzną, odrębną całość, w ramach której one funkcjonują. Znaczy to ostatecznie, że Boża i zbawcza rzeczywistość, którą język teologiczny wyraża, jest tak specyficzna i transcendentna w stosunku do rzeczywistości doświadczanego przez człowieka świata, że żadne sformułowanie odnoszące się wprost do tego świata, nie pozostaje nienaruszone w swoim znaczeniu z chwilą zastosowania go do wyrażenia tej rzeczywistości transcendentnej.

Mogą przeto w teologii znajdować się ujęcia czy wyrażenia implikowane przez różne filozofie i nie powinny być one przedmiotem krytyki podejmowanej ostatecznie z pozycji filozoficznych. Nie znaczy to ani indyferentyzmu filozoficznego, ani relatywizmu, ani braku poszanowania dla zasady niesprzeczności. Znaczy natomiast przekonanie o jednolitości teologii jako wysiłku rozumienia wiary, podejmowanego przez wielu jej wyznawców — ludzi różnych przekonań filozoficznych i różnych kultur.

## La théologie est-elle eclectique?

### Résumé

L'aggiornamento contemporain de la théologie nous place face au fait de coexistence dans la théologie d'éléments puisés dans diverses philosophies, ou bien par elles inspirés. Il s'agit ici avant tout

<sup>2</sup> J. L. Austin, *Philosophical Papers*, Oxford 1961; D. D. Evans, *The logic of self-involvement*, London 1963; J. Ladrière, *L'articulation du sens*, 1970; *Langage théologique et philosophie analytique*, w: *Archivio di Filosofia*, Roma 1974.

du lien traditionnel entre la théologie et la philosophie de l'être, ainsi que des recherches théologiques entreprises dans l'atmosphère de la phénoménologie existentielle. Les diverses dénominations de la conversion eucharistique peuvent servir ici de bon exemple. Outre l'expression scolastique, admise par le Concile Tridentin „transsubstantiatio”, ont paru après le Concile Vatican II des expressions inspirées par la phénoménologie existentielle, notamment „transfinalisatio” et „transsignificatio”. Ceci incite à se poser la question: la théologie serait-elle eclectique?

La réponse à cette question est négative. La théologie n'est point eclectique, étant donné qu'aucun des éléments de provenance philosophique ne garde dans le contexte théologique son autonomie philosophique. Il ne devient qu'un élément du procédé théologique, servant à l'interprétation de la Bible. Cette interprétation, qui découle de la foi, est élaborée et prouvée par la tradition et la vie de l'Eglise.

Aucun système philosophique ne peut statuer de l'unité et de l'originalité spécifique de la théologie. La théologie acquiert son unité spécifique grâce à son sujet même, qui est la Révélation accueillie avec foi. Cette unité s'exprime dans un langage propre à la théologie, dont l'examen est entrepris par plus d'un spécialiste

*Andrzej Zuberbier*