

DOMINIK KUBICKI

Kołobrzeg

Le Saulchoir
czyli wypadek teologiczny lat czterdziestych XX wieku

Le Saulchoir or a Theological Incident of the 1940's

Niezauważalnie zdaje się już mijać jeden wiek, kiedy to teologowie katoliccy podjęli próbę wprowadzenia do uprawianej przez siebie nauki teologicznej ówczesnie nowej metody naukowej, czyli metody historyczno-krytycznej. Jednak, jak wiemy z perspektywy czasu, ich przedsięwzięcie nie powiodło się ani w podjętych zamierzeniach, ani w intencji uczynienia teologii nauką żywą i dialogującą z myślą naukową rozwijającej się współczesności, wyzwalając istne trzęsienie ziemi w studium źródeł Objawienia chrześcijańskiego i w rozwoju metody teologicznej oraz wywołując potężny kryzys doktrynalny, znany pod nazwą kryzysu modernistycznego¹. Chociaż kryzys ten został rozwiązany w Kościele rzymskokatolickim za pomocą sankcji dyscyplinarnych, które zostały zawarte w encyklice *Pascendi* papieża Piusa X, ogłoszonej 8. września 1907 roku², to jednak usztywnienie perspektywy możliwości rozwoju badań teologicznych, jakie encyklika ta wywoływała, nie spowodowało wstrzymania procesu odnowy teologicznej, rozpoczętego w teologii tzw. katolickim renesansem w Niemczech w pierwszej połowie XIX stulecia. Dalszego naznaczenia perspektywy rozwoju teologii ze strony *magisterium Ecclesiae* dokonały: (1) rekomendacja tradycji scholastycznej, a przede wszystkim nauczania św. Tomasza z Akwinu, zawarta w motu proprio *Doctoris Angelici* z 29. czerwca 1914 roku³, ponawiająca jakby rekomendację

¹ Bibliografia o modernizmie jest bardzo bogata. Jej wybór zawiera wydanie w języku polskim publikacji: J. I. S a r a n y a n a, J. L. I l l i a n e s, *Historia de la Teologia*, Madrid 1995. Por. t e n ż e, *Historia teologii*, tłum. P. Rak, Kraków 1997, s. 425. Zob. kontekst historyczny problemu, np.: D. K u b i c k i, *Poszukiwania projektu teologii katolickiej opartej na realizmie Słowa objawionego w dziejach*, Poznań 2004, s. 104-119.

² Por. „Acta Sanctae Sedis”, Romae [dalej: AAS], 40 (1907), 596 i n. O historii i zawartości encykliki, zob.: „Divinitas”, 2 (1958), numer monograficzny, wydany z okazji pięćdziesięciolecia encykliki.

³ Por. „Acta Apostolicae Sedis. *Commentarium officiale*”, Romae [dalej: AAS], 6 (1914), 336-341.

myśli teologicznej Akwinaty z encykliki *Pascendi*, oraz (2) *Dwadzieścia cztery tezy* z 27. lipca 1914 roku, wydane przez świętą Kongregację do spraw Studiów, w których zostały streszczone podstawowe twierdzenia metafizyczne Tomasza z Akwinu⁴. Dodajmy od razu: przyczyną późniejszych konfliktów była właśnie ta dominacja orientacji filozoficznej nad teologiczną u teologów rzymskich (w uproszczeniu). Interwencje watykańskie nie padły w próżnię, gdyż ruch tomistyczny w pierwszej połowie XX wieku zdołał osiągnąć niezwykłą intensywność jako owoc wcześniejszych zachęt papieży, a zwłaszcza papieża Leona XIII, wyrażonych w encyklice *Aeterni Patris*, ogłoszonej 4. sierpnia 1879 roku⁵. Ruch neoscholastyczny, także w jego wersji neotomistycznej, rozwijał się tymczasem w dwojakiej postawie badawczej: w jednej gromadził tych, którzy nie wykluczając dialogu z późniejszymi, współczesnymi myślicielami, kierowali swój wysiłek intelektualny na zgłębianie tekstów i tradycji tomistycznej⁶, zaś w drugiej scalał wysiłki tych, którzy apriorycznie sądzili, iż możliwe jest zbliżenie do filozofii, powstałej w epoce nowożytnej, z założeń filozoficznych Akwinaty⁷. Jednak jakby niezależnie od prądów myślowych europejskich katolickich centrów, naznaczających życie Kościoła [katolickiego], rozwijała się myśl teologiczna dwóch francuskojęzycznych zakonnych centrów formacyjnych: dominikańskiego w *Le Saulchoir* (pod Tournai w Belgii) i jezuitckiego w Fourvière (pod Lyonem).

W 1920 roku jednym z wykładowców dominikańskiego ośrodka studiów: *Le Saulchoir* w pocysterskim klasztorze Kain-La-Tombe pod Tournai (Belgia), przeniesionym w 1938/1939 roku na południowe paryskie przedmieścia w pobliżu Étoilles, został Marie-Dominique Chenu OP (1895-1990), stając się jego przełożonym w 1932 roku. W parę lat później, 7. marca 1936 roku, z okazji corocznego święta patrona zakonu: św. Tomasza z Akwinu, wygłosił Chenu okolicznościowe przemówienie, odbiegające od zwyczajnych, szarych wystąpień, do których przyzwyczajono się w tym dniu, obchodzonym w sposób szczególny w zakonie kaznodziej-skim. Za sprawą entuzjazmu słuchaczy, a więc zarówno grona studentów, jak i profesorów, pierwotne wystąpienie, opierające się głównie na ideach przewodnich, wówczas świeżo opublikowanego artykułu Chenu: *Position de la théologie*⁸, zostało następnie uzupełnione i opublikowane. Przybrało postać niewielkiej publikacji, zarówno jeśli chodzi o rozmiar, jak i nakład, z przeznaczeniem do użytku wewnętrznego⁹. Pomimo optymistycznie zapowiadanych w niej perspektyw od-

⁴ Por. E. Hugon, *Les vingt-quatre thèses thomistes*, Paris 1922.

⁵ Por. ASS 12 (1878/79), 97-115.

⁶ Pośród zwolenników ścisłego tomizmu znajdujemy, m.in.: Santiago Ramirez OP (1891-1967), Antonin-Gilberta Sertillangesa OP (1863-1948), Jacques Maritaina (1882-1973).

⁷ Por. np. J. I. Saranyana, J. L. Illianes, *Historia teologii*, s. 434-441.

⁸ Por. M.-D. Chenu, *Position de la théologie*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques”, XXIV (1935), s. 232-257; także t e n z e, *Position de la théologie*, [w:] t e n z e, *La Parole de Dieu* (I), *La foi dans l'intelligence*, s. 115-138.

⁹ Według ustaleń G. Alberigo nakład wynosił ok. 300 egzemplarzy. Por. É. Fouilloux,

nowy teologii jako dyscypliny naukowej i pracy teologicznej nad treścią objawienia chrześcijańskiego, wpisującej się w tradycję dzieła Akwinaty, czyli teologii jako wiary *in statu scientiae*, publikacja nie została dostatecznie zrozumiana przez niektórych ówczesnych wpływowych rzymskich hierarchów Kościoła [katolickiego]. Być może przyczyną była ogólna sytuacja związana z panującym w ówczesnym Kościele klimatem panicznego strachu przed modernizmem z przełomu wieków: XIX i XX, czyli modernizmem racjonalistycznym, relatywizującym objawienie chrześcijańskie. Być może powodem było użycie w publikacji terminów: *relatywizm* i *ewolucjonizm*, wpisanych na *Index* w wyniku sankcji antymodernistycznych, mimo że kontekst ich użycia przez Chenu oznaczał coś całkiem innego niż pogląd ewolucjonizmu, niedopuszczany przez ówczesne *magisterium Ecclesiae*. Po serii długich i wielokrotnych wyjaśnień ze strony autora w watykańskiej Kongregacji Świętego Oficjum na przestrzeni 1938 roku, wymagających od Chenu m.in. złożenia odrębnego i podpisanego tekstu dziesięciu krótkich twierdzeń doktrynalnych, zredagowanych po łacinie¹⁰, i czasie względnego spokoju, podczas którego wydawało się, że zostało ostatecznie wyjaśnione niezrozumienie i nieporozumienie wynikłe wokół treści publikacji: *Une école de théologie: Le Saulchoir*, okazało się, że publikacja została wpisana przez Święte Oficjum na *Index librorum prohibitorum* w 1942 roku – i to w długie cztery lata po złożonych wyjaśnieniach – w czasie trwającej już od trzech lat na kontynencie Europy drugiej już wojny na przestrzeni ćwierćwiecza o zasięgu przekraczającym europejskie granice i nic jeszcze nie zapowiadało klęski ówczesnego agresora: hitlerowskich Niemiec. Na dodatek upublicznienie informacji dokonało się całkiem niespodzianie dla nią zainteresowanego¹¹.

Jest zrozumiałe, że wobec tak wysokich sankcji autor *Une école de théologie: Le Saulchoir* musiał poddać się do dymisji i opuścić ośrodek¹². I chociaż na skutek dalszej działalności wraz z m.in. Y. Congarem OP i H.-M. Féret OP wśród katolików francuskich: w ruchu młodzieży katolickiej (J.O.C.¹³) i ruchu księży robotników (*Mission de Paris* i *Mission de France*), został posądzony wraz z Congarem i Féret o poglądy marksistowskie ze strony Świętego Oficjum, co zostało wyrażone powtórnym wpisaniem imienia Chenu na *Indeks* (także Conga-

„Le Saulchoir en procès (1937-1942)”, [w:] G. Alberigo, M.-D. Chenu, E. Fouilloux, J.-P. Jossua, J. Ladrière, *Une école de théologie: le Saulchoir*, Paris 1985, s. 39-59.

¹⁰ Por. M.-D. Chenu, *Une école de théologie: le Saulchoir avec les études de Giuseppe Alberigo, Étienne Fouilloux, Jean Ladrière et Jean-Pierre Jossua* (Paris 1985, s. 35), zdjęcie fac-similé dziesięciu twierdzeń doktrynalnych, pisanych odręcznie i zredagowanych w języku łacińskim przez M.-D. Chenu OP w 1938. Wymagany przez Kongregację tekst nie zawierał ani tytułu, ani podpisu Chenu. Rozpoczął się twierdzeniem, że formuły dogmatyczne zawierają prawdę absolutną i niezmienną.

¹¹ Por. *Un théologien en liberté. J. Duquesne interroge le Père Chenu*, Paris 1975, s. 118-131.

¹² Został przeniesiony do paryskiego klasztoru św. Jakuba.

¹³ Skrót od *Jeneusse Ouvrière Chrétienne*.

ra, Féreta i innych¹⁴) w 1952 roku, to jednak sprawa *Le Saulchoir* wyrwała się niezaskuszonemu znamieniu na imieniu Chenu, pomimo późniejszych, wielokrotnych rehabilitacji wyrażonych przez hierarchów kościelnych, aż po ostateczną rehabilitację wyrażoną przez papieża Jana Pawła II, a odczytaną podczas ceremonii pogrzebowych w katedrze Notre-Dame w Paryżu 11. lutego 1990 roku.

Le Saulchoir jest zazwyczaj kojarzone z imieniem Chenu, chociaż nazwa skrywa w sobie zawołanie ośrodka, który podjął w pierwszej połowie XX stulecia i kontynuował w złożonej rzeczywistości tej niedawnej współczesności szczytne tradycje dominikańskiej szkoły teologicznej, tkwiące w idei założyciela zakonu kaznodziejskiego: św. Dominika Guzmana OP, oraz stanowiące realizację dzieła św. Tomasza z Akwinu OP, przejmując jakby w linii prostej tradycję słynnego paryskiego Konwentu *św. Jakuba*. Z pewnością nie byłoby w sumie ani Chenu, ani jego *Une école de théologie: Le Saulchoir*, gdyby nie było ośrodka dominikańskiego: *Le Saulchoir* w takim kształcie, jaki został mu nadany przez dominikańskich teologów, usiłujących w początkach XX stulecia realizować podobne przedsięwzięcie, którego podjął się i którego dokonał św. Tomasz wobec wyzwania swego historycznego czasu.

W poniższej refleksji chcielibyśmy w pełni wyjaśnić niezwykle prostotę wydarzeń z lat czterdziestych XX stulecia, ogniskującą się we wpisaniu na *Index* publikacji Chenu, która została niezmiernie skomplikowana i stała się niezwykle złożona w wyniku niedomówień. Chodziłoby również o zaprezentowanie polskojęzycznemu czytelnikowi nie tyle przebiegu wydarzeń, co treści publikacji i kontekstu jej powstania wraz z jej recepcją o przeciwstawnym obliczu, która na przekór swemu wpisaniu na *Index* stała się błogostawionym *owocem*, składającym się w całym kontekście wydarzeń lat czterdziestych i pięćdziesiątych na odnowę teologiczną i soborową wraz z agiornamentem *Vaticanum Secundum* – poprzez zawarte w niej treści, dotyczące kształtu koncepcji refleksji teologicznej, może ona bowiem być nadal inspiracją do koniecznego, dalszego rozwoju sposobu uprawiania refleksji teologicznej i czynienia jej w oparciu o współczesne paradygmaty intelligibilności. Jednocześnie w odniesieniu do *Le Saulchoir* – zarówno jako publikacji, jak i szkoły teologicznej – chcielibyśmy podjąć próbę przyjrzenia się mechanizmowi współzależności pomiędzy *magisterium Ecclesiae* a szkołą teologiczną i tkwiącym w niej teologiem – oczywiście z perspektywy autonomii badań teologicznych i koniecznego doktrynalnego orzecznictwa *magisterium*.

W niniejszym artykule podejmiemy najpierw próbę ukazania dominikańskiego francuskojęzycznego środowiska teologicznego: *Le Saulchoir* w kontekście problemów, jakie postawiły czasy ponowoczesne. Następnie przyjrzymy się metodzie teologicznej wypracowanej przez Szkołę *Le Saulchoir*, badając jednocześnie zakres jej oddziaływania i zaangażowania się w ponowoczesne kształtowanie współczesności. Z kolei podejmiemy prezentację myśli teologicznej Ambroisa Gardeila

¹⁴ Czyli jezuitów z ośrodka formacyjnego w Fourvière pod Lyonem.

jako źródła teologicznych inspiracji dominikańskich teologów z okresu najbardziej twórczego *Le Saulchoir*, czyli lat dwudziestych i trzydziestych XX stulecia. Prezentacja głównych idei *działka* teologicznego Marie-Dominique Chenu: *Une école de théologie: Le Saulchoir*, wraz z ukazaniem jego zasadniczych teologicznych tez w kontekście teologicznych poszukiwań w pierwszej połowie XX stulecia oraz istniejących ówczesnie zagrożeń ze strony prądów filozoficzno-teologicznych epoki, wypełni kolejny etap naszej refleksji. Zawrzemy w nich także krytyczną prezentację recepcji tego dzieła teologicznego wraz z analizą pastoralno-instytucjonalnych i teologicznych konsekwencji, jakie zawierały w sobie główne teologiczne tezy, dotyczące modelu uprawianej refleksji teologicznej. Jednocześnie podejmiemy próbę wykazania, że zakwestionowanie treści publikacji Chenu okazywało się kwestionowaniem naukowej działalności i pastoralnego zaangażowania dominikańskiego środowiska *Le Saulchoir*. Wreszcie w dwóch końcowych etapach refleksji ukážemy dalsze dojrzewanie w ludzkiej społeczności myśli teologicznej, rozpoznawanej jako „nowa teologia”, a uprawianej przez dominikańskich teologów z M.-D. Chenu na czele, aż po ostateczną eklezyjalną recepcję perspektywy teologicznej, zawartej w *Une école de théologie: Le Saulchoir* Chenu, opartej na *Słowie* objawiającym się w dziejach – recepcję choć spóźnioną w stosunku do biegu życiowych wydarzeń, to jednak zaistniałą i stałą się faktem, a sprawiającą *aggiornamento* Kościoła wobec świata ludzkich społeczności.

I. DOMINIKAŃSKIE ŚRODOWISKO TEOLOGICZNE *LE SAULCHOIR* W KONTEKŚCIE EPOKI PONOWOŻYTNEJ

Niewątpliwie modernizm¹⁵, pojawiający się już w XIX wieku wraz z wywołanym przez niego kryzysem w sferze wiary chrześcijańskiej¹⁶, należy postrzegać jako nieudaną próbę rozpaczliwego przewyciężenia rosnącego dystansu między wiedzą teologiczną (nauką teologiczną) a oczekiwaniami wiary. Kryzys modernistyczny został zamknięty głównie dzięki środkom dyscyplinarnym, jakie towarzyszyły encyklice *Pascendi* papieża Piusa X i jakie ją dopełniały¹⁷. Nadto sięgnięcie

¹⁵ Por. T. Buksiński, *Modernizm*, Poznań 2003.

¹⁶ Por. C. Tresmontant, *La crise moderniste*, Paris 1979.

¹⁷ Czy powodem takiej reakcji był fakt, że w swej treści encyklika *Pascendi* nie rozwijała (a może nie była w stanie rozwinąć) pozytywnej refleksji o naturze teologii? Jednocześnie modernizm podniósł wiele problemów z uspienia. Pozostawił po sobie otwarte pytania: (1) o związek między teologią a doświadczeniem wiary, (2) o konsekwencje takiego związku dla rozwoju dogmatów, (3) o stosunek dogmatu do historii. Okazał się próbą przekroczenia bariery, jaka wytworzyła się między Kościołem a nowoczesnym światem. Jednocześnie encyklika Piusa X *Pascendi*, potępiająca modernizm jako streszczenie wszystkich herezji, okazywała się wyłącznie zwycięstwem integralizmu w Kościele katolickim.

po środki dyscyplinarne ze strony *magisterium Ecclesiae* – z jednej strony dowodnie ukazywało brak koniecznej autonomii teologii od *magisterium* Kościoła (co jednocześnie znajdowało wyraz w oficjalnie usankcjonowanej w Kościele rzymskokatolickim neoscholastycznej koncepcji teologii¹⁸), z drugiej potwierdzało funkcjonowanie samej neoscholastyki jako inspirowanego odgórnie teologicznego instrumentu, kształtowanego przez systematycznie wzrastający w ciągu XIX wieku proces centralizacji i unifikacji Kościoła katolickiego.

Chociaż kryzys modernistyczny w teologii [katolickiej] dał się odczuć w świecie katolickim, to jednak nie zahamował szeregu różnorodnych inicjatyw i ruchów, kontynuujących proces odnowy, rozpoczęty w XIX stuleciu. I tak np. studia biblijne z postawionym przez kryzys modernistyczny problemem statusu metodologii historyczno-krytycznej zaowocowały poszukiwaniem egzegezy, która łącząc metody filologiczne i historyczne, umieściłaby je w kontekście zdecydowanie teologicznym; studia patrystyczne wzbogaciły się świadomością, że teksty patrystyczne nie mogą pozostawać prostymi punktami odniesienia czy pewnego rodzaju uzupełnieniem argumentacji powstałej na ich marginesie, lecz winny być podstawowymi źródłami ukierunkowania i inspiracji; rozwój myśli filozoficznej o inspiracji chrześcijańskiej z nawiązaniem do Akwinaty; odnowa liturgiczna, zapoczątkowana w benedyktyńskich klasztorach francuskich, ożywiająca wyznawaną wiarę oraz kształtująca poczucie tajemnicy rzeczywistej łączności z Bogiem wraz ze świadomością jednolitego i organicznego charakteru wspólnoty chrześcijańskiej; nowa świadomość eklezjologiczna oraz ruch ekumeniczny, który przez zestawienie ze sobą różnych wyznań chrześcijańskich pogłębił rozumienie tajemnicy Kościoła i przyczynił się do nowego spojrzenia na całość dogmatu chrześcijańskiego.

Środowisko teologiczne *Le Saulchoir* (Belgia) nie zaangażowało się w spory wokół problematyki, która wywołała impas doktrynalny, czyli w wydarzeniach tzw. kryzysu modernistycznego. Podobnie postąpiło środowisko jezuickie w Lyon-Fourvière (Francja) – chociaż z pewnymi wyjątkami¹⁹. Teologowie obu tych środowisk zakonnych i ośrodków teologicznych (dominikańskiego – *Le Saulchoir*: A. Gardeil, M.-D. Chenu, Y. Congar, E. Schillebeeckx, i jezuickiego – Lyon-Fourvière: P. Rousselot, H. de Lubac, J. Daniélou, P. Schoonenberg, P. Teilhard de Chardin) postawili za cel powrót do teologicznej wizji wielkich średniowiecznych scholastyków (badania Chenu i Congara) oraz do myśli patrystycznej (prace Daniélou i de Lubac). Postulat „powrotu do źródeł” stanowił w sumie radykalny przełom w historii myśli katolickiej i teologicznej w pierwszej połowie XX wieku, która

¹⁸ Por. charakterystykę tzw. teologii oficjalnej. Zob. R. Winling, *Teologia współczesna 1945-1980* [t e n ę e, *La théologie contemporaine (1946-1980)*], tłum. K. Kisielewska-Sławińska, Kraków 1990, s. 66-67.

¹⁹ Chodzi m.in. o G. Tyrrela SJ (1861-1909), aktywnie uczestniczącego w kontrowersji modernistycznej.

nie widziała innej możliwości wyjścia z impasu niż dylemat wyboru pomiędzy modernizmem lub antymodernizmem²⁰.

Utworzona przez A. Lemonnyer'a w latach dwudziestych XX wieku ekipa badawcza *Le Saulchoir* obrała sobie początkowo za cel studia nad dziejami myśli chrześcijańskiej w średniowieczu²¹, jednak dość szybko przedział czasowy przedmiotu badań został ograniczony do renesansu XIII stulecia. Chodziło o podjęcie studiów nad dziełem teologicznym Akwinaty z wykorzystaniem metody historycznej. W sumie zabieg był wzorowany na wcześniejszym zastosowaniu metody historycznej przez Lagrange'a w stosunku do Biblii²². Podobnie jak on, liczone na

²⁰ Por. D. K u b i c k i, *Poszukiwania projektu teologii katolickiej opartej na realizmie Słowa objawionego w dziejach*, s. 112-119. Należy pamiętać, że doniosłą rolę odegrały również środowiska uniwersyteckie: Louvain w Belgii (kard. D.J. Mercier) i Fryburg w Szwajcarii. Prace naukowe obu tych ośrodków odrodziły filozofię i teologię św. Tomasza. Rozwój neotomizmu pokrył się z odgórnym programem doktrynalnym Kościoła i uznaniem systemu filozoficzno-teologicznego Akwinaty za oficjalną doktrynę katolicką. Neotomiści aktualizowali założenia tomistyczne i doktrynalne, podejmując próby dialogu między innymi z naukami przyrodniczymi (Mercier) czy historycznymi (M. de Wulf, M. Grabmann). Powszechne aktualizowanie się doktryny tomistycznej rozpoczęło się w latach dwudziestych XX stulecia, kiedy neotomizm rozprzestrzenił się w wielu krajach europejskich (Francja, Włochy, Niemcy, Polska) i pozaeuropejskich (Kanada). Wcześniej, bo na przełomie wieków: XIX i XX, jako samodzielny kierunek filozoficzny wyodrębnił się katolicki personalizm (m. in. E. Mounier, J. Maritain, E. Gilson). Wypracował on koncepcję osoby ludzkiej, pojętej jako najwyższa wartość świata stworzonego, gdzie punkt ciężkości spoczął na relacji Bóg-człowiek.

²¹ Możliwe były również inne przedziały czasowe: starożytność chrześcijańska, patrystyka czy teologia po reformie luterńskiej Kościoła. Wybór padł jednak na średniowiecze – ze względu nie tyle na początki Zakonu św. Dominika związane z renesansem XII/XIII stulecia, co na postać św. Tomasza z Akwinu OP. Por. *Un théologien en liberté. J. Duquesne interroge le Père Chenu*, s. 48.

²² W 1903 roku ukazała się niewielkich rozmiarów publikacja, nosząca tytuł: *Metoda historyczna*, zawierająca treść konferencji wygłoszonych w Toulouse (Francja) przez M.-J. Lagrange'a OP, na temat metody historycznej, zastosowanej w egzegezie Pisma Świętego, a zwłaszcza Ksiąg Świętych Starego Testamentu (zob. M.-J. L a g r a n g e, *La méthode historique surtout à propos de l'Ancien Testament*, Paris 1903). Chodziło m.in. o próbę wykazania neutralności metody historyczno-krytycznej. Jednocześnie metoda historyczna była oceniona przez Lagrange'a jako niezwykle użyteczna z perspektywy bardziej naukowego badania krytycznego. Pozwalała bowiem bardziej i pełniej wydobyc *słowo* Boże spośród spisanych wyrażań biblijnych, a przede wszystkim jego absolutność w historycznie ukształtowanym *słowie* natchnionym Biblii. Postawa M.-J. Lagrange'a wobec nowego instrumentu badawczego, jakim okazywała się metoda historyczna, pozwalająca zwiększyć możliwości nabywania wiedzy i rozwoju nauki, nie była udziałem wszystkich zainteresowanych. O ile jedni – podobnie, jak M.-J. Lagrange OP – starali się przedstawić zgodność nowych badań z oficjalnym nauczaniem Kościoła, o tyle inni (np. A. Loisy) okazywali się mniej roztropni, domagając się całkowitej przebudowy dotychczasowej apologetyki kościelnej. Fakt ten usprawiedliwiał w pewnym sensie niepokój *magisterium* Kościoła i spowodował około 1907 roku konieczność zastosowania środków dyscyplinarnych wobec utwierdzającego się przekonania u młodych egzegetów i historyków francuskich, posuwających się w obronie autonomii krytyki historycznej tak daleko, że odrzucając dotychczasową koncepcję historii Izraela i początków chrześcijaństwa, postawili pod znakiem zapytania nadprzyrodzony punkt widzenia, a przyjęte przez nich stanowiska kwestionowały *magisterium Ecclesiae* oraz relatywizowały znaczenie dogmatu.

obiecujące rezultaty badań. Jednak owoce odczytania dzieła teologicznego Akwinaty w kontekście jego historycznego czasu przerosły najśmielsze oczekiwania. Zamiast anonimowego systemu koherentnej, teologicznej myśli, ukazywała się osoba i jej myśl – postać żywa, która przez swą teologiczną twórczość oraz w niej okazywała się mocno osadzona w realiach wydarzeń swego czasu. Chodziło zatem o ponowne włożenie Akwinaty i jego teologicznego dzieła w realia wydarzeń jego historyczności. Inaczej, chodziło o wyjęcie jakby z ram metafizycznej wieczności tego jednego z największych doktorów Kościoła i przywrócenie mu historycznej czasowości. Konsekwencje takiego zabiegu okazywały się niezwykle pożądane – i tak np. rozumienie dzieła teologicznego Akwinaty w kontekście wydarzeń jego czasu pozwalało na rozumienie jego myśli w kontekście współczesności²³.

Otwartość *Le Saulchoir* na problemy wydarzającego się świata oraz jego szczególnego rodzaju zaangażowanie w duszpasterstwo, ukierunkowane na określone środowiska, sprawiły zaangażowanie się dominikanów z *Le Saulchoir* w liczne inicjatywy, mające na celu integrację oraz ożywienie życia katolików w ich własnych społeczno-zawodowych środowiskach. Jednocześnie praca naukowo-dydaktyczna nie zdołała ich zamyknąć w kręgu pasjonujących zagadnień teologii jako takiej. Krytyczne badanie powstawania myśli w jej źródle i pozostawania refleksji żywą w jej licznych więzach ze złożonym kontekstem wydarzeń przeszłości sprawiało, że postrzegali swą współczesność odmiennie niż ogromna większość uprawiających teologię w neoscholastycznej koncepcji. Dostrzegali bowiem problemy wydarzającego się świata w jego współczesności. Czerpali z nich inspirację w twórczych poszukiwaniach badawczych, lecz znajomość przeszłości i przekonanie o pozostawaniu myśli żywą w kontekście swego czasu i jego wydarzeń oraz o jej niezwyklej inspirującej mocy w takim stanie pozwalało im służyć przede wszystkim radą i podpowiadać współczesnym perspektywę rozwiązywania ich własnych problemów.

Mianowanie Chenu rektorem *Le Saulchoir* w 1932 roku pokryło się w pewnym sensie z jego nowego rodzaju zaangażowaniem. W 1933 roku Chenu podjął wraz z Y. Congarem OP i H.-M. Féret OP działalność duszpasterską w ruchu młodzieży katolickiej²⁴, pośród kapłanów obszaru północnego Francji (przyległego

²³ Tak oto zrodziła się podstawowa idea dzieła teologicznego Chenu, która opierać się będzie na rozumieniu wydarzeń współczesności poprzez dydaktyczne odsyłanie do przeszłości, a więc myśli teologicznej w jej historycznym uwarunkowaniu i kontekście wydarzeń minionego czasu. Dodajmy jednocześnie, wspomniane dydaktyczne odesłanie odkrywa całkiem naturalnie stosunek wiary i historii poprzez zaangażowanie człowieka w czasie, zaś odpowiedź wiary dana przez jakikolwiek ludzki podmiot odkrywa oblicze wiary, która stapia się z historią i odwołuje do czasu, w którym on żył, czyniąc z niej aktora historii i współtwórcę dzieła stwórczego oraz członka realizującego się i dojrzewającego w swych kształtach *królestwa* Bożego.

²⁴ Y. Congar (ur. 1904) był studentem Chenu w latach 1925-1930. W 1933 roku dołączył do ekipy naukowej swego mistrza, Chenu. Wspólnie z H.-M. Féret nakreślili projekt naukowy, którego celem miało być przezwyciężenie koncepcji teologii barokowej. Jednak program ten każdy

do belgijskiej lokalizacji *Le Saulchoir*), J.O.C.²⁵ czy „misjonarzy robotników”, zapraszając i organizując dla poszczególnych grup rekolekcje i dni formacji w dominikańskim centrum. Zaangażowanie się Chenu w działalność pastoralną wpisywało się we wzrastający wówczas ruch katolicki, ożywiany działalnością wybitnych myślicieli katolickich (J. Maritain, E. Mounier i inni)²⁶, przeciwstawiający się wzrastającym negatywnym tendencjom wśród społeczności lokalnych i narodowych – wiadomo bowiem, że na lata trzydzieste z poprzedzającym je kryzysem ekonomicznym w 1929 roku przypadły początki ruchu polityczno-społecznego, który doprowadził do dyktatury partii faszystowskich, stanowiącej szczególny rodzaj totalitaryzmu²⁷. Dalsze lata naznaczone były ponownym dozbrajaniem się i wyścigiem zbrojeń, wojną domową w Hiszpanii, wojną w Etiopii na kontynencie afrykańskim, ukazującą związek pomiędzy faszyzmem a imperializmem. Francja zaś została naznaczona wstrząsami 1936 roku, charakteryzującymi się zajmowaniem fabryk i kształtowaniem się *Frontu Narodowego*. Nieco wcześniej, paralelnie do rozwoju form praktycznej działalności *Akcji Katolickiej*, charakteryzującej się mistyką „podboju” (w uproszczeniu), dokonywała się ewolucja refleksji doktrynalnej na temat roli świeckich w Kościele i świecie, rozumianym jako pluralizm ludzkich społeczności narodowych i lokalnych. Jednak dopiero w latach trzydziestych okazała się ona na tyle dojrzała, że była w stanie skryształizować swą własną koncepcję apostołatu, propagującą czynne zaangażowanie katolików w rzeczywistość społeczną²⁸.

z nich zrealizował we własnym zakresie. Por. Y. Congar, *Le frere que j'ai connu*, [w:] *L'hommage différé au Père Chenu*, s. 242.

²⁵ Ruch *Jeunesse ouvrière chrétienne* został założony w Belgii w 1922 roku przez księdza J. Cardijn, zaś w 1926 roku w Clichy (Francja) przez księdza Guérin.

²⁶ Narzędziem ich działalności stało się pismo *Esprit* (pierwszy numer w 1932 roku). Mounier napisał: *Court traité du catholicisme ondoyant*, odpowiadając B. Mussoliniemu na określenie katolików przeciwstawiających się faszyzmowi jako *ondoyants*, czyli niestałych, *ochrzczonych z wody*.

²⁷ Ukształtowany po pierwszej wojnie światowej we Włoszech, ruch faszystowski rozwijał się następnie w Niemczech i innych państwach europejskich, ulegając znacznym modyfikacjom. Wyjątkową postać przybrał faszyzm hitlerowski, a objęcie władzy przez A. Hitlera (w styczniu 1933) uświadomiło realność wzrastającego zagrożenia pozycji Kościoła, który zdawał się być ograniczony możliwością reakcji wobec swego aktualnego zamknięcia na wydarzenia świata – niemniej jednak wśród encyklik poświęconych małżeństwu i kapłaństwu papież Pius XI ogłosił także encyklikę przeciw nacjonalnemu-socjalizmowi i komunizmowi.

²⁸ Na powyższy problem należy spojądać w kontekście historycznego rozwoju zagadnienia. Otóż przez całe XIX stulecie dokonywał się rozwój socjalizacji równoległy do liberalizmu, wynikłego z rewolucji francuskiej. Kościół [katolicki] przyjął postawę sztywnej opozycji zarówno wobec liberalizmu, jak i wobec ewolucji socjalizacji ludzkich społeczności. Oceniając je jako podwójne zagrożenie, Kościół odrzucił więc wydarzające się przemiany, zamiast właśnie w nich korzystać z daru ewangelicznego rozróżniania nowości. Lęk, w którym żyli chrześcijanie, powodował redukcję ich postawy moralnej. Sumienie chrześcijańskie zostało ograniczone do intencji jako jedynego kryterium moralności. Konsekwentnie jednak moralizm skazał sumienie danego wierzącego i religijne wskazania postępowania (formułowane ogólnie). Sądono, że reforma społeczności

Publikacja Congara z 1937 roku: *Chrétiens désunis, principes d'un oecumenisme catholique*, uświadomiła wagę wymiaru ekumenicznego poza narodowościowym Kościołem²⁹, dopełniając refleksje teologiczne H. de Lubaca SJ, zaprezentowane w serii artykułów pt. *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme*³⁰. Publikacje były próbą korekty innej dziewiętnastowiecznej deformacji, dotykającej relacji osoby i wspólnoty. Chodziło o negatywne naznaczenie tego stulecia, pod wpływem liberalnego indywidualizmu, przez koncepcję jednoznacznego stosunku człowieka do Boga, którego wyraz stanowiła duchowość *Naśladowania Jezusa Chrystusa* Tomasza à Kempis, bardzo rozpowszechnionego w XIX stuleciu owocu mistyki piętnastowiecznej. Zmieniony kontekst czasu powstania tego dzieła w stosunku do czasu jego duchowej recepcji, a więc XIX wieku, nie mógł nie pozostawiać pewnych zniekształceń na świadomości i wrażliwości sumienia katolików, zarówno jeśli chodzi o moralność socjalną (czyli poczucie wrażliwości społecznej), jak i o świadomość ekonomii zbawczej. Na lata trzydzieste XX wieku przypadło więc także przewyciężanie tej duchowości burżuazyjnej³¹.

jest możliwa do osiągnięcia jedynie przez ascetyczną eliminację indywidualnych egoizmów oraz przemiana kolektywu społeczności rodzi się z przemiany sumień. W takim kontekście np. opublikowana przez Y. Congara praca: *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (1950), nie mogła nie stanowić potężnego kroku ku współczesności. Koncepcja teologii, wrażliwej na *Słowo* objawiające się w dziejach, pozwoliła rozpoznać, że chodzi o reformę struktur, a nie o moralizatorstwo czy nawet o uświęcenie w sensie moralnego udoskonalenia się poszczególnych wierzących podmiotów.

²⁹ Dodajmy – wydanie drugie zostało wstrzymane ze względu na zakaz publikacji ze strony Rzymu.

³⁰ Złożyły się one na późniejszą publikację: *Katolicyzm*.

³¹ Formę zaś wypracowania duchowości właściwej współczesnemu kontekstowi stanowiły ruchy: tzw. *Tygodni socjalnych* (*Semaines sociales*) czy Akcji Katolickiej. Podjęta została krytyczna analiza relacji pomiędzy jednostką i społecznością, osobą i wspólnotą. Pomocna okazała się myśl filozoficzna Mounier, wyrażona w jego *Manifeste sur la révolution personaliste et communautaire*. Wykazuje ona, że między osobą i wspólnotą nie zachodzi przeciwstawianie sił, lecz wewnętrzne, wzajemne uwewnętrznianie ze strony tak jednostki, jak i wspólnoty – w sensie tkwienia osoby w społeczności (innych, drugich) oraz istnienia wspólnoty jedynie poprzez istnienie realnych osób i w nich, jako ich własnych realizacji siebie. W sumie ludzki podmiot odnajduje się w pełni poprzez całkowite udzielanie siebie we wszystkim, co stanowi jego własne *Ja*. Analiza filozoficzna Mounier (oraz innych) dostarczyła możliwości nie tyle przewyciężenia dualizmu, co podążenia dalej w pozytywnym zrozumieniu fenomenu relacji osoby i wspólnoty. Jeżeli osoba odnajduje swą pełną konsystencję jedynie i wyłącznie przez swe otwarcie na świat czy przez otwarcie siebie na świat poprzez wspólnotę oraz w niej na wszystkich jej poziomach, to nie nabywa doskonałości osobistych w ciągu swych aktywności i zaangażowań, lecz oddaje się pewnej obiektywności psychologicznej, metafizycznej, religijnej, którą narzuca świadomość struktur. Podobne rozpoznanie zawierało w sobie liczne konsekwencje. Najbardziej istotne dotyczyło zmiany dotychczasowego spojrzenia na wszystkie historyczne reformy struktur społecznych, a także eklesjalnych – w tym, co odnosiło się do Kościoła jako zhierarchizowanej religijnej społeczności. Właśnie przez reformy swych struktur, zarówno jeśli chodzi o Kościół, jak i każde inne zgrupowanie nie odnoszące się do *sacrum* (bądź *Sacrum*), społeczności powinny przewyciężać trudności gromadzące się w wyniku ich konserwatyizmu, rozumianego jako nieustanne i konieczne związywanie

Innym jeszcze wektorem rozwoju myśli teologicznej dominikańskiego *Le Saulchoir* była refleksja nad światem ludzkiej pracy. W miarę rozwoju badań nad naturą teologii Akwinaty dominikańscy teologowie, a zwłaszcza Chenu, odkrywali przyczynę zamknięcia się refleksji nad rzeczywistością ludzkiej pracy i tym wymiarem dzieła stwórczego Boga. Jednocześnie badania ukazywały nieugięty, lecz ostatecznie nie osiągnięty wysiłek średniowiecznych mistrzów w wypracowaniu teologii stworzenia i *duchowości* ludzkiej pracy poprzez intuicyjne opracowywanie przez nich relacji doskonałości dzieła (przedmiotu) z doskonałością (dojrzwaniem) pracującego, czyli tworzącego podmiotu ludzkiego. Tymczasem dziewiętnastowieczny spirytualizm, z jego wcześniejszymi nominalistycznymi źródłami, czynił katolików mało wrażliwymi na kondycję cielesną osoby ludzkiej. Była ona zresztą rozumiana albo jako sama w sobie, albo jako zasada socjalności – co stanowiło i tak pewnego rodzaju dualizm. Ów dominujący w katolicyzmie spirytualizm, niedostrzegający materialności świata i człowieka, stał się dla myśli Marksa inspiracją kształtującą jego główne poglądy. Zainteresowanie ekonomią oraz zapytanie o punkt odniesienia *rzeczywistości ekonomicznej* pozwoliło Marksowi odkryć człowieka jako żywy podmiot, *podmiotowość* wyzyskiwaną jako siła robocza i negowaną w jej aspiracjach. Konsekwentnie więc rozumowanie Marksa sformułowało postulat wyrwania żywej jednostki ludzkiej ze wszystkich jej alienacji, pośród których alienacja religijna, obok politycznej czy ekonomicznej, została oceniona jako mająca największy negatywny wpływ³². W kontekście dziewiętnastowiecznego katolickiego (sztywnego – w uproszczeniu) spirytualizmu, uwydatnienie materialności pozwoliło wyrazić wymiar *duchowy* ludzkiej pracy – i chociaż rozpoznanie takie opierało się na błędnej podstawie, to jednak nosiło ono znamię nowości. W sumie w zindustrializowanej społeczności, zdominowanej przez fenomen produkcji, praca, będąca miejscem socjalizacji, padła ofiarą nieporozumień. O ile kontynuatorzy myśli Marksa, pożywiając się analizą naukową produkcji, nie byli w stanie stworzyć nic innego, jak jedynie ideologię *duchowości ludzkiej pracy*, o tyle Kościół

się z konkretnością danego historycznego czasu. Chodziłoby zatem o reformę struktur, a nie o moralizowanie. W odniesieniu do Kościoła, społeczność uwarżliwiona ewangelicznym orędziem poddawałaby krytyce – czasem niepowściągliwej – struktury religijnej instytucji. W innych dziedzinach życia społeczności miłość braterska okazywałaby się skuteczna jedynie wówczas, kiedy przechodziłaby przez struktury solidarności socjalnej. W tej perspektywie „miłość” rodziłaby system prawny, jednocześnie realizując się poprzez odniesienie do sprawiedliwości. Niezwykłość tego nowego spojrzenia na wzajemną relację osoby i wspólnoty polega na uwydatnieniu sprawiedliwości socjalnej, domagającej się praw kolektywnych i obiektywnych z korzyścią dla miłosierdzia. Oznacza ono, że sprawiedliwość nie jest najwyższym prawem ludzkiego współżycia w społeczności, a jednocześnie miłość bez sprawiedliwości pozostaje jedynie mistyfikacją.

³² Por. np. G. M.-M. Cottier, *L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes*, Paris 1959; J. Girardi, *Marxisme et christianisme*, Paris 1968; M. Neusch, *Aux sources de l'athéisme contemporain. Cent ans de débat sur Dieu*, Paris 1977; C. Tresmontant, *Le problème de l'athéisme*, Paris 1972; CH. Wackenheim, *La faillite de la religion d'après Karl Marx*, Paris 1963; G. Wetter, *Le matérialisme dialectique*, Paris 1968.

[katolicki], pozostając solidarny z systemem burżuazyjnym³³, postrzegał pracę wyłącznie w jej charakterze uciążliwości i kary³⁴. Przy równoczesnym braku rozróżnienia socjalizmu i socjalizacji, wszelkie próby czynienia refleksji teologicznej na temat ludzkiej pracy ze strony tak zwanych „teologów odnowy” były więc logicznie klasyfikowane z jego punktu widzenia jako zarażenie się marksizmem czy próba rozpowszechnienia idei Marksa³⁵.

W niespokojnych latach trzydziestych XX stulecia – czasie wielkich kryzysów polityczno-społecznych, krachów finansowych i bezrobocia powodującego masowe emigracje – trudno było powstrzymać się dominikańskim teologom od refleksji nad ludzką pracą, a także od pastoralnych prób przezwyciężenia problemu masowej niewiary świata ludzi pracy. O ile rzeczywistość ludzkiej pracy i fakt socjalizacji były niedostępne z punktu widzenia neoscholastycznej koncepcji teologii, a więc metafizyki Boskiego Absolutu, o tyle w perspektywie koncepcji teologii Akwinaty, rozumianej jako wiara *in statu scientiae*, odzyskiwały one nie tylko wyrazistość swej obecności, ale także pobudzały do pastoralnych inicjatyw i zaangażowań.

Wydaje się, że w tym znaczeniu należy postrzegać rozbudzające się w Kościele [katolickim] francuskim liczne inicjatywy wobec proletariatu. Jednak pośród teologów ze środowisk: dominikańskiego i jezuickiego, M.-D. Chenu okazywał się najbardziej twórczy. Był inicjatorem wielu ewangelicznych „przebudzeń”, a więc ożywienia działalności J.O.C., założenia przeglądów: „Esprit i Sept”³⁶, redakcji

³³ Zatrzymując się jakby na przejściowej formie historycznej rozwoju organizowania się społeczności ludzkiej, czyniąc z niej wzorcowe odniesienie.

³⁴ Dotyczyło to wszystkich wymiarów ludzkiego życia. Np. małżeństwo definiowano jako *środek zaradczy na wszetecznicstwo i oswojenie pożądania* [seksualnego]. Por. m.in.: PIUS XI, Encyklika *Casti connubii* (AAS 22/1930, s. 541n).

³⁵ Dopowiedzmy jednocześnie. Pełniejsze przezwyciężanie neoscholastycznej koncepcji teologii pozwalało podejmować refleksję teologiczną nad wymiarami rzeczywistości świata i człowieka, dotychczas bądź nietkniętymi przez myśl teologiczną, bądź przez nią zaniedbywanymi. Tymczasem konieczna była refleksja teologiczna na temat pracy – tym bardziej, że okazywała się ona jednym z kluczy rozumienia problemów rozwoju świata, społeczności, cywilizacji, itd. W rozważanym okresie czasu nie była ona jednak w pełni dojrzała. Należało poczekać do początku lat pięćdziesiątych, kiedy analiza ekonomiczna, a także osąd bardziej krytyczny zagadnień: wzrostu ekonomicznego oraz równowagi środków i celów produkcji, pozwoliły Chenu sformułować myśl teologiczną na temat ludzkiej pracy w wydanej w 1955 roku publikacji: *Pour une théologie du travail*. Stanowiła ona redakcję wygłoszonego w 1947 roku wykładu, pod tym samym tytułem, na corocznej już wówczas konferencji *Semaine sociale*. Znalezienie się jej podsumowania w jednym paragrafie poświęconym ludzkiej pracy w encyklice papieża Pawła VI *Populorum progressio* oznaczało nie tylko ostateczne przezwyciężenie dziewiętnastowiecznego moralizatorstwa oraz przełamanie niedoceniań ludzkiej pracy w chrześcijaństwie okresu nowożytności, ale także umieszczenie chrześcijańskiej doktryny (perspektywy chrześcijańskiej – w uproszczeniu) w samym centrum wszystkich innych doktryn religijnych i kulturowo-cywilizacyjnych ideologicznych spojrzeń na ludzką pracę. Jednocześnie doktryna chrześcijańska nabyła cechę pozytywnej wizji człowieka jako partnera Stworzyciela w Jego dziele stwórczym.

³⁶ W 1937 roku zdecydowano w Rzymie o zamknięciu pisma. Jednak na jego miejsce powsta

pierwszych zeszytów: „Témoignage chrétien”, czy puszczenia w bieg „Mission de Paris” oraz „Mission de France”³⁷. Na fali tego pastoralnego zaangażowania dominikanów z *Le Saulchoir*, a jednocześnie pogłębiania badań nad naturą teologii przez jej ekipę badawczą, która nie ograniczała się jedynie do formacji seminarystycznej młodych braci św. Dominika, należy postrzegać jedno z wydarzeń 1936 roku z udziałem Chenu, które niespodziewanie w stosunku do oczekiwań dało początek odsunięciu w cień teologa-historyka doktryn chrześcijańskich w łonie ówczesnego Kościoła [katolickiego]. Lecz zanim podejmiemy temat publikacji: *Une école de théologie: Le Saulchoir* wydaje się niezbędne przyjrzenie się metodzie teologicznej refleksji nad treścią wiary chrześcijańskiej, tworzonej i uprawianej w ośrodku.

II. METODA TEOLOGICZNA SZKOŁY *LE SAULCHOIR* I JEJ UPOWSZECHNIENIE SIĘ. ZAKRES ODDZIAŁYWANIA SZKOŁY

Jest zrozumiałe, że od początku swego zaistnienia w pocysterskim klasztorze prace teologiczne poszczególnych dominikańskich pokoleń teologów, a więc A. Gardeila, P. Mandonneta, A. Lemonnier oraz A.-G. Sertillangesa, wpisywały coraz mocniej *Le Saulchoir* w odnowę teologii, zainicjowaną przez Szkołę teologiczną w Tübingen. Przez wyraźne odniesienie do J. A. Möhlera, Tradycja nie była postrzegana jako wyłączone zachowanie opracowanych dogmatów, wyników osiągniętych lub decyzji podjętych w przeszłości, jak to było udziałem neoscholastyki. Tradycja była rozumiana jako twórcza zasada intelligibilności wiary, czyli niewyczerpywalne źródło nowego, w sensie pełniejszego rozumienia objawienia chrześcijańskiego. W konsekwencji Tradycja nie okazywała się pewnego rodzaju złączeniem w jedno różnych tradycji, lecz zasadą organicznej ciągłości, za której narzędzie zostało rozpoznane *magisterium Ecclesiae* w teandrycznej rzeczywistości Kościoła, *Ciała mistycznego* Chrystusa. Drugie zogniskowanie kształtu uprawianej refleksji nad treścią wiary dostarczyło teologom *Le Saulchoir* pragnie-

ło: „Temps présent”. *En 1937, est arrivé de Rome l'ordre de disparaître. Le journal venait d'organiser une souscription dans sa clientèle afin d'alléger sa trésorerie. Le Père Bernadot publia un article expliquant que si le journal se sabordait ce n'était pas par manque d'argent. Et, en termes très clairs mais mesurés, il a indiqué que c'était le Vatican qui voulait la mort de Sept. Là-dessus, un certain nombre d'évêques ont écrit qu'ils regrettaient cette disparition. Alors, nous avons décidé de continuer, en changeant le nom – Sept portait pour sous-titre hebdomadaire du temps présent, on a donc appelé le nouveau journal «Temps présent» – et en confiant l'affaire aux laïcs. Maritain et Stanislas Fumet en ont pris la responsabilité; nous étions présents, et en communion avec eux bien sûr. C'est une opération qui est devenue courante: quand des clercs se sont trop engagés, on leur demande de se retirer et de laisser la place à des laïcs, afin que l'affaire soit indépendante – administrativement et financièrement – des organismes d'Église. C'est très bien ainsi (por. *Un théologien en liberté*. J. Duquesne interroge le Père Chenu, s. 89).*

³⁷ Por. C. Geffré, *Introduction*, [w:] *L'hommage différé au Père Chenu*, s. VIII.

nie zastosowania metody historycznej wobec rozwoju myśli chrześcijańskiej i przekonanie o słuszności takiego zabiegu, potwierdzone w pewnym sensie owocnym jej zastosowaniem przez M.-J. Lagrange'a wobec wyrażen biblijnych Pisma Świętego. Słusznie sądzono, jak okazuje się to z perspektywy upływu prawie stulecia od tamtych wydarzeń, że skoro powiodło się zastosowanie [nowo ukształtowanej naukowej] metody wobec Biblii, zawierającej przecież absolutną transcendencję słowa Bożego, to również nie może nie przynieść pozytywnych rezultatów i korzyści jej zastosowanie wobec dyscypliny, która nie zawiera takiej absolutnej transcendencji Słowa, będąc podporządkowaną uwarunkowaniom historycznego rozwoju. Niewątpliwie owa badawcza intuicja, która była wydatnie wsparta „Möhlerowską” koncepcją Tradycji, spowodowała obojętność teologów *Le Saulchoir* wobec kontrowersji wokół tzw. kryzysu modernistycznego. Jednak nie mogło nie dojść do pewnego rodzaju konfrontacji z koncepcją teologii, uprawianą przez większość teologów rzymskich: uniwersyteckich i Kurii Rzymskiej. Nic dziwnego skoro owa dominująca wówczas koncepcja i praktyka teologii, rozróżniając pomiędzy Pismem Świętym i opracowywaniem wiedzy [teologicznej], blokowała rozwój ich rozumienia przez takie same epistemologiczne ich potraktowanie. Przecież apriorycznie była odrzucana relatywność kulturowa teologii jako refleksji nad treścią wiary chrześcijańskiej za pomocą ludzkiej intelligibilności. Oceniana ona była jako poddanie w wątpliwość jej wartości – zarówno w jej obiektywnej wartości, jak i w jej wartości eklezjalnej³⁸. Jednocześnie niewłaściwie był postawiony przedmiot badań pracy teologa – miały nim być przede wszystkim wypowiedzi dogmatyczne *magisterium* Kościoła; ich analiza i opracowanie miałyby więc stanowić zasadniczy cel pracy teologicznej. W tym punkcie zachodził wyraźny dysonans tej (oficjalnej) koncepcji teologii i jej roli z konsekwencją założeń koncepcji teologii, osadzonej i ukształtowanej na koncepcji tradycji Szkoły tybingeńskiej, pozwalającej nadto ujrzeć koncepcję teologii Akwinaty w jej faktycznej wewnętrznej strukturze. Kolejne etapy badań natury tej koncepcji teologii miały doprowadzić nie tylko do konfrontacji ustaleń teologicznych poszukiwań dominikańskich teologów z *Le Saulchoir* ze stanowiskiem kształtowanym neoscholastyczną koncepcją teologii (teologii rzymskiej, oficjalnej), w której sankcje dyscyplinarne miały czasowo zaznaczyć przewagę tej ostatniej, ale także do odnowy soborowej, zawierającej w sobie odnowę koncepcji uprawianej teologii.

Dość szybko badania historyczne, prowadzone w *Le Saulchoir*, nad kontekstem historycznym Akwinaty i jego dzieła teologicznego przybrały instytucjonalną postać – Instytutu Studiów Średniowiecznych (medievalnych). W ramach prac tego instytutu chodziło o prowadzenie badań nad historią teologii wewnątrz niej samej³⁹. Równoległe powstało Towarzystwo Tomistyczne, którego jednym z ce-

³⁸ Obok wyrażenia: *historyczność teologii* niedopuszczalne było również określenie: *historia dogmatów*, czyli historia w sensie dziejów, stawania się w poszczególnych etapach. Por. *Un théologien en liberté. J. Duquesne interroge le Père Chenu*, s. 123.

³⁹ Por. *ibidem*, s. 51.

łów działalności było publikowanie biuletynów z krytycznie przejrzaną bibliografią prac dotyczących średniowiecza. Przewodniczenie P. Mandonneta OP i É. Gilsona (jako wiceprzewodniczącego) Towarzystwu zaowocowało założeniem także w Montrealu (Kanada) Instytutu studiów średniowiecznych w 1928 roku. Zaproszenie Chenu do współpracy ze strony Gilsona spowodowało, że od 1930 roku również Instytut w Montrealu stał się dla Chenu miejscem jego systematycznej pracy dydaktycznej, podejmowanej każdego roku na czas dwóch-trzech miesięcy⁴⁰. Jednak owo zaangażowanie dydaktyczne po obu stronach Atlantyku nie byłoby możliwe bez wcześniejszej prawie dziesięcioletniej jego wytężonej pracy twórczej. Chociaż miała ona różne wektory praktycznych zastosowań i konkretnych zaangażowań Chenu, to jednak wypływała z jednego i tego samego źródła: teologicznych intuicji Ambroise Gardeila.

III. PRACE AMBROISE GARDEILA – INSPIRACJA BADAŃ TEOLOGICZNYCH *LE SAULCHOIR* W LATACH DWUDZIESTYCH I TRZYDZIESTYCH XX STULECIA

W pewnym sensie już sam fakt kształtowania zespołu badawczego *Le Saulchoir* około 1920 roku przez ucznia Gardeila, A. Lemonnyera, wyznaczał sam przez się kierunek twórczego zaangażowania ekipy młodych teologów. Chodziło przede wszystkim o kontynuację prac mistrzów, którzy bądź już odeszli, bądź też odchodzili. Zespół, ukształtowany na bazie pierwszych wychowanków *Le Saulchoir* nie mógł więc nie przejąć owoców pracy swoich duchowych mistrzów, kontynuując rozpoczęte przez nich badania. Jednocześnie całe *Le Saulchoir* prowadzone przez ucznia Gardeila nie mogło również nie kontynuować rozpoczętego dzieła formacji nowicjuszy i braci dominikanów w oparciu o teologię żywą, bo opartą na studium Biblii jako żywego *słowa*, które w dziejach i w ich pełni, czyli w osobie Jezusa Chrystusa, Syna Bożego i Zbawiciela, zostało skierowane do wszystkich ludzi. Takim duchowym mistrzem dla całego *Le Saulchoir* pozostawał A. Gardeil mimo swego odejścia z pełnionej funkcji przełożonego centrum formacyjnego. Gardeil na tyle okazał się niekwestionowanym autorytetem dla całego pokolenia jego wychowanków, że kiedy w latach trzydziestych przejmowało ono – w 1932 roku w osobie nowego przełożonego domu i rektora studiów: M.-D. Chenu – odpowiedzialność za działalność naukowo-dydaktyczną w zakonie (i kontynuację odnowy tomizmu i samej teologii), to praca Gardeila: *Le Donne révéle et la Théologie*, opublikowana w 1911 roku⁴¹, została ponownie wydana

⁴⁰ Por. ibidem.

⁴¹ Por. przypis 26.

z przedmową Chenu⁴². Opublikowanie tej fundamentalnej pracy Gardeila stanowiło niejako deklarację kontynuacji twórczych badań nad naturą teologii, dzieła jej średniowiecznych twórców na czele ze św. Tomaszem z Akwinu⁴³ – chodziło jednak w pierwszym rzędzie o przewyżczenie koncepcji aktualnie uprawianej teologii, która ograniczała dane objawienia, sprowadzając je do roli katalogu argumentów za słusnością konkluzji metafizycznych tez o Boskim Absolucie. Jednocześnie, w przeciwieństwie do wielu teologicznych prac z okresu kryzysu modernistycznego i pierwszych dwóch dziesięcioleci XX stulecia, o których już po prostu zapomniano na początku lat trzydziestych XX wieku, powtórne opublikowanie pracy Gardeila oznaczało, że treść w niej zawarta nie utraciła nic ze swej aktualności⁴⁴. Zagadnienie metodologii teologicznej, podjęte przez Gardeila, stanowiło bowiem punkt wyjścia dla niezbędnych badań i poszukiwań [metodologicznego] kształtu nowej teologii. Dla Chenu wypracowana przez Gardeila wizja koncepcji teologii, zarazem spekulatywnej i żywotnie powiązanej z danymi objawienia chrześcijańskiego (a w konsekwencji ze studiami biblijnymi i historycznymi), stała się fundamentem podejmowanych refleksji teologicznych i odniesieniem wielu jego początkowych prac⁴⁵. I tak odnajdujemy nie tyle echo, co wyraźne wskazanie na wyniki prac Gardeila nad pierwszeństwem danych objawionych wobec spekulatywnej pracy rozumu teologicznego w *La raison psychologique du développement du dogme d'après saint Thomas* (1924)⁴⁶, *De Melchior Cano au P. Gardeil. La Méthode de la Théologie* (1931)⁴⁷, *La psychologie de la foi dans la théologie du XIIIe siècle* (1932)⁴⁸, *L'Amour*

⁴² Por. M.-D. Chenu, *Préface*, [w:] A. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, Paris 1932, s. VII-XIV; także M.-D. Chenu, *Le donné révélé et la théologie*, [w:] t e n Ź e, *La Parole de Dieu* (I), *La foi dans l'intelligence*, Paris 1964, s. 277-282.

⁴³ Np. Eudes Rigaud, Aleksander z Halles, św. Albert Wielki, św. Bonawentura i inni (por. np. M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris 1957).

⁴⁴ Co zauważa Chenu. Por. ibidem, s. 277.

⁴⁵ A. Gardeil wywarł ogromny wpływ na początkowej działalności badawczej i pracy naukowej (młodych wiekiem) teologów pokolenia Chenu. Wpływ ten wydaje się być zauważalny również po sformułowaniu tytułów ich prac i publikacji. I tak, nie sposób nie zauważyć nie tyle podobieństwa – również w stosunku do dzieł autorów niezwiązanych z *Le Saulchoir*, np. É. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin* (Paris 1929) – co przede wszystkim tego samego inspiracyjnego źródła w tytułach prac: np. Chenu – *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* (1950) i Rabeau – *Introduction à l'étude de la théologie* (1926) [por. G. Rabeau, *Introduction à l'étude de la théologie*, Paris 1926]. Wpływ Gardeila wydaje się być zrozumiały – obaj byli przecież jego uczniami, którzy przynajmniej początkowo nie mogli nie kroczyć ścieżką wyznaczoną wynikami badań ich mistrza.

⁴⁶ RSPT, XIII, 1924, s. 44-51; także M.-D. Chenu, *La raison psychologique du développement du dogme d'après saint Thomas*, [w:] t e n Ź e, *La Parole de Dieu* (I), *La foi dans l'intelligence*, s. 51-58. W niniejszej pracy Chenu znajdujemy odwołanie się do *Le donné révélé et la théologie* Gardeila wraz z cytowanymi treściami publikacji (por. ibidem, s. 56).

⁴⁷ „Revue Dominicaine” (Montréal) [dalej RD], XXXVIII, 1931.

⁴⁸ Por. M.-D. Chenu, *La psychologie de la foi dans la théologie du XIIIe siècle, Genèse de la*

dans la foi (1932)⁴⁹, *Position de la théologie* (1935)⁵⁰, *La théologie au Saulchoir* (1937)⁵¹, *L'Équilibre de la scolastique* (1940)⁵², *Foi et théologie, d'après le P. Gardeil* (1956)⁵³. Nawet bardzo pobieżna analiza powyższych prac Chenu pozwala dostrzec, że wyniki badań teologicznych Gardeila stanowią w pewnym sensie punkt wyjścia rozumowań Chenu oraz perspektywy, z której spogląda na teologię jako na próbę racjonalnego (z)rozumienia i opracowania danych objawienia chrześcijańskiego, uzyskanych za pomocą aktu wiary. Nietrudno zauważyć, że jednak teologiczne prace Chenu podążają również swoją własną ścieżką, czyli studiów średniowiecznej natury teologii, a zwłaszcza św. Tomasza z Akwinu. Właśnie problematyka badania natury teologii (przy zastosowaniu metody historycznej oraz zachowaniu spekulatywnego sposobu myślenia) oraz kontekstu umysłowo-kulturowego renesansu stuleci: XII i XIII, pozwala wyodrębnić drugą grupę prac teologicznych Chenu, począwszy od dość krótkich i specjalistycznych analiz do perspektywicznej prezentacji zagadnień i kwestii czysto technicznych w kształtowaniu przez Akwinatę *intellectus fidei* w oparciu o epistemologię Arystotelesa. W tej grupie prac można nie tylko dostrzec rozwój intelektualno-teologiczny M.-D. Chenu, co także prześledzić rozwój kształtowanej i dojrzewającej jego teologicznej myśli w kolejnych, następujących po sobie etapach. I tak np. powstała najwcześniej z tej grupy, praca: „Contribution a l’histoire du traité de la

doctrine de S. Thomas, IIa IIae, q. 2, a. I. Études d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, 2e série (Publications de l’Institut d’Études médiévales d’Ottawa, II) Ottawa-Paris 1932, s. 163-191; także M.-D. Chenu, *La psychologie de la foi dans la théologie du XIIIe siècle, Genèse de la doctrine de S. Thomas, IIa IIae, q. 2, a. I, [w:] t e n ż e, La Parole de Dieu (I), La foi dans l’intelligence*, s. 77-104. Zob. odniesienie do pracy Gardeila: Ibidem, s. 104.

⁴⁹ Por. M.-D. Chenu, *L’amour dans la foi*, „Bulletin Thomiste” [dalej: BT] I-III/1932, s. 93-96; także t e n ż e, *L’amour dans la foi*, [w:] t e n ż e, *La Parole de Dieu (I), La foi dans l’intelligence*, s. 105-111. Zob. odniesienie do pracy Gardeila: *La crédibilité et l’apologétique* (Paris 1912²) – Ibidem, s. 104.

⁵⁰ Por. M.-D. Chenu, *Position de la théologie*, s. 232-257; także: Ibidem, [w:] t e n ż e, *La Parole de Dieu (I), La foi dans l’intelligence*, s. 115-138. Treść refleksji artykułu (w jego części drugiej) opiera się na rozróżnieniu *danych* objawionych i *danych* konstrukcji spekulatywnej (por. Ibidem, s. 123-127). Zob. odniesienie do pracy Gardeila: *Le donné révélé et la théologie* (por. Ibidem, s. 138).

⁵¹ Rozdz. III publikacji do użytku wewnętrznego: M.-D. Chenu, *La théologie au Saulchoir*, Saulchoir 1937; także t e n ż e, *La Théologie au Saulchoir*, [w:] t e n ż e, *La Parole de Dieu (I), La foi dans l’intelligence*, s. 243-267; por. M.-D. Chenu, *Une école de théologie: le Saulchoir*, [w:] G. Alberigo, M.-D. Chenu, E. Fouilloux, J.-P. Jossua, J. Ladrière, *Une école de théologie: le Saulchoir*, Paris 1985, s. 93-176. W pracy Chenu zostały zawarte liczne odniesienia do badań A. Gardeila (por. A. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, Paris 1932²).

⁵² Por. M.-D. Chenu, *L’Équilibre de la scolastique*, RSPT, XXIX (1940), s. 206-217; także t e n ż e, *L’Équilibre de la scolastique*, [w:] t e n ż e, *La Parole de Dieu (I), La foi dans l’intelligence*, s. 229-239. Por. odniesienie do pracy Gardeila: Ibidem, s. 237.

⁵³ Por. M.-D. Chenu, *Foi et théologie, d’après le P. Gardeil*, RSPT, XL (1956), s. 645-651; także t e n ż e, *Foi et théologie, d’après le P. Gardeil*, [w:] t e n ż e, *La Parole de Dieu (I), La foi dans l’intelligence*, s. 269-275. Por. odniesienie do pracy Gardeila: Ibidem, s. 237.

foi” (1923)⁵⁴, podejmuje analizę kolejnych etapów kształtowania się ostatecznego stanowiska Akwinaty (w kontekście innych teologów stuleci: XII i XIII) w dość specjalistycznej, teologicznej kwestii poznawania przedmiotu wiary pod postacią sądu czy propozycji⁵⁵. Pewne konkluzje tej pracy wyznaczają perspektywę późniejszej o rok analizy Chenu, dotyczącej rozwoju dogmatu w ujęciu Akwinaty, a noszącej tytuł: *La raison psychologique du développement du dogme d'après saint Thomas* (1924)⁵⁶. Kontynuację studiów nad naturą teologii średniowiecznej i pewne ich pogłębienie stanowi kolejna praca Chenu, dotycząca dwóch miejsc teologicznych, badanych w przedziale czasowym XII i XIII stulecia: *Autentica et Magistralia. Deux lieux théologique au XIIe-XIIIe siècles* (1924)⁵⁷, a także trochę późniejsze studia⁵⁸: *La théologie comme science au XIIIe siècle* (1927)⁵⁹, *Les réponses de S. Thomas et de Kilwardby à la consultation de Jean de Verceil (1271)* (1930)⁶⁰, *La psychologie de la foi dans la théologie du XIIIe siècle* (1932)⁶¹, *Un essai de méthode théologique au XIIIe siècle* (1935)⁶², „Grammaire et théologie au XIIe et XIIIe siècles” (1936)⁶³, *L'équilibre de la scolastique médiévale* (1940)⁶⁴, *Évangélisme et théologie au XIIIe siècle* (1947)⁶⁵. Wszystkie powyższe, a także pomniejsze inne prace, złożyły się na powstanie dwóch fundamentalnych dzieł Chenu, zatytułowanych prawie identycznie: *La théologie comme science au XIIIe siècle* (1957)⁶⁶ i *La théologie au XIIe siècle* (1957)⁶⁷ – jednak różniące się tym wyraźnym zaznaczeniem konkretnej

⁵⁴ Por. M.-D. Chenu, *Contribution à l'histoire du traité de la foi. Commentaire historique de IIa IIae, q. I, a. 2*, [w:] *Mélanges thomistes*, Le Saulchoir-Kain 1923, s. 123-140; także M.-D. Chenu, *Contribution à l'histoire du traité de la foi. Commentaire historique de IIa IIae, q. I, a. 2*, [w:] t e n z e, *La Parole de Dieu* (I), *La foi dans l'intelligence*, s. 31-50.

⁵⁵ *Utrum obiectum fidei sit aliquid complexum per modum enuntiabilis* (T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae*, IIa IIae, q. I, a. 2.

⁵⁶ RSPT, XIII, 1924, s. 44-51; także M.-D. Chenu, *La raison psychologique du développement du dogme d'après saint Thomas*, [w:] t e n z e, *La Parole de Dieu* (I), *La foi dans l'intelligence*, s. 51-58. W niniejszej pracy Chenu znajdujemy odwołanie się do *Le donné révélé et la théologie* Gardeila wraz z cytatami treści publikacji (por. Ibidem, s. 56).

⁵⁷ „Divus Thomas” (Plaisance) [dalej: DTP], XXVIII, 1925, s. 257-285.

⁵⁸ Poniższy wybór nie pretenduje do wyczerpującego.

⁵⁹ „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age” [dalej: AHDLMA], II, 1927, s. 37-71.

⁶⁰ *Mélanges Mandonnet*, Paris 1930, t. I, s. 191-222.

⁶¹ Por. M.-D. Chenu, *La psychologie de la foi dans la théologie du XIIIe siècle*, s. 163-191; także: Ibidem, [w:] t e n z e, *La Parole de Dieu* (I), *La foi dans l'intelligence*, s. 77-104.

⁶² RSPT, XXIV, 1935, s. 258-267.

⁶³ AHDLMA, X, 1935-1936, s. 5-28.

⁶⁴ RSPT, XXIX, 1940, s. 304-312; także M.-D. Chenu, *L'équilibre de la scolastique médiévale*, [w:] t e n z e, *La Parole de Dieu* (I), *La foi dans l'intelligence*, s. 229-239.

⁶⁵ *Mélanges offerts au R.P. Ferdinand Cavallera*, Toulouse 1948, s. 339-346.

⁶⁶ Paris 1957³.

⁶⁷ „Études de Philosophie Médiévale”, XLV, Paris 1957.

koncepcji teologii w renesansie XIII stulecia. Wcześniejszą zapowiedź obu publikacji stanowiła, nosząca taki sam tytuł, praca Chenu z 1927 roku: *La théologie comme science au XIIIe siècle* (1927)⁶⁸. Jednak tytuł nie był wyjątkowy, bowiem nie trudno zauważyć w pracach innych badaczy okresu międzywojennego (czyli pomiędzy pierwszą i drugą wojną światową) pewne podobieństwo i niezwykłą zbieżność tytułów, zawierających odniesienie do danego, badanego okresu średniowiecza, np. *Psychologie et morale au XIIIe et XIIIe siècles*⁶⁹.

Spośród powyższych prac największą wagę zawiera: *Position de la théologie*. Jej dedykowanie M. J. Scheebenowi (1835-1888) zdaje się stanowić swoistą deklarację opowiedzenia się autora publikacji za koncepcją tradycji wypracowaną przez Szkołę w Tübingen⁷⁰. Również umieszczenie na samym początku rozróżnienia w kwestii przedmiotu teologii, którym nie jest poznanie Bytu Najwyższego, lecz poznanie udzielone za pomocą wiary oraz objawienia Boga (*connaissance par et dans la foi à une révélation*⁷¹), stanowi jakby zadeklarowane zdystansowanie się Teologa wobec neoscholastycznej koncepcji teologii. Powyższe rozróżnienie wraz z fundamentalnym wynikiem badań A. Gardeila, czyli pierwszeństwie *danych* objawionych przed jakąkolwiek wtórną konceptualizacją intelektualną, wyznacza konsekwentnie etapy kolejnych rozpoznań: (1) nauki teologicznej, czyli teologii jako wiary *in statu scientiae*⁷², (2) konstrukcji teologii i (3) porządku teologicznego⁷³. Nauka teologiczna organizuje się od przyjęcia *danych* objawienia Bożego za pomocą wiary poprzez pracę intelektu w nieustannym świetle wiary nad jakby możliwie całkowitym i pełnym *wydobyciem* z nich treści⁷⁴, będących poznaniem, jakiego udziela Bóg o sobie samym i o swym *misterium*, pozostający jednak tajemnicą ze względu na swą transcendencję. W ludzkim podmiocie wzbudza ono, po wierzącym przyłgnięciu do *świadectwa Boga*, pragnienie posiadania

⁶⁸ Por. przypis 64.

⁶⁹ Por. np. O. L o t t i n, *Psychologie et morale au XIIIe et XIIIe siècles*, t. I-IV, Louvain 1942-1954; także np. tytuły monumentalnych prac É. Mâla, m.in. É. M a l e, *L'art religieux du XIIIe siècle en France. Étude sur l'iconographie du moyen âge et sur les sources d'inspiration*; Paris 1923; t e n z e, *L'art religieux du XIIe siècle en France. Étude sur les origines de l'iconographie du moyen âge*; Paris 1924.

⁷⁰ Znaczący jest również cytat J. Kuhna (1806-1887), obok J.A. Möhlera jednego z czołowych teologów Szkoły (1815-1840), określający zwięźle konieczność *nowych narodzin* czy swojej *odnowy*, jakby wpisanej w istotę teologii: *pas de théologie sans nouvelle naissance* (J. K u h n, *Über Glauben und Wissen*, „Theologische Quartalschrift”, Tübingen 1839, s. 448-464).

⁷¹ M.-D. C h e n u, „Position de la théologie”, s. 115.

⁷² Fragmenty tej części pracy odnajdziemy w późniejszej chronologicznie: *Św. Tomasz z Akwiny i teologia* (1959).

⁷³ Czyli: (I) *La science théologique*, (II) *La construction de la théologie*, (III) *L'ordre théologique*.

⁷⁴ Nie chodzi o dogmaty wiary i ich jakby ilościowy rozwój, lecz o jakby jakościowe rozumienie treści wiary (objawienia Bożego) i opracowanie ich w kontekście danej wierzącej społeczności i w jej kategoriach racjonalności (M.-D. C h e n u, *Position de la théologie*, s. 116-122).

Boskiego Przedmiotu (*substantia rerum sperandarum*). Wewnątrz tego poznania nabytego za pomocą wiary⁷⁵ umysł wierzącego zostaje zaangażowany w proces ukierunkowany na zrozumienie Przedmiotu, udzielającego poznania o Sobie w „danych” objawionych. Jednak nie chodzi jedynie o przyjęcie nauczania (*fides ex auditu*), lecz o przyjęcie Boskiego Przedmiotu, który wyrażają dogmatyczne sformułowania. Tak więc Przedmiot wiary udostępnia się ludzkiemu podmiotowi w podwójnym aspekcie: z jednej strony akt wierzącego nie kończy się na nabyciu formuły dogmatycznej, lecz na poznaniu, jakiego Bóg udziela o Sobie Samym, wyrażonym na sposób ludzki w postaci formuły dogmatycznej; z drugiej strony wiara, rozpoznana jako stanowiąca szczególny rodzaj ludzkiego poznania, przybiera formę racjonalności ludzkiego podmiotu – w konsekwencji formuje się ona w ludzkim umyśle zgodnie z wszystkimi nabytymi uwarunkowaniami i warunkami jego mechanizmu psychologicznego, związanego ze złożonością pojęć i sądów⁷⁶. W sumie żarliwość wiary przekłada się na ciekawość intelektualną (w sensie *fides quaerens intellectum*), skierowaną na Przedmiot, który udziela ludzkiemu podmiotowi wiedzy o Sobie. Oznacza to jednocześnie, że praca teologa bierze swój początek z wiedzy Boga, czyli z wiedzy objawionej (*ex principiis*), mającej kształt artykułów wiary⁷⁷, a traktowana jako czysta dialektyka, a więc bez wiary, stanowi jedynie czysty werbalizm. Teologia jest więc wiarą *in statu scientiae*: *Scientia qua fides saluberrima nutritur, defenditur, roboratur*⁷⁸.

⁷⁵ Jednocześnie wiara zapewnia jedność duchową całego aktu: wierzącego poznania zrozumienia Boga, a także jedność ludzkiego podmiotu, przewyżczająca konstytutywny jego rozdział na duszę/umysł i ciało oraz na *theoria* i *praxis* (w sensie Arystotelesa).

⁷⁶ Oczywiście podstawę tego rozpoznania uzasadnia rozpoznanie, że jeśli człowiek poznaje Boga, to jedynie na sposób ludzki. W tym sensie, zdaniem Chenu, podstawą wizji człowieka, tkwiącego wewnątrz społeczności, w jego dialogu z objawiającym się Bogiem, jest rzeczywistość wcielenia się Słowa – z tą pełnią wcielenia, jaka dokonała się w Jezusie Chrystusie, Synu Maryi-Dziewicy. Por. *ibidem*, s. 119.

⁷⁷ Chenu uwydatnia wagę Tomaszowego rozwiązania kwestii oczywistości pierwszych zasad, z których za pomocą dedukcji są kształtowane konkluzje w łonie nauki (*Omnis scientia procedit ex principiis per se notis*). W rozpoznaniu Akwinaty owe artykuły wiary (*principia*) jako *des notificationis* są przekazane z nauki wyższego szczebla, czyli z wiedzy Boga, jaką On ma o Sobie Samym i jaką przekazuje człowiekowi wewnątrz ludzkości. Chodziłoby zatem o rozpoznanie wiedzy, jaką kształtuje w sobie wierzący, jako pewnego rodzaju wiedzy *podporządkowanej* (*subalternae*). Teologia jest więc u szczytu porządku ogólnego dyscyplin wiedzy, natomiast wiara jest jej miejscem duchowym i logiką tego podporządkowania (*subalteration*). Jednocześnie uchwycenie mistyczne rzeczywistości Boskiej i przyłgnięcie do *wniosków/sformułowań* wyrażonych na sposób ludzki sprawia ukształtowanie właściwego materiału do racjonalnego *pommażania* wiary. Wyrażenie konceptualne, będące autentycznym uchwyceniem wiary, stanowi jedynie podstawę dla dalszego technicznego opracowywania wiedzy o Bogu, a więc wiedzy teologicznej. W konsekwencji formuła dogmatyczna nie stanowi wypowiedzi *prawnej* ustalającej posłuszeństwo umysłu – posiada ona jedynie wartość religijną; jest zawarta w pojęciu, jakby wcielona w nie, pozwalając wewnętrznej pracy umysłu pozostawać w zjednoczeniu (komunii) z objawiającym się Bogiem. Tak więc wiara wytwarza naukę, z której następnie sama się *pożywia*. Por. *ibidem*, s. 121.

⁷⁸ Por. *ibidem*, s. 122. Zob. także: Św. Augustyn, *De Trinitate*, XIV, I.

Ukazana w *Position de la théologie* koncepcja nauki teologicznej z pewnością nie była jedynie studium Chenu na temat dziejów koncepcji teologicznych czy poprawnej koncepcji teologii w stosunku do jej wyznaczonego przedmiotu badań. Niewątpliwie praca uzasadniała pastoralne zaangażowania środowiska *Le Saulchoir*, pogłębiała rozumienie sensu uprawiania refleksji teologicznej w kształcie, jaki został wypracowany w ośrodku, lecz przede wszystkim przyczyniała się do realizowanej odnowy teologii, w imię dość wczesnie pojętej istoty teologii jako wiary *in statu scientiae* Akwinaty, według której należy nieustannie podejmować wysiłek rozumienia danych wiary/objawienia w ulegającym (czy podlegającym) zmianie paradygmacie intelligibilności. O ile więc kształt uprawianej teologii w *Le Saulchoir* przybierał postać myśli świeżej, bezpośredniej, mówiącej o konkretnie ludzkiego życia i mówiącej konkretnie o zwykłej ludzkiej codzienności, o tyle oficjalnie usankcjonowana teologia neoscholastyczna nie była zdolna wyjść poza podręcznikowe formuły, gąszcz zasad i skomplikowaną sieć pojęć, w której nawet przesunięcie lub zamiana choćby jednego słowa-konceptu równała się zniekształceniu sensu całości. Jest więc poniekąd zrozumiałe pojawienie się niezwyklego entuzjazmu dominikańskich studentów i profesorów z *Le Saulchoir*, kiedy podczas dorocznego święta patrona zakonu, Chenu, jako rektor studiów i przełożony domu formacyjnego, wyraził publicznie teologiczny ideał, badany i uprawiany w refleksji teologicznej Ośrodka.

IV. UNE ECOLE DE THEOLOGIE: LE SAULCHOIR.

ZAKWESTIONOWANIE PUBLIKACJI CHENU CZY NAUKOWEJ DZIAŁALNOŚCI I PASTORALNEGO ZAANGAŻOWANIA LE SAULCHOIR

Jest także zrozumiałe, że wpieryw przejąwszy kontynuację badań teologicznych swych poprzedników, a następnie zostawszy przełożonym ośrodka, a więc jego nowym inspiratorem, Chenu nie mógł nie wyrazić stanu poszukiwawczego ducha *Le Saulchoir* w jednoczesnym przedstawieniu stanu aktualnych badań i teologicznych dążeń. Publikacja, jaka ukształtowała się poprzez okazjonalne wystąpienie Chenu w dniu 6. marca 1936 roku stanowi w pewnym sensie jakby wyrażenie działalności *Le Saulchoir* w jej aktualnych dążeniach, zakorzenionych w teologicznej tradycji Ośrodka, wpisującego się w tradycję Zakonu św. Dominika. Liczne cytaty, umieszczone w dziele, oraz liczne nawiązania do tradycji dominikańskiej pozwalają spojrzeć na tekst publikacji jako na żywe świadectwo uprawiania teologii we wspólnotcie *Le Saulchoir*.

W opublikowanej do użytku wewnętrznego postaci *Une école de théologie: Le Saulchoir* pierwotne wystąpienie Chenu zostało uzupełnione przez cztery rozdziały – dwa poprzedzające i dwa następujące po rozdziale III, stanowiącym treść wystąpienia w 1936 roku⁷⁹. W sumie praca składa się z pięciu rozdziałów. Roz-

⁷⁹ Publikacja posiadała: *imprimi potest et imprimatur* datowane: 9-10. listopada 1937 roku. Por. É. Fouilloux, *Le Saulchoir en procès (1937-1942)*, s. 39.

dział pierwszy: „De Saint-Jacques au Saulchoir” i rozdział drugi: „Esprit et méthodes”, podejmując refleksję nad dziejami dominikańskiej szkoły teologicznej (tkwiącej w idei założyciela zakonu kaznodziejskiego: św. Dominika Guzmana, oraz stanowiącymi realizację dzieła św. Tomasza z Akwinu) i nad stosowanymi metodami w uprawianiu nauki teologicznej w duchu tradycji tomistycznej. Rozdział trzeci, zatytułowany: „La Théologie”, stanowi centralną część pracy. Zawiera on propozycje koniecznych zmian w łonie teologii, uprawianych po Soborze Trydenckim (czyli między XVI a XIX stuleciem), mających na celu odnowienie refleksji teologicznej. Rozdział czwarty: „La Philosophie”⁸⁰, wraz z rozdziałem piątym: „Les Études médiévales”, poświęcone zostały refleksji nad dwoma instrumentami w pracy teologicznej: filozofii, zachowującej konieczne rozróżnienie i autonomię w stosunku do teologii, oraz studiom medievalnym, stanowiącym szczególnie przedmiot badań ośrodka dominikańskiego w *Le Saulchoir*, a ukierunkowanym na wsparcie procesu odnowy teologii przez ponowne odkrycie kontekstu i sposobów, za pomocą których pierwsze pokolenia braci zakonu kaznodziejskiego podjęły i zrealizowały ówczesnie przedsięwzięcie o wyjątkowej wartości kulturowej i olbrzymim znaczeniu eklezjalnym, czyli przetransponowaniu w *nauczanie wiary* i zastosowaniu wobec *doctrina christiana* Arystotelesowskich technik racjonalności i kryteriów naukowości.

Niewątpliwie *Une école de théologie: Le Saulchoir* stanowi pewnego rodzaju spojrzenie retrospektywne na *Le Saulchoir* jako na ośrodek refleksji i badań teologicznych i historycznych, wierny tomistycznej inspiracji, oraz na jego zaangażowanie wobec problemów stawianych chrześcijanom przez współczesną kulturę. Spośród pięciu rozdziałów, stanowiących całość publikacji, wybija się bezsprzecznie rozdział trzeci: „La Théologie”, w którym na dwudziestu stronach zawarł Chenu główne tezy dotyczące odnowy badań teologicznych⁸¹. Ich fundament stanowi zasadnicza konkluzja badań A. Gardeila, zawarta w *Le donné révélé et la théologie*⁸², a dotycząca pierwszeństwa „danych” objawionych wobec jakiegokolwiek konceptualnej teologicznej konstrukcji. Właśnie tę uprzedniość „danych” objawionych w stosunku do teologii lub refleksji teologicznej, scholastyka, kształtująca się w stuleciach: XVI i XVII, pod wpływem tendencji *anty-protestanckich*, stopniowo usuwała na margines, przyznając większe znaczenie sformułowaniom dogmatycznym, danym teologicznym oraz wymogom konstrukcji i wewnętrznej spójności systemów teologicznych. W perspektywie lat trzydziestych XX stulecia, kiedy rozróżnienie pomiędzy teologią spekulatywną i teologią praktyczną przero-

⁸⁰ Por. D. K u b i c k i, *Rola filozofii, rozróżnionej i autonomicznej w stosunku do teologii, nakreślona w Une école de théologie: Le Saulchoir Marie-Dominique Chenu*, „Seminare” 20 (2004), s. 209-220.

⁸¹ Por. G. A l b e r i g o, *Christianisme en tant qu'histoire*, [w:] M.-D. C h e n u, *Une école de théologie: Le Saulchoir*, s. 12-13.

⁸² Por. M.-D. C h e n u, *Préface*, [w:] A. G a r d e i l, *Le donné révélé et la théologie*, [Paris 1932] s. VII-XIV; także: *Ibidem*, [w:] *La Parole de Dieu* (I). *La foi dans l'intelligence*, s. 277-282.

dziło się w polemiczną opozycję, a także kiedy teologia [katolicka] wyrastała z postawy polemicznej: „anty”, podporządkowując wiarę teologa dogmatycznej poprawności⁸³, pierwszeństwo „danych” objawionych ustępowało z konieczności konkordyzmowi narzucanemu przez metodę: *ex Scriptura, ex traditione, ex ratione*⁸⁴. W tekście swej publikacji Chenu podniósł więc fakt ówczesnego traktowania zarówno Pisma Świętego, jak i Tradycji jako zbiorów argumentów za słuszością konkluzji tez metafizycznych oraz umieszczenia „danych” objawionych jako podporządkowanych refleksji teologicznej, zamiast odwrotnej zależności, czyli ich służenia refleksji teologicznej jako jej źródło (w sensie *intellectus fidei*). Nadto, zdaniem Chenu, radykalne przewyższenie powyższego sposobu uprawiania teologii spowoduje przywrócenie całemu życiu pozytywnemu Kościoła utraconego statusu miejsca teologicznego:

*hors la foi, au sens le plus surnaturel du mot, la théologie n'a plus de consistance; à la lettre, elle tombe en morceaux. Mais dans la foi naît et grandit chez le croyant un exigeant appétit, intellectus fidei, qui, avec une curiosité permanente pour le donné révélé, provoque une estime religieuse et scientifique pour les disciplines qui l'élaborent: matière nutritive immense en effet, qu'il serait malencontreux de réduire à un lot de propositions et à une liste de textes vénérables, car les „lieux” du croyant et du théologien, c'est toute la vie positive de l'Église, ses moeurs et ses pensées, ses dévotions et ses sacrements, ses spiritualités, ses institutions, ses philosophies, selon l'ample catholicité de la foi, en épaisseur d'histoire et sur toute la surface des civilisations*⁸⁵.

Jednak, zdaniem Chenu, jedynym sposobem, przywracającym teologii równowagę wymiarów: spekulatywnego i praktycznego, a jednocześnie pozwalającym teologii zdystansować doktrynalny kryzys w studium źródeł objawienia chrześcijańskiego, czyli tzw. kryzys modernistyczny, który wystąpił w wyniku zastosowania w teologii metody historyczno-krytycznej, jest rozpoznanie statusu historycznego chrześcijaństwa, wyływającego z *misterium wcielenia*⁸⁶:

Si vraiment l'homme connaît Dieu, il le connaît humainement. Pas plus que la grâce en la nature, la foi n'est une lumière posée à la surface d'une raison: elle vit en elle. Et la foi n'est pas contaminée par cette incarnation, pas plus que le Verbe n'est amoindri pour s'être fait chair. Double mystère

⁸³ Por. G. Alberigo, *Christianisme en tant qu'histoire*, s. 13. Alberigo zwraca uwagę na recenzję jednego z podręczników teologicznych (zob. RSPT, 24 (1935), s. 705-707), w której Chenu ubolewa nad przyznaniem Denzingerowskiemu *Enchiridion* głównego miejsca w poszukiwaniach teologicznych (zob. H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* [1854a]). Por. także: G. Alberigo, „Dal bastione alla misericordia. Il magistero nel cattolicesimo contemporaneo (1830-1980), *Cristianismo nella storia*, 2 (1981), s. 487-521.

⁸⁴ Por. M.-D. Chenu, *Une école de théologie: Le Saulchoir*, s. 133.

⁸⁵ Ibidem, s. 134.

⁸⁶ Por. ibidem, s. 137.

*théandrique, mieux, unique mystère, qui est le mystère même du Christ, en qui le divin et l'humain sont un: unique Personne, en laquelle la foi me plante, Fils éternel de Dieu entré dans l'histoire. Le Christe de la foi, dans le Christ de l'histoire*⁸⁷.

Jest w pewnym sensie zrozumiały konflikt, jaki wywołały sformułowania użyte przez Chenu, zawarte chociażby w przytoczonym powyżej fragmencie tekstu publikacji: *Une école de théologie: Le Saulchoir*. Wiadomo bowiem, że encyklika *Pascendi* papieża Piusa X z 1907 roku zakwestionowała modernistyczne rozróżnienie pomiędzy *Chrystusem wiary* i *Chrystusem historycznym* (czyli Jezusem historii), a także pomiędzy *Kościółem wiary* i *Kościółem historii*. Niezrozumienie sensu treści publikacji pogłębiły z pewnością jeszcze pojedyncze sformułowania czy terminy użyte przez Chenu w jej tekście, takie jak np.: *un conservatisme négatif*⁸⁸, *les métaphysiciens trop sûrs d'eux*⁸⁹, *les manuels désuets*⁹⁰, *l'école thomiste*⁹¹, *un thomisme devenu orthodoxie*⁹², *la scolastique baroque*⁹³ – dodajmy od razu, zwłaszcza ostatni termin miał w kontekście lat trzydziestych XX stulecia wyjątkowo negatywne znaczenie⁹⁴. Jednak największe podejrzliwości ze strony rzymskich teologów musiały wzbudzić fragmenty, w których zostało wyrażone przez Chenu stanowisko rozpoznawania relatywności formuł czy sformułowań dogmatycznych czy ewolucji wyrażanego stanowiska teologicznego⁹⁵. Nie zostało jednak przez nich zauważone, że zabieg ten okazywał się konieczny, aby zagwarantować jednocześnie rozpoznanie absolutności *słowa* Bożego, a więc Pisma Świętego łącznie z Tradycją jako źródeł objawienia chrześcijańskiego⁹⁶. Zdaniem Chenu, teologia, która utraciła transcendencję słowa Bożego, przemienia *boski* Absolut w autorytarne formuły i sformułowania dogmatyczne, odcinając je zarazem od wydarzeń czasu czy, innymi słowy, jakby wyjmując je z wymiaru historycznego, w którym tkwią w sposób całkowicie naturalny⁹⁷.

Trzecią główną ideę rozdziału III: *La Théologie*, stanowiło pewnego rodzaju upomnienie się o ciągłość pomiędzy mistyką i teologią:

La contemplation n'est (...) pas pour le théologien un sommet, atteint ici ou là, par un sursaut de ferveur, au-delà de son étude, comme en s'échap-

⁸⁷ Ibidem.

⁸⁸ Por. ibidem, s. 116.

⁸⁹ Por. ibidem, s. 122.

⁹⁰ Por. ibidem, s. 123, 133.

⁹¹ Por. ibidem, s. 123.

⁹² Por. ibidem, s. 149.

⁹³ Por. ibidem, s. 155-157.

⁹⁴ Nie zdołały go zmienić ówczesne publikacje, stawiające okres baroku w właściwym historycznie kontekście. Por. np. E. D'ors, *Du baroque*, Paris 1935.

⁹⁵ Por. M.-D. Chenu, *Une école de théologie: Le Saulchoir*, s. 140-141. 148.

⁹⁶ Por. ibidem, s. 135-136.

⁹⁷ Por. ibidem, s. 142-145.

*pant de son object et de sa méthode. C'est son milieu normal, constitutif, où seulement peuvent se tenir en unique fécondité l'organisation scientifique et l'invention novatrice. Très simple unité de la théologie, où les catégories aristotéliennes du spéculatif et du pratique ne mordent plus: d'un bout à l'autre de sa trajectoire, elle est quaedam impressio divinae scientiae*⁹⁸.

Stwierdzając swoistą ufność wobec rozumu teologicznego, a konsekwentnie wobec nauki teologicznej, Chenu zdawał się wyrażać tezę, że systemy teologiczne, będące wynikiem nieadekwatności ducha ludzkiego wobec inteligibilności objawienia, są w ostateczności wyrażeniem pewnej duchowości, w sensie pewnego sposobu przeżywania wiary chrześcijańskiej. W takiej perspektywie było oczywiste stwierdzenie Chenu, że każdy system teologiczny, a więc także tomizm, ulega pewnemu wynaturzeniu, kiedy jest traktowany jako pewnego rodzaju *ortodoksja*, zamiast pozostawać jedynie pewnego rodzaju *sposobem* wyrażenia wiary⁹⁹:

*Les systèmes peuvent être vrais en science théologique; ils n'engagent pas le dogme. Il ne fut pire disgrâce pour le thomisme, dont tout l'effort natif fut de fonder en chrétienté un statut de l'intelligence humaine, que d'être traité comme une orthodoxie*¹⁰⁰.

Nie powinno dziwić, że nie tylko powyższe trzy zasadnicze idee przewodnie rozdziału trzeciego *Une école de théologie: Le Saulchoir*, ale także wszystkie inne poboczne rozpoznania, mające swe źródło w przemieszczeniu przez Chenu w historyczny kontekst punktu postrzegania chrześcijaństwa oraz objawienia chrześcijańskiego, zostały skrupulatnie wypomniane autorowi przez rzymskich teologów. Na przestrzeni 1938 roku, w toku składanych w Watykanie wyjaśnień, mających uchronić go przed kanonicznym procesem, Chenu został przymuszony do własnoręcznego przepisania dziesięciu tez, stanowiących jakby antytezy wszystkiego, co zdołał teologicznie wypracować, podążając perspektywą fundamentalnego rozpoznania Gardeila o uprzedniości *słowa* Bożego wobec jakiegokolwiek konceptualizacji teologicznej i dogmatycznej. Oto one:

(1) *Formulae dogmaticae enunciant veritatem absolutam et immutabilem.*
 (2) *Propositiones verae et certae, sive in philosophia sive in theologia, firmatae sunt et nullo modo fragiles.* (3) *Sacra Traditio novas veritates non instrumenta suae sed creat, sed firmiter tenendum est depositum revelationis, seu complexum veritatum divinitus revelatarum, clausum fuisse morte ultimi apostoli.* (4) *Sacra Philosophia non est quaedam spiritualitas quae invenit experientiae religiosae adaequata, sed est vera scientia, Deo benedicente studio aequisita, cuius principia sunt articuli fidei et etiam omnes veritates revelatae quibus theologus fide divina, saltem informi, adhaeret.* (5) *Varia systemata theologica, quoad ea in quibus ab invicem dissentiant non sunt*

⁹⁸ Ibidem, s. 149-150.

⁹⁹ Por. ibidem, s. 148-149.

¹⁰⁰ Ibidem, s. 149.

simul vera. (6) *Gloriosum est Ecclesiam habere systema S. Thomae tanquam valde orthodoxum,, i.e. veritatibus fide valde conforme.* (7) *Necesse est veritates theologicas per S. Scripturam et Traditionem demonstrare, necnon earum naturam et intimam principii et doctrina S. Thomae illustrare.* (8) *S. Thomas etsi proprie theologus, proprie etiam philosophus fuit, proinde philosophia eius ni sua intelligibilitate et veritate non pendet ab eius theologia nec enunciat veritates more relativitas sed absolutas.* (9) *Theologo in processu scientifico suo valde necessarium est metaphysicam S. Thomae adhibere et ad regulas dialecticae diligenter attendere.* (10) *De aliis scriptoribus et doctoribus probatis servandum est moderamen reverentiale in modo loquendi et scribendi, etiamsi in quibusdam defectuosi inveniuntur*¹⁰¹.

Żadna z powyższych tez nie wytrzymała próby czasu. Ich słuszność opierała się bowiem jedynie na sankcjach i środkach dyscyplinarnych. W kontekście lat czterdziestych XX wieku Chenu nie miał najprawdopodobniej innego wyjścia niż formalne ich uznanie wobec teologów rzymskich z Kongregacji Świętego Oficjum. Taki mógł być również jedyny sposób przezwyciężenia tej neoscholastycznej koncepcji teologii – pomimo odmiennego, wewnętrznego przekonania Chenu, podobnie jak całego środowiska dominikańskiego *Le Saulchoir*, które było po stronie koncepcji teologii, uprawianej w ośrodku¹⁰², kształtującej nie tylko zewnętrzność postaw, lecz przede wszystkim wypływającej z wewnętrznego zaangażowania, z postawy wiary nadprzyrodzonej.

Wpisanie na *Index* publikacji Chenu nie mogło nie powodować konsekwencji, jakie były normalnie związane z takową decyzją Kongregacji Świętego Oficjum. Zostały one w pewnej mierze złagodzone, podpisaniem przez Chenu wymaganych przez Święte Oficjum oświadczeń, dotyczących woli ortodoksyjnego nauczania¹⁰³. Chenu musiał jednak poddać się dymisji z pełnionej przez siebie funkcji

¹⁰¹ Treść fac-similè dziesięciu twierdzeń doktrynalnych, pisanych odręcznie w języku łacińskim przez M.-D. Chenu w 1938 roku, bez nagłówkowego tytułu i podpisu.

¹⁰² Umieszczenie nazwiska Chenu na *Indeksie* spowodowało wstrzymanie prac wydawniczych wówczas najważniejszej jego pracy: *La Théologie comme science au XIIIe siècle*, która ukazała się jedynie *pro manuscripto* w 1943 roku.

¹⁰³ Por. E. Fouilloux, *Le Saulchoir en procès (1937-1942)*, [w:] *Ibidem*, s. 39-59. *Il faut une lettre directe de lui (c'est-à-dire: de Chenu – DK) au Saint-Office exprimant sa soumission (list Chenu do przełożonego francuskiej prowincji dominikanów z 20. marca 1938, Archiwum OP, Francja) (Ibidem, s. 40). (...) comme il s'agissait quand même d'une improvisation, je décidai de rédiger un texte un peu plus consistant, dans lequel je développai nos idées sur la méthode historique. J'y ajoutai deux ou trois chapitres; cela finit par faire une centaine de pages imprimées. On ne mit pas cet opuscule dans le commerce: on ne le trouvait qu'au Saulchoir. Or, quelques semaines plus tard, l'assistant du Maître général à Rome, le Père Louis, qui était un Français, sonna l'alerte: „Vous savez, dit-il, votre texte provoque ici de vives réactions. Venez vous défendre”. J'y suis allé en 1938. J'ai vu d'abord des notables théologiens dominicains comme le Père Garrigou-Lagrangé qui critiquaient raideement mon texte. J'ai cédé alors à une sorte de pression psychologique, je me*

przełożonego domu studiów francuskiej prowincji dominikanów w *Le Saulchoir* i w pewnym sensie usunąć się w cień. Jednak watykańska sankcja nie zasmucała jedynie Chenu – stanowiła cios wymierzony całej wspólnocie zakonnej *Le Saulchoir*, jak o tym świadczy wyrażone po latach osobiste świadectwo H.-M. Féret OP, jednego z uczestników ówczesnych wydarzeń:

„Dans l'épreuve, professionnelle cette fois, qui l'atteignit en cette année 1942, nous fûmes de nouveau profondément solidaires. Le temps n'est pas encore venu d'écrire l'histoire de cette condamnation, après plus de cinq ans, d'un livre paru en 1937. Peut-être un jour en parlera-t-on dans l'histoire de la théologie, comme au vieux Saulchoir nous parlions des condamnations de 1252 et de 1277! Dans la ligne de ce témoignage, je ne fixerai ici que deux souvenirs faisant peut-être mieux connaître, le premier, notre théologien, le second, cet épisode d'histoire de la théologie. À la suite de la condamnation de 1942, les autorités romaines décidèrent d'envoyer en France un Visiteur apostolique qui, entre autre mission, aurait d'une part celle de déposer le Père Chenu en séances publiques des professeurs puis des étudiants, de ses charges de recteur et de professeur, d'autre part de demander au corps enseignant du Saulchoir acte d'adhésion et de soumission à la condamnation dont son recteur venait d'être l'objet. Le visiteur choisi pour cette tâche avait été, il ne s'en cachait pas, l'un des artisans les plus convaincus de la condamnation. Craignant lui-même – il l'avoua à divers interlocuteurs du dehors qu'il rencontra alors – que sa conviction personnelle de la gravité des erreurs qu'il attribuait à son ancien disciple de Rome ne l'entraînât à des paroles trop dures contre lui, il prit prétexte de la ligne allemande de démarcation qui séparait alors le sud et le nord de la France pour subdéléguer à Étiolles un autre professeur romain en lequel, bien qu'il fût un ancien étudiant du Saulchoir et qu'il eût reçu l'enseignement et le dévouement du Père Chenu, il mettait à ce moment toute sa confiance. Il tint cependant à rédiger lui-même les papiers que son remplaçant aurait à lire devant le recteur déposé et le corps professoral assemblé, puis devant l'ensemble des étudiants, pour manifester à tous le bien-fondé théologique de la condamnation. C'est ainsi que, longuement, dans un silence fait d'ahurissement autant que de scandale, nous entendîmes dérouler le chaplet de contre-véri-

suis laissé intimider. L'un d'eux – sans doute pour apaiser les irritations romaines – m'a demandé de signer une série de dix propositions. J'ai signé. J'ai toujours eu horreur de ce système qui consiste à rédiger un syllabus de propositions, car ces propositions sont tellement sommaires! C'est le péché de tous les syllabus. Aujourd'hui encore, quand je relis ça, j'échappe difficilement à l'irritation. Par exemple, j'avais dit dans mon texte que c'était une disgrâce pour saint Thomas, lui, le chercheur, d'être transformé en parangon de l'orthodoxie, en loi de l'orthodoxie du travail théologique on m'a donc fait signer une proposition suivant laquelle saint Thomas était vraiment orthodoxe. (...) Ils n'avaient aucun sens des problèmes; ils lisaient tout avec des lunettes déformantes. Encore ceux-là étaient-ils plutôt sympathiques, puisqu'ils agissaient ainsi pour m'épargner le procès. (...) Quatre ans après, en 1942, est paru un décret qui mettait cet opuscule à l'index (Un théologien en liberté. J. Duquesne interroge le Père Chenu, s. 119-120).

tés et de falsifications attribuées, très sincèrement sans aucun doute, par le visiteur apostolique à un théologien dont nous connaissions bien la doctrine et dont nous savions bien, unanimement, qu'elles n'avaient jamais été les siennes. Je dis bien: unanimement, sauf à ce que, peut-être, tel ou tel d'entre nous, formant cette minorité dont j'ai relaté plus haut les inquiétudes, ait été plus ou moins prêt à penser, par la voie dialectique de déductions tirées *a priori* et l'intervention romaine aidant, que d'aucuns pourraient un jour aboutir à des erreurs de ce genre, si étrangères qu'elles fussent présentement au Père Chenu et à ceux qui travaillaient dans son sillage. De cette journée, je ne sais ce qui l'emporte le plus, dans mon souvenir, du scandale qu'elle me causa ou de la profondeur d'incompréhension qu'elle nous manifesta en cette théologie au nom de laquelle on voulut y justifier les décisions disciplinaires ainsi promulguées. Notre soumission à ces décisions ne pouvait faire la moindre question, mais nous ne pouvions vraiment pas, sans pécher gravement contre la vérité, accorder aux considérants par lesquels on prétendait les justifier cette aveugle „confiance en l'infailibilité” de l'Église que le visiteur-délégué, lui-même parfaitement ignorant de l'histoire de l'Église, nous demandait de professer. En cette conjoncture, nous savions bien, de toute notre lucidité de théologiens, que cette infailibilité n'était point engagée. Il en coûtera cher à l'un d'entre nous, qui connaissait quelque peu l'histoire des condamnations disciplinaires dans le passé de l'Église, de la faire alors observer”¹⁰⁴.

Autor niezastuzenie umieszczonej na *Indeksie* pracy – dodajmy, razem z publikacją L. Charlier OP: *Essai sur le problème théologique*¹⁰⁵ – miał ponieść także inne konsekwencje – bowiem w kontekście ówczesnego czasu wpisanie czyjejkolwiek publikacji na *Indeks*¹⁰⁶ nie mogło nie odbić się dość szerokim echem w Kościele [katolickim]. Echo takie, wzmocnione jeszcze powtórным umieszczeniem imienia Chenu na indeksie w 1954 roku – o czym za chwilę – rozbiegło się i pozostało w świadomości wielu na długie lata (w pewnym sensie aż po dzień dzisiejszy), czego nawet w odniesieniu do szerokiego grona nie zmieniły sukcesywnie ponawiane rehabilitacje M.-D. Chenu-teologa, łącznie z tą ostatnią wyrażoną przez papieża Jana Pawła II, a odczytaną podczas ceremonii pogrzebowych tego zmarłego dominikanina – teologa doktryn chrześcijańskich 11. lutego 1990 roku w katedrze pw. *Notre-Dame* w Paryżu, pod przewodnictwem kard. Luistiger, abpa Paryża, oraz w obecności przełożonego generalnego zakonu kaznodziej-skiego, biskupów i przedstawicieli Uniwersytetu Paryskiego.

Tymczasem *Le Saulchoir* lat bezpośrednio poprzedzających wydarzenia entuzjastycznego przyjęcia swoistej syntezy prowadzonych przez ośrodek badań teo-

¹⁰⁴ H.-M. Féret, *Dans les cheminements de la sagesse de Dieu*, [w:] *L'hommage différé au Père Chenu*, s. 224-225.

¹⁰⁵ Thuillies 1938.

¹⁰⁶ Datowane na 6. lutego 1942 (AAS 1942, 148).

logicznych, wyrażonej i sformułowanej przez Chenu – w pierw w alokucji ku czci Akwinaty w 1936 roku, a następnie w zredagowanej publikacji *Une école de théologie: le Saulchoir*, był bardzo uwrażliwiony na historię i wymiar historyczny – zarówno wydarzeń, jak i myśli ludzkiej¹⁰⁷. Jednak ta teologia konkretna i historyczna, którą zachwalać będzie papież Paweł VI w 1963 roku, w końcu lat trzydziestych i początku czterdziestych XX stulecia była bardzo podejrzana w oczach teologów rzymskich. Nie mógł o tym wiedzieć M.-D. Chenu, kiedy nauczał i pisał w 1935 roku:

*L'histoire ne se peut écrire qu'avec un relativisme extrême. L'intelligibilité des faits est plus subtile que l'intelligibilité des idées; sans doute même les faits ne sont-ils pas totalement intelligibles à notre regard*¹⁰⁸.

Zarzucany M.-D. Chenu przez cenzorów rzymskich relatywizm dogmatów był w rzeczywistości nieuzasadniony¹⁰⁹. Problemem okazywała się koncepcja neo-

¹⁰⁷ Wystarczy przyrzeć się chociażby fragmentom następujących prac Chenu: *Parce qu'il a pleinement distingué la foi et la raison, conservant à la foi sa transcendance et à la raison son autonomie, saint Thomas a pu ensuite les unir, au sens le plus plein du mot, dans une sagesse active et indéfiniment féconde. Gratia non tollit naturam, sed perficit. L'Augustinien, plus mystique apparemment, n'avait pas su réaliser l'unité d'une âme, dont l'acte premier de religion serait l'exercice même de sa raison: avec saint Thomas, l'immense curiosité de l'intelligence humaine devient acte religieux, bien mieux exercice de foi. La théologie est, plus intégralement que ne l'avait pensé Augustin, scientia... qua fides saluberrima gigitur, nutritur, defenditur, roboratur* (M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, AHDLM, II/1927, s. 71); *Le nécessaire n'est plus le seul intelligible, et la sagesse suprême, à l'encontre de la science d'Aristote, sera ouverte à toute les contingences dans la providence divine* (t e n ż e, *La psychologie de la foi dans la théologie du XIIIe siècle*, s. 180; także: Ibidem, [w:] t e n ż e, *La Parole de Dieu* (I), *La foi dans l'intelligence*, s. 94); *L'ordre du monde que contemple le croyant, y compris en faisant de la théologie, ce n'est donc pas un ordre des essences et de leurs lois intemporelles. C'est l'ordre du salut, c'est une économie (...). La théologie est réaliste, parce qu'elle est l'intelligence de l'ordre du salut dans son histoire et sa réalisation concrète* (t e n ż e, *Position de la théologie*, s. 247-248; także: Ibidem, [w:] t e n ż e, *La Parole de Dieu* (I), *La foi dans l'intelligence*, s. 130-131).

¹⁰⁸ M.-D. Chenu, *Préface*, [w:] G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay, *La Renaissance au XIIIe siècle. Les écoles et l'enseignement*, Paris-Ottawa 1933, s. 5-12.

¹⁰⁹ (...) dès 1937, j'avais dû me rendre à Rome pour expliquer mon texte qui provoquait, pri-
vément encore, d'ailleurs, des malentendus et des critiques. On me demanda de déclarer n'avoir
jamais pensé que saint Thomas n'était pas orthodoxe: j'avais écrit estimer regrettable que le tho-
misme ait été tourné en „orthodoxie”. De rejeter aussi l'expression employée de „relativité des
formules dogmatiques”; à quoi je répondis l'avoir emprunté au titre d'un chapitre du Père Gardeil.
On m'accusa plus tard de nier la qualité scientifique de la théologie pour avoir dit que l'armature
systématique de cette „science” n'avait consistance et valeur qu'à partir et à l'intérieur de la Pa-
role de Dieu dans l'Écriture et la Tradition. Peu importe cet incident lointain, qui ne fut que l'un des
nombreux indices, non certes d'un modernisme renaissant, ni d'une „théologie nouvelle”, comme
on dira bientôt, mais bien des exigences et des obstacles d'un renouveau de la théologie, à la con-
jonction du mouvement biblique, du mouvement liturgique, du mouvement missionnaire, du mouve-
ment œcuménique, avec les copieuses expériences qu'ils concentraient peu à peu, et dont mon essai
théologique enregistrait, pour le Saulchoir, les implications et les espérances. Primauté de l'Écriture
sur les constructions conceptuelles et systématiques, développement des dogmes, caractère histori-

scholastyczna teologii, w perspektywie której rzymscy teologowie postrzegali rzeczywistość objawienia chrześcijańskiego i Kościoła, a której wewnętrzna struktura wytwarzała – jak to się z czasem okazało – błędne rozumienie Pisma Świętego i Tradycji, jednocześnie konsekwentnie sprowadzając wiarę do postawy posłuszeństwa (moralno-intelektualnego) wobec sformułowań, ogłoszonych za doktrynalne przez *magisterium Ecclesiae* (w uproszczeniu). Trudno oprzeć się wrażeniu, że negatywny osąd publikacji spowodowany był raczej użyciem terminu: *relatywny* w jego odniesieniu do sformułowania dogmatycznego – przy jednoczesnym braku rozróżnienia formuły dogmatycznej od treści (istoty) dogmatu, wyrażanej sformułowaniem (stąd więc *relatywny*), niż do całości treści publikacji, która odcinała się od uczestniczenia w kontrowersji modernistycznej wewnątrz teologii z początków XX stulecia.

Perspektywa czasu, w jakiej bardziej obiektywnie i neutralnie mogą być postrzegane wydarzenia związane z *Une école de théologie: Le Saulchoir* Chenu, uprzystępnia jednocześnie więcej informacji o ich kontekście. Otóż dowiadujemy się, że po 1938 roku zagrożeniem wpisania na *Index librorum prohibitorum* Kongregacji Świętego Oficjum była objęta także praca Y. Congara: *Chrétiens désunis. Principes d'un oecuménisme catholique* (1937)¹¹⁰. Jednocześnie nakazem wycofania publikacji z dystrybucji zostało objęte powtórne wydanie w języku francuskim dzieła Möhlera: *L'Unité dans l'Église d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles*¹¹¹. Natomiast zdaniem Étienne Fouilloux, może budzić zdziwienie doprowadzenie do końca procedury umieszczenia na *Indeksie* dzieła *Une école de théologie: Le Saulchoir* Chenu, skoro w latach 1937-1939 zostały udzielone przez niego obszernie wyjaśnienia w Kongregacji Świętego Of-

*que de l'économie chrétienne, actualité de la Parole de Dieu comme source vive de la réflexion théologique, éminence de la théologie pastorale, qui n'est pas une „application” de principes abstraits, mais l'analyse par la foi de la respiration ecclésiale, application de la méthode historique à l'interprétation de saint Thomas comme à celle de l'Écriture, rôle des charismes à l'intérieur et sous le jugement de la communauté instituée, etc. Les maladroites de rédaction, les formules abruptes du style, les énoncés trop confiants expliquent le méchant procès d'alors; j'en ai peine et regret. Les problèmes demeurent. Ils sont aujourd'hui en bonne lumière... (M.-D. Chenu, *Regard sur cinquante ans de vie religieuse*, [w:] *L'hommage différé au Père Chenu*, s. 266-267).*

¹¹⁰ Opublikowana w paryskim wydawnictwie Cerf (Paris 1937). Na uwagę zasługuje nawiązanie w tytule pracy Congara do tytułu pracy J.A. Möhlera. Por. przypis 11. *Moehler m'avait été révélé, comme tant d'autres choses, par le Père Chenu. J'y découvrais une source, la source dont j'avais besoin. Lorsque, plus tard, je fondai la collection Unam Sanctam, je décidai de l'ouvrir par une traduction de l'ouvrage de Moehler, L'Unité dans l'Eglise. Il devait donner l'esprit de la collection. En raison de difficultés de traduction, cet ouvrage ne fut que le numéro deux. Ce qu'avait fait Moehler au 19e siècle était devenu pour moi un idéal don't je voulais m'inspirer pour conduire, au 20e siècle, ma propre réflexion (Une vie pour la vérité. Jean Puyo interroge le Père Congar, Paris 1975, s. 48).*

¹¹¹ Por. wydanie pierwsze dzieła: J. A. M ö h l e r, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus*, Tübingen 1825.

ficjum i złożone wymagane przez nią deklaracje oraz oświadczenia¹¹². Według Fouillouxa, zasadniczym pytaniem byłoby: kto był zainteresowany uzyskaniem umieszczenia na *Indeksie* publikacji Chenu oraz niezrealizowanej woli umieszczenia na nim również pracy Congara: *Chrétiens désunis*? Czy chodziłoby o dominikańskich rzymskich teologów, wśród których mieliby znajdować się, m.in.: R. Garrigou-Lagrange OP (1877-1964) i M. Cordovani OP¹¹³? O ile pierwszy mógł zachować urazę wobec Chenu, wcześniejszą odmową pozostania jego asystentem na rzymskim *Angelicum* i wyborem powrotu do ośrodka *Le Saulchoir*, o tyle Cordovani wyraził dość jasno swój wybitnie negatywny stosunek do Chenu i szkoły teologicznej *Le Saulchoir* w swoich wystąpieniach, mówionych i publikowanych¹¹⁴. Inną postawioną przez É. Fouillouxa hipotezę stanowi możliwość *osobistej zemsty* ze strony kard. Lépicier (zm. 20. maja 1936), prefekta Kongregacji ds. Zakonów i teologa-*ultraklasycznego* tomistę, zrealizowana przez G. Roschiniego, który dołączył publikację Chenu do przygotowywanych dokumentów procesu Charlier OP¹¹⁵. Jednak podniesiona przez Fouilloux możliwość interpretacji wydarzeń wokół *Le Saulchoir* i publikacji Chenu: *Une école de théologie: Le Saulchoir* (1937), przypominając jednocześnie po latach kwestię *Le Saulchoir* lat trzydziestych i czterdziestych, a także rzucając nowe światło na umieszczenie na *Indeksie* pracy Chenu w kontekście ówczesnych wydarzeń, wymaga niewątpliwie dalszych, pogłębionych badań historyczno-teologicznych.

V. TEOLOGOWIE NOWEJ TEOLOGII

W SŁUŻBIE SŁOWU OBJAWIAJĄCEMU SIĘ W LUDZKICH DZIEJACH

Umieszczenie imienia Chenu i jego publikacji: *Une école de théologie: le Saulchoir* na *Indeksie* mogło wywoływać zaskoczenie okolicznościami całej sytuacji – chodziło nie tyle o długą serię wyjaśnień i deklaracji złożonych w Rzymie przez Chenu po 1937 roku, po których można się było spodziewać ostatecznego

¹¹² *La procédure ordinaire comportant cinq temps, dénonciation au Saint-Office, qualification des écarts, décision des consultants puis des cardinaux membres de la Suprême Congrégation, enfin aval du pape pour publicité, reste à déterminer qui aurait enclenché le mécanisme et qui l'aurait mené à terme* (É. Fouilloux, *Le Saulchoir en procès (1937-1942)*, s. 53).

¹¹³ Być może chodziłoby również o Michel Browna OP, rektora *Angelicum*. *C'est lui qui transmit au P. Louis les dix propositions à faire signer par Chenu, lettre citée de Louis à Motte, 6 février 1938* (É. Fouilloux, *Le Saulchoir en procès (1937-1942)*, s. 54).

¹¹⁴ *Le Maître du Sacré Palais, il y a deux ans et plus, fut prié par les autorités suprêmes de l'Église de faire à l'Angelicum dans une séance en l'honneur de saint Thomas et de l'encyclique Aeterni Patris un discours sur la nature et la méthode de la théologie. C'était une réfutation de l'opuscule du P. Chenu et un avertissement* (R. Garrigou-Lagrange, *Pièces relatives à la condamnation du père Chenu*, Archives Ordo Predicatorum de France, s. 7).

uregulowania całej sprawy, co o kontekst czasowy, w którym potępienie publikacji pojawiło się – było to przecież w pełnym biegu drugiej wojny światowej, a jednocześnie pomimo zmiany pontyfikatu w 1939 roku: zakończonego pontyfikatu Piusa XI i nastania pontyfikatu Piusa XII¹¹⁶. Rok 1942 zaznaczył się więc w życiu Chenu jego przymusowym przeniesieniem z *Le Saulchoir* do klasztoru *św. Jakuba* w Paryżu¹¹⁷. Chociaż rozłączył Chenu z tak umiłowanym przez niego *Le Saulchoir* i nauczaniem, to jednak nie oznaczał swoistego rodzaju skazania go na duchową banicję. W Paryżu okresu wojny Chenu stał się wprost natychmiast przyjacielem i kierownikiem duchowym wielu grup katolickich, zawodowych, syndykalistów... a zwłaszcza prof. Le Brasa. Został jednocześnie utwierdzony w słuszności wyników swych teologicznych prac oraz intuicji badawczych przez kard. E. Suharda (zm. 1948), ówczesnego arcybiskupa Paryża, w profetycznych słowach, że za trzydzieści lat wszyscy będą myśleli na temat teologii tak, jak on. Kard. Suhard okazał również swe poparcie inicjatywom Chenu, zezwalając na jego pastoralne zaangażowanie w *Mission de Paris* i *Mission de France*. Kardynał nie był tuzinkową postacią. Był jakby opatrnościowym mężem na miarę trudnych wyzwań swego czasu. To właśnie on skierował list do komisji Biblijnej z zapytaniem o źródła Pięcioksięgu Mojżeszowego i zagadnienie historyczności jedenastu pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju¹¹⁸, wpisując tym samym swe imię w rozwój problematyki biblijnej pierwszej połowy XX stulecia.

Zakończenie II wojny światowej zintensyfikowało działalność pastoralną Chenu, otwierając mu również możliwość pracy dydaktycznej. W 1946 roku został on mianowany profesorem na paryskiej Sorbonie, pełniąc tę funkcję do roku 1953. Jednak Chenu nie zamknął się w samotności świata naukowych badań. Jego ulegające pogłębieniu studia nad renesansem XIII stulecia zdawały się coraz bardziej go angażować w działalność pastoralną. Pomocną okazała się pewna, dawna idea z 1934 roku, którą M.-D. Chenu jako przełożony *Le Saulchoir* starał się zrealizować. Polegała ona na zetknięciu dominikańskich studentów ze środowiskiem ludzi pracy, osiąganym przez ich wakacyjne zatrudnienie się i pracę w kopalniach

¹¹⁵ Por. É. Fouilloux, „*Le Saulchoir en procès (1937-1942)*”, s. 54-55.

¹¹⁶ Fakt ten wydaje się wykazywać większy wpływ Kurii Rzymskiej niż papieża Piusa XII (?) na decyzję z 1942 roku o umieszczeniu na *Indeksie* publikacji: Chenu i Charliera.

¹¹⁷ Sankcje dyscyplinarne z 1942 roku wobec M.-D. Chenu, spowodowane umieszczeniem publikacji jego autorstwa na *Indeksie*, zawierały także zakaz nauczania – wykładania teologii [katolickiej]. Nie został on jednak przekazany Chenu, a kard. Suhard, abp Paryża, odmówił opublikowania dekretu Kurii Rzymskiej w *Semaine religieuse*. Por. *Un théologien en liberté*. J. Duquesne *interroge le Père Chenu*, s. 121.

¹¹⁸ Por. *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1988, s. 143-146. Komisję Biblijną utworzył papież Leon XIII w 1902 roku. Celem Komisji miała być troska o rozwój nauk biblijnych i rozwiązywanie trudności egzegetycznych. Papież Pius X w 1907 roku podniósł jej autorytet do poziomu równego kongregacjom rzymskim, co oznaczało, że jej dekrety otrzymały wówczas wartość zwyczajnego nauczania Kościoła.

w Charleroi, położonym niedaleko od *Le Saulchoir*¹¹⁹. O ile doświadczenie z 1934 roku było w pełni improwizowane, o tyle pastoralne zaangażowanie Chenu po 1942 roku w środowiskach paryskich robotników czyniły coraz bardziej bliskim spełnienia projekt ewangelizacji środowisk pracy. Stopniowo zatem od 1946/1947 roku dojrzewała idea księży-robotników wraz z jej konkretną realizacją w środowiskach ludzi pracy. Idea aktywnej ewangelizacji tych środowisk była doskonale rozumiana przez kard. Suharda. Należy jednocześnie pamiętać, że w tym czasie Kościół [katolicki] pozostawał w impasie w stosunku do jakiegokolwiek problemu ewolucji socjalnej świata pracy, ograniczając się jedynie do stanowiska bardzo szeroko pojętego (ogólnego) antymarksizmu. Śmierć kard. Suharda w 1948 roku sprawiła nagłą nieobecność osoby, która dotychczas wydatnie pomagała ewangelizacji środowisk proletariackich, a kiedy wynikała tego potrzeba, skrywała pod swym autorytetem oddolne inicjatywy teologów *odnowy teologii*¹²⁰. Chociaż rokrocznie były nadal organizowane tygodnie socjalne z konferencjami na temat aktualnej problematyki świata ludzi pracy, w których niezwykle aktywnie uczestniczył Chenu, to jednak brakowało uprzedniego rozumienia całego zaangażowania i długotrwałej pracy, które było udziałem kard. Suharda. Jego list pasterski z 1947 roku: *Essor et déclin de l'Église*, odznaczał się niezwykle oryginalnym połączeniem wizji profetycznej z analizą krytyczną. Na ile był on osobistym wkładem kard. Suharda, a na ile jego wyrażeniem kształtowanym wspólnie z teologami odnowy przekonań dotyczących charakteru misyjnego Kościoła, który nie jest dziełem jedynie małych grup w ich odróżnieniu się od Kościoła jako hierarchicznej instytucji, lecz wypływa z misyjności samego Kościoła Chrystusowego jako *Ciała mistycznego* Chrystusa i działania Ducha Świętego w nim? Jednocześnie kard. Suhard podzielał pogląd głębokiego niepokoju w stosunku do wzrastającego dystansu pomiędzy duchowieństwem i samą instytucją prezbiteratu w Kościele [katolickim] a światem normalnych ludzi, skłaniającym się ku dechrystianizacji¹²¹. W jego ocenie pilnie konieczne miałyby być spore rozmiarami przedsięwzięcie dogłębnej odnowy duchowieństwa, a zwłaszcza jego mentalności i ustosunkowania się do wydarzającego się świata¹²². Tak oto na żywną, ewangeliczną glebę padły myśli oraz inspiracje za-

¹¹⁹ (...) dès 1934, pendant les vacances, j'avais envoyé deux jeunes dominicains encore étudiants travailler dans les mines de Charleroi. L'année suivante – ils étaient devenus prêtres -, je les avais envoyés chercher de l'embauche à Paris ce qui est toujours difficile en été. Ils étaient restés chômeurs une dizaine de jours avant de se faire engager comme camionneurs. Un autre confrère s'était engagé dans le Nord, comme ouvrier agricole, avec le consentement du cardinal Liénart. C'étaient des expériences sans projet. Nous n'en avons pas tiré de conclusions. Pourtant, il y avait là le pressentiment d'un type d'existence sacerdotale tout à fait inédit (Un théologien en liberté. J. Duquesne interroge le Père Chenu, s. 144).

¹²⁰ Por. np. ibidem, s. 143.

¹²¹ Por. ibidem, s. 139-140.

¹²² Por. ibidem, s. 140.

warte w publikacji pod wyraźnie sugestywnym tytułem: *France, pays de mission?*¹²³

Zaangażowanie teologów dominikańskich w ruch księży-robotników nie było małe – zaangażowani byli zwłaszcza: M.-D. Chenu, Y. Congar i H.-M. Féret. Chodziło wciąż o ewangelizację świata ludzi pracy. Jednak zachodziło niebezpieczeństwo niezrozumienia inicjatywy ze strony Rzymu, co było bardzo realne w neoscholastycznej koncepcji teologii – z jej immobilizmem, wykluczającym refleksję nad sferą ludzkiego *praxis*, jako działania moralnego, postępowania ze-wnętrznego. Jednocześnie zachodziło posądzenie o wpływ poglądów inspiracji marksistowskiej w uprawianą refleksję teologiczną zaangażowanych w ruch księży-robotników. I chociaż wielokrotnymi były wizyty kierujących ruchem w Kurii Rzymskiej i na audyencjach prywatnych u papieża Piusa XII, mające na celu osobiste przedstawienie projektu i jego etapów realizacji, stosownie do wcześniejszej sugestii kard. Suharda¹²⁴, to jednak niespodziewany okazał się nagły w 1954 roku nakaz przerwania działalności, kończący się sankcjami dyscyplinarnymi dla

¹²³ *Le prolétaire ne connaît pas l'Église: ils sont tellement séparés; mais, lorsqu'il la rencontre, il faudrait encore qu'il puisse la reconnaître. (...) le milieu paroissial, tel que nous l'avons fait, et le milieu prolétaire ne sont pas seulement séparés, ils sont aussi très différents. En effet, la chrétienté paroissiale, reconstituée chez nous au temps de la bourgeoisie naissante, possède une culture, chrétienne évidemment, mais tout imprégnée de la mentalité bourgeoise dont elle prend les qualités et les défauts. (...) Alors essayons de réaliser notre prolétaire arrivant dans le milieu paroissial. (...) En tout cas, on doit le dire courageusement: en 1943, la foi n'est pas prêchée dans tout un milieu, des millions d'hommes ne sont plus évangélisés en France* (H. Godin, Y. Daniel, *La France, pays de mission?*, Paris 1943, s. 45-48).

¹²⁴ (...) dès 1946, le cardinal Suhard avait jugé nécessaire d'envoyer à Rome quelques responsables de la Mission de France et de la Mission de Paris, pour lutter contre la suspicion qui commençait à se manifester. Alors, ils ont fait quelques visites au Vatican pour expliquer ce qu'ils faisaient. Et ils furent bien reçus par tout le monde, y compris par le pape Pie XII. Vous savez, on est souvent bien reçu à la Curie romaine. Mais les habitués n'en tirent pas de conclusion prématurée. Eux n'étaient pas habitués. Ils sont donc revenus très contents. D'autant plus contents qu'ils avaient été inquiets. Par hasard, je me suis trouvé au repas au cours duquel ils rendaient compte de leurs visites au cardinal Suhard. Et, je vois encore, à la fin du repas, le cardinal un peu tremblant, la tasse de café à la main, qui leur disait: „Ne vous y fiez pas trop!” (...) Il ne parlait pas ainsi du Vatican en général, mais de certains personnages qui les avaient reçus. Le pape lui-même, d'ailleurs, ne leur avait pas caché les appréhensions que provoquait leur expérience, il leur avait recommandé la prudence, au nom du danger communiste. Le cardinal était aussi conscient de ce danger, mais il disait en même temps: „Je ne dors pas de la nuit quand je pense à la misère et à la détresse de la masse des ouvriers”. La suspicion n'a pas cessé. Elle se manifestait surtout par l'impossibilité d'obtenir des dispenses régulières pour célébrer la messe le soir, employer la langue française dans la liturgie, etc. Peu à peu les signes de cette suspicion se sont multipliés. Des gens de Rome venaient en France, en principe pour d'autres raisons, en fait pour voir ce qui se passait. Des amis du Vatican nous adressaient des lettres qui constituaient des avertissements officiels. Jusqu'au jour où, en 1954, est arrivé le coup de massue (*Un théologien en liberté*. J. Duquesne interroge le Père Chenu, s. 154-155).

teologów-doradców ruchu¹²⁵. Nagłość tego zakazu wyrażała się chociażby w braku jakichkolwiek wysuwanych oficjalnie zastrzeżeń, a także w fakcie prasowego jedynie opublikowania informacji o zakazie ruchu księży-robotników – co było również sposobem rozpowszechnienia informacji o wpisaniu na *Indeks* publikacji Chenu w 1942 roku¹²⁶. Tak oto w kontekście tzw. zimnej wojny pomiędzy Blokiem Wschodnim i państwami Europy zachodniej (od ok. 1952 roku) wysiłek ewangelizacji środowisk ludzi pracy został nagle przerwany i naznaczony powtórnym umieszczeniem imienia Chenu, ocenianego jako teologa awangardy¹²⁷, na *Indeksie* Świętego Oficjum w 1954 roku, tym razem z towarzyszącymi mu innymi współbraćmi: P. Boisselot, Y. Congarem i M.-J. Féret¹²⁸. Zawieszono zostało również wydawanie dwumiesięcznika: *La Quinzaine*¹²⁹, z którym Chenu był pośrednio związany.

Zachował się list pisany przez Chenu, nazajutrz po tym nagłym potępieniu zaangażowania księży-robotników¹³⁰. Wyraża on teologiczny (w sensie Bożego) optymizm, nie mający nic wspólnego z tym, co ma do zaoferowania mało znacząca ludzka skłonność życzenia sobie pomyślnego biegu wydarzeń. Jest to optymizm

¹²⁵ Czyli przeniesieniami: Féreta do Nancy, Congara do Cambridge (Anglia), a Chenu do Rouen (departament: Le Havre). Por. *Une vie pour la vérité. J. Puyo interroge le Père Congar*, Paris 1975, s. 111-114.

¹²⁶ Por. np. *Un théologien en liberté. J. Duquesne interroge le Père Chenu*, s. 147.

¹²⁷ *Le théologien d'avant-garde (Un théologien en liberté. J. Duquesne interroge le Père Chenu, s. 97)*.

¹²⁸ Sankcje dyscyplinarne objęły również środowisko francuskich jezuitów, a pośród nich: H. de Lubaca, P. Ganne, H. Bouillarda. Por. *Quand Rome condamne*, Paris 1989. *Saura-t-on un jour dans quelles conditions exactes fut engagée l'opération? Ce qu'on en connaît de certain ne suffit pas à tout expliquer. Peu importe (Y. Congar, Le Père M.-D. Chenu, [w:] Bilan de la théologie du XXe siècle, Tournai-Paris 1970, t. 2, s. 774)*.

¹²⁹ „*La Quinzaine, journal bimensuel de seize pages, a été fondée en 1950. En un certain sens, on peut dire qu'elle reprenait l'ancien Temps présent qui, relancé après la guerre, avait disparu en 1946, faute d'un public suffisant. Mais, il y avait des différences notables. L'équipe était beaucoup plus jeune. C'était une nouvelle génération qui abordait de plein fouet des problèmes relativement nouveaux. Le combat ouvrier avait beaucoup plus de densité. La décolonisation commençait. On prenait conscience aussi de la détresse intolérable des peuples sous-développés. Surtout, c'était la guerre froide, accompagnée du grand thème de la lutte pour la paix. (...) Les trois thèmes principaux abordés par ce bulletin – combat ouvrier, lutte pour la paix, décolonisation – étaient des lieux de dialogue avec les théories et les politiques marxistes. (...) Dans la logique de sa position sociale et de ses perceptions apostoliques, La Quinzaine avait pris assez rudement la défense des prêtres-ouvriers, et elle succomba avec eux quand Rome décida d'interrompre ce qu'on appelait „leur expérience (Un théologien en liberté. J. Duquesne interroge le Père Chenu, s. 94-95)*.”

¹³⁰ *J'ai donc obéi, simplement, non par un acte héroïque, mais par un réflexe biologique de ma vie religieuse. (...) Il est des heures où nous devons, au milieu des obscurités et des sottises, ressentir fortement les exigences de l'obéissance, dans l'Église plus qu'ailleurs. Mais pour servir ces exigences mêmes, je récusé une „mystification” par laquelle on fait de l'obéissance (morale) un acte de foi au Christ crucifié au moment même où on réduit la foi théologale à une obéissance à l'autorité de l'Église (list M.-D. Chenu, opublikowany w: „Il est une foi” [X-XI/1989], s. 22-23)*.

i lojalność wobec Kościoła, które wzrastają w nienaruszalną pewność, że Bóg pisze historię zbawienia i kontynuuje jej kreślenie nawet na tym, co wydaje się krzyżować Jego zbawczą wolę¹³¹. Osobiste doświadczenie Chenu zostało przelane na karty powstałej w niedalekiej przyszłości, czyli w 1959 roku, publikacji: *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*. W dalszym ciągu problem sprowadzał się wciąż do koncepcji teologii, powodującej zniekształcenie postrzegania wiary i jej umiejscowienia w postawie wierzącego podmiotu. Metafizyczna (w jej postaci neoscholastyki XIX stulecia) koncepcja Boskiego Absolutu nie była w stanie wydobyć się z dualizmu, w którym postrzegała rzeczywistość świata, narzucając jednocześnie takie podwójne jej rozumienie: anielskiego pokoju i brutalnej codzienności.

Jednocześnie za sankcjonowanymi teologami wstawiła się grupa profesorów uniwersyteckich, wyrażając wobec nich swe poparcie¹³². Albert Béguin opublikował na łamach pisma „Esprit” artykuł, zatytułowany: *Les prêtres-ouvriers et l'espérance des pauvres*, zawierający trzy dodatkowe uwagi autorstwa: J.-M. Domenach, A. Lhotellier i F. Perroux, pod sugestywnym tytułem: *Nos frères dominicains*. Wydarzenie odbiło się również echem na łamach *Le Figaro* – artykułem F. Mauriaca czy P.-H. Simona podejmującym krytykę burżuazyjnego spojrzenia P. Claudela na problem księży-robotników.

Spśród sankcjonowanych dominikanów, najmniej uciążliwe sankcje spadły na Chenu. Za wiedzą przełożonego generalnego Zakonu mógł w ograniczonym zakresie kontynuować pracę pastoralną w paryskich środowiskach. Jednak okres twórczości teologicznej Chenu po 1954 roku zaowocował bardzo dojrzałymi pracami, których ważność wskazują już same tytuły: *Pour une théologie du travail* (1955)¹³³, *La théologie comme science au XIIIe siècle* (1957)¹³⁴, *La théologie est-elle une science?* (1957)¹³⁵, *La théologie au XIIIe siècle* (1957)¹³⁶, *Saint Thomas d'Aquin et la théologie* (1959)¹³⁷. *La théologie de la matière* (1967)¹³⁸. W przekonaniu Chenu, co jest także rezultatem jego życiowych badań, powinno chodzić o odnowę teologii. On sam jako teolog-historyk doktryn chrześcijańskich w swym dziele teologicznym podjął udaną próbę przezwyciężenia neoscholastycznej koncepcji teologii. Do tego sprowadzała się również odnowa teolo-

¹³¹ Por. C. Geffré, *Introduction* [w:] *L'hommage différé au Père Chenu*, s. IX.

¹³² A także m.in. prof. Le Bras (*Un théologien en liberté. J. Duquesne interroge le Père Chenu*, s. 158-159).

¹³³ Paris 1955, ss. 127. Tłumaczenia obcojęzyczne publikacji Chenu, m.in.: *De Arbeid. Pleidoi voor een theologie* (Antwerpen 1956); *Die Arbeit und der göttliche Kosmos* (Mainz 1956); *Teologia del trabajo* (Barcelona 1960); *The Theology of work. An Exploration* (Dublin 1963) oraz inne w latach następných.

¹³⁴ Paris 1957³.

¹³⁵ Paris 1957. Także tłumaczenia na języki: włoski, angielski, amerykański, hiszpański itd.

¹³⁶ „Études de Philosophie Médiévale”, XLV, Paris 1957.

¹³⁷ Paris 1959.

¹³⁸ Paris 1968.

gii. Jednocześnie okazało się, że nie jest możliwe zwykłe przetransponowanie koncepcji Akwinaty (z epistemologią Stagiryty) z tego prostego powodu, że zaczął obowiązywać odmienny paradygmat intelligibilności, który od czasu renesansu XIII stulecia, uległ ewolucji – zwłaszcza od renesansu przełomu XV i XVI wieków. Jednak zamiarem Chenu nie było ani zawracanie w stronę średniowiecza i jego koncepcji nauki, ani pragnienie skopiowania ówczesnej koncepcji teologii, osadzonej na kategoriach racjonalności Arystotelesa. Chenu pragnął jedynie wykazać, że we współczesności XX stulecia z jej własnym paradygmatem nauki należy postąpić wzorując się na zamyśle Akwinaty. Chodziłoby zatem o zastosowanie według aktualnie obowiązującej racjonalności jako *Verstehen* do badania treści objawienia chrześcijańskiego. Jedynie w tym sensie – w ocenie Chenu – Akwinatowska koncepcja teologii jako wiary *in statu scientiae* pozostaje niezmienną. Chodziłoby zatem według Chenu o taką odnowę teologii i w tak rozumianej koncepcji teologii, co jednak nie wykluczało innych możliwych koncepcji teologii.

Niewątpliwie mianowanie M.-D. Chenu wykładowcą Sorbony należy z pewnością postrzegać w perspektywie postępujących przemian w Kościele [katolickim], będących jakby echem i odbiciem dojrzewającej myśli teologicznej, a więc rezultatów prac teologicznych, dotyczących koncepcji uprawianej teologii. Nie sposób również nie mieć na uwadze ówczesnego kontekstu tego kształtowania się całkiem nowej świadomości przemian – zbiegały się one z odbudowywaniem zniszczonej rzeczywistości Europy po zakończonej w 1945 roku drugiej wojnie światowej. Z pewnością, początkowe intuicje M.-D. Chenu wobec neoscholastyki, wyrażone np. w *Position de la théologie* (1935), można by uznać za pewnego rodzaju preludium zmian w postrzeganiu zadań teologii i wypracowaniu właściwej jej koncepcji w stosunku do badanego Przedmiotu, który również należałoby wówczas ponownie określić. Jednak przyjmuje się, że właściwą dysputę wokół *nowej teologii* zainicjowała rozprawa Henri Bouillarda SJ, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin. Étude historique*¹³⁹. Chociaż cel pracy stanowiło niezbyt już ówczesnie nowatorskie zamierzenie przeanalizowania kolejnych, historycznie uwarunkowanych prób postrzegania zagadnienia, to jednak ostateczne wnioski przeprowadzonych studiów, wykazujące modyfikacje myśli i dzieła Akwinaty oraz modyfikacje poszczególnych stanowisk, tłumaczonych odnawianiem problematyki wynikającym z przemian natury kulturowej, sprzeczne były z duchem ówczesnego, oficjalnego tomizmu, uznającego stałość i ostateczność sformułowań prawdy chrześcijańskiej. Nic więc dziwnego, że stanowisko Bouillarda zostało poddane krytyce przez M. L. Guérarda des Lauriers OP, który podniósł zagrożenia takiego kształtu koncepcji teologii historycznej w stosunku do dogmatów wiary chrześcijańskiej. W dwóch artykułach: *La théologie de saint Thomas et la grâce actuelle*¹⁴⁰ oraz *La théologie historique et le développement de la théo-*

¹³⁹ Paris 1945.

¹⁴⁰ „Année Théologique”, 1945, s. 324.

logie¹⁴¹ starał się on wyartykułować przekonanie, że metoda historyczna stawia problem natury hermeneutycznej, rozluźniając jednocześnie więź pomiędzy dogmatem a tomizmem wraz z jego aparatem pojęciowym wywodzącym się z arystotelizmu.

Rozszerzenie zainicjowanej dysputy spowodował M. M. Labourdette OP artykułem *Théologie et ses sources*¹⁴², w którym dokonał analizy prac opublikowanych w pierwszych 10 numerach serii: *Sources chrétiennes*, starając się ukazać stan ducha związany z określonymi postawami teologicznymi, wyrażającymi zupełnie coś innego niż jedynie historyczną troskę o wierne ukazanie dawnych autorów. Chociaż Labourdette podkreślił w sposób wnikliwy znaczenie poruszonych problemów w pracach m.in.: J. Daniélou, H. de Lubaca, G. Fessarda i H. Ursula von Balthasara, to jednak zapał obrony tomizmu spowodował przedstawienie adwersarzy w skrzywionym świetle – jako antytomistów. W debatę włączył się również M. J. Nicolas OP, który w tym samym numerze „Revue thomiste” skrytykował *Corpus mysticum* H. de Lubaca¹⁴³, starając się dowieść, że teologia, stając się racjonalistyczną i naukową, okazuje się niezdolną do wchłonięcia symbolizmu, będącego istotną formą dawnej myśli teologicznej oraz że teologia patrystyczna stanowi dziedzinę uprzywilejowaną, gdzie przenikają się poszukiwania intelektualne z duchowością¹⁴⁴.

Upływ czasu zdawał się zaożnaczać debatę. O ile pierwsza reakcja na rozprawę H. Bouillarda: *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin. Étude historique* ze strony G. des Lauriers wywołała jedynie umiarkowaną krytykę, o tyle krytyka L. B. Guillou, zamieszczona w ostatnim numerze „Revue thomiste” z 1946 roku określiła poglądy Bouillarda mianem *neoplatonizmu belgijsko-francuskiego*¹⁴⁵. Bouillard miałby zasłużyć na tak negatywny osąd z powodu przyjęcia stanowiska, ukształtowanego molinistyczną teorią współdziałania Bożego, iż według Akwinaty łaska uświęcająca i łaska skuteczna stapiają się w jedno¹⁴⁶.

Nietrudno domyślić się, że atakowani zwolennicy *nowej teologii* nie pozostali milczący wobec nasilających się jednostronnych krytyk. Zarówno Bouillard, jak i wyzwani z imienia uprawiający *nową teologię* publikowali pojedyncze i zbiorowe odpowiedzi, broniąc się przed oskarżeniem o relatywizm historyczny i doktrynalny. O ile odpowiedź Bouillarda, opublikowana w *Recherches de science religieuse*¹⁴⁷, a zarzucająca krytyce des Lauriers błędną interpretację wyrażonego stanowiska, polegającą na pomieszaniu pojęć i cytowaniu zdań, które w oderwaniu od kontekstu deformują uzasadnianą tezę, stanowi prostą formę obrony wyra-

¹⁴¹ Ibidem, 1946, I, s. 54.

¹⁴² „Revue Thomiste”, 1946, s. 353-371.

¹⁴³ Praca wydana w 1944 roku.

¹⁴⁴ Por. R. Winling, *Teologia współczesna 1945-1980*, s. 94.

¹⁴⁵ Autor ma na myśli ośrodki jezuickie w Louvain i Lyon-Fourviere.

¹⁴⁶ Por. ibidem.

¹⁴⁷ 1946, I.

żonego stanowiska, o tyle replika zbiorowa jezuitów zawiera bardziej konstruktywne treści i wnosi je nie tyle do prowadzonej debaty, co do poszukiwań, wyznaczając im perspektywę¹⁴⁸.

W teologii może pojawić się pewien intelektualizm, przeciw któremu nie zawahamy się zająć odpowiedniego stanowiska. Intelektualizm, który chciałby uczynić z objawienia chrześcijańskiego komunikowanie systemu idei, podczas gdy jest ono przede wszystkim – i zawsze pozostanie – objawieniem Osoby, Prawdy wcielonej. Chrystus jest jednocześnie nosicielem i przedmiotem posłania Bożego [...]. Nie wynika z tego, że objawienie nie może być wyrażone w pojęciach, że bieg czasów nie zmusza owej ekspresji pojęciowej, by się sprecyzowała i by była stosowana [...]. Wynika z tego, że prawda religijna wykracza zawsze poza swój pojęciowy wyraz, a tym bardziej poza swe naukowe ujęcie w ramach zorganizowanego systemu. Zresztą zawsze w przeszłości Kościół akceptował niezależność szkół teologicznych w ramach jednej ortodoksji¹⁴⁹.

Rok 1946 przyniósł pewne poparcie usiłującym przewyciężyć neoscholastyczną koncepcję teologii. Za teologami „na Indeksie”, wstawił się zarówno kard. Saliege, pochwalając w środowisku francuskim w Rzymie¹⁵⁰ działalność jezuitów oraz M.-D. Chenu, jedyne dominikanina podejrzanego o włączenie się w prąd *nowej teologii*, a także biskup B. de Solages, ówczesny rektor Instytutu Katolickiego w Tuluzie (Francja), opowiadający się w liście skierowanym do M. J. Nicolasa OP za legalnością różnych prądów teologicznych w obrębie ortodoksji katolickiej. Jednak oba głosy nie zabrzmiały dość donośnym echem i w konsekwencji nie osiągnęły oczekiwanych rezultatów. W latach: 1946-1951, R. Garrigou-Lagrangé OP opublikował w czasopiśmie „*Angelicum*” siedem artykułów na temat *nowej teologii*, z których pierwszy, zatytułowany: *La nouvelle théologie, où va-t-elle?*¹⁵¹, dość jasno kreśli stanowisko autora wraz z odpowiedzią umieszczoną w konkluzji o zwracaniu *nowej teologii* w stronę modernizmu. Celem ataku artykułów był przede wszystkim H. Bouillard SJ, oskarżany głównie o przyjęcie takiej samej definicji prawdy, którą głosił Maurice Blondel (1861-1949)¹⁵², a także

¹⁴⁸ *Recherches de science religieuse*, 3/1946.

¹⁴⁹ R. Winling, *Teologia współczesna 1945-1980*, s. 95.

¹⁵⁰ Podczas przyjęcia w ambasadzie Francji przy Watykanie w obecności J. Maritaina, ówczesnego ambasadora Republiki Francuskiej.

¹⁵¹ *Dokąd podąża nowa teologia?* [tłum. DK].

¹⁵² Pochodzący z rodziny o głęboko katolickich korzeniach, Blondel od wczesnych lat skierował się ku filozofii. W 1884 rozpoczął nauczanie. Jednak szybko wycofał się, aby poświęcić się przygotowywaniu pracy, która okazała się jego najważniejszym dziełem: *L'action*, opublikowanej w 1893. W 1897 objął katedrę filozofii na uniwersytecie w Aix-en-Provence (Francja), gdzie nauczał aż do przejścia na emeryturę. Prace: *L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (1893), *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologè-*

P. Teilhard de Chardin SJ (1881-1955) ze swymi niektórymi tezami, a wśród nich: wcieleniem Słowa jako momentem ewolucji powszechnej, oraz H. de Lubac SJ (1896-1991), który w pracy *Surnaturel*¹⁵³ miałby pominąć doktrynę filozoficzną *pronuntiata maiora* Akwinaty. Jeden z ostatnich, rzeczonych artykułów Garrigou-Lagrange'a podniósł kwestię potępienia relatywizmów: filozoficznego i dogmatycznego, w tekście ogłoszonej w 1950 roku encykliki papieża Piusa XII *Humani generis*¹⁵⁴. W kontekście prowadzonej w artykułach przez Garrigou-Lagrange'a ostrej polemiki z przedstawicielami i przejawami „nowej teologii” nie trudno zrozumieć układ sił po obu stronach prowadzących debatę. Papieski dokument potępił relatywizm filozoficzny, wyartykułowując, że w ślad za kantyzyzmem i empiryzmem relatywizm filozoficzny oznacza, iż ludzkie poznanie nigdy nie ma wartości absolutnej. Następnie wyraził stanowisko, że taki właśnie relatywizm odegrał znaczącą rolę w epoce modernizmu, dając jednocześnie znać o sobie w niektórych szkicach z dziedziny „nowej teologii”. Autor *Humani generis* podniósł również wagę faktu, że następstwem relatywizmu filozoficznego jest relatywizm dogmatyczny, wyrażający się w lekceważeniu doktryny powszechnie nauczanej. Wobec takich stwierdzeń oraz tak wyrażonego stanowiska teologia została pozbawiona możliwości swobodnego oddychania – jednak, jak to wskazuje praca de Lubaca: *Méditation sur l'Église*, nie zostały pozamykane wszystkie możliwości uprawiania teologii żywej i konkretnej¹⁵⁵. De Lubac zdołał nadal kontynuować prace teologiczne, omijając postawione ograniczenia refleksji teologicznej. Oczywiście, można by zapytać, czy były to uwagi poczynione w oderwaniu od jednostkowych faktów terażniejszości, współczesnej encyklice *Humani generis* Piusa XII, czy też stanowiły ocenę konkretnych działań w uprawianej ówczesnie teologii. Niezależnie jednak od odpowiedzi na powyższe zapytanie, wydaje się bardzo prawdopodobne, że odległe źródło powstania encykliki *Humani generis* zdawał się stanowić przejaw historyzmu teologicznego, zawartego w ocenie Świętego Oficjum w *Une école de théologie: Le Saulchoir* M.-D. Chenu OP; jego wyrazem miałyby być rozumienie koniecznej łączności pomiędzy refleksją teologiczną a kontekstem historyczno-kulturowym¹⁵⁶. Natomiast bliższe zaniepokojenie wywołały prace jezuitów z Lyon-Fourvière, których propozycja ponownego nawią-

tique (1896), *Histoire et dogme* (1904), *Le problème de la mystique* (1926), *La pensée* (1934), *L'Être et les êtres* (1935), *L'action* (1936-1937, druga wersja), *La philosophie et l'esprit chrétien* (1944-1946), *Exigences philosophiques du christianisme* (1950). Bibliografia: J. Hourton, *Blondel y blondelismo*, [w:] *Gran Enciclopedia Rialp*, Madrid, t. IV, s. 326-330.

¹⁵³ Paris 1946.

¹⁵⁴ Encyklika *Humani generis* jest opublikowana w: AAS 42 (1950), 561n oraz 960; wybór niektórych paragrafów w: H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg i. B. 1967³⁴, 3875-3899.

¹⁵⁵ Por. H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, Paris 1953.

¹⁵⁶ Por. J. I. Saranyana, J. L. Illianes, *Historia teologii* [*Historia de la Teología*, Madrid 1996²], tłum. P. Rak, Kraków 1997, s. 485.

zania do teologii patrystycznej wraz z jednoczesną krytyką neoscholastyki oraz uprawianie teologii w mniejszym stopniu ściśle konceptualnej i szerzej otwartej na sferę symbolu, była uznana za ogłoszenie *nowej teologii*, dotkniętej relatywizmem, a nawet ukrytym agnostycyzmem¹⁵⁷. Chociaż encyklika *Humani generis* zdawała się wydawać nieodwołalny osąd w sprawie *nowej teologii*, to jednak deklaracja jej ostatecznego wówczas zamknięcia domagała się jeszcze rezygnacji z nauczania lub czasowego odsunięcia od nauczania autorów podejrzewanych o sprzyjanie bądź uprawianie *nowej teologii*.

Pomimo tych dość ostrych środków dyscyplinarnych uprawiana ówczesnie refleksja teologiczna, różna i niezależna od teologii oficjalnej w jej neoscholastycznej postaci, nadal wzrastała i w dekadzie lat pięćdziesiątych zostało opublikowanych kilka z najbardziej reprezentatywnych dla teologii połowy XX wieku prac¹⁵⁸: *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* M.-D. Chenu OP (1950), *Vraie et fausse réforme dans l'Église* Y. Congara OP (1950), *Méditation sur l'Église* H. de Lubaca SJ (1953), *Essai sur le mystère de l'histoire* J. Danièlou SJ (1953), pierwsze tomy *Schriften zur Theologie* K. Rahnera SJ (1954)¹⁵⁹, *Jalons pour une théologie du laikat* Y. Congara OP (1957), *La théologie comme science au XIIIe siècle* oraz *La théologie au XIIIe siècle* M.-D. Chenu OP (1957), *De Christusontmoeting als sacrament van de Godsontmoeting* E. Schillebeeckxa OP (1957).

Z perspektywy tego rozpoczętego XXI stulecia dość jasno widać, że teologowie, twórcy „nowej teologii” przygotowali nie tylko klimat sprzyjający zwołaniu *Vaticanum Secundum* przez papieża Jana XXIII w 1963 roku (pierwsza sesja)¹⁶⁰, ale także wyrażenie soborowego *aggiornamento* wobec świata we wszystkich jego kulturowo-religijnych społecznościach. Wielu z nich poświęciło się bowiem wytrwałej pracy teologicznej w milczeniu i na uboczu, prowadząc kontynuację

¹⁵⁷ Por. ibidem; szerzej np.: E. Vilanova, *Historia de la Teologia cristiana*, t. III: Siglos XVIII, XIX, XX, Barcelona 1992, s. 873-879; R. Gibellini, *La teologia del XX secolo*, Brescia 1992, s. 173-183.

¹⁵⁸ Teologowie powoływali się wzajemnie w swoich publikacjach na wyniki prac innych teologów *odnowy teologii*. I tak m.in. M.-D. Chenu odsyła do rezultatów badań, np.: H. de Lubaca w: M.-D. Chenu, *Histoire et allégorie au XIIe siècle*, [w:] t e n z e, *La Parole de Dieu* (I), *La foi dans l'intelligence*, s. 158; É. Gilsona w: M.-D. Chenu, *La lecture de la Bible et philosophie au Moyen Age*, [w:] ibidem, s. 187-188; J. Danièlou i K. Rahnera w: M.-D. Chenu, *Vocabulaire Biblique et Vocabulaire Théologique*, [w:] ibidem, s. 179-181; M. de Wulfa, É. Gilsona, J. Maritaina i Y. Congara w: M.-D. Chenu, *L'équilibre de la scolastique médiévale*, [w:] ibidem, s. 230; R. Auberta w: M.-D. Chenu, *Foi et théologie d'après le P. Gardel*, [w:] Ibidem, s. 270; P. Ricouera w: M.-D. Chenu, *Vérité et liberté dans la foi du croyant*, [w:] Ibidem, s. 347, a także do papieskich encyklik: *Rerum novarum* (Leona XIII), *Pascendi* (Piusa X), *Quadragesimo anno* (Piusa XI) i *Humani generis* (Piusa XII) w: ibidem, s. 350-351.

¹⁵⁹ W sumie 16 tomów, opublikowanych między 1954 a 1985 rokiem.

¹⁶⁰ Chociaż papieżowi Janowi XXIII przypisuje się powszechnie bardzo charakterystyczne użyte przez niego wyrażenie: *znaków czasu*, to jednak jego *cichym* autorem jest M.-D. Chenu.

rozpoczętych badań, których odnowicielskiej siły jeszcze nie podejrzewali, a które zaowocowały ich wkładem w dojrzwianie myśli teologicznej i opracowywanie schematów i dokumentów Soboru Watykańskiego II. Niektórzy zdecydowali się na opuszczenie sceny publicznej, gdy ich prace wywołały lub wywoływały potępienie ze strony pewnych kół rzymskich – jednak zarówno jedni, jak i drudzy doczekali się powszechnego uznania i rehabilitacji w czasie Soboru¹⁶¹.

Vaticanum Secundum zostało poprzedzone niezmierną ilością publikacji – wśród nich zanaczyła się również obecność myśli teologicznej Chenu, m.in. „Les théologiens et les évêques” z podtytułem: *En vue de Concile* (1963)¹⁶². Okres Soboru nie zmniejszył zaangażowania ze strony teologów. Okazał się jeszcze bardziej bogaty w teologiczne publikacje, stanowiąc pomyślny czas dla wydawnictw z dziedziny teologii katolickiej. O ile przed pierwszą sesją soborową, tuż po zapowiedzi Soboru, zastanawiano się nad porządkiem dziennym i zagadnieniami mającymi być przedłożonymi Ojcom soborowym, to teologowie nie zawahali się publikować artykułów i prac w celu prezentacji własnych zapatrywań na temat zachowania priorytetów. Ukazały się więc, między innymi, *Fragen an das Konzil* w serii: „Herderbücherei” (1961), *Voeux pour le Concil* w „Esprit” (1961), *Qu'attendons-nous du Concile?* w serii: „Études pastorales” (1960), *Concile et retour à l'unité* H. Künga (1961), *Sainte Église* (1963) i *Chrétiens en dialogue. Contribution catholique à l'oecuménisme* (1964) Y. Congara, *La Parole de Dieu* (1964) i *L'Évangile dans le temps* (1965) M.-D. Chenu, *Schriften zur Theologie* K. Rahnera (od 1964), 10 tomów *Lexikon für Theologie und Kirche* pod redakcją K. Rahnera (1957-1965)¹⁶³, 97 fascykułów serii: „Quaestiones disputatae” (1958-1982), zapoczątkowana i również redagowana przez K. Rahnera, 4 tomy *Handbuch der Pastoraltheologie* K. Rahnera (1964-1972), 4 tomy *Sacramentum mundi – Theologisches Lexikon für die Praxis* K. Rahnera (1967-1969), międzynarodowe czasopismo teologiczne „Concilium” (od 1965), założone przez K. Rahnera i E. Schillebeeckxa, 8 tomów *Herders Theologisches Taschenlexikon* pod red. H. Rahnera (1972-1973) *Kleines theologisches Wörterbuch* pod red. H. Rahnera i H. Vorgrimmlera (1976). *Handbuch theologischer Grundbegriffe* (1962-1963) stanowi natomiast dzieło, które odzwierciedla ducha

¹⁶¹ Np. E. Schillebeeckx OP został mianowany oficjalnym ekspertem Episkopatu holenderskiego (pomimo początkowego sprzeciwu Kurii Rzymskiej), zaś Y. Congar OP oraz K. Rahner SJ soborowymi ekspertami. Jedynie M.-D. Chenu wchodził na scenę nowej, kościelnej rzeczywistości *bocznymi drzwiami* jako teolog, towarzyszący swemu dawnemu studentowi i wychowankowi *Le Saulchoir*, odryniariuszowi Antsirabé (Madagaskar), biskupowi C. Rollandowi.

¹⁶² Por. M.-D. Chenu, *Les théologiens et les évêques*, [w:] *Colloque de l'Arbresle*, Paris 1963; pod zmienionym tytułem: t e n Ź e, *Les théologiens et le college épiscopal. Autonomie et service*, [w:] *L'évêque dans l'Église du Christ*, Paris 1963, s. 175-191; także: t e n Ź e, *Les théologiens et les évêques*, [w:] t e n Ź e, *La Parole de Dieu* (I), *La foi dans l'intelligence*, s. 289-305.

¹⁶³ Podający praktycznie *status quaestionis* różnych zagadnień z zakresu teologii katolickiej, podobnie jak słownik *Religion in Geschichte und Gegenwart* w zakresie teologii protestanckiej.

współpracy zrodzonej podczas Soboru, zawierając w sumie redakcję 160 haseł ponad stu teologów z wielu krajów i należących do różnych grup religijnych.

VI. RECEPCJA PERSPEKTYWY TEOLOGICZNEJ SZKOŁY LE SAULCHOIR ZE STRONY MAGISTERIUM KOŚCIOŁA

Myśl teologów *odnowy* czy *nowej teologii* okazywała się na tyle nadzwyczaj dobrze osadzona w strukturach odnowionej koncepcji teologii, że nie mogła sobą nie kształtować świadomości eklezyjalnej. Wydaje się, że w odniesieniu do pontyfikatu papieża Jana XXIII¹⁶⁴, który po papieżu Piusie XII przejął w 1958 roku troskę o Kościół Chrystusowy, można by postrzegać nie tyle wzrost, co nawet przełamanie przez myśl teologiczną *pozarzymską* dotychczasowej wyłącznej dominacji tzw. teologii oficjalnej, kształtującej decyzje Kurii Rzymskiej oraz wpływającej na stanowisko i nauczanie doktrynalne *magisterium Ecclesiae*. Bardzo wyraźnie owa tendencja zaznacza się w początkowym stadium, zwołanego w 1962 roku przez Jana XXIII, *Vaticanum Secundum*, na którym nie tylko, że prawie wszystkie przygotowane przez Kurię Rzymską schematy soborowych uchwał zostały od samego początku przeredagowane przez teologów spoza Rzymu, mianowanych ekspertami Soboru lub będących teologicznymi doradcami konferencji episkopatów danych państw czy poszczególnych biskupów, ale także uzupełnione o nowe punkty widzenia i projekty nowych deklaracji i uchwał soborowych¹⁶⁵. W sumie wpływ odnowionej (w koncepcji teologii) myśli teologicznej wzrósł na tyle, że to właśnie ona inspirowała i stanowiła punkt odniesienia wypowiedzi i nauczania pontyfikalnego papieża Jana XXIII. Tak oto w encyklice *Mater et Magistra*, a zwłaszcza w encyklice *Pacem in terris* papieża Jana XXII, została wreszcie rozróżniona socjalizacja od socjalizmu, a nowe pojęcia zostały jednocześnie wprowadzone do słownictwa kościelnego i soborowego. Z pewnością brak tego rozróżnienia powodował dotychczas negatywną ocenę rozumienia treści prac teologicznych np. Chenu i mylne utożsamianie teologa z myślą marksistowską. Autor encykliki *Pacem in terris*, w której wreszcie zostało podniesione i sformułowane rozróżnienie pomiędzy konkretnymi zaangażowaniami czy ruchami historycznymi oraz ideologiami, uznał socjalizację za najbardziej wyrazisty przejaw tzw. znaków czasu – jako nie tylko szansę dla poszczególnego człowieka, ludzkiego braterstwa, pokoju (społeczno-politycznego), ale także w ekonomii zbawczej jako predyspozycję czy wręcz *kamień węgielny* królestwa Bożego.

Również myśl soborowa doznała ewolucji – chociażby w stosunku do wcze-

¹⁶⁴ Angelo Giuseppe Roncalli, pontyfikat: 28 X 1958-3 VI 1963.

¹⁶⁵ Należy zauważyć, że schematy soborowe *Vaticanum Secundum* zostały zredagowane według wzorca społeczności doskonałej, za którą oczywiście została rozpoznana wspólnota *Kościola Chrystusowego*.

śniej deklarowanego stanowiska *magisterium Ecclesiae* wyrażonego przez papieży: Piusa X (dekret Świętego Oficjum *Lamentabili* i encyklika *Pascendi*), Piusa XI (encyklika *Quadragesimo anno*) i Piusa XII (zwłaszcza encyklika *Humani generis*). Teologia została pomyślana jako *historia zbawienia*, a Tradycja została rozpoznana jako substancjalnie żywa. W konsekwencji słowo Boże odzyskało mówienie w *dziś* wspólnoty hierarchicznej Kościoła, rozpoznanego jako świadek Objawienia Bożego i jako jego nosiciel. To właśnie Kościół jako wspólnota wiary w jej nieustannym dynamizmie został rozpoznany jako stanowiący bezpośrednie miejsce pracy teologa – bez przekreślania czy usuwania innych miejsc teologicznych, a zwłaszcza tego pierwszorzędnego *locus theologici*: Pisma Świętego. Jednocześnie zostało konsekwentnie rozpoznane, że dyskurs teologiczny nie może nie być opracowywany poza obecnością przy konkretnym postępowaniu/działaniu moralnym ludu Bożego w jego inspiracjach i strukturach, w rozróżnieniu wydatnego wkładu słowa Bożego i w obecności Ducha Świętego. W sumie wydarzenia zbawcze, rozpoznane jako rozgrywające się w aktualnym *dziś* i *teraz* współczesności, zostały rozpoznane jako stanowiące miejsce nieustannej inwencji i *rodzenia* się teologii.

Jest zrozumiałe, że soborowa koncepcja teologii, pomyślanej i ukształtowanej jako *historia zbawienia*, nie rozwiązała i nadal nie rozwiązuje wszystkich problemów. Chociaż wprowadziła radykalny postęp w stosunku do neoscholastycznej koncepcji teologii, będącej udziałem m.in. Kurii Rzymskiej za pontyfikatu Piusa X, to jednak w ocenie Chenu postawiła podwójny problem: (1) języka wiary oraz (2) relacji wiary i kultury¹⁶⁶, przed którego rozwiązaniem stanęły zarówno czasy bezpośrednio posoborowe, jak i współczesność realizujących się już początków XXI stulecia. Jednocześnie pojawiły się nowe problemy, związane z nieustannym rozwojem i przemianami wprowadzanymi przez cywilizację naukowo-techniczną, która zdążyła się przetransformować na cywilizację informatyczno-komunikacyjną. Okazało się, że pewnej aktualności nabiera również bardzo dawna intuicja Teilharda de Chardin SJ (1881-1955), zawarta w pracy z 1928 roku: *Milieu divin*¹⁶⁷, zawierająca ideę rozciągnięcia aż do wymiarów wszechświata *symboliki* chrześcijańskiej¹⁶⁸. Wydaje się, że nie mógł nie inspirować się nią sam Chenu, kiedy kształtowała się jego wizja Słowa wcielonego w ludzkich dziejach oraz idei wcie-

¹⁶⁶ (1). Nie chodzi w wyłącznie o ponowne przetłumaczenie wyrażen (doktrynalnych, dogmatycznych), już raz utworzonych, w jakimś zręcznym przystosowaniu względem współczesności słowa Bożego, ale o sprawienie jakby ich wytryśnięcia ze spotkania z ludźmi współczesnymi. (2) Rozumienie, że kultura nie stanowi zewnętrznego kontekstu dla doświadczenia wiary, lecz wnika w żywą substancję wiary wcielonej, czyli faktycznie urzeczywistnionej, nakazuje krytyczne badanie realizowanej strategii zaangażowania apostołskiego. Por. *Un théologien en liberté. J. Duquesne interroge le Père Chenu*, s. 124.

¹⁶⁷ Por. T. de Chardin, *Milieu divin*, Paris 1963. Por. H. de Lubac, *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1962.

¹⁶⁸ Por. *Un théologien en liberté. J. Duquesne interroge le Père Chenu*, s. 107.

lenia jako punktu wyjścia teologicznego uchwycenia *mysterium* chrześcijańskiego, a zwłaszcza wymiaru historycznego i socjalnego ludzkiego życia¹⁶⁹. W sumie wobec współcześnie realizującej się globalizacji zdaje się uaktualniać teza Akwinaty o człowieku solidarnym z kosmosem w swym, faktycznym dojrzewaniu.

Chcielibyśmy zakończyć przytoczeniem słów Chenu, w których wspomina ostateczne zakończenie wypadku teologicznego *Le Saulchoir* w obecności przedstawiciela Watykanu:

Je me souviens d'un épisode qui s'est produit beaucoup plus tard, à l'époque du Concile, quand on a célébré mes soixante-dix ans. Mes confrères avaient organisé une cérémonie à laquelle j'ai eu la surprise de voir participer le cardinal Felin; j'en étais très honoré et très ému. Or, dans une petite allocution, il m'a dit : „Je tiens à rendre hommage à l'obéissance que vous avez manifestée dans les difficultés que vous avez rencontrées. Alors je me suis levé, sans même y réfléchir, et je lui ai répondu avec un peu d'impertinence : Éminence et cher Père, ce n'était pas de l'obéissance, car l'obéissance est une médiocre vertu morale. C'est parce que j'avais foi en la Parole de Dieu, en regard de laquelle des accrocs et incidents de parcours ne sont rien; c'est parce que j'avais foi dans le Christ et dans son Église. Tous ceux qui étaient là m'ont fait une ovation. Voilà l'histoire de ma condamnation¹⁷⁰.

¹⁶⁹ Por. Y. Congar, „Le Père M.-D. Chenu”, s. 789.

¹⁷⁰ *Un théologien en liberté. Jacques Duquesne interroge le Père Chenu*, s. 122.