

Andrzej Kilanowski

Marie-Dominique Chenu - teolog "znaków czasu"

Studia Elbląskie 2, 287-301

2000

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MARIE-DOMINIQUE CHENU. TEOLOG „ZNAKÓW CZASU”

Mija dokładnie dziesięć lat od śmierci znakomitego teologa francuskiego Marie-Dominique Chenu, jednego z najbardziej wpływowych postaci teologii XX wieku, prekursora Soboru Watykańskiego II. Wspaniały mediewista, specjalista teologii XII i XIII wieku, genialny interpretator św. Tomasza z Akwinu. Równocześnie współtwórca szkoły w Le Saulchoir, teolog „znaków czasu”, inicjator „aggiornamento” Kościoła i pasjonat księży robotników. Minimum wiedzy teologicznej wystarczy aby wymienić go razem z de Lubakem, Congarem czy Rahnerem, jako najważniejszych teologów ostatnich lat. Co kryje się jednak za tym stwierdzeniem? Jaką treść niosą ze sobą zlepki ramowych czasem hasła i stereotypów związanych z jego życiem i dziełem? Kim był ten często pobłażliwie określany „młodym teologiem” człowiek?¹ I w końcu, jaka rolę i znaczenie ma jego teologia dziś w obliczu tak szybko zmieniającej się rzeczywistości?

1. ŻYCIE i DZIEŁO

Marie-Dominique Chenu urodził się 7 stycznia 1895 roku w Soisy-sur-Seine, niedaleko Paryża, w rodzinie robotniczej. W wieku 17. lat wstępuje do seminarium duchownego w Wersalu, by w rok później, w 1913 roku, przejść do dominikanów, (...) *do słynnego ze swej szkoły teologicznej klasztoru w Le Saulchoir. Lata 1914–1920 spędza w Rzymie, studiując teologię i filozofię na dominikańskim uniwersytecie „Angelicum”*². To tu właśnie spotyka Réginalda Garrigou-Lagrangé’a³, który kieruje jego zainteresowania ku teologii okresu średniowiecza. Owocu-

¹ Cytat pochodzi z wypowiedzi jednego z prałatów kurii rzymskiej krytycznie ustosunkowanego do Chenu. Paradoksalność wypowiedzi polega na tym, że Chenu liczył wówczas ok. 60 lat; por.: M. Schoof, *Przełom w teologii katolickiej*, Kraków 1972, s. 102.

² J. Turowicz, *O tej książce i jej autorze*, w: M.-D. Chenu, *Lud Boży w świecie*, Kraków 1968, s. 5.

³ Francuski dominikanin żyjący w latach 1877–1964. Od 1909 mieszkający na stałe w Rzymie. Współtwórca i długoletni profesor *Ateneum Angelicum*. Prekursor odnowy teologicznej na bazie św. Tomasza. W 1922 roku współorganizator *Cercles de St. Thomas*. Autor, wydanej już w 1923 roku (tzn. na długo przed innymi tego rodzaju publikacjami), rozprawy *Wyznanie chrześcijańskie i kontemplacja według św. Tomasza z Akwinu i św. Jana od Krzyża*. Jeden z pierwszych i dynamicznych oponentów *nouvelle théologie*. W 1955 roku nominowany konsultorem *Świętego Oficjum*. Członek Centralnej Komisji przygotowującej obrady Vaticanum II.

ją one nowym, pogłębionym spojrzeniem na teologię św. Tomasza z Akwinu interpretowanego nie tyle w świetle filozofii co teologii ascetyczno-duchowej. Nie dziwi więc że, obroniona w 1920 roku, praca doktorska M.-D. Chenu nosi tytuł „O kontemplacji”. Jeszcze tego samego roku Chenu wraca do Le Saulchoir, ale już w charakterze profesora. Wykłada wstęp do teologii ogólnej, historię teologii oraz teologię św. Tomasza z Akwinu. W latach 1932–1942 pełni funkcję rektora szkoły. W okresie tym (...) *wchodzi w skład ekipy znakomitych uczonych dominikańskich, którzy w Le Saulchoir rozpoczynają studia doktryn i instytucji średniowiecza w celu głębszego zrozumienia myśli Tomasza z Akwinu w kontekście ówczesnego chrześcijaństwa i w historycznym rozwoju myśli Kościoła*⁴. Rezultatem tej pracy są dwa najgłośniejsze dzieła mediewistyczne Chenu *Teologia jako nauka w XIII wieku i Teologia w wieku XII*⁵.

Rola i znaczenie Chenu nie ograniczają się tylko do Francji i do środowiska dominikańskiego. W 1931 roku zakłada *Instytut Studiów Średniowiecznych* przy Uniwersytecie w Montrealu, regularnie spędzając tam dwa miesiące w roku. W latach 1946–1952 wykłada na wydziale nauk religijnych w wchodzącej w skład Sorbony *Ecole Pratique des Hautes Etudes*. W okresie bezpośrednio poprzedzającym Sobór Watykański II wydaje obszerne, liczące ponad 1100 stron, opracowanie swoich studiów i przemyśleń teologicznych zatytułowanych „Słowo Boże”⁶.

Czas soborowy pochłania całkowicie niemłodego, bo liczącego już ok. 70 lat, Chenu. Jest on doradcą teologicznym ojców soborowych. Wygłasza liczne odczyty i konferencje dla biskupów. Bardzo znaczący jest jego wpływ w opracowaniu wielu dokumentów Soboru. Odnosi się to szczególnie do konstytucji duszpasterskiej „O Kościele w świecie współczesnym”⁷. W okresie bezpośrednio posoborowym ukazują się dwie znaczące publikacje Chenu „Teologia materii” (1966) i „Kościół ludem mesjańskim” (1967). Jednym z ostatnich wystąpień teologicznych jest jego obszerny wywiad-rzeka stanowiący podsumowanie długoletniej działalności naukowej⁸. Resztę, zakończonego 11 lutego 1990 roku życia, poświęca działalności popularyzatorskiej udzielając się w wielu konferencjach i wykładkach⁹.

Marie-Dominique Chenu nie jest jednak wyłącznie naukowcem i intelektualistą. Od samego początku swojej działalności teologicznej angażuje się we wszystkie prekursorskie inicjatywy odnowy Kościoła. W latach międzywojennych jest jed-

⁴ J. Turowicz, dz. cyt., 5–6.

⁵ Dzieła te wydane były w 1927 i 1957 roku. W międzyczasie ukazało się znacznie mniejsze, lecz także bardzo ważne opracowanie *Wprowadzenie w naukę św. Tomasza z Akwinu* (1950).

⁶ Wydane w 1964 roku, przez paryskie wydawnictwo „Editions du Cerf”, dzieło składa on z dwóch tomów: *Wiara w rozumieniu* oraz *Ewangelia w czasie*. W języku polskim ukazał się tylko zbiór niektórych artykułów z powyższego dzieła zatytułowany *Wybór pism*, a wydany w 1971 przez Instytut Wydawniczy PAX.

⁷ M.L. Mazzarello, *Il rapporto Chiesa-mondo nel pensiero del padre Marie-Dominique Chenu*, Città del Vaticano 1979.

⁸ Jacques Duquesne *interroge le Père Chenu. Un théologien en liberté*, Paris 1975.

⁹ W roku śmierci Chenu ukazało się opracowanie *L'hommage différé au Père Chenu*. Redaktorem tomu jest C. Ceffré, który zebrał i opracował świadectwa oraz analizy dotyczące o. Chenu autorstwa wielu znamienitych teologów i myślicieli. Książka miała być publikowana w 50. rocznicę życia zakonnego Chenu. Z powodów natury formalnej ukazała się 20 lat później. Zawarta jest w niej interesująca nota autobiograficzna Chenu pochodząca z października 1964 roku.

nym z redaktorów bardzo postępowego tygodnika „La Vie Intelletuelle”. W 1933 roku posyła studentów dominikańskich jako robotników do kopalń. Od początku też stoi blisko ruchu *Jeunesse Ouvrimre Chretienne* (JOC), który wielokrotnie w Le Saulchoir odbywał swoje konferencje, sympozja i narady¹⁰. Jak sam stwierdza: *można by myśleć, że jest dwóch Chenu. Jeden to stary mediewista, cieszący się pewną renomą fachową, pogrążony bez reszty w odczytywaniu dawnych tekstów, nasycony uczonością. Jego serce zwrócone jest ku minionym wiekom chrześcijaństwa, ku tradycji, którą stara się podtrzymać w nowych czasach. Ale jest też drugi Chenu, młody i łatwo zapalny, aż do lekkomyślności mieszający się we wszystkie sprawy współczesnego świata, wrażliwy na jego wezwania, gotowy wciąż angażować się w najbardziej drażliwe kwestie obchodzące świat i Kościół. A więc osobowość kontrowersyjna, dla niektórych podejrzana*¹¹. To dlatego w okresie II Wojny Światowej związany jest blisko z księdzem Godin, którego prace na temat dechrystianizacji Francji owocują bardzo głośną książką *France, pays de mission?* (1943)¹². Publikacja wywołała prawdziwy wstrząs. Potwierdziła słuszność założonej dwa lata wcześniej *Mission de France*. Była także próbą ukazania skutków dechrystianizacji kraju i nieskuteczności dotychczasowych metod duszpasterskich¹³. Poszukiwania nowych prób ewangelizacji nie ograniczają się tylko do teorii. Wkrótce następuje otwarcie *Mission de Paris* i eksperyment z księżmi robotnikami, którego nieoficjalnym teoretykiem i teologiem był właśnie Chenu¹⁴. W roku 1954, decyzją Watykanu, eksperyment ten ulega zawieszeniu, a Chenu zostaje karnie przeniesiony do małego miasteczka w Normandii, Rouen.

Nie jest to jedyny przypadek jego kłopotów z ortodoksją. (...) w *jakiś tajemniczy sposób Chenu zamieszany jest we wszystkie najbardziej ryzykowne eksperymenty Kościoła francuskiego, często jako jeden z inicjatorów. Proporcjonalnie przypadły mu też w udziale represje i potępienia*¹⁵. Po raz pierwszy spotkały go one jeszcze w czasie wojny, w 1942 roku, gdy nieduże opracowanie „Un école de théologie” o metodach i programie pracy szkoły w Le Saulchoir trafia do Indeksu Ksiąg Zakazanych¹⁶. Ale właśnie wśród tych nieporozumień widać wielkość Chenu, który od razu poddaje się do dymisji z rektorstwa Le Saulchoir i oddaje się pracy publikatorskiej. Na nowo opracowuje, udoskonala i klaruje główne myśli swojej

¹⁰ JOC to założona w 1925 roku przez księdza J. Cardijn Organizacja Katolickiej Młodzieży Robotniczej. Jest ona klasycznym przykładem rozwoju katolicyzmu społecznego. Przykładem może być paryski zjazd tej organizacji z roku 1937 w którym wzięło udział 80 000 młodych ludzi; Zob.: T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, Kraków 1981, t. 2, s. 78.

¹¹ „Informations Catholiques Internationales”, 1965 (233), s. 30; cyt. za: M. Schoof, dz. cyt., s. 104.

¹² *Nihil obstat* dla książki jest autorstwa o. Chenu.

¹³ R. Aubert (red.), *Historia Kościoła. 1848 do czasów współczesnych*, t. 5, Warszawa 1985, s. 433–435. Przychylny skądinąd o. Chenu abp Paryża kard. Suhard, cztery lata później, w lipcu 1947 roku, (niezawątpliwie inspirowany tymi inicjatywami) napisze słynny list pasterski *Agonia Kościoła?*

¹⁴ Podstawą teologiczną, do której odwoływali się księża robotnicy było wydane w październiku opracowanie *Kapłaństwo księży robotników*, którego autorem był Chenu. W celu dokładnego prze-studiowania problemu księży robotników oraz roli i znaczenia Chenu; Zob.: F. Leprieur, *Quand Rome condamne. Dominicains et prêtres-ouvriers*, Paris 1989.

¹⁵ M. Schoof, dz. cyt., s. 103.

¹⁶ Książka ta, według opinii rzymskiego teologa P. Parente, zamieszczonej w *L'Osservatore Romano*, miała być klasycznym przykładem *nouvelle théologie*, a jej autor został oskarżony o semimodernizm, relatywizm i subiektywizm poznawczy.

teologii¹⁷. W Rouen pozostaje do 1959 roku, kiedy to Jan XXIII podejmuje decyzję zwołania soboru¹⁸. Od tego czasu następuje swoistego rodzaju „rehabilitacja” Chenu.

Do dziś jeszcze trudno ocenić zasadność zarzutów kierowanych przeciwko Chenu. Dominikanin z Le Saulchoir reprezentuje typ teologii zaangażowanej, jakiegoś rodzaju socjologii pastoralnej Kościoła, który jest nieustannie w stanie misji. Chenu daje temu wyraz nie tyle w gotowych opracowaniach (główne jego dzieło „Słowo Boże” to ponad 1000-stronicowy zbiór szkiców i analiz), co w licznych artykułach. Stanowią one rodzaj teologicznego komentarza, często wręcz prowokacji, obejmujących mnóstwo aktualnych spraw i problemów Kościoła. Na próżno jednak szukać w nich gotowych i kompleksowych rozwiązań. Nie mogło być jednak inaczej skoro, jak twierdzi sam Chenu, całe życie Kościoła zanurzone jest w świecie, a świat ten ulega ciągłym zmianom. Konsekwencją tak uprawianej teologii jest więc obowiązek nieustannej analizy świata i jego zmian widzianych jako „znaki czasu” dla Kościoła i człowieka w nim żyjącego. Nie tylko Kościół bowiem, ale i świat jest miejscem zbawienia człowieka. Wniosek? Świat, środowisko i znak uświęcenia człowieka, musi być przedmiotem analizy teologicznej¹⁹.

2. LINIE CENTRALNE TEOLOGII MARIE-DOMINIQUE CHENU

Jest rzeczą stosunkowo prostą określić główne myśli i idee naukowe o. Chenu. Składają się one z dwóch bardzo wyraźnie zarysowanych bloków tematycznych uprawianej przez niego teologii, którym podporządkowane są też publikacje. Upraszczając można powiedzieć, że przedmiotem badań naukowych Chenu są:

- a) studia historyczne z zakresu roli i zadań teologii,
- b) refleksja teologiczna nad zagadnieniami współczesności²⁰.

2.1. Rozprawy dotyczące historii filozofii i teologii okresu średniowiecza

Pierwsza edycja *Teologia jako nauka w XIII wieku* ukazała się w 1927 roku. Publikacja od razu spotyka się z uznaniem. Do roku 1957, tylko w języku francuskim, doczekała się trzech wydań. Opracowanie to jest rezultatem wcześniejszych studiów rzymskich Chenu i pierwszych lat nauczania w Le Saulchoir (...), *gdzie pracują jedni z najlepszych mediewistów i tomistów tego czasu: Gardeli, Heris, Mandonnet, Roland-Gosselin. Razem z nimi Chenu podejmie trud odnowy*

¹⁷ To w tym czasie powstają: *Szkic teologii pracy* (1955), *Teologia wieku XII* (1957), czy sławne tomy *Słowa Bożego* (1964). Odpowiadając na pytanie o posłuszeństwo i źródła swojej pokory Chenu odpowiada: *Nie był to problem posłuszeństwa, dlatego że posłuszeństwo jest mierną cnotą moralną. To wszystko stało się dlatego, że miałem wiarę w Słowo Boże, w obliczu którego wszystkie przeszkody i nieporozumienia nic nie znaczą*”. Zob.: *Jacques Dequesne interroge*, dz. cyt., s. 122.

¹⁸ R. Gibellini, *La teologia del XX secolo*, Brescia 1993, s. 213–214.

¹⁹ G. Alberigo (red.), *Une école de théologie: le Saulchoir*, Paris 1985.

²⁰ T. Dzidek, *Mistrzowie teologii*, Kraków 1998, s. 585–589.

myśli i dzieł św. Tomasza a także innych mistrzów nauki średniowiecznej²¹. Owocuje to dalszymi publikacjami, głośnym „Wprowadzeniem w naukę św. Tomasza z Akwinu” w 1950 roku²² i nazwaną przez I. Biffi najważniejszym dziełem życia Chenu „Teologią w XII wieku” (1957)²³.

Patrząc nieco szerzej możemy zaobserwować, że teologia Chenu wpisuje się w drugą fazę odnowy myśli tomistycznej. Pierwsza, zainicjowana encykliką Leona XIII „Aeterni Patris” a wzmocniona przez Piusa XI „Studiorum duce”, w latach dwudziestych i trzydziestych przybierała zdecydowanie formę zachowawczą. Płodna była nazwiskami typu: J. Maritain, E. Gilson, R. Garrigou-Lagrange. Z czasem ulegała jednak izolacji i ograniczała się coraz bardziej do środowisk seminariów duchownych²⁴. Druga faza i tendencja związana była z ponownym określeniem roli i znaczenia teologii jako dyscypliny naukowej. Chodziło w niej o uniknięcie absolutyzacji neotomizmu jako takiego. W pytaniu o relację między objawieniem a prawdą dogmatyczną, autorzy jej pragnęli rozstrzygnąć, co ma wartość decydującą: doktryna św. Tomasza, czy otwarcie się na działanie Słowa Bożego? Na ile wyjątkowość myśli tomistycznej jest wciąż aktualna dla człowieka współczesnego, a na ile jest uwarunkowana okolicznościami zmieniającego się świata?

Było czymś oczywistym, że droga nowych poszukiwań wiązała się z ryzykiem i możliwością błędu. Była jednak na pewno twórcza i zmuszała do ponownych przemyśleń. Dawała możliwość nawiązania dialogu z szybko zmieniającym się światem i umożliwiała, co tu dużo ukrywać, wyjście z izolacji środowiskowej i naukowej²⁵. Zaowocowała ona dwutorowością postaw. Jedna była typowo koncepcyjna. Polegała na tworzeniu nowych trendów teologicznych. Odwoływały się one mniej lub bardziej do tomizmu, zasadniczo jednak odbiegały od niego zdecydowanie. Klasycznym przykładem może tu być teologia K. Rahnera²⁶. Drugą

²¹ B. Mondin, *Dizionario dei teologi*, Bologna 1992, s. 169.

²² Bardziej znana jest reedycja tego opracowania. Znacznie zmniejszona i napisana w bardzo przystępny sposób nosi tytuł *Tomasz z Akwinu i teologia* (1959).

²³ I. Biffi, *Introduzione*, w: M.-D. Chenu, *La teologia nel XII secolo*, (wyd. włoskie), Milano 1986.

²⁴ Neotomizm w wydaniu francuskim wiąże się nierozzerwalnie z Uniwersytetem w Louvain. W 1882 roku władze uniwersytetu zdecydowały się na rozpoczęcie wyższego kursu teologii tomistycznej, które prowadził D. Mercier. Wkrótce powstaje *Institut Supérieure de Philosophie* (1887) i ukazuje się pierwszy numer „Revue Néo-scholastique” a tomizm louwański zyskuje miano „otwartego”. Efekty tych inicjatyw bardzo szybko zauważalne są w całej Francji, w Paryżu powstaje *Institut Catholique*, a później *Société Saint-Thomas d'Aquin*. To z tych środowisk wywodzą się tak znane osobistości jak Maritain czy Gilson. Więcej na ten temat w zacytowanym „Proces ożywienia tradycji tomistycznej oraz jej różnorodne interpretacje” opracowaniu J.I. Sarayana, J.L. Illiana, dz. cyt., s. 434–441.

²⁵ G. Ruggieri, *Odpowiedzialność teologii jako nauki*, „Communio – Kolekcja” 6 (1991), s. 319–334.

²⁶ Widać to wyraźnie już na początku badań filozoficznych Rahnera we Freiburgu. Rahner zafascynowany ideami Kanta i Heideggera pisał swój doktorat o filozofii św. Tomasza z Akwinu ujętego w kłamy metody transcendentalnej i fenomenologicznej. Mówiąc o Słowie Bożym w interpretacji Akwinaty nie interesował się przedmiotem rozprawy jako takim (co to jest Słowo Boże? Jak Je rozumie Tomasz?), ale pytał się o to, co sprawia, że człowiek jest zdolny w ogóle usłyszeć i zrozumieć mówiącego do niego Boga. Św. Tomasz był dla niego tylko pretekstem do rozwinięcia samodzielnej i niezależnej myśli teologicznej, z czasem nazwanej antropologią transcendentalną. Więcej na ten temat: A. Kilanowski, *Dio Padre in Rahner, von Balthasar e Scheffczyk. Elementi per una teologia della prima Persona trinitaria*, Roma 1998, s. 88–96.

możliwością był nurt typowo historyczny, który nie tworząc nowych kierunków teologicznych starał się na nowo odczytać św. Tomasza. Była to nie tyle historia myśli teologicznej Akwinaty, co teologia tomistyczna ujęta w klamry uwarunkowań tak historycznych jak i współczesnych. Tomizm stawał się tu okazją do nowego spojrzenia na św. Tomasza, a równocześnie umożliwiając prezentację własnych poglądów. Klasycznym przedstawicielem tej drogi był Chenu. *Studiując myśl średniowiecza o. Chenu stosuje metodę historyczną, widzi społeczno-gospodarcze, a nawet polityczne uwarunkowania tej myśli, jej ewolucję i wpływy, jakim ulegała. Widzi ją też jako pewien etap w rozwoju myśli Kościoła. Zatem nie tylko potrafi odróżnić co w tej myśli jest osiągnięciem trwałym, a co jest w niej przemijającego, ale także wydobywa z niej to, co jest dziś aktualne, oraz stawia tej myśli aktualne, dzisiejsze pytania, po to, by znaleźć dzisiejsze odpowiedzi*²⁷.

Dzięki temu rola i znaczenie św. Tomasza jest nie tylko ogromna, ale i wciąż twórczo nowa. Sposób uprawiania teologii i wiele jego dzieł posiadają do dziś swoją aktualność i usprawiedliwiają nieprzypadkowo nadany mu tytuł „doktora anielskiego”²⁸. Razem z innymi wielkimi teologami, nawet jeżeli w mniejszym stopniu od nich, jest on jednak po prostu dzieckiem swojej epoki. Próby jakiegokolwiek absolutyzowania jego myśli muszą prowadzić do nieuchronnych jeżeli nie konfliktów to na pewno nieporozumień²⁹. M.-D. Chenu jest świadom tego niebezpieczeństwa. To co proponuje nie ogranicza się więc wyłącznie do obrony lub krytyki św. Tomasza. Przeciwnie, jest próbą nowego, głębszego spojrzenia na idee i dzieła Akwinaty. W ten sposób Chenu jest wierny Tomaszowi w każdym momencie uprawiania swojej teologii, tak iż można go nazwać jeżeli nie tomistą, to na pewno jednym z największych specjalistów od św. Tomasza w XX wieku.

Czemu służy jednak analiza zaproponowana przez Chenu? Po co zajmować się zmarłym ponad 700 lat temu teologiem? Do jakich wniosków to prowadzi? Trudno jest jednoznacznie odpowiedzieć. Początek aktywności naukowej Chenu przypada na ogromny rozkwit studiów patrystycznych, co musiało wywrzeć wpływ na jego zainteresowania. Dodatkowo na skutek filozofii Hegla oraz teologii historii myśli protestanckiej i katolickiej właśnie historia staje się przedmiotem jego zainteresowania. Dotychczasowo poszukiwano w dziełach patrystycznych i historii Kościoła przede wszystkim argumentów apologetycznych. Służyły one podbudowie teologii ukazując dawność praktyk liturgicznych i tradycji doktrynalnych obecnych w Kościele. Okres na który przypada początek działalności naukowej Chenu ukazuje, że taka postawa ulega zmianie. Co raz wyraźniej dostrzega się, że przekaz wiary dokonywał się i dokonuje w konkretnych realiach historycznych, a sama teologia jest po prostu refleksją nad objawieniem i zbawieniem Boga dokonującym się w czasie i przestrzeni³⁰.

²⁷ J. Turowicz, dz. cyt., s. 7.

²⁸ Zestawienie nauczania papieskich zalecających św. Tomasz z Akwinu – P. Perini, *Dal «Aeterni Patris» al. Concilio Vaticano II: le direttive del magistero sulla dottrina di San Tommaso*, w: *Fe, razón y teología. En el Icentenario de la enciclica «Aeternis Patris»* (pr. zb.), Pamplona 1979, ss. 211–248.

²⁹ Ch. Lohr, *Teologia a (jako) nauka w początkach XIII wieku*, „Communio – Kolekcja” 6 (1991), s. 289–304.

³⁰ O. Cullmann, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel cristianesimo primitivo*, Bologna 1965.

M.-D. Chenu nie popada jednak w teologiczny historyzm. Daleki jest także od tendencji modernistycznych. Opierając się na św. Tomaszu odwołuje się nie do historii, ale do rozumu zakotwiczonego w rzeczywistości i otwartym na tajemnicę wiary. Teologia jest więc nauką o wierze, która opiera się na realizmie poznawczym a nie na historii. *Teologia św. Tomasza nie jest bowiem wyłącznie «teologią konkluzji», która podkreśla pierwszoplanowość obecnej w niej filozofii. Nie jest też «teologią magisterium», która spowalnia kontakt ze źródłami objawienia. Jest to natomiast myśl, która jest w stanie dać twórczą syntezę między walorem naukowym teologii a wymiarem mistycznym wiary*³¹. Studiując dzieło Tomasza w pierwotnym kontekście historycznym Chenu podkreśla jego oryginalność i aktualność w dialogu z nowożytną i współczesną myślą filozoficzną. *Stoimy dzisiaj przed problemem bardzo poważnym polegającym na przełożeniu (wprowadzeniu) nauk humanistycznych do teologii. Św. Tomasz potrafił tego dokonać wprowadzając filozofią i nauki przyrodnicze swego czasu w dialog z teologią. Byłoby rzeczą cudowną dokonać tego samego z dzisiejszą psychologią, psychoanalizą, historią, etnologią, hermeneutyką. Jest to jednak praca naprawdę ogromna*³². Jakże czytelnie brzmią tu echa przyszłej teologii „znaków czasu” Chenu, która poszukiwać będzie właśnie takiej syntezy.

Przekonanie o głębokim związku między teologią a jej momentem historycznym prowadzi jednak nie tylko do opisu tego spotkania. Nie ogranicza się też wyłącznie do postulatów natury hipotetycznej. Najbardziej czytelną i twórczą konsekwencją studiów historycznych Chenu jest bowiem pytanie o istotę teologii, o jej przedmiot i metodę. Prowadzi to w konsekwencji do ponownego określenie tego co w niej „boskie” i tego co w niej „ludzkie”, tego co wieczne i niezmienne, i tego co tylko czasowe. *Chenu wskazał precyzyjnie czego ta niezmiennosc właściwie dotyczy: niezmienna jest tylko sama rzeczywistość Boga, która stanowi realny punkt docelowy i kres naszych sądów wiary, zbudowanych z ograniczonych, a więc zmiennych pojęć. Zgodnie z brzemieniem w konsekwencji twierdzeniem Tomasza, iż «akt wiary znajduje swój kres nie w wypowiedzi, lecz w rzeczywistości» sąd wiary, jak każdy sąd, wchodzi w kontakt z rzeczywistością pod różnymi aspektami, poprzez łączenie i rozdzielanie różnych treści pojęciowych*³³. Jest to tym ważniejsze, gdyż przedmiotem teologii jest sam Bóg, niezgłębiona tajemnica, która przekracza naturalne możliwości poznawcze człowieka. Jako ludzie docieramy do niej tylko za pośrednictwem wiary. Wiara ta natomiast, nawet będąc wspomagana łaską i asystencją Ducha Świętego, pozostaje ograniczona z konieczności możliwościami intelektualnymi człowieka.

2.2. Refleksja teologiczna nad zagadnieniami współczesności

Zetknięcie tego co nadprzyrodzone i boskie z tym co przemijające i ludzkie w teologii prowadzi nie zawsze do rezultatów zadowalających. Nie wszyscy mogą

³¹ M.-D. Chenu, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Milano 1985, s. 21.

³² Tenże, *La fede dell'intelligenza e il Vangelo nel tempo o la teologia nel secolo XIII*, w: I. Biffi, C. Marabelli (red.), *Invito al Medioevo*, Milano 1982, s. 42.

³³ M. Schoff, dz. cyt., s. 189.

być geniuszami na miarę św. Tomasza z Akwinu. Wiara szukająca zrozumienia, właśnie dlatego, że jest szukającą, niekoniecznie staje się gwarantem pełni sukcesu. Bardzo często ograniczenia poznawcze natury ludzkiej spotykają się z brakiem otwartości na działanie łaski Bożej. Zbawcze uniżenie objawiającego się Boga nie zawsze jest rozumiane i grozi niejednokrotnie trywializacją jego treści. Z drugiej strony raz sformułowane prawdy wiary usztywniają twórczą wartość i *novum* Słowa Bożego. Często źle rozumiana dyscyplina kościelna może hamować nowe poszukiwania. Jak uniknąć tych niebezpieczeństw? Co zrobić aby nie ograniczały one samego Boga i teologii jako takiej?³⁴

Odpowiedzi, według Chenu, udziela historia rozumiana w kategoriach zbawczych jako miejsce i aktualizacja działającego Boga. Historia nie jest zlepkiem przypadkowych zdarzeń i faktów. Ogarnięta rzeczywistością opatrności Bożej staje się historią świętą ekonomii zbawienia. Tym razem jednak nie tyle w kategoriach przeszłości, co teraźniejszości, jako tu i teraz objawiającego się Boga. Nie przypadkowo głównie dzieło Chenu „Słowo Boże” nosi podtytuł „Ewangelia w czasie”³⁵. Objawienie Boże i dzieło zbawcze Jezusa Chrystusa nie mają dla niego wyłącznie znaczenia historycznego w sensie statycznym. Ich rola i znaczenie uobecniają się bowiem w każdym momencie dziejów ludzkości. Historia nie jest rzeczywistością pustą i bez wyrazu. Przeciwnie, jest środowiskiem stawania się i bycia samego Boga; Boga, który w określonym miejscu i czasie zaistniał w świecie. Odwołując się do św. Augustyna Chenu stwierdza, że wielkość teologii (...) i jej *nieodparty urok tkwi w tym, że koncentruje się ona wyłącznie na historii, na historii człowieka i jego grzechu, a także na nieprzewidywanych drogach historii bezinteresownej miłości Boga*³⁶. Porządek świata, będący przedmiotem kontemplacji człowieka wierzącego to nie porządek metafizyki, ale porządek zbawienia dokonujący się w historii i w życiu konkretnego człowieka.

Od tej pory refleksja teologiczna nad problemami współczesności staje się zasadniczym nurtem teologii Chenu. Jego zainteresowania nie ograniczają się już wyłącznie do tego co było. Przeciwnie, historia myśli teologicznej Augustyna czy Tomasza prowadzi go do pytania o teraźniejszość. Nurt ten *cechuje bardzo silny historyzm, poczucie realizowania się Kościoła w historii, jego misji wobec historii, misji zmiennej w formach, metodach i kształcie, jak zmienną jest historia*³⁷. Sądy wiary oparte są na objawieniu Bożym. Dotyczą więc absolutnej i niezmiennej rzeczywistości Boga. Sposób ich wyrażenia wywodzi się ze zmiennych modeli kulturowych i myślowych, jest więc tym samym względny i zależny od epoki i sytuacji. Czy oznacza to zakwestionowanie treści wiary i ich absolutnego charakteru? W żadnym wypadku. Rzeczywistość objawienia, która jest kresem

³⁴ Jedną z najbardziej spektakularnych i radykalnych prób zdefiniowania powyższych problemów był opublikowany w 1961 r. artykuł „Koniec ery konstantynopolitańskiej”. Był on rezultatem ogłoszonej na sympozjum zorganizowanym przez Międzynarodowe Centrum Informacji Katolickiej konferencji, która wywołała duże ożywienie i burzliwą dyskusję. M-D. Chenu, *Wybór pism*, Warszawa 1971, ss. 135.154.

³⁵ Rolę i znaczenie zakorzenienia Słowa Bożego w teraźniejszości bardzo dobitnie podkreślają poszczególne części dzieła Chenu: Ewangelia na zakrętach historii, Kościół w stanie misji, Nowy typ chrześcijanina w świecie, Działanie Ewangelii w strukturach społecznych, Sobór na skalę świata.

³⁶ M-D. Chenu, *Wybór...*, s. 47.

³⁷ J. Turowicz, dz. cyt., s. 8.

i celem poznania wiary nie może ulegać zmianie. Natomiast sposób jej konkretyzacji i realizacji na pewno tak. W akcie wiary mamy przecież do czynienia nie tylko z samą treścią objawienia, ale i ze sposobem jej obecności w życiu konkretnego człowieka. Tak więc nie tylko objawienie, lecz także aktualna rzeczywistość stanowią środowisko i obszar wiary człowieka. Twierdzenie to doprowadza do zdefiniowania jednych z najbardziej sztandarowych i programowych tez teologii Chenu na temat „Kościoła w stanie misji” i „teologii znaków czasu”. Formuły te zrobiły swoistego rodzaju karierę. Określając, że Kościół zawsze i wszędzie jest w stanie misji, Chenu stwierdza, że misja uzależniona jest od sytuacji i środowiska. Środowisko to staje się znakiem czasu udzielonym przez Boga, które służy „aktualizacji Ewangelii” i stanowi „nowe miejsce łaski Bożej”³⁸.

Zanim doszło do wyartykułowania tych tez potrzebny był czas poszukiwań. Ich znakiem było niewielkie, wspomniane już opracowanie „Un école de théologie”³⁹, o którym sam autor mówił: *napisałem tę książkę jako syntezę nowej metody teologicznej praktykowanej przez nas w Le Saulchoir. Było to nieduże opracowanie wydane w niewielkiej ilości, będące niemniej mocnym wyrazem metody historycznej w teologii*⁴⁰. Metoda ta polegała na oparciu się o priorytet Słowa Bożego, obejmowała dane krytyki biblijnej, odwoływała się do „tomizmu otwartego” i apelowała o uwzględnienie problemów współczesności w analizie teologicznej. Polegała na odwoływaniu się do źródeł objawienia, konieczności odniesienia się do nowożytnej myśli filozoficznej oraz kontakcie z życiem i problemami konkretnej teraźniejszości⁴¹. A wszystko to już w 1937 r.

Zdaniem Chenu zadanie teologii realizuje się w ukazaniu jej funkcji pozytywnej i spekulatywnej. Pozytywna polega na ciągłym zakorzenieniu opartym na danych objawienia Bożego. Spekulatywna jest próbą intelektualnej prezentacji tych danych, co powinno prowadzić nie tyle do „teologii konkluzji”, lecz przeciwnie do „teologii odnowy opartej na Słowie Bożym aktualizującym się w wydarzeniu konkretnej teraźniejszości”⁴². Działanie Ewangelii rozciąga się w czasie i na przestrzeni historii. Dotyczy ono tych którzy byli, są i będą uczestnikami jej zbawczej mocy. *Teologia jest więc wiarą, która musi być solidarna z czasem, skąd wypływa konieczność bycia obecną w swojej, właściwej teraźniejszości (...). Mówiąc teologicznie oznacza to jej bycie w fakcie objawienia, w życiu Kościoła i w doświadczeniu chrześcijaństwa obecnego we współczesnym świecie*⁴³.

³⁸ M.-D. Chenu, *Lud Boży...*, s. 43–46.

³⁹ W opracowaniu niniejszym korzystamy z wydania włoskiego *Le Saulchoir. Una scuola di teologia (1037)*, Casale Monferrato 1982.

⁴⁰ Fragment wywiadu M.-D. Chenu udzielonego telewizji włoskiej. Cytat za B. Mondin, dz. cyt., s. 169.

⁴¹ A. Franco, *La teologia de M.-D. Chenu: itinerario historico-cultural*, „Ciencia tomista” 112 (1985) s. 235–265.

⁴² M.-D. Chenu, *Le Saulchoir...*, 40–41.

⁴³ Tamże, s. 52.

3. TERAŹNIEJSZOŚĆ ZNAKIEM OBECNOŚCI BOGA

Poszukiwania zawarte w „Un école de théologie” spotkały się z zastrzeżeniami i wątpliwościami ze strony Watykanu. Konieczność przemyślenia nowego statusu teologii nie była zadaniem łatwym. Wiązała się także z ryzykiem popełniania błędów. Widać to chociażby na przykładzie postulatu „uźródłowienia” teologii przez kontakt ze Słowem Bożym nie tylko spisany, ale i przepowiadany w aktualnej rzeczywistości. Postulat ten był czymś oczywistym. Sposób jego realizacji już nie tak zupełnie. Czy „powrót do źródeł” z pominięciem scholastyki lub myśli współczesnej jest uzasadniony? Czy normą teologii jest wyłącznie Pismo Święte? Czy analiza historyczno-krytyczna nie prowadzi do „demitologizacji” Biblii? No i najważniejsze, czy zbytne skupienie się na terażniejszości nie prowadzi do uszczuplenia roli i znaczenia historycznego objawienia Jezusa Chrystusa?⁴⁴ Pytań można by mnożyć.

3.1. „Koniec ery konstantyńskiej”

Atrakcyjność myśli o. Chenu wynika z komunikatywności jego języka, który odwoływał się nie tylko do analizy tego co jest zawarte w objawieniu i teologii jako takiej. Język ten był ciągłą próbą opisu zmieniającej się rzeczywistości w której realizuje się wciąż na nowo zbawcze objawienie Jezusa Chrystusa. Dodajmy od razu, rzeczywistości, która w XX wieku naznaczona jest znamionami laicyzacji i sekularyzacji. W efekcie myśl chrześcijańska spotyka się ze środowiskiem bardzo często odległym nie tylko do wiary, lecz także od wszelkich wartości duchowych. Co więcej, jej przekaz i sposób realizacji – w odróżnieniu od epok minionych – nie cieszy się już uprzywilejowaniem i statusem wyjątkowości. Pluralizm światopoglądowy, indyferentyzm religijny, czy wręcz alergiczna niechęć do tego, co chrześcijańskie, stają się częścią tej nowej rzeczywistości⁴⁵.

Dla Chenu fakt ten nie jest jednak przedmiotem obaw czy lęku. Nie wywołuje resentymentów za czasami minionymi. Przeciwnie jest okazją do nowego spojrzenia na aktualność i „zbawczą świeżość” orędzia chrześcijańskiego w warunkach jemu do końca niesprzyjających. Sytuację tę określa jako nieuchronną „odsakralizację świata”, której apogeum nastąpiło w okresie średniowiecza. Nie przypadkowo

⁴⁴ R. Garrigou-Lagrange, *La nouvelle théologie où va-t-elle?*, „Angelicum” 23 (1946), s. 126–145.

⁴⁵ Temat sekularyzacji w ujęciu historycznym i teologicznym doczekał się wielu opracowań. W tym miejscu wystarczy odwołać się do F. Gogartena, który z sekularyzacji uczynił główny temat analizy teologicznej. Już same tytuły jego opracowań: *Der Mensch zwischen Gott und Welt* (Heidelberg 1952), *Verhältnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung alles theologisches Problem* (Stuttgart 1953), *Die Frage nach Gott* (Tübingen 1968) ukazują wagę sekularyzacji jako przedmiotu rozważań teologicznych. Co więcej sekularyzacja nie jest tu ukazywana tylko jako zjawisko negatywne, lecz jako przejaw autonomii i wolności człowieka. W ten sposób rozróżnione zostają sekularyzm od sekularyzacji oraz laicyzacja od emancypacji procesów życiowych człowieka. Wśród opracowań katolickich na temat sekularyzacji warto zwrócić uwagę na: K. R a h n e r, *Considerazioni teologiche sulla secolarizzazione*, Roma 1968; H. L ü b b e, *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, Bologna 1970; H. F r i s, *Theologische Deutung der Säkularisierung*, Düsseldorf 1974.

więc jedno z głównych opracowań Chenu na temat tego procesu nosi nazwę „Koniec ery konstantyńskiej”⁴⁶. *Era konstantyńska – co to znaczy?* (pyta Chenu). *Oczywiście chodzi o okres w historii Kościoła zapoczątkowany przez Konstantyna, cesarza rzymskiego z początku IV wieku. Nie chodzi jednak o jego osobę ani o rolę tak bardzo ważną, jaką odegrał wobec współczesnych chrześcijan, ale o długotrwałą sytuację, jaka powstała z jego inicjatywy*”⁴⁷. Sytuacja ta określona zostaje mianem sojuszu władzy duchowej i świeckiej. Mamy w niej do czynienia nie tyle z edyktem tolerancyjnym⁴⁸, co z sytuacją stopniowego i coraz bardziej zdecydowanego uprzywilejowania chrześcijaństwa. Z czasem jego domeną staje się nie tylko religia, lecz wszystkie najdrobniejsze dziedziny życia społecznego i politycznego. M.-D. Chenu nie ma wątpliwości co do kulturotwórczej roli chrześcijaństwa. Wpływ i znaczenie nauki Chrystusa dla historii świata są bezdyskusyjne. Sytuacja nadmiernego komfortu ustrojowo-politycznego zaistniałego po edyktie Konstantyna spowodowała jednak stan uśpienia duchowego, a niebezpieczeństwo stagnacji stało się realnym zagrożeniem. Czy ustrój społeczno-ekonomiczny Europy w którym chrześcijaństwo odgrywa tak przemożną rolę jest zgodny z ideą Królestwa Bożego i ją w pełni realizuje? Czy przepojone nim polityka, filozofia, ekonomia, socjologia wyczerpują do końca naukę Chrystusa? Co ma wspólnego tzw. „cywilizacja chrześcijańska” z duchem teologii i Słowa Bożego? I w końcu, czy coraz bardziej widoczny kryzys chrześcijaństwa jest kryzysem jego podstaw, czy przeciwnie uwarunkowany jest nadmiernym uwikłaniem się w zagadnienia ustrojowe i polityczne?

Szukając odpowiedzi Chenu ponownie odwołuje się do czasów Konstantyna. *W erze konstantyńskiej istnieją elementy dobre, mogące służyć za wzór; są też elementy od dawna już przeżyte, zwłaszcza w dziedzinie sakralizacji form społecznych i politycznych, które stały się w ten sposób „świeckim ramieniem Kościoła”*⁴⁹. Humanistyczna i kulturalna „koniunktura” na chrześcijaństwo ulegają zmianie. Kościół, rad nie rad, musi zauważyć i pogodzić się z sytuacją, że jego status potęgi społeczno-politycznej bezpowrotnie zakończył się. Uświadomienie tego faktu określane jest przez o. Chenu psychologicznym i religijnym szokiem, niezbędnym jednak do osiągnięcia chrześcijańskiej dojrzałości⁵⁰.

Tezy zawarte w „Końcu ery konstantyńskiej” wywołały dużą dyskusję. Była ona jednak inna jak w przypadku „Un école de théologie”. Czas obrad Soboru Watykańskiego sprzyjał tego rodzaju postawom, a sam Chenu, nie przypadkowo zresztą, będzie jednym z współtwórców konstytucji „Gaudium et spes”⁵¹. Krótko

⁴⁶ Okazją do powyższego opracowania było sympozjum zorganizowane przez „Informations catholiques internationales”, które zakończyło się publikacją *Un Concile pour notre temps*, w którym po raz pierwszy został umieszczony artykuł Chenu. W niniejszej analizie korzystając będziemy z polskiego tłumaczenia: M.-D. Chenu, *Koniec ery Konstantyńskiej*, w: T e n ż e, *Wybór...*, s. 135–154.

⁴⁷ M.-D. Chenu, *Koniec...*, s. 136.

⁴⁸ Chenu krytykuje tu nie adekwatną do końca nazwę dokumentu cesarza Konstantyna. Co prawda edykt Konstantyna nazywał chrześcijaństwo *religio licita* w praktyce jednak dawał mu gwarancje statusu uprzywilejowania.

⁴⁹ M.-D. Chenu, *Koniec...*, s. 147.

⁵⁰ Tamże, s. 146 n.

⁵¹ Przypomnijmy tu, nawet jeżeli jest to tautologią, że interesującą nas konstytucją jest Konstytucja w świecie współczesnym, czyli w świecie, który by być dobrze zrozumiałym domaga się wciąż nowych analiz.

mówiąc – stwierdza Chenu – utożsamienie całej cywilizacji z cywilizacją chrześcijańską jest nieporozumieniem a społeczność chrześcijańska to jeszcze nie Kościół. Idea *consecratio mundi* (uświęcenia świata) nie polega na autorytatywnej ingerencji Kościoła w sprawy świeckie⁵². Nie jest też klerykalizacją tego co autonomiczne i świeckie. Chenu wskazuje, że *consecratio mundi* jest procesem wewnętrznym i duchowym a nie zewnętrznym i instytucjonalnym. Wyraźnie odróżnia sakralizację od uświęcenia. *Wskazuje, że dobrze rozumiane „consecratio mundi” bynajmniej nie jest sprzeczne z procesami desakralizacji, sekularyzacji czy laicyzacji, procesami, których dziś jesteśmy świadkami i które bynajmniej nie muszą być sprzeczne z prawdziwym interesem Kościoła, mogą nawet temu Kościołowi pomagać do pełnienia jego istotnych zadań*⁵³. Zadaniem Kościoła nie jest bowiem budowanie społeczności chrześcijańskiej na zasadzie podporządkowania sobie świata, lecz płodna obecność zaczynu ewangelicznego w świecie.

3.2. „Znaki czasów”

Teologia uprawiana przez o. Chenu nie ogranicza się wyłącznie do opisu zjawiska. Nie kończy się też wraz z kilkoma słusznymi, często jednak postulatywnymi i mało konkretnymi, konkluzjami. Dominikanin z Le Saulchoir idzie dalej. Już w zakończeniu „Końca ery konstantyńskie” kreśli czytelny program teologiczny polegający na powrocie do Ewangelii i prymacie Słowa Bożego jako posłannictwa w wierze a nie aparatu kultu i instytucji⁵⁴. Tylko w ten sposób można dokonać i zrozumieć przejście od Kościoła ery konstantyńskiej do Kościoła doby współczesnej; od Kościoła statusu uprzywilejowanego do Kościoła w stanie misji. Mamy tu do czynienia z sytuacją w której dzisiejszy Kościół staje w obliczu konfrontacji z Kościołem pierwszych wieków chrześcijaństwa. Dlaczego musiało tak być? Czy Kościół powinien odrzucić propozycję Konstantyna? Czy zbytne skupienie się na zewnętrznych formach głoszenia Ewangelii doprowadziło do splycenia i zatracenia jej wymiaru wewnętrznego?

Pytania te pozostaną niewątpliwie nierozwiązywalne. Chenu zostawia je takimi. Tym, na czym się skupia jest natomiast ufna wiara, że to Bóg jest sprawcą wszystkiego co dzieje się w życiu człowieka (więc także takich a nie innych losów Kościoła) i że w Kościele dokonuje się kontynuacja twórczej i zbawczej obecności Chrystusa. Ta obecność nie dotyczy tego co było, gdyż jest ciągiem tu i teraz

⁵² Przypomnijmy tu, nawet jeżeli jest to tautologią, że interesująca nas konstytucja jest Konstytucja w świecie współczesnym, czyli w świecie, który by być dobrze zrozumianym domaga się wciąż nowych analiz.

⁵³ Idei *consecratio mundi* nie można łączyć wyłącznie z czasami Konstantyna. Nie można ograniczać jej także – od strony teologicznej – do św. Augustyna i jego „O państwie Bożym”. Wpisać ją należy w ciągłą trwającą od zarania Kościoła dyskusję (np. antyczne dyskusje manichejskie i gnostyckie o złu świata po dzisiejszych teologów sekularyzacji) na temat roli i znaczenia świat jako miejsca życia i zbawienia człowieka. Nie wdając się w zbytnią dyskusję ograniczamy się tu tylko do przypomnienia, że świat nie jest celem samym w sobie, lecz co najwyżej narzędziem i środowiskiem uświęcenia człowieka. – zob.: A. Giudici, *Mondo*, w: *Nuovo dizionario di teologia*, (red.) G. Barbaglio, S. Dianich, Cinisello Balsamo 1988, s. 940–967 (wraz z obszerną bibliografią).

⁵⁴ J. Turowicz, dz. cyt., s. 10.

Chrystusa w życiu konkretnego człowieka i konkretnej wspólnoty Kościoła. Nazwana ona zostaje *nieustającą inkarnacją Chrystusa, która trwa i trwać będzie aż do skończenia świata*⁵⁵. Inkarnacja ta nie ogranicza się wyłącznie do zdarzenia zbawczego czy zapisu Ewangelii, gdyż wciąż *na nowo staje się i uobecnia w czasie i w zmieniającej się rzeczywistości człowieka*⁵⁶. Konsekwencją takiego założenia jest więc nowe spojrzenie na wszystko to, co dzieje się w życiu. Oto życie jednostki i to wszystko co z nią jest związane nabiera nie tylko sensu, ale staje się znakiem Boga, tzn. znakiem czasu w którym i poprzez który działa Bóg.

Znak czasu w ujęciu teologicznym nie jest pojęciem nowym. Posługiwano się nim od dawna. Wyraz „znak” należy do pierwotnych pojęć języka biblijnego. Teologia sakramentów zbudowana jest w oparciu o jego rolę i znaczenie. Interpretacją i aktualizacją znaków Bożej obecności zajmują się tak prorocy Starego Testamentu jak i współczesne dokumenty Kościoła. W kontekście nas interesującym zwrot „znaki czasów” po raz pierwszy został użyty w encyklice Jana XXIII „Pacem in terris”⁵⁷. Prawdziwy jego rozkwit przyniósł jednak dopiero Sobór Watykański II⁵⁸. Odwołując się do tych faktów Chenu nie ogranicza się wyłącznie do rozpoznawania znaków czasu i odniesienia ich do woli Bożej. Nie interesuje go wyłącznie rola komunikacyjna i funkcyjna przekazu który niesie ze sobą znak. Idąc dalej i głębiej pyta się o cel i znaczenie znaków czasu jako takich. Co więcej, nie ogranicza się wyłącznie do swoich przemyśleń. Przykładem może być poniższy tekst Y. Congara: *Gdy ktoś mówi o „znakach czasu”, to przyznaje, że może się czegoś dowiedzieć od czasu (...) Chodzi o to, by uznać historyczność świata, samego Kościoła, który chociaż jest różny od świata, to jednak jest z nim złączony. Wydarzenia w świecie powinny znajdować echo w Kościele, przynajmniej jeśli chodzi o stawianie pytań w ich sprawie. Nie będzie można odpowiedzieć na wszystkie, nie będzie odpowiedzi gotowych i adekwatnych, ale nabierze się przynajmniej świadomości, że nie wystarcza powtarzać wciąż tego samego*⁵⁹. W ten sposób wyrażenie „znaki czasów” nie ogranicza się wyłącznie do roli funkcyjnej. Jego przekaz socjologiczno-historyczny nie ulega pomniejszeniu, przeciwnie zostaje pogłębiony gdyż odnosi się do znaczenia religijnego i teologicznego. *W ich rzeczywistości („znaków czasu” – A.K.) Kościół widzi, że mogą się stać wezwaniem do Ewangelii, podmiotem łaski. Trzeba – jeśli można tak powiedzieć – uszanować je, a nie sięgać do apologetyki. Trzeba się wstuchiwać w ich własne prawa, nie*

⁵⁵ M.-D. Chenu, *Koniec...*, s. 150.

⁵⁶ M.-D. Chenu, *L'Évangile dans temps*, s. 17–36; cyt. za: R. Gibellini, dz. cyt., s. 215. Zwróćmy uwagę, że nieprzypadkowo „Ewangelia w czasie” rozpoczyna się od tej tematyki, gdzie termin „nieustająca inkarnacja Chrystusa” będzie bardzo często w niej obecny.

⁵⁷ Tamże, s. 215.

⁵⁸ Każda z czterech części encykliki kończy się wymienieniem znaków czasu. Są one związane z wartościami ewangelicznymi, a powstają wraz z biegiem historii. Encyklika wylicza: socjalizację, rozwój klasy robotniczej, udział kobiet w życiu publicznym, emancypację ludów kolonialnych, itd.

⁵⁹ Chodzi tu o trzy dokumenty soboru: DK 9; DE 4; KDK 4 i 11. Mówiąc o znakach czasu, w zależności od adresatów, dokumenty eksponują ich cel ekumeniczny, formacyjno–duszpasterski, lub ogólnoludzki. W dokumentach zawarty jest zawsze obowiązek rozeznawania, badania i wyjaśniania znaków czasu w świetle Ewangelii. Rozpoznając je widzieć w nich należy prawdziwe znaki obecności i zamysłów Boga.

sięgać zbyt szybko do nadprzyrodzoności⁶⁰. W ten sposób „znaki czasów” stają się jakby interpretacjami i przedstawiają wyraźny sens, kierunek i wartość. Nie są pozostawione sobie samym. Wplecione w ekonomię Słowa Bożego i wszechogarniającej obecności Chrystusa nabierają znaczenia zbawczego.

Misja ewangelizacyjna Kościoła nie może odwoływać się wyłącznie do tego co było, do „prawd wiecznych” i do „dawnej tradycji”. Kościół to nie tylko depozytariusz wiary, lecz także ciągły jej interpretator. To dlatego właśnie Kościół jest aktualnym „miejscem teologicznym” prawdy obecnej w Ewangelii. Właśnie on jest dzisiejszym świadkiem ekonomii zbawienia dokonującego się tu i teraz⁶¹. Jeżeli jest prawdą, że stworzenie jest nie tylko przypadkowym aktem boskim, ale i działalnością obecnie trwającą, w której głos decydujący został złożony w ręce człowieka, to świadectwem tej sytuacji jest właśnie to co nazwaliśmy „znakami czasu”. A reszta? Reszta polega na tym by w *wydarzeniach, potrzebach i pragnieniach, w których* (Lud Boży – A.K.) *uczestniczy z resztą ludzi naszej doby, rozpoznać, jakie mieszczą się prawdziwe znaki obecności lub zamystów Bożych*⁶².

* * *

Zaproponowana przez nas analiza służyła przede wszystkim przedstawieniu podstaw teologii „znaków czasu” M.-D. Chenu. Teologia ta opiera się na uważnej obserwacji teraźniejszości i jej interpretacji w kategoriach religijnych. Jej domeną nie jest jednak apologetyzm teologiczny, lecz uczciwa ocena chrześcijaństwa końca XX wieku. Chrześcijaństwo to przeżywa wzloty i upadki, narażone jest na wiele niebezpieczeństw, co raz częściej spotyka się z niezrozumieniem a nawet wrogością. Dla o. Chenu nie jest to jednak przedmiotem obaw, co najwyżej znakiem domagającym się interpretacji. Myśl teologiczna Chenu zdominowana jest bowiem ogromnym optymizmem. Opiera się on na dwóch momentach nauki chrześcijańskiej:

– na akcie stworzenia, którego konsekwencją jest współdziałanie człowieka w dalszych losach świata. Nawet jeżeli współdziałanie ten nie zawsze jest doskonałe to i tak Bóg w swojej opatrności wszystko prowadzi ku dobru („znaki czasu” są więc zawsze dobre, w sytuacji przeciwnej co najwyżej mogą wskazywać pewne niebezpieczeństwa wynikające np. z grzechu);

– na akcie wcielenia, którego konsekwencją jest dowartościowanie i uświęcenie natury człowieka. W ten sposób wszystko to co ludzkie i związane z człowiekiem otrzymuje nowy, boski wymiar (nic nie może dziać się przypadkowo bo nie tylko pochodzi od Boga, lecz także jest zawsze przepojone Jego mocą i obecnością).

Czy można mieć zarzuty do teologii „znaków czasu” M.-D. Chenu? Czy powinno się je mieć? Wizja Chenu jest przecież bardzo spójna i z całą konsekwen-

⁶⁰ Y. Congar, *Le Concile au jour le jour. Troisième session*, Paris 1965, s. 84; cyt. za: M.-D. Chenu, *Lud Boży...*, s. 38.

⁶¹ Tamże, s. 42.

⁶² KDK 11.

cją realizowana. Przedstawione w niej chrześcijaństwo jest wciąż aktualne i pełne ewangelicznego zacznym nawet w sytuacjach obiektywnie trudnych. Czyż propozycja interpretowania wszystkiego co się dzieje w życiu człowieka i społeczeństw jako „znaku czasu Bożego” może zasługiwać na krytykę?! A jednak tak. Dotyczy ona interpretacji „znaków czasu”. Mówiąc jeszcze dobitniej chodzi o poczucie świadomości ich roli i znaczenia. Zauważa to sam Chenu stwierdzając: *Decydujące znaczenie ma zatem nie sama treść danego zdarzenia, choćby była ważna, ale uświadomienie, do którego ono doprowadziło (...). Bo rzeczywiście biegiem historii kierują nie kolejne fakty, lecz uświadomienia kolektywne, nawet masowe, które sprawia, że nagle człowiek wkracza w dziedziny duchowe, których się nawet nie domyśla*⁶³. Czyżby wszystko więc miało zależeć nie od tego co się stało, lecz od tego co się na ten temat myśli? Czyżby to, że coś się stało miało mniejsze znaczenie od tego jak to funkcjonuje w świadomości? Oznaczałoby to przecież, że „znaki czasu” przestają być atrybutem działającego Boga, gdyż całkowicie uzależniają się „uświadomienia”. Na nic zdają się tłumaczenia, że uświadomienie to powinno być udziałem kolektywnym. Jakże dobitnie wyczuwamy tu Kartezjusza i jego „myślę więc jestem”, a jak daleko odchodzi się od ontologii św. Tomasza. Jakże charakterystyczne jest to dla mentalności współczesnej, gdzie nie zdarzenie, lecz jego interpretacja przez tzw. „opinię publiczną” stają się wykładnią tego co prawdziwe i realne. Co to jest ta „opinia publiczna”? Co tak naprawdę kryje się za tak łatwo powtarzanym sloganem „uświadomienia kolektywnego”?

Niniejszy artykuł nie dokonał całościowej analizy teologii „znaków czasu”. Zabrakło w nim np. przedstawienia i zgrupowania poszczególnych zjawisk teraźniejszości interpretowanych przez Chenu jako „znaki czasów”. Nie odpowiedziano też na pytanie o aktualność tych interpretacji dla współczesnego człowieka. Nie było to jednak przedmiotem naszego zainteresowania. Autor niniejszego artykuł starał się przedstawić źródła teologii „znaków czasu”. Nakreślił też główne jej założenia i podstawy. Ukazał też niezaprzeczalną atrakcyjność myśli M.-D. Chenu. A pytanie o jej aktualność? Sam świat i samo życie, ale przede wszystkim działający w nich Bóg, czyli po prostu „znaki czasu” ukazują, że jest ona jak najbardziej aktualna i jak najbardziej na czasie.

⁶³ M.-D. Chenu, *Lud Boży...*, s. 40.