

Marian Graczyk

Materia a życie chrześcijańskie

Studia Theologica Varsaviensia 28/2, 114-126

1990

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.

MARIAN GRACZYK

MATERIA A ŻYCIE CHRZEŚCIJAŃSKIE

Treść: 1. Materia a solidarność międzyludzka; 2. Materia a wolność; 3. Materia a doskonalenie się człowieka.

Kwestia materii, jej pojęcie i natury zajmuje się np. zarówno filozofia jak i fizyka, ale każda z tych dyscyplin ma swój sposób i pod innym aspektem rozpatruje zagadnienie materii. Filozofia usiłuje odpowiedzieć na takie pytania jak: czym jest materia? Jakie jest jej miejsce we wszechświecie? Co było pierwotne, materia czy duch? Czy jest ona wieczna? W inny sposób niż filozofia podchodzi do materii fizyka, której przedmiotem badań jest materia uformowana. Fizyka mianowicie bada właściwości materii w różnych postaciach, zjawiska w świecie naturalnym i prawa kierujące tym światem. Ale materia jako tworzywo wszechświata jest przedmiotem badań nie tylko filozofii i różnych gałęzi nauk przyrodniczych. Jest ona również przedmiotem teologii. Daje się to zauważyć w dokumentach II Soboru Watykańskiego.¹ W dużej mierze przyczyniły się do tego pełniejszego rozumienia materii w życiu chrześcijanina liczne prace wybitnego teologa M.-D. Chenu, który materię uczynił przedmiotem prawdziwie teologicznej refleksji.²

¹ Zob. KDK 36.

² M.-D. Chenu urodził się 7 stycznia 1895 r. w Soisy-sur-Seine koło Paryża. W 1913 r. wstępuje do Zakonu Kaznodziejskiego i po studiach na Angelicum w Rzymie w r. 1920 zostaje profesorem w dominikańskim kolegium w Le Saulchoir. Jest on wybitnym historykiem teologii średniowiecznej, znawcą doktryny Tomasza z Akwinu, ale jest on również jednym z pionierów „teologii rzeczywistości ziemskich”. Poza kilkoma fundamentalnym pozycjami z zakresu historii teologii XII i XIII w., w ponad 50-letnim okresie swojej twórczości opublikował także kilka rozpraw i kilkaset artykułów na aktualne tematy teologiczne.

Przez teologię — według M.-D. Chenu — należy rozumieć nie ezoteryczną wiedzę uczonych, lecz refleksję ogarniającą w świetle wiary, w sposób ograniczony i rozumny całą rzeczywistość ludzką

Teologiczna refleksja M.-D. Chenu nad materią jest reakcją na dualizm, w którym spotkał się jako historyk na kartach myśli chrześcijańskiej. Wykazał on, że w historiozbawczej strukturze Objawienia na płaszczyźnie stworzenia, wcielenia, odkupienia oraz końca czasów materia jawi się przede wszystkim nie jako element czy źródło zła, lecz przeciwnie, jako dobro, które Bóg stworzył dla człowieka powołanego do zbawienia.³ Zadanie to spełnia on w świecie materialnym, sam przy tym będąc materią-duchem. Stawia się jednak pytanie: jaką rolę w świetle myśli M.-D. Chenu, pełni materia w życiu człowieka dążącego do zbawienia? Kwestię tę rozpatrzy się w potrójnej płaszczyźnie: życia społecznego, wolności oraz doskonalenia się człowieka.

1. MATERIA A SOLIDARNOŚĆ MIĘDZYLUDZKA

Idea solidarności zajmuje aktualnie jedno z naczelných miejsc w myśli chrześcijańskiej. A dokumenty II Soboru Watykańskiego wyraźnie eksponują myśl, że uświęcenie i zbawienie człowieka Bóg dokonuje we wspólnocie.⁴ Podobnie i współczesna myśl teologiczna, ta, która przygotowała uchwały Soboru i która z kolei znajduje w nich inspiracje do dalszego rozwoju w sposób szczególnie akcentuje prawdę, że zbawienie każdego człowieka realizuje się we wspólnocie. Tę prawdę o. Chenu wyraził już w 1941 roku w artykule: *La révolution communautaire et l'apostolat*. Jego zdaniem zbawienie ludzi jakkolwiek byłoby osobiste dokonuje się przez życie zbiorowe i w nim.⁵

Ojciec Chenu przypomina myśl Arystotelesa, który twierdził, że człowiek nie może żyć ani rozwijać się pod względem duchowym jak i materialnym, a tym bardziej nie może osiągnąć doskonałości inaczej, jak tylko przez społeczeństwo i w społeczeństwie i że jest to jedna z najistotniejszych potrzeb jego natury. Zdaniem o. Chenu jest to klasyczna teoria, której nie zdołały podważyć w ciągu długiego czasu sprzeczności i kontrowersje wywołane uzyskaniem wolności osobistych, a która w czasach

i w ten sposób wkraczając wprost lub pośrednio w ekonomię zbawienia. Zob. tenże, *Position de la théologie*, w: *La foi dans l'intelligence*, t. 1, Paris 1964, s. 115.

³ Zob. M. Graczyk, *Wartość materii w świetle współczesnej myśli teologicznej*, „Seminare” 1977, s. 227—237.

⁴ Zob. KK 9; KDK 32; DM 13—14.

⁵ Zob. M.-D. Chenu, *La révolution communautaire et l'apostolat*, w: *La Parole de Dieu*, t. 2: *L'Évangile dans le temps*, Paris 1964, s. 371. Chenu zdaje sobie sprawę z tego, że zbawienie jest czymś

współczesnych stała się wyjątkowo aktualna.⁶ Z tej klasycznej teorii Stagiryty wyprowadził o. Chenu swoje twierdzenie o konieczności potrzeby wspólnoty dla człowieka w celu osiągnięcia doskonałości, a dla chrześcijanina, równocześnie, realizowania zbawienia. Ta przyrodzona skłonność do życia we wspólnocie, skłonność do tworzenia więzów społecznych mieści się w cielesności bytu ludzkiego jako warunku ontologicznego.⁷

Przyjmując tezę o konieczności wspólnoty do zbawienia człowieka należy znaleźć podstawowy czynnik tworzenia wspólnoty. W świetle pism o. Chenu daje się zauważyć, że jest nim solidarność. I stąd bardzo często, kiedy pisze on o wspólnocie, wspomina również o solidarności między ludźmi.⁸ Można nawet zauważyć, że o wiele częściej analizuje warunki, dzięki którym powstaje solidarność między ludźmi niż wspólnotę jako wynik solidarności.

Pojęcie solidarności, wzięte w szerokim znaczeniu, oznacza zgodność co do poglądu z innymi, poczuwaniu się do współdziałania i współodpowiedzialności. Wyróżnia się najczęściej dwa rodzaje solidarności: w znaczeniu prawnym i społecznym. W znaczeniu prawnym mówi się o solidarności w wypadku takiej sytuacji prawnej dwóch lub więcej osób ludzkich, w których każda z nich podejmuje odpowiedzialność za wszystkie i za każdą inną na przykład w wypadku niewypłacalności którejkolwiek z nich. Natomiast w znaczeniu społecznym solidarność oznacza przeświadczenie o wzajemnej zależności między ludźmi wywołujące postawę, która sprawia, że człowiek nie może rozwijać się i osiągać szczęścia w odosobnieniu, tzn. jednocześnie rozwój i szczęście realizują się w otwarciu się na innych ludzi.⁹

M.-D. Chenu nie wyróżnia solidarności w znaczeniu prawnym ani też społecznym, ale najczęściej pisze o solidarności materialnej, duchowej i moralnej.¹⁰ Nie podaje określeń żadnej z nich. Daje się tylko zauważyć, że solidarność duchową i moralną

osobistym przez wyłącznie wewnętrzną komuniją z Bogiem. Równocześnie jednak podkreśla, że dokonywać się może tylko w ludzkiej wspólnocie. Zob. tenże, *La foi en chrétienté*, w: *La Parole de Dieu*, t. 2, dz. cyt., s. 113.

⁶ Zob. tamże.

⁷ Zob. M.-D. Chenu, *Théologie de la matière*, Paris 1967, s. 61.

⁸ Zob. tamże, s. 122, 134. Zob. także, tenże, *La révolution communautaire et l'apostolat*, art. cyt., s. 371.

⁹ Por. J. Majka, *Solidarność i współodpowiedzialność*, AK 74 (1970), nr 2, s. 233.

¹⁰ Zob. M.-D. Chenu, *Théologie de la matière*, dz. cyt., s. 85. Zob. tenże, *Peuple de Dieu dans le monde*, Paris 1966, s. 113.

wymienia odrębnie, ale, co jest charakterystyczne, wiąże każdą z nich z solidarnością materialną. Tę ostatnią uważa za fundamentalną dla wszystkich innych postaci solidarności.

Ludzkość uświadamia sobie coraz wyraźniej, że jej prawdziwy rozwój jest uzależniony od rozwoju wspólnoty. Dla o. Chenu jednym z elementów tego niezwykłego rozwoju jest fakt, że owe więzy solidarności w swych różnych powikłaniach powstają na podłożu ekonomicznym, wskutek czego wszyscy ludzie odczuwają konieczność wspólnego zaangażowania się w sprawy świata.¹¹

Jednym z czynników solidarności materialnej dzisiejszego czasu jest dla o. Chenu maszyna. To ona, mimo — jak twierdzi o. Chenu — swej brutalności staje się oparciem dla solidarności grupowej wśród ludzi oddanych tej samej pracy, pod warunkiem, że poczują się oni „u siebie” w tej pracy i uświadomią sobie to poczucie.¹²

Należy jednak zaznaczyć, że o. Chenu zdaje sobie sprawę z faktu, że maszyna jest także czynnikiem, który depersonalizuje człowieka. Bardzo często robotnik zatracą ludzką godność rzemieślnika. Ale jednocześnie jest on zdania, że ta sama depersonalizująca maszyna narzuca depersonalizowanym ludziom konieczność solidarności, która łączy ich ze sobą, choćby wbrew ich woli, zarówno w procesie produkcji, jak i w procesie podziału wytworzonych dóbr.¹³ I w tym miejscu dochodzi się do punktu, który śmiało nazwać można paradoksem naszych czasów. Bo oto człowiek po gwałtownych, często chaotycznych zmianach odnajduje siebie dzięki tym samym związkom solidarności, które go przytłaczały. Cywilizacja przemysłowa w toku swego rozwoju zwraca się ponownie ku temu, co ludzkie. Te przytłaczające układy w całej swej rozciągłości, nawet w swym determinizmie rodzą myśl o wyzwoleniu i stają się stopniowo zaczynem rozwoju życia zbiorowego, solidarności materialnej i moralnej. Dzięki tym układom najpierw nawiązuje się łączność w cierpieniu i rozgoryczeniu, a następnie przejawia się ta łączność w bardziej pozytywnych postaciach życia ludzkiego.¹⁴ Stąd refleksja

¹¹ Zob. M. - D. Chenu, *Classes et corps mystique du Christ*, w: *La Parole de Dieu*, t. 2, dz. cyt., s. 490.

¹² Zob. M. - D. Chenu, *Théologie de la matière*, dz. cyt., s. 85.

¹³ „Mais voici: cette machine qui dépersonnalise impose aux hommes dépersonnalisés une solidarité qui va les tenir ensemble.” Tamże, s. 106. Zob. tenże, *Théologie du travail*, w: *La Parole de Dieu*, t. 2, s. 564.

¹⁴ Zob. M. - D. Chenu, *La révolution communautaire et l'apostolat*, art. cyt., s. 375.

nad wpływem maszyn jako pewnej formy materii i mechanizacji na solidarność ludzką doprowadziły o. Chenu do wniosku, że cały proces mechanizacji, który kiedyś w dużym stopniu powodował depersonalizację, w obecnym stadium rozwoju społecznego przynosi coraz większą solidarność ludzi. Dlatego też twierdzi, że cywilizacja przemysłowa jest cywilizacją uspołecznioną.¹⁵

Solidarność materialna oparta na wspólnym żądaniu dóbr, dobrobytu, ta solidarność materialna, którą narzuca maszyna prowadzi ludzkość do solidarności dokonującej się przez pracę. Właśnie praca według o. Chenu stała się obecnie uprzywilejowanym węzłem związków ludzkich.¹⁶ Zagadnienie pracy należy zresztą do ulubionych tematów o. Chenu. Bardzo często akcentuje w swych artykułach, że jest ona ważnym czynnikiem solidarności, a nawet gruntem, na którym ludzie winni żyć we wspólnocie.¹⁷ Zdaniem naszego Autora na tym polega wielkość i szansa ewangeliczna współczesnej epoki, że „budowanie, świta” wyzwala wśród dramatycznego kryzysu jedności, niesłychane wprost poczucie solidarności dzięki pracy. We wspólnocie losu ludzie wykonujący jakąś pracę odkrywają swe braterstwo.¹⁸

Solidarność w pracy stanowi sprzyjające podłoże dla rozwoju miłości braterskiej. I to nawet wówczas, gdy wytwarza się ona pod depersonalizującym naciskiem planowania i koncentracji przedsiębiorstwa. Jakkolwiek trzeba walczyć z gwałtem zadawanym wolności i osobie ludzkiej, nie można z tej przyczyny ignorować świadomości budzącej się na tym podłożu.¹⁹ A ta prosta i czysta miłość braterska jest w rzeczywistości rezultatem nader złożonych czynników, z których żadnego nie można pomijać, jeśli chce się poznać właściwą strukturę ekonomii chrześcijańskiej. Nawet braterstwo w Bogu według o. Chenu urzeczywistnia się z dnia na dzień w jak najbardziej ziemskich związkach solidarności.²⁰

Liczne teksty o. Chenu ukazują ważną rolę w pracy w budowaniu się i kształtowaniu solidarności między ludźmi w niczym

¹⁵ Tenże, *Théologie du travail*, art. cyt., s. 564.

¹⁶ „Le travail est désormais un noeud privilégié de relation humaines, une terre où terre le devra vivre en communauté”. Tenże, *Théologie de la matière*, dz. cyt., s. 122.

¹⁷ Zob. tenże, *Pour une théologie du travail*, Paris 1955, s. 25.

¹⁸ „Les hommes contraintes à devenir de 'frères'”. Tenże, *Paradoxe de la pauvreté évangélique et construction du monde*, w: *La Parole de Dieu*, t. 2, dz. cyt., s. 402.

¹⁹ Zob. tenże, *Théologie du travail*, art. cyt., s. 566.

²⁰ Zob. tenże, *Classes et Corps Mystique du Christ*, art. cyt. s. 478—479.

nie umniejszają znaczenia materii w dziele, które stanowi przedmiot naszej refleksji. A dzieje się to dlatego, że praca człowieka staje się w pełni pracą tylko wtedy, kiedy tworzy, przemienia i kształtuje materię. M.-D. Chenu akcentuje pracę, jako ważny czynnik zaistnienia solidarności i, w następstwie, wspólnoty, podkreśla w ten sposób dynamiczny stosunek człowiek do materii, jako najwłaściwsze wspólnototwórcze odniesienie. Twierdzenie, że materia jest podłożem solidarności między ludźmi może dla wielu wydać się niezrozumiałe lub przynajmniej mało oczywiste. Inny natomiast wydzwitek ma postulat, że praca łączy ludzi i budzi braterstwo. Wydaje się, że w tym należy szukać przyczyny tak licznych tekstów o. Chenu o pracy jako zasadzie solidarności między ludźmi w porównaniu ze znacznie mniejszą ilością tekstów podkreślających rolę materii w tym względzie.

Z kolei, jeśli się przyjmie pierwszorzędą rolę pracy w budowaniu solidarności między ludźmi, należy postawić pytanie: co jest bezpośrednim czynnikiem łączności ludzi pracujących? Czy tylko wysiłek? Szansa lepszego życia? A może właśnie materia, dzięki której wszyscy czują się twórcami? Ojciec Chenu jest świadom tego problemu i choć rzadziej pisze o materii niż o pracy jako podstawowym czynnikiem solidarności, to jednak wyróżnia solidarność materialną, która dla niego jest fundamentem solidarności przez pracę. Rzecz bardzo charakterystyczna, że solidarność materialną określa jako „elementarną”,²¹ ale nie w znaczeniu pejoratywnym, lecz podstawowym — w sensie przyczyny innych solidarności. I stąd jego twierdzenie, że współczesna asceza rozwija się na podłożu solidarności materialnej i duchowej.²²

W dokumentach II Soboru Watykańskiego znajdują się teksty, które wymieniają solidarność między ludźmi nie tylko jako fakt, ale i jako zadanie.²³ W *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* ukazują się pewne warunki solidarności między ludźmi takie jak: słowo, przykład, modlitwa. Nie oznacza to wcale, że o. Chenu wyraża w tym przedmiocie pogląd odmienny. Raczej należałoby nawet mówić o pewnym wpływie myśli o. Chenu na powszechną naukę Kościoła w poruszanej problematyce. A pozorna różnica między nauką II Soboru Watykańskiego a poglądami o. Chenu wynika być może stąd, że *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*

²¹ Zob. tenże, *Peuple de Dieu dans le monde*, dz. cyt., s. 113.

²² Zob. tenże, *La révolution communautaire et l'apostolat*, art. cyt., s. 332.

²³ Por. KDK 32; DA 14.

posiada charakter praktyczny i dlatego poświęca więcej miejsca warunkom, dzięki którym może realizować się solidarność niż samemu jej podłożu. Natomiast o. Chenu, jako teolog, poszukuje ostatecznych uzasadnień zaistnienia solidarności, wskazując na materię. To wokół niej we wspólnym wysiłku jednoczą się ludzie, aby dzielić się słowem, przykładem, aby się modlić.

2. MATERIA A WOLNOŚĆ

Zainteresowanie i powszechna akceptacja wolności idzie w parze z różnorodnością jej charakterystyk, teologii i interpretacji.²⁴ Pojęcie wolności jest jednym z tych, o których Jan XXIII powiedział, że mają je na ustach wszyscy, ale „nie mają u wszystkich jednakowego znaczenia, a nawet bardzo często oznaczają one coś wręcz przeciwnego”.²⁵ W myśl tego spostrzeżenia, wydaje się zrozumiałym fakt, że każdy filozof czy teolog podejmujący problematykę wolności próbuje ustalić jej sens. Nie inaczej czyni o. Chenu. Stąd dopiero po ustaleniu pojęcia wolności oraz jej rodzajów ukaże się u o. Chenu, jaki udział posiada materia w wolności człowieka.

M.-D. Chenu w refleksjach nad wolności wyróżnia wolność w znaczeniu ogólnym, które implikuje różne rodzaje wolności, ale najczęściej wspomina o wolności duchowej i wolności działania.

Wolność w znaczeniu ogólnym polega według o. Chenu na wyższym rozwoju osoby wypływającym z poczucia wspólnoty.²⁶ Tylko dzięki owej przynależności do wspólnoty, nawet jeśli istnieje element przymusu, rodzi się poczucie wolności ożywione miłością wspólnego dobra, w którym człowiek ma świadomość wspól-

²⁴ Por. S. Kowalczyk, *Markstistowska a chrześcijańska koncepcja wolności*, CTh 42 (1972), nr 2, s. 53.

²⁵ MM, AAS 53 (1961), s. 430.

²⁶ Zob. M.-D. Chenu, *Liberté et engagement du chrétien*, w: *La Parole de Dieu*, t. 2, dz. cyt., s. 347. Dla filozofa funkcje wolności i rzeczywisty porządek wolności rozwija się na dwóch biegunach: człowiek jako istota duchowa jest osobą, a zatem pełną rzeczywistością absolutną, przeto jest wolny, ale ponieważ jednak żyje we wspólnocie i to jest potrzebą jego natury, dlatego wolności jego nie można pojąć ani osiągnąć, jak tylko w harmonii ze wspólnym dobrem wspólnoty. Tak więc wolność ma aspekt osobowy i społeczny, ponieważ między wolnością i dobrem powszechnym istnieje ścisły związek. I teolog, zdaniem o. Chenu, podejmuje ten dwojaki aspekt wolności nie z punktu widzenia analizy natury ludzkiej, duchowej i społecznej zarazem, lecz z punktu widzenia ekonomii chrześcijańskiej, łączności z życiem Bożym i to jest dla niego istotne. Tenże, *Liberté et engagement du chrétien*, art. cyt., s. 334.

udziału. I dlatego dopiero w miarę, jak się realizuje coraz większa wspólnota między ludźmi, nadaje się wolności coraz pełniejsze kształty. Wolność indywidualna i konieczność społeczna zbiegają się w procesie scalenia się jednostki ze społeczeństwem.²⁷

Ojciec Chenu zajmuje bardzo krytyczne stanowisko wobec liberalizmu, który uważa, że zjawisko społeczności polega na luźnym powiązaniu indywidualnych wolności i w tym tylko widzi ludzką wartość tego fenomenu. Liberalizm nie dostrzega i nie docenia tej energii dziejowej, której prawdziwość odkrywa się i której potęgę podziwia się, poczynając od najbardziej pierwotnego i groźnego przejawu, jakim jest zjawisko masowości.²⁸

M.-D. Chenu podkreśla, że determinizm narzuca jednostkom współzycie. Niepodobna jednak przyjąć, że zasada się ono tylko na obiektywnym fakcie istnienia obok siebie jednostek w społeczeństwie. Współzycie jest obcowaniem duchowym, stosunkiem podmiotu do podmiotu i wzajemną współpracą wolności. Właściwie pojęty proces uspołecznienia przeobraża się w akt wolności nie tracąc niczego ze swej treści i nie odcinając się od światła. I na tej drodze dokonuje się autentyczne wyzwolenie człowieka, bez którego nie może być wolności obywatela we wspólnocie państwowej, robotnika we wspólnocie pracy ani wolności małżonka we wspólnocie rodziny.²⁹ A chcąc opisać splot determinizmu i wolności oraz wskazać na ich spójność o. Chenu sięga do porównania duszy i ciała, współczynników istoty ludzkiej. Porównanie to jest równocześnie dla o. Chenu argumentem realizowania wolności jednostki w społeczeństwie.³⁰

Podobnie jak wolność w szerokim ujęciu nie jest wynikiem kompromisu między rywalizującymi indywidualnościami, lecz polega na wyższym rozwoju osoby wpływającym z poczucia wspólnoty, tak samo wolność duchowa chrześcijan nie oznacza jedynie wzajemnego poszanowania siebie jako synów Bożych. Nie jest ona również rezultatem ucieczki od trudów miłości braterskiej, lecz wyraża się w coraz głębszym wzrastaniu we wspólnotę chrześcijańską.³¹

²⁷ Zob. tenże, *Pour une théologie du travail*, dz. cyt., s. 21—22, 73.

²⁸ Zob. *tamże*, s. 89.

²⁹ Zob. *tamże*, s. 100.

³⁰ Zob. *tamże*, s. 102—103. Są również myśliciele, którzy wprost przez determinizm określają wolność. Do takich należy P. Chauchard, który uważa, że „wolność jest świadomym przyłgnięciem do wyższego determinizmu, etycznego i wyzwającego”. Tenże, *Nauka i wiara*, Paris 1968, s. 138.

³¹ Zob. M.-D. Chenu, *Liberté et engagement du chrétien*, art. cyt., s. 347.

Dzięki takiemu ujęciu chrześcijanin może rozwiązać antynomię, stanowiącą nieprzewycięzalną trudność dla filozofa, antynomię między naciskiem społecznym a wyzwoleniem mistycznym. Skoro chrześcijanin w głębi duszy jest świadom, że wolność duchową osiąga się w łączności z Chrystusem, dlatego nie trudno mu zrozumieć że wolność może istnieć jedynie w rzeczywistości społecznej, że rozwija się jedynie pod jej naciskiem i znajduje się w dobru powszechnym.³²

Najwyższa wolność chrześcijanina żyjącego w świecie nie polega zatem na jego oderwaniu się od świata, na jego transcendencji lecz na pełni jego miłości i obecności w świecie. To rozumienie istoty najwyższej wolności chrześcijanina oparł o. Chenu na podstawie wolności samego Stwórcy, która nie wypływa przede wszystkim z Jego absolutnej transcendencji, lecz z tajemnicy Jego miłości, która urzeczywistnia się przez nieograniczoną obecność w stworzonym przez Niego dziele.³³

I tak jak Bóg jest w najwyższym stopniu wolny przez czynną miłość do stworzonego dzieła podobnie chrześcijanin odnajduje w swej łączności ze światem, w jego odkrywaniu, w jego budowaniu swą wolność działania.³⁴ Wydaje się, że w tym właśnie stwierdzeniu o. Chenu, należy dojrzeć, bezpośredni udział materii w wolności człowieka. Odkrywając świat i budując świat człowiek najsilniej odczuwa wolność i cieszy się wolnością. A przyczyną tej wolności działania jest materia ponieważ człowiek wyzwala się w działaniu.³⁵ Należy również pamiętać, że dzięki wolności działania, człowiek realizuje powrót do Stwórcy najniższych bytów w naturze, które nie są zdolne do inteligencji i miłości. Równocześnie jednak w tym procesie dokonuje się akt zależności człowieka od materii,³⁶ szczególnie wyraźnie na

³² Zob. *tamże*, s. 349. Zob. także, tenże, *Théologie de la matière*, dz. cyt., s. 83.

³³ Zob. tenże, *Le chrétien dans le monde*, w: *La Parole de Dieu*, t. 2, dz. cyt., s. 297—298.

³⁴ Zob. *tamże*, s. 300. Również K. Rahner jest zdania, że miłość w której człowiek uczestniczy powinna opanować wszelkie służebności natury, przyczynić się do rozwoju wolności ludzkiej. Cyt. za J. Lobo, *Historyczność a odnowa teologii moralnej*, „Concilium” 1966/67, nr 1—10, Poznań-Warszawa 1969, s. 240.

³⁵ Trudno jest ustalić co wpłynęło na taki właśnie pogląd o. Chenu odnośnie do rozumienia wolności działania. Wydaje się jednak, że nie bez znaczenia odegrał w tym względzie egzystencjalizm, który twierdzi, że aktywność bogaci człowieka i warunkuje jego wolność. Por. J. Pastuszka, *Tomistyczna a egzystencjalna koncepcja człowieka*, ZN KUL 5 (1962), z. 1, s. 27—42.

³⁶ Zob. M.-D. Chenu, *Théologie de la matière*, dz. cyt., s. 12.

plaszczyźnie postępu technicznego, gdzie maszyna — materia ukształtowana przez człowieka — ogranicza wolność swego twórcy.

Ojciec Chenu nie jest pesymistą. Sądzi on, że takie zjawiska jak maszynizm, koncentracja, racjonalizacja czy atomizacja, które niszczą człowieka mogą przywrócić mu jego człowieczeństwo, jeżeli przedsiębiorstwa przeobrażą się w „stowarzyszenie osób” o wymiarach wspólnot. Człowiek znajdzie w nich wówczas zasoby potrzebne do rozwoju osobistego, a wraz nimi prawa indywidualne i zbiorowe — znaki rzeczywistego wyzwolenia. Budując ustroje oparte na strukturach wspólnoty uzyska własną konsystencję, własną zwartość poza ramami niemożliwego do urzeczywistnienia indywidualizmu. I dopiero w napięciu tego procesu — zdaniem o. Chenu — może wyłonić się z determinizmu wolność. Oczywiście pod warunkiem, że dokonana zostanie integracja jednostki we wspólnocie pracy. Wtedy dopiero indywidualna wolność i przymus społeczny przestaną być pojęciami sprzecznymi.³⁷ Co więcej, o. Chenu jest zdania, że między wolnością duchową a determinizmami materialnymi, technicznymi, ekonomicznymi panuje współsubstancjonalność taka jak między duszą a ciałem.³⁸ Takie ujęcie wyraźnie wskazuje na trud rodzzenia się wolności duchowej chrześcijanina pozostającego w świecie rozmaitych zależności.

Bliski poglądom o. Chenu co do udziału materii w wolności człowieka jest R. Guardini. Wyróżnia on również realizację wolności przez stosunek człowieka do rzeczy, do przedmiotów. Zaznacza jednak, że w czasach współczesnych problem realizowania się wolności przez opanowanie materii zaczyna nabierać odmiennego charakteru. I wolność w tym zakresie staje się problematyczna, ponieważ bardzo często człowiek, a nie maszyna staje się stroną, która musi się podporządkować. Prawdziwa wolność, jego zdaniem, pozostaje czysta tylko wtedy, gdy stosunek człowieka do rzeczy, jak i do własnego ciała jest odpowiednio wyważony.³⁹ Trudno określić na czym miałyby polegać owo „wyważenie”. Natomiast omawiany postulat o. Chenu o budowaniu wspólnoty i przetwarzaniu materii we wspólnocie wydaje się pozostawać bliższy realizacji osiągnięcia wolności. Nasz Autor pozostaje głęboko przekonany, że materia jest dla chrze-

³⁷ Zob. *tamże*, s. 88—89.

³⁸ Zob. *tamże*, s. 90.

³⁹ Zob. R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych, świat i osoba. Wolność, łaska, los*, Kraków 1969, s. 243—246.

ścijanina jednym z elementów, który bierze udział w jego wolności, w wolności działania przez okrywanie i budowanie świata.

3. MATERIA A DOSKONALENIE SIĘ CZŁOWIEKA

Zmysł wytrawnego historyka teologii każe o. Chenu zauważyć, że niejednokrotnie prawa ducha odkrywano przed prawami materii. Jego zdaniem musiało nastąpić olbrzymie pomnożenie środków; i może nie bez znaczenia była tu wojna, owo zjawisko ekonomiczne w astronomicznych wprost wymiarach, by człowiek wreszcie zdał sobie sprawę w sposób rozumny i naukowy, że jego los rozgrywa się w materii, że posiada moc i powołany jest do tego, aby przez swą pracę uczynić z materii rzecz ludzką, syntezę człowieka i natury.⁴⁰ Skoro więc za o. Chenu przyjmiemy się prawdę, że los człowieka rozgrywa się w materii, nasuwa się myśl, czy ta materia jest czynnikiem, który bierze udział w dziele doskonalenia się człowieka. W jaki jednak sposób?

Zanim udzieli się odpowiedzi na powyższe pytanie należy zdać sobie sprawę z tego, czym jest doskonałość i na czym polega samo doskonalenie się w rozumieniu o. Chenu.

Ścisłego określenia doskonałości trudno doszukać się w jego pismach. Ale wydaje się, że jako tomista przyjął arystotelesowską ideę: „perfectus est, cui nihil deest”.⁴¹ Wyraźniej natomiast podaje na czym polega samo doskonalenie się człowieka. Przede wszystkim nie zamyka się ono w przewyciężaniu istnienia w świecie, lecz na urzeczywistnianiu w świecie pełnej równowagi ontologicznej i moralnej. Tak rozumiany sposób doskonalenia się człowieka opiera o. Chenu na maksymalnym stopniu solidarności człowieka wobec natury, kosmosu.⁴² Tę solidarność człowieka wobec kosmosu ukazuje antropologia. I chociaż związek człowieka z Bogiem dokonuje się w więzach miłości osobowej, niemniej reguły dla swojego życia znajduje on w rozumie, a drogę do doskonałości we własnej naturze. A ta z kolei jest związana mocnymi więzami z całym światem materii, którego człowiek jest demiurgiem. W tym procesie kierowania i wytwarzania

⁴⁰ Zob. M. - D. Chenu, *Pour une théologie du travail*, dz. cyt., s. 46—47.

⁴¹ „Doskonałym nazywa się to, poza czym nie można znaleźć żadnej, nawet najmniejszej jego części”. Arystoteles, *Metafizyka* 5, 16.

⁴² Zob. M. - D. Chenu, *Théologie de la matière*, dz. cyt., s. 22—23, 57, 109.

dzieła, przez podporządkowanie się jemu, a nawet jak pisze o. Chenu, poddanie się prawom materii i prawom natury człowieka osiąga w pracy swą ludzką doskonałość.⁴³ W rezultacie działalność zewnętrzna staje się dla człowieka najprostszą drogą ku jego doskonałości.

M.-D. Chenu przyznaje, że bez wątpienia kontemplacja wyraża w najwyższym stopniu życie ludzkie, lepiej określa człowieka, ale równocześnie jest zdania, że działalność zewnętrzna jest dla niego powszechnie przyjmowaną drogą do doskonałości. Umożliwia ona pełny rozwój osobowości, a dla większości ludzi jest to możliwość jedyna. Poświadcza to fakt wytwarzania dóbr materialnych jako typowy przejaw działania człowieka — działania jednak na miarę jego ducha wcielonego w materię, osiagającego swą doskonałość w posługiwaniu się przedmiotami materialnymi. Kontemplacja zaś, zdaniem o. Chenu, jest dziełem nadludzkim, przerastającym siły duszy zamkniętej w ciele.⁴⁴

Szczytem doskonałości jest miłość. Ale i ona nie może nawet w życiu przebóstwionym pozostawiać poza swoim zasięgiem trudne do udźwignięcia brzemie ludzkiego ciała i jego obciążeń. O. Chenu wprost wyznaje, że miłość, która nie wrosła w ziemię nie może dać owoców w niebie.⁴⁵

Rozważania o. Chenu nad materią są bardzo bliskie myśli P. Teilharda de Chardin, który twierdzi, że „nikt nie może dojść do Boga, jeśli nie przebędzie pewnej wyznaczonej trasy poprzez materię”.⁴⁶ Zarówno francuski jezuita, jak i dominikanin są świadomi, materia w pewnym stopniu dzieli człowieka od Boga, ale równocześnie dla obu tych uczonych, materia jest drogą, która łączy. Drogą, która łączy stała się materia przede wszystkim w następstwie Wcielenia. Spoglądając na materię przez pryzmat Inkarnacji jest rzeczą niemożliwą nie dostrzec jej roli w dążeniu człowieka do pełniejszego istnienia. Chrześcijanin nie może osiągnąć doskonałości polegającej na całkowitym zerwaniu z królestwem materii i na ostatecznej ucieczce od egzystencji cielesnej.⁴⁷

⁴³ Zob. tenże, *Pour une théologie du travail*, dz. cyt., s. 33.

⁴⁴ Zob. tamże, s. 50.

⁴⁵ Zob. tenże, *Classes et Corps Mystique du Christ*, art. cyt., s. 485.

⁴⁶ Zob. P. Teilhard de Chardin, *Środowisko Boże*, w: *Wybór pism*, Warszawa 1966, s. 142.

⁴⁷ Por. E. Mascall, *Naukowy pogląd na świat a posłannictwo chrześcijan*, „Concilium” 1966/7, nr 1—10, Poznań-Warszawa 1969, s. 311.

Powyższe analizy prowadzą do wniosku, że materia w życiu człowieka dążącego do zbawienia pełni głównie potrójną rolę. Jest najpierw podłożem solidarności między ludźmi. Solidarność ta nazywa się, w oparciu o teksty M.-D. Chenu, materialną lub elementarną. Następnie materia bierze pośrednio udział w wolności człowieka. Chodzi tu szczególnie o wolność działania, którą wyzwala właśnie materia. Ale materia jawi się jeszcze jako konieczny czynnik w budowaniu doskonałości człowieka. Jej obecności w tym dziele domaga się miłość.

M. Graczyk