

Ks. Dominik KUBICKI

Wyższe Seminarium Duchowne w Koszalinie

ZAŁOŻENIA TEOLOGII JAKO WIARY IN STATU SCIENTIAE

Poszukiwania nowego projektu teologicznego

Postać dominikanina Marie-Dominique'a Chenu (1895–1990), jednego z twórców finalizowania odnowy teologii w pierwszej połowie XX wieku, zapoczątkowanej w drugiej połowie poprzedniego stulecia podjęciem wcześniejszego wysiłku szkoły teologicznej w Tübingen, a doprowadzającej do odnowy soborowej Vaticanum II, nie jest z pewnością obca polskojęzycznemu środowisku teologicznemu. Niewątpliwie znane są jego najważniejsze prace, wpisujące się w ówczesny, czyli głównie pierwszej połowy XX wieku, szeroko zakrojony program badawczy, a poświęcone przede wszystkim badaniom natury teologii, jej struktury oraz całego historycznego kontekstu kształtowania się – w ciągu stulecia XII i XIII – teologii jako dyscypliny naukowej (w sensie Arystotelesowskich kategorii racjonalności). Jednocześnie mało znana wydaje się praca o. Chenu: *Une école de théologie: le Saulchoir*¹, która – poza środowiskiem dominikańskim – nie miała czasu w pełni przysłużyć się inspiracją w kształtowaniu koncepcji teologii, osadzonej jako badawczy wysiłek nad opracowywaniem danych objawienia chrześcijańskiego na aktualnie obowiązującym, a podlegającym rozwojowi i przemianie paradygmacie intelligibilności.

Okazję do przypomnienia (jeśli nie wydobywania na światło dzienne i zaprezentowania polskiemu środowisku teologicznemu) tej mało znanej

¹ *Szkoła teologii: le Saulchoir* [tłum. moje – DK]. Poza wydaniem (1937) do użytku wewnętrznego praca została opublikowana zaledwie dwukrotnie, jeśli chodzi o tekst integralny: w języku włoskim – M.-D. Chenu, *Le Saulchoir. Una scuola di teologia*, Casale Monferrato 1982; w języku francuskim: 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. 91–173 (wraz ze studiami wyżej wymienionych autorów). Nadto rozdział trzeci pracy o. Chenu, zatytułowany *La théologie* w wydaniu z roku 1937 roku, został umieszczony w jego zbiorze pod nowym tytułem: *La théologie au Saulchoir*, stanowiącym tom dziesiąty serii wydawniczej: *Cogitatio fidei*; zob.: M.-D. Chenu, *La Parole de Dieu* (I), *La foi dans l'intelligence*, Paris 1964, s. 243–267.

publikacji jednego z niekwestionowanych twórców odnowy teologii w XX wieku², a w niej rozdziału zatytułowanego: *Teologia*, stanowi aktualne zapotrzebowanie na teologię, z jednej strony (wobec potrzeb ewangelizacyjnych) stojącej przed koniecznością odnowy swej metodologii, a z drugiej strony – wezwanej do kierowania ludzkiego wzroku ku prawdzie ostatecznej, przekazanej jej przez objawienie, bez zatrzymywania się na etapach pośrednich – zapotrzebowanie tak dobitnie nakreślone przez papieża Jana Pawła II w encyklice *Fides et ratio*³. W kontekście tych aktualnych poszukiwań wewnątrz teologii może okazać się pomocne analityczno-krytyczne spojrzenie o. Chenu na moment konstytutywny teologii *in statu scientiae* (w sensie Arystotelesowskim), dzieła jej średniowiecznych twórców⁴ ze św. Tomaszem z Akwinu na czele, wraz z oceną późniejszego, nowożytnego skostnienia myśli teologicznej w odniesieniu do ukształtowanej przez Akwinatę „zasady” nieustannego rozwoju myśli teologicznej w zrozumieniu objawienia, posiłkującej się odkryciami w nauce (jako takiej), a szczególnie w dyscyplinach racjonalnych.

W niniejszym artykule podejmiemy próbę krytycznej prezentacji głównych założeń o. Chenu w stosunku do teologii, zawartych w cytowanej publikacji, mogących wydatnie wesprzeć współczesne wysiłki wypracowania koncepcji teologii, potrzebnej wobec aktualnych wyzwań czasu początków XXI wieku.

KONTEKST HISTORYCZNY

Teologiczny renesans, zapoczątkowany przez szkołę teologiczną w Tybindze w pierwszej połowie XIX stulecia (J. A. Möhler), a nieco wyprzedzający w czasie schyłek nowożytności (w uproszczeniu), który dokonał się w drugiej połowie XIX wieku⁵, wzbudził szeroko zakrojony

² Treść rozdziału czwartego publikacji: *Une école de théologie: le Saulchoir* (1937), została niedawno zaprezentowana w polskojęzycznej literaturze teologicznej; zob. D. Kubicki, *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.

³ Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 92–93.

⁴ M. in. Eudes Rigaud (Odo Rigaldus), Aleksander z Halles, św. Albert Wielki, św. Bonawentura.

⁵ Rozpoczął on okres postmodernizmu. Termin *post-modern* został po raz pierwszy użyty przez A. J. Toynbee’ego w *A Study of History* (Abridgement of volumes I–VI by D. C. Somervell, New York–London 1958, s. 39: „Istnieje poważny powód, by mniemać, iż otwiera się nowy rozdział [historii], którego początek można umiejscowić około roku 1875”). Ów nowy „rozdział” [historii] dotyczył wyłącznie historii Europy Zachodniej, a nie historii świata – „era po-nowożytna” byłaby zatem fenomenem kultury Zachodu. O ile termin „renesans” miał służyć jako figura okresu „odrodzenia”, a oświecenie – epoki iluminacji, o tyle „po-

program studiów tomistycznych (neotomistycznych i neoscholastycznych) od drugiej połowy XIX stulecia (w uproszczeniu), dodajmy – jego wyjątkowa intensywność przypadła na pierwszą połowę XX wieku jako owoc wcześniejszych zachęt papieży, zwłaszcza Leona XIII, wyrażonych w encyklice *Aeterni Patris* (1879)⁶. Początek XX stulecia został jednak naznaczony istnym trzęsieniem ziemi w studium źródeł objawienia chrześcijańskiego i rozwoju metody teologicznej. Próba bowiem wprowadzenia przez teologów katolickich do uprawianej przez nich nauki teologicznej ówczesnie nowej metody naukowej, czyli metody historyczno-krytycznej, wywołała potężny kryzys doktrynalny, znany pod nazwą kryzysu modernistycznego⁷, w którym m. in. została podważona nadprzyrodzoność objawienia chrześcijańskiego⁸. Niewątpliwie był to moment trudny i niebezpieczny dla doktryny chrześcijańskiej, jednakże przyjęta przez *magisterium Ecclesiae* i wyrażona w encyklice *Pascendi* (1907) papieża Piusa X forma zażegnania owego kryzysu doktrynalnego w Kościele rzymskokatolickim w postaci środków dyscyplinarnych i odgórnie usankcjonowanej neoscholastycznej koncepcji teologii faktycznie tamowała odnowę teologiczną, niezwykle wówczas potrzebną, a nawet konieczną. Z jednej strony

nowożytność” jest figurą czasu „upadku”, załamania, rozpadu. Za charakterystyczne cechy tego końca okresu nowożytnego Toynbee uznał załamywanie się racjonalistycznej wizji świata i „ufności” w Kartezjańskie *ratio*, natomiast w sferze społecznej dominację klasy średniej i przejście do społeczeństwa masowego, kultury masowej oraz masowej edukacji, a w sferze etycznej – do relatywizmu i upadku wartości dotąd respektowanych.

⁶ Por. „Acta Sanctae Sedis” 12:1878/79, s. 97–115.

⁷ Zob. szerszy kontekst wydarzenia, 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; tenże, *Le Saulchoir, czyli „wypadek” teologiczny lat czterdziestych XX wieku*, [w:] „Poznańskie Studia Teologiczne” 17:2004 [w druku].

⁸ Bezpośrednią przyczynę kryzysu stanowiło zastosowanie nowoczesnych metod krytyki historycznej do studium Biblii i początków chrześcijaństwa przy jednoczesnym domaganiu się całkowitej przebudowy dotychczasowej apologetyki katolickiej (A. Loisy). W roku 1902 ukazała się niewielkich rozmiarów publikacja L o i s y’ego (1857–1940): *L’Évangile et l’Église*, stanowiąca odpowiedź na głośną wówczas książkę protestanckiego teologa, A. H a r n a c k a (1851–1930): *Das Wesen des Christentums* (1900), w której Ewangelia została zredukowana do poziomu zwykłej doktryny moralnej. Jednakże replika ze strony katolickiej, pochodząca od profesora egzegezy biblijnej w Instytucie Katolickim w Paryżu, okazała się równie liberalna jak krytykowany pogląd protestancki. Loisy potraktował bowiem Biblię jako dokument historyczny, stając jednocześnie na stanowisku całkowitej autonomii krytyki naukowej, bez zwracania uwagi na magisterium Kościoła. Nadto uzależnił interpretację formuł dogmatycznych, symboli wiary, definicji soborowych od uwarunkowań historycznych oraz ducha i mentalności epoki, co przy mało precyzyjnej terminologii wprowadzało możliwość zbyt dowolnych interpretacji, prowadzących do relatywizacji dogmatów katolickich. Odmiennie natomiast kształtowała się sytuacja, kiedy zastosowanie nowej metody odbywało się z troską o przedstawienie zgodności nowych badań z oficjalnym nauczaniem Kościoła; zob. J.-M. L a g r a n g e, *La méthode historique*, Paris 1903; tenże, *L’Évangile de Jésus-Christ*, Paris 1928; tenże, *M. Loisy et le modernisme. A propos des Mémoires*, Paris 1932.

sposób wyjścia z kryzysu doktrynalnego, a więc zadekretowanych też obustronnych sankcjami dyscyplinarnymi, wpływał ze wzmagającego się i wzrastającego na sile w ciągu XIX wieku procesu centralizacji i unifikacji Kościoła katolickiego, z drugiej zaś strony to właśnie neoscholastyczna koncepcja teologii przyczyniała się jako jeden z istotnych czynników do jego wzmożenia i decydującej konsolidacji. Chociaż zajęte przez *magisterium Ecclesiae* stanowisko wobec teologicznego modernizmu zdawało się zażegnawać kryzys doktrynalny, to jednak nie rozwiązywało to problemu samej teologii jako takiej⁹ Dominacja w niej orientacji filozoficznej nad teologiczną powodowała bowiem wypaczanie się zarówno jej przedmiotu badań, jak i roli pełnionej w niej przez uprawiający ją ludzki podmiot. W dalszych konsekwencjach rzutowała na postrzeganie życia religijnego wspólnot wiary i ich poszczególnych wierzących członków oraz na ograniczenie możliwości teologicznych badań treści objawienia chrześcijańskiego. Jednocześnie wewnętrzna struktura neoscholastyki nie rokowała żadnych nadziei na nawiązanie dialogu z aktualnie wydarzającą się rzeczywistością za pomocą myśli teologicznej, uprawianej w tej koncepcji. Nadto przyjęte przez *magisterium Ecclesiae* rozwiązanie pogłębiało jeszcze dystans pomiędzy nią a życiem świata i społeczności w ich złożonych problemach. One zaś były nie tylko bardzo liczne, lecz nadto wyjątkowo złożone i wiele z nich nie można było rozwiązać za pomocą odgórnego rozstrzygnięcia.

METODOLOGIA TEOLOGII

Une école de théologie: le Saulchoir stanowi pewnego rodzaju spojrzenie retrospektywne na Le Saulchoir jako na ośrodek refleksji oraz badań teologicznych i historycznych, wierny tomistycznej inspiracji, jak też na jego zaangażowanie wobec problemów stawianych chrześcijanom przez współczesną kulturę¹⁰. Ideę tę ukazują dwa pierwsze rozdziały: (I)

⁹ Dekret Świętego Oficjum *Lamentabili* został opublikowany 3 VII 1907 roku („Acta Sanctae Sedis” 40:1907, s. 470 n.). Potępiono w nim listę sześćdziesięciu pięciu zdań, wziętych w większości z dzieł Loisy’ego i pism innych autorów zbliżonych do jego stanowiska. Z kolei 8 IX 1907 roku ogłoszona została przez papieża Piusa X jego encyklika *Pascendi*. Por. C. T r e s m o n t a n t, *La crise moderniste*, Paris 1979.

¹⁰ Ośrodek Le Saulchoir został utworzony w roku 1907 w pocysterskim klasztorze w Kain-La-Tombe na przedmieściach Tournai (Belgia), po wcześniejszych licznych przeniesieniach po reaktywowaniu *studium generale* prowincji francuskiej dominikanów w 1840 roku. Przełożonym ośrodka w latach 1897–1912 był Ambroise Gardeil OP (1859–1931), znawca tradycji scholastycznej, badający zagadnienia metodologii teologicznej, propagujący teologię zarazem spekulatywną i żywotnie powiązaną z danymi objawienia, a przez nie ze studiami biblijnymi i historycznymi. O jego życiu i pracach zob.: H. D. G a r d e i l, *L’oeuvre théologique du père Ambroise Gardeil*, Étoilles–Le Saulchoir 1956.

De Saint-Jacques au Saulchoir i (II) *Esprit et méthodes*, które zawierają refleksję (1) nad dziejami dominikańskiej szkoły teologicznej, tkwiącej w idei założyciela zakonu kaznodziejskiego, św. Dominika Guzmana, oraz stanowiącymi realizację dzieła św. Tomasza z Akwinu, i (2) nad stosowanymi metodami w uprawianiu nauki teologicznej w duchu tradycji tomistycznej. Rozdział trzeci, zatytułowany: *La théologie*, stanowi centralną część pracy. Zawiera propozycje koniecznych zmian w łonie teologii, uprawianych po soborze trydenckim, czyli między XVI a XIX stuleciem, mających na celu odnowienie refleksji teologicznej w sensie uczy-nienia jej myślą żywą i podążającą za problemami współczesności. Rozdział czwarty – *La philosophie* i piąty – *Les études médiévales* zostały poświęcone refleksji nad dwoma instrumentami w pracy teologicznej: filozofii, zachowującej konieczne rozróżnienie i autonomię w stosunku do teologii, oraz studiom mediewalnym, 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, to znaczy przez przeniesienie w nauczanie wiary i zastosowanie wobec *doctrina Christiana* Arystotelesowskich technik racjonalności i kryteriów naukowości.

Spośród pięciu rozdziałów, stanowiących całość rozprawy, wybija się bezsprzecznie rozdział trzeci: *La théologie*, w którym na dwudziestu stronach zawarł o. Chenu główne tezy dotyczące odnowy badań teologicznych¹¹. Rozdział został podzielony na trzy podrozdziały, zatytułowane: (1) *Le primat du donné révélé*, (2) *Foi et histoire*, (3) *La raison théologique*, a za wprowadzenie do rozważań rozdziału zostało obrane nawiązanie do głównej publikacji A. Gardeila: *Le donné révélé et la théologie*¹², wraz z prezentacją zasadniczej konkluzji zawartych w niej badań, dotyczącą pierwszeństwa „danych” objawionych wobec jakiegokolwiek konceptualnej teologicznej konstrukcji.

Część poświęconą pierwszeństwu danych objawionych o. Chenu oparł na analizie dwóch różnych możliwości przyporządkowania względem siebie dwóch działań teologii: zbioru danych objawionych i konstrukcji spekulatywnej, które winny się wzajemnie uzupełniać z tego powodu, że rozum teologiczny znajduje pragnienie i uzasadnienie swego działania,

¹¹ Por. G. Alberigo, *Christianisme en tant qu'histoire*, [w:] M.-D. Chenu, *Une école de théologie: le Saulchoir*, Paris 1985, s. 12–13.

¹² Por. M.-D. Chenu, *Préface*, [w:] A. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, [Paris 1932²], s. VII–XIV; tenże, *La parole de Dieu* (I)..., s. 277–282.

kiedy w świetle wiary wchodzi w religijne posiadanie danych objawionych – słowa Bożego¹³ Jedynie wówczas możliwe jest tworzenie się refleksji teologicznej, a więc teologii, ponieważ zostaje w niej zapewniona niezbędna jednorodność duchowa, która rozwija się począwszy od komunii z Tajemnicą, Prawdą będącą Bogiem, aż do ostatecznej teologicznej konkluzji. Jednocześnie rozłączenie tego związku pomiędzy religijnym uchwyceniem słowa a naukową konceptualizacją powodowałoby, że teologia rozmijałaby się z jej własnym przedmiotem badań, za który w teologii jako wierze *in statu scientiae* zostały rozpoznane zarówno ludzka wypowiedź (w postaci zdań oznajmujących, formuł dogmatycznych), jak i Bóg, będący Tajemnicą. Właśnie przykład takiej teologii, w której słowo Boże nie przemawia, stanowią – zdaniem Chenu – koncepcje teologii antyluterańskiej. Ukształtowały się one bowiem w konsekwencji katolickiej próby przeciwstawienia się protestanckiej koncepcji mistyki. Strona katolicka usiłowała ograniczyć uwydatnioną przez protestantyzm rolę misterium wewnętrznego poznania Bożego i umniejszyć znaczenie roli nadprzyrodzonego oświecenia podmiotu ludzkiego w akcie wiary poprzez zaakcentowanie wiary autorytetu z całym jej eklezjastycznym sformułowaniem. W takiej jednak perspektywie wiara przestała być rozpoznawana jako wewnętrznie nadprzyrodzona. Konsekwentnie oznaczało to również, że ludzki podmiot „wierzy”, opierając się jedynie na zdolności swego rozumu. Doprowadziło to jednocześnie do kolejnej „deformacji” katolickiej koncepcji wiary, w której chociaż wiara jest rozpoznana jako przyjęcie wiedzy, jakiej udziela Bóg o sobie, to jednak, kiedy jako rozstrzygające dla jej ostatecznej wartości zostaje uznane posłuszeństwo dogmatyczne, materia tego poznania, a więc zarówno zawartość wiary, jak i przedmiot wiary okazują się pozbawione najmniejszego znaczenia¹⁴

Chenu wykazał następnie, że podobna koncepcja wiary przyczynia się do utraty przez teologię jako naukę teologiczną jej dotychczasowej wartości, będącej konsekwencją pozbawienia jej ożywiającego źródła, czyli nadprzyrodzonej wiary. Odstępuje ona bowiem od rozwoju teologicznej argumentacji w oparciu o Boski realizm, a więc opierania się na przyzwoleniu wiary, zawierającym w przyjmowanym twierdzeniu pewną realną, nadprzyrodzoną percepcję na rzecz czysto formalnego przyjęcia „formuły dogmatycznej”, która wystarcza w tworzeniu teologicznej re-

¹³ Por. M.-D. Chenu, *Une école de théologie: le Saulchoir...*, s. 130. Część pierwsza rozdziału III zostanie omówiona obszerniej z uwagi na niezwykle aktualne treści dla współczesnego kształtowania koncepcji teologii w perspektywie Akwinaty, a więc jako nauki teologicznej – z różnicą oparcia jej nie na Arystotelesowskiej *theoria*, ale na współczesnym paradygmacie intelligibilności (*Verstehen*).

¹⁴ Por. M.-D. Chenu, *Une école de théologie: le Saulchoir...*, s. 131.

fleksji, jeśli tylko zostanie zachowana sylogistyczna poprawność dochodzenia do ostatecznej konkluzji. Oznacza to, że teologia przestaje być „pobożna”, pozostając jedynie prawdziwą. Natomiast teologia (w sensie Akwinaty) charakteryzuje się jednocześnie obu cechami, zapewniając w swej wewnętrznej strukturze należne miejsce danym objawionym. To one wykazują bezwarunkowe pierwszeństwo, czyli pierwszeństwo przedmiotu w pierwszeństwie nadprzyrodzonego oświecenia wiary. W takiej perspektywie i stosownie do zasady tego pierwszeństwa danych objawionych konstrukcja teoretyczna nie stanowi więc pewnej konceptualnej budowli, nałożonej na pierwotne wierzące postrzeżenie Boskiego Przedmiotu, jakoby nabyte raz na zawsze, ale jest żywym i nieustannym wcieleniem w światło wiary struktury poznawczej (racjonalnej) ludzkiego podmiotu; różnica bowiem – jak zauważył o. Chenu – polega na tym, że to właśnie kontemplacja wzbudza teologię, a nie, że teologia miałaby prowadzić do kontemplacji. Zatem dane objawione, a więc światło wiary i prawdy objawionej wykazują pierwszeństwo, nawet kiedy nauka teologiczna dochodzi w swym intelektualnym wysiłku do ostatniej konkluzji¹⁵. Oznacza to, że najdoskonalsza teologiczna systematyzacja nie dodaje niczego do światła i prawdy Ewangelii. I błędne okazuje się mniemanie, jakoby można było „wzbogacić” dane objawione – ich początkową percepcję przez rozumowanie, a więc dedukcję prowadzącą do dalekich konkluzji. Tekst biblijny (i każdy inny wywodzący się z niego) stanowi podłoże, na którym z inicjatywy oraz w obrębie wiary nieustannie ożywia się i wzrasta w intelligibilność refleksja teologiczna.

¹⁵ Właśnie tę uprzedniość danych objawionych w stosunku do teologii lub refleksji teologicznej scholastyka, kształtująca się w stuleciu XVI i XVII pod wpływem tendencji antyprotestanckich, stopniowo usuwała na margines, przyznając większe znaczenie sformułowanym dogmatycznym, danym teologicznym oraz wymogom konstrukcji i wewnętrznej spójności systemów teologicznych. W perspektywie lat trzydziestych XX wieku, kiedy rozróżnienie pomiędzy teologią spekulatywną i teologią praktyczną przerodziło się w polemiczną opozycję, a także, kiedy teologia (katolicka) wyrastała z postawy polemicznej: „anty”, podporządkowując wiarę teologa dogmatycznej poprawności, pierwszeństwo „danych” objawionych ustępowało z konieczności konkordyzmowi narzucanemu przez metodę: *ex Scriptura, ex Traditione, ex ratione*. W tekście swej publikacji o. Chenu podniósł więc fakt ówczesnego traktowania zarówno Pisma Świętego, jak i Tradycji jako zbiorów argumentów za słusznością 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 o. Chenu, radykalne przewyciężenie powyższego sposobu uprawiania teologii spowoduje przywrócenie całemu życiu pozytywnemu Kościoła utraconego statusu miejsca teologicznego (zob. G. Alberigo, *Christianisme en tant qu'histoire...*, s. 13). Alberigo zwrócił uwagę na recenzję jednego z podręczników teologicznych (zob. „Revue des sciences philosophiques et théologiques” [dalej: RSPT] 24:1935, s. 705–707), w której Chenu ubolewa nad przyznaniem Denzingerowemu dziełu (*Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* [1854¹]) głównego miejsca w poszukiwaniach teologicznych.

Rozróżniając powyższe spekulatywne działanie teologicznego umysłu, wzniesione bądź na chwilowej wierzącej percepcji Przedmiotu wiary, bądź jedynie na wierzącym przyjęciu twierdzenia dogmatycznego, charakteryzujące koncepcję teologii barokowej, Dominique Chenu przechodzi następnie do pozytywnego ukazania istoty wewnętrznego rozwoju refleksji teologicznej, wypływającej z Ewangelii, a więc z niewypowiedzianej komunii z Tajemnicą, z Objawiającym się w Chrystusie. W tym kontekście pierwszeństwo danych objawionych oznacza, że w organizowaniu się pracy teologicznej zasadniczą rolę odgrywa studium źródeł wiary. Rozpoznanie, że teolog nie może osiągnąć przedmiotu swych badań poza *auditus fidei*, oznacza, iż nie chodzi jedynie o pojedynczy akt wiary teologa, ale o nieprzerwany rozwój aktywności umysłu teologicznego w płodności wiary, czyli w nieustannym powrocie do źródła wiary, a więc także do wierzącego czytania tekstów biblijnych (i wszystkich innych, z nich wypływających), które odgrywają w teologii rolę podobną do roli doświadczenia w nauce (jako takiej). Natomiast sama wiara jest miejscem, gdzie pod względem psychologicznym i naukowym związują się w jednośći wiedzy dokumentowanie i teoretyzowanie, ponieważ jedynie ona stanowi jednocześnie uchwycenie rzeczywistości Bożej (kontemplacja) i przyjęcie w oparciu o autorytet Objawiającego się udzielonej przez Boski Przedmiot prawdy o sobie. W sumie więc poza wiarą (w sensie jej nadprzyrodzoności) teologia nie uzyskuje zwartości, rozpadając się na poszczególne, osobne części; w wierze zaś rodzi się i wzrasta w wierzącym *intellectus fidei*, nie dający się zredukować do wyliczalnej liczby twierdzeń dogmatycznych czy listy tekstów¹⁶, pożytecznych dla duchowej lektury, z uwagi na fakt, że umiejscowieniem wierzącego i teologa jest życie pozytywne Kościoła, czyli jego obyczaje i myśl, jego formy pobożności i sakramenty, jego duchowości, jego instytucje, a nawet „filozofie”¹⁷

Część druga rozdziału trzeciego, zatytułowana: *Foi et histoire*, stanowi jakby podjęcie przez o. Chenu debaty, dodajmy – zamkniętej, jak by się wydawało, przez postanowienia zawarte w encyklice *Pascendi* – nad możliwością zastosowania, a następnie nad rolą krytyki historycznej w badaniach teologicznych. Rozpoczyna się ona od postawionego przez o. Chenu pytania, dotyczącego usprawiedliwienia takiej metody wobec teologii¹⁸. Chenu zauważył bowiem związek pomiędzy (1) objawieniem

¹⁶ Chodzi o aluzję do pracy Denzingera.

¹⁷ Por. M.-D. Chenu, *Une école de théologie: le Saulchoir...*, s. 134.

¹⁸ Cenna jest uwaga o. Chenu, że to, co wydaje się relatywizować wiarę, chroni ją faktycznie przed przybieraniem przez pracę teologiczną kształtu spiralnego ciągu następujących po sobie naprzemian: dedukcji i konkluzji, wewnątrz którego myśl teologiczna nie ma już żadnego związku ze słowem Bożym (por. tamże, s. 134–135).

Bożym wpisującym się w historyczny czas, formującym historię zbawienia ześrodkowaną na historycznym fakcie wcielenia Syna Bożego, (2) danymi objawionymi wpisującymi się i przedstawiającymi się w wydarzeniach i tekstach historycznych, oraz (3) uprawianą teologią i wiarą, która ją inspiruje. Konsekwentnie więc jedynym sposobem, pozwalającym teologii zdystansować doktrynalny kryzys w studium źródeł objawienia chrześcijańskiego, czyli tzw. kryzys modernistyczny, który wystąpił w wyniku zastosowania w teologii metody historyczno-krytycznej, a jednocześnie przywrócić teologii równowagę wymiarów: spekulatywnego i praktycznego, jest – zdaniem o. Chenu – postawienie zagadnienia koncepcji wiary i jej ekonomii, a następnie rozpoznanie historycznego statusu chrześcijaństwa, wypływającego z *misterium* wcielenia¹⁹ Chrystus wiary nie może bowiem nie być rozpoznawany w historycznym Jezusie Chrystusie²⁰. Jednocześnie słowo ludzkie, przekazujące s ł o w o Boże, nie jest zdolne wyzbyć się swej ułomności. Należy więc przypisać ubóstwu tego słowa konieczność posługiwania się w procesie poznania zespołem zdań oznajmujących, skonstruowanych zgodnie z logicznym typem ludzkich wypowiedzi (czyli formuł dogmatycznych, określanych przez Kościół), które chociaż nie są adekwatne w stosunku do opisywanej rzeczywistości Bożego objawienia, to jednak zawierają zdolność doskonalszego jej pojęciowego ujęcia. Stanowi to, zdaniem o. Chenu, z jednej strony konieczność, a z drugiej strony usprawiedliwienie zastosowania krytyki historycznej w badaniach teologicznych. I jest zrozumiałe, że teologia, która utraciła sens transcendentny słowa Bożego, przekształca rzeczywistość boskiego Absolutu w „autorytarne” formuły i sformułowania dogmatyczne, wyrrywając je zarazem z ich naturalnego środowiska, a więc z wydarzeń czasu i wymiaru historycznego.

Część ostatnia rozdziału trzeciego, zatytułowana sugestywnie: *La raison théologique*, podejmuje wyartykułowanie zagadnienia związku pomiędzy mistyką i teologią, jednocześnie ukazując ciągłość pomiędzy mistyką i teologią. Punkt wyjścia rozważań tej części rozdziału stanowi również metodologiczne rozpoznanie pierwszeństwa danych objawionych, lecz nie chodzi tym razem jedynie o ich dialektyczne pierwszeństwo wobec każdej ludzkiej konceptualizacji czy teologicznej wypowiedzi; wyartykułowana zostaje także ich nieustanna obecność w pracy teologa, czyli tego, który ośmiela się wyrażać na sposób ludzki treść s ł o w a Bożego²¹. Problem dotyczy zatem koncepcji wiary. O. Chenu zaznacza wyraźnie różnicę pomiędzy koncepcją wiary protestanckiej a katolic-

¹⁹ Por. tamże, s. 137.

²⁰ Por. tamże.

²¹ Por. tamże, s. 144.

kiej, które z kolei nie są bez wpływu na koncepcję teologii. Właśnie katolickie przeciwstawienie się luterkańskiej koncepcji wiary spowodowało konsekwentnie wypaczenie się pierwotnie poprawnej koncepcji, wypracowanej przez średniowiecznych twórców teologii, na czele ze św. Tomaszem z Akwinu.

Chenu postuluje więc odzyskanie przez teologię poprawnej koncepcji wiary, podając jednocześnie jej strukturę. Zauważa, że według tomistycznej perspektywy wiara nie jest ani czystą ufnością (*fiducia* Lutra), ani nadzwyczajnym charyzmatem, ale „cnotą” (*habitus*²²), a więc zdolnością, znajdującą się w ludzkim podmiocie. Tkwi ona w rozumie uzdolnionym w ten sposób do refleksji nad słowem Bożym²³. Zdaniem o. Chenu, powyższe rozpoznanie jest kluczowe dla uchwycenia roli i pracy rozumu teologicznego.

Nauka teologiczna organizuje się od przyjęcia „danych” objawienia Bożego za pomocą wiary poprzez pracę intelektu w nieustannym świetle wiary nad możliwie całkowitym i pełnym „wydobyciem” z nich treści²⁴ będących poznaniem, jakie udziela Bóg o sobie samym i o swym *mysterium*, pozostający jednak tajemnicą ze względu na swą transcendencję. W ludzkim podmiocie wzbudza ono, po wierzącym przyłgnięciu do „świadcstwa Boga”, pragnienie posiadania Boskiego Przedmiotu (*substantia rerum sperandarum*)²⁵ Wewnątrz tego poznania nabytego za pomocą wiary²⁶ umysł wierzącego zostaje zaangażowany w proces ukierunkowany na zrozumienie Przedmiotu, udzielającego poznania o sobie w „danych” objawionych. Jednakże nie chodzi tylko 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, ale na po-

²² Por. tamże.

²³ Por. tamże.

²⁴ Nie chodzi o dogmaty wiary i ich ilościowy rozwój, ale o jakościowe rozumienie treści wiary (objawienia Bożego) i opracowanie ich w kontekście danej wierzącej społeczności i w jej kategoriach racjonalności (M.-D. Chenu, *Position de la théologie*, RSPT 24:1935, s. 116–122).

²⁵ „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’échappant de son objet 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*” (M.-D. Chenu, *Une école de théologie: Le Saulchoir...*, s. 149–150).

²⁶ Jednocześnie wiara zapewnia jedność duchową całego aktu: wierzącego poznania rozumienia Boga, a także jedność ludzkiego podmiotu, dystansującą konstytutywny jego rozdział na duszę/umysł i ciało oraz na *theoria* i *praxis* (w sensie Arystotelesa).

znaniu, 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 sądów. 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 wiary, a traktowana jako czysta dialektyka, a więc bez wiary, stanowi jedynie czysty werbalizm. Teologia jest więc wiarą *in statu scientiae*: „Scientia qua fides saluberrima nuritur, defenditur, roboratur”²⁷.

Chociaż część trzecia została zdominowana przez ukazanie ciągłości pomiędzy mistyką (kontemplacją) a pracą teologicznego rozumu, której owoc stanowi nauka teologiczna, to jednak ukazana została również przez o. Chenu zasadnicza konsekwencja takiego stanowiska, wpływająca na kształt teologii. Stwierdzając swoistą ufność wobec rozumu teologicznego, a konsekwentnie wobec nauki teologicznej, Chenu wyraził w niej tezę, że systemy teologiczne, będące wynikiem nieadekwatności ducha ludzkiego wobec intelligibilności objawienia, są w ostateczności wyrażeniem pewnej duchowości w sensie pewnego sposobu przeżywania wiary chrześcijańskiej. W takiej perspektywie okazuje się zrozumiałe stwierdzenie o. 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 wiary²⁸.

AKTUALNOŚĆ METODOLOGICZNYCH ZAŁOŻEŃ

Czy dzieło teologiczne, naznaczone prawie siedemdziesięcioletnią metryką, może pozostawać aktualne w zasadniczych tezach swej treści? Retoryczność powyższego pytania w odniesieniu do *Une école de théologie: le Saulchoir* Dominique’a Chenu, a zwłaszcza treści jego rozdziału trzeciego, wydaje się niewątpliwa. Aktualność treści tego rozdziału leży przede wszystkim w możliwości spojrzenia na teologię wstecz oraz

²⁷ Por. M.-D. Chenu, *Position de la théologie...*, s. 122; zob. także: Św. Augustyn, *De Trinitate*, XIV 1.

²⁸ Por. tamże, s. 149.

w przyszłość, czyli w perspektywie jej historycznego rozwoju w odniesieniu do tego, co stanowi przedmiot jej badań i jej wewnętrzną strukturę. Z jednej bowiem strony zachodzi możliwość zrozumienia przyczyn wystąpienia kryzysu modernistycznego i wypracowania sposobu jego przewyciężenia w perspektywie szerszej niż określony jednostkowy kryzys wzrostu czy stawania się teologii bardziej adekwatną w stosunku do potrzeby teologicznej refleksji nad objawieniem Bożym ze strony danej, lokalnej wierzącej wspólnoty Kościoła, a z drugiej strony pojawia się możliwość tworzenia koncepcji teologii w oparciu o metodologiczne założenia, zaprezentowane w pracy dominikańskiego teologa. Przyjrzyjmy się zatem tej podwójnej możliwości spojrzenia z bliska – najpierw w dydaktycznym odniesieniu do odnowy teologii w pierwszej połowie XX wieku, polegającej na przewyciężeniu błędnych koncepcji wiary i teologii, a następnie w kontekście potrzeb i zadań chwili obecnej, czyli współczesnym wypracowywaniu koncepcji teologii²⁹; już nie odnawianej, ale kształtowanej w sposób twórczy, przyczyniający się m. in. do ostatecznego zamknięcia postmodernizmu II³⁰.

1. Perspektywa jednego stulecia od wydarzeń kryzysu modernistycznego, mającego miejsce w teologii katolickiej na początku XX wieku, przyznaje słusność rozwiązaniu dominikańskiej szkoły teologicznej Le Saulchoir, przedstawionemu przez o. Chenu. Wobec alternatywy modernizmu i antymodernizmu niezwykle słuszne okazało się rozwiązanie odnowy koncepcji uprawianej ówczasnie teologii³¹ – tym bardziej, że bada-

²⁹ Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 80–105.

³⁰ Według współczesnych myślicieli istniałyby bowiem co najmniej dwa postmodernizmy: postmodernizm I, rozumiany w szerokim sensie jako epoka, która rozpoczęła się około 1875 roku i nastąpiła w historii Europy Zachodniej po okresie nowożytnym, zapoczątkowanym przez renesans, oraz postmodernizm II – w wąskim sensie, rozumiany jako specyficzna forma krytyki kultury współczesnej, która uwidoczniła się na arenie intelektualnych debat około 1975 roku. Przyjęło się, że ten ostatni stanowi rezultat kondensacji cech, które akumulowały się od umownego roku 1875 i które sto lat później zostały poddane krytyce przez poststrukturalizm, dekonstruktywizm, narratywizm, nową falę feminizmu, badań kulturowych, badań nad postkolonializmem itd. O ile postmodernizm I byłby nie tyle programem, co kondycją kultury, która wywołała istotne pytania i ujawniła problemy charakterystyczne dla okresu przejściowego, o tyle postmodernizm II zdaje się być bardziej kwestią akademickich dyskusji i artystycznych projektów, które można by uznać za specyficzną odpowiedź na trudy owego przejścia. Por. L. Hutcheon, *The politics of postmodernism*, London–New York 1989, s. 1–29; D. Harvey, *The Condition of postmodernism. An Enquiry into the Origin of Cultural Change*, Cambridge 1993; G. Vattimo, *The End of Modernity*, Baltimore 1988; F. Jameson, *Postmodernism or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham 1991, J. McGowan, *Postmodernism and Its Critics*, London 1991; S. Best, D. Kellner, *Postmodern Theory. Critical Interrogations*, London 1991; N. Carroll, *Periodizing Postmodernism?*, „Clio” 1996, s. 127–158.

³¹ Wydaje się zrozumiałe, że z perspektywy neoscholastycznej koncepcji teologii możliwy był jedynie albo modernizm przy zastosowaniu do koncepcji metafizycznej metody histo-

nia o. Chenu wykazały, iż błąd metodologiczny neoscholastyki, polegający m. in. na potraktowaniu Biblii jako zbioru argumentów za słusnością konkluzji metafizycznych tez o Boskim absolutie, skrywał w sobie jeszcze poważniejszy błąd teologiczny, powodujący niemożność ujęcia przez nią podstawowej prawdy objawienia chrześcijańskiego: wcielenia Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, a szerzej – wcielenia Słowa wcielonego. Z perspektywy rozpoczętego XXI stulecia ukazuje się jako niezwykle trafna diagnoza o. Chenu ówczesnego stanu neoscholastyki. Pozwoliła ona bowiem wyprowadzić zagadnienie metodologii teologicznej z ciasnego zaułka wyboru pomiędzy modernizmem a antymodernizmem, pokazując, że swoiste „schrystianizowanie” metody historyczno-krytycznej jest nie tylko możliwe, lecz także wielce przydatne, ponieważ umożliwia rozpoznanie historycznego statusu chrześcijaństwa, wrosniętego w samo misterium wcielenia Słowa³².

Ponadto badania historyczne doprowadziły dominikańskiego teologa wraz z całym teologicznym środowiskiem Le Saulchoir do odkrycia niezbyt docenionej na początku czasów nowożytnych świadomości średnio-wiecznych twórców teologii jako wiary *in statu scientiae* o nieadekwatności *mysterium* Boskiego Przedmiotu w stosunku do racjonalnych technik Arystotelesa i jego koncepcji naukowości (obiektywności). W historycznej perspektywie uwyrażniała się także przyczyna nowożytnego skrzywienia koncepcji uprawianej teologii i jej charakterystyczne metodologiczne zorientowanie w oparciu o zasadę „anty-” wobec doktrynalno-teologicznych konsekwencji wpływających z protestanckiego założenia: *sola Scriptura, sola fides, sola gratia*; dopowiedzmy – nominalistyczne zorientowanie w koncepcji teologii jako nauki, zaprezentowane przez Akwinatę, spowodowało zamknięcie się myśli teologicznej na kolejno pojawiające się renesanse w ludzkich dziejach, a zwłaszcza na ten najważniejszy wówczas renesans z przełomu wieku XV i XVI, naznaczony humanizmem Erazma z Rotterdamu oraz istotnymi rewolucjami: religijną Lutera, naukową Galileusza i filozoficzną Kartezjusza. Skądinąd słuszna obrona koncepcji Tradycji przed jej niedocenianiem ze strony stanowiska protestanckiego³³, radykalnie uwydatniającego wyłączną rolę Biblii w kształtowaniu myśli teologicznej i sformułowań doktrynalno-dogmatycznych, sprawiły, że katolicka myśl teologiczna nie tyle nie uczestniczyła w przemianach, jakie dokonały się w nowożytności, ale przede

ryczno-krytycznej, albo antymodernizm polegający na całkowitym odrzuceniu ówczesnie nowej metody naukowej.

³² Por. M.-D. Chenu, *Une école de théologie: Le Saulchoir...*, s. 137.

³³ Wymagająca jedynie doraźnego stanowiska, a nie długotrwałego, jak to było w przypadku tzw. katolickiej teologii kontrowersyjno-pozytywnej (XVI–XVII).

wszystkim z wielką szkodą dla niej i życia ludzkich społeczności nie kształtowała wydarzających się przemian w nowożytności. Rezultatem tej nieobecności myśli teologicznej (zarówno katolickiej, jak i protestanckiej) w nowożytności były całe dziedziny ludzkiej myśli i życia społeczności, które pozostały poza wpływem (katolickiej) myśli teologicznej w kształtowaniu spojrzenia na nie w miarę całościowego, a więc realnego, a nie ideologicznego, jak to się stało wobec zainteresowania się myśli marksistowskiej – jako formalnie pierwszej w XIX stuleciu – rzeczywistością nowej klasy społecznej: proletariatu, oraz rzeczywistością ludzkiej pracy.

2. Choć w okresie powstania publikacji *Une école de théologie: le Saulchoir* chodziło w pierwszym rzędzie o przewyciężenie neoscholastycznej koncepcji teologii, to jednak pozostają aktualne zawarte w niej założenia metodologiczne wobec *fides quaerens intellectum*, czyli teologii w sensie Akwinaty, która z jednej strony jest zdolna podejmować refleksję nad aktem i treścią wiary w Jezusa Chrystusa, a więc nad objawieniem chrześcijańskim i Słowem objawiającym się w ludzkich dziejach, a z drugiej strony podejmuje ją w oparciu o wypracowany i obowiązujący współcześnie koncept racjonalności (aktualnie: *Verstehen*). I nie wydaje się, że wypracowana współcześnie koncepcja teologii realizmu wcielenia, powracająca w perspektywę wyznaczoną myśli teologicznej przez średniowiecznych twórców teologii jako nauki, z Akwinatą na czele, przybiera postać nieustannie nowej i nieustannie ponawianej „interpretacji” Wydarzenia Jezusa-Chrystusa jako pełni Słowa objawiającego się w dziejach, dzięki krytycznej współzależności między doświadczeniem chrześcijańskim fundamentalnym (Tradycja) a doświadczeniem historycznym, wydarzającego się „teraz” współczesności³⁴. Niewątpliwie nie wystarcza jedynie odnowa teologii, dokonana w latach czterdziestych i pięćdziesiątych XX stulecia, a skutkująca soborową odnową życia praktycznego wspólnot wiary Kościoła katolickiego i poszczególnych tkwiących w nich wierzących podmiotów. Konieczne wydaje się, jakby dopełniające dzieła odnowy teologii i nadrobienie nowożytnego zapóźnienia, zmierzenie się myśli teologicznej, a właściwie samej teologii, z konsekwencjami jej nowożytnej nieobecności w wypracowywaniu kategorii racjonalności; chodziłoby o pewnego rodzaju przywrócenie uniwersalnego rozumu, bez którego każda perspektywa staje się absolutna w sobie³⁵, a także o pewnego rodzaju odzyskanie dla współcze-

³⁴ Por. C. Geffré, *Le réalisme de l'incarnation dans la théologie du père M.-D. Chenu*, RSPT 69:1985, s. 388–399.

³⁵ Por. P. Stekeler-Weithofer, *Verstand und Vernunft. Zu den Grundbegriffen der Hegelschen Logik*, [w:] Ch. Demmerling, F. Kambartel (Hrsg.), *Vernunftkritik nach Hegel*, Frankfurt a. M. 1992, s. 139–197.

snego paradygmatu intelligibilności wymiaru metafizycznego, bez którego teologia zdaje się nie móc wyjść poza analizę doświadczenia religijnego, a *intellectus fidei* nie jest w stanie poprawnie wyrazić uniwersalnej i transcendentnej prawdy objawionej³⁶.

Czyżby zatem przesunięcie tzw. postmodernizmu I na postmodernizm II nie było również związane z wkładem teologii w wypracowanie kształtu i postaci intelligibilności pozwalającej postrzegać rzeczywistość świata i człowieka w ich odniesieniu do *sacrum*, absolutnego i transcendentnego? Niezależnie jednak od odpowiedzi na powyższe pytanie – w pewnym sensie retoryczne – konieczne wydaje się dalsze kształtowanie myśli teologicznej w jej związku z ulegającą przemianie koncepcją intelligibilności, a w tym przedsięwzięciu mogą okazać się pomocne założenia zawarte w rozdziale trzecim *Une école de théologie: le Saulchoir*. Współcześnie nie chodzi bowiem ani o poszukiwanie całkiem nowego określenia przedmiotu teologii i jej wewnętrznej struktury, ani także nowego jej stosunku wobec innych dyscyplin nauki, ale o pełniejszą realizację teologii w perspektywie *fides quaerens intellectum*, jaką uzyskała w dziele średniowiecznych twórców teologii jako nauki, na czele z Akwinatą.

DES PRINCIPES DE LA THÉOLOGIE
COMME LA FOI *IN STATU SCIENTIAE*
La présente recherche d'un nouveau projet théologique

R é s u m é

Auteur essaye de présenter dans le milieu des théologiens polonais le contenu d'un noyau central de la publication de Chenu: *Une école de théologie: le Saulchoir* qui correspond au troisième chapitre (intitulé *La Théologie*). Il commence par la présentation du contexte historique de cet essai de Chenu, c'est-à-dire le contexte des années 40 du XX^e siècle. Ensuite, il expose des thèses centrales Chenu sur le renouvellement de la recherche théologique et la conception de la théologie d'Aquinat de la foi *in statu scientiae*. Enfin, il essaye de montrer d'un côté une valeur permanente et une fécondité du travail de Chenu qui transcende la polémique postmoderniste sur la nouvelle théologie des années 40 et 50 du XX^e et d'un autre côté une vive actualité des thèses centrales de Chenu par rapport à de la présente recherche d'un projet de la théologie catholique fondée sur le réalisme de la Parole révélée dans l'histoire dans le contexte du postmodernisme II.

³⁶ Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 83.