STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH
TOM 21 (2026)

DOI: 10.24425/snt.2026.1059

Data przesłania: 25 V 2026
Data akceptacji: 17 VI 2026
Data publikacji: 20 XI 2026

JANUSZ PYDA OP
Instytut Tomistyczny w Warszawie
Akademia Katolicka w Warszawie
ORCID: 0000-0002-5599-8686

REWOLUCJA POWROTU DO ŹRÓDEŁ. KONCEPCJA TOMIZMU W *UNE ÉCOLE DE THÉOLOGIE: LE SAULCHOIR* MARIE-DOMINIQUE'A CHENU OP

Celem niniejszego artykułu jest prezentacja treści i znaczenia wydanej w 1937 roku książki francuskiego dominikanina i mediewisty Marie-Dominique'a Chenu OP, zatytułowanej: *Une école de théologie: le Saulchoir*. Cel ów nie ma charakteru jedynie historycznego. Książka Chenu stanowiła bowiem początek nowego paradygmatu badawczego w teologii inspirowanej myślą św. Tomasza z Akwinu. Prezentacja publikacji M.-D. Chenu OP ma za zadanie odpowiedzieć na pytanie czy i w jakim stopniu teologia tomistyczna w XX wieku pozostawała w łączności z głównymi prądami odnowy teologicznej przygotowującej Sobór Watykański II. W niniejszym artykule przedstawiony zostanie najpierw neoscholastyczny paradygmat badań tomistycznych, aby później, w zestawieniu z tym właśnie paradygmatem zaprezentować koncepcję teologii inspirowanej myślą Doktora Powszechnego zarysowaną w *Une école de théologie: le Saulchoir*.

Wciąż jeszcze spotkać się bowiem można z przekonaniem, iż zmiana, jaka dokonała się w teologii katolickiej w XX wieku, była w istocie odejściem od myśli św. Tomasza z Akwinu. Przekonanie to wydaje się pokutować szczególnie w polskim środowisku zarówno teologów jak i filozofów katolickich. Domniemany „zmierzch chrześcijaństwa tomistycznego" (Tischner 2002, 201–23) stał się dla jednych powodem radości i znakiem intelektualnego wyzwolenia, dla

Copyright (c) 2026 Janusz Pyda. This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NoDerivs 4.0 Poland (CC BY-ND 4.0 PL) License (https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/deed.en), which permits copying and redistribution of the material in any medium or format for any purpose, even commercially, provided the original author and source are properly cited. If you remix, transform, or build upon the material, you may not distribute the modified material.

innych zaś dowodem choroby toczącej teologię przed Vaticanum II i w epoce posoborowej (De Mattei 2025, 532–35).

Dla jednych jak i drugich sporym zaskoczeniem musiało być zatem przekonanie Jana Pawła II wyrażone w opublikowanej w 1998 roku encyklice *Fides et ratio*, iż „Najbardziej wpływowi teolodzy naszego stulecia, których przemyślenia i poszukiwania stały się ważną inspiracją dla Soboru Watykańskiego II, zostali ukształtowani przez […] ruch odnowy filozofii tomistycznej. Dzięki temu Kościół w XX w. miał do dyspozycji liczną grupę twórczych myślicieli, wychowanych w szkole Doktora Anielskiego" (*FR* 58).

Ci, którzy traktowali *nouvelle théologie*[1] jako antytezę wobec myśli Tomaszowej i jednocześnie jako fundament dla soborowego i posoborowego postrzegania zasad i metod teologii, mogli mieć wrażenie, iż za sprawą *Fides et ratio* nie tylko odżywa upiór szkolnej teologii neoscholastycznej, ale również rości sobie bezzasadne pretensje do pozytywnego wpływu na teologię Soboru. Ci zaś, którzy teologię przygotowującą Sobór i kontynuowaną po jego zakończeniu postrzegali jako modernistyczną zdradę wobec myśli Doktora Anielskiego, wielokrotnie przecież i oficjalnie uznawanej przez Kościół Rzymskokatolicki za najlepszy wyraz chrześcijańskiej doktryny wiary, mogli mieć poczucie, iż encyklika *Fides et ratio* próbuje przypisać Akwinacie obcy mu z gruntu, a dla doktryny chrześcijańskiej wiary destrukcyjny, sposób myślenia.

Obie perspektywy myślenia o dziele św. Tomasza w kontekście jego związków z teologią przed i po Vaticanum II, a tym samym wpływu myśli Akwinaty na teologię współczesną należy uznać za uproszczenia tak dalekie, iż skutkujące zupełnie błędnym obrazem sytuacji.

W obrębie bowiem samego środowiska tomistycznego na początku XX wieku rozpoczął się radykalny spór dotyczący sposobu czytania, interpretowania i kontynuacji teologii Doktora Anielskiego. Upraszczając, można powiedzieć, iż spór ten toczyły dwa środowiska, z których jedno było ideowo zwarte i jednorodne, drugie zaś tak różnorodne i wielonurtowe, iż trudno byłoby je opisać w sposób unifikujący i jednocześnie adekwatny[2]. Pierwszym z tych środowisk była grupa reprezentująca neoscholastyczny typ tomizmu. Do jej najwybitniejszych i jednocześnie najbardziej znanych przedstawicieli zaliczyć należy takie postaci jak Joseph August Gredt, benedyktyn i autor wydanego w latach 1899

---

[1] Spory o to, czym w istocie była *nouvelle théologie* i których teologów można do tego nurtu zaliczyć, wciąż trwają (Mettepenningen 2010, 3–38).

[2] Odmian tomizmu w okresie przed i posoborowym było i jest oczywiście bardzo dużo (Rowland 2017, 43–91). Jeśli stosujemy w niniejszym artykule dychotomiczny podział na tomizm neoscholastyczny i wszystkie inne odmiany tomizmu, to czynimy tak jedynie z tego powodu, iż takowe uproszczenie ułatwi przedstawienie znaczenia i nowatorskiego charakteru omawianej publikacji M.-D. Chenu OP.

i 1901 podręcznika *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Louis Billot, jezuita, autor imponujących syntez teologii pisanych „w duchu świętego Tomasza" (*ad mentem Sancti Thomae*) oraz nade wszystko Réginald Garrigou-Lagrange, dominikanin i wieloletni wykładowca rzymskiego „Angelicum". Oczywiście, neoscholastyczny tomizm miał wielu, a nawet bardzo wielu mniej lub bardziej wpływowych przedstawicieli, niemniej jednak to nie wyłącznie, a nawet nie przede wszystkim szerokość neotomistycznego środowiska naukowego decydowała o jego wpływie i znaczeniu dla całej teologii poprzedzającej Vaticanum II. Kluczowa była rola, jaką ta właśnie wersja interpretacji myśli Tomaszowej odgrywała w katolickim szkolnictwie wyższym, zwłaszcza w kształceniu seminaryjnym. Tomizm neoscholastyczny był bowiem podstawą kształcenia zarówno filozoficznego jak i teologicznego we wszystkich uniwersytetach, seminariach i szkołach teologicznych, które uchodziły za katolickie i wierne Rzymowi. Jakie były główne cechy tomizmu neoscholastycznego? Wydaje się, iż nie wikłając się w spory naznaczone często stronniczością wynikającą z konserwatyzmu bądź progresywizmu dyskutantów, można wskazać przynajmniej pięć głównych cech tomizmu neoscholastycznego, do których przyznaliby się sami jego przedstawiciele.

Po pierwsze, tomizm neoscholastyczny chciał w zamierzeniu prezentować stanowisko ahistoryczne czy wręcz atemporalne. Dlatego właśnie doczekał się miana filozofii czy teologii wieczystej (*philosophia seu theologia perennis*). Dla reprezentantów tego nurtu cecha ahistoryczności czy atemporalności miała wymiar zdecydowanie pozytywny i oznaczała obracanie się „w przestrzeni prawd wiecznych". Wszystko, co czasowe, zmienne, doraźne miało pozostać poza obrębem zarówno metafizyki jak i teologii przynajmniej dogmatycznej. Filozofia i teologia systematyczna w wersji tomizmu neoscholastycznego miała zatem opracowywać prawdę jako niepodlegającą ewolucji w czasie i tym samym niezrelatywizowaną do jakichkolwiek okoliczności historycznych.

Po drugie, tomizm neoscholastyczny końca XIX i początku XX wieku był w sposób jednoznaczny i wyrazisty, choć nie zawsze deklaratywny, naznaczony ambicją antymodernistyczną (Kerr 2007, 1–7). Wielki kryzys modernistyczny, który dotknął teologię najpierw protestancką, a później katolicką wraz z intelektualnym przenikaniem do doktryny wiary prądów oświeceniowych i idealistycznych, domagał się stanowczej reakcji. Przyszła ona zarówno w postaci dokumentów Magisterium, jak i w postaci usztywnienia i zdyscyplinowania zarówno formy uprawiania teologii jak i ograniczenia potencjalnych treści, które mogły być w ramach teologii uchodzącej za ortodoksyjną rozważane, a nie jedynie przez teologię tę krytykowane i odrzucane.

Po trzecie, neoscholastyczna wersja tomizmu była bardzo mocno ukierunkowana na nauczanie, zwłaszcza studentów seminariów duchownych przygotowujących się do przyjęcia święceń prezbiteratu. Ów „belferski" wręcz rys, tak

charakterystyczny dla tomizmu neoscholastycznego, nie zasługuje na zbyt pospieszną i pochopną krytykę. Był on bowiem, po pierwsze, koniecznym wymogiem chwili. Wobec amorficznego i przez to trudnego niekiedy do rozpoznania ducha modernizmu konieczne było przedłożenie – zwłaszcza w formacji przyszłych nauczycieli wiary – systemu, który prawdy katolicyzmu podawałby w sposób zwarty, uporządkowany, możliwy do sprawnego przyswojenia przez mniej czy bardziej wyrobionych intelektualnie seminarzystów. W ten sposób neoscholastyczny tomizm zapewniał jedność doktryny wiary niewątpliwie zagrożonej w swej integralności przez różne nurty filozoficzne czy teologiczne burzliwego wieku XIX i początków wieku XX. Po drugie, szkolny i podręcznikowy rys tomizmu neoscholastycznego nie może nie budzić podziwu u każdego, kto dziś nawet bierze do ręki tak charakterystyczne jego owoce jak wszelkiego typu syntezy filozoficzne, teologiczne czy nawet swoistego rodzaju „streszczenia" filozofii arystotelesowsko-tomistycznej w postaci zarówno samych osławionych 24 tez tomistycznych jak i zwartych doń komentarzy[3]. Klarowność, precyzja i ekonomia języka, spójność logiczna czy wreszcie staranność definicyjna nie mogą nie budzić podziwu nawet takich współczesnych czytelników tomistyczno-neoscholastycznych podręczników, którzy dalecy są od akceptacji idei stojącej za ich tworzeniem.

Po czwarte, baza źródłowa, na której opierał się tomizm neoscholastyczny, była z jednej strony bardzo ograniczona, z drugiej zaś, nadawała ogromną rangę tekstom autorów późniejszych od św. Tomasza, będących albo jego komentatorami, albo rozwijających myśl Tomaszową w kierunkach mogących budzić uzasadnione wątpliwości odnośnie do zgodności z wewnętrzną logiką myślenia Akwinaty.

Po piąte wreszcie, dla tomizmu neoscholastycznego charakterystyczna była relacja, jaka w tym prądzie ideowym zachodziła pomiędzy filozofią a teologią. Relację tę nie jest łatwo opisać w sposób skrótowy, ale niewątpliwie charakteryzowała się ona następującymi cechami. Przede wszystkim tomizm neoscholastyczny deklaratywnie uznawał filozofię arystotelesowsko-tomistyczną za jedyną możliwą bazę filozoficzną dla opracowania i wyrazu teologii katolickiej. Co więcej, uznawana za wiarygodną była jedynie esencjonalistyczna interpretacja perypatetyzmu, a zatem ta, skoncentrowana na metafizyce istoty, nie zaś na

---

[3] W roku 1914 Pius X wydał *motu proprio* zawierające rozporządzenie, aby we wszystkich instytutach filozoficznych trzymano się zasad i głównych tez św. Tomasza oraz by w centrach studiów teologicznych *Summa teologii* służyła jako podręcznik wykładowy. Wykładowcy z różnych instytucji katolickich przygotowali w związku z tym i przedłożyli Kongregacji Studiów spis 24 tez wyrażających główne zasady nauki św. Tomasza, przede wszystkim w zakresie metafizyki. Po zatwierdzeniu przez Kongregację i naniesieniu w późniejszych latach kilku poprawek 24 tezy weszły do powszechnego użycia szkolnego w seminariach i uczelniach katolickich od 1916 roku (Hugon 2015, 1–215).

przykład na zagadnieniu istnienia czy na problemach teoriopoznawczych. Co jednak szczególnie ważne, esencjonalistyczna wersja metafizyki perypatetyckiej, którą zaadoptowała neoscholastyka tomistyczna, była mocno naznaczona myśleniem możliwościowym. To, co jako poprawny wniosek sylogizmu wydawało się logicznie możliwe, stawało się również możliwe realnie. Badania koncentrowały się zatem z jednej strony na badaniu logiczno-metafizycznych możliwości, z drugiej zaś, na dywersyfikacji tego, co jedynie możliwe, od tego, co realne. Ten sposób uprawiania metafizyki – co często zarzucano tomizmowi neoscholastycznemu – bliższy był tradycji J.Ch. Wolffa niż Akwinaty. Filozofia w tomizmie neoscholastycznym była również traktowana jako dziedzina nieautonomiczna wobec teologii, a właściwie jako z jednej strony narzędzie dla teologii, z drugiej zaś jej przedsionek czy też wstęp do rozważań teologicznych. Należy jeszcze wskazać na ostatni rys charakterystyczny dla neoscholastycznego podejścia do rozważań filozoficznych i ich relacji do teologii. Otóż, relacja tych dwóch dziedzin traktowana była niekiedy jako tożsama z relacją rozumu i wiary. Filozofia miała być podporządkowana teologii, tak, jak rozum winien być podporządkowany wierze. Skutkowało to zupełnym niemal brakiem autonomii badań filozoficznych. Tomiści neoscholastyczni wydawali się sądzić, iż jakiekolwiek uznanie autonomiczności filozofii wobec teologii skutkować może powrotem do takich koncepcji jak chociażby awerroistyczna teoria dwóch prawd: prawdy intelektu i prawdy wiary. Drugim zagrożeniem autonomizacji filozofii wobec teologii było, wedle nurtu tomizmu neoscholastycznego, takie zerwanie łączności pomiędzy tymi dwoma źródłami poznania, które skutkować musiało fideizmem, uczynieniem wiary czymś pozaracjonalnym i tym samym bezbronnym zwłaszcza wobec oświeceniowych i idealistycznych zarzutów o nieprawomocność wiary jako sposobu rozumnego poznania. Rozum, a co za tym idzie filozofia, podporządkowany wierze, czyli teologii, miał więc być i rzeczywiście był dla wielu tomistów neoscholastycznych nade wszystko narzędziem apologetycznym, broniącym wiary wobec zarzutów oświeceniowych i idealistycznych.

Ten z konieczności skrótowy i schematyczny rys tomizmu neoscholastycznego mógłby być oczywiście rozszerzany o inne elementy metodologiczne i treściowe, które często w formie zarzutów przypisywano przedstawicielom tego właśnie nurtu. Można byłoby tu wymienić choćby podporządkowanie prymarnych źródeł teologii takich jak Pismo Święte czy nauczanie Ojców Kościoła spekulacji metafizycznej, brak zdrowej autonomii teologii wobec nie tyle nawet Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, co raczej rzymskiej administracji czy wreszcie zamknięcie na jakiekolwiek relacje z aktualnymi prądami filozoficznymi. Staraliśmy się jednak przedstawić jedynie takie cechy tomizmu neoscholastycznego, które jego przedstawiciele rzeczywiście uznaliby za swoje principia.

Tomizm neoscholastyczny spotkał się na początku XX wieku z krytyką już nie zewnętrzną, pochodzącą z nurtów wolnomyślicielskich, oświeceniowych,

idealistycznych czy protestanckich. Tym razem stanął przed wyzwaniem o wiele poważniejszym. Musiał się bowiem zmierzyć z krytyką wzbierającą na sile w obrębie samego obozu uczniów i kontynuatorów myśli św. Tomasza. Symboliczny charakter można przypisać faktowi, iż człowiekiem, który wzbudził rewolucję, ogłosił krytykę tomizmu neoscholastycznego i konsekwentnie animował opór wobec starej szkoły, był o. Marie-Dominique Chenu OP, niezwykle ceniony doktorant wielkiego Réginalda Garrigou-Lagrange'a OP, najwybitniejszego chyba reprezentanta tomizmu neoscholastycznego (Nichols 2008, 1–131), określanego przez niektórych ze złośliwą przesadą „potworem tomizmu" (Peddicord 2005, 1–2). Innymi słowy, największy być może tomista neoscholastyczny wypromował i wprowadził na scenę naukową jednego z największych wśród badaczy św. Tomasza przedstawiciela *nouvelle théologie*.

MARIE-DOMINIQUE CHENU OP I LE SAULCHOIR

Nie czas i miejsce, aby referować tu szczegółowo koleje życia i twórczości o. Chenu, ani tym bardziej historię ośrodka kształcenia dominikanów Prowincji Paryskiej znanego jako Le Saulchoir[4]. Ograniczmy się jedynie do przypomnienia podstawowych faktów, koniecznych do zrozumienia istoty rewolucji w podejściu do św. Tomasza, która dokonała się w XX wiecznej teologii w dużej mierze za sprawą o. Chenu i dzięki środowisku, które udało się wytworzyć w Le Saulchoir.

W roku 1904 studenci i wykładowcy dominikańskiego domu studiów Prowincji Paryskiej, którzy ze względu na decyzje polityczne musieli opuścić terytorium Francji, znaleźli nowe miejsce studiów w dawnym klasztorze cystersów w Kain-la-Tombe na przedmieściach Tournai w Belgii. Była to mała wioska z wielkim parkiem z kilkoma wierzbami, od których to wierzb miejsce wzięło swoją nazwę: Le Saulchoir. Szkoła formalnie zaczęła działać w roku 1907, po zatwierdzeniu *ratio studiorum*. Le Saulchoir liczyło wtedy trzech nowicjuszy oraz 14 studentów filozofii i teologii. Rok 1907 – co znamienne – był również rokiem ogłoszenia przez Piusa X potępiającej modernizm encykliki *Pascendi*. Założycielem szkoły był o. Ambroise Gardeil OP, autor opublikowanego w 1910 roku ważnego dzieła *Le donné révelé et la théolgie*, które stanowiło przykład niekonfrontacyjnego, ale wyraźnego odejścia od neoscholastycznego podejścia do uprawiania teologii. O. Gardeil, jako twórca Le Saulchoir, utrzymywał stałe i ożywione kontakty ze współbraćmi, którzy choć mieszkali poza szkołą, mieli na jej kształt duży wpływ. Do tej grupy należeli Antonin Sertillanges OP, Marie Joseph Lagrange OP, założyciel i kierownik Szkoły Biblijnej i Archeologicznej

[4] Zainteresowany czytelnik może sięgnąć do artykułu ks. Dominika Kubickiego (Kubicki 2004a, 125–69).

w Jerozolimie, czy o. Pierre Mandonnet OP, wybitny historyk średniowiecza pracujący na uniwersytecie we Fryburgu Szwajcarskim. Już same nazwiska osób zaangażowanych w kształtowanie charakteru Le Saulchoir mówią wiele o samej szkole. Antonin Sertillange OP był filozofem i choć zaliczyć go można do neoscholastyków, to wyraźnie widoczne było w jego pracach otwarcie na inne, niż perypatetyzm nurty filozoficzne. Marie Joseph Lagrange OP był pionierem katolickiej egzegezy historyczno-krytycznej tekstów biblijnych. Pierre Mandonnet OP zaś był historykiem myśli średniowiecznej starającym się zrozumieć złoty okres scholastyki nie poprzez spekulacje, ale opis intelektualnego środowiska, w którym powstawały dzieła Akwinaty. Le Saulchoir bardzo szybko stało się szkołą myśli Tomaszowej o zupełnie innym charakterze niż rzymskie i neoscholastyczne w swej metodzie Angelicum, zdecydowanie bardziej otwartą na współczesne prądy myślowe, a nade wszystko na komponent historyczny w badaniach nad myślą Akwinaty. W drugiej połowie lat trzydziestych XX wieku szkoła została przeniesiona z terenu Belgii na południowe przedmieścia Paryża do Étoilles i tam kontynuowała swoją działalność.

Marie-Dominique Chenu OP zetknął się z Le Saulchoir najprawdopodobniej w roku 1913, w czasie krótkiego, rocznego pobytu. W Le Saulchoir Chenu odbywał swój nowicjat zakonny. Doświadczenie miejsca, w którym kwitło życie wspólnotowe i intelektualne karmione piękną liturgią, wywarło na nim wielkie wrażenie. Tak wspominał później swoje pierwsze wrażenie z Le Saulchoir: „Jeśli istnieję dziś, jeśli zajmuję pozycję, którą wszyscy znają, to dlatego, że ‘urodziłem się’ właśnie tam. Zostałem zdeterminowany przez Saulchoir, jak dziecko zostaje zdeterminowane przez informacje zawarte w kodzie genetycznym” (Duquesne 1977, 38). Po nowicjacie Chenu wyjechał jednak z Le Saulchoir. Nie mógł wziąć czynnego udziału w I wojnie światowej ze względu na słaby stan zdrowia. Ostatecznie trafił na studia do Rzymu, uwieńczone w 1920 roku doktoratem napisanym pod kierunkiem Réginalda Garrigou-Lagrange’a OP, a traktującego o kontemplacji według św. Tomasza (Potworowski 2001, 5–15). Zarówno promotor jak i przełożeni młodego doktora chcieli zatrzymać go jako wykładowcę na Angelicum, on jednak wybrał powrót w roli nauczyciela do Le Saulchoir i rzeczywiście wrócił do Belgii i objął w szkole dominikańskiej wykłady z historii doktryn chrześcijańskich. W 1932 roku został rektorem Le Saulchoir. 7 marca 1936 roku wygłosił z okazji święta Tomasza z Akwinu uroczysty wykład, który został później zredagowany i w 1937 roku wydany w małym nakładzie (ok. 300 egzemplarzy) w postaci niewielkiej książeczki zatytułowanej *Une école de théologie: le Saulchoir*. Książka zdobyła w zakonie dominikańskim niebywałą popularność. Czytelnicy wyraźnie zdawali sobie sprawę, iż tekst nie jest zapisem konwencjonalnego wykładu okolicznościowego, ale czymś na kształt manifestu programowego w swoim charakterze zdecydowanie rewolucyjnego wobec tomizmu w wersji neoscholastycznej. Rewolucyjność niewielkiej książeczki Chenu

została dostrzeżona również przez Rzym i 4 lutego 1942 roku *Une école de théologie: le Saulchoir* znalazła się na Indeksie Ksiąg Zakazanych. Jak potoczyły się dalej losy samego Chenu jest tematem osobnej historii. W tym miejscu najważniejsze jest zrozumienie, dlaczego ta niewielka publikacja z 1937 była tekstem tak bardzo ważnym i – jak się miało okazać – wpływowym dla historii dwudziestowiecznego tomizmu i w ogóle teologii XX wieku.

Szczególnie ważne jest to w kontekście polskiej teologii. Otóż, jest rzeczą nad wyraz charakterystyczną, iż choć wiele innych dzieł francuskiego dominikanina zostało przetłumaczonych na język polski[5], to ta niewielka książeczka nigdy nie została spolszczona i tym samym udostępniona czytelnikom nad Wisłą. Tym samym w polskiej teologii wyraźna prezentacja nowego podejścia do badań tomistycznych właściwie nie zaistniała. Być może ten właśnie brak był jedną z przyczyn, przez którą w Polsce twórcze badania nad św. Tomaszem stały się domeną głównie filozofów (przede wszystkim z ośrodka lubelskiego animowanego przez o. Alberta Krąpca OP czy warszawskiego środowiska tomizmu konsekwentnego prof. Mieczysława Gogacza), bądź historyków filozofii (pod patronatem prof. Stefana Swieżawskiego). Teologia zaś polska podążyła w kierunku odległym od myśli Akwinaty, a za ostatniego teologicznego tomistę w pełnym tego słowa znaczeniu uchodzić mógłby chyba jedynie pracujący na polu teologii moralnej o. Jacek Woroniecki OP, zmarły wszak w 1949 roku. Tomizm neoscholastyczny w dziedzinie teologii nie znalazł swoich kontynuatorów nie tylko w Polsce, ale i za granicą. O ile jednak nowa droga wyznaczona m.in. przez M.-D. Chenu OP zaowocowała na zachodzie Europy oraz w Kanadzie i Stanach Zjednoczonych ożywieniem teologii św. Tomasza, o tyle w Polsce nieznajomość nowej propozycji metodologicznej w badaniach tomistycznych niewątpliwie przyczyniła się do zupełnego niemal zaniku twórczej teologii inspirowanej badaniami nad św. Tomaszem. Dlatego właśnie warto nawet dziś, po blisko 90 latach od opublikowania *Une école de théologie: le Saulchoir* wrócić do tej niewielkiej pracy w nadziei, iż być może z opóźnieniem, ale skutecznie przyczynić się może ona do wyznaczenia kierunków badań teologicznych inspirowanych myślą Akwinaty.

Książka składa się zaledwie z pięciu rozdziałów, z których każdy zawiera w sobie duży ładunek treściowy i prawdziwie nowatorskie, biorąc pod uwagę kontekst 1937 roku, podejście do zasad porządkujących badania tomistyczne i wyznaczających kierunek twórczej recepcji myśli Akwinaty. Warto więc przyjrzeć się kolejno poszczególnym rozdziałom *Une école de théologie: le Saulchoir*.

---

[5] Chenu 1968, 1969, 1971, 1997, 2001.

HISTORIA I IDEA

Rozdział pierwszy zatytułowany *Od Saint-Jacques do Le Saulchoir* (Chenu 1985, 95–114) wydaje się mieć charakter wybitnie historyczny i być może dlatego właśnie bywa niekiedy pomijany przez komentatorów tekstu Chenu. Rzeczywiście, rozdział poświęcony jest historii kształcenia dominikańskiego, a ściśle rzecz biorąc, kształceniu dominikanów w Prowincji Paryskiej. Autor prezentuje skomplikowane niekiedy losy zinstytucjonalizowanej formy badań teologiczno-filozoficznych i kształcenia braci dominikanów, poczynając od powstania w paryskim klasztorze św. Jakuba w XIII wieku jednostek akademickich Uniwersytetu Paryskiego, aż do utworzenia w XX wieku szkoły Le Saulchoir. Myliłby się jednak ten, kto przedstawienie to uważałby za rzecz wyłącznie historyczną. Jak to zwykle w twórczości M.-D. Chenu, także i w pierwszym rozdziale *Une école de théologie: le Saulchoir* historia i współczesność przeplatają się w sposób niezwykle znaczący. To, co historyczne, staje się fundamentalnym i żywym źródłem inspiracji dla tego, co współczesne, a to co współczesne, z kolei bywa swoistego rodzaju bodźcem, a niekiedy wręcz zasadą hermeneutyczną dla zrozumienia historii. Wydobądźmy zatem najważniejsze elementy opisu historycznego prezentowanego przez Chenu, które mają fundamentalne znaczenie dla postulatów, jakie autor zgłaszał będzie wobec uprawiania teologii w wierności tradycji Tomaszowej.

Przede wszystkim, znamienne jest, iż swoją książkę Chenu rozpoczyna nie od biogramu czy rysu intelektualnego samego Tomasza, ale od opisu charakteru intelektualnego zbiorowości, jaką jest zakon dominikański. Wedle Chenu, pozostaje bowiem kwestią fundamentalną dla każdej teologii fakt, iż musi być ona uprawiana w zgodzie z określonym środowiskiem duchowym. Tomasz może być zatem zrozumiany teologicznie wyłącznie jako dominikanin, Bonawentura jako franciszkanin, Suarez czy Molina jako jezuici. Każda wielka teologia wyrasta bowiem z określonej duchowości i może stać się powszechnym dziedzictwem Kościoła o tyle czy wręcz dzięki temu, iż jest wyrazem pewnej określonej tożsamości duchowej.

Jeśli tak jest, to badania nad świętym Tomaszem muszą z konieczności uwzględniać również tożsamość zakonną Akwinaty. Mówiąc w uproszczeniu, dla zrozumienia teologii Tomasza bardziej przydatna wydaje się być, zdaniem Chenu, znajomość charyzmatu dominikańskiego niż sylogistyki Arystotelesa. Charyzmat ten jest zaś wyznaczony zarówno działaniem Ducha Świętego jak i konkretnym kontekstem historycznym i społecznym, w ramach którego dominikanie zaistnieli i podjęli swoją działalność. Przytoczmy bardzo charakterystyczny fragment, w którym dokładnie widać sposób myślenia Chenu:

> Bracia Kaznodzieje zawsze traktowali dwa rysy ich początkowych dziejów za cechy, które ukazują ich przeznaczenie, ich ustrój oraz ich ducha: pierwsi Bracia zakładają swoje konwenty

w miastach uniwersyteckich, zaś sam św. Dominik kierując ich tam, daje im nakaz, aby uczęszczali regularnie na wykłady w powstających uniwersytetach, gdzie zresztą niebawem zostaną oni sami zaliczeni do grona mistrzów. Wprawdzie studium należało do najbardziej autentycznej tradycji monastycznej, niemniej, w późniejszym okresie, uderza w oczy fakt, że ustrój, jaki ono przybiera tutaj, w miastach, stanowi nowość. Kontekst historyczny jeszcze bardziej podkreśla oryginalność i charakter studium w instytucjach przeżywających wówczas zupełną ewolucję. Owszem, szkoły monastyczne były jednym z najpiękniejszych owoców, jakie wydał feudalizm, ustrój, w którym zakorzenił się Kościół. Szkoły te korzystały ze stabilności, dobrobytu, hierarchii, godności kulturowej podczas trzech, czterech wieków, w których opactwo było rzeczywiście umysłowym siedliskiem cywilizacji. Niemniej to powiązanie Kościoła z feudalizmem zaciążyło na szkołach konserwatyzmem charakterystycznym dla instytucji, która traci kontakt z nowymi czasami. Dla ożywienia ekonomicznego tworzą się poza ramami zdezaktualizowanego ustroju dominialnego aglomeracje miejskie, w których elita uzyska środkami pokojowymi czy siłowymi ‘swobody’ nieodzowne do tego, aby mogła pracować, bogacić się, zażywać wolności, tworzyć kulturę. W sercu potężnego mieszczaństwa, u boku katedry, która stanowi jego symbol, rozwijają się potężne szkoły ‘biskupie’, które zapełniają się młodzieżą, należącą już do młodego pokolenia. Gorączkowa ciekawość, jaką ona wnosi, nie jest już krępowana dyscypliną monastyczną. Sama zmiana miejsca szkół świadczy o przesunięciu się pola zainteresowań duchownych. Na tym polu dadzą znać o sobie emancypacja społeczna i polityczna gmin. Korporacji zawodowej odpowiada w sferze umysłowej uniwersytet – *universitas magistrorum et scholarium* – zatroskany o taką samą niezawisłość i zbudowany wedle takiego samego ustroju rządzenia się u siebie w sposób wolny, ożywiony tym samym duchem przedsiębiorczości i taką samą wolą postępu oraz kierujący się takim samym współzawodnictwem. Do tak uformowanego środowiska w samą porę wkroczy Arystoteles. Jest ono gotowe, aby wchłonąć nowości, jakie przynosi ze sobą Filozof. Emancypacja umysłowa zostaje osadzona w emancypacji społecznej. Tak przedstawia się tworzywo, które będzie służyć do ukształtowania wielkiego wieku w średniowiecznym chrześcijaństwie.

Doświadczenie uczy, że nie przejawia się gotowości intelektualnej do przyjęcia nowych prawd, jeśli trwa się zasklepionym w sobie społecznie czy instytucjonalnie. Nawet najsilniejsze osobowości nie przełamią tego zbiorowego oporu. Instytucje zarówno Braci Kaznodziejów jak i Braci Mniejszych były – co się tyczy początków, składu osobowego, ustroju wyborczego, aspiracji, krótko mówiąc tego, co stanowiło sensacyjną nowość w obrębie stanu zakonnego – właśnie środowiskiem współnaturalnym, takim, w którym wrzenie społeczne, kulturowe, duchowe znalazło równocześnie spełnienie i równowagę. Można by rzec, że i Bracia Kaznodzieje i Bracia Mniejsi, jedni i drudzy w właściwy sobie sposób, włączyli się do ruchu uniwersyteckiego siłą rozpędu i siłą współnaturalności. Dostrzegamy w tym pełną zgodność, która usprawiedliwia ich przedsięwzięcie, a równocześnie świadczy o cudownym wręcz rozeznaniu św. Dominika. Kiedy Tomasz z Akwinu, wielmoża feudalny, zrzekł się swojej ojcowizny, jak też opactwa na Monte Cassino, zerwał związki z całym zdezaktualizowanym systemem, zyskując wraz z wolnością, jaką dawało mu powołanie zakonne, wolność instytucjonalną, jaką posiadali jego bracia, oraz wolność, w jakiej miało narodzić się jego dzieło. (Chenu 1985, 95–96)[6]

---

[6] Wszystkie cytaty z *Une école de théologie: le Saulchoir* podaję w tłumaczeniu własnym. W przygotowaniu tłumaczenia wykorzystywałem niepublikowaną nigdy dotąd, szkicową i roboczą wersję polskiego tłumaczenia tekstu Chenu przygotowaną w postaci maszynopisu przez śp. Jerzego Kotarę OP.

Przytoczenie tego dłuższego fragmentu jest o tyle konieczne, o ile widać w nim jak w soczewce zarówno metodologiczne jak i – w sposób zawoalowany, ale dla czytelnika świadomego atmosfery intelektualnej, w której pisane były powyższe słowa ewidentne – ideowe założenia nowego podejścia do teologii uprawianej z inspiracji myślą św. Tomasza. Przyjrzyjmy się najpierw założeniu metodologicznemu, a następnie ideowemu zawartym w przytoczonym tekście.

Przede wszystkim widać wyraźnie, iż Chenu próbuje zrozumieć teologię dominikańska XIII wieku, a szczególnie myśl św. Tomasza z Akwinu dzięki ścisłemu powiązaniu jej z płaszczyzną historyczną, socjologiczną, a nawet gospodarczą. Myślenie Chenu można by streścić mniej więcej tak: istnieje ścisły związek pomiędzy powstaniem zakonów mendykanckich a przemianami społeczno-gospodarczymi XII i XIII wieku. Nowe formy życia zakonnego nie powstają w oderwaniu od rewolucji społecznej przełamującej system feudalny w stronę miejskiego korporacjonizmu, są wręcz przez tę rewolucję, jeśli nie przyczynowane, to przynajmniej pozostają z nią w pełnej zgodności. Teologia zaś Tomaszowa jako najdoskonalszy być może wyraz ewangelizmu mendykantów nie może być odczytywana i interpretowana poza swoim środowiskiem powstania. Zatem zasadą hermeneutyczną dla odczytania tekstów Tomaszowych jest przede wszystkim kontekst historyczny, kulturowy, polityczny i gospodarczy, w którym teksty te powstały. Trudno nie zauważyć, iż jest to myślenie na wskroś różne od ahistoryczności czy też atemporalności podejścia tomizmu neoscholastycznego. Co gorsze, tego typu podejście metodologiczne łatwo mogło prowokować i rzeczywiście prowokowało co najmniej dwa poważne zarzuty, które same w sobie mogły uzasadnić umieszczenie pracy Chenu na Indeksie.

Pierwszy zarzut, który się nasuwa, to niebezpieczeństwo relatywizacji. Jeśli myśl Doktora Anielskiego jest zrelatywizowana do okoliczności czasu i miejsca, w którym powstała, to twierdzenia w niej zawarte, które zostały przecież przez Magisterium uznane za najdoskonalszy wyraz prawd chrześcijańskiej wiary, również mogą być traktowane jako zrelatywizowane do okoliczności powstania, a co za tym idzie, same prawdy wiary mogą być uznane za relatywne. Jeśli sformułowania Tomaszowe podlegają historyczno-kontekstowej relatywizacji to i prawda w nich zawarta znajduje się w niebezpieczeństwie utraty swej absolutności – tak właśnie myśleli nieżyczliwi nowej metodologii neoscholastyczni tomiści. Niewątpliwie nie myślał tak Chenu. Jego zdaniem, prawda absolutna nie dociera nigdy do człowieka w inny sposób niż w konkretnych okolicznościach ludzkiej historii, dokładnie tak samo jak Bóg stał się człowiekiem w Jezusie Chrystusie, żyjącym w konkretnym czasie i konkretnym miejscu. Historyczność nie jest dla Chenu negacją absolutności prawdy, ale sposobem jej objawienia.

Drugi zarzut, który historycznemu myśleniu Chenu łatwo było postawić, zwłaszcza w czasie, gdy ukazała się *Une école de théologie: le Saulchoir*, to zarzut stosowania do zagadnień teologicznych hermeneutyki marksistowskiej.

Jeśli uwarunkowania społeczne i gospodarcze na czele z przełamaniem feudalizmu były tak ważkie dla historii teologii jak twierdzi Chenu, to od takiego myślenia wydaje się już tylko krok do przekonania, iż teologia nie jest niczym więcej, niż kulturowym epifenomenem walki klas. Rewolucja mieszczańska XII i XIII wieku konfrontująca się z feudalizmem średniowiecznym niewiele się na pierwszy rzut oka może różnić od rewolucji burżuazyjnej lat 1789–1799 we Francji czy 1917 roku w Rosji. Związek pomiędzy teologią a wydarzeniami społeczno-gospodarczo-politycznymi rysowany tak mocną kreską, jak robił to Chenu, wydawał się podporządkowywać teologię i w konsekwencji wiarę, której teologia jest racjonalizacją, sferze zupełnie przyrodzonej. Autor *Une école de théologie: le Saulchoir* nigdy by się pod takim tokiem rozumowania nie podpisał, a sam tekst nie daje uzasadnionego prawa do tego typu skojarzeń[7].

Spróbujmy obecnie wydobyć główne założenie już nie metodologiczne, ale ideowe wyraźnie widoczne w przytoczonym powyżej fragmencie. Jest ono nie mniej kontrowersyjne niż metodologiczne zasady hermeneutyki tekstów Tomaszowych proponowane przez Chenu. Otóż, przytoczony fragment wyraża w mało zawoalowany sposób przekonanie, iż przejście teologii ze środowiska monastycznego, poprzez środowisko szkół katedralnych do środowiska uniwersyteckiego było nie tylko konieczne ze względu na kontekst historyczny, ale przede wszystkim dobre dla samej teologii. Wyjście teologii z szacownego, wypełnionego dyscypliną monastyczną, ale ściśle związanego z feudalizmem klasztoru i dotarcie na średniowieczny uniwersytet dawało teologii nade wszystko – Chenu wyraźnie to podkreśla – instytucjonalną wolność, która była warunkiem koniecznym postępu myśli, a która była hamowana przez monastyczny konserwatyzm. Kontrowersyjność powyższego przekonania nie wynika głównie i przede wszystkim z jasnego wartościowania teologii scholastycznej jako wyżej stojącej, niż tzw. teologia monastyczna. Chenu nie zajmuje tu bowiem stanowiska jedynie w sporze toczonym pomiędzy historykami teologii a dotyczącym optymalnego środowiska dla uprawiania *sacra doctrina*[8]. Kontrowersyjność stanowiska Chenu dotyczy tego, co każdy czytelnik *Une école de théologie: le Saulchoir* w roku 1937 musiał czytać pomiędzy wierszami tekstu pozornie historycznego, a przecież skrzącego się iluzjami do sytuacji aktualnej. Czyż bowiem konserwatyzm teologii monastycznej nie przypominał czytelnikom Chenu konserwatyzmu seminaryjnej formacji neoscho-

---

[7] Należy nadmienić, iż działalność społeczna o. Chenu obejmująca m.in. zaangażowanie w ruch tzw. księży robotników wielokrotnie prowokowała oskarżenia o sprzyjanie przezeń marksizmowi. Oskarżenia te bywały bezrefleksyjnie przenoszone z działalności społecznej na płaszczyznę twórczości teologicznej dominikanina. Choć na obu płaszczyznach były nieuzasadnione, to u wielu obserwatorów działalności naukowej i społecznej o. Chenu skojarzenia raczej, niż myślenie czyniło je prawdopodobnymi.

[8] Staranną charakterystykę teologii monastycznej, która pozwoli w pełni docenić jej wartość niezależną od scholastyki XIII wieku, przedstawił Jean Leclercq OSB (por. Leclercq, 1990, 9–319).

lastycznej? Czy feudalny kontekst edukacji mniszej nie odnosił myślenia odbiorców książki Chenu do marzeń o hierarchicznym czy wręcz monarchicznym społeczeństwie głoszonych przez Charlesa Maurrasa i propagowanym przez tak przecież bliską katolikom Akcję Francuską? Choć Sam Maurras został ekskomunikowany w 1926 roku przez Piusa XI, a publikacje jego i innych autorów związanych z Akcją Francuską znalazły się na Indeksie, to jednak ruch wciąż cieszył się wielką sympatią katolików i być może stałość tejże sympatii spowodowała, że za pontyfikatu Piusa XII w roku 1939 Święte Oficjum zdjęło zarówno ekskomunikę z Maurrasa jak i wszelkie cezury nałożone na Akcję Katolicką bez domagania się jakichkolwiek korekt w głoszonych przez to środowisko poglądach. Czy brak wolności charakterystyczny dla zdyscyplinowanego środowiska mniszego nie przywoływał na myśl czytelnikom Chenu braku wolności teologów dyscyplinowanych żelazną ręką Świętego Oficjum reagującego z wielką stanowczością na wszelkie prawdziwe bądź domniemane ślady modernizmu? Czy wreszcie pojęcia takie jak „wolność", „samorządność", „postęp", „współzawodnictwo" użyte przez Chenu do entuzjastycznego opisu scholastyki uniwersyteckiej XIII wieku nie mogły być nieroztropnie odniesione jako postulaty, nadzieje czy wręcz wymagania do środowiska teologicznego I połowy XX wieku? Czy w ogóle tego typu słownik nie przystawał bardziej do charakterystyki społecznych rewolucji niż środowiska pobożnej i konserwatywnej teologii? Czy Chenu pisząc formalnie o historii, nie pisał w istocie manifestu wobec współczesności, w której żył i pracował? Oczywiście, że tak. Nie ulega wątpliwości, iż *Une école de théologie: le Saulchoir* zarówno w zamierzeniu autora jak i odbiorze czytelników była manifestem. Trudno się więc dziwić, iż jako manifest właśnie została potraktowana również przez Święte Oficjum. Skoro zaś był to manifest rewolucyjny wobec sytuacji postrzeganej przez Rzym jako właściwa, nie mógł zostać zignorowany.

DUCH I METODY

O ile pierwszy rozdział *Une école de théologie: le Saulchoir* promulguje rewolucję w myśleniu o podejściu do teologii św. Tomasza i teologii w ogóle w sposób ukryty za zasłoną skojarzeń historycznych, o tyle następne części książki robią to już w sposób jawny, by nie powiedzieć manifestacyjny. Drugi rozdział Chenu poświęca bowiem duchowi i metodom (liczba mnoga jest tu bardzo ważna) pracy teologicznej w Le Saulchoir. Jest to rozdział pozornie o charakterze opisowym, odnoszącym się do konkretnego środowiska szkolnego, ale w istocie wyraźnie da się dostrzec w tekście nietajoną intencję autora sformułowania normatywnych postulatów metodologicznych dla całej teologii inspirowanej nauką św. Tomasza. W jaki sposób zatem Chenu opisuje ducha i jak charakteryzuje metody pracy Le Saulchoir?

Po pierwsze, rzuca się w oczy duch odwagi i otwartości wobec niewątpliwego kryzysu, jakim był kryzys modernistyczny dla Kościoła i dla teologii katolickiej. Owa otwartość i odwaga wyrażają się w dwojakim przeświadczeniu Chenu. Dla dominikańskiego teologa kryzys ów, jakkolwiek potencjalnie bardzo groźny, był również kryzysem wzrostu w Kościele, a zatem wydarzeniem zupełnie normalnym w zdrowym organizmie. Po wtóre, nie był to kryzys bez precedensu w historii wiary chrześcijańskiej. Zdaniem Chenu, Kościół Zachodni przechodził podobne kryzysy co najmniej kilkukrotnie. Chociażby wtedy, gdy w epoce renesansu karolińskiego do lektury tekstów biblijnych wkroczyła metoda krytyki gramatycznej. Następnie w wieku XII i XIII Kościół Zachodni dwukrotnie musiał mierzyć się z poważnym kryzysem: po raz pierwszy, gdy Abelard z dialektyki uczynił narzędzie teologii i po raz drugi, gdy wraz z przyswojeniem Arystotelesa w XIII wieku do teologii przedostał się gracki ideał nauki. W przypadku każdego z tych przełomów mogło się wydawać, iż pojawia się fundamentalne zagrożenie dla wiary i rzeczywiście tak było. Niemniej jednak za każdym razem teologia nie tyle okopała się na starych pozycjach, co raczej oczyszczała nowe prądy z tego, co było niezgodne z jej naturą, ale przyjmowała to, co mogło jej służyć. Nie odbyło się to oczywiście bez trudności, ale ostatecznie taka właśnie asymilacja wyszła teologii na dobre. Arystotelizm Tomasza z Akwinu mógł przecież uchodzić za naturalistyczną herezję wobec symbolizmu i platonizmu starej szkoły augustyńskiej i co gorsza, mógł przypominać heterodoksyjny arystotelizm chociażby Sigera z Brabantu. Potępienia paryskie z 1270 i 1277 roku były wyrazem takiej właśnie strachliwej reakcji, która jednak nie mogła na trwałe powstrzymać nowej myśli. Zdaniem Chenu, po przyswojeniu przez teologię narzędzi gramatyki w VIII i IX wieku, dialektyki w wieku XII i arystotelesowskiego ideału nauki w wieku XIII teraz, w wieku XX, przyszedł czas na przyswojenie historii (por. Chenu 1985, 117–18). Kryzys modernistyczny jest więc możliwy do przezwyciężenia jedynie przez teologiczne wykorzystanie tego, co niesie w sobie prawdziwego, nie zaś przez dyscyplinarną izolację środowisk kościelnych od wszelkich jego twierdzeń[9].

Warunkiem koniecznym, aby teologia z pożytkiem dla siebie mogła wykorzystać ziarna prawdy niesione również przez kryzys modernistyczny, jest spełnienie postulatu odróżniania metod badawczych na podstawie różnicy pomiędzy przedmiotami formalnymi. Chenu pisał:

> Saulchoir zabiegało o tę elastyczność metodologiczną na wszystkich poziomach wiedzy; lubowało się w tym jako charakterystycznym rysie nauczania i dyscypliny św. Tomasza.

[9] Przedstawienie teologii Chenu jako sposobu przezwyciężenia kryzysu modernistycznego i postmodernistycznego znaleźć można w artykule ks. Dominika Kubickiego (Kubicki 2010, 289–300).

> Podczas, gdy umysł kartezjański dążył usilnie ku jednemu ideałowi poznania, dla którego matematyka dostarczała najwyższych kryteriów i doskonałych procedur w dążeniu do znalezienia konstrukcji dedukcyjnej adekwatnej wobec powszechnego porządku, dyscyplina tomistyczna opierała się na radykalnej różnorodności metod i wiąże się ze strukturalną autonomią każdego z porządków wiedzy. Wyraża się w tym nie tylko fakt klarownego doświadczenia epistemologicznego, lecz także kategoryczna konsekwencja metafizyki, wedle której byt jest radykalnie różny, a nie jednoznaczny. (Chenu 1985, 120)

Zdaniem Chenu, dla epistemologii teologicznej Tomasza, opartej na teorii analogii bytu, czymś naturalnym jest pluralizm metodologiczny dopuszczający, a nawet postulujący zarówno metody pozytywne (lingwistyczne, historyczno-krytyczne, socjologiczne) jak i spekulatywne. Tomizm neoscholastyczny zaś, ograniczający się do metod spekulatywnych, jest w istocie bliższy epistemologii kartezjańskiej niż Tomaszowej. Trzeba przyznać, iż powyższe przekonanie musiało być bardzo bolesne dla neoscholastyków postrzegających samych siebie jako jedynych strażników ortodoksji tomistycznej. Zdaniem Chenu, jedynie pluralizm metodologiczny uzasadnia przyznanie teologii roli mądrościowej jednoczącej i zespalającej wszelkie metody i osiągnięte za ich pomocą wyniki badań.

> Mądrość to coś zgoła innego niż kompletny zbiór oderwanych części. Nie chodzi o to, aby stać się specjalistami i mistrzami dziedzin o ściśle zamkniętych granicach, lecz o to, aby 'złożyć', w dobrym tego słowa znaczeniu, szkołę teologiczną, tzn. organizm myśli, w którym światło wiary darzące rozum tak wielkim zaufaniem, że posługuje się nim w naukowym i religijnym opracowaniu Objawienia, głosi tym samym, że ów rozum jest panem wiedzy. Teologia jest mądrością, a wiadomo, że w słownictwie starożytnych słowo mądrość wyraża zarazem wybitną pozycję i siłę architektoniczną. Uważam nawet, że jedynie teologia może pełnić funkcję mądrości, ponieważ ona jedna wznosi się dostatecznie wysoko ponad racjonalne porządki umysłu, aby im przewodzić, nie rozmywając się w nich ani też nie dezorganizując ich. […] Tak więc jak wzdragamy się przed tą formą imperializmu teologicznego, który jest niczym innym jak intelektualnym klerykalizmem, tak też wierzymy w regulującą pozycję wiedzy świętej. (Chenu 1985, 121–22)

Chenu postuluje trzy konkretne metody pracy prowadzące do odnowienia roli teologii w jej wymiarze sapiencjalnym. Po pierwsze, należy powrócić do twórczego uprawiania filozofii. Aby mogło się to dokonać, trzeba odejść od filozofowania o filozofowaniu ku filozofowaniu o rzeczywistości. Jest rzeczą niemożliwą, aby coś zachować nie tworząc, jak twierdził Gilson, na którego powołuje się Chenu (Chenu 1985, 123). Aby jednak myślenie, również filozoficzne i teologiczne było twórcze, nie może przekształcać się jedynie w zbiór wzajemnie odnoszących się do siebie twierdzeń, ale musi zachować mocny kontakt z rzeczywistością. „Nie traktujemy *philosophia perennis* jako zdefiniowanego systemu nienaruszalnych twierdzeń, lecz jako zbiór naczelnych intuicji, które wcielają się w zespoły konceptualne jedynie pod warunkiem, że utrzymuje się w nich ich żywe światło oraz, że się je ciągle konfrontuje z bogatszą od nich rzeczywistoś-

cią" – pisał Chenu (Chenu 1985, 123). Aby filozofować o problemach, a nie zatrzymać się na filozofowaniu o filozofowaniu, należy, zdaniem Chenu, odejść od opierania się w procesie dydaktycznym na upraszczających choćby w najlepszy sposób podręcznikach i zmierzyć się z tekstami źródłowymi interpretowanymi koniecznie w kontekście czasu i okoliczności ich powstania. Prawdziwie niebezpiecznie dla neoscholastycznych tomistów musiały brzmieć słowa Chenu:

> Świętego Tomasza nie da się wytłumaczyć w pełni samym św. Tomaszem, zaś jego doktryna, choć tak wzniosła i tak abstrakcyjna, nie jest jakimś absolutem niezależnym od czasu, który był świadkiem jej powstania i od wieków, które ją żywiły: oto ziemskie uwarunkowania umysłu, skutkiem których okoliczności historyczne i przypadek ludzki wnikają i wpisują się dogłębnie w duchową myśl oraz cieniują dyskretnym relatywizmem armaturę najbardziej spójnych i ujednoliconych systemów. (Chenu 1985, 125–26)

Co więcej, Chenu postuluje nie tylko odejście w dydaktyce od neoscholastycznych podręczników, ale również w dziele samego Tomasza proponuje skupić się nie tylko na tekstach systematycznych, takich jak chociażby *Summa teologii*, ale również na kwestiach dyskutowanych, będących tekstami bliższymi realnie prowadzonym żywym debatom filozoficznym i teologicznym toczonym na Uniwersytecie Paryskim w XIII wieku.

Nie da się nie zauważyć, iż zarówno duch Le Saulchoir jak i metody dydaktyczne i badawcze postulowane w ramach tej szkoły stały w wyraźnej kontrze do praktyki naukowej neoscholastycznego tomizmu I połowy XX wieku.

TEOLOGIA

Podejście do teologii, które Chenu prezentuje w *Une école de théologie: le Saulchoir*, jest podejściem jawnie i bezkompromisowo polemicznym wobec praktyki naukowo-dydaktycznej neoscholastyki i tomizmu neoscholastycznego. Uprawianie teologii da się opisać wedle schematu: dane Objawienia – dogmat wywiedziony z danych Objawienia – dane teologiczne wywiedzione z dogmatu – system teologiczny. Sam ów schemat wydaje się nie budzić kontrowersji. Niemniej jednak brakuje w nim jednego, za to zdaniem Chenu, fundamentalnie ważnego elementu, jakim jest wiara nadprzyrodzona. Schemat ów pozbawiony elementu wiary staje się schematem, którego poszczególne elementy mogą być traktowane autonomicznie. Teologia pozytywna opracowująca dane Objawienia może w takim podejściu obyć się bez dalszych etapów, a zatem bez dogmatyzacji, konceptualizacji czy systematyzacji teologicznej. Dogmaty zaś zaczynają być traktowane jako sformułowania prawd domagające się jedynie formalnej akceptacji, aby za pomocą sylogistyki wyciągać z nich wnioski teologiczne i tworzyć systemy konceptualne uchodzące za teologię. W takim paradygmacie teologia

może być uprawiana nawet przez niewierzącego, jeśli tylko poprawnie i konsekwentnie myśli w obrębie wniosków logicznie wywiedzionych z przesłanek wcześniej przyjętych. Teolog, pracujący na ostatnim etapie wedle zaprezentowanego schematu, czyli na etapie tworzenia systemu, może więc nie mieć już żadnego nieomal kontaktu z danymi Objawienia znajdującymi się na etapie pierwszym. Podstawowym punktem odniesienia staje się dlań dogmat, czyli słowne sformułowanie prawdy wiary. To na dogmacie, czyli na językowym sformułowaniu zatrzymuje się aktywność teologiczna, nie prowadzi zaś do samej rzeczywistości, czyli do poznania Boga. Oczywiście chodzi tu o czysto intelektualne przyjęcie sformułowania dogmatycznego. Zdaniem zaś Chenu, teologia musi być zawsze wiarą *in statu scientiae* (Chenu 1985, 130). To wiara nadprzyrodzona pojmowana zarówno w wymiarze indywidualnym jak i wspólnotowym, w odniesieniu szerszym, niż ograniczonym jedynie do orzeczeń dogmatycznych może być prawdziwym źródłem teologii rozumianej jako uczestnictwo w samopoznaniu Boga dzięki danym Objawienia. Tak rozumiana teologia nie jest myśleniem etapowanym, gdzie na pierwszym etapie mamy do czynienia z danymi Objawienia, a na ostatnim już jedynie z relacjami inferencji pomiędzy poszczególnymi twierdzeniami wywiedzionymi z formuł dogmatycznych. Teolog poprzez wiarę na każdym etapie pracy musi mieć stały kontakt z danymi Objawienia, które są podstawą myślenia teologicznego, a nie jedynie argumentami na rzecz wyspekulowanych twierdzeń. Chenu podaje następujący przykład: „Wykorzystywać teksty św. Pawła dla udowodnienia fizycznej przyczynowości sakramentów oznacza pójście na opak. Przeciwnie, przyczynowość fizyczna jest jedynie środkiem służącym do pełnego zrozumienia sakramentalnego realizmu św. Pawła" (Chenu 1985, 132–33). Było to myślenie idące w poprzek porządkowi wielu neoscholastycznych podręczników, „z których zdaje się przebijać przekonanie, że Biblia została nam dana jedynie po to, aby dostarczać argumentów mistrzom szkoły" (Chenu 1985, 133). Pierwszeństwo danych Objawienia nad spekulacją konceptualną i jednocześnie fundamentalna rola wiary nadprzyrodzonej jako koniecznego warunku możliwości wszelkiej aktywności teologicznej to dwa podstawowe postulaty Chenu wobec uprawiania teologii w wierności św. Tomaszowi.

Jeśli teologia opiera się na przyjęciu w wierze nadprzyrodzonej danych Objawienia, a dane Objawienia zostały przekazane przez Boga w historii zbawienia, to teologia z natury swojej musi być organicznie związana z historią. Systematyczność teologii nie może ani ignorować, ani odrzucać jej wymiaru historycznego. To trzecia teza i zarazem postulat Chenu. Jeśli zaś wiara nadprzyrodzona, dążąca ze swej natury do poznania Boga będącego rodzajem zjednoczenia z Nim, jest quasihabitusem teologii, to teologia z natury swojej jest kontemplacją. Teologii nie trzeba sztucznie łączyć z duchowością i mistyką. Teologia tak rozumiana jest bowiem w swej najgłębszej istocie duchowością i kontemplacją zarazem.

ZAKOŃCZENIE

W *Une école de théologie: le Saulchoir* Chenu pisze również o filozofii i o roli studiów średniowiecznych. Pierwszy z tych tematów został już na gruncie polskim dobrze przedstawiony przez ks. Dominika Kubickiego i dlatego pozwolimy sobie zainteresowanego czytelnika odesłać do artykułu tego autora (Kubicki 2004b, 209–20). Drugi zaś temat staraliśmy się przedstawić, wplatając tezy Chenu na temat studiów średniowiecznych w rozważania dotyczące wcześniejszych zagadnień. Ostatni rozdział *Une école de théologie: le Saulchoir* poświęcony właśnie studiom średniowiecznym niesie bowiem jedno zasadnicze przesłanie: nie da się zrozumieć Doktora Anielskiego w oderwaniu od środowiska, w którym żył i uprawiał teologię.

Czy manifest metodologii teologicznej, jakim niewątpliwie była i wciąż jest *Une école de théologie: le Saulchoir*, odniósł swój skutek? Wydaje się, że tak. Trudno byłoby dziś wskazać choćby jednego teologa pracującego twórczo w paradygmacie neoscholastycznym nad myślą św. Tomasza, a jednocześnie można wskazać wielu teologów twórczo wiernych Tomaszowi wedle zasad wskazanych przez Chenu. Do grona tych właśnie autorów zaliczają się tak ważne dla współczesnej teologii nazwiska jak chociażby J.-P. Torrell OP, G. Emery OP, Ch. Schönborn OP, T.J. White OP oraz wielu innych, mniej i bardziej znanych, ale niezwykle twórczych teologów. Być może przypomnienie o niewielkiej, ale jakże ważnej książce M.-D. Chenu OP również na gruncie teologii polskiej wzbudzi większe zainteresowanie Tomaszem, jako teologiem zdolnym inspirować i wyznaczać kierunki teologiczne także w dzisiejszym świecie.

REWOLUCJA POWROTU DO ŹRÓDEŁ. KONCEPCJA TOMIZMU W *UNE ÉCOLE DE THÉOLOGIE: LE SAULCHOIR* MARIE-DOMINIQUE'A CHENU OP

Abstrakt

Artykuł stanowi prezentację zasad i metod odnowy teologii tomistycznej, w szczególności i teologii katolickiej w ogóle, zaprezentowanych i postulowanych w książce M.-D. Chenu OP zatytułowanej *Une école de théologie: le Saulchoir* i opublikowanej w 1937 roku. Odnowa teologiczna postulowana przez autora z pozycji mediewisty i tomisty zarazem pozostaje jednak w wyraźnej opozycji do tomizmu neoscholastycznego i jednocześnie wykazuje dużą zgodność z postulatami charakterystycznymi dla środowiska tzw. *nouvelle théologie*. Celem artykułu jest przybliżenie polskiemu czytelnikowi zarówno historycznego, jak i metodologicznego znaczenia tekstu autorstwa Chenu.

S ł o w a k l u c z o w e : tomizm, neoscholastyka, *nouvelle théologie*, teologia XX wieku, Tomasz z Akwinu, M.-D. Chenu OP.

A REVOLUTION OF RETURNING TO THE SOURCES. THE CONCEPT OF THOMISM IN *UNE ÉCOLE DE THÉOLOGIE: LE SAULCHOIR* BY MARIE-DOMINIQUE CHENU OP

Abstract

This article presents the principles and methods of renewal of Thomistic theology in particular and Catholic theology in general, as presented and postulated by M.-D. Chenu OP, in a book entitled *Une école de théologie: le Saulchoir*, published in 1937. The theological renewal advocated by the author from a medievalist and Thomist perspective, however, remains in clear opposition to neo-scholastic Thomism and, at the same time, demonstrates strong agreement with the postulates characteristic of the so-called *nouvelle théologie* milieu. The aim of this article is to familiarize Polish readers with both the historical and methodological significance of Chenu's text.

K e y w o r d s : Thomism, Neo-Scholasticism, *nouvelle théologie*, 20th-century theology, Thomas Aquinas, M.-D. Chenu OP.

DIE REVOLUTION DER RÜCKKEHR ZU DEN QUELLEN. DAS KONZEPT DES THOMISMUS IN *UNE ÉCOLE DE THÉOLOGIE: LE SAULCHOIR* VON MARIE-DOMINIQUE CHENU OP

Abstrakt

Der Artikel stellt die Prinzipien und Methoden der Erneuerung der thomistischen Theologie im Besonderen und der katholischen Theologie im Allgemeinen vor, wie sie in dem 1937 erschienenen Buch von M.-D. Chenu OP mit dem Titel *Une école de théologie: le Saulchoir* dargelegt und postuliert wurden. Die vom Autor – der zugleich Mediävist und Thomist ist – postulierte theologische Erneuerung steht jedoch in deutlichem Gegensatz zum neoscholastischen Thomismus und weist gleichzeitig eine große Übereinstimmung mit den für das Umfeld der sogenannten „nouvelle théologie" charakteristischen Postulaten auf. Ziel des Artikels ist es, dem polnischen Leser sowohl die historische als auch die methodologische Bedeutung von Chenus Text für die katholische Theologie des 20. Jahrhunderts näherzubringen.

S c h l ü s s e l w ö r t e r : Thomismus, Neoscholastik, Nouvelle Théologie, Theologie des 20. Jahrhunderts, Thomas von Aquin, M.-D. Chenu OP.

BIBLIOGRAFIA

Chenu, Marie-Dominique. 1968. *Lud Boży w świecie*. Translated by Zofia Włodkowa. Kraków: Znak.

Chenu, Marie-Dominique. 1969. *Teologia materii. Cywilizacja techniczna i duchowość chrześcijańska*. Translated by Olga Scherer. Paris: Éditions du dialogue.

Chenu, Marie-Dominique. 1971. *Wybór pism*. Translated by Lucyna Rutowska, Wanda Sukiennicka, and Zofia Włodkowa. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Chenu, Marie-Dominique. 1985. *Une école de théologie: le Saulchoir*. Paris: Cerf.

Chenu, Marie-Dominique. 1997. *Święty Tomasz i teologia*. Translated by Wiesław Szymona. Kraków: Znak.

Chenu, Marie-Dominique. 2001. *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*. Translated by Hanna Rosnerowa. Kęty: Wydawnictwo Antyk.

De Mattei, Roberto. 2025. *Sobór Watykański II. Historia dotychczas nienapisana*. Translated by Marcin Masny. Dębogóra: Rosa Mystica.

Duquesne, Jacques. 1977. *O wolności poszukiwań teologicznych. Rozmowy z o. M-D. Chenu*. Translated by Anna Paygert. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Hugon, Édouard. 2015. *Zasady filozofii. Dwadzieścia cztery tezy tomistyczne*. Translated by Aleksander Żychliński. Warszawa: Katolicki Instytut Apologetyczny św. Tomasza z Akwinu.

Jan Paweł II.1998. Encyklika *Fides et ratio*. (= *FR*).

Kerr, Fergus. 2007. *Twentieth-Century Catholic Theologians. From Neoscholasticism tu Nuptial Mysticism*. Oxford: Blackwell.

Kubicki, Dominik. 2004a. "Le Saulchair czyli wypadek teologiczny lat czterdziestych XX wieku." *Poznańskie Studia Teologiczne* 17:125–69.

Kubicki, Dominik. 2004b. "Rola filozofii, rozróżnionej i autonomicznej w stosunku do teologii, nakreślona w *Une école de théologie: le Saulchoir* Marie-Dominique Chenu." *Seminare* 20:209–20.

Kubicki, Dominik. 2010. "Marie-Dominique Chenu i przezwyciężenie kryzysu modernistycznego." *Poznańskie Studia Teologiczne* 24:289–300.

Leclercq, Jean. 1990. *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du moyen age*. Paris 1990: Les éditions du cerf.

Mettepenningen, Jürgen. 2010. *Nouvelle théologie – New Theology. Inheritor of Modernism, Precursor of Vaticanum II*. London: T&T Clark.

Nichols, Aidan. 2008. *Reason with Piety. Garrigou-Lagrange in the Service of Catholic Thought*. Naples, FL: Sapientia Press of Ave Maria University.

Peddicord, Richard. 2005. *The Sacred Monster of Thomism. An Introduction to the Life and Legacy of Réginald Garrigou-Lagrange, O.P.* South Bend, IN: St. Augustines Press.

Potworowski, Christophe F. 2001. *Contemplation and Incarnation. The Theology of Marie-Dominique Chenu*. Montreal: Mc Gill-Queen's University Press.

Rowland, Tracey. 2017. *Catholic Theology*. London: Bloomsbury T&T Clark.

Tischner, Józef. 2002. *Myślenie według wartości*. Kraków: Znak.

Janusz Pyda – duchowny Kościoła rzymskokatolickiego, dominikanin, doktor nauk teologicznych, pracownik naukowo-badawczy i dydaktyczny Instytutu Tomistycznego w Warszawie oraz Akademii Katolickiej w Warszawie, wykładowca teologii dogmatycznej, historii teologii i antropologii filozoficznej w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym Polskiej Prowincji Dominikanów oraz teologii dogmatycznej w Akademii Katolickiej w Warszawie. Zainteresowania badawcze: myśl św. Tomasza z Akwinu, mediewistyka, metafizyka, antropologia filozoficzna i teologiczna, historia teologii. Opublikował m.in.: z M. Olszewskim (red. i tłum.) Św. Tomasz z Akwinu, *O mocy Boga*, t. 3 (2010); z A. Liberą *Jesteście na Ziemi, na to rady nie ma. Dialogi o teatrze Samuela Becketta* (2015, 2018), wyd. ang. *Dialogues on Beckett. Whatever Happened to God?* (2019); *Tradycyjna krytyka metody transcendentalnej Karla Rahnera* (2009), *Cuda* (2022).

Adres do korespondencji: janusz.pyda@gmail.com.