

DOMINIK KUBICKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Wydział Teologiczny

## Wyzwania dla myśli teologicznej w dobie posoborowego półwiecza i dekonstrukcji totalitaryzmów ideologicznych

Challenges to Theological Thought in the Post-Conciliar Half-Century  
Marked by Deconstruction of Ideological Totalitarianism

Nie upłynęło jeszcze stulecie od czasu, kiedy katolicka teologia skoncentrowała się wyłącznie na zagadnieniach metafizyki boskiego Przedmiotu (Absolutu jako Bytu). Doprowadziło to do swoistej teologicznej izolacji<sup>1</sup>, wskutek czego wydawało się, że nie istnieją problemy wiary chrześcijańskiej i kwestie społeczne wspólnot eklezjalnych. Nie upłynęło jeszcze półwiecze od wydarzeń przełomowych dla współczesności, kiedy zdawało się, że *aggiornamento* soborowe *Vaticanum Secundum* wystarczająco otwiera eklezjalną wspólnotę uczniów Chrystusa – Zmartwychwstałego Pana – na współczesność ludzkich społeczności własnego kręgu kulturowego i pozostałych kontynentalnych wspólnot, innych niż europejski matecznik cywilizacyjno-religijnych, uwrażliwiając ją jednocześnie na dostrzeganie „znaków czasu” w rzeczywistości ludzkiej, społecznej.

Niewątpliwie zatem nie jest możliwe rzetelne uprawianie teologii jako wiary *in statu scientiae* bez uwzględnienia sytuacji ludzkiej i bez podejmowania z per-

<sup>1</sup> Konieczność zarzucenia uprawiania teologii w modelu dziewiętnastowiecznej neoscholastyki była ówczesnie powodowana nie tyle niewydolnością refleksji – nad „dziś” i „teraz” aktu i treści wiary w Jezusa Chrystusa, Syna Bożego i Zbawiciela – w koncepcji teologii jako metafizyki boskiego bytu, ile skrywaniem błędu teologicznego pod pozornie niezauważalnym błędem metodologicznym. Było nim uzasadnianie cytatami z Pisma Świętego prawdziwości konkluzji wypływających z metafizycznych tez o boskim Absolutcie. Dodajmy jednocześnie – ów błąd polegał na nieuwzględnianiu w strukturze teologii fundamentalnego faktu objawienia chrześcijańskiego, czyli wydarzenia Jezus-Chrystus, Boga objawiającego się i objawiającego siebie w Jezusie Chrystusie jako fakcie i wydarzeniu historycznym, a zarazem jednostkowym (por. D. Kubicki, *Teologia, oparta na realizmie wcielenia, wpisująca się perspektywę fides quaerens intellectum oraz teologii jako nauki Akwinaty*, „Seminare. Poszukiwania Naukowo-Pastoralne” 19 [2003], s. 95-107; zob. także: tenże, *Le Saulchoir czyli „wypadek” teologiczny lat czterdziestych XX wieku*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, t. XVII [2004], s. 125-169; tenże, *Założenia teologii jako wiary in statu scientiae*, „Analecta Cracoviensia”, t. XXXVI [2004], s. 213-227).

spektywy własnej sytuacji egzystencjalnej i historycznej refleksji nad Słowem objawiającym się w dziejach. Nie wystarcza więc postulowana, a zarazem wypracowana jedynie w założeniach, koncepcja teologii realizmu wcielenia, powracająca w perspektywę wyznaczoną myśli teologicznej przez średniowiecznych twórców teologii jako wiary *in statu scientiae*<sup>2</sup>, która przybiera postać nieustannie nowej i nieustannie ponawianej „interpretacji” wydarzenia Jezus-Chrystus, dzięki krytycznej współzależności między doświadczeniem chrześcijańskim fundamentalnym (Tradycja) a doświadczeniem historycznym, „teraz” współczesności<sup>3</sup>. Wskutek tego konieczne jest konsekwentne uwzględnianie zarówno historycznej sytuacji społecznej egzystencji człowieka podmiotu i całych ludzkich zbiorowości lokalnych, regionalnych, jak i kontynentalnych strukturalnych złożoności kulturowego funkcjonowania, w których zanurzone są eklezjalne wspólnoty wiary Kościoła Chrystusowego.

Niezbędne wydaje się zatem przełamanie [metodologicznego] uprzedzenia wobec tych kwestii teologicznych, które wyrastają z sytuacji społeczno-historycznej, jaką dostrzega i w jakiej na sposób osobowy tkwi uprawiający współcześnie teologię. Powyższe okazuje się tym bardziej niezbędne, że obecnie podnosi się z pewnym zdumieniem, iż proces specjalizacji nauki nie ominął także samej filozofii. Dyscyplina ta w dziejach europejskiej myśli intelektualnej uchodziła przecież za naukę fundamentalną i uniwersalną, a zwłaszcza za swoiste inspiracyjne badawcze źródło dla wszelkich dyscyplin, kształtowanych przez nią i w jej inteligibilnej strukturze. Nie sposób nie dopowiedzieć, że przecież powyższe stało się w międzyczasie także udziałem teologii we współczesnej postmoderności. Nie chodzi zatem jedynie o możliwość metodologicznie uzasadnionej refleksji teologicznej, ale i najpewniej przede wszystkim o jej skuteczność i pastoralną przydatność. Niewątpliwie jest to ograniczenie, w pewnym sensie nawet bariera, której istnienie sugerowano jedynie wyrażeniem „znaki czasu” w wypowiedziach pontyfikalnych papieża Jana XXIII i dokumentach Soboru opracowanych pod wpływem dwudziestowiecznych twórców teologicznej odnowy, przeszkoda ta nie została jeszcze dostatecznie przełamana w posoborowych inicjatywach europejskich środowisk teologicznych.

W pewnej mierze konsekwencją powyższego marginalizowania teologii do hermetycznie zamkniętych dyscyplin specjalistycznych jest pogłębiająca się przepaść pomiędzy środowiskiem teologicznym a eklezjalną hierarchią. Ta ostatnia bowiem autorytarnie wypowiada się w kwestiach teologicznych, dogmatycznych

<sup>2</sup> Czyli związana z podlegającym zmianie konceptem racjonalności (a więc podejmująca ukształtowany przez dziewiętnastowieczne nauki społeczno-historyczne, a wypracowywany ze strony filozofii koncept rozumienia jako *Verstehen* – por. A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język*, Lublin 1988, s. 77-97) oraz biorąca za punkt wyjścia rzeczywistość świata i człowieka.

<sup>3</sup> Por. C. Geffré, *Le réalisme de l'incarnation dans la théologie du Père M.-D. Chenu*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques”, t. LXIX (1985), s. 388-399.

i moralnych (rozumianych jako specjalistyczne dyscypliny teologiczne) i polega, jak się wydaje, w większym stopniu na inwencji pastoralnej hierarchów niż na rzetelnej pracy teologów, których refleksja jest uważana za mało przydatną bądź nawet za niepotrzebną ze względu na zamknięcie w ramach specjalistycznej dyscypliny lub wysoki stopień specjalistycznej treści<sup>4</sup>.

Tymczasem zglobalizowany świat ludzkich społeczności wymyka się spod wpływu powierzchownie reagujących na niego osób pełniących funkcje eklezjalne, jeśli – oczywiście – same nie podejmują pogłębionej refleksji nad obecnością Słowa w ludzkich społecznościach. Niewątpliwie, każdy przypadek niekompetencji teologicznej, wynikającej z braku systematycznej lektury teologicznej, na tym poziomie eklezjalnym skutkuje dość poważnymi błędami pastoralnymi w działaniach i zaangażowaniu Kościołów lokalnych – zwłaszcza w społecznościach krajów postkomunistycznych. Może to mieć wpływ nie tylko na najbliższą przyszłość wiary tychże społeczności, ale także na żywotność wiary chrześcijańskiej w społeczeństwach integrującej się Europy. Jakie są zatem wyzwania dla współczesnej myśli teologicznej, a zwłaszcza dogmatycznej, w realiach początków XXI stulecia – doby globalizacji i dekadencji totalitaryzmów ideologicznych? Na ile kluczowym wyzwaniem jest skrywający się w przytoczonym powyżej wyrażeniu biblijno-soborowym „znaków czasu” postulat, przybierający imperatywny charakter wznowienia teologicznych badań nad sposobem przyjmowania istnienia Boga przez ludzi wierzących i kontemplatywnością aktu wiary chrześcijanina?

### I. PROBLEM WSPÓŁCZESNYCH „ZNAKÓW CZASU” DLA UPRAWIANEJ TEOLOGII JAKO REFLEKSJI NAD SŁOWEM PRZEMAWIAJĄCYM W CZŁOWIECZYM „DZIŚ”

Odnowa teologii katolickiej w pierwszej połowie XX stulecia<sup>5</sup>, skutkująca odnową soborową *Vaticanum Secundum*, przyczyniła się nie tylko do wydobywania teologii ze swoistego, religijnego getta i jej zamknięcia w doktrynalnej twierdzy przed „nieortodoksyjnym” (w odniesieniu do niej jako kryterium rozstrzygającego) rozumowaniem i pojmowaniem Boga<sup>6</sup>, ale także do przewyciężenia jej za-

<sup>4</sup> Kolokwialnie określa się powyższe „teologiczną uczonością”, nie dostrzegając ze strony środowisk hierarchii kościelnej (w tym pełniących funkcje proboszczowskie – zainteresowanych bardziej administracją parafii i jej finansową dochodowością) i duszpasterzy (zasadniczo wikariuszy) wagi myśli teologicznej dla przepowiadania Słowa i sprawowania sakramentów Kościoła Chrystusa.

<sup>5</sup> Chodzi głównie o przewyciężenie neoscholastycznej koncepcji teologii.

<sup>6</sup> Na paradoksalną anomalię w strukturze tak zwanego modelu metafizycznego teologii, czyli dziewiętnastowiecznej neoscholastyki, wskazał jako jeden z pierwszych M.-D. Chenu (por. M.-D.

późnienia w stosunku do stanu nauk nieteologicznych. Jest poniekąd zrozumiałe, że myśl i refleksja teologiczna, uprawiana współcześnie w katolickiej wspólnocie Kościoła Chrystusowego, nie może pozostać na etapie czy w stanie, do którego zdołali ją doprowadzić twórcy – głównie francuskojęzycznego środowiska teologicznego – teologicznej i soborowej odnowy. Oczywiście może i powinna obficie korzystać z niezwykle cennego ich dokonania i teologiczno-soborowego dzieła, dzięki któremu Kościół katolicki rozpoznaje siebie bardziej na wzór ewangelicznego zaczniku niż społeczności znającej odpowiedź na każde ludzkie egzystencjalne pytanie oraz odróżnia swą misję rozpoznawania realizującego się królestwa niebieskiego od ideologicznego narzucania religijnego światopoglądu ludzkim społecznościom. Wydawałoby się, że dzięki zapomnianej już posoborowej odnowie pastoralnej Kościoła katolickiego z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX stulecia i dzięki ukazaniu światu prawdziwego oblicza katolicyzmu podczas pontyfikatu papieża Jana Pawła II (1978-2005) można byłoby w teologii katolickiej ograniczyć się do niezbędnego dwojakiego zaangażowania. Z jednej strony byłoby to podjęcie lub podejmowanie wysiłku twórczego, zmierzającego do pozytywnego wypracowania koncepcji teologii, ukształtowanej na bazie aktualnie obowiązującej koncepcji inteligibilności jako *Verstehen*<sup>7</sup>. Z drugiej zaś byłoby to podjęcie i przeprowadzenie na nowo wysiłku badawczego nad opracowaniem „danych” (teologiczno-dogmatycznych) objawienia chrześcijańskiego w tak ukształtowanej współcześnie koncepcji teologii – opieranej bądź na realizmie Słowa objawionego w dziejach<sup>8</sup>, bądź też na nieustannie nowej i nieustannie ponawianej interpretacji „wydarzenia” Jezus-Chrystus, dzięki krytycznej współzależności między doświadczeniem chrześcijańskim fundamentalnym (Tradycją) i doświadczeniem historycznym, wobec którego staje katolik (chrześcijanin) w swej lokalnej społeczności należącej do wspólnoty wiary, w której spełnia się i realizuje jako wierzący podmiot.

Jeśli teologia stanowi właściwe człowiekowi, a więc racjonalne narzędzie badania objawienia chrześcijańskiego i jednocześnie wyrażania doktryny orędzia ewangelicznego na podstawie podlegającego zmianie paradygmatu inteligibilności<sup>9</sup>, to rezultaty dwudziestowiecznej odnowy teologicznej i soborowej nie mogą pozostawać zbyt długo aktualne. Po upadku bowiem Związku Sowieckiego jako społeczności postkomunistyczne krajów Europy Środkowej i Wschodniej wraz ze społeczeństwami Europy Zachodniej, dojrzałymi w aspekcie obywatelskości

---

Chenu, *Une école de théologie: le Saulchoir*, w: G. Alberigo, M.-D. Chenu, E. Fouilloux, J.-P. Josua, J. Lardière, *Une école de théologie: le Saulchoir*, Paris 1985, s. 91-176).

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 126-139.

<sup>8</sup> Por. D. Kubicki, *Poszukiwania projektu teologii katolickiej opartej na realizmie Słowa objawionego w dziejach*, Poznań 2004.

<sup>9</sup> Zauważmy nadto – paradygmat inteligibilności podlega swoistej „ewolucji” intelektualnej człowieka podmiotu w następstwie pokoleń, wykształcającej zmianę bazy społecznej.

(w uproszczeniu) i funkcjonowania w gospodarkach wolnorynkowych, żyjemy już w dobie integracji europejskiej, a postępujące zjawisko globalizacji nadto przynagla procesy integracyjne oraz polityczno-społeczne i ekonomiczno-gospodarcze zmagania transformacyjne, zagrażając nie tyle jakości, ile pierwotnemu zamysłowi zjednoczeniowemu<sup>10</sup>, a nawet koncepcji wspólnotowej integracji<sup>11</sup>. Jednocześnie słabość ekonomiczno-gospodarcza i niemoc polityczna krajów Europy Środkowej i Wschodniej w stosunku do państw zachodniej części Europy nie pozwala im wprowadzić w sferę zainteresowań polityczno-społecznych unijnego establishmentu<sup>12</sup> tych wszystkich walorów aksjologicznych i wartości moralnych, jakie w dziejach stały się udziałem ich wieloetnicznych społeczności. Nie jest także przesądzone, czy najbardziej poważny kryzys XX stulecia, jaki przecież stanowi upadek masowej wiary religijnej wraz z jego konsekwencją, czyli upadkiem wiary w nieśmiertelność duszy w społecznościach cywilizacyjnego Zachodu, nie stanie się także udziałem społeczności krajów próbujących przełamać swój status cywilizacyjnego obrzeża<sup>13</sup> – krajów, które w warunkach

<sup>10</sup> Por. G. Labuda, *Przyszłość państw narodowych i nacjonalizmów w jednoczącej się Europie*, w: tenże, *Rozważania nad teorią i historią kultury i cywilizacji*, Poznań 2008, s. 435-465.

<sup>11</sup> Od wykształcenia się frankijskiego Zachodu w terytorialnych granicach Galii jako uległej dezintegracji w wyniku tzw. „wędrówki ludów” dawnej prowincji Imperium Romanum dzieje europejskich społeczności naznaczone były nieustannym napięciem (społeczno-politycznym i gospodarczo-ekonomicznym) pomiędzy cywilizacyjnym centrum i jego obrzeżem. Powyższe nie uległo zmianie aż po współczesność początków XXI stulecia. Kraje tzw. młodszości cywilizacyjnej (por. J. Kłoczowski, *Młodsza Europa. Europa Środkowo-Wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej średniowiecza*, Warszawa 1998) po ustaniu ekspansji radzieckiego hegemonu, usiłującego odwzorować w rzeczywistości społeczno-politycznej ideologię marksistowsko-leninowską społeczeństw Europy Wschodniej, i pewnym, ograniczonym przewyciężeniu społeczno-politycznych konsekwencji w mentalności swych społeczeństw, nadal pozostają w sferze cywilizacyjnych obrzeży bądź europejskich półperyferii, licząc na ostateczne przełamanie tego stanu i uzyskanie dojrzałego poziomu rozwoju cywilizacyjnego, a jednocześnie obywatelskiego. Wobec zjawiska globalizacji chodzi najpewniej o stabilne funkcjonowanie dawnych krajów komunistycznych w strukturach unijnych – funkcjonowanie jednocześnie wspierające wspólnotowy organizm dążący do uzyskania znaczenia globalnego. Wiadome jest jednak, że, o ile w globalnej perspektywie dokonujące się aktualnie przejście do epoki informacyjnej pozostaje niewątpliwie niemałym wyzwaniem dla wszystkich społeczności świata, o tyle trudności społeczeństw krajów Europy Zachodniej wskazują w sposób oczywisty na zwiększoną trudność powyższego zadania w przypadku społeczeństw postkomunistycznych, którym w większym stopniu niż krajom Europy Zachodniej zagraża sprowadzenie do roli półperyferii globalnego świata. Jest to konsekwencja zagubienia intelektualnego, duchowego i politycznego. Trudno przesądzać, czy w pewnych środowiskach europejskiego polityczno-biznesowego establishmentu nie jest brana pod uwagę alternatywna koncepcja integracji europejskiej, uwzględniająca współczesną Rosję mocarstwową jako zaplecze surowcowo-produkcyjne dla dotychczasowego centrum cywilizacyjnego Europy, na ewentualność niepowodzenia procesów transformacji ekonomiczno-gospodarczych krajów postkomunistycznych, bądź w ogóle zakładana *a priori* jako plan do zrealizowania kosztem społeczności tychże państw unijnych.

<sup>12</sup> Mamy na myśli wykształcone i nadal kształtujące się środowiska polityczne oraz establishment intelektualno-polityczny Parlamentu Europejskiego, Rady Europy itd.

<sup>13</sup> Por. D. Kubicki, *Wokół niewiary w zmartwychwstanie w społecznościach europejskiego Zachodu*, „Ateneum Kapłańskie”, t. CLV (2010), z. 2 (609), s. 350-361.

swobody przemieszczania się i zarobkowania we wspólnocie państw członkowskich Unii Europejskiej nadal tracą najbardziej wartościowe pod względem moralnym i twórczym jednostki. Sytuację niektórych państw Europy Środkowej i Wschodniej komplikuje ponadto połowiczny zaledwie sukces transformacji społeczno-politycznych i ekonomiczno-gospodarczych, w innych z kolei przekształceń takich nie przeprowadzono lub przeprowadzono je błędnie, co skutkuje niepowodzeniem całości procesu i utrzymaniem statusu społeczności upośledzonych w stosunku do społeczeństw zachodnioeuropejskich<sup>14</sup>.

W związku z tym katolicka eklezjalna Wspólnota uczniów Zmartwychwstałego nie może zbyt długo biernie cieszyć się dobrodziejstwem teologicznej i soborowej odnowy, przeprowadzonej w XX stuleciu. Nie może ona bowiem porzucić dalszej pracy teologicznej nad próbami wyjaśnienia objawienia chrześcijańskiego i jego pogłębionego rozumienia w odniesieniu do wyzwań współczesności. Jednak należy zadać pytanie, czy obecne nieprzewyciężalne trudności w tymże dziele nie są spowodowane brakiem całego pokolenia teologów odnowy soborowej *Vaticanum Secundum* z zachodniej części Europy oraz wygaśnięciem bądź wyczerpywaniem się twórczych sił w pokoleniu ich następców<sup>15</sup>, dla których bez wątpienia większym problemem pozostaje przekaz dziedzictwa wiary chrześcijańskiej młodym pokoleniom niż koncentrowanie się na podejmowaniu wnikliwej refleksji teologicznej w społeczeństwach pozbawionych żywych eklezjalnych wspólnot wiary. Inną przyczyną wspomnianych trudności mogą być ograniczone możliwości twórcze intelektualistów społeczności krajów postkomunistycznych, a zwłaszcza ich środowisk teologicznych, które są niedostatecznie doceniane we wspólnotach Kościołów lokalnych. Kościoły tych państw zostały osłabione po 1944 roku, w okresie zależności hegemonialnej od Związku So-

---

<sup>14</sup> Por. D. Kubicki, *Polonia i emigracja Trzeciej Rzeczypospolitej jako nowy wymiar patriotyzmu* [w druku].

<sup>15</sup> Pojawia się oczywiście pytanie o przyczynę tego rodzaju stanu rzeczy. Czyżby odnowa teologiczna skutkująca odnową soborową *Vaticanum Secundum*, podjęta była zbyt późno w stosunku do negatywnych społeczno-moralnych konsekwencji tendencji intelektualnych późnej nowożytności, a zasadniczo Oświecenia, i zwłaszcza negatywnych konsekwencji rewolucji francuskiej (dopowiedzmy od razu – które z opóźnieniem ponad dwóch stuleci zaczyna sobie dopiero badawczo uświadamiać spora część uniwersyteckiego świata historyków oraz badaczy i myślicieli-humanistów – zob. np.: L. Mezzadri, *Rewolucja francuska a Kościół*, tłum. E. Łukaszyk, Kraków 2007), m.in. przeznaczającej religii (chrześcijańskiej i każdej innej) jedynie funkcję społecznego nadzoru, realizując w ten sposób jedną z aspiracji Oświecenia, a więc wizję religii „użytecznej”? Czyżby więc odnowa ta nie zdążyła odwrócić tychże konsekwencji mentalnych w społecznościach, które zbyt głęboko już uległy presji „nowoczesności” i nieświadomie pozwoliły wykształcić w sobie postawy niewiary lub braku wiary i relatywizmu moralnego? A może należałoby zbadać, na ile odnowa teologiczna wraz z odnową soborową zdołała przełamać dziedzictwo pooświeceniowe, utrwalone w społecznościach zachodniej części Europy wydarzeniami rewolucji francuskiej i głębokim naznaczeniem duchem zaprowadzonych przez nią zmian społeczno-politycznych, religijno-moralnych i mentalno-kulturowych – w pewnym sensie nieodwracalnych.

wieckiego, kiedy funkcjonowały mocno sfeudalizowane układy nomenklaturowe, których niestety nie zdołano przełamać na początku transformacji ustrojowo-politycznych<sup>16</sup>.

Tymczasem życie ludzkich wspólnot i anonimowość cechująca rozrastające się miejskie aglomeracje wraz z niespotykanymi dotąd możliwościami techniczno-technologicznymi stawiają nowe problemy teologiczne, a nawet dogmatyczne – dopowiedzmy od razu – wynikające po części z nowej sytuacji społecznej, wpływającej na odmienność powstającego na bazie społecznej paradygmatu inteligibilności. Pojawiają się zatem nowe wyzwania dla refleksji teologicznej<sup>17</sup>, lecz pozostaje kwestią nadal otwartą, czy wobec nowych wyzwań ery informacyjno-komunikacyjnej środowiska teologiczne zdołają wykazać tyle twórczej energii, aby je uchwycić i poddać kompleksowej refleksji badawczej, a eklezyjal-

<sup>16</sup> Nie sposób nie dodać, że skutkują one przyznawaniem większego znaczenia stosunkom i układom personalno-lojalnościowym niż kompetencyjno i wykazywanym faktycznym zdolnościom kandydatów, także w strukturach eklezyjalnych. Powyższe konsekwentnie powoduje, że znajdujący się bliżej realnej władzy (administracyjnej, państwowej itd., a także kościelnej) angażują nawet jej instrumenty, aby czasowo bądź skutecznie raz na zawsze eliminować wszystkich wykazujących większe zdolności lub mogących się wykazać bardziej znaczącymi i rzetelniejszymi osiągnięciami osobowo-naukowymi. Por. D. Kubicki, *Samotność teologa – samotnością mistyka i twórcy*, „Studia Gdańskie” t. XXVI (2010), s. 132-142.

<sup>17</sup> Należy przekornie zauważyć, że udziałem sporej części współczesnych jest patrzeć z nieukrywaną dumą na cywilizację, która jest ich udziałem. Oto bowiem od czasu, kiedy człowiek wieku dwudziestego zdołał stanąć na Księżycu, wzrosło tempo przemian technologiczno-technicznych, zwiększa się ono jednocześnie przy każdym nowym wynalazku oraz zastosowaniu następujących po sobie i wzajemnie warunkujących się nowych odkryć naukowych. Tak więc nie robi już na współczesnych wrażenia myśl, że podróżujemy szybciej niż światło, że w razie życiowego nieszczęścia możemy liczyć na udany przeszczep potrzebnych organów, że znamy swój własny kod DNA, a więc w pewnym sensie możemy przewidzieć zagrażające nam choroby. Przywykliśmy do tego, że jesteśmy rozpieszczani przez możliwości, jakie roztacza przed nami następujący postęp techniczny i technologiczny. Często wprost nieświadomie korzystamy z niego. Delektujemy się więc jedzeniem bez przybrania na wadze, na długie godziny rozsiadamy się wygodnie w fotelach przed audiowizualnym sprzętem bez potrzeby fizycznego wysiłku tworzenia czegokolwiek, a pozbawieni lęku o cokolwiek w wyniku zabezpieczenia się przed przypadkowym splodzeniem potomstwa „bawimy się” własną seksualnością. Jednocześnie trochę lękamy się cywilizacyjnego postępu. Wystarczy najzwyczajniejszy brak prądu, wynikły z pozrywania linii przesyłowych energii elektrycznej na skutek działania sił natury, a tkwimy w ciemnym i zimnym mieszkaniu, pozbawieni wszystkich dobrodziejstw cywilizacji, a jednocześnie bez żadnych środków do życia. Wystarczy najzwyczajniejszy gest złej woli psychicznie niezrównoważonego człowieka, a skazani jesteśmy na masową zagładę w wyniku działania śmiertelnego, zmutowanego wirusa, wskutek spowodowanej świadomie katastrofy lotniczej czy innej lub chociażby użycia broni palnej, środków wybuchowych itd. Wystarczy również nieubłagana chciwość kilku wpływowych i hiperbogatych, decydujących o nieprzystąpieniu do porozumienia z Kyoto (Japonia), aby podnosiła się średnia roczna temperatura (?) na całej planecie pod wpływem rosnącej ilości gazów cieplarnianych, emitowanych do atmosfery, a wraz z nim, aby topniały lodowce Himalajów i Alp, a także dotychczas bezkresne przestrzenie Antarktyki i Antarktydy, oraz aby zmieniał się klimat, wywołując lokalne coraz częstsze kataklizmy i anomalie pogodowe.

na hierarchia, dając przykład duchowieństwu swych diecezji, okaże się żywotnie zainteresowana skorzystaniem z podjętego wysiłku refleksji nad Słowem, które przemawia w człowieczym „dziś” globalnego świata.

## II. CZY WSPÓŁCZESNA NIEWIARA NIE STANOWI KONSEKWENCJI OKREŚLENIA ROLI RELIGII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ JAKO SPOŁECZNIE UŻYTECZNEJ I ODWZOROWYWANIA TAKIEJ JEJ POSTACI W FUNKCJONOWANIU SPOŁECZEŃSTW POOŚWIECENIOWEGO ZACHODU?

Chociaż wyłonione z mieszaniny postaw społecznych i prądów umysłowych dwie wielkie XIX-wieczne ideologie: nacjonalizm i socjalizm (w późniejszej postaci: komunizm), zdewaluowały się w wydarzeniach XX stulecia<sup>18</sup>: II wojnie światowej oraz ekonomiczno-gospodarczym bankructwie krajów bloku wschodniego wraz z ogłoszoną w 1991 roku decyzją o likwidacji komunizmu przez partyjne kierownictwo Związku Sowieckiego, to jednak obie zdołały zadać społecznościom Europy olbrzymie straty demograficzne i ekonomiczne oraz niepoliczalne krzywdy moralno-etyczne, intelektualno-mentalne, a także kulturowe. Unicestwiły bowiem miliony człowieczych istnień w świadomie realizowanych planach eksterminacji, ale także rozdzieliły od siebie na linii Łaby po 1945 roku wspólnoty narodowo-państwowe Europy na prawie pół wieku „żelazną kurtyną”<sup>19</sup> i wykształciły odmienne systemy socjoekonomiczne i polityczne – po jednej stronie pluralistyczne i demokratyczne, zaś po drugiej totalitarne. Zrujnowały ponadto życiowe losy wielu pokoleń ludzkich całej Europy Wschodniej i poważnej części Europy Środkowej znajdującej się w zasięgu hegemonialnego wpływu Związku Sowieckiego i oddziaływań doktryny marksistowsko-leninowskiej.

Wobec powyższego jest zrozumiałe, że trwające nadal napięcie pomiędzy cywilizacyjnym centrum europejskiego Zachodu a jego obrzeżem nie jest korzystne dla żadnej ze wspólnot narodowo-państwowych Europy, czyli zarówno Europy Zachodniej, jak i Europy Środkowej i Wschodniej. Niweczy bowiem ideę wspólnotowego cywilizacyjno-kulturowego dopełniania się, a umacnia ideologiczny prymat i dyktat mocarstw ekonomiczno-gospodarczych nad państwami

---

<sup>18</sup> Por. G. Labuda, *Przyszłość państw narodowych i nacjonalizmów w jednoczącej się Europie*, s. 444-447.

<sup>19</sup> Współpracownicy J. Stalina obwieścili przekonanie, że świat powojenny podzielił się na dwa obozy: socjalistyczny pod egidą Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich i kapitalistyczny pod przewodnictwem Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej. Nie należy pomijać także podziału Europy na część zachodnią i wschodnią – wraz z decyzjami o charakterze instytucjonalnym i ustrojowym obu stron, a także o podziale Niemiec (od 1949) na Republikę Federalną Niemiec i Niemiecką Republikę Demokratyczną.



pozostającymi w trakcie transformacji ekonomiczno-gospodarczych i kulturowo-społecznych, które nadto w pewnym sensie nadaremnie usiłowały – i najpewniej coraz słabszym głosem usiłują – podnieść kwestię swej odmienności kulturowej i konceptów państwowo- i narodowotwórczych<sup>20</sup>.

Nie sposób nie zauważyć, że recepcja soborowa przebiegała w odmienny sposób w społecznościach kulturowo chrześcijańskiej Europy po obu stronach „żelaznej kurtyny”<sup>21</sup>. W dobie europejskiej integracji jako społeczności – z jednej strony bardziej poświeceniowe, zaś z drugiej strony bardziej postkomunistyczne – nieświadomie stajemy przed niezwykle zasadniczą kwestią dla własnej, a w pewnym sensie europejskiej<sup>22</sup>, religijnej przyszłości. Ze względu na skoncentrowanie uwagi intelektualnych środowisk chrześcijańskich na odnowie teologicznej, co było reakcją na kryzys modernistyczny z początków XX stulecia, a następnie na przygotowanie i przeprowadzenie odnowy soborowej, nie uważano najbardziej istotnego problemu, jaki widać obecnie w konfrontacji rozdzielonych na prawie dwa stulecia części Europy (zachodniej i wschodniej), czyli roli, jaką wyznaczyło chrześcijaństwu, i w ogóle religii, poświeceniowe funkcjonowanie społeczności europejskiego Zachodu – dominujących we wszystkich dziedzinach życia społeczno-politycznego i gospodarczo-ekonomicznego XIX-wiecznej Europy. Tymczasem narody Europy Wschodniej pozostawały pod wpływem tworzących się tam i funkcjonujących mocarstw<sup>23</sup>. Należy więc zadać pytanie, czy obecnie nie należy nie tylko przezwyciężyć dominujące ideologicz-

<sup>20</sup> Okres równolegle realizowanych transformacji ostatniej dekady XX stulecia – zarówno ze strony państw Dwunastki i samej Communauté Européenne, jak i ze strony poszczególnych państw kandydackich z nieistniejącego bloku wschodniego – zintensyfikował dość liczne refleksje dotyczące Europy i jej społeczności. Można je sumarycznie uprościć do dwóch przeciwstawnych stanowisk. Otóż, z jednej strony zachodnioeuropejskie środowiska intelektualne wyrażały pogląd, że to, co zazwyczaj określa się mianem Europy, stanowi w istocie ideę kształtowaną wciąż na nowo przez kolejne epoki i pokolenia mieszkańców wspólnego kontynentu, zaś z drugiej strony poszczególni przedstawiciele środowisk intelektualnych z Europy Środkowej i Wschodniej podnosili konieczność uwzględnienia istnienia archetypów cywilizacyjnych – stanowiłyby one podłoże samego procesu poszukiwania europejskiej tożsamości. Inaczej, postulowano uwzględnienie twórczego dualizmu w spojrzeniu na dziedzictwo kulturowe Europy, czyli zauważenie słowiańskiej *Latinitas* (*Slaviae Latinae*) jako stanowiącej rodzaj duchowej wspólnoty, która zdołała się wyróżnić i w dziejach wyróżniała się na tle *Latinitatis* zachodnioeuropejskiej

<sup>21</sup> Por. D. Kubicki, *Poszukiwania projektu teologii katolickiej opartej na realizmie Słowa objawionego w dziejach*, s. 9-11.

<sup>22</sup> Por. tenże, *Współczesność globalizujących się ludzkich społeczności wyzwaniem dla teologii katolickiej, a zwłaszcza teologii uprawianej w Polsce*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej”, 1 (56):2009, s. 173-196.

<sup>23</sup> Dopowiedzmy, brak zainteresowania dla stosunków we wschodniej i środkowej Europie (*Ostmitteleuropa*), wynikający z akceptacji mocarstwowego stanowiska Rosji w tym rejonie, okazały w końcu XIX stulecia: Anglia, Francja i Hiszpania, nasilając całą swą ekspansję kolonialną w kierunku Azji Południowej (Indii), Afryki i Ameryki Południowej i Północnej (Kanady). Por. G. Labuda, *Przyszłość państw narodowych i nacjonalizmów w jednoczącej się Europie*, s. 445.

ne przekonania, m.in.: o doskonałości ustroju liberalnego, który jednak nie może stanowić ostatniego słowa ani w rozwoju myśli politycznej, ani w praktyce ustrojowej, ale także o przeznaczeniu i właściwie rozpoznanej funkcji religii w społeczności europejskiego Zachodu. Wydaje się to potrzebne z uwagi na udawanie przez polityczny establishment państw zachodnioeuropejskich, jakoby rzekomo pozostawał neutralny światopoglądowo i wyznaniowo, gdy faktycznie takowy nie jest, oraz ze względu na ograniczanie funkcji chrześcijaństwa i religii w ogóle do sfery prywatnej, a także niewłaściwe postrzeganie chrześcijaństwa w kategoriach *sacrum-profanum*?

Niewątpliwie zatem osadzenie uprawianej refleksji teologicznej w realiach czasu i codzienności życia poszczególnych pokoleń ludzkich pozwala uchwycić kwestie teologiczne w ich odniesieniu do człowieczej egzystencji społecznej. Zanim podejmiemy zasadniczy wątek najbardziej pilnych dla katolickiej dogmatyki wyzwań związanych ze zjawiskiem globalizacji początków XXI stulecia, spróbujmy ująć powyższe raz jeszcze z odmiennej perspektywy.

W półwieczu od dzieła soborowego, jakby wprost przeciwnie w stosunku do oczekiwań związanych z możliwością czerpania z obfitych owoców soborowej odnowy<sup>24</sup>, stajemy wobec podwójnie zwiększonego zadania. Nie chodziłoby bowiem jedynie o zwyczajne wypracowywanie koncepcji teologii na miarę potrzeb współczesnego czasu, a więc naukowe badania objawienia chrześcijańskiego i uprzystępnianie danych wierzącym lokalnym wspólnotom Kościoła Chrystusowego, z równoczesną refleksją nad doświadczeniem wiary, której przedmiotem staje się zarówno poszczególna wspólnota Kościoła integralnie z innymi stopioną i stanowiącą całość eklezjalnej wspólnoty Ciała mistycznego Chrystusa, jak i poszczególny chrześcijanin wewnątrz własnej, lokalnej wspólnoty wierzących. Chodziłoby przede wszystkim o przezwyciężenie w aktualnej postmodernistycznej sytuacji konsekwencji pewnego rodzaju braku udziału ze strony myśli teologicznej – nadto rozdzielonej na protestancką i katolicką i zogniskowanej na wzajemnej kontrowersji<sup>25</sup> – w nowożytnym wypracowywaniu inteligibilności, które ostatecznie skoncentrowało się na *praxis* życia ludzkich społeczności oraz na empiryczności doświadczanego fizykalnego świata. Nie chodziłoby zatem o przezwyciężanie przez myśl teologiczną jedynie swoistego zapóźnienia w stosunku do czasu europejskiej nowożytności, w którym dokonał się zwrot ku *praxis*,

---

<sup>24</sup> Paradoksalnie, ojcowie soborowi nie przewidzieli upadku systemów totalitarnych i dekonstrukcji współczesnych ideologii, gdyż nie mogli i ponieważ powyższe wykraczałoby poza ich kompetencje. Jest to jednak nasze zadanie do podjęcia i wypełnienia pod sankcją życiowego, osobowego niespełnienia.

<sup>25</sup> Teologowie soborowej odnowy dowiedli bowiem, że katolicka „myśl” teologiczna rozwijała się w europejskiej nowożytności na podstawie kontrowersji w stosunku do protestanckiego *sola Scriptura, sola gratia i sola fides*, wykształcając model swoistej teologii barokowej.

a pominięty został rozum teoretyczny<sup>26</sup>. Chodziłoby także o podjęcie zmagania z niekorzystnymi dla wyartykułowywanego orędzia ewangelicznego w (Akwinatowej) koncepcji teologii jako wiary *in statu scientiae*, myślными (intelektualnymi) czy mentalnymi tworamı moderności, które ewentualnie wykorzystane w konstruowaniu współczesnych teologiczno-dogmatycznych sformułowań lub koncepcji pastoralnych mogłyby przedłużać stan kryzysu myśli teologicznej<sup>27</sup>.

Być może jest to przyczyna trwającego kryzysu wiary w społecznościach europejskiego i zaatlantyckiego Zachodu. Być może owocem tego są niewłaściwe postulaty i błędne sposoby wprowadzania w życie soborowej odnowy. Wydaje się, że powinno nas, chrześcijan europejskiego kręgu cywilizacyjnego, po prostu zdziwić niezwykle ożywienie religijne na wszystkich pozostałych kontynentach globalizującego się świata przy jednoczesnym doświadczaniu jakby religijnej obojętności społeczności krajów wysoko uprzemysłowionych. Czy zatem nie należałoby na serio i na nowo przemyśleć wszystkie konsekwencje nowożytnych stanowisk intelektualnych, będących skutkiem refleksji poprzednich pokoleń i konstytuujących odpowiedzi na współczesne zapytania, a przynajmniej wyznaczających na nie odpowiedzi? Mam tu na myśli chociażby dość kontrowersyjny spór o laickość, która jest ślepa na religijną tolerancję, rozpoznaną przecież jako niezwykle cenny wytwór nie tylko myśli soborowej *Vaticanum II*, ale także wypracowany model praktycznego współistnienia religijnych społeczności w danym państwie<sup>28</sup>.

W związku z tym pośród zagadnień, które należałoby na nowo badawczo podjąć i nad którymi należałoby poczynić dogłębne, a nawet wręcz podstawowe studia, znajduje się Bóg i możliwość Jego poznania. Czyżby właśnie powyższe było przyczyną niemożności zrealizowania w życiowym *praxis* (w sensie działania moralnego i postępowania zewnętrznego) poszczególnych członków Kościoła katolickiego odnowy soborowej, która stanowi pewną granicę wszystkiego, czyli kres religijności, poza którym zaczyna się jedynie zanurzanie się w pseudoreligijność czy powierzchowną pobożność, jaka występuje w życiu ludzi Zachodu – europejskiego bądź zaatlantyckiego?

Problem jest bowiem o tyle niepokojący, że wobec niezwyklej żywotności religii innych kręgów kulturowych i cywilizacyjnych stan chrześcijaństwa na Zachodzie może słusznie budzić niepokój i liczne zapytania. Czyżby główną przyczyną takiego stanu chrześcijańskiej realizacji ewangelicznego orędzia była niezrozumiałość eklezjalnego języka i zwyczajnego kościelnego nauczania

<sup>26</sup> Por. T. Buksiński, *Dwa rozumy filozofii*, w: tenże (red.), *Rozumność i racjonalność*, Poznań 1997, s. 131-202.

<sup>27</sup> Niewątpliwie z powyższego może nie zdawać sobie sprawy każdy niespecjalista, nieteolog przejmujący dziedzictwo dwudziestowiecznych teologów odnowy.

<sup>28</sup> W tym miejscu chętnie przywołałibyśmy przykład Polski ze stuleci XVI-XVIII.

– co jednocześnie świadczyłoby o niemożności „trafienia” nadawcy do adresata z tworzoną przez niego „wiadomością”, czyli doktryną chrześcijańską – dla ludzi Kościoła, usiłujących nadać religijny kształt ich własnemu, osobistemu życiu codziennemu, lecz pozostawionych samym sobie w wyniku braku pożądanej i koniecznej komunikacji z *magisterium Ecclesiae*? Czyżby więc nie znajdowali oni odpowiedniej pomocy ze strony zarówno Kościoła, jak i teologii jako myśli i refleksji nad egzystencjalno-mistycznym spełnieniem się (osobowym doświadczeniem) wiary w Jezusa Chrystusa – Syna Bożego i Zbawiciela, Zmartwychwstałego Pana, z czego pragną uczynić prawdziwy fundament swego życia?

### III. KATOLICKA DOGMATYKA WOBEC WYZWANIA WSPÓŁCZESNEGO STANU FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNYCH ROZWAŻAŃ O BOGU

Czy nie ma wystarczającej racji J.M. (Innocenty) Bocheński OP (1902-1995), postulujący konieczność podjęcia na nowo poważnych studiów nad zagadnieniem dotyczącym Boga i możliwości poznania Go<sup>29</sup>? Jednak nie chcemy koncentrować się na tej kwestii, jedynie ją zaznaczając, a całą uwagę niniejszej refleksji pragniemy skoncentrować na sferze wiary jako realnym, osobowym ukierunkowaniu ku Bogu żywemu – wiary w swej logice wzrastającej i dążącej aż ku mistycznemu spełnieniu człowieczego podmiotu *twarzą w twarz z Nim*<sup>30</sup>, Objawiającym się i Objawiającym siebie w Słowie, która została ujęta w dokumentach *Vaticanum Secundum* w wyrażeniach biblijnych lub biblijno-soborowych (pastoralnych). Sformułowania te pomimo intencji twórców tych tekstów pozostają niemal, a niekiedy wręcz zupełnie niezrozumiałe dla współczesnych pokoleń posoborowej odnowy<sup>31</sup>. Należy bowiem pamiętać o nastąpieniu zmiany pokoleniowej pod koniec lat siedemdziesiątych XX stulecia, wyrażonej w swoistym „buncie” ówczesnego młodego pokolenia studenckiego wobec formy autorytarnej – jak wówczas podnoszono w powszechnej ocenie zainteresowanych – modelu i spo-

<sup>29</sup> Oczywiście, nie chodziłoby przy tym o studia ograniczające się do objawienia chrześcijańskiego, ale „objawienia” religijnego w ogóle. Zdaniem Bocheńskiego, chodziłoby o dość pilną potrzebę przezwyciężenia, obciążonego licznymi nieporozumieniami współczesnego myślenia o Bogu, odziedziczony i jakby bezkrytycznie przejęty po nowożytności (por. J.M. Bocheński, *W sprawie Bożycy*, w: tenże, *Sens życia*, Kraków 1993, s. 153-162).

<sup>30</sup> Por. M.-D. Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, tłum. A. Ziernicki, W. Szymona, Kraków 1997, s. 46, 63, 70.

<sup>31</sup> Mamy bowiem na myśli niektóre kluczowe wyrażenia soborowe, m.in. „znaki czasu”, do których za chwilę powrócimy. W tym względzie, jeżeli opracowanie naukowe (zob. P. Rabczyński, *Znaki czasów według Marie-Dominique Chenu*, Olsztyn 2007) nie wychwytuje problemu, trudno o nadzieje i oczekiwania, aby współcześni umieli ująć istotną treść soborowego nauczania pomimo duszpasterskiego upraszczania wyartykułowanych treści doktrynalnych orędzia ewangelicznego.

sobu nauczania na poziomie uniwersyteckim<sup>32</sup>. Czyżbyśmy zatem w niecałe półwiecze od zamknięcia obrad soborowych jako ludzie należący do nowych (nastających w międzyczasie) pokoleń nie potrzebowali już (choćby interpretacyjnego) wprowadzenia do treści dokumentów soborowych? Samo bowiem dzieło *Vaticanum Secundum*, chociaż stanowiło owoc namysłu nad wiarą czy kolegiального rozstrzygnięcia soborowego w obecności następcy św. Piotra, to jednak także widać w nim naukowy wkład twórców odnowy teologicznej, którzy finalizowali swe życiowe dokonania i cały wysiłek twórczy. Od ich myśli oddziela nas więc jedno stulecie, nabrzmiałe w wydarzenia o niespotykanej w europejskich dziejach gęstości i skali?

Niemniej jednak wydaje się nam, że dzieło soborowe zostało zakończone z uwagi na zrealizowanie zawartych w nim wyzwań, impulsów, inspiracji i postulatów doktrynalno-moralnych itd. i że bieg wydarzeń zmusza nas do kierowania uwagi na inne, bardziej aktualne i pilne, życiowo niezbędniejsze wyzwania. Jednocześnie, nie sposób nie zauważyć, że pastoralne dzieło *Vaticanum Secundum* społeczności polskiej w pewnym sensie przesłania dobrodziejstwo pontyfikatu papieża Jana Pawła II, które również domaga się rzetelniejszego opracowania teologiczno-pastoralnego, chociażby ze względu na potrzeby współczesności. Niestety, schyłek imperium Związku Sowieckiego i rozpad bloku wschodniego, co spowodowało zwrócenie się krajów Europy Środkowej i Wschodniej w stronę społeczno-politycznie i gospodarczo-ekonomicznie stabilnych państw zachodnioeuropejskich oraz podjęcie transformacji, odwrócił uwagę od wielu ważnych spraw doktrynalnych, skutkujących przyjmowaniem, a nawet wypracowywaniem błędnych postaw moralnych w sferze publicznej. I tak, w społecznościach młodszych pod względem cywilizacyjnym<sup>33</sup> wracamy do postaw przedsoborowych, czego dość wyraźnym przykładem jest coraz częściej pojawiające się w sferze publicznej sprowadzanie wiary do światopoglądu, na co nie reagują pozostający w dobrych relacjach z nowo wykształconą (i dawną, postkomunistyczną nomenklaturą) elitą polityczną w Polsce szczególnie przedstawiciele eklezjalnej hierarchii. Zjawisko to przybiera takie rozmiary, jakby w ogóle (nie podnosząc już intelektualnego wkładu i dzieła refleksji ze strony wielu innych teologów) nie było wysiłku twórczego i teologicznego dzieła M.-D. Chenu OP – jednego z aktywnych twórców odnowy teologicznej i soborowej, który przecież dokonał przełomowego dla współczesnej refleksji nad Słowem objawiającym się w człowieczych dziejach zwrotu i przewyciężył zakorzeniony w nowożytnej i postmodernistycznej mentalności nawyk sprowadzania wiary do światopoglądu.

---

<sup>32</sup> J.-M. Lustiger, *Wybór Boga [Le Choix de Dieu]*, tłum. A. Turowiczowa, Kraków 1992, s. 205-215.

<sup>33</sup> Zob. przypis 10. Por. D. Kubicki, *Teologia katolicka a młodsza Europa globalizacyjnej współczesności* (cz.1), „Teologia w Polsce”, 4 (2010), nr 2, s. 233-245.

Czy warto wspominać wszystkie inne niedomagania lub wypaczenia intelektualno-mentalne współczesności, kiedy nie zauważamy nawet tych podstawowych wynaturzeń wiary chrześcijańskiej i samego orędzia ewangelicznego, a także nie rozumiemy doktryny chrześcijańskiej? Dopowiedzmy od razu – dość symbolicznym przykładem powyższej kwestii jest niereagowanie na prowadzenie (najpewniej nieświadome, dziedziczone z nowożytności) przez współczesnych (zasadniczo przez gremia polityków) dysputy o obecności Kościoła w społeczeństwie obywatelskim w perspektywie dualizmu *sacrum* i *profanum*<sup>34</sup>. Wypacza to przecież zarówno postrzeganie, jak i rozumienie chrześcijaństwa i jego ewangelicznego orędzia wprost niemieszczącego się w tychże kategoriach. Objawiające się bowiem w dziejach Słowo (Chrystus jako Słowo i słowo ewangeliczne) i obecność mistyczna (sakramentalna) Chrystusa w Jego Kościele (Jego Ciele mistycznym) odwzorowuje się w społecznej rzeczywistości jako królestwo nadchodzące, a jednocześnie realizujące się w ludzkiej współczesności, czyli jako już obecne. Nadto, dualizm *sacrum* i *profanum* pozostaje obcy chrześcijaństwu, skoro nie sposób nie przyznać, że *grecki dualizm pomiędzy „teoria” i „praxis” całkowicie znika jedynie w ewangelicznej pasji Ewangelii, kiedy to aktywna miłość do ludzi jest w sensie dosłownym miłością do Chrystusa w naszych braciach*<sup>35</sup>. Cóż powiedzieć o bardziej skrytych i teologicznie skomplikowanych zagadnieniach – jak np. odkrywczej tezie M.-D. Chenu o deontologicznej deformacji, jakiej w czasach nowożytnych uległa katolicka myśl moralna, przejmując w znacznym stopniu Kantowską redukcję etyki do nauki o powinnościach moralnych, marginalizując jednocześnie refleksję nad moralnymi dynamizmami w człowieku, nad człowieczym powołaniem ostatecznym czy wreszcie nad dostępnymi każdemu wierzącemu już obecnie (w życiowej codzienności i spełnianiu się jako człowieczy podmiot) antycypacjami życia wiecznego<sup>36</sup>?

Podobne problemy dostrzegamy w sferze pragmatyki społecznej, publicznej, wspólnie transformującej się Trzeciej Rzeczypospolitej – państwa członkowskiego Unii Europejskiej. Powyżej nakreśliliśmy w zarysie dziedziny – niemal i dosłownie wszystkie z życia społecznego, które świadczą o konieczności podejmowania refleksji teologicznej, a dogmatycznej w szczególności. Nowego przemyślenia domaga się nie tylko rola religii i samego chrześcijaństwa (instytucjonalnego jako Kościoła w Polsce oraz społecznego jako obecności poszczególnych chrześcijan w życiu publicznym i działaniach o charakterze użyteczności społeczno-kulturowej) w społeczności Polski, ale także stosunek do forsowanych przez (bliżej nieokreślające się) przemożne środowiska zachodnioeuropejskie

<sup>34</sup> Por. P. Napiwodzki, *Na tym się Kościół nie kończy*, „W Drodze” 2008, 10 (422), s. 60-69.

<sup>35</sup> M.-D. Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, s. 66.

<sup>36</sup> Por. J. Salij, *Wstęp*, w: M.-D. Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, s. 10-11. Posługujemy się, oczywiście, niedoskonałym pojęciem, lecz nie sposób posłużyć się lepszym lub doskonalszym – z powodu jego braku.

prób podporządkowania (a przynajmniej cywilizacyjnego i polityczno-kulturowego hegemonialnego uzależnienia) sobie tradycji kulturowo-religijnej Polski, a także innych nowych państw członkowskich Unii Europejskiej młodszych pod względem cywilizacyjnym<sup>37</sup>. Są to oczywiście zagadnienia trudne dla osób, którym obca jest wymagająca codziennej wielogodzinnej praktyki praca naukowa i refleksja, dlatego jednym z postulatów musi być wydatniejsze wsparcie i docenienie pracy teologicznej kadr naukowych Kościoła w Polsce przez jej hierarchię.

Wobec rozmiaru poruszonych wcześniej zagadnień okołoteologicznych, osadzonych jednak w egzystencji i społeczeństwie, w którym realizuje się człowiecza odpowiedź na wydarzające się i objawiające Słowo przemawiające w ludzkich dziejach, chcielibyśmy podnieść wywołaną już kwestię jednego z rozpoznawalnych wyrażen biblijno-soborowych. Stanowi ono pewien graniczny miernik, który niewątpliwie wskazuje na cechę nieukończonego dzieła twórców teologiczno-soborowej odnowy, pozostawionego jako dziedzictwo. Oczekuje ono teologicznego naukowego rozwinięcia zawartych w nim inspiracji, postulatów, kwestii, perspektyw refleksji, a zarazem rozpoznawania objawiającego się Słowa w realiach społeczno-kulturowych i cywilizacyjnych, jakie stają się udziałem poszczególnych ludzi. W świetle wspomnianego wyrażenia konieczne jest jednocześnie twórcze wypracowywanie sposobów rozumienia Słowa objawiającego się w człowieczych dziejach.

Wyrażeniem takim, które zrobiło niewątpliwie sporą karierę pastoralną, duszpasterską i, w pewnym sensie, także teologiczną, jest określenie „znaki czasu”, które przez ostatnie pół stulecia było „pastoralnym obrazem” o niezwykłej sile inspiracji w nauczaniu kościelnym. Jednak w upowszechnionym znaczeniu, być może z winy niedostatecznego interpretacyjnego opracowania, kojarzy się z Heglową koncepcją podmiotowości dziejów i historii i jest tak rozumiane. Tymcza-

---

<sup>37</sup> Nie sposób nie zauważyć, że reprezentujące je przedstawicielstwa parlamentarno-rządowe nadal pozostają dość słabe (kompetencyjno-moralnie) wobec przedstawicielstw państw europejskiego Zachodu – silnych i stabilnych, mających dobrze uformowaną pod względem kompetencji służbę dyplomatyczną i wypracowane przez pokolenia konkretnie zdefiniowane cele polityczne i ekonomiczno-gospodarcze. Jednocześnie nie można nie przypomnieć silnego laicyzowania (bez większego rozgłosu) obecności kadry naukowej (duchowieństwa) w strukturach (zwłaszcza) wyższych szkół i uczelni prywatnych na wzór zachodnioeuropejski (zwłaszcza francuski), a także publicznych (chodzi o formę zwracania się do nich „per pan” – czyżby na skutek bliżej nieokreślonych, niepisanych dyrektyw), czego – oczywiście – jeszcze nie wychwytyją hierarchowie, mając jedynie do czynienia z politycznym establishmentem, potrzebującym ich moralnego poparcia w polskiej społeczności o katolickiej dominancie, więc zachowującym formy tytulatury. Jednak konieczne jest podniesienie powyższego „drobiazgu” (ze sfery publicznej), gdyż w nieodległej przyszłości możemy obudzić się w rzeczywistości całkowicie zlaicyzowanej, a hierarchowie (zapatrzeni we własne cele) pozostaną ostatnimi, których dotknie powyższe. Zob. także: C.S. Bartnik, *Dobry człowiek łaską Bożą. Podziękowanie za medal za zasługi dla KUL JP II, Lublin, 2.IV. 2009 r.*, „Teologia w Polsce” 3 (2009), nr 1, s. 168.

sem zawiera w sobie niezwykle twórczą, nie do końca wyeksploatowaną myśl, wynikającą z ducha intelektualnego czasów odnowy teologicznej, a następnie soborowej. Czyż pewna podpowiedź nie jest zawarta w zasadniczej tematyce podejmowanej przez myślicieli odnowy teologicznej? Czyż francuskojęzycznemu środowisku dominikańskiemu nie chodziło o uchwycenie wartości życia mistycznego w wymiarze społecznym dla wszystkich przynależących do chrześcijańskiego *congregatio fidelium* i stanowiących je? Czyż pierwszymi pracami naukowymi M.-D. Chenu – podobnie, jak innych, pozostałych teologów odnowy *Vaticanum Secundum* – nie były teologiczne rozważania dotyczące aktu kontemplatywnego i życia duchowego w ogóle, wykazujące osadzone na teandryzmie<sup>38</sup> przekonanie o koniecznym (związanym nawet z ryzykiem doszczętnego wypaczenia doktryny) powrocie refleksji teologicznej bądź nawet jej zwrocie w twórczą perspektywę rzeczywistości wcielenia Słowa, Syna Bożego w Jezusie Chrystusie, Synu Maryi-Dziewicy? Książki Chenu podejmowały jednocześnie próbę przezwyciężenia narastającego w każdej generacji błędnego postrzegania chrześcijańskiej duchowości i mistyki i wprowadzenia egzystencjalnie trudnej do zachowania równowagi pomiędzy rozłącznymi względem siebie tendencjami „ucieczki ze świata” bądź „utopienia się w nim”, „stopienia w jego wymiarze”<sup>39</sup>.

Wydaje się, że dzieło twórców odnowy teologicznej i soborowej pozostaje nadal nieznane, a może nawet zapomniane w pokoleniach przełomu stuleci XX i XXI, skoro większość spośród obecnej społeczności katolickiej jest dumna z rozpoznawania wspólnych treści chrześcijańskiej tradycji mistyki i tradycji pogąńskich, m.in. Dalekiego Wschodu, charakteryzujących się zasadniczo mentalnością i duchowością „ucieczki” od realiów społeczno-fizycznych.

Tymczasem „znaki czasu” należy rozumieć jako odwrotność znaczenia, jakie w powierzchownym rozumieniu wyznaczamy jego treści. Otóż, każdy człowieczy podmiot, wierzący w Syna Bożego i Zbawiciela oraz Zmartwychwstałego Pana, ma możliwość sięgnięcia w głębię swego *jestestwa* i w wymiarze mistycznym stawania bądź kontemplatywnego stanięcia *twarzą w twarz* wobec Objawiającego się jako *Podstawy Sensu* (w wyrażeniu teologów odnowy<sup>40</sup>) i Objawiającego siebie w Słowie oraz jako Słowo, a także wobec udzielającego łaskę w Sakramencie Kościoła jako mistycznego ciała Chrystusa. Owo duchowe (mystyczne) zjednoczenie nie pozwala wierzącemu pozostać już tym samym czło-

---

<sup>38</sup> Przypomnijmy, czyli dostrzeganiem Bosko-ludzkiej struktury Kościoła jako Ciała Chrystusa, Kościoła jako kontynuacji tajemnicy wcielenia (por. M.-D. Chenu, *Une école de théologie: le Saulchoir*, w: G. Alberigo, M.-D. Chenu, E. Fouilloux, J.-P. Jossua, J. Lardiere, *Une école de théologie: le Saulchoir*, s. 91-176; także tenże, *La théologie au Saulchoir*, w: M.-D. Chenu, *La foi dans l'intelligence*. Paris 1964, s. 243-267).

<sup>39</sup> Oczywiście w przenośni jako formy „aktywizmu” bądź hedonizmu lub przesłonięcia nim, a nawet zaduszenia promyków transcendentalności w głębi *jestestwa*.

<sup>40</sup> Np. K. Rahner.



wiekami. Zmusza do innego postrzegania własnej codzienności zanurzonej w wymiarze społecznym, skłania do przemiany w działaniu moralnym i postępowaniu, jakie jest jego udziałem w wymiarze społecznym czy w sferze prywatnej i publicznej. Zintensyfikowanie w miarę możliwości aktualnego własnego wzrostu duchowego pozwala rozszerzać się tajemnicy zrozumienia Boga, Jego postępowania wobec świata, wobec ludzkich pokoleń i wobec każdego człowieka podmiotu. Następuje nieustanna interakcja pomiędzy działaniem moralnym człowieka podmiotu a głębszym rozumieniem działania Objawiającego się i Objawiającego siebie – pogłębiająca ową interakcję i jej częstotliwość. Wówczas wystarczy jedynie słowo ewangeliczne bądź jakikolwiek bodziec intelektualno-moralny w wymiarze relacji lub działania w sferze międzyludzkiej, aby w człowieczym podmiocie powodowane było przypomnienie o tajemnicy nasycenia rozumieniem Boga i Jego postępowania wobec stworzenia bądź aby był on powodowany pragnieniem lub wolą powrotu w głębię mistyczną swego *jestestwa*<sup>41</sup>. Nadto przecież chrześcijanin (laik, a także duchowny lub zakonnik) nie żyje w społecznej izolacji. Przeżywa osobową sytuację wiary w odniesieniu do świata ludzkich społeczności. Żyje także postrzeganiem owego świata, czyli własnym ustosunkowywaniem się do społecznych zachowań – zarówno postaw zbiorowych, z jakimi się zderza bądź o jakich jest na sposób pośredni informowany, jak również indywidualnych, pojedynczych, nie dość licznych, które nie mogą być postrzegane jako zachowania masowe. Jednocześnie w wymiarze społecznym przeżywa tajemnicę Kościoła Chrystusa i Jego sakramentów w sakramencie Kościoła wraz z tym, który pozostaje najbardziej znamienym – Eucharystią. Jest ona ponawiana w uobecnianiu w ludzkim „dziś” i „teraz”, ze względu na człowiecze stawanie się w głębi *jestestwa* i osobowe spełnianie się w łasce i z pomocą łaski Tego, który udziela misterium siebie<sup>42</sup>. Na tymże społecznym poziomie lud Boży w jego poszczególnych wierzących członkach – pozostających na różnym stopniu wiary i moralnego zaangażowania w zależności od etapu życiowego spełnienia się i kondycji osobowościowo-moralnej, intelektualnej, mentalnej, aksjologicznej itd. – jako *congregatio fidelium*, uorganizowane w hierarchiczną społeczność, wspólnotę wiary, stanowi przedmiot działania Słowa Bożego<sup>43</sup>, Słowa objawiającego się w dziejach ludzkich pokoleń.

<sup>41</sup> Por. D. Kubicki, *Poszukiwania projektu teologii katolickiej opartej na realizmie Słowa objawionego w dziejach*, s. 215-225.

<sup>42</sup> Należy jednocześnie pamiętać, że chociaż Kościół (eklezyjalna hierarchia, Magisterium) osądza proroczo, to istnieje jakaś inicjatywa oddolna – ze strony wierzących podmiotów eklezyjalnych wspólnot wiary, i że Duch Święty ożywia całe (mistyczne) ciało Kościoła, a więc nie tylko eklezyjalną hierarchię.

<sup>43</sup> Por. *Jacques Duquesne interroge le Père Chenu, Un théologien en liberté*, Paris 1975, s. 195. Także: *Jean Puyo interroge le Père Congar. Une vie pour la vérité*, Paris 1975, s. 228nn.

„Znaki czasu” pozostają zatem zarówno w postawie wierzącej jednostki, jak również w postępowaniu (życiowym – moralnym, zewnętrznym, w działaniach, zaangażowaniu i jego motywacjach) członków wspólnot wiary działaniem Słowa w ludzkiej – w wymiarze społecznym – rzeczywistości, odwzorowującym owo zrozumienie Boga i Jego postępowanie wobec świata. Owe człowiecze postawy – zarówno jednostkowe, jak zbiorowe lokalnych społeczności<sup>44</sup> – mogą przejawiać także niezrozumienie Objawiającego się w Słowie i Objawiającego siebie, jeżeli większość członków społeczności ludzkich nie sięga w mistyczną głębię swego człowieczego jestestwa, aby sycić się Słowem – zrozumieniem tajemnicy Transcendującego i Transcendentalnego – Ponadprzedmiotowego i Ponadsubiektywnego. Wówczas ów znak niewątpliwie pobudza do intensywniejszych działań tych, którzy duchowo żyją wewnętrznym wzrostem, „rozszerzaniem się” w nich tajemnicy zrozumienia Boga i Jego postępowania wobec stworzenia. Z kolei ponieważ człowiecze bycie-w-świecie (w wymiarze następstwa pokoleń i społecznym uorganizowywaniu się ludzkich działań) jest byciem z innymi ludźmi poprzez wstępowanie w interakcję, czyli tworzenie społeczeństwa i jego zróżnicowanych struktur politycznych, ekonomicznych, gospodarczych, państwowych, administracyjnych itd., piętno ludzkiego działania moralnego (w zróżnicowaniu aksjologicznym) może odzwierciedlać się w tychże strukturach społecznych. Zachodzi więc możliwość postrzegania owych struktur w kategorii „znaku czasu” jako zbyt mało odwzorowujących ludzkie zrozumienie Boga i Jego postępowania wobec stworzenia, czyli jako struktur moralnie wyzwalających w poszczególnym podmiocie (bądź wspólnocie podmiotów) wolę działania, aby przełamać ich negatywne oddziaływanie na teraźniejszość współczesnych – czyli przełamać niweczenie społecznej sprawiedliwości, ludzkiej aktywności, poszanowania człowieczej godności itd.

Dostrzegamy zatem, że „znaki czasu” nie mają nic wspólnego z bliżej nieokreślonym zawieszeniem w próżni (rzeczywistości stworzonej, społecznej) Słowa objawiającego się w ludzkich dziejach – jak wyobrażają to sobie czytający soborowe dokumenty bądź przepowiadający słowo. Wskazują jednak na problem pogłębiającego się niezrozumienia przez pokolenia posoborowe dziedzictwa doktrynalno-pastoralnego *Vaticanum Secundum* i bliżej nieokreślonego reagowania na współczesność – niczym w Europie nowożytnej teologia barokowa, koncentrując się wyłącznie na stanowisku antyprotestanckim, pozbawiła się, a przynajmniej ograniczyła na sposób nieświadomy swe możliwości rozumienia Słowa objawiającego się w człowieczych dziejach. Czy zatem nie należałoby podjąć nie tyle studiów nad recepcją ostatniego soboru w społeczeństwach świata katolickiego, ile także i przede wszystkim studiów integralnych nad rozumieniem wiary (*in statu scientiae*) przez ostatnie sobory od początków europejskiej nowożytno-

<sup>44</sup> Odwzorowujące wykształconą w nich mentalność, wartości moralne itd.

ści<sup>45</sup>? Czyż bowiem nie wskazują one na niezwykle perspektywę podążania chrześcijańskich społeczności w ich lokalnych wspólnotach wiary w wymiarze historycznej ekonomii chrześcijaństwa? Działo się tak od reakcji Soboru Trydenckiego na subiektywizm i indywidualizm łaski luterańskiej lub kalwińskiej<sup>46</sup> – pomimo wszystko jednak na niemal trzy stulecia barykadujący katolicki Kościół, uniemożliwiając mu powrót do orędzia ewangelicznego, co było dość wygórowaną ofiarą za zachowanie depozytu tradycji wiary i uniezależnianie od zmieniających się ówczesnie paradygmatów inteligibilności. Następnie w latach Soboru Watykańskiego I zdogmatyzowano doktrynę chrześcijańską wobec ideologizmów (błędów) XIX stulecia (liberalizmu i racjonalizmu) kosztem możliwości rozpoznania i rozróżnienia nowych wartości wolności i autonomii cywilizacji naukowej w świecie stającym się coraz bardziej postmodernistycznym. Czyż owego postępu w ekonomii chrześcijaństwa nie widać wreszcie w latach Soboru Watykańskiego II, pozornie pozostającego poza perspektywą dwóch powyższych, historycznie uprzednich dzieł soborów, a także złudnie niespójnego w jego licznych dokumentach i dokonaniach? Czyż wobec środowiska swych następców twórcy odnowy teologicznej i soborowej XX stulecia nie zdołali komplementarnie nakreślić – chociażby w ważnych dwóch dokumentach: *Lumen gentium* i *Gaudium et spes* – wypowiedzianego ustami ojców soborowych wyzwania systematycznego opracowywania i wypracowania wizji wspólnotowego wymiaru eschatologii? Czy ich dokonania nie stanowią inspiracji przynajmniej do niezwykle uważnego spojrzenia na społeczną rzeczywistość współczesności i do nieustannego podejmowania twórczego badania i uważnego obserwowania stawania się przyszłości człowieka w następujących po sobie pokoleniach i jednocześnie przyszłości świata – z racji uchwycenia i rozpoznawania współczesności w perspektywie ekonomii historycznej chrześcijaństwa?

Czyż zatem obecna teologia nie powinna także brać pod uwagę – zasadniczych dla współczesnego zjawiska globalizacyjnego – pytań dotyczących kierunku, w którym zmierza świat, czyli jego wydarzenia się społecznego i poietycznego, jakie jest udziałem współczesności w związku z jej osiągnięciami techniczno-technologicznymi? Czyż nadal nie pozostaje zasadniczym wyzwaniem dla teologii refleksja nad rozumieniem postępu (cywilizacyjnego, technologiczno-technicznego itd.) i jego znaczeniem w wymiarze historii zbawienia? Czy w perspektywie orędzia ewangelicznego – a więc królestwa nadchodzącego i przybliżającego się oraz nastającego i już wydarzającego się – współcześnie uprawiana teologia nie powinna podjąć ze zdwojoną rozważą refleksji nad motywami skłaniającymi

---

<sup>45</sup> Czy zatem nie należałoby podjąć w teologicznej perspektywie dogłębniejszej teologicznej refleksji jako hermeneutyki jedności nauczania soborowego ostatnich zgromadzeń hierarchii eklesjalnej wokół urzędu następcy św. Piotra?

<sup>46</sup> Oczywiście, chodzi o luterańską bądź kalwińską koncepcję łaski.

chrześcijanina do zaangażowania się w transformacje społecznej, politycznej, moralnej i innej sfery ludzkiego bytowania i ich funkcjonowanie, aby świat był bardziej ludzki, moralnie sprawiedliwszy<sup>47</sup>? A wobec zjawiska postępującej niewiary w nieśmiertelność duszy w chrześcijańskich społecznościach Zachodu czyż nie zachodziłaby konieczność podjęcia w refleksji teologicznej kwestii dialogu z ludźmi, którzy mniemają, że nie mają możliwości wiary ani nie wykazują postawy wiary<sup>48</sup>?

Niewątpliwie docenienie *Gaudium et spes* stanowiłoby odważny intelektualny gest umożliwiający dowartościowanie współczesnych intelektualnych poszukiwań, których brakuje w perspektywie teologicznej. Tymczasem postawa współczesnych teologów jest jednoznacznie naznaczona eklezjologicznym monofizytyzmem<sup>49</sup>. Ich refleksja bowiem pozostaje w wymiarze pozaczasowych i pozahistorycznych prawd, a jej twórcy wychodzą z założenia, że taka postawa stanowi właściwsze dla autentycznej wiary i pobożności intelektualne stanowisko niż pełna odpowiedzialności i intelektualnego otwarcia refleksja nad współczesnością królestwa mającego niebawem nadejść i jednocześnie już wydarzającego się.

Jest niewątpliwie zrozumiałe, a w pewnym sensie logicznie zasadne, że nie można pozostawić soborowej odnowy na wpół zrealizowanej i na wpół oczekującej na zrealizowanie w dziejach Kościoła katolickiego, jeżeli tylko pojawia się taka ocena *Vaticanum Secundum* w początkach XXI stulecia. O ile refleksja teologiczna z pierwszej połowy XX stulecia skutkowałą odnową soborową, o tyle współczesność posoborowa koniecznie potrzebuje odnowy teologicznej. Po przewyciężeniu bowiem koncepcji teologii rozumianej jako metafizyka Absolutu boskiego Przedmiotu i metodologiczno-epistemologicznym „uzdolnieniu” teologii jako wiary *in statu scientiae* do uchwycenia jej przedmiotu – również treść refleksji teologicznej musi przestać koncentrować się wyłącznie na różnych postaciach apologetyki pontyfikalnej, a także na studiach teologicznych *opus* twórców odnowy teologicznej i soborowej XX stulecia, które jakkolwiek były ważne, to jednak pozostają jedynie refleksją nad dziejami myśli teologicznej<sup>50</sup>. Po

---

<sup>47</sup> Wraz z zasadniczym pytaniem – w imię czego należy podjąć ów wysiłek czynienia go bardziej ludzkim oraz w jakim sensie czynić ludzkim?

<sup>48</sup> Por. Jacques Duquesne *interroge le Père Chenu, Un théologien en liberté*, s. 193-195.

<sup>49</sup> Por. P. Napiwodzki, *Na tym się Kościół nie kończy*, s. 64.

<sup>50</sup> Nie sposób nie zastanowić się nad losem duchownych, powracających z Zachodu do Polski po uzyskaniu stopni naukowych i studiach myśli mistrzów teologicznej odnowy – doktoryzujących się jakby u samego kulturowego źródła. Najpewniej powinien ów fakt zaniepokoić odpowiedzialnych za poszczególne Kościoły lokalne w Polsce, a przynajmniej postawić problem przyczyny ich nieaktywności naukowej wraz z rzetelną próbą uzyskania zadowalającej odpowiedzi – czyżby nie podołali kompetencji naukowej w konkurencji z innymi? Jednak wówczas pojawia się pytanie o naukową aktywność tych wszystkich, którzy zwyciężyli w rywalizacji naukowej. Na wiele osobistych pytań ze strony rzetelnie uprawiających refleksję teologiczną, pytań o funkcjonowanie ekle-

przewycięzeniu więc wielu barier w dziejach teologii i jej refleksji – wraz z ostatnim zawężeniem, metodologicznym niedostrzeganiem wymiaru historycznego przez neoscholastyczną koncepcję teologii – pozostaje przełamanie bariery przedmiotu teologii jako wiary *in statu scientiae*, czyli odważniejsze uchwycenie Słowa objawiającego się w ludzkich dziejach, w wymiarze społecznym, socjalnym w odniesieniu do spełniającego się w osobowej wierze ludzkiego podmiotu – świadka Zmartwychwstałego Pana i aktywnego uczestnika spełniania się Jego królestwa.

### RÉSUMÉ

Sans doute l'événement majeur qui s'est produit dans la théologie catholique de XX siècle passé est-il l'oeuvre du Vatican II. Auteur essaye de démontrer qu'il faut le faire continuer dans le changement survenu d'un demi-siècle après le concile du *Vaticanum Secundum* au sein des sociétés modernes de l'Europe, engagées en voie de l'intégration européenne au sein de l'Union Européenne – d'une part de la transformation globale du monde d'aujourd'hui, et d'autre part des transformations de l'Europe aux niveaux sociales, économiques et politiques après le chut de l'idéologie communiste. Auteur démontre que la réflexion théologique ne peut se faire sans réflexion sur l'*aujourd'hui* de l'homme dans la société qui se fait d'*aujourd'hui* dans les traits très concrets.

### Mots clés

*l'aggiornamento* de l'Église à l'époque du mondialisation, le christianisme après le Concile de Vatican II, l'Église de Pologne, l'Église dans le monde moderne en plein transformation, les *signes* du temps, la théologie du monde moderne en plein transformation et l'ère de communication globale, la théologie élaborée en Pologne, la théologie élaborée après le Concile de Vatican II

---

zjalności hierarchicznej, udziela inspirujących wypowiedzi publikacja dzienników Y. Congara OP (zob. Y. Congar, *Journal d'un théologien (1946-1956)*, Paris 2005 – tłum. polskie: Y. Congar, *Teolog na wygnaniu. Dziennik 1952-1956*, tłum. M. Romanek, Poznań 2008).