

Ks. Paweł Pielka

ORCID: 0000-0001-6124-754X

UPJPII – Kraków

Teologiczni mistrzowie Yves’a Marie Congara

Słowa kluczowe: Yves Congar, Tomasz z Akwinu, Johann Adam Möhler, teologia, wpływ

Keywords: Yves Congar, Thomas Aquinas, Johann Adam Möhler, theology, influence

Na temat twórczości Yves’a Marie Congara OP (1904–1995), jednego z mistrzów teologii minionego wieku, napisano już wiele. Ukazują się nowe tłumaczenia jego dzieł na język polski. Wiele jednak pozycji z tej ogromnej twórczości, i to głównych, nadal oczekuje na swój czas¹. Łatwo zgodzić się ze sformułowaną przed laty opinią na temat jego eklezjologii, mianowicie że teolog ten „nie tylko wszystko przeczytał, wszystko przetrawił, wszystko przemyślał, ale również sam pobudził, czy w każdym razie wykazał zrozumienie i poparcie niemal dla wszystkiego, co w ciągu całego półwiecza przedstawia tu jakąś wartość”². Chcemy skoncentrować uwagę na pytaniu o źródła tak wyjątkowej owocności, a w szczególności o teologicznych mistrzów Congara. Uwzględnimy przy tym dwie postaci, których wpływ sam dominikanin uznaje za kluczowy na drodze swoich teologicznych poszukiwań: Tomasza z Akwinu (1227–1274) oraz Johanna Adama Möhlera (1796–1838). Kontekst biograficzny Congara posłuży lepszemu ujęciu zagadnienia.

¹ Y. Congar, *Duch i tchnienie*, tłum. M. Jagielski, Kraków 2018; tenże, *Tradycja i tradycje*, t. 1: *Esej historyczny*, tłum. A. Ziernicki, Poznań–Warszawa 2018. Tom drugi tego dzieła oraz choćby *Chrétiens désunis. Principes d’un «œcuménisme» catholique*, Paris 1937, ciągle oczekują na polskie wydanie. Cenne tłumaczenie dzieła *Prawdziwa i fałszywa reforma*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2001, nie zawiera istotnej części oryginału poświęconej protestantyzmowi.

² L. Bouyer, *Kościół Boży. Mistyczne Ciało Chrystusa i świątynia Ducha Świętego*, Warszawa 1977, s. 12.

1. „Naiwne” początki w poznawaniu Akwinaty

Pierwszy kontakt przyszłego teologa z myślą św. Tomasza z Akwinu miał miejsce w jego rodzinnym Sedan³. Tamtejszy subdiakon Daniel Lallement zapoznawał z nią młodzież. W wyniku otrzymanej już wtedy formacji i towarzyszenia gorliwego opiekuna duchowego kształtowała się w młodym Yves’ie wizja katolicyzmu przeniknięta optyką Tomasza. Obok zmysłu intelektualnego ładu zawierała ona również gorliwe umiłowanie liturgii Kościoła. Zaznaczmy również, że cenne ziarna myśli Akwinaty padły na grunt młodzieńczej osobowości, którą cechowała nadzwyczajna pracowitość i wyjątkowy upór w realizacji podejmowanych zadań.

Wraz ze wstąpieniem w 1921 roku do paryskiego seminarium karmelitańskiego Congar pogłębiał znajomość Akwinaty w ramach studiów w tamtejszym Instytucie Katolickim, do którego uczęszczał do roku 1924. W dalszym ciągu towarzyszył klerykowi jako wychowawca o. Lallement. To on wprowadził Congara do środowiska skupionego wokół Jacques’a i Raïssy Maritainów. Tam adept teologii skwapliwie korzystał ze sposobności czerpania z tego wszystkiego, co daje bezpośredni kontakt z wielkimi osobowościami⁴. W takim kontekście św. Tomasz stał się dla niego niezrównanym mistrzem lojalności i intelektualnego rygoru.

Z czasem jednak sprzeciw Congara wywołało manifestowanie przez Maritaina niechęci wobec myśli, która nie wywodziła się z tomizmu⁵. W konsekwencji bowiem Maurice Blondel, Joseph Maréchal i wielu innych było w tym przekazie całkowicie pomijanych. Congar stwierdził po latach, że nie było mu dane zdobyć właściwej perspektywy filozoficznej, metody ujmowania problemów ani języka dla adekwatnego wyrażenia jego myśli teologicznej. Oczywiście z wyjątkiem wszystkiego, co wносиła filozofia Akwinaty⁶. Charakter Congara i właściwy mieszkańcom jego rodzinnych stron realizm motywowały go do poszukiwania czegoś więcej niż proponowane mu wówczas ujęcie To-

³ Miasto położone w Ardenach francuskich. Tam 8 kwietnia 1904 roku urodził się Yves Congar. Na przełomie 1918/1919 roku Yves, pozostając u boku o. D. Lallementa, przeżywa trudny czas rozeznawania życiowej drogi. Wtedy pojawiają się pierwsze oznaki powołania do kapłaństwa. Tymczasem od listopada 1918 do czerwca 1919 roku uczęszcza do pierwszej klasy gimnazjum miejskiego. W październiku 1919 roku wstępuje do niższego seminarium duchownego w Reims i tam zdaje dwa egzaminy maturalne. Były to jednak dwa lata, które Congar określił jako niemające większego wpływu na jego życie; por. J. Puyo, *Życie dla prawdy. Rozmowy z ojcem Congarem*, tłum. A. Paygert, Warszawa 1982, s. 16.

⁴ Por. E. Fouilloux, *Frère Yves, cardinal Congar, dominicain. Itinéraire d’un théologien*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques” 79 (1995), s. 383.

⁵ Por. J. Puyo, *Życie dla prawdy*, dz. cyt., s. 18.

⁶ Por. tamże, s. 19.

maszowe. Już od młodości odczuwał bowiem niemal automatyczną niechęć wobec wszelkiego odseparowania od świata, negacji czy choćby umniejszania znaczenia tego, co naturalne, zrywania więzi z życiem ludzi.

Jakkolwiek prezentacja Tomaszowej doktryny budziła zastrzeżenia młodego Congara, to jednak to, co dotąd odnalazł u Akwinaty, wpłynęło zapewne na jego decyzję o wstąpieniu w 1925 roku do zakonu dominikanów. Wraz z początkiem formacji w dominikańskim konwencie studiów Saulchoir odnajduje takie ujęcie doktryny św. Tomasza, które określi jego metodologię teologiczną.

2. Akwinata odczytywany w Saulchoir

Saulchoir to najpierw środowisko żarliwej dominikańskiej duchowości, która przenikała tamtejsze studium naukowe, tworząc harmonijną całość⁷. Tu Congar uczy się integralnego, a zatem obejmującego całość życia chrześcijańskiego, zgłębiania Tajemnicy Boga. Charakter tego wpływowego środowiska duchowego i naukowego jest w tym czasie określane przez ojców: Antoine'a Lemonniera, Pierre'a Mandonneta, Marie-Dominique Roland-Gosselina wraz z młodym Marie-Dominique Chenu na czele⁸.

Tego ostatniego Congar określa jako swego mistrza. Jego opinię o nim jako wykładowcy trafnie ujmuje Joseph Famerée: „profesor nie potrzebował więcej niż godzinę tygodniowo, aby otworzyć bratu Congarowi (...) nowe horyzonty na rzeczywistość już obecną w jego umyśle”⁹. Wykłady Chenu z historii doktryn chrześcijańskich, jego relacje o wydarzeniach w światowym ruchu ekumenicznym, sposób, w jaki mówił o młodym Möhlerze, odegrały, według określenia samego Congara, rolę zasiewu¹⁰. Nieskrywany podziw wobec Chenu przerodzi się z czasem również w przyjaźń, ale i wzajemne oddziaływanie myśli i osobowości.

⁷ Dawne opactwo cystersów w Belgii na obszarze zwanym Kain-la-Tombe (2 km od Tournai, 25 km od granicy francusko-belgijskiej). Od 1905 roku dom studiów paryskiej prowincji dominikanów. W 1939 roku przeniesione, z zachowaniem nazwy, na przedmieścia Paryża Etiolles k. Corbei. Po ukończeniu studiów Congar zostaje tamtejszym wykładowcą, zaczyna od wykładów z apologetyki. Nabawia się rozstroju nerwowego z przemęczenia nadmiarem zajęć. Objawy poważnej choroby (postępujące stwardnienie rozsiane), z którą zmagał się do końca życia, przyjdą na początku drugiej połowy lat trzydziestych.

⁸ Por. Y. Congar, *Chenu frère que j'ai connu*, w: *L'hommage différé au Père Chenu*, red. C. Gэфrэ, Paris 1990, s. 239–245.

⁹ J. Famerée, *Formation et ecclésiologie du «premier» Congar*, w: *Cardinal Yves Congar 1904–1995, Actes du colloque réuni à Rome les 3–4 juin 1996*, red. A. Vauchez, Paris 1999, s. 55.

¹⁰ Por. Y. Congar, *Une passion: l'unité. Réflexions et souvenirs 1929–1973*, Paris 1974, s. 11.

Ekipa Saulchoir¹¹ podjęła się zadania, które stawiała obowiązująca postać teologii, określania w tamtejszym żargonie jako „teologia barokowa”. Barok rozumiano tam zasadniczo w sensie literackim¹². Na gruncie teologii pojęcie to miało oznaczać teologię okresu potrydenckiego, chociaż w nikłym stopniu odnoszącą się do samego soboru, konceptualistyczną, apologetyczną, czy też teologię spod znaku „afirmacji autorytetu”¹³. Przerostowi racjonalizmu towarzyszyło nadużywanie intelektualnej techniki w ramach apologetyki. To zaś wydawało się młodym badaczom być często na usługach polityki. Właściwe świętemu z Akwinu rozumienie wiary jako przyłgnięcie umysłu do prawdy Boga ukazywane było nazbyt jako poddanie się autorytetowi. Rysowała się więc w konsekwencji wyraźna opozycja. Z jednej strony znajdowała się logika światła i witalności rozumu, z drugiej zaś logika wojenna, moralna i zewnętrzna wobec relacji Boga i człowieka¹⁴. Jako nie do przyjęcia jawiły się również swoiste ćwiczenia logiczne, dokonujące się w ramach tejże teologii, które ostatecznie mogłyby się obyć i bez wiary¹⁵. Scholastyka tak ujęta rażąco odbiegała od tej, którą Tomasz doprowadził do rozkwitu. Jego *Summa* widziana była jedynie jako rodzaj rezerwuaru dla dedukowania nowych wypowiedzi. Zamiast żyć zasadami wielkich mistrzów, zatrzymywano się i dyskutowano jedynie nad ich konkluzjami. Pojęcia ubożały i kostniały wśród neoscholastycznych dysput. Pozostały podręczniki zawierające na-

¹¹ J. Puyo, *Życie dla prawdy*, dz. cyt., s. 40. Chenu, Henri-Marie Féret i Congar tworzyli zgrane trio. Nauka i przyjaźń obu starszych współbraci ukierunkowała poszukiwania Congara w zakresie ekumenizmu. Z czasem kładł będzie teologiczne podwaliny pod jego katolickie rozumienie. Por. Y. Congar, *Chrétiens désunis*, dz. cyt.

¹² Na przykład Paul Claudel jako autor barokowy był dla nich najpierw symbolem pewnej obfitości i bujności, w końcu pozorów, złudzeń i samochwały; por. J. Puyo, *Życie dla prawdy*, s. 40.

¹³ Y. Congar, *L'écclésiologie, de la Révolution française au Concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité*, w: *L'écclésiologie au XIX^e siècle*, red. M. Nedoncelle, R. Aubert, Paris 1960, s. 77–114.

¹⁴ Por. J. Puyo, *Życie dla prawdy*, dz. cyt., s. 40–41. To oczywiście bezpośrednio wiąże się ze sposobem pojmowania samej teologii. W koncepcji Saulchoir oznaczała ona raczej wyniesienie wiary w umyśle ludzkim niż poddanie się tego umysłu. „Teologia jest formą, którą przyjmuje wiara, gdy jest przeżywana przez umysł uprawiający aktywność naukową, przez poszukującego umysł” (tamże, s. 41). Więcej na temat koncepcji teologii w Saulchoir: M.-D. Chenu, *Une école de théologie: le Saulchoir*, [1937], w: G. Alberigo i in., *Une école de théologie: le Saulchoir*, Paris 1985, s. 91–173.

¹⁵ W eklezjologii taki model uprawiania teologii nadmiernie akcentował aspekt hierarchiczny. Osoba papieża lokowana była na szczycie jakby piramidy, w ramach której relacje zachodziły raczej na sposób militarystyczny.

uczanie teologiczne sztywne i leniwe¹⁶. Zapisana w nich teologia cechowała się abstrakcyjnością i aczasowością¹⁷.

Drugie teologiczne wyzwanie epoki, któremu pragnęło stawić czoła Saulchoir, stanowiły konsekwencje kryzysu modernistycznego¹⁸. Sam modernizm rozumiano jako „nieszczęśliwy wyraz autentycznych wyzwań”¹⁹ czy też, jak stwierdził Congar, stawianie problemów prawdziwych, ale z całą mieszkanką błędów²⁰. Uważał, że są dwa wartościowe aspekty w modernizmie, ale oba zostały przezeń wypaczone i zmarnowane; oba również zawierają godne uwagi zagadnienia²¹. Pierwszy to zastosowanie metod krytycznych do danych chrześcijańskich rozumianych jako pewien fakt historyczny, a drugi to uwzględnienie tego, co Congar określał jako „punkt widzenia podmiotu religijnego”²².

Właśnie ówczesnej generacji teologów przypadła misja adekwatnej odpowiedzi w Kościele na „to, co było wartościowego w problemach stawianych przez modernizm”²³. Temu wyzwaniu usiłował później sprostać Congar²⁴. Stawiane przez modernizm zagadnienia niosły również konieczność dosłownie „likwidacji” wspomnianej teologii „barokowej”. Nasuwa się zatem pytanie: jak miało się to dokonać? Za odpowiedź może posłużyć myśl jednego z najlepszych znawców dzieła dominikanina: „powrót do źródeł biblijnych i patrystycznych, sens historii i troska o nią, (...) historyczność całej rzeczywistości

¹⁶ Por. Y. Congar, *La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient*, w: tenże, *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'œcuménisme*, Paris 1964, s. 270. Co do scholastyki, Congar wyznaje: „Trzeba być może ją przekroczyć, ale obejmując jej wartość, która jest ogromna. Jestem przekonany, że daleki od bycia nieaktualnym św. Tomasz – prawdziwy Tomasz: on sam, a nie jego mumifikowana kukła – będzie naszym towarzyszem, naszym przewodnikiem i naszym mistrzem w tej pracy, którą twórcy Vaticanum II nakazują czynić ich najmłodszym braciom!”; tenże, *Situation et tâches présentes de la théologie*, Paris 1967, s. 56.

¹⁷ Choćby z obowiązującym od dawna podręcznikiem A. Tanquereya *Synopsis Theologiae Fundamentalis*.

¹⁸ Ambroise Gardeil OP (1859–1931) i jego dzieło *Le donné révélé et la théologie*, Paris 1910, stanowiło formacyjny punkt odniesienia dla wszystkich wychowanków konwentu. Congar dzieło to, powstałe w okresie największego nasilenia kryzysu modernistycznego, określił jako „brewiarz” w Saulchoir; por. J. Puyo, *Życie dla prawdy*, s. 40. Usytuowaniu Tomaszowej myśli we współczesnej mu epoce posłużył również żywy kontakt środowiska z dorobkiem w zakresie mediewistyki i bezpośrednio z osobą Étienne'a Gilsona.

¹⁹ J. Danielou, *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, „Etudes” 79 (1946), s. 7.

²⁰ Congar pośród tych błędów wskazał na nieznaną ciągłości tradycji, obiektywnego charakteru Objawienia i deklaracji dogmatycznych; por. Y. Congar, *Mon témoignage*, w: tenże, *Mon journal d'un théologien (1946–1956)*, red. E. Fouilloux, Paris 2001, s. 70.

²¹ Por. tamże, s. 59–60.

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 24.

²⁴ Por. tamże, s. 59.

ludzkiej: już tutaj mamy całego Congara²⁵. Poniżej skrótkowo nakreślimy te trzy wymiary jego poszukiwań.

2.1. Powrót do źródeł

Postulowany często, ale i wieloznaczny „powrót do źródeł” pierwotnie pojawił się w kontekście analiz liturgii Kościoła. Powracać do rzeczywistych źródeł oznacza postępować w sposób wolny od wszelkiego archeologizmu, to znaczy zakładać, że mamy do czynienia z misterium *życia*, ku któremu usiłujemy szukać odnowionego dostępu. Następnie, w procesie tym trzeba odróżniać szacunek absolutny wobec form stałych i zawsze wartościowych od szacunku krytycznego i inteligentnego wobec form przejściowych. W ten sposób, zdaniem Congara, dokonywać się ma „studium samych zasad katolicyzmu”²⁶. Nie chodzi bynajmniej o mechaniczne zastąpienie jednych twierdzeń przez inne, ani dokonanie jakiejś „rewolucji”, ale, w nawiązaniu do Charles’a Péguy, o tradycję głębszą w miejsce płytszej²⁷.

Groźnie brzmiące słowo „likwidacja” w odniesieniu do teologii barokowej nie miało zatem oznaczać w żadnym razie dzieła o charakterze negatywnym. Istotą tego wysiłku, owego słynnego *Ressourcement*, było to, by „pozwoić się przeniknąć, ponad tym, co Kościół stwierdził o danym problemie przeszłości, duchem, który go inspirował, tym, co uważa on na głębinach, tym, co mówi i chce mówić poprzez nas wobec obecnych problemów. Powrócić do zasad, zagłębić się w źródłach, (...) rozumieć sytuację, w którą jesteśmy zaangażowani w świetle i duchu tego, co integralna tradycja uczy nas o sensie Kościoła”²⁸. Takie zgłębianie źródeł zakłada intensyfikację badań historycznych.

2.2. Historia

Historia jak dotąd wydawała się traktowana przez tomistów jako rodzaj akcydensu, który w niczym nie wpływał na rzeczywistość rzeczywistości²⁹. Sprawiało to wrażenie, że żywią niechęć wobec tego, co historyczne. Tego rodzaju postawę Congar określał żartobliwie jako „herezję, której niestety nigdy nie potępiono”³⁰. Badania utwierdziły go w przekonaniu, że to nie Tomasz był

²⁵ J. Femerée, *Lapport du Père Congar à la théologie du XX^e siècle*, „Gregorianum” 83 (2002), s. 508.

²⁶ Y. Congar, *Prawdziwa i fałszywa reforma*, dz. cyt., s. 344.

²⁷ Por. tenże, *Chenu frère que j’ai connu*, dz. cyt., s. 242.

²⁸ Tenże, *Prawdziwa i fałszywa reforma*, dz. cyt., s. 344.

²⁹ Por. F. Kerr, *Yves Congar et le thomisme*, w: *Yves Congar Théologien de l’Église*, red. G. Flynn, Paris 2007, s. 86.

³⁰ Tamże.

winien tej abstrakcji. Gdy Akwinata uczy ujmowania rzeczy z punktu widzenia formalnego, czyni to w celu osiągnięcia rzeczywistości totalnej i konkretnej pod pewnym kątem. To zaś w żaden sposób nie eliminowało rzeczywistości historycznej.

Congar angażuje swój twórczy wysiłek w pojmowanie (*intelligibilité*) inne niż spekulatywne i dialektyczne³¹. U podstaw jego stanowiska leży sam zmysł historii. Nie jest ona jednak li tylko erudycją, chodzi w niej raczej o pojmowanie historyczne.

2.3. Historyczność

Congar w bogactwie podejmowanych tematów przyznaje uprzywilejowane miejsce historyczności. Definiowana jest ona przez niego nie tylko jako poczucie przejściowego charakteru rzeczy, ale świadomość „stawania się jako całości, i poczucie waloru pozytywnego tego stawania się, poprzez który to, co ludzkie, staje się”³². Wszystko, co zostało dane, rozwija się, nie tylko w historii świata, ale także przez nią³³. To nie mimo historii, ale w niej i przez nią umysł ma docierać do bardziej integralnej percepcji rzeczywistości, a więc do prawdy³⁴. Głęboka świadomość transcendencji rzeczywistości tłumaczona ma być zatem w historii i ujmowana u jej źródła, Alf, oraz celu, ku któremu zmierza – Omegi. Brak uwzględnienia historyczności wiedzie zaś ku dogmatyzmowi i ideologii³⁵.

³¹ Por. J.-P. Jossua, *Le père Congar. La théologie au service du peuple de Dieu*, Paris 1967, s. 166.

³² Y. Congar, *L'influence de la société et de l'histoire sur le développement de l'homme chrétien*, „Nouvelle revue théologique” 96 (1974), s. 678.

³³ Por. tenże, *Situation et tâches*, dz. cyt., s. 72.

³⁴ Por. tamże. Tomistyczna struktura teologiczna Congara jest wyraźnie dostrzegalna w przyjętej przez niego koncepcji prawdy. Określa ją epistemologiczny parametr: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Kiedy opis jakiejś rzeczy odpowiada dokładnie rzeczywistości tej rzeczy, mamy do czynienia z prawdą. Kiedy Tomasz definiuje artykuł wiary jako *perceptio divinae veritatis tendens in ipsam*, ujęcie prawdy Bożej zmierza do osiągnięcia jej samej. Skoro zaś żadna percepcja Prawdy nie jest i nie będzie adekwatna wobec jej finalnej pełni, możliwe są, a nawet pożądane, jej różne ujęcia; por. Y. Congar, *Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique*, Paris 1982, s. 64–65; tenże, *Jésus Christus*, Paris 1965, s. 184. Wszystkie one zbliżają się w sposób bardziej lub mniej udany do samej Prawdy. Podobnie nie mamy adekwatnego konceptu Boga. Odnosimy do Niego stworzone pojęcia, poprzez które dążymy ku Jego prawdzie, jednak bez możliwości pełnego jej oddania. Co więcej, każde pojęcie równocześnie z tym, że może precyzować jakiś aspekt rzeczywistości, nieuchronnie go również zubaża. To, co absolutne, jest nam dane tylko we względnych formach; w ten sposób nosimy nasz skarb „w naczyniach glinianych”.

³⁵ Por. tenże, *Un essai de synthèse*, „Concilium” 168 (1981), s. 124. Szacunek wobec prawdy nie może się wyrażać w traktowaniu dogmatu jedynie jako „spadającego z wysoka” *dictum* do nieodpowiedzialnych.

Z właściwą Akwinacie przejrzyistością w prezentowaniu myśli i intelektualnym łańcem sędzińcy spotkał się, jak wspominaliśmy, już wcześniej. Charakteryzując natomiast metodę, jaką poznawał w nowym środowisku, stwierdził: „Saulchoir to było podejście historyczne do św. Tomasza, nie po to, by relatywizować to, czego relatywizować się nie da, lecz by usytuować jego myśl w czasie, bo wszystko jest historyczne, absolutnie wszystko, łącznie z Biblią i Jezusem”³⁶. Congar pyta o historyczność wszystkiego, co stanowi formę czy formułę. Pismo Święte, dzieła ojców Kościoła, określenia soborowe, nauczanie papieży pochodzą z pewnego historycznego i kulturowego kontekstu, datowanego i uwarunkowanego. Wszystko to jest naznaczone historycznością, więc dotknięte względnością³⁷. Rozpoznanie i uwzględnienie przez teologa tej historyczności to nie rodzaj złego liberalizmu, przeciwnie – przybliżanie się do prawdy. Staje się ona wtedy głębiej rzeczywistością. Chodzi właśnie o taki realizm, o prawdę z uwzględnieniem tejże historyczności. Congar posuwa się tu do stwierdzenia: „nie to, co prawdziwe, ale to, co realne”³⁸. Oczywiście, należało na poprawne tego rozumienie. To, co realne, znaczy to, co prawdziwe, wraz z historycznością, wraz ze swoim konkretnym stanem w stawianiu się, w czasie³⁹. To nie relatywizm, lecz właśnie realizm, którego św. Tomasz jest mistrzem.

Nieuchronnie prowadzi to do podważenia pewnych zastanych form. Tak działo się, gdy na początku XX wieku metodę historyczną zastosowano do Starego Testamentu. Zagadnienie to zasadniczy punkt aplikacji znalazło w hermeneutyce biblijnej. Podobnie stało się w wyniku zastosowania metody krytycznej wobec tekstu Ewangelii czy też wypowiedzi Magisterium⁴⁰. Właśnie owo otwarcie okazuje się drogą do realizmu. Pragnienie widzenia rzeczy takimi, jakie są, i pragnienie przyjęcia każdej cząstki prawdy w przekonaniu, że nie może ona być przeciwna sobie samej, zatem każda prawda cząstkowa powinna znaleźć swoje miejsce w wizji integralnej⁴¹.

Tak określona perspektywa ukaże Tomasza prawdziwszego, w odróżnieniu od tego proponowanego w interpretacji choćby Jacques’a Maritaina. Wraz z postępem badań Congar utwierdzał się w przekonaniu, że Akwinata, obejmując elementy historii zbawienia, nie traktuje ich *h i s t o r y c z n i e*, aby szu-

³⁶ Tenże, *Rozmowy jesienne*, tłum. M. Deskur, Warszawa 2001, s. 81–82.

³⁷ Por. tenże, *Le théologien dans l'Église aujourd'hui*, „Les quatre fleuves” 12 (1980), s. 8.

³⁸ Tenże, *Rozmowy jesienne*, dz. cyt., s. 79.

³⁹ Por. tamże.

⁴⁰ Por. Y. Congar, *Le théologien dans l'Église*, dz. cyt., s. 8.

⁴¹ Por. tenże, *Martin Luther. Sa foi, sa réforme. Études de théologie historique*, Paris 1983, s. 8–9. Należy więc uznać każdą prawdę, skądkolwiek i od kogokolwiek by pochodziła, i usiłować umieścić ją na właściwym miejscu w całości, której wiele elementów prawdopodobnie nam umyka; tenże, *Martin Luther*, dz. cyt., s. 8–9.

kać rozumienia historycznego. Tę lukę usiłuje wypełniać metoda stosowana przez Saulchoir. Równocześnie bywa i tak, że mówi się o historyczności, zaniedbując czy wprost dewaloryzując samą historię, adekwatny wkład studiów historycznych⁴². Dyskursowi o uwzględnianiu historyczności winna towarzyszyć troska o rzetelność w zgłębianiu historii.

Jak wspomnieliśmy, Congar otwarcie uznaje niedostatki swojej formacji filozoficznej. Pozostaje tymczasem głęboko świadom, że refleksja filozoficzna oferuje teologii, jak i każdej wypowiedzi, głębię, która nie może być bez niej osiągnięta⁴³. Na tym gruncie nie było mu dane spotkać mistrza, z wyjątkiem samego św. Tomasza. W jego odniesieniu do Akwinaty nigdy nie dojdzie do jakiegoś zwrotu czy zerwania. Congar właściwie nigdy nie przestał być tomistą. Wszystko rozwijać się będzie u niego w głębokiej ciągłości, poprzez korekty, ale w wierności temu źródłu⁴⁴. Od kiedy o. Chenu przybliżył nowicjuszowi w Saulchoir postać Johanna Adama Möhlera i dzieło szkoły w Tybindze, pojawiło się nowe źródło inspirujące naszego teologa. O jednym z głównych odnowicieli teologii katolickiej w Niemczech XIX wieku, w szczególności eklezjologii, Congar powie: „udzielił mi swego tchnienia”⁴⁵.

3. Johann Adam Möhler (1796–1838)

Już na samym początku swej dominikańskiej formacji Congar uświadamia sobie, w jak znaczącym stopniu dominacja „systemu” i pewnej formy teologii szkolnej, która była wersją intelektualną tego systemu, zawężyła i zubożyła katolicyzm. Możliwość odzyskiwania jego zapomnianych aspektów nadarzyła się poprzez kontakt z myślą „budziciela” (*eveilleur*) z Tybingi. O tradycji środowiska, do którego należał Johann Adam Möhler, Congar pisze:

Jeśli istniała i jeśli ciągle istnieje szkoła z Tybingi, z trudem zdefiniowałoby się ją przez listę „twierdzeń”, które byłyby utrzymywane, lecz scharakteryzowałoby się ją lepiej przez ducha, pewne podejście do rzeczywistości chrześcijańskiej, otwarcie, *ethos*, klimat intelektualny i duchowy zarazem⁴⁶.

⁴² Por. tenże, *Le vrai sens historique*, „Esprit” 11 (1971), s. 623–628.

⁴³ Tenże, *Chenu frère que j'ai connu*, dz. cyt., s. 239.

⁴⁴ Por. J. Famerée, *Ecclésiologie du Père Yves Congar, Essai de synthèse critique*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques” 76 (1992), s. 404 n., oraz tenże, *L'Ecclésiologie d'Yves Congar, Histoire et Eglise. Analyse et reprise critique*, Louvain 1992, s. 437 n.

⁴⁵ J. Puyo, *Życie dla prawdy*, dz. cyt., s. 42.

⁴⁶ Y. Congar, *Johann Adam Möhler 1796–1838*, „Theologische Quartalschrift” 150 (1970), s. 47. Möhler długo pozostawał we Francji nieznanym, a nawet wysuwano pod jego adresem zarzut bycia „prekursorem modernizmu”. Congar zdecydowanie takie insynuacje odrzucał. Interesowanie się jednak twórczością tybińczyka musiało wydawać się podejrzane. Z podejrzania-

Przybliżymy zatem to, co z owego Möhlerowskiego ethosu wywarło największy wpływ na myśl Congara.

Debiut Möhlera dokonuje się na stanowisku wykładowcy prawa kanonicznego. To najpierw w tym obszarze zetknie się on z dziedzictwem kontrreformacji i oświecenia. Eklezjologia ujmowana jest tu w perspektywie zbyt racjonalistycznej, w której Kościół stanowi w istocie generalną kategorię filozoficzną. Möhler szybko rozpozna w tej koncepcji ujęcie naturalistyczne Kościoła. Przyjmuje on duchowe energie, ale bez Bożego udziału w realizowaniu otrzymanych zdolności. Z czasem Möhler formułuje krytykę takiego ujęcia, posługując się ukutą przez siebie formułą: „Bóg stworzył hierarchię i w ten sposób zadośćuczynił bardziej niż wystarczająco potrzebom Kościoła aż do końca świata”⁴⁷.

W odpowiedzi, po epoce eklezjologii *Aufklärung* z jej racjonalizmem, naturalizmem i indywidualizmem, Möhler przede wszystkim „przywracał Kościół *theo-logii*”⁴⁸. Ukazuje jego miejsce wewnątrz chrześcijańskiego misterium. Kościół bowiem „nie istnieje zewnętrznie i niejako cieleśnie, jedynie na bazie i mocą duchowego daru, łaski czy wewnętrznego życia”⁴⁹. Jest on kreacją Ducha Świętego. Jako przedmiot eklezjologicznego studium pozostaje wspólnotą osób, nie zaś li tylko regulującym wierzenie autorytetem. Dla odnowienia wspólnoty ludzi z Bogiem i między nimi samymi Möhler usiłuje przewyższać ujmowanie Kościoła w aspektach dotąd dominujących: autorytetu, *societas inaequalis* oraz w ramach ówczesnej „teologii fundamentalnej”⁵⁰.

Szef szkoły z Tybingi trwale należał do romantyzmu niemieckiego. Congar, mimo całej złożoności tego nurtu, identyfikował w nim pewien klimat myśli czy jednorodnej inspiracji. Określa go mianowicie jako „sens organicznej całości”⁵¹. Romantyzm wraz ze swoją estymą wobec wartości uczuciowych, historycznych i konkretnych odbudowywał, w reakcji na zastany przez siebie kontekst, sens tego, co zbiorowe i wspólnotowe. Dominikanin odnajduje ten sens w twórczości Möhlera w różnych formach: idei jednego Kościoła czy prawdziwego wspólnotowego podmiotu, który ogarnia swoje członki⁵². Ty-

mi przychodziło się mierzyć Congarowi jeszcze nie raz. Zawsze wychodził z nich obronną ręką, jednak nie bez cierpienia, a zawsze w poczuciu teologicznej służby Kościołowi.

⁴⁷ Y. Congar, *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Paris 1963, s. 551.

⁴⁸ Tamże, s. 551.

⁴⁹ Y. Congar, *Johann Adam Möhler*, dz. cyt., s. 47. Tak Congar konkluduje na temat *Die Einheit (Sainte Église)*, dz. cyt., s. 509).

⁵⁰ Tenże, *Johann Adam Möhler*, dz. cyt., s. 47.

⁵¹ Tamże, s. 49.

⁵² Wszelkie myślenie lokujące się na zewnątrz tak rozumianej całości to, w przekonaniu Möhlera, herezja. Jest ona „dokładnie owocem ducha, który zdradził braterską wspólnotę

bińczyk pragnie odnowy pojmowania rzeczywistości Kościoła w podmiocie religijnym żyjącym wspólnotowo. Zasadą jego życia jest Duch Święty, nie zaś tylko podległość stawiającej wymagania instytucji. Obok Newmana Möhler jest tym, który wprowadza do teologii rozumienie podmiotu i rozwoju historycznego⁵³. Jego eklezjologia niesie zdrową reakcję wobec czystego jurydyzmu i pewnego „urzeczowienia” instytucji. Zwraca się ku organicznemu pojmowaniu Kościoła, całego ożywianego Duchem Świętym.

W tym względzie w myśli Möhlera dokonała się jednak znacząca ewolucja. Najpierw bowiem ujawniło się w jego pierwszym dziele, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus*, przeakcentowanie ujęcia pneumatologicznego⁵⁴. Möhler zdawał sobie zresztą sprawę z tej niedoskonałości i do końca życia odmawiał ponownej edycji. Ale ostrzeżony przez idealistyczny panteizm Schleiermachera⁵⁵, którego myśl (obok systemu Hegla) dominowała na ówczesnych uniwersytetach, akcentuje na nowo rzeczywistość ludzką i w *Symbolik*⁵⁶ rekonstruuje eklezjologię dużo bardziej chrystologiczną, w pełni chalcedońską. Kościół po tej korekcie wzór odnajduje we Wcieleniu, unii tego,

i który w egoistycznej wolności rozwija w wymiarze czysto intelektualnym, drogami czysto logicznymi, elementy chrześcijaństwa. Dochodzi się w ten sposób do filozofii Chrystusa, która nie jest już prawdziwą wiarą w Chrystusa, do systemu eklezjologicznego, który nie jest już prawdziwym sensem Kościoła”; Y. Congar, *Sainte Église*, dz. cyt., s. 13–14. Duch schizmy jako wola różnienia się aż do opozycji, przemienienia *Gegensatz* w *Widerspruch* – obie kategorie są typowe dla Möhlera. *Widerspruch* oznacza w istocie *Gegensatz* po wyjściu z jedności; por. Y. Congar, *Position des orthodoxes et des anglicans au regard d'une position «protestante» en ecclésiologie*, „Irénikon” 23 (1950), s. 302–303. Skoro Kościół jest kreacją duchowego daru wewnętrznego i ten dar jest w nim zasadniczy, a reszta z niego czerpie sens, to dewiacje schizmy i herezji są najpierw „zdradą tej »zasady katolicyzmu«, którą jest dar Ducha Świętego”; tenże, *Sainte Église*, dz. cyt., s. 519.

⁵³ Tenże, *Mon temoignage*, dz. cyt., s. 70.

⁵⁴ Köln–Olten 1957. Kościelne struktury w *Die Einheit* były najczęściej prezentowane jako wyraz Ducha. Taki prymat rzeczywistości łaski wskazuje na inspirację starożytnej eklezjologii, którą w terminach św. Augustyna można określać jako odnoszenie się raczej do *res* niż do *sacramentum*, do rzeczywistości wewnętrznej bardziej niż mediacji i struktur zewnętrznych; por. Y. Congar, *Johann Adam Möhler*, dz. cyt., s. 48–49. Möhler naraził się wielu autorom, którzy odczytali jego rozumienie Kościoła widzialnego mniej jako instytucję pochodzącą od Chrystusa, a raczej jako spontaniczny produkt Ducha miłości. Uczynili go w ten sposób ojcem modernizmu à la Tyrell. O tym, jak Congar tłumaczy ten ogromny błąd, zob. tenże, *Sainte Église*, dz. cyt., s. 509.

⁵⁵ Pozostawiamy na uboczu rozważania uwarunkowań filozoficznych tej koncepcji. Zauważmy jednak, że Möhler, porzucając Schellinga, od Hegla przyjął dialektyczny punkt widzenia, według którego zbudował *Die Einheit*; Y. Congar, *Sainte Église*, dz. cyt., s. 564.

⁵⁶ Regensburg 1921.

co boskie, i tego, co ludzkie⁵⁷. Odzyskanie sensu chrystologicznego i soteriologicznej roli Kościoła stanowiło trwały wkład Möhlera w myśl eklezjologiczną.

Jakkolwiek daje nam on w duchu ojców wielką wizję syntetyczną istoty czy też, jak mówi, zasady katolicyzmu, którą jest Duch Święty⁵⁸, to pozostaje przy tym raczej na planie funkcjonalnym. Względnie mało rozważa samą Osobę Ducha Świętego. Tę lukę przyjdzie wypełnić Congarowi. Jeśli jednak rozważaniom pneumatologicznym Möhlera postawić zarzut ujmowania Ducha Świętego jako „gwaranta absolutnego aktów hierarchicznych”, to nie taki jest, podkreśla Congar, sens *Die Einheit!* Congar wydobywa jednak zbyt przywiązanie Möhlera do idei *Volksgeist*⁵⁹. Odnosząc się do duchowego dziedzictwa ojców Kościoła, Möhler nie podąża drogą ojców greckich w sposobie ich odniesienia do historii zbawienia. Zbyt mało również uwzględnia zagadnienie charyzmatów w Kościele. Tymczasem oba te tematy stanowią przedmiot współczesnego zainteresowania teologów. Nie może być on także mistrzem w przewyciężeniu tego, co prawosławni ujmują jako „chrystomonizm” tradycji zachodniej, który to problem jest rzeczywisty i odnosi się do antropologii, eklezjologii i innych dziedzin teologii⁶⁰.

Mimo tych braków dzieła Möhlera nie ulega wątpliwości jego znaczenie i wpływ na twórczość Congara, co zostało zainicjowane w Saulchoir. Möhler znalazł odpowiedź u ojców Kościoła i tym właśnie zainspirował dominikana⁶¹. Congar pisał: „Jednym z celów, które sobie wówczas wyznaczyłem, było nie tyle tworzenie nowych ścieżek czy syntezy, ale odzyskanie dla Kościoła, dla teologii, a szczególnie dla eklezjologii, wymiaru i żywotnego bogactwa tak wielu punktów widzenia ojców”⁶². Medytuje zatem Möhlera do głębi i odnaj-

⁵⁷ Por. Y. Congar, *Sainte Église*, dz. cyt., s. 564.

⁵⁸ Por. tamże, s. 12.

⁵⁹ Y. Congar, *Johann Adam Möhler*, dz. cyt., s. 50.

⁶⁰ Por. tamże, s. 50.

⁶¹ „Möhlerowski zczyn” nie przestał teologicznie oddziaływać. Odnośnie do późniejszego wpływu koncepcji Möhlera Congar stwierdza jego oddziaływanie na teologiczną szkołę rzymską. C. Schrader, który zawdzięczał *Symbolik* po części teologię Kościoła jako Ciała mistycznego, wprowadził ją do pierwszego schematu *De Ecclesia* na Soborze Watykańskim II; por. Y. Congar, *Sainte Église*, dz. cyt., s. 37–38. Geiselman szukał w dziele Möhlera owocnych i koniecznych podstaw dialogu między chrześcijanami; por. tamże, s. 564.

⁶² Y. Congar, *Johann Adam Möhler*, dz. cyt., s. 47. Cel ten stał się następnie jedną z inspiracji powstania kolekcji *Unam Sanctam*. Prezentowane prace dostarczyć miały pojęcia Kościoła przenikniętego pełnią biblijnej i tradycyjnej żywotności. Kolekcję rozpoczęło pierwsze dzieło Congara: *Chrétien désunis. Principes d'un «oecuménisme» catholique*. W tym czasie i na obszarze katolickim „żadna kolekcja nie mogła nosić bardziej szczęśliwego tytułu niż *Unam Sanctam* ani otwierać się pozycją bardziej stosowną niż *Chrétien désunis*”; J. Farmerée, «*Chrétien désunis*» du P. Congar 50 ans après, „Nouvelle revue théologique” 110 (1988), s. 669.

duje bezcenne elementy. Oto jak Congar ocenia jego wkład w patrologię: „Co do studium ojców, istnieje mało pozycji, które dla czytelników odważnych i poważnych mają taką wartość szoku, taką skuteczność otwarcia jak książka młodości Johanna Adama Möhlera, którego wierność odwiecznej tradycji Kościoła uczyniła tak bliskim nam, mimo upływu wieku”⁶³.

Nie zarzuca Möhlerowi subiektywizmu, co najwyżej uzupełnia pewną jednostronność, czerpiąc z przyjętej od ojców intuicji właśnie dlatego, że istota tej intuicji tak owocnie odpowiada na braki eklezjologii: pojmowanie Kościoła zbyt jednostronnie na wzór ludzkich instytucji jako społeczności przykazania i posłuszeństwa, w którym godzono się na formuły narzucane z zewnątrz, porządek, w którym podmioty pozbawiane były inicjatywy i wolności.

Praca w zakresie odnowy Kościoła podążać miała bowiem właśnie drogą powrotu do źródeł i zanurzenia w nich, w czym pokolenie Congara zobaczyło jedno z wyzwń swego czasu, jak również niewątpliwie naszej doby. Kościół reformuje się, podążając do swoich korzeni, ku ojcom, pozostając we wspólnotcie, która od początku do teraz trwa dzięki Duchowi, który „pracuje w nim”⁶⁴. Nie jest on, na wzór społeczności ludzkich, sumą poszczególnych wierzących jako jednostek z ich wysiłkami i działaniami, lecz ożywianą nieustannie całością, w której otrzymujemy życie. Stąd wypływa podstawowe prawo katolicyzmu, którym jest życie w *K o ś c i e l e*⁶⁵. To w ojcach widzimy modele ludzi żyjących w Kościele i myślących *in sinu Ecclesiae*. Zamysł odnowy, rozszerzenia i ożywienia doktryn eklezjologicznych poszedł kursem wyznaczonym przez Möhlera⁶⁶.

Konkluzja

Należy stwierdzić, że inspiracja Tomaszem z Akwinu była dla Congara podstawowa i w istocie nigdy nie przestał on być scholastykiem. Tak ukształtowana struktura teologiczna zaowocowała w jego dziełach. Owa inspiracja okazała się również na tyle wszechstronna, że Congar mógł stwierdzić, że dałoby się wykazać, iż św. Tomasz to w istocie... ekumenizm⁶⁷. To wiarygodne,

⁶³ Y. Congar, *Sainte Église*, dz. cyt., s. 14–15.

⁶⁴ J. Puyo, *Życie dla prawdy*, dz. cyt., s. 47–48.

⁶⁵ Por. Y. Congar, *Sainte Église*, dz. cyt., s. 13. W tym kontekście łatwo rozumieć dobitny akcent stawiany przez Congara na reformę w *K o ś c i e l e* właśnie, nie zaś na refleksje i działania podejmowane instrumentalnie wobec Kościoła, sytuujące się na zewnątrz wspólnoty i z zewnątrz proponowane lub wprost narzucane korekty.

⁶⁶ Por. tamże, s. 510.

⁶⁷ Por. Y. Congar, *Thomismus und ekumenismus*, w: *Entwürfe für Theologie*, red. J.B. Bauer, Graz 1985, s. 41–50. „Mógłbym wykazać, że św. Tomasz to w istocie ekumenizm („Je pour-

skoro mówi to „ojciec katolickiego ekumenizmu”, za którego uznawany jest Congar. Również Möhler inspirował dominikanina w interpretacji myśli prawosławnej⁶⁸. Za jej pomocą można było przekroczyć wyzwanie racjonalizmu i „teologii barokowej” oraz nazbyt analityczne czy dialektyczne teologiczne ujęcia. Problem reformacji i interpretacja dzieła Marcina Lutera, której Congar poświęcił wiele uwagi, to wielkie zagadnienia wykraczające poza przedmiot niniejszych rozważań⁶⁹.

Bibliografia

- Bouyer L., *Kościół Boży. Mistyczne Ciało Chrystusa i świątynia Ducha Świętego*, Warszawa 1977.
- Chenu M.-D., *Une école de théologie: le Saulchoir* [1937], w: G. Alberigo i in., *Une école de théologie: le Saulchoir*, Paris 1985, s. 91–173.
- Congar Y., *Chenu frère que j'ai connu*, w: *L'hommage différé au Père Chenu*, red. C. Geffré, Paris 1990, s. 239–245.
- Congar Y., *Chrétiens désunis. Principes d'un «œcuménisme» catholique*, Paris 1937.
- Congar Y., *Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique*, Paris 1982.
- Congar Y., *Duch i tchnienie*, tłum. M. Jagielski, Kraków 2018.
- Congar Y., *Jésus Christus*, Paris 1965.
- Congar Y., *Johann Adam Möhler 1796–1838*, „Theologische Quartalschrift” 150 (1970), s. 47–51.
- Congar Y., *Leclésiologie, de la Révolution française au Concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité*, w: *Leclésiologie au XIX^e siècle*, red. M. Nedoncelle, R. Aubert, Paris 1960, s. 77–114.
- Congar Y., *L'influence de la société et de l'histoire sur le développement de l'homme chrétien*, „Nouvelle revue théologique” 96 (1974), s. 673–692.
- Congar Y., *La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient*, w: Y. Congar, *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'œcuménisme*, Paris 1964, s. 257–272.
- Congar Y., *La pensée de Möhler et leclésiologie orthodoxe*, „Irénicon” XII (1935), s. 321–329.
- Congar Y., *Le théologien dans l'Église aujourd'hui*, „Les quatre fleuves” 12 (1980), s. 7–27.
- Congar Y., *Le vrai sens historique*, „Esprit” 11 (1971), s. 623–628.

rais montrer que saint Thomas, c'est l'œcuménisme avant la lettre”); tenże, *Situation et tâches*, dz. cyt., s. 55.

⁶⁸ Por. tenże, *La pensée de Möhler et leclésiologie orthodoxe*, „Irénicon” XII (1935), s. 321–329.

⁶⁹ Seminarium rosyjskie św. Bazylego znajdowało się blisko Saulchoir i zapewne od początku niosło mocną inspirację. W Instytucie Katolickim wykładał o. A. Gratieux. To za jego pośrednictwem Congar zapoznał się z myślą A.S. Chomiakowa i ruchem słowianofilskim, co znajdzie odzwierciedlenie choćby na kartach *Chrétiens désunis*.

- Congar Y., *Martin Luther. Sa foi, sa réforme. Études de théologie historique*, Paris 1983.
- Congar Y., *Mon témoignage*, w: Y. Congar, *Mon journal d'un théologien (1946–1956)*, red. E. Fouilloux, Paris 2001, s. 19–62.
- Congar Y., *Position des orthodoxes et des anglicans au regard d'une position «protestante» en ecclésiologie*, „*Irénikon*” 23 (1950), s. 302–308.
- Congar Y., *Prawdziwa i fałszywa reforma*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2001.
- Congar Y., *Rozmowy jesienne*, tłum. M. Descur, Warszawa 2001.
- Congar Y., *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Paris 1963.
- Congar Y., *Situation et tâches présentes de la théologie*, Paris 1967.
- Congar Y., *Thomismus und ekumenismus*, w: *Entwürfe für Theologie*, red. J.B. Bauer, Graz 1985, s. 41–50.
- Congar Y., *Tradycja i tradycje*, t. 1: *Esej historyczny*, tłum. A. Ziernicki, Poznań–Warszawa 2018.
- Congar Y., *Un essai de synthèse*, „*Concilium*” 168 (1981), s. 121–137.
- Congar Y., *Une passion: l'unité. Réflexions et souvenirs 1929–1973*, Paris 1974.
- Danielou J., *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, „*Etudes*” 79 (1946), s. 5–21.
- Famerée J., «*Chrétiens désunis*» du P. Congar 50 ans après, „*Nouvelle revue théologique*” 110 (1988), s. 666–686.
- Famerée J., *Ecclésiologie du Père Yves Congar, Essai de synthèse critique*, „*Revue des sciences philosophiques et théologiques*” 76 (1992), s. 377–419.
- Famerée J., *Formation et ecclésiologie du «premier» Congar*, w: *Cardinal Yves Congar 1904–1995, Actes du colloque réuni à Rome les 3–4 juin 1996*, red. A. Vauchez, Paris 1999, s. 51–70.
- Famerée J., *L'apport du Père Congar à la théologie du XX^e siècle*, „*Gregorianum*” 83 (2002), s. 507–516.
- Famerée J., *L'Ecclésiologie d'Yves Congar, Histoire et Eglise. Analyse et reprise critique*, Louvain 1992.
- Fouilloux E., *Frère Yves, cardinal Congar, dominicain. Itinéraire d'un théologien*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 79 (1995), s. 379–404.
- Jossua J.-P., *Le père Congar. La théologie au service du peuple de Dieu*, Paris 1967.
- Kerr F., *Yves Congar et le thomisme*, w: *Yves Congar Théologien de l'Église*, red. G. Flynn, Paris 2007, s. 65–92.
- Puyo J., *Życie dla prawdy. Rozmowy z ojcem Congarem*, tłum. A. Paygert, Warszawa 1982.

Streszczenie

Teologiczni mistrzowie Yves'a Marie Congara

Teologiczne dzieło Yves Congara ujęte jest w kontekście dwu jego podstawowych źródeł. Wszechobecna jest w tym dziele myśl św. Tomasza z Akwinu i to jemu zawdzięcza Congar swą strukturę teologiczną. Głęboka i trwała inspiracja dla rozważań dominikanina pochodzi również ze strony Johanna Adama Möhlera. Wkład obu mistrzów stanowi rację teologicznej płodności autora.

Summary

Theological masters of Yves Marie Congar

The theological work of Yves Congar is perceived in the context of two major sources. Saint Thomas Aquinas has always been omnipresent there, and it is to him, in the first place, that Congar owes its theological structure. A deep and enduring inspiration also comes from Johann Adam Möhler. The contribution of the two masters is the reason of theological fertility of the Congar's work.