

JOSEPH DORÉ

GŁÓWNE KIERUNKI TEOLOGII FRANCUSKIEJ OD SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

Treść: Przełom w epoce posoborowej; 2. Płaszczyzna krytyczna uciekania się do nauk humanistycznych; 3. Płaszczyzna egzystencjalna badań hermeneutycznych; 4. Płaszczyzna praktyczna kościelnego przekazu wiary; 5. Ogólna sytuacja teologii we Francji.

Na początku sprecyzujemy granice tego wystąpienia. Nie tylko te, na które wskazuje jego tytuł, czyli że chodzi o teologię francuską i jej etap posoborowy, lecz także, że omawia ono jedynie teologię dogmatyczną i to katolicką.

1. PRZEŁOM W EPOCE POSOBOROWEJ

Trzeba przyznać, że dość trudno jest wyraźnie dostrzec, a tym bardziej wyjaśnić to, co zachodzi od czasu Soboru w teologii francuskiej. Dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że sytuacja uległa dużej zmianie w stosunku do tego, co działo się w okresie bezpośrednio poprzedzającym. Myślimy tu o okresie, jaki nastąpił po drugiej wojnie światowej i o czasie Soboru. Jest jasne dla wszystkich, że teologia francuska zajmowała wówczas bardzo ważne miejsce w światowej teologii katolickiej. Aby się o tym przekonać, wystarczy zacytować o. Chenu i o. Congara, dominikanów, a także Daniélou i de Lubaca, jezuitów i przypomnieć o roli, jaką odgrywali oni przed, podczas i po Soborze.

Wydaje się jednak, że dokładnie od czasu Soboru wszystko zmieniło się w tej „francuskiej teologii”! Z jednej strony stała się ona skrajnie milcząca; z drugiej strony napotykamy na liczne trudności chcąc odnieść się do czegoś, co jednak wypracowała: w jaki sposób zaprowadzić trochę ładu w te wszystkie poszukiwania, próby i wysiłki?

Można by niewątpliwie scharakteryzować całość tej pro-

dukcji, mniej czy bardziej poszukującej, mówiąc, że cechuje się ona zdecydowanym braniem pod uwagę innego spojrzenia na chrześcijaństwo; zdawaniem sobie sprawy z ujęć i analiz chrześcijaństwa dokonywanych z zewnątrz niego przez kierunki myślowe i dyscypliny, co do swej przynależności i metodologii same w sobie czysto świeckie.

Można zapewne zauważyć, że przynajmniej do pewnego stopnia tkwi w tym pragnienie przedłużenia tego dążenia i tej postawy, które przejawiały się na Soborze Watykańskim II, ponieważ podczas wielu swoich debat i w wielu swoich tekstach domagał się on aggiornamento i otwarcia na świat. W rzeczywistości jednak zachodzi tu pewna zasadnicza różnica. Otwarcie Kościoła i teologii, jakie miało miejsce podczas ostatniego Soboru, dokonywało się ich własnym działaniem, z ich własnej inicjatywy, by sprecyzować dwie rzeczy. Kościół i teologia nie precyzowała jedynie w czym wiara chrześcijańska może i jest zdolna odpowiedzieć na oczekiwania i pragnienia świata. Ona sama zaczęła wyjaśniać światu, czym on rzeczywiście jest (jakby mimo wszystko nie miał on sam pełnej i jasnej tego świadomości), przedstawiała mu jego prawdziwe pytania i prawdziwe potrzeby, aby potem przedstawić śmiało odpowiedź i propozycje, jakie wiara i Kościół mogły przynieść.

Mimo to, przynajmniej we Francji, w latach, które nastąpiły po Soborze, ta otwartość i postawa — jednocześnie duszpasterska, duchowa i intelektualna, która zapanowała — wydawała się w oczach wielu nie przynosić zbyt licznych owoców umożliwiających rzeczywiste spotkanie między wiarą a światem, to znaczy: między wiarą i kulturą, wiarą i społeczeństwem. Tuż przed, w czasie i po „kryzysie” 1968 roku stało się jasne dla wielu duszpasterzy i teologów, że trzeba szukać czego innego i otworzyć nowe drogi. W sumie, stało się jasne dla wielu, że zamiast mówić ludziom to, co „powinni usłyszeć” i „mogą otrzymać” od wiary chrześcijańskiej, trzeba najpierw zacząć od wysłuchania ich samych, a nawet od przyjęcia ich punktów widzenia, aby dopiero później im odpowiedzieć... W takiej właśnie perspektywie i zgodnie z takim spojrzeniem, z pewnością nie bez mroku i ryzyka, lecz jednocześnie z odwagą i nadzieją, otworzyły się liczne warsztaty poszukiwań teologicznych na „płaszczyznach”, które dość wyraźnie można zidentyfikować same w sobie i dość jasno odróżnić od innych. Można ich wyodrębnić przynajmniej trzy.

2. PŁASZCZYZNA KRYTYCZNA UCIEKANIA SIĘ DO NAUK HUMANISTYCZNYCH

Wychodzi się tu z założenia, które uważa się za niezbite: chrześcijaństwo, w gruncie rzeczy, jest i pozostało obce wszelkiej przestrzeni kultury, która współcześnie rozwinęła się wraz z pojawieniem się i rozwojem nauk humanistycznych. Wydaje się więc niezbędne i niecierpiące zwłoki ponowne wpisanie fenomenu religijnego, a dokładniej mówiąc chrześcijaństwa w ogólną przestrzeń kultury. Zasadniczym pytaniem jest, w jaki sposób chrześcijanin może nadal wyznawać swoją wiarę w tym świecie. Pozostajemy zatem w ramach teologii, lecz chcemy ukazać ten problem w oparciu o nowe podstawy: decydujemy się spojrzeć na wiarę wprost z punktu widzenia analiz dokonywanych przez te nowe „dyscypliny” i „autorytety” kulturowe, którymi są nauki humanistyczne.

W sumie, podejmujemy i przedłużamy tutaj to, co poprzednia epoka dokonała już z pierwszą z tych humanistycznych nauk, jaką jest historia. Idzie się jednak dużo dalej. Najpierw postępuje się z dużo większą ścisłością i krytycyzmem: chciało by się, w pewnym sensie, móc niczego z góry nie zakładać ze specyficznie chrześcijańskiej prawdy. Chciało by się raczej dojść do niej, jako do rezultatu potwierdzonego (choćby raczej wyłącznie) poprzez dyscypliny i procedury krytyczne, jakimi się posługujemy. Następnie, znacznie przekracza się dyscyplinę, czy dyscypliny ściśle historyczne. Wychodzi się bądź to od psychoanalizy, bądź to od socjologii i etnologii, bądź to od analizy formalnej tekstu (Strukturalizm, semiotyka...). Tak, jak od XIX wieku stosowano do chrześcijaństwa historię (która właśnie narodziła się jako nauka), ponieważ chrześcijaństwo jest nawskroś rzeczywistością porządku historycznego, tak samo teraz stosuje się do tego samego chrześcijaństwa inne nauki humanistyczne, które świeżo się narodziły: socjologię, ponieważ chrześcijaństwo wnosi ze sobą wielość instytucji oraz całą organizację grup, rytów, władzy itd.; psychoanalizę, ponieważ, co oczywiste, wiara zapisuje się w przeżyciach psychicznych, na które wpływa i które naznacza; lingwistykę, ponieważ chrześcijaństwo wnosi również teksty, itd.

To postępowanie tylko wówczas może być brane na serio, jeśli ktoś sam zajmuje się skutecznie taką czy inną nauką. Prawdę jednak powiedziawszy, dość szybko stajemy wobec zasadniczego problemu, wynikającego z dystansu wobec global-

nego spojrzenia na całość i na to, co jest w nich zgodnie przyjmowane (wstarczy pomyśleć na przykład o psychoanalizie i o różnych jej „szkołach”, jakie istnieją choćby w samym Paryżu!). Ryzyko jest jasne, ponieważ ta metoda będzie jedynie wówczas słuszna, jeżeli będziemy mieli dokładnie tę samą opcję epistemologiczną w dyscyplinie o którą chodzi, a i niezależnie od tego korzyść z uzyskanych rezultatów wydaje się i tak być ograniczona.

Patrząc głębiej i wprost z teologicznego punktu widzenia, istotne pytanie stawiane przez taki rodzaj badań jest pytaniem o to, jak można, pozostając na swojej płaszczyźnie i jedynie poprzez siebie właściwe środki dojść do rzeczywistego uprzytomnienia sobie specyfiki chrześcijańskiej jako takiej, to znaczy tego, co jest właściwe chrześcijaństwu i co może uzasadniać jego wybór, i przyjęcie go z tej racji, tzn. przyjęcie Słowa Bożego, które się w nim objawia, łaski i zbawienia, które zapowiada i przynosi itd. Można bowiem zapewne ukazać poprzez drogi analizy psychologicznej, lingwistyki strukturalnej, rytologii, socjologii itp., że chrześcijaństwo i wiara chrześcijańska są wiarygodnym i właściwym sposobem przeżywania nadziei, wejścia na pole symboliki, wyrażania różnych form władzy w aktualnym społeczeństwie, rytualizowania ludzkiej egzystencji w jej wielkich, znaczących chwilach (narodziny, małżeństwo, poczucie winy, śmierć). Lecz — uwzględnwszy to wszystko — czymś zupełnie innym jest zdać sobie sprawę z faktu,

- że może istnieć rzeczywiście typowo chrześcijański sposób realizowania tego wszystkiego, oraz
- że to ja znajduję skuteczne oparcie dla wybrania tego właśnie, a nie innego sposobu zrealizowania tego na mój własny rachunek.

Inaczej mówiąc, mamy tu do czynienia jednocześnie z problemem odrębności chrześcijaństwa jako rzeczywistości historycznej pośród innych zjawisk ludzkich, a ściślej — religijnych, oraz z problemem wyjątkowości osobistej decyzji wierzącego, który przyjmuje chrześcijaństwo.

Każdy z teologów pracujących na tej płaszczyźnie krytycyzmu, zastosowania nauk humanistycznych, ma oczywiście swój własny sposób prowadzenia badań i postępowania przy rozwiązywaniu tego podwójnego problemu. Gdy to czynią, opuszczają ściśle pole nauk humanistycznych i przed wszystkimi staje ich problem koherencji postępowania, gdy wychodząc od nauk humanistycznych i poddając w pewien sposób

wszystko ich osądowi, starają się wziąć pod uwagę — by zdać z tego sprawę — specyfikę wiary chrześcijańskiej. Można w każdym razie wskazać, że czynią to podkreślając wartość czy to wymiaru symbolicznego, czy wymogów etycznych ludzkiej egzystencji, czy też obu razem. Wydaje się, że w każdym przypadku dobrym odniesieniem jest E. Levinas. Można tu m. in. cytować także takie nazwiska jak Guy Lafon, Antoin Delzant i Louis-Marie Chauvet, do których można niewątpliwie dorzucić Jacques'a Pohiera, gdy idzie o pierwsze ujęcie i René Girarda, mimo, że ten ostatni ani nie jest, ani nie chce być ścisłym teologiem.

3. PŁASZCZYZNA EGZYSTENCJALNA BADAŃ HERMENEUTYCZNYCH

Twierdzenie wyjściowe pozostaje tutaj to samo: uważa się, że teologia nie wypełnia już naprawdę swoich zadań w stosunku do wiary chrześcijańskiej w naszym świecie. W gruncie rzeczy dlatego, ponieważ jest ona zbyt zajęta samą sobą i swoimi wewnętrznymi dyskusjami odziedziczonymi po prostu z przeszłości i prowadzonymi bez względu na dzisiejsze zainteresowanie nimi i ich aktualność, lub wynikającymi wprawdzie z napięć aktualnych, lecz pozostającymi na czysto wewnętrznym gruncie kościelnym. Dla przeciwstawienia się temu, narzuca się — jak się wydaje — potrzeba aktualizacji refleksji nad wiarą.

Współbrzmiać lub nakładając się poprzez to z pierwszym kierunkiem, ten drugi kierunek teologii francuskiej wyróżnia się od razu w pewnym ważnym momencie. Podkreśla on mianowicie następującą sprawę: trzeba postawić jako zasadę, że niemożliwe jest ukazanie właściwej specyfiki, rzeczywistej ważności, a nawet wiarygodności wiary chrześcijańskiej opierając się jedynie na podejściu krytycznym. Przeciwnie, trzeba przyjąć, że wiara chrześcijańska dostępna jest realnie

- jedynie w rzeczywistości, tzn. w konkretnej, historycznej rzeczywistości wydarzeń, które chrześcijaństwu dały początek,
- i jedynie w rzeczywistości, równie konkretnej, istotnych więzi, które mamy i przeżywamy osobiście lub wspólnie dzisiaj z tamtymi wydarzeniami.

Teologia więc powinna odnosić się wyraźnie do tych dwóch „daných”, i traktować je od razu jako takie, bez przeprowadzania na ich temat uprzedniego, krytycznego postę-

powania. W ten sposób teologia przedstawia się jedynie jako interpretacja (a nie „wyjaśnienie”) chrześcijaństwa, takiego, jakim jest ono w swojej specyficznej, historycznej postaci, i o tyle, o ile jesteśmy rzeczywiście w nie wplątani. Mówiąc dokładniej, nie może więc chodzić o hetero- lecz zawsze o auto-interpretację.

Przedstawiwszy powyższe, wypada zauważyć dwie rzeczy. Odnotujmy najpierw, że wydarzenia, które dały początek chrześcijaństwu i Słowo Boże, które zwiastując nam je dzisiaj, może sprawić, że staną się nam współczesne, są dostępne dla nas jedynie poprzez teksty: to poprzez teksty ma się dostęp nie tylko do danych biblijnych i do nauczania Kościoła, lecz także do rzeczywistości sakramentów i do samej wspólnoty kościelnej. Następnie trzeba zauważyć, że owe teksty, o które chodzi, że wydarzenia przez nie relacjonowane, i Słowo, i Łaska przez nie zapośredniczone i mogące być zapośredniczone, są nam dostępne jedynie w naszej własnej, konkretnej historyczności, w dzisiejszym świecie i kulturze. Zadanie teologii pojmowane z tego punktu widzenia jest, oczywiście, hermeneutyczne; lecz powinno nim być z dwojakiej racji. Polegać ono będzie, prawdę mówiąc, na wyartykułowaniu dwóch hermeneutyk: z jednej strony hermeneutyki Słowa Bożego, jakie się wyraża przez pośrednictwo tekstów biblijnych, czytanych w świetle tekstów tradycji dogmatycznej Kościoła; a z drugiej strony, hermeneutyki samej egzystencji ludzkiej, takiej, jak ją rozumieją współczesne prądy myślowe, zajmujące się jej sensem.

Teologia będzie więc polegać na wysiłku dokonywania ciągłego „tam i z powrotem” między sensem tekstów chrześcijańskich z jednej strony, a sensem ludzkiej egzystencji, takiej jak ją widzą i przeżywają ludzie dzisiejsi, z drugiej strony. Celem jest ukazanie, w jaki sposób właśnie tradycja chrześcijańska wyraża „prawdziwy sens” ludzkiej egzystencji. Claude Geffré, razem z całą refleksją teologiczną, która inspirowuje się w szczególności wielkim francuskim filozofem Paul'em Ricoeurem, jest dobrym przedstawicielem tego kierunku teologicznego, który nawet, jeśli nie jest całkowicie właściwy teologii francuskiej, zajmuje w niej ważne miejsce.

To podejście hermeneutyczne, które zresztą jest kontynuacją nastawienia wszechobecnego w historii tradycji teologii chrześcijańskiej, powinno być w taki czy inny sposób uszanowane, uszanowane rzeczywiście przez całą współczesną teologię godną tego miana.

Można jednak postawić pytanie, czy ten sposób traktowania „sprawy chrześcijańskiej” jest wystarczająco radykalny. Z jednej strony, licząc od razu na filozoficzną problematykę „sensu” i sensu ludzkiej egzystencji, staje się on narażony ze strony nauk humanistycznych na krytyki i podejrzenia, które doprowadziły do słynnego „złożenia podmiotu” (ludzkiego) — „déposition du sujet” (humain). Z drugiej strony, podkreślając wartość decyzji osobistej, może się wystawić na zarzut zbytniego „egzystencjalizowania” danych historycznych, a zatem ich relatywizowania w ich pozytywności, obiektywności, „materialności”, trwałości... Przynajmniej jednak otwiera on dzisiaj przed teologią inną drogę, na której, przyznając należne prawo hermeneutyce, ma słusznie nadzieję lepiej sprostać krytyce, którą ściągają na siebie ci, którzy poprzestają na takim rodzaju dociekań, jaki został przedstawiony powyżej.

4. PŁASZCZYZNA PRAKTYCZNA KOŚCIELNEGO PRZEKAZU WIARY

Tutaj w punkcie wyjścia bierze się pod uwagę tylko jedną sprawę, którą przedstawia się, na co wszystko wskazuje, jako niepodważalną. Z jednej strony zauważa się, że chrześcijaństwo — krytykowane czy nie przez nauki humanistyczne, uznawane czy nie przez współczesnych — jest faktem; z drugiej strony dodaje się: jest faktem również to, że ja sam jestem z nim związany, uwikłany w nie, żyję w nim i doświadczam „czegoś”, co nauczyłem się nazywać Bogiem i odnosić do wydarzenia Jezusa Chrystusa. Czymkolwiek byłaby reszta, chrześcijaństwo ukazuje się więc przynajmniej i w każdej hipotezie, jako rzeczywistość historyczną i socjo-kulturalną, nie ma więc żadnego powodu, aby negować lub podważać to, że może ono być doskonale rozpatrywane w sposób właściwy naukom humanistycznym. Z drugiej strony, skoro faktem jest również, że mam do niego osobiste odniesienie egzystencjalne, to jest oczywiste, że pobudza ono do badań typu „hermeneutycznego”.

Docenia się więc tutaj odrębność historyczną wiary chrześcijańskiej, jej podstaw i jej rzeczywistości, lecz jednocześnie nie zaniedbuje się również wymiaru egzystencjalnej decyzji i zaangażowania w wierze tam, gdzie ma to miejsce. Tutaj, jako teolog, wychodzę po prostu z histo-

ryczno-społecznego faktu chrześcijaństwa, takiego, jakie dosięga wraz z innymi, w tym oto momencie naszej historii, w naszym społeczeństwie i w naszej kulturze. I z tego, z tego wszystkiego, jak sądzę, mam zdać sprawę. To wszystko będę się starał wyrazić w rozumowaniu, w toku działania nazywanego „teologią”.

Tak pojmując tę sprawę, stwierdza się oczywiście, że teologia nieodłącznie związana jest z Kościołem. Nie idzie tu jednak o to, aby od razu (i tym bardziej wyłącznie) traktować go jako instancję doktrynalną, którą z góry muszę uznać za właściwą do nadrzędnego rozstrzygnięcia o prawdzie. Idzie o to, aby traktować go jako ten fakt historyczno-społeczny, w którym, również faktycznie, występują grupy, i ja sam w ich łonie, jako wierzący w Boga Jezusa Chrystusa. I na tym polega zadanie, by przyjmując tę sytuację i tę konkretną odrębność, wydobyć z niej znaczenie historyczne i wartość aktualną, mówiąc krótko: żywą prawdę. Oczywiście, wymaga to — na ile to możliwe — badań naukowych odnoszących się do przeszłości, lecz jednocześnie takiego zaangażowania egzystencjalnego w teraźniejszość, jak to tylko możliwe. To jednak rodzi potrzebę — między innymi i ponad inne — nagięcia teologii w kierunku wyraźnie praktycznym, ponieważ wymaga uwzględnienia konkretnych sytuacji wiary przeżywanej w Kościele i poprzez Kościół aktualnie żyjącej. Teologię, jaka w ten sposób powstanie, będzie można w konsekwencji nazwać pastoralną; lecz okaże się ona również fundamentalną, i to zarówno w porządku teologii dogmatycznej, jak i moralnej.

Wynika stąd samo przez się, że w konsekwencji ten typ teologii będzie musiał się realizować jako praktyka ściśle związana jako taka z współczesnymi, rzeczywistymi uwarunkowaniami wiary. Tak pojęta teologia nie będzie więc tworzona najpierw, ani nawet zasadniczo w książkach, lecz w samych aktach swojej komunikacji, swojego przekazywania innym. Stąd pierwszymi miejscami jej tworzenia będą: nauczanie, kierowanie studiami, rada pedagogiczna, animacja grup pracy, żywa dyskusja między kolegami, uczestnictwo w kolokwium naukowych, publikacja skromnych artykułów w czasopiśmie podejmujących dialog itd. To wszystko zapewne będzie mogło, a nawet powinno przyjmować formę rozwiniętą, opatrzoną aparatem naukowym, nadającą się do publikacji. Jasne jest jednak, że jeżeli będzie się postępować we wskazanym sposobie, to wszystko to dokona się dopiero w czasie później-

szym, jako przedłużenie i rozwinięcie tego, co zostanie zrealizowane, wypracowane w żywej rozmowie i dyskusji, a przynajmniej stanie się jej tematem.

Tutaj teologia ulega przekształceniom! Uważa ona, że ważniejsze od drobiazgowych badań historycznych i (lub) od teoretycznych opracowań dokonywanych dla nich samych, jest ponowne naciśnięcie sprzęgła, ponowna artykulacja działania nazywanego teologią wiary jako takiej, a zatem miejsc i sposobów, w których wiara jest wiarą, to znaczy jest przeżywana jako wiara: jest wyznawana i zapytywana, doświadczana i praktykowana, proponowana i celebrowana jako taka.

Teologia więc, troszcząc się bardziej o związek z danymi doświadczenia, z konkretnymi sytuacjami, będzie mogła, a nawet będzie powinna nie bać się weryfikacji historycznej i ujęć spekulatywnych, ale do jednej i do drugich przystępować będzie dopiero po upewnieniu się co do swoich podstaw w konkretnej egzystencji wierzącego i na gruncie życia Kościoła. Nie musi być ona ani mniej naukowa, ani mniej krytyczna, ani mniej spekulatywna, ani mniej systematyczna, niż inne formy teologii. Tu zresztą jeszcze, gdy taką będzie, to nie będzie nią ani od razu, ani wyłącznie, lecz jedynie na drugim etapie: by przedstawić i uzasadnić to, co przeżyte i doświadczone, sytuacje i zachowania, to co rzeczywiste i praktykowane, to wszystko, co konkretne i co ponadto dostępne i sprawdzalne dla i przez każdego wierzącego w tym czasie.

Ten sposób pojmowania i uprawiania teologii jest tym, do którego jestem osobiście przywiązany. Zapewne w jakimś stopniu przedstawiłem tę sprawę w oparciu o mój własny punkt widzenia i o moją własną praktykę; wcale więc nie jest pewne, że ci, którzy się do tych ujęć, o których mówiłem, przyznają, odnajdą się w tym bez niuansów. Tak czy inaczej, jest to podejście nowe i nowy sposób działania. Można powiedzieć, że jest on reprezentowany szczególnie przez pismo „Recherches de Sciences Religieuses”, którego redaktorem jest Joseph Moingt, a sekretarzem redakcji był przede mną Henri de La-valette; przez René Marlégo i wielu wykładowców z Centre-Sèvres (fakultet teologiczny jezuitów w Paryżu); w końcu przez Jerzego Kowalskiego, Jacques'a Audineta, Hervé Legranda i pewną liczbę innych wykładowców z Instytutu Katolickiego w Paryżu.

5. OGÓLNA SYTUACJA TEOLOGII WE FRANCJI

Aby zakończyć tę pośpieszną prezentację sytuacji teologii we Francji od czasu Soboru Watykańskiego II, byłoby wskazane dorzucić kilka uzupełnień i sprecyzowań, które pozwoliłyby uniknąć zbyt rażących braków...

Szczególnie w formie, którą przedstawiłem na trzecim miejscu — ponieważ przynajmniej w punkcie wyjścia jest ona, z definicji, mniej „publiczna” — współczesna teologia francuska wydaje się być dość milcząca wobec tego, czym była w poprzednim okresie. Jakkolwiek obecny wykład był pośpieszny, nie usprawiedliwia jednak tego, że przynajmniej należało powiedzieć, iż teologia ta istniała i coś znaczyła. Istnieje ona, lecz głównie w formach mniej powszechnie znanych, mniej nadających się do publikacji. Zresztą, kto wie, czy poza wszystkim nie daje ona najlepszych podstaw, a w rezultacie najlepszych szans dla tej refleksji nad wiarą dla ludzi danego czasu, którą teologia zawsze chce być. Można to wywnioskować z faktu, że pod ostatnią z przedstawionych form dokłada ona bez przerwy wysiłku nie uwolnienia się od wymogów naukowości, lecz porzucenia tej wąskiej przestrzeni, w której naukowość niesie zawsze ryzyko zamknięcia teologa, a to po to, by zawsze dążyć i bez przerwy sięgać do tych konkretnych miejsc, gdzie wiara (bez której nie byłoby lub nie byłoby więcej teologii) jest ciągle przeżywana, praktykowana i wcielana w czyn.

Te trzy warsztaty, które zostały powyżej przedstawione, nie są wcale jedynymi we współczesnej teologii francuskiej. W szczególności powstają ciągle liczne, poważne dzieła, kontynuujące owocnie rodzaj teologii tradycyjnej, zwłaszcza w dziedzinie badań pozytywnych. Nie mówiąc już o egzegezie i teologii biblijnej, ani o teologii moralnej, można przynajmniej zwrócić uwagę na ważne prace i publikacje w dziedzinie sakramentologii i liturgii (P.M. Gy, A.G. Martimort ii.) czy np. teologii średniowiecznej (wydanie Anzelma przez M. Corbina). Można wskazać i inne prace, które nie pozostają indywidualną sprawą swoich autorów, lecz ożywiają wiele czasopism (*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, *Revue des Etudes Augustiniennes*, *La Maison-Dieu* ii.). Trzeba też dodać, że prace te wykraczają znacznie poza środowisko paryskie. Nawet pozostając na polu katolickim, wypada wspomnieć Lyon (*studia sakramentalne*, *Centre d'Analyse de Discours Religieux — CADiR*, wydawnictwo „Sources chrétiennes”), Strassburg (eku-

menizm, prawo, Centre d'Etudes et de Recherches Interdisciplinaires en Théologie — CERIT) i Tuluzę (studia patrystyczne, Bulletin de Littérature Ecclesiastique, studia tomistyczne).

Można by zakończyć przechodząc od teologii do teologów. Ich warunki pracy dalekie są od idealnych (pobory i mieszkania, pracownie i biblioteki itd.), a ich liczba zmniejsza się (nigdy nie było we Francji tylu ludzi „robiących” teologię, a jednak nigdy nie było tak mało ludzi przygotowujących się do stania się teologami „z zawodu”). Dane te są na dłuższą metę niepokojące i nie trzeba tego ukrywać. Na szczęście ci, którzy są za to odpowiedzialni zaczynają sobie tę sprawę uświadamiać. Choć trzeba przyznać, że jeszcze nie zanadto. Do samych teologów należy pomóc w tym procesie, by doprowadzić do decyzji, które w naszym kraju są konieczne.

Przełożył Jerzy Klukowski

Les principaux courants de la théologie française depuis le Concile Vatican II

Résumé

Depuis le Concile la théologie française semble être devenue silencieuse, et d'autre part on a beaucoup de peine à se repérer dans ce qu'elle produit pourtant encore. Parmi plusieurs chantiers théologiques, sur des „terrains” assez nettement identifiables, on peut — non sans obscurité ni risques sans doute, distinguer au moins trois:

1. Le terrain critique du recours aux sciences humaines. Il apparaît nécessaire de réinscrire le christianisme dans l'espace général de la culture. La question de fond est bien celle de savoir comment le chrétien peut continuer à confesser sa foi dans ce monde. On cherche à le montrer sur de nouvelles bases; on décide de prendre directement le point de vue des discours que tiennent sur la foi ces nouvelles „disciplines” et „autorités” culturelles que sont les sciences humaines. Pas seulement l'histoire, mais aussi la sociologie, la psychanalyse, la linguistique...

2. Le terrain existentiel de l'approche herméneutique. Ici, le constat de départ demeure le même: on considère, que la théologie ne remplit plus sa tâche par rapport à la foi chrétienne dans le monde qui est le nôtre. Mais il est impossible de faire apparaître la spécificité propre de la foi chrétienne à s'en tenir aux seules approches critiques. La foi

chrétienne n'a sa possibilité réelle, que dans l'effectivité, c'est à dire la réalité historique concrète, des événements fondateurs du christianisme; et que dans la réalité, concrète elle aussi, du lien effectif que nous avons et vivons, personnellement et communautairement, avec eux aujourd'hui. La théologie doit expressément se rapporter à ces deux „données” et ainsi se présenter comme une interprétation du christianisme. La tâche théologique apparaîtra donc herméneutique...

3. Le terrain pratique de la communication de la foi ecclésiale. Ici, on ne veut considérer au départ qu'une chose: d'un côté, le christianisme est un fait et d'un autre côté, c'est un fait aussi que je suis moi-même rattaché à lui. Comme théologien je pars tout bonnement du fait historico-social chrétien tel qu'il m'atteint moi avec d'autres, dans ce moment de notre histoire, de notre société et de notre culture. Et c'est de cela, et de tout cela, que la théologie estime avoir à rendre compte. Concevoir ainsi les choses, c'est poser du même coup que la théologie est inséparable de l'Eglise, mais considérée aussi comme le fait historico-social dans lequel des groupes se présentent, et moi-même en leur sein, comme croyants au Dieu de Jésus-Christ. Et c'est donner pour tâche, assumant cette situation et cette particularité concrètes, d'en faire apparaître le sens historique et l'intérêt actuel — bref: la vérité vivante. Cela requiert un inflexissement de la théologie dans un sens nettement pratique. Une théologie ainsi conçue ne se fera d'abord ni même principalement dans les livres, mais dans les actes mêmes de sa communication, de sa transmission à d'autres.

J. Doré