

KAROL KLAUZA

ORTOPRAXIS JAKO JEDEN Z NURTÓW EKLEZJOGENEZY

Problem tworzenia się rzeczywistości Kościoła w jego historycznych wymiarach zyskał na nowo znamieną popularność. Obok tradycyjnych ujęć biblijnych¹ oraz koncepcji personalistycznej Heriberta Mühlena² czy agapetalnej³ na uwagę zasługuje propozycja brazylijskiego teologa Leonardo Boffa⁴, odwołująca się do ujęć historyczno-ewolucyjnych. Ujawnia ona mianowicie, zgodnie z ogólną tendencją latinoamerykańskiej teologii wyzwolenia⁵, występowanie swoiście pojętego procesu eklezjogenezy, w ramach ogólnej historii zbawienia.

Zgodnie z tą propozycją Kościół (*Ecclesia*) od strony aktywności człowieka tworzy się poprzez życie i działanie wspólnot podstawowych⁶, „małych kościołów” (*ecclesiolae*). Sam zaś termin „eklezjogeneza” wykazuje pewną zależność od myśli P. Teilharda de Chardin⁷, posiada bogatą treść w kontekście praktyki i doświadczeń Kościoła w krajach Ameryki Łacińskiej. Obecne opracowanie omawia jedynie metodologiczny aspekt potraktowania *praxis* jako nurtu tworzenia się rzeczywistości Kościoła.

Traktowanie praktyki jako tworzywa teologicznego już na etapie eklezjalnych

¹ A. Luneau, M. Bobichon. *Kościół Ludem Bożym*. Warszawa 1980; L. Boff. *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*. Paderborn 1972.

² *Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: eine Person in vielen Personen*. 2. Aufl. Paderborn 1967.

³ F. Drączkowski. *Kościół — Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*. Lublin 1978 (mps BUKUL); toż: Pelplin 1980.

⁴ *Eclesiogênese — As comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja*. Petropolis 1977.

⁵ G. Gutiérrez. *Teologia wyzwolenia. Historia, polityka i zbawienie*. Warszawa 1976, J. Miguez Bonino. *Doing Theology in a Revolutionary Situation*. Philadelphia 1975; toż: *Theologie im Kontext der Befreiung*. Göttingen 1977; K. Lehmann i in. *Theologie der Befreiung*. Einsiedeln 1977; *Theologies de la Liberation en Amérique Latine*. Ed. J. M. Aubert. Paris 1974.

⁶ Wspólnot tych nie należy utożsamiać ze znanymi wspólnotami neokatechumenalnymi, zainicjowanymi w Hiszpanii, a przeniesionymi na grunt Kościoła w Polsce w wyniku katechizacji przeprowadzonej w połowie lat siedemdziesiątych przez wspólnoty rzymskie.

⁷ Określa on poszczególne nurty historycznego rozwoju życia i świadomości następującymi pojęciami: kosmogeneza, antropogeneza i chrystogeneza. Por. *Le Phénomène humaine*. Paris 1955; *Le milieu divin*. Paris 1957; toż: *Środowisko Boże*. Warszawa 1964.

wspólnot podstawowych opiera się na przekonaniu, że istnieje ambiwalenty, soteriologiczne uzasadniony związek między świadomością wiary (*orto-DOXIS*) a sposobem działania (*orto-PRAXIS*). Przekonanie to ma wyjątkowo dynamiczną treść ekumeniczną i eschatologiczną: pozwala bowiem dowartościować z jednej strony jednoczącą moc „współ-DZIAŁANIA”, a z drugiej — interpretuje pozytywnie działanie jako sposób przechodzenia Kościoła z terażniejszości w przyszłość (z wymiaru topicznego w u-topiczny). Różne aspekty takiego potraktowania aktywności ludu Bożego podkreślały kierunki teologiczne, składające się na nurt teologii działania.

TEOLOGIA DZIAŁANIA REFLEKSJĄ NAD CHRZEŚCIJAŃSKĄ PRAXIS

Teologia zajmująca się rolą działania ludzkiego w Bożym planie zbawienia, realizowanym w Kościele i poprzez Kościół, rozwinęła się zwłaszcza w ostatnich trzydziestu latach, choć nawiązywała ona do M. Blondela⁸, a w Polsce do XIX-wiecznej filozofii czynu⁹.

Sugestię potraktowania działania jako motywu w badaniach teologicznych wysunął A. Hayen¹⁰. W jego rozumieniu miała to być odpowiedź na wymagania życia chrześcijańskiego w czasach współczesnych. Nic więc dziwnego, że w krótkim czasie zyskała ona zwolenników wśród teologów latynoamerykańskich, poszukujących elementów własnej tożsamości w nurcie ogólnokościelnej świadomości wiary. „Każda epoka życia chrześcijańskiego — zdaniem José Comblina — kształtuje taką teologię, która odpowiadałaby aktualnej koncepcji życia apostołskiego [...] Jaki jest zaś nowy ideał „życia apostołskiego” odkrywany w naszych czasach? Współczesny apostoł to nie zakonnik typu Cluny lub cysters [...] to raczej wszyscy świadomi chrześcijanie, którzy wprowadzają w swoje życie codzienne ducha Ewangelii”¹¹. Teologia działania jest więc przede wszystkim teologią dla laikatu. On bowiem — ukształtowany posługą całej wspólnoty wierzących, w której pierwszeństwo strukturalne przysługuje pasterskiej trosce biskupów i kapłanów — bezpośrednio kształtuje stosunki społeczne, będące jedną z konkretyzacji środowiska Bożego. Jemu też należy przypisać dzieło formowania obrazu Kościoła w historii. Od laikatu w dużej mierze zależy intensywność eklezjalnej relacji do Stwórcy, Zbawiciela i Ożywiciela.

Pozostając w nurcie teologii działania w jej latynoamerykańskim nurcie należy stwierdzić, że dzięki chrześcijańskiej praxis wartości życia nadprzyrodzonego zostają wcielone w kontekst historyczny, harmonizując historię zbawienia z historią świecką. W sferze poznawczej oznacza to przyjęcie obok refleksji nad treścią wiary także analizę danych faktograficznych, zwłaszcza tych, które opisują ludzkie działanie.

Początków tej tendencji należy upatrywać jeszcze w okresie międzywojennym, w pierwszej poważniejszej kontrpropozycji na teologię tradycyjną. Była nią teologia charyzmatyczna A. Stolza¹², Th. Soirona¹³, O. Casela¹⁴ i in. Zwolennicy tego kierunku widzieli w teologii naukę służącą formowaniu Kościoła. Celowi temu winna być, ich zdaniem, podporządkowana cała sfera intelektualna teologii.

⁸ *L'Action*. Vol. 1-2. 4-e éd. Paris 1949.

⁹ K. Libelt. *O odwadze cywilnej, miłości Ojczyzny, wychowaniu ludów*. Kraków 1869; tenże. *Wcielające się idee czasu*. Kraków 1869.

¹⁰ *La théologie aux XII, XIII et XX siècles*. NRTh 80:1958 s. 130.

¹¹ *Vers une théologie de l'action*. Bruxelles 1974 s. 9, 10-11.

¹² *Theologie der Mystik*. Regensburg 1936.

¹³ *Das Evangelium als Lebensform des Menschen*. München 1925, tenże. *Glaube, Hoffnung und Liebe*. Regensburg 1935; tenże. *Heilige Theologie. Grundsätzliche Darlegungen*. Regensburg 1935.

¹⁴ *Vom wahren Menschenbild*. Regensburg 1953.

Stolz uważa wręcz, że „teologia jest charyzmatem Kościoła, służącym dla jego budowania w historii”¹⁵.

Dla Casela teologia — obok różnorodnych funkcji eklezjalnych — spełnia swościę pojęte funkcje społeczno-kulturowe¹⁶.

Kierunek teologii charyzmatycznej pozwolił odsłonić szerokie perspektywy dla działania zmierzającego do doskonałego wyrazu wiary i autentycznego udziału w przemianach społeczno-kulturowych.

Z kolei tuż przed wybuchem II wojny światowej powstały przesłanki do rozwoju teologii kerygmatycznej. Zostały one wypracowane m.in. przez F. Laknera SJ¹⁷ i H. Rahnera SJ¹⁸, jako konsekwencja postulatu o skuteczne rozwiązanie problemu komunikatywności przepowiadania i posłannictwa Kościoła.

Zgodnie z duchem ówczesnej epoki, środowisko teologii kerygmatycznej preferowało w ocenie rzeczywistości kategorię życia nad rozumem, praxis nad teorią, egzystencji nad istotą. Na czoło wysuwały się pojęcia dynamiki, konkretności czy intuicji. Pozwoliło to dowartościować egzystencjalne znaczenie elementu historiozbowczego i historycznego w ogóle. Został on bowiem włączony do badań nad planem Bożym. W tej perspektywie Bóg pragnie zbawienia człowieka także poprzez historię i w historii, a dzieje życia ludzkiego i całej jego aktywności stają się miejscem zbawczego spotkania ze Stwórcą i Zbawicielem.

Jeszcze dalej w kierunku skuteczności przepowiadania przesunęła akcent teologia pastoralna F. X. Arnolda¹⁹ i P. A. Liege²⁰. Z założenia twórców kierunku studium teologii pastoralnej nosi charakter praktyczny. Stara się ono mianowicie wskazać kierunki działalności duszpasterskiej zarówno hierarchicznej, jak i „nieoficjalnej”. Celem jest urzeczywistnienie się Kościoła jako wspólnoty zbawczej tak dla jednostek, jak i całych grup społecznych²¹.

Takie rozumienie teologii jest równoznaczne z szerokim otwarciem się na praxis Kościoła, wyrażającą się m.in. w postulatach szczegółowych dziedzin teologii pastoralnej: liturgiki, diakoniki czy hodegetyki. Zgodnie bowiem z bosko-ludzką zasadą duszpasterstwa, sformułowaną przez F. X. Arnolda²², w zbawiającym spotkaniu poprzez słowo i sakramenty udział aktywności człowieka nabiera istotnego znaczenia. Wiara, miłość, a także pełna aktywność przy jednoczesnej postawie nadziei zapewniają osobowy charakter kontaktów z Bogiem. Teologia pastoralna wprowadziła więc antropologicznie zorientowaną problematykę do chrystologii i eklezjologii. Stąd i wymiar historyczny znalazł się wśród metod właściwych dla tych dyscyplin teologicznych, jakkolwiek ich przedmioty materialne są stricte metahistoryczne.

W szerszym zakresie problematyka historyczna została podjęta przez teologię historii²³. Stara się ona przedstawić przede wszystkim syntetyczny przedmiot

¹⁵ A. Stolz. *Charismatische Theologie*. „Der katholische Gedanke” 11:1938 s. 187-196.

¹⁶ O. Casel. *Glaube-Gnosis-Mysterium*. Münster 1941.

¹⁷ *Das Zentralobjekt der Theologie*. ZKTh 62:1938 s. 30.

¹⁸ *Eine Theologie der Verkündigung*. Freiburg i. Br. 1939.

¹⁹ *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge*. Freiburg i. Br. 1949.

²⁰ *Adultes dans le Christ*. Bruxelles 1958.

²¹ *Handbuch der Pastoraltheologie*. Hrsg. F. X. Arnold u. a. Bd. 1-5. Freiburg i. Br. 1966-1972.

²² *Grundsätzliches* s. 26-124.

²³ M. Flick, Z. Alszeghy. *Teologia della storia*. „Gregorianum” 35:1954 s. 210-256, H. Urs von Balthasar. *Theologie der Geschichte*. Einsiedeln 1959; Cz. Bartnik. *Prolegomena do historii zbawienia*. „Studia Gdańskie” 3:1978 s. 119-135.

historii, za jaki uważa m.in. jedność cywilizacji ludzkiej, jej ducha, wzajemne międzykulturowe odniesienia i zależności analizowane w perspektywie bosko-ludzkiego współdziałania. Wykorzystuje się przy tym metodę opisu historii kultur tworzonych przez człowieka (*Kulturgeschichte*) oraz historii ducha (*Geistgeschichte*)²⁴. Dotychczasowe osiągnięcia historiozofii, jej metoda i wnioski zostały na nowo tak przetworzone, aby w analizie jej przedmiotu odczytać elementy historii zbawienia. Istotnym problemem było zwłaszcza ustalenie wzajemnych relacji między zakresami zbawczego działania Boga (historia zbawienia) a zasługującego działania człowieka (historia świecka).

Niektórzy teologowie są zdania, że ostateczny, eschatologiczny wymiar głoszonego przez Kościół zbawienia, dokonuje się w ramach historii świeckiej. Jean Daniélou zaproponował nawet rozwiązanie tej zależności, określone formułą „zasady pedagogii Bożej”²⁵. Zgodnie z nią historia ludzka (faktograficzna) jest przygotowaniem człowieka na ostateczne spotkanie z Bogiem, otwarte na wieczność.

Wielu autorów przyjmuje istnienie „podwójnego sensu” wydarzeń historycznych. W stosunku do tego samego faktu — efektu ludzkiego działania — postulują oni stosowanie obok zwykłych metod historiozoficznych także metod teologicznej interpretacji, pozostającej w płaszczyźnie analizy historii zbawienia²⁶.

Za takim ścisłym powiązaniem obu historii, dowartościowującym historiozbawczo działanie człowieka, opowiada się także Sobór Watykański II, stwierdzając: „Ożywieni i zjednoczeni w Jego Duchu pielgrzymujemy ku wypełnieniu się historii ludzkiej, które odpowiada w pełni planowi Jego miłości: «odnowić wszystko w Chrystusie, to, co jest na niebie, i to, co na ziemi» (Ef 1,10)” (KDK 45).

Wychodząc z przesłanki o podwójnym sensie historii teologia polityki starała się odczytać kontekst wzajemnego przenikania się dziedziny wiary z kompleksem zagadnień politologicznych. Można ją uważać za szczególny przypadek teologii rzeczywistości ziemskich lub „teologię zaangażowania” Kościoła w sprawy publiczne²⁷. Założenia dla tej teologii wypracował J. B. Metz²⁸, proponując „praktyczną teologię historii” rozwiniętą następnie w odrębny kierunek. Oryginalność jego polega na całościowym, uogólnionym potraktowaniu działalności politycznej człowieka oraz na jej analizie w świetle objawienia. Pozwala to stwierdzić, że w perspektywie teologicznej, człowiek ma za zadanie techniczną hominizację i manipulację dziejami świata²⁹. Dla Metza „podstawowym problemem hermeneutycznym teologii nie jest w rzeczywistości stosunek między teologią systematyczną i teologią historyczną, pomiędzy dogmatem a historią, ale raczej relacja między teorią a praktyką, pomiędzy rozumieniem wiary a praktyką społeczną”³⁰.

Radykalną formą teologii polityki stała się teologia rewolucji³¹, starająca się zerwać w praxis życia chrześcijańskiego występujący dość powszechnie

²⁴ J. H. Schoeps. *Was ist und was will die Geistgeschichte. Über Theorie und Praxis der Zeitgeistforschung*. Göttingen 1959.

²⁵ *Christianisme et histoire*. „Etudes” 1947 nr 9 s. 309-492.

²⁶ B. Besret. *Incarnation ou eschatologie?* Paris 1964.

²⁷ F. H. Mueller. *Social Ethics or Political Theology*. „Thought” 46:1971 nr 1 s. 5, 9.

²⁸ *Zur Theologie der Welt*. Mainz 1968.

²⁹ Tenże. *Die Verantwortung der christlichen Gemeinde für Planung der Zukunft*. W: A. Exeler. *Die neue Gemeinde*. 2. Ausg. Mainz 1968 s. 247.

³⁰ *Zur Theologie* s. 104.

³¹ E. Feil, R. Weth. *Diskussion zur Theologie der Revolution*. Mainz 1969; J. Comblin. *Théologie de la pratique révolutionnaire*. Paris 1974; K. Hoffmann. *Das Kreuz und die Revolution Gottes*. Neukirchen-Vluyn 1971; A. Ancel. *Pour une lecture chrétienne de la lutte des classes*. Paris 1975.

związek wiary i indyferentyzmu wobec niesprawiedliwego porządku społecznego, z pominięciem form filantropijnych. W praktyce, poglądy takich teologów wspomnianego nurtu, jak: R. Shaull³² czy do pewnego stopnia J. Comblin³³ są oceniane jako „rewolucyjna ideologia chrześcijańska”³⁴.

Umiarkowaną formą teologii działania, syntetyzującą dotychczasowe jego osiągnięcia, stanowi teologia wyzwolenia, zwłaszcza w swym nurcie latynoamerykańskim³⁵.

ORTOPRAXIS JAKO ELEMENT METODOLOGII TEOLOGICZNEJ

Jednoczące, zgodne z naturą Kościoła działanie zostało najpełniej wykorzystane jako metoda w ramach teologii wyzwolenia. Kierunek ten, stawiając sobie za zadanie konieczność wypracowania „teologii dla ludzi krzywdzonych”, wpisanych w historyczny kontekst strukturalnego zniewolenia i ograniczenia perspektyw rozwoju, obok metod epistemologicznych wykorzystał także metody prakseologiczne, obok dedukcji pełniej odwołano się do indukcji, obok analizy hermeneutyczno-semantycznej zastosowano syntezę danych faktograficznych i socjologicznych. Słowo teologii stało się wtórne i krytyczne zarazem wobec przemian w życiu społecznym. Podstawowym zaś kryterium stosowanym w ocenie zdarzeń i procesów historycznych jest kategoria wolności. Jej wzrost oznacza bowiem nie tylko przechodzenie poprzez konkretne, historyczne etapy rozwoju, ale stanowi zarazem, zgodnie z orzeczeniami teologii wyzwolenia, doczesną, realną antycypację eschatologicznego zbawienia.

Takie ścisłe powiązanie wymiaru eschatologicznego z historycznym występuje m.in. w poglądach R. W. Jenson³⁶. Stoi on mianowicie na stanowisku, że oba wymiary warunkują się wzajemnie na polu praktyki. Tworzywo polityki, a więc m.in. tendencje historiotwórcze, uwarunkowania społeczne i historyczno-kulturowe, zawiera się w eschatologii. Tym, co pozwala przeżywać mającą się spełnić Bożą obietnicę, jest dynamizm chrześcijańskiej nadziei, skonkretyzowanej w postaci:

- rozszerzenia na sferę doczesności tajemnicy paschalnego przejścia przez trud cierpienia, ograniczenia zinstytucjonalizowanym złem do chwały zwycięskiego wyzwolenia³⁷;
- osiągnięcia przez społeczność historyczną znamion królestwa Bożego, przy zachowaniu właściwych naturalnych proporcji³⁸.

Inkarnacyjno-zbawczy charakter nadziei jest wynikiem wiary, która z natury swojej jest przemianotwórcza. Poprzez podejmowaną w duchu miłości metanoję personalną, ingeruje w charakter przemian społecznych. Każde zamierzone oddzielenie wiary od życia odbiera jej szansę wyrazu i konkretyzacji — życie zaś pozbawia istotnego elementu krytyczno-reformacyjnego. Dlatego m.in. teologia wyzwolenia tak sil-

³² *Point de vue théologique sur la révolution*. W: *L'Ethique sociale Chrétienne dans un monde en transformation*. Geneve 1966.

³³ *Théologie de la révolution*. Paris 1970.

³⁴ G. Gutiérrez. *Mouvements de liberation et theologie*. „Concilium” 1974 nr 93 s. 124.

³⁵ Poza nim istnieje „czarna” (afrykańska i amerykańska) oraz „żółta” (azjatycka) teologia wyzwolenia. Zob. J. H. Cone. *Schwarze Theologie*. München 1971.

³⁶ *Eschatological Politics and Political Eschatology*. „Dialog” 8:1969 nr 4 s. 272-278.

³⁷ E. Pironio. *Latinoamerica. Iglesia de la Pascua*. TyV 14:1973 s. 290-296.

³⁸ *Bulletin de theologie. Liberation et salut*. RSPT 58:1974 nr 4 s. 157.

nie akcentuje metodologiczną równowartość poznania i praxis w ramach refleksji teologicznej.

Oprócz więc typowych dla badań teologicznych metodologii nauk biblijnych, metod hermeneutycznych, sposobów badania historii dogmatów, normatywnych metod teologii moralnej i in., wraz z teologią wyzwolenia, status metod poznawczych w dziedzinie refleksji nad świadomością wiary zyskały także metody właściwe naukom ekonomiczno-społecznym, politologii, ekonomii politycznej, i in. Inaczej jednak niż to czynili zwolennicy szkoły Hegla rozwiązuje się w kontekście tej teologii wzajemne odniesienia wiary i polityki. Odrzuca się mianowicie wszelką — nawet dialektyczną — identyfikację na rzecz historiozbawczej harmonizacji dziedziny wiary z dziedziną polityki³⁹.

Jaka jest jednak wartość uniwersalna takiej teologii i zarazem odpowiadającej jej „środowiskowej harmonizacji” wiary i polityki? Czy z natury swojej są to rozwiązania ograniczone czasoprzestrzennie i pozbawione międzykulturowej komunikatywności? Czy w końcu eklezjogenetyczna wartość cząstkowych uzgodnień między wiarą a polityką zachowuje swój uniwersalistyczny charakter?

J. C. Scannone jest zdania, że istotnym warunkiem, stwarzającym szanse uniwersalizacji prakseologicznych rozwiązań środowiskowych, jest takie sprecyzowanie teologicznej relacji „teoria-praxis”, w którym obie będą miały rangę miejsca teologicznego (*locus theologicus*). Wówczas, właśnie dzięki uwzględnieniu *ortopraxis* teologia będzie w stanie wypracować wartości hermeneutyczne ponadkulturowe i ponadczasowe⁴⁰. Za słusznością tak postawionej tezy przemawia, jak się zdaje, zarówno dorobek historii dogmatów (zwłaszcza w ich społecznych uwarunkowaniach⁴¹), jak i historia teologii społecznej⁴².

ORTOPRAXIS COMME UN COURANT D'ECCLÉSIOGENÈSE

R é s u m é

Selon L. Boff l'ecclésiogenèse est un processus de la formation d'Eglise par l'activité des communautés de la base. On peut la considerer comme un cas particulier de la christogenèse synthétisant la cosmogenèse et anthropogenèse, distiguées par P. Teilhard de Chardin. Elle s'actualise par beaucoup de courants de l'activité de Dieu et de l'homme. Parmi d'eux c'est l'ortopraxis, qui a sa valeur oecumenique, eschatologique et méthodologique. Celui-ci est signalisé par l'article presente.

³⁹ J. C. Scannone. *El actual desafío planteado al lenguaje teológico latinoamericano*. CIAS (Centro de Investigación y Acción Social) 211:1972 s. 5-20; R. Vidales. *Cuestiones en torno al método en teología de liberación*. MIEC-JECI Docum. (Pax Romana. Mouvement International des Etudiants Catholique. Jenness Etudiante Catholique Internationale). Lima 1974.

⁴⁰ J. C. Scannone. *La relación „teoria-praxis” en la teología de la liberación*. „Christus” 42:1977 nr 499 s. 10-16.

⁴¹ H. de Lubac. *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*. Kraków 1961.

⁴² *Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung*. Hrsg. von A. Utz. Bd. 1-4. Aachen 1976; Cz. Strzeszewski. *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*. Warszawa 1978.