

Metoda teologiczno-pastoralna. Krytyka i propozycja

Termin „metoda” pochodzi od greckiego słowa *methodos* oznaczającego kroczenie po drodze. Określa się nim sposób postępowania, czyli „kroki poczynione w określonym porządku, zmierzające do osiągnięcia wyznaczonego celu”¹. Korzystanie z odpowiedniej metody od starożytności uchodzi za cechę charakterystyczną postępowania naukowego, a niekiedy nawet za najważniejszy formalny wyróżnik nauki². Zarzut braku własnej metody, odpowiedniej do badanego przedmiotu, postawiony jakiegś dyscyplinie naukowej, stanowi więc jej prawdziwą dyskwalifikację.

Tego rodzaju zarzut bywa czasem formułowany wobec teologii pastoralnej. Na przykład H. Schröer utrzymuje, iż „w odróżnieniu od historycznych dyscyplin teologii, teologia pastoralna nie posiada jeszcze dostatecznie rozwiniętego instrumentarium metodologicznego ani pewnego kanonu metodologicznego”³. Jeszcze wyraźniej wypowiada się na ten temat C. Bäumlér: „nie istnieją specyficzne metody teologiczno-praktyczne, stosuje się pewną kombinację metod w perspektywie teologiczno-praktycznej”⁴.

Tę ostatnią opinię powtarza również w swoich pracach znany polski pastoralista Ryszard Kamiński. Utrzymuje on mianowicie, iż „o metodzie teologii pastoralnej należy mówić nie w znaczeniu alternatywnym do metod teologii spekulatywnej, ale w znaczeniu charakterystycznego związku kilku metod, przystosowanego do danego rodzaju badań. Ten związek metod jest zdeterminowany przez ujęcie przedmiotu i celu teologii pastoralnej jako odrębnej dyscypliny teologicznej, bowiem przedmiot wiedzy i jej cel wyznaczają w zasadniczym zarysie sposób jej zdobywania, czyli metodę”⁵. Jeśli przyjąć dosłownie powyższe stwierdzenie, należałoby uznać nieistnienie specyficznej metody teologiczno-pastoralnej. Sam Kamiński jednak w innym miejscu wyraźnie proponuje taką metodę. Niestety, przy bliższej analizie zaprezentowana przez niego metoda okazuje się nie być ani teologiczna, ani praktyczna, a taka właśnie powinna być metoda teologiczno-pastoralna. W niniejszym artykule postaram się więc wykazać istotne braki metody teologiczno-pastoralnej w opracowaniu Kamińskiego, a następnie zaproponować pewną – jak się wydaje – interesującą, alternatywę. Będzie to metoda, która spełnia specyficzne wymaga-

¹ A. Bronk, *Metoda*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 12, kol. 635.

² Por. tenże, *Metoda naukowa*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 12, kol. 637.

³ H. Schröer, *Forschungsmethoden in der Praktischen Theologie*, w: F. Klostermann, R. Zeffass (red.), *Praktische Theologie heute*, München-Mainz 1974, s. 208-209.

⁴ C. Bäumlér, *Praktische-Theologie – ein notwendiges Element der Wissenschaftlicher Theologie?*, „*Teologia Practica*” 9 (1974), s. 77.

⁵ R. Kamiński, *Wprowadzenie do teologii pastoralnej*, w: tenże (red.), *Teologia pastoralna*, t. 1, *Teologia pastoralna fundamentalna*, Lublin 2000, s. 23; tenże, *Działalność zbawcza Kościoła w teorii i praktyce pastoralnej*, Lublin 2007, s. 18.

nia metodologiczne właściwe teologii pastoralnej. Przez te specyficzne wymagania należy rozumieć, z jednej strony, w pełni teologiczny charakter, z drugiej natomiast – charakter właściwy metodom dyscyplin praktycznych.

Takie właśnie wymagania stawia przed metodą teologiczno-pastoralną sam Kamiński, gdy umieszcza teologię pastoralną w grupie praktycznych dyscyplin teologii, dodając, iż z tego właśnie powodu „metody teologii pastoralnej są [...] metodami właściwymi praktycznym dyscyplinom teologicznym”⁶.

Krytyka: metoda teologiczno-pastoralna w ujęciu R. Kamińskiego

Schemat postępowania badawczego właściwy teologii pastoralnej Kamiński zaczerpnął od H. Schustera⁷. W ujęciu tym metoda teologiczno-pastoralna obejmuje trzy kolejno po sobie następujące etapy.

Etap pierwszy polega na przeprowadzeniu naukowej refleksji nad istotą Kościoła, podmiotami jego działalności, funkcjami, strukturami i uwarunkowaniami jego urzeczywistniania się w teraźniejszości. Taka refleksja ma doprowadzić do sformułowania zasad istnienia i działania Kościoła. Kamiński wyraźnie zaznacza, że winno się je formułować „na podstawie Objawienia i istoty Kościoła”⁸. Posłużą one jako fundament teologicznej analizy aktualnej sytuacji i staną się kryteriami oceny aktualnego sposobu, w jaki Kościół urzeczywistnia siebie i swe posłannictwo.

Na tym etapie, jak przyznaje Kamiński, korzysta się głównie z metody dedukcyjnej. Dodatkowo stosuje się tu także „metodę pozytywną, porównawczą, metodę redukcji, egzegezy, interpretacji tekstu, analogii itd.”⁹. Należy zauważyć, iż wszystkie te metody stanowią instrumentarium właściwe teologii dogmatycznej. Kamiński nie wyjaśnia, jaką to szczególną specyfiką pastoralną (praktyczną) miałby się odznaczać ten pierwszy etap postępowania metodologicznego. Pozostaje więc uznać, że – odpowiednio do zastosowanych metod – ma on po prostu charakter dogmatyczny. Brak mu specyfiki właściwej refleksji praktycznej. Badacz zajmuje się tutaj wyłącznie „istotą Kościoła”, a nie jego rzeczywistą działalnością. Konkluzja jest jasna: to teologia dogmatyczna, a nie pastoralna.

Co więcej, Kamiński twierdzi, iż opierając się na wspomnianych wyżej zasadach istnienia i działania Kościoła, wyprowadzonych poprzez refleksję nad jego istotą,

⁶ R. Kamiński, *Działalność zbawcza Kościoła w teorii i praktyce pastoralnej*, Lublin 2007, s. 18. Omawiając metodę teologiczno-pastoralną w ujęciu Kamińskiego, będąc w dalszym ciągu odnosił się do tej właśnie pracy. Prezentacja metody jest tam zawarta na s. 17-21. Dokładnie ten sam materiał zawiera również cytowane już wyżej *Wprowadzenie do teologii pastoralnej*, s. 21-26 oraz, z drobnymi zmianami, inna praca tego autora opublikowana pod tym samym tytułem, ale jako samodzielna publikacja (Kraków 2001), s. 115-121.

⁷ Por. H. Schuster, *Wesen und Aufgabe der Pastoraltheologie als praktischer Theologie*, w: F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L. Weber, F. Klostermann (red.), *Handbuch der Pastoraltheologie*, t. 1, Freiburg – Basel – Wien 1970, s. 105-107.

⁸ R. Kamiński, *Działalność zbawcza...*, s. 20.

⁹ Tamże, s. 21.

można ustalić imperatywy dla działalności Kościoła na najbliższą przyszłość. Innymi słowy: to, co Kościół powinien robić, daje się wyprowadzić na drodze refleksji dedukcyjnej. Autor nie wyjaśnia, czym są owe imperatywy. Jeśli są to pewne ogólne postulaty, wskazania zachowujące swą ważność zawsze i wszędzie, niezależnie od konkretnej sytuacji historycznej, to należy się zgodzić z Kamińskim. Imperatywy owe nie mogą być jednak rozumiane jako wskazania bardziej konkretne, bo wówczas już na tym etapie można by zakończyć refleksję teologiczno-pastoralną. Skoro już teraz wiadomo, co należy robić, to po co jeszcze dalsze etapy metody? Byłby to dawno już zarzucony deduktywizm w teologii pastoralnej, zakładający możliwość formułowania zasad działania bez uwzględniania konkretnej rzeczywistości życia kościelnego.

Na drugim etapie stosowania metody teologiczno-pastoralnej dokonuje się, zdaniem Kamińskiego, analizy aktualnej sytuacji Kościoła, stanowiącej środowisko jego działalności. Ma to być analiza z jednej strony teologiczno-historyczna, z drugiej – teologiczno-socjologiczna. O ile dobrze rozumiem myśl Kamińskiego – sam autor tego bowiem nie wyjaśnia – chodzi o to, by zbadać, skąd wzięły się aktualne formy działalności kościelnej (aspekt historyczny) oraz jak wygląda aktualne środowisko, w którym działalność Kościoła się dokonuje (aspekt socjologiczny). Autor zaznacza, że korzysta się na tym etapie z metod właściwych historii i socjologii. Nieco dalej utrzymuje natomiast, iż winna to być teologiczna analiza rzeczywistości, związana z odczytywaniem znaków czasu. „Nie można zadowolić się analizą sytuacji współczesnego świata, dokonaną przez nauki empiryczne (socjologia, psychologia)”¹⁰. Jak jednak pogodzić ze sobą korzystanie z metod właściwych naukom empirycznym, a więc z całą pewnością nieteologicznych, z wymogiem teologicznego charakteru tego etapu? Gdy stosuje się metody historii czy socjologii, to mamy do czynienia z analizą historyczną i socjologiczną. W żaden jednak sposób nie będzie to analiza teologiczna.

Kamiński wyjaśnia co prawda, że „aspekt teologiczny w analizie współczesnej sytuacji polega na swoistej interpretacji danych tej analizy w świetle istoty Kościoła i odczytanych planów Bożych wobec Kościoła. Opierając się na takiej refleksji, stawia się najpierw pytania teologiczne, a potem dopiero socjologiczne, psychologiczne, antropologiczne itd. W tym znaczeniu można mówić o metodzie teologiczno-socjologicznej, teologiczno-psychologicznej, teologiczno-antropologicznej itp. Oznacza to, że zarówno w sposobie stawiania problemów badawczych, jak i w ocenie oraz interpretacji wyników badań należy odwoływać się do kryteriów teologicznych”¹¹. W słowach tych dostrzec jednak można pewną sprzeczność. Najpierw bowiem mowa jest o tym, że dane analizy mają być interpretowane teologicznie. Skoro tak, to znaczy, że te dane są już zebrane – przez historię i socjologię, jak przypuszczam – i należy je jedynie teologicznie zinterpretować. Później natomiast Kamiński twierdzi, iż od samego początku, czyli – jak rozumiem – już na etapie zbierania danych,

¹⁰ Por. tamże.

¹¹ Tamże.

trzeba odwoływać się do kryteriów teologicznych. Ostatecznie więc co do natury metody stosowanej na drugim etapie panuje pewna niejasność.

Być może, mówiąc o charakterze teologiczno-historycznym czy teologiczno-socjologicznym tej metody, Kamiński ma na myśli to, o czym wspomina nieco wyżej, mówiąc o potrzebie związku teologii pastoralnej z naukami empirycznymi. Zaznacza wówczas, że „teologia pastoralna sama powinna być »empiryczna«, tzn. stosować takie instrumentarium metodologiczne, w którym metody i techniki badawcze innych nauk zostaną zintegrowane w teologii”¹². Nie wyjaśnia jednak bliżej, w jaki sposób ma się dokonać ta integracja¹³.

Rezultatem postępowania właściwego dla drugiego etapu metody teologiczno-pastoralnej winny być, zdaniem Kamińskiego, imperatywy dla działalności Kościoła w konkretnym czasie i miejscu. Podobne imperatywy pojawiły się już jednak po pierwszym etapie postępowania metodologicznego. Imperatywy wynikające z drugiego etapu mają być zgodne z istotą Kościoła oraz z zamierzeniami Boga. Jak osiągnąć taką zgodność, Kamiński nie wyjaśnia. Przecież źródłem tych imperatywów jest analiza sytuacji, na dodatek dokonana metodami właściwymi naukom historycznym i socjologicznym. Można więc przypuszczać, że dokonując analizy właściwej tym dyscyplinom, trzeba mieć na uwadze rezultat etapu pierwszego. Stanowiłby on więc rodzaj filtra, służącego do selekcji tych elementów analizy, które wykazują zbieżność z imperatywami wynikającymi z rozważania istoty Kościoła. Kwestią nierozwiązaną pozostaje jednak wzajemna relacja czynnika teologicznego i historycznego oraz socjologicznego, a więc szczegółowy sposób działania tego filtra.

Trzecim etapem metody teologiczno-pastoralnej jest ustalenie konkretnych zasad i dyrektyw, według których ma przebiegać działalność kościelna. Zasady to ogólne postulaty, dyrektywy natomiast są szczegółowymi wytycznymi. Uzyskuje się je jako wnioski wynikające z dwóch poprzednich etapów, jako ich przesłanek. Kamiński uzupełnia, że na tym etapie „stosuje się różne metody badawcze. Można tutaj wymienić metodę analizy i syntezy, metodę interpretacji, klasyfikowania itd.”¹⁴. Wynika z tego, że zasady i dyrektywy etapu trzeciego stanowią rodzaj syntezy imperatywów obu poprzednich etapów. Taka synteza była już jednak sugerowana na etapie drugim. Trudno więc zrozumieć, na czym miałyby polegać specyfika etapu trzeciego. Nie bardzo również wiadomo, w czym przejawia się teologiczny charakter tego ostatniego etapu.

Kamiński dodaje jeszcze, że trzy etapy zaprezentowanej przez niego metody zachowują wewnętrzną jedność. „Wyraża się ona tym, że analiza współczesnej sytuacji Kościoła zakłada wcześniej ukształtowaną refleksję nad jego istotą, zasady zaś i dyrektywy działania są wnioskami wynikającymi z dwóch poprzednich etapów badawczych”¹⁵. Wewnętrzne związki poszczególnych etapów metody nie są jednak wyraźnie pokazane. Wydaje się, iż ich jedność ma bardziej charakter życzeniowy

¹² Tamże, s. 19.

¹³ Zob. przypis 33 niniejszego artykułu.

¹⁴ R. Kamiński, *Działalność zbawcza...*, s. 21.

¹⁵ Tamże.

niż rzeczywisty. Trudno bowiem dostrzec faktyczną więź między refleksją nad istotą Kościoła a przeprowadzaną później analizą sytuacji.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, należy stwierdzić, że metoda teologiczno-pastoralna zaprezentowana przez Kamińskiego przedstawia istotne braki. Jej pierwszy etap cechuje brak specyfiki praktycznej, natomiast etapy drugi i trzeci charakteryzują się brakiem (faktycznego, a nie tylko deklarowanego) odniesienia teologicznego, a w najlepszym przypadku odniesienie to pozostaje bardzo niejasne. Z tych powodów metoda ta nie może zostać uznana za właściwe narzędzie badawcze teologii pastoralnej.

Propozycja: metoda ewangelicznego rozeznania

Jako alternatywę dla metody teologiczno-pastoralnej Kamińskiego chciałbym zaproponować metodę ewangelicznego rozeznania, zwaną także metodą (teologiczno-)duszpasterskiego rozeznania¹⁶, opracowaną przez włoskiego pastoralistę Sergio Lanżę¹⁷. Jest to metoda zachowująca w pełni teologiczny charakter na każdym etapie postępowania badawczego, a jednocześnie spełniająca kryteria wymagane od metody praktycznej, tzn. nie zadowala się ona pozostawaniem w sferze ogólnych zasad, ale prowadzi do konkretnych wskazań pastoralnych. Może być ona zastosowana do refleksji naukowej nad działalnością Kościoła, a także do samej pracy duszpasterskiej, w celu prawidłowego jej planowania. Kształt metody można syntetycznie przedstawić w formie przejrzystej tabeli¹⁸:

Fazy (następujące po sobie)	Wymiary (konstrytutywne)
analiza i ocena	kairologiczny
decyzja i projekt	kryteriologiczny
realizacja i weryfikacja	operatywny

Określenia konstytutywnych wymiarów refleksji teologiczno-pastoralnej, przedstawione po prawej stronie tabeli, nawiązują do klasycznego trójmianu „widzieć – oceniać – działać”. Według Lanży, nie określa on jednak następujących po sobie kolejnych faz refleksji pastoralnej, ale samą jej istotę, swoiste DNA duszpasterskiego myślenia, jego skład chemiczny. Te trzy komponenty wyznaczają własną specyfikę myślenia teologiczno-praktycznego, dlatego wszystkie one winny być obecne na

¹⁶ Twórca metody inspirował się określeniem „ewangeliczne rozeznanie” pojawiającym się w: Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis* o formacji kapłanów we współczesnym świecie, 25 marca 1992, n. 10.

¹⁷ W poniższym opisie metody teologiczno-pastoralnej będę odwoływał się do następujących prac: S. Lanża, *Teologia pastorale*, w: G. Canobbio, P. Coda, *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, t. 3, *Prospettive pratiche*, 465-466; tenże, *Convertire Giona. Pastorale come progetto*, Roma 2005, s. 116-119.

¹⁸ S. Lanża, *Teologia pastorale*, s. 465.

każdym etapie metody, w każdej jej fazie czy momencie. Lanza nazywa je wymiarem kairologicznym, kryteriologicznym i praktycznym.

Wymiar kairologiczny stanowi konieczny składnik myślenia duszpasterskiego, podobnie jak zresztą każdej formy refleksji nad działaniem. Polega on na uwzględnianiu aktualnej sytuacji. Chodzi tu jednak, co podkreśla sama nazwa tego komponentu, o specyficznie teologiczne odniesienie do sytuacji. Inaczej mówiąc, o patrzenie na rzeczywistość w świetle wiary, o odczytywanie znaków czasu¹⁹.

Biblijne pojęcie znaków czasu (por. Mt 16,3) zostało szeroko podjęte przez współczesne nauczanie Kościoła i refleksję teologiczną²⁰. Choć jego rozumienie nie jest jednoznaczne, to można przyjąć, że chodzi tu o pewne zjawiska, wydarzenia czy procesy, w których przejawia się działanie Ducha Świętego, albo które stanowią dla Kościoła wezwanie do działania. Należy je badać i wyjaśniać w świetle Ewangelii, aby w ten sposób odpowiadać na odwieczne pytania ludzi²¹. Znaki czasu domagają się więc stosownego rozeznania.

O potrzebie rozeznawania szeroko mówi Nowy Testament (por. 1 Tes 5,21; Rz 12,2; Łk 12,56; 1 J 4,1). Polega ono na rozpoznaniu, które z aktualnie zachodzących w świecie zjawisk są wynikiem działania Ducha Świętego, a które wydają się być mu przeciwne. Takie rozróżnienie nie dokonuje się w oparciu o ludzką roztropność czy zdrowy rozsądek. Niczego nie ujmując tym naturalnym zdolnościom, trzeba mieć świadomość, że zawsze pozostają one mieszaniną elementów pozytywnych i negatywnych. Należy wobec tego uznać, za św. Pawłem, charyzmatyczną naturę rozeznawania (por. 1 Kor 12,10).

Do odczytywania znaków czasu nie wystarczą więc zwyczajne narzędzia analizy socjologicznej czy jakiegokolwiek innej nauki świeckiej. Odwołując się do porównania, można powiedzieć, że kairologia tym się różni od socjologii, czym katolicka egzegeza tekstu biblijnego – od jego zwyczajnej analizy historycznoliterackiej. W obu przypadkach stosuje się te same lub podobne metody, ale zupełnie inny jest punkt widzenia.

Wydaje się, że w rozumieniu wymiaru kairologicznego warto posunąć się jeszcze nieco dalej, niż proponuje Lanza. Pozostając przy powyższym przykładzie, kairologia byłaby nie tylko czymś w rodzaju „katolickiej egzegezy” aktualnej sytuacji, ale swoistą formą jej „duchowej lektury” (*lectio divina*). Należy to rozumieć w najgłębszym znaczeniu terminu „duchowa”. Chodzi o analizę dokonywaną w Duchu Świętym. Oznacza to, że teolog pastoralista, o ile chce poprawnie odczytać aktualną sytuację oczyma wiary, winien posiadać nie tylko odpowiednią kompetencję intelektualną, tak teologiczną, jak i tę z zakresu nauk świeckich, ale również – a nawet przede wszystkim – kompetencję duchową. Należy przez to rozumieć głęboką zaży-

¹⁹ Poniższe omówienie problematyki dotyczącej rozeznawania wg S. Lanza, *Convertire Gio-
na*, s. 119-124.

²⁰ Por. S. Bielecki, *Teologia znaków czasu*, Kielce 2006. Praca obszernie omawia rozumienie pojęcia „znaki czasu” w Biblii, dokumentach Magisterium i współczesnej teologii.

²¹ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes* o Kościele w świecie współczesnym, 7 grudnia 1965, n. 4.

łość z Duchem Świętym, wrażliwość na Jego obecność i działanie, „sztukę synergii z Duchem Świętym”²². Stan taki zawsze jest dziełem łaski Bożej, tym niemniej dla jego osiągnięcia i zachowania wymaga się stałej troski o życie duchowe oraz tego, co chrześcijańska tradycja nazywa „oczyszczeniem umysłu”. „Tylko poprzez kryterium podobieństwa, to jest mentalność podobną do ewangelicznej, dają się uchwycić i odczytać, w znakach czasu i w rzeczywistości historycznej i społeczno-kulturalnej, wezwanie Chrystusa i sposoby realizacji jego misji”²³.

Duchowa lektura rzeczywistości nie może więc być zdobyta czy skonstruowana czysto ludzkimi siłami i przy pomocy wyłącznie naturalnych środków. Pozostaje darem Boga, który udziela człowiekowi swojego spojrzenia na aktualną rzeczywistość. Można tu dostrzec pewną analogię do intuicji, o której T. Špidlík wspomina jako o narzędziu poznania teologicznego²⁴. W taki właśnie sposób – zdaniem T. Špidlíka – postępował jego mistrz I. Hausherr. Wychodził on zawsze od intuicji, odkrywał coś za jej pomocą, a dopiero później popierał to odkrycie licznymi przykładami. Jest to naturalny proces: człowiek najpierw odnajduje ideę, a dopiero później jest w stanie ją wyrazić za pośrednictwem zasady. Z czasem uczony jest w stanie udowodnić intuicję za pomocą tekstów o różnym pochodzeniu i z różnych epok. Intuicja zostaje w ten sposób zweryfikowana. Wydaje się, że w ten właśnie sposób dokonuje się również właściwe teologii pastoralnej spojrzenie na rzeczywistość w świetle wiary.

W tym miejscu rodzi się pytanie, czy przyjmując tego rodzaju podejście, teolog pastoralista nie wkracza przypadkiem w obszar całkowicie subiektywny i nie rezygnuje w ten sposób z aspiracji naukowych, do których pretenduje przecież współczesna teologia? Odpowiedź na to pytanie zależy od tego, jaką koncepcję nauki się przyjmuje. Co prawda debata w kwestii określenia kryteriów naukowości pozostaje otwarta²⁵, można jednak – co czyni zresztą S. Lanza – zgodzić na przyjęcie kilku prostych konkluzji zaproponowanych przez J. Ladrière²⁶. Autor ten wymienia podstawowe cechy wiedzy naukowej:

- Jest to wiedza krytyczna²⁷. W sposób świadomy i aktywny dostosowuje ona własne metody do natury badanego przedmiotu. Uwzględnia przy tym wzajemne oddziaływanie między przedmiotem i metodą.

²² M. Rupnik, *La lettura spirituale della realtà*, w: T. Špidlík, M. Rupnik, *Teologia pastorale. A partire dalla bellezza*, Roma 2005, s. 30. Inspiracją dla myśli zaprezentowanych w niniejszym akapicie jest dłuższy fragment tejże pracy zawarty na s. 25-35.

²³ Tamże, s. 31.

²⁴ T. Špidlík i in., *Chrześcijańska tożsamość Europy. Dwa płuça*, Kraków 2007, s. 26-28.

²⁵ Przegląd najistotniejszych głosów tej debaty daje S. Lanza, *Introduzione alla teologia pastorale*, t. 1, *Teologia dell'azione ecclesiale*, Brescia 1989, s. 312-330.

²⁶ Por. tamże, s. 330.

²⁷ Wydaje mi się, iż lepiej byłoby używać tu innego przymiotnika, np. „dociekliwa” albo „przenikliwa” (to ostatnie określenie za: M.-D. Philippe, *Trzy mądrości*, Kraków 2008, s. 16). Postawa krytyczna odznacza się metodycznym kwestionowaniem, poddawaniem wszystkiego w wątpliwość i jako taka ma w sobie coś diabelskiego (por. tenże, *Iść za Barankiem. Rekolekcje o Ewangelii św. Jana*, Warszawa 1996, s. 309-311). Natomiast dociekliwość czy przenikliwość polega na usilnym poszukiwaniu prawdy, nieustannym dążeniu do tego, by coraz lepiej zgłębiać badany przedmiot.

- Wiedza ta ma charakter systematyczny. Zmierza do zbudowania samej siebie w formie organicznego, uporządkowanego systemu.

Odnacza się wreszcie zdolnością do samopowiększania. Chodzi tu o umiejętność rozszerzania (dodawanie nowych elementów) i pogłębiania (lepsze rozumienie) za pomocą właściwych sobie środków badawczych obszaru przedmiotowego znajdującego się w kompetencjach danej dziedziny.

To właśnie ta ostatnia cecha charakteryzuje w sposób szczególny nowoczesną naukę. Ma to być wiedza zdolna do przedstawienia i kontrolowania właściwego jej postępowania metodycznego przy jednoczesnym wykazaniu jego odpowiedniości do badanego przedmiotu.

W tym świetle nie ma przeszkód, by zaliczyć teologię do obszaru wiedzy naukowej. Konstytutywne dla tej dyscypliny odniesienie do wiary, jak również zależność od Kościoła i od tradycji, należy traktować jako specyficzne założenia wstępne. Teologia, podobnie jak każda inna nauka, przyjmuje takie założenia. O ile pozostają one wyraźnie i jasno określone, nie stanowią przeszkody dla uznania jej naukowego statusu. Natomiast w przypadku teologii pastoralnej takim wstępnym założeniem byłoby uznanie, że Bóg pragnie mówić do swego Kościoła, wskazując mu kierunki jego działalności w aktualnej sytuacji. Twierdzenie to nie jest z pewnością arbitralne, jak to już pokazano wyżej przy omawianiu kwestii rozeznawania znaków czasu. Jeżeli więc teologia pastoralna umie uzasadnić przyjmowane przez siebie założenia oraz wykazać, iż w postępowaniu badawczym (czyli w poszukiwaniu woli Bożej) korzysta z adekwatnej metody, to z całą pewnością można ją uznać za wiedzę naukową.

Uzasadnienie, o którym tu mowa, przywołuje w sposób konieczny drugi z wymiarów metody teologiczno-pastoralnej, jakim jest wymiar kryteriologiczny. Oznacza on, że w każdym momencie procesu metodologicznego muszą istnieć kierujące tym postępowaniem kryteria. Chodzi, zdaniem Lanzy, o ukonkretnienie zasad ogólnych, zwanych pryncypiami, zastosowanie tych zasad do określonego miejsca i czasu, do niepowtarzalnej sytuacji. Zasady ogólne kierujące działalnością Kościoła są dane w Objawieniu, przy czym podstawowym dla teologii pastoralnej pryncypium jest tzw. zasada Wcielenia (bosko-ludzka). W interpretacji Lanzy, zasada ta określa trzy cechy działalności kościelnej²⁸. Po pierwsze, jako że Wcielenie stanowi „strukturę konstytutywną i normatywną każdego działania zbawczego”²⁹, działalność Kościoła ma charakter sakramentalny. Jest w niej obecny i działa sam Chrystus. Po drugie, w działalności kościelnej – podobnie jak w ekonomii zbawienia – przepowiadanie (słowa) łączy się harmonijnie ze świadectwem miłości (czyny). Przecistawianie sobie tych dwóch elementów lub nadmierne akcentowanie jednego kosztem drugiego sprzeciwia się normie wynikającej z Objawienia. Po trzecie, zasada Wcielenia domaga się inkulturacji, to znaczy autentycznego dialogu z kulturą danego miejsca i czasu w każdej formie działalności Kościoła. Zaproponowane przez Lanzę rozumienie zasady Wcielenia można uzupełnić o jeszcze jeden element, a mianowicie

²⁸ Por. S. Lanza, *La nube e il fuoco. Un percorso di teologia pastorale*, Roma 1995, s. 43-46

²⁹ Tamże, s. 43.

o personalistyczne i dialogiczne wymagania, jakie stawia ona przed działalnością kościelną³⁰. Ponieważ Bóg nawiązuje z człowiekiem dialog i zaprasza go do osobistej odpowiedzi na dar zbawienia, dlatego także Kościół winien w taki sam sposób traktować tych, do których kieruje on swoją działalność.

Kryteria, będące – jak wyżej wspomniano – ukonkretnieniem ogólnych zasad, nie są dane i trzeba je dopiero wypracować. Można oczywiście odnaleźć w Piśmie św. pewne kryteria działania kościelnej, jednak należy je traktować wyłącznie jako przykłady. Odnoszą się one bowiem do zupełnie innej sytuacji niż ta, która dana jest obecnie. Z tego powodu nie nadają się do bezpośredniego zastosowania.

Skoro więc Objawienie nie dostarcza bezpośrednio kryteriów działalności Kościoła, należy – zdaniem S. Lanzy – je wypracować we współpracy z naukami świeckimi. Do takiego wniosku prowadzi sama zasada Wcielenia. Pokazuje ona bowiem, że wiara chrześcijańska zawsze jest wcielona, umiejscowiona, włączona w określoną kulturę³¹. Wypracowanie opierających się na tej wierze kryteriów działalności duszpasterskiej wymaga więc współdziałania teologii i dyscyplin humanistycznych. Owa współpraca ma charakter dialektycznej, lecz asymetrycznej wzajemności między danymi wiary, czerpanymi z Objawienia a danymi antropologicznymi, pochodzącymi z wkładu nauk szczegółowych. Chodzi o wzajemność asymetryczną, co gwarantuje zachowanie własnej specyfiki i pierwszeństwa danych wiary. Należy też pamiętać, że wypracowanie kryteriów nie dokonuje się w sposób wyizolowany, ale zawsze przy zachowaniu więzi z sytuacją (wymiar kairologiczny) i działaniem (wymiar operatywny).

W rozumieniu S. Lanzy, współpraca teologii i nauk szczegółowych winna się rozwijać w oparciu o tzw. model intradyscyplinarny³². Włoski pastoralista posiłkuje się tu terminem zaczerpniętym od J. van der Vena³³, rozumiejąc pod tym pojęciem dialog i konfrontację teologii z innymi naukami, polegające na wprowadzeniu konstytutywnego dla niej światła wiary do wnętrza innych rodzajów racjonalności. Tradycyjny aparat badawczy teologii należy więc uzupełnić (nie zastąpić) o narzędzia właściwe naukom społecznym, analogicznie jak to się stało w przeszłości, gdy teologia przyswoiła sobie arsenał badawczy dyscyplin historycznych, językowych czy filozoficznych, nie tracąc przy tym swej specyfiki.

³⁰ Por. F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna*, cz. 2, *Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*, Lublin 1971, s. 58.

³¹ Por. S. Lanza, *Introduzione...*, s. 234.

³² Por. tamże, s. 259-266.

³³ Por. J. van der Ven, *Unterwegs zu einer empirischen Theologie*, w: O. Fuchs (red.), *Theologie und Handeln*, Mainz 1984, s. 120-127. Trzeba zauważyć, że również Kamiński odwołuje się do tego samego autora w kontekście omawiania metody teologiczno-pastoralnej (por. R. Kamiński, *Wprowadzenie do teologii pastoralnej*, s. 23-24). Kamiński jednak, obok intradyscyplinarnego modelu współpracy teologii pastoralnej z innymi dziedzinami wiedzy, przywołuje także model monodyscyplinarny, multidyscyplinarny oraz interdyscyplinarny. W przeciwieństwie do Lanzy, poprzestaje wyłącznie na ich krótkim omówieniu bez wyraźnego opowiedzenia się za jednym z nich. Można nawet odnieść wrażenie, iż dopuszcza stosowanie wszystkich wymienionych modeli jako wzajemnie się uzupełniających.

Trzecim z kolei wymiarem refleksji teologiczno-pastoralnej jest wymiar operatywny. Można go również nazwać wymiarem praktycznym. Chodzi o to, że na żadnym etapie postępowania metodologicznego nie wolno tracić z oczu wybitnie praktycznego celu tej refleksji. W teologii pastoralnej chodzi zawsze o konkretne działanie, o rzeczywistą praktykę. Stale więc trzeba brać pod uwagę, czy proponowane działanie jest możliwe do praktycznego zrealizowania w danej sytuacji, w konkretnych uwarunkowaniach i przy uwzględnieniu możliwości podejmującej je wspólnoty. Nie wystarczy zaplanować działanie odpowiednie do sytuacji (wymiar kairologiczny) i poprawne formalnie (wymiar kryteriologiczny). Trzeba jeszcze, by to, co pomyślane, dało się rzeczywiście wprowadzić w życie i to wprowadzić w życie w tej konkretnej sytuacji, której dana refleksja bezpośrednio dotyczy. Dopiero przy spełnieniu tego warunku można mówić o refleksji autentycznie praktycznej.

Wszystkie trzy wymiary, jak to się zresztą dało już zauważyć, stale odwołują się do siebie wzajemnie i są obecne na każdym etapie refleksji teologiczno-pastoralnej. Na przykład wymiar kairologiczny, wskazujący na odniesienie do aktualnej sytuacji, zakłada określoną perspektywę rozumienia tej sytuacji, a więc pewną kryteriologię. Kryteriologię jednak nie tylko zgodną z treścią wiary, ale także odznaczającą się konkretną skutecznością praktyczną. Współobecność trzech komponentów konstytutywnych refleksji teologiczno-pastoralnej w każdej fazie itinerarium metodologicznego nie wyklucza natomiast, a wręcz zakłada, ich zróżnicowany wzajemny stosunek w zależności od poszczególnych etapów. Dla przykładu, na etapie analizy i oceny dominuje wymiar kairologiczny.

Jeśli natomiast chodzi o poszczególne fazy, czyli następujące po sobie etapy metody teologiczno-pastoralnej, to Lanza nie zatrzymuje się dłużej nad ich omawianiem, poprzestając na ogólnych wskazaniach. Postępowanie metodologiczne rozpoczyna się od analizy i oceny sytuacji. Uczeń Lanzy, P. Asolan, podkreślając znaczenie tego etapu, odwołuje się do ewangelicznego opisu rozmnożenia chleba (por. Mk 6,33-44)³⁴. Jezus przy tej okazji pyta Apostołów: „Ile macie chlebów?” i natychmiast nakazuje: „Idźcie, zobaczcie!”. To polecenie oznacza, że tego, co należy zrobić, nie da się ustalić z góry. Trzeba to uczynić dopiero na podstawie tego, co się odkrywa, przyglądając się danej sytuacji. Spojrzenie na aktualną sytuację (wymiar kairologiczny) od samego początku domaga się jednak określonych kryteriów (wymiar kryteriologiczny). W przeciwnym wypadku na samym starcie ryzykuje się zagubienie w masie danych. Jednocześnie, już ten pierwszy etap postępowania badawczego winien się cechować wyraźnym nachyleniem praktycznym (wymiar operatywny).

Rezultaty pierwszej fazy refleksji teologiczno-pastoralnej stają się następnie przedmiotem decyzji duszpasterskiej. Chodzi o to, że analiza i ocena sytuacji prowadzi zazwyczaj do wyodrębnienia wielu, a nawet bardzo wielu problemów, które wymagają duszpasterskiej odpowiedzi. Podjęcie wszystkich tych spraw jest niemożliwe, gdyż doprowadzi wyłącznie do rozproszenia sił i frustracji albo skończy się działaniami pozornymi. Dlatego konieczne jest dokonanie wyboru, podjęcie de-

³⁴ Por. P. Asolan, *Il pastore in una chiesa sinodale. Una ricerca odegetica*, Treviso 2005, s. 90.

cyzji, który z problemów stanie się przedmiotem dalszego postępowania. Wydaje się, że można przeprowadzić tu pewną analogię do indywidualnej pracy nad sobą. Rachunek sumienia zazwyczaj prowadzi do odkrycia rozmaitych grzechów, wad i słabości. Praca nad sobą nie może polegać na usiłowaniu równoczesnego pokonania ich wszystkich. Należy określić, która wada stanowi najpoważniejszy problem, a następnie wszystkie siły skierować przeciwko niej. Dopiero gdy jeden problem zostanie rozwiązany, można zwrócić się ku kolejnemu grzechowi, zawsze pamiętając, by najpierw rozprawić się z wadami najpoważniejszymi, a dopiero potem uwalniać się od mniej istotnych³⁵.

Jak widać, decyzja duszpasterska nie jest aktem arbitralnym. Jej zadaniem winno być określenie kluczowego problemu duszpasterskiego. Ten, kto taką decyzję podejmuje, musi brać pod uwagę to, co mówi aktualna sytuacja (wymiar kairológiczny), uwzględnić określone kryteria działalności kościelnej (wymiar kryteriologiczny), a także rzeczywiste możliwości danej wspólnoty (wymiar operatywny). Cel pastoralny, wyznaczony poprzez podjęcie decyzji duszpasterskiej, staje się w dalszej kolejności punktem wyjścia dla opracowania projektu duszpasterskiego, to znaczy konkretnej strategii i drogi prowadzącej do osiągnięcia zakładanego celu.

Realizacja opracowanego projektu oraz końcowa weryfikacja składają się na ostatnią fazę postępowania metodologicznego. Warto to podkreślić, gdyż rola teologii pastoralnej nie kończy się na planowaniu. Dopiero konkretne wprowadzenie w życie określonego projektu zakończone pomyślną weryfikacją, to jest potwierdzeniem (bądź nie) osiągnięcia zrealizowanych celów, zamyka metodologiczne itinerarium. Jednocześnie ta ostatnia faza prowadzi w sposób naturalny do ponownego rozpoczęcia całego cyklu, a więc do nowej analizy i oceny sytuacji. Nieustannie zmieniająca się rzeczywistość rodzi bowiem nowe wyzwania i problemy wymagające duszpasterskiej reakcji.

Podsumowanie

Jeżeli prawdą jest, że teologia pastoralna stanowi odrębną i samodzielną dyscyplinę teologiczną, to winna ona posiadać właściwą sobie metodę. Metoda ta ma być, z jednej strony, w pełni teologiczna, z drugiej natomiast – zgodna z wymogami dyscyplin praktycznych, do których zalicza się teologię pastoralną. Jak wyżej wykazano, metoda teologiczno-pastoralna zaproponowana przez Kamińskiego nie spełnia tych wymagań. Natomiast druga z przedstawionych wyżej metod, autorstwa Lanzy, zachowuje na całej swej długości wyraźne odniesienie do wiary, a ponadto odpowiada naturze refleksji praktycznej. Warto się nią posługiwać zarówno w naukowej refleksji teologiczno-pastoralnej, jak również w samej działalności duszpasterskiej. Metoda ta stanowi praktyczne narzędzie dla teologa pastoralisty i dla wszystkich zaangażowanych w prowadzenie działalności kościelnej. Dla obu tych kategorii osób metoda Lanzy będzie pomocą w odkryciu tego, do czego Bóg wzywa dzisiaj swój Kościół oraz w udzieleniu właściwej odpowiedzi na to wezwanie.

³⁵ Por. Mnich z Zakonu Kartuzów, *Rozeznawanie duchów*, Poznań 2006, s. 89-90.

Zusammenfassung

Theologisch-pastorale Methode. Kritik und Vorschlag

Wenn es wahr ist, dass die Pastoraltheologie eine selbständige theologische Disziplin ist, muss sie eine eigene Methode haben. Sie muss einerseits voll theologisch sein, andererseits mit den Erfordernissen der praktischen Disziplinen übereinstimmen. Nach der kritischen Beleuchtung der Methode von Kaminski und Lanza ist man zu Schluss gekommen, dass die Methode von zweiten genannten Person geeignet ist, die beiden Aspekte zu berücksichtigen. Die Methode von Lanza ist ein gutes und praktisches Werkzeug für einen Pastoraltheologen und für alle, die sich an der kirchlichen Tätigkeit beteiligen. Durch sie kann man erkennen, wozu Gott die Kirche heute ruft und wie sie Gott antworten soll.