

Sergio Lanza<sup>1</sup>  
Como

## Relacja teorii i działania – istotny problem teologii pastoralnej<sup>2</sup>

[...] Nie można stawić czoła kwestii tożsamości teologii pastoralnej w zakresie jej przedmiotu i metody, jeśli nie rozwiąże się (lub nie spróbuje rozwiązać) gordyjskiego węzła relacji teoria – praktyka. Od tego zależy sama pracomocność tej dyscypliny (ośmieliłbym się powiedzieć: zrozumienie jej tożsamości i niezbywalnej konieczności), jak również jej epistemologiczne ukształtowanie. Aby teologia pastoralna prezentowała się jako refleksja nad działalnością duszpasterską opracowana naukowo, osadzona na teologicznym fundamencie i znacząca antropologicznie, konieczne jest przede wszystkim rozwiązanie podstawowej trudności, którą dzieli ona ze wszystkimi naukami praktycznymi, tej właśnie dotyczącej relacji teoria – praktyka. Jest oczywiste, że kwestię tę da się rozwiązać w stylu Aleksandra Macedońskiego: zamiast wyrafinowanej, pobudzającej wyobraźnię, alegoryzującej interpretacji Pism, pyszny miecz Macedończyka, który bezlitośnie rozcina węzeł. Jeśli się odrzuci to nie-rozwiazanie (najbardziej rozpowszechnione i stosowane, będziemy musieli

<sup>1</sup> Przekład dokonany przez ks. dra Andrzeja Sapiechę, wykładowcę w Instytucie Filozoficzno-Teologicznym im. Edyty Stein w Zielonej Górze (jednostka PWT we Wrocławiu). Sergio Lanza (1945-2012) – prezbiter diecezji Como (Włochy), specjalizował się w dziedzinie nauk biblijnych, teologii i pedagogiki, przez długi czas wykładał teologię pastoralną na Papieskim Instytucie Pastoralnym *Redemptor Hominis* przy Papieskim Uniwersytecie Laterańskim inicjując w ten sposób tzw. szkołę Laterańczyków, był konsultorem Kongregacji do spraw Duchowieństwa i Papieskiej Rady do spraw Kultury oraz asystentem kościelnym Katolickiego Uniwersytetu *Sacro Cuore*

<sup>2</sup> Jest to trzeci rozdział pracy *Introduzione alla teologia pastorale*, t. 1, *Teologia dell'azione ecclesiale*, Brescia 1989, s. 138-171. W języku włoskim nosi on tytuł: *Nodo cruciale: teoria e prassi*. W niniejszym tłumaczeniu opuszczono pewne jego fragmenty, które byłyby niezrozumiałe bądź zbędne poza kontekstem całej publikacji. Opuszczenia zaznaczono wielokropkiem ujętym w nawias kwadratowy. Jeśli natomiast ten znak znajduje się w cytatach, oznacza opuszczenia dokonane przez samego autora. Tam, gdzie to możliwe, w przypisach uwzględniono polskie wydania przytaczanych tekstów. Za życzliwe wyrażenie zgody na opublikowanie polskiego przekładu tłumacz wyraża wdzięczność wydawnictwu Queriniana.

poddać je dokładniejszej i bezpośredniej krytyce), trzeba wyjść od fundamentalnej idei mówiącej, iż ludzkie działanie, w swojej konkretności i sytuacyjności (pozwólmy sobie na neologizm), nie da się nigdy całkowicie wywieść z teorii, podobnie jak nie można go powierzyć dowolności. W tym, co dotyczy naszego specyficznego obszaru, oznacza to, że kościelne działanie duszpasterskie, ze względu na konstytutywne odniesienie do danych historyczno-empirycznych z jednej strony, i do normatywnej treści wiary z drugiej, nie może być wywiezione, w swoim „tu i teraz”, z ogólnie ważnych teoretycznych pryncypiów, zarówno przyjętych w obszarze jakiejś teorii działania o charakterze socjo-filozoficznym, jak i zapożyczonych z fundamentalnych twierdzeń dogmatycznych lub moralnych. Z drugiej strony, działanie chrześcijańsko-kościelne znajduje się w konstytutywnym związku z wiarą chrześcijańską, w obszarze której jest umieszczone i w świetle której musi być oceniane. Największa trudność polega właśnie na wypracowaniu kryteriów działania i osądu zdolnych do przewyciężenia antynomii pomiędzy obiektywną niewyprowadzalnością pryncypiów działania z czystej teorii, a normatywnym zakorzenieniem w wierze. Najeżone przeszkodami zamierzenie, któremu jednak na płaszczyźnie doświadczalnej przychodzi z pomocą świadomość, że życie Kościoła reprezentuje już w jakiś sposób wartość jednocześnie teoretyczną i praktyczną, o cechach niby jakiegoś *sensorium*<sup>3</sup> autentycznego działania chrześcijańskiego i to wewnątrz samej praktyki. Ta konstatacja zostaje potwierdzona, w zakresie odpowiedniego konstruowania teorii działalności kościelnej, przez niektóre nurty współczesnej myśli, w których praktyka – w szczególności ludzka praktyka emancypacyjna – przyjmuje aktywną rolę i miejsce, a nie jest redukowana tylko do obszaru zastosowania uprzednich teorii<sup>4</sup>.

Jest rzeczą bezsporną, iż każda praktyka realizuje i w jakiś sposób „zawiera” pewną teorię<sup>5</sup>. W tym miejscu należy zwrócić się najpierw do tych duszpasterzy (stanowiących być może najliczniejszą grupę), którzy uważają teorię za zbędną i wręcz przeszkadzającą. Mają oni pewnie częściowo rację, gdy się weźmie pod uwagę, że sporo teorii (także w dziedzinie teologicznej) tworzy się wychodząc od przestarzałej problematyki i okazuje się ona chybiona w konfrontacji z konkretnym działaniem. Trzeba jednak uważać, aby nie wylać dziecka z kąpielą. Przysłowie „ważniejsza praktyka niż gramatyka” (mające pierwotnie zdezawuować bezpodstawne teorie i pobudzić do eksperymentowania rozumianego jako

<sup>3</sup> Por. W. Fürst, *Praktisch-theologische Urteilskraft. Auf dem Weg zu einer symbolisch-kritischen Methode der Praktischen Theologie*, Zürich – Einsiedeln – Köln 1986, s. 624-625.

<sup>4</sup> Odnoszę się w sposób szczególnie do Habermasa teorii działania komunikacyjnego, [...], którą poniżej będzie trzeba podjąć i ocenić.

<sup>5</sup> Por. C. Bäuml, *Probleme der Theoriebildung Praktischer Theologie*, [w:] R. Zerfass, N. Greinacher, *Einführung in die Praktische Theologie*, München 1976, s. 77.

obszar nowych zdobyczy kognitywnych i operatywnych) staje się w ten sposób schronieniem (na swój sposób teoretycznym!) wszystkich wystraszonych lub rozleniwionych zamiarem odkrycia, jakie modele operatywne stoją za ich praktyką. W ten sposób tworzy się bardzo niebezpieczne zjawisko ideologizacji. Polega ono na tym, że obowiązująca praktyka oraz leżąca u jej podstaw teoria zostają uznane za absolutną i bezdyskusyjną prawdę<sup>6</sup>. W rzeczywistości takie duszpasterstwo nie martwi się o motywacje i racje, instynktownie ucieka od każdej oceny (a więc od typowego aktu praktyki), a szuka wsparcia w argumentach „zdrowego rozsądku” lub w dokumentach urzędowych i magisterialnych, czytanych głównie we fragmentach i często przez różowe okulary. Teoretykom zaś zostawia się chętnie otwartą przestrzeń do ich badań, uczonych i bezużytecznych, przyznając czasem przywilej zajęcia miejsca na regale z książkami. Z pewnością nie w taki sposób starożytna i autentyczna tradycja chrześcijańska rozumiała znany aksjomat *lex orandi, lex credendi*, prawdziwy klejnot mądrości często dewaluowany do wybrakowanego towaru.

Przed wszystkim było konieczne zdemaskowanie fałszywego alibi działania pozbawionego teorii. W ten sposób jednak wykonano zaledwie pierwszy krok na trasie pełnej zasadzek. Na przykład hasło „Teologia praktyczna” opracowane niedawno przez P.M. Zulehnera dla *Nowego słownika podstawowych pojęć teologicznych*<sup>7</sup>, wychodzi poprawnie od konstatacji, że każdy człowiek, „świadomie bądź nieświadomie”, realizuje pewien życiowy projekt, a więc posiada pewną „teorię własnego życia leżącą u podstaw swego działania”<sup>8</sup>. Stosując oczywistą analogię znaczy to, że również praktyka chrześcijańska przejawia tę samą strukturę, a więc że „teoria leżąca u podstaw działania wiernych i działania kościelnego może stać się przedmiotem refleksji naukowej”<sup>9</sup>; to właśnie jest zadaniem teologii praktycznej. Jak dotąd sprawa przedstawia się pro-

<sup>6</sup> Por. N. Greinacher, *Das Theorie-Praxis-Problem in der Praktischen Theologie*, [w:] F. Klostermann, R. Zerfass, *Praktische Theologie heute*, München 1974, s. 108: „Istnieje praktyka nieświadoma, ale nigdy praktyka pozbawiona teorii. Praktyka jest zawsze uwarunkowana jakąś teorią. Ten, kto nie zdaje sobie z tego sprawy, popada w praktykę ideologiczną”; D. Mieth, *Praxis ohne Theorie?*, „Diakonia” 2 (1971), s. 151-152: „Zawężenie praktyki do samej praktyki jest jednak możliwe tylko jako złudzenie [...]. Jeżeli praktyka rezygnuje z teorii, nie staje się praktyką ‘czystą’, ale ideologiczną. Leżąca u jej podstaw teoria pozostaje w formie zakamuflowanej, nie podlegającej zakwestionowaniu: w formie ideologii. Ideologia jest tu skróconą i niekwestionowaną formą teoretycznej doktryny dla praktycznego zastosowania. Także duszpasterstwo nie jest wolne od ideologicznego skrzywienia. Jego miarą staje się sukces w pozyskiwaniu nowych wiernych lub postępowanie w taki sposób, by wszystko szło gładko (np. liczba chodzących do kościoła czy do komunii)”.

<sup>7</sup> P.M. Zulehner, *Praktische Theologie*, [w:] P. Eicher [red.], *Neues Handbuch theologisches Grundbegriffe*, t. 3, München 1985, s. 400-410.

<sup>8</sup> Tamże, 400.

<sup>9</sup> Tamże, 401.

sto i linearnie. Za bardzo. Tak bardzo, że sam autor wiele razy zmuszony jest do korekty kursu w swoim przedłożeniu, by pokazać, iż nie chodzi o wydobywanie teorii zawartej w praktyce, aby następnie poddać ją krytycznemu badaniu (sposób, w którym raz jeszcze obie wielkości pozostają rozdzielone i jedna jest zastosowaniem drugiej – mniej istotne czy świadomym, czy nieświadomym), ale o kontekstualne sformułowanie teorii w korelacji z konkretną sytuacją historyczną, a nie o sformułowanie abstrakcyjne, ważne w każdym czasie i miejscu<sup>10</sup>. Zamiar ten, jak poświadczają ustępy przytoczone w przypisach, powiódł się jedynie częściowo. Według mnie właśnie dlatego, iż nie został dostatecznie zbadany problematyczny gąszcz relacji teoria – praktyka. Ryzykuje się w ten sposób popadnięcie w jakiś rodzaj kryptodedyktywizmu, z wszystkimi, łatwymi do przewidzenia, tego konsekwencjami.

Konkretnie możemy sformułować zagadnienie w tych kategoriach: czy chodzi o wydobywanie teorii leżącej u podstaw działania, aby móc ją skonfrontować z teorią autentycznie prawdziwą, a następnie powrócić do działania z poprawnym projektem wdrożeniowym (aczkolwiek w jakiś sposób dostosowanym do różnych sytuacji), *albo* czy działanie ma do powiedzenia teorii coś własnego, oryginalnego i wyłącznego (wkład wyjaśniający i krytyczny) oraz wpływa aktywnie na tworzenie projektu w jego znaczących rozstrzygnięciach, a nie tylko jako techniczne wsparcie realizacji obecne w końcowej fazie strategicznej? Dochodzimy w tym miejscu do bardzo delikatnego i kluczowego sedna, od którego zależy kwalifikacja teologii pastoralnej jako dyscypliny solidnej i posiadającej własną tożsamość. Zagadnienie wymaga pogłębienia.

<sup>10</sup> W bardziej rozbudowanej wersji tego samego tekstu, opublikowanej w: O. Fuchs [red.], *Theologie und Handeln*, Düsseldorf 1984, pod tytułem *Inhaltliche und methodische Horizonte für eine gegenwärtige Fundamentalpastoral (Horyzonty treściowe i metodologiczne dla teologii pastoralnej fundamentalnej)*, s. 13-37, Zulehner troszczy się o sprecyzowanie, że sytuacja „w sposób niepozostawiający wątpliwości współdziała dialektycznie w zdefiniowaniu praktyki”. I kontynuuje: „Z jednej strony, sytuacja (czyli warunki życia ludzi, społeczeństwo) musi być ukształtowana poprzez chrześcijańskie działanie; z drugiej zaś – sytuacja ze swej strony współdziała w kształtowaniu zdolności poznawania i formułowania celów przez owo działanie”. Daje się tu wyraz słusznej potrzebie, jak to przyznaje N. Mette w swojej recenzji (*Bausteine einer ‚Fundamentalpastoral‘*, „Diakonia” 16 (1985), s. 283-288), ale nie pogłębia się następnie jej dynamik operatywnych. Przeciwnie, odnosi się wrażenie jakiegoś trwałego deduktywizmu, zważywszy na fakt, iż w ukształtowaniu swego przedłożenia Zulehner umieszcza kryteriologię przed kairologią. A chociaż powtarza, że „konkretyzacja celów działania jest ‚sytuacyjna‘”, to nawet nie wspomina dalej o zadaniu należącym do tak zwanych nauk humanistycznych oraz o licznych i niełatwych problemach, które pociąga za sobą ich obecność na drodze, chciałoby się nie tylko z nazwy, teologicznej.

## 1. Historia udreńczonych relacji

Chodzi o kwestię jednocześnie starą i nową. Na pewno jednak to właśnie w naszych czasach wzajemne przyciąganie ich obu zostaje w najważniejszym momencie zablokowane przez jakiegoś niewidzialnego don Rodrigo, przez którego nie dojdzie do tego małżeństwa. Rahner, choć reprezentuje punkt widzenia dogmatyki (a konsekwencje tego ujawniły się w założeniach *Handbuch der Pastoraltheologie*<sup>11</sup>), jasno dostrzega własną i specyficzną wartość działania, kiedy uznaje w teologii pastoralnej „istotę niewyprowadzalną z innych, analogicznych. Chodzi – kontynuuje on – o refleksję ściśle ukierunkowaną na akt decyzyjny. Tryby, poprzez które Kościół ma się zrealizować w poszczególnych sytuacjach, nie wynikają w sposób wyczerpujący z badania jego istoty”<sup>12</sup>. Także tutaj odczuwa się pewną zależność od eklezjologii, przede wszystkim w tym wtrąceniu „w sposób wyczerpujący”, które zdaje się powierzać teologii pastoralnej jakiegoś zadanie uzupełniające, a nie drogę rygorystycznie samodzielną. Tym niemniej, nie może umknąć owo „ma się zrealizować”, poprzez które przyznaje się teologii pastoralnej specyficzne zadanie wypracowania normatywnych trybów operatywnych, a nie jedynie wykonawczej kompetencji aplikacyjnej. Zresztą, jak przyznaje ostatnio H. Fries, „nie jest też łatwo sprecyzować relację ‚teoria – praktyka’, jak gdyby po teorii następowało, jako konsekwencja, zastosowanie w porządku praktycznym”<sup>14</sup>. Z jednej strony – trudność, z drugiej – nieunikniony priorytet: „Zagadnienie relacji wiara – praktyka pod wieloma względami prezentuje się jako centralny problem teologiczny (*Kernfrage*)<sup>15</sup>. Dotyczy bowiem relacji wiary z rzeczywistością pod kątem gnozeologicznym, hermeneutycznym i praktycznym; stawia pod znakiem zapytania relację pomiędzy bieżącą praktyką i aktualną koncepcją wiary (i odwrotnie); dociera w końcu do węzłowego zagadnienia natury i koncepcji wiedzy teologicznej jako takiej. Warto więc rzucić krótkie spojrzenie w przeszłość.

Chociaż problem ten zostaje postawiony ze szczególnym zdecydowaniem w epoce nowożytnej, to i starożytność klasyczna nie jest na niego całkowicie odporna. Podobną problematykę można dostrzec w specyficie koncepcji Parmenidesa i jej opozycji względem Heraklita (nawet jeżeli w tym wypadku nie

<sup>11</sup> Chodzi o słynny podręcznik teologii pastoralnej: F.X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr [red.], *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, Freiburg–Basel–Wien 1964-1972 [przyp. tłum.].

<sup>12</sup> Por. S. Lanza, *Introduzione alla teologia pastorale*, s. 93-96.

<sup>13</sup> K. Rahner, *La teologia pratica nel complesso delle discipline teologiche*, [w:] tenże, *Nuovi saggi*, t. 3, Roma 1969, s. 160.

<sup>14</sup> H. Fries, *Teologia fondamentale*, Brescia 1987, s. 130.

<sup>15</sup> E. Arens, *Elementare Handlungen des Glaubens*, [w:] O. Fuchs [red.], *Theologie und Handeln*, s. 80.

bada się wprost działania ludzkiego, ale docieka głębokiej natury rzeczywistości). Działaniem zajmuje się na pewno Sokrates, który – przynajmniej w jego platońskiej rekonstrukcji – właściwe działanie czyni zależnym od właściwego poznania. Z pewnością to właśnie Platon, poprzez wyraźne rozdzielenie świata materialnego od idealnego hiperuranium – prawdziwego, szlachetnego i godnego zaufania – pozostawił swój ślad w kulturze zachodniej, która do dziś pozostaje nim zaintrygowana. Człowiek, jako gość w obcym kraju, na pewno nie jest zaangażowany w jego przemianę, a jedynie w to, by się od niego uwolnić. Podczas gdy teoria jest więc przede wszystkim kontemplacją idei, działanie materialne pozostaje kruche, przemijające, nieznaczące. Natomiast znaczenia nabiera działanie polityczne, będąc usiłowaniem przełożenia na sytuację państwa-miasta tych idealnych relacji, które umysł kontempluje, zagłębiając się we wspomnienie własnej preegzystencji. Również więc działanie polityczne nie posiada własnej godności, ale tylko odbitą, i jest wyłącznym dziedzictwem filozofów – jedynych zdolnych usunąć zasłonę, dostrzec światło w jaskini.

Arystotelesowski realizm nie przeszkadza teorii zachować nietkniętą swoją niekwestionowaną przewagę. Podkreślanie znaczenia etyki i działania politycznego raz jeszcze jest uważane za odbicie, traktowane wybiórczo i elitarnie. Właściwe arystotelesowskiej metafizyce zwrócenie uwagi na stawanie się jest pewną strukturą interpretacyjną (zresztą najwyższej jakości), a nie uznaniem kreatywności. Jeżeli idea nie znajduje się już w hiperuranium, ale w materii, to tylko dlatego, że właściwa intelektowi zdolność abstrahowania wydobywa ją i uogólnia w pojęciu.

Średniowiecze podąża w tym samym kierunku. Biblijne umocowanie, które mogłoby stanowić całkowicie nowy sposób rozumienia czasu i ludzkiej aktywności we wszechświecie, odgrywa zupełnie drugorzędną rolę. Działalność polityczna zaś, znajduje się w ręku władcy, a z chrześcijańskiego punktu widzenia zajmuje się nią najwyższe Magisterium (ze wszystkimi walkami i napięciami, jakie rejestruje historia). Inni są zaangażowani w indywidualistyczne i często kazuistyczne moralne napięcie, zaproszeni do ucieczki od świata, skierowani ku kontemplacji. Oczywiście, jest Tomasz z Akwinu, który tworzy swą *Summę* wokół nośnej konstrukcji *exitus-reditus*, z umieszczoną w centrum opowieścią o człowieku i zastanawianiem się nad *virtutes*. Ale nie wynika stąd (coś przeciwnego byłoby anachronizmem) jakieś dowartościowanie działania, ponieważ dla teologii żąda się nawet statusu nauki spekulatywnej, w perspektywie, w której główną rolę odgrywa kontemplacja, a ostatecznym celem jest widzenie uszczęśliwiające.

Dopiero z wprowadzeniem metody eksperymentalnej<sup>16</sup> i z powstaniem nowoczesnej nauki toruje sobie drogę nowy sposób pojmowania wszechświata

<sup>16</sup> Obowiązkowym odniesieniem jest *Novum organon* F. Bacona oraz wielokształtne i genialne dzieło Galileusza.

i podziału wiedzy. Teoria przestaje być kontemplacją wiecznych idei, a staje się odkrywaniem i ustalaniem (za pomocą doświadczenia) relacji zachodzących pomiędzy rzeczami. W ten sposób działanie wkracza na scenę, aby stać się częścią samego rozwoju teorii i nie jest już dłużej zredukowane do bycia kopią świata idei, albo obszarem jego zastosowania. To nowe założenie znajduje w pewien sposób odpowiedź zarówno w świecie protestanckim (szczególna dwubiegunowość, przez którą do radykalnego odrzucenia uczynków jako środków usprawiedliwienia dołącza się, zwłaszcza u Kalwina, przekonanie o ich oddziaływaniu jako dowartościowanie doświadczenia i czynnej obecności zbawienia), jak i w środowisku katolickim (przede wszystkim duchowość ignacjańska, w której działanie, na równi z kontemplacją, może być miejscem spotkania z Bogiem i uświęcenia: *in actione contemplativus*). Wyłania się, jak widać, problematyka relacji teoria-działanie, jaka nie daje się już dłużej spokojnie rozwiązywać poprzez całkowitą odpowiedniość obu obszarów i poprzez praktyczną zależność tego drugiego od pierwszego. Myśl następnych epok, w nieco arbitralnym i zredukowanym wydaniu podręcznikowym racjonalizmu i empiryzmu, podejmuje tę wyłaniającą się problematykę. Jednak jeszcze bardziej czyni to pascalowski niepokój wyraźnie objawiający dyskomfort człowieka z powodu przebywania w świecie, który nie jest mu już dłużej znajomy. W tej panoramie góruje postać E. Kanta, który chce odważnie postawić człowieka i jego rozum wobec własnych ograniczeń, aby odkryć ich autentyczne możliwości. W istocie, człowiek nie zna samego siebie i żyje w stałej alienacji, dopóki nie odkryje i nie przyjmie skończonego charakteru swego rozumu, nie wymagając od niego poznania świata ponadmysłowego, którego nie jest on w stanie uzyskać. Jednak z drugiej strony, człowiek żyje w stałym niedorozwoju, dopóki nie odkryje i nie przyjmie wszystkich możliwości rozumu praktycznego, zwyczajającego hedonistyczny młodzieńczy pragmatyzm i prowadzącego do dojrzałości moralnego zaangażowania. Między teorią, która pretenduje do zdominowania praktyki (a w rzeczywistości dominuje i zniewala ludzi), a praktyką, która się zadowala wyrwaniem życia skrawków szczęścia, Kant wzywa do pokory poznania i do dumy wiedzy<sup>17</sup>. Człowiek i jego działanie (rozumiane jako życie, które się wyjaśnia i realizuje) umieszczeni są w centrum starań:

Jestem badaczem z zamiłowania. Odczuwam całe pragnienie poznania i chciwy niepokój posuwania się naprzód oraz, w tym samym czasie, satysfakcję, jakiej dostarcza każda nowa zdobycz. Kiedyś wierzyłem, że tylko to mogłoby przywrócić

---

<sup>17</sup> Można to jasno wyczuć z zakończenia *Krytyki praktycznego rozumu*, nieprzypadkowo wybranego jako epitafium na grobie Kanta w Królewcu: „Dwie rzeczy napębiają umysł coraz to nowym i wzmagającym się podziwem i czcią, im częściej i im trwalej nad nimi się zastanawiamy: niebo gwiazdziste nade mną i prawo moralne we mnie” (Warszawa 2004, s. 256).

honor ludzkości i pogardzałem bezrozumnym tłumem. Ale ten iluzoryczny przywilej znika. Uczę się szanować ludzi i czułbym się bardziej bezużyteczny niż najzwyczajniejszy robotnik, gdybym nie był przekonany, że rozważanie, któremu się poświęcam, może nadać wartość całej reszcie: podkreślić prawa ludzkości<sup>18</sup>.

Wielka konstrukcja heglowska podejmuje cyklopowe dzieło połączenia teorii i działania w jeden spójny system. W ten sposób, w mieszkaniu czasu jako historii (przestrzeń zostaje ostatecznie opuszczona jako powszechna kategoria) odnajduje się doskonałą jedność. Jednak nie pojedynczego człowieka, ale rozumu świata, który umieszczony jest i buduje się w historii. Tyle że tutaj nie dochodzi do pojednania teorii i działania, one po prostu wzajemnie się znoszą. Także bieg historii wydaje się być w jakiejś mierze już określony: „rozum świata ma swoją niezmienną drogę przez dzieje i poznający człowiek ją poznaje, a dokładnie mówiąc jego poznanie jest właściwym celem drogi, u której kresu urzeczywistniająca się prawda zna samą siebie. Stadia tej drogi następują po sobie kolejno w absolutnym porządku: rządzi nimi suwerenne prawo dialektyki [...]”<sup>19</sup>. Daje się łatwo wyczuć, jak bardzo ta wizja pozostaje daleka od kantowskiego krytycyzmu. Wielkie systematyczne tło pochłania problematyczność istnienia, dla tego, co rzeczywiste, domaga się totalnej racjonalności, depersonalizuje człowieka, odmawia działaniu jakiegokolwiek prawdziwej kreatywności. M. Buber ma rację, gdy twierdzi:

Jak pewnym krokiem idzie się z piętra na piętro, z pokoju do pokoju dobrze zbudowanego domu o mocnych fundamentach, ścianach i dachu, tak wszyszkowiedzący człowiek Hegla idzie przez swój nowy dom dziejów, których cały sens poznał [...]. Heglowski dom jest podziwiany, wyjaśniany i naśladowany, lecz okazuje się niezdatny do zamieszkania. [...] Rzeczywisty człowiek antyczny czuł się swojsko w świecie Arystotelesa, rzeczywisty człowiek chrześcijański w świecie Tomasa, natomiast świat Hegla nigdy nie stał się światem rzeczywistym rzeczywistego współczesnego człowieka<sup>20</sup>.

Jedność teorii i działania odnajduje się u K. Marksa. Tym razem ze szkodą dla teorii. W rzeczywistości Marks wywraca na drugą stronę system heglowski i zawęża go: horyzontu nie stanowi już wszechświat, ale społeczeństwo i jego rozwój; naczelną zasadą nie jest już rozum świata, ale obiektywne warunki społeczne, czyli stosunki produkcji. Teoria zostaje więc spłaszczona do praktyki: praktyka jest teorią w działaniu, teoria – to świadomość, jaką działanie

---

<sup>18</sup> Cytat z odręcznych zapisków Kanta w jego egzemplarzu *Bemerkungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (Uwag na temat poczucia piękna i wzniosłości), Königsberg 1764.

<sup>19</sup> M. Buber, *Problem człowieka*, Warszawa 1993, s. 25.

<sup>20</sup> Tamże, s. 25-26.



czepie z własnej natury i sytuacji historycznej. Teoria nie zadowala się zrozumieniem świata, jak w filozofii Hegla, chce go zmienić, jak to widział Kant, z tą różnicą, że podmiotem działania (wobec samego siebie i wobec świata) nie jest już jednostka, ani gatunek, ale grupa obiektywnie pozbawiona partykularnych interesów, a przez to wezwana do realizacji interesu powszechnego. W tym zakresie marksistowskie nieporozumienie podejmuje heglowskie pojęcie rozumu świata i socjologizuje je w grupę-bez-partykularnych-interesów (proletariat) z oczywistą naiwnością i rousseuańskim optymizmem (nawet jeśli już nie ludzka natura jest jego źródłem, ale jej konkretne wcielenie w historycznie nieskażoną formę proletariatu). W ten sposób zabiera się działaniu to, co ma ono najbardziej ludzkiego – zdolność podejmowania decyzji, jako że rozwój i postęp są generowane poprzez siły zawarte w samym rozwoju<sup>21</sup>. Zredukowanie teorii do działania oznacza więc jej depersonalizację i przypisanie jej tych cech autentyczności i skuteczności, których konkretna historia ludzkości kategorycznie jej odmawia<sup>22</sup>.

Począwszy od lat trzydziestych naszego wieku z pnia marksistowskiego wyrasta i rozwija się pewne niewątpliwie interesujące odgałęzienie, tak ze względu na jego wpływ na współczesną kulturę (przynajmniej europejską), jak i na innowacyjną swobodę tej koncepcji. Chodzi o tak zwaną „szkołę frankfurcką”<sup>23</sup>, w której problematyka marksistowska zostaje przeformułowana zgodnie

<sup>21</sup> Tamże, s. 29-30: „Rozwój zależy istotnie od tego, czego nie sposób na jego podstawie wyjaśnić” (s. 30). Ten aspekt wymaga jeszcze pogłębienia w ramach rozważań metodologicznych (aspekt projektowy – zob. S. Lanza, *Introduzione alla teologia pastorale*, s. 181-307), aby odrzucić każde łatwe nadużycie (np. tzw. *Process Theology*). W ten sposób nie zamierza się negocjować jakiegokolwiek pozytywnego wkładu myśli marksistowskiej do samej refleksji teologicznej. Ma rację R. Marlé, gdy pisze: „Nie ma wątpliwości: teologia musi uznać, iż ma pewien dług wobec myśli Marksa. Myśli, która jak żadna inna przyczyniła się do ujawnienia kluczowego znaczenia praktyki dla możliwości uchwycenia rzeczywistości, także intelektualnie. Pod tym względem Marks odcisnął się na całą współczesną kulturę, a teologia żywa nie mogła pozostać wyłączona spod tego wpływu” ([w:] B. Lauret, F. Refoulé [red.], *Iniziazione alla pratica della teologia*, t. 1, Brescia 1987, s. 328).

<sup>22</sup> Również w tym sensie daje się odczuć u Marksa decydujący wpływ Hegla. Jak słusznie podniósł D. Heinrich (*Einleitung* do G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesungen von 1919/20 in einer Nachschrift*, Frankfurt 1983, s. 51): „Pojedyncza wola, którą Hegel nazywa wolą subiektywną, jest całkowicie umieszczona w porządku instytucji i generalnie jest usprawiedliwiona wyłącznie w tej mierze, w jakiej również i one takie są”.

<sup>23</sup> Tak zwana szkoła frankfurcka powstaje wewnątrz Instytutu Badań Społecznych (*Institut für Sozialforschung*) założonego we Frankfurcie w 1923 r. i powierzonego początkowo kierownictwu austriackiego socjologa marksistowskiego K. Grünberga. Był to pierwszy raz, gdy marksista objął niemiecką uniwersytecką. Młodym filozofem, który przejął jego obowiązki (pozostawione ze względów zdrowotnych), był – w 1930 r. – Max Horkheimer. Także on reprezentował nurt marksistowski i słusznie może być uważany za twórcę „szkoły”. Wokół Instytutu i jego czasopisma *Zeitschrift für Sozialforschung* zbierają się myśliciele tacy jak Adorno, Marcuse, Fromm i Benjamin, żeby wymienić jedynie tych najbardziej znanych. W 1933 r.,

z wrażliwością czułą na problemy społeczne oraz – fakt znaczący – na głębokie ludzkie pytania (zajmujące przecież tak mało miejsca u myśliciela z Trewiru). Nie możemy i nie powinniśmy śledzić tutaj jej rozwinięć. W tym, co wprost nas interesuje, weźmiemy je pod uwagę, prezentując poszczególne zagadnienia. Ogólnie rzecz biorąc możemy uznać trafność krytyki, jaką frankfurczycy kierują zarówno w stronę marksizmu klasycznego – od którego coraz bardziej się dystansują – jak i w stronę założeń epistemologicznych o charakterze empirystycznym. Jak to będzie można zobaczyć, chodzi o pracę cenną i często wnoszącą dużo światła. W tym, co dotyczy wprost teologii pastoralnej, należy bez wątpienia odnotować znaczący wpływ. W istocie, dokonania szkoły frankfurckiej przyczyniły się nie tylko do zdecydowanego podjęcia teoretycznego zagadnienia relacji teoria – działanie, ale dostarczyły modeli koncepcyjnych, którymi spora część niemieckiej teologii pastoralnej zainspirowała się do własnych opracowań teoretycznych. Na ile słusznie, postaramy się to zobaczyć lepiej w dalszym ciągu tych rozważań.

## 2. Nowa wrażliwość teologiczna

To, co zostało przed chwilą powiedziane odnośnie szkoły frankfurckiej, nie stanowi z pewnością jedyne go czynnika stymulującego myśl teologiczną w związku z większym i bardziej adekwatnym dowartościowaniem praktyki. Należy przede wszystkim odnotować wpływ tych dyscyplin, które – z niezbyt przykładowym brakiem precyzji – są nazywane naukami humanistycznymi. Jak wypukła G. Defois, „podkreślając, że nie ma rzeczywistej teorii bez praktyki, nauki humanistyczne prowokują teoretyków do włączenia praktyki ich teorii w sam obszar ich badań”<sup>24</sup>.

---

w związku z przejściem władzy przez Hitlera, Instytut przenosi się do Genewy, aby powrócić do Frankfurtu w 1950 r. Pierwotna inspiracja marksistowska, która zresztą nigdy nie przyjęła konotacji partyjnych, staje się coraz bardziej znikoma. To, co owa szkoła fundamentalnie proponuje, nie jest jakąś nową filozofią, jeszcze mniej jakąś nową metafizyką, ale kompleksową teorią społeczeństwa, w której zagadnienia filozoficzne są stale włączone w dialektykę naukowego procesu empirycznego. Bardzo szybko jednak daje się odczuć niezbędny wymóg bezwzględnej potrzeby jakiegoś mniej ulotnego fundamentu dla myśli i działania. „Tęsknota za całkowicie innym” stanowi duchowy testament Horkheimera, podczas gdy w całym dziele Habermasa, aktualnie najbardziej reprezentatywnym, pojawia się stałe i natręcyjne poszukiwanie jakiegoś nieczęściowego kryterium prawdy. Prawdopodobnie to właśnie ta otwarta wrażliwość wraz z wyraźnym napięciem moralnym i podkreśleniem wymiaru intersubiektywnego spowodowały spotkanie tej myśli z dużą częścią współczesnej kultury, nie wyłączając licznych nurtów teologicznych.

<sup>24</sup> Cytat za R. Marlé, *Le projet de Théologie pratique*, Paris 1979, s. 115.

Nie chodzi jednak wyłącznie – ani może przede wszystkim – o jakieś przychodzące z zewnątrz kulturowe przynaglenie (ze wszystkimi możliwościami, ale i z całym ryzykiem, jakie to ze sobą niesie). Za wartość najdonioślejszą, i w istocie decydującą, należy uznać odnowę teologiczną, jaka zaczęła się zarysowywać począwszy od schyłku minionego wieku. Dojrzeła bowiem i jednocześnie w pełni się realizuje ów nowy sposób kształtowania i pojmowania teologii, który – rozpoczynając się wraz z Kartezjuszem – miałby osiągnąć pełny rozkwit w okresie post-oświeceniowym. To bardzo dziwne, jak wielu obrońców ortodoksji, tak surowych wobec myśli Kanta, napiętnowanego nawet jako „początek końca” w ramach teologii<sup>25</sup>, nie zauważyło śmiertelnego zagrożenia ze strony kartezjańskiego racjonalizmu, który zmienił radykalnie sposób pojmowania teologii. Zamiast wypracowywać ją wychodząc od wiary, wydaje się ona w istocie zbudowana mając za punkt wyjścia rozum: „Teologia jest teologią ‚zrobioną’ przez rozum w tym znaczeniu, że rozum jest jedynym narzędziem wiedzy; natomiast wiara, która w alternatywie do rozumu stanowi niewiedzę, to wyłącznie obszar zastosowania (przedmiot materialny) rozumu (filozofii), który – ‚zastosowany’ do wiary – wytwarza teologię”<sup>26</sup>. Założenie to trwa więc aż do teologii liberalnej końca XIX wieku (zresztą również w neoscholastyce katolickiej, ponad dobrymi intencjami Leona XIII z jego energicznym wezwaniem do tomizmu). W rzeczywistości to praktyka duszpasterska (ta będąca jakoby tylko zastosowaniem czystej i niezmiennej teorii!) powoduje silną reakcję Bartha, mającą szybko stać się epokowym poruszeniem i przełomem: „Wszystko wzięło początek – potwierdza E. Thurneysen – z tego, iż Karl Barth był wiejskim proboszczem oraz że wziął to na serio i wypełniał ten swój urząd z tą żywotno-

<sup>25</sup> Por. H. Fries, *Teologia fondamentale*, s. 44-45: „Przez długi czas Kant i jego filozofia byli uważani za głównego przeciwnika i antypody w dziedzinie wiary teologicznej, zwłaszcza tej o charakterze katolickim. Z powodów, dla których głębszej analizie nie ma tu miejsca, chciało zaklasyfikować Kanta jako filozofa protestantyzmu, w oczywisty sposób ze względu na jego zwrot w kierunku podmiotu i krytykę rozumu. Są to oceny, których nie możemy uznać za słuszne. Kierując się pewną modą, katolicka teologia i apologetyka widziały w Kancie ‚niszczyciela każdej pewności’, ponieważ swoją krytyką tradycyjnych dowodów istnienia Boga podkopał on jakoby samą wiarę w Niego”. Komentuje ostro G. Söhngen, *Die Theologie im Streit der Fakultäten*, [w:] *Die Einheit in der Theologie* [pr. zbior.], München 1952, s. 12: „Jeśli dzisiaj teologia nie zdołała jeszcze wygrać z Kantem, podczas gdy poradziła sobie z Platonem i Arystotelesem, to nie należy tego przypisywać samemu Kantowi, ale raczej temu, że współcześni teologowie nie wydają się posiadać tego samego zapału, który w dziedzinie wiary i nauki wykazywał ten typ teologów, do jakiego należeli Orygenes, Augustyn, Anzelm, Albert i Tomasz z Akwinu”. Może również i temu – dodam – że nieliczni odważni i zdolni pozostają na zewnątrz kościelnego obiegu, zarówno w obszarze teologii spekulatywnej, jak i – może nawet jeszcze bardziej – w domenie teologii praktycznej.

<sup>26</sup> G. Colombo, *Dogmatica e pastorale*, [w:] *Gesù, il Signore. Riflessioni e scelte pastorali. Miscellanea card. A. Ballestrero* [pr. zbior.], Roma 1983, s. 191.

ścią i totalnością, jakie były mu właściwe”<sup>27</sup>. Sam Barth potwierdził to wielokrotnie<sup>28</sup>. W ten sposób, w czasie gdy kryzys modernistyczny popycha teologię katolicką do schowania się w bezpiecznej kryjówce komentowania wypowiedzi Magisterium, myśl protestancka koncentruje się na komentowaniu-proklamowaniu Słowa (teologia kerygmaticzna). I podczas gdy po jednej stronie podkreślane są aspekty jurydyczne i hierarchologiczne, z drugiej wszystko zostaje wchłonięte w wydarzenie-słowo, które otrzymuje w ten sposób jakby magiczną skuteczność, tak bardzo obrzydzaną i wytykaną pewnemu rodzajowi katolickiego sakramentalizmu. Nie bezpodstawnie (przeciwnie!) pozostający poza podejrzeniem głos J. Jeremiasa zwraca uwagę, iż Objawienie zrealizowało się w Chrystusie, a nie dokonuje się w niedzielę rano pomiędzy dziesiątą a jedenastą podczas nabożeństwa (czytań i kazania)<sup>29</sup>. Tym niemniej bezdyskusyjną zasługą K. Bartha jest ponowne zaprowadzenie teologii do jej ojczystego źródła – Objawienia. Dokonuje się to jednak z taką siłą, że doprowadza do zapomnienia – z jednej strony (teologia spekulatywna) – najświętszych praw rozumu, z drugiej (teologia pastoralna) – specyfiki adresata: „Zawartość Biblii nie

<sup>27</sup> E. Thurneysen, *Die Anfänge*, [w:] *Antwort. Festschrift zum Karl Barths 70. Geburtstag*, Zürich 1956, s. 831.

<sup>28</sup> Por. K. Barth, *L'epistola ai Romani*, Milano 1962, s. XIII: „Owszem, to właśnie ze względu na potrzeby związane z moją misją proboszczowską doszedłem do postanowienia, by wypełnić tę misję w głębszy sposób poprzez pragnienie zrozumienia i wyjaśniania Biblii”. Dla zrozumienia głębokiej inspiracji teologii Bartha, do tej przyczyny związanej z posługą duszpasterską trzeba dodać gorzkie stwierdzenie braku praktycznego oddziaływania wielkich rozważań myśli liberalnej i całkowitej utraty przez tę myśl pierwotnego krytycznego oraz przekształcającego roszczenia Ewangelii: „Na mnie osobiście wywarł wrażenie pewien dzień na początku sierpnia tamtego roku [chodzi o 4 sierpnia 1914 r., dzień, w którym Harnack nakreślił Kaiserowi zarys odezwy do narodu niemieckiego wzywającej do przystąpienia do wojny, podczas gdy ten sam Harnack kilka dni później, wraz z innymi 93 ludźmi kultury, podpisał *Manifest der Intellektuellen* popierający politykę wojenną] jako *dies ater*, dzień, w którym 93 niemieckich intelektualistów zajęło publicznie stanowisko wyrażając zaufanie w wojenną politykę cesarza Wilhelma II i jego doradcy. Wśród nich, ku memu przerażeniu i zaskoczeniu, musiałem dostrzec także nazwiska prawie wszystkich moich mistrzów teologii – do tamtej chwili obiektu czci i zaufania. Z duszą owładniętą wstydem z powodu ich *ethosu* uświadomiłem sobie, że również ich etyki i ich dogmatyki, ich egzegezy biblijnej i ich interpretacji historii nie mogłem dłużej być zwolennikiem. Zauważyłem, że w każdym razie dla mnie teologia XIX wieku nie miała w przyszłości jakiegokolwiek możliwości rozwoju” (K. Barth, *Evangelische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich 1957, s. 6).

<sup>29</sup> Por. J. Jeremias, *Problem historycznego Jezusa*, [w:] J. Kudasiewicz [red.], *Biblia dzisiaj*, Kraków 1969, s. 239: „Przepowiadanie Kościoła nie jest samo objawieniem. Jeśli mogę pozwolić sobie na przejawione sformułowanie, to powiem, że objawienie nie następuje w niedzielę, między godziną 10 a 11. Golgota nie jest wszędzie. Jest tylko jedna Golgota, która leży przed bramami Jerozolimy. Nauka o trwającym wciąż objawieniu, o *revelatio continua*, jest błędną doktryną gnostycką”. W związku z tym problemem odsyłam do mojej [tzn. S. Lanza – przyp. tłum.] książki *La cristologia di Gesù*, Napoli 1983.

powstała wcale ze słusznych rozważań człowieka na temat Boga, ale ze słusznych myśli Boga dotyczących człowieka. W Biblii nie jest napisane, w jaki sposób my powinniśmy mówić o Bogu, ale co On mówi do nas...<sup>30</sup>. W tym wszystkim jest pewna głęboka prawda, jednak doprowadzona do skrajności popada ona w ów dogmatyzm (racjonalistyczny na opak), w który paradoksalnie weszło również na swój sposób oświecenie z jego prymatem rozumu. Harnack, obrońca teologii liberalnej, jest przerażony: „Jak to możliwe, by wznosić rozdzielające mury pomiędzy doświadczeniem Boga a dobrem, pomiędzy prawdziwym a pięknym, zamiast zjednoczyć te jakości w samym doświadczeniu Boga poprzez historyczne poznanie i krytyczną refleksję?”<sup>31</sup>. Także tutaj jest pewna niewątpliwa, głęboka prawda, ale niezwykle trudna do wykonania. A relacja teoria – praktyka to tylko jeden oczywisty przykład tego bardziej ogólnego problemu, w związku z którym historia myśli zdaje się posuwać naprzód na sposób wahadłowy, nieszczęśliwie eliminując jeden z dwóch biegunów, nie dając rady – z wyjątkiem posiadania dobrych intencji – wskazać dróg dla skutecznej syntezy.

W ten sposób ponownie pojawia się (i już bez istotnych różnic pomiędzy środowiskiem katolickim i protestanckim) konieczność przywrócenia myśli teologicznej charakteru naukowej racjonalności na płaszczyźnie argumentacji spekulatywnych (teologia jako nauka) i na płaszczyźnie specyficznego wymiaru historycznego (wiara chrześcijańska zasadza się na wydarzeniach, które w jakiś sposób muszą być historiograficznie badane i potwierdzone). W ten sposób, podczas gdy sami uczniowie Bultmanna coraz bardziej nabierają krytycznego dystansu wobec sceptycyzmu swego mistrza w kwestii „historycznego Jezusa”<sup>32</sup>, wymagania rozumu na nowo znajdują uważny posłuch: „Racjonalna krytyka skierowana wobec chrześcijańskiej tradycji ze strony oświecenia i jego spadkobierców musi zostać pozytywnie przyjęta przez teologię, aby można ją było przewyciężyć”<sup>33</sup>, stwierdza W. Pannenberg. Natomiast w środowisku katolickim H. Fries uznaje konieczność rozliczenia się z wymogami kantowskiej krytyki<sup>34</sup>. Jednak rozum, o którym teraz się mówi, nie jest już rozumem kartezjańskim, posiadającym jasne i oddzielne idee. Dzieło Kanta, myśl Hegla i – w dobrym i złym – Marksa nie pojawiły się na próżno. To jest teraz rozum, który rozpozna-

<sup>30</sup> K. Barth, *Das Wort des Gottes und die Theologie*, München 1924, s. 28. Przyjęcie tych przesłanek stwarza ryzyko doprowadzenia, i rzeczywiście doprowadza, do niebezpiecznej skłonności spirytualistycznej: „Gdybyśmy byli po prostu wypełnieni i ośmieleni, nasze kazania musiałyby być bez wątpienia skuteczne” (cytowane w: E. Thurneysen, *Die Anfänge*, s. 838).

<sup>31</sup> Cyt. za H. Zahrnt, *Alle prese con Dio. La teologia protestante nel XX secolo*, Brescia 1984, s. 37.

<sup>32</sup> Por. S. Lanza, *La cristologia di Gesù*, s. 164 i następn.

<sup>33</sup> W. Pannenberg, *Appendice* (Dodatek) do *Rivelazione come storia*, Bologna 1969, s. 230.

<sup>34</sup> Por. wyżej przypis 24; poza tym zob. H. Fries, *Teologia fondamentale*, s. 43-50 i 285.

je ciężar historii. Infantylny antytradycjonalizm oświeceniowy – ikonoklastyczne oczyszczenie, konieczne może dla przywrócenia praw uciskanemu rozumowi – należy zdecydowanie do przeszłości, podobnie jak naiwny ludowy tradycjonalizm romantyzmu. Pozostają jednak jego imperatywy i nieodparte wymogi. Nie rozważa się już człowieka w jego niezmiennej istocie, ale jako rzeczywistość historyczną, która jest umieszczona i realizuje się w czasie. Z całym bogactwem (i ryzykiem), jakie z tego wynika. I jeśli w obszarze refleksji filozoficznej zakłada to skruszenie konstrukcji metafizycznej, pomiędzy gruzami której zagubiona myśl krąży jeszcze w poszukiwaniu przytulnego i bezpiecznego mieszkania, to w obszarze wiary (jaka nie buduje na złudnych pewnościach rozumu) ponownie uwydatnia konstytutywny i zbyt długo zapomniany wymiar historyczny Objawienia. Bogactwo perspektywy biblijnej, długo ukrytej pod grubą warstwą kurzu dogmatyzmu i fideizmu, pojawia się ponownie z całym jej ładunkiem innowacyjnym. Jest oczywiste, że proces sekularyzacji wiąże się z tą epokową przemianą. Nie może to jednak stać się powodem odrzucenia, zarówno dlatego, że chodzi tu o problem, który jest wpisany w wiarę chrześcijańską od jej początków i z racji samej jej istoty (aspekt teologiczno-dogmatyczny), jak i dlatego, iż to właśnie temu człowiekowi, w tej specyficznej rzeczywistości kulturowej, trzeba dzisiaj głosić Ewangelię (aspekt teologiczno-pastoralny). Z tego powodu soborowym odniesieniem dla teologii pastoralnej, jeszcze przed *Gaudium et spes* czy *Lumen gentium*, jest przede wszystkim *Dei Verbum*. Nie może być inaczej, ponieważ chodzi [...] nie o teologię pochodną (lub – gorzej jeszcze – aplikacyjną), ale o prawdziwą i autonomiczną dyscypliną teologiczną. Tworzy się ona wychodząc od Objawienia przyjętego w wierze. Przyjętego – w podwójnym znaczeniu: akceptacji i przyłgnięcia; czemu odpowiada rozwinięcie teologiczne spekulatywne (akceptacja) i praktyczne (przyłgnięcie), podczas gdy nauki pozytywne dokumentują i objaśniają jego kluczowe wydarzenia, zapośredniczone poprzez Pismo i żywą Tradycję.

Historyczność Objawienia więc, nie jako odniesienie do czcigodnych wydarzeń z przeszłości, lecz jako struktura, metoda i zawartość. Z wszystkimi bardzo ważnymi aspektami antropologii teologicznej, tworzącymi stronę dogmatyczną odpowiadającą obecności i właściwemu usytuowaniu teologii pastoralnej. By zacytować dogmatyka:

To, co szczególne, jako osoba i jako historia, jest istotowo związane z Objawieniem, z punktem odniesienia wiary. Objawienie nie może zostać oddzielone od swego historycznego fundamentu, przede wszystkim jeśli jest nim spełnienie dokonane w osobie Jezusa z Nazaretu (w odróżnieniu od tego, co obserwujemy w innych religiach, które mogą być oddzielone od założyciela). Prawda, o jakiej mówi Objawienie i jaką ma na celu teologia, to nie teoria, która chciałaby jakiegos skończonego i zamkniętego systemu, ale to raczej wydarzenia i osoby. Wyjaśnia to, dlaczego

historia i historyczność nie wchodzi tylko w zakres założeń lub kontekstów, lecz należą do samej treści, którą powinniśmy analizować na drodze teologicznej<sup>35</sup>.

Jeśli jest to prawdziwe, wypływa stąd nie tylko ewidentna perspektywa pastoralna całej teologii, ale spada też na nią specyficzne zadanie analizowania, oceniania i projektowania chrześcijańskiej działalności kościelnej. Zadanie, jakie należy solidarnie do wszystkich dziedzin teologii, a w szczególności do tej dyscypliny, którą nazywamy powszechnie teologią pastoralną. To ogólne i szczególne uznanie w żaden sposób nie prowadzi teologii na ruchome piaski relatywizmu. Strach (paniczny lęk), który odizolowuje teorię w rozszczeniu do charakteru absolutnego, jaki jej nie przysługuje (w istocie przynależy on nie teologii, lecz wierze), oraz pozostawia działanie kapryswi empirii lub sterylności powtarzania. Przeciwnie, jak to plastycznie stwierdza M. Buber, „zasada indywidualizacji [...] nie relatywizuje wcale poznania antropologicznego, a przeciwnie, daje mu jądro i konstrukcję”<sup>36</sup>. Nie neguje się w istocie tego, co w człowieku jest wieczne i powszechne, ale stwierdza się, że zawsze znajduje się to w różnych i konkretnych formach społeczno-kulturowych, historycznych i ekonomicznych. [...] Warto teraz poświęcić kilka słów konkretnym sposobom, w jakich ta nowa wrażliwość jest obecna w świecie refleksji teologicznej. Może to komuś wydać się przesadą i w pewien sposób powtórzeniem, ale wiadomo, że lubimy powracać do spraw, które nas gryzą, a w tym akurat przypadku z pewnością nie jest to wyważanie otwartych drzwi.

### **3. Nowe zdobycze w ramach teologii w ogóle**

Przedstawione powyżej uwagi zasadnicze znajdują w końcu niemały odźwięk w najnowszej refleksji teologicznej. Nie zamierzam dokonywać jej wyczerpującego przeglądu, do czego zresztą nie posiadam wystarczająco dużo sił. Chcę jedynie zasygnalizować niektóre bardziej znaczące kwestie, aby uczynić konkretniejszym to przedłożenie oraz we właściwy sposób dokonać wprowadzenia do propozycji wzajemnego powiązania teorii i działania, jaką postaram się sformułować w następnym paragrafie.

Uczestniczymy przede wszystkim w strukturalnym, a nie tylko tematycznym (to jest nie tylko jako zagadnienia samego w sobie) odzyskaniu autentycznego dynamizmu wiary chrześcijańskiej. Uznaje się się, że „poznanie wiary jest poznaniem-działaniem”<sup>37</sup> przywracając w ten sposób biblijne znaczenie tego ter-

---

<sup>35</sup> Tamże, s. 158.

<sup>36</sup> M. Buber, *Problem człowieka*, s. 9.

<sup>37</sup> J.F. Malherbe, *La conoscenza di fede*, [w:] *Iniziazione alla pratica della teologia*, t. 1, s. 115.

minu, tak ważne dla właściwej interpretacji licznych i kluczowych związanych z nim janowych twierdzeń; a także – z jeszcze większą siłą – że „poznać to już działać”<sup>38</sup>. Wobec tego globalnego rozumienia wiary „teologia nie będzie mogła ograniczyć się do refleksji nad swoim wymiarem poznawczym i nad wewnętrznymi sprawami swego wyboru, ale będzie również musiała wziąć pod uwagę praktykę wiary kościelnej”<sup>39</sup>. Toruje więc sobie drogę przekonanie o teoretycznej niemożliwości uprawiania teologii bez konstytutywnego odniesienia do działania: „myśl judeochrześcijańska nie może być rozpatrywana, pomyślana czy zrozumiana, jeśli oddziela się ją od działania”. W ten sposób zostaje zarysowany, w środowisku rzeczywiście teologicznym, ów wymóg współzależnej jedności (chwilowo używam tego wyrażenia w szerszym znaczeniu) teorii i działania. W tym kierunku podąża cenne wskazanie Jana Pawła II, który wzywa do przewyciężenia „tej separacji, jaką dało się czasem zauważyć między refleksją spekulatywną, zajętą wyłącznie doktrynalną jasnością, a teologią sytuacji praktycznej, pozbawioną fundamentu teoretycznego. W rzeczywistości taki rozdział wydaje się zgubny [...]. Dlatego Objawienie nie jest tylko zbiorem słów-pojęć, ale także wydarzeniem-rzeczywistością i darem, toteż wierzyć w sposób dojrzały, to przyjąć z miłością słowo-miłość Boga [...]”<sup>40</sup>.

Nie chodzi więc o pojętą moralizatorsko integrację wiary z życiem rozumianych jako dwie rzeczywistości i oddzielne momenty, ale o to działanie, które nie jest niczym innym jak konkretną manifestacją samej treści wiary. Jeżeli więc, by posłużyć się wyrażeniem drogim dla Blondela, działanie jest współekstensywne z wiarą, to trzeba definitywnie przewyciężyć teologiczne (katolickie i protestanckie) zapóźnienie, które wciąż mówi „o działaniu wierzącego, jak gdyby było ono tylko rezultatem i wyrazem wiary, a nie konstytutywnym wymiarem wiary samej w sobie”<sup>41</sup>. A to dlatego, że w akcie wiary są konsty-

<sup>38</sup> Tamże, s. 108.

<sup>39</sup> J. Alfaro, *Rivelazione, fede cristiana e teologia*, Brescia 1986, s. 123; por. tamże, s. 128, gdzie mówi się o „istotowej przynależności działania do wyboru wiary chrześcijańskiej” oraz s. 109, gdzie się precyzuje: „Działanie chrześcijanina musi być widziane nie jako zwykły wyraz czy rezultat jego wiary, albo jej uzupełnienie, ale jako jej autentyczne dopełnienie [...]. Wiara nie jest decyzją czysto wewnętrzną, ale decyzją w pełni ludzką, czyny konstytuują ją jako całkowite poddanie się człowieka łasce Boga w Chrystusie”.

<sup>40</sup> Przemówienie Jana Pawła II wygłoszone 23 stycznia 1987 r. podczas audiencji dla włoskich wykładowców teologii systematycznej i teologii pastoralnej uczestniczących w seminarium studyjnym zorganizowanym przez Instytut Pastoralny Uniwersytetu Laterańskiego i Caritas Włoską.

<sup>41</sup> J. Alfaro, *Rivelazione, fede cristiana e teologia*, s. 127. Autor ten z przenikliwością kontynuuje: „W tego rodzaju sposobie pojmowania więzi między wiarą i działaniem kryje się pewna wizja relacji wewnątrz-cielesność, jaka nie liczy się z biblijną antropologią: ‘duch’ i ‘ciało’ nie są dwoma częściowymi składnikami ludzkiej całości, ale całościowymi wymiarami ludzkiej egzystencji: cały człowiek jest duchem i cały człowiek jest ciałem”.



tutywnie obecne wiara, nadzieja i miłość, we wzajemnym zjednoczeniu i integracji, bez których nie można mówić o jakimkolwiek autentycznym i chrześcijańskim „akcie” wiary. Tę głęboką jedność można dostrzec egzystencjalnie w przyrodzonym wierze wymaganiu, by wejść w codzienne życiowe sytuacje z praktycznymi decyzjami, które nie są „jej konsekwencjami”, ale „jej egzystencją”. W ten sposób radykalna decyzja wiary domaga się „wciąż nowych konkretnych decyzji”<sup>42</sup>. To właśnie na tę kreatywną nowość teologia jest wezwana odpowiedzieć w podwójnym (a nie odpowiednio rozdzielonym) obszarze osobistego sumienia (teologia moralna) i kościelnej odpowiedzialności (teologia pastoralna). Uznana obecność i ustalona wartość teologii pastoralnej pozwalają w ten sposób całej refleksji teologicznej odzyskać pierwotne zakorzenienie mądrościowe i właściwe jej oryginalne powiązanie z doświadczeniem i życiem Kościoła. Innymi słowy, oznacza to przezwyciężenie rozbieżności teoria-działanie w samym wnętrzu wiedzy teologicznej.

Jak mi się wydaje, rozważania te obszernie wykazują konieczność, by cała wiedza teologiczna została umieszczona – jak to wiele razy potwierdzono w najnowszych dokumentach Magisterium – w perspektywie pastoralnej. Nie oznacza to po prostu jakiegoś nieokreślonego brania pod uwagę współczesnej rzeczywistości (co zresztą jest rzeczą bardzo słuszną). Natomiast implikuje przede wszystkim stałą troskę o redefiniowanie i wyakcentowanie swojej problematyki w ukierunkowaniu i powiązaniu z głębokimi pytaniami człowieka współczesnego. Powiązanie nie oznacza oczywiście skierowania wyłącznej uwagi ani przyjęcia postawy służalczej, ale otwartość pozbawioną uprzedzeń i jednocześnie w sposób ewangeliczny krytyczną. Teologia w perspektywie pastoralnej oznacza ponadto umieszczenie działania wewnątrz samej struktury wiedzy teologicznej. Są ku temu liczne powody. Przede wszystkim specyficzny charakter Bożego Objawienia, które komunikuje i realizuje zbawienie *gestis verbisque*. Dlatego aby na przykład zrozumieć Jezusa „lepiej jest wyjść od jego zachowania”<sup>43</sup>. Następnie, wymagania związane z przekazywaniem wiary, co nie jest nauczaniem doktryny, ale głoszeniem Ewangelii i wzywaniem ludzi do naśladowania Jezusa. Chodzi o rzeczywistości, których nie można wystarczająco zbadać nawet w zakresie teoretycznym, jeśli nie uwzględni się ich wrodzonego odniesienia do działania. Oto dwa przykłady. W ramach teologii fundamentalnej trzeba dobrze pamiętać, że nie jest możliwe wykazanie wiary-

---

<sup>42</sup> Tamże, s. 113.

<sup>43</sup> W. Kasper, *Introduzione alla fede*, Brescia 1972, s. 58; por. E. Zenger, *Ortodossia e ortoprassi nell'Antico Testamento*, „Concilium” 23 (1987), s. 567: „Kim jest ów Bóg JHWH w rzeczywistości, rozumie on tylko wówczas, kiedy zaczyna działać tak, jak działa Bóg, doświadczając w ten sposób tego, że to czyni możliwym nowe życie [...]. To jest właśnie wielki temat tradycji synajskich: znają i ,widzą’ Boga tylko ci, którzy chodzą Jego drogami”.

godności wiary jedynie za pomocą abstrakcyjnych i intelektualnych argumentacji. Jak to wzorcowo pisze W. Kasper, „wiarygodność wiary zależy w decydujący sposób od wiarygodności Kościoła. Bezúżytecznym jest abstrakcyjnie ogłaszać, że wiara jest w służbie ludzkiej wolności, jeśli jednocześnie w Kościele funkcjonuje system braku wolności i strachu, kiedy wszystkie impulsy swobodnego życia są z podejrzeniem pilnowane i tłumione”<sup>44</sup>. Analogicznie, nie jest możliwe pogłębienie kluczowej idei zbawienia, o ile w punkcie wyjścia nie uwzględni się konkretnego działania zbawczego: „doświadczenie zbawczego ratunku wchodzi w samo pojęcie zbawienia”<sup>45</sup>. Ta re-konstrukcja całej wiedzy teologicznej nie jawi się więc po prostu jako jej retranskrypcja za pomocą języka egzystencjalnego, ale jako jej fundamentalne ponowne przemyślenie w tej samej strukturalnej artykulacji fundamentalnych zagadnień. Z tego powodu trzeba bez wątpienia zgodzić się z J. Ratzingerem, kiedy „dążenie do otwarcia, do rozległości, do humanizmu [...] w nastawieniu duszpasterskim, usiłowanie wyjścia z wieży z kości słoniowej teorii i spotkania dzisiejszego człowieka, aby oddać się mu do dyspozycji [...]”<sup>46</sup> wyodrębnia jako autentyczną siłę napędową teologicznego zaangażowania ostatnich dziesięcioleci.

Tylko w teologii, która tworzy się zgodnie z tymi kryteriami, znajduje odpowiednie miejsce teologia pastoralna. Jest ona natomiast marginalizowana i powściągana, kiedy teologia jawi się jako „myśl, która nadchodzi zawsze za późno, gdy określona forma życia zestarzała się”<sup>47</sup>. Uznanie pastoralnego wymiaru całej teologii nie stanowi więc w żaden sposób argumentu krytycznego wobec teologii pastoralnej jako specyficznej dyscypliny teologicznej, ale przeciwnie – jawi się jako jej logiczna i konieczna przesłanka.

#### 4. Zdobycze istotne dla teologii pastoralnej

Rozważania, nad którymi dotąd się zatrzymałem, chociaż są już szeroko obecne we współczesnych publikacjach teologicznych, to jednak rzadko udaje się im przeniknąć głęboko do wnętrza teologicznego uniwersum. Odnosi

<sup>44</sup> W. Kasper, *Introduzione alla fede*, s. 76.

<sup>45</sup> Por. H. Kuitert, *De vrede van God en de Vrede van de wereld*, [w:] *Kerk en Vrede. Opstellen aangeboden aan prof. dr. De Graaf*, Baarn 1976, s. 68-84. Autor utrzymuje, iż chrześcijańskie pojęcie zbawienia straciłoby swój racjonalny sens (to jest stałoby się niezrozumiałe), gdyby brakowało pozytywnej i operatywnej relacji pomiędzy ogłoszonym religijnym zbawieniem, a realizacją pokoju w świecie ludzi. Jeśli zwróci się uwagę na potoczne rozumienie chrześcijańskiego pojęcia zbawienia (pomniejszone, uczynione niewyraźnym i ograniczone do innego świata), z pewnością nie można odmówić mu racji.

<sup>46</sup> J. Ratzinger, *Tendenzen in der katholischen Theologie der Gegenwart*, [w:] *Attempto*, zeszyt 29/30, Tübingen 1968, s. 51.

<sup>47</sup> E. Bloch, *Dialettica e speranza*, Firenze 1967, s. 146.

się zdecydowane wrażenie, że w konkretnych opracowaniach na szeroką skalę i w sposób dominujący trwa przekonanie o prymacie teorii nad działaniem, zgodnie z twierdzeniem, że podczas gdy rzeczywistość podlega ciągłej zmianie, prawda jest niezmienna. Z drugiej strony osoby zaangażowane w działalność duszpasterską zasadniczo utrzymują, iż mogą sobie dać radę bez teorii i są zainteresowane co najwyżej rozważaniami dotyczącymi spraw konkretnych oraz gotowymi do bezpośredniego zastosowania praktycznego. Jest to postawa, która w praktyce domaga się anarchicznej autonomii działania. Wobec tej sytuacji, wielokrotnie przywoływanej, okazuje się koniecznych kilka uszczegółowień, które – z jednej strony – stanowią sformułowanie zasady i konkluzję przedłożenia rozwijanego na poprzednich stronach, a z drugiej strony – dostarczają przesłanek niezbędnych do poprawnego określenia konkretnego sposobu, w jaki „działa” teologia pastoralna, innymi słowy jej metodologicznego itinerarium.

#### 4.1. Niewyprowadzalność działania z teorii

Ta fundamentalna zasada wspiera się solidnie na powyższych refleksjach i jest w nich domyślnie obecna. Z pewnością można powiedzieć, posługując się efektywnym wyrażeniem, że najlepsze działanie to takie, które posiada dobrą teorię oraz uznać, że w ten sposób sprawa została elegancko załatwiona. Ewidentnie byłby to jednak sofizmat, gdyż nie może istnieć żadna dobra teoria, która by się tworzyła bez uwzględnienia wymiaru praktycznego. [...] Już K. Rahner wielokrotnie zwracał uwagę na to, że działanie „przekracza” teorię. Jest to na pewno prawdą w tym sensie, że sprawy „do zrobienia” nie są nigdy po prostu logicznie wyprowadzoną konsekwencją jakiegoś opracowania teoretycznego rozwijanego w całkowitej autonomii i oddzieleniu od rzeczywistości. Powrócę wkrótce do tej myśli przytaczając kilka konkretnych przykładów. Przede wszystkim jednak chciałbym zdobyć się na pewne rozważanie bardziej podstawowej natury. Jak całkowicie nie do utrzymania jest empirystyczna teza uznająca ludzki intelekt za wyłącznie receptywny, *tamquam tabula rasa in qua nihil scriptum est*, tak za równie pozbawione podstaw trzeba uznać domaganie się prostego przeniesienia teorii na praktykę. Człowiek wciąż doświadcza sprzeciwu ze strony sytuacji, ze strony tego, co specyficzne. Rzeczywistość konfrontuje się z jego teoriami. Ta rzeczywistość, wobec której zawsze się znajduje i która go zmusza do wciąż nowych wysiłków. Człowiek jest z pewnością bytem konstruktywnym, racjonalnym, i nie może zrezygnować z tej swojej podstawowej i instynktownej cechy, aby poddać się niezależnej władzy działania. Jednak rzeczywistość nadal pozostaje nienaruszalnym składnikiem jego kryteriów oceny: ona poddaje w wątpliwość, staje na przeszkodzie, czasem

niszczy, a na pewno zmienia wszystkie ludzkie projekty. W tym sensie można stwierdzić, że „rzeczywistość jest zawsze odmienna i szersza od tego, co o niej myślimy. W zestawieniu z myślą jest ona zawsze zaskakującym objawieniem, którego myśl może być tylko i wyłącznie świadkiem”<sup>48</sup>. Ta niemożność wywieczenia działania z teorii odnosi się nie tylko i nie w pierwszym rzędzie do kwestii „praktycznych”. Znajduje się ona w samym sercu podstawowego problemu ludzkiej egzystencji, w „zagadnieniu sensu”, jakie jest u podstaw każdego możliwego i sensownego rozwoju teoretycznego. Mieszanina sensu i głupoty, elementu pozytywnego i negatywnego, jakie mieszają się ze sobą w historycznym doświadczeniu człowieka, nieubłaganie stają na przeszkodzie jakimkolwiek usiłowaniom znalezienia rozwiązania wyłącznie teoretycznego. Jak powszechnie wiadomo, zrozumiał to dobrze I. Kant. Znakomicie teoretyczne zagadnienie (która teoretycznym powinno pozostać) sensu istnienia daje się rozwiązać tylko za pomocą myślenia praktyczno-krytycznego, czyli takiego myślenia, które angażuje się i nieustannie weryfikuje się w działaniu.

Ta istotna uwaga nie zostaje unieważniona poprzez odwołanie do wiary chrześcijańskiej stanowiącej całościową i absolutną odpowiedź na podstawowe pytanie o sens, a to z tego podstawowego powodu, że ona sama jawi się jako prawda wcielona, jako Objawienie dokonujące się w historii, jako *depositum fidei* nierozdzielnie utworzone z Pisma i Tradycji, jako istnienie w wierze-nadziei-miłości, jako napięcie pomiędzy „już” zainaugurowanego królestwa, a „jeszcze nie” eschatologicznego dopełnienia, jako wspólnota świętych i zarazem grzeszników. Ta fundamentalna struktura wiary chrześcijańskiej w żaden sposób nie przyzwala na łatwy schemat aplikacyjnej transpozycji teorii na działanie, ani nie zadowala się, jak to będzie można lepiej zobaczyć w dalszym ciągu niniejszych rozważań, interpretacją aktualizującą zaproponowaną przez hermeneutykę. Ma ona natomiast w poszanowaniu i wciąż na nowo domaga się od człowieka kreatywności, podejmowania ryzyka, odpowiedzialności za decyzję osobistą i historyczną.

Rozważania te mają kapitalne znaczenie i z pewnością zasługiwałyby na szersze rozwinięcie [...]. Podjęcie tego rodzaju fundamentalnych refleksji zostanie obficie wynagrodzone uzyskaniem pełnego mądrości spojrzenia na kościelną rzeczywistość, zarówno w jej już dwutysiącletnim rozwoju, jak i w jej pełnym trudu dzisiejszym budowaniu. Przykłady można mnożyć, nie wiadomo tylko, który wybrać. Można na przykład wspomnieć ewolucję w sposobie traktowania oraz etycznej i duszpasterskiej ocenie niewolnictwa; w sposobie sformułowania i porzucenia tezy o wojnie sprawiedliwej; w sposobie nadawania konkretnej treści dwubiegunowemu pojęciu bogaty – ubogi oraz rozumienia odpowie-

<sup>48</sup> E. Schillebeeckx, *Il Cristo. La storia di una nuova prassi*, Brescia 1980, s. 26.

działalności i zaangażowania, jakie z niego wynikają w dziedzinie społecznej. Nie mówiąc już o sposobie pojmowania systemów społeczno-politycznych i samych praw człowieka, a nawet oceny samego pojawienia się żądań wolności subiektywnej i demokratycznego uczestnictwa.

Tak więc, poza podstawowymi rozważaniami teoretycznymi, jako przekonujący argument wystarcza uważniejsza obserwacja rzeczywistości duszpasterskiej. Przemiany sposobów myślenia i zachowań, czyniące ją niepewną oraz często nieskuteczną, w istocie bezlitośnie obnażają niewykonalność schematu aplikacyjnego. Badania biblijne i refleksja dogmatyczna faktycznie dostarczają niewątpliwych wymogów i sugestii, których praktyczna użyteczność jest bezdyskusyjna. Jednak równie bezdyskusyjna jest ich bezpośrednia stosowalność. I nie jest ona wolna od ryzyka. Tytułem przykładu można podać katechetyczny biblicyzm ostatnich dziesięcioleci ludzający się, że problemy związane z przekazywaniem wiary da się rozwiązać poprzez ponowne, zwykłe, mechaniczne zaproponowanie języka biblijnego, ze względu na jego konkretny i egzystencjalny charakter<sup>49</sup>. To samo można powiedzieć o pewnych innowacjach i eksperymentach, które pretendowały do odnowienia inicjacji chrześcijańskiej poprzez zebranie jakichś pozostałości starożytnej praktyki katechumenalnej<sup>50</sup>. Potrzeba czegoś innego. Potrzeba przede wszystkim przekonania, iż działanie, aby mogło być poprawnie zrealizowane, wymaga pewnej specyficznej teorii, o której nie da się rozstrzygnąć wyłącznie w poszukiwaniach spekulatywnych czy historiograficznych. Autentyczna i skuteczna w naszych czasach praktyka chrzcielna da się stworzyć tylko przy zastosowaniu rygorystycznej metodologii [...], która nie poddaje się próbom łatwych ograniczeń. Analogicznie w zakresie katechezy można powiedzieć, że z pewnością nie może ona zostać zredukowana do ułatwionego komunikowania informacji, także organicznie uporządkowanych, z zakresu biblijnej teologii systematycznej lub historycznej, ale że wychodząc od podstawowej i pewnej danej wiary, świadoma jej teologicznych pogłębień oraz wrażliwa na cechy adresata, ma dać odpowiedź na zadanie: „co dokładnie zakłada komunikowanie tej tradycji dzisiejszym ludziom w taki sposób, aby wobec ich nadziei i obaw, mogła się ona stać skuteczną jako tradycja żywa i mogła być przekazana jako wezwanie do prawdziwego życia w przyszłości?”<sup>51</sup>. Przykłady można by mnożyć, ale jednym słowem chodzi o definitywne porzucenie mitu obiektywnej słuszności, właściwego pewnej krótkowzrocznej neoscholastyce; oraz o porzucenie – rzecz nie mniejszej wagi – mitu słuszno-

<sup>49</sup> Por. moją [S. Lanzy – przyp. tłum.] pracę *La narrazione in catechesi*, Roma 1985, s. 34-40.

<sup>50</sup> Odsyłam do moich [S. Lanzy – przyp. tłum.] opracowań *Il linguaggio della iniziazione*, „Lateranum” N.S. 51 (1985), s. 193-218 i *La pastorale della iniziazione cristiana*, „Lateranum” N.S. 52 (1986), s. 411-428.

<sup>51</sup> D. Emeis, *Gesù Cristo maestro di vita. Cristologia e catechetica*, Brescia 1987, s. 30.

ści totalnej, jaki pod pozorem większych gwarancji teoretycznych kryje w sobie niezwykle podstępna truciznę racjonalizmu. W tym sensie zasadnicze znaczenie ma krytyka dokonana przez szkołę frankfurcką względem oświeceniowej iluzji, jasno określonej już przez Kanta: „To, że racjonalny podmiot nie chce być zależnym od nikogo i niczego poza sobą samym, jest równocześnie jego ideałem i jego złudzeniem”<sup>52</sup>. Konieczne jest więc stworzenie bardziej skromnego pojęcia rozumu, jako że abstrakcyjny rozum świata sławiony przez oświecenie „sam jest uwikłany w grzechy osobiste i społeczne oraz często zapomina o nieokielzanej ludzkiej żądzy władzy”<sup>53</sup>. Nawet jeśli doktryna katolicka z pewnością nie skłania się ku pesymistycznemu niedocenianiu historycznego rozumu ludzkiego, tym niemniej dobrze zdaje sobie ona sprawę, że jego rzeczywiste

<sup>52</sup> H. Böhme, G. Böhme, *Das Andere der Vernunft*, Frankfurt a. M. 1983, s. 19; por. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, Kraków 2000, s. 55-56: „Jako wiedza absolutna rozum ten przybiera ostatecznie postać tak przemożną, że nie tylko rozwiązuje początkowy problem epoki nowoczesnej – szukanie pewności w samej sobie – ale rozwiązuje go za dobrze: pytanie o autentyczną samowiedzę nowoczesności ginie w ironicznym śmiechu rozumu. Rozum bowiem zajął teraz miejsce losu i wie, że wszelkie wydarzenie istotnie znaczące jest już rozstrzygnięte. Tak więc filozofia Hegla zaspokaja nowoczesną potrzebę samouzasadnienia tylko za cenę degradacji aktualności i stopienia krytyki. Ostatecznie filozofia odbiera wagę terażniejszości, niszczy zainteresowanie dla niej i odmawia jej powołania do samokrytycznej odnowy” – stąd do instrumentalnego użycia rozumu jest tylko mały krok. Warto przytoczyć w całości ważny fragment z pracy M. Horkheimera, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, [w:] tenże, *Spoleczna funkcja filozofii. Wybór pism*, Warszawa 1987, s. 300: „Mamy dziś do czynienia z powszechną tendencją do wskrzeszania dawnych idei rozumu obiektywnego, które mają dać filozoficzną podstawę szybko rozpadającej się hierarchii powszechnie akceptowanych wartości. Średniowieczne ontologie zaleca się razem z pseudoreligijnymi lub półnaukowymi metodami leczenia dusz, spirytyzmem, astrologią, tanimi odmianami starych filozofii, jak joga, buddyzm czy mistyka, i popularnymi opracowaniami klasycznych filozofii obiektywistycznych. Ale przejście od rozumu obiektywnego do subiektywnego nie było przypadkowe i nie można dowolnie cofać procesu rozwoju idei. Jeśli rozum subiektywny w postaci Oświecenia zniósł filozoficzną bazę przekonań religijnych, stanowiących ważną część składową zachodniej kultury, to mógł tego dokonać dlatego, że baza ta okazała się zbyt słaba. Stąd wskrzeszanie jej jest z gruntu sztuczne. [...] Sam absolut staje się środkiem, a rozum obiektywny szkicem celów subiektywnych”. Nie znaczy to, jak zauważa J. Habermas (*Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, Warszawa 1999, s. 612-613), jakoby Horkheimer skłaniał się w stronę empiryzmu wykluczającego jakikolwiek osąd wartościujący lub w stronę relatywizmu. Stwierdza on natomiast, że „wszelkie próby uzasadnienia moralności przez ziemską mądrość zamiast przez odwołanie się do tamtego świata [...] polegają na harmonistycznych iluzjach” i że całkowicie daremne jest poleganie na pozytywizmie, który „nie uznaje żadnej instancji przekraczającej świat ludzki, która rozróżniałaby między gotowością do niesienia pomocy a żądzą zysku, dobrocią a okrucieństwem, chciwością a samopoświęceniem” (M. Horkheimer, *Tęsknota za całkowicie innym. Rozmowa z Helmutem Gumniorem (1970)*, „Kronos” (2007) 1, s. 16).

<sup>53</sup> E. Schillebeeckx, *Perché la politica non è tutto. Parlare di Dio in un mondo minacciato*, Brescia 1987, s. 65.

możliwości zostały bezpowrotnie osłabione przez negatywną rzeczywistość grzechu, a choć zbawcze Objawienie oferuje tu pewne światło i ostateczne rozwiązanie, to jednak nie w jakimś abstrakcyjnym pozaczasowym schemacie, ale raczej w historycznym konkrety, w którym wolność osobista, znajdująca się w trudnym położeniu pomiędzy już i jeszcze nie, jest kwestionowana i wspierana przez Ducha.

## 4.2. Nieredukowalność teorii do działania

Jest to stanowisko przeciwne i cierpi ono – przez antytezę – z powodu tych samych radykalnych braków. W dziejach myśli, paradoksalnie to właśnie Hegel wprowadził spekulację filozoficzną w pewien rodzaj jak gdyby niemocy w stosunku do rzeczywistości: „Jako myśl o świecie pojawia się ona [filozofia] dopiero wtedy, kiedy rzeczywistość zakończyła już swój proces kształtowania i stała się czymś gotowym. [...] Kiedy filozofia o szarej godzinie maluje swój świt, wtedy pewne ukształtowanie życia już się zestarzało, a szarością o zmroku nie można niczego odmłodzić; można tylko coś poznać”<sup>54</sup>. Gdy pojmujemy ją jako swego rodzaju bezbronne odbicie, filozofia nie może nauczyć świata, jaki powinien on być; w jej pojęciach rzeczywistość odzwierciedla się tylko taką, jaka jest. Hegel utrzymuje więc, iż teoria nie jest wezwana do krytycznej konfrontacji z istniejącą rzeczywistością, ani nie powinna angażować się w działanie. Na takie widzenie tych spraw reaguje jego najstynniejszy heretycki epigon, K. Marks, który poza dobrze znaną XI tezą o Feuerbachu, stwierdza plastycznie: „Filozofia nie znajduje się poza światem, tak jak mózg nie znajduje się poza człowiekiem, chociaż nie leży w żołądku”<sup>55</sup>. Z pewnością słusznie, chociaż później, w swym dziele, w którym heglowska dialektyka łączy się z rousseauskim optymizmem, nieubłaganie kończy na przeciwnym biegunie. Wskazuje to jasno M. Buber, gdy pisze: „[Marks] ma rację, bo faktycznie życie społeczne, jak każde życie, samo rodzi siły zdolne je odnowić [działanie ma wymiar nie tylko receptywny]. Nie ma racji, bo życie ludzkie, do którego należy życie społeczne, różni się od wszystkich innych rodzajów życia tym, że jest w nim siła decyzji, odmienna od wszystkich innych rodzajów siły”<sup>56</sup>. Co oczywiste, nie ma też racji

<sup>54</sup> G.F.W. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, b.m.w. 1969, s. 21.

<sup>55</sup> Cyt. za K. Korsch, *Marksizm i filozofia*, Warszawa 2005, s. 21. Publikacja dostępna na stronie internetowej Studenckiego Koła Filozofii Marksistowskiej Uniwersytetu Warszawskiego: <http://www.filozofia.uw.edu.pl/skfm/publikacje/korsch02.pdf> (19.01.2012).

<sup>56</sup> M. Buber, *Problem człowieka*, s. 30; por. J. Habermas, *Theorie und Praxis*: „Marks wierzył w logikę historii, która praktycznie wypełniłaby się, a więc również musiałaby zostać przewyciężona, podobnie jak przewidział teorię rewolucji wychodząc od dialektycznej anatomii społeczeństwa burżuazyjnego. Marks nigdy nie postawił sobie wprost gnozeologicznego pro-

z innych, nie mniej podstawowych względów. Praksysystyczne roszczenie empiryzmu, stanowiące rezultat tych zamierzeń, znajduje w G. Lukácsu surowego i wolnego od podejrzeń krytyka:

Mitologia zostaje przewrócona na drugą stronę, a myślenie ma być wyjaśniane na podstawie bytu empirycznie materialnego. Rickert nazwał kiedyś materializm platonizmem z odwróconym znakiem. I słusznie. Póki bowiem myślenie i byt zachowują swoją dawną, sztywną przeciwstawność, póki w swej własnej strukturze i w strukturze ich wzajemnych stosunków pozostają niezmienione, póty koncepcja, podłóg której myślenie jest produktem mózgu i dlatego jest zgodne z przedmiotami empirii, stanowi dokładnie taką samą mitologię jak teoria anamnezy i świata idei<sup>57</sup>.

Z pewnością nie można mieszać myśli marksistowskiej z powierzchownym empiryzmem pozytywistycznym. Z drugiej jednak strony, nie może umknąć uwadze ukryte połączenie łączące oba te kierunki i wskazujące nieodwracalnie na ich niewystarczalność. W tej perspektywie w żaden sposób nie dostrzega się, że pierwszym i największym „fenomenem” (by posłużyć się wyrażeniem Husserla) historii jest człowiek w swym ciągłym wysiłku zrozumienia samego siebie. Natomiast myśl, która łączy teorię z działaniem, niszcząc przy tym teorię, nie potrafi przeniknąć tego, co człowiek w sposób najbardziej podstawowy powinien dokonać i „wytworzyć” oraz nieuchronnie popada w dogmatyzm. Stwierdzanie prymatu działania nad teorią służy w ostatecznym rozrachunku utrwaleniu *status quo*, usprawiedliwieniu tępej i powtarzalnej bezwładności tego, co już zostało zrobione<sup>58</sup>.

Także w tym miejscu byłoby łatwo podać przykłady z konkretnego duszpasterstwa. Wystarczy pomyśleć o sposobie, w jaki stosuje się pojęcie doświadczenia w pewnych rodzajach katechezy. Z jednej strony, pozwalając mu błąkać się w niekończącym się rozszerzaniu przeżycia egzystencjalnego jako wyznacznikowi treści, a może również i prawdy; z drugiej – zacieśniając je do tradycyjalistycznego przedkładania dawnych doświadczeń (biblijnych albo związanych z wielkimi tradycjami religijnymi), proponowanych jako kanoniczny

---

blemu warunków możliwości filozofii historii w perspektywie politycznej” (cyt. Za G.E. Rusconi, *Appunti critici sugli autori di Francoforte*, [w:] A. Schmidt – G.E. Rusconi, *La scuola di Francoforte. Origine e significato attuale*, Bari 1968, s. 185-186).

<sup>57</sup> G. Lukács, *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*, Warszawa 1988, s. 405.

<sup>58</sup> Por. tamże, s. 204-205; na końcu znajduje się owa obiektywność, która – jak plastycznie miał wiał Engels – „nie dostrzega nic prócz własnego nosa, a więc jest najbardziej ograniczoną subiektywnością” (cyt. za M. Horkheimer, *Crepuscolo*, Torino 1977, s. 31). [W polskim przekładzie tej pracy Horkheimera (*Zmierzch. Notatki z Niemiec 1931-1934*, Warszawa 2002) nie zdołałem odnaleźć powyższego cytatu z Engelsa. Nie ma go również na s. 31 w wydaniu włoskim cytowanym przez S. Lanę – przyp. tłum].



model normatywny. W jednym i w drugim przypadku chodzi o świat rzeczy już zrobionych, jakie mogą być poznane, klasyfikowane, komentowane, lecz nie krytycznie i twórczo ocenione w tym żmudnym i wymagającym teoretycznym procesie, który stanowi specyficzną drogę teologii pastoralnej. Trzeba więc na serio przyjąć „ostrzeżenie przed krótkim snem”<sup>59</sup>, które prowadzi do utraty energii powstałej z prawidłowego przyłożenia napięcia podwójnej biegunowości teoretycznej i praktycznej.

### 4.3. Teoria i działanie w dialektycznej wzajemności

Doszliśmy w ten sposób do *pars construens*. O ile łatwo jest wyodrębnić aporie obu wyżej przedstawionych stanowisk, to usiłowanie nakreślenia sposobów tej interakcji jest już znacznie cięższe. Przychodzi na myśl wyrażenie Dantego: „Tu dzielność twoja niechaj się okaże!”<sup>60</sup>. Trudność tego przedsięwzięcia została trafnie naszkicowana w jednym z pism Schillera. Jego dłuższy fragment chciałbym w tym miejscu przytoczyć:

Duch spekulatywny, poszukując w świecie idei swego niezbywalnego dziedzictwa, musiał stać się obcym w świecie zmysłowym i, zyskując formę, utracić materię. Z drugiej strony praktyczny duch interesów, zamknięty w jednostajnym kręgu swoich przedmiotów i jeszcze bardziej ograniczony formułami, musiał stracić z oczu swobodną całość i zubożeć wraz ze sferą, w której się znalazł. [...] Dlatego też abstrakcyjny myśliciel ma często zimne serce, ponieważ analitycznie rozkłada on wrażenia, które przecież tylko jako całość zdolne są poruszyć duszę; za to człowiek interesu często miewa serce ciasne, ponieważ jego wyobraźnia, zamknięta w jednostajnym kręgu jego zawodu, nie jest w stanie objąć sposobów myślenia właściwych innym ludziom<sup>61</sup>.

Stwierdzenie to z pewnością wskazuje na dwie epoki w dziejach myśli, ale także na następowanie kolejno po sobie i przeplatanie się dwóch interesów i wrażliwości dostrzegalnych w całej historii myśli zachodniej. W istocie, począwszy od Platona i Demokryta historia filozofii jest zdominowana przez dwa przeciwstawne impulsy: jedni rozwijają bezwarunkowo transcendentną moc abstrahującego rozumu i zdolność do emancypacji związaną z *intelligere*, podczas gdy inni starają się materialistycznie zdemaskować iluzoryczny puryzm rozumu. Łatwo jest, jak o tym była mowa, wskazać fałszywą alternatywę. O wiele trudniej przedstawić

---

<sup>59</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 2006, s. 66.

<sup>60</sup> *Boska Komedia, Piekło, Pieśń II*, przekład Antoniego Roberta Stanisławskiego [przyp. tłum.].

<sup>61</sup> F. Schiller, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, Warszawa 1972, s. 61-63.

konstruktywny wzór, w którym obie te wielkości zostałyby uszanowane w ich specyfice i wyrażone w ich wzajemnym związku. Czy może wystarczyć – by zejść bezpośrednio na własny obszar teologii pastoralnej – podstawowa zasada i wymaganie weryfikacji, do którego odwołuje się N. Greinacher („Relacja pomiędzy teorią teologiczną a działalnością kościelną może być określona nie poprzez całkowite oddzielenie obu tych wielkości, ani nie poprzez ich utożsamienie, ale poprzez dwubiegunową jedność dialektyczną. Przejście od teorii do działania i odwrotnie, od działania do teorii, zakłada jakościową zmianę. Teoria potrzebuje zawsze zostać zweryfikowana lub sfalsyfikowana przez działanie. Działanie zawsze domaga się teorii, która by je transcendowała”<sup>62</sup>)? Stwierdzenie tego rodzaju może satysfakcjonować tylko tego, kto zadowala się łatwymi rozwiązaniami. Co oznacza w istocie „jakościowa zmiana”, o której się mówi? Bez wątplenia stosowne jest odwołanie się do weryfikacji, ale według jakich specyficznych kryteriów decyduje się o falsyfikowalności? Czy wystarczy praktyczny rezultat? Czy transcendencja teorii, o której mowa, nie prowadzi do ponownego wprowadzenia tylnymi drzwiami zdecydowanie wyrzuconej natrętnej idei? Warto podać niektóre istotne środki ostrożności i pewne podstawowe wskazania.

Aby przewyciężyć dwuznaczność łatwej jedności teorii i działania, co zbyt często kończy się jedynie wchłonięciem jednej z tych wielkości przez drugą, trzeba przede wszystkim uznać za pewnik, iż jedność teorii teologicznych i działalności kościelnej będzie tym większa, im bardziej i skuteczniej zostanie utrzymana ich odrębność<sup>63</sup>. Inspirowana wiarą refleksja nad działaniem rozwija się więc w stałej strukturze dialogicznej, która nie miesza jednej z drugą, ani żadnej nie pozwala nigdy nadużyć swej władzy. Wielokrotnie powtórzone twierdzenie o przewadze działania nad teorią absolutnie nie powinno być rozumiane jako podstępnie wyłudzony prymat tej pierwszej nad drugą, ale jako konstatacja, że teoria jest niezdolna dostarczyć działaniu stałych, jednoznacznych, uniwersalnych i wyczerpujących modeli. W tym sensie, praktyczną decyzję podejmuje się zawsze z pewną nadwyżką, która wykracza poza opracowanie teoretyczne. Na pewno jednak nie podejmuje się jej bez uwzględnienia teorii. W podwójnym sensie: że każda decyzja podejmowana jest na podstawie<sup>64</sup> jakiegoś opracowania teoretycznego (bardziej lub mniej uświadomionego i chcianego – to mało istotne) oraz że sama decyzja, w chwili, gdy zostaje podjęta, stanowi fakt nie tylko praktycznie, ale także teoretycznie znaczący.

Wydaje mi się, że właśnie w tym sensie powinny być rozumiane przenikliwe spostrzeżenia J. Ladrière, dla którego świat naukowca nie jest już systemem

<sup>62</sup> N. Greinacher, *Das Theorie-Praxis-Problem in der Praktischen Theologie*, s. 110.

<sup>63</sup> Por. K. Lehman, *Das Theorie-Praxis-Problem und die Begründung der Praktischen Theologie*, [w:] F. Klostermann, R. Zerfass, *Praktische Theologie heute*, s. 95-98.

<sup>64</sup> „Na podstawie”, czyli nie po prostu w sposób dedukcyjny lub aplikacyjny.

niezmiennego porządku, który niezmiennie powiela te same układy, ale środowiskiem autostrukturyzacji budującym własne konstrukcje poprzez ciągły przepływ interakcji<sup>65</sup>. To właśnie w tym sensie działanie i teoria wykazują swoją konstytutywną wzajemność.

Także w innym aspekcie ujawnia się ich więź: mianowicie we współczynniku objawiającym działania. Była już o tym mowa w związku z doświadczeniem ludzkim, a w szczególności ze specyficznym ukształtowaniem Objawienia w czynach i słowach. Tym niemniej, także w tym przypadku trzeba unikać nieporozumień. Przywoływano już wyżej lekkomyślne posługiwanie się doświadczeniem w obszarze katechezy. Rzeczywistość, doświadczenie jest z pewnością źródłem poznania, a w wierze – miejscem teologicznym („znaki czasów” [...]). Wartość ta jednak będzie nieuzewnętrzniona i podcięta, o ile nie zostanie przyjęta w poprawnej refleksji teoretycznej. „Uczymy się na błędach”, mówi znane przysłowie. Opierając się na faktach, można by jednak również stwierdzić coś przeciwnego: często raczej „błędzimy na błędach”. Bez refleksji, a więc bez teorii, działanie pozostaje nieme i nieprzenikalne, podobnie jak teoria bez działania pozostaje abstrakcyjna i pusta. Nie chodzi więc o jakiś objawiający automatyzm działania, ale o owocowanie poprzez tę iskrę, która jest obecna w każdym człowieku i konstytuuje jego wielkość i możliwości, jak to dobrze rozpoznawał młody Hegel, jeszcze nie złapany w sieć swojego zarozumiałego i narcystycznego samowyniesienia jako filozofa ostatniego i totalnego<sup>66</sup>. Poza tym należy dobrze pamiętać o innej zasadniczej uwadze. Nie odbierając codzienności wymiaru mądrościowego, wartość działania objawiającego i promującego daje się rozpoznać przede wszystkim w wydarzeniach kluczowych; takich, które mają znamiona sprzeczności, skandalu, są niespodziewane i niechciane. Potwierdza się w ten sposób odrzucenie dogmatyzmu faktów lub czystych danych: „nie to, co oczywiste, ale raczej *skandalon*, irytacja z powodu opornej rzeczywistości, która tworzy hermeneutyczna zasadę odsłaniania tego, co rzeczywiste”<sup>67</sup>. Ponadto, staje się jasny powód, dla którego – bynajmniej nie w celach retorycznych – stosuje się wyrażenie mówiące o objawiającej wartości działania. Otóż jeżeli zobowiązuje ono w ogólnych rozważaniach nad rzeczywistością w kategoriach chrześcijańskich, to staje się jeszcze bardziej nagłym wymogiem w refleksji nad działalnością duszpasterską.

<sup>65</sup> J. Ladrière, *Anthropologie et Cosmologie*, [w:] *Études d'anthropologie philosophique*, Louvain-le-Neuve 1980, s. 154-166.

<sup>66</sup> Por. F. Châtelet [red.], *La filosofia e la storia*, t. 5, Milano 1976, s. 120: „Hegel utrzymuje więc, jakoby przyszedł czas ostatecznej odpowiedzi, skończenia z filozofią, to jest dojścia w końcu do systematycznego wyłożenia nauki, tej wiedzy absolutnej, której od dwudziestu czterech wieków gorąco pragnęła ludzkość i że to zadanie powierzono jemu”.

<sup>67</sup> E. Schillebeeckx, *Il Cristo. La storia di una nuova prassi*; por. W. Kasper, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, s. 235.

Wzajemny związek teorii i działania da się uchwycić także w połączeniu między poznaniem a interesem, co dobrze objaśnił Habermas<sup>68</sup>. Pomimo krytycznych uwag skierowanych ku niemu z wielu stron (i nie bez słusznych powodów, jak zobaczymy), twierdzą, że filozof z Frankfurtu trafia w sedno, kiedy poprzez swoje badania otwiera drogę do wyodrębnienia wewnątrz rozmaitych typów podejść teoretycznych specyficznych interesów, które kierują praktycznie poznaniem. Nie chodzi tu po prostu o przedrozumienie o charakterze hermeneutycznym, ale o konkretny interes, który – głównie w sposób nieuświadomiony, a w każdym razie starannie zamaskowany – odgrywa rolę w każdej konstrukcji teoretycznej. W ten sposób na przykład w etyce, tak chrześcijańskiej jak i świeckiej, często wyznaczano do rangi norm absolutnych i niezmiennych to, co w rzeczywistości było jedynie wyrazem – na pewno nie bezinteresownym – ideału życiowego pewnego określonego typu społeczeństwa (burżuazyjnego, liberalnego, kapitalistycznego)<sup>69</sup>. Wydobywanie podległych interesów stanowi zadanie autentycznie krytycznej teorii, która nie przedstawia się jako obiektywnie zdystansowana i wolna od interesów w jakiejś iluzorycznej neutralności, ale – uznając konieczne połączenie obu aspektów (to jest wzajemne połączenie teorii i działania) – realizuje interes pozytywny dla konstruktywnej i wyzwalającej emancypacji człowieka.

To podejście posiada istotne zalety i z tego powodu znalazło szeroki odzew w najnowszych środkowoeuropejskich koncepcjach teologiczno-pastoralnych. W związku z tym nie należy jednak zapominać, iż podczas gdy Habermasowi jest niezwykle trudno wskazać jakieś przekonujące kryterium prawdziwości (innymi słowy, według jakich zasad określoną działalność należy uznawać za pozytywną i wyzwalającą?), to teologia pastoralna znajduje je zasadniczo w swoim odniesieniu do wiary. Dobrze podkreślił to J. Heinrichs:

Różnica polega na tym, że odniesieniem dla ‚teorii krytycznej’ są przede wszystkim rzeczywiste dane społeczne, natomiast odniesieniem dla teologii jako całości, a z nią i dla teologii praktycznej, jest wiara w Jezusa Chrystusa [...]. W konsekwencji nie może więc ona ograniczyć się do negatywnej krytyki polegającej na wydobywaniu sprzeczności obecnych w bieżącym działaniu (nawet jeśli powinna to robić, i to częściej niż faktycznie to robi); natomiast może i powinna krytykować to działanie wychodząc od punktu odniesienia sytuującego się poza rzeczywistym działaniem, a ponadto oferować teorię pozytywną<sup>70</sup>.

<sup>68</sup> Por. J. Habermas, *Teoria i praktyka. Wybór pism*, Warszawa 1983; tenże, *Conoscenza e interesse*, Bari 1983<sup>3</sup>.

<sup>69</sup> Por. D. Mieth, *Continuità e cambiamento degli orientamenti ai valori*, „Concilium” 23 (1987), s. 425-439.

<sup>70</sup> Cyt. za M. Midali, *Teologia pastorale o pratica*, Roma 1985, s. 265. Ta krytyka jest istotna, ale nie powinna być źle zrozumiana. W istocie, z jednej strony odniesienie do Jezusa Chrystusa

Jest więc niewątpliwie prawdą, że „wiary nie ma ani w ogóle być nie może na płaszczyźnie wiedzy o wykonalnym”<sup>71</sup>, jednak tak samo prawdą jest, że nie można ograniczać dyskursu teologicznego do samej teoretycznej debaty pomiędzy nauką i wiarą, wiarą i historią, ale trzeba mieć odwagę objęcia całego jej zakresu w odniesieniu do działania. Zarówno jeśli chodzi o teologię w ogóle, jak i o to, co dotyczy specyficznego obszaru działalności duszpasterskiej.

W istocie jedynie uznanie wzajemności teorii i praktyki może oddalić i odeprzeć, chociaż nigdy nie ostatecznie przezwyciężyć, niebezpieczeństwo dogmatyzmu, jednocześnie autorytarnego i anarchicznego, związanego z dwoma przeciwstawnymi zredukowaniami, poddanymi uprzednio krytyce. Teraz chodzi lepsze sprecyzowanie, w jaki sposób ta wzajemność kształtuje się i realizuje. Do tego miejsca starannie unikałem posługiwania się terminem „dialektyka”, ponieważ jest on podatny na stronnicze interpretacje. O ile stosuje się go niezależnie od jego heglowskich i marksistowskich odniesień, może on posłużyć naszemu celowi. Byle tylko starannie unikać tej redukcji, jaka unieważnia oba cytowane systemy myślowe, ale także ideę koniecznego i linearnego postępu obecną w wielu współczesnych teoriach. Osobiście skłaniam się ku wyrażeniu „dialektyczna wzajemność”, które wskazuje na konstytutywną i nienaruszalną korelację obu tych wielkości i jednocześnie sugeruje dynamizm, z jakim one na siebie wzajemnie oddziałują, zawsze odrębne lecz nigdy odpowiednio nie oddzielone. Nigdy więc nie będzie można mówić poprawnie o teorii, która dołącza się sukcesywnie i retrospektywnie do zdobytych doświadczeń, ani o działaniu, którego wartość polegałaby po prostu na wprowadzaniu wciąż nowego materiału do schematu myślowego istniejącego uprzednio i uznawanego za nienaruszalny. Przeciwnie, podczas gdy nie można przyznawać działaniu bezpośredniej siły teoretycznej (a tym bardziej niezależnej zdolności decydowania o prawdzie), nie można również premiować teorii nieprzystługującym jej charakterem absolutnym. Doświadczenie wpływa na interpretację i w pewien sposób ją tworzy; ale także interpretacja wpływa na doświadczenie i pewien sposób je determinuje. Z jednej strony więc to właśnie myśl czyni możliwym doświadczenie, ale z drugiej – to właśnie doświadczenie czyni możliwym (koniecznym!) myślenie. Chyba że przez myślenie rozumie się po prostu powtarzanie tego, co już zostało pomyślane. Do tego wystarczą mózgi elektronowe. W działaniu znajdują się więc elementy interpretacji, załączki teorii, które biorą początek bezpośrednio z samego doświadczenia i są tam obecne, w pewien sposób, w przejrzystości bezpośredniej świadomości. Są tam jednak również elementy, które pochodzą

---

i do Pisma św. to jest ogólnie rzecz biorąc także odniesienie do pewnego działania; z drugiej – nie wolno zapominać, że również „rzeczywiste działanie” cechuje się niezaprzeczalnym współczynnikiem objawiającym.

<sup>71</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 68.

spoza realizowanego działania (z tradycji i z refleksji) i czynią je możliwym i przejrzystym.

#### 4.4. Przewycięzenie schematu podmiot – przedmiot

Jest to logiczna konsekwencja tego, co dotąd wyłożono, a chociaż nie jest to konsekwencja jedyna, potraktujemy ją tutaj szerzej, ponieważ [...] „koncepcja teologii praktycznej jako teorii działania stała się możliwa dzięki przewycięzeniu zniewalającego myślenie schematu podmiot – przedmiot”<sup>72</sup>. [...] Temat potrzebowałby znacznie szerszego potraktowania, które należy do dyscyplin epistemologicznych. W tym miejscu wystarczy przypomnieć, że kartezyjska relacja podmiot – przedmiot, w swojej dwubiegunowości i ograniczeniu napotyka na trudności w obliczu problemu o szerszym i bardziej uniwersalnym znaczeniu, a przede wszystkim okazuje się bezsilna w wypracowaniu takiego poznania, które nie byłoby czystą kontemplacją tego, co istnieje, ale siłą emancypacji i postępu.

Specyficzną teologiczną przesłanką tej poznawczej współzależności między podmiotem a przedmiotem jest wielokrotnie przywoływana historyczność Objawienia. Przewycięzenie pozytywistycznej koncepcji Objawienia ma kapitalne znaczenie dla metody refleksji teologicznej. Naturalnie, trzeba w poprawny sposób rozumieć ideę historyczności Objawienia, aby z kolei niepostrzeżenie nie popaść w traktowanie go jako rodzaj zwykłego pojemnika na zobiektywizowane fakty, albo – jeszcze bardziej zdradziecko – w interpretację pewnej metodologii historyczno-krytycznej, w której pojedynczy fakt jest po heglowsku pojmowany jako element przechodni w całości immanentnego procesu historycznego, a więc w całości objawienia Ducha i Idei urzeczywistniających się w swej pełni. J. Moltmann słusznie pyta, „czy w tym procesie poznawania i rozumienia historii historyczność tej ostatniej nie wyczerpuje się w jakimś greckim, ahistorycznym *logosie*?”<sup>73</sup> i kontynuuje krytycznie zauważając w sposób nienaganny, że w ten sposób „historia staje się jakimś samowystarczalnym kosmosem. Zagadka historii zostaje rozwiązana i usunięta poprzez filozofię platońską, dialektykę heglowską i idee panteistyczne. Historia staje się *universum* następujących po sobie i zmieniających się epifanii wiecznej terażniejszości”<sup>74</sup>.

<sup>72</sup> N. Mette, *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft. Begriff und Problematik*, „Diakonia” 10 (1979), s. 200.

<sup>73</sup> J. Moltmann, *Teologia della speranza*, Brescia 1970, s. 257.

<sup>74</sup> Tamże. We wcześniejszych ustępach autor następująco nakreślił obiektywizację i „racjonalizację” historii w takiej oto propozycji metody historyczno-krytycznej: „1. Historia staje się ‚przedmiotem, tym, co mamy przed sobą’; 2. Pojedyncze wydarzenia historyczne są pojmowa-

To jasne, że kiedy mówimy o przewyciężeniu schematu podmiot – przedmiot, w żaden sposób nie zamierzamy skłonić się ku któremukolwiek z tych odchyleń. Trwałym odniesieniem dla myśli chrześcijańskiej pozostaje nieprzewidywalny i darmowy *Kairos* Bożej interwencji, gorszące wtargnięcie grzechu i krzyża, ludzka odpowiedzialność za podejmowane decyzje. W tym sensie, przewyciężenie to nie zachodzi nigdy poprzez zniesienie jednego z tych dwóch terminów, ani przez wchłonięcie jednego przez drugi, ale poprzez uznanie fundamentalnej (i płodnej) konstytutywnej korelacji.

Podobnie rygorystycznie należy trzymać się na dystans od racjonalizmu i od empiryzmu, które – odrzucając rozumienie myślenia jako w sposób konieczny zapośredniczonego przez ludzi i przez struktury społeczne oraz odwołując się do fałszywej bezpośredniości pomiędzy podmiotem a przedmiotem – popadają nieuchronnie w sztywność dogmatyzmu.

W obszarze refleksji teologicznej analityczna tendencja, która rozróżnia i oddziela, przybrała negatywną formę konceptualizmu. Chodzi o rzeczywiste oszustwo, wielokrotnie demaskowane w historii myśli chrześcijańskiej, również w naszym stuleciu, jak to zaświadcniają dzieła J. Maréchala i R. Guardiniego<sup>75</sup>. A jednak ono uparcie trwa. G. Angelini jasno wyodrębnia jego właściwości i ograniczenia: „Odnosimy się do tej koncepcji, która naddeterminuje możliwości ‚pojęcia‘, a więc jednostronnie uprzywilejowuje ‚analityczne‘ zorientowanie inteligencji na niekorzyść momentu ‚dialektycznego‘. Moment ‚analityczny‘ to właśnie ten nakierowany na określenie ‚pojęcia‘ w jego abstrakcyjnej absolut-

---

ne jako ‚fenomeniczne pojawienia się‘ obejmującej wszystko całości; 3. Momenty historyczne stają się ‚elementami‘ szerokiej historycznej całości; 4. Kompleksowa historyczna całość zostaje zredukowana do ‚racjonalnej koherencji‘ jako ‚nieskończony łańcuch przyczyn i skutków‘; 5. Historia staje się istotnym rdzeniem rzeczywistości w jej totalności: powszechnej całości w ruchu, w którym ‚wszystkie rzeczy razem się wspierają i utrzymują się same z siebie‘; 6. Historia staje się w ten sposób obszarem objawienia się pewnej duchowej całości [...]. W historii duch realizuje się i objawia. W nauce historycznej otrzymuje się go z powrotem”. Rozumie się samo przez się, iż nie mniej niebezpieczna jest fragmentaryczna atomizacja pozytywizmu w jego rozmaitych sformułowaniach, gdzie odrzucenie racjonalności jest całkowite. Warto też przypomnieć, że można mówić i faktycznie mówi się (np. w egzegezie) o metodzie historyczno-krytycznej bez heglowskich implikacji związanych z pewną filozofią historii. Łatwo również da się zrozumieć, jak bardzo podobne koncepcje wpływają na wypracowanie metody i ustalenie kryterium prawdy.

<sup>75</sup> Jeśli chodzi o J. Maréchala, to należy wspomnieć zeszyty *Point de départ de la métaphysique*, opublikowane między rokiem 1922 a 1926 (w szczególności zeszyt 1. i 5.); natomiast R. Guardiniego, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, [w:] tenże, *Scritti filosofici*, t. 1, Milano 1964; można tu poza tym przywołać prace E. Schillebeeckxa, *L'aspetto non concettuale della nostra conoscenza di Dio secondo S. Tommaso d'Aquino* i *L'aspetto non concettuale della conoscenza di fede: la problematica*, [w:] tenże, *Rivelazione e teologia*, Roma 1966, s. 303-354; 355-402; por. także M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, München 1964.

ności, to jest w jego dyspozycji do posiadania jednoznacznie określonego znaczenia bez względu na odniesienie empiryczne, albo dokładniej na odniesienie do doświadczenia historycznego, a więc do dialektycznej struktury ludzkiej wolności”<sup>76</sup>. Jego negatywne oddziaływanie na metodologię teologiczną jest oczywiste. Kształtuje ono sposób konceptualizacji, który racjonalizuje wiarę pozbawiając ją treści zarówno w charakteryzującym ją wymiarze misteryjnym, jak i w jej sytuacyjności w życiu Kościoła. Zapomina, że akt wiary, zgodnie ze słynnym tomistycznym sformułowaniem, nie odnosi się do pojęcia, ale do rzeczywistości. Biorąc pod uwagę tę płaszczyznę, jaka tutaj nas bezpośrednio interesuje, wpływa z niego owa koncepcja, która instytucję i strukturę traktuje jako ważniejsze od realiów życia, „jak gdyby ‚misterium’ poprzedzało w sposób absolutny – tak pod względem ontologicznym, jak i pod względem epistemologicznym – widzialne objawienie się Kościoła w historii”<sup>77</sup>.

Wynika z tego, z jednej strony, że nie jest możliwa teologia spekulatywna, która nie uwzględniałaby odniesienia do działalności kościelnej (rozumianej w szerokim, synchronicznym i diachronicznym, znaczeniu tego terminu); z drugiej zaś – że refleksja wiary koniecznie musi weryfikować i planować sposób przeżywania chrześcijańskiej egzystencji w historii.

## Zakończenie

Powyższa refleksja na temat związku teorii i praktyki, przeprowadzona – jestem tego całkowicie świadomy – w sposób bardzo ogólny i wybiórczy, a więc wymagający dokładniejszego i szerszego udokumentowania, stanowi epistemologiczny klucz umożliwiający odnowione, umotywowane i spójne określenie zakresu teologii pastoralnej. Napięcie pomiędzy myślą a rzeczywistością, pomiędzy teorią a praktyką, uznane bez uproszczeń lub nadużyć, ponownie prowadzi teologię do owej pokory, której pewność Objawienia nie znosi, lecz przeciwnie, czyni ją jeszcze głębszą i bardziej uświadomioną; przywraca jej wymiar egzystencjalny, na nowo umieszczając ją w problematyce życia-

<sup>76</sup> G. Angelini, *Rivisitando alcuni recenti teologi del „laicato”*, „Presenza pastorale” 57 (1987), 727.

<sup>77</sup> Tamże, s. 729. Bogate w sugestie jest to krótkie przedłożenie Angeliniego. Szkoda, że przyjmuje on później zawężone, *wyłącznie interpretatywne* pojęcie teologii, kiedy stwierdza: „Teologia pozostaje fundamentalnie nauką o tekście, o tym biblijnym i o tych wielu innych, stanowiących chrześcijańska tradycję” (tamże). „Drugorzędny charakter teologii w odniesieniu do historycznych i praktycznych form wiary”, jeśli tak chce się to wyrazić (to odpowiednik tezy – klasycznej i zapomnianej – o teologii jako akcie drugim, [...]), nie powinien być rozumiany tylko retrospektywnie, ale także *prospektywnie*; nie tylko jako interpretacja tekstu, ale również jako *planowanie, ponowne odczytanie i ponowne napisanie* tekstu.



wego doświadczenia, aby z trudem przemierzała ścieżki poszukiwania prawdy, opuściwszy metafizyczny chłód, który czyni ją zdystansowaną i wyobcowaną. Ponadto teologia stanowczo odzyskuje właściwe jej umiejscowienie w Kościele, nie w roli, odseparowanej, bezbarwnej pomocnicy, ale w owocnej, zaangażowanej roli oświecenia wiary, która pyta się o własne myślenie i własne działanie.

Zaproponowane refleksje wskazują także drogę do przewyciężenia uporczywych i szkodliwych dualizmów, którymi wiara chrześcijańska, w teorii i w praktyce, jest często zarażona. Rozróżnienia, które prowadzą do oddzielenia, jeśli nie do przeciwstawienia oraz, w imię pojęciowej jasności, wznoszą mury, tworzą podporządkowania, powodują brak przychylności, gaszą Ducha. W sferze metodologicznej prowadzi to bezpośrednio do naszego zagadnienia. W istocie zostaje przewyciężona koncepcja, która oddziela moment badania rzeczywistości, powierzony kompetencji tak zwanych nauk humanistycznych, od momentu uznanego jako właściwie teologiczny, w którym dochodzą kryteria normatywne. Przeciwnie, i w jednym i w drugim momencie dyscypliny teologiczne i „humanistyczne” pracują razem, we współdziałaniu, które nie miesza ich ze sobą i nie oddziela, gdzie każda z nich wypełnia własne zadanie i nie domaga się prawa pierwszeństwa (prymat przysługuje Objawieniu i wierze, wyznawanej i przeżywanej, a nie naukom, które – z różnych punktów widzenia – do nich się odnoszą). Możliwe jest więc mówienie o teologicznej nauce praktycznej oraz ustalenie sposobu powiązania i współpracy z innymi dyscyplinami teologicznymi i nieteologicznymi. Dla ostatnich poszukiwań naukowych punktem odniesienia był zazwyczaj epistemologiczny kształt nauki o działaniu. Jednak [...] chodzi tu o koncepcję jeszcze niezbyt dobrze określoną, bardziej o pewne ukierunkowanie niż o ścisły kształt epistemiczny. Wyrażając to słowami R. Zerfassa, chodzi „o zastanawianie się nad napięciem pomiędzy wymogami a rzeczywistością działania chrześcijańsko-kościelnego, o samokrytyczne konfrontowanie tego działania z jego własnym fundamentem normatywnym, aby pomóc mu stać się na nowo wiarygodnym wyrazem chrześcijańskiej nadziei”<sup>78</sup>. To bardzo interesująca sugestia, ale na pewno niesatysfakcjonująca, a więc wymagająca podjęcia i pogłębienia usiłującego – należałoby sobie życzyć, by skutecznie – nadać jej większą spoistość. Na razie niech wystarczy wskazanie obszaru odniesienia, w którym staje się nie tylko możliwa, ale nagląca i konieczna dla kompletności teologicznego dyskursu, specyficzna i dobrze określona obecność teologii pastoralnej jako dyscypliny teologicznej zajmującej się wiarą, która działa przez miłość i buduje w nadziei, to jest teologii działalności chrześcijańsko-kościelnej, widzianej nie jako zastosowanie twier-

---

<sup>78</sup> R. Zerfass, *Inhalte der Praktischen Theologie*, [w:] G. Biemer, A. Biesinger [red.], *Theologie im Religionsunterricht*, München 1976, s. 106-107.

dzeń dogmatycznych, lecz jako autentyczna, samodzielna dziedzina wiedzy teologicznej. To podstawowe, ogólne twierdzenie domaga się oczywiście potwierdzenia w konkretnej konstrukcji obszarów i schematów samej owej dyscypliny. Jej zadaniem jest przedstawienie i potwierdzenie własnej metodologii, udokumentowanie naukowości i charakteru teologicznego, wskazanie jej kryterium prawdziwościowego (wraz ze związaną z tym kwestią stosunku ortodoksji do ortopraksji), w końcu – wypróbowanie jej specyficznej cechy, czyli charakteru praktycznego [...].

### **Streszczenie**

Relacja teorii i działania stanowi kluczowy problem teologii pastoralnej, istotny z punktu widzenia rozumienia tej dyscypliny oraz wypracowania właściwej jej metodologii. Działalność kościelna, chociaż znajduje się w konstytutywnym związku z wiarą, nie może zostać wywiedziona bezpośrednio z teorii, czyli z twierdzeń dogmatycznych lub moralnych. Osiągnięcia współczesnej myśli filozoficznej oraz nauk humanistycznych, a także rozwój refleksji teologicznej w XX wieku pozwala stwierdzić, że również praktyka ma coś do powiedzenia teorii oraz wpływa aktywnie na tworzenie projektu duszpasterskiego. Teoria i działanie znajdują się więc stale w dialektycznej wzajemności. Termin ten, zaproponowany przez S. Lanżę, wskazuje na ich konstytutywną i nienaruszalną korelację, a jednocześnie sugeruje dynamizm ich wzajemnego oddziaływania. Należy je od siebie odróżniać, jednak nie można ich oddzielać. Żadna z tych kategorii nie może też zdominować drugiej. Muszą się one stale rozwijać w strukturze dialogicznej.

SŁOWA KLUCZOWE: teologia pastoralna, teoria, działanie, praktyka, dialektyczna wzajemność

### **Abstract**

#### **Theory – praxis relation: a key question of pastoral theology**

The relation of theory and praxis is a key problem of pastoral theology, important from the point of view of understanding this discipline and developing its proper methodology. Church activity, although it is in a constitutive relation with faith, cannot be derived directly from theory, that is from dogmatic or moral theorems. The achievements of contemporary philosophical thought and humanistic sciences, as well as the development of theological reflection in the twentieth century, allow us to state that practice also has something to say about the theory and actively influences the creation of a pastoral project. So theory and praxis are constantly in dialectical reciprocity. The term, proposed by S. Lanza, indicates their constitutive and inviolable correlation, and at the same time

suggests the dynamism of their interaction. They must be distinguished from each other, but they cannot be separated. None of these categories can also dominate the other. They must constantly develop in a dialogical structure.

KEYWORDS: pastoral theology, theory, praxis, practice, dialectic mutuality