

**Norbert Greinacher, joanna
Kruczyńska**

**Teologia praktyczna jako krytyczna
teoria praktyki Kościoła w
społeczeństwie**

Collectanea Theologica 61/2, 55-72

1991

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

NORBERT GREINACHER, TÜBINGEN

TEOLOGIA PRAKTYCZNA JAKO KRYTYCZNA TEORIA PRAKTYKI KOŚCIOŁA W SPOŁECZEŃSTWIE

Trudno jest określić miejsce teologii praktycznej w nauce, w teologii i w Kościele. * Poniżej zamierzam podjąć próbę bliższego zdefiniowania, jakie „miejsce w życiu” zajmuje teologia praktyczna.

1. Teologia chrześcijańska jako nauka praktyczna

W teologii chrześcijańskiej chodzi o refleksję, o przemyślenia nad *Ta tou Theou* (Mk 8,33; 12,17). Chrześcijański Bóg jest wszakże „Bogiem w świecie”¹, Bogiem, który objawia się w dziejach i społeczeństwie. Gdyby teologia chrześcijańska zapomniała o tym odniesieniu do świata, Bóg byłby od świata oderwany, a wiara chrześcijańska, a tym samym również teologia chrześcijańska — oderwana od Boga. W teologii chrześcijańskiej chodzi o „Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba, a nie o Boga filozofów i uczonych”², a więc o Boga, który objawił się przede wszystkim w dziejach ludu Izraela, a w sposób ostateczny — w osobie Jezusa z Nazaretu.

Ponieważ tak się sprawy mają, cała teologia chrześcijańska jako teoria teologiczna ma zasadnicze odniesienie do praktyki. Punktem wyjścia dla niej jest praktyka dziejów objawienia w ludzie Izraela i w osobie Jezusa Nazaretańskiego. Znajdują w niej odbicie dwa tysiące lat praktycznych działań chrześcijan, grup chrześcijańskich i Kościołów chrześcijańskich, które starały się urzeczywistnić w praktyce wiarę chrześcijańską. Należy do tego oczywiście także dzisiejsza praktyka chrześcijan i Kościołów. Ponadto właśnie teologia chrześcijańska musi posiadać wewnętrzną dynamikę, wyrażającą się w ciągłym usilnym dążeniu do nowej praktyki chrześcijan i Kościołów chrześcijańskich, oddziałującej w kierunku zmian.

Podmiotem teologii chrześcijańskiej nie może być monadoidalne getto poszczególnej jednostki; teologia chrześcijańska bierze za punkt wyjścia oparte na wzajemnej łączności działanie człowieka i interpretację tego działania przez lud Izraela oraz nowotestamento-

* Tekst wykładu wygłoszonego podczas Międzynarodowego Kolokwium nt. Studiów Pastoralnych na Uniwersytecie Św. Pawła w Ottawie (Kanada), 20—23 VI 1988 r., oraz na Wydziale Teologicznym Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, 12 V 1989 roku.

¹ Por. *Gott in Welt. Festschr. für Karl Rahner.*, 2 tomy, Freiburg 1964.

² Blaise Pascal, *Le Memorial*.

wy Lud Boży. Poświęcona tej praktyce refleksja w teorii teologicznej prowadzi wciąż zasadniczo w stronę nowego działania, oparte go na wzajemnej łączności. Helmut Peukert wyraża to następująco: „Teologia fundamentalna jest zatem teorią działania, oparte go na wzajemnej łączności (komunikacji), i rzeczywistości, objętej tym działaniem”³.

W teologii średniowiecznej — na podstawie rozróżnienia wprowadzonego przez Arystotelesa — w nader kontrowersyjny sposób rozważano kwestię, czy teologia to *scientia speculativa*, tzn. nauka teoretyczna, będąca celem samym w sobie, czy też *scientia practica*, która określa swe cele na wzór filozofii praktycznej i przede wszystkim pyta o środki, jakimi można te cele osiągnąć⁴. Teologowie z początków wieku XIII, jak Wilhelm z Auxerre (zm. w 1231 lub 1237 r.), Aleksander z Hales (1185—1245) i Bonawentura (1217/18—1274) bardzo silnie podkreślali praktyczne ukierunkowanie teologii na budzenie bojaźni Bożej i miłości do Boga jako najwyższego dobra, i w tradycyjnym samookreśleniu teologii jako *sapientia* (a nie jako *doctrina*) widzieli połączenie elementów teoretycznych i praktycznych⁵. Podczas gdy Tomasz z Akwinu (1225—1274) napisał, iż teologia *magia tamen est speculativa quam practica*⁶, Ryszard z Media-villi (1249—1302/1308) określał teologię jako *scientia practica*, ponieważ traktuje o Bogu raczej pod kątem celu, miłości ku najwyższemu dobru, niż pod kątem czystego poznania. Również Duns Szkot (1265—1308) traktował teologię jako naukę praktyczną, odwołując się do filozofii Arystotelesa. Marcin Luter (1483—1546) podtrzymuje tę tradycję, pisząc: *Vera theologia est practica... speculativa igitur theologia to rzecz diabłów w piekle*⁷.

Pojęcie teologii pastoralnej pojawia się w tradycji katolickiej po raz pierwszy jako tytuł książki Petera Binsfelda (ok. 1546—1598)⁸. Za twórcę teologii praktycznej jako dyscypliny naukowej uchodzi po stronie ewangelickiej Andreas Hyperius (1511—1564). Później Synod Dordrechcki (1618/19) postulował wprowadzenie *theologia practica* dla starszych studentów. David Hollaz (1648—1713), surowy dogmatyk luterński, mógł więc napisać: teologia to *sapientis eminentis practica*⁹.

³ H. Peukert, *Wissenschaftstheorie — Handlungstheorie — Fundamentale Theologie. Analysen zu Anstz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1976, 316.

⁴ Por. D. Roessler, *Grundriss der Praktischen Theologie*, Berlin 1986, 23.

⁵ Por. W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1973, 230—240.

⁶ *Suma theologica* I, 1, 4.

⁷ WA TR 1, nr 153.

⁸ *Enchiridion theologica pastoralis*, Trier 1591.

⁹ *Examen Theologicum acroamaticum*, 1701.

W XIX w. wśród ewangelików podwaliny naukowo-teoretyczne dla teologii praktycznej położył przede wszystkim Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768—1834). Według niego teologia praktyczna to „technika przetrwania (utrzymania) i spełnienia Kościoła”¹⁰.

Po stronie katolickiej uznano tymczasem teologię pastoralną za odrębną dyscyplinę teologiczną. W ramach reformy studiów, przeprowadzonej przez cesarzową Marię Teresę, w 1774 r. na Uniwersytecie Wiedeńskim utworzono oddzielną katedrę teologii pastoralnej. Jednak podczas gdy w Austrii, w duchu józefinizmu, teologii pastoralnej nader bezkrytycznie nadano rolę służebną wobec państwa, to teolog katolicki z Tybingi Anton Graf (1811—1867) próbował, opierając się na przemyśleniach Schleiermachera, stworzyć dla teologii praktycznej nowy fundament teologiczny. Dla Grafa, który idzie dalej niż Schleiermacher, teologia praktyczna to utrzymanie, doskonalenie i spełnienie, budowanie Kościoła na przyszłość¹¹.

Podsumujemy: teologia chrześcijańska jako całość ma fundamentalny wymiar praktyczny. Ten związek całej teologii z praktyką znajduje jednak szczególny wyraz w teologii praktycznej.

2. Teologia praktyczna jako „poważna dyscyplina” teologii

Miejsce teologii praktycznej w całości teologii zawsze było przedmiotem sporów. Niemalą teologów po dziś dzień traktuje ją jako dyscyplinę teologiczną o mniejszej wartości, jako zło konieczne; ma ona po prostu stosować treści właściwej teologii, przede wszystkim teologii systematycznej, do praktyki Kościoła, przekazywać je dydaktycznie, przede wszystkim na użytek ludzi sprawujących urzędy w Kościele.

Przeciwstawiają się temu inni teologowie, którzy teologii praktycznej przyznają pierwszeństwo przed innymi dyscyplinami teologii. Już F. Schleiermacher pisał w 1811 r.: „Teologia praktyczna to ukoronowanie studiów teologicznych”¹². Gerhard Sauter, odwołując się do Schleiermachera, mówi o „kluczowej pozycji” teologii praktycznej¹³. Eberhard Jüngel świadomie przyznaje się do tej tradycji, pisząc: „Teologia jest jako całość praktyczna. Teologia praktyczna to teoria naukowa praktyki Kościoła, którą to praktykę wciąż

¹⁰ F. Schleiermacher, *Die Praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirchen*, Berlin 1850, 25.

¹¹ Por. A. Graf, *Kritische Darstellung des gegenwaertigen Zustandes der Praktischen Theologie*, Tübingen 1841.

¹² F. Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, par. 31, pierwszy nakład 1811, wydanie Scholza 10.

¹³ G. Sauter, *Beobachtungen und Vorschläge zum gegenseitigen Verständnis von Praktischer Theologie und systematischer Theologie*, *Theologia practica* 9(1974) 19—26, tu 19. Por. G. Ebeling, *Studium der Theologie. Eine enzyklopaedische Orientierung*, Tübingen 1975, 117.

na nowo trzeba wywalczać. Teologia praktyczna jako naukowa teoria wymagająca wciąż na nowo wywalczenia praktyki Kościoła nie jest sumą teologii, ale bodaj jej *pointą*. Nauka teologiczna bez teologii praktycznej to jak dowcip bez *pointy*"¹⁴.

Uważam za zbędne toczenie „szlachetnej rywalizacji” między poszczególnymi dyscyplinami teologicznymi. Jestem wszakże przekonany, że teologia praktyczna to wymagająca poważnego traktowania dyscyplina teologii chrześcijańskiej. Jeżeli podstawowym ukierunkowaniem całej teologii jest praktyka ludzi, chrześcijańskich kobiet i mężczyzn oraz Kościołów chrześcijańskich, to teologia praktyczna musi w szczególnie sposób udowadniać, że chce i potrafi analizować dzisiejszą sytuację społeczną oraz ukazywać cele i opracowywać metody, służące kształtowaniu i zmienianiu dziś i jutro praktyki w ogóle, a przede wszystkim praktyki Kościoła.

Poniżej przedstawię, jak powinna wyglądać koncepcja takiej teologii praktycznej jako „poważnej dyscypliny teologii”.

3. Teologia praktyczna jako teologia profetyczna

Już w filozofii hellenistycznej znany był podział teologii na *theologia mythicae (fabularia)*, *theologia physicae (naturalis)* i *theologia politicae (civilis)*. Owa *theologia civilis* służyła legitymizacji boskiego pochodzenia państwa i tworzyła podstawę *religio publica* w państwie rzymskim. Ta pełniąca funkcję legitymacji teologia polityczna służyła również uzasadnieniu, dlaczego osoby nie wyznające religii państwowej były traktowane jako wrogowie państwa, jako ateiści. Ich eliminacja leżała zatem w interesie publicznym. Prześladowanie chrześcijan w państwie rzymskim było logiczną konsekwencją tej teologii politycznej.

Sytuacja zmieniła się wszakże zasadniczo, gdy w roku 312 chrześcijaństwo uzyskało status *religio licita*, a w roku 380 stało się *religio publica* późnorzymskiego związku państw. Od tej pory w Kościołach chrześcijańskich i w teologii stałe pojawiały się silne dążenia do legitymizacji tego państwowego, prawnego, politycznego i ekonomicznego *status quo*, bez względu na to, w jak wielkiej sprzeczności pozostawał on z głównymi treściami nauki chrześcijańskiej i jak stał się niesprawiedliwy, a nawet nieludzki¹⁵. Ponieważ „teologia pastoralna” w tradycji katolickiej powstała jako dyscyplina uniwersytecka w ramach „józefinizmu”, to również tak właśnie rozumiana teologia praktyczna wciąż była narażona na wielkie niebezpieczeństwo nadużywania jej jako religijnej legity-

¹⁴ E. Jüngel i in., *Die Praktische Theologie zwischen Wissenschaft und Praxis*, München 1968, 40.

¹⁵ Por. C. Boff — N. Greinacher, *Umkehr. Statt Legitimierung der Ausbeutung Entscheidung für die Ausgebeuteten*, Freiburg) Schweiz 1986.

mizacji niesprawiedliwej sytuacji społecznej, ekonomicznej i gospodarczej — i to po dziś dzień!

Jednakże taka teologia polityczna jako legitymizacja (usprawiedliwienie) struktur i stosunków politycznych czy wręcz wyzysku gospodarczego i ucisku społecznego znajduje się w jaskrawej sprzeczności z głównymi tradycjami Starego i Nowego Testamentu. Przede wszystkim profetyczne tradycje orędzia biblijnego były rozumiane jako krytyczne kwestionowanie sytuacji politycznej i ekonomicznej z powołaniem się na sprawiedliwość Bożą.

Proroka nie uważa się przy tym za kogoś, kto potrafi przewidzieć przyszłość. Prorok w rozumieniu Biblii to raczej ktoś, kto wzdraga się przed dostrzeganiem celu już w samych środkach. Jest to ktoś, kto radykalnie kwestionuje właśnie środki, media, kategorie, instytucje, zajmując się głównie tym, co istotne, tym, co jest celem. Proroka nie zadowala się tym, co osiągnął, lecz pyta o to, jak wykorzystać teraźniejszość jako bazę wyjściową do przyszłości. Ponieważ prorok radykalnie kwestionuje to, co istnieje, rzadko kiedy cieszy się szacunkiem we własnym kraju. Pełen niepokoju wzywa do wychodzenia naprzeciw temu, co obce, temu, co nowe, ponieważ w tym leży przyszłość. Przyszłość ta jest wprawdzie wciąż niejasna, ale w jej imię prorok zasiewa niepokój w teraźniejszości, radykalnie kwestionuje obecną sytuację wraz z jej wszystkimi instytucjami. Dlatego też słowa proroka prowokują: wzbudzają irytację! Prorok wzrusza podstawy ustalonego tradycyjnego ładu politycznego, usankcjonowanego wszakże religijnie i zsakralizowanego. Słowa proroka są natomiast wezwaniem w przyszłość, ku nowym brzegom.

Wielkie postaci proroków Starego Testamentu to wymowne świadectwo tej tradycji. Wiadomo, jak bardzo Izajasz, Jeremiasz, Ozeasz czy Amos krytykowali stosunki społeczne i polityczne swojej epoki, częściowo płacąc za to własnym życiem. Należy też tu wyraźnie przypomnieć wizję Syna Człowieczego u Daniela w rozdziale 7¹⁶.

Jezus z Nazaretu przyjął tę tradycję profetyczną, a zwłaszcza wizję Syna Człowieczego u proroka Daniela. Tak np. w Ewangelii św. Marka 10, 42—45 czytamy: „A Jezus przywołał ich (uczniów) do siebie i rzekł do nich: «Wiecie, że ci, którzy uchodzą za władców narodów, uciskają je, a ich wielcy dają im odczuć swą władzę. Nie tak będzie między wami. Lecz kto by między wami chciał się stać wielkim, niech będzie sługą waszym. A kto by chciał być pierwszym między wami, niech będzie niewolnikiem wszystkich. Bo i Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu».

Nic więc dziwnego, że komuś, kto głosi takie rzeczy, kto ra-

¹⁶ Por. W. Kellner, *Der Traum von Menschensohn*, München 1985.

dykalnie kwestionuje władzę człowieka nad człowiekiem, ówczesni władcy wytaczają proces polityczny i skazują go na karę polityczną, mianowicie śmierć na krzyżu. Ta śmierć na krzyżu była po prostu logiczną konsekwencją tego, że Jezus — w duchu wizji Syna Człowieczego — zakwestionował ówczesne stosunki władzy, ludziom zaś przygotował drogę do kroczenia w postawie godności.

Kościół Nowego Testamentu był świadom nieodzownej konieczności istnienia proroków. W Ef 2, 19 i nast. czytamy: „A więc nie jesteśmy już obcymi i przychodniami, ale jesteśmy współobywatelami świętych i domownikami Boga — zbudowani na fundamencie apostołów i proroków”. Kościół zatem musi być zbudowany w oparciu o dwa równoprawne elementy. Z jednej strony potrzebuje urzędu, aby móc dalej istnieć przede wszystkim w historii (*successio apostolica*). Z drugiej strony jednak potrzebuje proroków, aby móc teraz wypełniać swoje zadanie (*successio prophetica*)¹⁷. W 1 Tes 5, 19 i nast. czytamy: „Ducha nie gaście, proroctwa nie lekceważcie!”

Do tej profetycznej tradycji w Kościele nawiązuje dziś przede wszystkim teologia wyzwolenia. Jej reprezentanci, powołując się na tradycję biblijną, obwiniają dzisiejszy tzw. światowy ład gospodarczy o grzech strukturalny. Karl Lehman ma rację pisząc: „To profetyczne wołanie chrześcijaństwa latynoamerykańskiego w obliczu wielkiego ubóstwa i nieskończonego cierpienia to prawdziwe sedno teologii wyzwolenia”¹⁸. W tym samym duchu pisze M. Hofmann: „Dla teologów wyzwolenia czynnik profetyczny to totalna kategoria biblijna, albowiem istotę wiary pojmuje się nie jako ortodoksję, lecz jako ortopraksję — biorąc praktykę za punkt wyjścia i do niej dążąc”¹⁹. Ale i w południowoafrykańskim „Dokumencie Kairos” wyraźnie wskazuje się na tradycję profetyczną²⁰.

I faktycznie: jeżeli poważnie potraktować zawartość judaistyczno-chrześcijańskich tradycji Starego i Nowego Testamentu, to teologia chrześcijańska nigdy nie może być legitymizującą teologią polityczną, chrześcijańskim usankcjonowaniem *law and order*, błogosławieństwem Kościoła dla niesprawiedliwego politycznego i ekonomicznego status quo. Teologia chrześcijańska, jeżeli podejmie próbę refleksji nad Bogiem, nad światem i nad człowiekiem na gruncie orędzia Biblii, musi zawierać bezlitosną krytykę dzisiejszej sytuacji politycznej i ekonomicznej, musi być profetyczną teologią polityczną.

¹⁷ Por. A. Dulles, *Die Sukzession der Propheten in der Kirche*, Concillium 4(1968) 259—263.

¹⁸ K. Lehmann, *Theologie der Befreiung*, Einsiedeln 1977, 28.

¹⁹ N. Hofmann, *Identifikation mit den anderen*, Goettingen 1978, 150.

²⁰ Das «Kairos-Dokument», *Eine Herausforderung an die Kirche. Ein theologischer Kommentar zur politischen Krise in Südafrika*, Weltkirche 5(1985) 227—244.

Ma to konsekwencje również dla teologii praktycznej. Już Johann Baptist Hirscher (1788—1865), który jako pierwszy piastował katedrę teologii pastoralnej na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu Tybińskiego, a więc był jednym z moich poprzedników, dostrzegał wyraźną różnicę między „Kościołem” („kościelnością” — *Kirchentum*) a „chrześcijaństwem” (*Christenthum* — my powiedzielibyśmy: między Kościołem a Królestwem Bożym²¹). Opierając się na tym rozróżnieniu, Johann Baptist Hirscher jasno i wyraźnie krytykował niedomagania ówczesnego Kościoła.

Teologia praktyczna nawiązuje do tej tradycji, podejmując szczególnie zadanie interpretowania „znaków czasu”. W wierze chrześcijańskiej nie chodzi bowiem przecież tylko o minioną rzeczywistość, ku której spoglądamy. O nią też, z pewnością; chodzi przecież o pamięć o życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa z Nazaretu. Chodzi jednak również o rzeczywistość przyszłą, tę, która jest przed nami, ku której zdążają chrześcijanie. Chodzi o zmianę obecnej sytuacji społecznej i kościelnej, aby otworzyć drogę do panowania Bożego. Wobec istniejącej wciąż rozbieżności między jeszcz nie urzeczywistnionym, pełnym panowaniem Boga a obecną sytuacją w społeczeństwie i Kościele, odwoływanie się do panowania Boga wymaga zasadniczej zmiany obecnej sytuacji i ludzi wraz z nią. Ponieważ brać Boga i Jego rządy możemy tylko wówczas, jeżeli zmienimy istniejącą teraz sytuację. Tym samym właśnie teologia praktyczna uzyskuje wyraźną funkcję krytyki społeczeństwa i krytyki Kościoła.

4. Teologia praktyczna jako teoria krytyczna

Jeżeli rozumieć teologię praktyczną jako teorię krytyczną, to z **jednej strony** świadomie plasuje się ona w profetycznej tradycji Starego i Nowego Testamentu oraz dwóch tysięcy lat profetycznej praktyki chrześcijan i Kościołów chrześcijańskich. Z **drugiej strony** stara się też podjąć istotne impulsy, których dostarcza współczesna „teoria krytyczna” tzw. szkoły frankfurckiej, a więc przede wszystkim Teodor W. Adorno (1903—1969), Max Horkheimer (1895—1973) i Jürgen Habermas (ur. 1929)²². Dokonuje się to oczywiście nie w sensie bezkrytycznego dostosowywania się, lecz w postaci krytycznej recepcji elementów, istotnych dla teologii praktycznej.

²¹ J. B. Hirscher, *Über einige Störungen in dem richtigen Verhältnisse des Kirchentums zu dem Zwecke des Christenthums*, Theologische Quartalsschrift Tübingen 5(1823) 193—262, 371—420.

²² Por. M. Jay, *Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923—1950*, Frankfurt 1985; R. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*, München 1986.

Krytyczny stosunek do aktualnej sytuacji w Kościele i społeczeństwie musi być podstawą myślenia naukowego, a tym samym także myśli praktyczno-teologicznej. To, co Horkheimer mówi na temat sytuacji społecznej, odnosi się również do teologii praktycznej: „Proste przyjęcie następującego twierdzenia: w krytycznym uznaniu kategorii panujących w życiu społecznym kryje się zarazem ich potępienie, wydaje się jednocześnie największą nieprawdą²³”. Dla teologii praktycznej oznacza to, że to nie aktualna sytuacja Kościoła w społeczeństwie jest w *statu possessionis*, lecz że *status quo* Kościoła w społeczeństwie musi wciąż na nowo przekonująco dowodzić, że jest sprawą Jezusa i że potrafi sprostać nowożytnej historii wolności i podstawowym potrzebom dzisiejszych ludzi. Ponieważ Jezus Chrystus „zstąpił z nieba dla nas ludzi i dla naszego zbawienia”, Kościół nie istnieje dla samego siebie, lecz dla zbawienia człowieka. *Salus animarum suprema lex*, to stara kościelna zasada teologiczna, włączona również do nowego „Codex iuris canonici”²⁴.

W teologii praktycznej nie chodzi więc nigdy jedynie o Kościół i jego praktykę, lecz o zbawienie, szczęście i wolność człowieka, przy czym zbawienie ma tu sens obejmujący całego człowieka. Chodzi o przewyciężenie wyobcowania człowieka, o odnalezienie jego tożsamości, mówiąc językiem Pawła — o jego wyzwolenie od mocy i potęg. Krytyczna teoria praktyki Kościoła stawia sobie więc za cel wytworzenie komunikacji, łączności, wolnej od czyjejkolwiek dominacji, tak by zostało przewyciężone panowanie człowieka nad człowiekiem, a ludzie w mowie i działaniu byli zasadniczo równoprawnymi partnerami, właśnie ludźmi. W tym sensie teologia praktyczna czuje się związana z Oświeceniem, ale i z krytycznym kwestionowaniem Oświecenia przez „dialektykę Oświecenia”²⁵.

Skoro więc teologia praktyczna sama się pojmuje jako teoria krytyczna, to wobec praktyki Kościoła przypada jej wyraźnie krytyczna funkcja. Zawsze będzie musiała zadawać pytanie, czy praktyka Kościoła pokrywa się ze sprawą Jezusa i z ustaleniami nowożytnej historii wolności. Zawsze będzie musiała pytać, czy w tym Kościele istotnie głosi się naukę Jezusa, czy praktyka kościelna jest wierna Duchowi, którego Jezus obiecał swojemu Kościołowi i który go ożywia, czy też Kościół trzyma się raczej litery, która zabija (por. 2 Kor 3, 6).

Istnieje nie tylko wiara faktycznie chrześcijańska i chrześcijańskie zbawienie, egzystujące poza Kościołami instytucjonalnymi, lecz istnieje także konkretnie Kościół bez wiary. Kościół ten otrzy-

²³ M. Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*, Kritische Theorie II, Frankfurt 1968, 137—191, tu 57.

²⁴ *Kanon 1752*.

²⁵ M. Horkheimer — Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* Frankfurt 1969.

mał wprowadzić obietnicę, że Duch Jezusa Chrystusa będzie mu towarzyszyć, że Jezus Chrystus będzie z nim przez wszystkie dni, aż do skończenia świata (por. Mt 28, 20), nie wyklucza to jednak faktu, że nie tylko poza Kościołem, ale i w Kościele istnieje brak wiary, a nawet że Kościół konkretnie może się realizować bez wiary. Pytanie Wielkiego Inkwizytora do Chrystusa, który powrócił: „Dlaczego przyszedłeś, żeby nam przeszkadzać?“, to nie tylko potworna wizja Dostojewskiego²⁶. Wystarczy tylko przyjrzeć się praktyce Kościoła w przeszłości i teraźniejszości, żeby się przekonać, że w konkretnych realiach kościelnych istnieje Kościół bez wiary. Musimy liczyć się z tym, że wszędzie tam, gdzie się ma dokonać chrześcijańskie zbawienie, pojawia się zawsze także nieludzkość, niesprawiedliwość i nieprawda. Kościół otrzymał wprowadzić obietnicę, że bramy piekielne nie przemogą go (por. Mt 16, 28), ale jednocześnie musimy liczyć się z tym, że z mocą zła można się spotkać nie tylko poza Kościołem, ale i w nim. W Kościele istnieją herezje nie tylko dogmatyczne i etyczne, lecz także strukturalne, to znaczy takie instytucjonalne elementy, które są całkowicie sprzeczne z tym, co na centralnym miejscu głosi tradycja biblijna.

Z tego względu zadaniem teologii praktycznej jest ciągle badanie praktyki Kościoła pod kątem jej źródeł i konfrontowanie jej wciąż na nowo z praktyką dzisiejszego życia. Zadaniem teologii praktycznej jest krytyczne badanie, czy dzisiejsza praktyka kościelna w społeczeństwie odpowiada chrześcijańskiemu samorozumieniu (Kościoła), a także aktualnej sytuacji społecznej i historycznej.

Johann Baptist Metz słusznie przypominał, że teologia to instancja swobody krytyki w Kościele, musi więc stać się miejscem, skąd wychodzą inicjatywy zmiany, miejscem wyzwania się od określonych praktyk i struktur Kościoła²⁷. Odnosi się to zwłaszcza do teologii praktycznej. Metz słusznie wskazuje, iż przyczyną dzisiejszego kryzysu w Kościele nie jest nadmiar krytyki, lecz katastrofalny brak podstawowej i wyćwiczonej swobody krytyki w Kościele. W tym dzisiejszym kryzysie nie ten pomaga Kościołowi, kto dla członków Kościoła chce bezkrytycznie zachować jego zdrowy, szczęśliwy świat; najlepszą przysługę wyświadcza mu ten, kto ujawnia istniejący w Kościele biblijny potencjał krytyczny, kto nalega, by urzeczywistnić w Kościele wolność krytyki, kto koryguje oczekiwania wiernych wobec Kościoła jako instytucji — spodziewających się, że będzie im autorytatywnie przekazywał pouczenia.

Kościół może istnieć tylko wówczas, jeżeli rozumie, że musi być dynamiczny, jeżeli sam się pojmuje jako proces historyczny, mówiąc teologicznie — jako pielgrzymujący Lud Boży. Ciągłość sprawy

²⁶ F. Dostojewski, *Die Brüder Karamasoff (Bracia Karamazow)*, cz. 2, München b.r.w., 319.

²⁷ J. B. Metz, *Reform und Gegenreformation heute*, Mainz 1969.

Jezusa w dziejach można utrzymać jedynie przez stały brak ciągłości w kształcie Kościoła. Z pewną przesadą można to sformułować następująco: zmiana Kościoła musi być jedyną niezmienną rzeczą w Kościele. Instytucje, które się nie zmieniają, nie mają szans na przyszłość. Również Kościołowi grozi stale niebezpieczeństwo usztywnienia, skostnienia i zbiurokratyzowania. Ale instytucje, które w absolutny sposób opierają swoje historyczne i społecznie uwarunkowane struktury na morfologicznym fundamentalizmie, które izolują się od przemian społecznych, są zagrożone w najwyższym stopniu.

Tylko stała gotowość do reform zapewnia Kościołowi swego rodzaju nadstabilność, która dzięki swej elastyczności jest trwalsza niż kruche i niebezpieczne skostnienie. Imperatywną zasadę, *Ecclesia semper reformanda*, sformułowaną przez Kalwina, głosił już w istocie w 1308 r. biskup Wilhelm Durandus Młodszy z Mende we Francji²⁸, a w okresie przed Reformacją stale przybierała ona postać żądania *reformatio Ecclesiae in capite et in membris*. Taka reforma Kościoła jest i dziś pilnie potrzebna. Teologia praktyczna musi być siłą napędową tej permanentnej reformy Kościoła. Musi ukazywać, że *status quo* podlega kwestionowaniu, musi analizować przyczyny rozwoju w błędnym kierunku i dawać impulsy do tworzenia i urzeczywistniania nowych struktur, nowych modeli, nowych imperatywów.

5. Teologia praktyczna a praktyka Kościoła

Już Schleiermacher słusznie podkreślał, że teologia praktyczna to „teoria praktyki”²⁹ i że z tego względu nie można jej identyfikować z praktyką Kościoła. Tym samym wszakże nasuwa się natychmiast pytanie o stosunek między teorią a praktyką. Stosunku tego nie definiują tutaj ani jako pełnego rozdziału, ani bezwarunkowej tożsamości, lecz jako dwubiegunową jedność w napięciu. Nie chodzi ani o podporządkowanie teorii praktyce, ani praktyki — teorii. Teoria nie jest po prostu podobizną ani odbiciem praktyki, lecz syntezą doświadczenia, analizy i rozumu.

Teoria nie może być po prostu przyjmowaniem faktów lub czysto pasywnym przystosowaniem się do *status quo*. Teoria musi być otwarta na nowe doświadczenia, musi umieć zadawać pytania zmierzające do wydobycia ukrytych możliwości z chwilowych faktów, pozornie niezmiennych stanów, rzekomych konieczności. Teoria nie może się zadowolić naśladowaniem budowy społeczeństwa. Teodor

²⁸ W. Durandus, *Tractatus de modo concilii generalis celebrandi et corruptelis in Ecclesia reformandis*, 1308. Cyt. za C. J. Haefele, *Kirchengeschichte*, VI Freiburg² 1980, 437.

²⁹ F. Schleiermacher, *Die Praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirchen*, 12.

W. Adorno pisze słusznie: „Ponieważ teoria i praktyka nie są ani bezpośrednią jednością, ani nie są absolutnie odmienne, to ich stosunek jest stosunkiem dyskontynuacji. Od praktyki do teorii nie wiedzie stała droga... Mimo to praktyka nie toczy się niezależnie od teorii, a teoria od praktyki... Stosunek między teorią a praktyką — po tym, gdy oddaliły się one wzajemnie od siebie — to jakościowy zwrot, a nie przejście, a tym bardziej nie subordynacja. Znajdują się one na dwóch przeciwległych biegunach³⁰.”

Jeżeli próbuję zdefiniować teologię praktyczną jako krytyczną teorię **praktyki Kościoła**, to chodzi oczywiście nie tylko o praktykę Kościoła jako urzędu i osoby piastującej urząd, lecz o cały świat, w którym żyje Kościół. Łącznie z wszelką działalnością kościelną i wszystkimi członkami Kościoła. Teologia praktyczna musi brać pod uwagę wszystkie postawy oraz wszystkie sposoby działania i zachowania się, reprezentowane publicznie przez poszczególnych chrześcijan albo grupy chrześcijan wewnątrz Kościoła lub w imieniu Kościoła albo też po prostu jako Kościół w całym społeczeństwie. Nieważne jest przy tym na razie, czy ktoś tej czy innej osobie lub grupie przyznaje przynależność do Kościoła (*Kirchlichkeit*) czy też jej odmawia. To, czy ktoś ma cechę kościelności czy jej nie ma, okazuje się dopiero w toku refleksji, dokonywanej przez teologię praktyczną. Życie indywidualne i społeczne, odpowiadające warunkom chrześcijaństwa, byłoby natomiast tą praktyką, której ma dotyczyć refleksja w etyce teologicznej. Praktyka Kościoła to działania Kościoła na wszystkich płaszczyznach we wszystkich jej wymiarach, we wszystkich jego członach.

Jeśli mówimy tutaj o teologii praktycznej jako krytycznej teorii **praktyki Kościoła w społeczeństwie**, to chcemy przez to stwierdzić, że wszelka praktyka Kościoła z góry odbywa się w określonej sytuacji historycznej w społeczeństwie i ze swej strony oddziałuje na społeczeństwo. Nie ma Kościoła ani praktyki Kościoła, które by z góry nie były uwarunkowane społecznie i na których społeczeństwo nie wywierałoby swego piętna. Taka praktyka Kościoła oddziałuje jednak również na struktury i instytucje społeczne, wpływa na całe społeczeństwo, które następnie ze swej strony oddziałuje na Kościół i jego praktykę. Określając teologię praktyczną jako krytyczną teorię **praktyki Kościoła w społeczeństwie**, powinno się ukazać owo ściśle wplecenie się Kościoła w sieć stosunków społecznych i stałą współzależność między Kościołem a społeczeństwem.

Ważnym środkiem pośredniczenia między teorią a praktyką jest **model**. Stanowi on pośredni szczebel abstrakcji pomiędzy teorią, zasadą i prawem z jednej strony a praktyką, imperatywem i przepisem (*Rezept*) z drugiej. Nie dając bezpośrednich wskazówek, uka-

³⁰ Th. W. Adorno, *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Frankfurt 1969, 189n.

zuje przykładowo i wiążąco, jak można przekształcać teorię w praktykę. Adorno pisze: „Model dotyczy tego, co specyficzne i bardziej niż specyficzne, nie rozmywając tego jednak w ogólnym pojęciu nadrzędnym”³¹. Model nie równa się teorii, ale każdy model jest wyrazem jakiejś teorii. Przykładowo konkretyzuje teorię, ale nie zawiera w sobie całkowicie wyartykułowanej teorii. Model wszakże nie jest też po prostu praktyką. Model wymaga jeszcze realizacji, ale jest na nią cały czas otwarty. Josef Blank wskazał, że w Nowym Testamencie i w działalności historycznego Jezusa w znacznej mierze spotykamy się z modelami etycznymi. Jezus nie opracowuje systemu etycznego ani dogmatycznego. Ma oczywiście koncepcje teoretyczne, ale przedstawia je posługując się modelami, jak np. w Kazaniu na Górze³².

Ważnym środkiem pośredniczenia między praktyką a teorią jest z kolei **doświadczenie**, przede wszystkim doświadczenie kontrastowe. Stanowi ono na pierwszym szczeblu abstrakcji pośrednictwo między praktyką a teorią. Doświadczenie, przede wszystkim doświadczenie świadome i poddane refleksji, to intensywna forma praktyki³³. Stanowi ono pierwsze krytyczne zdystansowanie się od praktyki. Zachodzi to przede wszystkim w rzeczywistości, którą Schillebeeckx nazywa doświadczeniem kontrastowym: „W naszym społeczeństwie imperatywy etyczne i decyzje historyczne dojrzewają przede wszystkim na gruncie przeżywanych cierpień społecznych... Natomiast powszechne normy to kartograficzny rys długiej historii doświadczeń (pełnej doświadczeń kontrastowych), w której człowiek poszukuje coraz większej godności ludzkiej, czerpiąc ją przede wszystkim z doświadczeń negatywnych”³⁴. Jednak również doświadczenie pozytywne może służyć pośredniczeniu między teorią a praktyką, przy czym może się zdarzyć i tak, że kontrastowe (negatywne) doświadczenie praktyka może stać się pozytywnym doświadczeniem teoretyka i na odwrót.

6. Analiza obecnej sytuacji

Jeśli jednak teologia praktyczna naprawdę chce stworzyć krytyczną teorię praktyki Kościoła w społeczeństwie i jeśli poważnie podchodzi do usytuowania Kościoła w historii i jego społecznego uwarunkowania, to sama musi postarać się o analizę obecnej sytuacji, przeprowadzoną metodami naukowymi. Nie może poprzestać

³¹ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt 1970, 37.

³² J. Blank, *Schriftauslegung in Theorie und Praxis*, München 1969, 129—143.

³³ Por. D. Mieth, *Die Spannungseinheit von Theorie und Praxis*, Freiburg/Schweiz 1986, przede wszystkim 7—21.

³⁴ E. Schillebeeckx, *Um die theologische Legitimation lehramtlicher Verlautbarungen über gesellschaftliche Fragen*, Concilium 4(1968) 411—421, tu 416n.

na bezpośrednich doświadczeniach członków Kościoła lub osób piastujących urzędy kościelne, lecz za pomocą przede wszystkim nauk antropologicznych (np. socjologii, psychologii) musi wytworzyć sobie możliwie jak najdokładniejszy obraz aktualnej sytuacji. Ta analiza terażniejszości jest nie tylko wprowadzeniem do teologii praktycznej, lecz stanowi istotną część składową pracy teologicznej w ramach tej teologii³⁵. Tej analizy aktualnej sytuacji nie wolno sporządzać z pominięciem wartości, tzn. opisywać sytuacje *sine ira et studio*. Teologia praktyczna z góry podchodzi do tego zadania z określonym zainteresowaniem. Dotyczy ono pytania, w jaki sposób można realizować Kościół dziś i jutro tak, aby najlepiej odpowiadał zarówno wymaganiom sprawy Jezusa, jak i naszej dzisiejszej sytuacji społecznej.

Jakkolwiek ważna jest ta analiza obecnej sytuacji dla teologii praktycznej i jakkolwiek niezbędne jest w związku z tym, by teologia praktyczna posługiwała się również metodami empirycznymi, przede wszystkim socjologicznymi, to jednak niesłuszne byłoby ograniczać teologię praktyczną do tego empirycznego wymiaru czy też chcieć ją definiować po prostu jako teologię empiryczną³⁶. Oprócz podejścia empirycznego teologia praktyczna wymaga zasadniczego ukierunkowania normatywnego. Aby móc być krytyczna, potrzebuje kryteriów, żeby szeroko analizować i opracowywać nowe koncepcje działania.

7. Sprawa Jezusa

Gdyby chcieć w jednym pojęciu zawrzeć historię objawienia Boga, któremu świadectwo dawał Jezus, wraz z historią oddziaływania tego objawienia aż po dziś dzień, to można by — w nawiązaniu do św. Pawła (por. 1 Kor 7, 32—34; Flp 2, 21) — mówić o *ta Iaesou Christou* albo o sprawie Jezusa (Jezusowej).

Nawiązując do krytycznej tradycji profetycznej Starego i Nowego Testamentu teologia praktyczna musi stale stawiać pod znakiem zapytania obecną praktykę Kościoła, podtrzymując pamięć o sprawie Jezusowej, myśląc i działając zgodnie z Jego intencjami, a więc czerpiąc z niej kryteria i impulsy do kształtowania praktyki Kościoła, możliwie jak najbardziej zgodnie z tą sprawą Jezusową, ze świadomością wszakże, iż chodzi o ruch asymptotyczny: możemy

³⁵ Por. K. Rahner — N. Greinacher, *Die Gegenwart der Kirche. Theologische Analyse der Gegenwart als Situation des Selbstvollzuges der Kirche. Handbuch der Pastoraltheologie* II, 1, Freiburg² 1971, 178—276.

³⁶ Y. Spiegel, *Praktische Theologie als empirische Theologie*; F. Klostermann — R. Zerfass (red.), *Praktische Theologie heute*, München 1974, 225—243; J. A. van der Ven, *Unterwegs zu einer empirischen Theologie*; O. Fuchs (red.), *Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie*, Düsseldorf 1988, 102—128.

wprawdzie mieć nadzieję, że stopniowo przybliży się on do intencji Jezusa, ale nigdy nie zdoła ich całkowicie urzeczywistnić.

Według Johanna Baptista Metza Kościół musi pojmować się jako publiczny świadek i przekaziciel pewnej niebezpiecznej pamięci o wolności w naszym społeczeństwie³⁷. A skoro tak, to zadaniem teologii praktycznej musi być analizowanie dzisiejszej praktyki Kościoła pod kątem, czy stanowi ona dziś faktycznie krytyczno-wyzwalający potencjał w panującej jednowymiarowej świadomości, czy dla dobra wspanialszej przyszłości, której chciał Jezus, odsłania konteksty i struktury, które mają omamiać i przekonywać, czy przede wszystkim również we własnej sferze instytucjonalnej asymptotycznie realizuje sprawę Jezusową.

8. Pragmatyka: Kościół—gmina

O pragmatyce mówię tu w rozumieniu *pragmatikae technae*: sztuki właściwego działania. Należy przy tym podkreślić, że to, co Kościół ma czynić tu i teraz oraz jutro, nigdy nie jest po prostu stosowaniem ogólnych zasad i norm. Innymi słowy: pragmatyki nie da się wyprowadzić ze sprawy Jezusa tylko za pomocą dedukcji. Konkretna decyzja, co robić, jest wprawdzie zawsze także realizacją tego, co ogólne, ale zarazem zawsze jest czymś więcej niż tylko tym ogólnym przypadkiem. Pragmatyka zawiera więc zawsze w sobie element swobodnej decyzji historycznej, decyzji oczywiście nie dowolnej, lecz podjętej na podstawie racjonalnej argumentacji, ale jednak decyzji będącej jedną spośród wielu możliwości, które stwarza norma, decyzji, której nie można po prostu wydedukować.

Jeśli więc Kościół chce działać w historii i w społeczeństwie, to zarówno na szczeblu Kościoła powszechnego, jak i na szczeblu gminy kościelnej musi podejmować konkretne decyzje. Warunkiem takich decyzji jest świadomość obowiązku Kościoła wobec sprawy Jezusowej. Niezbędne jest także przeanalizowanie przez Kościół sytuacji, w której się znajduje. Konieczne jest też, po trzecie, opanowanie przez Kościół sztuki właściwego działania. Pojęcie „sztuka” wskazuje w tym kontekście, że pewną rolę odgrywa tu element wyobraźni, utopijności, swobody osądu, charyzmatyczności.

Pragmatyka oznacza więc naukę o działaniu w sferze tego, co dziś i jutro jest do zrobienia w Kościele, i tego, czego należy zaniechać³⁸. Ponieważ teologia praktyczna dotyczy działania Kościoła, niektórzy teologowie definiują ją po prostu jako naukę o działaniu. Norbert Mette formułuje to następująco: „Teologię praktyczną należy ujmować jako teologiczną naukę o działaniu w ramach teologii

³⁷ J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977, 77—86.

³⁸ Por. G. Sauter, *Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie*, München 1973, 152, 251, 276—279, 320.

rozumianej jako nauka praktyczna³⁹” Pojęcie „nauka o działaniu” (*Handlungswissenschaft*) wywodzi się od H. Schlesky’ego⁴⁰. Twierdzi on, że obok nauk humanistycznych i nauk przyrodniczych wykryształizował się trzeci rodzaj nauk: właśnie nauki o działaniu. „Ich znakiem rozpoznawczym jest to, że zgodnie z istotą swego poznania, a zatem również jako «teoria», są otwarte na bezpośrednie wartości dotyczące działania społecznego, a jako wyprowadzana z tego «polityka» wręcz odnoszą się do działania społecznego”⁴¹. Jednakże chociaż teologia praktyczna niewątpliwie odnosi się do działania Kościoła, to nie sprowadza się tylko do teorii działania. Zajmuje się ponadto również praktyką chrześcijaństwa w historii, przekazanymi tradycją normami oraz współczesnymi motywacjami i postawami. Rössler słusznie pisze: „Podobnie jak praktyka chrześcijaństwa nigdy nie jest tylko działaniem, lecz obejmuje sobą także rzeczywistość historyczną i przedmiotowość religijną, tak i teologia praktyczna nigdy nie może być tylko teorią poszczególnych działań”⁴².

Pragmatyka praktyki Kościoła musi różnić między krótko, średnio i długoterminową koncepcją działania. Długoterminowa koncepcja działania jest przy tym warunkiem wszelkiego konkretnego działania. Dopiero dzięki niej uzyskuje niezbędną perspektywę dla swojego dzisiejszego działania. Tę długotrwałą koncepcję działania nazwałbym realną utopią Kościoła jutra. Koncepcja ta z jednej strony musi być tak nastawiona na przyszłość, tak śmiała i odważna, żeby można było mówić o utopijności — o której, będąc realistą, wie się, że nigdy nie zdoła się jej w pełni zrealizować. Takie utopie są nieodzowne. Utopie pozwalają dostrzec, że *status quo* to nie jedyna możliwość. Utopie to siła umożliwiająca transcendencję istniejących stosunków. Bez utopii świat byłby uboższy, człowiek sam ograniczyłby sferę swoich możliwości. W tym sensie Karl Rahner pisał już w 1962 r.: „Żyjemy w czasach, w których jest po prostu konieczne, by, odważnie sięgając po to, co nowe i jeszcze nie wypróbowane, posuwać się aż do najdalszych granic, aż tam, gdzie dla nauki chrześcijańskiej i sumienia chrześcijańskiego jednoznacznie i bezdyskusyjnie nie widać już po prostu możliwości posunięcia się jeszcze dalej. Jedyny dozwolony dziś w praktycznym życiu Koś-

³⁹ N. Mette, *Theorie der Praxis. Wissenschaftsgeschichtlicher und methodologische Untersuchungen zur Theorie-Praxis-Problematik innerhalb der Praktischen Theologie*, Düsseldorf 1978, 342. Por. K. -F. Daiber, *Grundriss der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft*, München 1977; R. Zerfass, *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft*; F. Klostermann — R. Zerfass, *Praktische Theologie heute*, München 1974, 164—177; G. Laemmermann, *Praktische Theologie als kritische oder als empirisch-funktionale Handlungstheorie?* München 1981.

⁴⁰ H. Schlesky, *Einsamkeit und Freiheit. Ideen und Gestalt der deutschen Universität und ihrer Reformen*, Reinbank 1963, 278—291.

⁴¹ *Tamże*, 283.

⁴² D. Rössler, *Grundriss der Praktischen Theologie*, Berlin, 1986, 8.

ciola tutioryzm to wybór śmiałości, ryzyka... Musimy zapytać: jak daleko wolno się nam posunąć, z wykorzystaniem wszelkich możliwości teologicznych i pastoralnych, bo sytuacja królestwa Bożego z pewnością przedstawia się tak, że musimy odważyć się na wszystko, aby trwać tak, jak tego Bóg od nas wymaga”⁴³. Z drugiej strony w ramach tej pragmatyki powinno chodzić o utopię realną, a więc o utopię, która daje perspektywy stopniowego jej urzeczywistnienia w toku pewnego procesu. Ta realna utopia musi stwarzać wyjściowe możliwości natychmiastowego rozpoczęcia jej realizacji. Z góry więc musimy się liczyć z regresem, oporem i ślepych ulicznymi. Mimo to taka realna utopia to *conditio sine qua non*, aby w ogóle zapoczątkować jakąś formę.

Taka realna utopia, ku której w obecnej sytuacji powinien iść rozwój Kościoła — taka jest moja teza — to Kościół-gmina. Wycho-dzę przy tym z założenia, że w toku swych dziejów Kościół przybie-rał już różne formy społeczne. Jako gmina uczniów Jezusa był z religijno-socjologicznego punktu widzenia sektą, następnie nabrał ry-chło cech Kościoła braci, a potem przekształcił się w Kościół insty-tucjonalny. Najpóźniej od czasu „przełomu konstantyńskiego” staje się Kościołem ludowym. Era tej formy społecznej Kościoła jako Koś-ciola ludowego jednak już przeminęła. Kościół-gmina w moim rozu-mieniu oznacza pewien zespół cech charakterystycznych, które z jed-nej strony wynikają z analizy obecnej sytuacji i zaznaczających się przyszłych tendencji w społeczeństwie, z drugiej zaś ze sprawy Je-zusa i dziejów jej przekazu. Najwyraźniejszą cechą Kościoła-gminy jest to, że jądrem życia kościelnego nie jest kierownictwo Kościoła powszechnego, lecz gminy kościelne i ich praktyka. Kościół-gmina to wprawdzie również zinstytucjonalizowany Wielki Kościół, jego życie jednak koncentruje się w poszczególnych gminach. Albowiem z teologicznego punktu widzenia Kościół realizuje się przede wszyst-kim w poszczególnych gminach, tzn. w społecznej grupie ludzi, dla których najważniejsza jest sprawa Jezusa, którzy regularnie gromadzą się na zebraniach gminy, przypominają sprawę Jezusa, odprawiają nabożeństwo na Jego pamiątkę i angażują się w tę sprawę.

9. Metody teologii praktycznej

Teologia praktyczna jako krytyczna teoria praktyki Kościoła w społeczeństwie składa się z następujących trzech elementów teo-logii praktycznej: z analizy aktualnej sytuacji, ze sprawy Jezusa i pragmatyki. Chodzi przy tym nie o następujące po sobie trzy kroki, nie o dedukcję logiczną, lecz o dialektyczne połączenie tych

⁴³ K. Rahner, *Löschet den Geist nicht aus, Schriften zur Theologie VII*, Einsiedeln 1966, 77—91, tu 85.

trzech elementów składowych. Nie jest tak, że najpierw analizuje się bieżącą sytuację, a potem wyniki tej analizy konfrontuje ze sprawą Jezusa, aby następnie wyprowadzić z tego pragmatykę, lecz tak, że te trzy elementy są stale włączone w jeden proces. Ze sprawy Jezusa nieustannie wynikają pytania pod adresem aktualnej sytuacji i na odwrót. Pragmatyka to nie wynik procesu refleksji; stawiają ją stale pod znakiem zapytania wymogi aktualnej sytuacji i sprawa Jezusa. A z rozważań nad pragmatyką wyłaniają się nowe pytania pod adresem sprawy Jezusa i analizy aktualnej sytuacji.

Zatem metody takiej teologii praktycznej nie mogą mieć charakteru czysto dedukcyjnego, tak jak gdyby z systemu prawdy przedstawionego przez Urząd Nauczycielski Kościoła, albo z prawa kościelnego czy też z tradycji biblijnych można było po prostu wydedukować normy życia Kościoła. Metody teologii praktycznej nie mogą jednak również mieć charakteru czysto indukcyjnego, jak gdyby można było brać za punkt wyjścia wyłącznie zbadaną empirycznie sytuację i jak gdyby dawało to odpowiedzi dotyczące rozwiązania dzisiejszych problemów Kościoła. Teologia praktyczna ma nie tylko odpowiadać na pytania zadawane dzisiaj przez ludzi, ale ma także sama stawiać pytania współczesnym ludziom, ma dociekać rzeczywistości, struktur myślowych i wiarygodności w dzisiejszym społecznym systemie wartości. Teologia praktyczna stosuje zatem metody **z a r ó w n o** empiryczne, jak i normatywne.

Do hermeneutyki historyczno-krytycznej, która konfrontuje dzisiejszą praktykę ze sprawą Jezusa, należy dodać hermeneutykę praktyczno-teologiczną, która konfrontuje sprawę Jezusową i historię jej przekazu z dzisiejszą praktyką. Oba te rodzaje hermeneutyki są ważne dla teologii. W aspekcie hermeneutyki praktycznej teologia praktyczna nabiera w całej teologii szczególnego znaczenia. Zadanie teologii praktycznej polega na tym, by w procesie hermeneutycznym, jaki stanowi teologia, stawiane były właściwe pytania. lecz i na tym, by udzielane w praktyce odpowiedzi w Kościele i społeczeństwie były traktowane jako płaszczyzna historii zbawienia, jako *locus theologicus*, i tak włączane do procesu hermeneutycznego. Teologia praktyczna musi w istotny sposób uczestniczyć w procesie interpretacji, w którym sprawa Jezusa i obecna sytuacja dają wzajemną wykładnię.

Zakończenie

Teologia praktyczna jako krytyczna teoria praktyki Kościoła w społeczeństwie ma nie tylko odniesienia do sprawy Jezusa i do historii jej przekazu, nie tylko normatywnie odnosi się do współczesnej praktyki Kościoła, ale ma też za zadanie, dokonując transcendencji *status quo* teorii i praktyki życia Kościoła, antycypując

zastanawiać się nad przyszłością Kościoła i kształtować ją. Teologia praktyczna orientuje się na **przeszłość**, ponieważ jest teologią chrześcijańską, a więc czuje się zobowiązana względem tego, co się wydarzyło przez osobę i wokół osoby Jezusa, związana jest też z historią przekazu i oddziaływania sprawy Jezusa. Dalej, w istotny sposób odnosi się do **współczesnej** praktyki Kościoła w społeczeństwie, ponieważ uważa się również za naukę o działaniu. Kieruje się jednak także ku **przyszłości**, ponieważ nie może zadowolić się odzwierciedleniem i powieleniem *status quo*. Musi zastanowić się nad nowymi możliwościami i tworząc plany antycypować przyszłość. W ten sposób jeszcze raz podkreśla się krytyczny charakter teologii praktycznej. Teologia praktyczna musi mieć wymiar utopijny. Nie może jednak przy tym chodzić o technokratyczną ekstrapolację dzisiejszej praktyki, tzn. przyszłości, nie można planować zgodnie z warunkami dzisiejszej sytuacji, lecz krytyczny potencjał i twórcza fantazja muszą kształtować utopię, nie składając jej wszakże w ofierze rzeczywistości ani obecnej, ani przyszłej.

tłum. Joanna Kruczyńska, Warszawa