

Franciszek Blachnicki

Duszpasterstwo a kerygma

Collectanea Theologica 37/3, 73-86

1967

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.

KS. FRANCISZEK BLACHNICKI, LUBLIN

DUSZPASTERSTWO A KERYGMA

Współczesną fazę odnowy katechetycznej i homiletycznej określa się jako odnowę kerygmatyczną względnie materialno-kerygmatyczną. Nazwa ta pochodzi stąd, że współczesna katechetyka i homiletyka zasadniczo i konsekwentnie zaczynają przyjmować kerygmę za swój właściwy przedmiot. W tym zaznacza się główna różnica w stosunku do katechetyki i homiletyki okresu poprzedniego, które u swych podstaw stawiały nie tyle kerygmę, co szkolną, naukową teologię.

Z powyższego wynika, że sprecyzowanie pojęć kerygma i teologia oraz określenie ich wzajemnego stosunku do siebie posiada zasadnicze znaczenie dla zrozumienia postulatów współczesnego ruchu odnowy kerygmatycznej w duszpasterstwie.

Podjmując próbę wykonania powyższego zadania, artykuł ten w pierwszej części zajmie się najpierw określeniem pojęcia kerygmy w odróżnieniu od teologii. Część druga naszkicuje zagadnienie stosunku kerygmy do teologii na tle kontrowersji wokół tzw. teologii kerygmatycznej. Wreszcie część ostatnia będzie próbą uzasadnienia odrębności i wartości kerygmy z punktu widzenia postulatów personalizmu.

1. CO TO JEST KERYGMA?

Pojęcie „kerygma” jest pojęciem grecko-biblijnym i oznacza dosłownie „to, co jest głoszone”. Odnosi się ono więc do treści przepowiadania. Treść ta zaś jest ściśle określona. Obejmuje ona to, co było głoszone przez Chrystusa i co zostało podjęte przez Apostołów: że w Chrystusie przyszło Królestwo Boże na świat i tym samym zbawienie dla ludzkości. Kerygma obejmuje więc pierwotną i zasadniczą treść przepowiadania, która jest skierowana zrazu do jeszcze niewierzących. Ta treść musi jednakże stanowić także podstawę i jądro wszelkiego dalszego przepowiadania skierowanego do chrześcijan już w zasadzie wierzących.

Ta zasadnicza treść kerygmy tym bardziej musi być podkreślana i uwydatniana, im więcej w danej epoce czy w danym środowisku droga wiary staje się niepewną i zagrożoną.

Powyższe pojęcie kerygmy pochodzące od J. A. Jungmanna¹ ujmuje ją w znaczeniu szerszym, pozwalającym ją położyć u podstaw wszelkiego kościelnego przepowiadania, łącznie z katechezą. W przeciwieństwie do tego A. Rétif, trzymając się ścisłej egzegezy pojęć biblijnych, rozumie przez kerygmę tylko głoszenie słowa Bożego wobec niewierzących, podczas gdy utrwaleniu i pogłębieniu wiary u już ochrzczonych służy „didache” (katecheza) i „didaskalia”². W innym miejscu³ jednakże także Rétif przyznaje, że kerygma musi pozostać trwałym aspektem przepowiadania Kościoła. Podobnie D. Grasso, podkreśla z naciskiem, że kerygma zawsze musi pozostawać normą dla kazania i przepowiadania w ogóle⁴. Postulowany więc dziś powszechnie charakter kerymatyczny przepowiadania w ogóle, a w szczególności katechezy można uznać z punktu widzenia terminologii za uzasadniony.

Charakteryzując bliżej kerygmę Jungmann podkreśla, że jest ona wieścią o faktach i czynach. Przede wszystkim o czynach, przez które Bóg sam wkroczył w historię ludzkości, powołując ją do wejścia w Jego plany zbawcze.

Kerygma jest więc czymś więcej niż nauką dlatego, że w niej nie chodzi o wyjaśnienie pewnych pojęć i zasad, lecz przede wszystkim o sprawozdanie z historycznych wydarzeń, oraz dlatego, że nie chodzi w niej o coś, co wystarczy tylko przyjąć do wiadomości, lecz o Boże wezwanie i zaproszenie. Dlatego kerygma apostołska była świadectwem, zaświadczeniem o tym, „co widzieli i słyszeli” (1 Jan 1, 1; Dz 4, 20), że mianowicie Chrystus za nas umarł i zmartwychwstał i że na tej podstawie „w Jego imieniu” teraz wszystkim narodom ma być przepowiadana pokuta i odpuszczenie grzechów⁵.

A. Rétif określa bliżej kerygmę następująco: jej fundamentem jest świadectwo i misja, jej elementem formalnym i specyficznym jest jej charakter publiczny, wszystkich obowiązujący i zobowiązujący. Jej treścią istotną jest Chrystus, jej celem wiara, jej skutkiem subiektywnym zbawienie człowieka, a jej skutkiem obiektywnym sąd Boży.

Kerygma ukazuje się jako przyjście Boga, kerygma to Bóg, który przychodzi z całą nową ekonomią zbawczą. Jej fundament, misja, polega na tym, że Chrystus kontynuuje swoją własną misję w misji herolda, posłańca. Jego świadectwo staje się własnym świadectwem Chrystusa

¹ Por. J. A. Jungmann, *Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft*, Innsbruck 1965, 56—60.

² Por. A. Rétif, *Foi au Christ et Mission d'après les Actes des Apôtres*, Paris 1963, 14 n.

³ *Tamże*, 11.

⁴ Por. D. Grasso, *Il kerigma e la predicazione*, Gregorianum 41 (1960) 424—450.

⁵ Por. Jungmann, dz. cyt., 60.

przez niego On sam przedkłada i proponuje naukę zbawienia i odkupienia. Kerygma w ten sposób staje się obecnością zbawczej mocy Bożej i wyrazem powszechnej miłości zbawczej. Dzięki temu nabiera ona jakiegoś charakteru publicznego i powszechnego. Bóg, który przychodzi w ten sposób za pośrednictwem kerygmy, jest Bogiem posiadającym ludzkie imię i ludzką postać. To Jezus Chrystus, substancjalne Słowo Przedwieczne Ojca, wcielone w ludzką naturę. Kerygma uobecnia więc i przedstawia Chrystusa, jest znakiem w jakiś sposób zawierającym w sobie Słowo Przedwieczne. I dlatego cały cel kerygmy sprowadza się do uzyskania odpowiedzi — wiary w tę obecność. Tę wiarę zaś powoduje w sercach słuchaczy kerygmy Duch Święty, który daje wewnętrzne świadectwo prawdziwości słowa przepowiadania herolda.

Przez kerygmę Bóg sam przychodzi do człowieka, aby go zbawić. Ponieważ jednak to zbawienie ma charakter apelu miłości skierowanego do wolności człowieka, posiada ono zarazem charakter sądu. W przyjęciu lub odrzuceniu słowa kerygmy decydują się losy człowieka, tu dokonuje się sąd nad nim⁶.

V. S c h u r r określa kerygmę jako orędzie Słowa Bożego rozbrzmiewające w Kościele na chwałę Boga oraz dla nawrócenia i uświęcenia człowieka. Kerygma jest domagającym się odpowiedzi i skierowanym do ludzkiej egzystencji odczwaniem się Boga w Chrystusie⁷.

W odróżnieniu od kerygmy rozumie S c h u r r przez dogmat nie tylko zdefiniowaną naukę wiary czy obyczajów, ale każdą prawdę chrześcijańską przedstawioną przedmiotowo, skierowaną do rozumu, mającą na celu pouczenie, domagającą się aktu uznania za prawdę. Dogmat to wszelkie słowo o Bogu, a nie słowo Boga, jak w przypadku kerygmy, gdzie On sam jest podmiotem⁸.

J u n g m a n n w podobny sposób charakteryzuje wiedzę teologiczną względnie naukową teologię w odróżnieniu od kerygmy. W teologii objawiona nauka rozpatrywana jest z punktu widzenia prawdy, wziętej najpierw w sobie, bez względu na jej wartość życiową. Chodzi tu o stwierdzenie, jakie prawdy są zawarte w Objawieniu i jakie dalsze prawdy można jeszcze z nich wydobyć przy pomocy wnioskującego myślenia. Uzyskane w ten sposób prawdy teologia układa w jednolity, logiczny system, porównuje z prawdami poznanymi naturalnym rozumem, wyjaśnia niejasności, trudności i pozorne sprzeczności. Z tego

⁶ Por. A. Rétif, *Qu est-ce que le kerygma?*. Nouvelle Revue Theologique 81 (1949) 921—922.

⁷ „Unter Kerygma verstehen wir nicht bloss den ersten Ausspruch der Heilsereignisse (missionarische Verkündigung) sondern jede, vor allem die offizielle Botschaft des Wortes Gottes in der Weise der Kirche zum Lobpreis Gottes und zur Bekehrung und Heiligung des Menschen; Kerygma ist die einfordernde Anrede der menschlichen Existenz durch Gott in Christus”. *Kerygma und Dogma*, Concilium 1 (1965) 243.

⁸ Tamże.

wynika, że przedmiotem dociekań teologii są raczej jakieś marginesy prawd objawionych, a nie jej centralna, zasadnicza treść⁹. Z drugiej strony teologia zajmuje się szczególnie prawdami, które w danej epoce są atakowane, wypaczane przez błędne nauki. Stąd posiada ona często charakter kontrowersyjno-polemiczny i raczej negatywny.

Powyższe określenie pojęć kerygmy i dogmatu względnie teologii ukazuje wyraźnie, że tym dwom pojęciom odpowiadają dwie różne, subiektywne postawy człowieka. Jeżeli chodzi o kerygmę, to zarówno głoszącemu jak i słuchającemu chodzi o Objawienie, o ile jest ono wartością przynoszącą zbawienie. Chodzi tu o przyjęcie objawienia na sposób osobowego przyswojenia sobie zbawienia. Jeżeli chodzi natomiast o dogmat, teologię, to tu na pierwszy plan wysuwa się aspekt prawdy. Chodzi tu o ustalenie, wypracowania prawdy i jej przekazywanie w celu jej uznania aktem rozumu.

2. KERYGMA A DOGMAT

Po określeniu pojęcia kerygmy w odróżnieniu od dogmatu względnie teologii, należałoby z kolei określić, w jakim stosunku do siebie pozostają te dwie wielkości.

Jest to problem skomplikowany i nie łatwy do rozwiązania. Można by go skonkretyzować przy pomocy pytań następujących: Czy teologia naukowa ma być normą dla przepowiadania, czy ona ma określać treść kerygmy, tak iż jej zadaniem byłoby tylko popularyzowanie systemu prawd ustalonych przez teologię? Albo czy kerygma posiada własną treść względnie własny sposób ujmowania i porządkowania prawd objawionych, zachowując odrębność i niezależność w stosunku do teologii? Albo może kerygma powinna być normą dla teologii, tak iż jej zadaniem byłoby formułowanie i porządkowanie treści objawienia z punktu widzenia potrzeb kerygmy i postulatów przez nią wysuwanych? A może kerygma i teologia, przy zasadniczej odrębności powinny wzajemnie się uzupełniać i wspierać, albo nawet mieć wzajemny charakter normatywny względem siebie, tak iż dogmat byłby normą kerygmy, a kerygma normą dogmatu?

Wokół powyższych problemów i pytań wywiązała się na kilka lat przed ostatnią wojną bardzo ożywiona dyskusja teologiczna, której echa trwają po dziś dzień. Dyskusja ta łączy się z pojęciem tzw. teologii kerygmatycznej¹⁰.

⁹ Por. *Katechetik*, Wien² 1955, 60.

¹⁰ Przegląd całej dyskusji można znaleźć w pierwszej części dzieła E. Kapplera, *Die Verkündigungstheologie. Gotteswort auf Lehrstuhl und Kanzel*, Freiburg (Schw.) 1949 oraz w artykułach specjalnego numeru pisma *La Scuola Cattolica* 77 (1950): G. B. Guzzetti, *La controversia sulla „teologia della predicazione”*, 260—282; G. Corti, *Alla radice della controversia kerygmatica*, 283—301; tamże przegląd bibliografii ułożonej chronologicznie,

Dyskusję tę zainicjował J. A. Jungmann swoją książką „*Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*” (Regensburg 1936). Wskazał on w niej na niepokojącą sytuację duszpasterską, wyrażającą się w tym, że chrześcijaństwo nie jest już ogólnie przeżywane jako „radosna nowina” ogarniająca i kształtująca całe życie, ale jako suma pewnych zwyczajów, nakazów odczuwanych jako przykry ciężar oraz pewnych zdań i dogmatów, w które trzeba wierzyć. Przyczyną tego stanu rzeczy jest głównie niewłaściwe, odległe od ducha Ewangelii przepowiadanie, co znów ma swoje źródło w brakach tradycyjnej teologii, oraz w zatarciu różnicy pomiędzy teologią a przepowiadaniem. Jungmann postulował więc odnowę przepowiadania, co zakłada uznanie odrębności kerygmy w stosunku do teologii i kształtowania jej według własnych praw wynikających z jej istoty.

W dalszej dyskusji, jaką wywołała ta książka, poddawano krytyce tradycyjną, scholastyczną teologię, zarzucając jej oderwanie od życia i postulując utworzenie osobnej teologii kerygmatycznej (*Verkündigungstheologie*) obok naukowej teologii systematycznej. Tę teologią, nazywaną często wprost teologią duszpasterstwa, stawiano u podstaw przepowiadania i całej działalności duszpasterskiej Kościoła¹¹.

Ten postulat utworzenia odrębnej teologii kerygmatycznej wywołał żywą dyskusję, w której na ogół broniono jedności teologii, odrzucając potrzebę nowej teologii¹².

Przy ogólnej zgodności co do zbędności tworzenia odrębnej teologii kerygmatycznej zaznaczyły się jednak trzy różne stanowiska.

Pierwsze stanowisko reprezentują autorzy, broniący tradycyjnej, scholastycznej teologii, twierdząc, że spełnia ona wszystkie słuszne postulaty wysuwane przez kerygmatyków, że nie ma istotnej różnicy pomiędzy teologią a przepowiadaniem, wszystkie zaś niedomagania tego ostatniego należy sprowadzić do czynnika subiektywnego, zwłaszcza do nieznajomości prawdziwych wartości zawartych w teologii św. Toma-

od 1936—1950; G. B. Guzzetti, *Saggio bibliografico sulla „teologia della predicazione”*, 350—356; Por. również A. Estban Romero, *La controversia en torno a la teologia kerigmatica*, w: *XV Semana española de Teología*, Madrid 1956, 367—409 (szczegółowa bibliografia); K. Rahner, *Kerygmatische Theologie*, w: *LThK VI*, 1961, 126.

¹¹ Główni przedstawiciele tej grupy to: F. Lakner, *Das Zentralobjekt der Theologie*, *ZkTh* 62 (1938) 1—36; tenże, *Theorie einer Verkündigungstheologie*, *Theologie der Zeit* 3 (Wien 1939) 1—63; J. B. Lotz, *Wiissenschaft und Verkündigung*, *ZkTh* 62 (1938) 465—501; H. Rahner, *Eine Theologie der Verkündigung*, Freiburg 1939; F. Dander, *Christus alles und in allem. Gedanken zum Aufbau einer Seelsorge-dogmatik*, Innsbruck 1939.

¹² Por. M. Schmaus, *Brauchen wir eine Theologie der Verkündigung?*, *Die Seelsorge* 16 (1938) 1—12; J. Schröteler, *Lebendige Theologie*, *ThQ* 92 (1939) 310—314; A. Stolz, *De „Theologia kerygmatica”*, *Angelicum* 17 (1940) 337—351; A. H. Weisweiler, *Grundfrage der Verkündigungstheologie*, *Scholastik* 15 (1940) 228—232; Th. Soiron, *Die Theologie des göttlichen Wortes*, *Wissenschaft und Weisheit* 6 (1939) 223—244.

sza. Autorzy ci nawet nie dostrzegają i nie uznają słuszności sprawy, o którą walczą przedstawiciele teologii kerygmatycznej, odrzucają sam problem¹³.

Drugie stanowisko reprezentują autorzy uznający w zasadzie słuszność postulatów wysuwanych przez „kerygmatyków”, uważający jednakże, że postulaty te powinna spełnić teologia jako taka, która cała musi mieć charakter nauki zbawczej, musi być kerygmatyczną, chrystocentryczną i zblizoną do życia. Autorzy ci wysuwają różne postulaty reformy i udoskonalenia tradycyjnej teologii, próbując te postulaty realizować¹⁴. W ożywionej dyskusji na temat natury teologii i jej roli w Kościele oraz w różnych próbach jej ożywienia i zbliznienia do życia należy widzieć pozytywne osiągnięcie całego ruchu teologii kerygmatycznej¹⁵.

Wreszcie trzecie stanowisko reprezentują ci autorzy, którzy postulują odrębność nie jakiejś nowej teologii kerygmatycznej, ale kerygmy w stosunku do teologii naukowej. To jest stanowisko przede wszystkim samego Jungmanna¹⁶.

W ostatnich swoich wypowiedziach na ten temat¹⁷ stwierdza on wyraźnie, że słusznie odrzucono postulat stworzenia odrębnej teologii kerygmatycznej obok teologii systematycznej. Równocześnie jednakże podtrzymuje wszystkie postulaty wysunięte w toku dyskusji pod adresem

¹³ Tu należy przede wszystkim Kappler ze swoją monografią o teologii kerygmatycznej. Praca ta spotkała się z bardzo surową krytyką, zarzucano mu brak obiektywizmu i rażące niezrozumienie myśli autorów, których krytykował. Por. W. Croce, *ZkTh* 72 (1950) 21—122. Pozytywnie natomiast ocenia przeprowadzoną przez Kapplera krytykę teologii kerygmatycznej, wyrażając mu uznanie „za podanie trzeźwego rozwiązania zagadnienia” B. Kurzawa, *Ateneum Kapiańskie* 287 (1950) 152—156. Podobne jak Kappler stanowisko zajmuje P. J. Kuničić, *S. Thomas et theologia „kerygmatica”*, *Angelicum* 32 (1955) 35—51.

¹⁴ Tu należy przede wszystkim M. Schmaus, którego dogmatykę można uważać za idealną formę owej teologii przepowiadania, której żądała szkoła innsbrucka. Obok Schmausa można wymienić J. Beumera, Th. Soirona, K. Eilersa. Por. Kappler, *dz. cyt.*, 75—89.

Postulaty teologii kerygmatycznej realizuje także K. Rahner w swoim dążeniu do odnowy teologii i zbliznienia jej do problemów aktualnego życia. Por. *Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik*, w: *Schriften zur Theologie* I, Einsiedeln³ 1958, 5—16. Por. również G. Ceriani, *Introduzione alla teologia pastorale*, Roma 1961, 173—186.

¹⁵ Por. C. Colombo, *Metodologia e la sistemazione teologica*, w: *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, I, Milano 1957, 42.

¹⁶ Już w pierwszej swojej książce, która wywołała całą dyskusję, Jungmann w gruncie rzeczy nie postulował więcej, jak uznanie odrębności kerygmy i Kappler niesłusznie zalicza go do zwolenników odrębnej teologii kerygmatycznej. Por. Jungmann, *Katechetik*, Wien² 1955, 310; Croce, recenzja cyt.

¹⁷ Por. *Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft*, 59—66; *Um das Kerygma; Verkündigungstheologie*, w: *Lexikon der Pädagogik*, III, Freiburg 1955, 782—784.

teologii w ogóle, która powinna przejąć i wypełnić wszystkie słuszne dezyderaty teologii kerygmatycznej. Powinna ona więc być bardziej chrystocentryczna, skoncentrowana wokół pojęcia „Christus totus”, a nie „Deus sub ratione Deitatis” jako swego obiektu centralnego, mniej abstrakcyjna i ogólna a bardziej zorientowana ku historii zbawczej. Ponadto zdecydowanie podkreśla odrębność kerygmy od teologii. Dogmat nie jest identyczny z kerygmą, kerygma nie może być spopularyzowaną teologią.

W swojej katechetyce jednakże idzie Jungmann jeszcze nieco dalej i mówi o w pewnym sensie uzasadnionej odrębnej teologii kerygmatycznej¹⁸. Rozumie przez to naukę, która nie byłaby jakimś dublowaniem całej teologii, jak to proponowali pierwsi zwolennicy teologii kerygmatycznej, ale która wypracowywałaby prawa skutecznej kerygmy przez badania nad historią kerygmy, przez studia nad językiem kerygmy, rozwojem i ewolucją religijnych pojęć, oraz studia materialno-kerygmatyczne dotyczące treści kerygmy, sposobu jej porządkowania, idei przewodnich dla jej koncentrowania, wyboru i podkreślenia prawd istotnych itp. Dla tej odrębnej dyscypliny proponuje Jungmann nazwę kerygmatyki¹⁹. Po linii reprezentowanej przez Jungmanna idzie także F. X. Arnold.

Arnold również deklaruje się przeciw postulatowi utworzenia odrębnej teologii kerygmatycznej²⁰. Jego studia historyczne nad problemem antropocentryzmu i teocentryzmu pastoralnego zawierają implicite krytykę neoscholastycznej teologii oraz wysuwają pewne postulaty pozytywne dotyczące odnowy teologii, idące po tej samej linii, co postulaty wysuwane przez Jungmanna i całą teologię kerygmatyczną. Wreszcie gros twórczości teologiczno-pastoralnej Arnolda idzie faktycznie w kierunku wypracowania owej „poszukiwanej” nauki, nazwanej przez Jungmanna kerygmatyką. Arnold wypracow-

¹⁸ „Hat es dann überhaupt noch einen Sinn, von einer besonderen Verkündigungstheologie zu reden? Man kann einem solchen Sprachgebrauch eine gewisse Berechtigung zuerkennen, wenn man damit alle theoretischen Erörterungen und praktischen Bemühungen meint die der Geltendmachung und Entfaltung des Kerygmas dienen und zur inhaltlichen Erneuerung der Verkündigung in Predigt, Katechese und Gottesdienstgestaltung führen wollen. Treffender würde man dann allerdings von Kerygmatik sprechen, in der die materiale Katechetik und die materiale Homiletik enthalten wäre”. *Katechetik*, 312—313.

¹⁹ O kerygmatyce jako „poszukiwanej” dziś dyscyplinie pisze w nawiązaniu do Jungmanna Willam F. Michel, *Kerygma und die Denkformen der Gegenwart*, w: *Verkündigung und Glaube*, Freiburg 1958, 144; odnośnie historii kerygmy postulowanej jako część kerygmatyki patrz: Jungmann, *Das Kerygma in der Geschichte der kirchlichen Seelsorge*, w: *Katechetik*, Anhang II, 300—309.

²⁰ Por. *Dienst am Glauben*, Freiburg 1948, 71—72.

wuje z jednej strony pewne teoretyczne, teologiczne zasady dla kerygmy, z drugiej strony prowadzi i inicjuje badania naukowe nad historią kerygmy²¹, o czym świadczą szczególnie publikowane przez niego rozprawy w ramach serii „*Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge*”.

W oparciu o rezultaty dyskusji teologicznej wokół tzw. teologii kerygmatycznej można by sformułować następujące tezy dotyczące stosunku kerygmy do dogmatu względnie teologii:

1. Należy uznać odrębność kerygmy i teologii, jako dwóch oddzielnych i koniecznych funkcji w życiu Kościoła. Kerygma nie może zastąpić teologii ani teologia kerygmy w tym sensie, że ta ostatnia byłaby tylko spopularyzowaną teologią.

2. Kerygmie należy przyznać pewien prymat przed teologią. Jest ona normatywną dla teologii w tym sensie, że ta ostatnia musi stać w służbie kerygmy, uwzględniając jej potrzeby. Kerygma może wysuwać pewne postulaty pod adresem teologii, krytykując jej jednostronności i wskazując kierunki jej odnowy. Można więc powiedzieć, że cała teologia powinna być zorientowana kerygmatycznie, stojąc w służbie kerygmy i realizując jej słuszne postulaty.

3. Z drugiej strony jednakże także teologia stanowi normę dla przepowiadania i kerygmy. Teologia bowiem ustala zakres prawdy objawionej, poza którą nie może wyjść kerygma i o którą musi się ona opierać. Nie znaczy to jednak, aby kerygma musiała przyjąć całą terminologię teologiczną i sposób systematyzowania poszczególnych prawd. Nie wszystkie też prawdy ustalone przez teologię muszą być przedmiotem kerygmy.

4. Należy odrzucić postulat utworzenia odrębnej teologii kerygmatycznej obok teologii naukowej. Natomiast słuszny jest postulat utworzenia kerygmatyki jako nauki, której przedmiotem byłaby kerygma w swej historii, treści (zasady jej doboru, porządkowania) i formie (problem języka, terminologii itp).

Do podobnych wniosków w określeniu stosunku kerygmy do dogmatu dochodzi V. Schurr w artykule *Kerygma und Dogma*²². Kerygmie należy przyznać pierwszeństwo ontologiczne i historyczne przed dogmatem. Refleksja teologiczna jest dopiero rzeczą wtórną, bazującą na kerygmie. Posiada ona w życiu Kościoła duże znaczenie, którego nie powinno się pomniejszać. Element racjonalny wyrażający się w teologii ma duże znaczenie w przygotowaniu wiary. Poza tym teologia wyrastająca z kerygmy zabezpiecza, ułatwia i normuje przepowiadanie, czuwa nad jego prawdziwością i zrozumiałością. Uznając to wszystko, trzeba jednakże kerygmie przyznać pierwszeństwo przed nauką

²¹ Por. szczeg. *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge*, Freiburg 1949.

²² Concilium 1 (1965) 244—246.

teologią, która istnieje dla przepowiadania. Teologia nie może być uprawiana dla niej samej, nie ma w Kościele miejsca na szukanie prawdy dla samej prawdy. W chrześcijaństwie nie ma uprawnienia jakaś prawda „in se”, musi być ona prawdą „pro nobis” czyli prawdą zbawczą. Prawda zaś objawiona rozpatrywana w aspekcie personalistycznym, egzystencjalnym i zbawczym, to właśnie kerygma.

3. KERYGMA I KERYGMATYKA JAKO POSTULAT PERSONALIZMU

Próba określenia stosunku kerygmy do teologii podjęta w poprzednim punkcie zostawia otwarte jedno zasadnicze pytanie.

Powiedziane zostało, że kerygma jest w jakimś sensie normatywna dla teologii. Jak konkretnie należy pojmować tę normatywność, gdzie należy szukać ostatecznych kryteriów oceniania teologii ze strony kerygmy?

Oto pytanie, które domaga się odpowiedzi.

Do znalezienia odpowiedzi na to pytanie mogą nam wskazać drogi badania i rozważania teologiczno-pastoralne F. X. Arnolda.

Arnold przeprowadza w swoich studiach²³ krytyczne analizy konkretnych form realizacji pośrednictwa zbawczego w przeszłości i w teraźniejszości. Wskazuje przy tym na dialektykę dwóch koncepcji pośrednictwa zbawczego, które określa jako koncepcję antropocentryczną i teocentryczną²⁴.

Analizując zjawisko teologiczno-pastoralnego antropocentryzmu, wskazuje Arnold na określoną koncepcję teologiczną jako na jego źródło. Antropocentryzm pastoralny jest następstwem przyjęcia pewnych teoretycznych założeń, pewnej określonej koncepcji teologii w ogóle, Kościoła i podstawowych form jego działalności. Jeżeli istnieje zjawisko pastoralnego antropocentryzmu, to dlatego, że istnieje antropocentryczna teologia. Powstaje w związku z tym pytanie: gdzie należy szukać tej antropocentrycznej teologii, jakie konkretne kierunki teologiczne należy pod nią podciągnąć? Arnold wskazuje tutaj na teologię pierwszej połowy wieku XIX, nasiąkłą wpływami Oświecenia i racjonalizmu. Wskazuje jednak również na teologię kontrowersyjną okresu potrydenckiego oraz teologię neoscholastyczną poczynającą się rozwijać szczególnie od drugiej połowy XIX wieku. A więc właściwie na do niedawna ogólnie przyjętą oficjalną, szkolno-podręcznikową teologię Kościoła. W tej teologii, a właściwie w jej wtargnięciu do kerygmy, widzi Arnold konkretne źródła antropocentrycznych wypaczeń w teologii pastoralnej i duszpasterstwie.

²³ Por. odn. 20, 21.

²⁴ Por. art. autora „*Od antropocentrycznej do teocentrycznej katechezy*”, *Katecheta* 9 (1965) 206—215, gdzie dana jest bliższa charakterystyka obu koncepcji.

Z drugiej strony teologiczno-pastoralny teocentryzm także ma źródło w teocentrycznej koncepcji teologii. Tą koncepcją jest w kierunku historii zbawczej zorientowana i „pneumatyczna” teologia szkoły tybindzkiej. Wejście tej teologii do duszpasterstwa i do kerygmy oznacza właściwe, teocentryczne ustawienie działalności zbawczej Kościoła. Współczesna odnowa kerygmatyczna jest owocem podjęcia koncepcji teologii szkoły tybindzkiej przez tzw. teologię kerygmatyczną szkoły insbruckiej.

Powstaje tu pytanie, jakie są ostateczne kryteria, w świetle których Arnold ocenia pewne koncepcje teologii i wynikające z nich koncepcje pośrednictwa zbawczego negatywnie, a inne pozytywnie? Tych kryteriów nie bierze Arnold wprost z teologii, nie ocenia on treści i form działania zbawczego Kościoła z punktu widzenia ich zgodności z poszczególnymi orzeczeniami dogmatycznymi Kościoła zebranymi i uporządkowanymi w podręcznikach i sumach teologicznych. Przeciwnie, z punktu widzenia swoich kryteriów ocenia on także samą teologię (oczywiście nie dogmaty i orzeczenia Magisterium, ale sposób ich porządkowania, akcentowania, podawania itp. w teologii), stawiając jej pewne zarzuty lub wysuwając pod jej adresem pewne postulaty. Czyżby więc chodziło tu o jakieś kryteria nadrzędne i normatywne w stosunku nawet do samej teologii? W pewnym sensie trzeba na to pytanie odpowiedzieć twierdząco. Arnold rzeczywiście próbuje sformułować jakieś naczelne zasady teologiczne (a więc wyprowadzone z Objawienia) normujące całą działalność zbawczą Kościoła, której przejawem jest również teologia i która wskutek tego musi być także przez te zasady kierowana i regulowana, oczywiście nie o ile chodzi o jej wewnętrzne metody, lecz o jej funkcję w Kościele.

Konkretnie mówi Arnold o jednej takiej zasadzie którą nazywa „zasadą bosko-ludzką duszpasterstwa”. Dokładniejsza analiza myśli Autora wykazuje, że tę zasadę pojmuje on przede wszystkim jako zasadę personalistyczną. Oznacza to, że proces zbawczy ma strukturę personalistycznego, a więc o wolną decyzję opartego dialogu miłości pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Ten dialog stanowi relację główną, której musi być podporządkowane pośrednictwo zbawcze. Musi ono zachować charakter służebny i narzędny w stosunku do tego międzypersonalnego spotkania Boga z człowiekiem. Musi ono być sprawowane w tym celu i w ten sposób, aby umożliwić i aktualizować to spotkanie poprzez słowo i sakrament.

Powyższe sformułowanie wyraża to, co można by nazwać zasadą personalistyczną duszpasterstwa. Z tej zasady wypływają wszystkie postulaty wysuwane pod adresem zbawczej działalności Kościoła w ogóle, a w szczególności działalności kerygmatycznej czyli przepowiadania słowa. W gruncie rzeczy we wszystkich postulatach wysuwanych pod adresem kerygmy chodzi bowiem zawsze o pytanie, jak należy przepowiadać, aby umożliwić realizację konkretnego spotkania osobowego

między Bogiem a człowiekiem. Z tego to powodu żąda się, aby kerygma głosiła Boga żywego, działającego w historii zbawczej, Boga aktualnie obecnego i działającego w Kościele, aby prawdy wiary przedstawiała nie jako zespół dogmatów, ale w zarysie organicznym, z zaakcentowaniem prawd centralnych i koncentrowaniem wszystkich prawd wokół jednej idei czy rzeczywistości, czy to będzie Królestwo Boże, czy osoba Chrystusa, czy idea „Bóg w Chrystusie — zbawienie grzesznego świata”. Dlatego musi cechować kerygmę przedstawianie prawd wiary w aspekcie zbawczo-aktualnym oraz praktycznym i pedagogicznym.

Powyższa zasada personalistyczna dotyczy także całej pozostałej działalności zawczej Kościoła. U jej podstaw musi tkwić zasada, że najwyższą i właściwie jedyną wartością jest zrealizowanie miłostnego dialogu i spotkania między Bogiem i człowiekiem w Chrystusie, czyli to co stanowi istotną treść idei zbawienia (w aspekcie jednostkowym) i Królestwa Bożego (w aspekcie społecznym). Tej zasadzie, którą nazywamy tu zasadą personalistyczną, musi być wszystko podporządkowane i ona wraz z zespołem wyprowadzonych z niej zasad określających warunki konkretnej realizacji naczelnej wartości spotkania (zbawienia, Królestwa Bożego, Kościoła) musi tkwić u podstaw duszpasterstwa. Teologiczne wypracowywanie zasad realizacji wartości Królestwa Bożego wynikających z zasady personalistycznej byłoby celem teologii duszpasterstwa. Byłaby ona czymś odrębnym od teologii dogmatycznej, której celem byłoby ustalenie prawdy Bożej objawionej samej w sobie, a nie jej teologicznych warunków realizacyjnych. Teologia duszpasterstwa byłaby oczywiście całkowicie zależną od teologii dogmatycznej jako swej nauki podstawowej i nie mogłaby ona rozwijać się poza ramami prawdy objawionej przez nią zakreślonymi. Tylko to bowiem, co jest prawdą, może być zrealizowane jako wartość, nie ma wartości poza prawdą. Nie znaczy to jednak, aby każda prawda sama w sobie, w oderwaniu wzięta, była przeznaczona do głoszenia i realizowania jako wartość *hic et nunc* i żeby każda zawierała w sobie już określenie wszystkich warunków dotyczących jej realizacji. Tu wchodzi w grę także takie sprawy jak stosunek poszczególnych prawd do siebie, ich powiązanie, hierarchiczne uporządkowanie, położenie akcentów itp. itp. To wszystko nie może być rozwiązane tylko z punktu widzenia logicznej systematyki, ale z punktu widzenia konkretnych warunków spotkania między Bogiem a człowiekiem, wynikających z natury Boga i człowieka. W tym leży uzasadnienie potrzeby jakiejś odrębnej teologii duszpasterstwa poza teologią systematyczną.

Ta teologia duszpasterstwa byłaby ogniwnem pośrednim pomiędzy naukową wzgl. spekulatywną teologią a teologią pastoralną. Z jednej strony wysuwałaby ona z punktu widzenia duszpasterstwa i kerygmy postulaty i zapytania pod adresem teologii, z drugiej strony wyprowadzałaby i ukazywałaby konsekwencje dla praktyki duszpasterskiej (czyli

dla realizacji spotkania Boga z człowiekiem), wynikające z prawdy ustalonej przez teologię.

Nasuwa się jeszcze w końcu pytanie, w jakim stosunku pozostawałyby ta teologia duszpasterstwa do kerygmatyki, o której było mowa powyżej.

W pewnym stopniu te dwie postulowane dyscypliny pokrywałyby się ze sobą. Wynika to z jedności słowa i działania w nadprzyrodzonej rzeczywistości Kościoła. Treścią słowa przepowiadania jest bowiem to, co w Kościele jest i co w nim się dzieje względnie to, co powinno być w Kościele i co należy realizować. Stąd kerygmatyka, jako nauka o tym, co i jak należy przepowiadać w Kościele, jest zarazem teologią duszpasterstwa, czyli teologią tego, co i jak należy w Kościele czynić.

WNIOSKI DUSZPASTERSKIE

Z rozważań zasadniczych o stosunku kerygmy do teologii wynika szereg konsekwencji praktycznych dla duszpasterstwa zwłaszcza dla przepowiadania słowa Bożego, kazania i katechezy.

Nasuwa się najpierw wniosek, że nasze przepowiadanie nie może się po prostu opierać na tradycyjnej, podręcznikowej teologii. Nie można przeprowadzić prostej linii od wykładów teologicznych w seminarium duchownym czy na wydziałach teologicznych do kazania i katechezy. Celem przepowiadania nie jest proste przekazywanie podręcznikowej wiedzy teologicznej w sposób popularny i przy zastosowaniu odpowiednich dydaktycznych metod.

Jungmann przytacza następujący przykład niewłaściwego zastosowania teologii w przepowiadaniu. Pewien amerykański katecheta przy pomocy ulotki propagował wśród katechetów swoją broszurę zatytułowaną *Supernatural life* nazywając ją „małą książeczką o 16 darach duszy w stanie łaski”. Tych 16 darów to łaska uświęcająca, trzy cnoty teologiczne, cztery cnoty kardynalne, zamieszkanie Boga w duszy oraz siedem darów Ducha Świętego. Broszura podaje wskazania do katechez na temat poszczególnych tych 16 darów. Oto przykład bezmyślnego i bezsensownego łączenia teologicznych pojęć, mających swój sens w teologicznej spekulacji, ale nieprzydatnych dla ukazania żywego konkretnego życia nadprzyrodzonego w duszach²⁵.

Powyższe nie oznacza jednak, żeby w duszpasterstwie nie było potrzebne gruntowne studium teologii. Jest ono konieczne, ale musi to być studium nie czysto naukowe, intelektualne, lecz kontemplowanie tajemnic objawienia w duchu nadprzyrodzonej wiary. Takie studium nada rumieńców życia katechezie i homilii.

²⁵ Por. J. A. Jungmann, *Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft*, Innsbruck 1963, 64—65.

Doskonałą pomocą dla takiego studium może stać się współczesna, wspaniale się odradzająca teologia ze swoim nastawieniem „pneumatycznym”, egzystencjalnym, kerygmaticznym i chrystocentrycznym. Ta nowa teologia, która znalazła się u podstaw dokumentów II Soboru Watykańskiego musi się znaleźć u podstaw naszego duszpasterstwa, zwłaszcza głoszenia słowa Bożego. Oczywiście, że poszczególni kapłani nie będą na ogół zdolni o własnych siłach dokonać syntezy współczesnej teologii z punktu widzenia potrzeb duszpasterstwa.

Nagłąca potrzebą więc staje się utworzenie i rozwinięcie kerygmatyki jako dyscypliny podstawowej dla katechetyki i homiletyki. W ramach tej dyscypliny musi być dokonana wielka praca w kierunku nowego przemyślenia i ustalenia naszego przepowiadania w jego elementach materialno-kerygmaticznych.

SEELSORGE UND KERYGMA

Die heutige Katechetik und Homiletik haben schon allgemein den Grundsatz angenommen, dass ihr eigentlicher Gegenstand das Kerygma ist, in Unterscheidung zur wissenschaftlichen Schultheologie, und deshalb spricht man von der kerygmatischen bzw. materialkerygmatischen Phase der katechetisch-homiletischen Erneuerung. Der Begriff „Kerygma“ gehört also zu den Zentralbegriffen der heutigen Seelsorge und seine genaue Bestimmung ist deswegen für sie von grosser Bedeutung.

Dieser Artikel beschäftigt sich in seinem ersten Teile mit der Festlegung des Inhaltes der Begriffe „Kerygma“ und „Theologie“, im zweiten Teile wird auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung über die sog. kerygmatische Theologie der Versuch einer Verhältnissbestimmung beider Begriffe unternommen, der dritte Teil schliesslich will vom Standpunkt der Forderungen des Personalismus die Eigenart und den Wert des Kerygmas aufzeigen.

Der erste Teil unterscheidet zunächst das Kerygma im engeren, biblischen Sinne, als erste Verkündigung des Wortes Gottes an die Ungläubigen und Kerygma im weiteren Sinne, als jede Verkündigung der Heilsbotschaft in der Kirche zur Ehre Gottes und Bekehrung und Heiligung des Menschen (J. A. Jungmann, V. Schurr). In diesem zweiten, weiteren Sinne bildet der Begriff Kerygma die Grundlage der gegenwärtigen Katechetik und Homiletik. Der Gegenstand des Kerygmas und der Theologie ist grundsätzlich derselbe, der Unterschied aber liegt in der Art seiner Auffassung und Darstellung. In dem Kerygma handelt es sich um die Vergegenwärtigung des göttlichen Heilsrufes, welcher vor allem als Ereignis der Heilsgeschichte und als Wert dargestellt wird und an den Glauben des Menschen gerichtet ist. Dieser Glaube wird als Antwort des Menschen auf den göttlichen Heilsruf verstanden, welche den ganzen Menschen und sein ganzes Leben in Anspruch nimmt.

In der Theologie handelt es sich hauptsächlich um die Feststellung der geoffenbarten Wahrheit, um ihre Formulierung in strengen Begriffen, logische Systematisierung und Klärung der intellektuellen Schwierigkeiten, welche mit ihr verbundet sind. Sie wendet sich grundsätzlich an den durch den Glauben erleuchteten Verstand des Menschen.

Die Analyse des Inhaltes der Begriffe Kerygma und Theologie (bzw. Dogma) bildet den Ausgangspunkt für die Bestimmung ihres gegenseitigen Verhältnisses. Damit beschäftigt sich der zweite Teil des Artikels, welcher nach Zusammenfassung der Ergebnisse der seinerzeit lebendigen Kontro-

verse über die sogenannte kerygmatische Theologie, dieses Verhältniss in 4 folgenden Thesen bestimmt:

1) Man muss die Eigenart des Kerygmas und der Theologie, als zweier verschiedenen und notwendigen Funktionen der Kirche anerkennen. Das Kerygma kann nicht die Theologie ersätzen und auch nicht die Theologie das Kerygma in diesem Sinne, dass die letzte nur eine popularisierte Theologie wäre.

2) Man muss dem Kerygma im gewissen Sinne einen Vorrang vor der Theologie zugestehen, denn diese letzte muss im Dinsten des Kerygmas stehen und seine Bedürfnisse berücksichtigen. Die Theologie besteht für das Kerygma und die Verkündigung ist normativ für die Theologie.

3) Andererseits aber ist auch die Theologie normativ für die Verkündigung und das Kerygma. Denn sie stellt den Bereich der geoffenbarten Wahrheiten fest, welchen die Verkündigung nicht überschreiten darf und auf welche sie sich stützen muss. Das bedeutet aber nicht, dass die Verkündigung die ganze Terminologie und die Art der Systematisierung einzelner Wahrheiten übernehmen muss. Nicht alle Wahrheiten, welche durch die Theologie ausgearbeitet wurden müssen auch Gegenstand der Verkündigung bilden.

4) Die Forderung, eine eigene kerygmatische Theologie neben der wissenschaftlichen zu bilden, muss abgelehnt werden. Berechtigt ist aber die Forderung eine Kerymatik zu bilden als Wissenschaft über das Kerygma in seiner Geschichte, seinem Inhalt (die Grundsätze der Auswahl und der Ordnung einzelner Wahrheiten) und seiner Form (das Problem der Sprache, der Terminologie usw.).

Der dritte Teil des Artikels unternimmt einen Versuch die Antwort auf die Frage zu bringen, im welche Sinne das Kerygma eine Norm für die Theologie bilden darf und soll, und wo man die letzten Kriterien für die Beurteilung der Theologie vonseiten des Kerygmas suchen soll. Die Antwort auf diese Frage wird in dem von F. X. Arnold ausgearbeiteten „Gott-menschlichen Prinzip“ der Pastoraltheologie und Seelsorge gesucht, welches genauer als personalistisch-dialogisches Prinzip bestimmt wird. Dieses Prinzip besagt, dass der Heilsprozess einen dialogischen Charakter aufweist, als eine in Freiheit sich vollziehende Heilsbegegnung des Menschen mit Gott in Christus. Der Verwirklichung dieser Heilsbegegnung muss die ganze Heilsvermittlung der Kirche, d. h. die gesamte Seelsorge dienen, welche hauptsächlich in der Verkündigung des Wortes Gottes und der Spendung der Sakramente besteht. Das Heil des Menschen, welches in personalistischen Kategorien aufgefasst wird, bestimmt als der zu erreichende Grundwert, die Art und Weise der Heilsvermittlung im allgemeinen und in der Verkündigung im besonderen. Die kerygmatische Verkündigung aber entspricht eben allen Forderungen welche sich aus dem personalistischen Prinzip der Seelsorge ergeben. Das Kerygma, wie der Artikel in seinem 3. Teile aufzuweisen sucht, ist einfach eine Forderung des Personalismus. Dasselbe personalistische Prinzip bestimmt auch die Funktion der Theologie in der Kirche und die Grundsätze ihres Verhältnisses zur Verkündigung, denn alles in der Kirche muss der Verwirklichung des Hauptwertes der Heilsbegegnung mit Gott in Christus und im Heiligen Geiste dienen, was im gemeinschaftlichen Aspekte gleichbedeutend ist mit der Verwirklichung der Kirche als Heilsgemeinschaft.