

Antoni Lewek

Geneza i główne kierunki współczesnego ruchu homiletycznego

Studia Theologica Varsaviensia 12/2, 121-160

1974

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.

ANTONI LEWEK

GENEZA I GŁÓWNE KIERUNKI WSPÓŁCZESNEGO RUCHU HOMILETYCZNEGO

Treść: I. Początki ruchu homiletycznego: 1. Rys historyczny; 2. Prekursorzy odnowy homiletycznej; II. Główne kierunki odnowy kaznodziejstwa: 1. O nową formę kaznodziejską; 2. O odnowę treści kościelnego przepowiadania; 3. O teologiczne podstawy kaznodziejstwa.

I. POCZĄTKI RUCHU HOMILETYCZNEGO

1. Rys historyczny

Przepowiadanie słowa Bożego stanowi istotne i fundamentalne zadanie Kościoła. Jego celem jest przede wszystkim budzenie wiary (por. Rz 10,17: *Fides ex auditu*), będącej podstawą zbawienia (por. Tridentinum, D³² 1532: *Fides-fundamentum et radix omnis instificationis*). Nie ulega wątpliwości, że faktyczna pozycja kaznodziejstwa w całokształcie kościelnego duszpasterstwa jest symptomem rozkwitu względnie upadku życia Kościoła. Zapoznanie pierwszorzędnej roli głoszenia Ewangelii w zbawczej działalności Kościoła można uznać z jednej strony za skutek, a z drugiej — za przyczynę obniżenia się poziomu kościelnej świadomości i życia religijnego. Do bardzo instruktywnych wniosków w tej dziedzinie doszedł znany pastoralista F. X. Arnold (1898—1969), który „zajmuje dziś w badaniach nad systematyką i dziejami głównie treści kerygmatu, „posługi słowa” w duszpasterstwie pozycję taką, jaką J. A. Jungmann, pastoralista z Innsbrucku, autor głośnego dzieła *Missarum sollemnia* zajmuje w badaniach nad

dziejami liturgii"¹. Arnold przeprowadza w swych studiach teologiczno-pastoralnych historyczną charakterystykę roli przepowiadania w duszpasterstwie, począwszy od czasów apostoelskich aż do współczesnych. W wyniku wieloletnich badań tego zagadnienia stwierdził on, iż na przestrzeni dziejów duszpasterstwa Kościoła można wyodrębnić kilka charakterystycznych okresów.

Czasy apostoelskie i pierwsze wieki chrześcijaństwa były okresem rozkwitu przepowiadania, głoszenia słowa Bożego. Apostołowie uważają „służbę słowa” za swoje pierwszorzędne zadanie (por. Dz 6, 1—17).

W średniowieczu, gdy środowisko jest już nawrócone, a wiara stała się czymś, co jest samo przez się zrozumiałe i co można suponować u wiernych, następuje osłabienie poczucia ważności przepowiadania. Akcent w teologii, duszpasterstwie i pobożności przesuwają się zdecydowanie w kierunku sakramentów.

W czasach Reformacji, która odrzuciła obiektywną skuteczność sakramentów, opierając cały proces zbawczy na samej wierze, a pośrednictwo zbawcze na przepowiadaniu słowa Bożego, Kościół poprzez zarządzenia dyscyplinarne Soboru Trydenckiego początkowo dowartościował i odnowił zaniedbane w średniowieczu kaznodziejstwo; z czasem jednak teologia (zwłaszcza pod wpływem kard. Roberta Bellarmina), a za nią praktyka homiletyczno-katechetyczna, weszła w okres antyreformacyjnej kontrowersji. Zaczęto koncentrować się na obronie prawd atakowanych przez protestantyzm, podkreślając niemal wyłącznie znaczenie Mszy św. i sakramentów w procesie i pośrednictwie zbawczym, z jednoczesnym zaniedbaniem momentu wiary i przepowiadania słowa Bożego.

I ten okres kontrreformacyjny przetrwał, zdaniem Arnolda, w jakimś stopniu aż do naszych czasów². Dopiero po Vaticanum

¹ W. Pluta, *O dogmatyczne podstawy duszpasterstwa i teologii pastoralnej (Na podstawie prac Ks. Prof. Arnolda z Tübingen)*, Zeszyty Naukowe KUL 2 (1959) nr 1 s. 103.

² Por. F. X. Arnold, *Dienst am Glauben. Das vordringlichste Anliegen heutiger Seelsorge*, Freiburg 1948 s. 15—26; tenże, *Pastoraltheologische Ansätze in der Pastoral bis zum 18. Jahrhundert*. W: *Handbuch der Pastoraltheologie*. F. X. Arnold — K. Rahner — Y. Schurr — L. M. Weber (red.), t. 1, Freiburg 1970 s. 15—39.

II, w sytuacji ekumenicznego dialogu z protestantyzmem, przestało się operować utartymi określeniami charakteryzującymi Kościół katolicki jako Kościół sakramentu, a protestantyzm jako Kościół słowa. Po obu stronach bowiem uznaje się, że prawdziwy Kościół Chrystusowy musi być Kościołem słowa i sakramentu. Do tego ideału dążą protestanci przez dowartościowanie sakramentu, katolicy zaś przez dowartościowanie słowa Bożego i jego przepowiadania³. Fakt ten stanowi w Kościele katolickim niewątpliwie ważny motyw i probierz współczesnej odnowy kaznodziejstwa.

Przyznanie kaznodziejstwu pierwszorzędnej roli i miejsca w całości kształcie duszpasterskiej działalności Kościoła jest jakby wstępnym lecz istotnym warunkiem wszelkiej odnowy homiletycznej. Momentem decydującym zaś o należytym poziomie i zbawczej skuteczności kaznodziejstwa jest jego treść. Ma ją stanowić autentyczne słowo Boże zawarte w Biblii i rzeczywistość zbawienia w Jezusie Chrystusie. Lecz podobnie jak pojmowanie miejsca i roli przepowiadania słowa Bożego w duszpasterstwie, tak i faktyczna treść przekazu homiletycznego różnie kształtowała się na przestrzeni dziejów kaznodziejstwa.

F. Stinger w swoim obszernym studium o historii kaznodziejstwa biblijnego (*Schriftpredigt*) dowodzi, iż po okresie rozkwitu homilii w czasach patrystycznych aż do Grzegorza Wielkiego nastąpił jej upadek w średniowieczu⁴. Kaznodziejstwo dostawało się coraz bardziej pod panowanie naukowej teologii, aż w końcu w czasach Oświecenia stało się podległe ówczesnym prądom filozoficznym i deizmowi, według którego Bóg działał tylko na początku, pozostawiając potem świat jego własnemu biegowi; podobnie i Chrystus założył na początku Kościół oddając go hierarchii, a objawienie Boga w Chrystusie należy już do zamierzchłej przeszłości. Pod wpływem tych myśli deistycznych nie pojmuje się już przepowiadania jako dalszego rozbrzmiewania Objawienia Bożego dokonującego się przez Kościół i jako wydarzenia między Bo-

³ Por. F. Blachnicki, *Słowo — wiara — sakrament*. W: *Wprowadzenie do liturgii*, Poznań 1967 s. 44.

⁴ Zob. F. Stinger, *Geschichte der Schriftpredigt. Ein Beitrag zur Geschichte der Predigt*, Paderborn 1920.

giem a człowiekiem, lecz jako sprawę ludzi między sobą, jako wydarzenie między kaznodzieją a słuchaczem.

Takie pojmowanie kaznodziejstwa wywiera z kolei wpływ na jego metody i treść. Więcej liczy się na metody czysto ludzkiej dydaktyki niż na wewnętrzną moc słowa Bożego. Gdy chodzi zaś o treść kazań, to stanowi ją nie Objawienie Boże i historia zbawienia, ale jakiś światopogląd racjonalistyczny i system moralny. Chrystusa przedstawia się głównie jako wzór cnót i życia moralnego. Wcielenie, Odkupienie, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie Chrystusa ukazuje się w antropocentrycznym przepowiadaniu tylko jako jednorazowe fakty historyczne, należące do przeszłości, a nie jako dynamiczne, w teraźniejszości dokonujące się zbawcze dzieła Boga, aktualizowane w liturgii. Z faktów historii zbawienia wydobywa się co najwyżej ascetyczno-moralne zastosowania. Kazanie wielkanocne jest tylko opowiadaniem o historii poranka wielkanocnego; w centrum znajduje się sam fakt zmartwychwstania w aspekcie historyczno-apologetycznym lub moralnym, a nie *mysterium paschale Christi*⁵. Samą potrzebę przepowiadania słowa uzasadnia się antropocentryczno-eudajmonistycznie: człowiek potrzebuje pouczenia, aby poznać drogę do szczęścia. Nie mówi się o tym, co Bóg uczynił dla zbawienia człowieka, ale przede wszystkim o tym, co człowiek ma zrobić, by osiągnąć zbawienie⁶.

Na pierwsze miejsce tak w kaznodziejstwie jak i w katechezie wysuwa się zagadnienie doskonałości moralnej człowieka, opartej jednak nie na religii objawionej, lecz raczej — naturalnej. Całe przepowiadanie kościelne przeniknięte jest racjonalizmem, moralizmem i eudajmonizmem. Antropocentryzm wyparł teocentryzm pierwszych wieków i średniowiecza.

Nic też dziwnego, że w okresie Romantyzmu, będącego reakcją na Oświecenie, usiłowano przywrócić nauczaniu kościelnemu treści bardziej biblijne i chrześcijańskie. Można wspomnieć tu pietyzm niemiecki odsuwający się od teologii

⁵ Por. F. X. Arnold, *Regenerative Erneuerung der Osterpredigt im Geist des christlichen Altertums*. W: *Paschatis sollemnia. Studien zur Osterfeier und Osterfrömmigkeit*, J. A. Jungmann von Schülern und Freunden dargeboten, Freiburg 1959 s. 305—313.

⁶ Por. tenże, *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge. Das Prinzip des Gott-menschlichen*, Freiburg 1949 s. 88—97.

scholastycznej, a szukający wartościowszej pożywki w Piśmie św. Ideą centralną w przepowiadaniu staje się powoli Królestwo Boże i historia zbawienia.

2. Prekursorzy odnowy homiletycznej

Głównymi przedstawicielami tego pierwszego odrodzenia kerygmatycznego w czasach nowożytnych byli J. M. Sailer (1751—1832)⁷ i J. B. Hirscher (1788—1865)⁸. Ostrze swej krytyki zwrócili oni przede wszystkim przeciw teologii scholastycznej. Domagali się dla przepowiadania specjalnej i właściwej mu teologii opierającej się na Piśmie św. i odtwarzającej pierwotną Dobrą Nowinę i kerygmę⁹. Nieustannie ostrzegali przed wtargnięciem scholastyki do kościelnego przepowiadania, które przecież ma głosić — według ich wyrażenia — „ten czysty, przez żadnego Arystotelesa nie zaciemniony element Objawienia”, tego „ducha chrześcijaństwa apostołskiego”¹⁰.

Przeciwstawiając się panującemu pogładowi, iż gwarancją skuteczności kaznodziejstwa jest przede wszystkim właściwa metoda i odpowiednia systematyka teologii, wypracował Hirscher zasady prawdziwej kerygmatyki, wśród których naczelną było przyjęcie i uwzględnienie w przepowiadaniu „historyczno-genetycznego rozwoju Objawienia i czynów zbawczych Boga w powiązaniu z historią zbawienia — w przeciwieństwie do pojęciowo-doktrynalnej, niezyciowej i bezowocnej analizy teologicznych tekstów i definicji”¹¹. Podkreślił on więc konieczność historycznego, a nie systematycznego przedstawiania prawd wiary, jak to miało dotychczas miejsce. Odważnie walczył też przeciw jałowemu intelektualizmowi, który zadowalał się tylko rozumową znajomością prawd religijnych, dyspensu-

⁷ Zob. K. Gastgeber, *Gotteswort durch Menschenwort. J. M. Sailer als Erneuerer der Wortverkündigung. Ein Beitrag zur Geschichte der Kerygmatik seit dem 18. Jahrhundert*, Wien 1964.

⁸ Zob. H. Łoduchowski, *Biblische Verkündigung nach Johann Baptist von Hirscher*, Regensburg 1970.

⁹ Por. J. Charytański, *Geneza współczesnego ruchu katechetycznego*, *Katecheta* 6 (1962) nr 1 s. 5.

¹⁰ F. X. Arnold, *Kerygma und Theologie*. W: *Katechetisches Wörterbuch*. L. Lentner (red.), Freiburg 1961 s. 394.

¹¹ Tenże, *Dienst am Glauben*, dz. cyt., s. 49.

jąc się od potrzeby posiadania prawdziwej i żywej wiary. Wobec gwałtownych ataków ze strony przeciwników bronił się umiejętnie Ewangelią, powoływaniem się na kazania Apostołów, którzy posługiwali się również metodą historii zbawienia, gdy głosili o „wielkich czynach Boga”¹².

Podobnie jak w Niemczech Sailer i Hirscher, tak w Anglii wielki konwertyta i późniejszy kardynał, J. H. Newman (1801—1890)¹³ ustawicznie ostrzegał przed utożsamianiem teologii z Objawieniem; występował przeciwko doktrynalizmowi i racjonalizmowi w dziedzinie pojmowania Objawienia. Głosił, iż Chrystusa nie chce rozumieć i przepowiadać jako jakąś ideę. Chrześcijaństwo nigdy nie może być tylko jakimś czerpaniem z ducha ludzkiego, lecz jest orędzim zbawczym Syna Bożego, Jezusa Chrystusa, Zbawiciela i Odkupiciela ludzkości.

We Francji w tym czasie żył uczony i pobożny opat z Solesmes, Prosper Guéranger (1808—1875), który naukowej teologii przeciwstawił tajemnice roku kościelnego. Głosił, iż w liturgii rozwija się rok za rokiem wielki dramat zbawienia człowieka. W swoim *L'année liturgique*¹⁴ akcentował on samodzielność chrześcijańskiej kerygmy i historyczno-zbawczy sposób jej traktowania¹⁵.

Oprócz wymienionych prekursorów współczesnej odnowy kerygmatycznej — wielu innych wybitnych kaznodziejów z połowy XIX w. protestowało przeciwko racjonalizmowi Oświeceniowemu i krytykowało teologię scholastyczną, a zwracało się ku kaznodziejstwu biblijnemu¹⁶.

Krytyka teologii scholastycznej ze strony dwóch najwybitniejszych przedstawicieli owego pierwszego odrodzenia kerygmatycznego: Sailera i Hirschera była — jak się wydaje — zbyt surowa i niejednokrotnie niesprawiedliwa. Niejasne było również pojęcie postulowanej przez nich teologii kerygmatycznej. Stąd też nauka ich nie zyskała powszechnego uznania i po-

¹² Por. tamże, s. 50.

¹³ Zob. J. Mann, *John Henry Newman als Kerygmatischer. Der Beitrag seiner anglikanischer Zeit zur Glaubensverkündigung und Unterweisung*, Leipzig 1965.

¹⁴ 9 tomów, Paris 1841—1866; ostatnie wyd. w 5 tomach, Paris 1948—1951.

¹⁵ Por. B. T., *Rok liturgiczny O. Guérangera*, Przegląd Homiletyczny 3 (1925) nr 4 s. 264—268.

¹⁶ Por. K. Gastgeber, dz. cyt., s. 282.

została początkowo bez większego rezultatu. Ich tendencje i postulaty zostały stłumione przez odrodzenie się scholastyki w połowie XIX w.

Głównymi przedstawicielami nowego kierunku — neoscholastyki byli J. Kleutgen (1811—1883) i J. Deharbe (1800—1871). Odrzucili oni całkowicie rozróżnienie teologii szkolnej i kerygmatycznej, wprowadzone przez Sailera i Hirschera, uznając teologię scholastyczną za jedyną i prawdziwą teologię. Odtąd treść kaznodziejstwa obejmowała znowu tematykę bardziej dogmatyczno-moralistyczną niż kerygmatyczno-biblijną.

W homiletyce, jak też i w katechetyce, zaprzestano zupełnie dyskutować nad zagadnieniem treści kościelnego przepowiadania. Uważano bowiem, że prawdy objawione zostały raz na zawsze ustalone i naukowo usystematyzowane w teologii, która wobec tego winna zawsze stanowić przedmiot nauczania kościelnego. Zasadniczą treścią kaznodziejstwa była więc po prostu lepiej lub gorzej spopularyzowana teologia scholastyczna¹⁷. Główne natomiast zainteresowanie i uwagę koncentrowała homiletyka na zagadnieniach formalno-metodycznych kaznodziejstwa, rozważając pytanie, w jaki sposób przelać w słuchaczy tę z góry określoną naukę.

Wybitnymi reprezentantami homiletyki w okresie panującej neoscholastyki byli: N. Schleiniger (1817—1884), niemiecki jezuita, którego *Grundzüge der Beredtsamkeit* doczekały się aż sześciu wydań, oraz austriacki jezuita, J. Jungmann (1830—1885)¹⁸; jego dwutomowa *Theorie der geistlichen Beredtsamkeit* została wydana czterokrotnie. Doprowadzili oni teorię wymowy sakralnej, pojętej jako retoryka kościelna, niemalże do perfekcji¹⁹. Owszem, u Schleinigera można także znaleźć znakomite myśli o osobie kaznodziei i o pożądanej znajomości Pisma św., jednakże przewagę ma tutaj retoryczny i formalny punkt widzenia. Jungmann zaś bardzo

¹⁷ Por. F. X. Arnold, *Seelsorge aus der Heilsgeschichte. Pastoraltheologische Durchblicke*, Freiburg 1956 s. 195—223.

¹⁸ Zob. W. Croce, *Josef Jungmann und die Homiletik*, *Zeitschrift für katholische Theologie* 80 (1958) z. 4 s. 193—199.

¹⁹ Por. K. Gastgeber, dz. cyt., s. 282 n.; zob. także P. W. Keppler, *Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Predigtanlage*, *Theologische Quartalschrift* 74 (1892) z. 2 s. 200 n.

często stosuje psychologiczne i filozoficzne elementy przy budowie swej homiletyki²⁰. Tę samą formalistyczną orientację wykazują również ujęcia homiletyki w znanych wówczas podręcznikach teologii pastoralnej J. A m b e r g e r a, M. B e n g e r a i I. S c h ü c h a. Inny znaczniejszy homileta, F. H e t t i n g e r (1819—1890), który w swoich *Aphorismen über Predigt und Prediger* (Freiburg 1888) podał szereg wartościowych rad i wskazówek homiletycznych, propagował niemal wyłącznie tzw. kazanie tematyczne. Nie umiał się przekonać do homilii²¹, wyrażając nawet opinię, że postulowane przez Sobór Trydencki nauczanie ludu Pisma św. powinno być realizowane zasadniczo poza liturgią²². Znane dzieła homiletyczne J. H e r r a²³, F. S c h u b e r t a²⁴ i C. K r i e g a²⁵ stanowiły w gruncie rzeczy tylko nowe ujęcie i rozwinięcie elementów formalno-metodycznych kaznodziejstwa, omawianych przez Schleinigera i Jungmanna²⁶.

Gdy chodzi o polskie podręczniki homiletyki z XIX i przełomu XIX/XX w.²⁷, trzeba stwierdzić, że ich tematyka również nie wykraczała w zasadzie poza zakres zagadnień formalnych i retorycznych; zresztą były to najczęściej prace mało oryginalne

²⁰ Por. F. Sobotta, *Die Heilswirksamkeit der Predigt in der theologischen Diskussion der Gegenwart*, Trier 1968 s. 1.

²¹ Por. J. B. Schneyer, *Geschichte der katholischen Predigt*, Freiburg 1968 s. 337.

²² Por. K. Gastgeber, dz. cyt., s. 283.

²³ J. Herr, *Praktischer Kursus der Homiletik*, Paderborn 1926.

²⁴ F. Schubert, *Grundzüge der Pastoraltheologie* (cz. III: *Homiletik*), Graz 1934.

²⁵ C. Krieg, *Homiletik oder Wissenschaft von der Verkündigung des Gotteswortes*. J. Ries (wyd.), Freiburg 1915.

²⁶ Por. K. Gastgeber, dz. cyt., s. 283.

²⁷ Zob. J. Skidełł, *Celniejsze prawidła homiletyki, czyli wymowy kazalnej*, Wilno 1835; I. Hołowiński, *Homiletyka*, Kraków 1859; A. Lipnicki, *Zasady kaznodziejstwa, czyli nauka opowiadania słowa Bożego oparta na podaniach i wzorach Pisma św., Ojców Kościoła, poważnych pisarzy i najcelniejszych kaznodziejów polskich*, 2 t., Wilno 1860; J. Wilczek, *Pastoralna o homiletyce*, Kraków 1864; J. Krukowski, *Teologia pasterska katolicka* (cz. III: *Kaznodziejstwo*), Przemyśl 1869; J. Szpaderski, *O zasadach wymowy mianowicie kaznodziejskiej*, 2 t., Kraków 1870; B. Markiewicz, *O wymowie kaznodziejskiej*, Kraków 1898; W. Kosiński, *Technika głoszenia kazań*, Lwów 1923. Łatwo zauważyć, że już same tytuły wymienionych podręczników homiletyki wskazują na ujęcie problematyki kaznodziejskiej od strony formalnej i retorycznej; podają one mianowicie „celniejsze prawidła” i „zasady” co do sposobu przygotowania i wygłoszenia kazań.

ne i oparte przeważnie na podręcznikach wspomnianych homiletów niemieckich²⁸. Pewne elementy teologiczno-homiletyczne stanowiły w nich jedynie wąski margines²⁹.

Reasumując można ogólnie stwierdzić, że teoria kaznodziejstwa aż do I wojny światowej stała pod znakiem jednego zasadniczego pytania: „jak” przekazywać w kazaniach ustalone i usystematyzowane przez teologię scholastyczną prawdy wiary? W okresie panującej neoscholastyki nie było też w zasadzie na terenie homiletyki jakichś reformatorskich idei i powszechnych dążeń do odrodzenia kaznodziejstwa, mimo iż jego niezdolność do zaradzenia pogłębiającemu się upadkowi wiary i moralności stawała się niepokojąca, czemu dał później wyraz B e n e d y k t XV w encyklice kaznodziejskiej *Humani generis redemptionem* (1917). Dopiero na początku XX w. rodzi się coraz większe zainteresowanie problemem rzetelnej odnowy kaznodziejstwa. Można wskazać na pewne symptomy i dowody tego zainteresowania oraz uświadomienia sobie konieczności reformy kościelnego przepowiadania.

W roku 1905 P i u s X wydaje encyklikę *Acerbo nimis*, poświęconą zagadnieniu katechizacji dzieci i starszych. Papież wzywa w niej duszpasterzy do większej gorliwości w przepowiadaniu słowa Bożego. Jakby odpowiedzią na ten apel Piusa X był pierwszy Kongres Kaznodziejski, jaki odbył się w 1910 r. w Ravensburgu. Uczestniczyli w nim kapłani z Niemiec, Austrii i Szwajcarii³⁰.

Szczególne jednak znaczenie dla dalszego rozwoju odnowy homiletycznej posiadała wydana w 1917 r. encyklika Benedykta XV *Humani generis redemptionem*, dotycząca wprost problematyki kaznodziejskiej i nazwana wówczas „wielką kartą” kaznodziejstwa. Papież nakreślił w niej obraz prawdziwego kaznodziei, ukazał cel kaznodziejstwa oraz rodzaje i sposób prze-

²⁸ Por. T. O l s z a ń s k i, *Homilia w polskim kaznodziejstwie okresu międzywojennego (1918—1939)*, Kraków 1970 s. 25, 104, 208 (rozprawa doktorska, maszynopis).

²⁹ Por. S. D u s z a, *Elementy teologiczne w teorii kaznodziejstwa polskich podręczników homiletyki w wieku XIX*, Warszawa 1969 s. 83 (rozprawa magisterska, maszynopis).

³⁰ Pierwszy ogólnokrajowy Kurs Homiletyczny w Polsce odbył się w dniach 22—26 XI 1926 w Poznaniu, drugi — 22—24 IX 1931 także w Poznaniu, trzeci — 9—11 IX 1936 w Krakowie. Zob. Przegląd Homiletyczny 5 (1927) nr 1 s. 41; 9 (1931) nr 3 s. 220; 14 (1936) nr 4 s. 359.

powiadania słowa Bożego³¹. Jej bezpośredni wpływ na odrodzenie kaznodziejstwa został wprawdzie zahamowany w okolicznościach pierwszej wojny światowej³², niemniej jednak jej treść była analizowana w czasopismach teologicznych, w artykułach i referatach homiletycznych³³ oraz na kursach kaznodziejskich w okresie międzywojennym³⁴, a także jest ona i dziś „żywa i dająca dużo do myślenia”³⁵. Obok ukazania pewnych elementów i podstaw teologicznych kaznodziejstwa, podaje ona równocześnie wiele wskazań praktycznych, które są zawsze aktualne i pouczające dla kaznodziejów.

Dalszym wreszcie wyrazem ożywionej troski Kościoła o odnowę kaznodziejstwa oraz pozytywnym bodźcem do niej były odpowiednie kanony nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego (1917), który określił głoszenie kazań jako *gravissimum officium* (c. 1329). Tego samego roku (1917) Kongregacja Konsystorza uzupełniła szczegółowymi zarządzeniami przepisy Prawa Kanonicznego, dotyczące kaznodziejstwa, wydając tzw. *Normae pro sacra praedicatione*³⁶.

Nie ulega wątpliwości, że wymienione wyżej cztery dokumenty i wskazania Stolicy Apostolskiej, rozważane w publikacjach i na zjazdach homiletycznych, wpłynęły pozytywnie na stopniowy rozwój teorii i praktyki kaznodziejstwa³⁷.

Początek XX w. przyjmujemy więc wraz z innymi autorami³⁸ jako czas narodzin współczesnego ruchu homiletycznego³⁹.

³¹ Por. M. Rzeszewski, *Kaznodziejstwo*, Warszawa 1957 s. 27.

³² Por. V. Schurr, *Pastoraltheologie im 20. Jahrhundert*. W: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*. H. Vorgrimler — R. Vander Gucht (red.), t. 3, Freiburg 1970 s. 386.

³³ Zob. np. T. Soiron, *Der Prediger und die Predigt nach der Enzyklika Papst Benedikt XV*, *Theologie und Glaube* 9 (1917) z. 11 s. 526—535; E. Haensli, *Verkündigung heute aus lebendigen theologischen Einsichten*. W: *Fragen der Theologie heute*. J. Feiner — J. Trütsch — F. Böckle (red.), Einsiedeln 1957 s. 463—484.

³⁴ Por. T. Olszański, dz. cyt., s. 27.

³⁵ M. Rzeszewski, *Kryzys czy szansa kaznodziejstwa?* W: *Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna*. M. Finke (red.), Poznań 1964 s. 534.

³⁶ Zob. *Acta Apostolicae Sedis* 9 (1917) s. 328—334.

³⁷ Por. T. Olszański, dz. cyt., s. 27.

³⁸ Por. np. V. Schurr, *Pastoraltheologie...*, art. cyt., s. 385; także *Wprowadzenie do tekstu encykliki Humani generis redemptionem*. *Ateneum Kapłańskie* 67 (1964) z. 1—2 s. 1.

³⁹ Wyrażenie „ruch homiletyczny” wymaga pewnego wyjaśnienia. Słyn-

Po zarysowaniu w dotychczasowych rozważaniach historycznego tła i genezy ruchu homiletycznego przejdziemy obecnie do ukazania dalszych dróg rozwoju współczesnej odnowy kaznodziejstwa.

II. GŁÓWNE KIERUNKI ODNOWY KAZNODZIEJSTWA

Badając dzieje ruchu homiletycznego na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat, doszliśmy do wniosku, iż dają się w nich wyodrębnić trzy okresy charakteryzujące się określonym kierunkiem i ideą odnowy kaznodziejstwa. Pierwszy okres trwający mniej więcej do lat 30-tych obecnego stulecia, to okres wołania o „nową formę” kaznodziejską. W latach 30-tych, a zwłaszcza od 1936 r., tj. od ukazania się słynnej książki J. A. Jungmanna *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, rodzi się i dominuje postulat „odnowy treści” kościelnego przepowiadania (ruch kerygmaticzny).

ny kaznodzieja węgierski okresu międzywojennego, jeden z pionierów odrodzenia współczesnego kaznodziejstwa, bp Tihamer Toth († 1939), uświadamiając sobie słabości ówczesnej teorii i działalności homiletycznej Kościoła, wyrażał (w 1930 r.) nadzieję, że kiedyś „nastanie upragnione święto narodzin „ruchu homiletycznego”, który jeszcze dziś jest w zaczątkach i po omacku stawia pierwsze kroki” (T. Toth, *Dekalog*, t. 1, Kraków 1933 s. 10). Wybitny homileta niemiecki Th. Soiron pisał w przedmowie do swego dzieła *Die Verkündigung des Wortes. Homiletische Theologie*, Freiburg 1943, o ogromnym znaczeniu, jakie osiągnęło kaznodziejstwo w ówczesnym okresie: *Wir leben heute in der Zeit der Predigt. Die Predigt hat eine Bedeutung erlangt, wie sie sie nur in grossen Zeiten gehabt hat* (s. 5). W najnowszej zaś literaturze homiletycznej spotykamy wyrażenia określające wiek XX jako „wiek homiletyczny” (V. Schurr, *Pastoraltheologie...*, art. cyt., s. 385) i mówiące o „nowo powstającej erze homiletycznej” (B. Dreher, Rec.: *Laienpredigten I*, J. Laubach (red.), Mainz 1969, Dienst am Wort 5 (1970) z. 2 s. 75). Przytoczone wypowiedzi świadczą niewątpliwie o tym, że homiletyka i kaznodziejstwo są coraz bardziej świadome swego wielkiego znaczenia i postępującego własnego odnowienia. Jeśli zaś nawet trzeba by przyznać, że wyrażenie „ruch homiletyczny” nie posiada jeszcze tak szerokiego zastosowania w homiletyce i uzasadnienia w konkretnych poczynaniach reformatorskich w praktyce kaznodziejskiej, jak np. ruch biblijny, liturgiczny czy katechetyczny, to jednak coraz obfitsza literatura homiletyczna i wielostronne wysiłki na rzecz odnowienia kaznodziejstwa poprzez organizowanie np. ogólnokrajowych lub diecezjalnych kursów homiletycznych dla duchowieństwa wystarczająco dowodzą istnienia prawdziwego ruchu homiletycznego we współczesności. Przez ruch homiletyczny zatem rozumiemy tu wszelkie dążenia, prace i przedsięwzięcia mające na celu odnowienie teorii i odrodzenie praktyki kaznodziejskiej.

Okres zaś po II wojnie światowej aż do obecnych dni charakteryzuje się wołaniem o „teologiczne podstawy” kaznodziejstwa.

Przystępując do szczegółowego omówienia wspomnianych trzech kierunków odnowy homiletycznej, wypada najpierw podkreślić, że tego rodzaju chronologia głównych tendencji reformatorskich w kaznodziejstwie jest w pewnym stopniu uproszczona i niezupełnie adekwatna. Trzeba raczej przyjąć, iż wymienione idee i kierunki odrodzenia kaznodziejskiego płynęły w pewnym zakresie nurtami równoległymi obok siebie, z tym jednak, że w poszczególnych okresach jedne z nich były bardziej akcentowane i propagowane, inne mniej.

I tak np. w okresie pierwszym, tj. na początku XX w., główny środek uskutecznienia kaznodziejstwa widziano w odnowionej formie i metodzie przepowiadania. Oczywiście nie zaniebdywano całkowicie troski o należyłą treść, odpowiednie kwalifikacje duchowo-moralne kaznodziei, a nawet częściowo uświadamiano sobie teologiczny charakter homiletyki jako teorii kaznodziejstwa, skoro głoszono, że kaznodziejstwo ma na celu „rozszerzać światło prawdy podanej przez Boga oraz budzić i rozwijać życie nadprzyrodzone”⁴⁰. Uświadczenie sobie tego celu powinno było prowadzić do traktowania homiletyki nie jedynie jako retoryki sakralnej, a kaznodziejstwa jako kościelnej wymowy, lecz — jako dziedzinę i teren teologii oraz Bożej ekonomii zbawienia. W rzeczywistości jednak brak było właściwego, tj. w pełni teologicznego, ujmowania całokształtu zagadnień kaznodziejstwa.

W okresie drugim, czyli w czasie intensywnie rozwijającego się ruchu kerygmatycznego po roku 1936, akcentowano przede wszystkim potrzebę odnowy treści kościelnego przepowiadania, twierdząc jednocześnie, iż treść określa metodę, a nie odwrotnie, jak to utrzymywano w poprzednim okresie. Dążąc do odnowy treści, nie zaniebdywano bynajmniej formy i metody przepowiadania; zdawano sobie bowiem sprawę z tego, że nawet najlepsza treść traci swą moc oddziaływania na słuchaczy, jeśli nie jest podana w odpowiedniej formie i we właściwy sposób. W okresie rozwijającego się ruchu kerygmatycznego

⁴⁰ Benedykt XV, *Humani generis redemptionem*, Ateneum Kapłańskie 67 (1964) z. 1—2 s. 5.

zaczęły również powstawać coraz wyraźniejsze idee oraz próby zgłębienia teologicznych podstaw kaznodziejstwa.

Wreszcie w obecnym trzecim stadium rozwoju ruchu odnowy kaznodziejstwa homiletyka szczególnie intensywnie szuka własnego samookreślenia i miejsca w rzędzie dyscyplin ściśle teologicznych oraz dąży do zgłębienia natury, celu i skuteczności kaznodziejstwa i jego miejsca w Bożej ekonomii zbawienia; równocześnie też opracowuje z punktu widzenia teologicznego problemy treści, formy, metody, osoby kaznodziei, słuchacza itp. Można ponadto przyjąć za słuszne stwierdzenie, iż rozpatrywanie wszystkich zagadnień kaznodziejstwa, nawet tych czysto praktycznych, przez homiletykę dzisiejszą, która bazuje przecież na dorobku i doświadczeniach poprzednich okresów, jest bardziej integralne i teologiczne aniżeli przez homiletykę dawniejszą (z początku XX w.), przenikniętą jeszcze wpływami antropocentryzmu Oświeceniowego i ujętą jako retorykę kościelną, a więc pozbawioną należytych podstaw i uzasadnień teologicznych.

Jednym słowem, w każdym z wymienionych trzech okresów zwracano mniejszą lub większą uwagę na potrzebę odnowy: i formy i treści i znajomości podstaw teologicznych kaznodziejstwa. Niemniej jednak poszczególne okresy znamionowała tendencja do wyraźniejszego zaakcentowania i uwzględnienia jednego z tych trzech zagadnień teorii kaznodziejstwa; poza tym sposób ich ujmowania i w ogóle rozumienia był też różny na wymienionych etapach rozwoju refleksji teologiczno-homiletycznej.

Charakterystyka owych trzech głównych kierunków odnowy kaznodziejstwa będzie przedmiotem naszych dalszych rozważań.

1. O nową formę kaznodziejską

Jak już wyżej wspomnieliśmy, począwszy od wieku Oświecenia aż do lat trzydziestych bieżącego stulecia za centralny problem uważano w homiletyce i katechetyce sprawę formalno-metodyczną przepowiadania⁴¹. O ile katechetyka na początku

⁴¹ Por. V. Schurr, *Pastoraltheologie...*, art. cyt., s. 386.

XX w. stała pod znakiem tzw. „ruchu metody”, to w homiletyce rozległo się wołanie o nową formę kaznodziejską⁴².

Prace homiletów i kaznodziejów koncentrowały się głównie wokół znalezienia i zastosowania nowych form homiletycznych, które przyczyniłyby się do podniesienia poziomu i skutecznienia ówczesnego kaznodziejstwa. Jego stan bowiem pozostawiał wiele do życzenia, skoro pap. Benedykt XV w wymienionej wyżej encyklice kaznodziejskiej, ubolewając nad upadkiem wiary i moralności wśród społeczeństw, pisze: „Różne i liczne są przyczyny tego zła. Nikt jednak nie zaprzeczy, że najbardziej pożałowania godne jest to, iż służy słowa Bożego nie potrafią należycie zaradzić tej chorobie (...). Jest winą kaznodziejów, nie używających właściwie miecza słowa, jeśli ten miecz nie wszędzie wywiera swą siłę”⁴³.

Budząca się coraz powszechniej świadomość niemocy ówczesnego kaznodziejstwa rodziła postulat jego należytej reformy. Próby odrodzenia działalności homiletycznej Kościoła podjęto w różnych krajach i ośrodkach.

Na szczególną uwagę zasługują tu wysiłki P. W. Kepplera (1852—1926), O. Prohaszki (1858—1927), T. Totha (1889—1939) i R. Linhardta (ur. 1894)⁴⁴. Byli oni niewątpliwie pionierami współczesnego ruchu homiletycznego, który w swej pierwszej fazie dążył do odrodzenia przepowiadania słowa Bożego poprzez nową formę kaznodziejską. Krótka charakterystyka ich twórczości i działalności kaznodziejskiej⁴⁵ pozwoli nam zorientować się, w jaki sposób próbowano odnowić kaznodziejstwo na początku XX w.

⁴² Zob. np. W. Kosiński, *O formę w kazaniu*, Przegląd Homiletyczny 3 (1925) nr 2 s. 81—89; J. Korzonkiewicz, *O nową formę kazań*, Przegląd Homiletyczny 5 (1927) nr 1 s. 24—31. Autor ten wyraźnie podkreśla, że „kaznodziejstwo współczesne jest w stadium poszukiwania nowych form, które by lepiej od dotychczasowych odpowiadały zmienionym, nowym potrzebom dzisiejszych czasów...” (s. 24); J. Kiciński, *Wołanie o nową formę*. W: *Homiletyka duszpasterska. Zbiorowy podręcznik nauki kaznodziejstwa dla polskiego kleru*, Kielce 1935 s. 39—45.

⁴³ Cyt. według tłum. polskiego w *Ateneum Kapłańskim* 67 (1964) z. 1—2 s. 2.

⁴⁴ Por. J. Kiciński, *Nauka o kazaniu*. W: *Homiletyka duszpasterska*, dz. cyt., s. 40 nn.

⁴⁵ Należy podkreślić, że scharakteryzujemy tu dorobek homiletyczny wymienionych autorów w zasadzie pod tym jednym, dominującym u nich aspektem: odnowienia formy kaznodziejskiej.

Najbardziej znaną cechą i zarazem ideą naczelną kaznodziejstwa P. W. Kepplera jest optymizm chrześcijański. *Mehr Freude* — oto tytuł jego książki, przez którą „stał się znany” i „która w języku niemieckim osiągnęła nakład 190.000 i została przetłumaczona na trzynastę języków”⁴⁶. W swoim *Credo* homiletycznym podaje Keppler m.in. następujące zasady: 1. kazania należy głosić z radością i o radości; 2. ze względu na dzisiejszy sceptycyzm, realizm i krytycyzm należy mówić z uczuciem; 3. wygłaszane kazanie ma być wyraźne, żywe, donośne, w tonie konwersacyjnym⁴⁷.

Jak nauczał, tak i sam czynił. Kaznodziejstwo Kepplera tchnęło radością i optymizmem chrześcijańskim. Dbał on o drobiazgowo wykończenie stylistyczne i oratorskie; ustawicznie pracował nad artystycznym kształtem swych kazań. Z artystycznym stylistycznym łączył Keppler mistrzostwo retoryczne wyrażające się m.in. w upodobaniu do apstrofy, tak charakterystycznej dla klasyków retoryki. Np. w kazaniu eucharystycznym znajdujemy zwrot: „O nocy, ileż błogosławieństwa i przekleństwa ukrywasz w swym ciemnym łonie...”⁴⁸; albo w kazaniu z okazji zakończenia roku 1899 woła: „Więc odejdz, w imię Boże, wieku dziewiętnasty. Odejdz wieku pyszniący się swymi wynalazkami, nauką i postępem, wieku pary i kolei żelaznej, maszyn i elektryczności...”⁴⁹.

Jego retoryka apeluje i do rozumu i do uczucia, lecz ze szczególną siłą — do uczucia. Najbardziej poruszające kazania Kepplera są najwartościowsze pod względem artystycznym; naturalna głębia myśli łączy się w nich z siłą wyrazu. Do doskonałości wyrazu przywiązywał on wielką wagę. W jego kaznodziejstwie widać też, jak bardzo styl i forma kazania jest wyrazem osobowości mówcy. Zasada: *le style c'est l'homme* ma tu bogate potwierdzenie. Keppler miał swój styl. A „mieć styl, to znaczy mieć duszę i kazać jej mówić” (R. Longhaye). Styl jest wyrazem własnej duszy, własnego myślenia i oderwania. Ponieważ zaś Keppler był prawdziwym „człowiekiem Bożym”, żyjącym w duchu Bożym, człowiekiem przeniknię-

⁴⁶ M. Pfliegler, *Kerymatik*, Innsbruck 1965 s. 68.

⁴⁷ Por. P. W. Keppler, *Homiletische Gedanken und Ratschläge*, Freiburg 1910 s. 4 n.

⁴⁸ Tenże, *Homilien und Predigten*, t. 2, Freiburg 1921 s. 42.

⁴⁹ Tenże, *Wasser aus dem Felsen*, Freiburg 1927 s. 178.

tym głęboką wiarą i miłością, dlatego jego indywidualny styl i forma kaznodziejstwa posiadały niezwykłą moc oddziaływania na słuchaczy⁵⁰.

Drugim gorącym rzecznikiem odrodzenia kaznodziejstwa w pierwszych dziesiątkach lat obecnego wieku był węgierski biskup, O. P r o h a s z k a. Pisano o nim, iż „od czasu kard. Pazmany Węgry nie miały biskupa takiej wiary, takiego zasięgu pracy kapłańsko-duszpasterskiej, nie słyszały takiego mówcy i kaznodziei. Nie dziw, że pogrzeb jego był dniem żałoby całego kraju”⁵¹. „Cała jego olśniewająca działalność kaznodziejska była nieprzerwanym szukaniem nowej formy kaznodziejskiej, czym usposobił do siebie wrogo nawet wybitnych kapłanów”⁵². W swym pamiętniku *Soliloquia* pisze: „Moja wina polega na tym, że w kazaniach chcę dawać coś nowego, i stare prawdy w nowej dzisiejszej szacie chcę przedstawić. Unikam zatem dawnych, dobrze znanych form kaznodziejskich”⁵³.

O ile cechą znaną kaznodziejstwa Kepplera był optymizm, to u Prohaszki cechą tą jest namaszczenie płynące ze świętości osobistej oraz ogień miłości Chrystusowej. „Życie święte, oto źródło prawdziwego oddziaływania” — pisze on⁵⁴. „Na skrzydłach swych uczuć i namaszczenia wyrывał się nieraz z tradycyjnych przepisów homiletycznych i wzbijał się na wyżyny nadprzyrodzone, zasypując słuchaczy żarem ognia wewnętrznego i porывая do Boga nawet najbardziej opornych i obojętnych. Nie zważał zbytnio na układ poszczególnych części i punktów kazania, zapominał często o posługiwaniu się Pismem św. i innych przepisach kaznodziejskich”⁵⁵. Ale pilnował sam i od innych wymagał tego, co stanowi warunek skuteczności i istotną formę w kazaniu: dobrego przygotowania, doborowego materiału i umiejętnego przedstawiania prawdy⁵⁶. Po należyтым uwzględnieniu tych momentów „każde du-

⁵⁰ Por. M. R z e s z e w s k i, *Kaznodziejstwo*, Warszawa 1957 s. 339—344.

⁵¹ Tamże, s. 344.

⁵² J. K i c i ń s k i, art. cyt., s. 41.

⁵³ Cyt. za T. T o t h, *Dekalog*, I, Kraków 1933 s. 1.

⁵⁴ F. M a c h a y, Wstęp do: O. P r o h a s z k a, *Słowa żywota*, t. 1, Kraków 1932 s. X.

⁵⁵ J. K i c i ń s k i, art. cyt., s. 41.

⁵⁶ Por. M. R z e s z e w s k i, dz. cyt., s. 346.

szy i zmysłowi kaznodziejskiemu pozostawić zupełną swobodę, niech działa i tworzy, niech sypie ogniem, niech daje, co tylko może⁵⁷. Albowiem „kazanie ma być kawałkiem życia, dziełem żywym. Dusza kaznodziei ma tworzyć w czasie kazania i tę twórczość powinien kaznodzieja sam odczuwać. Kto recytuje, czyta, albo zerka do rękopisu, nie jest kaznodzieją⁵⁸.

Poszukiwaną, nową formę kaznodziejską widział Prohaszka również w wyborze aktualnych tematów kazań, w przytaczaniu dobrych i trafnych przykładów, od których chętnie rozpoczynał kazanie, oraz w bardzo żywym stylu i obrazowym języku⁵⁹.

Nie mniejszym niż Prohaszka pionierem i szermierzem nowej formy kaznodziejskiej był. T. Toth. Dominantą homiletycznych poglądów Totha w zakresie metodyki głoszenia kazań jest wirtualny dialog kaznodziejski⁶⁰. Ponadto w dziedzinie formy homiletycznej nie krępuje się Toth żadnym schematem. W swej teorii nie wspomina nic o poszczególnych częściach i układzie kazania, pozostawiając to zupełnie uznaniu kaznodziei. Sam mówił sposobem jakby filmowym, przesuając przed słuchaczami obrazy, porównania i przykłady jako ilustracje myśli i prawd religijnych. Wymowa, styl i głos kaznodziei mają być, jego zdaniem, naturalne, bez szumnych, pompacyjnych zdań, bez pustej frazeologii.

Nowoczesny kaznodzieja powinien — według wyrażenia Totha — „po prawej ręce mieć Ewangelię, a po lewej prasę”. Znajomość świata Ewangelii i świata współczesnego człowieka umożliwi kaznodziei realizację postulowanego dialogu kaznodziejskiego jako formy najbardziej ułatwiającej osiągnięcie skuteczności kaznodziejstwa. Rzecz oczywista, że dążność do odnowienia formy kazania musi iść w parze z dążeniem do osobistej świętości kaznodziei oraz z troską o odpowiednią treść opartą na znajomości Ewangelii i życia ludzkiego. Sam Toth dał tego przykład w swej działalności kaznodziejskiej, która nie tylko rozślawiła po świecie jego imię, lecz stała się

⁵⁷ F. Machay, dz. cyt., s. IV.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Por. J. Kiciński, art. cyt., s. 42.

⁶⁰ Por. M. Rzeszewski, dz. cyt., s. 350.

prawdziwym natchnieniem dla kaznodziejów i bodźcem do podejmowania wysiłków na rzecz odrodzenia kaznodziejstwa⁶¹.

Innym wreszcie bojownikiem o nową formę kaznodziejską był R. Linhardt z Monachium, kaznodzieja wielkomiński. Poglądy na sposób nowoczesnego głoszenia kazań wyraził on w przedmowie do pierwszego tomu swych kazań pt. *Feurige Wolke*, Freiburg 1925. Wychodząc od słów św. Pawła: *Verbum Dei non est alligatum* (2 Tym 2, 9), pisze za św. Klemensem Dworzakiem, że „Ewangelię należy głosić w sposób nowoczesny”, jednak nie przez naginanie treści, lecz przez nową formę. Uważa, że nie ma form wiecznotrwałych i „jedynobawczych”, ale każdy czas i każdy kaznodzieja musi szukać nowego sposobu przepowiadania; nie należy ograniczać się do homilii i kazania tematycznego w postaci monologu, lecz trzeba pójść dalej i znaleźć nową formę głoszenia kazań. Już samo życie ją stwarza — powiada Linhardt — choć nie ma jeszcze jej teorii. Kazanie w tej nowej postaci nazywa on „kazaniem o dowolnej formie” (*freigeformte Predigt*). Ma ono w sobie coś ekspresjonistycznego w dobrym znaczeniu. Nie zaniedbuje się w nim poprawności stylistycznej i dogmatycznej; chce się przede wszystkim wywołać w słuchaczu wewnętrzny wstrząs i wzruszenie, głębokie przeżycie i przejęcie się prawdą, aby doprowadzić go do decyzji, a także wywołać w nim pewien nastroj.

Tego rodzaju kazanie wymaga jednak od kaznodziei dobrze opanowania treści i głębokiego przejęcia się nią przez rozmyślanie. Bez tego wewnętrznego przejęcia się kazanie nie będzie czymś osobistym i skutecznym. To przejęcie się formuje słowa i zdania. Z niego rodzi się kazanie, i kształtuje się nie jako schemat będący grą słów, lecz jako organizm wyrosły z zespolenia idei i prawd chrześcijańskich z żywą osobowością kaznodziei.

Kazanie o formie dowolnej nie podaje wprost („odgórnie”) nakazów lub zakazów co do życia moralno-religijnego, lecz poprzez wspólną refleksję i rozważanie doprowadza słuchacza do osobistego przekonania i decyzji woli⁶².

W przedmowie do swej książki *Brennender Dornbusch* pi-

⁶¹ Por. J. Kiciński, art. cyt., s. 42.

⁶² Por. tamże, s. 43—45.

sze Linhardt: „Umacniam się w przekonaniu, że kazanie jest rozmyślaniem, rozmyślaniem zespołowym. Powodzenie kazania nie może wyrastać przede wszystkim z zewnętrznej sztuki wymowy, ale z postawy duchowej kaznodziei. Dopiero gdy w swej głębi będzie ono „rozmyślaniem” — zrozumiemy, dlaczego np. Newman mógł korzystać z rękopisu podczas kazania bez umniejszenia wrażenia”⁶³.

Po tym krótkim przedstawieniu poglądów czterech koryfeuszy współczesnego ruchu homiletycznego podejmiemy obecnie na podstawie analizy tychże poglądów próbę odpowiedzi na pytanie: Na czym właściwie polega owa „nowa forma”, którą postulowano i w której widziano środek do odrodzenia kaznodziejstwa w pierwszym trzydziestoleciu naszego wieku?

Nasamprzód trzeba stwierdzić, iż pojęcie „forma kaznodziejska” jest wyrażeniem co najmniej dwuznacznym. Można mianowicie przez nią rozumieć: 1° zewnętrzną, metodyczną, stylistyczno-językową i konstrukcyjną stronę kazania, oraz 2° jego wewnętrzny charakter wypływający z ducha Bożego u kaznodziei i indywidualny styl kształtowany przez osobowość kaznodziei. Tę pierwszą J. Kiciński nazywa formą techniczną, a drugą — formą istotną⁶⁴.

O jaką więc formę chodziło wymienionym reformatorom kaznodziejstwa? Wydaje się, iż problem „nowej formy” dotyczył w zasadzie formy technicznej, gdyż tylko ta może i powinna przybierać różne odmiany w zmieniających się czasach. Forma istotna bowiem pojęta jako wyraz ducha Bożego i świętości osobistej kaznodziei może się stawać nie tyle „nową formą”, co raczej doskonalszą, bardziej pogłębioną i autentyczną.

Poszukując nowej formy, zdawano sobie jednak sprawę z tego, iż zmiana technicznej formy kaznodziejstwa nie stanowi jedyne i istotnego sposobu jego odrodzenia. Żadna bowiem forma nie zaradzi skutecznie brakowi ducha Bożego, przekonania i gorliwości kaznodziei. Żadna forma zewnętrzna nie zastąpi też sumiennego przygotowania kazania oraz sama przez się nie dokona autentycznego nawrócenia i formacji religijnej słuchaczy. Konstrukcja, szata językowa, kształt stylistyczny — to tylko środki do właściwego wyrażenia treści i ducha. O praw-

⁶³ Zob. M. Rzeszewski, dz. cyt., s. 351.

⁶⁴ Por. J. Kiciński, art. cyt., s. 46.

dziwej zaś skuteczności kazania decyduje przede wszystkim forma istotna. Dlatego również i odnowioną formę istotną, czyli kształtowanie kazania jako organizmu wyrosłego z zespolenia prawdy wiary z żywą i przejętą duchem Bożym osobowością kaznodziei, postulowali i realizowali owi czterej pionierzy odnowy homiletycznej.

W imię tego postulatu O. Prohaszka posuwał się nawet do „świadomego i rozmyślnego lekceważenia starych form kaznodziejstwa”⁶⁵, a Linhardt twierdził, że nie ma „jedynobawczych” form kaznodziejskich. Stąd bynajmniej nie wynika, że postulowana „nowa forma” miałaby polegać na braku wszelkiej formy i nierespektowaniu żadnych zasad. Forma techniczna w swoich istotnych punktach jest zachowana w kazaniach owych czterech reformatorów i u wszystkich wybitnych kaznodziejów. Zaslugą ich było, że uderzyli w martwy szablon i przypomnieli najważniejsze czynniki formy istotnej, dodając pewne nowe wskazania praktyczne. Dotyczą one głównie postulatu urozmaicenia, co negatywnie oznacza: nie popadać w formalizm, rutynę i martwy szablon, powtarzając wciąż te same formułki, podziały, cytaty itp.; a pozytywnie oznacza: urozmaicać oraz ożywiać formę i plan kazania, ażeby było ono żywym organizmem, a nie martwym schematem. Żywy organizm zmienia przecież budowę w zależności od sił, które go nurtują i nań wpływają.

Propagatorzy „nowej formy” kaznodziejskiej akcentowali ponadto aktualność tematyki, doborowość przykładów, prostotę i szlachetność stylu. Wymagali znajomości teologii, znajomości czasu, jego problemów i potrzeb, znajomości psychologii słuchacza, a nade wszystko świętości kaznodziei; ten ostatni wymóg podkreślał ze szczególnym naciskiem O. Prohaszka⁶⁶.

Reasumując można powiedzieć, że wołanie o nową formę kaznodziejską w pierwszej fazie współczesnego ruchu homiletycznego było wołaniem o ukonkretnienie, pogłębienie problemowe, odświeżenie szaty słownej oraz przede wszystkim osobiste i wpływające z ducha Bożego ujmowanie kaznodziejstwa przez kapłanów.

⁶⁵ F. Machay, dz. cyt., s. XI.

⁶⁶ Por. M. Rzeszewski, dz. cyt., s. 355—357; J. Kiciński, art. cyt., s. 45—55.

2. O odnowę treści kościelnego przepowiadania

Zarysowane wyżej wysiłki i dążenia ówczesnego ruchu homiletycznego zmierzały do udoskonalenia formy kaznodziej-
skiej; i trzeba przyznać, że osiągnięto tą drogą pewne pozy-
tywne rezultaty w dziedzinie odrodzenia kaznodziejstwa. Nie-
mniej jednak bezpośrednie owoce kaznodziejstwa okazały się
niewspółmiernie mniejsze niż można było oczekiwać na pod-
stawie ogromu wysiłków i starań o jego formalno-metodyczną
odnowę. Postępująca laicyzacja życia, osłabienie wiary w sze-
rokich warstwach społecznych, zanikanie praktyk religijnych
— oto zjawiska, które stawały się coraz bardziej niepokojące
i prowokujące Kościół do nowej refleksji nad problemem usku-
tecznienia przepowiadania słowa Bożego.

W toku podjętych prac teologiczno-duszpasterskich dostrze-
żono w końcu, że istotnym problemem przepowiadania nie jest
jego metoda, struktura, styl czy język, lecz przede wszystkim
treść; nie pytanie „jak”, lecz „co” przepowiadać? Dotąd uwa-
żano, że zasadnicza treść kaznodziejstwa jest ustalona i raz na
zawsze określona przez teologię; dlatego nie pytano o treść,
tylko o metodę i formę przekazywania prawd wiary⁶⁷.

W latach trzydziestych naszego wieku zakwestionowano jed-
nak dotychczasową postać teologii jako niezmiennego źródła
przepowiadania. Zaczęto wołać o odnowę treści kaznodziejst-
wa i katechezy, co suponowało konieczność odnowy także te-
ologii. W ten sposób wytyczono nowy kierunek odrodzenia
kościelnej posługi słowa. Określa się go dziś ogólnie jako ruch
kerygmaticzny.

Przełomowym momentem dla dalszych prac homiletycznych
i katechetycznych było ukazanie się w 1936 r. książki
J. A. Jungmanna *Die Frohbotschaft und unsere Glaubens-
verkündigung*. Wskazał on w niej na niepokojącą sytuację
duszpasterską, wyrażającą się w tym, że chrześcijaństwo nie
jest już powszechnie przeżywane jako „radosna nowina” ogar-
niająca i kształtująca całe życie, ale jako suma pewnych zwy-
czajów, nakazów odczuwanych jako przykry ciężar, oraz pew-

⁶⁷ Por. F. X. Arnold, *Wort des Heils als Wort in die Zeit*, Trier 1961
s. 13—15.

nych zdań i dogmatów, w które trzeba wierzyć, aby uniknąć potępienia wiecznego. Szukając przyczyny tego stanu rzeczy, doszedł on do wniosku, że jest nią głównie niewłaściwa, odległa od ducha Ewangelii, treść i forma przepowiadania, co znów ma swoje źródło w brakach tradycyjnej teologii. W związku z tym postulował Jungmann odnowę kościelnego przepowiadania i apelował o nową teologię, tzw. teologię kerygmatyczną⁶⁸.

Odrodzenie kaznodziejstwa widział Jungmann nie w nowej, udoskonalonej zewnętrznie metodzie głoszenia słowa Bożego, nie w nowym ujęciu stylistycznym, psychologicznym, pedagogicznym czy retorycznym, lecz w nowej, lepszej treści⁶⁹. Twierdził, że kaznodziejstwo nie może być jedynie popularyzowaniem dotychczasowej teologii, lecz głoszeniem Ewangelii⁷⁰. Powinno ono omawiać te tematy i w takim porządku jak były objawione, to znaczy: Boży plan i historię zbawienia ludzkości. Całe kaznodziejstwo musi się też wiązać z Chrystusem jako punktem centralnym dziejów zbawienia, ponieważ Objawienie Boże znalazło drogę do ludzkości przez Chrystusa. Odnośnie do formy przepowiadania — należy posługiwać się mową zbliżoną do mowy i języka Ewangelii, tj. słowami oznaczającymi konkrety — łatwo wyobrażalne, poruszające wyobraźnię, wolę i uczucia, a nie mową pojęciową i wyrazami o treści abstrakcyjnej.

Apelując zaś o nową teologię kaznodziejską względnie kerygmatyczną, Jungmann nie zwalczał teologii spekulatywnej, naukowej. Uważał, że jedna i druga jest potrzebna, pierwsza dla osobistego wykształcenia kapłana, druga dla głoszenia jej wiernym⁷¹. Tezę swoją sformułował lapidarnie: „Teologię powinniśmy znać, przepowiadać zaś musimy kerygmę”⁷². Pod nazwą „kerygma” rozumiał Jungmann Boże prawdy objawione, mające wartość zbawczą, które należy głosić w kazaniach⁷³.

⁶⁸ Por. B. Pylak, *Teologia kerygmatyczna*. W: W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, Tom wstępny, Lublin 1965 s. 182 nn.

⁶⁹ Por. P. Kielar, *Teologia w kaznodziejstwie (Kerygmatyka)*. Ate-neum Kapłańskie 56 (1964) z. 1—2 s. 57.

⁷⁰ Por. M. Rzeszewski, *Współczesna sytuacja kaznodziejstwa*, Ate-neum Kapłańskie 62 (1970) z. 1 s. 95.

⁷¹ Por. P. Kielar, art. cyt., 37.

⁷² *Das Dogma sollen wir kennen, verkünden müssen wir das Kerygma*. J. A. Jungmann, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Regensburg 1936 s. 60.

⁷³ Por. tamże.

Nowatorskie idee Jungmanna podjęli i rozwijali jego współpracownicy ze środowiska uniwersyteckiego w Innsbrucku: H. R a h n e r, F. L a k n e r, J. B. L o t z, F. D a n d e r i inni. W toku szerokiej dyskusji na temat postulowanej teologii przepowiadania poddawali oni ostrej krytyce tradycyjną, scholastyczną teologię, zarzucając jej, iż straciła ona kontakt z myślą i aspiracjami współczesnego świata; że w imię obrony trwałego depozytu wiary ignorowała kierunki myśli ludzkiej, nie starała się do nich zbliżyć i nie przyjmowała z nich tego, co mają w sobie za dobra i prawdy. Wskutek tego powstała niebezpieczna szczelina, która rozdzieliła chrześcijaństwo i współczesny świat myśli ludzkiej. Rozdział ten powiększała jeszcze pojęciowa struktura teologii scholastycznej, jej abstrakcyjny sposób przedstawiania Objawienia Bożego pojmowanego jako zespół prawd podanych człowiekowi przez Boga do wierzenia, jej jednostronnie defensywny i polemiczny charakter, a ponadto mało komunikatywny i niezrozumiały częstokroć dla dzisiejszego człowieka język⁷⁴.

Uświadamiając sobie te braki w dotychczasowej teologii wysunęli oni postulat utworzenia nowej teologii na użytek kaznodziejstwa i katechezy, tzw. teologii kerygmatycznej (*Verkündigungstheologie*), odrębnej od naukowej teologii systematycznej. H. Rahner i F. Dander opracowali nawet pierwsze zarysy takiej teologii⁷⁵.

Teologia, zdaniem H. R a h n e r a, jeśli chce służyć skutecznie przepowiadaniu musi nawrócić nie tylko do treści Pisma św. i nauczania Ojców Kościoła, lecz także do ich metody. Wówczas nie zagubi się w dociekaniach metafizycznych i nie będzie służyć tylko sobie oraz systemowi, lecz — jak być powinno — życiu chrześcijańskiemu⁷⁶. Stąd postulowana teologia kerygmatyczna — to teologia życiowa (*Lebenstheologie*).

⁷⁴ Por. F. Blachnicki, *Duszpasterstwo a kerygma*, *Collectanea Theologica* 37 (1967) z. 3 s. 77 nn.; także J. Rostworowski, *Czy teologia katolicka potrzebuje odnowy?* *Przegląd Powszechny* 66 (1949) nr 2 s. 94—95.

⁷⁵ Zob. H. Rahner, *Eine Theologie der Verkündigung*, Freiburg 1939; F. Dander, *Christus alles in allem. Gedanken zum Aufbau einer Seelsorge-Dogmatik*, Innsbruck 1939.

⁷⁶ Por. G. B. Guzzetti, *La controversia sulla „Teologia della predicazione“*, *La Scuola Cattolica* 78 (1950) z. 3 s. 265.

Życiowość jej polega na tym, iż rozważa ona nie te problemy, których rozwiązanie jest potrzebne dla integralności systemu naukowego, lecz te, które są potrzebne do rozwoju życia chrześcijańskiego duszpasterzy i wiernych⁷⁷.

Inny jezuita innsbrucki, F. L a k n e r rzucił nową myśl: podziału teologii na ściśle naukową i kerygmatyczną⁷⁸. Teologia naukowa według niego ma opracowywać Objawienie jako prawdę. Przedmiotem jej zainteresowań jest przede wszystkim Bóg *sub ratione deitatis*. Natomiast teologia kerygmatyczna powinna traktować Objawienie jako dobro i środek do zbawienia; powinna przemawiać nie tylko do rozumu, lecz także do woli i serca (*theologia cordis*). Przedmiotem centralnym jej zainteresowań jest osoba Chrystusa-Zbawcy.

Zwolennicy nowej teologii duszpasterskiej podawali szereg cech, jakimi powinna odznaczać się teologia kerygmatyczna. Można je sprowadzić do pięciu zasadniczych; powinna ona być: 1. chrystocentryczna, 2. dynamiczna, 3. życiowa, 4. wzruszająca uczuciowo i 5. stosująca typ poznania pośredniego⁷⁹.

Postulaty kerygmatyków wywołały wśród teologów ożywioną dyskusję⁸⁰, w której uznano w zasadzie słuszność zarzutów wysuwanych pod adresem dotychczasowej teologii naukowej, natomiast broniono na ogół jedności teologii, odrzucając potrzebę tworzenia „teologii przepowiadania” jako nowej dyscy-

⁷⁷ Por. P. Kielar, art. cyt., s. 62.

⁷⁸ Zob. F. Lakner, *Das Zentralobjekt der Theologie. Zur Frage um Existenz und Gestalt einer Seelsorge-Theologie*, *Zeitschrift für katholische Theologie* 60 (1938) z. 1 s. 1—36; tenże, *Theorie einer Verkündigungstheologie. Gedanken über Existenz und Gestalt einer Seelsorge-Theologie*. W: *Theologie der Zeit*, f. 1, Wien 1939.

⁷⁹ Por. P. Kielar, art. cyt., s. 62.

⁸⁰ 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” 78 (1950): G. B. Guzzetti, art. cyt., s. 260—282; G. Corti, *Alla radice della controversia kerigmatica*, s. 283—301; także — przegląd bibliografii ułożonej chronologicznie, od 1936—1950: G. B. Guzzetti, *Saggio bibliografico sulla „teologia della predicazione”*, s. 350—356; por. także J. A. Jungmann, *Verkündigungstheologie*. W: tenże, *Katechetik*, Wien 1955 s. 309—315 oraz *Verkündigungstheologie*. W: *Lexikon der Pädagogik*, t. 4, Freiburg 1955 s. 782—784; A. E. Romero, *La controversia en torno a la teologia kerigmatica*, XV Semana española de Teología, Madrid 1956 s. 365—409 (szczegółowa bibliografia!); K. Rahner, *Kerygmatische Theologie*. W: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 6, Freiburg 1961 s. 126.

pliny teologicznej. Przeciwno podziałowi teologii na naukową i duszpasterską wystąpiło szereg ówczesnych teologów, z M. S c h m a u s e m⁸¹ na czele, którzy twierdzili, że każda teologia, teologia jako taka musi mieć charakter nauki zbawczej, musi być kerygmatyczna, chrystocentryczna, zbliżona do życia. Chrześcijaństwo bowiem nie jest abstrakcyjną prawdą ani doktryną, lecz radosną nowiną i życiem z wiary. Każda teologia ma służyć temu życiu. Element prawdy jest w niej nierozdzielnie złączony z dobrem, które oddziałuje na wole i budzi miłość⁸².

Hasła i postulaty kerygmatyków nie pozostawały czystą teorią; zaczęto wprowadzać je w czyn. Zrodził się ruch określany mianem odnowy kerygmatycznej, ogarniający całą teologię⁸³ i wszystkie dziedziny przepowiadania kościelnego, głównie katechezę⁸⁴ i kaznodziejstwo⁸⁵.

Obok wspomnianych wyżej prób nowego ujęcia prawd dogmatycznych przez teologów z uniwersytetu w Innsbrucku — pierwszym dziełem, które można uznać za dojrzały owoc i za właściwą formę owej teologii przepowiadania, jakiej domagała się kerygmatyczna szkoła innsbrucka, jest wielotomowy podręcznik dogmatyki M. S c h m a u s a: *Katholische Dogmatik*, München 1939—1941;⁵ 1953—1959. Za pierwszą w Polsce udaną próbę kerygmatycznego ujęcia teologii dogmatycznej można uznać dzieło W. G r a n a t a: *Dogmatyka Katolicka*, Lublin 1959—1962. w duchu kerygmatyki wzbogaconej inspiracjami Soboru Watykańskiego II ujęte jest zbiorowe dzieło z zakresu teologii dogmatycznej pt. *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, J. F e i n e r — M. L ö h r e r (red.), t. 1—4, Einsiedeln 1965—1972. Po tej samej linii

⁸¹ Zob. M. S c h m a u s, *Brauchen wir eine Theologie der Verkündigung?* Die Seelsorge 16 (1938) z. 1 s. 1—12. Autor w konkluzji stwierdza: *Die echte Theologie ist wissenschaftlich und ist Theologie der Verkündigung. Wenn wir sie nicht mehr haben, müssen wir sie eben wieder neu entdecken oder neu schaffen* (s. 12).

⁸² Por. F. X. A r n o l d, *Renouveau de la prédication dogmatique et de la catéchèse*, Lumen Vitae 3 (1948) z. 3 s. 503.

⁸³ Por. E. K a p p l e r, dz. cyt., s. 75—89.

⁸⁴ Zob. M. F i n k e, *Katecheza kerygmatyczno-liturgiczna*, Katecheta 6 (1962) nr 1 s. 11—20; tenże, *Odnowa katechetyczna (Zarys katechetyki kerygmatycznej)*. W: *Pod tchnieniem Ducha Świętego*, dz. cyt., s. 559—590.

⁸⁵ Zob. F. X. A r n o l d, *Dienst am Glauben*, dz. cyt.; V. S c h u r r, *Wie heute predigen?*, Stuttgart 1949

idzie również A. Z u b e r b i e r w pracy: *Wierzę... Zarys dogmatyki*, Katowice 1970.

Dziełem z zakresu teologii moralnej, które najbardziej odpowiada postulatowi kerygmatyki, jest podręcznik B. H ä r i n g a: *Das Gestetz Christi. Moraltheologie dargestellt für Priester und Laien*, Freiburg 1954⁸⁶. Opracowanie całości zagadnień teologiczno-moralnych opiera się tu na podstawowej dla kerygmatyki idei spotkania człowieka z Bogiem. Bóg w Chrystusie kieruje do człowieka swój apel zbawczy. Człowiek odpowiada na wezwanie Boże osobistym aktem wiary i życia z wiary, którego istotę stanowi miłość ku Bogu i ludziom⁸⁷.

Wspomniane dzieła dogmatyczne i teologiczno-moralne dostarczają — dzięki swej orientacji kerygmatycznej — bogatego materiału i odnowionej treści katechezie oraz kaznodziejstwu.

Pod znakiem nieustającego ruchu kerygmatycznego, dążącego do odnowy treści kościelnego przepowiadania, stoją jednak przede wszystkim katechetyka i homiletyka. One to są bezpośrednio zainteresowane odnową treści przekazu katechetycznego i homiletycznego, którego celem jest skuteczne budzenie wiary i pielęgnowanie życia z wiary u współczesnych ludzi. One to starają się wypracować odpowiednie zasady, którymi ma się kierować katecheza i kaznodziejstwo w pełnieniu swoich zbawczych funkcji. Wyniki odnowy kerygmatycznej w dziedzinie katechetyki stają się coraz bardziej widoczne w szeregu publikacji⁸⁸ i działalności licznych ośrodków katechetycznych⁸⁹.

⁸⁶ Zob. tłum. polskie tego dzieła: *Nauka Chrystusa. Teologia moralna*, Poznań 1962—1963.

⁸⁷ Por. B. P y l a k, art. cyt., s. 192.

⁸⁸ Za najbardziej dojrzały owoc odnowy kerygmatycznej w katechetyce przed Soborem Watykańskim II uznaje się powszechnie *Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands*, Freiburg 1955, przetłumaczony w niedługim czasie na 20 języków, m. in. na j. polski: *Katechizm Katolicki*, Katowice 1957. Zob. także H. B e d n o r z, *Nauczanie religii według nowych katechizmów*, Tygodnik Powszechny (1952) nr 3; H. P a g i e w s k i, *Czy katecheza na nowych drogach?* *Homo Dei* 32 (1963) nr 2 s. 98—100; M. F i n k e, *Jednostka metodyczna w katechezie kerygmatycznej*, *Katecheta* 7 (1963) nr 5 s. 226—231; tenże, *Odnowa katechetyczna*, art. cyt.; D. G r a s s o, *Nuovi apporti alla teologia della predicazione*, *Gregorianum* 44 (1963) s. 113—115.

⁸⁹ Np. Międzynarodowy Ośrodek Katechetyczny w Brukseli, wydający czasopismo „Lumen Vitae”, Wyższy Instytut Katechetyczny w Paryżu, In-

Osiągnięcia kerygmatyki na polu homiletyki wydają się być nieco skromniejsze niż w katechetyce⁹⁰. Niemniej jednak i tutaj pojawiają się wartościowe prace, które implikują i równocześnie inspirują współczesną odnowę kerygmatyczną. Można tu wskazać na wydaną w 1948 r. książkę F. X. Arnolda: *Dienst am Glauben. Das vordringlichste Anliegen heutiger Seelsorge*, w której ten wybitny pastoralista tybindzki przedstawił zagadnienie kształtowania się treści i funkcji przepowiadania w duszpasterstwie na przestrzeni dziejów Kościoła oraz zwrócił uwagę na pilną potrzebę odrodzenia kaznodziejstwa w duchu kerygmatu wczesnochrześcijańskiego, pojętego jako służba wierze⁹¹.

Przełomowe zaś znaczenie dla rozwoju homiletyki materialno-kerygmatycznej ma dzieło V. Schurra: *Wie heute predigen?* Stuttgart 1949⁹², w którym autor podjął próbę przedstawienia problemu odnowy treści i formy kaznodziejstwa pod specjalnym kątem widzenia, jego związków z dzisiejszą sytuacją i kulturą ludzką. Cała zresztą bogata twórczość homiletyczna V. Schurra jest nacechowana stałą dążnością do odnowy homiletyki i kaznodziejstwa. Dzięki tej twórczości V. Schurr uważany jest za „klasyka nowoczesnej homiletyki”⁹³. Odrodzenie kaznodziejstwa widzi on przede wszystkim w odnowie jego treści, jak i w wyświetleniu jego teologicznych podstaw.

Ź dotychczasowych rozważań wynika, że zarówno teologia systematyczna jak i praktyczna — z homiletyką i katechetyką na czele, uświadomiły sobie pod wpływem ożywionego ruchu kerygmatycznego to, iż przedmiotem przepowiadania nie może być dotychczasowa teologia scholastyczna, lecz wciąż odnawiana, aktualizowana, żywa treść Ewangelii. Głoszenie

stytut Katechetyczny w Wiedniu, Rzymski Instytut Katechetyczny, Instytut Katechetyczny i Homiletyczny w Monachium, Por. B. Pylak, art. cyt., s. 192.

⁹⁰ Por. tamże.

⁹¹ Zob. A. Lewek, *Przepowiadanie słowa Bożego jako służba wierze w ujęciu Franciszka Ksawerego Arnolda*, Warszawa 1969 ss. 117 (rozprawa magisterska, maszynopis).

⁹² Por. *Wort in Welt. Studien zur Theologie der Verkündigung. Festgabe für Viktor Schurr*, K. Rahner—B. Häring (red.), Bergen-Enkheim b. Frankfurt/M., 1968 s. 6.

⁹³ H. Jacob, *Theologie der Predigt. Zur Deutung der Wortverkündigung durch die neuere katholische Theologie*, Essen 1969 s. 223.

Ewangeli (kerygmy), a nie teologii, może uczynić bardziej skutecznymi kaznodziejstwo i katechezę, gdyż — jak powiada F. X. Arnold — „Ewangeli, a nie spekulacji, Ewangeli, a nie scholastyce została obiecana przez Chrystusa nieśmiertelność”; tylko bowiem Ewangelia jako prawdziwe słowo Boże jest „słowem życia”, „słowem zbawienia”, „słowem pojednania” i „słowem łaski”⁹⁴.

Wszelka zatem teologia ma za zadanie służyć Ewangelii, kerygmie, przepowiadaniu, a ściślej — ich aktualizowaniu przez konfrontację niezmienniej treści Objawienia Bożego ze zmieniającą się ustawicznie sytuacją i kulturą ludzką⁹⁵.

Efektom ruchu kerygmatycznego jest również uświadomienie sobie przez teologów i duszpasterzy odrębności i samodzielności przepowiadania (kerygmy) w stosunku do teologii. F. X. Arnold nie zawahał się nawet powiedzieć, że ilekroć zapominamy o autonomii przepowiadania wobec teologii szkolnej, zdradzamy Ewangelię i przyczyniamy się do upadku wiary⁹⁶. Autonomiczność przepowiadania w stosunku do teologii oznacza, iż ma ono prawo i obowiązek „szukać odpowiedniego, własnego ujęcia prawd objawionych, ich podziału, koncentracji zagadnień, specjalnej metody i własnego języka”⁹⁷.

Ponadto uświadomienie sobie samodzielności kerygmy wobec teologii — co było jednym z końcowych rezultatów dyskusji nad problemem odrodzenia kaznodziejstwa poprzez odnowę teologii — prowadziło konsekwentnie do postawienia pytania o istotę kaznodziejstwa, o jego zasadniczy cel i skuteczność zbawczą.

W ten sposób wyrósł z ruchu kerygmatycznego, który nadal trwa⁹⁸, nowy kierunek współczesnej odnowy homiletycz-

⁹⁴ F. X. Arnold, *Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft*, Düsseldorf 1955 s. 39 n.

⁹⁵ Por. B. Pylak, art. cyt., s. 193.

⁹⁶ Por. F. X. Arnold, dz. cyt., s. 41.

⁹⁷ J. Charytański, art. cyt., s. 9.

⁹⁸ Warto zwrócić uwagę na to, że współczesny ruch odnowy kerygmatycznej, zainicjowany kilka lat przed II wojną światową, wytyczył drogi, jakimi w latach 60-tych poszły prace Soboru Watykańskiego II. Ruch ten, który swym zasięgiem objął wszystkie dziedziny nauczania Kościoła, wyprzedził odnowę soborową i stał się jej częścią składową. Głównym celem odnowy kerygmatycznej jak i soborowej było i jest nadal przystosowanie przepowiadania Kościoła do mentalności, potrzeb i warunków życia współ-

nej, zmierzający do zbadania i wypracowania teologicznych podstaw kaznodziejstwa, czyli do zbudowania i traktowania homiletyki jako dyscypliny prawdziwie teologicznej, jako teologii kaznodziejstwa. Poniżej przedstawimy krótki zarys tego kierunku.

3. O teologiczne podstawy kaznodziejstwa

Śledząc dzieje współczesnego ruchu odnowy homiletycznej, stwierdzamy, iż w pierwszej fazie tegoż ruchu główne wysiłki homiletów i kaznodziejów szły w kierunku udoskonalenia strony formalno-metodycznej kaznodziejstwa. Homilètyka jeszcze do niedawna była uważana za pewnego rodzaju wprowadzenie do umiejętności właściwego wykonywania urzędu kaznodziejskiego w społeczności chrześcijańskiej. Zajmowała się ona sposobem układania i opracowywania materiału kaznodziejskiego zgodnie z zasadami dydaktyki, techniką i estetyką żywego słowa, oraz sztuką ozdobnego przemawiania czyli krasomówstwem. Była ona więc nauką o wymowie w zastosowaniu do głoszenia słowa Bożego. Stąd też podręczniki homiletyki nosiły zazwyczaj nazwy w rodzaju *Ars praedicandi*, *Ars dicendi*, *Rhetorica ecclesiastica*, *Wymowa święta* itp.⁹⁹. Ranga homiletyki wśród przedmiotów teologicznych wykładanych w seminariach duchownych była bardzo niska¹⁰⁰.

Czysto praktyczne przygotowanie kleru do poprawnego pod względem formalno-metodycznym głoszenia kazań, czerpiących swą treść z teologii scholastycznej, okazało się jednak niewystarczające do skutecznego przeciwstawienia się postępującej laicyzacji życia i upadkowi wiary wśród szerokich warstw społecznych. Uświadomienie sobie tego faktu skłoniło

czesnego człowieka. Por. B. Pylak, art. cyt., s. 193. Niektórzy autorzy mówią już o „zamknięciu” czy zakończeniu ruchu kerygmatycznego, ale — tylko w sensie spełnionego przezeń zadania co do należytego ustawienia kościelnego przepowiadania, a nie w sensie kryzysu czy upadku. Por. L. Erdozain, *L'évolution de la catéchèse*, *Lumen Vitae* 24 (1969) z. 4 s. 575—600; V. Schurr, *Information statt Kerygma?* *Theologie der Gegenwart* 12 (1969) nr 5 s. 148.

⁹⁹ Por. G. Fesenmeyer, *Homiletik*. W: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 5, Freiburg 1960 s. 459.

¹⁰⁰ Por. V. Schurr, *Pastoraltheologie...*, art. cyt., s. 389.

wielu teologów i duszpasterzy do szukania środków zaradczych na istniejące niedomogi kaznodziejstwa.

Dzięki pionierskim ideom kerygmaticznej szkoły innsbruckiej rozpoczęto na szeroką skalę starania o odnowę treści kościelnego przepowiadania. Głównym sposobem a zarazem warunkiem tej odnowy — jak skonstatowano po długoletnich dyskusjach wśród teologów i duszpasterzy — jest reforma teologii, która musi się dokonać przez koncentrację jej (teologii) treści wokół osoby Chrystusa i realizującej się w Nim historii zbawienia ludzkości, poprzez zbliżenie teologii do Ewangelii oraz do życia i kultury współczesnego człowieka.

W łączności z tym nurtem odnowy kaznodziejstwa znanym pod nazwą ruchu kerygmaticznego, a także pod jego wpływem zrodził się w latach 50-tych¹⁰¹ naszego wieku nowy kierunek, zmierzający do głębszej i wszechstronnej odnowy homiletycznej poprzez — ogólnie mówiąc — teologiczne dowartościowanie homiletyki i kaznodziejstwa w całokształcie teologii i duszpasterstwa. Wysunięto postulat gruntownego zbadania i ukazania teologicznych podstaw przepowiadania słowa Bożego. Dostreżono niewystarczalność dotychczasowego traktowania homiletyki tylko jako zbioru formalno-metodycznych wskazówek dla kaznodziejów i zwrócono uwagę na konieczność głębszej refleksji nad istotą przepowiadania słowa Bożego¹⁰².

Zdaniem Z. A l s z e g h y' e g o i M. F l i c k' a¹⁰³, w pierw-

¹⁰¹ Jako datę powstania nowego kierunku homiletycznego przyjmujemy lata 50-te bieżącego stulecia, gdyż w tym czasie doszło do powszechnego uświadomienia sobie przez homiletów konieczności opracowania teologicznych podstaw kaznodziejstwa. Zob. specjalne numery czasopisma „La Maison Dieu” 16 (1948); 39 (1954); 47—48 (1956); 53 (1958); P. H i t z, *Die Theologie der Predigt*, Anima 10 (1955) z. 4 s. 377—381, a szczególnie O. W e h n e r — M. F r i c k e l (red.), *Theologie und Predigt*, Würzburg 1958. Książka ta zawiera zbiór referatów i wyniki dyskusji ze zjazdu homiletów obszaru języka niemieckiego. Wiadomo jednak, iż pojedyncze głosy wołające o teologię kaznodziejstwa odzywały się już daleko wcześniej; zob. np. Th. S o i r o n, *Der theologische Charakter der Predigt*, Catholica 1 (1932) z. 1 s. 97—107; tenże, *Die Theologie des göttlichen Wortes*, Wissenschaft und Weisheit 6 (1939) s. 41—48; 95—111; 223—244; tenże, *Verkündigung des Wortes Gottes. Homiletische Theologie*, Freiburg 1943.

¹⁰² Zob. E. H a e n s l i, *Neueste Versuche einer Theologie der Predigt in kritischer Sicht*. W: O. W e h n e r — M. F r i c k e l (red.), dz. cyt., s. 272—308.

¹⁰³ Autorzy ci ogłosili w „Gregorianum” 40 (1959) s. 671—744 pracę pt. *Il problema teologico della predicazione*; jest to obszerny biuletyn biblio-

szej połowie XX w. dokonało się zdecydowanie przejście od „minimalizmu homiletycznego” — tj. traktowania homiletyki jedynie jako pewnego rodzaju sakralnej retoryki — w kierunku teologicznych badań nad rzeczywistością, jaką jest kaznodziejstwo katolickie, czy ogólniej — chrześcijańskie. Chodzi obecnie o zrozumienie istoty, celu i skuteczności przepowiadania słowa Bożego oraz jego treści na tle historii zbawienia. Obok traktatu dogmatycznego *De sacramentis* odczuwa się coraz bardziej potrzebę traktatu *De praedicatione*¹⁰⁴.

Kilkadziesiąt lat temu nie wspomniano o teologii kazania. Jeżeli mówiono na temat: teologia i kazanie, to chodziło jedynie o treść doktrynalną kazań, i wyjątkowo tylko nieliczne jednostki dostrzegały walor teologii kazania, przez którą rozumie się po prostu refleksję teologiczną o samym kaznodziejstwie, teologiczną analizę przepowiadania słowa Bożego¹⁰⁵.

Na przestrzeni ostatnich kilkunastu lat sporo już napisano na ten nowy temat. Powstało szereg prac stanowiących próbę przedstawienia zagadnień homiletycznych w aspekcie teologicznym. Na teologiczne ujęcie homiletyki wskazują autorzy już w samych tytułach czy podtytułach swoich dzieł.

Szkicowy charakter niniejszego artykułu nie pozwala na szczegółową analizę merytoryczną współczesnej literatury teologiczno-homiletycznej. Ograniczymy się tu jedynie do zasygnalizowania zagadnień, jakie są rozpatrywane i akcentowane w publikacjach z zakresu powstającej teologii kaznodziejstwa. W ten sposób otrzymamy pewien ogólny zarys współczesnych tendencji i prób „uteologicznienia” homiletyki, której pilnym zadaniem jest — jak się dziś podkreśla — ukazanie teologicznej rangi i roli kaznodziejstwa w Bożej ekonomii zbawienia.

Za pierwszą¹⁰⁶ próbę teologicznego ujęcia problematyki kaznodziejstwa można uważać pracę Th. Soirona: *Die Verkündigung des Wortes Gottes. Homiletische Theologie, Frei-*

graficzny połączony z krytyczną oceną omawianych dzieł i zaopatrzony szeregiem uwag samych autorów odnośnie do perspektyw rozwojowych nauki teologicznej o kaznodziejstwie.

¹⁰⁴ Por. tamże, s. 671 n.

¹⁰⁵ Por. M. Rzeszewski, *Posługa słowa*, Poznań 1967 s. 9.

¹⁰⁶ Por. D. Grasso, *L'annuncio della salvezza. Teologia della predicatione*, Napoli 1966 s. 30; także H. Jacob, dz. cyt., s. 207 n.

burg 1943. Podkreślając potrzebę stworzenia teologii kazania, pisze autor we wstępie, że „w kaznodziejstwie chodzi o przedmiot teologii, który naprawdę zasługuje na to, by spojrzeć nań i przedstawić go teologicznie” (s. V). Swoją pracę określa on właśnie jako „próbę zbudowania homiletyki o charakterze teologicznym; homiletyki, która omawia podstawy, funkcję, zasady, zadania i praktykę kaznodziejstwa, oraz takiej homiletyki, która budzi i uzasadnia przekonanie, iż chodzi w niej naprawdę nie tylko i nie w pierwszym rzędzie o technikę kazania, lecz o jego funkcję zbawczą” (s. 2). Odnośnie do tematyki teologii kaznodziejstwa zaznacza Soiron, że w jego pojęciu nie ogranicza się ona tylko do zagadnień teoretycznych, lecz omawia również sprawy praktyczne kaznodziejstwa. W czterech rozdziałach pracy analizuje autor kolejno zagadnienia: słowa Bożego, przepowiadania słowa Bożego (jego treść i forma), słuchacza i kaznodziei¹⁰⁷.

Pierwsze lata po drugiej wojnie światowej przynoszą dalsze próby teologicznego opracowania homiletyki. Obok wciąż ponawianych wołań o teologię przepowiadania słowa Bożego¹⁰⁸ pojawiają się coraz liczniejsze przyczynki do teologii kaznodziejstwa w postaci artykułów i książek na temat szczegółowych zagadnień homiletycznych. Nie są to jednak wyczerpujące i syntetyczne opracowania całej problematyki kaznodziejstwa. M. R z e s z e w s k i wyraża w 1964 r. pogląd, iż teologia kaznodziejstwa „jest raczej dopiero w stadium biblijnym i tru-

¹⁰⁷ Soiron podkreśla, że w swej pracy inspirował się Pismem św. i teologią św. Bonawentury, korzystając przy tym z dzieła E. Eilersa: *Gottes Wort. Eine Theologie der Predigt nach Bonawentura*, Freiburg 1941.

¹⁰⁸ Np. często cytowana skarga K. Rahnera: *Ach, dass es keine Theologie des Wortes gibt! Warum hat sich noch niemand darangemacht, wie ein Ezechiel die zerstreuten Glieder auf den Feldern der Philosophie und Theologie zu sammeln und — das Wort des Geistes über sie zu sprechen, auf dass ein lebendiger Leib auferstehe.* K. R a h n e r, *Schriften zur Theologie*, t. 3, Einsiedeln 1956 s. 349 n. Znamienny jest fakt, że wypowiedź tę umieścił Rahner również w 6. wydaniu tego dzieła w roku 1964, a więc już po ukazaniu się książki O. Semmelrotha: *Wirkendes Wort. Zur Theologie der Verkündigung*, Frankfurt 1962, uważanej za próbę syntezy teologii słowa Bożego. Na innym miejscu pisze K. Rahner: ... *man kann hoffen, dass sich endlich nach zu viel bloss negativen Nein zur evangelischen Theologie langsam so etwas wie eine Theologie des Wortes entwickelt.* Tenże, *Schriften zur Theologie*, t. 5, Einsiedeln 1959 s. 54.

dno jeszcze mówić o systematycznym zainteresowaniu teologicznym, obejmującym wszystkie zagadnienia"¹⁰⁹.

Prowadzący badania nad istotą kaznodziejstwa nie doszli jeszcze do pełnego porozumienia co do sposobu traktowania i usystematyzowania odpowiednich w tym zakresie zagadnień. Np. J. B. Schneyer w swoim historycznym studium¹¹⁰ analizuje wypowiedzi katolickich kaznodziejów na temat zbawczego znaczenia przepowiadania słowa Bożego i przez następujące ugrupowanie tychże wypowiedzi zdaje się sugerować analogiczny porządek w przyszłym traktacie *De praedicatione*: I. Bóg (Chrystus, Duch św.) jest przyczyną główną kazania (*causa principalis, efficiens*); kaznodzieja jest tylko Jego narzędziem (*causa instrumentalis*). II. Chrystus asystuje kaznodziei. Przez swoje słowo Chrystus jest obecny w kazaniu. III. Dyspozycja kaznodziei i słuchacza (wiarą!). IV. Rola kazania w ekonomii łaski.

Wielu autorów przyjmuje za punkt wyjścia analizę tekstów biblijnych dotyczących słowa Bożego i jego przepowiadania¹¹¹. W oparciu o dane biblijne próbują oni ująć zagadnienie kaznodziejstwa w trzy punkty: 1. kaznodziejstwo w historii zbawienia, 2. kaznodziejstwo jako takie, 3. kaznodziejstwo w życiu Kościoła¹¹².

W punkcie pierwszym stwierdza się na podstawie analizy odnośnych tekstów Biblii, iż przedmiotem kaznodziejstwa jest Osoba Chrystusa, będąca ośrodkiem historii zbawienia; podmiotem jest również Chrystus względnie Bóg, celem jest wiara, a środkiem — mowa ludzka. Kaznodziejstwo jest istotnym elementem historii zbawienia.

Głównym problemem punktu drugiego jest skuteczność zbawcza kaznodziejstwa: czy i w jakim sensie kazanie jest środkiem zbawienia? W oparciu o biblijne określenia przepowiada-

¹⁰⁹ M. Rzeszewski, *Z teologii kaznodziejstwa*, Ateneum Kapłańskie 56 (1964) z. 1—2 s. 19 n.

¹¹⁰ J. B. Schneyer, *Die Heilsbedeutung der Predigt in der Auffassung katholischer Prediger. Ein historischer Beitrag zur Theologie der Predigt*, Zeitschrift für katholische Theologie 84 (1962) nr 3 s. 152—170.

¹¹¹ Zob. K. H. Schelkle, *Wort Gottes*, Einsiedeln 1965; H. Schlier, *Grundzüge einer neutestamentlichen Theologie des Wortes Gottes*, Concilium 4 (1968) z. 3 s. 157—161; P. Bormann, *Die Heilswirksamkeit der Verkündigung nach dem Apostel Paulus*, Paderborn 1967.

¹¹² Por. M. Rzeszewski, art. cyt., s. 19.

nego słowa Bożego jako „słowa zbawienia”, „słowa życia”, „słowa łaski” wszyscy zgodnie stwierdzają, że kaznodziejstwo jako głoszenie słowa Bożego posiada moc i skuteczność zbawczą. Różne są wszakże opinie teologów co do sposobu rozumienia tej skuteczności. Problem ten stanowi niewrażliwy punkt w całej teorii i praktyce kaznodziejstwa. W niemieckiej literaturze homiletycznej uważa się go za centralne zagadnienie teologii kaznodziejstwa¹¹³. Z teologicznym problemem skuteczności zbawczej kaznodziejstwa łączy się również zagadnienie czynników warunkujących tę skuteczność, jak np. kwestia relacji między osobą kaznodziei a przedmiotem przezeń omawianym, czy też kwestia przystosowania kaznodziejstwa do warunków socjologicznych, psychologicznych i egzystencjalnych słuchaczy.

Punkt trzeci ujmuje kaznodziejstwo jako podstawową funkcję zbawczą działalności Kościoła oraz omawia różne formy, jakie ono przybiera w praktyce. Niektórzy autorzy, zwłaszcza francuscy, przyjmują dwie formy kościelnego przepowiadania: kerygmę (ewangelizację) i katechezę; szereg teologów niemieckich opowiada się za podziałem przepowiadania na: katechezę i homilię. Inni natomiast mówią o potrójnej formie chrześcijańskiego przepowiadania: kerygmie, katechezie i homilii¹¹⁴.

Brak jednomyślności wśród teologów co do sposobu ujmowania całokształtu zagadnień teologii kaznodziejstwa idzie w parze również z brakiem wypracowanej w pełni i ustalonej terminologii teologicznej w tej dziedzinie. Wspomniani wyżej autorzy Alszeghy i Flick wyodrębniają na podstawie analizy literatury teologiczno-homiletycznej trzy zasadnicze pojęcia: teologii słowa Bożego, teologii przepowiadania słowa Bożego i teologii kerygmaticznej.

Teologia słowa Bożego, związana z filozofią i fenomenologią słowa w ogóle oraz teologią Logosu, dotyczy samej natury słowa Bożego skierowanego do człowieka i stanowi część teologii

¹¹³ Por. D. Grasso, dz. cyt., s. 31.

¹¹⁴ Por. M. Rzeszewski, art. cyt., s. 19 n; także D. Grasso, *Evangelizzazione, Catechesi, Omilia. Per una terminologia della predicazione*, Gregorianum 42 (1961) s. 245—260; *Handbuch der Pastoraltheologie*. F. X. Arnold — K. Rahner — V. Schurr — L. M. Weber (red.), t. 1, Freiburg ²1970: 1. *Die missionarische Predigt* (s. 237—246), 2. *Die Gemeindepredigt* (s. 247—293), 3. *Die katechetische Wortverkündigung* (s. 294—317).

Objawienia w ogólności. Stanowi ona punkt wyjścia i podstawę dla teologii przepowiadania, której przedmiotem jest przekazywanie słowa Bożego w Kościele, ujmowane jako funkcja w pośrednictwie zbawczym Kościoła. Pojęcie teologii kerygmatycznej natomiast dotyczy aspektu treści przepowiadania kościelnego i łączy się z problemem sposobu formułowania prawd Objawienia oraz ich aktualizowania¹¹⁵.

Trzeba dalej stwierdzić, że wyrażanie „przepowiadanie” jest pojęciem ogólnym w stosunku do takich określeń, jak kazanie, katecheza, homilia, konferencja religijna, egzorta itp.¹¹⁶ Stąd też i wyrażenie „teologia przepowiadania słowa Bożego” należałoby uznać za określenie nadrzędne i obejmujące teologię kaznodziejstwa (homiletyka), teologię katechezy (katechetyka) i teologię przepowiadania misyjnego (misjologia)¹¹⁷.

W literaturze teologiczno-homiletycznej używa się jednak tych pojęć częstokroć zamiennie. Dotychczasowy brak systematycznego i syntetycznego ujęcia problematyki teologii kaznodziejstwa nie pozwala na ściśle odróżnienie jej od teologii słowa Bożego¹¹⁸ czy teologii przepowiadania słowa Bożego. Również między tymi dwoma ostatnimi nie wszyscy autorzy przeprowadzają rozróżnienie¹¹⁹.

Według K. Rahnera¹⁰² i O. Semmelrotha¹²¹ właściwym przedmiotem teologii słowa Bożego jest to słowo, które

¹¹⁵ Por. Z. Alszeghy — M. Flick, *Il problema teologico della predicazione*, Gregorianum 40 (1959) s. 671.

¹¹⁶ Por. G. Pohlmann, *Die Formen der Verkündigung innerhalb der Kirche*. W: *Verkündigen* 1, P. Bormann (red.), Stuttgart 1967 s. 86 nn.

¹¹⁷ Zob. O. H. Pesch, *Der Ort der Homiletik innerhalb der Theologie*. W: *Verkündigen* 1, dz. cyt., s. 51—85.

¹¹⁸ L. Scheffczyk wprowadza ponadto rozróżnienie między *Worttheologie* a *Theologie des Wortes*, wyjaśniając je w ten sposób: *Unter „Worttheologie“ ist das theologische Programm zu verstehen, das die Heilswirklichkeit allein im Worte vorfindet und aus ihm ableitet. „Theologie des Wortes“ dagegen meint die Lehre über die Bedeutung des Wortes, die mit dem Anspruch der „Worttheologie“ nicht notwendig verbunden ist. Tenze, Von der Heilsmacht des Wortes*, München 1966 s. 16 przypis 10.

¹¹⁹ Np. tytuł dzieła T. Schnitzlera: *Zur Theologie der Verkündigung in den Predigten des hl. Augustinus. Ein Beitrag zur Theologie des Wortes*, Freiburg 1968, zdaje się wyraźnie łączyć ze sobą pojęcia: teologii słowa Bożego, teologii przepowiadania i teologii kaznodziejstwa.

¹²⁰ Por. K. Rahnner, *Wort und Eucharistie*. W: M. Schmaus (red.), *Aktuelle Fragen zur Eucharistie*, München 1960 s. 12 nn.

¹²¹ Por. O. Semmelroth, *Wirrendes Wort*, dz. cyt., s. 75 nn.

Bóg wypowiada w Kościele i przez Kościół, czyli to słowo, które Kościół przepowiada; stąd teologia słowa Bożego stanowi nie tylko podstawę i punkt wyjścia dla teologii przepowiadania, ale na decydującym odcinku z nią się utożsamia. Dlatego trudno — przynajmniej w obecnej chwili — przeprowadzić ściśle rozgraniczenie między teologią słowa Bożego a teologią przepowiadania. Teologia słowa Bożego względnie teologia przepowiadania zajmuje się więc problemem: o ile i w jakiej mierze słowo Boże trwa i jest przepowiadane w Kościele, w postaci słowa ludzkiego; jakie warunki muszą być spełnione po stronie przepowiadającego i słuchającego, by słowo Boże mogło w przepowiadaniu Kościoła być tym, czym właśnie jest, a także — w jakich warunkach przepowiadania ujawnia się słowo Boże?

Cechą znamioną dzisiejszych rozważań o słowie Bożym i jego przepowiadaniu jest to, że ujmuje się je jako jeden z podstawowych momentów dziejów zbawienia i jako element dokonującego się nadal procesu zbawienia. O ile w tradycyjnej teologii słowo Boże ujmowano najczęściej w kategoriach poznawczych, noetycznych, jako słowo pouczenia o prawdzie, to dzisiejsza teologia przepowiadania zajmuje się słowem Bożym głównie w aspekcie jego funkcji dynamicznej, energetycznej, podkreślając, że jest to nie tylko słowo o Bogu, o czymś, lecz słowo, które poucza, uobecnia i sprawia zbawienie. W takim ujęciu widać zbliżenie słowa Bożego do sakramentu i wynikającą stąd potrzebę określenia ich wzajemnych relacji, czyli problemu skuteczności zbawczej obydwu¹²².

Ogólnie można stwierdzić, że problematyka teologii słowa Bożego w ujęciu dzisiejszych autorów obejmuje dwa zasadnicze zagadnienia: rzeczywistość słowa Bożego oraz jego działanie zbawcze. Właśnie te dwa zagadnienia stanowią przedmiot analizy w książce O. Semmelrotha: *Wirkendes Wort. Zur Theologie der Verkündigung*, Frankfurt 1962, uważanej za próbę syntezy problematyki teologii słowa Bożego. Inną próbą systematyki teologii słowa Bożego jest dzieło L. Scheffczyka: *Von der Heilsmacht des Wortes. Grundzüge einer Theologie des Wortes*, München 1966. Autor ujmu-

¹²² Por. V. Schurr, *Die Gemeindepredigt. W: Handbuch der Pastoraltheologie*, dz. cyt., t. 1, s. 253—258.

je problematykę teologii słowa Bożego w trzech zasadniczych rozdziałach¹²³. Pierwszy z nich — „Słowo jako rzeczywistość twórcza” stanowi analizę rzeczywistości słowa z punktu widzenia filozoficznego, drugi — „Słowo w historii zbawienia” przedstawia dzieje słowa Bożego od stworzenia świata aż do Chrystusa jako doskonałego słowa Bożego dla ludzkości, wreszcie w trzecim rozdziale autor omawia „Słowo w Kościele”, analizując tu Kościół jako *creatura Verbi*, słowo Apostołów jako budujące Kościół, Pismo św. jako normatywne świadectwo słowa Bożego, rozumienie tegoż słowa w historii Kościoła, słowo Boże w obecnym przepowiadaniu Kościoła oraz — węzłowe dla teologii przepowiadania — zagadnienie stosunku słowa do sakramentu¹²⁴.

Powyzsze dwie próby syntezy teologii słowa Bożego są opracowaniami o charakterze teologiczno-dogmatycznym; zarówno O. Semmelroth jak i L. Scheffczyk (następca słynnego M. Schmausa w katedrze dogmatyki na uniwersytecie w Monachium) są dogmatykami¹²⁵.

Przyjmując za Alszeghy'm i Flick'iem rozróżnienie teologii słowa Bożego, teologii przepowiadania słowa Bożego i teologii kerygmatycznej, musi stwierdzić, iż poza wymienionymi wyżej dwoma opracowaniami teologii słowa Bożego brak jest dotąd pracy stanowiącej syntezę zagadnień teologii przepowiadania słowa Bożego. Zbiorowe dzieło homiletów polskich pod takim tytułem¹²⁶ można uznać za jedną z pierwszych prób owej syntezy — z pewnością jeszcze niedoskonałą, ale warto-

¹²³ Sam Autor wyjaśnia trzyczłonową strukturę swego dzieła w ten sposób: *Die Grundzüge einer Theologie des Wortes sind hier in drei grossen Fragekreisen skizziert worden, die sich wie konzentrische Ringe um ein gemeinsames Zentrum legen. Dieses Zentrum ist das worthalt-dialogische Sein Gottes selbst, das als solches auch nach aussen manifestieren wollte.* L. Scheffczyk, dz. cyt., s. 287.

¹²⁴ O. Semmelroth w recenzji (Theologie und Philosophie 4 (1967) s. 431) prezentowanej książki L. Scheffczyka kwestionuje oddzielne traktowanie słowa Bożego „w historii zbawienia” (rozdz. II) i „w Kościele” (rozdz. III), podkreślając, że dzieje Kościoła to historia zbawienia.

¹²⁵ Spośród obszerniejszych i wartościowych przyczynków do teologii słowa Bożego należy jeszcze wymienić następujące prace: H. Schlier, *Wort Gottes. Eine neutestamentliche Besinnung*, Würzburg 1958; H. Volk, *Zur Theologie des Wortes Gottes*, Münster 1962; K. H. Scheckle, *Wort Gottes*, Einsiedeln 1965.

¹²⁶ L. Kuc — J. Nalaskowski — H. Pagiewski, *Teologia przepowiadania słowa Bożego*, Warszawa 1971.

ściową i konstruktywną dla dalszych tego rodzaju opracowań.

W omawianym przez nas okresie wołania o teologiczne podstawy kaznodziejstwa powstało natomiast mnóstwo przyczynków do teologii przepowiadania względnie kaznodziejstwa; są to rozprawy i artykuły na temat szczegółowych zagadnień teologiczno-homiletycznych¹²⁷. Tymi zagadnieniami, jakie wchodzi w zakres powstającej teologii kaznodziejstwa, są przede wszystkim: istota, cel i skuteczność zbawcza kaznodziejstwa¹²⁸. Kaznodziejstwo pojmuje się jako głoszenie żywego słowa Bożego¹²⁹, jako pierwszorzędną i fundamentalną funkcję w zbawczej działalności Kościoła¹³⁰; wskazuje się na wiarę¹³¹ i na Kościół¹³² jako na cel przepowiadania słowa Bożego; ponadto podkreśla się, iż przepowiadane w kazaniu słowo Boże posiada skuteczność zbawczą¹³³, czyli stanowi jakiś środek łaski Bożej, co ma swoje uzasadnienie w fakcie obecności Chrystusa w przepowiadającym Kościele; Chrystus sam jest głównym podmiotem i jednocześnie istotną treścią kościelnego przepowiadania¹³⁴.

Jeśli porównamy tę problematykę homiletyczną z zagadnieniami omawianymi przez podręczniki homiletyki z początku bieżącego stulecia, czyli z okresu wołania o nową formę kaznodziejską, łatwo zauważymy istotną różnicę, jaka zachodzi między nimi. Różnica ta polega na tym, że dziś dąży się w teorii homiletycznej przede wszystkim do wypracowania i jasnego określenia teologicznych podstaw kaznodziejstwa, podczas gdy dawniej tym się nie zajmowano, traktujące homiletykę jako naukę praktyczną o sposobie należytego głoszenia kazań.

¹²⁷ Zob. np. E. Haensli, *Versuche...*, art. cyt., s. 272—308; Z. Alszeghy-M. Flick, art. cyt.; D. Grasso, *Nuovi apporti...*, art. cyt., s. 88—118.

¹²⁸ Por. Z. Alszeghy-M. Flick, art. cyt., s. 671.

¹²⁹ Zob. T. Kampmann, *Das Wesen der christlichen Predigt*. W: *Liturgie, Gestalt und Vollzug*, W. Dürig (red.), München 1963 s. 154—170.

¹³⁰ Zob. N. Greinacher, *Verkündigung als Grundfunktion der Kirche*. W: *Handbuch der Verkündigung*. B. Dreher — N. Greinacher — F. Klostermann (red.), t. 1, Freiburg 1970 s. 335—362.

¹³¹ Zob. A. Lewek, dz. cyt.

¹³² Zob. J. Nalaskowski, *Słowo Boże urzeczywistniające Kościół*. W: *Teologia przepowiadania słowa Bożego*, dz. cyt., s. 67—148.

¹³³ Zob. F. Sobotta, dz. cyt.

¹³⁴ Por. V. Schurr, *Pastoraltheologie...*, art. cyt., s. 386.

Gdy chodzi wreszcie o trzeci dział (według rozróżnienia Alszeghy'ego i Flicka) problematyki teologiczno-homiletycznej, tj. o teologię kerygmatyczną jako naukę o sposobie aktualizowania prawd Objawienia Bożego, to musimy stwierdzić, iż jest ona dyscypliną — według określenia J. A. Jungmanna — „poszukiwaną”¹³⁵; i trzeba tu dodać, że taką pozostanie ona zawsze, gdyż problem aktualizacji Objawienia Bożego — jako uwarunkowany nieustannymi przemianami świata i człowieka w nim żyjącego — musi być stale podejmowany i rozwiązywany; słowo Boże musi być wciąż na nowo i po nowemu przepowiadane.

*
* * *

Jak widać z przedstawionego zarysu współczesnego ruchu homiletycznego, na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat podejmowano w Kościele wiele poważnych inicjatyw i wysiłków w kierunku odrodzenia i skutecznienia kaznodziejstwa. Pilnym zadaniem, jakie nadal stoi do wykonania w tej dziedzinie, jest z jednej strony wypracowanie teologicznych i naukowych podstaw homiletyki oraz systematyczne i syntetyczne opracowanie całokształtu zagadnień teologiczno-homiletycznych, czyli stworzenie dobrej teorii kaznodziejstwa, z drugiej zaś strony permanentne kształcenie homiletyczne kaznodziejów; ci ostatni powinni osiągnąć głębokie przekonanie, że solidne i nieustanne zapoznawanie się z zasadami i postulatami nowoczesnej homiletyki oraz osobista troska o stałe udoskonalanie swoich umiejętności kaznodziejskich jest pierwszorzędnym ich obowiązkiem duszpasterskim, tak jak pierwszorzędną w całej działalności zbawczej Kościoła jest funkcja przepowiadania słowa Bożego, budzącego zbawczą wiarę¹³⁶.

¹³⁵ Por. J. A. Jungmann, *Katechetik*, Wien 21955 s. 313.

¹³⁶ Por. A. Lewek, *Miejsce kaznodziejstwa w duszpasterstwie*, *Homo Dei* 42 (1973) nr 3 s. 183—189; tenże, *Odrodzenie kaznodziejstwa poprzez odnowę homiletyki*, *Collectanea Theologica* 44 (1974) z. 4.

Der Ursprung und Hauptrichtungen
der zeitgenössischen homiletischen Bewegung

Zusammenfassung

Die Verkündigung des Wortes Gottes ist eine Grundfunktion der Kirche. Als solche wurde sie in den ersten Jahrhunderten der Kirche verstanden und sorgfältig vollgezogen. Dienst am Wort als Dienst am Glauben hatte den ersten Rang in der Theologie und in der Seelsorge.

Erst im Mittelalter konzentrierte man sich in der kirchlichen Heilsmittlung auf die Sakramente, und die Glaubensverkündigung wurde weit vernachlässigt, weil der Glaube als selbstverständlich prinzipiell bei allen Menschen vorausgesetzt wurde. Ähnlich war es in der Epoche der Gegenreformation, wo man die liturgisch-sakramentale Tätigkeit der Kirche theologisch begründete und stellte viel höher als die homiletische oder katechetische Arbeit.

Als Bahnbrecher der neuzeitlichen Erneuerung der Glaubensverkündigung gelten J. M. Sailer (1751—1832) und J. B. Hirscher (1788—1865). Leider wurden ihre Ideen durch Neuscholastik verdrängt.

Von grosser Bedeutung für die zeitgenössische homiletische Bewegung war die Enzyklika *Humani generis redemptionem* (1917) von Benedikt XV; sie galt als *Magna charta* der Predigt. Seitdem datiert man die Entstehung und lebendig werdende Entwicklung der zeitgenössischen homiletischen Bewegung, in deren Geschichte merken wir drei Phasen. Jede von ihnen wird von einer bestimmten Richtung bzw. Idee der Predigterneuerung gekennzeichnet.

Die erste Phase — bis zum etwa 1930 — ist eine Zeit, wo man nach einer „neuen Form“ der Predigt ruft. Unter den hervorragenden Persönlichkeiten dieser homiletischen Periode sind zu erwähnen: P. W. Keppler, T. Toth, O. Prohaszka und R. Linhardt. Keppler forderte mehr Freude und Optimismus in der Verkündigung des Christlichen, Toth propagierte den virtuellen Dialog in der Predigt, Prohaszka — eine Verkündigung des Wortes Gottes mit Salbung und persönlicher Überzeugung, Linhardt dagegen — eine „freigeformte Predigt“. Die Homiletik in dieser Zeit wird bloss als eine kirchliche Rhetorik verstanden und betrachtet.

Die zweite Phase der homiletischen Bewegung wird durch den Ruf nach der Erneuerung des Inhalts der Predigt gekennzeichnet; es ist die Periode der sogenannten kerygmatischen Bewegung, die von der Innsbrucker kerygmatischen Schule mit J. A. Jungmann angefangen und inspiriert wurde.

Seit etwa 1950 sucht man nach einer theologischen und wissenschaftlichen Grundlegung der Homiletik. Es ist heute ein dringliches Anliegen und die Aufgabe der Homiletiker, eine gründliche Theologie der Predigt auszuarbeiten und auf deren Grund die homiletische Ausbildung des Klerus immer besser durchzuführen.

A. Lewek