

Andrzej Sapieha

Teologiczny charakter refleksji pastoralnej według Sergio Lanzy

Wrocławski Przegląd Teologiczny 18/1, 139-151

2010

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. ANDRZEJ SAPIEHA

TEOLOGICZNY CHARAKTER REFLEKSJI PASTORALNEJ WEDŁUG SERGIO LANZY

Refleksję, której przedmiotem jest działalność Kościoła, nazywa się teologią pastoralną. Formalnie została ona włączona do grona dyscyplin teologicznych w 1777 roku za sprawą S. von Rautenstraucha. Przez długi czas jednak ta dziedzina teologii nie potrafiła w przekonujący sposób uzasadnić, że jest teologią nie tylko z nazwy. Usiłowania zmierzające do uzasadnienia jej autentycznie teologicznej natury zaowocowały wypracowaniem tzw. eklezjologicznej koncepcji teologii pastoralnej¹. W tym ujęciu teologiczny charakter tej dyscypliny jest zagwarantowany przez fakt, że przedmiot jej badań stanowi Kościół ujmowany „integralnie i dynamicznie [...], jako działający i budujący się aktualnie i na przyszłość organizm”².

Ujęcie eklezjologiczne nadal dominuje wśród polskich teologów pastoralistów³. Tymczasem w innych obszarach językowych pojawiły się nowe koncepcje teologii pastoralnej. Wśród nich warto zwrócić uwagę na prace Sergio Lanzy. Ten włoski pastoralista, duchowny pochodzący z diecezji Como, wykłada teologię pastoralną w Instytucie Pastoralnym „Redemptor hominis” przy Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie. Dokonania tego autora nie były dotąd szerzej prezentowane polskiemu czytelnikowi. Niniejszy artykuł próbuje w skromnym zakresie wypełnić tę lukę, przedstawiając oryginalne uzasadnienie teologicznego charakteru refleksji pastoralnej na podstawie myśli S. Lanzy.

¹ Szerzej na temat tej koncepcji, zob. W. PIWOWARSKI, *Eklezjologiczna koncepcja teologii pastoralnej*, Ateneum Kapłańskie 69(1966)5, s. 300-309.

² R. KAMIŃSKI, *Wprowadzenie do teologii pastoralnej*, Kraków 2001, s. 52-53.

³ Por. tenże, *Działalność zbawcza Kościoła w teorii i praktyce pastoralnej*, Lublin 2007, s. 6. R. Kamiński, który należy bez wątpienia do najbardziej reprezentatywnych przedstawicieli polskiego środowiska pastoralistów, otwarcie tam przyznaje, że uprawiana przez niego teologia pastoralna „mieści się w nurcie myślenia eklezjologicznego”.

Zasadniczą tezę, jaką stawia ów autor, jest stwierdzenie, że potrzeba, a nawet konieczność refleksji pastoralnej, wynika z samej natury teologii. Teologia pastoralna stanowi więc nie tylko pełnoprawną dyscyplinę teologiczną. Konsekwentnie trzeba również dodać, że brak refleksji pastoralnej w teologii czyniłby teologię w jakiś sposób ułomną i niekompletną⁴. Poniżej, opierając się na poglądach S. Lanza, postaram się uzasadnić te stwierdzenia.

POTRZEBA NOWEGO PARADYGMATU TEOLOGII

W pierwszym rzędzie warto przyjrzeć się argumentom przeciwników teologicznego charakteru refleksji pastoralnej⁵. W obronie swego stanowiska przywołują oni stosunkowo młody wiek tej dyscypliny. Skoro narodziła się ona dopiero w XVIII wieku, a wcześniej przez długie wieki radzono sobie bez niej, to być może w dalszym ciągu mamy tu do czynienia jedynie z pewnym dodatkiem do teologii, z jakimś jej niekoniecznym uzupełnieniem. Ponadto teologia pastoralna znalazła się wśród dyscyplin teologicznych z powodów, które z teologią nie miały wiele wspólnego. Jej zadaniem było formowanie doskonałych duszpasterzy, a ci z kolei mieli kształtować wiernych na dobrych chrześcijan i dobrych obywateli⁶. Znać tu echo ideologii józefinizmu, zmierzającej do podporządkowania Kościoła interesom państwa. Nic więc dziwnego, że teologię pastoralną traktowano u jej początków jako pewien rodzaj konia trojańskiego, który miał doprowadzić do podporządkowania władzy świeckiej formowanych za jej pomocą duchownych. Co prawda, obecnie nikt już nie stawia teologii pastoralnej tego rodzaju zarzutów, ale nadal pokutuje pogląd uznający ją za ciało obce wśród innych dyscyplin teologicznych.

W odpowiedzi na te zastrzeżenia S. Lanza stwierdza, że teologia pastoralna jest rzeczywiście stosunkowo młoda, ale fakt ten nie podważa ani potrzeby jej istnienia, ani teologicznego charakteru tej nauki. Podział teologii na poszczególne dyscypliny nie jest bowiem ściśle określony od samego początku jej istnienia. Kształtowanie się coraz to nowych dyscyplin teologicznych stanowi odpowiedź na specyficzne wymagania wynikające ze zmieniających się warunków historycznych i oddziałujących na Kościół prądów kulturowych. W taki właśnie sposób wyłoniła się każda z dziedzin teologii.

Jeśli natomiast chodzi o udział czynników pozateologicznych w powstaniu

⁴ Por. S. LANZA, *Teologia pastorale*, w: G. CANOBBIO, P. CODA (red.), *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, t. 3: *Prospettive pratiche*, Roma 2003, s. 446-447.

⁵ Por. tamże, s. 395; S. LANZA, *Introduzione alla teologia pastorale*, t. 1: *Teologia dell'azione ecclesiale*, Brescia 1989, s. 18-20.

⁶ Por. stwierdzenia S. von Rautenstraucha, za: M. MIDALI, *Teologia pratica*, t. 1: *Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica*, Roma 2000, s. 27-28.

teologii pastoralnej, S. Lanza zauważa, że działanie władzy świeckiej stało się jedynie pewnym katalizatorem. Zasadniczym powodem, który prędzej czy później i tak doprowadziłby do stworzenia nowej gałęzi wiedzy teologicznej, była coraz bardziej nagląca konieczność rewizji form pracy duszpasterskiej ze względu na zmieniające się uwarunkowania społeczne i kulturowe działalności Kościoła. Młody wiek teologii pastoralnej należy wobec tego uznać raczej za atut potwierdzający aktualność tej dyscypliny i nowoczesność reprezentowanego przez nią podejścia. Dla porządku trzeba też dodać, że istnieją jeszcze młodsze nauki teologiczne, takie jak eklezjologia, teologia fundamentalna czy doktryna społeczna Kościoła, i nie odmawia się im prawa obywatelstwa w krainie teologii.

S. Lanza przywołuje inny jeszcze argument, za pomocą którego próbuje się kwestionować teologiczny charakter refleksji pastoralnej. Chodzi o pogląd wciąż jeszcze szeroko rozpowszechniony, zawężający działalność Kościoła będącą przedmiotem teologii pastoralnej wyłącznie do aktywności duchownych⁷. W konsekwencji teologia pastoralna zostaje uznana za „przedmiot zawodowy” dla przyszłych księży, a przez to element jakoby zbędny w teologicznej formacji osób nieaspirujących do święceń. W ten sposób niejako tylnymi drzwiami wyprowadza się teologię pastoralną z grona dyscyplin teologicznych, przeznaczając jej miejsce dyscypliny pomocniczej, status dodatku dla specjalistów.

Wszystkie podane wyżej zastrzeżenia wobec teologicznego charakteru refleksji pastoralnej wynikają, zdaniem S. Lanza, z pewnego szczególnego powodu, który można by określić jako niezdolność do rozszerzenia i częściowej zmiany całościowego rozumienia wiedzy teologicznej⁸. Innymi słowy, żeby znaleźć miejsce dla teologii pastoralnej, trzeba najpierw na nowo przemyśleć, czym jest teologia w ogóle. Jeśli bowiem ma się w niej znaleźć miejsce na refleksję pastoralną, rozumienie teologii musi zostać na nowo przemyślane.

CZY TEOLOGIA JEST NAUKĄ PRAKTYCZNĄ?

S. Lanza zauważa, że dla właściwego zrozumienia, czym jest teologia w ogóle, trzeba przewyciężyć związany dziedzictwem z arystotelesowskim, ścisły podział na nauki teoretyczne zajmujące się tym, co jest, oraz nauki praktyczne, których przedmiot stanowi to, co człowiek czyni lub wytwarza⁹. Zwolennicy tego podziału, idąc za św. Tomaszem z Akwinu, umieszczają teologię w grupie nauk teoretycznych. Akwinata stwierdza jasno: „nauka święta nie jest wiedzą praktyczną, ale raczej spekulatywną”¹⁰.

⁷ Por. S. LANZA, *Teologia pastorale*, art. cyt., s. 394.

⁸ Por. tamże, s. 393.

⁹ Por. S. LANZA, *Introduzione alla teologia pastorale*, t. 1, dz. cyt., s. 22-23.

¹⁰ „Theologia non [...] est scientia practica, sed magis speculativa”, TOMASZ Z AKWINU,

Późniejsza polemika katolików z protestantami umocniła jeszcze bardziej to przekonanie. To właśnie bowiem myśl protestancka intensywnie polemizowała ze scholastycznym rozumieniem teologii jako nauki spekulatywnej. Marcin Luter z właściwym sobie żarem deklarował: „prawdziwa teologia jest praktyczna, a jej fundamentem jest Chrystus”¹¹. Ojciec reformacji odrzucał czysto intelektualne dociekania w teologii („nie zostaje się teologiem, jak tylko bez Arystotelesa”¹²) i emocjonalnie podkreślał jej bezwzględnie konieczny związek z życiem, a więc cel jak najbardziej praktyczny: „teologiem zostaje się, żyjąc, a nawet umierając i ginąc, a nie poprzez rozmyślanie, czytanie czy dociekanie”¹³.

S. Lanza dowodzi jednak, że twierdzenie św. Tomasza z Akwinu o spekulatywnym charakterze teologii nie powinno być uznawane za aż tak radykalne, jak to się na pierwszy rzut oka wydaje¹⁴. Teologia bowiem, według Akwinaty, nie jest wiedzą wyłącznie spekulatywną, ale raczej spekulatywną niż praktyczną. Przysłówek „raczej” (*magis*) podkreśla, że nie wyklucza ona z obszaru swej refleksji zagadnień praktycznych, takich jak działanie Boga i ludzi. Zostaje to zresztą wyraźnie przez św. Tomasza zaznaczone: „Nauka święta, pozostając jedną wiedzą, porusza zagadnienia należące do różnych gałęzi filozofii z racji formalnego kąta patrzenia i ten też kąt ma wszędzie na uwadze w sensie: zajmuje się nimi o tyle, o ile są poznawalne przy pomocy światła Bożego. I dlatego: chociaż wśród gałęzi filozofii jedna jest spekulatywna, inna praktyczna, nauka święta obejmuje sobą i jedną, i drugą wiedzę; podobnie jak Bóg jedną wiedzą poznaje i siebie, i to, co czyni. Raczej jednak jest spekulatywną niż praktyczną, gdyż zagadnienie Boga zajmuje w niej czołowe miejsce; postępowaniem bowiem ludzkim o tyle się zajmuje, o ile przez nie człowiek zmierza do doskonalszego poznania Boga, na czym też polega jego wieczna szczęśliwość”¹⁵. Doktor Anielski, akcentując spekulatywny charakter teologii, pragnie ją w ten sposób uchronić przed zredukowaniem jedynie do etyki. Mimo to dostrzega wyraźnie praktyczne implikacje teologii.

Związek refleksji teologicznej z działaniem w myśli św. Tomasza z Akwinu staje się dla S. Lanzy jeszcze wyraźniejszy, gdy bierze się pod uwagę, że dla Akwinaty teologia to nie tylko nauka, ale także mądrość¹⁶. Mądrość natomiast

Summa theologiae, I, q. 1, art. 4. Cytaty z *Summy* w języku polskim, o ile nie zaznaczono inaczej, za: *Suma teologiczna*, London 1975.

¹¹ „Vera theologia est practica, et fundamentum eius est Christus”, M. LUTHER, *Werke*, Weimarer Ausgabe I, 153, 16-21.

¹² „Theologus non fit nisi id fiat sine Aristotele”, tamże, I, 226, 14-16.

¹³ „Vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo, legendo aut speculando”, tamże, 5, 163, 28f.

¹⁴ Por. S. LANZA, *Teologia pastorale*, art. cyt., s. 395-396.

¹⁵ TOMASZ Z AKWINU, *Summa theologiae*, I, q. 1, art. 4.

¹⁶ „Ze wszystkich ludzkich mądrości nauka święta jest mądrością najpocześniejszą i jest taką bezwzględnie, a nie tylko w jakimś rodzaju, czyli zakresie”, tamże, I, q. 1, art. 6. Por. S. LANZA,

to dla św. Tomasza najpierw umiejętność organicznego uporządkowania treści będących owocem refleksji¹⁷, następnie głębokie i życiowe przyłgnięcie do poznanych prawd¹⁸, wreszcie zdolność nadawania kierunku ludzkiemu działaniu zgodnie z treścią wiary¹⁹. Ta zdolność właściwego kształtowania ludzkiego działania może być owocem Ducha Świętego. Św. Tomasz nie wyklucza jednak, że można ją nabyć także na drodze naturalnej jako owoc studium²⁰. Skoro więc mądrość posiada wyraźne odniesienie do sfery ludzkiego działania, a teologię uznaje się za mądrość, to tym samym, według S. Lanzy, dla Doktora Anielskiego teologia ma wyraźny rys praktyczny.

Dla jeszcze wyraźniejszego podkreślenia tego aspektu myśli Akwinaty S. Lanza dodaje, że refleksja teologiczna nie jest bynajmniej dla św. Tomasza spokojnym, czysto intelektualnym rozmyśleniem²¹. Teolog zмага się z misterium Boga niczym Jakub walczący z aniołem (por. Rdz 32). Żadna ze stron tej walki nie ustępuje. Co prawda o świcie anioł pozornie się poddaje, ale Jakub zostaje wówczas głęboko ugodzony i zaczyna kuleć. Św. Tomasz utrzymuje, że podobnie dzieje się z teologiem, który wydaje się pozornie panować nad Bogiem, obejmując Jego tajemnicę w swoich ludzkich słowach. Jednak właśnie w momencie swego „zwycięstwa” doświadcza również własnej słabości, niezdolności do wyrażenia Misterium. Czyż w tych słowach, jak pisze S. Lanza, nie dostrzega się tego samego dramatycznego sensu, który tak wyraźnie wybrzmiewa również w przytaczanych już wyżej wypowiedziach Marcina Lutra?

Byłoby jednak anachronizmem, zauważa S. Lanza, przypisywać Akwinacie jakieś szczególne dowartościowanie roli działania w refleksji teologicznej²². Tym bardziej dalszy rozwój scholastyki, naznaczony dziedzictwem arystotelesowskim, w którym zdecydowanie oddzielano nauki teoretyczne od dyscyplin praktycznych, długo nie pozwalał na istnienie jakiejś refleksji pastoralnej w ramach teologii. Potrzeba takiej refleksji stawała się jednak coraz bardziej odczuwalna, o czym świadczą pojawiające się w okresie po Soborze

Introduzione alla teologia pastorale, t. 1, dz. cyt., s. 342-343.

¹⁷ „Ponieważ rzeczą mędrca jest porządkować [...]”, TOMASZ Z AKWINU, *Summa theologiae*, I, q. 1, art. 6 (tłum. własne).

¹⁸ „Poznanie tego, w co trzeba wierzyć, należy do daru wiedzy. Natomiast poznanie samych w sobie tych rzeczy, w które się wierzy, poprzez jakiś rodzaj więzi z nimi, należy do daru mądrości”, tamże, II-II, q. 9, art. 2, ad 1 (tłum. własne).

¹⁹ „Jak twierdzi Augustyn, mądrość zajmuje wyższą część rozumu, a niższą zajmuje wiedza. Według niego rozum wyższy zajmuje się zasadami najwyższymi, a więc boskimi: wpatrując się w nie i radząc się ich; wpatrując się w nie, bo to, co boskie, ogląda się tak, jak jest; radząc się ich, to znaczy według nich osądzając sprawy ludzkie, nadając kierunek działalności ludzkiej według prawideł boskich. Tak więc mądrość jako dar nie tylko jest teorią, ale i praktyką”, tamże, II-II, q. 45, art. 3.

²⁰ Por. tamże, II-II, q. 45, art. 2.

²¹ Por. S. LANZA, *Introduzione alla teologia pastorale*, t. 1, dz. cyt., s. 22, przyp. 43, gdzie cytowana jest homilia M.D. Chenu odwołująca się do Tomaszowego komentarza do Rdz 32.

²² Por. tamże, s. 143.

Trydenckim rozmaite podręczniki dla duszpasterzy²³. W końcu w 1777 roku pojawia się teologia pastoralna. Jednak aby właściwie uzasadnić teologiczny charakter tej refleksji, trzeba będzie czekać na inspiracje, jakie przyniósł II Sobór Watykański.

«FIDES QUAERENS INTELLECTUM»

Punktem wyjścia takiego uzasadnienia jest szeroko dziś akceptowane określenie teologii zaczerpnięte z myśli św. Anzelma: teologia to wiara, która poszukuje zrozumienia (*fides quaerens intellectum*)²⁴. Wyrażenie to S. Lanza wielokrotnie przywołuje²⁵, wykazując jednocześnie, że na jego podstawie da się uzasadnić potrzebę w teologii refleksji o charakterze praktycznym. Kluczowe dla zrozumienia jego argumentacji jest integralne rozumienie wiary (*fides*).

Czym więc jest wiara? Najkrócej mówiąc, stanowi ona odpowiedź dawaną przez człowieka objawiającemu się Bogu (por. KKK 142-143). To Boże Objawienie nie jest zbiorem twierdzeń doktrynalnych, jakimś zestawem prawd przekazanych ludziom przez Boga. Objawienie to relacja, jaką Bóg nawiązuje z człowiekiem, aby dzielić z nim swoje życie. Realizuje się ono w historii i dokonuje się poprzez czyny i słowa, a swoją pełnię osiąga w Jezusie Chrystusie²⁶.

W konsekwencji wiara, rozumiana jako odpowiedź człowieka udzielana objawiającemu się Bogu, nie może posiadać jedynie czysto intelektualnego charakteru. Chociaż jest ona również „dobrowolnym uznaniem prawdy, którą Bóg objawił” (KKK 150), to nie można jej zawęzić tylko do przyjęcia określonego zbioru twierdzeń (prawd wiary). Wiara rozumiana integralnie angażuje całego człowieka. „Przez wiarę człowiek poddaje Bogu całkowicie

²³ Por. tamże, s. 20.

²⁴ Por. ANZELM Z CANTERBURY, *Monologion. Proslogion*, Warszawa 1992, s. 138. Przytoczone wyrażenie stanowi wstęp do *Proslogionu*. W taki właśnie sposób, choć bez powoływania się na św. Anzelma, definiuje teologię dokument KONGREGACJI NAUKI WIARY, Instrukcja *Donum veritatis* o powołaniu teologa w Kościele (24 V 1990), nr 6: „Wiara ze swojej natury dąży do rozumienia, ona bowiem objawia człowiekowi prawdę o jego przeznaczeniu i drogę do jego osiągnięcia. Nawet jeśli wyrażenie w słowach prawdy objawionej przekracza nasze możliwości i jeśli nasze pojęcia są niedoskonałe wobec jej wielkości, która ostatecznie jest niezgłębiona (Ef 3,19), to jednak dla rozumu, będącego danym przez Boga narzędziem poznawania prawdy, stanowi ona zaproszenie do wejścia w jej światło, które umożliwi zrozumienie, przynajmniej w jakiejś mierze, tego, w co uwierzył. Teologia jako nauka, która odpowiadając na wezwanie prawdy, poszukuje zrozumienia wiary, pomaga Ludowi Bożemu w uzasadnieniu nadziei wobec tych wszystkich, którzy tego się domagają, zgodnie z zaleceniem apostołskim (por. 1 P 3,15)”.

²⁵ Por. np. S. LANZA, *Teologia pastorale*, art. cyt., s. 397, 447 i 449; tenże, *Introduzione alla teologia pastorale*, t. 1, dz. cyt., s. 24 i 31.

²⁶ Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja dogmatyczna *Dei verbum* o Objawieniu Bożym (18 XI 1965), nr 2-4.

swój rozum i swoją wolę. Całą swoją istotą człowiek wyraża przyzwolenie Bogu Objawicielowi” (KKK 143).

Posłuszeństwo wiary polega na tym, by „poddąć się w sposób wolny usłyszанemu słowu” (KKK 144). Takie poddanie, co oczywiste, obejmuje również ludzkie działanie, czyn. Pokazuje to wyraźnie przykład Abrahama (por. KKK 145-147). Ten bohater wiary Starego Testamentu okazuje Bogu posłuszeństwo właśnie przez swoje czyny: zgodnie z Bożym poleceniem wyrusza w nieznaną, by wejść do ziemi, którą miał objąć w posiadanie, oraz nie waha się złożyć w ofierze swego jedyne go syna, nawet jeśli wydaje mu się, że przez ten akt przekreśla możliwość realizacji wcześniejszych obietnic Boga (por. Rdz 12,1-8 i 22,1-19; oraz Hbr 11,8-19 i Jk 2,21-23).

W swoim rozumieniu wiary S. Lanza odwołuje się do klasycznego rozróżnienia *fides quae*, czyli przyjęcia treści wiary (aktem rozumu), oraz *fides qua*, to znaczy ufności pokładanej w Bogu (aktem woli)²⁷. Akt woli, o ile jest prawdziwy, nie może pozostać aktem czysto wewnętrznym. Wiara nie jest jakąś abstrakcyjną, czysto duchową ufnością, ale zaufaniem do Boga, które w sposób konieczny ujawnia się w czynach. Jak to wyraża św. Paweł, wiara winna działać przez miłość (por. Ga 5,6). J. Alfaro, cytowany przez S. Lanzę, ujmuje to w następujących słowach: „Działanie chrześcijanina musi być widziane nie jako zwykły wyraz czy rezultat jego wiary albo jej uzupełnienie, ale jako jej autentyczne dopełnienie: człowiek przyjmuje słowo Boże w pełni jako człowiek (w całości i jedności swego cielesno-duchowego bytu) jedynie we własnym działaniu. Wiara nie jest decyzją czysto wewnętrzną, ale decyzją w pełni ludzką, czyny konstytuują ją jako całkowite poddanie się człowieka łasce Boga w Chrystusie”²⁸.

Takie właśnie rozumienie wiary było właściwe pierwotnej tradycji chrześcijańskiej. Tak na przykład św. Klemens, mówiąc o wierze, ma na myśli życie według wiary. Dla św. Grzegorza z Nazjanzu wiara Ewangelii to działanie obejmujące wszystkie cnoty. Natomiast Symeon Nowy Teolog zwięźle zauważa: „wiara – to umrzeć dla Chrystusa i Jego przykazań”²⁹. Dopiero znacznie później wiarę zaczęto oddzielać od czynów, a smutną tego konsekwencją stały się dyskusje o roli wiary i uczynków w usprawiedliwieniu, charakterystyczne dla polemiki katolicko-protestanckiej.

Na szczęście we współczesnej teologii następuje powrót do integralnego rozumienia wiary. Można go dostrzec chociażby w pracach J. Ratzingera.

²⁷ Por. S. LANZA, *Teologia pastorale*, art. cyt., s. 399; tenże, *Introduzione alla teologia pastorale*, t. 1, dz. cyt., s. 31. To rozróżnienie jest wyraźnie obecne w cytowanych przeze mnie wyżej ustępach *Katechizmu Kościoła Katolickiego*.

²⁸ J. ALFARO, *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Brescia 1986, s. 109, za: S. LANZA, *Introduzione alla teologia pastorale*, t. 1, dz. cyt., s. 23.

²⁹ Niniejszy cytat i pozostałe odniesienia do myśli patrystycznej zawarte w tym akapicie według: T. ŠPIDLÍK, *Modlitwa według tradycji chrześcijańskiego Wschodu. Przewodnik systematyczny*, Kraków 2006, s. 212.

Ten niemiecki teolog nie waha się stwierdzić, że wiara i miłość stanowią jedno. To utożsamienie wiary i miłości w życiu chrześcijanina stanowi według niego konsekwencję poglądów chrystologicznych podkreślających nierozdzielność osoby i dzieła Jezusa Chrystusa. To, kim jest Jezus, musi się wyrazić w Jego czynach, a czyny z kolei pozwalają poznać Jego tożsamość. W Jezusie odwieczne Słowo Boga (*Logos*) staje się miłością, a miłość z kolei jawi się jako najgłębsza prawda o człowieku. Ratzinger wyjaśnia: „Wiara, której się żąda w tak rozumianej chrystologii, polega na tym, że ma być wejściem w powszechne otwarcie się bezwarunkowej miłości. Wierzyć bowiem w tak pojętego Chrystusa znaczy po prostu uczynić miłość treścią wiary, tak żeby na tej podstawie móc wręcz powiedzieć: miłość jest wiarą”³⁰.

Ilustracją tego utożsamienia wiary i miłości, kontynuuje Ratzinger, jest ewangeliczne opowiadanie o Sądzie Ostatecznym (por. Mt 25,31-46). Zgodnie z tym tekstem konkretny czyn miłości polegający na przyjsciu z pomocą ludziom w potrzebie zostaje uznany za wyznanie Chrystusa. Wyznawać Go, to znaczy rozpoznać jego aktualną obecność w tych, którzy potrzebują pomocy. Wezwanie do czynu miłości jest wymaganiem wiary. „Wiara, która nie jest miłością, nie jest naprawdę wiarą chrześcijańską, tylko za taką uchodzi”³¹, konkluduje Ratzinger.

Rozważania na temat tożsamości wiary i miłości, obecne w dorobku teologicznym kard. Ratzingera, powracają w nauczaniu Benedykta XVI. W encyklice *Deus caritas est* stwierdza on: „Wiara, kult i *ethos* przenikają się wzajemnie jako jedna rzeczywistość, która nabiera kształtu w spotkaniu z Bożą *agape*”³². Natomiast w jednej ze swoich katechez środowych poświęconych nauczaniu św. Pawła Papież mówi: „Wiarą jest wpatrywanie się w Chrystusa, powierzenie się Chrystusowi, upodobnianie się do Chrystusa, do Jego życia. A formą, życiem Chrystusa jest miłość. Tak więc wierzyć, to znaczy upodobnić się do Chrystusa i zagłębić się w Jego miłość”³³.

Zaprezentowane powyżej integralne rozumienie wiary, obejmującej także ludzkie działanie, prowadzi S. Lanę do wniosku, że teologia, o ile chce w pełni ogarnąć swój przedmiot, czyli właśnie wiarę, nie może się ograniczać do refleksji nad jej wymiarem poznawczym, ale winna uwzględniać również jej wymiar praktyczny³⁴. Chodzi tu zarówno o działanie pojedynczego wierzącego, będące przedmiotem teologii moralnej, jak i o życie oraz działanie całego Kościoła, stanowiące obszar zainteresowania teologii pastoralnej³⁵. S. Lanza

³⁰ J. RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 2006, s. 216.

³¹ Tamże.

³² BENEDYKT XVI, Encyklika *Deus caritas est* o miłości chrześcijańskiej (25 XII 2005), nr 14.

³³ Tenże, *Miłość jest jedynym kryterium sprawiedliwości* (*Św. Paweł a nasze przemienienie w Chrystusie*), katecheza wygłoszona podczas audyencji ogólnej (19 XI 2008), *L'Osservatore Romano* (wyd. polskie) 30(2009)2, s. 45.

³⁴ Por. S. LANZA, *Teologia pastoralna*, art. cyt., s. 397.

³⁵ Por. tamże, s. 449.

dodaje przy tym, że ta refleksja nad działaniem Kościoła nie powinna się ograniczać jedynie do ogólnych i zawsze aktualnych postulatów, ale obejmować także konkretne historyczne formy działalności Kościoła, zarówno przeszłe, jak i dopiero planowane³⁶.

Jeżeli więc traktuje się teologię jako *fides quaerens intellectum*, a więc jako wiarę, która chce zrozumieć samą siebie i dlatego podejmuje refleksję intelektualną, aby znaleźć odpowiedź na pytania o własny wybór i swą zawartość, to musi to być teologia otwarta na wymiar praktyczny, ponieważ bez tego wymiaru trudno w zasadzie mówić o wierze chrześcijańskiej.

DUSZPASTERSKI CHARAKTER CAŁEJ TEOLOGII

W tym miejscu konieczne jest istotne uzupełnienie. Jeżeli bowiem, jak wyżej wykazano, cała teologia winna być otwarta na wymiar praktyczny, to czy jeszcze potrzeba, aby istniała jakaś specjalna dyscyplina pastoralna? Może raczej mają ci, którzy twierdzą, że „bardziej niż o teologii pastoralnej należałoby mówić o pastoralnym charakterze teologii, gdyż nie chodzi o jakąś dyscyplinę teologiczną lub o gałąź wiedzy teologicznej”³⁷ S. Lanza podejmuje się odpowiedzi na to pytanie, starając się wyjaśnić, jak należy rozumieć pastoralny charakter całej teologii i jaki jest jego związek z teologią pastoralną.

Zauważa on, że wyrażenie „duszpasterski charakter teologii” bywa często rozumiane jako synonim teologii mniej poważnej w swych badaniach, a więc łatwiejszej, wymagającej niewielkiego wysiłku intelektualnego lub nastawionej na swoisty praktycyzm³⁸. S. Lanza zdecydowanie odrzuca tego rodzaju opinie. Utrzymuje natomiast, że mówiąc o duszpasterskim charakterze teologii, winno się mieć na myśli funkcję, jaką studium teologii odgrywa w formacji duszpasterzy³⁹. Powołuje się przy tym na adhortację *Pastores dabo vobis* Jana Pawła II: „Pastoralność teologii nie znaczy bowiem, że teologia jest mniej doktrynalna lub zostaje wręcz pozbawiona swego naukowego charakteru. Oznacza natomiast, że teologia uzdalnia przyszłych kapłanów do głoszenia ewangelicznego orędzia w sposób odpowiadający kulturze ich czasów i do kształtowania działalności duszpasterskiej zgodnie z poprawną wizją teologiczną”⁴⁰. Taka jest zresztą, jak to wynika z cytowanego dokumentu, rola

³⁶ Por. tamże, s. 408.

³⁷ L. PRENNA, *Teologia pastorale o pastorality della teologia. Ipotesi di interpretazione rosminiana*, w: F. MARINELLI (red.), *La teologia pastorale. Natura e compiti*, Bologna 1990, s. 120.

³⁸ W tym kontekście warto zwrócić uwagę na rozważania dotyczące potocznego rozumienia terminu „pastoralny” („duszpasterski”) zawarte w: S. LANZA, *Teologia pastorale*, art. cyt., s. 394-395. Termin ten stał się swoistym słowem wytrychem, stosowanym przy każdej możliwej okazji, a przez to coraz częściej pustym, pozbawionym rzeczywistego znaczenia, a mającym jedynie zamaskować brak kompetencji albo stać się reklamową zachętą.

³⁹ Por. S. LANZA, *Teologia pastorale*, art. cyt., s. 402.

⁴⁰ JAN PAWEŁ II, Posynodalna adhortacja apostołska *Pastores dabo vobis* o formacji kapłanów

całej formacji intelektualnej duchownych, harmonijnie powiązanej z ludzkim i duchowym wymiarem tej formacji. Potrzeba formacji intelektualnej znajduje bowiem swoje uzasadnienie w naturze posługi kapłańskiej, a ze względu na wyzwania duszpasterskie obecnego czasu staje się szczególnie istotna. Każdy chrześcijanin, a zwłaszcza duszpasterz winien być gotów do obrony i uzasadnienia wyznawanej wiary. Jest to tym bardziej naglące w aktualnej sytuacji, charakteryzującej się szeroko rozpowszechnioną obojętnością religijną, daleko posuniętym pluralizmem postaw i poglądów oraz kwestionowaniem zdolności ludzkiego rozumu do poznania obiektywnej i uniwersalnej prawdy. Nieznane do tej pory problemy i pytania, wywołane rozwojem nauki i techniki, oczekują na odpowiedź. Kościół natomiast silnie odczuwa potrzebę ewangelizacji kultur oraz inkulturacji głoszonego orędzia. Wszystko to domaga się od duchownych wysokiego poziomu intelektualnego, który umożliwi im stawienie czoła współczesnym wyzwaniom i pozwoli udzielić ewangelicznej odpowiedzi na trapiące ludzi pytania.

Duszpasterski charakter teologii nie oznacza więc wcale jakiegoś obniżenia poziomu studiów kościelnych. Wręcz przeciwnie, właśnie ze względu na ich funkcję duszpasterską studia te mają się odznaczać solidnością i pogłębieniem. Dobra formacja intelektualna to jeden z filarów skuteczności duszpasterskiej posługi⁴¹.

Istotna funkcja teologii w formacji przyszłych duszpasterzy to nie jedyne znaczenie, w jakim należy, według S. Lanzy, rozumieć wyrażenie „duszpasterski charakter teologii”. Oprócz tego chodzi tu także o pewien istotny wymiar refleksji teologicznej, który S. Lanza określa jako kontekstualność teologii⁴². Polega on na tym, że wiedza ta nigdy nie powinna abstrahować od bieżącego kontekstu społeczno-kulturowego i eklezjalnego.

Przez kontekst społeczno-kulturowy należy rozumieć aktualnie dominujące zjawiska społeczne i kulturowe, zarówno na poziomie refleksji akademickiej, jak i codziennego życia. Winny one określać obszar zainteresowań teologii, a także w pewien sposób jej kształt. Teologia nie może lekceważyć tego kontekstu, gdyż jej pierwszorzędne zadanie stanowi pośredniczenie między tradycją chrześcijańską a aktualną kulturą. W praktyce oznacza to, że zmieniający się kontekst społeczno-kulturowy winien znajdować odzwierciedlenie w nowej motywacji do podejmowania badań teologicznych, w odpowiadającym mu sposobie przedstawiania wiedzy teologicznej, jak również w układzie traktatów i ich wzajemnych relacjach, czyli objętości i ważności poszczególnych elementów.

Natomiast kontekst eklezjalny to po prostu życie i potrzeby Kościoła w danej epoce oraz w określonym miejscu. Zadaniem teologii jest służyć temu

we współczesnym świecie (25 III 1992), nr 55.

⁴¹ Por. tamże, nr 51-56. Por. również: SOBÓR WATYKAŃSKI II, Dekret *Optatam totius* o formacji kapłańskiej (28 X 1965), nr 13-18.

⁴² Por. S. LANZA, *Teologia pastorale*, art. cyt., s. 403-405.

kościelnemu życiu i odpowiadać na potrzeby wspólnoty wierzących. Jeśli ucieka ona od tego zadania, staje się jałowym ćwiczeniem intelektualnym, przydatnym co najwyżej samemu teologowi.

Przykładu tak rozumianej kontekstualności teologii może dostarczyć, zdaniem S. Lanza, porównanie dwu katechizmów: katechizmu opracowanego na polecenie Soboru Trydenckiego (z 1566 r.) oraz katechizmu opublikowanego przez Jana Pawła II (w 1992 r.)⁴³. Oba dzieła stanowią autentyczny wykład wiary katolickiej i mają identyczną strukturę, dzieląc się na cztery podstawowe części poświęcone odpowiednio wyznaniu wiary, sakramentom, przykazaniom oraz modlitwie. Zupełnie inny jednak jest stosunek objętości poszczególnych części w obu katechizmach. Katechizm Soboru Trydenckiego najwięcej miejsca poświęca wyjaśnieniom dotyczącym sakramentów. Najnowszy katechizm z kolei uprzywilejowuje treści związane z wykładem *Credo*. Wiara wyznawana wówczas i obecnie nie zmieniła się, zmienił się jednak kontekst społeczno-kulturowy i eklezjalny. W czasach gorących sporów katolicko-protestanckich konieczne było zaakcentowanie katolickiej nauki o sakramentach. Dzisiaj natomiast jako szczególnie paląca jawi się kwestia wiary. Ten odmienny kontekst znalazł odbicie w podkreślaniu innych elementów wykładu tej samej wiary.

S. Lanza stwierdza wyraźnie, że charakter pastoralny, rozumiany właśnie jako kontekstualność, nie stanowi jakiejś wartości dodanej do teologii. Nie jest również jakimś wydzielonym z niej sektorem. Ukazuje się natomiast jako konstytutywny wymiar tej refleksji. Odniesienie do działania jest niezbędną cechą teologii, prostą konsekwencją jej kulturowej i eklezjalnej kontekstualności, a nie jedynie pochodną duszpasterskiego zaangażowania lub właściwością pewnej części teologii (teologii pastoralnej).

S. Lanza dodaje, że właściwe rozumienie duszpasterskiego charakteru teologii nie przesądza, czy należy ją rozumieć jako naukę spekulatywną, czy praktyczną. W związku z tym rozróżnia on następujące czynniki:

- wkład, jaki poszczególne dyscypliny teologiczne wnoszą w życie Kościoła poprzez właściwe im badania podejmowane zgodnie z wymaganiami aktualnego kontekstu kulturowego i kościelnego (pastoralny charakter teologii);
- wykorzystanie dorobku teologicznego w działalności duszpasterskiej (kompetentna popularyzacja);
- refleksja teologiczna nad działalnością Kościoła, stanowiąca własne zadanie specyficznej dyscypliny teologicznej (teologia pastoralna).

Obok pastoralnego wymiaru całej refleksji teologicznej i zastosowania owoców tej refleksji w duszpasterstwie istnieje więc potrzeba również takiej dziedziny teologii, która kompetentnie określi najbardziej palące zagadnienia w aktualnej sytuacji Kościoła, niejako sprowokuje inne nauki teologiczne

⁴³ Do tego przykładu S. Lanza odwoływał się dość często w trakcie swoich wykładów, których autor niniejszego artykułu miał okazję wysłuchać podczas studiów na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w latach 1998-2003.

do pogłębionych analiz tych problemów, a wreszcie poda konkretne wskazania mówiące, co trzeba zrobić.

Taką właśnie dziedziną jest teologia pastoralna. Odpowiada ona na wymagania wewnętrznie zawarte w samej naturze wiedzy teologicznej. Bez tej specyficznej dyscypliny, nastawionej na refleksję nad działalnością Kościoła, teologia nie byłaby pełna.

POKONAĆ GŁĘBOKO ZAKORZENIONE SCHEMATY

Można przypuszczać, że czytelnikowi powyższych rozważań nasuną się pytania: Czy uzasadnienie teologicznej natury refleksji pastoralnej nie jest przypadkiem wyważaniem otwartych drzwi? Czy rzeczywiście teologii pastoralnej odmawia się prawa obywatelstwa w krainie teologii? Czy kwestia jej autentycznie teologicznego charakteru budzi jeszcze czyjekolwiek wątpliwości? Odpowiadając na te zastrzeżenia, trzeba zauważyć, że co prawda dziś już rzadko spotyka się głosy, które wprost podają w wątpliwość prawdziwie teologiczny charakter refleksji pastoralnej. Mimo to zarzuty tego rodzaju nadal bywają formułowane. Jako przykład niech posłuży następująca opinia wyrażona przez B. Seveso: „Nie pochodzi ona [teologia pastoralna] z jakiegoś rozczłonkowania teologii. To nie ze względu na potrzebę samej teologii istnieje teologia pastoralna. [...] Kształtuje się i zaczyna, wychodząc raczej z potrzeby refleksji, która działalności duszpasterskiej jest wrodzona”⁴⁴. Cytowany autor utrzymuje, że w przypadku teologii pastoralnej nie mamy do czynienia z refleksją teologiczną. Istnienie tej dyscypliny byłoby więc spowodowane wyłącznie przez powody praktyczne. Działalność Kościoła, podobnie jak każda inna działalność podejmowana dla osiągnięcia określonych celów, domaga się pewnego poprzedzającego ją namysłu, następnie planu, a w końcu oceny. Trudno nie zgodzić się z tym twierdzeniem. Gdyby jednak istnienie teologii pastoralnej znajdowało jedynie takie uzasadnienie, to nazywanie tej refleksji „teologią” dałoby się usprawiedliwić tylko i wyłącznie zwyczajem.

Powyższe stanowisko tylko pozornie wydaje się odosobnione i mało reprezentatywne. Można nawet zaryzykować twierdzenie, że wciąż pozostaje szeroko rozpowszechnione. W potocznym sposobie wyrażania myśli w środowiskach kościelnych problematyka określana jako teologiczna staje się najczęściej synonimem kwestii doktrynalnych, od których wyraźnie oddziela się zagadnienia duszpasterskie. W konsekwencji te ostatnie rozumiane są jako co najwyżej konsekwencja, praktyczne uzupełnienie treści teologicznych, a co za tym idzie, można zaobserwować pewien opór w uznaniu ich autentycznie teologicznego charakteru. Niestety, ślady tego rodzaju myślenia – być może

⁴⁴ B. SEVESO, *Teologia pastorale*, w: B. SEVESO, L. PACOMIO, *Enciclopedia pastorale*, t. 1, Casale Monferrato 1992, s. 431.

nieświadome, choć to marne usprawiedliwienie – pojawiają się również w wypowiedziach teologów, i to nawet teologów pastoralistów⁴⁵.

Należy więc nieustannie przypominać: to, co praktyczne, pastoralne, duszpasterskie, może i powinno być prawdziwie teologiczne. Refleksja nad działalnością Kościoła jest teologią. Potrzeba jeszcze sporego wysiłku, by to twierdzenie – na pierwszy rzut oka tak oczywiste – rzeczywiście przeniknęło sposób myślenia teologów i duszpasterzy.

SOMMARIO

Il carattere teologico di riflessione pastorale secondo S. Lanza

La teologia pastorale non sempre era in grado di dimostrare il carattere autenticamente teologico della sua riflessione. In questo articolo si cerca di presentare l'argomentazione di Sergio Lanza, un noto teologo pastorale italiano, circa la teologicità di riflessione pastorale. Per trovare un posto per la teologia pastorale nel complesso di tutte le discipline teologiche bisogna partire da una rinnovata visione di tutta la teologia compresa come *fides quaerens intellectum*. La fede (*fides*) si presenta così come l'oggetto della riflessione teologica. Essendo una risposta integrale dell'uomo alla Rivelazione di Dio, la fede comprende in se anche le opere, non soltanto quelle dell'individuo credente, ma pure le opere di tutta la Chiesa. L'azione ecclesiale fa dunque parte dell'oggetto della riflessione teologica. In conseguenza, la riflessione su di essa ha carattere teologico. Dalla riflessione teologica sull'azione ecclesiale, cioè dalla teologia pastorale, bisogna distinguere la cosiddetta pastoraltà di tutta la teologia. S. Lanza attribuisce a quest'espressione due significati: la funzione della teologia nella formazione dei pastori e la contestualità del sapere teologico, cioè un suo necessario inserimento nell'attuale contesto culturale, sociale ed ecclesiale dell'epoca.

Słowa kluczowe / key words

Teologia pastoralna, Sergio Lanza
Pastoral theology, Sergio Lanza

⁴⁵ Por. A. DRAGUŁA, *Eucharystia zmediatyzowana. Teologiczno-pastoralna interpretacja transmisji Mszy św. w radiu i telewizji*, Zielona Góra 2009, s. 449-458. W zakończeniu swej pracy autor oddziela wnioski teologiczne od postulatów pastoralnych. Może to stwarzać wrażenie, że te ostatnie nie mają charakteru *stricte* teologicznego, a są jedynie konsekwencją teologicznych twierdzeń.