

ANTONI LEWEK

KAZNODZIEJSTWO JAKO ŚRODEK ZBAWIENIA

Treść: I. Wprowadzenie; II. Kaznodziejstwo — okazją czy przyczyną łaski? III. Sakramentalistyczne interpretacje skuteczności zbawczej kaznodziejstwa; IV. Eklezjologiczne ujęcie funkcji zbawczej kaznodziejstwa; V. Wnioski teologiczno-pastoralne.

I. WPROWADZENIE

Homiletyka przestała już w ostatnich latach być uprawiana i traktowana wyłącznie jako retoryka kościelna, nauka o sztuce przemawiania na ambonie lub o „wymowie świętej”, czy też jako praktyczne wprowadzenie i przygotowanie do poprawnego pod względem formalno-metodycznym głoszenia kazań.

Nowoczesna homiletyka chce być i z istoty swej jest nauką teologiczną. O ile jeszcze do lat 30-tych obecnego stulecia zajmowano się niemal wyłącznie zagadnieniami formalnymi kaznodziejstwa (homiletyka formalna), a później — zwłaszcza pod wpływem ruchu kerygmatycznego, zainicjowanego i inspirowanego klasyczną już dziś książką J. A. Jungmanna *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung* (Regensburg 1936) — starano się przede wszystkim o zbudowanie homiletyki materialnej, mającej za przedmiot zagadnienia aktualizacji treści kerygmatu chrześcijańskiego, to ostatnio — mniej więcej od połowy lat 50-tych — wysiłki homiletów koncentrują się na opracowaniu teologicznych podstaw kaznodziejstwa, czyli na homiletyce fundamentalnej¹.

¹ Zob. A. Lewek, *Geneza i główne kierunki współczesnego ruchu homiletycznego*, STV 12 (1947) nr 2 s. 121—160; tenże, *Odrodzenie kaznodziejstwa poprzez odnowę homiletyki*, CT 34 (1974) nr 4.

W niniejszym artykule z zakresu tak pojętej homiletyki podejmujemy próbę wyjaśnienia skuteczności zbawczej kaznodziejstwa, tj. jego roli i miejsca w Bożej ekonomii zbawienia. Przy tym — w oparciu o cytowaną literaturę — słowo „kaznodziejstwo” rozumiemy szerzej niż w języku potocznym: nie jako głoszenie poszczególnych kazań czy homilii, lecz jako funkcję przepowiadania objawionego słowa Bożego, zleconą Kościołowi przez Chrystusa (Mt 28, 20; Mk 16, 15).

Chodzi o odpowiedź na pytanie: czy kaznodziejstwo jako przepowiadanie słowa Bożego *par excellence* — to tylko pouczanie lub przekazywanie intelektualnie pojmowanych prawd wiary, czyli wiedzy religijnej, czy też stanowi ono coś więcej: skuteczny środek pojednania człowieka z Bogiem, czyli zbawienia? Inaczej mówiąc, czy kaznodziejstwo z istoty swej nie pełni funkcji zbawczej, a n a l o g i c z n e j do funkcji sakramentów w ekonomii łaski?

II. KAZNODZIEJSTWO — OKAZJĄ CZY PRZYCZYNĄ ŁASKI?

Nie ulega wątpliwości, że od odpowiedzi na powyższe pytanie zależy w decydującej mierze cała powaga i siła działalności homiletycznej Kościoła. Jest to więc najbardziej nęwralgiczny punkt w całej teorii (a także praktyce) kościelnego przepowiadania. Na ten temat powstała w ostatnich latach obszerna literatura. Liczni teologowie podejmują ten problem, naświetlając go z różnych stron i punktów widzenia. Stąd też wnioski, do jakich oni dochodzą w swych rozważaniach, są różne i niejednolite.

W najnowszej literaturze teologiczno-homiletycznej panuje jednak zasadnicza zgodność poglądów co do tego, że kaznodziejstwo posiada moc zbawczą, tzn. że jest rzeczywistym środkiem zbawienia. Istnieją natomiast różne interpretacje sposobu, rodzaju względnie stopnia tej mocy i skuteczności zbawczej. Na przestrzeni ostatnich kilkunastu lat dokonał się wyraźny rozwój refleksji teologicznej nad tym zagadnieniem. Można mia-

nowicie stwierdzić u licznych teologów znaczny postęp w kierunku coraz większego uznania skuteczności i funkcji zbawczej kaznodziejstwa. Rozwój myśli teologiczno-homiletycznej w tej kwestii przebiegał drogą, którą moglibyśmy ogólnie określić jako stopniowe przechodzenie od „okazjonalistycznego” do „sakramentalno-przyczynowego” pojmowania roli kaznodziejstwa w ekonomii łaski; ostatnio zaś ujmuje się ten problem mniej sakramentalistycznie, a raczej eklezjologicznie, jak to ukażemy w następnych punktach niniejszych wywodów.

Dla ilustracji warto najpierw przedstawić typową dla współczesnej homiletyki ewolucję ujęć omawianego zagadnienia u „klasyka nowoczesnej homiletyki”² — V. Schurra (1898—1971); jest to właśnie ewolucja — od „okazjonalistycznego” do „przyczynowego” pojmowania funkcji kaznodziejstwa w ekonomii łaski.

I tak w 1949 r. twierdzi Schurra, że „kazanie jest tylko zewnętrzną łaską, przy okazji której zostaje zaofiarowana łaska wewnętrzna i o ile człowiek nie zamyka się przed nią — faktycznie udzielona”³. Wypowiadając się w 1958 r. na ten temat, przypisuje kazaniu nieco większą moc zbawczą; pisze mianowicie, iż „do kazania przywiązana jest łaska (uczynkowa), natomiast nie sprawia ono łaski (uświęcającej)”⁴. W 1963 r. nazywa on już działanie kazania „sakramentalnym w szerszym znaczeniu”⁵, a w rok później, w swej programowej rozprawie o teologicznych podstawach kaznodziejstwa *Die Gemeindepredigt* skłania się ku pogładowi, według którego zgodnie z danymi biblijnymi należy przyjąć, że głoszone przez Kościół „słowo Boże jest rzeczywiście sakramentalne”⁶, co oznacza, że „zbawienie dokonuje się przez kazanie jako przyczynę”⁷.

² Por. H. Jacob, *Theologie der Predigt. Zur Deutung der Wortverkündigung durch die neuere katholische Theologie*, Essen 1969 s. 223.

³ V. Schurra, *Wie heute predigen?* Stuttgart 1949 s. 65.

⁴ Tenże, *Situation und Aufgabe der Predigt heute*. W: Th. Filthaut-J. A. Jungmann (red.), *Verkündigung und Glaube*, Freiburg 1958 s. 195.

⁵ Tenże, *Predigt (Systematisch)*, LTh, t., 8, Freiburg 1963 kol. 713.

⁶ Tenże, *Die Gemeindepredigt*, HPT, t. 1, Freiburg² 1970 s. 257.

⁷ Tamże.

Z tej tezy zaś wyłania się problem określenia różnicy — lub raczej związku — między kaznodziejstwem a sakramentem oraz działaniem ich jako środków łaski. Problem ten interpretuje Schurr za K. Rahnerem następująco: „Kazanie ma moc zbawczą nie samo ze siebie; słowo kaznodziejskie dąży ku sakramentowi (szczególnie ku Eucharystii), który przez sakramentalne słowo posiada zupełnie charakter słowa, jako ku najwyższej postaci skutecznego słowa Bożego oraz czerpie z tego związku swoją moc i godność. Słowo kazania posiada więc od sakramentalnego słowa inchoatywnie przyczynowość zbawczą, którą sakrament ma w pełni”⁸.

Podzielając w zasadzie ten Rahnerowski pogląd o przyczynowym działaniu zbawczym kazania w ścisłym powiązaniu i wprost w jedności z sakramentem, twierdzi Schurr, że w rzeczywistości jednak trzeba przyjąć tu pewien dualizm: z jednej bowiem strony sakrament nie tylko posiada słowa sakramentalne i charakter słowa, ale jest również „rzeczą”, a z drugiej strony słowo pozasakramentalne, czyli kazanie, może mieć moc zbawczą niezależnie od sakramentu. Na tę niejako samodzielną skuteczność zbawczą przepowiadania wskazuje pośrednio Vaticanum I w nauce o wierze jako „początku ludzkiego zbawienia” (DS 1532), a bezpośrednio św. Paweł w klasycznej formule *Fides ex auditu*, czyli w twierdzeniu o niezbędności i twórczej roli przepowiadania w inicjacji zbawczej wiary.

Skoro tedy wiara, posiadająca pewną „pierwotną” funkcję zbawczą i stanowiąca także dla skuteczności sakramentów konieczny fundament, pochodzi z przepowiadania, przeto i ono posiada jakąś podstawową i własną rolę w ekonomii łaski. Dokładne określenie teologiczne tej roli, zwłaszcza w porównaniu z funkcją zbawczą sakramentów, uznaje Schurr za problem niezmiernie trudny i dotąd „jeszcze nie rozwiązany”⁹ w teologii.

Stąd też wypada i nam tutaj skonstatować, że syntetyczne

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, s. 258.

ujęcie współczesnej myśli teologicznej na ten szeroko jeszcze dyskutowany i interesujący nas temat nastrocza poważne trudności. Mają one swoje źródło także w tym, że u wielu autorów omawiających to zagadnienie brak jest precyzyjnego odróżnienia skuteczności zbawczej słowa Bożego, przepowiadania słowa Bożego i kaznodziejstwa; wiemy zaś, że przepowiadanie słowa Bożego jest pojęciem szerszym od kaznodziejstwa, a ponadto istnieje również pytanie, w jakim stopniu kaznodziejstwo jest autentycznym słowem Bożym.

Mimo tego braku precyzji pojęć spróbujemy poniżej dokonać krótkiego przeglądu i analizy opinii teologicznych dotyczących skuteczności zbawczej kościelnego przepowiadania — pod specjalnym kątem widzenia kaznodziejstwa i z wyraźnym uwzględnieniem ewolucji myśli homiletycznej w tej kwestii.

III. SAKRAMENTALISTYCZNE INTERPRETACJE SKUTECZNOŚCI ZBAWCZEJ KAZNODZIEJSTWA

Nasamprzód trzeba stwierdzić, że w dzisiejszej teologii homiletycznej, dążącej do odrodzenia kaznodziejstwa poprzez przyznanie mu większej niż dotąd rangi teologicznej w Kościele, podkreśla się ogólnie, iż według Objawienia Bożego zawartego w Piśmie św. i Tradycji przepowiadanie słowa Bożego jest rzeczywistym środkiem zbawienia.

Z drugiej zaś strony wiadomo, iż według Soboru Trydenckiego tylko sakramenty są w Kościele skutecznymi znakami i przyczyną zbawczej łaski Bożej. To antyreformacyjne orzeczenie Soboru Trydenckiego niewątpliwie zaważyło na tym, że zarówno w teologii katolickiej jak i w praktyce duszpasterskiej Kościoła nie przyznawano kaznodziejstwu mocy zbawczej. W ramach ruchu homiletycznego podjęto przeto ostatnio przeprowadzenie konfrontacji myśli biblijnej z dotychczasową nauką teologiczną o kaznodziejstwie. W toku tej konfrontacji i szerokiej dyskusji doszli teologowie do zgodnego wniosku, iż przepowiadanie słowa Bożego posiada rzeczywistą funkcję zbawczą, analogiczną do funkcji i mocy sakramentów. Wniosek ten jednak nie znalazł jednoznacznego wyjaśnienia.

Powstał cały szereg prób interpretacji rodzaju skuteczności zbawczej kaznodziejstwa. Próby te jednak były zdeterminowane mimo wszystko panującym sakramentalizmem, tzn. założeniem, że tylko sakramenty są prawdziwymi i skutecznymi środkami łaski; jeśli zaś należy uznać także moc zbawczą kaznodziejstwa, to można jedynie przypisać mu w jakimś sensie charakter sakramentu. Stąd też obok uzasadniania faktu i rodzaju zbawczego działania kazania rozpatrywno szczegółowo stosunek między kaznodziejstwem a sakramentami.

Aktualnie natomiast ujmuje się ten problem z punktu widzenia nie tyle stosunku między kaznodziejstwem a sakramentami, ale raczej — między przepowiadaniem a Kościołem jako prasakramentem, jako jedną rzeczywistością sakramentalno-zbawczą, w której pierwszym i fundamentalnym czynnikiem oraz środkiem zbawienia jest kościelna funkcja przepowiadania słowa Bożego.

Zapytajmy teraz, jak przedstawia się w ogólnym zarysie ów rozwój koncepcji skuteczności zbawczej kaznodziejstwa w teologii współczesnej.

1. Kazanie w ekonomii łaski

Pierwszą chronologicznie próbą wyjaśnienia roli kaznodziejstwa w ekonomii łaski była u ogółu współczesnych homiletów teza, iż kaznodziejstwo po prostu nie ma żadnej bezpośredniej skuteczności zbawczej; jest ono tylko tzw. łaską zewnętrzną, czyli okazją, przy której Bóg udziela człowiekowi swej łaski. Tezę tę początkowo głosili m. in. wspomniany wyżej V. Schurr, F. X. Arnold¹⁰ i P. Hitz¹¹, którzy w swoich poglądach na to zagadnienie mogli się powołać na takich wybitnych teologów, jak św. Bonawentura i św. Tomasz z Akwinu; według tego ostatniego skutecznymi środkami łaski są sakramenty, natomiast kaznodziejstwo jest

¹⁰ Por. F. X. Arnold, *Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft*, Düsseldorf 1955 s. 36 n.

¹¹ Por. P. Hitz, *Verkündigung der Frohbotschaft*, Freiburg 1957 s. 156 n.

tylko okazją, przy której można oczekiwać od Boga łaski¹².

Ta okazjonalistyczna teoria czy koncepcja zbawczego działania kaznodziejstwa nie znajduje jednak dziś już prawie wcale uznania wśród teologów; wnikliwe bowiem badania i refleksje teologiczne nad tym zagadnieniem doprowadziły do powszechnego przyznania przepowiadaniu słowa Bożego rzeczywistej skuteczności zbawczej, czyli przyczynowej, aktywnej roli w ekonomii łaski.

Z uwagi na przyjęte w tradycyjnej teologii rozróżnienie łaski habitualnej (uświęcającej) i aktualnej (uczynkowej) powstało siłą rzeczy z kolei pytanie: przyczyną nadrzędną jakiej łaski jest kaznodziejstwo?

Gdy chodzi o stanowisko V. Schurra, to jego drugą (po okazjonalistycznej) tezę — w chronologiczno-ewolucyjnym ujęciu — było, jak pamiętamy, twierdzenie, że „do kazania przywiązywana jest łaska uczynkowa”¹³. Z tezą tą wystąpił on w 1958 r. Jednak już wcześniej była ona reprezentowana przez E. Haensli'ego, który w 1957 r. głosił, że kazanie sprawia łaskę aktualną, oświecając umysł i pobudzając wolę słuchaczy¹⁴. Łaskę uczynkową przypisują kaznodziejstwu również H. Jäger¹⁵, J. Betz¹⁶ i H. Volk¹⁷. Gdy zaś chodzi

¹² Zob. Z. Alszeghy, *Die Theologie des Wortes bei den mittelalterlichen Theologen*. W: O. Wehner-M. Frickel (red.), *Theologie und Predigt*, Würzburg 1958 s. 233—257.

¹³ V. Schurr, *Situation*, art. cyt., s. 195.

¹⁴ Por. E. Haensli, *Verkündigung heute aus lebendigen theologischen Einsichten*. W: J. Trütsch. — J. Feiner — F. Böckle (red.), *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957 s. 477 n. *Die Predigt, die Glauben weckt, vermittelt sicher aktuelle und nur aktuelle Gnade*. E. Haensli, *Die Krise der Predigt und ihre Überwindung*. W: O. Wehner — M. Frickel (red.), *Hörer und Predigt*, Würzburg 1960 s. 417.

¹⁵ Por. H. Jäger, *Schriftverkündigung*. *Lebendige Seelsorge* 4 (1953) nr 2 s. 181.

¹⁶ *Bewirkt demnach die Verkündigung des Wortes auch nicht die Vollendung des Heils, so doch dessen Anfang. Und kann sie auch nicht die heiligmachende Gnade stiften, so doch immerhin aktuelle Gnaden, die zu jener hinführen*. J. Betz, *Wort und Sakrament. Versuch einer dogmatischen Verhältnisbestimmung*. W: Th. Filthaut — J. A. Jungmann (red.), *Verkündigung und Glaube*, Freiburg 1958 s. 96.

¹⁷ Por. H. Volk, *Das Wort Gottes in der Seelsorge*. W: Tenze (red.), *Gott alles in allem*, Mainz 1961 s. 234.

o sposób zbawczego działania kaznodziejstwa, to E. Haensli¹⁸, C. Vagaggini¹⁹, M. Pfliegler²⁰ i J. Betz²¹ określają go jako przyczynowość narzędną (łaski uczynkowej).

Wprowadzenie pojęć „przyczynowości narzędnej” i „łaski uczynkowej” do wyjaśnienia problemu skuteczności zbawczej kaznodziejstwa stanowiło niewątpliwie pewien postęp w stosunku do dawniejszego „okazjonalizmu”, jednakże w toku dalszych dyskusji teologicznych stwierdzono, że ani kategoria „przyczyny narzędnej” ani pojęcie „łaski aktualnej” nie wyjaśniają w należyty sposób działania kazania jako wydarzenia względnie komunikacji interpersonalnej; ponadto pojęcia te nie wyrażają w dostatecznej mierze tej skuteczności zbawczej kaznodziejstwa, jaką należy mu przyznać na podstawie analizy danych zaczerpniętych z Objawienia Bożego²².

Stąd też niektórzy autorzy, próbując wyjaśnić rzeczywistą moc zbawczą słowa Bożego głoszonego w kazaniu, wskazują na konieczność biblijnego — w odróżnieniu od greckiego — pojmowania i ujmowania kaznodziejskiego słowa Bożego²³. Inni znowu podkreślają — głównie w oparciu i pod wpływem teologii biblijnej — że w celu zrozumienia i wyjaśnienia działania zbawczego kaznodziejstwa trzeba pojmować przepowiadanie słowa Bożego nie tylko jako przekaz prawd intelektualnych, ale jako rzeczywistość o charakterze czynu, dzieła Bożego oraz jako uobecnianie czynów zbawczych Boga²⁴.

V. Schurr w swoich rozważaniach o działaniu zbawczym

¹⁸ Por. E. Haensli, *Die Krise*, art. cyt., s. 416 n.

¹⁹ Por. C. Vagaggini, *Theologie der Liturgie*, Einsiedeln 1959 s. 422 n.

²⁰ Por. M. Pfliegler, *Kerygmantik*, Innsbruck 1965 s. 77 n.

²¹ (...) *Die Verkündigung des Wortes (...) ist wirksames Gnadenmittel, weil sie letztlich Werk des erhöhten Christus selber ist. Sie ist causa instrumentalis der (aktuellen) Gnade in der Hand der causa principalis, also Gottes.* J. Betz, art. cyt., s. 98.

²² Por. F. Sobotta, *Die Heilswirksamkeit der Predigt in der theologischen Diskussion der Gegenwart*, Trier 1968 s. 128.

²³ Zob. np. F. X. Arnold, dz. cyt., s. 28 nn.; O. Semmelroth, *Wirkendes Wort. Zur Theologie der Verkündigung*, Frankfurt/M. 1962 s. 57 nn.; A. Thome, *Unser Heil in Gottes Wort. Zur Theologie der Bibelkatechese*, Düsseldorf 1964 s. 53 nn.

²⁴ Por. F. Sobotta, dz. cyt., s. 134 nn.

kazania poświęca wiele uwagi omówieniu dynamicznego lub „energetycznego” charakteru słowa Bożego i jego przepowiadania. Na podstawie danych biblijnych wskazuje on także na fakt, że „kazanie jest wydarzeniem zbawczym” oraz „uobecniczeniem — hic et nunc — dzieła Chrystusa”; twierdzi nawet, iż „zbawcze dzieło Chrystusa i przepowiadanie Kościoła są czymś jednym”²⁵. Podobne myśli i refleksje teologiczne na temat przepowiadania słowa Bożego jako uobecniania zbawczych czynów Boga w Chrystusie znajdujemy m. in. u M. Schmausa²⁶, A. Thome’a²⁷, J. Betza²⁸, G. Söhngena²⁹ oraz w *Konstytucji o liturgii świętej* Soboru Watykańskiego II, szczególne znaczenie mają pouczenia tej ostatniej na temat obecności Chrystusa w kaznodziejstwie³⁰.

Akcentując niewystarczalność operowania pojęciami „przyczyny narzędnej” i „łaski uczynkowej” w próbach wyjaśnienia istoty skuteczności zbawczej kaznodziejstwa, starają się wreszcie inni teologowie ujmować to zagadnienie w kategoriach personalistycznych. Zwracają oni mianowicie uwagę na to, że w dotychczasowej teologii pojmowano zarówno objawione słowo Boże jak i łaskę Bożą zbyt jednostronnie i przedmiotowo. Objawienie Boże traktowano głównie jako Boże pouczenie, jako przekaz prawd religijnych, a łaskę — jako stworzony stan, przez który człowiek zostaje uświęcony i dopiero potem Bóg — dzięki temu stanowi duszy człowieka — coraz pełniej udziela mu Siebie samego³¹. Tymczasem zaś Objawienie Boże — to bardziej działanie i wydarzenie interpersonalne między Bogiem a ludźmi aniżeli przedmiotowa nauka; podobnie

²⁵ V. Schurr, *Die Gemeindepredigt*, art. cyt., s. 254.

²⁶ Por. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, t. 1 (1), München 1958 s. 790 nn.

²⁷ Por. A. Thome, dz. cyt., s. 19—44.

²⁸ Por. J. Betz, art. cyt. s. 87 n.

²⁹ Por. G. Söhngen, *Mysterium des lebendigen Christus und der lebendige Glaube*. W: *Die Einheit in der Theologie*, München 1952 s. 354 nn.

³⁰ Por. KL 7 i 33.

³¹ Por. K. Rahner, *Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade*. W: *Schriften zur Theologie*, t. 1, Einsiedeln 1954 s. 352 n.

też i łaska jest przede wszystkim osobowym samoudzieleniem się Boga człowiekowi ³².

Personalistyczne zatem ujęcie słowa Bożego i łaski pozwala łatwiej zrozumieć i uzasadnić skuteczność zbawczą przepowiadania — jako środka prowadzącego do osobowego spotkania, do dialogu miłości między Bogiem a człowiekiem ³³. W związku z tym przy analizie zbawczego działania kaznodziejstwa należy pytać nie tyle o to, jakiego rodzaju łaska zostaje udzielona za pośrednictwem kościelnej posługi słowa, lecz — kiedy i w jakiej mierze przepowiadanie słowa Bożego stanowi środek wiodący do zbawienia, czyli do osobistego spotkania człowieka z Bogiem w wierze i miłości?

Uwzględnienie wspomnianych wyżej momentów, biblijnego i personalistycznego, w tłumaczeniu sposobu skuteczności zbawczej kaznodziejstwa stanowiło niewątpliwie cenne uzupełnienie omawianego zagadnienia, ale nie dawało jeszcze całkowitego jego rozwiązania.

Mimo wszystko bowiem pozostawało pytanie o stopień względnie rodzaj skuteczności zbawczej przepowiadania oraz o jego stosunek do sakramentów, które trydencka teologia katolicka uznawała za jedyne i w pełni skuteczne środki zbawienia.

2. „Sakramentalność” przepowiadania

Będąc w pewnej mierze zdeterminowanymi nauką Soboru Trydenckiego o siedmiu sakramentach, wśród których oczywiście nie było miejsca na kaznodziejstwo, próbowali teologowie nowsi jak najbardziej przybliżyć przepowiadanie słowa Bożego do sakramentu i dlatego mówili o sakramentalnym

³² Por. J. B. Alfaro, *Person und Gnade*, Münchener Theologische Zeitschrift 11 (1960) nr 1 s. 3 nn.; także H. Volk, *Gnade und Person*. W: J. Auer—H. Volk (red.), *Theologie in Geschichte und Gegenwart*, München 1957 s. 235.

³³ Por. K. Rahner, *Wort und Eucharistie*. W: M. Schmaus (red.), *Aktuelle Fragen zur Eucharistie*, München 1960 s. 7 n.

charakterze lub o sakramentalności słowa Bożego³⁴; co więcej jeden z mówców na Międzynarodowym Kongresie Kaznodziej-skim w Montepellier (1954 r.) użył nawet określenia „sakrament słowa”³⁵.

V. Schurr nazwał kazanie „sakramentalnym w szerszym znaczeniu”, chcąc przez to wyrazić myśl, iż kazanie nie tylko jest okazją do udzielenia przez Boga łaski (jak pierwotnie Autor głosił) i nie tylko jest przyczyną narzędnią łaski uczynkowej, ale działa ono „w szerszym znaczeniu” tak jak sakrament.

Według Th. Soirona „kazanie nie jest wprawdzie sakramentem, ale ma ono jednak pewien charakter sakramentalny”³⁶. C. Vagaggini pojmuje kaznodziejstwo jako „misterium, sakrament w sensie patrystycznego ujęcia”³⁷. K. H. Schelkle mówi o „quasisakramentalnej godności i rzeczywistości”³⁸, a V. Warnach o „quasisakramentalnym charakterze”³⁹ przepowiadania słowa Bożego. Podobieństwo między kaznodziejstwem a sakramentem w ich działaniu zbawczym podkreślają

³⁴ Por. J. Betz, art. cyt., s. 81; O. Schilling, *Das Wort Gottes im Alten Testament. Zur Diskussion um die „Sakramentalität” des Wortes Gottes*. W: *Miscellanea Erfordiana*, Leipzig 1962 s. 7—26.

³⁵ *Le prêtre ministre de la Parole. Congrès National de Montpellier 1954. Union des oeuvres catholiques de France*, Paris 1955 s. 116 i 127. Warto zauważyć, że tego rodzaju określenie nie jest całkiem nowe, już bowiem u św. Augustyna znajdujemy podobne, jak np. *sacramentum symboli*, *sacramentum orationis dominicae* (Sermo 228, 3; PL 38, 1102) lub *sacramentum audibile* na oznaczenie kaznodziejstwa i *verbum visibile* na oznaczenie sakramentu (Tract. LXXX in Joan. 80, 3; PL 35 1840).

³⁶ Th. Soiron, *Der theologische Charakter der Predigt*, Catholica 1 (1932) nr 1 s. 107; podobnie W. Esser, *Die Natur des Wortes Gottes, Gottes Wort im Kirchenjahr 18 (1957) nr 2 s. 16*.

³⁷ C. Vagaggini, dz. cyt., s. 422. Jego zdaniem w patrystyce pojęcie *sacramentum* dotyczyło nie tylko 7 sakramentów w potrydenckim rozumieniu, ale określano nim wszelkie „znaki, które odnoszą się do rzeczy świętych, związanych z porządkiem zbawczym Boga i które tę świętą rzeczywistość wtajemniczonym jednocześnie ukazują a przed niewtajemniczonymi zakrywają” (s. 34), albo „podpadający pod zmysły znak, który w jakiś sposób zawiera i przekazuje świętą rzeczywistość boskiego życia” (s. 83).

³⁸ Por. K. H. Schelkle, *Das Wort in der Kirche*, ThQ 133 (1953) nr 2 s. 282.

³⁹ Por. V. Warnach, *Reflexionen über die Sprache an Hand der biblischen Offenbarung und der theologischen Bemühung in Vergangenheit und Gegenwart*. W: M. Frickel (red.), *Sprache und Predigt*, Würzburg 1963 s. 36.

zdecydowanie m. in. M. Schmaus⁴⁰, K. H. Schelkle⁴¹, F. X. Arnold⁴² i K. Rahner⁴³.

Natomiast E. Eilers⁴⁴, G. B. Canizzaro⁴⁵, L. Agustoni⁴⁶ i J. Betz⁴⁷ odmawiają kaznodziejstwu charakteru sakramentalnego i skuteczności podobnej do sakramentów; określają oni przepowiadanie jako kościelne *sacramentale*. Wreszcie kard. A. Bea⁴⁸ i M. Flick⁴⁹ umieszczają kaznodziejstwo między *sacramentale* a sakramentem.

Odmówienie kaznodziejstwu „quasi-sakramentalnej” skuteczności oznaczało w rzeczywistości przyznanie mu tylko mocy pośredniczącej w udzieleniu łaski uczynkowej.

Ta minimalistyczna koncepcja została jednak, jak już wyżej na to wskazaliśmy, odrzucona — głównie na tej podstawie, iż nie dała się ona pogodzić z nauką Pisma św., które przepowiadaniem w Kościele słowu Bożemu przypisuje „prawdziwe działanie przyczynowe takimi samymi wyrażeniami”⁵⁰, jakie w teologii odnoszą się do skuteczności zbawczej sakramentów.

Zdaniem L. Scheffczyka wypowiedzi Pisma św. z całą mocą nakazują przyjąć, iż w przepowiadaniu słowa Bożego naprawdę uobecnia się wobec słuchającego człowieka zbawienie

⁴⁰ Por. M. Schmaus, dz. cyt., t. 3 (1), s. 744 oraz t. 4 (1) s. 31.

⁴¹ Por. K. H. Schelkle, *Jüngerschaft und Apostelamt. Eine biblische Auslegung des priesterlichen Dienstes*, Freiburg 1961 s. 67.

⁴² Por. F. X. Arnold, *Wort des Heils als Wort in die Zeit*, Trier 1961 s. 28.

⁴³ Por. K. Rahner, *Priesterliche Existenz*. W: Tenze, *Schriften zur Theologie*, t. 3, Einsiedeln 1957 s. 292.

⁴⁴ Por. E. Eilers, *Gottes Wort. Eine Theologie der Predigt nach Bonaventura*, Freiburg 1941 s. 67.

⁴⁵ Por. G. B. Canizzaro, *La predicazione della Parola di Dio nel mistero cristiano*. W: *La Parola di Dio nella comunità cristiana. Atti della VI settimana nazionale di aggiornamento pastorale 1956*, Milano 1957 s. 31—50.

⁴⁶ Por. L. Agustoni, *Das Wort Gottes als kultisches Wort*, Anima 10 (1955) nr 3 s. 272—284.

⁴⁷ Por. J. Betz, art. cyt., s. 78.

⁴⁸ Por. A. Bea, *Die seelsorgliche Bedeutung des Wortes Gottes in der Liturgie*. W: J. Wagner (red.), *Erneuerung der Liturgie aus dem Geiste der Seelsorge unter dem Pontifikat Pius XII*, Trier 1957 s. 25.

⁴⁹ Por. M. Flick, *La predicazione e la grazia*, CivCat 111 (1960) nr 1 s. 490.

⁵⁰ Por. O. Semmelroth, *Theologische Deutung der Verkündigung des Wortes Gottes*, Cath 14 (1960) nr 2 s. 284 n.

w Jezusie Chrystusie i że wobec tego skuteczność słowa jest bardzo podobna do skuteczności sakramentu; przeto całkiem usprawiedliwione z punktu widzenia teologii dogmatycznej jest mówienie o sakramentalności słowa Bożego ⁵¹.

Podobnie też V. Schurr w swojej ostatniej chronologicznie wypowiedzi odnośnie do omawianego problemu stwierdza, iż zgodnie z danymi biblijnymi należy przyjąć, że „słowo Boże jest rzeczywiście sakramentalne” ⁵² i że „zbawienie dokonuje się przez kazanie jako przyczynę” ⁵³ — analogicznie jak przez sakramenty.

Lecz tu powstaje od razu kolejne pytanie: czy wobec tego konieczny jest do zbawienia sakrament? Przyznanie kaznodziejstwu skuteczności quasisakramentalnej lub nawet sakramentalnej pociąga za sobą konieczność wyjaśnienia stosunku między kaznodziejstwem a sakramentem. Inaczej mówiąc, trzeba odpowiedzieć na pytanie: czy kaznodziejstwo ma moc zbawczą „samodzielną” niezależną od sakramentów, czy tylko w ścisłym powiązaniu z sakramentami?

3. Kaznodziejstwo a sakramenty

Zdaniem Th. Filthauta, „dokładne wyjaśnienie stosunku między słowem i sakramentem jest jednym z najważniejszych problemów aktualnych starań o pogłębioną naukę teologiczną o słowie Bożym” ⁵⁴. Nic więc dziwnego, że powstały liczne próby rozwiązania tego problemu. Szczegółowiej zajmowali się nim: G. Söhngen ⁵⁵, F. X. Arnold ⁵⁶, E. Ber-

⁵¹ Por. L. Scheffczyk, *Von der Heilsmacht des Wortes*, München 1966 s. 284 nn.

⁵² V. Schurr, *Die Gemeindepredigt*, art cyt. s. 257.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Th. Filthaut, *Verkündigung*, HTG, t. 2, München 1963 s. 766.

⁵⁵ Zob. G. Söhngen, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, Bonn ² 1940 s. 17—27.

⁵⁶ Zob. F. X. Arnold, *Dienst am Glauben. Das vordringlichste Anliegen heutiger Seelsorge*, Freiburg 1948 s. 15—30; tenże, *Wort des Heils...*, dz. cyt., 15—28.

buir⁵⁷, V. Warnach⁵⁸, H. Schlier⁵⁹, J. Betz⁶⁰, E. Schillebeeckx⁶¹, L. Bouyer⁶², K. Rahner⁶³, O. Semmelroth⁶⁴, M. Schmaus⁶⁵, A. Thome⁶⁶, L. Scheffczyk⁶⁷, Y. Congar⁶⁸, W. Kasper⁶⁹, F. Sobotta⁷⁰, N. Greinacher⁷¹ oraz H. J. Weber⁷².

Dokładne omówienie poglądów wymienionych teologów przekraczałoby rzecz jasna ramy i założenia niniejszego artykułu. Ograniczymy się zatem do ogólnego wskazania na kierunki rozwiązań oraz do syntetycznego przedstawienia dwóch najbardziej wnikliwych i powszechnie cenionych koncepcji — K. Rahnera i O. Semmelrotha.

Na podstawie analizy obfitej literatury teologicznej dotyczącej zagadnienia stosunku między kaznodziejstwem a sakramentami doszliśmy do wniosku, że istnieją dwa zasadnicze kierunki rozwiązań. Autorzy omawiający ten problem z punktu widzenia dogmatyczno-„sakramentalistycznego” idą w kierunku

⁵⁷ Zob. E. Berbuir, *Wort und Sakrament*, Liturgie und Mönchtum 12 (1953) nr 1 s. 35—49.

⁵⁸ Zob. V. Warnach, *Wort und Sakrament im Aufbau der christlichen Existenz*, Liturgie und Mönchtum 16 (1957) nr 2 s. 68—90.

⁵⁹ Zob. H. Schlier, *Wort Gottes. Eine neutestamentliche Besinnung*, Würzburg 1958 s. 45 nn.

⁶⁰ Zob. J. Betz, art. cyt., s. 76—99.

⁶¹ Zob. E. Schillebeeckx, *Parole et sacrament dans l'Eglise*, LeV 46 (1960) nr 1 s. 25—45.

⁶² Zob. L. Bouyer, *Parole, Eglise et sacrament dans le protestantisme et le catholicisme*, Paris 1960.

⁶³ Zob. K. Rahner, *Wort und Eucharistie*, art. cyt., s. 7—52.

⁶⁴ Zob. O. Semmelroth, *Wirkendes Wort*, dz. cyt., s. 180 nn.

⁶⁵ Zob. M. Schmaus, *Der katholische Ort der kirchlichen Verkündigung*. W: W. Dürig (red.), *Liturgie, Gestalt und Vollzug*, München 1963 s. 286—296.

⁶⁶ Zob. A. Thome, dz. cyt., s. 123—156.

⁶⁷ Zob. L. Scheffczyk, dz. cyt., s. 264—286.

⁶⁸ Zob. Y. Congar, *Das Verhältnis zwischen Kult oder Sakrament und Verkündigung des Wortes*, Conc. 4 (1968) nr 3 s. 176—181.

⁶⁹ Zob. W. Kasper, *Wort und Sakrament*. W: O. Semmelroth (red.), *Martyria, Leiturgia, Diakonia*, Mainz 1968 s. 260—285.

⁷⁰ Zob. F. Sobotta, dz. cyt., s. 160—215.

⁷¹ Zob. N. Greinacher, *Verkündigung als Grundfunktion der Kirche*. W: B. Dreher — N. Greinacher — F. Klostermann (red.), *Handbuch der Verkündigung* t. 1, Freiburg 1970 s. 335—362.

⁷² Zob. H. J. Weber, *Wort und Sakrament*, Münchener Theologische Zeitschrift 23 (1971) nr 3 s. 241—274.

ukazania ścisłego związku lub wprost jedności między sakramentem a kaznodziejstwem. Natomiast teologowie ujmujący ów problem z punktu widzenia eklezjologicznego i pastoralnego skłaniają się raczej ku pewnemu dualizmowi, tzn. ku przyznaniu własnej skuteczności i kaznodziejstwu i sakramentowi, pojmując przy tym obie te rzeczywistości jako dwie funkcje jednego Prasłowa i Prasakramentu: Chrystusa kontynuującego swe dzieło zbawcze w Kościele ⁷³.

Na wewnętrzną jedność kaznodziejstwa i sakramentu wskazał po raz pierwszy pośród współczesnych teologów G. Sö h n g e n ⁷⁴, podkreślając, że słowo i sakrament w liturgii mają się tak do siebie, jak słowo (forma) i znak (materia) w sakramencie ⁷⁵. Inni autorzy zwracają uwagę na podobieństwo obu elementów — wyrażające się w tym, że słowo będąc narzędziem udzielania łaski zbliża się do sakramentu a sakrament w swej funkcji symbolicznej jest jednocześnie przepowiadaniem i upodabnia się przez to do słowa ⁷⁶.

Najsilniejsze podkreślenie jedności słowa i sakramentu zawiera koncepcja K. R a h n e r a ⁷⁷, w której sakrament zostaje niemal zupełnie sprowadzony do słowa. Określa on sakrament jako słowo Boże — skuteczne *ex opere operato* ⁷⁸. Sakrament to słowo Boże w postaci najbardziej „zagęszczonej” i w najwyższej postaci swej skuteczności, w najwyższym stopniu swej aktualizacji. Dotyczy to szczególnie Eucharystii, która jest ostatecznym słowem Bożym skierowanym do człowieka, słowem, w którym Bóg wypowiada i daje Siebie ⁷⁹. Sens więc

⁷³ Por. H. J a c o b, dz. cyt., s. 84, przypis 213; także M. S c h m a u s, *Katholische Dogmatik*, t. 3 (1), München 1958 s. 797 n.

⁷⁴ Por. J. B e t z, art. cyt., s. 81.

⁷⁵ Por. G. S ö h n g e n, dz. cyt., s. 17—28.

⁷⁶ Por. H. S c h l i e r, *Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche*, Köln 1953, s. 19 n. 34 n.; także M. S c h m a u s, dz. cyt., t. 4 (1) s. 30n.: 39 n.; F. X. A r n o l d, *Wort des Heils...*, dz. cyt., s. 15 nn.

⁷⁷ Zob. K. R a h n e r, art. cyt., s. 7—52.

⁷⁸ R a h n e r tłumaczy jednak w swoisty sposób pojęcie *opus operatum*: *Wort als vollste Aktualisation der Kirche in ihrem absoluten Engagement und Wort in die entscheidenden Heilssituationen des Menschen hinein*. Tamże s. 33.

i istotę kościelnego przepowiadania słowa Bożego tłumaczy R a h n e r — jak widzimy — „sakramentalistycznie”, czyli z punktu widzenia sakramentu, pojętego jako słowo Boże w najwyższym stopniu realizacji. Pomiedzy słowem a sakramentem według Rahnera nie zachodzi różnica jakościowa, lecz tylko ilościowa; chodzi tu tylko o różne stopnie intensywności realizowania się słowa Bożego względnie o różne fazy jednego wydarzenia zbawczego⁸⁰.

To ujęcie Rahnera nazywamy „sakramentalistycznym”, gdyż wydaje się ono zbyt silnie uzależniać moc zbawczą przepowiadania słowa Bożego od jego związku z sakramentem. Podobne zdanie o koncepcji Rahnerowskiej wyraża O. S e m m e l r o t h, stwierdzając, że według tejże koncepcji „przepowiadanie w postaci sakramentu i tylko ono posiada moc udzielania łaski. O ile zaś pozasakramentalnemu przepowiadaniu słowa Bożego przysługuje taka moc, to tylko w tym stopniu, w jakim uczestniczy ono w sakramencie”⁸¹. Dlatego stawia Semmelroth zarzut, iż R a h n e r „osiągnął jedność słowa i sakramentu przez pomniejszenie wartości słowa”⁸².

W swej własnej próbie wyjaśnienia stosunku między słowem a sakramentem podkreśla Semmelroth również wewnętrzną jedność, ale ujmuje ją inaczej niż Rahner. Mianowicie tłumaczy on ją dialogicznie, widząc w słowie i sakramencie dwie fazy dialogu zbawczego między Bogiem i człowiekiem. Według

⁷⁹ *Die höchste Wesensverwirklichung des wirksamen Wortes Gottes, der Gegenwärtigung der Heilstat Gottes im radikalen Engagement der Kirche (d. h. als deren eigene, volle Aktualisation) bei entscheidenden Heilssituationen des Einzelnen ist das Sakrament und nur es.* Tamże s. 24.

⁸⁰ Podobnie ujmują to zagadnienie: H. Schlier, *Wort Gottes*, Würzburg 1958 s. 66 n.; L. Bouyer, *Wort, Kirche, Sakrament in evangelischer und katholischer Sicht*, Mainz 1961 s. 74—77; a także protestancki teolog M. Lackmann, *Der Christ und das Wort*, Graz 1962 s. 148 nn.

⁸¹ O. Semmelroth, dz. cyt., s. 180.

⁸² Tamże. Protestanczy teologowie wysuwają podobny zarzut pod adresem teologii katolickiej w ogóle, zauważając, iż wartość i moc zbawcza słowa jest według niej zdecydowanie niższego stopnia niż sakramentów. Por. np. H. R. Müller-Schwefe, *Die Sprache und das Wort*, Hamburg 1961 s. 15. V. Schurr natomiast zwraca uwagę, iż

niego całe Boże dzieło zbawienia, dokonane w Jezusie Chrystusie, ma strukturę swoistego dialogu, którego dwie kolejno następujące po sobie fazy stanowią: Wcielenie i Ofiara Krzyżowa. Najpierw Chrystus jako Słowo Ojca przyszedł do ludzi, wcielając się: „Słowo stało się Ciałem”. Wcielenie stanowi tedy pierwszą fazę odkupienia i dialogu Boga z człowiekiem, jest zstąpieniem Słowa Bożego do ludzi. Następnie Chrystus w imieniu ludzkości odpowiedział Ojcu na Jego Słowo, wypełniając je posłusznie aż do śmierci na krzyżu. Ta ofiara krzyżowa jako najpełniejsza odpowiedź Chrystusa na miłość Ojca stanowi drugą fazę Odkupienia. Zbawcze dzieło Chrystusowe dokonało się więc niejako po linii zstępującej (Wcielenie: od Ojca do ludzi) oraz wstępującej (Ofiara Krzyżowa: od ludzi do Ojca).

Te dwie fazy procesu zbawienia przedłużają się i uobecniają w Kościele — w dwóch jego podstawowych formach działania, jakimi są przepowiadanie słowa Bożego i szafarstwo sakramentów. W kaznodziejstwie uobecnia się tajemnica Wcielenia, a w sakramencie tajemnica Odkupienia. Człowiek otwierając się na słowo kościelnego przepowiadania słucha tym samym Słowa wysłanego przez Ojca; przyjmując zaś sakramenty, uczestniczy w odpowiedzi danej Ojcu przez Chrystusa w imieniu ludzkości.

Podobnie jak Wcielenie i Śmierć Krzyżowa Chrystusa tworzą dwie nierozłączne fazy jednego procesu zbawienia, tak przepowiadanie i sakrament należą ściśle do siebie, jako dwie nierozdzielne fazy zbawczego dialogu między Bogiem a człowiekiem, zrealizowanego w Chrystusie i nieustannie aktualizowanego w Kościele⁸³.

W porównaniu z koncepcją Rahnera koncepcja Semmelrotha wydaje się być o tyle lepsza, że nie zacierza różnicy pomiędzy słowem a sakramentem, ukazując jednocześnie wewnętrzną jedność tych obu form pośrednictwa zbawczego Kościoła.

koncepcji Rahnera można by właściwie postawić przeciwny zarzut: że sakrament sprowadza ona do słowa. Por. V. Schurr, art. cyt., s. 257.
⁸³ Por. O. Semmelroth, dz. cyt., s. 119—133. 171—181. 236—240; tenże, *Vom Sinn der Sakramente*, Frankfurt/M. 1963 s. 41—51.

Niemniej jednak ujęcie Semmelrotha, acz sugestywne i często cytowane w literaturze teologiczno-homiletycznej, nie stanowi w pełni zadowalającego rozwiązania problemu. Dają temu wyraz autorzy, którzy — przy całym uznaniu dla oryginalności koncepcji — wskazują krytycznie na jej słabe strony. I tak np. D. G r a s s o zwraca uwagę na zbyt małe uwzględnienie przez Semmelrotha znaczenia podmiotu i przedmiotu kaznodziejstwa dla właściwego zrozumienia jego skuteczności zbawczej⁸⁴. Ponadto w ujęciu Semmelrotha skuteczność kaznodziejstwa jest tylko pośrednia, zależna od sakramentów, co nie odpowiada nauce Pisma św., które zdaje się wyraźnie przypisywać kaznodziejstwu moc zbawczą niezależną od sakramentów⁸⁵.

A. G ü n t h ö r wysuwa zastrzeżenia odnośnie do ujęcia przez Semmelrotha procesu zbawienia w formie dwóch faz: Wcielenia (przepowiadanie) jako zstąpienia Boga do człowieka, oraz Ofiary Krzyżowej (sakramenty) jako wzniesienia się człowieka do Boga. Tego rodzaju podział zbawienia uważa on za zbyt uproszczony i nieadekwatny. Z jednej bowiem strony również kazanie prowadzi człowieka ku Bogu, a w sakramentach Bóg także „zstępuje” do człowieka. To zaś, że głoszący słowo Boże reprezentuje — wedle Semmelrotha — Ojca, a udzielający sakramentów czyni to w zastępstwie Chrystusa, wydaje się być sztuczne i trudne do pogodzenia z tekstami Nowego Testamentu, w których sam Chrystus zleca apostołom głoszenie słowa Bożego⁸⁶.

J. R a t z i n g e r stwierdza również, że *theologia crucis* jest teologią „zstąpienia Boga”, a „podporządkowane Ofierze Krzyżowej sakramenty są właśnie środkami zbawczego zstąpienia Boga”; równocześnie jednak dodaje, że te stwierdzenia „chyba wcale nie muszą stanowić przeciwstawienia się tezom Semmelrotha, które przecież owo „zstąpienie” i „wstąpienie” ujmują ściśle we wzajemnym związku wewnętrznym, a wstąpienie

⁸⁴ Por. D. G r a s s o, *L'annuncio della salvezza. Teologia della predicazione*, Napoli 1965 s. 31.

⁸⁵ Por. tamże, s. 220 nn.

⁸⁶ Por. A. G ü n t h ö r, dz. cyt., s. 63 n.

człowieka pojmują nie jako własne dzieło, lecz jako zbawien-ny udział w wywyższeniu Ukrzyżowanego”⁸⁷.

F. Sobotta, podzielający pozytywne stanowisko J. Ratzingera wobec całości koncepcji Semmelrotha, sugeruje, by dla uniknięcia nieporozumień zaniechać używania wyrażań „zstąpienie” i „wstąpienie”, a pozostać przy obrazie dialogicznej struktury Chrystusowego dzieła zbawienia, mówiąc mianowicie z jednej strony o słowie Boga i z drugiej — o odpowiedzi człowieka, czyli o dialogu zbawczym między Bogiem a człowiekiem, który to dialog ma swoją podstawę w zbawczym misterium Chrystusa i jego kontynuacji w Kościele. Zdaniem Sobotty, w pogłębionej teologicznie koncepcji Semmelrotha przepowiadanie słowa Bożego zostało ukazane w dialogicznej i dynamicznej jedności, która słowo nie podporządkowuje sakramentowi, lecz obydwaj ujmuje w integralnym związku⁸⁸.

Nam jednak wydaje się, że mimo wszystko ów związek lub nawet wewnętrzna jedność między sakramentem a kaznodziejstwem są tak silnie uwypuklone, iż całą koncepcję Semmelrotha trzeba nazwać „sakramentalistyczną”, podobnie jak ujęcie Rahnera. Podzielamy tedy przytoczoną wyżej opinię Günthöra, iż skuteczność zbawcza kaznodziejstwa w interpretacji Semmelrotha jest zbyt mocno uzależniona od skuteczności zbawczej sakramentów, co nie odpowiada nauce Pisma św., jak również posoborowej myśli homiletycznej, w której zagadnienie mocy zbawczej kaznodziejstwa jest ujmowane nie tyle pod kątem skuteczności zbawczej sakramentów, czyli „sakramentalistycznie”, lecz głównie z punktu widzenia zbawczej funkcji Chrystusa i Kościoła, w której i kaznodziejstwo i sakramenty pełnią fundamentalną rolę; to ostatnie ujęcie nazywamy chrystologicznym i eklezjologicznym.

⁸⁷ Por. J. Ratzinger, Rec.: O. Semmelroth, *Wirkendes Wort*, dz. cyt. ThQ 142 (1962) nr 4 s. 493 n.

⁸⁸ Por. F. Sobotta, dz. cyt., s. 214.

IV. EKLEZJOLOGICZNE UJĘCIE FUNKCJI ZBAWCZEJ KAZNODZIEJSTWA

Punktem wyjścia w eklezjologicznej koncepcji mocy zbawczej kazania jest Kościół, a nie sakramenty. O ile omówione wyżej teorie sakramentalistyczne ujmowały zbawcze działanie kaznodziejstwa w ścisłym powiązaniu i zależności od skuteczności zbawczej sakramentów, uważanych w teologii potrydenckiej za jedynie skuteczne znaki zbawienia w Kościele⁸⁹, to w teologii homiletycznej po Vaticanum II zagadnienie funkcji zbawczej przepowiadania wiąże się z całym Kościołem jako powszechnym sakramentem zbawienia i kontynuacją zbawczego dzieła Chrystusa⁹⁰.

Trzeba tu podkreślić, że zarówno istota kaznodziejstwa jak i istota sakramentów są w teologii współczesnej ujmowane eklezjologicznie⁹¹. Dzięki temu interesujący nas tu problem teologicznego określenia stosunku między przepowiadaniem a sakramentem oraz skuteczności zbawczej obydwu może być rozważany niejako na jednolitej płaszczyźnie, z jednego punktu wyjścia i widzenia. To zaś niewątpliwie ułatwia, jak zobaczymy, wyjaśnienie i właściwe zrozumienie funkcji zbawczej kaznodziejstwa w Kościele.

W celu uzasadnienia rzeczywistej skuteczności zbawczej kaznodziejstwa, analogicznej do skuteczności sakramentów, wskazuje się dziś w pierwszym rzędzie na obecność Boga w Kościele jako na istotne źródło i przyczynę wszelkiego zbawienia, tudzież na obecność Chrystusa w przepowiadaniu słowa Bożego jako fundamentalnej funkcji Kościoła.

⁸⁹ Por. O. Pesch, *Der Ort der Homiletik innerhalb der Theologie*. W: P. Bormann (red.), *Verkündigung 1*, Stuttgart 1967 s. 60 n.

⁹⁰ Por. A. Skowronek, *Kościół i sakramenty w teologii katolickiej po encyklice *Mystici Corporis**, Lublin 1964 (rozprawa doktorska, maszynopis).

⁹¹ Por. J. Ries, *Die katholische Predigt nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, *Catholica* 26 (1972) nr 3 s. 247; zob. także N. Greinacher, art. cyt., s. 351—362; J. A. Nalaskowski, *Słowo urzeczywistniające Kościół*. W: L. Kuc - J. A. Nalaskowski - H. Pagiewski, *Teologia przepowiadania słowa Bożego*, Warszawa 1971 s. 67—142.

1. Kościół jako powszechny sakrament zbawienia

Sobór Watykański II, który pragnął wyjaśnić dokładnie wier-
nym oraz całemu światu naturę i posłannictwo Kościoła (por.
KK 1), nazywa Kościół misterium i sakramentem zbawienia.

Misterium względnie tajemnica Kościoła polega przede wszyst-
kim na obecności w nim Boga żywego⁹². Papież P a w e ł VI
na rozpoczęcie II Sesji Soborowej w dniu 29 IX 1963 r. określił
Kościół jako tajemnicę, mówiąc jednocześnie, iż „jest on (Kościół)
rzeczywistością ukrytą, całkowicie przenikniętą przez obec-
ność Boga”⁹³.

Bóg sam jest największą tajemnicą, którą możemy tylko
o tyle poznać, o ile On się nam objawił. K. R a h n e r nazywa
to objawienie lub otwarcie się Boga wobec człowieka „samou-
dzieleniem Boga”⁹⁴. Bóg oddaje się ludzkości w Objawieniu,
rozpoczyna i prowadzi z nią zbawczy dialog. Ludzkość ta staje
się Kościołem, gdy samoudzielenie Boga przyjmuje i uobecnia
je historycznie w konkretnej wspólnocie przez wyznanie Go
w przepowiadaniu i liturgii. Kościół jako obecność Boga na
ziemi jest więc owocem zbawienia — przez to, że człowiek
swoje zbawienie podejmuje, wyznaje i przeżywa, szczególnie
w liturgii; jest on również wcześniej środkiem zbawienia —
gdyż w Kościele jako wspólnocie Bóg się objawia i oddaje się
na własność, będąc tym samym Łaską, która zbawia⁹⁵.

Bóg objawił się najpełniej i oddał siebie samego ludzkości
przez Jezusa Chrystusa. *Lumen gentium* wskazując na tajemni-
cę Kościoła, łączy ją z tajemnicą Ojca, którą objawił nam Chry-
stus przez zapoczątkowanie Królestwa Niebieskiego na ziemi
(por. 3); podkreśla równocześnie rolę Ducha Świętego, który
uświęca Kościół, aby w ten sposób wierzący mieli przez Chry-
stusa dostęp do Ojca (por. 4).

⁹² Por. V. Warnach, *Kościół jako tajemnica*. W: B. Lambert
(red.), *Nowy obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II*, Warszawa
1968 s. 29.

⁹³ AAS 55 (1963) s. 348.

⁹⁴ Por. K. R a h n e r, *Ekklesiologische Grundlegung*, HPT, t. 1, Frei-
burg² 1970 s. 124.

⁹⁵ Por. tamże, s. 124 n.

Uwzględniając ten trynitarny aspekt istoty Kościoła, K. R a h n e r pisze lapidarnie, iż Kościół jako historyczna i społeczna rzeczywistość jest uobecnieniem samoudzielniania się Boga świata przez Chrystusa w Duchu Świętym⁹⁶. Kościół jest więc „środowiskiem transcendentnej i zbawczej rzeczywistości”⁹⁷, zapoczątkowanej i kontynuowanej przez Chrystusa w świecie. Chrystus ustawicznie działa w świecie przez Kościół (por. KK 48). Kościół jest znakiem zbawczej ingerencji Boga w świecie przez Chrystusa⁹⁸.

Podobnie jak Chrystus⁹⁹, tak i Jego Mistyczne Ciało — Kościół jest znakiem względnie sakramentem zbawienia, czyli zjednoczenia ludzi z Bogiem¹⁰⁰. Jest rzeczą znamioną, iż Sobór Watykański II niejednokrotnie używa pojęcia „sakrament” dla określenia Kościoła. I tak mówi Sobór, że z boku umierającego na krzyżu Chrystusa zrodził się przedziwny sakrament całego Kościoła (por. KL 5; KDK 1, 9, 48). W *Konstytucji o liturgii świętej* Kościół nazwany jest „sakramentem jedności” (26). Na innym miejscu Sobór uczy, iż Kościół „jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (KK 1); Kościół ma być „dla wszystkich razem i dla każdego z osobna widzialnym sakramentem zbawczej jedności” (KK 9). Chrystus „zesłał na uczniów Ducha swego Ożywiciela i przez Niego ustanowił Ciało swoje, którym jest Kościół, jako powszechny sakrament zbawienia” (KK 48).

W dążeniu do egzystencjalnego ujęcia istoty Kościoła jako tajemnicy obecności Boga w świecie sięga się bardzo często w dzisiejszej teologii również do pojęcia sakramentu lub prasakramentu¹⁰¹. Sens tego pojęcia jest jednak głębszy i szerszy

⁹⁶ Por. tamże, s. 126.

⁹⁷ Tamże.

⁹⁸ Por. L. Scheffczyk, dz. cyt., s. 173.

⁹⁹ Por. E. Schillebeeckx, *Chrystus — sakrament spotkania z Bogiem*, Kraków 1966.

¹⁰⁰ Zob. A. Skowronek, *Chrystologiczne podstawy Kościoła jako prasakramentu*, SSHT 1 (1968) s. 94 nn.

¹⁰¹ Zob. O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt/M. 1955; także K. R a h n e r, art. cyt., s. 139.

niż sens technicznego terminu „sakrament” w tradycyjnej sakramentologii. Co więcej, odkrycie i poznanie sakramentalnego charakteru Kościoła pozwoliło dojść teologom do wniosku, że wszystkie siedem sakramentów istnieją i działają tylko dlatego, ponieważ zaistniał ten jeden, widzialny, powszechny i przedziwny sakrament jedności, sakrament zbawienia, jakim jest sam Kościół; razem z nim powstało i dzięki niemu działa siedem sposobów urzeczywistniania bosko-ludzkiej istoty Kościoła — siedem sakramentów ¹⁰².

Sakramenty zatem nie posiadają mocy zbawczej niezależnie i w oderwaniu od Kościoła jako prasakramentu, jako tajemnicy obecności i zbawczego działania w nim Boga. Stąd też okazuje się jasnym, że skuteczności zbawczej kaznodziejstwa nie należy ujmować w bezwzględnej łączności i zależności od sakramentów, lecz w powiązaniu z Kościołem, który jako całość jest powszechnym sakramentem zbawienia — z Kościołem, który najpełniej urzeczywistnia się i służy zbawieniu ludzi przez swoje fundamentalne funkcje, jakimi są w pierwszym rzędzie przepowiadanie słowa Bożego oraz szafarstwo sakramentów.

Obydwa te zasadnicze akty kościelnego pośrednictwa zbawczego można nazwać funkcjami prasakramentalnymi Kościoła ¹⁰³; należy przy tym podkreślić, że ich zbawcza moc wypływa ze ścisłego związku Kościoła z Chrystusem — Prasakramentem zbawienia. Funkcje bowiem Kościoła są niejako przedłużeniem i kontynuacją funkcji zbawczych Chrystusa. Nas interesuje tu przede wszystkim kościelna funkcja kaznodziejstwa: czy i na jakiej podstawie stanowi ono rzeczywisty środek zbawienia?

2. Zbawienie w Kościele przez kaznodziejstwo

Liczne pouczenia i wyraźne wypowiedzi na temat mocy i skuteczności zbawczej kościelnego przepowiadania znajduję-

¹⁰² Por. tenże, *Kirche und Sakramente*, Freiburg 1961, s. 21.

¹⁰³ Por. B. Snela, *Kościół i sakramenty*. W: *Wprowadzenie do liturgii*, Poznań 1967 s. 66.

my w dokumentach Soboru Watykańskiego II. W *Konstytucji o Objawieniu Bożym* czytamy: „Tak wielka zaś tkwi w słowie Bożym moc i potęga, że jest ono dla Kościoła podporą i siłą żywotną, a dla synów Kościoła utwierdzeniem wiary, pokarmem duszy oraz źródłem czystym i stałym życia duchowego” (a. 21).

Dekret o postudze i życiu kapłanów stwierdza, iż „w krajach lub grupach niechrześcijańskich ludzie są doprowadzani do wiary i sakramentów zbawienia przez głoszenie Ewangelii, w samej zaś społeczności chrześcijan, w szczególny sposób dla tych, którzy jak się wydaje nie dość rozumieją lub nie wierzą w to, co praktykują, głoszenie słowa wymagane jest do samej posługi sakramentów, ponieważ są to sakramenty wiary, która rodzi się ze słowa i nim się karmi” (a. 4). Według *Konstytucji o liturgii świętej* wiara uczestników zgromadzenia liturgicznego wzrasta, gdy głosi się i czyta Ewangelię (por. a. 33). Ewangelia bowiem ma moc zbawienia tych wszystkich, którzy się ku niej zwracają (por. DE 1; 21; KO 17). Dlatego Ewangelię o tajemnicy Chrystusowej należy głosić wszędzie, aby ludzie uwierzyli i nawrócili się (por. DM 13).

Dokumenty soborowe wskazują wyraźnie na to, że dzięki głoszonej Ewangelii tworzy się wspólnota wierzących — Kościół, który poprzez słowo rozwija się i wzrasta. „(...) Jezus bowiem zapoczątkował Kościół swój głosząc radosną nowinę, a mianowicie nadejście Królestwa Bożego (...)” (KK 5). „Przez zbawcze (...) słowo rodzi się wiara w sercach niewierzących, a w sercach wierzących rozwija; dzięki niej powstaje i wzrasta wspólnota wiernych, według słów Apostoła: „Wiara ze słuchania, a słuchanie przez słowo Chrystusowe (Rz 10, 17)” (DK 4). Chrystus nakazał apostołom głoszenie Ewangelii, aby wzbudzali wiarę w Niego i „zgrupowali Kościół” (KO 17). „Dzięki głoszonej Ewangelii Kościół buduje się i wzrasta” (por. KO 26; DM 9; DE 2, 3; DB 11, 15).

Nauka Soboru Watykańskiego II nie pozostawia więc żadnej wątpliwości co do tego, iż przez przepowiadanie słowa Bożego realizuje się Kościół, który — jak stwierdziliśmy wyżej za

Rahnerem — jest owocem i jednocześnie środkiem zbawienia; jest on owocem zbawienia o tyle, o ile dzięki przyjęciu słowa Bożego powstaje społeczność ludzi wierzących i zjednoczonych z Bogiem, a środkiem zbawienia — o ile przyjęte słowo Boże przepowiada dalej innym, pomagając im zjednoczyć się z Bogiem, czyli osiągnąć zbawienie.

Jednym słowem kaznodziejstwo budzące wiarę i konstytuujące Kościół stanowi prawdziwy środek zbawienia, tzn. zjednoczenia człowieka z Bogiem. A zatem nie tylko siedem sakramentów — jak podkreślała teologia potrydencka — lecz również przepowiadanie słowa Bożego — jak uczy Sobór Watykański II — posiada rzeczywistą moc zbawczą, analogiczną do skuteczności zbawczej sakramentów.

N. Greinacher stwierdza, że „Kościół we wszystkich swoich czynnościach życiowych jest środkiem i pośrednikiem zbawienia. Skoro zaś przepowiadanie stanowi pierwszorzędną i fundamentalną funkcję Kościoła, przeto ta kościelna skuteczność zbawcza przysługuje także i przede wszystkim przepowiadaniu”¹⁰⁴, a nie tylko funkcji sprawowania sakramentów¹⁰⁵.

Jak już wyżej podkreśliliśmy, istota Kościoła jako powszechnego sakramentu i środka zbawienia zasadza się na fakcie obecności i działania w nim Boga samego. Konsekwentnie należy przyjąć, że również wszystkie funkcje Kościoła, a więc w pierwszym rzędzie przepowiadanie słowa Bożego i szafarstwo sakramentów czerpią swą moc zbawczą nie skądinąd, jak od Boga w Chrystusie, który jest obecny w Kościele i przezeń działa.

Na tę właśnie obecność Chrystusa w Kościele jako na źródło i przyczynę zbawienia wskazuje wyraźnie Sobór Watykański II w Konstytucji liturgicznej: „Dla urzeczywistnienia tak wielkiego dzieła (tj. zbawienia — dop. A. L.) Chrystus jest zawsze obecny w swoim Kościele, szczególnie w czynnościach liturgicznych. Jest obecny w Ofierze Mszy św. czy to w osobie odprawiającego, gdyż Ten sam, który kiedyś ofiarował się na Krzyżu, obecnie ofiaruje się przez posługę kapłanów, czy też pod posta-

¹⁰⁴ N. Greinacher, art. cyt., s. 352.

¹⁰⁵ Por. tamże.

ciami eucharystycznymi. Obecny jest mocą swoją w sakramentach tak, że gdy ktoś chrzci, sam Chrystus chrzci. Jest obecny w swoim słowie, albowiem gdy w Kościele czyta się Pismo Święte, wówczas On sam mówi. Jest obecny wreszcie, gdy Kościół modli się i śpiewa psalmy, gdyż On sam obiecał: „Gdzie dwaj albo trzej są zgromadzeni w imię moje, tam i Ja jestem pośród nich” (Mt 18, 20)” (7) ¹⁰⁶.

Największe znaczenie dla teologii kaznodziejstwa posiada zdanie: Chrystus „jest obecny w swoim słowie, albowiem gdy w Kościele czyta się Pismo św., wówczas on sam mówi” Nauka Soboru o obecności Chrystusa w słowie stanowi niewątpliwie nowy ważny krok na drodze do przyznania kościelnemu kaznodziejstwu prawdziwej mocy zbawczej.

Powstaje wszakże pytanie, czy według Vaticanum II jest Chrystus obecny tylko w czytanim słowie Pisma św., czy również w jego wyjaśnianiu, czyli w kazaniu?

E. J. L e n g e l i n g stwierdza w swoim komentarzu do soborowej Konstytucji o liturgii ¹⁰⁷, że pierwotny tekst artykułu 7-go tejże Konstytucji zawierał zdanie mówiące o obecności Chrystusa w słowie Pisma św., które jest czytane i wyjaśniane w Kościele. Dopiero w ostatecznej redakcji tego tekstu opuszczono słowa stwierdzające, iż Chrystus sam mówi, gdy Pismo św. jest w Kościele wyjaśniane.

Z całego kontekstu Konstytucji jednak wyraźnie wynika, iż rzeczona obecność zbawcza Chrystusa odnosi się nie tylko do biblijnego słowa czytanego, ale także tłumaczonego i głoszonego. Mianowicie Sobór domagając się od kaznodziejów czerpania z istotnych źródeł, jakimi są Pismo św. i liturgia, nazywa przepowiadanie zwiastowaniem „przedziwnych dzieł Bożych w dziejach Objawienia, czyli w misterium Chrystusowym, które

¹⁰⁶ Por. także DM 7; KO 17. Warto tu nadmienić, że te same momenty wielorakiej obecności Chrystusa w Kościele wylicza encyklika *Mediator Dei* (1947); nie mówi ona jednak o obecności Chrystusa w słowie. Zob. AAS 39 (1947) s. 528.

¹⁰⁷ Cyt. za F. S o b o t t a, dz. cyt., s. 147.

zawsze jest w nas obecne i działa, zwłaszcza w obrzędach liturgicznych” (KL 35, 2) ¹⁰⁸.

A. M. Roguet w oparciu o analizę tego tekstu dochodzi do stwierdzenia, że przepowiadane słowo ma analogiczną skuteczność zbawczą, jaką posiadają sakramenty. Stąd podkreśla on, że Chrystus obecny w szerzej pojętym „sakramencie słowa Bożego”, obejmującym słowo czytane i tłumaczone, działa niezawodnie i skutecznie ¹⁰⁹.

Prawda o mocy i skuteczności zbawczego kościelnego przepowiadania wypływa również z pouczenia Konstytucji liturgicznej, iż dla urzeczywistnienia wielkiego dzieła zbawienia „Chrystus jest zawsze obecny w swoim Kościele, szczególnie w czynnościach liturgicznych” (KL 7). Głoszenie zaś słowa Bożego stanowi właśnie w myśl tejże Konstytucji istotny element i część składową czynności liturgicznych — Mszy św. (por. KL 24; 33, 2; 52).

Rozwinięcie i podkreślenie tej myśli znajdujemy także w encyklice Pawła VI *Mysterium fidei*. Mówiąc o sposobach rzeczywistej obecności Chrystusa Pana w Kościele, stwierdza w niej papież, iż Chrystus „całkiem prawdziwie obecny jest w swoim Kościele przepowiadającym, ponieważ głoszona Ewangelia jest słowem Bożym, a głosi się ją tylko w imię i w oparciu o powagę Chrystusa, Wcielonego Słowa Bożego, oraz przy Jego pomocy” ¹¹⁰.

Z prawdy o obecności Chrystusa w przepowiadaniu Kościoła wynika dalsze stwierdzenie, iż kaznodziejstwo jest w istocie swej przede wszystkim wydarzeniem zbawczym, w którym spotykają się dwie główne osoby: Bóg w swoim twórczym słowie oraz człowiek zdolny do wolnego i świadomego przyjęcia

¹⁰⁸ Por. F. Schnitzler, *Ministerium Verbi. Zur Verkündigungstheologie des Zweiten Vatikanischen Konzils und bei Augustinus*, Th J, Leipzig 1970, s. 138.

¹⁰⁹ Por. A. M. Roguet, *La présence active du Christ dans la Parole de Dieu*, LMD 82 (1965) s. 10 n. 20.

¹¹⁰ (...) *Verissime tamen, praesens adest Ecclesiae suae praedicanti, cum Evangelium, quod annuntiat, verbum Dei sit, et nansisi nomine et auctoritate Christi, Verbi Dei incarnati, ipsoque adsistente, praedicetur.* AAS 57 (1965) s. 763.

Bożego słowa. Celem tego spotkania nie jest tylko przekaz wiedzy o prawdach religijnych czy normach etycznych, ale tym celem jest zbawienie, miłość, życie¹¹¹. W tym też znaczeniu kaznodziejstwo jest środkiem łaski zbawienia, podobnie jak sakramenty.

Rozważając zagadnienie słowa i sakramentu w duszpasterstwie posoborowym, J. Charytański dochodzi podobnie do wniosku, że „i sakrament i słowo są spotkaniami z obecnym w swym Kościele Chrystusem. I słowo i sakrament są źródłami łaski zbawienia”¹¹².

Warto w końcu zwrócić uwagę na przejęty przez Sobór z dawnej Tradycji kościelnej obraz dwóch stołów: stołu słowa Bożego i stołu Chleba eucharystycznego¹¹³. Obraz ten wyraża niewątpliwie myśl o wartości zbawczej zarówno przepowiadanego słowa Bożego jak i Eucharystii, na co zresztą wyraźnie wskazuje *Konstytucja o Objawieniu Bożym*: „Kościół miał zawsze we czci Pisma Boże, podobnie jak samo Ciało Pańskie, skoro zwłaszcza w Liturgii św. nie przestaje brać i podawać wiernym chleb żywota tak ze stołu słowa Bożego, jak i Ciała Chrystusowego” (a. 21).

Ów soborowy obraz dwóch stołów w Kościele, gdzie ludzie przyjmując zbawczy pokarm jednoczą się z Chrystusem i osiągają tym samym zbawienie, potwierdza dość wyraźnie słuszność poglądu tych teologów (m. in. V. Schurra), którzy opowiadają się za pewnym dualizmem w kwestii stosunku między kaznodziejstwem a sakramentem w ich działaniu oraz skuteczności zbawczej.

Jak pamiętamy z poprzednich rozważań, wielu teologów, głównie dogmatyków, wiązało i uzależniało moc zbawczą kaznodziejstwa od sakramentów. Ten pogląd, bazujący na tezie teologii potrydenckiej o siedmiu sakramentach jako jedynych w Kościele skutecznych środkach łaski, nazwaliśmy sakramen-

¹¹¹ Por. J. Charytański, *Słowo i sakrament w duszpasterstwie posoborowym*. W: *Kościół w świetle Soboru*, Poznań 1968 s. 532.

¹¹² Tamże.

¹¹³ Por. KL 48 i 51; DZ 6.

talistycznym, oceniając go krytycznie jako niezupełnie właściwy.

W oparciu natomiast o naukę Soboru Watykańskiego II trzeba uznać za słuszną koncepcję eklezjologiczną zbawczego działania kaznodziejstwa, według której Chrystus obecny i działający w Kościele jest pierwszym sprawcą wszelkiego zbawienia¹¹⁴; pośrednikiem zaś i środkiem zbawienia jest Kościół we wszystkich swoich funkcjach, wśród których fundamentalnymi są przepowiadanie słowa Bożego oraz sprawowanie sakramentów. Obie te funkcje pełnią rzeczywistą rolę pośredniczącą w jednoczeniu człowieka z Bogiem, przy czym wzajemnie się one potrzebują i uzupełniają¹¹⁵; każda z nich z osobna jednak posiada prawdziwą moc zbawczą, pochodzącą od Chrystusa w Kościele.

Stwierdzamy więc w końcu, że kaznodziejstwo „jako element podstawowy funkcjonowania Kościoła — sakramentu zbawienia”¹¹⁶ jest — podobnie jak sakramenty — rzeczywistym i skutecznym środkiem łaski zbawienia.

V. WNIOSKI TEOLOGICZNO-PASTORALNE

Uzasadniona drogą teologicznej refleksji prawda o rzeczywistej skuteczności zbawczej kaznodziejstwa nie może jednak pozostać jedynie nowo osiągniętym poglądem lub tezą teoretyczną, lecz domaga się ona uświadomienia sobie w praktyce, iż kaznodziejstwo to wydarzenie zbawcze, to „ziemia święta”¹¹⁷, gdzie następuje zbawcze spotkanie człowieka z Bogiem, który mu objawia i udziela Siebie samego.

Uświadomienie sobie tej prawdy prowadzi siłą rzeczy do wniosku, iż kaznodziejstwu należy przyznać w praktyce podobną wartość i znaczenie jak sakramentom.

¹¹⁴ Por. Y. Congar, *Das Verhältnis zwischen Kult oder Sakrament und Verkündigung des Wortes*, Conc. 4 (1968) nr 3 s. 176.

¹¹⁵ Por. F. Blachnicki, *Słowo-wiara-sakrament*. W: *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 38.

¹¹⁶ L. Kuc, *Słowo Boże skuteczne*. W: *Pismo św. w duszpasterstwie*, Warszawa 1969 s. 183.

¹¹⁷ Por. F. Sobotta, dz. cyt., s. 219.

Konkretnie chodziłoby o to, by zarówno kaznodzieje jak i słuchacze traktowali głoszenie słowa Bożego z większą powagą, starannością i osobistym zaangażowaniem — jako akt zbawczy, analogiczny do czynności sakramentalnej. Przy zbawczej czynności kaznodziejskiej powinny zatem być spełnione odpowiednie warunki, podobnie jak przy sprawowaniu sakramentów.

Sakramentalny charakter kaznodziejstwa wymaga od kaznodziei solidnego przygotowania treści przepowiadania i należytych dyspozycji duchowych, a od słuchaczy — odpowiedniej gotowości do spotkania się z Bogiem poprzez słyszane Jego słowo ¹¹⁸. Przepowiadanie kościelne wprawdzie z istoty swej ma za zadanie wywołanie właśnie tej odpowiedniej gotowości i otwarcia się słuchacza na Boga i Jego słowo, niemniej jednak konieczna jest tu osobista decyzja samego słuchacza, który ostatecznie sam rozstrzyga o pozytywnym lub negatywnym ustosunkowaniu się do słowa Bożego; podobnie zresztą ma się rzecz przy sakramentach, do których skuteczności zbawczej także konieczna jest odpowiednia dyspozycja duchowa przyjmującego — przede wszystkim wiara.

Gdy zaś chodzi o kaznodzieję, to do skutecznego w sensie nadprzyrodzonym spełnienia przezeń zbawczej posługi kaznodziejskiej konieczne jest jego osobiste zaangażowanie się, przekonanie, wiara i zjednoczenie z Chrystusem. Należy sobie ostatecznie uświadomić, że podobnie jak szafowanie sakramentów w stanie grzechu ciężkiego lub niewiary, tak i głoszenie kazania w takim stanie jest aktem niegodziwym i świętokradzkim. Stwierdzenie to może wydawać się obce dotychczasowej teologii, niemniej jednak jest ono logicznym wnioskiem wypływającym z prawdy o sakramentalności czyli obecności i działaniu samego Chrystusa w kościelnym przepowiadaniu, analogicznie jak w kościelnej posłudze sakramentów.

Dalszy wniosek praktyczny, jaki wyprowadza się dziś z prawdy o zbawczej skuteczności przepowiadania słowa Bożego, to postulat częstszego niż dotąd odprawiania Nabożeń-

¹¹⁸ Por. tamże.

stwa Słowa ¹¹⁹; zaleca je zresztą wyraźnie i usilnie Sobór Watykański II w *Konstytucji o liturgii świętej* (por. a. 35).

N. Greinacher pisze w związku z tym, że obiektywnie biorąc nabożeństwo eucharystyczne stanowi wprawdzie szczytowy punkt urzeczywistniania się Kościoła, nie znaczy to jednak, iż musi się tak dzać również subiektywnie u uczestników. Tutaj może być nawet bardzo wskazane, żeby nie odprawiać codziennie tego największego nabożeństwa, lecz rozważać we wspólnocie parafialnej również inne formy obecności Chrystusa. Jak bowiem w rodzinie nie każdego dnia obchodzimy uroczystość, lecz zbieramy się tylko na zwykły posiłek, tak można również przyjąć, że parafia nie musi bezwarunkowo codziennie realizować najwyższego aktu swego życia ¹²⁰.

W końcu należy stwierdzić, iż większe niż dotąd dowartościowanie zbawczej posługi kościelnej w postaci kaznodziejstwa liturgicznego i pozaliturgicznego jest najpilniejszą potrzebą chwili ¹²¹. Wobec istniejącego bowiem kryzysu wiary w dzisiejszym świecie nie można poprzestawać na pielęgnowaniu w Kościele działalności liturgiczno-sakramentalnej, która mimo wszystko bardziej suponuje wiarę niż ją budzi, ale należy przede wszystkim wzmocnić wysiłki w kierunku udoskonalenia i uintensywnienia kaznodziejstwa jako bezpośredniej służby dla wiary — fundamentu zbawienia.

Warto tu przytoczyć charakterystyczne stwierdzenie Y. Congara, który pisze, iż w Tradycji kościelnej można znaleźć całą serię „starodawnych tekstów, mówiących w ten sposób: jeżeli w jakimś kraju odprawiano by przez 30 lat mszę, nie mówiąc kazań, a w innym kraju przez ten sam czas głoszono by kazania bez odprawiania mszy — to ludzie byłiby bardziej chrześcijańscy w tym kraju, w którym mówiono kazania...” ¹²².

Nie deprecjonując bynajmniej działalności liturgiczno-sakramentalnej Kościoła, której szczytowym punktem jest sprawo-

¹¹⁹ Por. N. Greinacher, art. cyt., s. 356 i 361.

¹²⁰ Por. tamże, s. 361.

¹²¹ Por. tamże, s. 362; zob. A. Lewek, *Aktualna sytuacja kaznodziejstwa*, AK 82 (1974) nr 2 s. 300—314.

¹²² Y. Congar, art. cyt., s. 181.

wanie Eucharystii, należy koniec końców stwierdzić, iż obecna sytuacja chrześcijaństwa — sytuacja misyjna, podobna do pierwotnej — wymaga od Kościoła nie „chronienia się w sakramentach”¹²³, lecz otwarcia się wobec świata i przede wszystkim głoszenia mu Ewangelii Chrystusowej — w tym sensie, w jakim św. Paweł, świadom pierwszorzędnej i najpilniejszej funkcji misyjnej, powiedział o sobie: „Chrystus nie posłał mnie, abym chrzczył, ale głosił Ewangelię” (1 Kor. 1, 17).

Za wciąż aktualne trzeba uznać znamienne wezwanie P i u s a XII, skierowane do Międzynarodowego Kongresu Kaznodziej-skiego w Montpellier w roku 1954: aby ów Kongres „wszczepił w serca kapłanów przekonanie, że jak w pierwszych wiekach Kościoła, tak i dziś nie ma bardziej istotnego zadania jak głoszenie światu słowa Bożego; nie ma trudu bardziej apostoł-skiego jak sprawowanie we wszelkich formach posłannictwa głosiciela Ewangelii”¹²⁴.

Sobór Watykański II zaś stwierdza, że „wśród głównych obowiązków biskupich szczególne miejsce zajmuje głoszenie Ewangelii” (KK 25); a kapłanów poucza: „Ponieważ (...) nikt nie może być zbawiony, jeśli by w pierw nie uwierzył, prezbiterzy, jako współpracownicy biskupów, mają p r z e d e w s z y t k i m (podkr. A. L.) obowiązek opowiadania Ewangelii Bożej” (DK 4). *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele* obwieszcza Ewangelii i rozpowszechnianie nauki Chrystusowej „wysuwa (...) na czoło wśród zasadniczych zadań biskupich” (DB 12).

O liturgii uczy wprawdzie Sobór, że „jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła” (KL 10), równocześnie jednak podkreśla, iż „liturgia nie wyczerpuje całej działalności Kościoła, gdyż zanim ludzie mogą zbliżyć się do liturgii, muszą być wezwani do wiary i nawrócenia” (KL 9) przez głoszone im słowo Boże.

¹²³ Por. J. J. von Allmen, *Prophétisme sacramental*, Paris 1964 s. 12.

¹²⁴ Cyt. za H. P a g i e w s k i, *Próby odnowy współczesnego kaznodziej-stwa*, HD 29 (1960) nr 2 s. 133.

Papież Paweł VI w encyklice *Ecclesiam suam* zwraca uwagę na „wielkie znaczenie głoszenia słowa Bożego w pracy apostołowskiej, szczególnie w dzisiejszych czasach (...). W gruncie rzeczy apostołstwo i głoszenie słowa Bożego są tym samym. Posługa nasza zatem, Czcigodni Bracia, jest przede wszystkim posługą słowa” (a. 90).

Jest więc rzeczą konieczną, aby kapłani — nie zajmując się nadmiernie drugo- i trzeciorzędnymi sprawami duszpasterskimi — jasno uświadamiali sobie wciąż pogląd Apostołów (zob. Dz 6, 2—4), że posługa słowa jako służba wierze jest ich pierwszą i szczególnie ważną funkcją wobec wiernych. Nie chodzi tu oczywiście o wyłączność absolutną, lecz o podkreślenie szczególnego miejsca i pierwszorzędnej wagi kaznodziejstwa w całokształcie duszpasterstwa, w którym szereg funkcji oraz zadań może i powinien być w okresie posoborowym przydzielony świeckim członkom wspólnoty kościelnej (por. DA 10), tak aby kapłani mieli większe możliwości poświęcenia się „modlitwie i posłudze słowa”¹²⁵.

Die Predigt als Heilmittel

Zusammenfassung

Die Homiletik wird nicht mehr als blosser kichliche Rhetorik oder Lehre über die *eloquentia sacra* betrachtet und bearbeitet. Die moderne Homiletik hat den Anspruch, eine echte theologische Disziplin zu sein; und ihrem Wesen nach ist sie es wirklich. Als solche behandelt sie nicht nur die Problematik der Form oder der Methode (die formale Homiletik) und des Inhalts (die materiale Homiletik) der Predigt, sondern vor allem reflektiert sie über das Wesen, Ziel und Aufgabe, Heilswirksamkeit, aktives und rezeptives Subjekt der Predigt (die fundamentale Homiletik).

In diesem Artikel beschäftigt sich der Verfasser mit dem Problem der theologischen Begründung und Bestimmung der Heilswirksamkeit bzw. Heilsfunktion der Predigt oder ihres Ortes und ihrer Bedeutung in der Heilsoökonomie. Er weist auf eine Evolution der Auffassungen dieses Problems bei zeitgenössischen Theologen-Homiletikern hin. Die

¹²⁵ Zob. A. Lewek, *Miejsce kaznodziejstwa w duszpasterstwie*, tamże 42 (1973) nr 3 s. 183—189.

Evolution ging von einer „okkasionalistischen“ zur „kausalen“ bzw. sakramentalen Interpretation der Wirksamkeit der Predigt.

Nach einer eingehenden Analyse der verschiedenen von den Theologen unternommenen Versuchen, dieses Problem zu lösen, stellt der Verfasser die These, dass die festgestellte und von ihm genannte „sakramentalistische“ Interpretation der Heilswirksamkeit der Predigt durch eine ekklesiologische Konzeption davon zu ersetzen bzw. zu ergänzen ist. Das heisst, nicht die sieben Sakramente, sondern die Kirche als Ursakrament sollte der Ausgangspunkt bei der theologischen Erklärung der Heilsfunktion der Predigt sein. Denn in der Kirche lebt und wirkt Christus, und zwar hauptsächlich durch die fundamentale, den Glauben weckende Funktion: Verkündigung des Wortes Gottes (vgl. Röm 10, 17), und durch die sieben Sakramente (*sacramenta fidei!*). Also nicht nur das Sakrament, sondern auch die Glaubensverkündigung (die Predigt) ist ein wirksames Heilmittel in der Kirche.

Dem entsprechend müsse der Dienst am Wort Gottes in der Theologie mehr als bisher aufgewertet und in der kirchlichen Praxis mit ganzem Ernst ausgeübt werden.

A. Lewek