

KS. ANDRZEJ ZUBERBIER

## METODA TEOLOGII PRAKTYCZNEJ

Teologia praktyczna (pastoralna) koncentruje na sobie, przynajmniej od czasu Soboru Watykańskiego II, wiele uwagi. Już od czasu C. Noppela (*Aedificatio Corporis Christi*, Freiburg 1936) i R. Füglistera (*Die Pastoraltheologie als Universitätsdisziplin*, Basel 1951), a później wraz z twórczością F. Klostermana i F. X. Arnolda teologia praktyczna, zredukowana dotychczas do zbioru wskazań dotyczących postępowania duszpasterzy, szukała swego teologicznego pogłębienia. Zawsze zresztą pojawiały się tego rodzaju dążenia, wystarczy wymienić J. M. Sailera i A. Grafa, które świadczyły o rozpiętości istniejącej między nazwą a treścią teologii pastoralnej wprowadzonej na wydziałach teologicznych uniwersytetów cesarstwa austro-węgierskiego w drugiej połowie XVIII w. Jednak dopiero lata ostatniego Soboru, który — określony jako duszpasterski — zajmował się tematyką odległą od tego, czego dotyczyła ówczesna teologia pastoralna, kazały zasadniczo zrewidować samą pastoralną teologię.

W latach 1964—1969 pojawił się pod redakcją F. X. Arnolda, K. Rahnera, L. Schurra i L. M. Webera, *Handbuch der Pastoraltheologie* (t. I—IV, Freiburg im Br.), w którym H. Schuster, opierając się na historii teologii pastoralnej, stawiał na nowo zagadnienie jej przedmiotu i metody<sup>1</sup>. Nawiązując do koncepcji A. Grafa z połowy XIX w., uznawał za przedmiot materialny teologii praktycznej nie poszczególnego duszpasterza czy duszpasterski urząd duchowny — jak to bywało do tego czasu — lecz Kościół jako całość, a więc obejmujący i duchownych, i świeckich, rozumiany jako rzeczywistość dynamiczna, ustrukturowana społecznie, podlegająca historii, ciągle na nowo, „tu i teraz” aktualizująca się, by „rzeczywiście być tym, czym jest i czynić to, co czynić powinna”. Formalnym punktem widzenia teologii pastoralnej są według Schustera „uwarunkowania, w jakich dokonuje się uobecnienie się Kościoła w każdej aktualnej sytuacji zachodzącej w teraźniejszości”<sup>2</sup>. Istotnym elementem metody tak pojętej teologii pastoralnej jest teologiczno-socjologiczna, ale nie czysto socjologiczna analiza tych uwarunkowań, a więc teraźniejszej sytuacji, dzisiejszego świata, w jakim Kościół ma się realizować. Schuster wymienia trzy kompleksy pytań, które powinny być przedmiotem tej teologiczno-socjologicznej analizy. Obejmują one sytuację i struktury dzisiejszego świata jako całości, sytuację i struktury poszczególnych społeczności działających wewnątrz tego świata, wreszcie sytuację człowieka jako jednostki w dzisiejszym świecie<sup>3</sup>. K. Rahner mówi tu o specyficznej, pomocniczej w stosunku do teologii pastoral-

<sup>1</sup> W języku polskim ukazał się artykuł Schustera na ten sam temat, opublikowany w czasopiśmie Concilium: *Istota i zadania teologii pastoralnej*, Concilium, Wybór art. 1—10, 1965/6, Poznań—Warszawa 1968, 154—161.

<sup>2</sup> *Istota i zadania teologii pastoralnej*, 157.

<sup>3</sup> Tamże, 158n.

nej dyscyplinie, którą nazywa eklezjologiczną kosmologią praktyczną<sup>4</sup>.

Jeżeli nawet określenia przedmiotu i metody teologii praktycznej w ujęciu H. Schustera mogą budzić pewne zastrzeżenia<sup>5</sup>, to w istocie rzeczy trudno nie przyznać mu racji. W świetle Objawienia i dokumentów ostatniego Soboru tylko cały Kościół może być uważany za podmiot działania duszpasterskiego, które jest tożsame ze zbawczym jego posłannictwem, a teologia praktyczna (pastoralna) za nauką refleksję nad działaniem Kościoła w dzisiejszym świecie. Stąd zresztą i proponowana jeszcze przez Grafa nazwa teologii praktycznej jako zajmującej się działaniem (praxis) Kościoła. Nie znaczy to, by ze względu na strukturę Kościoła działanie duchownych i świeckich nie miało w jakiejś mierze odrębnego charakteru, znaczy jednak, że także działanie świeckich wiernych jest działaniem Kościoła.

Problemy metodologiczne, jakie nasuwa tak rozumiana teologia praktyczna, są liczne i skomplikowane. Minie wiele czasu, nim będzie można dojść do ogólnie uznawanych ustaleń.

J. Majka w wydanej niedawno *Metodologii nauk teologicznych* przyjmuje w zasadzie poglądy K. Rahnera i H. Schustera wyrażone w *Handbuch der Pastoraltheologie*. Godzi się z tym, że działanie Kościoła może być poznane zarówno z samej istoty Kościoła, jak i z analizy sytuacji, w jakich Kościół aktualnie działa, oraz że poznanie to może dotyczyć bądź to rzeczywistego działania Kościoła (poznanie krytyczne), bądź też powinności, jakim ono podlega (poznanie normatywne). Nie znaczy to jednak, „że można lub trzeba mówić o dwóch różnych dyscyplinach naukowych, albo że jeden i drugi rodzaj poznania musi lub może być ściśle oddzielony”<sup>6</sup>.

N. Greinacher nazywa metodę teologii praktycznej — zapożyczając określenie od P. Tillicha — metodą korelacji. Trzeba bowiem w teologii praktycznej konfrontować z sobą trzy elementy: działanie Kościoła, wymogi, jakie stawia „sprawa Jezusa” (ostatecznie ewangelia przekazywana przez tradycję chrześcijańską) i dzisiejszą sytuację człowieka<sup>7</sup>.

N. Mette w obszernym studium poświęconym teologii praktycznej<sup>8</sup> rozpatruje ją w kontekście współczesnej teorii nauki. Należy ją uważać za teologiczną naukę o działaniu w ramach teologii pojmowanej jako nauka praktyczna.

Wszystkie te ujęcia mają charakter ogólny i postulatyczny. Dając określoną wizję teologii praktycznej (z którą trudno się nie zgodzić), jednocześnie nie wskazują sposobów prowadzenia konkretnych, szczegółowych badań<sup>9</sup>. Wyda-

<sup>4</sup> K. Rahner, *Réflexions théologiques sur le problème de la sécularisation*, w: *La théologie du renouveau*, Montreal—Paris 1968, t. I, 257—279.

<sup>5</sup> Przede wszystkim, jak sądzę, trzeba postawić pytanie, czy jakkolwiek dyscyplina teologiczna może mieć inny przedmiot formalny niż Objawienie. Czy zatem, akceptując w zasadzie ujęcie Schustera, nie należy uważać działania Kościoła w świecie dzisiejszym (a więc łącznie z wszystkimi aktualnymi uwarunkowaniami tego działania) za przedmiot materialny, a Objawienie za przedmiot formalny teologii praktycznej. Por. A. Zuberbier, *Teologia dzisiaj*, Katowice 1975, 87—97.

<sup>6</sup> J. Majka, *Metodologia nauk teologicznych*, Wrocław 1981, 207.

<sup>7</sup> Por. N. Greinacher, *Teologia praktyczna jest krytyczną teorią kościelnej praktyki w społeczności*, StTheolVars (1954), z. 1; także: *Das Theorie-Praxis Verhältnis in der praktischen Theologie*, w: *Praktische Theologie heute*, F. Klostermann-R. Zerfass (red.), München—Mainz 1974, 141—149.

<sup>8</sup> N. Mette, *Theorie der Praxis. Wissenschaftsgeschichtliche und methodologische Untersuchungen zur Theorie—Praxis—Problematik innerhalb der praktischen Theologie*, Düsseldorf 1978. Można tu znaleźć zarówno historię teologii praktycznej (pastoralnej) omówioną z punktu widzenia historii nauki, jak i przegląd stanowisk dotyczących naukowego statusu teologii praktycznej.

<sup>9</sup> Za przykład takich badań można by uważać studium M. D. Chenu, opublikowane u nas pt. *Lud Boży w świecie* (Kraków 1966).

wać by się nawet mogło, że przedstawiany przez nie program teologii praktycznej przekracza możliwości jego realizacji.

Trudności wynikają już z samego zróżnicowania źródeł postulowanej teologii praktycznej. Będą to zarówno owe klasyczne źródła teologii, jakimi są Pismo św. i tradycja, poznawana w ich świetle istota Kościoła i jego istotne działanie, jak i zdawałoby się tak nieteologiczne źródło, jak sytuacja historyczno-kulturowa, w której Kościół działa, sytuacja podlegająca ustawicznym zmianom.

J. Majka podkreśla słusznie, że zróżnicowanie źródeł i ich ujęcia nie ma prowadzić do zróżnicowania samej teologii praktycznej jako dyscypliny naukowej. Czy zresztą możliwą jest rzeczą dość dokładne wyróżnienie tych źródeł? Oczywiście, można powiedzieć łatwo, że czym innym jest Pismo św., a czym innym współczesna sytuacja kulturowa badana w swoich różnorodnych manifestacjach. Ale już krok naprzód w tej refleksji wskazuje na złożoność sprawy. Przecież księgi biblijne ukazują obecność Bożą w dziejach i kulturze Izraela i moc Słowa Bożego tworzącego Kościół w konkretnych miejscach i warunkach. Dzisiejsza kultura europejska jest zaś na tyle przesiąknięta inspiracją ewangeliczną, że nie sposób jej uważać za stojącą całkowicie *vis-à-vis* głoszonemu przez Kościół Objawieniu. Mamy tu podobną komplikację do tej, która kazała ojcóm Soboru Watykańskiego II określić temat konstytucji duszpasterskiej w sformułowaniu: „o Kościele w świecie współczesnym”, a nie: o Kościele wobec świata.

Dla teologii praktycznej nie byłoby zatem łatwe (możliwe?) przeprowadzać postulowaną przez Greimachera konfrontację między działaniem Kościoła, wymaganiami ewangelii i dzisiejszą sytuacją człowieka. Nie są to bowiem trzy rzeczywistości rozłączne, a zdefiniowanie zarówno każdej z nich, jak i związków między nimi napotykać musiałoby poważne trudności.

Jeśli do tego dodamy, że według Schustera teologia praktyczna ma zdawać sobie sprawę ze znaczenia sytuacji i struktur dzisiejszego świata, poszczególnych społeczności i sytuacji indywidualnie branego człowieka (lepiej powiedzieć: osoby ludzkiej), to sądzić można, że i sama rozległość tego programu czyni go trudnym do zrealizowania, zwłaszcza że owa sytuacja historyczno-kulturowa podlega ustawicznym zmianom.

Trzeba zatem, jak się wydaje, mając przed oczyma szeroką panoramę zadań stojących przed teologią praktyczną, jak i jej zróżnicowane źródła, zaczynać „od dołu”, to znaczy brać za punkt wyjścia praktyczno-teologicznej refleksji zupełnie konkretne działanie Kościoła. Rozpatrywać jego kościelny charakter, jego kulturowe uwarunkowania i określenie, jakie mu one nadają.

Jeśli przyjmujemy, że zasadniczym (choć może nie jedynym) punktem wyjścia teologii praktycznej jest konkretne działanie Kościoła — Ludu Bożego, to stawia nas to przede wszystkim wobec życia i działania Kościołów lokalnych. Oczywiście, nie tylko. Ma przecież miejsce działanie Kościoła w skali powszechnej, którego podmiotem jest kolegium biskupów lub sam biskup Rzymu — papież. Konieczność refleksji nad działaniem Kościołów lokalnych płynie jednak stąd, że to w nich rodzą się problemy, które następnie podejmuje całe kolegium biskupów lub papież, i w nich obserwować można uwarunkowania kulturowe działania Kościoła w sposób niejako mikroskopijny.

Spróbujmy skoncentrować się obecnie na tej właśnie sprawie — badania życia i działania Kościoła lokalnego (w zasadzie diecezji lub wyodrębnionego z jakiejś racji regionu) — i sprecyzować niektóre choćby związane z tym wy-

magania metodologiczne<sup>10</sup>.

Badanie działania Kościoła lokalnego dotyczyć może zarówno działania aktualnego, jak i działania przeszłego, już ze względu na zmianę warunków zamkniętego. Badanie działań minionych ma tę zaletę, że ułatwia często ocenę ich skutków. Nawet jednak badając przeszłość, czyni się to w teologii praktycznej (a nawet w całej teologii!) ze względu na problemy aktualne, by umożliwić określenie modeli teologicznych i programów działania Kościoła dzisiaj. Sam temat badań zdradza najczęściej jego aktualność dla obecnego życia Kościoła.

Źródłami pracy badawczej będzie zatem to wszystko, co mówi o życiu i działaniu Kościoła: tego oto Kościoła, w danym czasie, w danej sprawie. Będą to głównie teksty pisane, takie jak mniej lub bardziej oficjalne dokumenty i publikacje kościelne (listy pasterskie, wskazania dla duszpasterzy czy organizacji katolickich, ale także relacje duszpasterzy i świadectwa dotyczące działalności katolickich organizacji), książki do nabożeństwa, pisma katolickie — dobrze odzwierciedlające problematykę religijną i kulturową swoich czasów, jakiegokolwiek zresztą publikacje zaangażowane w sprawy wiary i życia chrześcijańskiego, skoro idzie o działanie całego Kościoła, a więc wszystkich chrześcijan, a nie tylko o aktywność instytucji kościelnych<sup>11</sup>. Równie dobrze mogą to być jednak także dzieła sztuki religijnej, powstałe czy przyjęte na danym terenie, poczynając od architektury po ilustracje w książkach czy czasopismach, przedmioty dewocyjne, jednym słowem wszystko, co świadczy o życiu, przekonaniach, działaniu danego Kościoła lokalnego pojmowanego jako wspólnota wszystkich wierzących.

Badając te teksty, dostrzegamy zawsze swoistą ich złożoność. Przedstawiają one bowiem określoną interpretację ewangelii (wiary, moralności chrześcijańskiej) w danej sytuacji historyczno-kulturowej. Mamy więc do czynienia z określoną wizją chrześcijaństwa (ewentualnie pewnego, ograniczonego jego fragmentu), w której elementy chrześcijańskiej tradycji (Objawienia, wiary) krzyżują się z elementami ówczesnej, nowej w stosunku do tamtej tradycji, sytuacji kulturowej. Mamy do czynienia z chrześcijaństwem niejako wcielonym w tę historyczno-kulturową sytuację, widzianym przez jej pryzmat, przekładanym na język konkretnych sformułowań, rozwiązań praktycznych, działań. Nie znaczy to zubożenia chrześcijaństwa: nigdy przecież nie mamy do czynienia z jego doskonałą i pełną realizacją. Każda postać chrześcijaństwa i Kościoła jest zawsze tylko zaczątkiem królestwa Bożego, a zarazem drogą do pełnego urzeczywistnienia Słowa Bożego. O zubożeniu czy wzbogaceniu chrześcijaństwa można mówić jedynie, biorąc pod uwagę stosunek określonej chrześcijańskiej formacji — i to w jakiejś dobrze sprecyzowanej dziedzinie — w stosunku do formacji poprzednich.

Gdyby poprzestać na referowaniu tekstów, a tym samym na opisie działań danego Kościoła lokalnego w określonym czasie czy sytuacji, mielibyśmy do czynienia raczej z historią Kościoła niż z teologią praktyczną. Wskazana złożoność tekstów pozwala jednak w rezultacie ich badania odkryć nie tylko wzory działania danej wspólnoty chrześcijańskiej w tym oto czasie, lecz i modele czy

<sup>10</sup> Sformułowane tu wymagania stawiane były uczestnikom seminarium magisterskiego teologii praktycznej w Punkcie Konsultacyjnym Studiów Zaocznych w Katowicach, prowadzonym przez Akademię Teologii Katolickiej w Warszawie.

<sup>11</sup> H. Schuster wymienia świadectwo życia chrześcijańskiego jako jedną z funkcji Kościoła obok przepowiadania Słowa, sprawowania liturgii, dyscypliny kościelnej i działalności charytatywnej. Por. art. cyt., 157.

wzorze związane z wiarą chrześcijańską, a funkcjonujące w tej oto wspólno-  
cie<sup>12</sup>. Mogą to być modele Kościoła, jako działania, stosunku do państwa czy  
sposobu obecności w świecie, duchownego i jego roli, świeckiego katolika,  
świętości, miłości czy innych wartości ewangelicznych, stosunku do Boga (co  
kryje w sobie określone Jego wyobrażenie) czy bliźniego (model miłości bliź-  
niego z przypowieści o miłosiernym Samarytaninie odbiegał jaskrawo od mo-  
delu miłości bliźniego przyjętego przez współczesnych Jezusowi Żydów)...  
Mogą to być także modele rzeczywistości „świeckich” takie, jak sądzi się,  
przedstawia ewangelia, np. model człowieka, rodziny, robotnika, pracodawcy,  
państwa...

Ustalając owe modele funkcjonujące w określonej społeczności kościelnej  
czy w niej propagowane, badamy świadomość chrześcijańską, świadomość  
wiary tak, jak kształtowała się ona czy kształtuje w danym, konkretnym Koś-  
ciele. Przez świadomość chrześcijańską lub świadomość wiary rozumiemy tu  
nie samo przyznawanie się do chrześcijaństwa, lecz jego określoną wizję, okre-  
śloną rozumienie wiary i jej wymagań (wizja ta może zresztą nie być ani całoś-  
ciowa, ani spójna, nie trzeba zatem dążyć do jej pełnej i logicznej rekonstruk-  
cji). Jeśli mówiąc o modelach (wzorach) wyrażamy wizję chrześcijaństwa od  
strony niejako przedmiotowej, przedstawiając jakiś jej element (np. rolę apo-  
stolską świadomego chrześcijanina), w pewien sposób wypracowany i społecz-  
nie funkcjonujący, to mówiąc o świadomości, bierzemy pod uwagę jednostkę  
lub grupę społeczną, a zatem ujmujemy tę wizję chrześcijaństwa od strony ra-  
czej podmiotowej. Świadomość poszczególnych chrześcijan, czy jakiejś chrześ-  
cijańskiej społeczności wiąże z sobą liczne modele, mniej lub bardziej jasno do-  
strzegane, mniej lub bardziej dokładne, nie zawsze z sobą koherentne.

Jeżeli badając dane teksty źródłowe dochodzimy na ich podstawie do sprecy-  
zowania pewnych elementów świadomości wiary, modeli chrześcijańskich za-  
chowań czy wyobrażeń, właśnie jako chrześcijańskich, jako wyrażających wia-  
rę i wyodrębnionych w świetle tej wiary, to mamy już do czynienia z teologią.  
Jeżeli z kolei rozpatrujemy tę świadomość wiary i te modele jako skutek okre-  
ślonego oddziaływania Kościoła, ewentualnie jako modele propagowane w  
Kościele, a więc formy jego działania, to uprawiamy choćby w podstawowym  
stopniu teologię praktyczną.

Można jednak iść dalej. Można mianowicie analizować owe modele czy ele-  
menty świadomości wiary, próbując je rozwarstwiać na „elementy składowe”  
W zasadzie będzie tu szło o pytanie, jakie wartości w badanym modelu, przeko-  
naniu uważane są za wartości trwałe, związane z Objawieniem, Tradycją, de-  
pozytem wiary, a jakie uważane są za funkcję aktualnej sytuacji historyczno-  
kulturowej. Na pierwsze wskazywać będą odniesienia do Pisma św., świadectw  
Tradycji, do oficjalnego nauczania kościelnego, a nawet po prostu uznawanie  
jakiegoś przekonania za nienaruszalne, za przedmiot wiary czy za niezmiennie  
moralne wymagania chrześcijańskie. Na drugie wskazywać będą odniesienia  
do konkretnych wydarzeń, współczesnej nauki, dzisiejszych potrzeb człowieka  
lub Kościoła, a nawet samo charakteryzowanie jakiegoś elementu danego mo-  
delu czy świadomości wiary jako współczesnego.

Tego rodzaju analiza nie ma jednak w żadnym wypadku prowadzić do wyró-  
żnienia w świadomości wiary elementów czerpanych z Objawienia od elemen-

<sup>12</sup> Korzystamy z przyjętego w socjologii rozróżnienia między wzorami reprezentującymi rze-  
czywiste zachowania, akceptowane i naśladowane w jakiejś społeczności, a modelami lub wzorca-  
mi przedstawiającymi w społecznej świadomości postulowany sposób myślenia czy postępowania.  
Zob. np. R. Linton, *Kulturowe postawy osobowości*, Warszawa 1975.

tów zależnych od określonej sytuacji kulturowej. Takie rozgraniczenie, o czym już była mowa, nie jest w ogóle możliwe. Zawsze mamy do czynienia ze Słowem Bożym objawiającym się w słowie ludzkim. Słowo Boże jest zawsze wcielone. Inne byłoby dla człowieka niedostępne.

Wyróżnienie tego, co w świadomości chrześcijańskiej uważane jest za trwałe czy niezmiennie, od tego, co uważane jest za przejściowe, może służyć jedynie jako pewna dyrektywa właściwa przy wypracowywaniu nowych modeli związanych z wiarą i jej przekazywaniem, właściwa przy próbach ustalania kierunków świadomości wiary w danej chrześcijańskiej społeczności. Teologia praktyczna dąży bowiem do wypracowania „aktualnych modeli teologicznych oraz odpowiadających im imperatywów i programów działania”<sup>13</sup>.

Dążąc do tego celu, nie można poprzestać na analizie przyjętych źródeł (i wszystkich ich odniesień), lecz należy dokonać pewnej oceny i rewizji wyrażającej się w tych źródłach świadomości wiary, zarówno z punktu widzenia aktualnej sytuacji historyczno-kulturowej, jak i przez odwołanie się do nowej refleksji nad Pismem św., nad świadectwami tradycji, oficjalnym nauczaniem, i — szerzej — życiem Kościoła. Tego rodzaju praca podejmowana bywa najczęściej pod naciskiem kulturowych przemian, których doświadczenie kwestionuje w jakiejś mierze przydatność funkcjonujących dotąd w działaniu Kościoła modeli i wzorów.

Obracając się w tym hermeneutycznym kole, trzeba być szczególnie wrażliwym na obowiązek przekazywania całego i nienaruszonego depozytu wiary. Przekonanie o trwałości czy niezmienności pewnych elementów w przyjmowanych modelach teologicznych czy też w świadomości wiary może być w tym względzie nader ważną, choć nie jedyną wskazówką.

Nie idąc jednak w tej chwili tak daleko, wrócić pragnę do stwierdzenia, że sama próba określenia na podstawie właściwych źródeł funkcjonujących w danym czasie i miejscu, a wyrażających wiarę, modeli, sama próba określenia świadomości wiary w danej, konkretnej społeczności chrześcijańskiej stanowi pierwszy i konieczny etap w wypracowywaniu nowych modeli mających służyć działaniu Kościoła i być owocem tego działania, a w rezultacie — stanowi pierwszy i konieczny etap w tworzeniu teologii praktycznej jako refleksji nad działaniem Kościoła w dzisiejszym świecie.

## METHODE DER PRAKTISCHEN THEOLOGIE

### Zusammenfassung

Das II Vat. Konzil, welches als Pastorkonzil bezeichnet wird, beschäftigte sich im Einklang mit seiner Zeit mit Problematik, die weit entfernt war von dem Interessengebiet der damaligen Pastoraltheologie, das auch dementsprechend grundsätzlich reviediert werden müsste. Es erschien eine Reihe von Werken, wie das berühmte Handbuch der Pastoraltheologie (Arnold—Rahner—Schurr—Weber, 1964—1969), die Arbeiten von Greinacher, in denen die Methode der Korrelation von drei Elementen: Wirken der Kirche, „der

<sup>13</sup> W. Piwowarski, *Sociologia a teologia pastoralna*, *Życie i Myśl* 23 (1973), nr 10, 13—19.

Sache Jesu" und der gegenwärtigen Situation des Menschen dargelegt wird, und die „Theorie der Praxis" von Mette (1978) in der er die praktische Theologie im Kontext der gegenwärtigen Konzeptionen der Pastoraltheologie untersucht.

Wenn wir annehmen, dass das konkrete Wirken der Kirche — als Gottes Volk verstanden — den grundsätzlichen (wenn auch nicht einzigen) Ausgangspunkt der Pastoraltheologie bildet, dann stehen wir vor allem vor dem Problem der Lokalkirche in ihrem Leben und Wirken. Dort entstehen die Probleme, die später vom Kollegium der Bischöfe oder vom Papst aufgegriffen werden, dort kann man die kulturelle Bedingungen des Wirkens der Kirche in dem so zu sagen mikroskopischen Ausmass beobachten. Das Wirken der Lokalkirche kann man sowohl im historischen wie auch im gegenwärtigen Aspekt untersuchen. Als Quelle für diese Forschung kann man also alles benützen, was über das Leben und Wirken der Kirche — dieser bestimmten Kirche, in der gegebenen Zeit — Auskunft gibt. Es werden vor allem schriftliche Texte, und zwar nicht nur offizielle kirchliche Dokumente und Veröffentlichungen, sondern alle, die in den christlichen Glauben und in das christliche Leben angegliedert sind.

In dem wir diese Texte untersuchen, nahmen wir immer ihre eigentümliche Komplexität wahr. Sie übermitteln nämlich eine bestimmte Interpretation des Evangeliums in der gegebenen historisch-kulturellen Situation. Wir haben also mit einer bestimmten Vision des Christentums zu tun, in der sich Elemente der christlichen Tradition mit Elementen einer kulturellen Situation, die ihnen gegenüber neu ist, überkreuzen. Wir haben mit einem, so zu sagen, in diese historisch-kulturelle Situation inkarniertem Christentum zu tun, das durch das Prisma dieser Situation, übertragen in die Sprache konkreter Formulierungen, praktischer Lösungen und Aktivitäten, gesehen wird.

Die Komplexität der Texte, auf die hingewiesen wurde erlaubt im Forschungsverfahren nicht nur die Art und Weise bestimmen, wie man in der gegebenen christlichen Gemeinschaft zu einer bestimmten Zeit handelt, sondern auch die mit dem christlichen Glauben verbundene Modelle und Verhaltensmuster ermitteln. Es können in Betracht gezogen werden Modelle der Kirche, ihres Wirkens und ihrer Präsenz in der Welt, des Priesters und seiner Rolle, des Laien, der Liebe und anderer evangelischen Werte. Es können auch Modelle der „weltlichen" Wirklichkeit sein, solche wie man sie im Evangelium zu finden glaubt, zum Beispiel Modelle des Menschen, der Familie, des Arbeiters und des Arbeitgebers, des Staates. In dem wir diese in einer bestimmten Gemeinschaft funktionierende oder propagierte Modelle feststellen, erforschen wir das christliche Glaubensbewusstsein, so wie es in der gegebenen, konkreten Kirche geformt war oder sich gegenwärtig gestaltet. Wenn wir nun anhand der gegebenen Quellentexte einige Elemente des Glaubensbewusstseins, der christlicher Verhaltensmodelle oder Vorstellungen eben als christliche bestimmen, als solche, die den Glauben ausdrücken, und zu diesem Schluss im Lichte des Glaubens kommen, dann haben wir schon mit Theologie zu tun. Wenn wir demnächst dieses Glaubensbewusstsein und diese Modelle betrachten als Folge einer bestimmten Einwirkung der Kirche eventuell als Modelle, die in der Kirche propagiert werden, also Formen ihrer Tätigkeit sind, ansehen, dann treiben wir, wenigstens auf elementarer Stufe, praktische Theologie.