

Franciszek Blachnicki

Wspólnota w Chrystusie jako zasada teologii pastoralnej i duszpasterstwa

Collectanea Theologica 39/2, 25-43

1969

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. FRANCISZEK BLACHNICKI, LUBLIN

WSPÓLNOTA W CHRYSZTUSIE JAKO ZASADA TEOLOGII PASTORALNEJ I DUSZPASTERSTWA

Tytuł przedkładanego opracowania chce wyrazić, ujmując rzecz po prostu i popularnie, że budowanie wspólnoty w Chrystusie ma być celem zespołu działań, które określamy tradycyjnie mianem duszpasterstwa i zarazem przedmiotem dyscypliny teologicznej mającej wypracować teorię tego działania, zwanej teologią pastoralną. Stwierdzenie powyższe stanowi zarazem tezę, którą pragnie przeprowadzić i udowodnić ten artykuł.

Celowo użyto jednak w tytule terminologii naukowej, mówiąc o wspólnocie w Chrystusie jako o zasadzie teologii pastoralnej i duszpasterstwa. Termin „zasada” jest tutaj odpowiednikiem scholastycznego pojęcia *principium* względnie *principium fundamentale* lub *primum principium*, przez co należy rozumieć pewne twierdzenie, z którego można wyprowadzić i do którego można sprowadzić wszystkie inne twierdzenia w danej dziedzinie wiedzy. To pojęcie znów zbliżone jest do pojęcia *principium formale* względnie *causa formalis* albo w odniesieniu do przedmiotu jakiejś nauki czy władzy *obiectum formale* (dom. *quod consideratur*). Chodzi tu o formę względnie istotę jakiegoś bytu, która określa go i wyodrębnia od wszystkich innych i która jest podstawą i punktem wyjścia dla dedukcji wszystkich jego istotnych przymiotów¹.

Jeżeli mówimy więc o zasadzie formalnej teologii pastoralnej i duszpasterstwa to mamy na myśli zasadę, która pozwalałaby określić w sposób jednoznaczny wszystkie istotne elementy koncepcji duszpasterstwa, a więc jego naturę i cel, istotne przymioty określające sposób jego wykonywania, podstawowe jego formy

¹ Por. J. Różycki, *Metodologia teologii dogmatycznej*, Kraków 1947, 50—52; H. Vorgrimler, *Prinzip*, w: LThK², VIII, 1963, 766.

oraz jego właściwy podmiot. Otóż taką zasadą w myśl tezy sugerowanej przez tytuł artykułu ma być wspólnota w Chrystusie.

W uzasadnieniu tezy zarysowuje się droga indukcyjna i dedukcyjna. Droga indukcyjna będzie polegała na prześledzeniu idei wspólnoty w Chrystusie we współczesnej literaturze teologiczno-pastoralnej oraz w dokumentach II Soboru Watykańskiego. Droga dedukcyjna będzie polegała na próbie wyprowadzenia zasady „wspólnota w Chrystusie” z jakiejś innej, ogólniejszej zasady wzgl. pojęcia. W ramach tego artykułu będzie chodziło tylko o ukazanie samego problemu dedukcyjnego wypracowania zasady wspólnoty, którą możnaby nazwać też zasadą eklezjologiczną.

Rozważania powyższe zostaną poprzedzone charakterystyką dotychczasowego, wybitnie indywidualistycznego podejścia do działalności zbawczej Kościoła, ujmowanej jako duszpasterstwo, w celu należytego zrozumienia sensu i wagi nowego ujęcia. W ostatniej części zaś zostanie naszkicowana koncepcja teologii pastoralnej oraz duszpasterstwa w świetle zasady eklezjologicznej.

1. Duszpasterstwo czy budowanie wspólnoty?

Może nie zdajemy sobie jeszcze dostatecznie jasno sprawy z tego, jak bardzo i jak fatalnie zaciążyło pojęcie „dusz-pasterstwo” na całym tradycyjnym pojmowaniu sensu i zakresu działalności zbawczej wzgl. pośrednictwa zbawczego Kościoła. Chociaż bowiem od czasów J. M. Sailera (1751—1832) przyjmuje się, że pośrednictwo w dziele zjednoczenia ludzkości z Bogiem czyli nadprzyrodzone pośrednictwo zbawcze jest przedmiotem właściwym teologii pastoralnej, to jednak utrzymuje się również „uporczywe nieporozumienie”² polegające na zacieśnieniu tego pośrednictwa do działalności pojedynczego kapłana — pasterza wzgl. duszpasterza.

Pojęcie *pastor*, jako pierwsza faktyczna, chociaż nie wypracowaną drogą naukowej refleksji, zasada formalna teologii pastoralnej, zaciążyło na koncepcji tej dyscypliny od samego jej początku, od wprowadzenia jej w r. 1777 do programów uniwersyteckich w monarchii austro-węgierskiej, aż prawie po nasze czasy. Przez cały ten czas z pojęcia tego dedukuje się w teologii pastoralnej wnioski dotyczące zarówno podmiotu duszpasterstwa, jak i jego przedmiotu. Podmiotem tym jest wyłącznie duszpasterz, a przedmiotem są obowiązki „pasterza” sprowadzane do 3 głównych: obowiązków nauczania, administrowania sakramentów oraz budowania swoim przykładem wiernych. Prawie że do absurdu doprowadza za-

² Por. F. X. Arnold, *Was ist Pastoraltheologie?*, *Anima* 14 (1959) 196.

³ *Pastoraltheologie*, Regensburg 1861.

sadę „pasterza” w połowie XIX wieku M. Benger³, ucząc wyraźnie, że Kościół aktualizuje się i staje się aktywny wyłącznie w osobie pojedynczego duszpasterza, przez którego jedynie Bóg udziela wszystkich łask zbawienia. Kościół staje się więc wyłącznie Kościołem kapłana-pasterza, w stosunku do niego wierni są tylko biernym przedmiotem jego działania duszpasterskiego i odbiorcami łask przez niego przekazywanych.

W dalszym swoim rozwoju teologia pastoralna rozbudowuje szczególnie naukę o trzecim zakresie obowiązków duszpasterza, ujmowanych początkowo jako „obowiązek budowania swoim przykładem” (*Erbauungspflicht*) w kierunku nauki o urzędzie pasterskim jako takim, rozpatrywanym w oderwaniu od urzędu nauczycielskiego i kapłańskiego. Nauki o urzędzie nauczycielskim (homiletyka, katechetyka) oraz kapłańskim (liturgika) stopniowo usamodzielniają się i odłączają od jednej początkowo teologii pastoralnej, obejmującej całokształt działalności Kościoła, nie mogąc zmieścić się w jej ciasnych ramach wyznaczonych przez pojęcie „pasterz”. Pozostałą resztkę dawnej teologii pastoralnej zaczyna się uważać za teologię pastoralną właściwą, *sensu stricto*, określając ją od czasów C. Kriega za naukę o „specjalnym kierownictwie duchowym” czyli tzw. hodegetykę⁴.

Tak pojęta teologia pastoralna staje się powoli tym, co wyraża trafnie niemieckie określenie *Seelsorge* lub łacińskie *cura animarum*, czemu odpowiada polskie „duszpasterstwo”⁵. Ujmuje ona całą działalność zbawczą Kościoła w aspekcie pojęć: dusza — troska — grzech (jako źródło troski o duszę). Duszpasterstwo w tym ujęciu sprowadza się głównie do szafarstwa sakramentów i kierownictwa duchowego. Praktycznie oznacza to zbliżenie teologii pastoralnej do teologii moralnej, o ile zaś teologia pastoralna szuka autorytatywnych norm dla szafarstwa sakramentów, wchodzi ona na teren prawa kanonicznego. Rezultatem tego wszystkiego jest duszpasterstwo typu czysto moralizującego, bez związku z tajemnicą Kościoła, z zapomnieniem o istotnym celu jego działalności. O słowie Bożym w ogóle nie ma mowy w tej „teologii” postoralnej, sakramenty zaś występują tylko jako pomocniczy środek w zdobywaniu cnót moralnych i zasług.

W ten sposób otrzymaliśmy jako spuściznę wieku XIX, wybitnie indywidualistyczną koncepcję duszpasterstwa. Trafnie wyraża ją sama nazwa *Seel-sorge* „dusz-pasterstwo”. Przedmiotem odniesienia naszego duszpasterstwa jest w gruncie rzeczy zawsze pojedyncza

⁴ C. Krieg, *Die Wissenschaft der speziellen Seelenführung*, Freiburg² 1919.

⁵ Pojawia się w polskiej literaturze pastoralnej XIX wieku także próba dosłownego tłumaczenia niemieckiego terminu *Seel-sorge* jako „dusz-starownictwo”.

dusza, nawet wtedy gdy mówimy paradoksalnie o „duszpasterstwie wspólnotowym” (*Gemeinschafts-seelsorge*). Także bowiem duszpasterstwo parafialne czy rodzinne sprawowane jest niemal wyłącznie w aspekcie pojęć dusza — grzech — troska.

Przyznajmy, że nasze odziedziczone po XIX wieku duszpasterstwo, chociaż posługuje się formami oddziaływania masowego, jest nastawione wybitnie indywidualistycznie. Hasło widniejące na krzyżach misyjnych „Ratuj duszę swoją” przyświeca całej naszej działalności duszpasterskiej. W naszej racjonalistycznej i intelektualistycznej katechezie nie chodzi przecież o budowanie wspólnoty Kościoła, ale tylko o przekazanie wiedzy zgromadzonym w klasie jednostkom. W liturgii ciągle najważniejszą rzeczą jest udzielanie sakramentów pojętych jako swego rodzaju „zastrzyki łaski” dla pojedynczych wiernych. Spośród sakramentów w praktyce parafialnej najważniejsze są „ostatnie sakramenta” przez które „zaopatrujemy” kogoś na bezpieczne wejście do szczęśliwej wieczności. Kościół jako wspólnota w naszej świadomości istnieje właściwie dopiero w wieczności, na „drugim świecie”. Tam znajdują się „spichlerze Boże”, do których mamy doprowadzać odchodzące z tego świata „dusze”.

Tej indywidualistycznej koncepcji duszpasterstwa z naszej strony odpowiada koncepcja istniejąca w umysłach wiernych. Dla większości z nich Kościół przedstawia się w świadomości jako swoista instytucja usługowa, która świadczy „usługi religijne dla ludności”. Spośród tych usług zaś konsekwentnie najważniejsze są te, które łączą się z przeprowadzaniem „dusz” na drugi świat, a więc: zaopatrzenie umierających i pogrzeb.

Na tle tej faktycznie dziś jeszcze szeroko rozpowszechnionej koncepcji nowa koncepcja budowania wspólnoty ludu Bożego w Chrystusie, wchodząca w miejsce dawnego „dusz-pasterstwa” ukazuje się jako coś rewelacyjnego, a nawet wprost rewolucyjnego. Spróbujmy w drugiej części krótko prześledzić ewolucję myśli teologiczno-pastoralnej, która doprowadziła do tych nowych ujęć i perspektyw.

2. Idea wspólnoty we współczesnej literaturze teologiczno-pastoralnej

W ramach tego artykułu można oczywiście tylko krótko i szkicowo zaznaczyć etapy ewolucji myśli teologiczno-pastoralnej ku wspólnocie jako zasadzie określającej wszystkie istotne elementy koncepcji pośrednictwa zbawczego Kościoła.

Etapy te wyznacza zwłaszcza twórczość następujących teologów i pastoralistów: F. X. Arnold, H. Schuster, K. Rahner, F. Klostermann i N. Greinacher.

Wkład F. X. Arnolda wyraża się w tym, że odrzucił on stanowczo, w oparciu o swoje wnikliwie studia pastoralno-historyczne, utrzymujące się uporczywie w tradycyjnej teologii pastoralnej zacieśnienie podmiotu pośrednictwa zbawczego Kościoła do samego urzędu pasterskiego reprezentowanego przez kapłanów. Równocześnie sformułował on pozytywnie tezę, że cały Kościół jako *sancta Ecclesia* i *societas sanctorum* jest zarazem *ecclesia sanctificans*, a więc podmiotem pośrednictwa zbawczego⁶. U podstaw duszpasterstwa stawia całościową wizję działającego Kościoła, Kościół w „całościowej” postaci, jako pełne zgromadzenie wszystkich ochrzczonych⁷. Podkreśla szczególnie rolę laikatu w Kościele, przez długie wieki nie uwzględnianą należycie, przeciwstawiając się traktowaniu go tylko jako przedmiotu duszpasterstwa, zaliczając go wraz z hierarchią do podmiotu⁸.

H. Schuster, w swojej niedrukowanej rozprawie doktorskiej pisanej pod kierunkiem K. Rahnera⁹, której obszernie streszczenie zamieścił w I tomie nowego, wydawanego przez F. X. Arnolda, K. Rahnera, V. Schurra i L. Webera podręcznika teologii pastoralnej¹⁰, w nawiązaniu do prac Arnolda, przeprowadził dogłębną krytykę tradycyjnej koncepcji teologii pastoralnej, wykazując, że dedukowanie określenia istoty, zakresu i zadań duszpasterstwa z pojęcia *pastor* stanowiło jej „pastoralno-teologiczne *a priori*” wpędzające ją w prawdziwe błędne koło, z którego nie mogła w żaden sposób wybrnąć.

Równocześnie zarysował on i wypracował nową koncepcję teologii pastoralnej jako nauki o urzeczywistnianiu się Kościoła w teraźniejszości, proponując zarazem dla tej nauki nazwę „teologii praktycznej” w miejsce będącej źródłem nieporozumień nazwy „teologia pastoralna”. W tym nowym ujęciu przedmiotem teologii pastoralnej i duszpasterstwa jest cały Kościół jako rzeczywistość dynamiczna, historyczna i socjologiczna, mająca się urzeczywistniać w konkretnych warunkach teraźniejszości. Podmiotem zaś tego urzeczywistniania się jest znowu cały Kościół, bo Kościół jest bu-

⁶ Por. *Grundsätzliches und geschichtliches zur Theologie der Seelsorge*,

⁷ Por. *Kirche und Kirchen*, w: *Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft*, Düsseldorf 1955, 61, 62, 64, 66.

⁸ Por. *Kirche und Laientum*, w: *Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft*, 106—140; *Zur Theologie der Pfarrei*, tamże 85, 101—103; *Der Laie in der Kirche*, Geist und Leben 31 (1958) 411—423.

⁹ *Die praktische Theologie als wissenschaftliche theologische Lehre über den jetzt aufgegebenen Vollzug der Kirche. Eine geschichtliche und theologische Untersuchung über das Wesen der Pastoraltheologie bzw. der praktischen Theologie*, Innsbruck 1962 (maszynopis).

¹⁰ *Die Geschichte der Pastoraltheologie*, w: *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, I, Freiburg 1964, 40—92; *Wesen und Aufgabe der Pastoraltheologie als praktischer Theologie*, tamże 93—114.

dowany przez wszystkich swoich członków, a nie tylko przez czynności „pasterzy” podejmowane w odniesieniu do „qwczarni” wiernych. W koncepcji H. Schustera zarysowuje się więc już Kościół-wspólnota jako podmiot i zarazem przedmiot zarówno teologii pastoralnej, jak i duszpasterstwa.

K. Rahn er, który inspirował pracę Schustera i który już przedtem zarysował nową koncepcję istoty teologii pastoralnej jako nauki o urzeczywistnieniu się Kościoła w teologiczno-socjologicznie zanalizowanej współczesności¹¹, w cytowanym, przez siebie m. in. wydawanym podręczniku, daje w pierwszym tomie eklezjologiczną podbudowę pod nowe ujęcie teologii pastoralnej¹². W tym celu ujmuje Kościół jako konkretną, historyczno-socjologiczną wspólnotę, która powstaje w ten sposób, że w niej oddanie się Boga człowiekowi (*die Selbstmitteilung Gottes*) w Chrystusie, przyjęte w wierze, nadziei i miłości (czyli w Duchu Świętym), staje się w sposób nieodwołalny i eschatologiczny obecne. Kościół jest więc obecnością Boga udzielającego się i zbawiającego w konkretnej, historycznej wspólnotce. Kościół tak pojęty jest równocześnie owocem zbawienia (*Heilsfrucht*) i środkiem zbawienia (*Heilmittel*). Wszyscy są owocem zbawienia, o ile przyjmują w wierze Boga udzielającego się w Chrystusie, w Słowie i Sakramencie. Zbawienie bowiem polega na przyjęciu Chrystusa w Duchu Świętym. W tym przyjmowaniu Chrystusa, które jest jednocześnie jego wyznaniem, wszyscy są zarazem pośrednikami zbawienia dla innych. Członkowie Kościoła bowiem, o ile w wierze i miłości oddają się Chrystusowi, przyczyniają się także, każdy na swój sposób, stosownie do otrzymanych darów-charyzmatów, do uświęcenia i zbawienia pozostałych członków. Cały Kościół jest więc podmiotem pośrednictwa zbawczego i swego urzeczywistniania się jako wspólnoty zbawionych¹³.

Dotychczas omawiani autorzy dochodzili do idei Kościoła-wspólnoty poprzez krytykę tradycyjnego ujmowania podmiotu duszpasterstwa, zacieśnianego do funkcji samych tylko kapłanów-pasterzy. Inną drogę obrał F. Klostermann, ukazujący wspólnotę w Chrystusie i jej budowanie jako właściwy przedmiot teologii pastoralnej i duszpasterstwa.

W swojej zasadniczej pracy¹⁴ autor stawia pytanie o miejsce i znaczenie wspólnoty (*Gemeinde*) w Kościele, w jego życiu i urze-

¹¹ Por.: *Plan und Aufriss eines Handbuchs der Pastoraltheologie*, manuskrypt powielany, Freiburg 1960.

¹² *Ekklesiologische Grundlegung*, w: *Handbuch*, 117—148.

¹³ Por. *Die ganze Kirche als Subjekt heilsvermittelnder Tätigkeit*, tamże 151—152.

¹⁴ F. Klostermann, *Prinzip Gemeinde. Gemeinde als Prinzip des kirchlichen Lebens und der Pastoraltheologie als der Theologie dieses Lebens*, Wien 1965.

czywistnianiu się. W oparciu o analizę danych Objawienia dochodzi do wniosku, że wspólnota nie jest jednym z miejsc czy elementów urzeczywistniania się Kościoła, ale jest miejscem centralnym i zasadniczym. Oznacza to, że Kościół objawia się światu pryncypialnie jako wspólnota. Kościół o tyle staje się obecny w świecie, o ile wcieli się w konkretną wspólnotę. Kościół nie powstaje dopiero jakby „wtórnie” przez zorganizowanie się jednostek, które przyjęły wiarę i chrzest, ale odwrotnie: przez wszczęcie w konkretną wspólnotę człowiek staje się członkiem Kościoła. Wspólnota bowiem (*Gemeinde*) w specyficznie chrześcijańskim sensie, jaki autor ma na uwadze, znaczy to samo co nowotestamentalny termin *ekklesia*. Występuje on u św. Pawła w poczwórnym znaczeniu: na oznaczenie zgromadzenia chrześcijan zjednoczonych w słuchaniu słowa, łamaniu chleba i braterskiej miłości, na oznaczenie wspólnoty gromadzącej się w jakimś domu na łamanie chleba (wspólnota domowa), bądź wszystkich chrześcijan żyjących w jakiejś miejscowości, wreszcie na oznaczenie wszystkich chrześcijan należących do ludu Bożego Nowego Przymierza. Według św. Pawła Kościół jest obecny we wszystkich tych wspólnotach, wszystkie one są Kościołem. We wspólnotach tych muszą więc być obecne wszystkie istotne elementy, tworzące Kościół Chrystusowy. Elementy te to: Duch Pana, słowo Pana, kult Pana i miłość Pana. *Martyria*, *leiturgia*, i *diakonia* to elementy życia tej wspólnoty, które tworzą w rezultacie Kościół. Wspólnotę w Chrystusie, *koinonia en Christo*. Wspólnota ta posiada jeszcze inne swoje właściwości, swoje prawa i fazy rozwoju. Posiada ona swoje formy czy „stopnie” wcielania się, jak wspólnota pełna, ogólnoswiatowa, lokalna, diecezjalna i parafialna oraz różne mniejsze wspólnoty lokalne czy osobowe. Otóż w budowaniu się tych różnych konkretnych wspólnot dokonuje się urzeczywistnianie się Kościoła i dlatego budowanie wspólnoty jest właściwym przedmiotem teologii pastoralnej. Nie tylko przedmiotem ale i podmiotem, bo wszyscy członkowie konkretnej wspólnoty biorą aktywny udział w jej urzeczywistnianiu. W tym znaczeniu mówi Klosslermann o wspólnotcie jako zasadzie (*Prinzip*) życia Kościoła i teologii pastoralnej jako teologii tego życia.

Norbert Greinacher, znany pastoralista-socjolog, wzbogaca wypracowywaną we współczesnej teologii pastoralnej ideę wspólnoty o aspekty i elementy socjologiczne. Twierdzi on mianowicie że „kościół wspólnotowy” (*Gemeindekirche*) będzie formą społeczną Kościoła przeszłości¹⁵. Wykazuje on, że Kościół z punktu widzenia

¹⁵ Por. N. Greinacher, *Die Gemeindekirche als Sozialform der Kirche der Zukunft*, w: *Kirche in der Stadt*, t. I: *Grundlagen und Analysen*, Wien 1967, 61—80; tenże, *Auf dem Weg zur Gemeindekirche*, *Der Seelsorger* 36 (1966) 75—77; tenże, *Realutopie Gemeindekirche*, *Lebendige Seelsorge* 18 (1967) 177—185.

socjologicznego w ciągu swoich dziejów „wcielał się” w różne formy społeczne takie, jak pierwotny kościół braterstwa (*Bruderschaftskirche*), kościół instytucjonalny (*Anstaltskirche*), kościół państwowy i ludowy (*Staats- und Volkskirche*). Ta ostatnia forma, typowa dla t.zw. ery konstantyńskiej, cechująca się tym, że przynależność do Kościoła utożsamiała się praktycznie z przynależnością do określonego narodu czy państwa, weszła w ostatnich dziesięciatkach lat w fazę ostrego kryzysu. Jest ona formą zanikającą, której nie da się na przyszłość utrzymać. Formą społeczną Kościoła przyszłości będzie Kościół-wspólnota (*Gemeindekirche*, cechujący się tym, że będzie miał swój punkt „krystalizacyjny” w Słowie Bożym i w Eucharystii, że będzie się składał z członków świadomie i dobrowolnie akceptujących swoje powołanie w wierze oraz kolegialnie czujących się odpowiedzialnymi za wzrost wspólnoty. Dalejsze cechy tych wspólnot Kościoła przyszłości to postawa misyjna, otwarta ku światu oraz eschatologiczna. W aspekcie strukturalnym będą to wspólnoty terytorialne i funkcjonalne.

Trzeba w końcu zaznaczyć, że to co pisze Greinacher nie jest tylko teorią, rysowaniem wizji przyszłości. Jako socjolog opiera się on na obserwacji tendencji rozwojowych w dzisiejszym życiu Kościoła. Faktycznie jesteśmy dziś świadkami żywego ruchu „wspólnotowego” w duszpasterstwie, gdzie już realizuje się na wielu odcinkach różne formy wspólnot chrześcijańskich, wprowadzających nowe życie w martwe już często szkielety struktur organizacyjnych dawnego duszpasterstwa. Opisanie tych ruchów-wspólnot mogłoby być przedmiotem osobnego, obszernego studium¹⁶.

3. Kościół jako wspólnota w Chrystusie w dokumentach II Soboru Watykańskiego

Idea wspólnoty w Chrystusie wypracowywana w teologii pastoralnej już przed II Soborem Watykańskim i w czasie jego trwania, znalazła w dokumentach soborowych wspaniałe potwierdzenie i ukoronowanie. Jeżeli z natury rzeczy dokumenty soborowe muszą wytyczać drogi urzeczywistniania Kościoła na dziś i na jutro, nie oznacza to dla teologii pastoralnej jakiejś konieczności zasadniczego przedstawiania się na nowe koncepcje. Nowa koncepcja teologii

¹⁶ Por. artykuły w specjalnym numerze „Lebendige Seelsorge”: *Auf dem Weg zur Gemeindekirche* (zeszyt 4/1967): E. Golomb, *Hat die Territorialpfarrei noch eine Zukunft?*; W. Suk, *Die Stadtkirche*; W. Kuhne, *Die ländliche Gebietskirche*; E. Kapellari, *Studentengemeinde als Modell*; H. Blasche, *Die Familiengruppe als „Gemeinde”*; A. Dolezal, *Die Wohnviertelgemeinde*.

duszpasterstwa zrodziła się bowiem z tego samego wysiłku, co wielkie dzieło Soboru: z wysiłku zmierzającego do lepszego poznania tajemnicy Kościoła, mającego wypełniać swoją misję we współczesnym świecie.

Nie trudno wykazać, że idea wspólnoty w Chrystusie stanowi, obok idei personalizmu chrześcijańskiego, centralną ideę i myśl przewodnią II Soboru Watykańskiego, przenikającą wszystkie jego dokumenty.

Już *Konstytucja o Liturgii świętej*, pierwszy owoc soboru, wysuwa ideę wspólnoty na pierwszy plan, ukazując liturgię jako skuteczny znak Kościoła, wspólnoty ludu Bożego. „Czynności liturgiczne nie są czynnościami prywatnymi, lecz kultem Kościoła, będącego „sakramentem jedności”, a Kościół to lud święty, zjednoczony i zorganizowany pod zwierzchnictwem biskupów. Dlatego czynności liturgiczne należą do całego Ciała Kościoła, uwidoczniają je i na nie oddziałują” (KL 26). Liturgia jest znakiem Kościoła bo „Kościół ujawnia się przede wszystkim w pełnym i czynnym uczestnictwie całego świętego Ludu Bożego w tych samych obchodach liturgicznych, zwłaszcza w tej samej Eucharystii, w jednej modlitwie, przy jednym ołtarzu pod przewodnictwem biskupa, otoczonego kapłanami i sługami ołtarza” (KL 41). Można bez przesady powiedzieć, że cały sens odnowy liturgii zarysowanej w Konstytucji sprowadza się do tego, aby liturgia stała się znów pełnym wyrazem i znakiem jedności i wspólnoty ludu Bożego i żeby przez nią ta wspólnota była budowana i urzeczywistniana. Dlatego w Kościołach lokalnych, za które Konstytucja uważa także parafie „należy do rozkwitu doprowadzić poczucie wspólnoty parafialnej, zwłaszcza w zbiorowym odprawianiu niedzielnych Mszy świętych” (KL 42).

Idea wspólnoty stanowi wewnętrzne, wszystko przenikające *principium* centralnego dokumentu soborowego, jakim niewątpliwie jest Konstytucja *Lumen Gentium*. Tajemnica Kościoła jest tam ukazana głównie jako tajemnica jedności, zgromadzenia ludzi w jedno w realizowaniu planów Ojca, w zjednoczeniu z Chrystusem, w miłości Ducha Świętego. Kościół okazuje się „jako lud zjednoczony jednością Ojca i Syna i Ducha Świętego” (KK 4), jest „wspólnotą wiary, nadziei i miłości, społecznością i mistycznym Ciałem Chrystusa, widzialnym zrzeszeniem i wspólnotą duchową” (KK 8). Spodobało się bowiem Bogu „uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej między nimi więzi, lecz uczynić z nich lud” (KK 9). Dlatego „Bóg powołał zgromadzenie tych, co z wiarą spoglądają na Jezusa, sprawcę zbawienia i źródło pokoju oraz jedności i ustanowił Kościołem, aby ten Kościół był dla wszystkich razem i dla każdego z osobna widzialnym sakramentem owej zbawczej jedności” (KK 9). Ten Kościół „jest prawdziwie obecny we wszystkich prawowitych miejscowych zrzesze-

niach wiernych, które trwając przy swoich pasterzach same również nazywane są Kościołami w Nowym Testamencie” (KK 26). W tych lokalnych wspólnotach kapłani duszpasterze mają „uwidaczniać Kościół powszechny... i przyczyniać się skutecznie do budowania całego Ciała Chrystusowego” (KK 28). W tym zaś budowaniu wspólnoty Kościoła kapłani muszą współdziałać ze wszystkimi wiernymi, uznając „ich posługi oraz charyzmaty, żeby wszyscy oni pracowali zgodnie, każdy na swój sposób, dla wspólnego dzieła” (KK 30).

Widać więc wyraźnie, że idea Kościoła-wspólnoty urzeczywistnianego przy czynnym współdziałaniu wszystkich członków, do której doszła współczesna teologia pastoralna, znajduje się także u podstaw Konstytucji soborowej o Kościele.

Pozostałe dokumenty soborowe, niemal wszystkie, koncentrują ukazywanie zadania wokół jednego, podstawowego, jakim jest budowanie Kościoła jako wspólnoty w konkretnych wspólnotach. Wspaniały skrót „teologii wspólnoty” znajdujemy na początku *Dekretu o ekumenizmie* (n. 2). *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele* ujmuje te zadania jako budowanie wspólnoty powierzonej im części Ludu Bożego „tak, by trwając przy swym pasterzu i zgromadzona przez niego w Duchu Świętym przez Ewangelię i Eucharystię, tworzyła Kościół partykularny, w którym prawdziwie obecny jest i działa jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół Chrystusowy” (DB 11). Wytworzenie „najściślejszej wspólnoty ducha i działania” ma być celem formacji seminaryjnej (DFK 5) a zadanie wychowawcze rodziny chrześcijańskiej ma polegać przede wszystkim na wprowadzaniu do życia wspólnoty ludu Bożego (DWCH 3). Osiągnie ona ten cel, jeżeli sama stanie się prawdziwą wspólnotą chrześcijańską i małym Kościołem (DA 11).

Apostolstwo świeckich, do którego powołani są wszyscy bez wyjątku ochrzczeni, powinno mieć charakter apostołstwa wspólnotowego i powinno służyć budowaniu wspólnoty (DA 10, 18, 23). Celem działalności misyjnej Kościoła jest budowanie Kościołów lokalnych i także budowanie społeczności wiernych aby „wspólnota chrześcijańska stała się znakiem obecności Bożej w świecie” (DM 15). Lud Boży bowiem „żyje we wspólnotach, przede wszystkim diecezjalnych i parafialnych i w nich niejako okazuje się widoczny” (DM 37). Również posługa kapłańska ukazana jest przez sobór głównie jako posługa dla budowania wspólnoty ludu Bożego. Temu celowi służy głoszenie Ewangelii, przez które „powstaje i wzrasta wspólnota wiernych” (DK 4). Urząd pasterski ma służyć głównie „gromadzeniu rodziny Bożej ożywionej braterską jednością” oraz „formowaniu autentycznej wspólnoty chrześcijańskiej”. A ponieważ „żadna społeczność chrześcijańska nie da się wytworzyć, jeżeli nie ma korzenia i podstawy w sprawowaniu Najświętszej Eucharystii, od

niej zatem trzeba zacząć wszelkie wychowanie do ducha wspólnoty” (DK 6). Wreszcie ostatni dokument soborowy, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, silnie podkreśla charakter powołania człowieka w planie Bożym (KDK 24). „Ten wspólnotowy charakter osiąga swoją doskonałość i wypełnia się w dziele Jezusa Chrystusa...”. On to po swoim zmartwychwstaniu „ustanowił... przez dar swojego Ducha nową braterską wspólnotę” (KDK 32).

Rozwijanie tej wspólnoty i prowadzenie do niej całej rodziny ludzkiej jest misją Kościoła w świecie „aż do owego dnia, w którym osiągnie ona swoją pełnię i w którym ludzie jako rodzina umiłowana przez Boga i Chrystusa Brata, zbawieni przez łaskę, oddawać będą Bogu chwałę doskonałą” (KDK 32).

4. Problem sformułowania zasady eklezjologicznej teologii pastoralnej i duszpasterstwa

Dotychczasowe rozważania wykazały w sposób przekonujący, jak głęboko idea wspólnoty zakorzeniona jest w istocie chrześcijaństwa. Na ich tle wydaje się być oczywistym wniosek, że wspólnota w Chrystusie i jej budowanie musi się znaleźć w centrum zainteresowania współczesnej teologii pastoralnej i duszpasterstwa.

Teologia pastoralna nie może się jednak zadowolić przyjęciem tego stwierdzenia, zdobytego na drodze analiz historycznych, obserwacji i indukcji. Jako naukowa teoria i teologia urzeczywistnianie się Kościoła musi ona wbudować to twierdzenie w swój system jako *principium*, jako zasadę w znaczeniu ukazanym na wstępie tego opracowania.

Wspólnota w Chrystusie musi więc być ukazana jako zasada określająca w sposób jednoznaczny cel i naturę tego, co nazywamy duszpasterstwem, jego istotne przymioty, podstawowe formy i właściwy podmiot.

Trzeba stwierdzić, że F. Klostermann wprowadzając do teologii pastoralnej zasadę wspólnoty (*Prinzip Gemeinde*) jako zasadę życia Kościoła i teologii tego życia, nie uzasadnił tego na drodze dedukcyjnej. Wyprowadził on swoją tezę z analiz danych historycznych dotyczących początków Kościoła. Nie negując w niczym słuszności w ten sposób wypracowanej tezy, trzeba jednak postulować konieczność jej dedukcyjnego uzasadnienia. Konieczność ta wynika chociażby z faktu, że zostały już podjęte inne próby sformułowania zasady formalnej teologii pastoralnej i duszpasterstwa, z którymi należy zharmonizować próbę Klostermanna

n a. Z samego założenia wynika bowiem, że zasada formalna wprowadzana do teologii pastoralnej może być tylko jedna.

Pośród wzmiankowanych prób¹⁷ za najlepiej rozpracowaną można uznać t.zw. zasadę bosko-ludzką (*das Prinzip der Gott-menschlichen*) wprowadzoną do teologii pastoralnej przez F. X. Arnolda. Zasada bosko-ludzka jako zasada formalna teologii pastoralnej i duszpasterstwa została poddana krytycznej analizie przez autora tego artykułu, w wyniku której została ona uzupełniona i na nowo sformułowana jako zasada personalistyczno-chrystologiczna¹⁸.

Punktem wyjścia zasady personalistyczno-chrystologicznej jest analiza procesu zbawczego dokonującego się między Bogiem a człowiekiem, wykazująca, że posiada on strukturę personalistycznego dialogu i międzyosobowego spotkania. Z drugiej strony analiza teologiczna natury pośrednictwa zbawczego Chrystusa prowadzi do ostatecznego uzasadnienia personalistycznego charakteru procesu zbawczego.

Zasada personalistyczno-chrystologiczna sprowadzona do krótkiej formuły i quasi-definicji, ma brzmienie następujące: pośrednictwo zbawcze Kościoła (jako instytucji) czyli duszpasterstwo musi być sprawowane w tym celu i w taki sposób, aby uobecniać samoudzielanie się Boga w Chrystusie przez słowo i sakrament oraz warunkować wolne przyjęcie tego samoudzielania się w Duchu Świętym przez wiarę i miłość dla wzrostu Kościoła (jako społeczności). Formuła ta określa jednoznacznie cel pośrednictwa zbawczego Kościoła, jego zasadniczo służebny charakter oraz jego podstawowe formy. Podkreśla również rolę osobistej, wolnej decyzji, dzięki której pośrednictwo zbawcze dopiero osiąga swój cel i która jest właściwym źródłem względnie podmiotem wzrostu Kościoła jako wspólnoty.

¹⁷ Za taką próbę należałoby uznać koncepcję teologii pastoralnej K. Rahnera i H. Schustera, przedstawioną w cytowanym *Handbuch der Pastoraltheologie*, polegającą na dedukowaniu podstawowych cech duszpasterstwa z istoty Kościoła ujętej „totalnie i dynamicznie”. Również możnaby tu zaliczyć koncepcję K. Delahaye, nawiązującą do patrystycznej idei *Ecclesia Mater* (Por. K. Delahaye, *Erneuerung der Seelsorgsformen aus der Sicht der früheren Patristik. Ein Beitrag zur theologischer Grundlegung kirchlicher Seelsorge*, Freiburg 1958).

¹⁸ Por. F. Blachnicki, *Pośrednictwo zbawcze Kościoła w ujęciu F. X. Arnolda. Problem zasady formalnej teologii pastoralnej i duszpasterstwa*, Lublin 1965 (praca doktorska, maszynopis). Rezultaty tej pracy zostały opublikowane w artykule: G. Mar (ks. F. Blachnicki), *Problem formalnej zasady teologii pastoralnej i duszpasterstwa*, *Ateneum Kapłańskie* 69 (1966) 309—320, oraz w języku niemieckim: *Das Prinzip des Gott-Menschlichen als Formalprinzip der Pastoraltheologie*, w: *Theologie im Wandel*, München 1967, 631—659. Prof. Arnold w liście prywatnym do autora ustosunkował się pozytywnie do proponowanego, nowego sformułowania zasady bosko-ludzkiej stwierdzając, że odpowiada ona jego intencji.

Założywszy, że powyższe sformułowanie zasady formalnej teologii pastoralnej i duszpasterstwa jest uzasadnione i słuszne, staje my wobec pytania, w jakim stosunku pozostawałaby ona do zasady proponowanej przez K l o s t e r m a n n a?

Zasada ta, nazwijmy ją w odróżnieniu od zasady personalistyczno-chrystologicznej zasadą eklezjologiczną, nie jest jeszcze ściśle sformułowana. Można ją opisowo ująć krótko następująco: Kościół z istoty swej jest wspólnotą i urzeczywistnia się w historii dopiero wtedy, gdy wciela się w jakąś konkretną wspólnotę. Tę wspólnotę tworzą pewne ściśle określone, istotne elementy, stanowiące jej specyfikę. Elementy te łączące wspólnotę z jej Panem — Chrystusem i pomiędzy sobą, są następujące: Duch Pana, słowo Pana, kult Pana i miłość Pana. Przez włączenie do tej wspólnoty człowiek dostępuje zbawienia, a budowanie tej wspólnoty i jej wzrost jest przedmiotem wszelkiego działania Kościoła, podejmowanego we wszystkich swoich członkach.

Mamy więc przed sobą dwie zasady o różnej treści, które obie pretendują do tego, aby stać się zasadą formalną całej teologii pastoralnej i duszpasterstwa. Zakładając, że i ta druga zasada jest słuszna w swojej istotnej treści, musimy w myśl przyjętego założenia podjąć wysiłek sprowadzenia tych dwóch sformułowań do jednego, syntetycznego lub nadrzędnego. Jest to zadanie, przed którym stoi dzisiaj naukowa teologia duszpasterstwa. W ramach tego artykułu nie można oczywiście myśleć o jego rozwiązaniu, można jedynie zasugerować pewne kroki prowadzące w tym kierunku.

Wydaje się, że należy rozpocząć od tego, aby w obu formułach uwydatnić i rozwinąć te elementy, które je zbliżą do drugiego ujęcia. Wychodząc z formuły personalistyczno-chrystologicznej należy wykazać, że osoba z natury swej przeznaczona jest do dialogu i wspólnoty. Przez to osoba aktualizuje siebie, swoją naturę i powołanie, a więc doskonali się i osiąga swoją pełnię, kiedy wchodzi we wspólnotę miłości z innymi osobami. Dotyczy to szczególnie wspólnoty człowieka z Bogiem w Chrystusie i w Duchu Świętym. Wspólnota ta obejmuje jednak w sposób konieczny wspólnotę z innymi ludźmi, dopuszczonymi do tej samej wspólnoty z Bogiem.

Wydaje się więc, że to wszystko, co stanowi istotną treść zasady eklezjologicznej, może zostać wydedukowane z zasady personalistyczno-chrystologicznej. Personalizm i wspólnota to nie pojęcia przeciwstawne, ale organicznie i wewnętrznie ze sobą zespolone.

Wychodząc z zasady eklezjologicznej należałoby zwrócić uwagę na elementy tworzące wspólnotę. Elementy te (Duch Święty, słowo Boże — a więc i wiara — sakrament i miłość) są w gruncie rzeczy te same, które wyliczone są w zasadzie personalistycznej jako elementy konstytutywne spotkania zbawczego z Bogiem.

Wszystkie elementy objęte zasadą personalistyczną są więc zawarte w zasadzie eklezjologicznej. Czy jednak z samego pojęcia wspólnoty można wydedukować wszystkie elementy które ją tworzą? Można by odpowiedzieć na to pytanie twierdząco, gdyby się przyjęło za Rahnem¹⁹, że wspólnota (*Gemeinschaft*) w odróżnieniu od społeczności (*Gesellschaft*) jest konstytuowana przez to, co człowieka czyni wolną i duchową osobę. W tym ujęciu elementy tworzące wspólnotę pokrywały by się z elementami tworzącymi międzyosobowe spotkanie.

Z powyższych uwag wynika, że zarysowują się możliwości wewnętrznego zespolenia zasady personalistyczno-chryzologicznej i eklezjologicznej w jedną zasadę formalną teologii pastoralnej i duszpasterstwa. Pozostaje jednak sprawą otwartą i chyba najtrudniejszą do rozstrzygnięcia, czy za punkt wyjścia dla dedukcji zasady formalnej obrać pojęcie osoby czy też wspólnoty.

5. Koncepcja teologii pastoralnej i duszpasterstwa w świetle zasady eklezjologicznej

W ostatniej części naszych rozważań należałoby jeszcze wskazać na najważniejsze konsekwencje, jakie z nich wynikają dla koncepcji teologii pastoralnej jako nauki i jej podziału oraz dla koncepcji duszpasterstwa. Konsekwencje te możnaby zebrać w trzech następujących:

I. Jeżeli Kościół z istoty swej jest wspólnotą w Chrystusie i staje się obecny względnie urzeczywistnia się w tym świecie tylko w konkretnych wspólnotach i jeżeli to urzeczywistnianie się nie dokonuje się przez tranzytywnie pojętą czynność „budowania” go przez kapłanów-pasterzy, ale przez wzajemne usługi wszystkich jego członków, należy konsekwentnie odrzucić tradycyjną koncepcję teologii pastoralnej jako nauki o obowiązkach i czynnościach „pasterzy” podejmowanych w odniesieniu do „owczarni” wiernych. Teologia pastoralna (jeżeli w ogóle jeszcze można utrzymać tę nazwę) musi się uważać za naukę o urzeczywistnianiu się Kościoła-wspólnoty we współczesnym świecie.

II. Jeżeli w ten sposób ujmie się istotę i zadanie teologii pastoralnej, od razu stanie się w obliczu pytania w jaki sposób, przy pomocy jakich funkcji wzgl. działań Kościół urzeczywistnia się we wspólnocie. Jako podstawowe funkcje trzeba wyliczyć przepowia-

¹⁹ Por. *Handbuch der Pastoraltheologie* I, 119, odnośnik 1.

danie słowa Bożego i sprawowanie liturgii. Funkcje te muszą znaleźć się w centrum teologii pastoralnej pojętej jako teologia urzęduowania się wzgl. życia Kościoła. Dlatego nie można już dzisiaj widzieć teologii pastoralnej jako nauki szczegółowej o jednej funkcji Kościoła (mianowicie pasterskiej obok nauk szczegółowych o funkcji nauczycielskiej i kapłańskiej (liturgika, homiletyka i katechetyka), lecz trzeba wrócić do koncepcji teologii pastoralnej całościowej (*Gesamtpastoraltheologie*, *pastorale de l'ensemble*), obejmującej całokształt problemów związanych z realizacją Kościoła w teraźniejszości.

III. Jest rzeczą oczywistą, że w ramach tej całościowej teologii pastoralnej nie zmieści się rozbudowany materiał takich dyscyplin szczegółowych jak liturgika czy katechetyka, nie jest też możliwe opanowanie tak szerokiego materiału przez jednego wykładowcę-specjalistę. Zachodzi więc konieczność podziału teologii pastoralnej na teologię pastoralną ogólną i szczegółową. Teologia pastoralna ogólna byłaby przy tym dyscypliną nadrzędną i podstawową w stosunku do poszczególnych działów teologii pastoralnej szczegółowej. W związku z tym musi się zmienić koncepcja wykładowcy teologii pastoralnej w seminariach duchownych. Pastoralista to nie ten, który wykłada t.zw. „hodegetykę” obok liturgiki, katechetyki czy homiletyki, ale ten, który wykłada pastoralną ogólną jako podbudowę pod tamte dyscypliny szczegółowe.

IV. Teologia pastoralna ogólna, obok wstępu metodologicznego (historia teologii pastoralnej, koncepcja, podział, nauki pomocnicze, stosunek do innych nauk, metoda) musiałaby obejmować działy następujące²⁰:

1. Principia teologii duszpasterstwa.

Tu musiałyby się znaleźć zagadnienia następujące:

- a) *Mysterium salutis*. Zarys historii zbawienia z szczególnym uwzględnieniem roli wspólnoty w Bożej ekonomii zbawczej
- b) Personalistyczno-chrystologiczna zasada teologii pastoralnej i duszpasterstwa.
- c) Zasada eklezjologiczna — wspólnota jako zasada teologii pastoralnej i duszpasterstwa.
- d) Podmiot duszpasterstwa — teologia „diakonii” czyli nauka o różnych urządach i posługach dla budowania wspólnoty Kości-

²⁰ Por. Klosterman, *Prinzip Gemeinde*, 106—119; tenże, *Pastoraltheologie heute*, w: *Dienst an der Lehre*, Wien 1965, 49—108, szczeg. *Aufriss einer Pastoraltheologie*, 74—82.

ciola. W tym: teologia stanów Kościoła, charyzmatu i apostołstwa.

- c) Nauka o poszczególnych funkcjach Kościoła (przepowiadanie słowa, liturgia eucharystyczna i sakramentalna, dyscyplina Kościoła, życie chrześcijańskie, *caritas*). Tutaj, w aspekcie budowania wspólnoty Kościoła i dla dania zarysu całości działania zbawczego Kościoła, należałoby dać ogólny pogląd na to, co będzie rozprawdzone w dyscyplinach szczegółowych teologii pastoralnej.

2. Teologia współczesności czyli kairologia.

Ponieważ zadaniem teologii pastoralnej jest wypracowanie wytycznych (imperatywów) dla urzeczywistniania się Kościoła współczesnego, musi ona dokonać naukowej, socjologiczno-teologicznej analizy sytuacji Kościoła w świecie współczesnym. W tym dziale będzie miejsce dla socjologii religii i socjologii duszpasterskiej. Dział ten, zupełnie nowy w teologii pastoralnej, czeka dopiero na szczegółowe rozpracowanie. W każdym razie muszą się tu znaleźć takie elementy jak antropologia, analiza prądów i ducha czasu, form i przemian życia społecznego, teologiczna ocena „znaków czasu”. Analiza dokonywana tutaj musi dotyczyć oczywiście nie tylko Kościoła współczesnego w ogólności, ale Kościoła w Polsce w szczególności. Drogowskazem dla tego działu teologii pastoralnej może stać się soborowa *Konstytucja pastoralna o Kościele w świecie współczesnym*.

3. Ogólne imperatywy urzeczywistniania się Kościoła w świecie współczesnym.

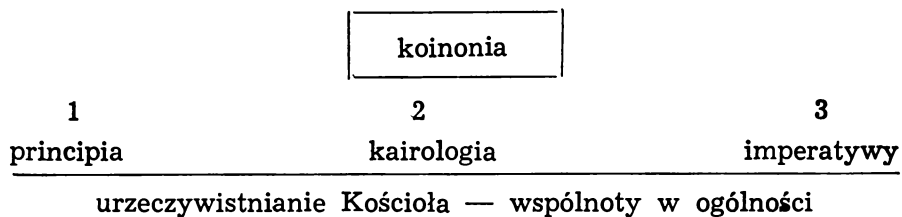
Imperatywy, to już konkretne wnioski i postulaty dla działania Kościoła wynikające z pryncypiów i analizy sytuacji. W teologii pastoralnej ogólnej będzie chodziło o imperatywy dotyczące urzeczywistniania się Kościoła w całości zarówno w świecie współczesnym, jak i w polskiej rzeczywistości. Na te imperatywy będą się składały: wnioski z analiz działu 1 i 2, oraz wskazania urzędu pasterskiego Kościoła.

V. Podstawą do wyodrębnienia działów teologii pastoralnej szczegółowej byłyby poszczególne funkcje Kościoła, przez które konstytuuje się on jako wspólnota. Obok tradycyjnych jak liturgia pastoralna, homiletyka i katechetyka, należałoby uwzględnić

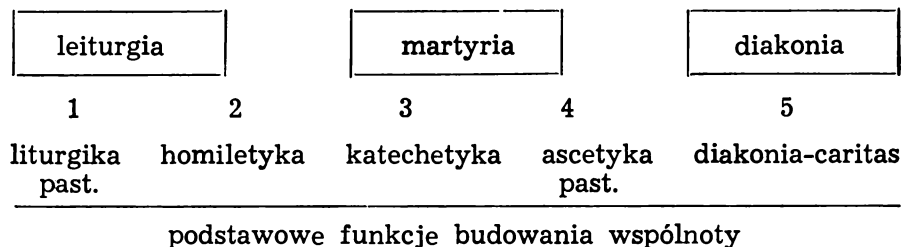
naukę o życiu chrześcijańskim w wierze i miłości, będącym według nowych ujęć także funkcją Kościoła, przez którą dokonuje się jego urzeczywistnianie się. Do teologii pastoralnej szczegółowej należałaby więc także ascetyka pastoralna, którą najlepiej można by związać strukturalnie z homiletyką i katechetyką. Wtedy te trzy dyscypliny możnaby ująć pod wspólnym hasłem *martyria*. Wreszcie *caritas*, miłość chrześcijańska, o ile wyraża się ona w *diakonia*, czyli w konkretnych posługach i służbach na rzecz wspólnoty, domaga się jako osobna funkcja wyodrębnienia w ramach teologii pastoralnej szczegółowej. Chociaż wszystkie powyższe dyscypliny szczegółowe jako wspólny aspekt formalny mają na uwadze budowanie wspólnoty w Chrystusie, to konkretna wspólnota jako taka, powstająca w wyniku przepowiadania słowa, sprawowanie liturgii oraz życia chrześcijańskiego w wierze i miłości, domaga się osobnego potraktowania naukowego. Ostatni dział teologii pastoralnej szczegółowej, teologia pastoralna społeczna zajmowałaby się więc urzeczywistnieniem się Kościoła w konkretnych wspólnotach, takich zwłaszcza jak rodzina i parafia. W ten sposób wspólnota w Chrystusie, *koinonia*, znajdowałaby się u podstaw teologii pastoralnej i byłaby zarazem jej wykończeniem i ukoronowaniem.

Schematycznie możnaby przedstawić proponowaną nową strukturę przedmiotu teologii pastoralnej następująco:

Teologia pastoralna ogólna



Teologia pastoralna szczegółowa



Koinonia

6

teologia past. społeczna
rezultat

VI. Zarysowana koncepcja teologii pastoralnej i jej podziału jest już zarazem koncepcją działania duszpasterskiego. Widać wyraźnie, że całe nasze duszpasterstwo musi być poddane hasłu „wspólnota w Chrystusie”, które musi zastąpić dawne, indywidualistyczne hasło „ratuj duszę swoją”. Wymaga to przede wszystkim gruntownej przebudowy świadomości naszej, duszpasterzy. Nasza misja musi być przeżywana wewnątrznie nie tyle jako misja głoszenia słowa, szafarstwo łask przez udzielanie sakramentów i kierowanie powierzonymi nam „owieczkami”, ale jako misja budowania wspólnoty przez posługę słowa, liturgii i pasterskiej miłości, diakonii. Zamierzony cel i kres naszych wysiłków musi być w naszej świadomości nie tyle jako „zbawianie dusz” i przeprowadzanie ich do szczęśliwej wieczności, ile jako tworzenie wokół ołtarza żywej wspólnoty uczniów Chrystusowych, wzrastającej ciągle w miłości ku pełnej jedności.

Konsekwentnie muszą się zmienić perspektywy naszej działalności duszpasterskiej. W centrum musi się znaleźć liturgia zgromadzenia eucharystycznego, jako szczyt i źródło wszelkiej wspólnoty chrześcijańskiej. Miejsce szkolnej „nauki religii” musi zająć w naszej pracy katechumenat wychowujący i wprowadzający do wspólnoty Kościoła Chrystusowego. Punkt ciężkości naszych wysiłków musi się przenieść z katechizacji ku rodzinie chrześcijańskiej, jako podstawowej komórce wspólnoty Kościoła, w której jedynie skutecznie może się dokonywać organiczne włączanie do tej wspólnoty młodego, narastającego pokolenia. Wreszcie z duszpasterstwa masowego, a w gruncie rzeczy indywidualistycznego, musimy przejść na duszpasterstwo grup elitarnych, które jedynie mogą być ukształtowane jako prawdziwe wspólnoty i przez które dopiero będziemy mogli udzielać tego ducha wspólnotowego masom naszych nominalnych chrześcijan.

Jeżeli w ten sposób zmienimy styl naszego duszpasterstwa, to znów zbliżymy się do Pawłowej wizji Kościoła — żywego organizmu i Ciała, które „zespolone i podtrzymywane w całości przez wszelką więź zaopatrującą w moc na miarę każdego z członków — przyczynia sobie wzrostu dla budowania siebie w miłości” (Ef 4, 16).

GEMEINSCHAFT IN CHRISTUS**ALS PRINZIP DER PASTORALTHEOLOGIE UND SEELSORGE**

Der Aufsatz unternimmt den Versuch das Gemeinschafts- bzw. Gemeindeprinzip als Formalprinzip der Pastoraltheologie und Seelsorge aufzuweisen. Diese These wird mittels der induktiven und deduktiven Methode durchgeführt. Der induktive Weg besteht zunächst in der Darstellung der Entwicklung der Idee „Gemeinschaft in Christus“ (*koinonia en Christo*) in der pastoraltheologischen Literatur. Nach kritischer Beurteilung der traditionellen, individualistischen Auffassung der Heilsvermittlung der Kirche als „Seelsorge“ durch einzelne „Hirten“ wird der Beitrag der bedeutendsten Autoren, wie F. X. Arnold, H. Schuster, K. Rahner, F. Klostermann und N. Greinacher, zur gemeinschaftlichen Auffassung des Wirkens und Lebens der sich verwirklichenden Kirche gewürdigt. Als wichtigster wird der Beitrag von F. Klostermann in seinem Studium *Prinzip Gemeinde* (Wien 1965) angesehen. Das Ergebnis dieses Studiums ist die Feststellung, dass die Kirche Christi sich primär als Gemeinde und in der Gemeinde verwirklicht — im Geiste des Herrn, durch das Wort, den Kult und die Liebe des Herrn, und dass der Aufbau der Kirche in der Gemeinde und als Gemeinde den eigentlichen Gegenstand der Pastoraltheologie und der Seelsorge bildet.

Der nächste Abschnitt des Artikels untersucht die Dokumente des II. Vatikanischen Konzils im Lichte der Gemeinschaftsidee und stellt fest, dass sie deren entscheidenden Leitmotiv bildet. Der Gedanke von der Kirche, welche sich als Gemeinschaft aufbauen und verwirklichen soll, durchdringt sämtliche Dokumente des Konzils.

Nach diesen einführenden Untersuchungen übergeht der Artikel zum Problem der deduktiven Formulierung des Gemeinde- bzw. ekklesiologischen Prinzips als Formalprinzips der Pastoraltheologie und Seelsorge. Den Ausgangspunkt bildet die Feststellung, dass es in der Pastoraltheologie nur ein Formalprinzip geben kann und dass bisher ein Versuch unternommen wurde dieses Prinzip zu formulieren, nämlich durch F. X. Arnold. Das von ihm ausgearbeitete Prinzip des Gottmenschlichen wurde durch den Verfasser dieses Artikels in einer eingehenden Untersuchung als das personalistisch-christologische Prinzip neu formuliert. Es stellt sich nun das Problem, in welchen Verhältnis das personalistisch-christologische Prinzip zum gesuchten und noch genauer zu bestimmenden ekklesiologischen Prinzip verbleiben soll. Man muss den Versuch unternehmen beide Prinzipien aufeinander zurückzuführen und in ein umfassendes Prinzip zu verschmelzen. Dies ist die Aufgabe, vor welcher sich heute die pastoraltheologische Prinzipienlehre befindet. Die Lösung der Aufgabe scheint dem Verfasser durchaus möglich zu sein, die Frage steht aber noch offen, ob das personalistische Prinzip aus dem ekklesiologischen oder das ekklesiologische aus dem personalistischen deduziert werden soll.

Der Schlussteil des Artikels zeigt die Folgerungen, welche sich aus dem ekklesiologischen Prinzip für die Wesensauffassung und Einteilung der Pastoraltheologie ergeben.