

Olszewski, Mieczysław

W poszukiwaniu zasady duszpasterstwa

Studia Teologiczne 17, 77-100

1999

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. MIECZYŚLAW OLSZEWSKI

W POSZUKIWANIU ZASADY DUSZPASTERSTWA

Treść: I. Wprowadzenie. II. Tło i motywy wprowadzenia przedmiotu teologii pastoralnej na uczelnie. III. W 200 lat później. IV. Posoborowe ujęcie Kościoła jako wspólnoty. Zakończenie.

I. WPROWADZENIE

Każda przełomowa zwłaszcza okrągła data wywołała i wywołuje głębokie dyskusje dotyczące przede wszystkim nadchodzącego czasu na tle oczywiście aktualnej sytuacji społeczno-politycznej. Podobnie jest i obecnie w obliczu zbliżającej się 2000 rocznicy narodzenia Jezusa Chrystusa, naszego Odkupiciela. Data ta w świeckiej nomenklaturze pozostaje zwykłą datą, przy czym używa się określenia: przed naszą erą, względnie naszej ery, w skrócie p.n.e. względnie n.e., które to określenia odnoszą się przecież bezpośrednio do przyjścia naszego Zbawiciela na ziemię, czyli Wcielenia Jezusa Chrystusa. W czasopismach naukowych, teologicznych i duszpasterskich pojawia się wiele rzetelnych artykułów, ale z kolei w wielu z nich przewija się pesymizm co do przyszłości świata i Kościoła. I tym ostatnim niekiedy nie można odmówić pewnej racji, jeżeli się weźmie pod uwagę dzisiejszy rozwój świata w wielu kierunkach negatywny, jak np. zagrożenie środowiska naturalnego, groźba wojny atomowej - mimo wielu rozmów i już zawartych układów o nierozprzestrzenianiu broni nuklearnej rodzą się wciąż nowe punkty zapalne i próby z bronią jądrową nowych państw (rok 1998: Pakistan i Indie), coraz bardziej agresywny fundamentalizm pretendujący do wyłącznego posiadania racji. To wszystko nie napawa radością zniewolenia, narkotyki, praktyki esoteryczne. Z taką właśnie sytuacją i z takimi ludźmi ma Kościół do czynienia. W każdej epoce, a szczególnie w dzisiejszej Ko-

ściół ma nieść znajdującym się w konkretnych uwarunkowaniach ludziom nadzieję, ukazywać im przyszłość godną ludzkiej egzystencji, ma ukazywać wartości godne człowieka, a zwłaszcza wartości godne dziecka Bożego. Kościół jest zobowiązany w każdym czasie i w każdej epoce wypełniać polecenie swego Założyciela Jezusa Chrystusa: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu” (Mk 16,15), a tym samym realizować jego posłannictwo: „Albowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, aby świat został przez Niego zbawiony” (J 3,17). Posłannictwo to jest zarówno szansą dla Kościoła, jak też możliwością aktualizowania go zgodnie istniejącymi uwarunkowaniami i coraz bardziej adekwatnego realizowania go w danej epoce. To posłannictwo ma więc za zadanie niesienie ludziom Bożego pokoju i nadziei. Posłannictwo to realizuje się na równych płaszczyznach kościelnej działalności: w przepowiadaniu Słowa Bożego, w służbie miłości i niesieniu pokoju w świecie pełnym nienawiści, egoizmu i agresywnej konkurencji, w wielbieniu Boga poprzez czynności liturgiczne, jak i ukazywanie jego obecności w życiu codziennymi. Do realizacji tego posłannictwa w świecie współczesnym są powołani wszyscy członkowie Kościoła.

Jak jest ono podejmowane przez Kościół i realizowane, jest treścią tego artykułu, czy raczej, aby być dokładnym, jest próbą zastanowienia się nad tym, jaka zasada leży u podstaw realizacji posłannictwa Kościoła, czyli duszpasterstwa. Jest to dziedzina, która par excellence należy do teologii pastoralnej. W swych naukowych dociekaniach teologia pastoralna konfrontuje założenia teoretyczne z każdorazową aktualną sytuacją duszpasterską, zastanawia się nad podłożem zmian, tłem i miejscem realizacji ewangelicznego posłannictwa, poprzez które głosi się zbawienie ludziom. Jednym z zadań teologii pastoralnej jest ukazywanie wszystkim członkom Kościoła ich podstawowej im przysługującej roli w głoszeniu i realizowaniu posłannictwa ewangelicznego, pomagania szczególnie do tego powołanym sługom słowa Bożego i szafarzy łaski odnajdywania ich wyjątkowej roli koordynacyjnej w posłudze duszpasterskiej.

Ramy tego artykułu nie pozwalają na szerokie opracowanie zagadnień wyżej wymienionej tematyki, ani też dokładnego opracowania wciąż w teologii pastoralnej diskutowanego problemu teorii i praktyki, ich wzajemnego do siebie stosunku i zależności. Jest to zresztą sprawa trudna do jednoznacznego określenia, ze względu na różne rozumienie praktyki, jako że raz „praktyką” określa się działalność pasterza, innym

razem zaś działalność kościelną w ogóle, a niekiedy zamiennie traktuje się różne przeciwie dziedziny „praktyki” etycznej i duszpasterskiej, a jeszcze kiedy indziej wskazuje się używając słowa „praktyka” na zależności Kościoła i społeczeństwa. Gdy tymczasem „teorią” określa się systematyczno-teologiczne opracowanie, które zależy oczywiście od leżącej u jej podstaw teologicznej koncepcji teologii pastoralnej. Niekiedy przeciwstawia się pojęcie teorii doświadczeniu, często w znaczeniu pejoratywnym i wtedy nie oczekuje się od tego przedmiotu, jakim jest teologia pastoralna, „teorii”, a bardziej techniczno-pragmatycznego wprowadzenia w działalność duszpasterską.¹ W tym tak różnym traktowaniu teorii i praktyki trudno by było w jednym artykule ukazać całość zagadnień z tym związanych. Chodzi tu raczej o ukazanie podejmowanych przez Kościół i ich realizowanie zarówno od strony teoretycznej jak i praktycznej. Sposoby podejmowania aktualnych problemów w realizacji posłannictwa można prześledzić na przykładzie kilku okresów ważnych dla rozwoju teologii pastoralnej, a mianowicie w okresie, kiedy została po raz pierwszy utworzona katedra teologii pastoralnej na uniwersytecie w Wiedniu w 1774 roku, następnie w podjęciu problematyki poszukiwania konkretnej zasady działalności duszpasterskiej w 200 lat od utworzenia katedry teologii pastoralnej, czyli w całkiem innych, nowych warunkach rozwoju społeczeństwa i Kościoła, i wreszcie podjęcia problemu Kościoła jako wspólnoty tak bardzo uwidocznionego w dokumentach Soboru Watykańskiego II. To opracowanie opiera się w przeważającej mierze na literaturze niemieckiej, jako wiodącej w dziedzinie teoretycznych rozważań nad teologią pastoralną. Jeżeli przy tym będzie komuś tematyka ta już znaną i mógłby postawić zarzut powtarzania się, to przegląd ten ułatwia ukazanie tu pewnej całościowej perspektywy.

II. TŁO I MOTYWY WPROWADZENIA PRZEDMIOTU TEOLOGII PASTORALNEJ NA UCZELNIE

Aby jak najlepiej dotrzeć do ludzi z orędziem zbawienia, Kościół musiał zawsze uwzględniać uwarunkowania życia człowieka w danej epoce. Kiedy w połowie XVIII wieku powstała myśl wprowadzenia osobnego przedmiotu teologicznego przygotowującego przyszłych ka-

¹ A. Exeler, N. Mette, *Das Theorie-Praxis-Problem in der Praktischen Theologie des 18. und 19. Jahrhunderts*, w: F. Klostermann, R. Zerbab (red.), *Praktische Theologie heute*, München - Mainz 1974, s. 65-66.

planów do pracy duszpasterskiej, a jednocześnie porządkującego działalność duszpasterską według słusznych zasad pastoralnych, była ona już zdecydowanie spóźniona do ówczesnego stanu i rozwoju społeczno-kulturalnego. Czas „świętego” uporządkowanego i jednorodnego Średniowiecza mijał bezpowrotnie, trwając jeszcze w zakątkach, gdy tymczasem świecka społeczność zdecydowanie kroczyła innymi drogami.

Już na początku epoki Oświecenia, czyli zapowiedzi epoki nowożytnej, dokonał się myślowy przewrót, którego ojcem - jak to podkreśla Jan Paweł II - był Kartezjusz.² Jego sławne „Cogito, ergo sum” nadało filozofii kierunek czysto racjonalistyczny, właściwy także dla filozofii nowożytnej, Kartezjusz oderwał bowiem w pewnym sensie myślenie od samej egzystencji, a związał je z samym rozumem.³ Konsekwentnie prowadziło to do absolutyzacji myślenia, co wyjaśnia dalej papież: „Te drogi /Tomaszowe/ prowadzą do Boga, który jest „istnieniem samoistnym” /Ipse esse subsistens/. Kartezjusz ze swą absolutyzacją podmiotowej świadomości prowadzi raczej w kierunku „czystej świadomości”: Absolutu, który jest czystym myśleniem. Taki Absolut nie jest samoistnym istnieniem, ale poniekąd samoistnym myśleniem. Tylko to ma sens, co odpowiada ludzkiej myśli. Nie tyle ważna jest obiektywna prawdziwość tej myśli, ile sam fakt pojawiania się czegośkolwiek w ludzkiej świadomości. Znajdujemy się u progu nowoczesnego immanentyzmu i subiektywizmu”.⁴ I dalej wyjaśnia Jan Paweł II: „otóż, jeśli z pewnością nie można przypisać ojcu nowoczesnego racjonalizmu odejścia od chrześcijaństwa, to trudno nie widzieć, iż stworzył on klimat, w którym w nowożytnej epoce takie odejście mogło się urzeczywistnić. (...) Mniej więcej sto pięćdziesiąt lat po Kartezjuszu stwierdzamy, jak wyłączono poza nawias to wszystko, co jest istotowo chrześcijańskie w tradycji myśli europejskiej. Protagonistą staje się tutaj epoka oświeceniowa we Francji. Oświecenie to definitywna afirmacja czystego racjonalizmu”.⁵ Głębokie i analityczne rozważania papieża wskazują, na jakie problemy napotykał Kościół już w epoce Oświecenia, jakiej erozji myślowej poddani byli ludzie owej epoki. Był to jednocześnie czas reformacji, której działalność i zarówno teologiczne jak i społeczno-kulturalne uzasadnienia własnego postępowania zaczęły nabierać nowych horyzontów myślowych, często

² Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 55

³ Tamże, s. 47

⁴ Tamże, s. 55

⁵ Tamże, s. 56

identyfikujących się z rewolucyjnym myśleniem oświeceniowym. Stąd wołanie o reformę w Kościele było coraz bardziej intensywne. Sobór Trydencki podjął wyzwanie Reformacji i pragnął przynajmniej uporządkować życie wewnątrzkościelne. Do uporządkowania działalności duszpasterskiej Sobór Trydencki bardzo wiele wniósł, z którego ustaleń korzysta się do dzisiaj. Były to m.in. zasada terytorialności prowadząca do jednoznacznego określenia zarówno granic parafii jak i diecezji, kierowanych przez własnych legalnych pasterzy. Konsekwencją zasady terytorialności był obowiązek rezydencji dotyczący tak proboszczów jak i ordynariuszy. Z obowiązku rezydencji rodził się zakaz opuszczania parafii na czas dłuższy bez ustalenia konkretnej opieki duszpasterskiej w parafii. Jeżeli się weźmie pod uwagę obie te zasady, to wynika także z nich zakaz przypadkowej działalności niepewnych duchownych „wagabundów”. Obowiązek rezydencji we własnej diecezji dotyczył także biskupów. Wiadomo, że biskupi ordynariusza prawie we wszystkich krajach europejskich, a dotyczy to z pewnością Polski, stawali się automatycznie senatorami parlamentów i bardzo często biskupi stali w służbie dyplomatycznej państwa, jednocześnie wiele czasu spędzali na dworach królewskich i prowadzili przy tym własne dwory, pozostawiając całą pracę duszpasterską w diecezji - a niekiedy w kilku diecezjach naraz - sufraganom, co nie było łatwe podjąć wszystkim stojącym przed nimi zadaniami, stąd w Niemczech powstało nawet powiedzenie: „obyś został sufraganem” - „würdest du ein Weihbischof werden”. Zasada terytorialności i obowiązek rezydencji, czyli prowadzenie duszpasterstwa we własnej diecezji względnie parafii, domagało się w konsekwencji prowadzenia ksiąg metrycznych, co dzisiaj jest już rzeczą zrozumiałą i nieodzowną. Ażeby ustalone zasady reformy trydenckiej, zwłaszcza dotyczące duszpasterstwa, mogły być realizowane, potrzeba było mieć przecież ludzi do tego przygotowanych, stąd logicznym stało się postanowienie Soboru Trydenckiego o ustanowieniu seminariów duchownych.⁶ Czy te postanowienia Soboru przyniosły oczekiwane rezultaty w duszpasterstwie? Sobór Trydencki jest często krytykowany za to, że w swoich decyzjach raczej petryfikował klerykalizm w Kościele, aniżeli przyczyniał się do rozwoju duszpasterstwa. W rzeczy samej obowiązek duszpasterzowania spoczywał wyłącznie na barkach duchownych, a wprowadzane reformy przyczyniały się z pewnością do lepszej organizacji życia ko-

⁶ Tu trzeba podkreślić, że założone już w 1582 roku seminarium duchowne w Wilnie należało do jednego z najstarszych w Polsce i w Kościele

ścielnego i bardziej uporządkowanego pasterzowania, jednakże niebezpieczeństwo przeniesienia całej odpowiedzialności za realizację posłannictwa zbawczego wyłącznie na duchownych uwidoczniło się już zaraz po Soborze Trydenckim, co także z drugiej strony obciążało wielu duszpasterzy ogromem odpowiedzialności a szeroką działalność Kościoła.

Wiek XVIII wniósł do duszpasterstwa wiele nowości. Otóż szerzące się prądy myślowe podrywające autorytet Kościoła (np. encyklopedyści francuscy, rozwijająca się masoneria czy też coraz to nowe odłamy kościoła reformowanego) z jednej strony, a niedomogi duszpasterskie z drugiej, domagały się natychmiastowego podjęcia odpowiednich kroków do uzdrowienia zaistniałej sytuacji. Zarządzić temu miała reforma studiów teologicznych, w tym powołanie właśnie specjalnej katedry teologii pastoralnej, czyli zmienić dotychczasowy sposób przekazywania wiedzy pastoralnej jedynie jako porad wynikających nauczania teologii systematycznej. Jednakże, co trzeba tu podkreślić, jakkolwiek Kościół bronił się przed wpływami oświeceniowymi, przed nadmiernym wpływem świata na działalność kościelną, to raczej ze strony świeckiej wyszła inicjatywa i poparcie szczególnie ze strony cesarzowej Marii Teresy do podjęcia reformy studiów teologicznych. Chodziło przy tym oczywiście bardziej o interes państwa, aniżeli Kościoła jako takiego. Dla projektodawcy reformy Stefana Rautenstraucha podstawowym problemem było przygotowanie dobrych pasterzy, tzn. dobrze wychowujących wiernych na lojalnych obywateli państwa. Rautenstrauch reprezentował pogląd, że duszpasterz powinien troszczyć się o to, aby przez swoje nauczanie wychowywać nie tylko dobrych chrześcijan, lecz także przygotowywać państwu dobrych obywateli, a świeckiej społeczności w ogóle dawać prawdziwą radość życia. Z założeń wprowadzonej w życie w 1778 roku reformy studiów teologicznych uwidacznia się jednakże fakt, jak bardzo mentalność, także duchownych (Rautenstrauch był przeorem klasztoru benedyktyńskiego w Brzewnowie i profesorem prawa kanonicznego na uniwersytecie w Wiedniu), tkwiła już korzeniami w myśleniu oświeceniowym: więcej się mówiło o doczesnej radości człowieka, jego dobrobycie i lojalności wobec państwa, a mniej mówiło się o Bogu i o zbawieniu człowieka. Obowiązki duszpasterza ujęto na wzór trzech władz Chrystusa: kapłańskiej - uświęcanie zwłaszcza poprzez szafowanie sakramentów, prorockiej - nauczanie i królewskiej - prowadzenie wiernych szczególnie poprzez własny przykład duszpasterza. Jednocześnie te obowiązki odnosiły się tylko do osób duchownych. Wyraźnie uwidacznia się tu ówczesnie dominujący obraz Kościoła, zbudowanego

hierarchicznie z odpowiedzialnością za całą działalność kościelną spoczywającą na papieżu, biskupach i proboszczach. Oczywiście, że takie rozumienie Kościoła należy widzieć w ramach danej epoki. Jeżeli tamto rozumienie Kościoła wydaje się nam dzisiaj być wyobcowane z rzeczywistości, to patrzymy na ten okres historycznych z pewnej perspektywy, bogatsi o egzegetyczne i soborowe przemyślenia, bogatsi w pojęcie demokracji mającej w obecnych czasach ogromne znaczenie. Jednakże i wtedy już w XIX wieku rodziły się nowe poglądy dotyczące także Kościoła i wskazujące na odpowiedzialność za rozwój społeczności kościelnej spoczywającej na wszystkich wiernych. Dla świątłych ludzi tego czasu było jasne, że Kościół nie może płynąć w farworze społeczno-politycznych układów owego czasu nie uwzględniając przeniesienia odpowiedzialności za Kościół na wszystkich jego członków. Zapowiedzią innego spojrzenia i traktowania Kościoła i duszpasterstwa były poglądy Antona Grafa, który sam należał do szkoły tybindzkiej i budował swe poglądy pastoralne na eklezjologii uprawianej w Tybindze. Dla niego cała teologia była „naukową samoświadomością Kościoła”.⁷ Stąd teologia pastoralna nie mogła być li tylko zbiorem praktycznych uwag odnośnie do działalności duszpasterskiej Kościoła wynikających z rozważań teologii systematycznej, lecz wiedzą dotyczącą bosko-ludzkich czynności budowania Kościoła za pośrednictwem ustanowionych do tego osób, przede wszystkim stanu duchownego.⁸ Graf widział w zasadzie we wszystkich członkach Kościoła podmioty jego działalności.⁹ Jego teoria budowania Kościoła przez wszystkich jego członków wprowadzała dziedzinę teologii pastoralnej na drogę samodzielnej i niezależnej wiedzy teologicznej a działalności kościelnej nadawała charakter powszechnej odpowiedzialności spoczywającej nie tylko na członkach hierarchii kościelnej, ale na wszystkich wiernych, na każdego oczywiście w jego własnym zakresie. Chociaż, jak każda inna, teoria Grafa wymagała dalszych rozwiązań i doprecyzowań, była ona krokiem milowym w kierunku rozwiązania dylematu zależności teorii i praktyki. Szkoda, że jego propozycja teologii pastoralnej została wkrótce zarzucona i musiała długo czekać, kiedy ją niejako „odkryto” w latach pięćdziesiątych naszego stulecia, co było przede wszystkim zasługą F.X. Arnolda.

⁷ Exeler/Mette, *dz.cyt.*, s.72

⁸ Tamże

⁹ Tamże, s. 73

III. 200 LAT PÓŹNIEJ

Około 200 lat czekała teologia pastoralna na ożywioną i poważną dyskusję dotyczącą zarówno wzajemnego stosunku teorii i praktyki, jak i poszukiwania wiodącej zasady w realizacji posłannictwa Chrystusowego. Tym wymownym momentem, który ożywił dyskusję teoretyczno-pastoralną, była 200-setna rocznica ustanowienia katedry teologii pastoralnej na uniwersytecie wiedeńskim w 1774 roku.

Początki dyskusji

Już przed tą ostatnią datą Sobór Watykański II stał się bodźcem do poszukiwania nowych dróg w teologii w ogóle, a w dziedzinie teologii pastoralnej w szczególności. W pierwszym rzędzie należy tu wymienić wspomnianego F.X. Arnolda, który wychodząc boskoludzkiej natury Jezusa rozwija interesujący pomysł przyjęcia tego faktu jako przyczyny formalnej dla teologii pastoralnej i konsekwentnie jako głównej zasady dla duszpasterskiej działalności Kościoła.¹⁰ Wprawdzie jak każda nowa idea, czy w tym przypadku odnawiona, spotyka się z krytyczną oceną, tak i ta znalazła swego głównego lecz rzetelnego krytyka w osobie ks. Franciszka Blachnickiego.¹¹ Ks. Blachnicki wrócił uwagę na to, że w tej zasadzie, w rozumieniu Arnolda łatwo może dojść do przewartościowania jednego czy drugiego elementu lub też może dojść do mechanicznego traktowania obu elementów boskiego i ludzkiego. Na te wątpliwości da się łatwo odpowiedzieć, gdy się weźmie pod uwagę całą twórczość naukową F.X. Arnolda. Jeżeli także jego koncepcja wymaga dalszego rozwijania, to pewnością nie rwał on na myśli mechanistycznego, lecz raczej personalistyczne i dialogiczne współdziałanie obu elementów w Chrystusie i w Kościele. Zarówno w osobie Jezusa Chrystusa, w której boskoludzkie działanie pozostaje w całkowitej harmonii, jak i w Kościele należy widzieć harmonię obu elementów w kategoriach personalistycznych.¹²

¹⁰ F. X. Arnold, *Das Gott-menschliche Prinzip der Seelsorge in pastoralgeschichtlicher Entfaltung*, w: *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge*, Freiburg 1949, s. 19-24

¹¹ F. Blachnicki, *Das Prinzip des Gott-Menschlichen als Formalprinzip der Pastoraltheologie*, w: *Theologie im Wandel der Zeit. Festschrift der Katholisch-Theologischen Fakultät in Tübingen 1967*, s. 631-659; Tenże, *Problem formalnej zasady teologii pastoralnej i duszpasterstwa*, w: *AK 58(1966) T. 69 z. 5*, s. 261-274; Tenże, *Teologia pastoralna ogólna. Skrypt dla studentów*, cz. 2: *Eklezjologiczna dedukacja teologii pastoralnej*, Lublin 1971

¹² Zob. J. Goldbrunner, *Inkarnation als Prinzip der Pastoraltheologie*, w: F. Klostermann / R. Zerbab (red.), *Praktische Theologie heute (PrThh)*, München/Mainz 1974, s. 139 przyp. 12

Lata pięćdziesiąte i sześćdziesiąte tegoż wieku przyniosły ubogacającą impuls w formie badań i rozwoju nauk socjologicznych, wnosząc wiele tak do pracy duszpasterskiej jak i do samej teologii pastoralnej. Już o wiele wcześniej socjologia nabierała coraz większego znaczenia. Dla Kościoła i dla jego działalności pasterskiej szerokie badania socjologiczne budziły nadzieję na coraz lepsze panowanie tak bardzo skomplikowanej sytuacji społecznej, w której Kościołowi dane jest pracować. Życie społeczne po II wojnie światowej zmieniało się coraz szybciej, a najważniejszymi zmianami były industrializacja i urbanizacja, pod wpływem których stosunki społeczne w ramach także kościelnych nabierały zupełnie nowego znaczenia. Wielkie i pionierskie zasługi w badaniach socjologiczno-religijnych należy przypisać wybitnemu francuskiemu socjologowi Gabrielowi Le Bras.¹³ Jego badania znalazły wielu naśladowców. Powstawały niezmiernie pouczające prace socjologii religii, parafii, dotyczące stanu duchownego, powołań duchownych, praktyk religijnych, zmian religijności w warunkach urbanizacji i industrializacji, zwłaszcza środowisk wiejskich.¹⁴ Socjologia religii stawała się niezmiernie pomocną, wręcz nieodzowną dla teologii pastoralnej, ale i ona nie rozwiązywała problemu formalnej zasady duszpasterstwa. Te wszystkie przemyślenia przyczyniały się jednakże do otwierania nowych horyzontów i nowych rozwiązań problemu zasady działalności duszpasterskiej.

Jedną z poważniejszych propozycji w przyjęciu jednoznacznej zasady formalnej tak dla teologii pastoralnej, jak i dla działalności duszpasterskiej była zasada samourzeczywistnienia się Kościoła przyjęta w „Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in her Gegenwart”.¹⁵ Po wielu dyskusjach teologiczno-redakcyjnych przyjęto w „Podręczniku” zasadę samourzeczywistniania się Kościoła, która zdominowała inne proponowane zasady; m.in. F.X. Arnolda: proces zbawczy i przekazywanie ludziom zbawienia pod nazwą zasady bosko-ludzkiej. K. Delahaye: wezwanie Boga i ludzka na nie odpowiedź jako zasada korespondencji czy też dialogu, F. Klostermanna: kontynuacja posłannictwa Chrystusa jako zasada apostołska, H. Aufderbecka: transfiguratio mundi

¹³ G. L e B r a s , *Etudes de sociologie religieuse*, Paris 1955/56; w Niemczech: pastoralista i socjolog N. Greinacher

¹⁴ Por. u nas w Polsce chociażby szerokie badania prowadzone w KUL przez prof. W. Piwowarskiego

¹⁵ F. X. A r n o l d i inn. (pr.zb.), *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, Freiburg 1964-72

jako zasada ekonomii zbawczej, J.M. Reussa: wcielenia Bożego, a więc jako zasada wcielenia.¹⁶ Samourzeczywistnianie się Kościoła, jako wiodąca zasada teologii pastoralnej i duszpasterstwa, otrzymała w „Handbuch” eklezjologiczne uzasadnienie, którego autorem jest przede wszystkim Karl Rahner.

Kościół według Rahnera jest społecznie uformowaną wspólnotą. W niej dzięki wierze, nadziei i miłości uobecnia się i objawia się światu Bóg w formie samoudzielanie się w Osobie Jezusa Chrystusa jako eschatologiczne wypełniająca się rzeczywistość i prawda. Jeżeli to absolutne i eschatologiczne nieodwołalne samoudzielanie się Boga w Chrystusie i w jego łasce jest przyjmowane przez ludzi poprzez słowo sakramentalne spotkanie się Bogiem w tymże eschatologicznie zbawczym wydarzeniu i w społecznej jedności, czyli gdy dokonuje się jako historyczne wydarzenie, wówczas mamy do czynienia z realizującym się aktualnie Kościołem. Takie rozumienie Kościoła wskazuje na przyjmowanie przez człowieka Bożego zbawienia w pełnej ludzkiej egzystencji, a więc w jego własnej historii i w aktualnej sytuacji społecznej. Idąc zatem za myślą Karla Rahnera wymagane byłyby dla teologii pastoralnej dwa kryteria względnie źródła, z których by ona czerpała swoje teoretyczne naukowe uzasadnienie, a mianowicie z jednej strony istotę Kościoła i wynikające z niej podstawowe struktury i funkcje, z drugiej zaś każdorazową daną sytuację, w której dane jest Kościołowi wypełniać swe właściwe zadania i posłannictwo.¹⁷ Te dwa źródła, których teologia pastoralna czerpie uzasadnienie swego przedmiotu, czy też kryteria, według których ocenia naukową swą pozycję, a także działalność duszpasterską, nazwał Heinz Schuster eklezjologią esencjalną i eklezjologią egzystencjalną.¹⁸

Stąd H. Schuster w ten sposób definiuje teologię pastoralną: jest ona teologiczną nauką, w której ukazuje się urzeczywistnianie się Kościoła tu i teraz.¹⁹ Aby to ogólne określenie teologii pastoralnej było jaśniejsze, autor konkretyzuje to w jej przedmiocie materialnym i formalnym. Przedmio-

¹⁶ G . G r i e s l , *Praktische Theologie als Lehre vom Selbstvollzug der Kirche*, w: PrThh, dz.cyt., s. 145

¹⁷ K . R a h n e r , *Wesen und Aufgabe der Kirche*, w: F. Klostermann i in., *Handbuch der Pastoraltheologie I*, dz. cyt. s. 117 nn.

¹⁸ H . S c h u s t e r , *Die Praktische Theologie unter dem Anspruch der Sache Jesu*, w: PrThh, dz. cyt., s. 151

¹⁹ H . S c h u s t e r , *Wesen und Aufgabe der Pastoraltheologie*, w: *Concilium* 1(1965), s. 166 i passim

tem materialnym teologii pastoralnej jest Kościół rozumiany jako całość w jego dynamicznej i społecznej strukturze, a więc jako wielkość poddana historycznie zmieniającym się uwarunkowaniom, która tu i teraz ma się aktualizować. Takie ujęcie teologii pastoralnej można zatem traktować jako eklezjologię egzystencjalną wówczas, gdy uwzględni się jej specyficzne zadanie opracowywania zasad i imperatyw do aktualnego urzeczywistniania się Kościoła. Jeżeli zatem Kościół jako całość jest tematem rozważań teologii pastoralnej, to muszą być wzięte pod uwagę osoby biorące udział w urzeczywistnianiu się Kościoła, ich zadania, funkcje i role, dalej podstawowe zadania Kościoła; a więc przepowiadanie słowa Bożego, kult i jego dyscyplinę, jak też społeczne aspekty życia i działania Kościoła i uwzględnić podstawowe formalne struktury jego urzeczywistniania się.

Formalnym przedmiotem, w świetle którego ma być rozpatrywany i badany wyżej ukazany obszar przedmiotowy Kościoła, jest uwarunkowanie tegoż urzeczywistniania się poprzez każdorazową aktualną sytuację, rozumianą przy tym jako Boże wezwanie skierowane do Kościoła, poprzez które Kościół czuje się wciąż na nowo wzywany do przyjęcia w konkretnej historycznie zmieniającej się sytuacji samoudzielania się Boga. Daną aktualną sytuację Kościoła można dokładniej poznać i rozumieć, najogólniej rzecz biorąc, dzięki konkretnym badaniom socjologicznym. Tu rzecz jasna chodzi o socjologię religii i jej badania społeczności religijnej, nie tracąc oczywiście z pola widzenia wzajemnych zależności ze społecznością świecką. Pierwszorzędnym celem tak rozumianej teologii pastoralnej jest planowanie przebiegu urzeczywistniania się Kościoła tu i teraz i na przyszłość; planowania, które nie zaniedbując łaski przewiduje możliwości działania i ustala kierunki jego realizacji. Takie planowanie można także nazwać strategią duszpasterską.

Kongres Wiedeński 1974

Z okazji 200-nej rocznicy wprowadzenia teologii pastoralnej jako przedmiotu wykładowego do uniwersyteckiego nauczania, dokonano bilansu dwustuletnich dziejów tejże dyscypliny teologicznej i podjęto na nowo dyskusję nad jednoznacznym ustaleniem jej przedmiotu formalnego, decydującego równocześnie o zasadzie duszpasterstwa w ogóle. Dyskutowano różne koncepcje. J. Goldbrunner proponował preferowaną przez F.X. Arnolda bosko-ludzka formułę jako zasadę teologii pastoralnej.²⁰ U jej podstaw leży według Goldbrunniera wcielenie Jezusa Chry-

²⁰ Josef Goldbrunner, *Inkarnation als Prinzip der pastoraltheologie*, w.: PrThh, dz. cyt., s. 132-140

stusa. Wcielenie jest centralną prawdą wiary chrześcijańskiej. Jest to nauka o przyjęciu przez Boga w Osobie Jezusa Chrystusa ludzkiej natury, a więc także ludzkiego ciała. Połączeniem boskiego i ludzkiego elementu w Jezusie Chrystusie otwiera szeroki horyzont dla rozumienia świata, a jednocześnie otwiera bramy dla pracy nad zbawieniem całego świata.²¹

Na Kongresie Pastoralistów w Wiedniu przedstawiono jeszcze inne propozycje, m.in. ujęcie teologii pastoralnej, a przez ich autorów nazywana teologią praktyczną, jako teologii empirycznej i jako krytycznej teorii praktyk religijnych. Obie te propozycje przedstawione zostały przez protestanckich teologów.

H. Schuster, który sam był współautorem „Handbuch der Pastoraltheologie” i gorącym zwolennikiem teorii o samourzeczywistnianiu się Kościoła, wystąpił na Kongresie już z inną propozycją, a mianowicie teologii praktycznej w aspekcie wypełniania wymogów „sprawy Jezusa” (Praktische Theologie unter dem Anspruch der Sache Jesu).²² „Sprawę Jezusa” rozumie on szeroko, najpierw formalnie to, co dane jest chrześcijaństwu i Kościołowi jako początek i podstawę, a także to, co odróżnia chrześcijaństwo i Kościół od innych religii, a więc to, co określa Kościół jako taki i zgodnie z tym wtedy także teoria i praktyka kościelna miałyby być tym kryterium określane.²³ „Sprawę Jezusa” należałoby więc rozumieć zarówno jako nauczanie Jezusa i jego działalność jednej strony, z drugiej zaś interpretację i realizację tejże „sprawy Jezusa”, wyrażone najdobitniej w życiu pierwotnych wspólnot chrześcijańskich. „Sprawą Jezusa” byłaby więc przede wszystkim sama Osoba Jezusa, jego słowa i czyny, a jednocześnie praktyka wspólnot uczniów Jezusa, w której ukazywany był i uobecniany Jezus jako Chrystus i Pan. Nie rozwijając szczegółowo propozycji Schustera, trzeba dodać, że człowiek nie został tu pominięty, wręcz odwrotnie, Jezusowi chodziło przecież przede wszystkim o zbawienie człowieka, stąd „sprawa człowieka” doskonale mieści się w tak przedstawionej „sprawie Jezusa”.

Spśród propozycji omawianych na Kongresie dominujące wydają się być dwie: teologia pastoralna jako nauka o samourzeczywistnianiu się Kościoła (Selbstvollzug der Kirche) i teologia praktyczna jako nauka o ludzkiej działalności (Handlungswissenschaft).

²¹ Tamże, s. 136

²² H. Schuster, *Die Praktische Theologie unter dem Anspruch der Sache Jesu*, w: PrThh, dz. cyt., s. 150-163

²³ Tamże, passim

Nauka o samourzeczywistnianiu się Kościoła była też podstawową dla Podręcznika Teologii pastoralnej, co zostało już wyżej przedstawione. Jednakże już na Kongresie Wiedeńskim krytycznie ustosunkowano się do tejże koncepcji teologii pastoralnej, jako w rzeczy samej wymagającej doprecyzowań, aby uniknąć nieporozumień, dotyczących chociażby samego pojęcia „samourzeczywistnianie się Kościoła”. Kościół jest przecież jednej strony Ciałem Chrystusa i jest kierowany mądrością Ducha Świętego i jako taki zawiera środki wystarczające do realizacji swego posłannictwa, z drugiej zaś jednak pojęcie „samourzeczywistnianie się” stawałoby pod znakiem zapytania jego powszechne posłannictwo, czyli innymi słowy sugerowałoby zamykanie się w samym sobie, jego działalność ewentualnie byłaby skierowana tylko do własnych członków, gdy tymczasem samo wezwanie Jezusa jest jednoznaczne: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody”, co także w inny sposób wyraził Sobór Watykański II: „radość i nadzieja, smutek i trwoga ludzi współczesnych, zwłaszcza ubogich i wszystkich cierpiących, są też radością i nadzieją, smutkiem i trwogą uczniów Chrystusowych” (KDK 1).

Inne ważne zastrzeżenie co do ustalenia struktury Kościoła, a czego podjął się K. Rahner w „Handbuch der Pastoraltheologie”, które podnosi Schuster, leży już w samych tekstach biblijnych. Otóż brak jest w tekstach nowotestamentalnych jednoznacznego wskazania, jaką strukturę ma przyjąć przyszłe zgromadzenie wiernych. Apostołowie zakładając nowe gminy chrześcijańskie tworzyli wspólnoty różniące się w ich wewnętrznej strukturze. Nie jest to czymś niewłaściwym, gdy przypomniemy sobie słowa Jezusa o działaniu Ducha Świętego w przyszłym Kościele: Poczyszyciel Duch święty, którego Ojciec pošle w moimi imieniu, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co ja wam powiedziałem” (J 14,26). To Duch Święty będzie tym, który będzie uczniów prowadził, będzie tym, który będzie nauczał nowych dróg, nowego życia i nowych struktur. Ale trzeba powiedzieć, że teoria o samourzeczywistnianiu się Kościoła uwzględniając te i inne zastrzeżenia, cieszy się dzisiaj największym uznaniem, w Polsce adoptowana szczególnie w nauczaniu i realizacji ks. Franciszka Blachnickiego.²⁴

²⁴ Por. liczne artykuły i opracowania ks. F. Blachnickiego i jego dwutomową teologię pastoralną, a obecnie już także liczne opracowania jego dorobku, z czego na wyróżnienie zasługuje praca ks. Bogdana Bieli, Kościół - wspólnota. Wspólnota jako zasada urzeczywistniania się Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego (1921-1987), Katowice 1993

Teoria działalności kościelnej²⁵, którą rozpracowuje R. Zerfass²⁶, najlepiej według niego rozwiązuje problem stosunku teorii do praktyki, wychodzi bowiem od praktyki, bada ją w świetle tradycji i obowiązującej nauki kościelnej, jednocześnie bada ją w świetle nauk empirycznych, a więc socjologii, statystyki, psychologii itd., aby uzyskać zrównoważony obraz sytuacji. Następnym krokiem, według tejże teorii, byłoby podjęcie - na podstawie osiągniętych danych, a pochodzących z dwóch niejako biegunów: oceny stanu rzeczy, jaki powinien zaistnieć, co określają nauki kościelne i stanu faktycznego poznanego w świetle analiz nauk humanistycznych - nowych dróg, nowych impulsów w działaniu, bardziej dzięki temu adekwatnemu do zaistniałej i badanej sytuacji. I w tym leży właśnie zadanie teologii praktycznej jako nauki o ludzkiej działalności. Budowanie teorii konkretnego działania przysłużyłoby się zarówno rozwiązywaniu sytuacji konfliktowych, jak te takich, które wymagałyby korekty, jako że działalność ludzka nigdy nie jest z góry doskonała, mimo ogromnego postępu technicznego. Ta „niedoskonałość”, czyli „niewykończalność” ludzkiego działania leży w samej wolności osobistej człowieka, który może podejmować zgodnie z jego wolnością własne decyzje, niekiedy wbrew wszelkim zasadom rozumowym. W przedstawionym przez R. Zerfassa modelu naukowego rozpoznania i praktycznego ukierunkowania działalności duszpasterskiej chodzi w pierwszym rzędzie o ukazanie konstytutywnych elementów, którymi są właśnie nauka Kościoła ujęta tu pod wspólnym mianem tradycja i poznanej z pomocą nauk humanistycznych aktualnej sytuacji, aby dzięki temu podejmować najwłaściwsze decyzje pastoralne. Innymi słowami wyjaśnia to N. Mette: teoria działalności zastosowana do teologii praktycznej powinna mieć jako punkt wyjścia praktykę kościelną. Jeżeli więc braki i zakłócenia w duszpasterstwie wywołują potrzebę wprowadzenia korekt czy też istnieje potrzeba podjęcia nowych dróg w duszpasterstwie, wów-

²⁵ Termin „Handlungswissenschaft” jest trudny do oddania w języku polskim. R. Zerfass określa nim w l.m. nauki humanistyczne, które bezpośrednio zajmują się ludzką działalnością, a więc np. socjologia, psychologia, pedagogika, politologia, ekonomia czy też nauki dotyczące mass mediów. Zob. R. Zerfass, *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft*, w: PrThh, dz. cyt. s. 164, przyp. 5. Podobnie Henning Schroer rozumie tę dziedzinę wiedzy, która odnosi się do ludzkiej działalności, przy czym nie chodzi według niego o fakty i dane, które umożliwiałyby naukowe ustosunkowanie się do praktyki, lecz jest to po prostu teoria praktyki (zob. H. Schroer, *Forschungsmethoden in der Praktischen Theologie*, w: Pr.Thh, dz. cyt., s. 207-208)

²⁶ Por. R. Zerfass, dz. cyt. s. 164-177, jak też jego art. *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft*, w: *Theologische Revue* 69(1973), s. 89-93

czas odwołanie się do chrześcijańskiej tradycji wskazuje na stan, jaki powinien zaistnieć (Soll-Wert).²⁷ Metodami nauk humanistycznych dochodzi teologia praktyczna do poznania stanu aktualnego, a którym się znajduje praktyka kościelna (Ist-Wert). Szczegółowe wskazania dla działalności pasterskiej wynikają ze skonfrontowania tych dwóch wartości: tradycji i sytuacji aktualnej. W tworzeniu praktyczno-teologicznej teorii działania duszpasterskiego leży - jak twierdzi Mette - pierwszorzędne zadanie teologii praktycznej.²⁸

Mając na względzie to szczególne zadanie teologii praktycznej jako teorii działalności kościelnej, musi ona stosować odpowiednie metody, a tymi są metody stosowane w naukach o działalności ludzkiej, a więc w naukach humanistycznych. Stąd horyzont teologii praktycznej znacznie się poszerza: nie zaniehbując nauki kościelnej zawartej w ogólnym pojęciu tradycji (Überlieferung), uwzględnia różnorodność, a także wieloznaczność ludzkiego działania, a stąd dzięki temu jest dobrze osadzona w ludzkiej rzeczywistości. Zwolennicy teorii działalności (Handlungswissenschaft) widzą w niej szerokie możliwości także do budowania wspólnoty. I tak mówi Walter Fürst: centralnym aktualnym zadaniem teologii praktycznej jest odnowa kościelnego życia jako wspólnoty, w tym sensie, że teologia praktyczna umożliwia dialog dwóch podstawowych rzeczywistości, jakimi są nadzieja zbawienia zaofiarowana ludziom przez Boga a aktualnie zawarta w chrześcijańskiej tradycji i nadzieja ludzkiej a zarazem społecznej wolności ukazywanej w naukach humanistycznych. Dialog ten prowadzi do spotkania Bożej obietnicy zbawienia ludzką tęsknotą za wolnością i jednocześnie prowadzi do autentycznych kontaktów i wzajemnych korelacji. One z kolei przyczyniają się do tworzenia komunikatywnej identyfikacji w wierze, nadziei i miłości, jednym słowem do odbudowania chrześcijańskiej mądrości życia.²⁹

Kończąc ten rozdział trzeba dodać, że te dwa ujęcia teologii pastoralnej dominujące na Kongresie Pastoralistów w Wiedniu 1974, tzn. jako urzeczywistnianie się Kościoła (Vollzug der Kirche) i jako teoria działalności (Handlungswissenschaft) wykazują wiele analogii. To, że Kościół ma się urzeczywistniać jest jasne, ale zaraz powstaje pytanie, co się ma

²⁷ N. Mette, *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft*, w: *Diakonia* 10(1979), s. 192

²⁸ Tamże

²⁹ W. Fürst, *Communio als Prinzip pastoraler Theologie und pastoraler Praxis*, w: *Informationem* (Dioc. Osnabrück) 1989 z.1, s.23

urzeczywistniać konkretnie i tu wkracza pomocą w ujęciu teologii pastoralnej jako urzeczywistnianie się Kościoła eklezjologia egzystencjalna; dalej pytając w jaki sposób, w jakich warunkach ma się urzeczywistniać Kościół, odsyła się tu do badań socjologicznych, a więc do metod nauk humanistycznych. Teoria działalności kościelnej (Handlungswissenschaft) wychodzi natomiast od aktualnej sytuacji pastoralnej, ale analizuje ją w świetle tradycji, czyli nauki kościelnej (Ist-Wert). Obie koncepcje mają przed oczyma Kościół jako wspólnotę, pierwsza wychodząc od pojęcia Kościoła jako wspólnoty (por. poglądy ks. Franciszka Blachnickiego), druga za cel swych teoretyczno-praktycznych dociekań stawia potrzebę doprowadzenia do Kościoła wspólnoty.³⁰

IV. POSOBOROWE UJĘCIE KOŚCIOŁA JAKO WSPÓLNOTY

Już przed Soborem Watykańskim II ruch biblijny, liturgiczny, czy także Akcja Katolicka budziły tęsknotę za nową rzeczywistością Kościoła i miały one z pewnością wpływ na przyszłe obrady soborowe. Sobór Watykański II zaś znajdujący się pod ożywczym tchnieniem Ducha Świętego pobudził wielu członków Kościoła do poszukiwania nowych rozwiązań, nowych treści i określeń samego Kościoła. Eklezjologia katolicka po Soborze bazując na dociekaniach egzegetycznych ubogaciła się o nowe spojrzenie i ujęcie Kościoła zwłaszcza w kategoriach wspólnotowych.

Literatura *egzegetyczna* dotycząca wspólnoty (gr. koinonia, łac. communio) stała się w ostatnich latach bardzo bogata. Zajmowano się w tych dociekaniach w dużej mierze znaczeniem słowa „koinonia” czy też jego kontekstem. Jednakże nie można nowotestamentalnego słowa „koinonia” rozważać tylko socjologicznie czy lingwistycznie.³¹ Dotyczy ono przecież zbawczej rzeczywistości ofiarowanej ludziom przez Boga, stąd interesuje nas tu raczej jego teologiczne i praktyczne znaczenie. „Koinonia” w Nowym Testamencie nie oznacza w pierwszym rzędzie „wspólnoty” w naszym obecnym rozumieniu, lecz raczej oznacza udział w po-

³⁰ Zob. W. F ü r s t , *Praktisch-theologische Urteilskraft*. Auf dem Wege zu einer symbolisch-kritischen Methode der Praktischen Theologie, München 1987

³¹ Zob. P.C. Bori, KOINONIA. L' idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento, Brescia 1972; J. Hainz, KOINONIA. „Kirche” als Gemeinschaft bei Paulus, Regensburg 1982 (Biblische Untersuchungen, 16); K. Kertelge, Kerygma und Koinonia. Zur theologischen Bestimmung der Kirche des Urchristentums, w: *Kontinuität und Einheit*, Festschrift für Franz Mubner, Greiburg 1981, s. 327-339

darowanych przez Boga dobrach zbawienia: udział w Duchu Świętym, udział w miłości, w ewangelii, a przede wszystkim w Eucharystii. Ilona Riedel-Spangenberg streszczając rozważania J. Hainza pisze: „Koinonia w nawiązaniu do wypowiedzi pawłowych jest sakramentalnym udziałem w życiu Bożym, a poprzez to wspólnota kimś poprzez wspólny udział w czymś. Konkretnie oznacza to wspólnotę Chrystusem jako wspólnota pomiędzy apostołem i gminą w odniesieniu do Ewangelii, do wspólnego udziału w cierpieniach Chrystusowych (por. Fil 3,10)³². Co więcej, z sakramentalnej wspólnoty Ciała i Krwi Chrystusa wyrasta jedność Ciała Kościoła. Powstający w Uczcie Pańskiej jednoczony Kościół uwidacznia jedność, której życzył sobie Chrystus dla swojej wspólnoty, a która jest ekonstytuowanym „Ciałem Chrystusa” (zob. 1 Kor 12,27). Ta jedność jednakże nie jest ustanawiana, jak mówi K. Kertelge, przez uczestników Eucharystii, lecz jest w niej ukazywana jako całkowicie podarowana przez Chrystusa.³³ Takie rozumienie Kościoła jako wspólnoty przeważało w chrześcijańskich gminach pierwszych wieków. Sobór Watykański II nawiązał do tego rozumienia Kościoła zarówno biblijnego jak też reprezentowanego przez tradycję pierwotnego chrześcijaństwa w nauce Ojców Kościoła. W tym względzie był to prawdziwy powrót do źródeł.

Stąd wielu teologów epoki soborowej i posoborowej systematyzuje eklezjologię właśnie zgodnie z nauką Soboru Watykańskiego II. I jest to dzisiaj trend dominujący w teologii. Jakkolwiek nie da się w tekstach soborowych odnaleźć systematycznej nauki o Kościele i jednoznacznej jego definicji³⁴, jednakże można na ich podstawie odnaleźć określenie Kościoła uzasadnione przy tym Biblią, Tradycją i nauką Ojców Kościoła. Sobór Watykański II poszedł tą drogą ukazaną już w Nowym Testamencie a także w Kościele epoki starożytnej i podpartą najnowszymi opracowaniami. M. Kehl tak opisuje to sformułowanie Kościoła w soborowym ujęciu: „Kościół katolicki rozumie siebie jako Sakrament komunii Bożej” („Sakrament der Communio Gottes”); jako taki tworzy wspólnotę ludzi wierzących zjednoczoną w Duchu Świętym, ukierunkowaną na Syna Bożego Jezusa Chry-

³² Ilona Riedel-Spangenberg, *Die Communio als Strukturprinzip der Kirche und ihre Rezeption im CIC 1983*, w: *TrThZ* 97(1988), s. 221; Karl Kertelge, *Koinonia und Einheit der Kirche nach dem Neuen Testament*, w: *Communio Sanctorum. Einheit der Christen - Einheit der Kirche*, Festschr. für Bischof Paul-Werner Scheele (Hrsg. von J. Schreiner u. K. Wittstand, Würzburg: Echter 1988, s. 53-67

³³ K. Kertelge, *Tamże*, s. 64

³⁴ M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1994, wyd. 3, s. 51

stusa i powołaną wraz z całym stworzeniem do królestwa Boga Ojca, który to Kościół jest ukształtowany zarówno synodalnie jak i hierarchicznie.³⁵ Akcent soborowego nauczania o Kościele leży jednoznacznie na określe- niu go jako „wspólnota wierzących” (łac. „communio” albo „congregatio”, gr. „koinonia”). Stąd pojęcie „communio” można uważać za eklezjologicz- ną ideę przewodnią Soboru Watykańskiego II.³⁶ Soborowa idea Kościoła jako wspólnoty nabierała coraz większego znaczenia i była doprecyzowa- na po Soborze, a najmocniejszą akceptację uzyskała w Nadzwyczajnym Synodzie Biskupów w Rzymie w 20 rocznicę zakończenia Soboru waty- kańskiego II. W. Kasper, uczestnik tego Synodu i jego relator, słowem „communio” określa wspólnotę z Bogiem poprzez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. Urzeczywistnia się ona poprzez słowo i sakramenty. Chrzest jest wejściem do wspólnoty Kościoła i jej podstawą, Eucharystia natomiast jest źródłem i szczytem całego chrześcijańskiego życia wspól- noty (por. KK 11). Wspólnota eucharystycznego Ciała Chrystusa oznacza i buduje wewnętrzną wspólnotę wszystkich wiernych w Ciele Chrystusa - Kościele.³⁷ Wspólnota Kościoła bazuje, rozwija się i jest zanurzona w jed- ności Trójcy Świętej. Jedność Trójjedynego Boga jest w nowszej teologii ujmowana nie tylko jako jedność absolutnego podmiotu, lecz jest coraz bar- dziej rozumiana jako jedność interpersonalnych stosunków Osób Bo- skich.³⁸ Jedność międzyosobowych relacji w Trójcy Świętej przedstawia M. Kehl następująco: rozumieć Boga jako Ojca, Syna i Ducha Świętego ozna- cza konsekwentnie rozumieć Go jako miłość, rozmowę, przyjaźń, życie pełne międzyosobowej łączności, a to się ostatecznie dokonuje na płaszczyźnie podmiotowej „ja” i „ty” tworząc w ten sposób wzajemnie obda- rzające się „my”. Stąd jedność Boga nie polega na jedności poznającej i rozwijającej się samoświadomości (ideał greckiej myśli o Bogu), a nie po- lega na jedności jakiegoś kosmicznego ducha czy też niewyczerpanej ener- gii życia, która miałyby prowadzić do jakiejś naturalnej całości (ideał kla- sycznej i współczesnej gnozy - por. New Age). Wierzący chrześcijanie wy- znają Boga jako jedność osobowej miłości, jako jedność wzajemnej łączno- ści nieskończenie udzielającej się miłości (= Bóg Ojciec), nieskończenie wdzięcznej i odwzajemniającej się miłości (= Syn Boży) i nieskończenie łączącej owe dawanie i przyjmowanie a prowadzącej do całkowitej har-

³⁵ Tamże, s. 51-52

³⁶ Tamże, s. 63

³⁷ Tamże, s. 64

³⁸ Tamże

monii aż do wylania się w stworzeniu miłości (= Duch Święty). Takie rozumienie Bożej jedności w miłości ma swoje znaczenie i odbicie w życiu Kościoła i w eklezjologii w ogóle. Jeżeli to dialogiczno-trynitarne rozumienie Boga zanikało w świadomości chrześcijan, to na pierwszy plan wysuwał się obraz Kościoła ugruntowany jedynie chrystologicznie, a co za tym idzie osłabiał on trynitarne uzasadnienie Kościoła. Ten stan był właściwie dominujący przez całe drugie tysiąclecie chrześcijaństwa. Sobór Watykański II poszedł natomiast w kierunku trynitarne rozumienia, gdy powołując się na słowa św. Cypriana o Kościele mówi, że jest to „dzięki jedności Ojca i Syna i Ducha Świętego zjednoczony lud” (KK 4) lub jeszcze dobitniej mówi w Dekr. o ekumenizmie (DE 2): „Na tym polega święta tajemnica jedności Kościoła w Chrystusie i przez Chrystusa, gdzie Duch Święty jest sprawcą różnorodnych darów. Największym wzorem i zasadą tej tajemnicy jest jedność jednego Boga Ojca i Syna w Duchu Świętym w Troistości Osób”. Tenże Dekret podkreśla szczególną rolę Ducha Świętego w tej jedności: „Duch Święty, który mieszka w wierzących i napędza cały Kościół oraz nim kieruje, jest sprawcą tej przedziwnej wspólnoty wierzących i tak dogłębnie wszystkich zespała w Chrystusie, iż jest zasadą jedności Kościoła” (DE 2). Jakkolwiek powszechnie się staje w nowszej teologii trynitarne uzasadnienie wspólnoty Kościoła, należy jednak zachować równowagę pomiędzy trzema elementami³⁹ tworzącymi wspólnotę Kościoła; a mianowicie pomiędzy chrystologicznym, pneumatologicznym i działaniem przypisywanym Bogu Ojcu.⁴⁰ Termin „communio” jest traktowany jako jeden z najważniejszych pojęć wiary chrześcijańskiej tak, że niektórzy teologowie zaliczają go do rzędu pojęć kluczowych samej dogma-

³⁹ J. R a t z i n g e r, *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori*, München 1985, s. 46-47, gdzie Kard. Ratzinger przestrzega przed jednostronnym traktowaniem Kościoła jako „Ludu Bożego”. Sobór Watykański II próbował zachować równowagę trzech Boskich elementów, jeżeli nawet nie uczynił tego w formie systematycznej nauki o Kościele

⁴⁰ Jednakże stwierdzana niejednoznaczność soborowej nauki o Kościele prowadziła niekiedy do rozbieżnego ujmowania Kościoła tak, że H.J. Pottmeyer mówi o rozdwojonej eklezjologii (zwiespältige Ekklesiologie), a mianowicie o eklezjologii tradycyjnej, bardziej opartej na nauce Soboru Watykańskiego I z mocno podkreślonym elementem hierarchicznym, a wyrastającym z „chrystomonistycznej” podstawy i o eklezjologii wspólnotowej (Communio-Ekklesiologie), zob. H.J. Pottmeyer, *Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums - Ursache nachkoniliarer Konflikte*, w: *TrThZ* 92(1983), s. 272-283; tenże, *Der Heilige Geist und die Kirche. Von einer christomonistischen zu einer trinitarischen Ekklesiologie*, w: *Tutzingener eklezjologii Vatikanum II: Vorstellungen von Kirche und deren religionspädagogische Auswirkungen*, w: *KatBl* 103(1978), s. 591-602) czy też cytowaną wyżej książkę M. Kehl, *Die Kirche*.

tyki. Gisbert Grehake idąc a myślą K. Rahnera pyta, czy jest jakieś słowo, termin, pojęcie w chrześcijaństwie, którym by można była najlepiej i najprościej wyjaśnić współczesnemu poganinowi jakiegoś dużego miasta europejskiego, czym jest chrześcijańska wiara, co jest najbardziej charakterystyczne dla chrześcijaństwa. Taką formułą traktowana przez niego jako centrum wiary chrześcijańskiej i najbardziej odróżniające chrześcijaństwo od jakiejkolwiek innej religii, a jednocześnie uważaną za najkrótsze sformułowanie i pojęcie kluczowe wiary chrześcijańskiej, a stąd i dogmatyki, jest właśnie słowo „communio”.⁴¹ G. Greshake dokonuje przeglądu wszystkich traktatów dogmatycznych pod tym właśnie aspektem i widzi konsekwentnie w pojęciu komunii - czerpiącej z jedności Boga - uzasadnienie wszystkich treści wiary chrześcijańskiej, zaczynając od traktatu o Bogu po traktat dotyczący eschatologii.⁴² „Communio” jest według niego nie tylko najkrótszą formułą wiary, lecz jest jednocześnie tym, co łączy wielkie dzieła i tajemnice wiary. Bóg, który sam jest wspólnotą, pozwala stworzeniom brać udział w komunii Jego życia, ale w ten sposób, a one zgodnie e swoją ontologiczną strukturą są stworzone w komunii i do komunii, a zarazem mogą i powinny poprzez swoje konkretne działania współdziałać w tworzeniu wspólnoty. Jezus Chrystus jako Bóg-Człowiek jest pośrednikiem, źródłem i normą a jednocześnie antycypowaną wspólnotą Boga i człowieka. Duch Święty umożliwia poprzez swoją obecność w stworzeniu proces horyzontalnego i wertykalnego komunikowania się, podtrzymuje w działaniu i pobudza do wykorzystywania potencjału urzeczywistniającego wspólnotę.⁴³ Formuła „communio” dotyczy nie tylko przedmiotu wiary, dotyczy ona także przede wszystkim elementarnego prawa działania, praktyki: poprzez wiarę wkracza bowiem człowiek razem ze swym działaniem, ze swymi czynami do otwartej mu przez Boga wspólnoty wertykalnej i horyzontalnej trynitarnego życia Bożego. Wszelkie wskazania wiary są w gruncie rzeczy wariantami tej samej maksymy: żyj i urzeczywistniaj wspólnotę! Wyciskaj piętno Trójcy Świętej w sobie i w świecie! To właśnie jest treścią podwójnego i jednego zarazem przykazania miłości Boga i bliźniego.⁴⁴

⁴¹ G. G r e s h a k e , *Communio - Schlüsselbegriff der Dogmatik*, w: *Gemeinsam Kirche sein. Theorie und Praxis der Communio*. Festschr. der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. Für Erzbischof Oskar Saier, Hrsg. von G. Biemer i in., Freiburg 1992, 90-91

⁴² Tamże, s. 90-121

⁴³ Tamże, s. 113

⁴⁴ Tamże, s. 113-114

Z tego, co zostało powiedziane, wynika jasno, że wspólnota Kościoła jest ugruntowana we wspólnocie życia Trójcy Świętej i w niej ma swój prawzór i uzasadnienie. Jednocześnie, jak podkreślają to teologowie, nie można pozostać li tylko na teoretycznych rozważaniach, lecz należy ukazywać stronę czynną, praktyczną rozumienia Kościoła jako wspólnoty. Reasumując dotychczasowe rozważania biblijno-dogmatyczne dotyczące Kościoła jako wspólnoty można streścić je w kilku punktach⁴⁵: *Kościół jest ikoną trynitarnej wspólnoty* i to tak, że wspólnota stanowi jego istotę - Sobór nazywa to misterium (KK 1); *wspólnota jest udziałem w podarowanych przez Boga dobrach zbawczych*, którymi są dar Ducha Świętego, nowe życie, miłość, Ewangelia i szczególnie Eucharystia; *communio wspólnot kościołów lokalnych* budowanych poprzez Eucharystię; *wspólnota jako udział w aktywnej podmiotowości całego Kościoła*. W tejże podmiotowości całego Kościoła podkreśla się coś rewolucyjnego w nauce soborowej, co uwidocznione jest w obdarowywaniu przez Boga *charyzmatami*, którymi mają prawo i obowiązek posługiwać się wszyscy członkowie Kościoła i duchowni i świeccy. Sobór podkreśla także *kapłaństwo powszechne wiernych* (KK 10), przez co dokonuje się „*participatio actuosa*” całego Ludu Bożego, jak też „*sensus fidelium*” (KK 13, KDK 43; DA 2). Eklezjologia wspólnotowa podkreśla więc aktywność wszystkich członków Kościoła, a w związku z tym zrywa Sobór z modelem duszpasterstwa obsługiwanego ludu (Versorgungspastoral). Eklezjologia wspólnoty pomaga szczególnie w rozumieniu *podmiotowości wiernych* w Kościele. Podmiotowość ta dotyczy Kościoła jako całości, a więc zarówno papieża jak i biskupów, tak kapłanów jak i wiernych świeckich. W tę podmiotowość są włączeni nie tylko poszczególni członkowie Kościoła, lecz także jego strukturalne elementy: obok papiestwa - kolegium biskupów i Kościoły lokalne, w których realizuje się *communio fidelium*. We wspólnocie podmiotów realizuje się *communio ecclesiarum*. W tym rozumieniu także *synodalne* elementy struktury Kościoła doznały ożywczego tchnienia.⁴⁶ Że ta cecha soborowej eklezjologii, a mianowicie podmiotowość wszystkich wiernych, wymaga jeszcze doprecyzowania, przewycięzania oporów psychologicznych, przeniesienia odpowiedzialności w wielu dziedzinach pracy duszpasterskiej Kościoła często z jednej osoby na wiele osób, że potrzeba i umiejętności i cierpliwości w wypracowywaniu teoretyczne-

⁴⁵ Zob. Heinrich Döring, *Die Communio-Ekklesiologie als Grundmodell und Chance der ökumenischen Theologie*, w. *Communio Sanctorum*, dz.cyt., s. 439-469; tu: 442 i passim

⁴⁶ Tamże, s. 448

go rozumienia wspólnoty, także powstania rzetelnej komunikatywności, leży jak na dłoni. Łacińskie wyrażenie określające ten proces brzmi bardziej dosadnie: z „communio” ma powstać „communicatio”.⁴⁷ Gdy mówi się o podmiotowości całego Kościoła, to wynika niego jeszcze jedna ważna cecha tejże soborowej eklezjologii wspólnoty, a mianowicie: communio jest sakramentalnym znakiem zbawienia dla całego świata. Tu otwiera się dla wszystkich członków ogromne zadanie niesienia tego zbawienia dla całego świata. I tu wkraczamy w dziedzinę ewangelizacji, do której są zobowiązani wszyscy bez wyjątku członkowie Kościoła. Jeżeli mają oni udział w dobrach darmo im danych, to zgodnie z Jezusowym poleceniem: darmo otrzymaliście, darmo dawajcie”, co więcej: jednoznacznie brzmią słowa Jezusa skierowane do wszystkich wiernych: „Idźcie na cały świat i głosście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu” (Mk 16,15).

ZAKOŃCZENIE

Dokonując historyczno-teologicznego przeglądu teorii pastoralnej i poszukiwanej przez nią zasady duszpasterstwa, łatwo było zauważyć, że teoretyczno-pastoralne rozważania oscylowały pomiędzy praktyką a teorią duszpasterstwa, przy tym ukazywały one stale istniejące pomiędzy teorią a praktyką napięcie. Stan duszpasterstwa przed utworzeniem teologii pastoralnej jako przedmiotu uniwersyteckiego był całkowicie niezadowolający, jako że praktyka kościelna nie znajdowała swego naukowego przedmiotowego uzasadnienia: praktyczne czy też pragmatyczne wskazówki pochodziły z innych dziedzin teologii moralnej czy też nauczania prawa kanonicznego.

Po utworzeniu katedry teologii pastoralnej jej teoretyczne uzasadnienia i za tym idące praktyczne wypełnianie zasad pastoralnych w duszpasterstwie były związane z sytuacją społeczno-polityczną tak, że teologia pastoralna nie była, co śmiało można powiedzieć, przedmiotem w pełni samodzielnie się rozwijającym i w sposób niezależny dokonujący swych badań i dociekań. Tu trzeba podkreślić przemożny wpływ oczekiwań praktycznych wskazówek, ale płynących bardziej z zewnątrz, ze strony społeczności cywilnej, aniżeli wynikających ze zbawczej misji Kościoła, przez co teologia pastoralna traciła swój bezpośredni i służebny stosunek do zbawczego dzieła Bożego przekazanego Kościołowi do realizacji.

⁴⁷ Tamże

W okresie przedsoborowym - a trzeba go szczególnie w ramach ruchu liturgicznego umieścić już w XIX wieku - ruchy odnowy życia kościelnego (biblijny i liturgiczny), mające swój duży wpływ na działalność przedwojennej Akcji Katolickiej, zaznaczyły swoją obecność także w obradach Soboru Watykańskiego II. Ruchy te i nowy duch w Kościele powojennym przyczyniły się także do podjęcia na nowo teoretyczno-pastoralnych dyskusji. W tych ostatnich zauważyło się intensywne poszukiwanie adekwatnej zasady duszpasterskiej. Kongres Pastoralistów obradujący w Wiedniu 1974 jest tego najlepszym przykładem. Kongresowe i pokongresowe teoretyczne poszukiwania zasady duszpasterstwa poszły wyraźnie w dwóch kierunkach: samourzeczywistniania się Kościoła (Selbstvollzug der Kirche) i teologii pastoralnej jako nauki o praktycznej działalności Kościoła (Handlungswissenschaft). W obu tych ujęciach teologii pastoralnej, jakkolwiek wychodzą z innego punktu widzenia działalności praktycznej, chodzi o Kościół, o jego zadania realizacji zbawienia. Ważne jest przy tym, jak jest ujmowany sam Kościół, czy jest on rozumiany jako instytucja bosko-ludzka. W nauce Soboru Watykańskiego II i w rozważaniach posoborowych najwyraźniej dominujący jest obraz Kościoła jako wspólnoty. To rozumienie Kościoła jako wspólnoty staje się zasadą wiodącą zarówno dla teologii⁴⁸, jak i dla praktyki, konsekwentnie więc i dla duszpasterstwa. Jest jasne, że wiele jeszcze wody w rzekach upłynie, zanim to soborowe ujęcie Kościoła jako wspólnoty znajdzie miejsce i uznanie tak w umysłach, nie tylko osób duchownych, ale także i wiernych świeckich, jak i w codziennej praktyce duszpasterskiej. Traktowanie Kościoła jako wspólnoty wymaga kompromisów i dotyczą one zarówno tzw. Kościoła Urzędowego (w Niemczech nazywanego: Amtskirche) jak i osób świeckich. Należy bowiem najpierw uznać podmiotowość w działalności duszpasterskiej wszystkich członków Kościo-

⁴⁸ Jest warte podkreślenia, że zasada Kościół jako wspólnota staje się także wiodącą także wprawie kanonicznym. Tu dla przykładu kilka pozycji: Marian Żurowski, Współczesność kościelna. „Ius ad Communionem”, Kraków 1978, wyd. 2-e; R. Sobański, „Communio” als Formalprinzip des kirchlichen Rechts, w: ThGl 1982; Hurbert Müller, Communio als kirchliches Prinzip im Codes Juris Canonici von 1983, w: Im Gespräch mit dem dreieinigen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie (Festschr. Für W. Breuning), wyd. M. Böhnke i H. Heinz, Düsseldorf 1985, s. 481-498; E. Correcco, Aspekte der Rezeption des Vatikanums II im neuen Codex Iuris Canonici, w: Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, wyd. H. Pottmeyer i in., Düsseldorf 1986, s. 313-368; i już wyżej cyt. art. Iona Riedel-Spangenberg, Die Communio als Strukturprinzip der Kirche und ihre Rezeption im CIC 1983, w: TrTh 97 (1988), s. 217-238

ła, na co wskakują i dokumenty soborowe i późniejsze dokumenty kościelne, a wśród nich podstawowa encyklika Jana Pawła II „Christifideles Laici”.⁴⁹ Podmiotowość wszystkich członków Kościoła wiąże się ściśle z odpowiedzialnością za Kościół. I tu jest wiele do zrobienia, jako że wymaga to praktycznie dzielenia się nią innymi i to może być dla wielu najtrudniejsze do realizacji. Jakkolwiek pozostaje jeszcze wiele spraw niedoprecyzowanych, wymagających dalszych teoretycznych rozrządzeń i praktycznych rozwiązań, rozumienie Kościoła jako wspólnoty jest jednak dzisiaj tak dla teologii pastoralnej, jak i dla działalności duszpasterskiej Kościoła podstawową zasadą.

AUF DER SUCHE NACH EINEM SEELSORGEPRINZIP

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel unter diesem Titel geht von der geschichtlichen Entwicklung der Pastoraltheologie als Universitätsdisziplin aus: zunächst beschäftigt sich mit der Gründung dieses Faches und mit den dazu gehörenden Umständen, dann mit der Diskussion am Wiener Kongress der deutschsprachigen Pastoraltheologen im Jahre 1974. Dann beschäftigt sich der Artikel mit der Ekklesiologie des Vatikanums II, die unter dem Zeichen der Communio-Ekklesiologie steht. Communio-Ekklesiologie wird in der nachkonziliaren Zeit auch für Dogmatik, für Ökumene usw. entscheidend und sollte auch für die Pastoraltheologie und der Seelsorge gelten. Dabei sollten viele Vorbehalte und Mißstände abgebaut werden, so dass die Annahme dieses Prinzips noch viel Arbeit benötigt. Communio-Ekklesiologie sollte meiner Meinung nach als der Hoffnungsträger der neueren Pastoraltheologie der katholischen Kirche an der Schwelle des 3. Jahrtausends betrachtet werden.

⁴⁹ Zob. Heinz-Jürgen Görtz, *Das kirchliche Handeln des Laien.*, „Christifideles Laici” im Kontext der „Communio-Ekklesiologie” von „Lumen Gentium”, w: ThPh 66(1991), s. 177-191