

# Franciszek Macharski

---

1967 rok : "Diakonia : Internationale  
Zeitschrift für praktische Theologie",  
2 rocznik, 1967 rok

---

Studia Theologica Varsaviensia 6/2, 409-425

---

1968

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

TEOLOGIA PASTORALNA

**DER SEELSORGER.** *Zweimonatsschrift für Praxis und Theorie des kirchlichen Dienstes.* 37 rocznik, 1967 rok.

**DIAKONIA.** *Internationale Zeitschrift für praktische Theologie.* 2 rocznik, 1967 rok.

Sprawozdanie z rocznika 1967 czasopism teologiczno-duszpasterskich zamierzamy ująć w tym roku pod kątem widzenia jednego tylko tematu; *kapłan-duszpasterz po II soborze watykańskim*; tematyka kapłaństwa przeważała bowiem wyraźnie nad innymi tematami. Ujmujemy oba czasopisma w jednym sprawozdaniu, widząc jak wspólne są zainteresowania teoretyczne i obszar doświadczeń, bliskie kręgi współpracowników. Temat dzielimy na następujące działy: I. Sytuacja duchowa, II. zasadnicze zagadnienia kapłaństwa, III. odnowa struktur diecezjalnych. IV. odnowa formacji kapłańskiej. Zamierzamy przedstawić tutaj przede wszystkim problematykę teologiczną zagadnienia, raczej wskazując na kierunki rozwiązań praktycznych niż zatrzymując się nad opisem konkretnych sytuacji i konkretnymi wskazaniem. Wybieramy najważniejsze artykuły pragnąc uniknąć powtórzeń, przy relacji zachowujemy naogół tok wywodów autorów. Wstępnych uwag domaga się swoiście empiryczny punkt wyjścia wielu przedstawionych rozpraw. Stanowią go proste spostrzeżenia i ostrożne zwykle uogólnienia, bowiem nawet w krajach o rozwiniętej socjologii religii, brak badań dotyczących najnowszych przemian. Tym cenniejsze przy takim braku naukowej socjologii i godne naśladowania staje się ogłoszenie wypowiedzi dyskutujących na najbardziej palące tematy, tak jak to czyni czasopismo *Diakonia*, zamieszczające w każdym zeszycie swoje „forum”. Autorzy starają się o obiektywizm w spostrzeganiu i analizie sytuacji, a więc unikają zarówno przejawiania jak i tuszowania rzeczywistości. Rozeznanie sytuacji sprawia jednak często wrażenie ujęcia pesymistycznego. Ostre, a nawet nieco przesadne widzenie rzeczywistości jest jednak konieczne dla działania dynamicznego, jakim musi być dzie-

ło odnowy. W dziedzinie duszpasterstwa można wskazać na dość wiadczenie związane z publikacją: A. G o d i n, *France pays de Mission?* (Paryż 1943), która, przesadną prawdopodobnie w swych ujemnych diagnozach, stała blisko początków duszpasterstwa misyjnego we Francji. W referowanych przedstawieniach, co bardzo ważne, dąży się do ujęcia zarówno stanu aktualnego jak i dynamiki zjawisk, dzięki czemu można mówić o jakimś przewidywaniu dalszego rozwoju.

### I. Sytuacja duchowa

Edward Schillebeeckx, *Kirche nach dem Konzil. Ausblicke fur Holland (Diakonai z. 1, s. 1—15)*. Artykuł belgijskiego teologa ważny jest jako tło, bez którego trudno byłoby zrozumieć współczesną dyskusję o kapłaństwie, jaka rodzi się z pytań egzystencjalnych, wyrastających z kolei z sytuacji posoborowej. W sytuacji katolicyzmu holenderskiego, oprócz rysów specyficznych występują zjawiska, które trzeba uważać za uwidocznienie procesów zachodzących także w innych krajach w sposób trudniej dostrzegalny; „W Holandii mówi się głośno to, co w innych krajach mówi się przy drzwiach zamkniętych” — pisze Autor (s. 3).

Zdaniem o. Schillebeecka katolicyzm holenderski przeżywa niewątpliwie kryzys — nie jest jednak jasne, czy jest to tylko kryzys wzrostu, czy powolne ześlizgiwanie się ku katolicyzmowi „wolnomyślicielskiemu”, katolickiemu odpowiednikowi wolnomyślnych gmin ewangelickich. Zarzewie tego kryzysu leży w powojennej generacji duchowieństwa i wśród młodszych intelektualistów. Jaki jest jego zasięg? Istnieje warstwa katolicyzmu na płaszczyźnie publicystyki oraz „cichy” katolicyzm życia religijnego przeważającej części katolików. Niema między tymi warstwami izolacji, bo publicystyka i kaznodziejstwo wszędzie docierają i wnoszą niepokój i pytania, podważając, kwestionując to co istnieje i przyjęte. Wśród ogółu wiernych kryzys objawia się wielkim niepokojem i bolesnymi wątpliwościami religijnymi. Są one tym większe, że nie byli uświadomieni dostatecznie, jak wielką ofiarą dla dobra Kościoła będzie dla nich pozbywanie się niektórych form, np. w liturgii. Nie są to, jak się na ogół powierzchownie ujmuje tylko zewnętrzne formy religijności, ale własność osobista, bowiem przez nie i w nich ukształtowała się konkretna religijność człowieka. Kryzysu wiary czy herezji, jak wyjaśnia Autor, nie wolno dopatrywać się pochopnie tam, gdzie występuje tylko poszukiwanie nowego rozłożenia akcentów w ramach wspólnej wiary i bez negowania ujęcia tradycyjnego. Źródłem tych poszukiwań jest najczęściej przeżycie niewystarczalności stanu dotychczasowego. Tak, na przykład, młod-

sza generacja księży, nie negując wartości Mszy św. prywatnej, ze względów egzystencjalnych domaga się Mszy św. wspólnotowej. Problemów tego typu nie udaje się rozwiązać żadymi wyjaśnieniami teoretycznymi. Prawdziwym problemem wiary jest natomiast postawione lecz nie rozwiązane pytanie o Kościół i świat, o religijność i świeckość. Nie chodzi przy tym o odejście od Kościoła, ale o jakieś nowe zrozumienie Kościoła i religii. W sytuacji krańcowej, rozwiązanie widzi się w tym, ażeby zostać nadal katolikiem, ale jednocześnie i wierzącymi i „wolnomyślicielami”, czyli nieskrępowanymi regułami wiary. Wiara stałaby się wtedy wyłącznie sposobem samozrozumienia człowieka. Pismo święte — źródłem mądrości. Wszystko to jest bardzo bliskie sekularyzacji, choć w niej się nie mieści całkowicie.

Źródłem tego kryzysu wiary jest według o. Schillebeeck'a niepodjęcie przez teologię problematyki modernistycznej w tym czasie, kiedy urząd nauczycielski słusznie wskazał na modernistyczne błędy we wierze. Teologia przeciwstawiła wówczas poglądy scholastyczne, które nie podjęły pytania, dawały odpowiedzi na inne problemy. Problematyka ta została postawiona na nowo i radykalnie przez Bultmanna, Tillicha, Ebelinga, Bonhoeffera, zastając teologię katolicką i katolicyzm w Holandii nieprzygotowane w jeszcze większej mierze niż w innych krajach, („leży przed nami nieuregulowany rachunek za niepokoje modernistyczne i antymodernistyczne”, zauważa Autor).

Zadaniem teologii jest zatem przedstawić depczyk wiary w takiej formie, aby człowiek współczesny odnalazł w nim nietylko siebie ale i autentyczną treść Objawienia Boga w Jezusie Chrystusie. Klimat tych poczynań musi być pełen powagi i odpowiedzialności, podyktowanej przekonaniem, że wiarę czeka w najbliższych dziesiątkach lat ciężka próba. Opanowane muszą być zarówno nie przynoszące rozwiązania tendencje przesadnie integrystyczne, jak i przemysłana na nowo etyka ludzi piszących i mówiących o zagadnieniach wiary, tak by wierni zabezpieczeni byli przed szarlataństwem niektórych z nich.

## II. Zasadnicze zagadnienia kapłaństwa

Georg Hansemann, *Wandel im Verständnis der Seelsorge* (Der Seelsorger, z. 4, s. 233—239). Artykuł profesora katechetyki z Grazu, wprowadzający nas w problematykę kapłaństwa po Vaticanum II, jest tekstem referatu z narady redakcyjnej czasopisma. Znajdujemy w nim przede wszystkim studium niepewności i wątpliwości księży na temat kapłaństwa. Księża odnoszą wrażenie

jakoby niektóre od wieków przyjęte ujęcia, zostały przez sobór zakwestionowane, dezaktualizując przez to tradycyjną koncepcję kapłaństwa; nie widzą dość jasno pozytywnej nauki soboru na ten temat.

Autor stawia trzy palące pytania, dotyczące punktów, w jakich wydaje się zakwestionowany tradycyjny obraz kapłaństwa. *Czy kapłaństwo jest kategorią religijną czy też tylko funkcją kościelną?* Pytanie to powstaje, ponieważ nie jest już aktualne równanie: kapłan = duszpasterz. Dzieło powierzone Kościołowi podejmują bowiem świeccy, uczestniczący w potrójnym urzędzie Chrystusa prawdziwie, choć na swój sposób. Nie można także mówić wyłącznie o kapłanach *sacerdos alter Christus*, skoro każdy ochrzczony jest świadkiem Boga i znakiem Jego obecności w świecie, duszpasterstwo nie jest *par excellence* uobecnianiem Chrystusa w świecie. Nie pewnośc dotyczy także postawy księdza wobec świata, nie jest bowiem jasne, co ma oznaczać dla jego duchowości dokonujący się obecnie zwrot Kościoła ku światu. Wielu młodych kapłanów widzi w tym konieczność akcentowania w życiu osobistym i duszpasterstwie elementów naturalnych.

Zasadniczy problem zawarty jest w drugim pytaniu: *czy kapłaństwo w Kościele polega na specyficznym stosunku do Chrystusa, czy też kapłan jest tylko chrześcijaninem otrzymującym zadania polegające na sprawowaniu Eucharystii i odpuszczaniu grzechów?* Według Autora, młodsza generacja kapłanów skłania się ku drugiej alternatywie. Konsekwentnie zostaje podana w wątpliwość formacja kapłana ku coraz większemu zjednoczeniu moralnemu z Chrystusem. W szczególności zakwestionowane jest często przyjmowane uzadnienie, celibatu przez osobisty stosunek kapłana do Chrystusa. Trzecie pytanie dotyczy *duszpasterstwa*: *czy ma ono sens, czy jest ono nadal aktualne?* Duszpasterstwo w tradycyjnym — dodajmy, ciasnym — ujęciu, wydaje się nie do przyjęcia. Niepokój wywołuje nauka soboru o powszechnej zbawczej woli Boga i o kręgach przynależności do Ludu Bożego, zestawiona ze stwierdzeniem, że ludzie ochrzczeni i przyjmujący sakramenty są w świecie w mniejszości, malejącej z biegiem lat. W skali światowej może się zatem wydawać, że choć prawdą jest twierdzenie *salus per Ecclesiam*, to jednak zbawienie przez sakramenty jest faktycznie *via extraordinaria*. W mentalności wielu duszpasterzy nie może się pogodzić zawsze aktualne wezwanie do nawrócenia z pojęciem dialogu, a jeszcze mniej z pojęciem anonimowego chrześcijanina, o jakim mówią współcześni teologowie.

Wobec takich zmian zachodzących w poglądach i postawach duszpasterzy, ks. Hansemann proponuje przede wszystkim studium isto-

ty kapłaństwa i wypływającego z niej etosu, a także poszerzenie motywacji teocentrycznej duszpasterstwa o motywację antropocentryczną — hasło „ratuj duszę swoją”, oznacza w tym szerszym ujęciu nie tylko wezwanie do troski o zbawienie wieczne, ale i do troski o zagrożone człowieczeństwo współczesnych ludzi. — Szkicowy charakter tej ostatniej, konstruktywnej części wypowiedzi nie pozwala na dyskusję z nią; temat powróci niżej wraz z zagadnieniem formacji kapłańskiej.

Fakt napięcia i niepewności dotyczących zasadniczych kwestii egzystencji kapłańskiej, ujmuje z punktu widzenia młodego pokolenia kapłanów profesor teologii pastoralnej z Monachium, Leonard M. Weber w artykule pt. *Gedanken zum Lebensstil des jungen Priesters* (Der Seelsorger, z. 4, s. 240—248). Stwierdza także niepewność księży, płynącą z poczucia izolacji społecznej, utrudniającej podjęcie kontaktu i dialogu, do jakiego czują się wezwani przez sobór, wyzwalającej poczucie niepotrzebności i rezygnację. Wyjście z tej sytuacji widzi Autor raczej w powrocie do źródeł biblijnych kapłaństwa niż w pożytecznych zresztą zabiegach psycho-społecznych. Powrót do źródeł nie jest łatwy, bowiem wypowiedzi Nowego Testamentu stwarzają wiele problemów teologicznych, jeśli się w nich szuka nietylko programu ascezy kapłańskiej, ale także określenia istoty i zadań kapłaństwa hierarchicznego drugiego stopnia. Temu powrotowi zawdzięcza Kościół odnowioną przez sobór koncepcję *presbiterium* grona kapłanów wokół swego biskupa, działających w łączności z nim i współodpowiedzialności. Na pierwsze miejsce wysuwa się zatem także i tutaj główny problem współczesnego Kościoła: wiara. Do kapłana stosuje się przymiot odkryte na nowo prawo, wedle którego wiara rozwija się we wspólnotcie, dzięki wspólnotcie i dla wspólnoty. Wiara kapłana i powierzonych mu wspólnoty warunkują się wzajemnie i wzbogacają w jej Dawcy, Duchu Świętym.

Aspekt zagrożenia izolacją doktrynalną porusza A. G. M. van Melsen, w artykule pt. *Glaubensunsicherheit als Dauerzustand?* (Der Seelsorger, z. 3, s. 175—184). Profesor filozofii przyrody na uniwersytecie w Nijmegen, a równocześnie członek rady duszpasterskiej, rozważa zagadnienie analogii przyrodniczego i teologicznego pojęcia pewności i niepewności naukowej. Punkt wyjścia jest jednak praktyczny; jest nim stwierdzenie izolacji doktrynalnej teologii, izolacji wynikłej z braku odpowiedniości między filozoficznym obrazem świata i człowieka a współczesnością. Stoi to w najbliższym związku z powszechnie stwierdzaną „chorobą nieufności”

i osłabieniem duszpasterstwa i kaznodziejstwa, potrzebującego języka prostego i jasnego. Zaradzi temu stanowi rzeczy odnowa teologii, z którą musi iść w parze — i to jest praktyczny punkt dojścia — duchowe i intelektualne pogłębienie księży. Bliskość współczesnego świata osiągnie się nie przez przestawienie księży na świecką pracę zawodową (nie brak takich zamysłów), ale przez połączenie studium, rozważania i modlitwy, dzięki czemu ksiądz potrafi dać świadectwo transcendencji i wewnętrznej wartości życia chrześcijańskiego.

Przyczynek do rozważań zasadniczych stanowią wypowiedzi dyskusji: *Forum. Rangfolge der priesterlichen Tätigkeit* (Diakonia, z. 4, s. 362—371). Do przemyślenia na nowo sprawy skłania zarówno przepracowanie księży i potrzeba nowego rozdziału zadań między świeckich i księży, jak i przemyślenie na nowo istoty kapłaństwa. Starają się one znaleźć kryteria dla ustalenia hierarchii zadań kapłańskich. Wypowiedzi uznają za czynność najważniejszą i centralną sprawowanie Eucharystii w zgromadzeniu liturgicznym oraz innych sakramentów i całej liturgii, jak i głoszenie słowa Bożego w formie homilii. Nie do zastąpienia jest też kapłan jako *homo spiritualis* w duszpasterstwie indywidualnym, w bezpośredniej rozmowie na temat zbawienia. Wśród kontaktów duszpasterza na pierwszym miejscu trzeba postawić spotkanie z dorosłymi i ich grupami. Kapłan pomaga im w podejmowaniu zadań w Kościele, będąc ich inspiratorem i doradcą, u nich także szukają rady. Powszechnie wysuwa się również konieczność specjalizacji w duszpasterstwie, bez której kapłan ani nie potrafi podolać coraz bardziej zróżnicowanym potrzebom, ani nie rozwinię swych szczególnych uzdolnień.

### III. Kapłani i świeccy

Zagadnienie świeckich w Kościele ujęte będzie pod kątem poszukiwania miejsca ich działalności w Kościele; zapewne dopiero III Kongres Apostolstwa Świeckich (Rzym, październik 1967) zachęci do podjęcia problematyki teologicznej zaangażowania katolików świeckich w Kościele i świecie. Nawet to spojrzenie jest interesujące dla naszego zagadnienia, ponieważ rzuca światło na niełatwą sprawę granicy między kapłanami a katolikami świeckimi, będąc w praktyce głównym elementem niepokoju. Ustalenie bowiem miejsca, kompetencji świeckich w Kościele dokonuje się najczęściej właśnie przez ustalenie granicy oddzielającej ich od księży.

Jakob Laubach, *Glieder der Kirche ohne Mitverantwortung Zum Konzilsdekret über das Apostolat der Laien* (Diakonia, z. 4

s. 224—235). Sedno problemu świeckich w Kościele wskazał Autor już w tytule artykułu: świeckim nie przyznaje się w dostatecznej mierze zadań na miarę przysługującej im współodpowiedzialności za Kościół. Na drodze do zmiany tego stanu rzeczy są najpierw, zdaniem Autora, trudności natury teologicznej. Sobór uniknął podania dokładnej definicji katolika świeckiego, dając jedynie określenie opisowe, zawierające raczej negatywne odgraniczenie od duchownych. Z niedomówień w teologii mogłoby się nasunąć ujęcie nie do przyjęcia, według którego świeckim przypadłyby zadania w świecie, hierarchii natomiast zadania wewnątrz Kościoła. Istnieją też trudności wynikłe z obciążenia historycznego. Od IV w. aż do początków wieku XX coraz więcej funkcji wynikających z odpowiedzialności za Kościół przejmowali księża i zakony, wierni zaś przyjmowali postawę bierną — to właśnie zjawisko określa się jako klerikalizację Kościoła. W praktyce natomiast największą trudność stanowi taka przemiana mentalności całego Ludu Bożego, aby przyjął on z całą powagą, że wszyscy jego członkowie tworzą Kościół, że należy konsekwentnie do tego tak rozdzielać zadania Kościoła, aby każdy ze swej strony wypełniał dla jego dobra wszystko to, co do niego należy. Dla księży oznacza to zatem konieczność przemyślenia na nowo swoich funkcji i pozycji oraz pytania, czy należą one naprawdę do kapłańskiego urzędu. Działanie świeckich w Kościele — dodajmy, że także i kapłanów — wiąże się z pojęciem demokratyzacji. Autor pojmuje demokratyzację w Kościele także na szczeblu średnim i niższym, i takie jej ujęcie, by była ona w harmonii ze strukturą hierarchiczną Kościoła.

Adolf Exeler, *Seelsorge und Erwachsenenbildung. Zuordnung und Abgrenzung*. (Der Seelsorger, z. 1, s. 23—34). Dekret soborowy *Apostolicam actuositatem* w VI rozdziale traktuje o przygotowaniu do apostołstwa, pojętym szeroko jako trwająca przez całe życie formacja humanistyczna, duchowo-religijna, moralna i praktyczna. Autor, profesor katechetyki uniwersytetu we Fryburgu (Breisgau), podejmuje sprawę stosunku tej formy do duszpasterstwa, mając na uwadze konkretną sytuację, w której duszpasterze przestają obecnie być jedynymi promotorami i pracownikami w rozbudowanych od lat formach instytucjonalnych. Wypowiedź ta interesuje nas ze względu na dążenie do ustalenia kompetencji formacji świeckich i duszpasterstwa przez odkrycie ich granic i wzajemnego przyporządkowania.

Problem powstaje przez to, że świeccy dążą do zajęcia odpowiedzialnego stanowiska, które przyznaje im struktura Kościoła, także



na odcinku ich własnej formacji. Duszpasterstwo często jest rozumiane i praktykowane jakoby było opieką nad małymi dziećmi, wyłącznie zatem jako troszczenie się i kierowanie, bez dostatecznego uwzględnienia wolności i odpowiedzialności ludzi dorosłych. Ich odczucie, zaostnione współcześnie w tym względzie, często nie może się pogodzić ze stylem monologu, paternalizmu, autorytetu. Zapraszanie zaś świeckich do pomocy w duszpasterstwie sprawia wrażenie posługiwania się nimi dla osiągnięcia większej skuteczności działania — w szczególności formacja świeckich uważana bywa za nowoczesną formę duszpasterstwa księży.

Autor widzi możliwość nieantagonistycznego ustawienia, współdziałania duszpasterstwa i świeckich na terenie ich formacji dzięki całościowemu spojrzeniu na zadanie Kościoła. Duszpasterstwo urzędowe zwrócone jest mianowicie ku pierwszorzędnemu zadaniu Kościoła, tj. ku bezpośredniej służbie zbawieniu. Przedmiotem natomiast formacji świeckich nie byłoby wyłącznie przygotowanie do uczestnictwa *pro sua parte* w tej misji, ale także przygotowanie do drugiego zadania Kościoła, którym według nauki konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym jest pomoc dla świata w rozwiązaniu jego problemów. Obie formy działania uzupełniają się, ponadto styl duszpasterstwa może się przez kontakt ze świeckimi wzbogacić o cechę otwarcia, dialogu, nasłuchiwania i raczej stawiania zagadnień niż przedstawiania gotowych rozwiązań.

Forum. *Zur Situation der Frau in der Kirche* (Diakonia, z. 4, s. 236—254). Wypowiedzi kilkunastu kobiet katolickich, na temat sytuacji kobiety w Kościele formułują jedną z głównych trudności apostołstwa świeckich, która, naszym zdaniem, jest równocześnie jego szansą: wprowadzenie w życie apostołstwa świeckich zależy w dużej mierze od pracy duszpasterzy. Wypowiedzi stawiają ostrą i negatywną ocenę stanowiska księży wobec udziału kobiet w dziele Kościoła. Powtarza się twierdzenie, że księża nie są przygotowani na wynikającą z uchwał soborowych aktywizację świeckich, a nawiązanie współpracy z kobietami udaje im się znacznie rzadziej niż osiągnięcie tego w stosunku do mężczyzn. Fakty świadczące o udziale kobiet w apostołstwie także na terenie parafii pozornie tylko przeczą temu. Chodzi bowiem o nową formę współpracy opartej na prawdziwej współodpowiedzialności, o to, żeby tzw. demokratyzacja stylu duszpasterstwa objęła także kobiety. Równie surowo ocenione jest ustosunkowanie się księży do kobiet pracujących apostołsko; oto główne zastrzeżenia: nieufność, dyktatura, kompleksy antyfeministyczne, brak sztuki współpracy, lekceważenie i brak praktycznego szacunku wobec religijności kobiet (podświadoma obrona

przed faktyczną przewagą liczną kobiet w kościołach?), fałszywe ujęcie autorytetu i wolności, posłuszeństwa i dojrzałości.

Wypowiedzi postulują, by wykształcenie seminaryjne księży szerzej uwzględniło psychologię dyferencjonalną, a formacja duchowa przygotowująca do celibatu pozwoliła na wyzbycie się postaw niedojrzałych.

#### IV. Odnowa struktur diecezjalnych

Wspólną cechą artykułów poświęconych powyższemu tematowi stanowi przewaga myślenia teologicznego nad praktycystycznym. Sięgają one najpierw do teologii Kościoła, wobec której wtórne są inne ujęcia np. jurydyczne. Docenia się jednak rolę doświadczenia, które jest dowartościowane we współczesnej teologii pastoralnej, a niejako zinstytucjonalizowane zostało przez dekrety Stolicy Apostolskiej, wprowadzające wiele nowych form *ad experimentum*. Konieczność odnowy struktur Kościoła wyjaśniona jest przez fakt poddania ich pod sąd Objawienia i czasu, *aggiornamento* bowiem dokonuje się dla dostosowania do zmienionych warunków społecznych i na skutek konfrontacji z istotą wspólnoty chrześcijańskiej, której te struktury mają służyć.

##### a) Nowe rady diecezjalne

Ferdinand Klosterman *Neue diözesane Strukturen* (Diakonia, z. 5, s. 257—269). Punktem wyjścia do przedstawienia nowych diecezjalnych organów kolegialnych, jakie wprowadza lub proponuje II sobór watykański, jest koncepcja diecezji jako *ekklesia* Nowego Testamentu. Urzeczywistniają się w niej wszystkie — poza prymatem, funkcje Kościoła, tak że jest ona niejako obrazem Kościoła powszechnego. Diecezja wypełnia swoje istotne zadania, jeśli zdrowe są jej wspólnoty parafialne i dekanalne, a także te struktury, które winny zapewnić kontakt między biskupem a jego kościołem, kontakt żywy, nie zaś funkcjonowanie bezosobowej instytucji. Właśnie brakiem struktur zapewniających tę łączność przypisać należy w wielkiej mierze niepokój wśród kleru, niedostatki jego zaufania do biskupa, bezplanowość pracy duszpasterskiej. — Niejako na marginesie tych rozważań, Autor przedstawia także swoją koncepcję odnowy parafii, której poświęcił ostatnio wydane dzieło (*Prinzip Gemeinde*, Wien 1965). Zdaniem Autora ideałem byłoby istnienie wielkich parafii centralnych, odpowiednio wyposażonych we wszelkie pomoce konieczne dla współczesnego duszpasterstwa

i spełniających pomocniczą rolę wobec mniejszych wspólnot wykonujących bezpośrednią pracę duszpasterską, a utworzonych na zasadach terytorialnych, personalnych, lub kategorialnych.

Na pierwszym miejscu wśród nowych rad diecezjalnych, jakie teraz krótko omówimy, stoi rada kapłańska, o której mówią postanowienia dekretu o obowiązkach pasterskich biskopów (nr 28), dekretu o posłudze i życiu kapłańskim (nr 7) i motu proprio *Ecclesiae sanctae* (I, 15). Pojawienie się tej instytucji jest wynikiem pogłębienia teologicznego struktury hierarchicznej a w szczególności odnowienia idei *presbiterium*, grona kapłanów diecezji, zgromadzonych wokół swego biskupa. Na podstawie uczestnictwa w jednym kapłaństwie Chrystusowym i w jednej misji są oni koniecznymi pomocnikami i doradcami biskupa w jego służbie. Praktycznie *presbiterium* jako całość dochodzi do wykonania swej współodpowiedzialności za kościół diecezjalny i zabiera głos doradczy w sprawach jego kierownictwa poprzez radę kapłańską. Tę samą kolejność od *presbiterium* do instytucji, powinno posiadać także wyprowadzenie jej w życie, na to ażeby posiadała ona silne podstawy w świadomości wszystkich kapłanów diecezji.

Rada duszpasterska ma swoje uzasadnienie teologiczne we współodpowiedzialności całego Ludu Bożego za Kościół (dekret o pasterskich obowiązkach biskupów, nr 27, oraz motu proprio *Ecclesiae sanctae* I, 16). Skoro jest ona organem przedstawicielstwa całego kościoła diecezjalnego, należy do niej wprowadzić reprezentantów wszystkich stanów, a więc także świeckich i zakonnic, i wszystkich ważniejszych grup. Rada nie jest zatem zasadniczo gronem ekspertów do poszczególnych zagadnień.

Rada świeckich, przewidziana przez dekret o apostołstwie świeckich (nr 26), jest konsekwencją odnowy miejsca świeckich i ich działalności w Kościele. Służyć ma koordynacji ich poczynań i włączeniu ich działania w apostołstwo całej diecezji. Narzędziem do tego będą spotkania, wymiana poglądów, studia i planowanie. — Warto dodać, że dekrety soborowe pozostawiają otwartą sprawę rady duszpasterskiej dla całego Kościoła i na płaszczyźnie kościołów krajowych. Pewnym jej odpowiednikiem jest papieska komisja *Iustitia et Pax*, podobnie jak *Consilium de Laicis* jest odpowiednikiem rad świeckich.

Rozważania teoretyczne przechodzą z konieczności w relację z poczynionymi już doświadczeniami, ważnymi szczególnie w niektórych sprawach organizacyjnych blisko związanych z naturą tych organów. Należy tutaj najpierw pytanie o sposób powołania członków rad. Dekrety soborowe i postanowienia wykonawcze Stolicy Apostolskiej nie podają wskazań, jak mają one, a zwłaszcza rada kapłań-

ska, stać się przedstawicielstwem całości. Wydaje się, że należy znaleźć taki sposób tworzenia rad a także ich funkcjonowania, który odpowiadałby zarówno wzrastającemu poczuciu demokratycznemu jak i wymaganiom wypływającym z hierarchicznej struktury Kościoła. Funkcja reprezentowania, ważna dla rad diecezjalnych, byłaby najsłabiej wyrażana, gdyby wszyscy członkowie rady byli mianowani bez skontaktowania w jakiś sposób z całością.

Inną pilną sprawą organizacyjną jest jasne rozgraniczenie kompetencji tych nowych organów pomiędzy nimi, a także pomiędzy nimi a resztą istniejących już struktur kolegialnych. Troskę o to sobór i stolica apostołska pozostawiły biskupom i ich konferencjom. Rozgraniczenie kompetencji jest trudne przez to, że wszystkie one mają tylko charakter doradczy i nawet kapłani w swej radzie ostatecznie uczestniczą w rządach diecezji tylko na zasadzie konsultacji. Przy tym stanie rada duszpasterska byłaby komisją studiów, planowania, koordynacji i opiniowania we wszystkich sprawach diecezji. Rada kapłańska miałaby w swych kompetencjach to, co dotyczy bezpośrednio *presbiterium* diecezji: sprawy kontaktu kapłanów z biskupem, całej formacji kapłanów, współpracy z zakonami, ważniejsze sprawy personalne. Rada Świeckich zajęłaby się pierwszorzędnie, choć nie wyłącznie, problemami katolików świeckich i ich apostołstwa. Trudniejszy natomiast jest podział zadań z istniejącymi już gremiami diecezjalnymi, wśród nich i kapitułami. Droga do koordynacji trwałej a nie tylko przejściowej, prowadzi przez nowe ujęcia, wzgl. gruntowną rewizję statutów, tych nieraz wielowiekowych instytucji, skoro tylko eksperyment pięciu lat wykaże przydatność nowych struktur.

Wolfgang Schöpping, *Vorschläge zur Verwirklichung eines Priesterrates* (Der Seelsorger, z 3, s. 191—196). Przyczynek do dyskusji o kształcie rad kapłańskich, wartościowy jest szczególnie przez rozważenie samej koncepcji rady i stylu jej działania, bez których nie mogłaby ona być wyrazem odnowy *presbiterium* i stałym jej narzędziem.

Jochem Schmauch, *Neue Struktur des Dekanates* (Der Seelsorger, z. 3, s. 206—210). W dyskusję o reorganizacji diecezji włączony zostaje program nowego ustawienia dekanatu, zarządzony w jednej z diecezji holenderskich (Roermond). Motywem decydującym o podjęciu tej inicjatywy jest eklezjologicznie uzasadniony postulat dialogu wewnątrz Kościoła, dla którego podjęcia najbardziej spośród istniejących struktur nadaje się dekanat. Bódcem dla odnowy staje się zatem mniej sam brak kapłanów, konieczność bardziej skutecznego zarządzania i planowania, czy dostosowanie się

do warunków społecznych, niż właśnie dążenie do szerszego uczestnictwa kapłanów w kierowaniu diecezją przy równoczesnym podjęciu rzetelnej odpowiedzialności za nią.

b) *Stanowisko proboszcza*

Ferdinand Klostermann, *Gibt es noch Pfarrer? Überlegungen zur Amovibilität der Pfarrer* (Diakonia, z. 4, s. 249—257). Wypowiedź ta ma uzasadnienie praktyczne; celem jej jest uspokojenie księży, którzy w sposób niepełny zapoznali się z dokumentami soborowymi na temat nowego statutu proboszczów, lub też w ten sposób zostali z nimi zapoznani przez urzędowe pisma diecezjalne, jak to miało miejsce w Austrii. Ks. prof. Klostermann, doceniając wielkie znaczenie opinii księży i konieczność właściwego jej formowania, wyjaśnia na tle historii powstania nowych przepisów, że postanowienia soborowe dekretu o pasterskich obowiązkach biskupów, odnoszące się do mianowania proboszczów, przenosin, usuwania jak i ich rezygnacji z urzędu (DB 28, 31 oraz postanowienia wprowadzające motu proprio *Ecclesiae sanctae*), nie dają podstaw do niepokoju, jakoby proboszcz miał być odtąd *amovibilis ad nutum* jak wikariusz.

Otwarty pozostaje wszakże problem, czy nowe prawo kanoniczne przyjmie w przyszłości w tej materii rozwiązanie, które najlepiej zabezpieczyłoby duszpasterski cel parafialnej służby Kościoła. Punkt wyjścia dla uzasadnienia takiego stanowiska stanowi teologiczna natura parafii, jako wspólnoty wierzących, w jakiś sposób uobecniającej Chrystusa i uwidaczniającej Kościół powszechny, gdzie kapłan będąc odpowiedzialnym przewodnikiem, zastępuje biskupa. Zdaniem wiedeńskiego pastoralisty, taka koncepcja parafii i jej kierownika nie może być urzeczywistniona bez postulowanej przez sobór *stabilitas in officio* (DB 31), która wolna byłaby od podejrzeń, że jest tylko formą. Problem teologiczny wiąże się z duszpasterskim; ani planowanie, ani właściwy wpływ na gminę nie jest możliwy, gdy stale grozi przeniesienie. Wiąże się także z problemem ludzkim, gdyż w posoborowej odnowie chodzi właśnie o to, aby stosunek księży do biskupa uwolnić od braku zaufania i oczyścić nawet z podejrzeń o nierzeczowość decyzji. Dla zabezpieczenia rzeczywistej stałości w urzędzie trzeba szczegółowo określić postępowanie przy odwoływaniu proboszcza, włączając w nie także radę kapłańską.

c) *Odnowa wspólnoty kapłańskiej*

Hugo Aufderbeck, *Das gemeinsame Werk* (Der Seelsorger, z. 2, 107—113). Praktyczne uwagi ks. bpa Aufderbecka oparte są na przypomnieniu najprostszej prawdy, tej mianowicie, że ka-

plani w specyficzny sposób realizują w łonie Ludu Bożego jego społeczny charakter. Uczestniczą oni bowiem w ten sam sposób sakramentalny, różny przecież istotowo od uczestnictwa wiernych, w potrójnym urzędzie Chrystusa i w misji Kościoła, tworząc prawdziwą *communitas spiritualis* i *fraternitas sacramentalis*. Ta nadprzyrodzona rzeczywistość domaga się wyrazu w świadomości i działaniu kapłanów, które winno nosić jej znamiona. Takie rzeczywistnienie wspólnoty jest warunkiem rozwoju pełni bagactwa łaski, której Duch Święty udziela dla dobra całości. By działać wspólnie dla dobra wspólnoty trzeba zatem uznać, że nikt nie jest ich całkowicie pozbawiony. Jakakolwiek będzie konkretna forma tej wspólnoty, zawsze musi ona służyć zorganizowanej, stałej i intensywnej współpracy, ułatwiać planowanie duszpasterstwa, wspomagać prawdziwy dialog. Wspólnota ma także swoją ascezę, w której dominuje duch służby kapłańskiej i szczególna zgoda na uczestnictwo w cierpieniach Chrystusa i braci.

Forum. *Zur vita communis von Klerikern* (Diakonia, z. 1, s. 45—53). Wypowiedzi księży zaproszonych do zabrania głosu, pozwalają stwierdzić, że motywy, którymi kieruje się młodsze pokolenie księży stawiających na nowo sprawę życia wspólnego księży, sięgają głębiej niż uzasadnione poszukiwanie większej racjonalności, skuteczności, koordynacji i specjalizacji duszpasterstwa. Chodzi raczej o rozbudzoną na nowo świadomość, że Kościół jest wspólnotą we wszystkich wymiarach i na wszystkich płaszczyznach, że jest wspólnotą dialogu i braterstwa. Realizm nie pozwala upatrywać w tym rodzaju życia jedyne lekarstwo na niedomagania *prezbyterium*, każe jednak po wiekach na nowo, stawiać pytania o jego sens, możliwości, granice i formy realizacji we współczesnym Kościele i świecie.

Żeby zapewnić istnienie wspólnocie odpowiadającej takim poszukiwaniom, nie wystarczy samo wspólne zamieszkanie. Urzeczywistnienia domagają się następujące postulaty:

1) winna to być wspólnota skierowana ku duszpasterstwu; im bardziej skonkretyzowany jest jej cel, tym trwalsze jej więzy, 2) wspólnota pracy zespołowej, 3) wspólnota życia, zwykłego ludzkiego życia, także życia kulturalnego i towarzyskiego, 4) wspólnota modlitwy i ofiary; jej punktem wyjścia i centrum stanowi Eucharystia, 5) wspólnota drogi duchowej i ascezy; może to być jakakolwiek z form pobożności, byle dostosowana do egzystencji kapłana diecezjalnego; wspólnota o zdecydowanym profilu duchowym mogłyby stać się instytutem świeckim. Dla wprowadzenia życia wspólnego kapłanów, oprócz spełnienia wielu warunków zewnętrznych, trzeba przede wszystkim duchowego klimatu odnowy i misyj-

ności, w żadnym razie nie może ono być zaprowadzone na drodze rozporządzeń. Doświadczenie poucza, że można realizować wspólnotę choćby częściowo, wprowadzając tylko niektóre jej elementy.

W zakończeniu części sprawozdania, poświęconej odnowie struktury, warto je podsumować; przy wprowadzaniu nowych instytucji decydujące jest przemyślenie jej założeń eklezjologicznych, całościowe ujęcie w ramach ogólnej koncepcji, liczenie się z warunkami zewnętrznymi oraz z mentalnością wszystkich zainteresowanych; formacja tej mentalności jest warunkiem spełnienia przez nowe instytucje ich roli.

### V. Odnowa formacji kapłańskiej

Ferdinand Klostermann, *Die Bewegung der geistlichen Berufe in Westeuropa* (Der Seelsorger, z. 2, s. 114—122. Międzynarodowy biuletyn *Pro mundi vita* (z. 4, 1965) zawiera publikację, ważną jako wstęp do zagadnienia formacji kapłańskiej. Ks. Klostermann referując ją, podaje najpierw szereg danych statystycznych, które każą stwierdzić, że pomimo znacznych różnic liczbowych w większości krajów zachodniej Europy z wyjątkiem Irlandii liczba powołań kapłańskich zmniejsza się, lub przy wzroście liczby ludności pozostaje na niezmiennym poziomie, a w wielu krajach oczekuje się pogłębienia kryzysu. Interesują nas szczególnie przyczyny tego spadku, podajemy je więc idąc za podsumowaniem dokonanym przez ks. Klostermanna: 1) Zamknięte, obce światu, nieraz jeszcze jansenistyczne wychowanie w seminariach duchownych, niedocenianie przez nie zdobyczy psychologii i pedagogiki, brak kontaktu seminarium ze światem i ludźmi, nieprzygotowanie do podejmowania decyzji, do pracy zespołowej, brak dojrzałości ludzkiej wychowanków. 2) Niepewność zarówno teologii jak i kaznodziejstwa co do kapłaństwa Nowego Przymierza, związana z tym niepewność samoświadomości księży. 3) Niepewność ich ludzkiego, społecznego i kościelnego statusu; samotność, bieda materialna (Włochy, Francja, Skandynawia), zachwianie dawnego społecznego stanowiska, niewystarczalność dawnych modeli stosunku do świeckich (ojciec — dzieci, przełożony — podwładni), zachwianie zaufania do przełożonych diecezjalnych czy zakonnych, niewystarczalność dotychczasowego planu zatrudnienia księży, planu i „strategii” duszpasterskiej. 4) Niedostosowanie obiegowego ideału kapłana, nawet w ujęciu katolików, do współczesnej cywilizacji, zacofanie kulturalne kapłanów, 5) Nie pominięte są inne rozliczne przyczyny, bez uwzględnienia których diagnoza byłaby krzyżującą jednostronna, a więc: rozbitcie rodziny, atmosfera praktycznie ma-

terialistyczna społeczeństwa, brak wyższych ideałów młodzieży, jej trudności w sferze seksualnej i niedojrzałość duchowa, duch autonomii, kryzys autorytetu, a także skądinąd pozytywne pogłębienie świadomości wspólnego kapłaństwa wiernych, apostołstwa świeckich i wartości małżeństwa katolickiego.

Josef Maria Reuss, *Zur Priesterbildung heute. Überlegungen und Erfahrungen im Mainzer Seminar* (Diakonia, z. 5, s. 270—286).

Gottfried Griesl, *Ende des alten Seminarstils (Der Seelsorger, z. 1, s. 35—48)*.

Ludwig Averkamp, *Theologenerziehung im Umbruch* (Diakonia, z. 3, s. 168—172).

Paul Picard, *Das Seminar und die geistliche Bildung der zukünftigen Priester. Bericht und Ausblicke für Deutschland* (Diakonia, z. 3. 172—178).

A. Bagert — B. Fraling, *Einjähriges Seelsorgepraktikum vor der Priessterweihe. Ein Versuch* (Diakonia, z. 5, s. 303—307).

Nie podejmując tutaj przekazu informacji o systemie seminaryjnym innych krajów, chcemy przedstawić zasadnicze przemyślenia związane z poszukiwaniem całościowego spojrzenia na problem seminarium duchownego. Ujmujemy w jednej relacji wszystkie powyższe publikacje, z których najbardziej wyczerpująca jest wypowiedź ks. Reussa, wszystkie bowiem charakteryzuje to samo dążenie, by odpowiedzieć potrzebom koncepcji całości formacji kapłańskiej, opartej na przemyśleniach zasadniczych, wyprowadzać konkretne wnioski zgodnie z tą koncepcją, przewidując równocześnie margines na doświadczenie i rozwój. Wiele innych wypowiedzi na temat seminarium cechuje odwrotna tendencja; propozycje są ogólnikowe, choć krytyka dotyczy najczęściej pojedynczych faktów, zmiany dotyczą detali, pozostawiając w praktyce miejsce na posunięcia dorywcze i nieprzemyślane.

1. Formacja kapłańska musi się dokonywać w oparciu o pojęcie kapłaństwa, zawarte w Nowym Testamencie a rozwinięte przez teologię. Prawdą podstawową i decydującą jest to, że zasadniczym uzdolnieniem do służby kapłańskiej jest nowe, trwałe, ontyczne przekształcenie niektórych spośród wierzących w Jezusa Chrystusa w taki sposób, że mogą oni działać *in persona Christi* w sprawowaniu Eucharystii, w ośrodku kontynuacji dzieła zbawienia. Kapłani stojący na czele wspólnot chrześcijańskich są ich sługami, których główną funkcją jest głoszenie zbawienia, by wszystkich przyprowadzić do kultu sakramentalnego. To ujęcie kapłaństwa pozostaje w harmonii z prawdą o Ludzie Bożym, jako ludzie kapłańskim i całościowym podmiocie służy zbawczej wykonywanej



przez niektórych w sposób specyficznie różny od sposobu wspólnego wszystkim ochrzczonym (Reuss).

2. Kościół bierze odpowiedzialność za tych, na których „wkłada ręce”, stąd konieczność formacji i zbadania zdatności do sprawowania urzędu. Całość formacji obejmuje przygotowanie duchowe, intelektualne i duszpasterskie. Jądem całej formacji jest przygotowanie duchowe, którego celem jest ukształtowanie człowieka duchowego w znaczeniu Ewangelii, a więc ucznia Jezusa Chrystusa. Integracja wszystkich kierunków przygotowania musi się dokonywać z troską, by formacja duchowa stanowiła punkt wyjścia i stale nadawała siłę wszystkim poczynaniom. Dzięki temu zapewnione jest należyte miejsce formacji intelektualnej i duszpasterskiej. Koncepcja *homo vere spiritualis* broni przed prymatem ćwiczeń duchownych, gwarantuje pełny rozwój człowieka w wymiarze nadprzyrodzonym i naturalnym i podkreśla niezastąpioną rolę samozaparcia i umartwienia (Reuss, Picard).

3. W zastosowaniu do wychowania w seminarium, dla Autorów problematyczne nie jest istnienie samej instytucji, ale sposób, dzięki któremu seminarium ma wypełniać dziś swoje zadania (Reuss).

a) W obecnej sytuacji krytycyzmu młodzieży, postulatem *par excellence* jest, ażeby kapłani skierowani do pracy w seminarium łączyli swój autorytet urzędowy z osobistym, zdobywaniem nieustannie przez staranie o własny poziom duchowy i intelektualny, o ludzką dojrzałość, chrześcijańską i kapłańską zarazem. Kapłani zatrudnieni w seminarium jako wychowawcy pod kierunkiem regensa, odpowiedzialnego w ostatniej instancji, tworzą wspólnotę kapłańską dla współpracy, studium, modlitwy i ofiary (koncelebra Eucharystii) i dla zapewnienia jednolitego kierunku wychowania (Reuss, Averkamp). Niejaką trudność sprawia przepis prawny ustalający ścisły rozdział *forum internum* i *forum externum* oraz jeden tylko urząd ojca duchownego (CIC, kan. 1358). Nowa atmosfera seminarium pozwoliłaby jednak wyróżnić ściśle tylko forum sakramentalne i dopuszczać także innych wychowawców jako partnerów rozmów duchownych (Reuss, Picard).

b) Regulamin, konieczny w seminarium jak i w każdej wspólnocie, nie jest celem sam w sobie i nie ma zastąpić czynnika ludzkiego w wychowaniu. Ma on prowadzić do pełnej dojrzałości i odpowiedzialnej osobowości (Griesl, Reuss) Powinien spełniać kilka postulatów: najlepszym będzie taki, który zawiera niewiele rzeczowo uzasadnionych przepisów, wyraża zasadnicze zaufanie wychowawców do kleryków, liczy na ich współpracę w utrzymaniu koniecznego ładu, przełamuje zwyczajną rezerwę młodych wobec

przepisów. W odniesieniu do spraw szczegółowych postulowany jest żywszy, kierowany kontakt ze świeckimi także poza feriami, systematyczne pogłębianie życia kulturalnego, którego poziom broniłby przed poczuciem niższości i zagrożenia (Reuss, Averkamp).

c) Rozważane jest także wskazanie dekretu o formacji kapłańskiej (nr. 7), dotyczące rozczłonkowania całości seminarium na grupy. Celem nie jest *quasi* demokratyzacja seminarium ale włączenie do procesu wychowawczego dynamizmu grupy. Do cech małej grupy (liczącej ok. 20 członków) należy wewnętrzna jedność, poczucie wspólnoty, posiadanie własnego życia mikrospołecznego, rozdział ról i ustalenie celów i zadań, własny klimat. Także i grupy nieformalne winny być nie tylko dopuszczalne ale z góry zaplanowane (Griesl, Reuss).

Przygotowanie do duszpasterstwa zostało wyraźnie podkreślone (por. DFK 4). Oprócz konsekwencji jakie stąd wynikają dla wykształcenia teologicznego i formacji duchowej, pojawia się potrzeba praktycznego wprowadzenia w duszpasterstwo. W jednym z seminariów wprowadzono je zarówno w kierunku wdrożenia w główne zadanie duszpasterskie, jak i z myślą o zapoznaniu kleryków z różnymi strukturami i sytuacjami duszpasterskimi diecezji. Służyły temu regularne, związane z konkretnymi tematami wyjazdy w niedziele i praktyki trwające od jednego do czterech tygodni (Averkamp).

4. Jednoroczną praktykę duszpasterską przed święceniami kapłańskimi wprowadza diecezja Münster. Celem tej praktyki jest zapoznanie diakonów z rzeczywistością duszpasterską i całościową koncepcją duszpasterstwa, systematyczne i stopniowe wdrożenie w zadania kapłańskie i pracę zespołową przy równoczesnym pogłębianiu harmonii między pracą, studium i modlitwą. Praktyką zainteresowani zostają kapłani diecezji wciągnięci do współpracy z seminarium i kurią diecezjalną. Do powodzenia inicjatywy przyczynia się szczegółowy harmonogram prac, zebrań roboczych, kursów uzupełniających i dni rekolekcji (Bager-Fraling).

*Ks. Franciszek Macharski*