

KS. FRANCISZEK BLACHNICKI

IDEA KOŚCIOŁA WE WSPÓŁCZESNEJ LITERATURZE TEOLOGICZNO-PASTORALNEJ

Pomiędzy pojęciem wzgl. obrazem Kościoła a koncepcją teologii pastoralnej i duszpasterstwa zachodzi ścisła, wewnętrzna współzależność sięgająca tak daleko, że można by nazwać każdorazową taką koncepcję funkcją położonego u jej podstaw obrazu Kościoła¹.

Stwierdzenie powyższe, którego nie trzeba udowadniać, bo znajdzie ono wielorakie potwierdzenie w analizach szczegółowych tego studium, stanowi zarazem uzasadnienie zadania tu podjętego, mianowicie przebadania, jak jest pojęta, jakie miejsce zajmuje i jaką rolę spełnia idea Kościoła we współczesnej literaturze teologiczno-pastoralnej. Ukazanie związków zachodzących pomiędzy ujęciem Kościoła a koncepcją teologii pastoralnej będzie miało bowiem istotne znaczenie nie tylko dla wyjaśnienia genezy tej ostatniej, ale przede wszystkim dla jej właściwej oceny. Przebadanie zaś tych związków na przestrzeni jakiegoś okresu stanowi konieczne zadanie, które musi być podjęte w dążeniu do wypracowania uzasadnionej koncepcji teologii pastoralnej.

Przez współczesną literaturę teologiczno-pastoralną będziemy tu rozumieć w zasadzie literaturę okresu powojennego. Praca nie będzie więc sięgała do literatury źródłowej z okresu od powstania teologii pastoralnej jako odrębnej dyscypliny uniwersyteckiej (1777) aż po lata bezpośrednio poprzedzające II wojnę światową. Pośrednio jednak będzie się ona zajmowała niektórymi autorami z tego okresu, o ile ich koncepcje stały się przedmiotem krytycznych opracowań autorów współczesnych i o ile będzie to potrzebne do ukazania genezy i naświetlenia poglądów tych właśnie autorów.

Ze względu na ograniczone rozmiary tego studium trzeba było zrezygnować z ambicji wyczerpującego omówienia całości literatury tego okresu. Przeprowadzona selekcja określona jest przez zamierzony cel tego studium. Omówieni więc zostaną ci autorzy, których poglądy będą mogły mieć jakieś znaczenie dla ukazania związków zachodzących pomiędzy określoną wizją Kościoła, a koncepcją teologii pastoralnej.

Z tego samego względu zrezygnowano z własnych badań źródłowych w wypadku istnienia syntetyzujących i krytycznych opracowań innych autorów, starając się korzystać z rezultatów ich badań. W szczególności

¹ Por. B. Lambert, *Nowe kierunki duszpasterstwa*. W: *Nowy obraz Kościoła po Soborze Wat. II* (praca zbiorowa, wyd. B. Lambert, tłum. z franc.), Warszawa 1968, 230, 1 nn.

praca ta zakłada i przyjmuje wyniki badań nad historią teologii pastoralnej przeprowadzonych przez F. K. Arnolda² i H. Schustera³.

W omawianiu poszczególnych autorów nie został zastosowany porządek chronologiczny, ale systematyczny, według pewnej zasady porządkującej. Zasada ta jest wynikiem krytycznego przebadania historii koncepcji teologii pastoralnej przez wspomnianych autorów. Zarówno Arnold jak i Schuster doszli bowiem zgodnie do stwierdzenia, że nieeklezjologiczny punkt wyjścia zaciążył fatalnie nad tradycyjną koncepcją teologii pastoralnej. Znalazła się ona w prawdziwym błędnym kole stawiając u swoich podstaw pojęcie „pasterza” i „duszpasterza” jako swoją zasadę formalną. Zamiast bowiem pytać się w świetle istoty Kościoła, jaka jest istota „pasterza” i „duszpasterstwa”, próbowała ona z powyższych pojęć wydedukować określenie istotnych rysów działalności Kościoła, a nawet i samego Kościoła.

Pierwszą próbę przezwyciężenia tego błędnego koła, jak zgodnie stwierdzają Arnold i Schuster, podjął dopiero A. Graf, który dokonał prawdziwego „przewrotu kopernikańskiego” w teologii pastoralnej, wprowadzając do niej konsekwentnie zasadę eklezjologiczną, głoszącą, że z istoty Kościoła należy wydedukować wszystko, co dotyczy jego działania, życia i urzeczywistniania się, a więc także samą treść i zasadność tego, co obejmowano tradycyjnym terminem „duszpasterstwo”.

Otóż w nawiązaniu do powyższych stwierdzeń zostaną poniżej omówieni, w części II, najpierw ci autorzy współcześni, którzy pozostają jeszcze mniej lub więcej pod wpływem nieeklezjologicznej koncepcji teologii pastoralnej, czyniąc punktem wyjścia swoich rozważań pytanie o istotę duszpasterstwa (a nie o istotę Kościoła). W tym wypadku związek pomiędzy pojęciem Kościoła a koncepcją duszpasterstwa i teologii pastoralnej ukaże się w swoim aspekcie negatywnym, tj. o ile brak właściwej wizji Kościoła wyraża się w jednostronnej i błędnej koncepcji teologii pastoralnej i duszpasterstwa (i odwrotnie). W dalszym ciągu zostaną omówieni ci autorzy, którzy nawiązują do eklezjologicznego punktu wyjścia A. Grafa, rozwijając i udoskonalając jego koncepcję. Najpierw jednak sama koncepcja Grafa musi być przypomniana i zreferowana (cz II). Z kolei zostanie omówiona twórczość teologiczno-pastoralna F. X. Arnolda, jako pierwszego kontynuatora Grafa we współczesnej

² Por. F. X. Arnold, *Das Gott-menschliche Prinzip der Seelsorge in pastoral-geschichtlicher Entfaltung*, Theol. Quartalschrift 124 (1943) 99—133; 125 (1944) 57—80; 126 (1946) 43—85. Przedruk w: *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge*, Freiburg 1949; Tenże, *Der geschichtliche Weg theozentrischer Pastoralwissenschaft*, Th Q 129 (1949) 13—68; 206—230; 440—471. Przedruk w: *Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte. Pastoraltheologische Durchblicke*, Freiburg 1956. Nowe, częściowo zmienione wydanie tych wszystkich pozycji: *Pastoraltheologische Durchblicke*, Freiburg 1965.

³ Por. H. Schuster, *Die praktische Theologie als wissenschaftliche theologische Lehrer über den je jetzt aufgegebenen Vollzug der Kirche. Eine geschichtliche und theologische Untersuchung über das Wesen der Pastoraltheologie bzw. der praktischen Theologie*, Innsbruck 1962 (praca doktorska napisana pod kierunkiem K. Rahnera, manuskrypt); tenże, *Die Geschichte der Pastoraltheologie*, w: *Handbuch der Pastoraltheologie*, (skrót w dalszym cyt. HP) I, Freiburg 1964, 40—92 (Studium to jest streszczeniem pracy cyt. poprzednio).

Omówienie wyników prac F. X. Arnolda i H. Schustera na temat tradycyjnej koncepcji teol. past. por. F. Blachnicki, *O eklezjologiczną koncepcję teologii pastoralnej*, Zeszyty naukowe KUL 8 (1965) nr 1, s. 63—74.

literaturze teologiczno-pastoralnej (cz. III). Na linii rozważań Arnolda leży studium jego ucznia, K. Delahaye,⁴ o znaczeniu patrystycznej idei *Ecclesia* — *Mater* dla teologii duszpasterstwa, stanowiące poważny wkład w wypracowywaniu ekklezjologicznych podstaw teologii pastoralnej i zasługujące na osobne omówienie (cz. IV).

Koncepcja A. Grafa owocuje dziś głównie w koncepcji teologii pastoralnej wypracowanej przez K. Rahnera i H. Schustera, oraz w pierwszej próbie realizacji tej koncepcji w kilkutomowym *Handbuch der Pastoraltheologie*⁵. Omówieniu tej koncepcji zostanie poświęcona obszerna część V. W części VI. zostanie przedstawiona koncepcja teologii pastoralnej w oparciu o ideę Kościoła — wspólnoty, wypracowana przez F. Klostermanna,⁶ stanowiąca cenne uzupełnienie i udoskonalenie wkładu autorów poprzednio omówionych.

W zakończeniu rozdziału zostaną zebrane rezultaty dokonanych analiz i ukazane otwarte pytania oraz problemy dla dalszych poszukiwań.

I NIEZADAWAJĄCE UJĘCIE ISTOTY DUSZPASTERSTWA I TEOLOGII PASTORALNEJ

Zagadnieniu rozumienia istoty duszpasterstwa we współczesnej literaturze teologiczno-pastoralnej poświęcił osobne studium W. Offele⁷.

W studium tym Autor omawia literaturę teologiczno-pastoralną w języku niemieckim ostatnich kilku lat przedwojennych oraz okresu powojennego, aż do ukazania się pierwszego tomu nowego „*Handbuch der Pastoraltheologie*”. Zaczyna on więc swoje studium od autorów, na których zakończył swe badania H. Schuster. Poglądy autorów omawianych przez Offelego, jak również jego własne, mogą uchodzić za reprezentatywne dla okresu i zarazem kierunku, który chcemy tu omówić, dlatego w punkcie pierwszym tego paragrafu ograniczymy się do krytycznego omówienia studium Offelego. W punkcie drugim natomiast zostanie omówiona jedyna oryginalna koncepcja teologii pastoralnej w literaturze polskiej tego okresu, koncepcja ks. F. Woronowskiego, którą można zaliczyć, w wyniku przeprowadzonej analizy krytycznej, do tego samego kierunku co literatura omawiana w punkcie pierwszym.

1. Pojęcie duszpasterstwa we współczesnej literaturze w ocenie krytycznej W. Offelego

W. Offele w pierwszej części swojego studium zajmuje się koncepcją duszpasterstwa u autorów katolickich, których uważa za najbardziej reprezentatywnych dla piśmiennictwa teologiczno-pastoralnego omawianego okresu. Są to autorzy następujący: L. Bopp, K. Noppel, M. Pfliegler,

⁴ K. Delahaye, *Erneuerung der Seelsorgsformen aus der Sicht der frühen Patristik* (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge XIII), Freiburg 1958.

⁵ *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, pr. zb. wyd. F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L. M. Weber (od tomu III: Klostermann), Freiburg, I — 1964, II/1 i II/2 — 1966, III — 1968, IV 1969.

⁶ F. Klostermann, *Prinzip Gemeinde, Gemeinde als Prinzip des kirchlichen Lebens und der Pastoraltheologie als der Theologie dieses Lebens* (Wiener Beiträge zur Theologie XI), Wien 1965.

⁷ W. Offele, *Das Verständnis der Seelsorge in der pastoraltheologischen Literatur der Gegenwart*, Mainz 1966 s. 292.

V. Schurr, F. X. Arnold i J. Goldbrunner. W drugiej części omawia poglądy kilku autorów protestanckich z tego samego okresu.

Interesują nas tutaj nie tylko poglądy omawianych przez Offelego autorów, ale także jego własna koncepcja wyrażająca się w kryteriach i w sposobie oceny tych poglądów.

Pewne światło na tę koncepcję rzucają już uwagi wprowadzające do studium⁸. Stwierdza w nich Autor, że według ogólnego mniemania chrześcijan, a zwłaszcza duszpasterzy, wiedzą oni wystarczająco, co to jest duszpasterstwo i co stanowi jego istotę. Analiza odpowiedniego piśmiennictwa wykazuje jednak, że często łączą się z tym pojęcia bardzo niesprecyzowane, mgliste i różnorodne. Rzadko też spotykamy się z próbą definicji pojęcia „duszpasterstwo”. Autor uważa sam taką próbę za przedwczesną i zadowala się w swoim studium jedynie opisem procesu określanego nazwą duszpasterstwo; wskazuje przy tym na problematyczność samego terminu „dusz-pasterstwo”. Sugeruje on jakąś spiritualistyczną koncepcję człowieka i wrogość wobec wartości ciała oraz indywidualistyczne nieporozumienie w ujmowaniu działalności Kościoła. Poza tym nie jest to pojęcie specyficznie chrześcijańskie, „troska o duszę” (Seel-sorge) jest bowiem uprawiana także poza Kościołem i chrześcijaństwem (psychoanaliza, antropozofia, religie niechrześcijańskie itp.).

Słowo „duszpasterstwo” ma jednak, zdaniem Offelego, bardziej zacieśnione i skonkretyzowane znaczenie w katolickiej teologii pastoralnej. Łączy się ono z pośrednictwem zbawczym sprawowanym w Kościele i przez Kościół. Duszpasterstwo w znaczeniu ściślejszym dotyczy specyficznej kościelnej posługi, mającej być bezpośrednią pomocą dla osiągnięcia zbawienia. Przyjmując tak określone pojęcie duszpasterstwa chce autor przebadać, w jaki sposób jest ono bliżej rozumiane i interpretowane we współczesnej literaturze teologiczno-pastoralnej. W ten sposób chce się przyczynić do sprecyzowania teologiczno-pastoralnego rozumienia duszpasterstwa.

Nie ma autor więc zamiaru dokonania krytycznej oceny pojęcia duszpasterstwa pojawiającego się u różnych autorów w świetle pewnych kryteriów wynikających z istoty Kościoła. Chce natomiast dokonać tej oceny w świetle bliżej nieokreślonego pojęcia duszpasterstwa, którego zdefiniowanie sam uważa za „przedwczesne”. Takiego ustawienia problemu pracy z punktu widzenia metody naukowej z pewnością nie można uznać za zadowalające i z góry można przewidywać trudności, jakie z tego wynikną.

Po uwagach wstępnych omawia Offele najpierw koncepcję duszpasterstwa L. Boppa⁹. Ogólnie zalicza go do grupy autorów (wraz z C. Noppel'em, M. Pflieglerem i V. Schurrem), którzy rozumieją duszpasterstwo jako opiekę nad wiernymi. Opieka ta jest pojmowana w sensie nadprzyrodzonym, soteriologicznym, jako przekazywanie owoców dokonanego przez Chrystusa dzieła zbawienia, podkreślony jest też eklezjocentryczny charakter zbawienia dokonującego się w Kościele, mistycznym Ciele

⁸ Por. W. Offele, dz. cyt. 11—13.

⁹ Dz. cyt. 17—31. Koncepcja ta zawarta jest głównie w dziełach: *Zwischen Pastoraltheologie und Seelsorgewissenschaft. Eine Einführung in die pastoraltheologischen Grund-Sätze und die seelsorgewissenschaftlichen Grund-Fragen*, München 1937 oraz: *Unsere Seelsorge in geschichtlicher Sendung*, Freiburg 1952.

Chrystusa. Duszpasterstwo rozumiane jest jednak jako proces zależny wyłącznie i całkowicie od urzędu pasterskiego Kościoła. Związek wiernych z Kościołem pojmowany jest w sposób zdecydowanie „organologiczny”,¹⁰ o czym świadczy przesadne eksponowanie analogii o drzewie i żywym organizmie oraz nazywanie teologii pastoralnej „fizjologią teologii”. Zarzuca także Offele Boppowi pewną skłonność do sakramentalizmu, co wyraża się m. in. w tym, że chce odczytać istotne prawa procesu zbawczego w fakcie chrztu niemowląt, gdzie czynnik personalnej, wolnej decyzji człowieka nie jest należycie uwzględniony. L. Bopp mówi także o roli laikatu w duszpasterstwie, ale widzi ją tylko jako uczestnictwo w apostołstwie „urzędowym”, hierarchicznym. Ostatecznie duszpasterstwo pojmowane jest tylko jako troskliwa opieka nad tymi członkami Kościoła, którzy nie są kapłanami. Zacieśnienie podmiotu działającego Kościoła do kleru jest z pewnością następstwem deistycznego i antropocentrycznego sposobu myślenia teologii pastoralnej pozostającej pod wpływem tzw. epoki oświecenia. Z klerykalnym, organologicznym i idealistycznym pojmowaniem duszpasterstwa łączy się przewaga aspektów prawnych, spirytualistycznych i indywidualistycznych w rozważaniach o formach działalności duszpasterskiej.

K. Noppel¹¹, którego koncepcję w dalszym ciągu referuje krytycznie Offele, ujmuje duszpasterstwo jako budowanie Ciała Chrystusowego. Zgodnie z obrazem ciała mówi też często o roli i znaczeniu wszystkich członków w jego budowaniu. Bliższa analiza wykazuje jednak, że pojmuje on tę rolę tradycyjnie, zgodnie z modelem „pasterz — owczarnia”. W gruncie rzeczy duszpasterstwo jest także u Noppel’a tylko funkcją urzędowych organów, świeckim przysługuje jedynie rola pomocnicza, podporządkowana. Duszpasterstwo sprawowane przez kapłanów jest rozumiane bardziej jako dominium niż ministerium. Konsekwentnie ujmowane jest ono w przeważającej mierze hierokratycznie, rubrycystycznie, indywidualistycznie i spirytualistycznie. Więcej zwraca się uwagi na zewnętrzną, organizacyjną formę, niż na wewnętrzną treść duszpasterstwa. W gruncie rzeczy także Noppel pojmuje duszpasterstwo w sensie organologicznym, z czym idzie w parze pomniejszenie jego charakteru służebnego wskutek przeakcentowania urzędowej „władzy” pasterzy, z niedostatecznym uwzględnieniem znaczenia świeckich, mimo obiecujących deklaracji programowych.

Również u M. Pflieglera¹² podmiotem duszpasterstwa jest wyłącznie wyświęcony kapłan. Duszpasterstwo jest bowiem i nie może być niczym innym, jak wykonywaniem misji zleconej przez Chrystusa przed swoim odejściem apostołom i ich następcom. Chrystus zaś działał w Kościele właściwie tylko „na początku”, udzielając władzy i posłannictwa, aktualne kierownictwo Kościoła zaś spoczywa wyłącznie w ręku hierarchii.

Dla koncepcji duszpasterstwa Pflieglera jest ponadto charakterysty-

¹⁰ Termin ten wprowadzony przez F. X. Arnolda wskazuje na koncepcję duszpasterstwa pojętego jednostronnie jako „przelewanie” łask do dusz wiernych przy pomocy sakramentów działających „ex opere operato”.

¹¹ Por. W. Offele, 32—42. Główne dzieło Noppel’a: *Die neue Pfarrei*, Freiburg 1939; *Aedificatio Corporis Christi*, Freiburg² 1949.

¹² Por. W. Offele, 42—53. Główne dzieło teol. past. Pflieglera: *Pastoraltheologie*, Wien 1962.

czny podział na podmiot i przedmiot duszpasterstwa. Podmiotem przy tym są wyłącznie kapłani — duszpasterze, wierni są tylko przedmiotem, biernymi odbiorcami wiary, sakramentów i chrześcijańskiej normy etycznej. Stosunek podmiotu do przedmiotu duszpasterstwa jest przy tym ujmowany na sposób przyjęty w dawnej pedagogice, gdzie wychowankowie są nie tyle inspirowani, co pielęgnowani i otaczani troskliwą opieką.

W ogóle, jak stwierdza Offele, koncepcję Pflieglera cechuje orientacja etyczno-pedagogiczna i brak jej specyficznie chrześcijańskiego principium, które skierowywałoby duszpasterstwo do nadprzyrodzonego celu, ujmując jego różnorodne zadanie w teologicznej syntezie i koncentrując je wokół problemu zbawienia. Wskutek braku głębszej, teologicznej zasady, duszpasterstwo ujmowane jest antropocentrycznie i klerykalistycznie. Również można zarzucić Pflieglerowi pewien spirytualizm wyrażający się w tym, że mówi się tylko o „ratowaniu duszy” i za mało ukazuje konsekwencje wiary w doczesnym, społecznym życiu.

V. Schurr¹³ stawia w centrum swojej koncepcji duszpasterstwa problem środowiska i jego wpływu na kształtowanie chrześcijańskich postaw. Wpływ ten jest jego zdaniem decydujący, a ponieważ w obecnej sytuacji jest to wpływ w głównej mierze laicki, dechrystianizujący, nawrócenie środowiska staje się głównym celem i przedmiotem duszpasterstwa. Ponieważ zaś to „nawrócenie” środowiska może się dokonać tylko przez świeckich, tkwiących w nim, oni stają się w koncepcji Schurra głównym podmiotem duszpasterstwa.

W ocenie krytycznej zarzuca Offele przede wszystkim przesadną ocenę roli środowiska w kształtowaniu postaw ludzkich, która w koncepcji Schurra jest o wiele większa, niż oddziaływanie człowieka na swoje otoczenie. Prowadzi to do jakiegoś socjologizmu nie uwzględniającego dostatecznie roli osoby ludzkiej i jej wolności. Dlatego też Schurr w swej koncepcji duszpasterstwa nie czyni punktem wyjścia problemu, w jaki sposób należy otwierać przystęp do Słowa Pana i sakramentu, jak budzić i umacniać wolność i zdolność osobowej decyzji wiernych i jak należy żyć z wiary, ale wychodzi od pytania, jak musi być ukształtowane środowisko chrześcijan, aby było możliwe życie z wiary. Jego troska zwraca się w pierwszej linii nie ku człowiekowi i jego nawróceniu, ale ku zagadnieniu poprawy zewnętrznych warunków.

Jeżeli Schurr wysuwa tezę „misyjnego duszpasterstwa” oraz większego uaktywnienia laikatu, to są to niewątpliwie tezy słuszne. Ale bliższa analiza poglądów Schurra znów nasuwa zastrzeżenia. Świeccy bowiem nie występują jako samodzielny podmiot duszpasterstwa a sama wewnętrzna treść tego, co objęte jest nazwą „duszpasterstwo”, sprowadza się znów tylko do duchowej opieki nad wiernymi ze strony kapłanów.

W ogóle główny zarzut podniesiony przez Offelego odnośnie koncepcji Schurra sprowadza się do braku teologicznej refleksji nad istotą procesu określonego nazwą „duszpasterstwo” (Seelsorge). Następnym

¹³ Por. W. Offele, 53—74. Poglądy V. Schurra patrz: *Seelsorge in einer neuen Welt. Eine Pastoral der Umwelt und des Laientums*, Salzburg 1957; *Theologie der Umwelt*, w: *Theologie in Geschichte und Gegenwart*, Festschrift M. Schmaus, München 1957, 145—180; *Konstruktive Seelsorge. Gemeinschaft und Sendung*, Freiburg 1962.

tego jest niedostateczne podkreślenie służebnego charakteru duszpasterstwa, przesadny aktywizm, niedocenienie wolności, inicjatywy i spontaniczności osoby w działalności Kościoła, koncepcja socjologiczna duszpasterstwa nie uwzględniająca dostatecznie faktu, że tylko rozbudzona wewnętrznie i zdolna do kontaktu (dialogu) osoba może tworzyć wspólnotę. W nowszych pracach Schurr usiłuje wprowadzić przyswoić sobie główne pojęcia F. X. Arnolda i K. Rahnera dotyczące duszpasterstwa, nie potrafi jednak wbudować ich organicznie w swoją pierwotną koncepcję.

Dotychczas omawiani autorzy należą do grupy, której poglądy na istotę duszpasterstwa ocenia Offele krytycznie i negatywnie. Syntetycznie ująć można jego zarzuty w punktach następujących¹⁴:

1. Pojęcie duszpasterstwa jest ujmowane za szeroko, obejmując całokształt działalności zbawczej Kościoła. Autorzy nie dążą do wyodrębnienia specyfiki przepowiadania, liturgii i „kierownictwa duchowego” (Seelenführung), ukazując raczej ich wspólną podstawę i cel. Wskutek tego charakter duszpasterstwa opisany jest bardzo ogólnie i niedokładnie.

2. Brak teologicznej refleksji nad istotą duszpasterstwa. Więcej poświęca się uwagi technice duszpasterstwa i jego problemom metodycznym, niż jego teologicznej treści i sensowności.

3. Istotę duszpasterstwa określa się bardziej formalnie jako opiekę nad wiernymi sprawowaną w ramach parafii. Ta opieka wyraża się głównie w dążeniu do pozyskania wiernych dla nabożeństw i praktyk religijnych oraz dla głoszonego przez Kościół porządku etycznego i życiowego. Inaczej mówiąc, cała troska duszpasterstwa sprowadza się do zdobywania ludzi dla życia „z Kościołem” pojętego jako instytucja.

4. U podstaw refleksji teologiczno-pastoralnej wszystkich autorów znajduje się klerykalna wizja Kościoła. Posiadacze kościelnego urzędu są jedynym podmiotem działania Kościoła i duszpasterstwa, świeccy mogą najwyżej przez nich zostać wezwani do pomocy otrzymując pewne zlecenia. W konsekwencji takiego ujęcia „zdobywanie dla życia z Kościołem” jest jednoznaczne z poddawaniem pod wpływ hierarchii w jej lokalnych przedstawicielach. Z tym łączy się tendencja do instytucjonalizacji duszpasterstwa, na pierwszy plan wysuwają się zadania natury organizacyjno-strategicznej, co prowadzi z kolei do aktywizmu.

5. Zbawienie człowieka, w służbie którego ma stać duszpasterstwo, dochodzi do skutku nie tyle na drodze świadomej i wewnętrznej relacji człowieka do Boga w Chrystusie, ile przez wszczęcie w Kościół, pojęte na sposób fizyczno-organiczny, jako włączenie „w nadprzyrodzony obieg krwi Ciała Mistycznego”. Duszpasterstwo jest więc pojęte na sposób organologiczny, z przesadnym i jednostronnym zaakcentowaniem funkcji liturgiczno-sakramentalnych.

6. W tym wszystkim wyraża się, ogólnie biorąc, jakaś tendencja antropocentryczna, która podkreśla więcej wkład i wysiłek człowieka w duszpasterstwie, niż dzieło zbawcze Boga. Nie tyle historia zbawienia, dzieło zbawcze Boga przez Chrystusa w Kościele, co działalność człowieka jest punktem wyjścia w określeniu kościelnego pośrednictwa zbawcze-

¹⁴ Por. dz. cyt. 74—80.

go. Z tego rodzi się niebezpieczeństwo tendencji semipelagiańskich w duszpasterstwie.

Wnioskiem końcowym, do którego dochodzi Offele, jest stwierdzenie, że koncepcja duszpasterstwa reprezentowana przez omawianych autorów nie da się utrzymać.

Z kolei przystępuje Autor do omawiania poglądów pastoralistów, którzy ujmują duszpasterstwo w aspekcie „służby dla wiary” (Seelsorge als Dienst am Glauben) i których wkład ocenia pozytywnie. Należą tu F. X. Arnold i J. Goldbrunner.

Nie ma potrzeby przedstawiania tutaj poglądów Arnolda na istotę duszpasterstwa, referowanych przez Offelego, zostaną one bowiem omówione poniżej w osobnym paragrafie. Interesuje nas jednak ich krytyczna ocena, dla określenia poglądów samego Offelego¹⁵.

Podkreśla on wielki wkład Arnolda w dziedzinie teologicznego określenia pojęcia duszpasterstwa. Wkład ten wyraża się przede wszystkim w sformułowaniu zasady bosko-ludzkiej, pozwalającej należycie określić udział i wzajemny stosunek elementu boskiego i ludzkiego w pośrednictwie zbawczym czyli w duszpasterstwie. Druga, główna myśl Arnolda wyraża się w podkreśleniu służebnego charakteru duszpasterstwa. W ten sposób zapobiega on nieporozumieniu, jakoby duszpasterz miał służyć nie tyle człowiekowi, ile w pierwszym rzędzie swojemu Kościołowi. Za słabą stronę Arnolda uważa jednak Offele fakt, że treść pojęcia „duszpasterstwo” nie jest u niego ściśle zdeterminowana. Oznacza ono raz całość zagadnień objętych zainteresowaniem praktycznej teologii, innym razem specjalne kierownictwo pojedynczych ludzi w sprawach wiary. Tymczasem należałoby zarezerwować słowo „duszpasterstwo” dla oznaczenia zakresu objętego w protestanckiej teologii praktycznej nazwą „*poimenika*”. Principia sformułowane przez Arnolda koncentrują się tylko na formalnym opisie procesu duszpasterstwa, podczas gdy ewangelicka „*poimenika*” przedstawia także jego wewnętrzną treść i to właśnie dzięki temu, że termin „duszpasterstwo” określa tutaj nie „całość działalności zbawczej Kościoła”, lecz dokładnie ograniczoną i sprecyzowaną funkcję.

Odnosnie koncepcji duszpasterstwa J. Goldbrunniera¹⁶, ocenia ją Offele ogólnie pozytywnie podkreślając, że wraz z Arnoldem odrzuca on tradycyjny podział na podmiot i przedmiot duszpasterstwa, wykazując, że także posiadacze kościelnego urzędu mają obowiązki wierzących chrześcijan, a wszyscy ochrzczeni są podmiotem duszpasterstwa. Podkreśla także narzędny charakter kościelnego pośrednictwa, domagając się respektowania godności każdego pojedynczego chrześcijanina, jego niepowtarzalnej osobowości i wolności. Dąży również do silniejszego zaakcentowania samej wewnętrznej treści procesu duszpasterskiego a nie tylko jego zewnętrznych elementów jak: podmiot, przedmiot, struktura prawna i zewnętrzne skutki. Duszpasterstwo jest w jego oczach personalną służbą dla człowieka, która jako funkcja Kościoła musi mieć zawsze charakter „inkarnacyjny”, tj. uwzględniający konkretną sytuację i stan świadomości człowieka wezwanego do spotkania z Bogiem w Chry-

¹⁵ Por. W. Offele, dz. cyt. 96—98.

¹⁶ Dz. cyt. 98—120. Główna praca Goldbrunniera. *Personale Seelsorge*, Freiburg⁴ 1955; *Vom personalem Ruickarakter katolischer Seelsorge*, *Anima* 15 (1960) 248—257.

stusie. Jako brak wytyka Offele Goldbrunnerowi również to, że używa terminu „duszpasterstwo” w szerokim sensie. Pojęcie to powinno być terminologicznie ustalone, a poszczególne dziedziny działalności duszpasterskiej powinny być od siebie oddzielone.

W drugiej części swego studium omawia Offele obszernie¹⁷ sposób pojmowania duszpasterstwa we współczesnej literaturze teologiczno-pastoralnej protestanckiej. W syntetycznym podsumowaniu na końcu stwierdza, że w przeciwieństwie do autorów katolickich, cechuje wszystkich autorów protestanckich intensywne dążenie do przemyślenia duszpasterstwa jako problemu i do nadania temu pojęciu określonej treści, wyodrębniającej go od innych rodzajów działalności kościelnej. Dochodzą przy tym do różnorodnych określeń istoty duszpasterstwa. Jedni określają je jako służbę wobec słowa Bożego, drudzy jako służbę dla królestwa Bożego, inni wreszcie jako służbę dla człowieka. Wszyscy jednak są zgodni w tym, że podkreślają charakter służebny duszpasterstwa i jego nastawienie na poszczególnych wiernych¹⁸.

W rezultacie swego studium dochodzi Offele do wniosku, że ani w katolickiej, ani w protestanckiej literaturze teologiczno-pastoralnej nie wypracowano dotąd wiążącego i zadawalającego określenia istoty duszpasterstwa. Wskutek tego ogromnie rozbudowana w ostatnim czasie w Kościele katolickim działalność duszpasterska pozbawiona jest naukowego fundamentu i dlatego może ją spotkać los ewangelicznego domu zbudowanego na piasku. Autor wyraża jednak nadzieję, że z jednej strony ekumeniczna współpraca z teologią protestancką, a z drugiej strony rozwinięcie osiągnięć F. X. Arnolda i J. Goldbrunnera w wydawanym przy współpracy K. Rahnera nowym podręczniku teologii pastoralnej, doprowadzi w końcu do wypracowania zadowalającej definicji duszpasterstwa zgodnie z jego specyfiką.

Przystępując do krytycznej oceny poglądów samego Offelego autora referowanego studium, trzeba na początku zwrócić uwagę na metodyczną słabość jego przedsięwzięcia.

Nie budzi zastrzeżeń zreferowanie i usystematyzowanie poglądów różnych autorów na istotę duszpasterstwa. Autor ustosunkowuje się jednak krytycznie do przedstawianych koncepcji różnych autorów oceniając je bądź negatywnie, bądź pozytywnie. Powstaje pytanie o kryterium, w świetle którego dokonuje się tej wartościującej oceny. Tym kryterium może być tylko posiadanie przez Autora jakiejś koncepcji ujęcia istoty duszpasterstwa. Otóż Autor tej własnej koncepcji nigdzie systematycznie nie przedstawia, ani nie uzasadnia. Można ją rozpoznać tylko pośrednio, pytając o przesłanki warunkujące takie czy inne wypowiedziane przez niego sądy oceniające.

To rozpoznanie koncepcji przyjętej i zakładanej przez Offelego oraz jej genezy nie jest rzeczą trudną dla orientujących się jako tako we współczesnej literaturze teologiczno-pastoralnej. Jest to po prostu koncepcja teologii pastoralnej F. X. Arnolda, wypracowana przez niego w krytycznych studiach historycznych nad antropocentryzmem i teocentryzmem w rozwoju tej dyscypliny. Offele w ocenie koncepcji duszpasterstwa różnych autorów przyswaja sobie kryteria wypracowane przez

¹⁷ Por. dz. cyt. 121—279.

¹⁸ Por. tamże, 281.

Arnolda, powołując się zresztą często na niego w tekstach i odnośnikach¹⁹. Wszystkie prawie referowane powyżej zarzuty pod adresem omawianych koncepcji duszpasterstwa pokrywają się z krytyką antropocentrycznej koncepcji duszpasterstwa przeprowadzoną przez F. X. Arnolda. Oceny pozytywne wypowiediane przez Offelego można natomiast sprowadzić do postulowanego przez Arnolda uwzględnienia charakteru personalistycznego procesu zbawczego, domagającego się konsekwentnie uznania i respektowania charakteru służebnego i narzędniego kościelnego pośrednictwa zbawczego oraz przewyciężenia rozdziału na podmiot i przedmiot duszpasterstwa w uznaniu, że Kościół jest aktywny we wszystkich swoich członkach.

Zaskakuje więc fakt, że Offele nigdzie zasadniczo nie powołuje się na koncepcję Arnolda, dokonując analizy krytycznej jakby z pozycji własnego autorytetu, a nawet umieszczając samego Arnolda w szeregu omawianych przez siebie krytycznie autorów.

W jednym wypadku tylko Offele zdradza posiadanie własnej koncepcji, krytykując z jej pozycji także samego Arnolda. Chodzi o przewijającą się przez całe jego studium tezę, że określenie istoty „duszpasterstwa” domaga się stosowania tego terminu w znaczeniu węższym, a nie ogólnym, tj. obejmującym całokształt działalności zbawczej Kościoła. Tezę tę trzeba jednak zasadniczo zakwestionować. Autor zakłada bowiem z góry, że pojęcie „duszpasterstwo” posiada jakiś uprawniony, ściśle określony sens, który należy tylko odszukać i ustalić. Nigdzie jednak nie próbuje nawet uzasadnić tego swojego założenia. Uzasadnienie to zaś mogłoby polegać tylko na próbie dedukcji pojęcia „duszpasterstwa” z jakiegoś nadrzędnego pojęcia czy systemu pojęć teologicznych. Inaczej bowiem trzeba by przyjąć, że pojęcie „duszpasterstwo” należy do rzędu „prapojęć” (Ur-begriffe), które domagają się tylko fenomenologicznej analizy a nie uzasadnienia dedukcyjnego.

Offele wpada więc w ten sam teologiczno-pastoralny aprioryzm i w ten sam *circulus vitiosus*, jaki wykazał H. Schuster w stosunku do tradycyjnej teologii pastoralnej usiłującej z pojęcia „*pastor*” wydedukować określenie istoty teologii pastoralnej i duszpasterstwa. Dlatego trudno podzielać jego wyrażone na końcu studium nadzieje i raczej należy stwierdzić, że jego poszukiwania kończą się w ślepej uliczce, wskutek przyjęcia błędnego metodycznie założenia.

Uparte trzymanie się tego założenia przez Offelego dziwi o tyle, że sam wskazał on we wstępie na problematyczność samego pojęcia „*Seelsorge*” (duszpasterstwo). Uważniejsze przestudiowanie prac Arnolda musiałoby mu wskazać wyjście z impasu. Nie jest bowiem prawdą, jak twierdzi Offele, że Arnold określił istotę „duszpasterstwa” tylko w aspekcie formalnym²⁰. Arnold wskazał bowiem na istotną treść tego, do czego musi zmierzać wszelkie „duszpasterstwo”, dokonując wnikliwej analizy teologicznej procesu zbawczego i jego stosunku do porządku pośrednictwa zbawczego. Ujmując zaś proces zbawczy jako osobowe spotkanie z Bogiem w Chrystusie i ukazując konieczną, chociaż z istoty

¹⁹ Por. s. 29, 30, 41, 42, 47, 50, 52, 68, 72, 75, 78, 79.

²⁰ Por. dz. cyt. 97: „So wertvoll die beiden von Arnold vertretenen Prinzipien für das rechte Seelsorgeverständnis sind, so konzentrieren sie sich doch auf eine formale Beschreibung des seelsorglichen Geschehens”.

swej służebną rolę kościelnej posługi słowa i sakramentu w aktualizacji tego spotkania, wykazał równocześnie bezsensowność konstruowania jakiegoś „duszpasterstwa” jako osobnej funkcji Kościoła, obok posługi kerygmatycznej i liturgicznej. Wyodrębnienie „duszpasterstwa” jako odrębnej funkcji Kościoła, w oparciu o urząd „pasterski” Chrystusa i Kościoła, rozważany w oderwaniu od urzędu nauczycielskiego i kapłańskiego oraz próba ujęcia teologii pastoralnej *sensu stricto* jako tzw. ho-degetyki, jest właśnie przejawem zastoju i upadku tej dyscypliny skażonej antropocentryzmem epoki oświecenia i pozbawionej teologicznej refleksji nad swoją istotą.

Arnold przez swoje zasadnicze uwagi teologiczne na temat stosunku porządku procesu zbawczego do porządku pośrednictwa zbawczego w świetle chrystologicznej zasady bosko-ludzkiej, stworzył także solidną podstawę i punkt wyjścia dla rozważań na temat: duszpasterstwo a Kościół.

Tutaj trzeba wskazać na drugą, zasadniczą słabość studium Offelego. Jest nim całkowity brak problematyki eklezjologicznej w poszukiwaniu określenia istoty duszpasterstwa. Kościół występuje u Offelego tylko w aspekcie negatywnym, tam gdzie jest mowa o niebezpieczeństwie klerykałizmu, instytucjonalizmu i jakiegoś triumfalizmu w duszpasterstwie, oddawanego w służbę Kościoła, pojętego jako naturalna, organizacyjna wielkość. Charakterystyczna jest pod tym względem wypowiedź Offelego zawarta w odnośniku 98 na str. 115, gdzie zajmuje on stanowisko krytyczne wobec przedstawianej przez H. Schustera w *Handbuch der Pastoraltheologie* koncepcji teologii pastoralnej jako nauki o „urzeczywistnianiu się Kościoła”. Offele widzi w tej koncepcji tylko niebezpieczeństwo wprowadzenia fałszywego akcentu do zrozumienia istoty duszpasterstwa i utrudnienia ekumenicznego dialogu przez to, że w niej częściej wymieniany jest Kościół niż Pan, któremu on służy. Duszpasterstwo w tej koncepcji może być ujęte jako proces jednostronnie zorientowany na Kościół jako taki i jako czysto ludzki wysiłek odizolowany od działalności łaski. Powyższe rozumowanie Offelego, w dobie odradzającej się eklezjologii i samo-świadomości Kościoła jest naprawdę zadziwiające. Wszyscy chyba z tym się zgadzają, że ciasna i jednostronna wizja Kościoła tradycyjnej eklezjologii była ściśle związana z wypaczeniami dawnej teorii i praktyki duszpasterstwa. Ale czyż nie powinno być rzeczą również oczywistą, że właśnie związanie teologii pastoralnej i duszpasterstwa z nową, soborową wizją Kościoła może stać się jedynym źródłem jej odnowy i rozwoju? Dlatego w powiązaniu teologii pastoralnej z eklezjologią a duszpasterstwem z urzeczywistnianiem Kościoła należy widzieć nie tyle możliwości ewentualnych wypaczeń, ile źródło właściwie pojętej odnowy. Na postawione zaś przez Offelego pytanie dotyczące istoty duszpasterstwa można będzie odpowiedzieć właściwie dopiero w świetle rozważań na temat istoty procesu zbawczego realizującego się w Kościele.

2. Istota teologii pastoralnej w ujęciu ks. Fr. Woronowskiego

Studium ks. Fr. Woronowskiego poświęcone istocie teologii pastoralnej²¹, jest pierwszym w literaturze polskiej opracowaniem naukowym poświęconym koncepcji teologii pastoralnej w aspekcie teologicznym i epistemologicznym. Jest to studium obszerne (146 str.), pracowite, bogato udokumentowane literaturą przedmiotu i oryginalne.

We wstępie Autor określa cel i problem studium. Stwierdziwszy, że w dotychczasowej literaturze nie dano jeszcze zadawalającego określenia teologii pastoralnej i że dyscyplina ta wciąż jeszcze „czeka na wyczerpujące i udowodnione rozwiązanie zagadnienia jej istoty i całościowe ujęcie”²², podejmuje Autor sam próbę wypracowania koncepcji „całościowej teologii pastoralnej”. Problem swej pracy konkretyzuje w pytaniu: Co stanowi istotę teologii pastoralnej, a w rozwiązaniu tego problemu chce wykazać: 1) co musi być całościowym przedmiotem teologii pastoralnej, 2) o ile pastoralna jest teologia, 3) czy może ona i powinna być nauką oraz jaką? Jak więc widać, studium Woronowskiego cechuje ten sam, co u Offelego, nieeklezjologiczny i aprioryczny punkt wyjścia. Zamiast pytać, czym powinna być teologia pastoralna w świetle istoty Kościoła, pyta o istotę teologii pastoralnej.

Praca dzieli się na trzy części zajmujące się przedmiotem teologii pastoralnej, całościowym ujęciem przedmiotu oraz poznawalnością przedmiotu i jego teorią.

Dla określenia przedmiotu teologii pastoralnej sięga Autor do odzwierciedlającego się w Objawieniu postanowienia Boga odnowienia świata w Chrystusie, wykazując fakt istnienia tego postanowienia i jego treść. Z kolei omawia chrystologiczno-soteriologiczną konkretyzację postanowienia Bożego, istotę odnowienia w Chrystusie, określając ją jako chrystianizację tj. „stawanie się osoby ludzkiej częścią Chrystusa i formowanie przez nią swego życia w Nim — na wzór przez Niego dany”²³. Ta chrystianizacja dokonuje się w dwustronnym działaniu, „z jednej strony konieczne jest bowiem działanie na człowieka mające za cel jego chrystianizację, z drugiej strony on sam musi działać, by życie swoje uczynić chrześcijańskim”²⁴. Wreszcie mowa jest o eklezjologicznym charakterze chrystianizacji polegającym na tym, „że chrystianizacja musi dokonywać się przez cały Kościół jako jej podmiot i przedmiot równocześnie”²⁵. W wyniku dokonanej analizy dochodzi Autor do następującego wniosku: „Skoro Bóg absolutnie postanowił odnowić świat w Chrystusie — w tym celu nastąpiła Inkarnacja Słowa i dokonuje się odkupienie nas wszystkich; Chrystus przygotował środki do omawianego odnowienia, istotę odnowienia stanowi Chrystianizacja, ta zaś zachodzi w dwustronnym działaniu i może się dokonywać w obecnym czasie (aż do paruzji) jedynie przez Kościół — to stawanie się (przez działanie całego Kościoła) eklezjologicznej chrystianizacji świata jest jedynym *agi-*

²¹ Istota teologii pastoralnej, w: *Rozważania duszpastersko-katechetyczne*, Poznań 1967, 99—245.

²² Dz. cyt. 100.

²³ Tamże, 118.

²⁴ Tamże, 119.

²⁵ Tamże, 123.

bile, które może być przedmiotem teologii pastoralnej"²⁶. Powyższe określenie przedmiotu uzupełnia jeszcze Autor stwierdzeniem, że „w przedmiocie tym chodzi o stawanie się — a więc dokonywanie się w chwili obecnej, czyli w teraźniejszości”, eklezjologiczną chrystianizację zaś precyzuje następująco: „jest ona uchrześcijanieniem przez włączenie w Kościół i zjednoczenie (przez ten Kościół) z jego Głową całego człowieka”²⁷. Tak pojęta „eklezjologiczna całościowa chrystianizacja” jest obiektywnym (a więc istniejącym niezależnie od subiektywnych koncepcji) i jedynym przedmiotem teologii pastoralnej.

Część druga omawianego studium (s. 130-188) zatytułowana jest: Całościowe ujęcie przedmiotu. Wylicza i opisuje w niej Autor najpierw „ontologiczne elementy przedmiotu” (VIII), wyprowadzając je z zawartej w Piśmie św. relacji pasterstwa i wykazując, że są one również ontologicznymi elementami w chrystianizacji, mając w nich swoje odpowiedniki. Wyliczanie tych elementów jest dosyć długie i skomplikowane i nie ma potrzeby referowania go tutaj. Wystarczy przykładowo podać, że są to takie elementy jak „świat osobowy i środki życia nadprzyrodzonego”, „ustosunkowanie”, „działanie”, które znów dzieli się na formy działania chrystianizacyjnego (nauczanie, budzenie wiary w prawdy objawione, odnawianie człowieka na fundamencie wiary, formacja życia w Chrystusie, walka ze złem, dialog z człowiekiem spoza Kościoła, rządzenie) oraz formy działania w chrystianizowaniu się (pogłębianie świadomości chrześcijańskiej, świadome powiększanie i ożywianie udziału w pośrednictwie wstępującym Chrystusa, udział w budowaniu chrześcijańskiego porządku na ziemi).

Po tym wyliczeniu następuje próba „ujęcia elementów chrystianizacji w jeden przedmiot” (IX) przy pomocy tradycyjnych terminów: przedmiot materialny i przedmiot formalny. Przedmiotem materialnym teologii pastoralnej jest działalność Kościoła. To krótkie sformułowanie rozwija jednak Autor następująco: „W działaniu mieści się teraźniejszość i kontakt z konkretem ludzkim, co mocno podkreśla element dynamiczny. Jest to bardzo istotny element w całościowym ujęciu przedmiotu pastoralnej. Chrystianizacja w teraźniejszości (w chwili jej dokonywania się) i w najbliższej przyszłości jest jej przedmiotem. Jest ona skierowana na żywych, konkretnych ludzi, a nie ich pojęcia — więc na teraźniejszość i przyszłość. Chrystianizacja w przeszłości jest przedmiotem historii. Tak więc tylko w działalności mogą się mieścić bez reszty elementy odnowy nas w Chrystusie. Działalność ta, jako przedmiot teologii pastoralnej musi być działalnością Kościoła. Skoro w Kościele i przez Kościół Chrystus będzie zbawiał ludzi do końca świata, ten musi być całościowym podmiotem zbawczej działalności. On bowiem przez swoje członki w jedności z Głową prowadzi działalność chrystianizacyjną. Jednocześnie członkowie Kościoła uświęcają się, powodują jego wzrost. Przez tę dwustronną działalność w Kościele dokonuje się odnowienie nas w Chrystusie”²⁸.

Jeżeli chodzi o przedmiot formalny teologii pastoralnej, czyli aspekt, w jakim rozpatruje ona działalność Kościoła w teraźniejszości, to jest

²⁶ Tamże, 126.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, 156.

nim Bóg udzielający się człowiekowi czyli uświęcanie i zbawianie człowieka. Teologia pastoralna rozpatruje więc działalność Kościoła „z punktu widzenia ekonomii zbawienia czyli z punktu widzenia Boga chcącego dać siebie człowiekowi w jego uświęceniu i w tym celu działającego po Wniebowstąpieniu za pomocą Kościoła i w Kościele,”²⁹ Tę swoją tezę Autor w dalszym ciągu³⁰ udowadnia, przy czym cały dowód w zasadzie sprowadza się do wykazania, że uświęcenie i zbawienie człowieka jest celem działania Chrystusa i Kościoła oraz przedmiotem całej teologii. „Tym samym przedmiotem całej teologii pastoralnej jest udzielający się człowiekowi i przyjmowany przez niego Chrystus — co zarazem oznacza uświęcenie i zbawienie człowieka”. Dlatego „pastoralna może zajmować się działalnością Kościoła w aspekcie uświęcania i zbawiania człowieka. To jest jej właściwy i całościowy przedmiot formalny”³¹. W następnym rozdziale (X) Autor wykazuje „całościowość przedmiotu właściwego” teologii pastoralnej, zawartą w proponowanym przez niego ujęciu jej przedmiotu materialnego i formalnego. Koncepcja ta obejmuje bowiem całościowy podmiot działania, albowiem podmiotem działalności chrystianizacyjnej jest cały Kościół, hierarchia i świeccy członkowie Kościoła. O całościowości przedmiotu teologii pastoralnej decyduje dalej autentyczność, która zachodzi wówczas, gdy treść jego zgadza się z wolą Boga. „Ujęcie chrystianizacji nas przez Kościół jako działalności w aspekcie uświęcenia i zbawienia czyni przedmiot teologii pastoralnej całościowym i jak najbardziej autentycznym”³² Wreszcie „Ujęcie chrystianizacji przez działalność w aspekcie uświęcania i zbawiania mieści w sobie kolejny, istotny element całościowości — cały element dynamiczny.

W chrystianizacji musi się bowiem brać pod uwagę konkret ludzki. Dotyczy on (? chyba „ona”) konkretnego człowieka, żyjącego w określonym środowisku i dokonuje się w ciągle następującym biegu czasu „teraz”. Osoba ludzka i jej ciągle następujące „teraz” są tym czynnikiem zmiennym w układzie elementów chrystianizacji, który określić można jako dynamiczny,³³ Nie tylko konkretny człowiek, ale i środowisko, w którym on żyje, stanowi ów element dynamiczny, który musi uwzględnić teologia pastoralna.

Po dokonaniu jeszcze konfrontacji swojej koncepcji przedmiotu teologii pastoralnej z pojmowaniem teologii pastoralnej na przestrzeni dziejów, ze współczesną myślą teologiczną i prądami w życiu Kościoła³⁴ dochodzi wreszcie Autor do definitywnego określenia całościowego przedmiotu właściwego teologii pastoralnej. Określenie to brzmi: „przedmiotem właściwym teologii pastoralnej jest całościowa chrystianizacja konkretnego człowieka przez Kościół”³⁵. Jest ono bliżej opisane jeszcze następująco: „W działaniu tym (tj. Kościoła w aspekcie uświęcania i działania) musi zachodzić element dynamiczny, którego przyczyną jest terażniejszość akcji i konkret ludzki; jeżeli w chrystianizacji

²⁹ Tamże, 157.

³⁰ Tamże, 157—164.

³¹ Tamże, 164.

³² Tamże, 170.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, 174—187.

³⁵ Tamże, 188.

uwypukli się ten element dynamiczny, ujmując ją jako wyżej określoną działalność; cały element dynamiczny uwypukli się, gdy chrystianizacji dodamy bezpośredni realny przedmiot: konkretnego człowieka; przez określenie „chrystianizacja”, i „konkretny człowiek” uściśli się pojęcie działalności w aspekcie uświęcenia i zbawienia; w ten sposób „chrystianizacja konkretnego człowieka” (zakres może sięgać do nas wszystkich w danym czasie) jest ściśle sprecyzowaną działalnością w aspekcie uświęcania i zbawiania³⁶.

Część trzecia omawianego studium nosi tytuł: „Poznawalność przedmiotu i jego teoria”. Poświęcona ona jest zagadnieniom epistemologicznym teologii pastoralnej. Rozdział XI określa naturę przedmiotu i środki poznania. Natura ta jest teologiczna a środkiem jej poznania (*obiectum formale quo*) Objawienie Boże oraz (w zakresie elementów naturalnych) rozum i doświadczenie. W dalszym ciągu (XII) pastoralna określona jest jako teologia dynamiczna. Jest ona w całości nie tylko integralną ale i centralną częścią teologii. Należy ją budować jako teologię w pełnym i ścisłym słowa znaczeniu, mianowicie „jako naukę o pełnym nadprzyrodzonej tajemnicy dokonywaniu się wcielenia Chrystusa w świat przez Kościół”³⁷. Trzeba ją jednak bliżej określić jako „teologię dynamiczną”. Albowiem „Ma ona za zadanie dać pełną i obiektywną wiedzę o chrystianizacji *hic et nunc*. Oznacza to, że teologia pastoralna ma dać wiedzę o chrystianizacji dokonywanej aktualnie i pod kątem przyszłości. Stąd musi ona elementy statyczne chrystianizacji stawiać na płaszczyźnie teraźniejszości konkretnego zarówno podmiotu działania, jak przedmiotu zbawczej troski. To stawianie zbawczej działalności na płaszczyźnie teraźniejszości pociąga za sobą konieczność poznania w niej rzeczywistości, w której dokonuje się chrystianizacja i to poznawanie musi dokonywać się nieustannie, tak jak nieustannie zmienia się rzeczywistość. Przez to samo teologia pastoralna musi być nieustannie w kontakcie z zachodzącymi zmianami w świecie i z konkretem ludzkim; musi te zmiany rozpoznawać i w działaniu uwzględniać. A to oznacza, że musi ona być dynamiczna”³⁸.

Omawiany rozdział zawiera także propozycję podziału teologii pastoralnej. Podstawą podziału są etapy chrystianizacji konkretnego człowieka, wyrażone w schemacie: wiem — wierzę — czynię. Zgodnie z tym teologia pastoralna dzieliłaby się na naukę o oznajmieniu Boga, naukę budzenia i krzewienia wiary oraz naukę o rozwoju i pogłębianiu chrystianizmu. Podział ten, który można nazwać pionowym, należy uzupełnić podziałem poziomym, którego podstawą podziału są formy działania³⁹.

Ostatni, XIII rozdział studium mówi o traktowaniu pastoralnej jako nauki. Autor postuluje tutaj zastosowanie w teologii pastoralnej wszystkich elementów metody naukowej i wykazuje zasadniczą możliwość tego.

Studium kończy się podaniem następującej definicji rzeczowej teologii pastoralnej: „Teologia pastoralna jest dynamiczno-teologiczną nauką o ca-

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże, 203.

³⁸ Tamże, 202—203.

³⁹ Por. tamże, 147—200.

łościowej chrystianizacji konkretnych ludzi przez Kościół"⁴⁰. Dodaje jeszcze do tej definicji, „że w takiej koncepcji teologia pastoralna (obejmując swoim zasięgiem wszystkie elementy tajemnicy stawania mistycznego Ciała Chrystusa), dzięki swemu elementowi dynamicznemu i konkretnemu jest równoznaczna z całą teologią ściśle praktyczną”⁴¹.

Przystępując do oceny krytycznej studium ks. Woronowskiego, można stwierdzić na wstępie, że doszedł on w rezultacie swoich analiz do ujęcia istoty teologii pastoralnej, która w swojej materialnej treści pokrywa się w wielu punktach z eklezjologiczną koncepcją teologii pastoralnej A. Grafa i H. Schustera.⁴² To co nazywa ks. Woronowski chrystianizacją wzgl. „stawaniem się eklezjologicznej chrystianizacji”, jest odpowiednikiem tego, co tamci autorzy nazywają „ureczywistnianiem się Kościoła”. Zasadnicza zgodność w obu koncepcjach wyraża się również w uznaniu, że cały Kościół jest podmiotem i przedmiotem swojego ureczywistniania się, oraz że ureczywistnianie się Kościoła (chrystianizacja) w teraźniejszości jest przedmiotem teologii pastoralnej, wskutek czego do jej istotnych zadań należy dokonanie naukowej analizy aktualnej sytuacji Kościoła.

Niestety, opracowanie to zawiera jednak także szereg braków i błędów natury metodycznej i merytorycznej, które w znacznym stopniu obniżają jego wartość. Braki te można by sprowadzić do następujących:

1. Główny i podstawowy zarzut dotyczy wymagań ogólnej metody naukowej. Domaga się ona, aby każdy podejmujący pracę nad rozwiązaniem jakiegoś problemu naukowego, uczynił punktem wyjścia stan wiedzy dotychczasowej, bazując na wynikach prac i osiągnięciach swoich poprzedników. Autorowi, jak wynika z cytowanej literatury, znane były prace A. Grafa, F. X. Arnolda, K. Rahnera i H. Schustera, a więc prace, które już wcześniej zarysowały dobrze umotywowaną koncepcję „całościową” i eklezjologiczną teologii pastoralnej. Autor powinien więc oprzeć się na wynikach badań naukowych tych „najwybitniejszych pastoralistów”, jak sam ich określa na wstępie, lub ustosunkować się do nich krytycznie, zamiast zadawać się ogólnikowym stwierdzeniem: „Wciąż jednak teologia pastoralna czeka na wyczerpujące i udowodnione rozwiązanie zagadnienia jej istoty i całościowe ujęcie”⁴³. Autor uniknąłby wtedy wielu nieścisłości i nie wkładałby tyle wysiłku w przysłowio-we wyważanie otwartych drzwi.

2. Szkoda zwłaszcza, że Autor nie wykorzystał wyników badań teologiczno-pastoralnych F. X. Arnolda. Można sądzić, że w przedstawianiu istoty odnowienia w Chrystusie⁴⁴, szafowałby wtedy ostrożniej takimi wyrażeniami i porównaniami jak „przelewanie” w nas darów i łask Chrystusa, „życie energią nadprzyrodzoną”, „czerpanie sił nadprzyrodzonych”, „zmieszanie ciała Chrystusa z pożywającymi” itp. Wszystkie te wyrażenia i ich kontekst wskazują bowiem na „organologiczną” koncepcję pośrednictwa i procesu zbawczego, której braki i źródła ukazał

⁴⁰ Tamże, 222.

⁴¹ Tamże, 222—223.

⁴² Por. poniżej, cz. II i V

⁴³ Dz. cyt. 100.

⁴⁴ Tamże, 112—118.

przekonywająco Arnold⁴⁵. Takie wyrażenia bowiem zachowują swój sens i uprawnienia, jeżeli nie zapomina się o ich analogicznym charakterze, podkreślając równocześnie personalistyczną naturę zjednoczenia z Bogiem w Chrystusie, które dokonuje się przez duchowo-personalne siły wiary i miłości, w Duchu Świętym. Uderza nas prawie całkowity brak tego aspektu personalistyczno-dialogicznego w ujmowaniu istoty procesu zbawczego u ks. Woronowskiego, co znów łączy się ściśle z niedostatecznym uwzględnieniem roli Ducha Świętego, a więc aspektu „pneumatologicznego” w pojęciu Kościoła. W ogóle eklezjologia ujmowana jest przez Autora zbyt jednostronnie w aspekcie obrazu Ciała Mistycznego, podczas gdy właśnie „całościowa” teologia pastoralna domagałaby się przede wszystkim całościowego ujęcia Kościoła, w syntezie wszystkich stworzonych przez eklezjologię pojęć, z dowartościowaniem zwłaszcza pojęcia Kościoła-Oblubienicy (które zabezpiecza należycie aspekt personalistyczny i pneumatologiczny) oraz pojęcia Ludu Bożego (aspekt społeczny).

3. Nawiązanie do przemyśleń Arnolda ustrzegłoby Autora również od wybitnie synergistycznej koncepcji współdziałania łaski i natury w dziele chrystianizacji⁴⁶. Na tę koncepcję wyraźnie wskazują takie wyrażenia, dotyczące „dwustronnego działania w chrystianizacji”: „Z jednej strony konieczne jest bowiem działanie na człowieka mające za cel jego chrystianizację, z drugiej strony on sam musi działać, aby życie swoje uczynić chrześcijańskim”; „Obok działania nadprzyrodzonych sił chrystianizacja wymaga zgodnego z wolą Boga działania naszego”; „Stanowi ono (tj. uświęcenie się) proces wewnętrzny, złożony z działania sił nadprzyrodzonych i współdziałania przyrodzonych, angażujących całą naszą osobowość: ducha i ciało, umysł, wolę i sfery emocjonalne”; „W osiągnięciu tym (tj. życia nadprzyrodzonego) spotykają się dwa działania: Boga udzielającego się i człowieka przyjmującego”⁴⁷. Powyższe i podobne zwroty wyraźnie sugerują, że dzieło zbawienia powstaje jak wynik pewnego sumowania się wkładu Boga i człowieka, czynnika nadprzyrodzonego i naturalnego. Tymczasem byłaby to koncepcja synergistyczna, nie do przyjęcia w katolickiej nauce o łasce i jej stosunku do wolnej woli. Powyższe sposoby mówienia należy zrównoważyć stwierdzeniem, że także nasz wkład i nasze współdziałanie wolne w dziele zbawczym jest już wynikiem działania łaski, że my nigdy nie działamy sami ani obok działania Bożego, ale Bóg działa przez swojego Ducha w nas i przez nas, przyjęcie łaski i zbawienia przez nas jest już zawsze Jego dziełem, to On w gruncie rzeczy w nas, nie naruszając naszej wolności, ale sprawiając ją, przyjmuje Siebie i ofiarowane przez Siebie zbawienie.

4. Główne zastrzeżenie budzi jednak u ks. Woronowskiego sposób określania przedmiotu formalnego teologii pastoralnej. Można zgodzić

⁴⁵ Por. F. X. Arnold, *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge*, 14 i n.

⁴⁶ Por. F. Blachnicki, *Stosunek natury do łaski jako problem teologiczno-pastoralny*, *Collectanea Theologica* 36 (1966) w tym roczniku tylko jeden. 128—156.

⁴⁷ Dz. cyt. 119, 120, 121; por. także 122, 158: „Człowiek sam musi czerpać ze źródeł życia otwartych w historycznym i niepowtarzalnym dziele Chrystusa dokonanych na Kalwarii i dokonać subiektywnie swego uświęcenia w zjednoczeniu z Nim”.

się z tym, że przedmiotem materialnym jest działalność Kościoła, której celem jest „całościowa chrystianizacja”. Trudno jednak zgodzić się z proponowanym ujęciem przedmiotu formalnego, którym ma być ujęcie działalności Kościoła w aspekcie ekonomii zbawienia czyli uświęcenia i zbawienia człowieka. Ten aspekt jest bowiem wspólny wszystkim dyscyplinom teologicznym zajmującym się Kościołem i jego działaniem. Zajmowanie się działaniem Kościoła w innym aspekcie byłoby właśnie zajmowaniem się nieteologicznym, dlatego uwydatniony przez autora aspekt, mający być aspektem formalnym teologii pastoralnej, jest cechą teologiczną spojrzenia na Kościół w ogóle, a więc przysługuje również eklezjologii systematycznej, historii Kościoła, prawu kanonicznemu itp. Tymczasem przedmiot formalny ma właśnie wyodrębnić daną dyscyplinę od innych wykazując, że posiada ona swój własny (właściwy) przedmiot, którym nie zajmuje się żadna inna dyscyplina. Cały dowód, który przeprowadza Autor, polegający na wykazaniu, że uświęcenie i zbawienie człowieka jest celem działania Chrystusa i Kościoła oraz przedmiotem całej teologii, obala więc właściwie tezę, którą ma udowodnić, uzasadniając tezę przeciwną, tę mianowicie, że aspekt uświęcenia i zbawienia, jako właściwy całej teologii, nie może stanowić przedmiotu formalnego teologii pastoralnej.

Chcąc uzasadnić przedmiot formalny trzeba szukać tego elementu wzgl. aspektu, który jest specyfiką danej dyscypliny, odróżniającą ją od wszystkich innych. Otóż tym specyficznym aspektem, w jakim rozpatruje teologia pastoralna działalność zbawczą Kościoła (a więc działalność zmierzającą do zbawienia i uświęcenia człowieka), jest teraźniejszość tej działalności, ujęcie jej w aktualnej sytuacji, w relacji do konkretnego człowieka i środowiska. Tak ujmuje przedmiot formalny teologii pastoralnej Rahner i Schuster i to jest jedyne rozwiązanie przekonujące. Ks. Woronowski zalicza moment aktualności działania Kościoła do przedmiotu materialnego. Tymczasem do przedmiotu materialnego należy zaliczyć to, co nazywa on przedmiotem formalnym, wysuwając jako przedmiot formalny to, co zamyka on w swojej koncepcji przedmiotu materialnego.

5. Uwydatnienie dynamicznego charakteru przedmiotu teologii pastoralnej jest z pewnością słuszne, jak i postulat konieczności przeprowadzania przez teologię pastoralną analizy każdorazowej sytuacji, w której ma się dokonywać działalność chrystianizacyjna. Trzeba jednak zauważyć, że w koncepcji Rahnera — Schustera zagadnienie to jest ukazane już o wiele precyzyjniej i ukazana jest już jakaś metoda teologiczno-socjologiczna tej analizy. Ks. Woronowski zdaje się upraszczać całe zagadnienie, wyobrażając sobie, że chodzi po prostu o zestawienie wyników świeckich nauk badających rzeczywistość (socjologia, psychologia itp.) z prawdami objawionymi ustalonymi w teologii dogmatycznej⁴⁸.

Zastrzeżenia budzi również proponowane określenie „dynamiczna teologia”. Dynamiczność jest bowiem cechą przysługującą przedmiotowi badań naukowych teologii pastoralnej a nie tej nauce jako takiej. Nauce zaś mogłaby przysługiwać tylko w takim sensie, w jakim można ją zastosować do każdej w ogóle nauki. Bo przecież funkcją nauki jest ciągle rozwijanie i doskonalenie poznania rzeczywistości, a nie tylko przek-

⁴⁸ Por. tamże, 210 i in.

zywanie raz na zawsze ustalonych prawd i dlatego o każdej nauce można powiedzieć, że powinna być dynamiczną. Dlatego też określenie teologii pastoralnej jako „dynamicznej teologii” nie bardzo nadaje się do scharakteryzowania jej specyfiki w stosunku do teologii w ogóle.

6. Trudno też pogodzić się z wysuniętym przez Autora projektem podziału teologii pastoralnej według schematu *wiem — wierzę — czynię*. Podział ten, przypominający tradycyjny podział na dydaktykę, liturgię i hodegetykę (urząd nauczycielski, kapłański i pasterski), jest antropocentryczny i indywidualistyczny. Nie jest on wydedukowany z istoty dzieła zbawienia i Kościoła, ale ze struktury procesów psychologicznych zachodzących w człowieku. Zastrzeżenie budzi przede wszystkim rozdział pomiędzy wiedzą religijną a wiarą. Przecież wiara jest specyficznym poznaniem nadprzyrodzonym i chrześcijańskim, do którego zwraca się chrześcijańskie przepowiadanie wzgl. nauczanie i tych dwóch rzeczy nie można w żaden sposób oddzielić od siebie.

7. Wreszcie nie jest przekonywująca proponowana na końcu definicja: „Teologia pastoralna jest dynamiczno-teologiczną nauką o całościowej chrystianizacji konkretnych ludzi przez Kościół”. Definicję tę należy wprowadzić rozumieć w sensie przygotowujących analiz całego studium. W swoim brzmieniu sugeruje ona jednak wybitnie transytywistycznie czyli w sposób „przechodni” pojętą wizję działającego Kościoła, w sensie tradycyjnego „duszpasterstwa” sprawowanego przez Kościół i jego pasterzy w odniesieniu do pojedynczych ludzi. Autor w ramach swego studium wprowadzić nieraz zastrzega się przeciw takiemu zwężonemu pojmowaniu teologii pastoralnej, niemniej proponowana definicja silnie ją sugeruje. Poza tym określenie „konkretnych ludzi” ani nie uwypatnia należycie społecznego charakteru „chrystianizacji” ani specyfiki teologii pastoralnej, jaką jest teraźniejszość działania Kościoła. Bo ostatecznie np. historia Kościoła także zajmuje się „konkretnymi” ludźmi, którzy kiedyś żyli w Kościele. Określenie „konkretny” nie implikuje jeszcze momentu teraźniejszości. Proponowana definicja nie oddaje więc adekwatnie istoty teologii pastoralnej wypracowanej przez Autora. W ogóle można tu jeszcze zauważyć, że sprawa terminologii, precyzji pojęć, przejrzystości i jasności w przedstawianiu swoich myśli, nie należy do przymiotów omawianego studium, które by ułatwiały jego percepcję.

W zakończeniu należy jednak podkreślić trafność intuicji Autora w materialnym określeniu istotnych elementów swej koncepcji teologii pastoralnej, co zbliża ją do współczesnych, eklezjologicznych ujęć tej dyscypliny. Cała koncepcja posiada jednak ten zasadniczy brak, że nie jest ona dedukcją z jakichś teologicznych principów wyprowadzonych z istoty Kościoła. Autor czyni punktem wyjścia swoich rozważań tradycyjne pojęcie „teologii pastoralnej” usiłując wypełnić je sensowną treścią. Kieruje się przy tym intuicją, która chociaż nawet jest w wielu punktach trafna, nie zawsze jest przekonywująco uzasadniona i wolna od błędów.

II EKLEZJOLOGICZNA DEDUKCJA TEOLOGII PRAKTYCZNEJ

A. GRAFA

Jak wynika z dokonanego w poprzednim paragrafie przeglądu, „pastoralno — teologiczne apriori”, jak to określił H. Schuster oraz „zastarzale nieporozumienie”, według F. X. Arnolda⁴⁹, które zaciążyło nad początkami teologii pastoralnej i nad całym jej rozwojem, trwa aż do naszych czasów i ciągle, chociaż już nie w tak jaskrawej formie, zagraża wypaczeniem tej dyscypliny. Polega ono na uczynieniu — świadomym lub nieświadomym — pojęcia „pasterz” i „duszpasterstwo” punktem wyjścia dla dedukcji koncepcji teologii pastoralnej, która nie może uwolnić się od ram zasugerowanych jej i zakreślonych przez przyjętą nazwę, usiłując nawet wtłoczyć w te ramy całą bogatą rzeczywistość Kościoła.

Na powyższym tle tym lepiej ukazuje się wielkość i genialność człowieka, który w połowie XIX wieku dokonał prawdziwego „przewrotu kopernikańskiego” w rozwoju teologii pastoralnej, ukazując jej całkiem nowe perspektywy.

A. Graf⁵⁰ jest autorem jednego tylko, stosunkowo niewielkiego studium⁵¹, które wywarło jednak decydujący wpływ na powstanie współczesnej, eklezjologicznej koncepcji teologii pastoralnej.⁵² Jemu zawdzięcza teologia pastoralna przede wszystkim myśl o zasadniczym znaczeniu dla metodyki tej dyscypliny, że określenia jej istoty, celu i podziału należy szukać w istocie Kościoła zjednoczonego z Chrystusem, swoją Głową. W konstruowaniu tej nauki należy przy tym wystrzegać się zarówno czystego empiryzmu jak i samej spekulacji. Należy uwzględnić zarówno doświadczenie jak i teologiczne *principia* wyprowadzone z istoty Kościoła, przy czym te *principia* muszą pozostać czymś ostatnim i decydującym⁵³.

Graf podejmuje więc świadomą próbę wydedukowania koncepcji teologii pastoralnej z idei Kościoła. U podstaw tej dedukcji stawia jednak określoną wizję Kościoła, tę mianowicie, która została wypracowana w tzw. teologicznej szkole tybindzkiej. Już twórca tej szkoły, J. S. Drey, przeciwstawiając się deistycznym tendencjom w teologii swego czasu, wprowadza do niej myśl, że instytucja Kościoła wynika w sposób konieczny z idei objawienia się Boga człowiekowi, aby temu objawieniu i dziełu zbawczemu zapewnić trwałość. Drey ujmując więc chrześcijaństwo w aspekcie historycznym, jako obejmującą całą historię ludzkości realizację Bożych planów zbawczych. Jednym z etapów tej realizacji jest Kościół, jako przez Ducha Świętego sprawiona forma nieprzerwanego

⁴⁹ „Das hartnäckige Missverständnis” — w art. *Was ist Pastoraltheologie?* — *Anima* 14 (1959) 196.

⁵⁰ Ur. 1811, następca J. B. Hirschera na katedrze teol. pastoralnej w Tübingen (od 1837), od 1841 prof. nadzw. już w r. 1843 zmuszony do opuszczenia katedry, do końca życia (1867) proboszcz w Steinberg.

⁵¹ *Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie*, Tübingen 1841.

⁵² Por. omówienie koncepcji Grafa i jej znaczenia dla teol. past.: F. X. Arnold, *Pastoraltheologische Durchblicke*, 292—310; H. Schuster, dz. cyt. 70—95; w formie streszczonej tenże w: HP I, 56—62. Tu będzie cytowane pierwsze, obszerniejsze opracowanie.

⁵³ Por. Graf, dz. cyt. 277 i n.

uobecniania Bożych dzieł zbawczych. Kościół jest więc w tym ujęciu żywym trwaniem i ciągłym uobecnianiem dzieła zbawczego Boga, który działał nie tylko na początku, zakładając go, ale działa nieustannie poprzez całą historię w nim. W nawiązaniu do powyższej myśli Drey'a wypracowuje potem J. A. Möhler pojęcie Kościoła w oparciu o ideę nieustannie w nim działającego Ducha Bożego. Wprowadza przy tym, precyzując myśli Drey'a dokładniejsze rozróżnienie pomiędzy jednorazowymi dziełami zbawczymi Boga dokonanymi w Chrystusie a ich uobecnianiem w Kościele, rozróżniając w nim element boski i ludzki i określając wzajemny stosunek tych elementów do siebie. Powyższą koncepcję Kościoła uczynił potem J. B. Hirscher punktem wyjścia postulowanej przez siebie odnowy katechezy i przepowiadania. A. Graf zaś podejmuje próbę krytycznej analizy całej tradycyjnej teologii pastoralnej w oparciu o pogłębione w szkole tybindzkiej zrozumienie chrześcijaństwa i Kościoła⁵⁴. Opiera się przy tym także na doskonałej znajomości teologiczno-pastoralnej literatury swego czasu, zarówno katolickiej jak i protestanckiej, wykorzystując, ale zawsze krytycznie i twórczo, myśli takich autorów jak Th. J. Powondra, F. Schleiermacher, A. Schweizer, F. A. Staudenmaier i inni.

W nawiązaniu do przemyśleń szkoły tybindzkiej oraz powyższych autorów dochodzi Graf do swojego oryginalnego ujęcia istoty teologii pastoralnej jako praktycznej teologii Kościoła. Ujmuje najpierw całą teologię eklezjologiczną jako naukową samoświadomość Kościoła. Kościół jest podmiotem i zarazem przedmiotem teologii. Przedmiotem tym zaś jest w potrójnym aspekcie: w swoim historycznym stawaniu się, w swojej nieziennej istocie oraz w swoim budowaniu się w przyszłość dokonującym się w teraźniejszości. Tym trzem aspektem rzeczywistości Kościoła odpowiadają trzy działy teologii: teologia historyczna, systematyczna i praktyczna. Przedmiotem teologii praktycznej jest Kościół, o ile sam siebie buduje w przyszłość. Idea budowania się wzgl. urzeczywistniania się Kościoła określa więc koncepcję teologii praktycznej wzgl. pastoralnej u A. Grafa. W ten sposób wprowadza on do niej podstawową myśl teologiczną Drey'a o auto-tradycji chrześcijaństwa ku nieustannej teraźniejszości⁵⁵.

Tak pojęta teologia praktyczna jest przy tym wg Grafa konieczną dyscypliną teologiczną. Wynika to z jego koncepcji teologii w ogóle, która musi przeprowadzać naukową refleksję nad całą rzeczywistością Kościoła. Ponieważ Kościół jest również rzeczywistością budującą siebie w przyszłość, musi istnieć także praktyczna teologia, poddająca naukowej analizie ten aspekt rzeczywistości Kościoła⁵⁶. Teologia praktyczna jest więc wg Grafa nauką o kościelnych, boskoludzkich czynnościach zmierzających do budowania się Kościoła.

Dokonując w świetle powyższej definicji krytycznej analizy dotychczasowej teologii praktycznej, występującej pod nazwą teologii pasto-

⁵⁴ Por. F. X. Arnold, dz. cyt. 292—293; Schuster, 72—74; całościowe omówienie eklezjologii Möhlera i szkoły tybindzkiej por.: J. R. Geiselman, *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke Johann Adam Möhlers und der katholischen Tübinger Schule*, Mainz 1942.

⁵⁵ Por. F. X. Arnold, 297.

⁵⁶ Por. Graf, dz. cyt. 143.

ralnej, stwierdza Graf, że jako teologiczna nauka jest ona jeszcze wciąż czymś poszukiwanym, jeszcze nie wypracowanym. Graf podejmuje więc próbę wypracowania koncepcji tej nauki, przez krytyczną analizę jej dotychczasowych braków.

Brakiem tym był przede wszystkim pewien naturalizm i indywidualizm w ujmowaniu celu działalności Kościoła. Cel ten ujmowali np. Reichenberger, Powondra i inni jako wychowanie pojedynczego człowieka do doskonałości ducha i serca albo jako etyczno-religijne kierownictwo ludu. Tymczasem, zdaniem Grafa należy ujmować cel czynności kościelnych jako zamierzony przez Chrystusa i Jego Ducha oraz przez poszczególne gminy (wspólnoty) i cały Kościół. Poza tym należy mieć stale na uwadze zjednoczenie pojedynczych chrześcijan w organicznie zespolonej chrześcijańskiej gminie jak i zjednoczenie poszczególnych gmin w wielkim organizmie Kościoła, Ciała Chrystusa⁵⁷.

Również ujęcie środków do osiągnięcia celu kościelnych czynności było w tradycyjnej teologii pastoralnej niewystarczające. Brakowało koncentracji wszystkich form działania Kościoła wokół podstawowych dróg chrześcijańskiego pośrednictwa zbawczego wynikającego z istoty chrześcijaństwa i Kościoła. Autorzy dawnych podręczników wyliczali mnóstwo środków działalności duszpasterskiej w oparciu o doświadczenie, stawiając obok siebie i mieszając środki istotne i nieistotne, przypadkowe. Tymczasem teologia pastoralna powinna ukazać i uzasadnić w swojej pozycji centralnej trzy główne środki wzgl. formy pośrednictwa zbawczego — przepowiadanie słowa, kult i dyscyplinę — jako nakazane i zamierzone przez Chrystusa oraz cały Kościół i pojedyncze gminy zjednoczone w Duchu Chrystusa⁵⁸. W szczególności powinna się zająć teologia pastoralna dyscypliną Kościoła, mającą życie religijne, jakby od wewnątrz zaszczipiane przez przepowiadanie i kult, także zewnętrznie pobudzać, pielęgnować, zabezpieczać i chronić. Powinna ona wykazać jej konieczne pochodzenie z woli Chrystusa, Kościoła i gminy oraz jej znaczenie dla działalności kerygmatycznej i sakramentalnej.

Wskazuje również Graf na brak głębszego ujęcia istoty przepowiadania wiary i liturgii w tradycyjnej teologii pastoralnej, która zwracała więcej uwagi na zewnętrzne formy niż na wewnętrzną treść. Istotą przepowiadania zdaniem Grafa powinno być ukazywanie Kościoła, jego niezmienniej, boskiej istoty, jego nauki, powstania i przedłużania się przez wszystkie czasy. Kościół Chrystusa, przez Chrystusa dany światu a przez Ducha Chrystusa i przez wiernych ciągle jakby „tworzony” w świecie („*Die Kirche Christi, das von Christus der Welt Gegebene und von Christi Geist und den Gläubigen Hervorgebrachte...*”) ukazywany przez słowo jest pośrednikiem zbawienia. Ten zaś, który głosi słowo jest organem Chrystusa, Kościoła i gminy a Kościół przez niego realizuje swoją istotę i osiąga swój cel.⁵⁹

Podobnie, zdaniem Grafa, należy ujmować również liturgię jako wyraz istoty i woli Chrystusa oraz Kościoła. Elementy liturgii ustanowione przez Chrystusa są bowiem w rzeczywistości zarazem wyrazem woli Kościoła; odwrotnie, także autentyczne liturgiczne ustanowienia (*Festse-*

⁵⁷ Tamże, 149.

⁵⁸ Tamże, 68—89, 206.

⁵⁹ Por. Graf, 65—68.

tzungen) Kościoła są zarazem dziełem Ducha Chrystusa w Kościele oraz wyrazem Jego woli. Liturgia ukazuje się więc jako konieczny wyraz istoty Chrystusa i Kościoła. Dlatego Kościół przez sprawowanie liturgii wyraża swoją istotę, urzeczywistnia siebie i osiąga swój cel⁶⁰.

Graf wyprowadza więc z istoty Kościoła zarówno cel jego działalności, jak i główne środki. Nie należy więc szukać tego celu poza nim, wpływa on bowiem ciągle na nowo, bezpośrednio lub pośrednio, z woli i istoty Chrystusa, Kościoła, gminy i wiernych. W ten sposób Kościół sam porusza się i kształtuje w przyszłość. A czyni to przy pomocy środków, które także wypływają z istoty i woli Kościoła, jego Głowy Chrystusa i jego członków. Środki te należy sprowadzić do trzech istotnych funkcji Kościoła, jakimi są przepowiadanie wiary, kult oraz dyscyplina. Funkcje te powstały wzgl. powstają wciąż na nowo, każda na swój sposób, częściowo bezpośrednio, częściowo pośrednio z woli i istoty Chrystusa i Kościoła.

Z tego samego źródła wyprowadza Graf również osobowe elementy strukturalne działającego duszpastersko Kościoła. Tymi elementami są kler i laikat. Przeciwwstawia się jednak Graf jednostronnej klerykalizacji kościelnego działania, uznającej jedynie duchownych za jego podmiot. Duchowni są tylko jednym z wielu czynników budowania Kościoła, nie można ich nigdy widzieć w izolacji od Chrystusa, Kościoła i gminy. Albowiem Chrystus, Kościół i gmina działają przez kapłanów a nie odwrotnie. Nie wolno zapominać o działaniu Ducha Świętego i łaski w Kościele, o oddziaływaniu poszczególnych członków Kościoła i wspólnot na siebie⁶¹. Graf daje więc całościową, pneumatyczną wizję duszpastersko działającego Kościoła. Rozróżnia wprowadzić działalność dotyczącą rządzenia Kościołem (*Kirchenregiment*) oraz „posługi kościelnej” (*Kirchendienst*). Teologia praktyczna ma ustalać *principia* dla jednej i drugiej działalności. W odniesieniu do pierwszej, teologia praktyczna, jako teoria budującego się i kształtującego w przyszłość Kościoła, jest „nauką o czynnościach Chrystusa, Kościoła i wspólnot lokalnych (gmin) — dla osiągnięcia przez nich wytyczonego i zamierzonego celu — oraz przy pomocy przez nich danych środków — za pośrednictwem przez nich wyznaczonych organów (papieża i biskupów) w bezpośredniej relacji do całego Kościoła i większych kręgów w ramach wielkiej całości”. W odniesieniu natomiast do drugiej działalności, teologia praktyczna jest „teorią całkowicie od władzy kościelnej zależnych czynności kościelnych, mianowicie czynności Chrystusa, Kościoła i wspólnot lokalnych (gmin) — dla osiągnięcia przez nich wytyczonego celu — przy pomocy przez nich danych środków — za pośrednictwem w ich imieniu przez władzę kościelną ustanowionych organów — w bezpośrednim odniesieniu do pojedynczych gmin (wspólnot) chrześcijańskich”. Przy tym należy podkreślić, że działalność władzy kościelnej skierowana bezpośrednio ku całości, jest pośrednio także działalnością na rzecz małej wspólnoty kościelnej. Odwrotnie, działalność „posługi kościelnej” odniesiona bezpośrednio do pojedynczej wspólnoty jest pośrednio zarazem służbą na rzecz całego Kościoła.

W ten sposób pojmuje A. Graf praktyczną teologię jako teorię rządze-

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Tamże, 106—114.

nia Kościołem (*Kirchenregiment*) oraz posługi kościelnej (*Kirchendienst*).⁶² Działalność pierwsza związana jest szczególnie z hierarchią, druga z kapłaństwem „urzędowym” w ogólności. Jeden i drugi organ Kościoła Jezusa Chrystusa jest jednak ściśle związany z działaniem łaski uwielbionego Pana przez Ducha Świętego oraz z powszechnym kapłaństwem wiernych, tworząc żywą jedność duszpastersko działającego Kościoła. Cel zaś a tym samym jednoczące *principium* wszystkich tych działań Kościoła widzi Graf w pojęciu „budowania się Kościoła”⁶³. Pojęcie to ma znaczenie centralne dla jego koncepcji teologii praktycznej, jako „nauki o kościelnych, bosko-ludzkich czynnościach, podejmowanych za pośrednictwem urzędowych przedstawicieli Kościoła, szczególnie należących do stanu duchownego, dla budowania Kościoła”⁶⁴.

Koncepcja teologii praktycznej A. Grafa, przy całej swojej zawartości i monumentalności, zawiera w sobie jednakże pewną niejasność, na którą zwrócił uwagę H. Schuster⁶⁵. Dotyczy ona sposobu pojmowania podmiotu urzeczywistniania się Kościoła. Zasadnicza odpowiedź, jaką przynosi Graf, że Kościół jest budowany nie przez kogoś, jakby z zewnątrz, ale buduje się i urzeczywistnia sam, na podobieństwo żywej i rozumnej istoty, nie zadawała w pełni, bo dopuszcza różne interpretacje. Można to rozumieć w ten sposób, że Kościół buduje się przez swoich do tego wydelegowanych, urzędowych przedstawicieli albo też przez wszystkich swoich członków. Sformułowania Grafa zdają się najpierw sugerować, że przyjmuje on pierwszą z powyższych możliwości. Kościół buduje się w przyszłość przez swoich „pasterzy”, biskupów i kapłanów będących jego urzędowymi organami. Uwydatniwszy rolę „urzędowych organów” w budowaniu Kościoła wylicza jednak Graf jeszcze wiele innych czynników zaangażowanych w tę budowę, przestrzegając przed izolowanym traktowaniem działalności „pasterzy”, jakoby oni byli w działaniu Kościoła wszystkim. Schuster spróbował usystematyzować te wszystkie czynniki wyliczone przez Grafa, dzieląc je na transcendentne (Chrystus, Duch św., łaska itp.), instytucjonalne (np. uroczystości, dzieła sztuki sakralnej), personalno-społeczne (np. wpływ poszczególnych członków Kościoła na siebie, wychowanie chrześcijańskie w rodzinie i parafii). Otóż według Grafa wszystkie powyższe czynniki muszą stać się przedmiotem zainteresowania teologii praktycznej. Z drugiej strony jednak nie wszystkie one mogą być uznane za czynniki samego Kościoła, tak jakoby Kościół sam w nich się wyrażał i urzeczywistniał. Graf wprowadza rozróżnienie na czynniki „kościelne” i czynniki „Królestwa Bożego”, na czynności „kościelne albo duchowe”, przez które dokonuje się aktywnie „samobudowanie się Kościoła” oraz czynniki „inne”, „niekościelne”, które w jakiś sposób przyczyniają się do zbudowania Kościoła (w sensie passywnym).

Powyższa niejasność w sformułowaniach Grafa, dająca się wytłumaczyć brakami ówczesnej eklezjologii, nie pomniejsza w niczym jego zasługi wyrażającej się w tym, że zwrócił uwagę na konieczność zajęcia się teologii praktycznej również innymi czynnikami budowania się Ko-

⁶² Tamże, 267—270.

⁶³ Tamże, 21.

⁶⁴ Tamże 126 i n., 149. Por. Arnold, 308.

⁶⁵ Por. dz. cyt. 78—88.

ścioła, poza działalnością „urzędową” kleru, uwalniając tym samym tę dyscyplinę od jej klerykalistycznego zacieśnienia. Sposób zaś zajęcia się „innymi” faktoremami przez teologię praktyczną, jak sygnalizuje Schuster⁶⁶, będzie miał istotne znaczenie dla rozwoju jej koncepcji. Bo albo zajęcie się tymi czynnikami znajdzie swój wyraz w rozbudowanych naukach pomocniczych teologii pastoralnej (medycyna — socjologia — psychologia pastoralna itp.), gdzie będą one rozpatrywane jako w gruncie rzeczy dla niej obce, czyżto zewnętrzne uwarunkowania jej działalności, albo też będą refleksjonowane teologicznie, jako istotne elementy życia i urzeczywistniania się Kościoła w świecie, jako rzeczywistości historyczno-społecznej.

U Schustera referującego koncepcję Grafa znajdujemy jeszcze „teologiczną dedukcję” teologii praktycznej i jej podziału⁶⁷. Jest to podjęta przez Autora próba systematycznego uporządkowania struktury przedmiotu materialnego teologii praktycznej, w oparciu o myśli Grafa rozproszone w różnych częściach jego dzieła.

Teologia praktyczna w myśl tej dedukcji dzieliłaby się na 3 części. Pierwsza zajmowałaby się określeniem pojęcia i natury teologii praktycznej, celem i środkami działania Kościoła oraz stanem duchowym jako podmiotem tego działania (widzianym jednak w relacji do Chrystusa oraz Kościoła, powszechnego i lokalnego). Część druga zajmowałaby się sprawami kierownictwa całym Kościołem (*Kirchenregiment*). W tej części miałyby swoje miejsce także prawo kanoniczne oraz nauka o misjach, o misji w stosunku do konwertytów (dzisiaj powiedzielibyśmy: ruch ekumeniczny) oraz o stosunku państwo — Kościół. Część trzecia zajmowałaby się budowaniem Kościoła we wspólnotach lokalnych oraz „duszpasterstwem” w stosunku do pojedynczych wiernych oraz mniejszych grup w ramach gminy (*Kirchendienst*). Oryginalność myśli Grafa w ujęciu tej części teologii praktycznej wyraża się w tym, że nie wprowadza on podziału według poszczególnych środków działania Kościoła, jak przepowiadanie, kult, dyscyplina (co nosiłoby w sobie załączek rozpadu teologii pastoralnej na szereg dyscyplin szczegółowych, takich jak katechetyka, homiletyka, liturgika i tzw. „hodegetyka”), ale ujmując on te środki jako aspekty działania w odniesieniu bądź do całej wspólnoty lokalnej lub poszczególnych grup wiernych. I tak np. katechetyka, zajmująca się wbudowywaniem do wspólnoty lokalnej nowych pokoleń chrześcijan, posługuje się słowem, kultem i dyscypliną jako swoimi środkami. Oceniając ogólnie koncepcję A. Grafa, można stwierdzić, że zawiera ona wszystkie istotne elementy, które musiałaby obejmować eklezjologiczna koncepcja teologii pastoralnej.

Przedewszystkim, od strony metodycznej i formalnej, postawił on jasno i konsekwentnie tezę, że Kościół i jego istota ma być podstawą dedukcji koncepcji teologii pastoralnej i duszpasterstwa. Z istoty Kościoła należy wyprowadzić koncepcję teologii pastoralnej jako nauki oraz istotne określenie tego, co nazywa się „duszpasterstwem” w swoim celu i naturze, w odniesieniu do środków i właściwego podmiotu.

Oczywiście samo pojęcie „Kościół” wzgl. „istota Kościoła” jest zbyt ogólne, aby mogło stanowić zasadę formalną teologii pastoralnej i dusz-

⁶⁶ Tamże, 88.

⁶⁷ Tamże, 89—93.

pasterstwa. A. Graf zdaje sobie sprawę z tego i dlatego stara się bliżej sprecyzować treść tego pojęcia.

W nawiązaniu do eklezjologii szkoły tybindzkiej stawia on rzeczywiście u podstaw teologii pastoralnej specyficzne pojęcie Kościoła, ujętego historyczno-dynamiczno-pneumatycznie. Kościół jest rzeczywistością, która staje się, aktualizuje, wzgl. urzeczywistnia w każdym momencie historii, dzięki działaniu Uwielbionego Pana przez Ducha Świętego. Kościół posiada więc swoją terażniejszość, która jest zarazem początkiem jego rozwoju w przyszłość. Ten aspekt Kościoła interesuje teologię pastoralną (praktyczną) stanowiąc jej przedmiot formalny wzgl. właściwy.

Tego rodzaju historyczno-aktualistyczne ujęcie Kościoła implikuje zarazem ujęcie Kościoła w aspekcie socjologicznym, jako społeczności. Tylko bowiem jako społeczność, przez wcielenie się w jakąś społeczność i przyjęcie społecznej formy istnienia Kościół może się urzeczywistniać historycznie.

Wreszcie powyższe ujęcie Kościoła prowadzi do bliższego określenia przedmiotu teologii praktycznej jako działania Kościoła. Kościół bowiem buduje się w terażniejszości w przyszłość przez cały zespół działań. Te działania są więc przedmiotem zainteresowania teologii praktycznej, którą określa dlatego Graf jako naukę o formach działania (Wirkformen) Kościoła, podejmowanych w terażniejszości dla budowania go w przyszłość.

Działanie każde może być scharakteryzowane bliżej przez określenie jego celu, środków i podmiotu. Ponadto ważne są pewne uwarunkowania determinujące sposób działania a wynikające z konkretnej sytuacji historyczno-socjologiczno-antropologicznej, w której ma być podjęte działanie dla osiągnięcia określonego celu. Graf stara się więc określić te elementy, w oparciu o przyjętą zasadę, iż wszystko musi wynikać z istoty Kościoła. Określając cel działania Kościoła czyni to w aspekcie formalnym i materialnym.

Odnosnie aspektu pierwszego podkreśla Graf, że cel działania Kościoła musi być ujęty jako zamierzony przez Chrystusa, Jego Ducha, lokalną wspólnotę Kościoła (gminę) oraz cały Kościół. Albo inaczej: cel działania Kościoła wyrasta z woli i istoty Chrystusa, Jego Ducha, Kościoła, gminy i poszczególnych wiernych. To zestawienie Chrystusa, Ducha Świętego, Kościoła powszechnego i lokalnego, często występujące u Grafa i charakterystyczne dla niego, posiada ogromne znaczenie dla jego koncepcji teologii pastoralnej. W tym punkcie bowiem przeciwstawia się zdecydowanie tradycyjnej koncepcji teologii pastoralnej ujmującej cel duszpasterstwa czysto transytywistycznie, jako zamierzony przez Chrystusa, przyjęty w Jego imieniu przez „pasterzy” i odniesiony do wiernych jako do przedmiotu działania. W tym ujęciu trudno mówić o działaniu Kościoła, chyba że utożsamia się Kościół (jak to faktycznie czyniono) z instytucją działającą przez kapłanów — urzędników, pozostawiając wiernych poza Kościołem, lub stosując do nich pojęcie „Kościół” w innym zupełnie znaczeniu jako „Kościół słuchający” (owczarnia, trzoda prowadzona przez pasterzy). W ujęciu Grafa natomiast Chrystus cel przez siebie zamierzony przez swojego Ducha wszczepia jakby od wewnątrz w wolę wiernych tworzących wspólnotę Kościoła lokalnego i powszechnego i w ten sposób cel działania Chrystusa, wyrastający z Jego istoty i woli, staje się równocześnie celem działania całego Ko-

ścioła. W ten sposób staje się również zrozumiałe twierdzenie Grafa, że Kościół nie realizuje celu zewnętrznego, ale wynikający z własnej istoty. Realizując ten cel, Kościół równocześnie urzeczywistnia siebie. Widać więc, jak Graf konsekwentnie stosuje swoją eklezjologiczną zasadę w ujmowaniu celu działania Kościoła. Dotyczy to również ujęcia tego celu w aspekcie materialnym. Celem działania Kościoła jest wg Grafa sam Kościół, budowanie Kościoła. Jak to należy bliżej zrozumieć, wynika najpierw z wprowadzonego przez Grafa rozróżnienia na „*Kirchenregiment*” i „*Kirchendienst*”. Kościół buduje się jako społeczność wielka, kierowana przez papieża i biskupów oraz społeczność lokalna, gmina. Są to jakby dwie płaszczyzny budowania Kościoła, ściśle jednak ze sobą zespolone, albowiem budowanie Kościoła „ogólnego” zmierza ostatecznie i służy budowaniu wspólnoty lokalnej (gminy) a budowanie wspólnoty lokalnej stoi w służbie wspólnoty ogólnokościelnej. To budowanie wspólnoty odbywa się zaś w Duchu Świętym wzgl. w Duchu Chrystusa, który prowadzi wiernych do zespolenia się w gminach a poprzez nie w całym Kościele.

Do bliższego określenia celu działania Kościoła w aspekcie materialnym prowadzi także ujęcie środków tego działania przez Grafa. Koncentruje on je wszystkie wokół 3 głównych, jakimi są: przepowiadanie wiary, kult (liturgia) oraz dyscyplina. Środki te wyprowadza Graf także z istoty Kościoła, czyli zgodnie z jego ujmowaniem tego, z woli i istoty Chrystusa, Jego Ducha, Kościoła i wspólnoty lokalnej. Poprzez te środki Kościół realizuje swój cel, tj. buduje siebie, jak to Graf wykazuje w odniesieniu do posługi słowa i liturgii.

Powyższe określenia Grafa nie są z pewnością we wszystkim jasne, pełne i precyzyjne i domagają się w wielu punktach rozwinięcia, pogłębienia i dopowiedzenia. W każdym razie genialna intuicja Autora dość wyraźnie zarysowuje tutaj wizję Kościoła, wspólnoty w Chrystusie i Duchu Świętym, której budowanie zwłaszcza w gminie lokalnej jest właściwym celem działania Kościoła i jego auto-realizacją.

Niejasności i luki można wykazać także w sposobie ujmowania podmiotu działania Kościoła przez Grafa. Wprawdzie także tutaj konsekwentnie utrzymane jest jego założenie eklezjologiczne, wyrażające się w tezie, że cały Kościół, obejmujący kler i laikat, jest podmiotem swojego urzeczywistniania się. Szczegółowe określenie stosunku czynności kleru i laikatu w budowaniu Kościoła pozostawia jednak wiele otwartych pytań, jak to wykazał Schuster. Otwarte jest również zagadnienie wpływu różnych uwarunkowań wynikających z aktualnej sytuacji na sposób działania Kościoła zmierzającego do jego urzeczywistnienia się w teraźniejszości. Śledząc więc w dalszym ciągu rozwój eklezjologicznej koncepcji teologii pastoralnej (praktycznej), trzeba mieć na oku powyższe niedomówienia w ujęciu tej koncepcji przez Grafa, pytając o ile poszczególni autorzy przyczynili się do ich wyjaśnienia i uzupełnienia.

Sama jednak koncepcja Grafa wydaje się być ujętą tak zasadniczo i głęboko, że można by się pytać tylko o jej udoskonalenie w dalszym rozwoju a nie kwestionować jej słuszności i zasadności w ogóle. Można by to bowiem zrobić tylko przez odwołanie się do jakiejś zasady teologicznej raz objętej istotą Kościoła, a taką zasadę trudno sobie wyobrazić.

Bo czy to będzie zasada chrystologiczna, pneumatologiczna, trynitar-na — wszystkie one muszą stanowić również element konstytutywny istoty Kościoła.

III CHRYSTOLOGICZNA DEDUKCJA TEOLOGII PASTORALNEJ

F. X. ARNOLDA

Eklezjologiczna koncepcja teologii pastoralnej A. Grafa nie została niestety podjęta i kontynuowana. Została ona zapoznana już przez bezpośredniego następcę i ucznia Grafa, Józefa Ambergera. Wraca on znów do dawnej koncepcji teologii pastoralnej i chociaż pisze wiele o Kościele z powoływaniem się na Grafa, Kościół występuje u niego jako wielkość czysto transcendentna, „zlokalizowana” pomiędzy Bogiem a ludźmi, z całkowitym zapoznaniem jej struktury historyczno-społecznej. Prowadzi to konsekwentnie znów do przewartościowania osoby i funkcji kapłana-pasterza. M. Benger potem wyraźnie i wprost odrzuca eklezjologiczną koncepcję Grafa, przeprowadzając konsekwentnie podział Kościoła na hierarchię i kapłanów, jako jedynych pośredników wszelkich łask oraz na „trzędę” wiernych, będących jako „Kościół słuchający” jedynie biernymi odbiorcami łask zbawienia przekazywanych przez kapłanów.

Powyższa koncepcja utrzymuje się potem powszechnie w teologii pastoralnej aż po nasze czasy, prowadząc w końcu do rozpadnięcia się teologii pastoralnej na dyscypliny szczegółowe (homiletyka, katechetyka, liturgika) oraz do zasadniczego zastoju pozostałej po oddzieleniu się powyższych dyscyplin resztki, nazywanej coraz częściej „hodegetyką”, która nie potrafiła wykazać przekonywująco własnego przedmiotu, odgraniczającego ją wyraźnie od teologii moralnej i prawa kanonicznego⁶⁸.

Pierwszym autorem, który po długiej przerwie nawiązał do koncepcji A. Grafa, jest F. X. Arnold. Podejmuje on znów próbę dedukcyjnego określenia istotnych elementów teologii pastoralnej. Podtrzymując w zasadzie koncepcję Grafa, wzbogaca ją o próbę zakotwiczenia jej w dogmacie chrystologicznym. Koncepcja Arnolda jest więc właściwie próbą chrystologicznej dedukcji teologii pastoralnej, oczywiście nie w przeciwstawieniu do dedukcji eklezjologicznej, ale o ile jest ona istotnym elementem czy aspektem i uwarunkowaniem tej ostatniej.

Twórczość teologiczno-pastoralna Arnolda stała się przedmiotem krytycznego opracowania w obszernym moim studium⁶⁹. Ponieważ dorobek Arnolda stanowi istotne ogniwo w ewolucji eklezjologicznej koncepcji teologii pastoralnej, nie można go tutaj pominąć. Dlatego zostanie on tu krótko przedstawiony na podstawie wspomnianego studium krytycznego. Poniżej więc w punkcie pierwszym, mowa będzie o twórczości Ar-

⁶⁸ Porównaj obszerne omówienie historii teol. past. po Grafie u Schustera, dz. cyt. 96—222 (HP I, 63—88).

⁶⁹ Por. F. Blachnicki, *Pośrednictwo zbawcze Kościoła w ujęciu Franciszka Ksawerego Arnolda. Problem zasady formalnej teologii pastoralnej*, Lublin 1964 (rozprawa dokt., maszynopis). Streszczenie rezultatów tej pracy por.: Gabryel Mar (pseudonim — F. Blachnicki), *Problem formalnej zasady teologii pastoralnej i duszpasterstwa*, — At. Kapł. 69 (1966) 309—320; tenże: *Das Prinzip des Gottmenschlichen als Formalprinzip der Pastoraltheologie*, w: *Theologie im Wandel*, Tübingen 1967, 631—659.

nolda, o ile jest ona kontynuowaniem koncepcji Grafa. Punkt drugi przedstawi próbę chrystologicznej dedukcji teologii pastoralnej Arnolda (zwia-chen). Punkt trzeci przedstawi wyniki krytycznego opracowania koncepc- zaną z pojęciem zasady bosko-ludzkiej (*das Prinzip des Gottmenschi-* cji Arnolda wraz z propozycją jej udoskonalenia.

1. Arnold jako kontynuator Grafa

Arnold, podobnie jak Graf, dążąc do określenia przedmiotu teologii pastoralnej, nie nawiązuje po prostu do tradycyjnej świadomości tej dyscypliny, dystansując się od niej i nazywając ją „zastarzałym nieporozumieniem”. Wyprowadza natomiast konieczność teologii pastoralnej oraz określenie jej przedmiotu z istoty Kościoła, który musi przeprowadzać naukową refleksję nie tylko nad swoją przyszłością i niezmienną istotą, ale także nad swoją teraźniejszością będącą początkiem jego budowania się w przyszłość. Przedmiotem teologii pastoralnej są więc formy działania Kościoła, do których należą słowo, sakrament i duszpasterstwo w najszerszym sensie. Te formy musi teologia pastoralna poddać krytycznej analizie, aby wypracować zasady działania zgodne z istotą Kościoła i wymaganiami chwili, dla przekazywania Ewangelii i realizacji Chrystusowego dzieła zbawienia w teraźniejszości i na przyszłość.

Określiwszy w ten sposób przedmiot teologii pastoralnej, Arnold formułuje równocześnie tezę, że cały Kościół jako „*sancta Ecclesia*” i „*societas sanctorum*” jest zarazem „*ecclesia sanctificans*”, podmiotem pośrednictwa zbawczego⁷⁰. U podstaw duszpasterstwa stawia całościową wizję działającego Kościoła, Kościół w całościowej postaci, jako pełne zgromadzenie wszystkich ochrzczonych⁷¹. Podkreśla również szczególną rolę laikatu w Kościele, przez długie wieki nie uwzględnioną należycie, przeciwstawia się traktowaniu go tylko jako przedmiotu duszpasterstwa, zaliczając go wraz z hierarchią do podmiotu⁷².

Widać więc, że Arnold przyswaja sobie zasadnicze tezy Grafa dotyczące określenia natury teologii pastoralnej, jej właściwego przedmiotu i podmiotu, podejmując tym samym przerwana linię rozwoju eklezjologicznej koncepcji teologii pastoralnej.

Przyznaje to H. Schuster w swoim krytycznym studium⁷³ zarzucając jednak Arnoldowi niekonsekwencję, polegającą na podtrzymywaniu dawnej, stwarzającej okazję do nieporozumień terminologii (teologia pastoralna, duszpasterstwo, formy działania).

Poza tym, zdaniem Schustera⁷⁴, Arnold nie przyniósł odpowiedzi na pewne zasadnicze pytanie związane z koncepcją teologii pastoralnej, pozostawiając je otwarte. Nie można u niego znaleźć stwierdzenia, że przebadanie aktualnej sytuacji Kościoła musi należeć do przedmiotu teologii

⁷⁰ Por. *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge*, 81—82.

⁷¹ Por. *Was ist Pastoraltheologie*, 196; *Kirche und Kirchen w: Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft*, Düsseldorf 1955, 61, 62, 64, 66.

⁷² Por.: *Kirche und Laientum w: dz. cyt.* 106—140; *Der Laie in der Kirche. Bindung und Freiheit, Geist und Leben* 31 (1958) 411—423; *Zur Theologie der Pfarrei. W: Glaubensverkündigung und...* 85, 101—103.

⁷³ Dz. cyt. 222—226.

⁷⁴ Tamże, 226—231.

pastoralnej. Tymczasem, jeżeli uzna się Kościół „w całościowej postaci” za realizatora dzieła zbawienia Chrystusa w teraźniejszości a tym samym za przedmiot teologii pastoralnej, powstaje od razu problem: w jaki sposób urzeczywistnianie Kościoła („działanie” Kościoła, jego „formy działania”) w teraźniejszości może być tematem praktycznej teologii, bez równoczesnego uczynienia jej tematem analizy tej teraźniejszości? Z tym łączy się drugie pytanie: czy teologia pastoralna może się zadowolić analizą teraźniejszości dokonywaną w naukach pomocniczych, takich jak medycyna pastoralna, socjologia pastoralna itp? Czy też musi ona dokonać tej analizy sama, stosując odpowiednie kryteria teologiczne i widząc w tym integralną część swojego przedmiotu? Otóż Arnold, zdaniem Schustera, zdaje się nie dostrzegać tych problemów i nie stawia sobie pytania, w jaki sposób teologia pastoralna ma ustalić, co w działaniu Kościoła odpowiada wymaganiom chwili a co nie.

Powyższe braki w koncepcji teologii pastoralnej Arnolda wynikają, zdaniem Schustera, z jednej strony stąd, że nie przebadano jeszcze dokładnie samo-świadomości dawnej teologii pastoralnej, z drugiej strony, ponieważ nie wypracowano pojęcia Kościoła. Nie udało się bowiem Arnoldowi, poza stosunkowo ogólnikowymi opisami, rozwinąć wyczerpującego, teologicznego pojęcia Kościoła, z którego wynikałaby w ten sposób jego sakramentalna, historyczna i społeczna struktura, że w oparciu o jej znajomość można by określić podstawowe rysy jego działania i urzeczywistniania się a tym samym podstawowe zręby tej dyscypliny, która ma przeprowadzać teologiczną refleksję na temat tego działania Kościoła w teraźniejszości.

Z powyższymi wnioskami Schustera w żadnym wypadku nie można się zgodzić. Zdumiewa najpierw fakt, że Schuster opiera swoje krytyczne uwagi na jednym tylko, kilkunastu artykułach Arnolda, pomijając gros i całokształt jego naukowej twórczości o olbrzymim ciężarze gatunkowym dla teologii pastoralnej. Gdyby Schuster zadał sobie trud zapoznania się z tą twórczością, musiałby dostrzec wielki wkład Arnolda w pogłębianie i rozwinięcie koncepcji Grafa i to właśnie w kierunku postulowanej przez Schustera teologicznej analizy sytuacji mającego się w teraźniejszości urzeczywistniać Kościoła!

Arnold nie tylko dostrzegał potrzebę i konieczność tego rodzaju analizy, ale wprowadził jej metodę. Jest to metoda teologiczno-historyczna. Wyrazem zastosowania tej metody jest przede wszystkim fakt, że przedmiotem jego zainteresowań i badań teologiczno-pastoralnych jest nie tyle pośrednictwo zbawcze Kościoła jako takie, w swoich ponadczasowych i niezmiennych teologicznych zasadach, ile pośrednictwo konkretne, realizowane *hic et nunc*, w określonych historycznych warunkach. Arnoldowi chodzi ostatecznie o ocenę pastoralnej działalności Kościoła w dzisiejszej, konkretnej rzeczywistości, w celu ustalenia postulatów i dyrektyw dla tej działalności na dziś i na jutro.

Ta ocena, zdaniem Arnolda, nie jest jednak możliwa bez przebadania genezy historycznej treści i form dzisiejszej działalności duszpasterskiej Kościoła. Wyznaje on zasadę przyjętą od J. S. Drey'a, twórcy teologicznej szkoły tybindzkiej, że bez znajomości historycznego przebiegu chrześcijaństwa nie można pojąć od wewnątrz aktualnego stanu Kościoła, a bez tego pojęcia nie można nim pokierować, zgodnie z jego

celem i wymaganiami chwili. Dlatego Arnold wprowadza konsekwentnie do teologii pastoralnej metodę historyczną. Większość jego prac oraz studiów publikowanych w wydanej przez niego serii *Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge* (18 tomów do r. 1968) ma charakter studiów genetyczno-historycznych, mających naświetlić działanie duszpasterskie Kościoła w przeszłości dla zrozumienia jego dzisiejszej sytuacji.

Ocena konkretnego zjawiska historycznego zakłada jednak istnienie odpowiednich kryteriów tej oceny. Skąd należy brać te kryteria? Zdaniem Arnolda muszą one być wyprowadzone z istoty dzieła zbawienia i Kościoła w świetle objawienia. Droga teologiczną należy więc ustalić zasady, w świetle których można poddać ocenie konkretne przejawy pośredniczącej i zbawczej działalności Kościoła.

Z metodą historyczną, czyli, jak to określa Arnold, indukcyjną w teologii pastoralnej musi iść w parze metoda teologiczna czyli dedukcyjna. W świetle pewnych zasad teologicznych można i należy dopiero prześledzić historię poszczególnych form działalności zbawczej Kościoła, aby móc należycie ocenić wartość form aktualnie stosowanych i podać wskazania na przyszłość. Metoda teologiczno-pastoralna Arnolda jest więc metodą historyczno-teologiczną, albo określając ją formalnie, indukcyjno-dedukcyjną. Klasycznym przykładem zastosowania tej metody jest szczególnie studium *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge*, co znalazło już swój wyraz w samym jego tytule.

Arnold, ukazując przy pomocy swojej metody genezę współczesnych form i sposobów sprawowania pośrednictwa zbawczego Kościoła, wykazał zarazem wielką owocność tej metody dla zrozumienia Kościoła działającego duszpastersko w teraźniejszości i wytyczenia dróg tej działalności na przyszłość. U podstaw całej pastoralno-historycznej pracy badawczej Arnolda leży właśnie pojęcie Kościoła jako rzeczywistości historyczno-społecznej, wcielającej się w poszczególne epoki historyczne oraz podległej prawom rozwoju historycznego i społecznego. Postawił on też zasadnicze dla całego zagadnienia analizy sytuacji Kościoła pytanie, o ile w swym rozwoju Kościół poddany jest ludzkim słabościom, ulegając wpływom ducha czasu i środowiska, o ile w realizowaniu siebie może popaść w pewne jednostronności a nawet wypaczenia. Dlatego nie pyta Arnold w swoich studiach o istotę abstrakcyjnie czy transcendentnie pojętego Kościoła, ale o jego konkretną, zjawiskową postać, o formę jego kolejnego wcielenia się w daną historyczną epokę. Chodzi mu zaś o zrozumienie postaci zjawiskowej Kościoła współczesnego, przyjmując słuszne założenie, że to zrozumienie domaga się analizy historyczno-genetycznej, a nie tylko socjologiczno-opisowej. Przede wszystkim jednak Arnold postawił i próbował rozwiązać problem kryteriów, w świetle których dana postać historyczno-społeczna może być poddana ocenie, czy odpowiada istocie Kościoła, czy oznacza rozwój w właściwym kierunku czy też jakieś wypaczenie rozwoju („*Fehlentwicklung*”), któremu należy zapobiec. Dlatego wyprowadza z istoty Kościoła pewne zasady teologiczne jego urzeczywistniania się, te właśnie zasady, których brak zarzuca mu Schuster.

Te zasady, stanowiące trwały wkład Arnolda w wypracowanie teo-

logicznej dedukcji teologii pastoralnej, które streszczają się wszystkie w formule *das Prinzip des Gott-menschlichen*, przedstawi z kolei punkt drugi.

2. Chrystologiczna zasada „bosko-ludzka” w ujęciu Arnolda

Zdaniem Arnolda teologia praktyczna, czyli teologia pastoralna pozostawała dotąd w swym rozwoju daleko w tyle w stosunku do teologii historycznej i systematycznej. Zaslugaowała ona raczej na nazwę technologii duszpasterskiej niż na nazwę teologii, brakowało jej bowiem ciągle specyficznie chrześcijańskiego ujęcia swej zasady. Wskutek tego teologia i duszpasterstwo szły często własnymi drogami, a zdeorientowana teologicznie praktyka duszpasterska wlokła za sobą lub wznowiała nowe błędy, teoretycznie, na płaszczyźnie teologicznej, dawno przezwyciężone.

Arnold podejmuje więc świadomy wysiłek, zmierzający do ustalenia prolegomenów teologii duszpasterstwa w ogóle i do głębszego ujęcia prawdziwej, teologicznej zasady duszpasterstwa. Chodzi mu o teologiczne zrozumienie pasterskiego działania Kościoła i jego form. U podstaw całej twórczości Arnolda możemy zauważyć jedną myśl przewodnią⁷⁵. Chodzi mu o wypracowanie i wprowadzenie do teologii pastoralnej jednej zasady formalnej, która by w sposób teologicznie uzasadniony i jednoznaczny określała istotne elementy i prawa zbawczego pośrednictwa Kościoła. Tą zasadą formalną jest dla niego chrystologiczna zasada bosko-ludzka (*„das Prinzip des Gottmenschlichen”*). Próba sformułowania zasady formalnej teologii pastoralnej i duszpasterstwa, pojętej jako chrystologiczna zasada bosko-ludzka, jest głównym celem i centralnym problemem twórczości logiczno-pastoralnej Arnolda. Zmierza on więc do usunięcia braków tradycyjnej teologii pastoralnej w decydującym punkcie.

Zreferowanie poglądów Arnolda, dotyczących zasady bosko-ludzkiej, pojętej jako zasada formalna teologii pastoralnej, nie jest rzeczą łatwą. Najpierw dlatego, że Autor nie przedstawia nigdzie swoich poglądów jako zwartego systemu, wynikającego na drodze logicznej dedukcji z bosko-ludzkiej zasady formalnej (można u niego wprawdzie znaleźć poszczególne elementy tego systemu, ale ich należyte uporządkowanie i powiązanie to jednak praca, którą trzeba dopiero wykonać); trudność wynika również ze specyficznej dla Arnolda metody pastoralno-historycznej.

Próba ustalenia sensu pojęcia „zasada bosko-ludzka” prowadzi do wniosku, że używane jest ono w trzech różnych znaczeniach, tak iż moż-

⁷⁵ Przemyślenia Arnolda są zawarte głównie w pracach: *Dienst am Glauben. Das andringlichste Anliegen heutiger Seelsorge*, Freiburg 1948; *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge. Das Prinzip des Gottmenschlichen*, Freiburg 1949; *Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft*, Düsseldorf 1955; *Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte. Pastoraltheologische Durchblicke*, Freiburg 1956; *Wort des Heils als Wort in die Zeit. Gesammelte Reden und Aufsätze*, Trier 1961. Pozycje powyższe są zbiorami rozpraw i artykułów drukowanych w różnych czasopismach.

na by mówić przynajmniej o trzech różnych aspektach zasady bosko-ludzkiej.

Zasada Bosko-ludzka jest więc u Arnolda raz określana w kategoriach personalistycznych, jako zasada międzyosobowego spotkania i dialogu pomiędzy Bogiem a człowiekiem w Chrystusie. Zasada bosko-ludzka w tym ujęciu oznacza, że pośrednictwo zbawcze musi należycie respektować personalistyczną i dialogiczną strukturę procesu zbawczego.

Innym razem dotyczy zasada bosko-ludzka współdziałania w dziele zbawienia łaski Bożej i natury wraz z jej wolnością. Chodzi o to, aby w pośrednictwie zbawczym nie doszło do jednostronnego przeakcentowania elementu boskiego (teocentryzmu) lub elementu naturalno-ludzkiego (antropocentryzmu), ale aby należycie uwzględniono współdziałanie obu elementów w prawdziwym bosko-ludzkim „synergizmie”.

Wreszcie zasada bosko-ludzka występuje u Arnolda jako zasada chrystopologiczna, której sens wyraża się w tym, że Chrystus, Bóg-Człowiek, ma być we wszystkim Prototypem kościelnego pośrednictwa zbawczego.

Analizując to, co rozumie Arnold przez zasadę bosko-ludzką w jej aspekcie personalistycznym, dochodzimy do odkrycia bardzo bogatej treści. Próba uporządkowania tej treści prowadzi do jakiegoś całościowego zarysu personalistycznej koncepcji duszpasterstwa.

Punktem wyjścia tej koncepcji jest stwierdzenie, że proces zbawczy, dokonujący się pomiędzy Bogiem a człowiekiem, posiada strukturę między-osobowego dialogu.

Zbawienie polega na zjednoczeniu z Bogiem przez osobową miłość, tj. przez wolne oddanie siebie Bogu, względnie przez przyjęcie wolnym aktem oddania siebie Bogu, również w wolnej decyzji pragnącego dać siebie. Bóg stworzył człowieka jako osobę oraz przeznaczył go i wezwał do dialogu miłości z sobą. W odpowiedzi na to wezwanie znajduje człowiek swoje zbawienie.

Pośrednictwo zbawcze Kościoła, czyli duszpasterstwo musi respektować ten zasadniczy charakter procesu zbawczego, musi stać w jego służbie. Celem jego może być tylko zaktualizowanie, umożliwienie i ułatwienie spotkania osobowego między Bogiem a człowiekiem. Ma ono zasadniczo charakter służebny.

Oznacza to pozytywnie, że pośrednictwo musi być tak pojmowane i sprawowane, aby ukazywało Boga jako „*subiectum principale*”. Bóg musi jakby „przezierać” przez czynności, akty ludzkiego pośrednictwa w Kościele, musi być w jakiś sposób widoczne i poznawalne to, że Bóg stoi za nimi i że pośrednictwo jest działaniem narzędnym, zastępczym. Zadaniem aktów pośrednictwa jest postawienie człowieka w obliczu Boga wzywającego. Negatywnie, z personalistycznej koncepcji pośrednictwa zbawczego wynika odrzucenie jakiegoś władczego, absolutnego sprawowania pośrednictwa zbawczego, które opierałoby się tylko na naturalnych siłach, zdolnościach i środkach ludzkich i które przypisywałoby sobie zdolność wywołania skutku bezpośredniego. Trzeba odrzucić koncepcję pośrednictwa, w którym człowiek występuje jako „*subiectum principale*” zasłaniając sobą Boga, pośrednictwa autokratycznego, w którym człowiek staje wobec człowieka z żądaniami, tam, gdzie Bóg tylko proponuje i wzywa, choć może żądać. Trzeba odrzucić pośrednictwo sprawowane mechanicznie, „organologicznie”, jak mówi Arnold, zado-

walające się samym przekazywaniem czy „przelewaniem” łaski, bezdusznym „administrowaniem środkami łaski”, samym, na sposób biologicznie pojętym, włączaniem w „nadprzyrodzony obieg krwi” Mistycznego Ciała, z zapomnieniem, że przyjęcie Boga może się dokonać tylko w akcie osobowym.

Stosując powyższe zasady do konkretnych form pośrednictwa zbawczego Kościoła, jakimi są słowo i sakrament, daje Arnold również personalistyczną koncepcję przepowiadania słowa Bożego i szafarstwa sakramentów, uwytatniając związek zachodzący pomiędzy przepowiadaniem a wiarą oraz zależność skuteczności sakramentu od wiary.

W drugim aspekcie zasady bosko-ludzkiej, jaki można wyodrębnić, chodzi o zapewnienie równowagi pomiędzy udziałem elementów boskiego i ludzkiego w zbawczym pośrednictwie Kościoła. W szeregu wnikliwych studiów pastoralno-historycznych wykazuje Arnold, że duszpasterstwu czyli pośrednictwu zbawczemu zawsze grozi niebezpieczeństwo, bądź przeakcentowania elementu ludzkiego i naturalnego, a więc niebezpieczeństwo antropocentryzmu teologiczno-pastoralnego, bądź przeakcentowania elementu boskiego i nadprzyrodzonego, a więc jakiegoś teocentryzmu teologiczno-pastoralnego. W jednym i drugim wypadku cierpi na tym owocność wysiłków duszpasterskich Kościoła.

Jeżeli chodzi o sytuację duszpasterską współczesną, to zaznacza się w niej jednostronność teologiczno-pastoralnego antropocentryzmu, wskutek oddziaływania prądów umysłowych, sięgających jeszcze korzeniami do epok renesansu, humanizmu, a szczególnie epoki oświecenia. Tendencje te zaznaczają się szczególnie w koncepcji Kościoła jako podmiotu pośrednictwa zbawczego. W tym ujęciu Kościoła Chrystus występuje tylko jako Założyciel, a w Kościele aktualnym na pierwszy plan wysuwa się czynnik ludzki, empiryczny. W obrazie Kościoła zanika jego strona mistyczna i „pneumatyczna”, podkreśla się natomiast silnie widzialny, hierarchiczny i prawny jego aspekt. Ta koncepcja prowadzi do zasadniczej zmiany w pojmowaniu Kościoła jako podmiotu pośrednictwa zbawczego. W tradycji utrzymywała się idea Kościoła jako świętej i uświęcającej społeczności wszystkich wierzących. Cała społeczność Kościoła jest w Duchu Świętym pośrednikiem zbawienia. Pod wpływem prądów deistycznych nastąpiło jednakże wyeliminowanie czynnika boskiego, tj. Ducha Świętego i Chrystusa uwielbionego, ze zbawczego pośrednictwa. Działanie tego czynnika zacieśnia się do początków Kościoła, do jego założenia, które utożsamia się z przekazaniem władzy Piotrowi i Apostołom. W pośrednictwie zbawczym wskutek tego podmiotem działającym jest tylko człowiek jako posiadacz kościelnego urzędu, prymat otrzymuje urząd przed „*Pneuma*”.

W dalszej konsekwencji następuje klerykalizacja działalności Kościoła. Wierni są już tylko przedmiotem duszpasterstwa, ich funkcja staje się czysto receptywna, bierna. Następuje wyraźne rozgraniczenie Kościoła nauczającego i słuchającego, „pasterzy” i „owczarni”.

Antropocentryzm zaciążył także na koncepcji przepowiadania słowa Bożego i liturgii. Przepowiadanie słowa Bożego staje się ludzką retoryką i dydaktyką „nauki religii”, liturgia zaś, łącznie z sakramentami, zostaje wprzęgnięta w służbę moralności. Etos otrzymuje prymat przed *opus Dei i misterium*. We mszy św. kapłan-konsekrator staje się jedy-

nym podmiotem liturgii, a lud zostaje zepchnięty do roli biernych odbiorców „owoców Mszy św.”.

Wszystkie te wypaczenia i jednostronności są, zdaniem Arnolda następstwem nieprzestrzegania zasady bosko-ludzkiej równowagi w pojmowaniu natury i sposobu wykonywania pośrednictwa zbawczego Kościoła.

Bosko-ludzką zasadę formalną teologii pastoralnej i duszpasterstwa usiłuje Arnold zakorzenić w chrystologii⁷⁶. W tym ujęciu zasada bosko-ludzka postuluje, aby teologia pastoralna i duszpasterstwo były zawsze zorientowane według osoby i dzieła Chrystusa, który jest jako Pośrednik prototypem pośrednictwa zbawczego Kościoła. Oznacza to praktycznie, że jak w osobie Boga-Człowieka, Jezusa Chrystusa, dwie natury, boska i ludzka, łączą się ze sobą i współdziałają, tak samo jest rzeczą konieczną, aby w realizacji dzieła zbawczego należycie uwzględnić i poważnie potraktować udział Boga i człowieka oraz ich współdziałanie. Ponadto zasada bosko-ludzka w swym aspekcie chrystologicznym w rozumieniu Arnolda orzeka, iż z faktu, że Chrystus, Bóg-Człowiek jest jedynym Pośrednikiem, i z natury tego pośrednictwa — należy wyprowadzić określenia dotyczące natury i sposobu sprawowania zbawczego pośrednictwa Kościoła. To znów oznacza przede wszystkim, że u podstaw wszelkiej działalności duszpasterskiej Kościoła musi się zawsze znajdować integralny i poprawny dogmatycznie obraz Chrystusa, taki, jaki znajdujemy w orzeczeniach Soboru Chalcedońskiego. Arnold wykazuje w studium historycznym jak zawężenie w obrazie Chrystusa bądź elementu boskiego, bądź ludzkiego, a więc odstępianie od zasady bosko-ludzkiej równowagi w tym obrazie, zaciążyło fatalnie na duszpasterstwie i pobożności poszczególnych epok, prowadząc do nieraz daleko posuniętych wypaczeń.

3. Zasada bosko-ludzka jako zasada personalistyczno-chrystologiczna

Przystępując do krytycznej oceny proponowanej przez Arnolda bosko-ludzkiej zasady formalnej teologii pastoralnej i duszpasterstwa, trzeba na wstępie podkreślić wielką zasługę i wielki wkład Arnolda w odnowę teologii pastoralnej. Jako godny kontynuator i współczesny przedstawiciel tradycji teologicznej szkoły tybindzkiej wyprowadził on teologię pastoralną z bezdroży czystego praktycyzmu i jakiejś technologii pastoralnej na szerokie i głębokie wody prawdziwej teologii. Jego przemyślenia na temat bosko-ludzkiej zasady duszpasterstwa dają nareszcie pastoralistom do ręki jakieś naukowe i teologiczne kryteria do oceny aktualnych form działalności duszpasterskiej Kościoła i do wysunięcia postulatów co do kierunku ich rozwoju w przyszłości.

Intuicje, przemyślenia i wnioski Arnolda można uznać za dostatecznie uzasadnione. Można by jednak wysunąć pewne zastrzeżenia co do sposobu sformułowania przez Autora zasady formalnej teologii pastoralnej,

⁷⁶ Szczególnie w studium: *Das Gott-menschliche Prinzip der Seelsorge und die Gestaltung der christlichen Frömmigkeit*, w: *Das Konzil von Chalkedon, Würzburg 1951—1954*, III, 287—340. Przedruk w: *Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte*, 15—63.

a więc co do samej formuły „zasada bosko-ludzka”. Zastrzeżenia dotyczą wszystkich wyodrębnionych powyżej aspektów zasady bosko-ludzkiej.

Jeżeli chodzi o aspekt personalistyczny, to proponowana przez Arnolda zasada formalna sprowadza się do postulatu, żeby w sprawowaniu pośrednictwa zbawczego uwzględnić należycie personalistyczną i dialogiczną strukturę procesu zbawczego. Oznacza to, inaczej mówiąc, że pośrednictwo zbawcze Kościoła, czyli duszpasterstwo musi być sprawowane w tym celu i w taki sposób, żeby doprowadzić do osobowego spotkania człowieka z Bogiem w wierze, poprzez słowo i sakrament. Otóż ta istotna treść zasady bosko-ludzkiej w omawianym aspekcie nie domaga się w gruncie rzeczy formuły „zasada bosko-ludzka” i jest dość sztucznie wtłoczona w ramy tego schematu myślowego. Arnold używając tej formuły ma na uwadze przede wszystkim moment równowagi pomiędzy udziałem elementu boskiego i ludzkiego w procesie i pośrednictwie zbawczym. Powstaje jednak pytanie, co w istocie może oznaczać „równowaga” elementu boskiego i ludzkiego w przepowiadaniu słowa, szafarstwie sakramentów lub w procesie zbawczym? Chodzi tu, w gruncie rzeczy, o jakiś ściśle określony, z istoty Boga i człowieka wynikający stosunek działania ludzkiego do działania boskiego, wyrażający się raczej w jakimś przeniknięciu elementu ludzkiego elementem boskim, nadprzyrodzonym, a nie w kategoriach jakiejś mechanicznej równowagi. Chodzi tu nie o jakieś „za dużo” lub „za mało” udziału jednego lub drugiego elementu, ale o sprawowanie pośrednictwa w sposób zgodny z naturą osobową, zarówno Boga jak i człowieka.

Wydaje się więc, że formuła „zasada bosko-ludzka” lub „bosko-ludzkiej równowagi” nie jest adekwatna w stosunku do analizowanej powyżej jej treści i w jej miejsce polecałoby się mówić po prostu o personalistycznej, względnie dialogicznej zasadzie duszpasterstwa.

Powyższe zastrzeżenie w odniesieniu do formuły zasada „bosko-ludzka” duszpasterstwa potęgują się przy próbie poddania dokładniejszej analizie stosowanych przez Arnolda pojęć „antropocentryzmu”, „teocentryzmu” teologiczno-pastoralnego oraz „synergizmu”, postulowanego jako harmonijna równowaga pomiędzy udziałem elementu boskiego i ludzkiego w procesie i pośrednictwie zbawczym. Treść tych pojęć nie jest u Autora dokładnie sprecyzowana, a niektóre sformułowania zdają się sugerować, że równowagę elementu boskiego i ludzkiego wyobraża on sobie na sposób prostego, ilościowego sumowania obu elementów. Tymczasem teologiczna analiza stosunku natury do łaski wykazuje, że w dziedzinie zbawienia ludzkiego nie może być żadnego „synergizmu”, albowiem zbawienie jest w całości dziełem łaski, której należy przypisać także ludzką wolność i ludzkie współdziałanie z Bogiem. Dlatego należałoby odrzucić samo pojęcie synergizmu i zastosowany przez Arnolda schemat myślowy, za czym przemawia jeszcze dodatkowo взгляд na będący w toku dialog ekumeniczny z teologią protestancką.

W miejsce zakwestionowanego schematu (antropocentryzm-teocentryzm-synergizm) należałoby położyć u podstaw zasady formalnej teologii pastoralnej schemat inny. Punktem wyjścia powinna być personalistyczno-dialogiczna koncepcja stosunku Boga do człowieka w procesie i pośrednictwie zbawczym, jako jedyna postawa właściwa i prawdziwa. Postawa ta nie jest rezultatem syntezy pomiędzy skrajnościami postawy

antropocentrycznej i teocentrycznej, ale jest postawą *sui generis*, którą można określić tylko przez fenomenologiczno-teologiczną analizę konkretnego działania Bożego w historii zbawczej. Postawa ta jest zagrożona z jednej strony przez przesadny teocentryzm, czyli apersonalistyczną („organologiczną”) koncepcję Bożego działania zbawczego, z drugiej strony przez antropocentryzm, czyli przez jakąś naturalną i spontaniczną postawę człowieka wobec Boga, będącą w swej istocie także postawą apersonalistyczną, względnie pseudopersonalistyczną, wykluczającą prawdziwy dialog między Bogiem a człowiekiem. To wykluczenie prawdziwego dialogu z Bogiem w postawie naturalistycznej i antropocentrycznej wynika w swej najgłębszej istocie z nieuwzględnienia właściwej natury Boga i człowieka, z pragnienia, aby być partnerem dialogu z Bogiem na jakiejś zasadzie równości, z zapomnieniem, że w tym dialogu tylko Bogu przysługuje spontaniczność i inicjatywa, a człowiek może być tylko partnerem wezwanym, otrzymującym w całości od Boga wszelką możliwość dania odpowiedzi i samą odpowiedź, wraz z istotnym dla niej momentem wolności.

Formuła „zasada bosko-ludzka” duszpasterstwa okazuje się więc problematyczna i polecało by się ją zastąpić określeniem „zasada personalistyczno-dialogiczna”.

Również próba chrystologicznego uzasadnienia zasady bosko-ludzkiej podjęta przez Arnolda nie jest przekonująca. Nieprzekonujące jest rozumowanie Arnolda, gdy w oparciu o zjednoczenie natury boskiej i ludzkiej w Osobie Jezusa Chrystusa próbuje sformułować zasadę personalistyczną zjednoczenia człowieka z Bogiem oraz zasadę współdziałania elementu boskiego i ludzkiego w procesie i pośrednictwie zbawczym Kościoła. Nie można bowiem wskazać na jakieś wewnętrzne powiązanie pomiędzy zjednoczeniem dwóch natur w osobie Chrystusa a zjednoczeniem człowieka z Bogiem, realizowanym w pośrednictwie zbawczym Kościoła. Zjednoczenia człowieczeństwa z bóstwem w Chrystusie nie można wyobrazić sobie w kategoriach personalistyczno-dialogicznych, aby mogło ono być prototypem dla zjednoczenia człowieka z Bogiem w Chrystusie. W Chrystusie bowiem jest tylko jedna Osoba. Poza tym z samego faktu zjednoczenia dwóch natur w Chrystusie nie można wydedukować żadnych zasad dotyczących współdziałania łaski i wolności człowieka w procesie zbawczym, tak aby uniknąć niebezpieczeństwa antropocentryzmu, względnie synergizmu.

Również wysunięta przez Arnolda teza, że przeakcentowanie w obrazie Chrystusa elementu ludzkiego prowadzi do teologiczno-pastoralnego antropocentryzmu, a przeakcentowanie elementu boskiego do teocentryzmu nie jest całkiem przekonująca i budzi szereg zastrzeżeń. Uzasadnienie chrystologiczne zasady bosko-ludzkiej ma więc u Arnolda jakiś charakter czysto zewnętrzny, opiera się ono w istocie tylko na podobieństwie zachodzącym pomiędzy jednością natury ludzkiej i boskiej w osobie Jezusa Chrystusa a postulowaną jednością działania ludzkiego i boskiego w procesie i pośrednictwie zbawczym.

U podstaw wszystkich rozważań Arnolda, dotyczących zasady bosko-ludzkiej, znajdujemy jednolity schemat myślowy, który można by określić jako schemat dialektyczny, przypominający heglowski schemat tezy, antytezy i syntezy. Schemat ten zawsze inspiruje myśli Autora i stano-

wi jej punkt dojścia. Należy go odrzucić jako sztuczny i nie odpowiadający adekwatnie rzeczywistości bosko-ludzkiego spotkania w procesie i pośrednictwie zbawczym.

Formuła „zasada bosko-ludzka” duszpasterstwa nie da się utrzymać w tym sensie, jaki nadał jej Arnold. Poza tym formuła „zasada bosko-ludzka” w ujęciu Arnolda nie jest na tyle określona i ścisła, aby można było z niej w sposób jednoznaczny wydedukować podstawowe zasady, dotyczące sposobu sprawowania pośrednictwa zbawczego Kościoła i aby mogła ona służyć za kryterium oceny właściwości czy niewłaściwości stosowanych form tego pośrednictwa. Innymi słowy nie spełnia ona wymagań, jakie należy stawiać zasadzie formalnej teologii pastoralnej i duszpasterstwa.

Gdyby chciało się pozytywnie wskazać drogę prowadzącą do określenia zasady formalnej teologii pastoralnej i duszpasterstwa, należałoby wyjść z dwóch niewątpliwie słusznych tez, wypracowanych przez Arnolda: że zasada ta musi się opierać z jednej strony na personalistycznej naturze procesu zbawczego, z drugiej strony — na naturze Chrystusowego pośrednictwa zbawczego.

Jeżeli chodzi o pierwszą tezę, to niemal w całości można zgodzić się na wnioski, jakie dla sprawowania pośrednictwa zbawczego wyprowadza Arnold ze struktury personalistycznej procesu zbawczego. Trzeba by tylko przemyślenia Arnolda oczyścić z apriorycznie przyjętego dialektycznego schematu myślowego.

Jeżeli chodzi o drugą tezę, to zatrzymując Arnoldowy punkt wyjścia, trzeba by jego myśli uzupełnić przez głębsze wniknięcie w naturę Chrystusowego pośrednictwa zbawczego. Wydaje się, że ukazane powyżej trudności w chrystologicznym uzasadnieniu „zasady bosko-ludzkiej” wynikają u Arnolda stąd, że znajdował się on pod silnym wpływem orzeczeń chrystologicznych soboru chalcedońskiego oraz całej zdeterminowanej przez nie chrystologii w teologii zachodniej. Cechą charakterystyczną tej teologii jest ujmowanie tajemnicy Chrystusa głównie w aspekcie ontologicznym i statycznym. Chodzi w niej przede wszystkim o ścisłe określenie stosunku natury boskiej do ludzkiej w Chrystusie, o zabezpieczenie integralności obu natur. Chrystus jako pośrednik pomiędzy Bogiem a ludzkością jest również ujmowany raczej w aspekcie ontologicznym i statycznym, o ile łączy On w sobie naturę boską i ludzką, a nie tyle w aspekcie dynamicznym, z uwydatnieniem funkcji, jaką wypełnia w relacji do Ojca i do odkupionej ludzkości, w swojej boskiej Osobie i w ludzkiej naturze.

Arnold zasugerowany tym spojrzeniem teologicznym na Chrystusa pojmując swoją „zasadę bosko-ludzką” również w sensie ontologicznym i statycznym, dedukując z tak podjętego jej sensu określenie sposobu sprawowania pośrednictwa Kościoła. Tymczasem zasadę formalną teologii pastoralnej należałoby oprzeć nie tyle na chrystologii chalcedońsko-zachodniej, z jej nastawieniem wybitnie ontologiczno-statycznym, ile na chrystologii, którą można by określić jako biblijno-grecką i dynamiczną, a która staje się przedmiotem wzmożonych zainteresowań współczesnej chrystologii, w związku z ogólnymi tendencjami personalistycznymi i ekumenicznymi w teologii⁷⁷. W tym ujęciu Chrystus ukazuje się

przede wszystkim jako Osoba, będąca w dialogu z Ojcem, jako Słowo przez Niego wypowiedziane, które do Niego wraca.

Ten punkt wyjścia prowadzi do chrystologicznego uzasadnienia personalistycznego charakteru procesu i pośrednictwa zbawczego. W tym ujęciu proces zbawczy dlatego ma charakter personalistycznego dialogu i spotkania, że jego istotą jest przyjęcie samoudzielania się Boga w swoim Słowie Wcielonym, które jest prototypem i realizatorem spotkania człowieka z Bogiem. Chrystus jest tym prototypem w swojej Boskiej Osobie, o ile jest Słowem miłości, wypowiedzianym i zrodzonym przez Ojca i odpowiedzią miłości wracającej do Ojca. Człowiek jest stworzony na podobieństwo Syna, a więc jako osoba powołana do istnienia w oddaniu się na Jego wzór Ojcu. Chrystus jest realizatorem spotkania człowieka z Bogiem, o ile w tajemnicy Wcielenia i Odkupienia transponuje na płaszczyznę istnienia w ludzkiej naturze swój wewnętrzny trynitarny dialog z Ojcem i o ile nas w ten dialog włącza. W Chrystusie, swoim Słowie, Bóg udziela nam siebie jako Osoba. W Chrystusie, w Jego ludzkiej naturze, my przyjmujemy Boga, oddając mu doskonałą odpowiedź miłości. Przez Chrystusa otrzymujemy Ducha Świętego, w którym możemy przyjąć Boga, udzielającego się nam w Słowie Wcielonym, wchodząc w Jego postawę oddania się Ojcu w śmierci krzyżowej.

Zasadę formalną teologii pastoralnej i duszpasterstwa można by więc ostatecznie sformułować jako zasadę personalistyczno-chrystologiczną. Połączenie powyższych dwóch przymiotników należałoby przy tym rozumieć w sensie wzajemnego uzupełniania się i determinowania. Oznacza to, że personalizm należy ostatecznie określić z punktu widzenia dogmatu chrystologicznego, a więc jako personalizm chrystologiczny; z drugiej strony — że w rzeczywistości objętej dogmatem chrystologicznym należy uwzględnić i uwzględnić wszystkie momenty i aspekty personalistyczne i dynamiczne, w sensie jakiejś personalistycznej chrystologii.

Tę personalistyczno-chrystologiczną zasadę teologii pastoralnej i duszpasterstwa można by wyrazić w następującej formule: zbawcze pośrednictwo Kościoła (jako instytucji) czyli duszpasterstwo musi być sprawowane w tym celu i w taki sposób, aby uobecnić samoudzielanie się Boga w Chrystusie przez słowo i sakrament oraz warunkować wolne przyjęcie tego samoudzielania się w Duchu Świętym przez wiarę i miłość dla wzrostu Kościoła (jako społeczności).

Powyższa formuła spełnia wymagania, jakie mogą być postawione zasadzie formalnej teologii pastoralnej. Określa ona jednoznacznie cel pośrednictwa zbawczego Kościoła, jego zasadniczo służebny charakter oraz jego podstawowe formy.

Podkreśla również rolę osobistej, wolnej decyzji (ale spowodowanej przez łaskę w Duchu Świętym), dzięki której pośrednictwo zbawcze osiąga dopiero swój cel i która jest właściwym źródłem, względnie przyczyną wzrostu Kościoła⁷⁸.

⁷⁷ Por. A. Grillmeier, *Zum Christusbild der heutigen katholischen Theologie*, w: *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln³ 1960, 265—300.

⁷⁸ Powyższa krytyka i propozycja uściślenia zasady bosko-ludzkiej teologii pastoralnej i duszpasterstwa zyskała uznanie samego prof. F. X. Arnolda: "Mit Ihren Aus-

IV DEDUKCJA TEOLOGII PASTORALNEJ. Z IDEI *ECCLESIA MATER* K. DELAHAYE

Studium K. Delahaye⁷⁹, poświęcone odnowie form duszpasterstwa z perspektywy wczesnej patrystyki, będące pracą doktorską pisaną pod kierunkiem F. X. Arnolda, jest inspirowane przez twórczość teologiczno-pastoralną tego ostatniego, zwłaszcza przez jego przemyślenia dotyczące stosunku porządku pośrednictwa zbawczego do procesu zbawczego. Poniżej, w pierwszym punkcie, zostaną zreferowane najpierw rezultaty badań K. Delahaye'a, w drugim punkcie zostaną przedstawione propozycje pewnych uściśleń i uzupełnień na tle zarysowującej się różnicy pomiędzy K. Delahaye'em a F. X. Arnoldem.

1. Idea *Ecclesia Mater* i jej znaczenie teologiczno-pastoralne

Autor podejmuje zadanie przebadania, jaką rolę odgrywa w literaturze patrystycznej pierwszych trzech wieków obraz niewiasty, będącej równocześnie dziewicą i matką, dla wyrażenia istoty Kościoła. Łączy się to w ogóle ze specyficzną funkcją obrazu w myśleniu starożytnym a także biblijnym i patrystycznym: obraz spełnia tu nie tyle funkcję pewnego „zobrazowania” abstrakcyjnej prawdy dla jej łatwiejszego zrozumienia, ale jest on pewnego rodzaju oględem istoty bytu. Dlatego też obrazy stosowane na określenie Kościoła zawierają w sobie całą teologię Kościoła i ich analiza ma wielkie znaczenie dla poznania tej teologii⁸⁰.

Wśród tych obrazów szczególną rolę odgrywa obraz ciała i obraz niewiasty. Przedstawiają one Kościół w dwóch różnych aspektach. Pierwszy wyraża Kościół przede wszystkim w jego istnieniu, w jego pryncypium, którym jest uwielbiony Chrystus. Drugi natomiast wyraża Kościół w jego funkcji, w przejawach jego życia i w formach działania. Dlatego ma on szczególne znaczenie dla teologii pastoralnej.

Przedstawianie Kościoła w obrazie niewiasty ma swoje źródło w Biblii (19—30). Już w Starym Testamencie lud Boży przedstawiany jest w obrazie niewiasty, oblubienicy i matki a jego stosunek do Jahwe w obrazie małżeństwa. Wierność narodu wybranego wobec Jahwe jest

führungen bin ich ganz einverstanden. Ihre Formulierung entspricht ganz meiner Intention. Ich war selbst nie ganz zufrieden mit der Formulierung "Das gott-menschliche Prinzip". So bin ich sehr froh darüber, dass Sie die Frage weiter geklärt haben" („Zgadzą się całkowicie z Jego wywodami. Jego sformułowanie odpowiada całkowicie mojej intencji. Osobiście nie byłem nigdy zupełnie zadowolony z formuły „zasada bosko-ludzka”. Dlatego jestem bardzo zadowolony z tego, że problem został przez Niego bardziej rozjaśniony”. Z listu prof. Arnolda do autora z dnia 17. XII. 1967, w związku z publikacją wyżej cyt. art. w *Theologie im Wandel*).

⁷⁹ Por. dz. cyt. powyżej, w odn. 3. Myśl przewodnią pracy lepiej oddaje tytuł przekładu francuskiego: *Ecclesia Mater chez les pères des trois premiers siècles. Pour un renouvellement de la pastorale d'aujourd'hui*, Paris 1964.

⁸⁰ Por. K. Delahaye, dz. cyt. 9—18. (W dalszym ciągu odnośniki do dzieła Autora w tekście, przez podanie stron w nawiasie). Studia patrystyczne nad „teologią obrazu” przeprowadzał szczególnie Hugo Rahner. Por. *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964.

źródłem jego życiodajnej, macierzyńskiej funkcji wobec swoich członków. Obraz ten przejmują Nowy Testament. Motyw oblubieńca i oblubienicy na wyrażenie stosunku Kościoła do Chrystusa częsty jest i w Ewangeljach, i u św. Pawła, również obraz niewiasty rodzącej i karmiącej swoje dzieci na wyrażenie funkcji Kościoła.

Do tych obrazów biblijnych nawiązuje literatura patrystyczna. Uderza w niej ogólnie, że obraz *Mater Ecclesia* zachodzi wyłącznie w pismach o charakterze wewnętrznym, duszpasterskim, takich jak listy, katechezy itp. Natomiast brak go zupełnie w pismach apologetycznych i polemicznych, skierowanych do pogan względnie heretyków. Tutaj Kościół przedstawiony jest tylko w obrazie ciała lub budowli. Spotykamy więc obraz Kościoła-Matki lub jego ślady już w pismach II wieku takich jak *Listy św. Ignacego z Antiochii*, *Didache*, w *Liście Polykarpa*, w *Dialogu z żydem Tryfonem* Justyna, w *II liście Klemensa* i w *Pasterzu Hermasa* (36—41). Idea *Ecclesia Mater* została potem pogłębiona i rozwinięta w pismach pierwszych wielkich teologów na przełomie III wieku. Znajdujemy ją więc u Ireneusza, Hipolita Rzymskiego w związku z jego logos — chrystologią (49—54), u Tertuliana, Cypriana, Klemensa Aleksandryjskiego, w pismach homiletyczno-egzegetycznych Orygenesu i w końcu u Metodiusza z Filippi, którego dziełko *Symposion* stanowi jakby syntezę wczesnopatrystycznych poglądów na Kościół przedstawiany w obrazie matki. Występuje u niego wyraźnie podwójny sposób ujmowania pośrednictwa zbawczego Kościoła w obrazie niewiasty, oblubienicy i matki, zaznaczający się już u innych autorów. U jednych (Ireneusz, Hipolit, Klemens i Orygenes) macierzyńska funkcja Kościoła jest wyrazem jego macierzyńskiego życia, dlatego jest ona przedstawiona w obrazie rodzenia i karmienia. U innych (Tertulian, Cyprian) macierzyńska funkcja Kościoła jest w pierwszym rzędzie wyrazem jego macierzyńskiego działania, jego troskliwej miłości i odpowiedzialności, dlatego określana jest raczej przy pomocy słów wychowywać, otaczać opieką, prowadzić. Z tym się łączy podwójny sposób określania stosunku Kościoła-Matki do swoich dzieci. Raz (u Hipolita i Orygenesu) Kościół-Matka widziany jest bezpośrednio w swoich dzieciach. Kościół wchodzi całą swoją istotą w życie swoich dzieci i one przez to stają się Kościołem. Kiedy indziej (u Tertuliana i Klemensa) Kościół jest oddzielony od swoich dzieci, zachowuje w stosunku do nich własną samodzielność. Nie wchodzi on swoją istotą w przekazywane przez siebie zbawienie, jego dzieci stają się nie Kościołem, lecz Chrystusem. U Ireneusza i Cypriana, jak również u Metodiusza oba te ujęcia stoją obok siebie. W pierwszym wypadku Kościół-Matka jest ujmowany jako „*mater semper in partu*” a w drugim jako „*mater post partum*” (83).

Po dokonaniu ogólnego przeglądu wczesnopatrystycznej literatury, Autor w drugiej części swego studium przechodzi do rozważań teologiczno-pastoralnych pytając, o ile i w jaki sposób w obrazie Matki ukazuje się Kościół jako pośrednik owoców zbawienia. W nawiązaniu do postawionego przez Arnolda podstawowego i centralnego problemu dotyczącego natury pośrednictwa zbawczego Kościoła oraz jego roli, granic i możliwości w odniesieniu do procesu zbawczego, rozważa Autor w czterech kolejnych rozdziałach, w aspekcie idei *Ecclesia-Mater*, sposób pojmowania w pierwotnym Kościele działania zbawczego Boga, po-

średniczące zadanie Kościoła w ramach bożego działania zbawczego, zagadnienie podmiotu kościelnego pośrednictwa zbawczego oraz wczesnopatrystyczne poglądy na formy tego pośrednictwa.

Zbawienie, które przez swoje pośrednictwo ma przekazywać Kościół, nie jest pojmowane przez wczesną patrystykę na sposób jakiegoś dobra, daru Bożego, który może być posiadany na sposób rzeczy, ale jako wejście człowieka w Boże plany zbawcze, w działanie Boże realizujące te plany, w coś, co określa się jako *oikonomia tou Theou*. Celem tego Bożego działania zbawczego jest wspólnota ludzkości z Bogiem w Chrystusie. Tą wspólnotą jest Kościół i dlatego celem zbawienia jest realizacja Kościoła. Działanie zbawcze Boga objawia się więc w świecie w Kościele jako „świętej wspólnotie tych, którzy żyją w sprawiedliwości”. Ta wspólnota realizowana jest w historii zbawienia, która ma swoje etapy, ale której wewnętrzną jedność ujmują pisarze okresu wczesnopatrystycznego w obrazie raju. Obraz ten ukazuje jakby strukturę Bożego planu zbawczego. Pierwotne stworzenie jest pierwszym rajem, raj utracony przez grzech zostaje odzyskany w Kościele, aby uzyskać swoją pełnię w wiecznym raju. Kościół w ujęciu ojców tego okresu związany jest z wszystkimi etapami realizacji Bożego planu zbawienia (89—93). Ten Boży plan został zrealizowany w Chrystusie. Tajemnica Chrystusa jest punktem centralnym historii zbawienia oraz już rozpoczętym wypełnieniem wszelkiego zbawienia. Kościół zaś jest „ciałem” Chrystusa, manifestacją i uobecnieniem tajemnicy Chrystusa aż do końca czasów (93—95). W jaki sposób dokonuje się w Kościele to uobecnianie Bożego działania zbawczego w Chrystusie, aby osiągnąć i ogarnąć ludzi wszystkich czasów? Oto w ten sposób, że Logos-Chrystus rodzi się ciągle w łonie Kościoła-dziewicy przez wiarę. Przez te odnawiające się ciągle narodziny Logos-Chrystusa i jego zamieszkanie w sercu ludzi, historyczne wydarzenie Chrystusowe (*Christusereignis*) staje się nieustannie trwającym Misterium Chrystusa. Zamieszkanie Słowa w Sercu człowieka dokonuje się najpierw przez wiarę i poznanie (*pistis, gnosis*), Słowo jest najpierw Słowem prawdy (*logos alethes*). To Słowo powoduje jednak równocześnie dziedzictwo Boże i nieśmiertelność. Ten aspekt zbawczego działania Słowa łączy się szczególnie z chrztem i eucharystią. Wreszcie Słowo staje się udziałem człowieka przez Ducha, *Pneuma*. Przez Ducha otrzymuje człowiek udział w życiu uwielbionego Pana. Kościół zaś jest formą, postacią tego życia zjednoczonego z Bogiem. Dlatego jest on Kościołem życia, *ekklesia tes dzoēs*. W powyższy sposób określa literatura patrystyczna pierwszych trzech wieków bliżej treść idei zbawienia (95—107). Jeżeli porównamy ją z dzisiejszym pojmowaniem działalności zbawczej Boga, uderzą nas duże różnice. Dzisiaj zamiast o zbawieniu mówi się ogólnie raczej o łasce, przez co rozumie się dar Boży dla jednostki, podczas gdy zbawienie odnosi się do działania Bożego wobec całej ludzkości. Pojęcie łaski jest przy tym bardziej statyczne, jest to dar, który człowiek otrzymuje, który posiada i który ma w swoim władaniu. Zbawienie zaś jest pojmowane dynamicznie, jako działanie zbawcze Boga, które człowieka ogarnia i w które człowiek może wejść, ale które w żadnym wypadku nie może się znaleźć w jego władaniu. Wreszcie pojmowanie zbawienia we wczesnej patrystyce jest wybitnie duchowe, „pneumatyczne”. Dokonane przez Chrystusa dzieło zbawienia owo-

cuje w nas przez Ducha a konkretnie przez wiarę sprawioną przez Ducha, wskutek czego wiara posiada w procesie zbawczym pierwszorzędne znaczenie. Dzisiaj natomiast łaska jest pojmowana na jakiś sposób „rzeczowy”, z czym się łączy jednostronne zaakcentowanie roli sakramentu kosztem wiary (107—109).

W drugim rozdziale omawia Autor pośrednictwo Kościoła w ramach działania zbawczego Boga.

W literaturze patrystycznej omawianego okresu wyraża się najpierw świadomość konieczności pośrednictwa zbawczego Kościoła w obrazie oblubieńczej niewiasty. Jest to ogólny pogląd, że Chrystus zjednoczył się z odkupioną ludzkością przez oblubieńczą miłość. Kościół jest oblubieńczą małżonką Chrystusa i jako taki otrzymał niezastąpione zadanie w realizacji Bożych planów zbawczych. Zadanie to wyraża się w tym, że zbawienie nie osiąga nigdy bezpośrednio pojedynczego człowieka, ale przez Kościół, czystą dziewicę i oblubieńczą matkę. Kościół przez to, że jest oddany Chrystusowi, rodzi Go w sercach pojedynczych wiernych, w ten sposób jednak, że rodzi się on najpierw w społeczności wiernych a potem w poszczególnych jej członkach. Ale z kolei ci poszczególni członkowie Kościoła przez to, że realizują w swoim życiu otrzymane zbawienie, stają się „Kościołem-Matką” pośrednicząc w przekazywaniu zbawienia innym. Źródłem jedynym tego pośrednictwa jest oblubieńcze oddanie się Chrystusowi. W ten sposób ujmuje konieczność pośrednictwa zbawczego Kościoła Ireneusz i Hipolit. Również Cyprian podkreśla silnie, że Kościół jako oblubienica Chrystusa posiada „wszelkie władze swego Oblubieńca i Pana” i nikt nie może dojść do zjednoczenia z Chrystusem, jeżeli nie jest zjednoczony z oblubienicą Chrystusa — Kościołem. W ten sposób dochodzi Cyprian do swojego sformułowania, że nikt nie może mieć Boga za Ojca, kto by nie miał Kościoła za matkę. Podobnie mówią Klemens Aleksandryjski i Orygenes o konieczności pośrednictwa zbawczego Kościoła w oparciu o obraz dziewicy i macierzyńskiej niewiasty. U Metodiusza znajdujemy znów syntezę wczesnopatrystycznych poglądów dotyczących konieczności pośrednictwa zbawczego Kościoła. Można ją wyrazić krótko w sposób następujący: Działalność zbawcza Boga obejmuje w sposób istotny pośrednictwo Kościoła. Ta funkcja pośrednicząca nie przysługuje Kościołowi z siebie ale wyłącznie z jego tajemniczego zjednoczenia z Chrystusem. Jest ono wyrażone w obrazie oblubienicy. Obraz ten wyraża, że z jednej strony zbawienie jest udzielane wyłącznie przez Chrystusa, Kościół nie może nic sam z siebie, z drugiej strony jednak całe zbawienie zdziałane przez Boga w Chrystusie jest przekazane Kościołowi jako jedyniej oblubienicy i dlatego on tylko może je przekazywać innym. Posługa Kościoła w przekazywaniu owoców w Chrystusie wypełnionej ekonomii zbawczej jest więc wyrazem jego wewnętrznej istoty. Dla człowieka nie ma poza Kościołem bezpośredniego przystępu do *oikonomía tou Theou*. W tym sensie formułuje wczesna patrystyka swoją tezę „*Extra Ecclesiam nulla salus*” (Tertulian) albo „*extra Ecclesiam nemo salvetur*” (Orygenes) (110—119).

Gdyby chodziło o bliższe określenie charakteru pośrednictwa zbawczego Kościoła, to znów wynika to z obrazu funkcji macierzyńskich. Obraz ten uwydatnia najpierw charakter służebny i narzędny tego po-

średnictwa. Wynika to stąd, że starożytność w ogóle podkreślała zasadniczą zależność niewiasty od mężczyzny, jej podporządkowanie. Również w dziedzinie przekazywania życia rola kobiety była pojmowana w sposób czysto receptywny, zarodek życia pochodził wyłącznie od mężczyzny, kobieta była tylko ziemią, w której zarodek się rozwijał. W ten sposób Kościół, widziany w obrazie niewiasty, był całkowicie zależny od Chrystusa, otrzymując od Niego wszystko. Również jego pośrednictwo zbawcze ma charakter służebny. Ten służebny charakter wyrażają macierzyńskie czynności rodzenia, karmienia i opiekowania się. W ten sposób służąc, przekazuje Kościół-Matka ludzkości to wszystko, co otrzymał dzięki swemu zjednoczeniu z Chrystusem. Rodzi, karmi i wychowuje przy tym swoje dzieci nie dla siebie, ale dla Królestwa Bożego. Ta służebna rola nie jest jednak czymś tylko zewnętrznym ale wewnętrznym, jest to prawdziwe współdziałanie, *operatio* we właściwym sensie. Kościół jest więc nie tylko miejscem spotkania Boga i człowieka, „kanalem” dla przepływu łaski Bożego działania, ale Matką, a więc kimś naprawdę współdziałającym i współkształtującym w sposób wprawdzie receptywny ale nie bierny. (119—125).

Odnosnie do bliższego określenia sposobu, w jaki pośrednictwo zbawcze Kościoła wchodzi w działanie zbawcze Boga, spotykamy w literaturze tego okresu dwa ujęcia. W jednym Kościół ujmowany jest jako *mater post partum*, gdzie widziany jest on rozłącznie w stosunku do swoich dzieci, przekazując im zewnętrznie dobra zbawienia, zwłaszcza naukę Bożą i spełniając funkcję opiekuńczo-wychowawczą. W drugim ujęciu Kościół, jako *mater semper in partu*, wchodzi całkiem w życie swoich dzieci. W tym ujęciu pojedynczy wierny jest wprawdzie dzieckiem w odniesieniu do Kościoła jako całości, ale jako członek całości jest on zarazem matką w odniesieniu do jednostki (Ireneusz). W takim ujęciu Kościół jako matka żyje w swoich członkach.

Nawiązując w tym miejscu do rozróżnienia porządku procesu zbawczego i pośrednictwa zbawczego wprowadzonego przez Arnolda, stwierdza Autor, że traci ono swój sens, skoro macierzyńska służba Kościoła „rozplywa się” całkowicie w tym, co stanowi istotę procesu zbawczego. W ujęciu Kościoła jako *mater semper in partu* nie chodzi już bowiem o kształtowanie Chrystusa w innych przez posługę Kościoła, ale o to, aby dzieci Kościoła same stawały się Kościołem, tak iż służba dla dzieci oznacza zarazem ich własne doskonalenie się i wypełnienie (134). Według Metodiusza wierni wzrastając w mocy Ducha, dochodzą do doskonałości, a stając się doskonałymi, stają się potem sami Kościołem.

Należy jeszcze zaznaczyć, że oba sposoby ujmowania roli Kościoła w pośrednictwie zbawczym nie są stosowane w literaturze patrystycznej przeciwstawnie, ale często występują obok siebie u tych samych autorów. Wskazywałoby to na fakt że oba ujęcia łącznie wyrażają naturę pośrednictwa zbawczego Kościoła (125—141).

W następnym rozdziale omawia Autor zagadnienie podmiotu pośrednictwa zbawczego Kościoła w ujęciu wczesnej patrystyki.

Dotychczasowe analizy wykazały, że Kościół ujmowany w obrazie Matki jest koniecznym pośrednikiem zbawienia. Na pytanie, kogo należy konkretnie rozumieć przez „Kościół”, odpowiada literatura tego okresu, że Kościołem-Matką jest wspólnota świętych. Wszyscy, którzy przez

wiarę i chrzest weszli w zjednoczenie z Chrystusem, mają udział w macierzyństwie Kościoła. Wyraża się to już w tym, że są oni nazywani *hagioforoi*, *christoforoi* lub *pneumatoforoi*. Całościowe ujęcie działającego duszpastersko Kościoła znajdujemy szczególnie u Hipolita. Według jego ujęcia Logos w Kościele jest „zrodzony z świętych, nieustannie rodząc świętych, sam znów jest rodzony przez świętych”. Granica pomiędzy podmiotem a przedmiotem pośrednictwa zbawczego nie przebiega więc dla Hipolita między dwoma różnymi grupami, ale poprzez wszystkich „świętych”, z których każdy jest równocześnie podmiotem i przedmiotem duszpasterstwa Kościoła. Podobnie dla Klemensa Aleksandryjskiego płodnym łonem macierzyńskim Kościoła jest wspólnota wszystkich „świętych”. Według Metodiusza zaś Kościół staje się płodną matką przez zjednoczenie z Chrystusem stale na nowo realizowane w obchodzie pamiętki męki Pana. W ogóle w ujęciu literatury patrystycznej tego okresu zjednoczenia z Chrystusem łączy się ściśle z funkcją pośrednictwa zbawczego Kościoła a ponieważ wspólnota z Chrystusem jest tajemnicą życia każdego pojedynczego wiernego, każdy z nich ma udział w tej funkcji, stając się Kościołem-Matką. Z powyższego wynika, że wspólnota świętych jest równocześnie wspólnotą uświęcającą. Źródłem zaś tej jej roli i uzdolnienia jest tajemnicze zjednoczenie Kościoła z Chrystusem rodzącym się w jego łonie i odnawiającym swoje oddanie się na Krzyżu za swoją oblubienicę. Bezpośrednią zasadą płodności Kościoła jest otrzymywany skutek zjednoczenia z Chrystusem Duch Święty nazywany *semen spirituale* lub *virtus Christi*. (143—150).

Chociaż cała wspólnota świętych jest podmiotem pośrednictwa zbawczego Kościoła, nie wszyscy w jednakowy sposób uczestniczą w tej funkcji. Już w początkach Kościoła zaznacza się podział na charyzmatyków i nosicieli urzędu kościelnego. Ponieważ jedni i drudzy byli widziani w służbie budującej się wspólnoty, granica pomiędzy nimi nie zawsze wyraźnie się zaznaczała. Z jednej strony bowiem z charyzmatyków wychodzili nosiciele urzędu, a ci z kolei przez przyjęcie urzędu nie rezygnowali z macierzyńskiej funkcji pośrednictwa zbawczego właściwej wszystkim wiernym. Stopniowo jednak krystalizuje się specyfika funkcji urzędu w ramach całej wspólnoty. Nie wyraża się ona w pośrednictwie zbawczym jako takim, albowiem ono przysługuje wszystkim członkom Kościoła. Stałość jednak tej funkcji w Kościele, jej instytucjonalny, niezmienny charakter jest ugruntowany, poręczony i zagwarantowany przez urząd. W urzędzie staje się w szczególności sposób widoczny, czym Kościół jest jako cały, zawsze i wszędzie, we wszystkich swoich członkach: pośrednikiem zbawienia.

Specyfika funkcji urzędu leży ponadto w zapewnieniu pewnych warunków skuteczności pośrednictwa całego Kościoła. Chodzi o ojcostwo Boga w Jezusie Chrystusie dla wzbudzania nowego życia w Kościele-oblubienicy i matce. To ojcostwo, bez którego obraz Kościoła-oblubienicy i matki byłby niezrozumiały w pełni, znajduje swój wyraz w urzędzie Kościoła. Jego przedstawiciele, działając *in persona Christi*, reprezentują Go w sposób narzędny i zastępczy wobec wspólnoty, przez posługę słowa i sakramentu. W ten sposób urząd Kościoła staje się ojcowskim uwarunkowaniem macierzyństwa wszystkich wiernych (150—159).

W czwartym i ostatnim rozdziale drugiej części przedstawia K. Dela-

haye wczesnopatrystyczne poglądy na formy działania kościelnego pośrednictwa zbawczego.

Formy te można sprowadzić do trzech: przepowiadanie słowa, sprawowanie sakramentów i prowadzenie do doskonałego życia.

Kościół pierwszych wieków szczególną rolę przypisywał pierwszej z powyższych funkcji. Funkcja macierzyńska rodzenia i karmienia była pojmowana głównie jako głoszenie prawdy dla wzbudzenia wiary. Przepowiadanie słowa było czymś więcej jak tylko wprowadzeniem do życia, ono samo było już sprawcą życia przez wiarę. Dlatego służba dla wiary przez przepowiadanie zajmowała pierwsze miejsce wśród funkcji duszpasterskich pierwotnego Kościoła. W tej służbie pomagali wszyscy wierni przez swoje życie doskonałe (161—169).

Odnosnie sakramentów, nie widziano ich w oderwaniu od funkcji przepowiadania słowa. Przystęp do zrozumienia sakramentu otwierało słowo, bo przez sakrament rozumiano także związanie słowa z określonym znakiem, że ten ostatni przez słowo był determinowany jako narzędzie pośrednictwa zbawczego. Ponadto silnie podkreślano rolę wszystkich wiernych w zapewnieniu owocności sakramentu. Chociaż sama ważność sakramentu była zależna od szafarza, głównie biskupa, to jednak wszyscy wierni przez modlitwę, post, aklamacje, pocałunek pokoju, dawańie jałmużny przyczyniali się do owocnego przyjmowania sakramentów, zwłaszcza chrztu i eucharystii. (169—180).

Szczególnie ważny dla koncepcji duszpasterstwa jest wyrażony w literaturze wczesnej patrystyki pogląd, że realizacja życia chrześcijańskiego w poszczególnych wiernych posiada znaczenie dla przekazywania zbawienia innym członkom Kościoła. Przez naśladowanie Chrystusa i dobre uczynki, wypełnianie woli Bożej, poszczególni wierni uczestniczą w pośrednictwie zbawczym Kościoła, stając się Kościołem-Matką (180—183).

Wzajemny stosunek powyższych trzech form pośrednictwa zbawczego do siebie, kształtuje się w okresie wczesnej patrystyki w ten sposób, że szczególny akcent położony jest na przepowiadanie słowa i na związaną z tym wiarę. Sakramenty są w pewnym sensie podporządkowane słowu, jako znaki, które potwierdzają i poręczają skuteczność zbawczą słowa. Słowo i sakrament zaś stanowią łącznie źródło i fundament odnowy życia chrześcijańskiego, wszelkiego dążenia do cnoty i doskonałości. Nie są one więc pojmowane jako podpora i pomoc dla woli etycznej ale jako źródło nowego życia (184—187).

W podsumowaniu wyników swojego studium (188—193) stwierdza K. Delahaye, że jego głównym przyczynkiem do odnowy teorii i praktyki dzisiejszego duszpasterstwa jest uwydatnienie niezastąpionej roli całego ludu Bożego w pośrednictwie zbawczym Kościoła. Udział ten nie jest bynajmniej tylko akcydentalny, tak że Kościół mógłby z niego kiedykolwiek zrezygnować. Jest on konieczny, bo Ciało Chrystusa w środku świata może tylko we właściwym współdziałaniu urzędu i ludu przedstawiać to, co wywyższony Pan w nim sprawia. Albowiem dopiero współdziałanie narzędniego i zastępczego ojcostwa urzędu i bezpośrednio współpracującego z nim macierzyństwa wspólnoty stanowi całość kościelnego duszpasterstwa pojętego jako służba dla życia Bożego w świecie. Urząd i wspólnota są więc każdy na swój sposób upoważ-

nionym i wyposażonym w posłannictwo Pana podmiotem działania Kościoła. Tylko uświadomienie sobie w wierze tej właściwości życia i działania Kościoła w świecie może sprawić, że dzisiejsze wspólnoty kościelne staną się w takim stopniu czynne w życiu Kościoła, co pierwsze gminy chrześcijańskie. Dlatego nie możemy dziś ograniczyć życia i działania Kościoła do zastępczego ojcostwa urzędu, zwracając z tego punktu widzenia uwagę tylko na dziecięctwo Boże ludu, ale musimy zwrócić w tym samym stopniu uwagę na rozbudzenie i umożliwienie macierzyństwa całej wspólnoty. Chrystus bowiem nie tylko wszczepia swoje życie we wspólnoty przez posiadaczy kościelnego urzędu, ale uzdalnia wspólnotę do rozwijania tego życia przez wieloraką macierzyńską posługę. Wydaje się, że w braku rozbudzenia tej macierzyńskiej funkcji wspólnoty należy szukać przyczyny bezowocności dzisiejszego duszpasterstwa. Życie Kościoła jest wprawdzie niemożliwe bez działania urzędu, bo wtedy życie Chrystusa nie zostałoby wcale wzbudzone, poczęte w nim. Ale z drugiej strony urząd nie jest w stanie sam wypełnić i zastąpić macierzyńskiej funkcji całej wspólnoty. Jeżeli przedstawiciele urzędu przejmują sami wszystkie życiowe funkcje Kościoła, tak iż Kościół tylko w nich staje się aktywny, to jest to nieporozumienie niezgodne z prawami życia i rozwoju Kościoła, wynikającymi z jego istoty.

2. Próba teologicznego wyjaśnienia pośrednictwa zbawczego wszystkich wiernych

Powyżej była wzmianka o tym, że K. Delahaye ustosunkował się krytycznie do wprowadzonego przez Arnolda rozróżnienia pomiędzy porządkiem pośrednictwa zbawczego i procesu zbawczego⁸¹. Zwraca on uwagę na to, że pośredniczącego charakteru działania Kościoła nie należy w żadnym wypadku pojmować w ten sposób, jakoby on sam ze swoim działaniem stał poza „główną relacją” pomiędzy Bogiem a człowiekiem, jako tylko pewien pomost, a tym samym relacja uboczna. Kościół sam bowiem, zdaniem K. Delahaye jest włączony i wbudowany w całokształt dzieła zbawczego i w całość działania zbawczego Boga i to w ten sposób, że przez swoją pośredniczącą działalność zbawczą on sam staje się i urzeczywistnia. Kościół nie tylko jest Kościołem przez swoje pochodzenie i ze swej istoty, ale on staje się Kościołem, ilekroć rozwija swe możliwości w służbie dla zbawienia świata.

Powyższe stwierdzenie należy rozumieć w świetle całokształtu przedstawionej powyżej koncepcji pośrednictwa zbawczego Kościoła będącego jako Oblubienica Chrystusa *Ecclesia Mater*. Kościół w tym ujęciu nie może stać ze swoim pośrednictwem zbawczym pomiędzy Bogiem a poszczególnymi wiernymi, warunkując czysto zewnętrznie przekazywanie im zbawienia, ale wchodzi sam w istotę procesu zbawczego, który utożsamia się z macierzyńską funkcją Kościoła ujmowanego w obrazie *mater semper in partu*. W tym ujęciu Kościół wchodzi sam głęboko w życie swoich dzieci i wtedy nie ma podstaw do odróżnienia procesu zbawczego od pośrednictwa zbawczego.

Wydaje się, że powyższa krytyka poglądów Arnolda jest nieuzasad-

⁸¹ W dziele cyt. str. 134 oraz w artykule: *Überlegungen zur Neuorientierung der Pastoraltheologie heute*, w: *Gott in Welt. Festgabe für K. Rahner*, Freiburg 1964, II, 211.

niona i wynika z pewnego pomieszania pojęć. Arnold, mówiąc o pośrednictwie zbawczym, ma na myśli wyłącznie pośrednictwo słowa i sakramentu sprawowane głównie przez kapłanów, czyli to, co w ujęciu tekstów patrystycznych analizowanych przez K. Delahaye stanowi w Kościele narzędnią i służebną funkcję ojcowską, albo też, w innym aspekcie ujmowane jest w obrazie Kościoła jako *mater post partum*. Jeżeli wyodrębni się ten aspekt pośrednictwa zbawczego Kościoła, jak to uczynił Arnold, można w sposób uzasadniony przeciwstawić go porządkowi życia wiary, nazywając go porządkiem procesu zbawczego i podkreślając służebny i narzędni charakter pierwszego wobec drugiego. Delahaye natomiast łączy pośrednictwo zbawcze z tym, co nazywa Arnold procesem zbawczym. Zapomina jednak w swej krytyce o tym, że sam Arnold także przypisuje temu porządkowi pewną moc pośredniczącą, zaliczając wszystkich wiernych do podmiotu pośrednictwa zbawczego, mówiąc o życiu chrześcijańskim jako realizacji Kościoła i o tym, że cały Kościół jako *societas sanctorum* jest równocześnie *societas sanctificans*.

Cała polemika K. Delahaye'a z Arnoldem jest więc w gruncie rzeczy bezprzedmiotowa. Na jej tle jednak uświadamia się nam, że należałoby mówić w Kościele właściwie o podwójnym porządku pośrednictwa zbawczego: o tym, który poddał dokładnej analizie Arnold określając jego stosunek do porządku procesu zbawczego oraz o tym, który ukazał w swoim studium Delahaye w nawiązaniu do patrystycznej idei *Ecclesia Mater*.

Delahaye dał przez swoje studium wkład ogromnie cenny do teologicznego zrozumienia życia i działania Kościoła, którego nie można będzie pominąć przy próbie eklezjologicznej dedukcji teologii pastoralnej.

Dając jednak przekonujące dowody istnienia w tradycji wczesnochrześcijańskiej przekonania, że cały Kościół jako *Ecclesia Mater* jest pośrednikiem zbawienia w stosunku do swoich członków, nie podjął jednak próby teologicznego wyjaśnienia i uzasadnienia tego stwierdzenia. W tym jednak zawiera się jeden z centralnych problemów teologii duszpasterstwa i apostołstwa.

Problem ten można by sformułować jeszcze raz, dla jaśniejszego jego uwydatnienia następująco:⁸²

Chodzi o tezę, że wszyscy wierni ochrzczeni, przez swoje akty religijne i etyczne wykonywane w stanie łaski, przyczyniają się pozytywnie do wzrostu Kościoła w duszach innych ludzi i że spełniają oni prawdziwe czynności eklezjalne, kościelne, a więc mające charakter pośrednictwa zbawczego i apostołstwa, i to bez specjalnego mandatu ze strony hierarchii. Teza ta jest dzisiaj ogólnie przyjmowana w teologii a współczesna teologia pastoralna przyswaja ją sobie, uznając życie chrześcijańskie za jedną z podstawowych funkcji urzeczywistniania się Kościoła, obok przepowiadania słowa Bożego i szafarstwa sakramentów⁸³.

⁸² Por. cyt. rozprawa doktorska autora tego artykułu, 280—282 oraz artykuł: *Teologiczne podstawy apostołstwa. Prolegomena do teologii apostołstwa*, *At. Kapł.* 69 (1966) 261—274.

⁸³ Por. R. Völkl, *Christlicher Lebensvollzug*, w: *Handbuch der Pastoraltheologie I*, 367—385.

Brak jednakże teologicznej analizy i zadawalającego wyjaśnienia natury tego wpływu, jaki wywierają poszczególni wierni na wzrost Kościoła.

Naturę pośrednictwa zbawczego wiernych w Kościele starał się teologicznie naświetlić A. Winklhofer⁸⁴. Nazwał on to pośrednictwo pośrednictwem charyzmatycznym i widzi jego istotę w tym, że jakiś członek Kościoła złączony z Chrystusem przez łaskę i miłość posiada deprekatywną moc skłaniania Chrystusa do udzielania dyspozytywnych łask, które innego członka Kościoła czynią gotowym do subiektywnego przyjęcia obiektywnie ofiarowanych mu łask. Głębsze uzasadnienie tego stanu rzeczy widzi autor w tym, że członek mistycznego Ciała Chrystusa posiada w sobie proporcjonalnie do posiadanej pełni łaski, ontologiczną dynamikę do upodabniania innych członków do siebie, właśnie dlatego, że jest członkiem organicznej całości. Ta dynamika skłania Boga do dysponowania także innych członków Kościoła na przyjęcie obiektywnej łaski, według miary łaski posiadanej przez danego członka. U podstaw powyższej koncepcji Winklhofera leży z pewnością jakaś trafna intuicja, za słabą jednakże jej stronę można uważać fakt, iż usiłuje on wyjaśnić naturę wpływu wywieranego przez poszczególne członki Ciała Mistycznego na pozostałe w kategoriach czysto ontologicznych a nie personalistycznych. Nie odpowiadałoby to najgłębszej naturze procesu i pośrednictwa zbawczego, która jak to wykazano powyżej, ma charakter personalistyczno-dialogiczny.

Pewną wskazówkę dla rozwiązania problemu znajdujemy także u Rahnera⁸⁵. Zastanawiając się nad istotą i nad ostatecznym źródłem powołania świeckiego członka Kościoła do duszpasterstwa i do apostołstwa, wskazuje on na pewną nieprzekraczalną granicę wszelkich usiłowań podejmowanych w trosce o duszę (*Seelsorge*) bliźniego. Granicę tę stanowi ludzka wolność. Znaczenie zbawcze może mieć ostatecznie tylko wolna, osobowa decyzja człowieka wobec Boga. Wszelkie zewnętrzne usiłowanie wpłynięcia pozytywnego na tę decyzję oznacza zarazem zagrożenie jej wolności, w której wyraża się cały jej zbawczy sens. Wszelkie bezpośrednie apostołstwo czy duszpasterstwo jest więc ostatecznie czymś niemożliwym a nawet sprzecznym w sobie. Jedynie Bóg potrafi bezpośrednio wpływać na wolną decyzję człowieka bez naruszenia tej wolności. Człowiek zaś może osiągnąć bliźniego swoją troską zbawczą tylko drogą okreśną, pośrednią, poprzez Boga. Człowiek może w pewnym sensie wpłynąć na Boga, aby On swoją miłością stworzył w bliźnim akt wolnej odpowiedzi w obliczu Jego miłości. Wpłynąć na Boga a tym samym na zbawienie bliźniego, można zaś tylko przez modlitwę i miłość wyrażającą się w modlitwie. Do takiej miłości i modlitwy zaś uzdalnia nas Duch Św. udzielony nam w Chrście św. i innych sakramentach. Rahner więc rozpatruje problem wpływu, jaki mogą wywierać poszczególni członkowie Kościoła na zbawienie innych, na płaszczyźnie personalistycznej, ukazując z tej płaszczyzny zarówno granice jak i możliwość tego wpływu.

⁸⁴ A. Winklhofer, *Die Kirche als System der Vermittlungen*, Geist und Leben 24 (1951) 351 i n.

⁸⁵ K. Rahner, *Weihe des Laien zur Seelsorge*, w: *Schriften zur Theologie III*, Einsiedeln² 1957, 313—318.

Na tle ukazanego powyżej problemu należy teraz umiejscowić przedstawioną powyżej wizję Kościoła-Oblubienicy i płodnej w porządku życia nadprzyrodzonego Matki. W idei tej momentem istotnym jest ukazanie wewnętrznego i genetycznego związku pomiędzy oblubieńczą miłością Kościoła wobec Chrystusa i jego funkcją macierzyńską.

Kościół jest dlatego Kościołem-Matką, bo jest wierną oblubienicą Chrystusa. Pytamy jednak wciąż o teologiczne wyjaśnienie i uzasadnienie tego związku.

W nawiązaniu do przedstawionych powyżej prób rozwiązanie tego problemu przez Winklhofera i Rahnera, można by w formie teologicznej hipotezy, którą należałoby dopiero naukowo i źródłowo uzasadnić, ten związek przedstawić następująco: Istnieje istotny, konieczny związek pomiędzy oblubieńczą miłością, polegającą na oddaniu się wzajemnym dwójga osób, a tajemnicą płodności i życia. Życie jest zawsze owocem oblubieńczej miłości. To prawo ma swoje ostateczne uzasadnienie w tajemnicy Trójcy Świętej, w tajemnicy Ducha Świętego, który od Ojca i Syna pochodzi. To samo prawo tkwi u podstaw tajemnicy Odkupienia. Z całkowitego oddania się Chrystusa Ojcu w miłosnej ofierze na Krzyżu tryska dla ludzkości odkupionej nowe życie. Wyraża się to w tym, że Chrystus Uwielbiony jako człowiek zsyła ludziom Ducha Świętego, przez którego „Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych” (Rzym 5, 5). Również cały porządek pośrednictwa zbawczego oparty jest na prawie oblubieńczej miłości, która jest życiodajną i macierzyńską. Łączy się to z tajemnicą Kościoła, przedstawionego w obrazie niewiasty dziewiczej i macierzyńskiej, oblubienicy i Matki. Obraz ten oddaje wiernie najgłębszą istotę Kościoła. Kościół jest Oblubienicą Chrystusa, oddaną Mu całkowicie w oblubieńczej miłości i o ile jest oblubienicą, o tyle jest matką w porządku nadprzyrodzonym. Na tym, że Kościół jest oblubienicą i matką, polega też w istocie pośrednictwo zbawcze Kościoła. Kościół pośredniczy w przekazywaniu zbawienia nie tyle przez to, co czyni w stosunku do swoich członków, ile przez to, czym on jest z istoty swojej. Oddając się Chrystusowi, będąc Jego Oblubienicą, Kościół zarazem rodzi Chrystusa i jest Jego matką a tym samym także pośrednikiem zbawienia. Jeżeli zaś zważy się, że Kościół może być Oblubienicą Chrystusa, tj. może mu być oddanym przez miłość, tylko o tyle, o ile otrzymuje Ducha Świętego jako owoc Odkupienia, można powiedzieć, że Kościół jako całość jest zarazem owocem i środkiem (pośrednikiem) zbawienia.

Powyższe określenie Kościoła jako podmiotu pośrednictwa zbawczego można by jeszcze lepiej sprecyzować w kategoriach personalistycznych i to zarówno od strony Kościoła jak od strony Chrystusa. Wychodząc od strony Kościoła, trzeba podkreślić, że Kościół realizuje siebie w swoim podwójnym charakterze oblubienicy i matki zasadniczo w aktach osobowych poszczególnych swoich członków, czyli wyrażając się w terminologii Arnolda, na płaszczyźnie procesu zbawczego. Osoba, decydująca się pod wpływem działania Ducha Świętego na przyjęcie oddającego się jej w Chrystusie (Słowie) Boga w akcie wzajemnego oddania się, tym samym staje się jakby „matką” Chrystusa, sprawiając przez swoją wolną decyzję, że Chrystus jako przyjęty staje się w niej obecny, jakby „rodzi się” w niej.

Wzajemne zaś spotkanie miłości Chrystusa i człowieka w Duchu Świę-

tym staje się z kolei jakimś *principium* macierzyńskim dla pozostałych członków Kościoła względnie dla Kościoła jako całości. Kościół więc realizuje się i staje pośrednikiem zbawienia zasadniczo w poszczególnych swoich członkach, poprzez ich osobowe akty. Oznacza to, że mówiąc o Kościele w całości, jako o oblubienicy i matce, nie powinno się personifikować Kościoła, używając tych określeń w sensie analogicznym. Z drugiej strony nie można pomniejszać jedności Kościoła widząc w nim tylko sumę jednostek, zapoznając jego charakter żywego organizmu i Mistycznego Ciała Chrystusa. Nie wchodząc w skomplikowany problem bliższego określenia natury Kościoła jako organicznej jedności i jego stosunku do poszczególnych osób składających się na tę jedność, można się tu ograniczyć do wskazania, że tę jedność zapewnia ostatecznie Duch Święty, który jako jedna Osoba działa w aktach osobowych poszczególnych członków Kościoła, oraz Chrystus, który jako jedna i ta sama Osoba jednoczy z sobą poszczególne osoby, włączając je tym samym w Kościół. Określając Kościół od strony działającego w nim Ducha Świętego możemy go ująć jako jedność w pojęciu Oblubienicy Chrystusa, natomiast określając go od strony Chrystusa, w pojęciu Mistycznego Ciała Chrystusa. Oba zaś aspekty łączą się w pojęciu „*Ecclesia Mater*”. Dla ostatecznego wyjaśnienia faktu, że Kościół jest organiczną jednością a zarazem sumą jednostek zachowujących w pełni swój charakter osobowy konstytuujący ich niepowtarzalną odrębność, trzeba by sięgnąć do istoty miłości, która jednoczy najściślej ze sobą poszczególne osoby, aktualizując równocześnie w pełni ich charakter osobowy. Trzeba przy tym podkreślić, że miłość nie jest ekskluzywna, nie zamyka się ona w kręgu dwóch osób, chociaż jest w zasadniczej swej postaci całkowitym oddaniem się wzajemnym dwojga osób. Miłujący bowiem miłuje to, co miłuje umiłowany, kto więc miłuje Boga, miłuje w Nim wszystkich, których on miłuje. Miłość więc stwarza ostatecznie wielką jedność wszystkich, którzy są miłowani przez Boga i których się miłuje w Bogu.

Wracając do zagadnienia podmiotu pośrednictwa zbawczego Kościoła dochodzimy więc do wniosku, że podmiotem tym są ostatecznie poszczególni wierni, o ile w wolnych, osobowych aktach łączą się oni z Chrystusem, przez wiarę i miłość oraz przez całe życie chrześcijańskie wyrastające z wiary ożywionej miłością. Wierni w ten sposób bezpośrednio i aktywnie (choć ta aktywność w najgłębszej swej istocie opiera się na biernej receptywności) współpracują w dziele pośrednictwa zbawczego i w nich realizuje się macierzyństwo Kościoła. W stosunku do tej funkcji wiernych zaś funkcja hierarchii i kapłanów, polegająca na przepowiadaniu słowa i szafarstwie sakramentów, ma tylko charakter służebny i narzędny. Może ona być pojęta jako pewnego rodzaju narzędna i zastępcza funkcja ojcowska, polegająca w istocie swej na reprezentowaniu i uobecnianiu Chrystusa. W ten sposób pierwsze wieki chrześcijaństwa pojmowały stosunek pośrednictwa zbawczego hierarchicznego, sprawowanego w przepowiadaniu słowa i szafarstwie sakramentów, do pośrednictwa wszystkich wiernych.

Z kolei należałoby jeszcze naświetlić problem podmiotu pośrednictwa zbawczego od strony Chrystusa. Chodziłoby o chrystologiczne uzasad-

nienie przedstawionej powyżej koncepcji podmiotu pośrednictwa zbawczego Kościoła.

Trzeba by tu wyjść od tego, co zostało już powiedziane powyżej, w punkcie pierwszym, że istotą zbawienia jest samooddanie się Boga człowiekowi w Chrystusie. Z istoty tego samooddania się wynika, że musi ono mieć charakter osobowy. Chrystus nie może więc dać siebie i zbawienia człowiekowi na sposób daru pojętego jako rzecz. Może On udzielić siebie tylko w Duchu Świętym tj. stwarzając w człowieku przez udzielenie Ducha Św. postawę otwarcia się w akcie wzajemnego oddania się na Jego przyjęcie. Innymi słowy zjednoczenie z Chrystusem dokonuje się *in unitate Spiritus Sancti*. To zjednoczenie osoby odkupionej z Chrystusem w Duchu Świętym, zjednoczenie, którego najgłębszą istotę stanowi miłość oblubieńcza, posiada z natury swojej moc twórczą w dziedzinie przekazywania życia nadprzyrodzonego, czyli charakter pośrednictwa zbawczego, względnie macierzyństwa zbawczego.

Tutaj dochodzimy do ostatecznego ujęcia istoty i natury Chrystusowego pośrednictwa zbawczego. Chrystus nie jest pośrednikiem w ten sposób, że w sposób mechaniczny przekazuje nam łaskę od Boga. Charakter personalistyczny pośrednictwa zbawczego Chrystusa nie wyraża się tylko w tym, że przekazuje On nam łaskę, którą sam w sposób osobowy nam wysłużył. W najgłębszym sensie personalistyczny jest sam sposób udzielania łaski i zbawienia. Chrystus daje nam siebie jako oblubieniec, jako Słowo oddania siebie w miłości i daje nam możność przyjęcia Go jako oblubieńca, czyli w postawie oblubienicy, w postaci wzajemnego oddania siebie w Duchu Świętym. Ten sposób, w jaki Chrystus daje nam siebie, odpowiada Jego najgłębszej naturze jako przedwiecznego Słowa Ojca i jest zarazem odwzorowaniem sposobu w jaki od wieków Ojciec daje siebie Synowi a Syn Ojcu. Podobnie zaś jak we wzajemnym oddaniu się Ojca i Syna w sposób konieczny obecny jest Duch Święty, jako owoc względnie dar miłości, tak samo z oddania się Chrystusa Kościołowi jako swej Oblubienicy, gdy staje się ono w poszczególnych wiernych oddaniem przyjętym w Duchu Świętym, wyrasta ciągle nowe życie w tymże Kościele. Kościół-Oblubienica jest więc zarazem Kościołem-Matką. Oznacza to z kolei, że Kościół z natury swej, o ile jest sobą, jest pośrednikiem zbawienia. Kościół w ogóle może być zdefiniowany jako konkretna forma, w jakiej Chrystus realizuje swoje pośrednictwo zbawcze. Z tego zaś, że Chrystus realizuje pośrednictwo zbawcze nie na sposób mechanicznego przekazywania „owoców” zbawienia, ale na sposób będący odwzorowaniem wewnątrz-trynitarnych procesów przekazywania i otrzymywania natury Bożej, wynika, że również pośrednictwo zbawcze Kościoła musi mieć charakter Chrystusowy, czyli w najgłębszym sensie personalistyczny. Ten charakter nie stanowi bowiem tylko jakiegoś przymiotu tego pośrednictwa zbawczego Kościoła, ale utożsamia się on po prostu z jego istotą. Z powyższego wynika również konieczność Kościoła do zbawienia. Kościół jest bowiem z definicji przyjęciem i przekazywaniem zbawienia. Kościół to Chrystus, Słowo miłości Ojca i odpowiedzi na tę miłość, ciągle przyjmowany i przekazywany w jedności Ducha Świętego.

Dochodzimy więc do wniosku, że uznanie całego Kościoła za właści-

wy podmiot pośrednictwa zbawczego wynika wprost z natury Chrystusa i Jego dzieła.

Na zakończenie tych rozważań na temat podmiotu pośrednictwa zbawczego Kościoła rozpatrywanego w świetle patrystycznej idei *Ecclesia Mater*, nasuwają się jeszcze pewne uwagi na temat roli Maryi, Matki Chrystusa w tym pośrednictwie. Podobieństwa pomiędzy patrystycznym obrazem Kościoła, oblubienicy i matki, a Maryją są uderzające i dlatego nikogo nie zaskakuje ścisłe powiązanie eklezjologii i mariologii w teologii Ojców, co stało się przedmiotem badań i zainteresowań współczesnej mariologii. Mariologia ma swoje źródło w eklezjologii a jej stopniowe odrywanie się od eklezjologii i usamodzielnianie przyniosło ze sobą niebezpieczeństwa pewnych wypaczeń kultu maryjnego i dlatego słusznie Konstytucja Soboru Watykańskiego II „O Kościele” wbudowuje znów mariologię w eklezjologię.

Wydaje się, że ścisłe powiązanie mariologii z eklezjologią zwrócić musi z czasem uwagę także teologii pastoralnej na mariologię. Mariologia bowiem może w dużym stopniu przyczynić się do głębszego teologicznego zrozumienia natury pośrednictwa zbawczego Kościoła i praw, jakimi powinno się ono kierować.

Jeżeli bowiem przyjmie się, że Chrystus jest prototypem pośrednictwa zbawczego, to nie można nie zauważyć obok Chrystusa postaci Maryi, jako prototypu Kościoła i wszelkiego zjednoczenia z Bogiem w Chrystusie. Na przykładzie Maryi można w sposób klasyczny i najwyrazistszy odczytać wszelkie prawa obowiązujące w realizacji osobowego spotkania człowieka z Bogiem. Za Semmelrothem trzeba powiedzieć,⁸⁶ że nie tyle Chrystus, co Maryja jest prawzorem życia chrześcijańskiego, którego istotą jest zjednoczenie z Bogiem w Chrystusie. W Maryi, jako najdoskonalej odkupionej, możemy poznać, na czym ma polegać także nasze odkupienie.

Na przykładzie Maryi widzimy, że istotą zbawienia jest przyjęcie w Duchu Świętym samoudzielającego się Boga w Chrystusie. Jeżeli tak pojmie się istotę zbawienia, to staje się zrozumiałym, dlaczego Maryja jako już odkupiona musiała stanąć na tej ziemi chronologicznie przed Chrystusem. Oddanie się Boga człowiekowi w Chrystusie domaga się z istoty swej istnienia osoby w Duchu Świętym otwartej na przyjęcie tego oddania się, otwartej w akcie doskonałego oddania się o oblubieńczej miłości. W tym aspekcie Niepokalane Poczęcie, pojęte pozytywnie jako szczytowa forma realizacji istoty człowieczeństwa, polegającego na daniu Bogu odpowiedzi miłości, w jakiś sposób warunkuje wcielenie. W Maryi ma swój początek prawo wszelkiego pośrednictwa zbawczego Kościoła, ukazane powyżej jako macierzyństwo wyrastające z oblubieńczego oddania się Chrystusowi. Dlatego też Maryja słusznie nazywana jest pośredniczką łask. Maryja wreszcie stojąca pod krzyżem jest prawzorem wszelkiego zjednoczenia się z Chrystusem w Jego Ofierze, w której daje On najdoskonalszą odpowiedź na miłość Ojca. Jako najdoskonalej zjednoczona z Chrystusem w Jego Tajemnicy Paschalnej już teraz uczestniczy Ona też w pełni w chwale Jego Zmartwychwstania i Wniebowstąpienia. Wydaje się więc, że w pełni możemy zrozumieć

⁸⁶ Por. O. Semmelroth, *Gott und Mensch in Begegnung. Ein Durchblick durch die katholische Glaubenslehre*, Frankfurt a. Main² 1958, 175.

Chrystusa w Jego roli pośrednika i realizatora spotkania człowieka z Bogiem, gdy będziemy Go rozpatrywali w łączności z Maryją. Chrystus bowiem o tyle jest realizatorem spotkania człowieka z Bogiem, o ile jest przyjęty faktycznie przez człowieka odkupionego. Czym jest dokonane odkupienie i zrealizowane, zbawcze spotkanie z Bogiem widzimy dopiero w relacjach łączących Chrystusa z Maryją. Wszystko, co dokonuje się w ciągu wieków w Kościele, czym jest Kościół i co realizuje pośrednictwo zbawcze Kościoła, jest już tylko powtarzaniem i rozszerzaniem na coraz nowe jednostki i pokolenia tego, co w sposób najpewniejszy, najdoskonalszy, wzorcowy dokonało się już w Maryi. Kościół tylko tam się buduje i urzeczywistnia, gdzie Chrystus *de Spiritu Sancto ex Maria Virgine* w wolnym *fiat* ludzkiej osoby jest przyjmowany a tym samym duchowo poczynany i rodzony.

Rezultaty powyższych rozważań, których celem była próba teologicznego wyjaśnienia i uzasadnienia koncepcji pośrednictwa zbawczego Kościoła związanej z przedstawioną przez K. Delahaye patrystyczną ideą *Ecclesia Mater*, można by streścić w następujących ośmiu punktach, które uwzględniają już również przedstawione w poprzednim paragrafie wyniki przemyśleń F. X. Arnolda na temat pośrednictwa zbawczego Kościoła⁸⁷:

1. Pośrednictwo można zdefiniować najogólniej jako misję i wezwanie do współdziałania w dziele budowy Królestwa Bożego, którego najgłębsza istota polega na przyjęciu oddania się Boga człowiekowi, czyli na zjednoczeniu z Bogiem w Chrystusie, w Jego podwójnym charakterze: Słowa przychodzącego od Ojca i Odpowiedzi miłości wracającej do Niego, w Duchu Świętym, sprawiającym w nas to przyjęcie Boga i zjednoczenie z Nim przez wiarę i miłość.

2. Tę misję otrzymuje każdy człowiek, kiedy z chwilą przyjęcia chrztu staje się członkiem Kościoła. Przez chrzest bowiem człowiek otrzymuje zjednoczenie z Chrystusem w Duchu Świętym jako absolutny dar, który jednakże, zgodnie z naturą osoby, stanowi zarazem uzdolnienie i zobowiązanie do świadomego realizowania oddania się Bogu w życiu z wiary, ożywionej miłością. Wszelkie zaś realizowanie oddania się Chrystusowi przez wiarę i miłość w życiu chrześcijańskim posiada wartości i znaczenie apostoelskie, stanowi ono bowiem, zgodnie z najgłębszą istotą miłości oblubieńczej, która jest płodna i macierzyńska, jakąś zasadę czy źródło wzrostu Kościoła w duszach innych ludzi.

3. Powyższą formę pośrednictwa można nazwać pośrednictwem podstawowym i fundamentalnym, albowiem jest ono właściwym źródłem wszelkiej nadprzyrodzonej skuteczności pośrednictwa. Tę formę pośrednictwa można by także nazwać pośrednictwem maryjnym, albowiem polega ono na odtwarzaniu postawy i powołania Maryi, Oblubienicy i Matki Chrystusa w życiu Kościoła i poszczególnych wiernych. Do tego pośrednictwa są powołani wszyscy ochrzczeni, kapłani i świeccy. I w nich wszystkich, o ile realizują oni to powołanie, aktualizuje się Kościół w swoim charakterze Oblubienicy i matki Chrystusa, stając się *Ecclesia-Mater*.

⁸⁷ Termin „pośrednictwo” zastosowany poniżej mógłby być zastąpiony przez równoznaczny termin „apostolstwo” wzgl. (choć w sposób mniej właściwy) „duszpasterstwo”.

4. Oprócz pośrednictwa nazwanego powyżej „maryjnym” istnieje w Kościele druga zasadnicza forma pośrednictwa, która może być nazwana pośrednictwem Chrystusowym. Jego istota polega bowiem na uobecnianiu Chrystusowego dzieła zbawczego w słowie i sakramencie. To pośrednictwo można nazwać również pośrednictwem obiektywnym, dotyczy ono bowiem obiektywnego, historycznego faktu przyjścia Boga w Chrystusie, do człowieka i dokonanego przez Niego dzieła odkupienia. Zadaniem tego pośrednictwa jest właśnie uobecnianie Chrystusa w Jego dziele zbawczym, stawienie Go w obliczu ludzi, aby umożliwić, uwarunkować nawiązanie kontaktu z Nim. To pośrednictwo „obiektywne” jest ściśle związane z urzędem, z hierarchią w Kościele, posiadającą władzę nauczania z gwarancją nieomyłności oraz szafarstwa sakramentów, z ich działaniem *ex opere operato*. To związanie z urzędem uwydatnia właśnie i zabezpiecza obiektywny charakter tej formy pośrednictwa.

5. Scharakteryzowane powyżej obiektywne, Chrystusowe pośrednictwo musi być sprawowane w duchu personalistycznym, uwzględniając dialogiczną strukturę procesu zbawczego. Oznacza to, że musi ono być pojmowane jako stawienie Bożego apelu i wezwania wobec wolności człowieka. Dopiero poprzez wolne „fiat” osoby ludzkiej wypowiedziane w Duchu Świętym Chrystus rodzi się w duszach. Wszelkie obiektywne pośrednictwo posiada więc pewne nieprzekraczalne granice swych możliwości, wynikające z samej istoty procesu zbawczego⁸⁸.

6. Pośrednictwo obiektywne, hierarchiczne, może być sprawowane w sposób czysto urzędowy, legalistyczny, zewnętrzny. Podmiot takiego pośrednictwa troszczy się wtedy o wierne, materialne przekazanie treści objawienia Bożego i o ważne sprawowanie sakramentu, bez osobistego wewnętrznego zaangażowania. Takie „pośrednictwo” nie jest wprawdzie pozbawione wszelkiej wartości, osiąga ono w zasadzie to, co jest celem „obiektywnego” pośrednictwa — uobecnienie Chrystusowego dzieła zbawczego w słowie i sakramencie; to pośrednictwo czysto materialne jest jednakże w swej skuteczności bardzo ograniczone, jest ono raczej tylko jakimś zewnętrznym uwarunkowaniem pośrednictwa, niż pośrednictwem we właściwym znaczeniu. Pośrednictwo jest tym doskonalsze i skuteczniejsze, im bardziej łączy się ono w podmiocie z realizacją postawy określonej powyżej jako pośrednictwo „maryjne”. Apostoł musi zdobyć osobisty, wewnętrzny stosunek do Chrystusa, musi być Mu oddany w wierze i miłości, musi działać w żywym, realnym poczuciu zależności od Niego, czując się Jego narzędziem. Innymi słowy pośrednictwo musi mieć charakter dawania świadectwa o tym, co się wewnętrznie przeżywa w wierze, i im bardziej jest ono tym świadectwem, tym jest doskonalsze i skuteczniejsze. Tu okazuje się wewnętrzna, ścisła zależność pomiędzy dwiema podstawowymi formami

⁸⁸ Trzeba się w tym miejscu zastrzec, że powyższe zasady nie są prawdziwe w sensie absolutnym. Przykład chrztu niemowląt chociażby wskazuje, że istnieje skuteczność obiektywna sakramentu, nie uwarunkowana przez akty personalistyczne podmiotu przyjmującego. Przykład chrztu dzieci uwydatnia absolutną darmowość początku życia nadprzyrodzonego i prawdę, że także wolny wkład człowieka jest ostatecznie darem łaski. Element personalistycznego współdziałania z łaską musi jednakże dołączyć się później, gdy dziecko stanie się zdolne do aktów osobowych.

pośrednictwa, określonymi jako pośrednictwo „Maryjne” i „Chrystusowe”.

7. Zależność obydwu podstawowych form pośrednictwa można wykażać również, wychodząc z formy pośrednictwa „Maryjnego”, wspólnego wszystkim członkom Kościoła. Przyjęcie Chrystusa w Duchu Świętym przez wiarę i miłość u każdego chrześcijanina musi dążyć do uzewnętrznienia się w słowie i całej postawie życiowej. Wewnętrzne spotkanie z Chrystusem, zgodnie ze społecznym charakterem natury ludzkiej, musi prowadzić do świadectwa słowa i czynu apostolskiego. Przez to świadectwo każdy wierzący w jakiś sposób uobecnia wobec swoich bliźnich Chrystusa i Jego zbawczy czyn, stwarzając okazję i możliwości do zaktualizowania się ich osobowego spotkania z Chrystusem. Im bardziej zaś to zewnętrzne świadectwo będzie wyrastało z wewnętrznego oddania się Chrystusowi w wierze i miłości, tym będzie skuteczniejsze w sensie duchowego, nadprzyrodzonego macierzyństwa.

8. W końcu należałoby jeszcze powiedzieć kilka słów na temat właściwego podmiotu dwóch wyodrębnionych form pośrednictwa chrześcijańskiego. Pośrednictwo nazwane „maryjnym” jest pośrednictwem fundamentalnym, wspólnym dla wszystkich bez wyjątku członków Kościoła. Jest ono jednakże specyficzną formą pośrednictwa laikatu w Kościele. Pośrednictwo „Chrystusowe”, pojęte jako dawanie świadectwa, jest również wspólne wszystkim w Kościele, ale specyficzne jest dla tych, którym szczególnie zlecono misję przepowiadania słowa, a więc biskupom i kapłanom. Jako szafarstwo sakramentów natomiast jest ono w zasadzie domeną hierarchii.

Istnienie w Kościele podwójnych form pośrednictwa znajduje więc także swój wyraz w istnieniu odrębnych podmiotów dla tych form, których kompetencje tylko częściowo się pokrywają. Wyraża się w tym dialogiczna struktura Kościoła, której znakiem jest właśnie istnienie w Kościele dwóch stanów: hierarchii i laikatu⁸⁹.

V EKLEZJOLOGICZNA KONCEPCJA TEOLOGII PASTORALNEJ K. RAHNERA I H. SCHUSTERA

Pierwszą próbę zasadniczego sformułowania całościowej, eklezjologicznej koncepcji teologii pastoralnej przedstawił we współczesnej literaturze K. Rahner w opracowaniu, wydrukowanym w r. 1960 jako manuskrypt, pt. *Plan und Aufriss eines Handbuches der Pastoraltheologie*. W oparciu o koncepcję Rahnera jego uczeń H. Schuster, w cytowanej już powyżej rozprawie doktorskiej, rozwinął w jej drugiej części (s. 132—285) systematycznie koncepcję eklezjologiczną teologii pastoralnej, ukazując jej istotę, strukturę i metodę w aspekcie teologicznym i epistemologicznym. Wyniki jego przemyśleń, w formie skróconej, przedstawione zostały w 3 rozdziale 1 tomu *Handbuch der Pastoraltheologie*

⁸⁹ Por. do powyższej problematyki: A. L. Szafranski, *Wierni jako podmiot zbawczego pośrednictwa Kościoła*, AK 69 (1966) 275—287.

⁹⁰ Por. *Die Aufgabe der Pastoraltheologie*, Zeitschrift für katholische Theologie 85 (1963) 33—44; *Wesen und Aufgabe der Pastoraltheologie*, Concilium 1 (1965) 165—170 (przedruk w: Theol. Jahrbuch 1967, 333—340), *Praktische Theologie*, w: LThK² VIII, 682—686.

(s. 93—114) oraz w artykułach publikowanych w czasopismach⁹⁰. Wydany zaś przez F. X. Arnolda, K. Rahnera, V. Schurra i L. M. Webera *Handbuch der Pastoraltheologie* jest pierwszą przemyślaną i konsekwentną próbą zrealizowania i rozwinięcia teologii pastoralnej według powyższej koncepcji.

W roku 1966 K. Rahner w artykule drukowanym w pracy zbiorowej *Was ist Theologie*⁹¹ jeszcze raz przedstawił nową koncepcję teologii pastoralnej, wykorzystując już wyniki prac H. Schustera (drukowane w I tomie HP) oraz pewne uzupełniające uwagi F. Klostermanna.

Poniżej w punkcie pierwszym, przedstawiona zostanie koncepcja teologii pastoralnej Rahnera — Schustera, w oparciu o tekst zawarty w oryginalnie cytowanej pracy doktorskiej. Oparcie się na tym tekście będzie wystarczające, skoro inne w stosunku do niego są tylko opracowaniem założeń wzgl. skrótami.

W następnym punkcie zostanie podjęta próba krytycznej oceny pierwszej realizacji eklezjologicznej koncepcji teologii pastoralnej przedstawionej przez wydawców i współautorów *Handbuch der Pastoraltheologie*.

1. Istota teologii pastoralnej w ujęciu Rahnera-Schustera

W metodycznych uwagach wstępnych wskazuje H. Schuster na swoją zależność od koncepcji A. Grafa i K. Rahnera⁹². Można tu dodać, że od pierwszego przyjmuje Autor głównie myśl wydedukowania istoty teologii pastoralnej (praktycznej) jako koniecznej, teologicznej dyscypliny oraz określenia jej przedmiotu i podmiotu z istoty Kościoła, od drugiego określenie jej przedmiotu formalnego, którym jest urzeczywistnienie się Kościoła w teraźniejszości. Poza tym opiera się Autor na wynikach swoich wnikliwych analiz historii świadomości teologii pastoralnej, o własnej istocie przeprowadzonych w pierwszej części swojego studium. Zaznacza również, że nie jest jego zadaniem rozwinięcie koncepcji tej dyscypliny w pełnym zakresie, ale ukazanie miejsca teologii praktycznej w ramach całości teologii katolickiej i naszkicowanie najważniejszych linii, według których trzeba będzie pojmować i rozwijać istotę oraz strukturę tej dyscypliny.

W rozdziale pierwszym (236—269) przedstawia Autor istotę i strukturę praktycznej teologii jako koniecznej, teologicznej nauki. Punktem wyjścia dla jej koncepcji jest zdanie: Dzieło zbawienia Chrystusa w swoim, przez Boga zamierzonym, trwaniu historycznym aktualizuje się przez Kościół. Aby to zdanie, jako fundament praktycznej teologii, miało jednoznaczny sens, należy jednak bliżej wyjaśnić, co należy rozumieć przez słowo „Kościół”. Historia teologii pastoralnej wykazała bowiem, że wielu autorów powoływało się w swojej koncepcji tej nauki na Kościół, ujmując go jednak fragmentarycznie i w sposób niezadawalający. Dlatego teologia praktyczna nie może się zadowolić przyjęciem jednego z istniejących w aktualnej eklezjologii pojęć Kościoła (np. Mistyczne

⁹¹ K. Rahner, *Pastoraltheologie*, W: E. Neuhausler, E. Gössmann (wyd.), *Was ist Theologie?* München 1966, 285—309.

⁹² Por. *Die praktische Theologie...* 233, 235.

Ciało Chrystusa, Oblubienica Chrystusa, Lud Boży, Sakrament), bo wszystkie one wyrażają tylko jakiś aspekt Kościoła. Raczej musi ona operować pojęciem Kościoła, które obejmuje jego totalną i dynamiczną istotę. Oznacza to, że Kościół musi być ujęty jako rzeczywistość sakramentalna, historyczna i społeczna zarazem.

Powstaje pytanie, skąd teologia praktyczna ma wziąć tego rodzaju pełne pojęcie Kościoła, wyrażające jego totalną i dynamiczną istotę? Z pewnością nie z tradycyjnej teologii pastoralnej, operującej klerykalnie zacieśnionym pojęciem Kościoła, działającego wyłącznie przez kler, uprawiający w sposób przechodni pojęte „duszpasterstwo” w stosunku do reszty jego członków ani też z systematycznej eklezjologii w jej obecnym stanie rozwoju. Raczej musi teologia praktyczna w tej chwili pomocniczo wypracować pojęcie Kościoła, z którego można by wydedukować wszystkie zasady oraz istotne elementy jego urzeczywistniania się. Od tak wypracowanego pojęcia Kościoła zależy bowiem sama racja istnienia praktycznej teologii. Dopiero bowiem, kiedy się wykaże, że Kościół jest rzeczywistością z istoty swej historyczną, która wskutek tego ma zawsze przed sobą ciągle nową jej zadaną przyszłość, oraz rzeczywistością, która nie jest „budowana z zewnątrz” (Graf) ale posiada wewnątrz, jako należące do jej istoty, wszystkie potencje potrzebne aby zarówno budować i urzeczywistniać siebie jak i odpowiedzieć swojemu historycznemu posłannictwu zbawczemu — stanie się również oczywistym i jasnym, że tak pojęty Kościół musi mieć „naukową świadomość samego siebie” i uprawiać praktyczną teologię. Z powyższego pojęcia Kościoła wynika również bliższe określenie istoty tej praktycznej teologii jako nauki o urzeczywistnianiu się Kościoła w teraźniejszości. Urzeczywistnienie się Kościoła jest przy tym przedmiotem materialnym tej dyscypliny, a przedmiotem formalnym teraźniejszość tego urzeczywistniania się. Przedmiotem materialnym jest więc Kościół, ale Kościół, o ile przez niego aktualizuje się dzieło zbawienia w historii i o ile może on realizować aktualizację, mogącą się dokonywać z istoty swej tylko sakramentalnie, tylko jako rzeczywistość historyczna i społeczna. Albo inaczej mówiąc, Kościół jest przedmiotem materialnym teologii praktycznej jako rzeczywistość, która z jednej strony jest ustanowiona i wprowadzona w historię (*in die Geschichte hineingestiftet*) jako uobecnienie i „udostępnienie” (*Repräsentation und Greifbarmachung*) Bożego dzieła zbawczego i która z drugiej strony uobecnia osobowe oddanie się Boga pojedynczemu człowiekowi, który może je osiągnąć tylko jako trwające w Kościele i stające się w nim historycznym wydarzeniem.

Kościół jest przedmiotem praktycznej teologii nie jako rzeczywistość odniesiona w czysto przechodnim działaniu ku innym, którzy znajdują się w stosunku do niej w pozycji biernego przedmiotu działania, a więc nie jako rzeczywistość, która działa dla innych, troszczy się o nich i udziela im czegoś, ale jako całość obejmująca czynności wsobne (*actio immanens*) wszystkich elementów (momentów) tej całości. Kościół tak pojęty istnieje i jest urzeczywistniany przez udzielających i przyjmujących, prowadzących i prowadzonych, jednostki i wspólnotę, pasterzy i owczarnię.

Powyższy przedmiot materialny jest w zasadzie wspólny dla teologii praktycznej oraz innych dyscyplin teologicznych zajmujących się Ko-

ściołem, jak eklezjologia systematyczna i historia Kościoła. Dla wyodrębnienia teologii praktycznej od tych dyscyplin należy więc określić jej przedmiot formalny. Tym przedmiotem jest Kościół, o ile urzeczywistnia się on ciągle na nowo w konkretnej chwili historycznej. Chodzi tu oczywiście znów o Kościół wzięty w swojej „całościowej postaci”, w swojej totalnej, dynamicznej istocie. Dlatego biorąc pod uwagę podmiot urzeczywistniania się Kościoła, należy w teologii praktycznej uwzględnić działalność: wszystkich wiernych Kościoła „wielkiego” wzgl. pełnego (diecezja, biskup), Kościoła „małego” (parafia i inne mniejsze wspólnoty w ich ramach: proboszcz, kapłan-duszpasterz w ogóle, diakonat, apostołstwo świeckich), wreszcie papieża i jego organów. Z punktu widzenia przedmiotu należy poddać w teologii praktycznej naukowej refleksji wszystkie podstawowe funkcje, przez które Kościół się urzeczywistnia, tzn. przez które dokonuje się uobecnianie i owocowanie w teraźniejszości Chrystusowego dzieła zbawienia oraz zbawienie osobowe pojedynczych wiernych w Kościele. Funkcje te muszą być rozpatrywane jako funkcje całego Kościoła, a nie tylko jego urzędowych organów, kapłanów-duszpasterzy. Chodzi tu w szczególności o następujące, podstawowe funkcje Kościoła:

- 1 Urzeczywistnianie się Kościoła w obchodach jego misterium (Liturgia i kult Kościoła)
- 2 Urzeczywistnianie się Kościoła w sakramentach
- 3 Przepowiadanie Słowa Bożego w Kościele
 - a) Kazanie misyjne
 - b) Homilia i kazanie w ogólności
 - c) Katecheza
- 4 Dyscyplina Kościoła
- 5 Życie chrześcijańskie *der christliche Lebensvollzug* jako funkcja podstawowa Kościoła
- 6 Diakonia w Kościele: (caritas).

Z powyższego stwierdzenia, że teraźniejszość urzeczywistniania się Kościoła jest przedmiotem formalnym teologii praktycznej, wynika, że musi ona dokonać naukowej analizy tej teraźniejszości. Chodzi przy tym o analizę sytuacji całego Kościoła, mającego się urzeczywistniać w danym momencie historii, a nie tylko o analizę dotyczącą uwarunkowań działalności poszczególnego duszpasterza, dokonywaną w ramach nauk pomocniczych teologii pastoralnej, jak medycyna pastoralna, socjologia religii itp. Tę sytuację należy przy tym pojmować jako sytuację zamierzoną przez Boga i jako wezwanie Boże skierowane do Kościoła, mającego aktualizować w czasie Boże dzieło zbawienia.

Tak widziana sytuacja stanowi zarazem wewnętrzny moment określający wolną decyzję, jaką musi powziąć Kościół w danej chwili, aby zgodnie z wolą Bożą wypełnić w niej swoje posłannictwo. Boże wezwanie zbawcze, skierowane do pojedynczego człowieka i całej ludzkości jako partnera dialogu, zakłada jego wolność i historyczną formę egzystencji, a więc jej zasadniczą skończoność i zmienność, wyrażającą się w każdorazowej konkretnej sytuacji, w której ma się zaktualizować wolna decyzja w obliczu Bożego wezwania. Z powyższego wynika zainteresowanie Kościoła poznaniem aktualnej i konkretnej sytuacji, które jest rów-

nocześnie zainteresowaniem Kościoła sobą samym i swoim urzeczywistnieniem się. Dalszą konsekwencją powyższego wartościowania teraźniejszej sytuacji Kościoła jest postulat, aby jej analiza przybrała formę analizy teologicznej. Teologia praktyczna nie może się zadowolić danymi analizy sytuacji dostarczonymi jej przez świeckie nauki, ale musi dokonać tej analizy, zwłaszcza w jej części oceniającej i wartościującej, w świetle woli Bożej Kościołowi już wcześniej znanej, zwłaszcza z twierdzeń systematycznej eklezjologii. To właśnie oznacza, że analiza teraźniejszej sytuacji Kościoła musi być przeprowadzona metodą teologiczną. Metoda ta musi określić już sam sposób stawienia problemów w ramach tej analizy. Chociaż będą to problemy z natury swej socjologiczne i dostępne metodom badań socjologicznych, muszą one być stawiane w oparciu o wcześniej przeprowadzoną refleksję nad totalną i dynamiczną istotą Kościoła, ukazującą te fakty i aspekty życia Kościoła, które mogą ulegać ciągle nowemu określeniu przez aktualną sytuację. Będą to np. takie fakty jak konkretny sposób gromadzenia Kościoła w poszczególnych wspólnotach (gminach), stosunek Kościoła do konkretnie istniejących świeckich społeczności, dyspozycja poszczególnych wierzących, słuchających Słowa Bożego i przyjmujących sakramenty itp. Postulowana teologiczno-socjologiczna analiza powinna więc rzucić światło na aktualne tło działalności całego Kościoła i na poszczególne odcinki tego działania. Powinna ona objąć zagadnienia dotyczące sytuacji współczesnego świata jako całości poszczególnych wspólnot i społeczności oraz pojedynczego człowieka.

Należy się przy tym wystrzegać niebezpieczeństwa, które ujawniło się już nieraz w historii teologii pastoralnej, polegającego na przeprowadzeniu analizy sytuacji z punktu widzenia możliwości realizacji w niej pewnych określonych, tradycyjnych form duszpasterstwa. W ten sposób można by się np. pytać o możliwość realizacji w aktualnych warunkach tradycyjnego modelu parafii, duszpasterstwa stanowego, katechezy itp. Przy takim podejściu zakłada się, że same te modele są właściwe, nie podlegające dyskusji, wynikające z istoty Kościoła. Tymczasem może się okazać, że same te modele i formy są nieadekwatne do istoty Kościoła, mającego się realizować w konkretnej sytuacji, chociaż były adekwatne do sytuacji jakiegoś minionego, historycznego momentu. U podstaw analizy form działającego aktualnie Kościoła należy więc położyć samą totalno-dynamiczną istotę Kościoła i wynikające z niej *principia* jego urzeczywistniania się, nie sugerując się żadnymi konkretnymi przejawami jego aktualnego działania. W wyniku postulowanej analizy bowiem dopiero pokaże się, które z tych tradycyjnych form mogą być zachowane, a które muszą być odnowione wzgl. odrzucone. Teologia praktyczna, w wyniku dokonanej teologiczno-socjologicznej analizy sytuacji Kościoła, będzie więc mogła nie tylko odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób Kościół może i powinien się urzeczywistniać we współczesnym świecie, ale także, w jaki sposób nie może i nie powinien on już działać, jakie formy jego urzeczywistniania się zdeaktualizowały.

W końcu rozważa jeszcze Schuster pytanie dotyczące zadania, jakie ma spełnić tak pojęta praktyczna teologia. Otóż zadaniem tym nie może być, w nawiązaniu do tradycyjnej teologii pastoralnej, czysto pragmatyczne wprowadzanie do obowiązków „urzędu pastoralnego” przyszłych

kapłanów. Takie „wprowadzenie” z istoty swojej nie jest żadną teologią. Jest ono wprowadzie konieczne, ale zakłada właśnie teologiczną podbudowę praktycznej teologii, wskazującej dzisiaj możliwy i zadany Kościołowi sposób jego urzeczywistniania się. Teologia praktyczna w sensie opisanym i postulowanym byłaby więc dla praktycznego wprowadzenia w sprawowanie urzędu duszpasterskiego nauką podstawową obok dogmatyki, egzegezy, historii Kościoła i prawa kanonicznego. Stanowiłaby ona bezpośrednią teologiczno-naukową podstawę dla wypracowania praktycznych „imperatywów”, jak to określa Rahner działalności pastoralnej. Nauki, która spełniałaby takie zadanie, brakowało dotychczas w systemie nauk teologicznych.

Dla duszpasterstwa w ogóle (pojętego jako działalność Kościoła w najszerszym sensie) postulowana teologia praktyczna mogłaby stanowić podstawę do naukowego i teologicznego planowania. Planowanie to domaga się naukowej, teologiczno-socjologicznej analizy aktualnej sytuacji Kościoła, z drugiej strony wyniki tej analizy wprost domagają się tego, aby stać się punktem wyjścia naukowego planowania działalności Kościoła. Tradycyjna teologia pastoralna przeprowadzała takie planowanie odnośnie do działalności pojedynczego duszpasterza, a więc odnośnie do tego, co można by nazwać taktyką działania Kościoła. Teologia praktyczna w nowym ujęciu mogłaby się stać podstawą planowania także strategii Kościoła, a więc zasad jego działania i urzeczywistniania się na szczeblu diecezji i całego Kościoła.

Do określenia koncepcji eklezjologicznej teologii pastoralnej (praktycznej) może się przyczynić jeszcze odgraniczenie jej od innych dyscyplin teologicznych. Temu zagadnieniu poświęca Schuster drugi rozdział swoich systematycznych rozważań na temat praktycznej teologii (270—280).

Na pierwszym miejscu omawia zagadnienie stosunku teologii praktycznej do systematycznej. Zasadnicze rozróżnienie między nimi nie sprawia trudności, obie te dyscypliny różnią się swoim przedmiotem formalnym. Pewien problem, już powyżej sygnalizowany, stwarza tylko stosunek teologii praktycznej do eklezjologii systematycznej. Ta ostatnia jest nauką podstawową dla pierwszej, jak długo jednak eklezjologia systematyczna nie wypracuje całościowego i dynamicznego pojęcia Kościoła, musi to być dokonane pomocniczo w teologii praktycznej, albowiem jest to dla niej podstawa dedukcji całej jej koncepcji. W historii dotychczasowej teologii pastoralnej szczególną trudność sprawiało jej odgraniczenie od teologii moralnej. Wynikało to z zacieśnienia przedmiotu teologii pastoralnej do „duszpasterstwa” (*Seel-sorge, cura animarum*) ściśle związanego z pojęciami: dusza — grzech — troska, a tym samym z przedmiotem teologii moralnej oraz praktyką sakramentu pokuty. Przy nowym, proponowanym ujęciu przedmiotu materialnego i formalnego teologii pastoralnej rozgraniczenie jej od teologii moralnej nie przedstawia już żadnego problemu. Najbliższą teologii praktycznej dyscypliną jest historia Kościoła. Obie te dyscypliny posiadają ten sam przedmiot, mianowicie urzeczywistnianie się Kościoła w konkretnej sytuacji historycznej, ale jedna czyni to w odniesieniu do przeszłości, druga w odniesieniu do teraźniejszości.

Otwartym pozostaje jednak pytanie dotyczące potrzeby i roli badań

historycznych w ramach samej teologii praktycznej. O ile przedmiotem tych badań byłoby urzeczywistnianie się całego Kościoła w przeszłości, to stanowiłoby to temat właśnie historii Kościoła. O ile natomiast celem tych badań byłoby lepsze zrozumienie totalnej, z istoty swej historycznej i dynamicznej istoty Kościoła, należałyby one do zakresu zadań eklezjologii systematycznej.

Schuster wydaje się więc, zaprzecza potrzebie stosowania metody historycznej w ramach samej teologii praktycznej.

Nauki biblijne, stanowią dla teologii praktycznej nauki źródłowe i podstawowe. Nie jest jednak jej zadaniem bezpośrednie wyprowadzenie z Pisma św. zasad dotyczących urzeczywistniania się Kościoła w teraźniejszości.

Sprawą szczególnie delikatną jest określenie stosunku teologii praktycznej do nauki prawa kanonicznego. Z jednej strony nauka ta, o ile okazuje niezmienną strukturę i organizację Kościoła ujętą w normy prawne, jest nauką podstawową dla teologii praktycznej, która musi respektować powyższe normy. Z drugiej strony Kodeks Prawa Kanonicznego zawiera często dokładne normy dla urzeczywistniania się Kościoła. Gdyby te normy ustalały cały sposób urzeczywistniania się Kościoła w teraźniejszości, przed dokonaniem analizy tej aktualnej sytuacji, czyniłoby one zbędnym specyficzne zadanie teologii praktycznej. Trzeba jednak zauważyć, że żywy Kościół reagował zawsze na zmieniającą się sytuację historyczną rewizją i zmianą swoich przepisów prawnych. Istnieje więc problem ustalenia potrzeby i rodzaju zmian, jakich domaga się konkretna sytuacja Kościoła. Zadanie to przypadałoby właśnie teologii praktycznej. Oczywiście samo ustalanie wiążących norm prawnych należy do kompetentnej władzy prawodawczej w Kościele, ale czym innym jest wysuwanie postulatów rewizji przepisów prawnych w oparciu o dokonaną analizę sytuacji i to właśnie należałoby do zakresu zadań teologii praktycznej.

W zakończeniu swoich rozważań (283—285) stwierdza Schuster jeszcze raz, że podstawowe znaczenie dla określenia istoty „teologii pastoralnej” posiada poznanie prawdy, że Kościół, o ile żyje, działa i jest czynny — nie aktywizuje się tylko w pojedynczym „pasterzu” i dlatego nie może być pomyślany jako podzielony na dwa *principia* — „pasterze” i „trzoda”, ale działa zawsze jako wielkość historyczno-społeczna, która urzeczywistnia się poprzez wielość różnorodnych, organicznie ze sobą zespolonych czynników. Dlatego specyficzne zadanie Kościoła, plegające na sakramentalnym, historyczno-społecznym kontynuowaniu dzieła zbawienia Chrystusa nie może być adekwatnie określone terminem „duszpasterstwo” a dyscyplina, która ma przeprowadzać refleksję nad tym zadaniem Kościoła, nie może nosić wprowadzającej w błąd nazwy „teologia pastoralna”. Dlatego należy powrócić do proponowanej już przez A. Grafa nazwy „teologia praktyczna”.

Przystępując do oceny krytycznej przedstawionej przez H. Schustera eklezjologicznej koncepcji teologii pastoralnej względnie praktycznej, trzeba stwierdzić na wstępie, że jest to z pewnością najpełniejsze, najlepsze pod względem metodycznym i najbardziej przekonujące opracowanie istoty tej dyscypliny, jakie znajdujemy w dotychczasowej literaturze od czasów A. Grafa.

Wydaje się, że zasadniczo, wysunięte przez niego postulaty, nie mogą podlegać w swej istotnej treści dyskusji, i trzeba je będzie uznać za trwałe dorobek metodologiczny współczesnej teologii pastoralnej.

Trudno byłoby zakwestionować zasadniczy i wyjściowy postulat, że w samej istocie Kościoła należy szukać podstawy dla dedukcji istotnych elementów koncepcji teologii pastoralnej i duszpasterstwa.

Z tego wynika konsekwentnie postulat bliższego i pełniejszego określenia istoty Kościoła, jako przedmiotu materialnego teologii pastoralnej, a więc wypracowania określenia totalnej i dynamicznej istoty Kościoła jako rzeczywistości sakramentalno-historyczno-społecznej, będącej zarazem w całości podmiotem swojego urzeczywistniania się.

Słuszne jest również przyjęcie za przedmiot formalny teologii pastoralnej budowania się Kościoła mającego się dokonywać każdorazowo, w konkretnej, historycznej teraźniejszości.

Z tego wynika znów postulat uznania teologiczno-socjologicznej analizy teraźniejszej sytuacji Kościoła za integralne zadanie teologii pastoralnej. Postulat ten jest nowością w stosunku do koncepcji teologii praktycznej wypracowanej przez Grafa i w tym szczególnie wyraża się wkład Rahnera i Schustera w wypracowanie eklezjologicznej koncepcji tej dyscypliny.

Uznając słuszność tych wszystkich postulatów, trzeba jednak stwierdzić, że są one wszystkie sformułowane zbyt ogólnikowo i za mało precyzyjnie, aby można było w oparciu o nie skonstruować przejrzystą koncepcję teologii urzeczywistniania się Kościoła w formie dedukcyjnego systemu principiów i wniosków. Wnioski, do których dochodzi Schuster są bardziej wynikiem intuicyjnego, fenomenologicznego wnिकnięcia w rzeczywistość Kościoła, niż ścisłej dedukcji z teologicznie pewnych zasad. Jego próba określenia totalno-dynamicznej istoty Kościoła daje jakieś odczucie tego, o co mu chodzi i czego poszukuje, ale nie widzimy jakiegś wewnętrznej zasady, z której wynikałoby, że i dlaczego Kościół musi być taki i nie inny oraz że i dlaczego musi w sobie realizować takie i wszystkie elementy, aby był w pełni sobą i urzeczywistniał siebie. Określenie przedmiotu formalnego teologii pastoralnej również wydaje się być za mało precyzyjne i nie oddaje ono w sposób zadawalający istoty rzeczy. Przedmiotem tym chyba nie może być urzeczywistnianie się Kościoła w teraźniejszości, bo tego nie da się uchwycić, ale wezwanie do tego urzeczywistniania, zawierające w sobie określone treści, będące wynikiem konkretnej woli Bożej i określonej sytuacji historycznej. Przedmiotem tym będzie więc raczej Kościół, o ile jest wezwaniem Bożym albo czymś zadaniem i zobowiązującym człowieka wzgl. społeczność ludzką w konkretnej chwili historycznej? Również, jeżeli chodzi o analizę teologiczno-socjologiczną sytuacji Kościoła, nie widać wyraźnie, jakie są ostateczne, teologiczne kryteria, w świetle których ma się ona dokonywać.

Ogólne wrażenie, jakie sprawia koncepcja Schustera jest więc takie, że przy zasadniczej jej słuszności domaga się ona dalszych uściśleń, co zresztą stwierdza i sam Autor.

Można by wskazać na jeden jeszcze brak, mianowicie na niedostrzeżenie przez Schustera możliwości zastosowania i znaczenia metody historycznej w przeprowadzaniu analizy sytuacji Kościoła. Jak wykazał

bowiem przekonywująco Arnold, w całej swojej twórczości historyczno-pastoralnej metoda historyczna ma znaczenie nie tylko dla badania urzeczywistniania się Kościoła w przeszłości, i ewentualnie dla wypracowania totalnej i dynamicznej istoty Kościoła, ale przede wszystkim dla genetycznego zrozumienia współczesnych form działania Kościoła i oceny ich adekwatności do istoty Kościoła i jego posłannictwa. Jeżeli bowiem Kościół, porównamy podobnie jak Graf do żywego organizmu, zrozumiemy że bez znajomości procesu jego stawania się, nie pojmimy należycie jego aktualnego stanu.

W dalszym etapie naszych poszukiwań trzeba się będzie zająć pierwszą konsekwentną próbą realizacji teologii pastoralnej wzgl. praktycznej, jaką przedstawia cytowany już, nowy podręcznik teologii pastoralnej. Będzie przy tym chodziło o stwierdzenie, czy potwierdzi się słuszność powyższej krytyki i czy objawią się w niej zaszyfrowane braki oraz czy w samej realizacji koncepcji nastąpiło jej uściślenie i uzupełnienie w kierunku powyżej sugerowanym.

2. Próba realizacji eklezjologicznej koncepcji teologii pastoralnej w *Handbuch der Pastoral-theologie*

Zaplanowane na pięć tomów⁹³ dzieło zbiorowe pt. *Handbuch der Pastoraltheologie*, wydawane przez F. X. Arnolda, K. Rahnera, V. Schurra i L. M. Webera (od 3 tomu także przez F. Klostermanna) i H. Schustera jako sekretarza redakcji, stanowi z pewnością najpoważniejszą pozycję w literaturze teologiczno-pastoralnej naszych czasów. Prawie wszyscy recenzenci dotychczas wydanych tomów stwierdzają zgodnie, że jest to dzieło monumentalne, stanowiące wydarzenie i przewrót w teologii pastoralnej, oparte na głęboko przemyślanej koncepcji teologicznej, realizowane konsekwentnie i planowo, naprawdę potrzebne i oczekiwane oraz obiecujące⁹⁴.

Dzieło to, jak już zaznaczono, jest pierwszą próbą realizacji eklezjologicznej koncepcji teologii pastoralnej uprzednio wypracowanej i przedstawionej przez K. Rahnera i H. Schustera.

Zastanawia najpierw sam tytuł i podtytuł dzieła: *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart* (podręcznik teologii Pastoralnej. Praktyczna teologia Kościoła w teraźniejszości). Jak widać wydawcy nie przyjęli w pełni sugestii Schustera, aby odrzucić całkowicie tradycyjną nazwę „teologia pastoralna” jako nieadekwatną do nowej świadomości tej dyscypliny. Zatrzymali dawną nazwę chyba ze względu na silne jej zakorzenienie się w tradycji, sugerując jednak zarazem nowe określenie w podtytule.

Jest rzeczą niemożliwą, aby w ramach tej pracy omówić szczegółowo

⁹³ Tom I — Freiburg; t. II/1 i II/2 — 1966; t. III — 1968; t. IV — 1969. Tom piąty ma zawierać słownik teologiczno-pastoralny.

⁹⁴ Por. np. H. Łoduchowski, *Gedanken zur „Praktischen Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart”*, *Trierer Theologische Zeitschrift* 74 (1965) 302—306; H. B. Meyer, *Handbuch der Pastoraltheologie*, *Zeitschr. für kath. Theologie* 88 (1966) 84—88; J. Krucina, *Nachkonziliäre Konzeption der Pastoraltheologie*, *Der Seelsorger* 36 (1967) 282—284; R. Padberg, *Grundlagen und Grundfragen der praktischen Theologie*, *Diakonia* 3 (1968) 63—64.

i krytycznie całą bogatą treść tego podręcznika. Dlatego zgodnie z założeniami i wewnętrzną logiką tego studium ograniczymy się do dokonania jego przeglądu, w zakresie, w jakim będzie to potrzebne, z podwójnego punktu widzenia, wyrażonego w następujących pytaniach:

1. W jaki sposób plan podręcznika realizuje przyjętą koncepcję eklezjologiczną teologii pastoralnej, czy jest dedukcją z niej oraz jej rozwinięciem?

2. O ile poszczególne jego części są przeniknięte pewnymi principiami wynikającymi z istoty Kościoła, stanowiąc tym samym wewnętrzną, ograniczoną jedność?

Będzie więc chodziło o spojrzenie najpierw bardziej zewnętrzne a potem wewnętrzne na treść podręcznika, w celu ukazania koncepcji będącej u jego podstaw, jej jednolitości i zwartości, względnie jej braku. Taki aspekt przyjęty w ocenie podręcznika wynika z celu niniejszego studium, jakim jest wypracowanie eklezjologicznej dedukcji teologii pastoralnej.

A) Plan podręcznika w świetle eklezjologicznej koncepcji teologii pastoralnej

Podręcznik dzieli się na trzy główne części.

Pierwsza, najkrótsza, obejmuje wstęp metodologiczny do teologii pastoralnej. Składa się z trzech rozdziałów, z których pierwsze dwa dotyczą historii teologii pastoralnej, trzeci jej istoty, metody i stosunku do innych dyscyplin teologicznych. W tej części zawarta jest referowana powyżej koncepcja eklezjologiczna teologii pastoralnej opracowana przez H. Schustera.

Część druga dotyczy podstaw teologii pastoralnej jako praktycznej teologii. Można by ją nazwać teologią pastoralną fundamentalną. Zajmuje ona resztę tomu I oraz tom II/1.

Część trzecia, poświęcona realizacji teologii pastoralnej jako praktycznej teologii jest najobszerniejsza (T. II/2, III i IV).

Część pierwsza, fundamentalna, najlepiej uwidacznia nowość przedłożonej koncepcji teologii pastoralnej. Zawiera ona bowiem bardzo istotne i zasadnicze rozważania, które dotychczas prawie wcale nie były uwzględniane w podręcznikach tej dyscypliny. Ich wprowadzenie obecnie zaś jest już konsekwencją założenia, że przedmiotem teologii pastoralnej jest urzeczywistnianie się Kościoła w teraźniejszości poddanej teologiczno-socjologicznej analizie.

Z tego założenia wynika przede wszystkim rozdział pierwszy, poświęcony podstawom eklezjologicznym teologii pastoralnej. Mowa tu jest o istocie Kościoła, o Kościele jako obecności w świecie Prawdy i Miłości Boga, o formalnych właściwościach Kościoła jako obecności udzielającego się w Prawdzie i Miłości Boga, o podstawowym rozróżnieniu materialnym w Kościele na lud Boży i hierarchię. Rozdział ten traktuje o zagadnieniach, które w zasadzie należą do kompetencji esencjalnej eklezjologii, ale którymi subsydiarnie musi się do czasu zajmować teologia pastoralna.

Zagadnieniami eklezjologicznymi zajmuje się także rozdział drugi (Podmiot urzeczywistniania się Kościoła) oraz trzeci (Podstawowe funkcje Kościoła). Rozdział drugi przede wszystkim uzasadnia eklezjologicz-

nie podstawową tezę nowej koncepcji teologii pastoralnej, że cały Kościół jest podmiotem swego urzeczywistniania się. Dlatego mowa jest najpierw o różnorodnych funkcjach poszczególnych członków Kościoła, o urządzie i wolnym charyzmacie, potem dopiero o urządzie i jego rozczłonkowaniu (biskup i diecezja, presbiterium i pojedynczy kapłan, parafia, diakonat i diakon, papież i kuria rzymska).

Rozdział trzeci, najobszerniejszy i chyba centralny w tej części, uzasadnia najpierw podział funkcji Kościoła na 6 podstawowych, które z kolei są omawiane przez różnych autorów w obszernych podrozdziałach. Są to funkcje następujące: przepowiadanie słowa (ujęte w 3 działach: kazanie misyjne, kazanie „parafialne” — *Gemeindepredigt*, przepowiadanie katechetyczne), celebrowanie misterium Kościoła: teologia kultu i liturgia Kościoła, szafarstwo sakramentów, dyscyplina Kościoła, życie chrześcijańskie (*christlicher Lebensvollzug*), Caritas jako funkcja podstawowa Kościoła.

Rozdział IV omawia socjologiczne aspekty urzeczywistniania się Kościoła (współzależność religii i społeczeństwa, instytucjonalizacja Kościoła społeczno-historyczna, uwarunkowanie Kościoła katolickiego jako instytucji, dostosowanie się Kościoła do społeczności, wewnętrzne struktury Kościoła, Kościół jako instytucja społeczna a Kościół Jezusa Chrystusa) a rozdział V jego uwarunkowanie antropologiczne (zarys teologicznej antropologii, różnicowanie płci człowieka).

Rozdział VI zatytułowany: Formalne struktury podstawowe pośrednictwa zbawczego zjawia się w tym miejscu dość nieoczekiwanie i nie bardzo można dostrzec jego związek logiczny z sąsiadującymi rozdziałami. Porusza jednak zagadnienia bardzo istotne, które muszą mieć miejsce w ramach teologii pastoralnej fundamentalnej, np.: pośrednictwo zbawcze a proces zbawczy, wzgląd na różne aspekty pobożności (moment transcendentálny i kategoryalny, pobożność sakramentalna i personalna, instytucjonalna i charyzmatyczna), elita a masa, zasada partnerstwa i struktura dialogiczna, uwzględnienie stopni wieku i stopniowa inicjacja w przeżywanie chrześcijaństwa, formalnie poprawna struktura przepowiadania chrześcijańskiego orędzia m.i.: kerygma i dogmat), intymność życia religijnego i religijna propaganda, różnicowanie teoretycznej i realnej moralności, „taktyczne” struktury duszpasterstwa (princypium terytorialne, funkcjonalne, personalne, duszpasterstwo bezpośrednie i pośrednie, zasada pomocniczości w duszpasterstwie).

Rozdział VII poświęcony jest terażniejszości Kościoła, dokładniej: teologicznej analizie terażniejszości jako sytuacji urzeczywistniania się Kościoła. Po teoriopoznawczych uwagach wstępnych, scharakteryzowane są podstawowe rysy obecnej sytuacji (dynamiczny charakter naszego społeczeństwa, urbanizacja i industrializacja, napięcie pomiędzy socjalizacją a indywidualizacją, pluralizm, postawa konsumpcyjna). Z kolei omawiane jest zagadnienie: Religia i Kościół we współczesnym społeczeństwie (m.i. sekularyzacja, ewolucja od Kościoła „ludowego” — *Volkskirche* do Kościoła „wspólnotowego” — *Gemeindekirche*). Następny punkt tego rozdziału poświęcony jest teologicznej interpretacji sytuacji terażniejszej jako sytuacji Kościoła, ostatni punkt zestawia podstawowe imperatywy dla urzeczywistniania się Kościoła w obecnej sytuacji.

Rozdział VIII i ostatni w części fundamentalnej mówi o patologii katolickiego chrześcijaństwa (patologia sumienia, błędne postawy w przyjmowaniu wolności i skrepowania, spirytualizm a etyka seksualna itp.).

W związku z powyższym planem nasuwają się pewne uwagi krytyczne, dotyczące jeszcze nie tyle strony merytorycznej co samej struktury. 1) Odczuwa się przede wszystkim pewną lukę pomiędzy rozdziałem I a następnymi. Jeżeli „podstawy eklezjologiczne” omawia się tu tylko pomocniczo, przejmując zastępczo zadanie eklezjologii systematycznej, powstaje pytanie: Jaki będzie zagadnienia wstępu teologii pastoralnej, gdy eklezjologia na tyle się rozwinie (a na to nie trzeba będzie chyba długo czekać), że nie trzeba będzie jej wyręczać, lecz można będzie po prostu na niej bazować? Czy wtedy na początku teologii pastoralnej trzeba będzie umieścić skrótowo „powtórkę” prawd eklezjologicznych? Otóż wydaje się, że tu jest miejsce na jakieś teologiczne principia duszpasterstwa, wydedukowane z eklezjologii ale nie będące po prostu jej dublowaniem. O tym, że autorzy Podręcznika (konkretnie K. Rahner) odczuwają potrzebę wprowadzenia takich zasad, świadczy zasygnalizowany powyżej jako „nieoczekiwany” rozdział VI. Bo w gruncie rzeczy chodzi w nim o próbę uchwycenia pewnych teologicznych zasad urzeczywistniania się Kościoła. Wydaje się, że przy bardziej zasadniczym przemyśleniu dość przypadkowo zarejestrowanych w tym rozdziale intuicji i spostrzeżeń, można by je sformułować ściślej jako teologiczne zasady duszpasterstwa, wydedukowane z istoty Kościoła, procesu i pośrednictwa zbawczego. Wydaje się też, że wyliczone „formalne struktury” dałyby się wtedy sprowadzić jako różne aspekty częściowe do jednego czy dwóch podstawowych principów, które mogłyby spełniać wtedy rolę zasady formalnej teologii pastoralnej. Te principia zresztą w ukazanych przez Rahnera aspektach już dość wyraźnie się zarysowują jako principia personalistyczne (dialogiczne) i społeczne (Kościół-wspólnota, *Gemeinschaftsprinzip*). 2) Rozdział IV (socjologiczne aspekty urzeczywistniania się Kościoła) oraz V (antropologiczne uwarunkowania) wprowadzają pewne treści i aspekty nowe, których nie wyodrębniały jeszcze wcześniejsze projekty koncepcji teologii pastoralnej. Chodzi tu bowiem o jakieś człony pośrednie pomiędzy analizą istoty Kościoła a analizą teraźniejszej sytuacji. Dla dokonania tej analizy potrzebna jest znajomość nie tylko pewnych zasad teologicznych dotyczących Kościoła, ale również pewnych prawd dotyczących natury ludzkiej w aspekcie jednostkowym i społecznym, a więc pewnych przesłanek antropologiczno-socjologicznych. Wprowadzenie tych rozdziałów jest więc uzasadnione, ale nasuwają się następujące uwagi:

a) Kolejność logiczna powinna być chyba odwrotna: najpierw uwarunkowania antropologiczne, potem socjologiczne.

b) Czy ze względów praktycznych nie należałoby połączyć zasadniczych rozważań antropologicznych i socjologicznych z analizą sytuacji, która byłaby dokonywana w podwójnym aspekcie (antropologicznym i socjologicznym) przez specjalistów łączących znajomość zasad teoretycznych z pracą badawczą nad aktualną sytuacją człowieka i społeczeństwa?

c) Czy analogicznie do antropologii, zaczynającej się od zarysu teologicznego, nie należałoby podbudować „socjologicznych aspektów” ja-

kąs teologią chrześcijańskiej wspólnoty? I czy ta teologia wspólnoty łącznie z teologiczną antropologią (szczególnie teologią osoby) nie powinna znaleźć swego miejsca w ramach postulowanych powyżej principów teologicznych duszpasterstwa? 3) Teologiczna analiza teraźniejszości w rozdziale VII, jeżeli nawet dodamy, jako rozważający to samo zagadnienie w innym aspekcie, rozdział VIII, wydaje się mimo wszystko potraktowana zbyt pobieżnie i szkicowo. Wzbogacenie teologii pastoralnej o tę analizę jest przecież głównym postulatem odnowionej, eklezjologicznej koncepcji teologii pastoralnej. Poza tym punkt 5 rozdziału VII (Podstawowe imperatywy dla urzeczywistniania się Kościoła w obecnej sytuacji) logicznie, w formie poszerzonej jako cały rozdział, powinien znaleźć się na końcu, zamykając całą fundamentalną część teologii pastoralnej i stanowiąc przejście do tej jej części, której treścią będzie zastosowanie i realizowanie wypracowanego planu działania Kościoła na dzisiejszą godzinę jego dziejów.

Część trzecią podręcznika, charakteryzuje przede wszystkim podział na pięć dalszych, „głównych podczęści”. Pierwsza z nich zajmuje się urzeczywistnianiem się Kościoła jako całości w dzisiejszym świecie, druga urzeczywistnianiem się Kościoła we wspólnocie mniejszej (gminie) trzecia urzeczywistnianiem się Kościoła w ogólnych sytuacjach podstawowych człowieka współczesnego, czwarta urzeczywistnianiem się Kościoła w „specyficznych sytuacjach” człowieka, piąta planowaniem i koordynacją w Kościele.

Pierwsza z podczęści omawia najpierw, w rozdziale pierwszym stosunek Kościoła, do obecnej sytuacji w ogólności (globalna strategia Kościoła, ogólne zasady centralizacji i decentralizacji w Kościele, posłannictwo Kościoła w zlaicyzowanym świecie). Rozdział drugi omawia podstawowe zasady dzisiejszej misji Kościoła, a więc przynosi zarys teologiczno-pastoralnej misjologii, rozdział trzeci mówi o stosunku Kościoła do innych wyznań chrześcijańskich (ruch ekumeniczny), rozdział czwarty o stosunku do współczesnych, wielkich „ideologii”. Rozdział piąty analizuje podstawowe struktury w dzisiejszym stosunku Kościoła do świata (zasadnicze uwagi o jedności rzeczywistości stworzenia i odkupienia, momenty w konkretnym stosunku chrześcijan do świata, próba pozytywnej interpretacji świeckości świata). Rozdział szósty i ostatni tej części mówi o stosunku Kościoła do różnych dziedzin kultury (Kościół nauka, sztuka, środki masowego przekazu, czas wolny i turystyka, Kościół a potęgi polityczne, kształcenie i wychowanie, współczesne urządzenia socjalne).

Dru ga główna część przynosi najpierw, w rozdziale I, zarys ogólnej teologii pastoralnej wspólnoty (zasadniczo „wspólnotowy” charakter Kościoła a nauka, sztuka, środki masowego przekazu, czas wolny i turystyka-konstytutywne i strukturalne wspólnoty, konsekwencje dla konkretnego budowania wspólnoty Chrystusa). Rozdział II mówi o urzeczywistnianiu się Kościoła w diecezji, III o jego urzeczywistnianiu się w parafii (socjologia parafii, specyficzne funkcje życiowe parafii, kierowanie wspólnotą parafialną, urządzenia i instytucje wspólnoty parafialnej, funkcje świeckich w parafii, teologiczne i społeczne określenie celu wspólnoty parafialnej). Rozdział IV poświęcony jest urzeczywistnianiu się Kościoła we wspólnotach funkcjonalnych i po uwagach zasadniczych o wspól-

nocie funkcjonalnej omawia kolejno duszpasterstwo akademickie, szpitalne, wojskowe i duszpasterstwo cudzoziemców.

Część trzecia wreszcie, poświęcona urzeczywistnianiu się Kościoła w człowieku współczesnym wziętym jako jednostka, w tomie III obejmuje cztery rozdziały. Pierwszy poświęcony wcielaniu jednostki w Kościół, omawia kolejno: teologię pastoralną chrztu, bierzmowania, prowadzenia do Eucharystii i sakramentu pokuty, duszpasterstwo młodzieży, chrześcijańską pomoc wejścia w życie zawodowe, wychowanie do małżeństwa, troskę o powołania kapłańskie i zakonne, kształcenie i wychowanie chrześcijan do dojrzałości w Kościele i społeczeństwie, kształcenie dorosłych, zagadnienie: duszpasterstwo a książka, duszpasterstwo konwertytów. Rozdział II jest zatytułowany „Troska Kościoła a życie wiary dzisiaj” i omawia zagadnienia: wiary i pomocy dla wiary dzisiaj, взгляд na różne stopnie wieku w mistagogii wiary, potrzeba ciągle nowego „budzenia” wiary, kierownictwo duchowe, rozmowa duchowa. Rozdział IV zbliżony jest treścią do II, omawiając problem „Troska zbawcza Kościoła a współczesna niewiara” (kościelne przepowiadanie wobec współczesnej niewiary, misyjne posłannictwo pojedynczych chrześcijan w spotkaniu z niewierzącymi). Rozdział III omawia apostołstwo świeckich w Kościele (natura apostołatu świeckich, formy apostołstwa świeckich, apostołstwo świeckich a hierarchia, teologia pastoralna apostołstwa świeckich). Tom IV, w trzech rozdziałach kończy najpierw trzecią „główną podczęść” mówiąc o małżeństwie jako urzeczywistnianiu się Kościoła, o pojednaniu grzesznika z Kościołem (sakrament pokuty) oraz o chorych i umierających w Kościele.

Czwarta część główna, zawarta w tym tomie, mówi w ośmiu rozdziałach o urzeczywistnianiu się Kościoła w „specyficznych sytuacjach” człowieka. Mowa tu jest najpierw o stanach naturalnych (kobiety, mężczyźni, ludzie starzy), o różnych sferach socjo-kulturalnych (wieś, zakład pracy, miasto małe i średnie, miasto duże), o życiu codziennym (praca zawodowa, czas wolny), o diakonach, kapłanach, instytutach świeckich oraz świeckich teologach.

Piąta część główna, ostatnia w tym tomie, posiada 6 rozdziałów. Pierwszy mówi o planowaniu w Kościele w ogóle, drugi o pomocy Kościoła dla krajów nierozwiniętych, trzeci o instytucjach pastoralnych na bazie ogólnokościelnej (kongregacje rzymskie, nuncjatury i legatury papieskie, kościelne stowarzyszenia światowe), czwarty o urządzeniach i stowarzyszeniach międzydiecezjalnych, piąty o kościelnych urządzeniach na bazie diecezjalnej (m.i. kuria biskupia), szósty o koordynacji kościelnych stowarzyszeń. Zakończenie całości dzieła nosi tytuł: Przyszłość Kościoła już się rozpoczęła.

Ogólne spojrzenie na przyjęty przez autorów podręcznika podział teologii pastoralnej szczegółowej, ukazuje, że w rozwiązaniu tego trudnego problemu, poszli oni po linii systemu podziału, który można nazwać pionowym. Zasadą podziału jest urzeczywistnianie się Kościoła na różnych płaszczyznach, poziomach czy „piętrach” a więc: we wspólnocie ogólnokościelnej, we wspólnocie lokalnej oraz w pojedynczym wiernym. System ten został już zastosowany przez A. Grafa⁹⁵, który ciągle widział

⁹⁵ Por. Schuster, dz. cyt. 89—91.

ureczywistnianie się Kościoła na tych trzech poziomach: wspólnoty ogólnokościelnej, lokalnej i poszczególnych wiernych. Przyjęcie tego systemu w omawianym Podręczniku nieco zaskakuje, bo raczej, zgodnie z omówieniem podstawowych funkcji Kościoła, w części pierwszej należało oczekiwać zastosowania systemu podziału „poziomego”, a więc właśnie według funkcji Kościoła. Przynajmniej można było oczekiwać systemu pośredniego, łączącego podział wg schematu pionowego i poziomego w ten sposób, że na każdym poziomie ukazywałoby się urczywistnianie Kościoła wg poszczególnych funkcji, które, jak to znów widzieliśmy u Grafa, mogłyby być ujmowane w aspekcie środków budowania Kościoła. W ten sposób np. budowanie Kościoła we wspólnocie parafialnej byłoby ujmowane wg schematu: budowanie przez słowo, liturgię, dyscyplinę, życie chrześcijańskie i caritas.

Tymczasem w podręczniku nie zauważa się zasadniczo tendencji do uwzględniania wszystkich funkcji Kościoła na poszczególnych płaszczyznach czy odcinkach urczywistniania Kościoła. Nie oznacza to oczywiście, aby w ogóle nie zaznaczała się tendencja do całościowego ujmowania działalności Kościoła, przeciwnie, objawia się ona zadawalająco tam, gdzie mowa jest o urczywistnianiu Kościoła w parafii lub o włączaniu jednostek w Kościół. W całości jednak trudno oprzeć się wrażeniu, że ogólna koncepcja rozpatrywania szczegółowej teologii pastoralnej poszła w kierunku tradycyjnej hodegetyki, której przedmiotem było „duszpasterstwo”, wyłączające poza nawias swego zainteresowania liturgię i Słowo Boże (bo to należy do liturgiki, homiletyki, katechetyki). Odczuwa się jakąś dysproporcję pomiędzy zarysowaną w części fundamentalnej całościową wizją Kościoła urczywistniającego się poprzez wszystkie swoje podstawowe i życiowe funkcje, wynikające z jego totalnej i dynamicznej istoty, a przedstawioną w drugiej części realizacją tego urczywistniania się.

Dysproporcję tę można wytłumaczyć przyjętym przez Autorów założeniem, że teologia pastoralna pojęta jako praktyczna teologia Kościoła, nie może w siebie wchłonąć całkowicie wyspecjalizowanych, mających już własną historię, metodę i dorobek dyscyplin szczegółowych jak liturgika, katechetyka i homiletyka. Dlatego zadawala się ona ogólnym ukazaniem miejsca, istoty, roli i zadań poszczególnych funkcji Kościoła, będących przedmiotem tych dyscyplin, w całokształcie procesu stawania się Kościoła, pozostawiając jednak szczegółowe i wszechstronne zajmowanie się nimi osobnym specjalistom i podręcznikom.

Otóż można by uznać praktyczną (przynajmniej w tej chwili) konieczność takiego rozwiązania, nie jest ono jednak rozwiązaniem idealnym i oznacza ono jednak jakąś niekonsekwencję i zatrzymanie się eklezjologicznej koncepcji teologii praktycznej w pół drogi swej realizacji.

Nie jest tu jeszcze miejsce na podanie propozycji rozwiązania ukazanej trudności. Można jednak zasugerować pewne linie, po których powinny pójść próby jej rozwiązania.

Pierwsza linia dotyczy rozwoju samych nauk szczegółowych teologii praktycznej, jak liturgika, homiletyka i katechetyka. Powinny one pójść w kierunku silniejszego wyodrębnienia swych fundamentalnych teologicznych rozumień, określających eklezjologicznie daną funkcję działającego i urczywistniającego się w danym momencie historii Kościoła

od swoich nauk pomocniczych, przytłaczających je swoim erudycyjnym balastem (np. historia liturgii, rubrycystyka, historia kaznodziejstwa, retoryka, w katechetyce psychologia, dydaktywa). Wtedy łatwiej byłoby wbudować te dyscypliny w jednolity, organiczny system praktycznej teologii Kościoła.

Druga linia dotyczyłaby samego ujęcia funkcji Kościoła. Wydaje się, że przynajmniej niektóre z nich można by ująć w ten sposób, że już w nich samych dokonałaby się synteza aspektów nazwanych powyżej „pionowym” i „poziomym”. Np. zamiast mówić o katechetycznym przepowiadaniu słowa Bożego jako funkcji Kościoła, lepiej mówić o funkcji katechumenatu, polegającej na trosce Kościoła zmierzającej do włączenia w siebie młodych narastających pokoleń poprzez słowo, liturgię i kształtowanie życia chrześcijańskiego w wierze i miłości. Podobnie można by wyodrębnić funkcję tworzenia i rozwijania poszczególnych, konkretnych wspólnot życia chrześcijańskiego (wcielenie się Kościoła we wspólnoty) ujmując w tym aspekcie dyscyplinę Kościoła, diakonię i caritas.

Nasuwa się jeszcze jedno spostrzeżenie w związku z częścią podręcznika mówiącego o urzeczywistnianiu się Kościoła jako całości w dzisiejszym świecie. Trzeba by tu dokładniej rozróżnić faktyczne urzeczywistnianie się Kościoła jako całości poprzez działalność centralnych organów, od pewnych reakcji czy działań, których faktycznym podmiotem będą poszczególne lokalne wspólnoty czy poszczególni wierni. W takich bowiem sformułowaniach jak „Kościół a świat”, „Kościół a sztuka, czas wolny” itp. operuje się faktycznie jakimś abstrakcyjnym pojęciem Kościoła a nie pojęciem Kościoła jako konkretnej, historyczno-społecznej wielkości. Wskutek tego o wielu poruszonych w tej części problemach można by równie dobrze mówić tam, gdzie omawia się urzeczywistnianie Kościoła w lokalnych wspólnotach lub jednostkach. Trzeba by więc przynajmniej, gdy się mówi o urzeczywistnianiu się Kościoła w całości, zaznaczyć jakie działanie w obliczu ukazanych problemów musi podjąć Kościół „wielki” w swoich centralnych organach, a gdzie jego zadanie będzie polegało tylko na pośrednim inspirowaniu czy wspieraniu pojedynczych wiernych wzgl. ich małych wspólnot (tu będzie należało np. zagadnienie roli encyklik papieskich czy listów pasterskich).

Zastrzeżenia budzi także podział zastosowany w tomie IV podręcznika. Część pierwsza kontynuuje rozpoczętą linię omawiania zagadnienia jednostki w Kościele w oparciu o 7 sakramentów. Następna część objęta tytułem „urzeczywistnianie się Kościoła w specyficznych sytuacjach Kościoła” robi wrażenie zlepkę różnych zagadnień, które nie znalazły swego miejsca gdzie indziej. Wydaje się, że większość poruszonych tu zagadnień wraz z materiałem zawartym w części ostatniej (planowanie i koordynacja) mogłaby być ujęta w osobnej części mówiącej o poszczególnych podmiotach urzeczywistniania się Kościoła, w związku z nauką o diakonii, w ramach „teologii pastoralnej społecznej”.

B) Principia teologiczno-pastoralne podręcznika i ich realizacja

Koncepcja teologii pastoralnej przedstawiona w Podręczniku, z założenia i z natury rzeczy musi w realizacji przybrać formę kilkustopniową.

wego systemu dedukcyjnego. Należy bowiem najpierw z istoty Kościoła wydedukować pewne principia teologiczne jego budowania i urzeczywistniania się a następnie w świetle tych principów dokonać analizy aktualnej sytuacji Kościoła i świata, w którym ma się dokonać jego urzeczywistnianie się. Wreszcie z principów wyprowadzonych z istoty Kościoła oraz wyników dokonanej w ich świetle analizy jego sytuacji trzeba wydedukować konkretne imperatywy dla jego działania we współczesności, dla budowania się w przyszłość.

Z powyższego względu, podejmując próbę krytycznej oceny nowego podręcznika teologii pastoralnej, stawiamy przede wszystkim pytanie o principia, znajdujące się u podstaw jego szczegółowych analiz i wniosków. Pytamy więc najpierw, czy principia te są jasno i poprawnie sformułowane w części fundamentalnej, mającej właśnie wypracować eklesjologiczne podstawy dla teologiczno-pastoralnego działania Kościoła we współczesnym świecie, następnie czy i o ile te principia znalazły zastosowanie jako kryteria oceny przy przeprowadzaniu analizy teraźniejszej sytuacji Kościoła; wreszcie czy sugerowane wnioski i imperatywy dla działania Kościoła wynikają w sposób uzasadniony i przekonujący zarówno z principów teologicznych jak i z dokonanej w ich świetle oceny obecnej sytuacji.

Szczegółowe i wyczerpujące odpowiedzi na powyższe pytania, zakładające przeprowadzenie dokładnej analizy olbrzymiego materiału zebranego w kilku tomach podręcznika, rozsadałyby oczywiście ramy tej pracy. Może więc chodzić tylko o próbę zarejestrowania ogólnego wrażenia w pewnych tezach oraz poparcie ich konkretnymi przykładami.

Sprecyzowany powyżej punkt widzenia w krytycznej ocenie Podręcznika posiada jeszcze jedno uzasadnienie, natury praktycznej. Jeżeli założy się, że teologia praktyczna ma służyć w praktyce głównie formacji przyszłych duszpasterzy, trzeba postawić pytanie, czego należy ostatecznie oczekiwać od niej. Wszyscy zgadzają się z tym, że nie bezpośredniego wprowadzenia w spełnianie obowiązków „pasterskich” w stylu dawnej teologii pastoralnej. Ale także nie danie wiedzy o wszystkich odcinkach działania i zadaniach Kościoła współczesnego, o wszystkich teoretycznych i praktycznych problemach związanych z tym działaniem. Zarejestrowanie tych wszystkich szczegółowych problemów duszpasterskich, chociażby bardzo skrótowe, encyklopedyczne, nie jest możliwe w najobszerniejszym nawet podręczniku, zresztą znaczna część podanych w nim rozwiązań zdeaktualizowałaby się, zanim poprzez formację przyszłych kapłanów zaczęłaby owocować w ich działaniu duszpasterskim. Dlatego cel praktyczny teologii pastoralnej należy widzieć przede wszystkim w formacji teologiczno-pastoralnego sposobu myślenia. Chodzi o umiejętność oceniania i rozwiązywania konkretnych problemów i sytuacji duszpasterskich w świetle teologicznych zasad wynikających z istoty dzieła zbawczego i jego uobecniania się w Kościele. Nie chodzi więc o gotowe recepty na wszystkie możliwe do przewidzenia „przypadki” przyszłego duszpasterstwa, ale o wyrobienie zdolności samodzielnego przeprowadzenia diagnozy i podejmowania planowania i decyzji w obliczu konkretnej sytuacji życiowej. Dlatego ambicją dobrego podręcznika powinno być nie tyle danie możliwie pełnej sumy usystematyzowanych wiadomości, co ukazanie przykładowych rozwią-

zań konkretnych zadań przez poprawne pryncypialne i dedukcyjne, teologiczne myślenie. Stąd uzasadnione jest pytanie, czy omawiany Podręcznik ukazuje przekonywająco zasady, sformułowane na tyle jasno, aby można w ich świetle dokonywać ocen i analiz i czy sam czyni odpowiedni użytek z tych zasad w realizacji przyjętej koncepcji teologii pastoralnej.

a) Pytanie o eklezjologiczne zasady teologiczno-pastoralne w podręczniku

Pytanie powyższe dotyczy pierwszych sześciu rozdziałów części fundamentalnej, które wszystkie służą eklezjologicznemu uzasadnieniu teologii pastoralnej jako teologii praktycznej Kościoła, chociaż tylko pierwszy z nich wyraża to w swoim tytule.

Ten pierwszy rozdział, którego autorem jest K. Rahner⁹⁶, ma z pewnością dla naszego pytania zasadniczą wagę, przynosząc refleksję na temat istoty Kościoła. Teologia praktyczna bowiem zajmuje się każdorazowym, aktualnym urzeczywistnianiem się Kościoła, o ile ono w naukowej refleksji może być poznane przed jego dokonaniem się, z istoty Kościoła i teologicznej analizy terażniejszej sytuacji, jako dokonujące się (krytycznie) i mające się dokonać (normatywnie)⁹⁷. Wykonanie tego zadania zakłada znajomość trwałej istoty Kościoła. Tę istotę wyraża Rahner nie w biblijnych pojęciach stosowanych w eklezjologii, ale w określeniach bezpośrednio wypowiadających jedność i wielowarstwowość istoty Kościoła.

Kościół jest więc społecznie ukonstytuowaną wspólnotą⁹⁸, w której eschatologicznie dopełnione objawienie Boże (jako Jego oddanie się) przez wiarę, nadzieję i miłość pozostaje w Chrystusie obecne w świecie jako rzeczywistość i prawda (I, 118—119). Albo inaczej: ludzkość jest Kościołem, o ile rzeczywiście przyjmuje absolutne i eschatologicznie nieodwołalne oddanie się Boga w Chrystusie i Jego łasce, w przyjęciu przez samo to oddanie się spowodowanym, i o ile czyni historycznie obecnym to oddanie się Boga w słowie wyznającej proklamacji w kultycznym obchodzie tego eschatologicznego wydarzenia zbawczego i w społecznej jedności.

Tak pojęty Kościół jest równocześnie owocem zbawienia oraz środkiem wzgl. pośrednikiem zbawienia. Jest owocem zbawienia, albowiem jako historyczna i społecznie ukonstytuowana wspólnota tych, którzy przyjmują w Chrystusie i Jego Duchu przebóstwiającego nas i przebaczone oddanie się Boga wyznając je i jego przyjęcie, jest właśnie nadzieją samo-oddania się Boga, które oddaje się przez to, że jako oddanie się zwycięskie („skuteczna” łaska) sprawia jego przyjęcie i czyni je historycznie i społecznie uchwytym (ucieleśnionym, widzialnym).

⁹⁶ Rahner jest autorem, który na pewno najsilniej zaciążył nad całą koncepcją Podręcznika i jego realizacją. Od niego pochodzą główne i kluczowe rozdziały oraz fragmenty, ukazujące i podtrzymujące jednolitą linię całości. Por. w części II: r. 1, r. 2, r. 3, § 1, 2, 5—I; r. 5, § 1; r. 6, § 1, 2, 6, 7, 8, 9; r. 7, § 1, 2, 3, 4, 5.

⁹⁷ Por. HP I, 117—118. W dalszym ciągu, dla uproszczenia, odnośniki do HP będą podawane w tekście, przez cyfry w nawiasie oznaczające tom Podręcznika i stronę.

⁹⁸ Rahner rozumie przez wspólnotę jedność ludzi, która wynika i ukonstytuowana jest w człowieku dzięki temu, co czyni go duchowo — wolną osobą, przez społeczność zaś jedność ludzi wynikającą z jego cielesnej, przestrzenno-czasowo-materiałnej istoty, która czyni ich wspólnotą historycznym zjawiskiem. Por. HP I, 119, odn. 1.

Jest pośrednikiem zbawienia, albowiem w uroczystym (liturgicznym) wyznaniu właśnie tej wspólnoty wypowiada Bóg skuteczne słowo, przez które chce siebie udzielić światu i każdemu pojedynczemu człowiekowi i przez które też skutecznie się udziela (119).

Powyższe, typowo Rahnerowskie określenie istoty Kościoła, podaje w jakiejś ogromnie skondensowanej i syntetycznej formie bogatą treść, którą trzeba wydobyć przez analizę. Jej punktem wyjścia można uczynić spostrzeżenie, że Rahner ujmuje istotę Kościoła w jej aspekcie dialogicznym i historyczno-społecznym.

W aspekcie dialogicznym — bo istotą Kościoła jest osobowe oddanie się Boga przyjęte osobowo przez człowieka w wierze, nadziei i miłości. To oddanie się Boga jest oddaniem się w Chrystusie, będącym Słowem Ojca. Jego przyjęcie zaś jest sprawione przez Boga udzielającego się, a więc dokonuje się w łasce czyli w Duchu Świętym.

W aspekcie historyczno-społecznym — bo istotą Kościoła jest trwała, historyczna i eschatologiczna obecność tego oddania się Bogu w Chrystusie i przyjęcia w Duchu.

Ta obecność realizuje się w proklamowaniu słowa, w sprawowaniu kultu i w społecznej jedności. W ten sposób obecność przyjętego oddania się Boga staje się historycznie i społecznie uchwytana.

Trzeba przyznać, że powyższe ujęcie istoty Kościoła jest bardzo dynamiczne, konkretne i wyraża zarazem istotną treść pojęcia: urzeczywistnianie się Kościoła. Nadaje się więc ono szczególnie do tego, aby stać się podstawą dedukcji zasad, określających bliżej to urzeczywistnianie się Kościoła w teraźniejszości czyli to, co jest przedmiotem teologii pastoralnej.

Czy jednak ta dedukcja została konsekwentnie przeprowadzona? Przypatrzmy się dalszym rozważaniom Rahnera o istocie Kościoła. Określa on w dalszym ciągu Kościół jako obecność prawdy i miłości Boga (I 121—132). Do takiego określenia dochodzi stawiając pytanie, co właściwie w Kościele, mającym być obecnością Boga zbawiającego w świecie, staje się obecne. Dokładne określenie tego jest konieczne dla teologii pastoralnej, bo z tego dopiero wynika, jak Kościół musi działać, aby stać się, wzgl. być sobą.

Otóż na powyższe pytanie trzeba najpierw odpowiedzieć ogólnie, że Bóg sam daje się człowiekowi w Kościele i staje się w nim obecny, o ile jest przyjęty. Bóg dający się człowiekowi, to Chrystus, dlatego można powiedzieć, że Kościół jest trwaniem przyjętego Chrystusa (122). Kościół więc urzeczywistnia się tam i tylko tam, gdzie człowiek w nim i przez niego otwiera się na przyjęcie Boga i przyjmuje Go faktycznie, sprawiając tym samym, że Bóg przyjęty staje się w Kościele obecny. Ta obecność Boga jednak posiada charakter podwójny. Bóg jest obecny w Kościele jako prawda i jako miłość. Ten podwójny sposób obecności Boga w Kościele zaś odpowiada podwójnemu sposobowi, w jaki Bóg posiada sam Siebie tj. podwójnemu sposobowi pochodzenia Osób Bożych. Bóg udziela Siebie i staje się obecny w Kościele taki, jaki jest sam w sobie, w swoim wewnętrznym życiu, a więc jako Ojciec dający Siebie, jako absolutnie wypowiedziana Prawda w Słowie (w Synu) oraz jako absolutnie darowana Miłość (w Duchu). Podwójny sposób odnoszenia się Boga do siebie samego odpowiada podwójnemu sposobowi jego odnosze-

nia się do nas. Bóg bowiem udziela Siebie i w tym udzielaniu Siebie staje się obecny w Kościele, dlatego podwójny sposób „pochodzeń” wewnątrz trynitarnych musi odpowiadać podwójnemu sposobowi obecności udzielającego się Boga w Kościele. Trójca „ekonomiczna” (tj. udzielająca się w ekonomii zbawczej) jest identyczna z Trójcą immanentną. Kościół jest więc obecnością Boga, o ile Ojciec objawia się i udziela jako w Synu wypowiedziana Prawda. Kościół jest więc zawsze najpierw obecnością Boga jako prawdy Bożej, w której Bóg udziela sam siebie. A ponieważ Kościół jest równocześnie owocem zbawienia i pośrednikiem zbawienia, jest on Kościołem przyjmującym Słowo Boże w wierze i wyznającym prawdę Bożą w świadectwie, jest Kościołem słuchającym w wierze i przepowiadającym prawdę. To urzeczywistnianie się Kościoła jako słuchającego i wierzącego posiada logiczne pierwszeństwo i dlatego nauczanie Kościoła musi być zawsze tak kształtowane, aby widać było, że Kościół nauczający jest Kościołem słuchającym i wierzącym, a więc, że nie tylko nauczanie jako akt urzędu, lecz także przyjmująca wiara urzeczywistnia Kościół. Wszyscy bowiem wierzący w Kościele razem konstituują wolne przyjęcie samo-wypowiedzi Ojca w Słowie, które stało się Ciałem, konstituując tym samym Kościół. Powstaje on bowiem w ten sposób, że pierwsze wewnątrztrynitarne pochodzenie uzyskuje swoją obecność i teraźniejszość w porządku ekonomii zbawczej, w historii stworzenia.

Drugim sposobem obecności Boga w Kościele jest Miłość Boga, identyczna z drugim pochodzeniem w Bogu. Kościół jest więc obecnością Boga, o ile w nim Ojciec objawia się i daje jako w Duchu się udzielającą miłość. A ponieważ znów Kościół trzeba ująć jako owoc zbawienia i środek zbawienia zarazem, jest on tym, który miłując przyjmuje miłość Boga i zarazem przekazuje tę miłość (sakramentalnie i pozasakramentalnie). Urzeczywistnianie się Kościoła jako obecności miłości Bożej jest oczywiście znów nie tylko aktem urzędu (w słowie i sakramencie) ale wszystkich wiernych żyjących w Kościele w łasce Bożej i w jakikolwiek sposób wyrażających i uobecniających na płaszczyźnie historyczno-społecznej miłości jako istotę Kościoła.

Z powyższego określenia istoty Kościoła, jako obecności udzielającego się w podwójnym aspekcie prawdy i miłości Boga, z pewnością można wyprowadzić szereg kryteriów i principiów dla oceny działania Kościoła w teraźniejszości, mierzącego do jego urzeczywistniania się. Szczególnie cenne jest uwydatnienie tego momentu, że Kościół tylko tam się urzeczywistnia, gdzie oddanie się Boga jako naprawdę, wewnętrznie przez człowieka przyjęte, staje się obecne. Tutaj bowiem ukazane jest ostateczne kryterium oceny skuteczności wszelkiej działalności „duszpasterskiej” Kościoła. Bliższemu określeniu tego kryterium ma służyć ustalenie materialnej treści tego, co zawiera pojęcie „obecność Boga”. Słuszna jest z pewnością myśl sięgnięcia do tajemnicy Trójcy świętej, do wewnątrztrynitarnych pochodzeń Osób Bożych, dla określenia istoty wzgl. sposobu obecności Boga w Kościele. W ten sposób sięgamy bowiem do ostatecznych principiów mogących uzasadnić urzeczywistnianie się Kościoła, poza które już wyjść nie możemy.

Uznając to wszystko trzeba jednak wysunąć zastrzeżenia co do próby scharakteryzowania podwójnej obecności Boga w Kościele przy pomo-

cy pojęć prawdy i miłości. Takie ujęcie nie jest bowiem ani koniecznym następstwem przyjętych trynitarnych założeń, ani też nie przyczynia się do głębszego, teologicznego zrozumienia principów działania mającego się urzeczywistniać Kościoła.

Nie można przede wszystkim przy pomocy pojęć prawdy i miłości wyrazić adekwatnie istoty relacji międzyosobowych w Trójcy św. Druga Osoba nie jest tylko uosobioną Prawdą względnie Słowem Prawdy, ale jest także Słowem Miłości Ojca przez Niego wypowiedzianym i do Niego wracającym. Duch Święty nie jest tylko uosobioną Miłością w sensie jakiegoś przeciwstawienia go uosobionej Prawdzie, ale może być ujęty jako Miłość w szczególnym aspekcie, mianowicie jako wzajemne przyjęcie miłości Ojca i Syna albo jako uosobione „My” miłości Ojca i Syna. Konsekwentnie na płaszczyźnie ekonomii zbawienia trzeba powiedzieć, że w Słowie Ojciec udziela nam siebie nie tylko jako Prawda, ale również jako Miłość. „Albowiem tak Ojciec umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał” (Jan 3, 16). Poza tym Ojciec udziela nam również swojego Słowa jako naszą odpowiedź w dialogu miłości z Nim. Podobnie jak w życiu wewnątrztrynitarnym Syn jest również odpowiedzią miłości w stosunku do Ojca, tak samo we wcieleniu i w odkupieniu daje On w imieniu stworzenia doskonałą i pełną odpowiedź na miłość Ojca.

Jeżeli zaś chodzi o Ducha Świętego to również Jego nie możemy ująć w ekonomii zbawienia adekwatnie przy pomocy pojęcia miłości. Jest On bowiem w nas zarówno Duchem prawdy jak i miłości. Specyfika udzielania się Boga w Duchu Świętym w stosunku do udzielania się w Słowie nie leży na płaszczyźnie materialnego rozróżnienia prawdy i miłości, ale na płaszczyźnie sposobu udzielania się w aspekcie formalnym. W Duchu Świętym Ojciec udziela nam siebie w ten sposób, że On przyjmuje w nas Jego udzielanie się w Słowie. Dlatego Duch sprawia w nas wiarę i miłość jako sposoby przyjmowania udzielającego się jako prawda i miłość Ojca Słowa! Duch Święty jest więc w nas, podobnie jak w życiu wewnątrztrynitarnym, tym, który sprawia, że miłość zostaje w miłości przyjęta i tym, który konstytuuje nasze „my” z Bogiem a więc zjednoczenie i jedność.

W opisywaniu sposobu udzielania się Boga i Jego obecności w Kościele trzeba więc pozostać konsekwentnie na płaszczyźnie personalnej, tj. na płaszczyźnie relacji międzyosobowych, bo tym samym pozostajemy na płaszczyźnie ontologicznej, na płaszczyźnie rzeczywistości naszego spotkania z Bogiem dokonującego się w Kościele. Tymczasem przez wprowadzenie pojęć prawdy i miłości przechodzimy już na płaszczyznę logiczną, wprowadzamy w miejsce ontologicznych relacji już pewne abstrakcje jako wytwór naszego myślenia.

Prawda i miłość to są pewne aspekty, w jakich nasz umysł może ujmować obecność Boga udzielającego się w Kościele, a próba adekwatnego wyrażenia samej rzeczywistości udzielania się Boga pokrywającej się z rzeczywistością Jego istnienia przy pomocy tych pojęć jest w gruncie rzeczy niedozwoloną próbą wniesienia naszych logicznych dystrynkcji do samej rzeczywistości, którą one próbują uchwycić.

Rahner sam zdaje się wskazywać na powyższą trudność, formułując pytanie, czy oba momenty, w których Kościół jest obecnością udzielania się trójjedynego Boga światu w Chrystusie są tylko dwoma aspektami

jednego i tego samego urzeczywistnienia się Kościoła, czy też istnieją materialnie różne akty tego urzeczywistnienia się, w których zawarta jest tylko bądź obecność Boga jako Prawdy, bądź jako Miłości.

W odpowiedzi na to pytanie stwierdza, że akty Kościoła jako takiego, zależnie od swojej konkretnej natury mogą być aktami obecności Prawdy lub Miłości (np. akt urzędu nauczycielskiego). Z drugiej strony nie można tych dwóch aspektów oddzielać od siebie, albowiem urzeczywistnianie się Kościoła jako obecności Prawdy zawsze jest skierowane także ku uobecnianiu Miłości i odwrotnie. W praktyce musi więc Kościół zawsze dbać o to, aby nie dopuszczać do przeciwstawiania i oddzielania Prawdy i Miłości. Poza tym, pomijając dwoistość Bożej obecności, zróżnicowanie aktów urzeczywistniania się Kościoła nie może być pomyslane od strony Boga samego, lecz od strony natury ludzkiej, jej charakteru wspólnotowego, społecznego i historycznego (I 130—131)⁹⁹.

Z powyższego wynika, że Rahner rozróżnia podwójny sposób udzielania się Boga od podwójnego aspektu urzeczywistniania się Kościoła jako obecności Prawdy i Miłości Boga. W tym rozróżnieniu leży jednak źródło niejasności i niepotrzebnie komplikuje ono całą sprawę. Czy nie lepiej byłoby po prostu zrezygnować ze sztucznego schematu, ujmującego obecność Boga w świecie przez Kościół w aspekcie pojęć prawdy i „immanentnej”, będzie można mówić o dwóch materialnie różnych momentach obecności udzielającego się Boga w Kościele. Z faktu zaś, że Bóg udziela się i jest obecny w Kościele jako Słowo Wcielone i jako Duch Święty, wynika cały szereg konsekwencji określających w sposób teologiczny i ostateczny urzeczywistnianie się Kościoła wynikające z jego istoty i normatywne w stosunku do każdorazowej, historycznej próby realizacji tej istoty. Podwójny sposób udzielania się Boga mógłby więc stanowić podstawę do sformułowania zasady formalnej teologii pastoralnej i duszpasterstwa, która znów byłaby podstawą dedukcji szczegółowych zasad teologicznych urzeczywistniania się Kościoła.

Na potwierdzenie słuszności przytoczonych powyżej uwag krytycznych można by wskazać najpierw na fakt, że przeprowadzona przez Rahnera dokładniejsza analiza istoty Kościoła jako obecności Boga udzielającego się jako prawda i miłość, nie odgrywa żadnej istotnej roli w przedstawionej w podręczniku koncepcji teologii pastoralnej jako teologii praktycznej Kościoła. W kilku miejscach wprowadzie sam Rahner i inni współautorzy nawiązują do tego rozróżnienia, ale jest to nawiązanie raczej zewnętrzne i przypadkowe. Nie występuje ono nigdzie jako principium teologiczno-pastoralne, jako podstawa dedukcji pewnych wiążących określeń sposobu urzeczywistniania się Kościoła¹⁰⁰. Jedynie w uzasadnieniu (I, 218—219) podziału podstawowych funkcji Kościoła na-

⁹⁹ "Im übrigen werden über die Doppeltheit der göttlichen Präsenz hinaus die Akte des Selbstvollzugs der Kirche nicht differenziert zu denken sein von Gott selbst her, sondern vom Wesen des Menschen, seiner Gemeinschaftlichkeit, Gesellschaftlichkeit und seiner Geschichtlichkeit her." HP I, 131.

¹⁰⁰ Por. HP I, 387; II/1, 32, 85, 95, 285, 341.

wiązuje Rahner do określenia istoty Kościoła jako obecności Boga udzielającego się w prawdzie i miłości.

Wyodrębniwszy sześć podstawowych funkcji Kościoła (przepowiadanie słowa, kult i Eucharystia, sakramenty, dyscyplina Kościoła, życie chrześcijańskie, *caritas*), dzieli je w końcu na trzy wielkie grupy. Pierwszą stanowi przepowiadanie słowa, drugą Eucharystia (do której należą sakramenty, jako z niej w pewien sposób wynikające), trzecia pod hasłem „życie miłości” obejmuje dyscyplinę Kościoła (jako społeczny porządek miłości wspólnoty Kościoła), życie chrześcijańskie i *caritas*.

W ten sposób ukazuje się wyraźnie związek tak ugrupowanych podstawowych funkcji Kościoła z dwoma sposobami obecności Boga w świecie, stanowiącymi istotę Kościoła. W pierwszej grupie bowiem ukazuje się obecność Prawdy, w trzeciej obecność Boga jako Miłości, w drugiej natomiast jedność Prawdy i Miłości w ofierze wcielonego Logosu. W ten sposób Eucharystia, w której dokonuje się sakramentalnie totalne urzeczywistnianie się Kościoła, ukazuje się jako źródło i szczyt wszystkich pozostałych funkcji Kościoła.

W powyższy sposób udało się wprowadzić Rahnerowi powiązać podział funkcji Kościoła z wyodrębnionymi dwoma sposobami obecności Boga w Kościele. Jest to jednak także tylko powiązanie zewnętrzne, logiczne a nie wewnętrzna dedukcja funkcji Kościoła z jego istoty, ujętej jako obecność udzielania się Boga w prawdzie i miłości. Takie ujęcie nie może być podstawą ani do jednoznacznego i pełnego wyliczenia funkcji Kościoła, ich rozgraniczenia od siebie, ani do określenia sposobu ich wykonywania.

Dlatego też, jak już zaznaczono, w dalszych rozdziałach Podręcznika zawierających teologię pastoralną fundamentalną, rozróżnienie to nie odgrywa żadnej istotnej roli. Można natomiast zauważyć, że bardzo często faktycznie osoba i wspólnota występują tam jako wartości — zasady decydujące o takim lub innym ujęciu normatywnym urzeczywistniania się Kościoła.

Można by to wykazać na szeregu przykładach w całym rozdziale 3 tomu I, gdzie omawiane są poszczególne funkcje podstawowe Kościoła. Aspekt personalistyczny występuje silnie w rozdziale 5 omawiającym antropologiczne uwarunkowanie urzeczywistniania się Kościoła. W szczególności jednak rozdział 6 (II/1, 55—177), poświęcony „formalnym strukturom podstawowym pośrednictwa zbawczego” można by niemal w całości ująć jako dedukcja i szczegółowe rozwinięcie tego, co można by ująć w określeniu personalistyczna wzgl. „wspólnotowa” zasada duszpasterstwa.

I tak paragraf pierwszy tego rozdziału, określający stosunek pośrednictwa zbawczego do procesu zbawczego (II/1, 55—61) przypomina w skrócie to wszystko co na ten temat pisał F. X. Arnold w oparciu o swoją zasadę bosko-ludzką duszpasterstwa, pojętą w gruncie rzeczy jako zasada personalistyczno-dialogiczna¹⁰¹.

Paragraf drugi (61—79) o różnych aspektach pobożności (transcendentalny i kategoryalny moment w pobożności, personalna i sakramentalna pobożność, instytucjonalna i charyzmatyczna pobożność) jest w gruncie

¹⁰¹ Por. F. Blachnicki, cyt. rozprawa dokt., 27—38.

rzeczy tylko zastosowaniem sformułowanej przez Arnolda „zasady personalistycznej” do konkretnych problemów związanych z życiem modlitwy. Chodzi po prostu o uwydatnienie, że kościelne pośrednictwo zbawcze, także sakramentalne, musi zawsze zachować swój charakter służebny w stosunku do procesu zbawczego mającego charakter bezpośredniego, osobowego, w wolności się dokonującego spotkania pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Poruszony w paragrafie 3 (79—102) problem stosunku elity do masy w Kościele znajduje swoje rozwiązanie w stwierdzeniu, że Kościół ostatecznie może się tylko aktualizować w osobowym zaangażowaniu się swoich członków w wierze i miłości, co prowadzi właśnie do powstania „elity”, bez której Kościół nie mógłby się urzeczywistniać (90—91). Problem elita a masa w Kościele sprowadza się ostatecznie do problemu stosunku pomiędzy osobowo rozbudzonymi członkami Kościoła i kościelną wspólnotą. Paragraf czwarty (102—110) już w samym tytule (Zasada „pasterstwa” i struktura dialogiczna) wskazuje, że chodzi tu o inny aspekt zastosowania sformułowanej przez Arnolda „zasady personalistycznej” w duszpasterstwie. Również paragraf piąty (110—133) o uwzględnianiu stopni wieku i stopniowej inicjacji w życie chrześcijańskie jest w istocie tylko wydobyciem konkretnych zastosowań z przyjętych założeń personalistycznych. Z założenia, że Kościół urzeczywistnia się dopiero naprawdę w osobowych aktach swoich członków, wynika bowiem główna teza autora, że w duszpasterstwie należy główną troskę poświęcić tym okresom i grupom wieku, które są zdolne do osobowego zaangażowania się w chrześcijaństwo, aby dopiero poprzez ich świadectwo oddziaływać na tych (a więc głównie dzieci), którzy jeszcze nie są zdolni do pełnych osobowych i samodzielnych aktów. Również poruszone w paragrafie 6. (133—145) zagadnienie formalnie poprawnej struktury chrześcijańskiego przepowiadania, gdzie przede wszystkim omówione jest zagadnienie kerygmy w jej stosunku do dogmatu, należy do zakresu zagadnień związanych z personalistyczną koncepcją przepowiadania¹⁰². Zagadnienie intymności życia religijnego i religijnej propagandy omówione w paragrafie siódmym (146—151) znów bazuje, jak stwierdza sam autor (147) na rozróżnieniu porządku procesu i pośrednictwa zbawczego i określeniu ich wzajemnego stosunku w oparciu o prawa wynikające z natury osoby. Zagadnienie stosunku teoretycznej moralności do realnej (par. 8, 152—163) także łączy się ściśle z personalistyczną koncepcją życia etycznego. Wreszcie omawiane w ostatnim, dziewiątym paragrafie (163—177) zagadnienie „taktycznych” struktur duszpasterstwa, opiera się ostatecznie w uzasadnieniu swoich tez i rozwiązań na swoistej dialektyce wspólnoty i osoby, wynikającej z natury i praw tej ostatniej.

U podstaw dokonanych w tej części rozdziału analiz znajdowało się pytanie o eklezjologiczne zasady teologiczno-pastoralne w omawianym podręczniku. Na pytanie to możemy teraz odpowiedzieć w tym sensie, że zasady te w części fundamentalnej nie zostały sformułowane w sposób jasny i przekonujący, tak iż mogłyby się one stać podstawami dedukcji i kryteriami oceny w dalszych partiach podręcznika. W szczególności ujęcie istoty Kościoła jako obecności Boga udzielającego się jako

¹⁰² Por. F. Blachnicki, *Kerygma a duszpasterstwo*, — Coll. Th. 37 (1967) z. 3, 73—86.

prawda i miłość nie spełnia wymagań zasady w sensie tutaj poszukiwanym. Z drugiej strony przeprowadzona analiza wykazała, że rozważania fundamentalne podręcznika zawierają w sobie materialne elementy potrzebne do sformułowania zasady formalnej teologii pastoralnej i duszpasterstwa w sensie zasady personalistycznej i „wspólnotowej” (koinonistycznej), ukazując zarazem możliwość ich teologicznego „zakotwiczenia” w dogmacie trynitarnym, w nauce objawionej o pochodzeniu Osób Bożych. Zarysowujące się w Podręczniku zasady mogłyby być określone bliżej jako zasada personalistyczno-chrystologiczna i koinonistyczno-pneumatologiczna. Formalne wydobyć i wyrażenie tych zasad nie zostało jednak przez Autorów Podręcznika dokonane i pozostaje problemem otwartym.

b) Pytanie o zastosowanie teologicznych zasad w analizie i ocenie teraźniejszej sytuacji Kościoła

Pytanie powyższe dotyczy dwóch ostatnich (7 i 8) rozdziałów części II (fundamentalnej) Podręcznika, zajmujących resztę tomu II/1 (178—343). Pierwszy z nich, którego autorem jest K. Rahner i N. Greinacher, poświęcony jest teologicznej analizie teraźniejszości jako sytuacji urzeczywistniania się Kościoła, drugi (A. Görres) zajmuje się patologią katolickiego chrześcijaństwa.

W pierwszym paragrafie rozdziału 7 zebrane są najpierw uwagi wstępne natury teorio-poznawczej. Są one częściowo powtórzeniem tego, o czym była mowa w części wstępnej przy uzasadnieniu teologicznej koncepcji teologii pastoralnej. Pewną nowością jest próba uzasadnienia, w jaki sposób analiza teraźniejszej sytuacji Kościoła może przybrać charakter teologiczno-naukowy? Uzasadnienie to przebiega następująco: Kościół działa w swojej teraźniejszości. To działanie jest działaniem Kościoła, jako nadprzyrodzonej, przez łaskę Bożą niesionej rzeczywistości. Odpowiada ono więc teologicznej istocie Kościoła, jest działaniem inspirowanym przez Ducha Kościoła. To działanie dokonuje się w oparciu o określoną, chociaż nierefleksyjną, wiedzę opartą o instynkt wiary, o tym co Kościół teraz i tutaj powinien czynić. Ta wiedza zawarta *implicite* w działaniu Kościoła inspirowanym przez Ducha jest więc wiedzą natury teologicznej. Podobnie jak w życiu jednostkowym chrześcijan inspirowanym przez Ducha istnieje jakaś nadprzyrodzona, egzystencjalna logika chrześcijańskiej decyzji, jakiś nadprzyrodzony instynkt i wewnętrzne oświecenie o tym, co *hic et nunc* należy czynić — tak samo musi tym bardziej w Kościele istnieć wiedza o nadprzyrodzonej strukturze i celowości, która stanowi podłoże jego działania i kieruje nim i która implikuje zrozumienie aktualnej sytuacji tego działania. Gdyby się temu chciało zaprzeczyć, równałoby się to zaprzeczeniu prawdy, że Duch Święty kieruje Kościołem (186). Otóż tę wiedzę, jaką ma Kościół o swoim działaniu, powinna teologia pastoralna jako wiedza o urzeczywistnianiu się Kościoła w teraźniejszości, starać się uczynić wiedzą refleksyjną i naukową. Jest to w pewnym stopniu możliwe, chociaż trzeba się z góry liczyć z tym, że tego rodzaju wiedza nie będzie nigdy adekwatną do przed-refleksyjnej wiedzy Kościoła o swojej sytuacji i będzie mogła zawsze osiągnąć tylko stopień pewności, który określa się jako „pewność moralna” i która nie wyklucza możliwości błędu (187).

Powyższe stwierdzenia są zaskakujące a nawet zdumiewające. Bo przecież oznaczają one pryncypialną rezygnację z nadania teologii pastoralnej charakteru dedukcyjnej nauki, która dokonuje oceny pewnych zjawisk i ustala zasady działania i postępowania w oparciu o pewne i ustalone zasady, principia. Ponadto zawierają one w sobie jakiś metodyczny *circulus vitiosus*. Bo jeżeli teologia pastoralna ma ustalać w sposób naukowy zasady działania Kościoła, to w jaki sposób samo to działanie można uczynić zasadą? Owszem, można się zgodzić, z tym, że teologia pastoralna musi uczynić przedmiotem swoich analiz aktualne działanie Kościoła i będącą u jego podstaw świadomość i wiedzę, ale właśnie po to, aby tę wiedzę poddać analizie krytycznej z punktu widzenia zasad wyprowadzonych w świetle objawienia z nieziennej istoty Kościoła, a nie po to, aby nierefleksyjną wiedzę Kościoła o swoim działaniu i sytuacji zamienioną na wiedzę refleksyjną i naukową uczynić po prostu normą działania Kościoła. W ten sposób zakładałoby się, że Kościół w konkretnym, historycznym działaniu swoich przedstawicieli, jest zawsze nieomylnie kierowany przez Ducha Świętego, powtarzając słusznie skrytykowany błąd dawnej teologii pastoralnej. Oczywiście, w działaniu konkretnego Kościoła na pewno musi się przejawiać działanie Ducha, ale stwierdzenie, które z konkretnych form i przejawów tej działalności są inspirowane przez Ducha, a które pochodzą z ludzkiej słabości, ciasnoty, jednostronności i omyłności, to jest właśnie zadanie, które musi podjąć i wykonać teologia pastoralna. Może zaś ona tego dokonać nie na drodze analizy wiedzy, jaką ma Kościół o swoim aktualnym działaniu, ale przez konfrontację tej wiedzy z principiami wynikającymi z poznanej w świetle objawienia nieziennej istoty Kościoła.

Postawione tu pytanie o zastosowaniu w podręcznikach teologicznych zasad w analizie i ocenie teraźniejszej sytuacji Kościoła, stało się właściwie, wskutek przyjętego przez Autorów tej partii podręcznika założenia, bezprzedmiotowe.

Przypatrmy się jednak, jak faktycznie wygląda przeprowadzona w podręczniku analiza teraźniejszej sytuacji Kościoła.

Paragraf drugi omawianego rozdziału kreśli główne rysy teraźniejszej sytuacji (188—221). Cechuje ją przede wszystkim dynamiczny charakter naszej społeczności ludzkiej, wyrażającej się w rewolucji przemysłowej i technicznej oraz w wielkiej mobilności horyzontalnej (częste zmiany mieszkania, stałe wędrówki ludności, obejmujące w miastach ok. 20% ogółu mieszkańców) oraz mobilności wertykalnej (przechodzenie z niższych do wyższych warstw społecznych). Ludzkość staje się coraz bardziej jednością kulturalną, gospodarczą i polityczną. Postępuje stale proces urbanizacji i uprzemysłowienia. Wzrasta w szybkim tempie liczba ludności i gęstość zaludnienia (eksplozja demograficzna), rozwija się stale proces socjalizacji życia społecznego. Równocześnie postępuje proces indywidualizacji, powstaje sytuacja specyficznego napięcia pomiędzy umasowaniem człowieka a indywidualizacją. Wzrasta różnicowanie społeczeństwa przez postępujący podział pracy i specjalizację, cechą życia społecznego staje się coraz bardziej pluralizm. Człowiek staje się coraz mniej zależny od sił natury, w miejsce tego wchodzi we wszystkich dziedzinach życia ludzkiego „automanipulacja” związana z refleksyjno-dynamicznym planowaniem przyszłości. Wresz-

cie społeczeństwo współczesne staje się coraz bardziej społeczeństwem konsumpcyjnym i społeczeństwem „wolnego czasu”. Wszystkie powyższe przejawy stwarzają szczególne zagrożenie i szczególną szansę człowieka. Zagrożenie człowieka współczesnego jest szczególnego rodzaju, nie pochodzi ono bowiem z zewnątrz, od przyczyn fizycznych (choroby, epidemie, głód, kataklizmy) ale od człowieka samego, który może paść ofiarą własnej manipulacji. Szansą człowieka współczesnego jest to, że może rozwinąć, jak nigdy dotąd możliwości swego człowieczeństwa i swego osobowego istnienia.

Paragraf następny (222—233) mówi o sytuacji religii i Kościoła w nowoczesnym społeczeństwie. Sytuację tę cechuje najpierw postępujący proces tzw. sekularyzacji świata. Świat, w którym człowiek żyje i działa jest coraz bardziej światem autonomicznym, w którym Bóg jest nieobecny. Kościół znalazł się w ten sposób w sytuacji „konkurencyjnej” w stosunku do wielu dziedzin i przejawów życia, mających swój własny system wartości. Kościół stał się jedną z „podkultur” wśród wielu innych, utracił monopol, który posiadał dotąd w wielu dziedzinach. Jego sytuacja staje się coraz bardziej sytuacją diaspory. Z tym się łączy pojawienie różnych form pozakościelnej religijności, czy to w formie pewnych namiastek religii czy też różnych przejawów religijności, nieraz głębokiej i autentycznej, która jednak nie „trafia” do Kościoła.

W końcu cechuje sytuację Kościoła w świecie współczesnym stopniowe przechodzenie od formy socjologicznej „Kościoła ludowego” do formy „Kościoła wspólnotowego”.

Paragraf czwarty (233—256) przynosi teologiczne wyjaśnienie teraźniejszej sytuacji jako sytuacji Kościoła. Na wstępie stwierdza Autor (K. Rahner), że dotychczasowy opis sytuacji Kościoła miał charakter czysto empiryczny i z poznanej w ten sposób sytuacji nie można jeszcze wyprowadzić bezpośrednich i praktycznych norm działania Kościoła. Trzeba najpierw przeprowadzić teologiczną interpretację danych opisu, głównie socjologicznego, sytuacji Kościoła. Próba tej teologicznej interpretacji obejmuje sześć punktów. Pierwszy wskazuje na chrześcijańską genezę aktualnej sytuacji. Nie można w niej widzieć tylko rezultatu działania antychrześcijańskich sił i godziny Antychrysta, ale trzeba dostrzec w wielu dokonujących się przemianach inspirację ducha chrześcijańskiego, co pozwala na zasadniczo pozytywną ocenę nowej, zaistniałej sytuacji. Punkt drugi wskazuje na teologiczny sens jedności historii ludzkości. Stwarza ona szansę do wypełnienia przez Kościół uniwersalnego nakazu misyjnego. Punkt trzeci wyjaśnia teologiczny sens „świeckości” świata. Stwarza ona szansę do pogłębienia wiary, albowiem człowiek po przeprowadzeniu „desakralizacji świata” łatwiej może znaleźć bezpośredni przystęp religijny do transcendentnego Boga. Punkt czwarty interpretuje aktualną sytuację jako szansę dla personalnego aktu wiary, który dla urzeczywistniania Kościoła ma ogromne znaczenie, bo wiara chrześcijańska jest albo osobową, wolną decyzją jednostki albo nie ma jej wcale (245). Punkt piąty mówi o pluralizmie w Kościele, wskazując na wiele pozytywnych związanych z tym wartości. Punkt szósty wreszcie ukazuje teologiczny sens pozakościelnej religijności, widząc także w niej pewne szanse i pozytywne wartości dla Kościoła.

Przystępując do oceny przedstawionej w podręczniku analizy situa-

cji teraźniejszej Kościoła oraz jej teologicznej interpretacji, trzeba stwierdzić, że trudno ją uznać za wystarczającą i przekonywującą. Zawiera ona spostrzeżenia i refleksje ogólnie znane, od lat żywo dyskutowane, mające ogromną literaturę. Autorzy dokonali po prostu pewnej rejestracji i syntezy tych problemów. Z pewnością teologia pastoralna musi tego dokonać, ale powstaje pytanie, czym różni się proponowana tu „socjologiczno-teologiczna analiza współczesności Kościoła” od tej orientacji w prądach i przemianach współczesnych, którą zawsze zakładali i uwzględniali autorzy podręczników teologii pastoralnej? W każdej epoce powstaje literatura naukowa i popularna, w której odzwierciedla się tzw. „duch epoki” i której autorzy starają się z mniejszą lub większą wnikliwością odczytywać i wyjaśniać „znaki czasu”. Zawsze pastorałiści starali się to uwzględniać i do tego nawiązywać.

Od nowego podręcznika, zgodnie z jego programowanymi założeniami, można było oczekiwać czegoś więcej, mianowicie prawdziwie naukowej analizy i oceny sytuacji, a więc opartej na teologicznie pewnych zasadach, w świetle których można dokonywać wiążących i normatywnych ocen.

Zaprezentowana w Podręczniku „teologiczna interpretacja” teraźniejszości Kościoła zawiera z pewnością wiele cennych i wnikliwych refleksji i słusznych wniosków. Ale właściwie ukazuje ona przekonywująco przede wszystkim zasadniczą ambiwalencję wszystkich zewnętrznych przemian i uwarunkowań dla urzeczywistniania się Kościoła. W przeprowadzonej „interpretacji” wyraźnie zaznacza się ogólna tendencja optymistyczna, uwydatniająca pozytywne możliwości i szanse, jakie stwarza nowa sytuacja dla Kościoła. Równie dobrze i z tą samą słusnością mógłby ktoś przedstawić interpretację „empirycznych” danych w aspekcie wprost przeciwnym, ukazując trudności i zagrożenia, jakie one stwarzają dla działającego i mającego się urzeczywistniać Kościoła. Wynika to stąd, że każda historyczna sytuacja jest zasadniczo ambiwalentna, stwarzając pewne warunki dla decyzji wiary i urzeczywistniania się Kościoła. Otóż właśnie ta zasadnicza ambiwalencja każdorazowej historycznej sytuacji stanowi istotny problem i wieczne „kuszenie” Kościoła grożące wypaczeniem jego reakcji na daną sytuację. Bo jeżeli ta reakcja przebiega spontanicznie, bez teologicznej refleksji nad istotą misji Kościoła, mającej się zaktualizować w danej chwili, przechyla się ona mniej lub więcej w stronę jednego ekstremu, zależnie od tego czy w istniejącej, nowej sytuacji dostrzeże się jej pozytywne szanse dla rozwoju Kościoła, czy też zagrożenie jego stanu posiadania. Stąd zawsze grozi Kościołowi albo pójście za tendencją zachowawczą, czyli konserwatyzm, albo też zbyt daleko idące uleganie tendencjom nowatorskim, czyli progresizm. Tymczasem samo „ustawienie” Kościoła w sytuacji konieczności wyboru pomiędzy „starym” a „nowym” oznacza już przyjęcie fałszywej alternatywy, bo w gruncie rzeczy chodzi w każdej sytuacji o to, aby Kościół pozostał wierny swojej niezmiennej istocie i misji, znajdując w sobie, w teologicznych zasadach swego życia i działania właściwe kryterium do swojego samookreślenia się w danej sytuacji oraz do dokonania właściwego wyboru pomiędzy *nova et vetera*.

Otóż zadanie teologii pastoralnej, jako teologii urzeczywistniania się Kościoła w teraźniejszości polega nie tyle na tym, aby dokonać opisu

zewewnętrznej sytuacji Kościoła w świecie, aby na tej podstawie określić, co Kościół powinien czynić i w jakim kierunku ma pójść jego rozwój i działanie. Byłoby to zadaniem stosunkowo łatwym, dla jego wypełnienia wystarczyłaby jako taka znajomość ogólnych założeń teologii w połączeniu z orientacją w sytuacji i trafną intuicją. Zadaniem natomiast o wiele ważniejszym i trudniejszym a właściwym dla teologii pastoralnej będzie dokonanie analizy już istniejącej reakcji Kościoła na daną sytuację w świetle principów wyrażających istotę jego misji. Będzie więc chodziło o przebadanie aktualnych form działania Kościoła, takich jak katecheza, homilia, liturgia, zarządzenia dyscyplinarne, w świetle wymagań istoty Kościoła. A więc nie to jest właściwym problemem, czego domaga się aktualna sytuacja od Kościoła, jakoby ta sytuacja była wezwaniem zobowiązującym Kościół. Kościół bowiem stoi tylko pod wezwaniem i osądem Bożym, a przedmiotem tego osądu jest właśnie sposób jego reakcji na aktualną sytuację. Bo ta sytuacja jest właśnie kuszeniem Kościoła, Kościół może ulec prądom czasu, sprzeniewierzając się swojej istotnej misji albo też może nie odczytać „znaków czasu” wzywających go do pełniejszej, bardziej adekwatnej realizacji swojej istoty. Problem nie leży więc w tym, czy Kościół jest wierny wymaganiom swojego czasu, ale czy w swoim czasie jest wierny swojej istocie i wymaganiom Boga. Kościół bowiem wtedy, gdy jest wierny sobie i swojej istocie, najlepiej również odpowiada wezwaniu aktualnej sytuacji. Albo inaczej: Kościół w dokonywaniu analizy swojej aktualnej sytuacji musi zawsze czynić punktem wyjścia pytanie, o ile dana sytuacja domaga się od niego i umożliwia zarazem pełniejszą i doskonalszą realizację swojej istoty.

Wydaje się, że problem teologiczno-socjologicznej analizy teraźniejszości Kościoła nie został jeszcze ukazany przez autorów podręcznika na właściwej płaszczyźnie. Na właściwej płaszczyźnie ustawił jednak ten problem już F. X. Arnold w swoich studiach pastoralno-historycznych. On właśnie uczynił przedmiotem swoich studiów formy działania Kościoła (*Wirkformen*) ale nie wzięte same w sobie, w oderwaniu, lecz w konkretnej, historycznej postaci. Te formy zaś poddał analizie w świetle teologicznych principów wydedukowanych z istoty Kościoła i jego pośrednictwa zbawczego (konkretnie w świetle tzw. zasady bosko-ludzkiej), odsłaniając w ich świetle przekonywująco wpływy prądów myślowych epoki i ducha czasu, które doprowadziły do pewnych wypaczeń i jednostronności w przejawach działania Kościoła. To, czego dokonał Arnold w dziedzinie teologiczno-pastoralnej analizy historycznego i aktualnego pośrednictwa zbawczego Kościoła, jest w dotychczasowej literaturze nieprześcignione i należy żałować, że omawiany podręcznik nie przyswoił sobie w tej dziedzinie dorobku Arnolda i nie wykorzystał wypracowanej przez niego metody. Trzeba powiedzieć, że w tym wypadku podręcznik oznacza pewien regres w stosunku do osiągnięć Arnolda¹⁰³.

¹⁰³ Można tu wskazać na jedną jeszcze pozycję we współczesnej literaturze, która dokonuje analizy teraźniejszej sytuacji Kościoła w sposób głębszy i bardziej przekonywujący niż w HP. Chodzi o głośną książkę Dietricha vom Heildebranda, *Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes*, Regensburg⁸ 1968 (oryginał w j. angielskim). Książkę tę cechuje stałe odwoływanie się do niezmiennych, filozoficzno-teologicznych zasad w ocenie zmiennych prądów epoki i ducha czasu, wskutek tego stoi ona poza

W odpowiedzi na pytanie o zastosowanie teologicznych zasad w analizie i ocenie teraźniejszej sytuacji Kościoła musimy stwierdzić brak tego zastosowania. Nie można wykazać w podręczniku jakiegoś wewnętrznego, dedukcyjnego powiązania pomiędzy dokonaną na wstępie analizą istoty Kościoła a dalszymi partiami stanowiącymi rozwinięcie koncepcji eklezjologicznej teologii pastoralnej. Wynika to stąd, że teologiczno-fenomenologiczny opis istoty Kościoła nie został wykończony sformułowaniem pewnych teologicznych, jednoznacznych principów, które mogłyby spełnić rolę zasady formalnej teologii pastoralnej, nadając całej jej koncepcji rozwiniętej w podręczniku charakter jednolitego, zwarte- go i dedukcyjnego systemu naukowego. Samo, z pewnością słuszne założenie, że z istoty Kościoła należy wydedukować wszystkie istotne elementy i przymioty praktycznej teologii, jest zbyt ogólne, aby w oparciu o nie można było zrealizować to, co zostało zamierzone¹⁰⁴.

c) Pytanie o uzasadnienie teologiczno-pastoralne imperatywów działania Kościoła w teraźniejszości

Pytanie powyższe łączy się z treścią paragrafu 5 rozdziału 7 (II/1, 256—276) poświęconego analizie teraźniejszości Kościoła. W paragrafie tym Autor (K. Rahner) podejmuje próbę sformułowania podstawowych imperatywów dla urzeczywistniania się Kościoła w teraźniejszej sytuacji, wynikającej z dokonanej teologicznej analizy tej sytuacji.

Zgodnie z założeniem będzie nam chodziło o stwierdzenie, czy i o ile te imperatywy wynikają jako uzasadnione wnioski zarówno z istoty Kościoła, jak i dokonanej w jej świetle oceny teraźniejszej sytuacji.

Na wstępie trzeba odnotować pewne zaskoczenie, jakie przynoszą uwagi wstępne Autora omawianego paragrafu. Stwierdza w nich K. Rahner, że imperatywy wynikające z analizy teraźniejszej sytuacji mają znaczenie drugorzędne i mniejszą wagę w porównaniu do norm działania, które wynikają z nieziennej istoty Kościoła. Te normy drugorzędne mają jednak wielkie znaczenie, albowiem warunkują one i zabezpieczają właściwą dla danego momentu czasu realizację wyższych norm wynikających z istoty chrześcijaństwa. (II/1, 257). Problematyczność powyższego rozróżnienia na normy działania Kościoła pierwszorzędne, wynikające z je-

falszywą alternatywą „konserwatyzm — progresizm”. Metoda zastosowana przez Hildebranda zasługuje na szczególną uwagę pastoralistów w ich dążeniu do wypracowania teologiczno-pastoralnej „kairologii” jako istotnego elementu eklezjologicznej koncepcji teologii pastoralnej.

¹⁰⁴ Analizą aktualnej sytuacji Kościoła w omawianym Podręczniku zajmuje się jeszcze rozdział 8 o patologii katolickiego chrześcijaństwa. Nie wnosi on jednak nic nowego w odniesieniu do problemu, który nas tutaj interesuje. Przynosi on wiele uwag cennych i w zasadzie słusznych, brak jednak także zasadniczego odwoływania się do principów wynikających z istoty Kościoła jako kryteriów przeprowadzonych ocen. Dlatego np. trudno się zgodzić z ujmowaniem istoty problemu seksualizmu (II/1, 332—336) w aspekcie reakcji na fałszywy spirytualizm w tej dziedzinie, która wyraża się w pozytywnym ustosunkowaniu się do wartości ludzkiego ciała. Istota bowiem leży w personalistycznym podejściu do zagadnienia, któremu sprzeciwia się zarówno fałszywy spirytualizm jak i zaznaczający się dzisiaj extrem przeciwny, akceptujący bez zastrzeżeń wartości zmysłowo-cielesne, aż do negacji pojęcia grzechu w tej dziedzinie. Na tym przykładzie widać, że zastosowanie zasady personalistycznej wydedukowanej z istoty Kościoła przyniosłoby dopiero właściwe rozwiązanie oceny aktualnej sytuacji duszpasterskiej.

go istoty, oraz drugorzędne, wynikające z analizy aktualnej sytuacji, ukazuje się przy bliższym zaznajomieniu się z tymi ostatnimi „imperatywami” wysuwanymi w Podręczniku. Dla przykładu: z faktu jedności współczesnego świata wynika, że Kościół w całości musi być Kościołem misyjnym, realnie obecnym jako prasakrament zbawienia dla wszystkich ludów. Z faktu, że współczesne społeczeństwo coraz bardziej staje się społeczeństwem pluralistycznym, wynika, że Kościół musi przybierać coraz bardziej formę Kościoła ludzi osobowo wierzących a na płaszczyźnie Kościoła lokalnego formę braterskiej wspólnoty. Z tego samego względu Kościół współczesny musi być Kościołem dialogu. Z faktu sekularyzacji dzisiejszego świata znów wynika, że Kościół musi wypracować jakąś nową mystagogię tj. musi stwarzać dla ludzi dostęp do zasadniczego doświadczenia religijnego, aby przekazywana słownie i pojęciowo wiedza religijna dzięki istnieniu jakiegoś egzystencjalnego podłoża mogła być przekonywającą i możliwą do przyjęcia dla współczesnego człowieka. Z sekularyzacji świata wynika również znaczenie i konieczność osobowej i czynnej miłości bliźniego, jako świadectwa czyniącego wiarę wiarygodną.

Otóż wszystkie powyższe imperatywy dla działania Kościoła, jakie wynikają z aktualnej sytuacji Kościoła, wynikają również i to w sposób bardziej zasadniczy i przekonywający, z samej istoty Kościoła i jego zbawczego posłannictwa. Stąd powstaje pytanie o metodę ustalania tych imperatywów: czy należy pójść drogą indukcyjną, wychodząc od aktualnej sytuacji, czy też drogą dedukcyjną, od istoty Kościoła ku konkretnej, historycznej sytuacji. Sam Autor omawianej partii podręcznika stwierdza (258), że działanie Kościoła wtedy najlepiej odpowiada sytuacji aktualnej, kiedy jest możliwie jak najbardziej wierne nieuszczipionej prawdzie Ewangelii oraz swojej własnej istocie. Adekwatne, refleksyjne uchwycenie i „przejrzenie” każdorazowej sytuacji jest bowiem dla Kościoła niemożliwe i trzeba zawsze w ustalaniu principów i imperatywów działania liczyć się z pewną możliwością błędu i niepewności. Dlatego Kościół działa w konkretnej sytuacji zawsze wtedy w sposób najwłaściwszy, gdy stara się o pełną wierność wobec swego posłannictwa, wobec wolnej łaski Bożej, miłości Boga ku ludziom, szaleństwa Krzyża i gdy jest gotowy dać pełne świadectwo, aż do męczeństwa. W zakończeniu zaś omawianego paragrafu formułuje Rahner jeszcze jeden „imperatyw” wynikający z analizy obecnej sytuacji Kościoła, który nazywa „tutoriizmem ryzyka”. Polega on na odwadze dawaniu odpowiedzi na wezwania chwili obecnej w oparciu tylko o istotę Kościoła i jego własne posłannictwo. Taka odwaga wiary jest zarazem najpewniejszą drogą w reagowaniu Kościoła na aktualną sytuację (274—276).

Rahner stara się wprawdzie wykazać, że powyższe imperatywy, chociaż wynikające z istoty Kościoła, są jednak wymaganiami stawianymi Kościołowi przez aktualną sytuację i wnioskami z przeprowadzonej teologiczno-socjologicznej analizy tej sytuacji. Wydaje się jednak, że proponowana droga ustalania imperatywów działania Kościoła w teologii pastoralnej w połączeniu z przeprowadzonym rozróżnieniem na imperatywy pierwszorzędne wynikające z istoty Kościoła i drugorzędne, wynikające z analizy jego aktualnej sytuacji, zawiera w sobie niebezpieczeństwo pewnego relatywizmu historycznego. O wiele lepiej byłoby

pójść drogą deduktywną, oceniając w świetle principiów wyprowadzonych z istoty Kościoła formy jego aktualnego działania na tle istniejącej sytuacji. Sytuacja ta wtedy byłaby tylko formą konkretyzacji wezwania Kościoła do urzeczywistnienia swej istoty i swego posłannictwa a nie, jak to wyrażają K. Rahner i Schuster, „wewnętrznym momentem” specyfikującym sam sposób tego urzeczywistniania się Kościoła. Wtedy też dobrze byłoby podjąć proponowane przez Rahnera rozróżnienie principiów i imperatywów¹⁰⁵, zachowując pierwszy termin na określenie stałych zasad urzeczywistniania się Kościoła wynikających z jego istoty a drugi na określenie konkretnych wskazań wynikających na daną godzinę z konfrontacji principiów z określoną sytuacją. Aby w ten sposób pojąć metodę teologii pastoralnej i jej funkcję w ustalaniu wytycznych działania Kościoła na dziś i na jutro, trzeba ściśle sformułować właśnie te principia, ujmując je, o ile możliwości syntetycznie w jednym principium formalnym tej dyscypliny. To zadanie nie zostało jednak w sposób zadowalający wykonane przez omawiany podręcznik.

Dlatego też dalsze tomy (II/2 i III) podręcznika zawierają wprawdzie wielkie bogactwo cennego, aktualnego materiału, który jednak nie jest przeniknięty wewnątrznie pewnymi teologicznymi principiami, dzięki którym można by mówić o jednolitej, organicznej koncepcji wzgl. o systemie eklezjologicznym teologii pastoralnej. Podręcznik robi raczej wrażenie pewnego compendium teologiczno-pastoralnych wiadomości, które oczywiście nie może być pełne ze względu na ogrom zagadnień i dlatego stanowi pewną selekcję materiału z pewnością celową, ale ostatecznie mniej lub więcej dowolną, która dopuszcza również inne możliwości wyboru i uporządkowania.

W podsumowaniu dokonanej oceny krytycznej można stwierdzić, że *Handbuch der Pastoraltheologie* będący pierwszą konsekwentną próbą realizacji eklezjologicznej koncepcji teologii pastoralnej, chociaż jest w całości dużym osiągnięciem i stanowi wielki krok naprzód w rozwoju teologii pastoralnej, nie zadowala w pełni i wymaga dalszych udoskonalień¹⁰⁶.

Udoskonalenia te muszą iść przede wszystkim w kierunku uściślenia teologicznych i eklezjologicznych principiów urzeczywistniania się Kościoła, które musiałyby być tak ujęte, aby mogły stanowić prawdziwą zasadę formalną określającą jednoznacznie sposób rozwinięcia i przeprowadzenia teologii pastoralnej we wszystkich swoich istotnych elementach na sposób jednolitego, organicznego i dedukcyjnego systemu.

VI WSPÓLNOTA JAKO ZASADA ŻYCIA KOŚCIOŁA I TEOLOGII PASTORALNEJ JAKO TEOLOGII TEGO ŻYCIA W UJĘCIU F. KLOSTERMANNA

Autorem, który spróbował nadać teologii pastoralnej charakter zwartego, dedukcyjnego systemu, przez skoncentrowanie jej wokół jednej zasady, jest wiedeński współczesny pastoralista, F. Klostermann.

¹⁰⁵ Por. K. R a h n e r, *Das Dynamische in der Kirche*, Freiburg³ 1965, 14—37.

¹⁰⁶ Stwierdzają to sami wydawcy w przedmowie do ostatniego, IV tomu, zapowiadając zarazem ukazanie się drugiego, poprawionego wydania tomu I i II.

Przedstawił on swoją koncepcję w stosunkowo niewielkim studium, którego sam tytuł jasno wyraża jego myśl przewodnią: *Prinzip Gemeinde. Gemeinde als Prinzip des kirchlichen Lebens und der Pastoraltheologie als der Theologie dieses Lebens*¹⁰⁷. (Zasada wspólnota. Wspólnota jako zasada kościelnego życia i teologii pastoralnej jako teologii tego życia¹⁰⁸). W drugim studium *Teologia pastoralna dzisiaj*¹⁰⁹ Autor podjął próbę opracowania szczegółowej struktury przedmiotu materialnego tej dyscypliny w oparciu o zasadę wspólnoty.

Z przedmowy do pierwszego studium wynika, że Autor nawiązuje do eklezjologii katolickiej szkoły tybindzkiej i powstałej w jej ramach koncepcji teologii pastoralnej wzgl. praktycznej A. Grafa oraz do dokumentów Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza do *Konstytucji o Liturgii*, która czyni zgromadzenie liturgiczne chrześcijańskiej wspólnoty punktem wyjścia całego duszpasterstwa (s. 12). Następnie, w części pierwszej (12—17) precyzuje problem rozprawy, pytając o miejsce i znaczenie wspólnoty zarówno w teologii pastoralnej jak i w życiu i działaniu Kościoła. Chodzi, dokładniej mówiąc, o pytanie, czy wspólnota (gmina) jest jednym z miejsc urzeczywistniania się Kościoła obok wielu innych, jak szkoła, szpital, rodzina, czy też jest miejscem centralnym, do którego wszystkie inne są w jakiś sposób skierowane i odniesione. Gdyby tak było, wspólnota mogłaby się stać zasadą porządkującą i koncentrującą całą tematykę teologii pastoralnej jako teologii życia Kościoła.

Z kolei precyzuje Autor samo pojęcie „wspólnoty”, stwierdzając, że nie chodzi mu o sens polityczno-prawny czy kościelno-kanoniczny tego pojęcia, ale o jego treść teologiczną, o sens jaki nadaje objawienie określeniu „wspólnota Chrystusa”. W tym ujęciu znaczenie terminu „wspólnota” pokrywa się ze znaczeniem pojęcia *ekklesia* w Nowym Testamencie. Termin ten występuje w NT w poczwórnym znaczeniu: zgromadzenia liturgicznego chrześcijan na słuchanie Słowa Bożego i łamanie chleba, wspólnoty „domowej” gromadzącej się w jednym domu dla sprawowania Eucharystii, wspólnoty chrześcijańskiej lokalnej w danej miejscowości oraz wspólnoty wszystkich chrześcijan na świecie.

Część druga studium (17—68) określa bliżej pojęcie Kościoła jako wspólnoty. Na wstępie stawia Autor zasadnicze pytanie dotyczące istoty Kościoła: czy jest on Kościołem jednostek czy wspólnotą Jezusa? Czy w Kościele chodzi głównie o jednostkę, w stosunku do której Kościół byłby tylko środkiem do celu, czy też Kościół sam w sobie, jako wspólnota reprezentuje jakąś wartość trwałą, jakąś tajemnicę, której zewnętrznym znakiem tylko byłby Kościół widzialny? A jeżeli przyjmie się tę drugą alternatywę, powstaje dalsze pytanie: w jakim stosunku pozo-

¹⁰⁷ Wydane w serii Wiener Beiträge zur Theologie, XI, Wien 1965, s. 122; to samo w skróconej formie: *Theologie der christlichen Gemeinde*, w: *Kirche in der Stadt I, Grundlagen und Analysen*, Wien 1967, 34—60 oraz: *Allgemeine Pastoraltheologie der Gemeinde*, w: HP III, 17—58.

¹⁰⁸ Termin „Gemeinde” należałoby właściwie tłumaczyć „gmina”. Jest to jednak termin obcy, pochodzący właśnie od niemieckiego „Gemeinde”. Ten termin zaś w języku niemieckim pokrywa się prawie z terminem „Gemeinschaft”, któremu odpowiada polskie słowo „wspólnota”. Dlatego użyty przez Klostermanna termin „Gemeinde” będziemy tu zawsze oddawali przez „wspólnota”.

¹⁰⁹ *Pastoraltheologie heute*, w: *Dienst an der Lehre* (Wiener Beiträge zur Theologie, X) Wien 1965, 49—108.

staje tak pojęta wspólnota do jednostki a jednostka do niej? Szukając odpowiedzi na to pytanie w źródłach Objawienia, stwierdza Autor, że zasadniczo wejście do Kościoła dokonuje się przez osobiste akty, w których człowiek w wierze i miłości odpowiada na wezwanie Chrystusa. Personalne akty konstytuujące spotkanie z Chrystusem mogą się jednak dokonać tylko „w macierzyńskim łonie chrześcijańskiej wspólnoty”, w której rozbrzmiewa Słowo Pana i dokonuje się uczestnictwo w Ciele i Krwi Pana. Poza tym przez osobiste akty wiary i miłości zawsze buduje się Kościół jako wspólnota, jako dom i świątynia Boga. Kościół jest budowany przez wszystkie w stanie łaski wykonywane czyny swoich członków. Kościół nie może więc być rozumiany jako luźny związek jednostek, z których każda szuka tylko swego indywidualnego zbawienia, ale jest wspólnotą, przez którą każdy otrzymuje zbawienie. Człowiek pojedynczy staje się uczestnikiem spotkania zbawczego przez partycypację w spotkaniu, które jest własnością wspólnoty jako takiej. Z drugiej strony przez te zrealizowane spotkania jednostkowe Kościół sam jako wspólnota rozwija się i wzrasta. Wspólnota Jezusa jest więc właściwym miejscem, gdzie dokonuje się spotkanie między Bogiem a człowiekiem.

Nowotestamentalna wspólnota zbawcza posiada swoje właściwości, które Autor w dalszym ciągu opisuje w oparciu o źródła biblijne (24—40). Jest ona więc najpierw bosko-ludzkim misterium, obecnością boskiej, ponadczasowej, transcendentnej rzeczywistości, w skończonej, przestrzenno-czasowej, ziemskiej rzeczywistości. Stąd musi ona być wierną prawom tej rzeczywistości (dlatego potrzebna jest teologiczno-pastoralna antropologia, psychologia i socjologia) ale również i przede wszystkim prawom wynikającym z jej nadprzyrodzonej istoty, z objawienia i woli Jezusa. Wspólnota chrześcijańska cechuje się ponadto tym, że należy ona całkowicie do swego Pana, uwielbionego *Kyrios*a. Z tego wynika służebny charakter wszelkiej władzy w Kościele. Wspólnota Chrystusa musi zachować swoją samodzielność i autonomiczność w stosunku do świata, opierając się nie na naturalnych, socjologicznych elementach (Kościół ludowy!) ale wyrastając z Bożego wezwania i łaski, z wolnej decyzji wiary, nawrócenia, miłości w Duchu Świętym. Z tym się łączy to, że jest ona wspólnotą „na obczyźnie”, w diasporze (1 P 1, 1) a więc wspólnotą pielgrzymującą, „*ecclesia peregrinans*”. Równocześnie jest ona wspólnotą posiadającą uniwersalne posłannictwo, mającą obejmować ludzi wszystkich stanów, warstw, ubogich i bogatych, grzeszników i sprawiedliwych oraz posłaną do wszystkich narodów, kultur i czasów. Wreszcie wspólnota nowotestamentalna cechuje się kolegialną odpowiedzialnością, sprawiającą, że wszyscy czują się podmiotem posłannictw przekazywanych przez Chrystusa.

Z kolei omawia Klostermann elementy tworzące wspólnotę (40—58). Pierwszym z tych elementów jest Duch Pana, który mieszka we wspólnocie i przez którego Pan jest w niej obecny. Duch ten udziela wspólnocie swoich darów a przede wszystkim daru jedności (*Koinonia tou hagiou pneumatos* — 2 Kor 13, 13) oraz największego daru miłości — *agape*. Drugim elementem jest Słowo Pana. Ono tworzy najpierw wspólnotę słuchających, którzy mają stać się wierzącymi (*kerygma*) a potem buduje wspólnotę już wierzących (*didache*). Powoduje ono nie tylko wia-

rę, ale nawrócenie, *metanoję* oraz wzbudza świadectwo (*martyria*). Trzecim elementem tworzącym wspólnotę jest kult Pana, którego centralnym aktem jest zgromadzenie eucharystyczne, łamanie chleba. Tu dokonuje się *koinonia* najpierw z uwielbionym Panem a potem ze wszystkimi braćmi przez uczestnictwo (*koinonia*) w Ciele i Krwi Pana. Wreszcie elementem tworzącym wspólnotę jest miłość braterska Pana. Ta miłość będąca darem Ducha, posiada szczególny charakter eklezjalny. Opiera się ona na chrzcie św., przez który człowiek wchodzi w relację braterstwa do Chrystusa i wszystkich innych chrześcijan. Wyraża się ona we wzajemnej, braterskiej posłudze, *diakonia*, rezultatem jej jest znów *koinonia*, w której wyraża się istota chrześcijaństwa.

W następnym rozdziale omawia Autor strukturę wspólnoty (58.—68). Strukturę tę cechuje najpierw zasadnicza równość wszystkich członków wspólnoty. Z tym łączy się jednak także pewna nierówność wynikająca z różnych zadań i funkcji „dla budowy Ciała Chrystusa” (Ef. 4, 12). Te funkcje dzielą się najogólniej na funkcje urzędu i charyzmatu.

W trzeciej części swojego studium wskazuje Klostermann na konsekwencje, jakie wynikają z powyższego ujęcia Kościoła jako wspólnoty dla konkretnego życia kościelnego. Te konsekwencje ujmuje najpierw i komentuje (69—78) w sześciu następujących tezach:

1. Chrześcijaństwo jako dzieło Jezusa, a więc Kościół może tylko powstać i żyć, może w ogóle urzeczywistniać się tylko jako wspólnota i we wspólnocie, jako święty lud przymierza, jako nowy Izrael i Kościół właśnie jako taka wspólnota jest rzeczywistością historii zbawienia, właśnie mesjańską wspólnotą zbawczą.

2. W następstwie tej zasadniczo wspólnotowej egzystencji Kościoła cała wspólnota jest podmiotem kościelnego życia.

3. Konkretna realizacja i aktualizacja Kościoła (*ekklesia*) może nastąpić tylko w określonym miejscu i przez tę aktualizację tworzy się pojedyncza wspólnota lokalna.

4. Każda wspólnota lokalna partycypuje w jakiś sposób w istotnych właściwościach i przymiotach wspólnoty całościowej (*Gesamtgemeinde*).

5. Pomiędzy poszczególnymi wspólnotami lokalnymi obowiązuje prawo inter-kommunikacji.

6. Poszczególne wspólnoty lokalne muszą zachować wewnętrzne odniesienie do wspólnoty całościowej.

Powyższe tezy stosuje z kolei Autor do konkretnych form, w jakich realizuje się wspólnota (79—100). Tymi formami są: Kościół światowy jako „wspólnota całościowa” (*Gesamtgemeinde*), Kościół biskupi jako biskupia wspólnota lokalna, Kościół parafialny jako parafialna wspólnota lokalna i wreszcie inne formy lokalnych wspólnot (różne wspólnoty quasi-parafialne, para-parafialne, kategorialno-personalne).

W końcu omawia Autor w tej części stopnie rozwoju życiowego we wspólnocie Jezusa (100—106). Dotyka tutaj problemu wstępowania i wstąpienia jednostek we wspólnotę Jezusa. Jest to sprawa bardzo ważna dla wspólnoty, bo od tego zależy, czy będzie ona naprawdę wspólnotą wierzących, co znów łączy się z problemem tzw. „Kościoła ludowego”. Omawia tu Autor „fazy stawania się chrześcijaninem”, wyliczając za

A. Liégé¹¹⁰ następujące: preewangelizacja, ewangelizacja, katechumenat, wspólnota chrzestna, wspólnota chrześcijan dojrzałych.

Czwarta część omawianego studium ukazuje konsekwencje wynikające z ujęcia Kościoła w aspekcie wspólnoty dla teologii pastoralnej jako teologii życia Kościoła.

Jeżeli teologia pastoralna ma być teologią życia Kościoła zaś Kościół istnieje zasadniczo nie jako suma jednostek ale jako wspólnota, nauka o wspólnocie, o jej istocie, strukturze, prawach życia i rozwoju musi zająć w tej dyscyplinie pozycję centralną i kluczową. Cała teologia pastoralna we wszystkich swoich częściach i dyscyplinach szczegółowych musi być w jakiś sposób odniesiona i skierowana do tej nauki o wspólnocie. Dlatego też nauka o wspólnocie musi znaleźć swoje miejsce w teologii pastoralnej fundamentalnej a nie tylko w ramach teologii pastoralnej specjalnej, jako jedna jej część obok innych. Wspomniana fundamentalna teologia pastoralna względnie ogólna, powinna znaleźć swoje miejsce przed dyscyplinami szczegółowymi teologii pastoralnej zajmującymi się poszczególnymi odcinkami życia Kościoła (słowo, kult, życie chrześcijańskie w miłości, urząd pasterski), omawiając sprawy wspólne wszystkim tym dyscyplinom. W jej ramach właśnie powinna zająć centralne miejsce nauka o wspólnocie (106—109).

W punkcie 2 (109—115) Autor omawia szerzej zagadnienie struktury teologii pastoralnej w świetle powyższych stwierdzeń. Wykazując doskonałą znajomość współczesnej problematyki teologiczno-pastoralnej, w szczególności koncepcji Grafa, Arnolda, Rahnera i Schustera, stwierdza, że jego propozycje idą po linii tamtych koncepcji, jako ich uzupełnienie. Sprowadzają się one do postulatu utworzenia teologii pastoralnej ogólnej w sensie ukazanym powyżej oraz do postulatu złączenia wszystkich dyscyplin szczegółowych (liturgika, katechetyka, homiletyka) w jednej teologii pastoralnej „całościowej” (*Gesamtpastoraltheologie*), która składałaby się właśnie z teologii pastoralnej ogólnej i poszczególnych działów teologii pastoralnej szczegółowej. Wewnętrzną zaś zasadą, jednoczącą wszystkie traktaty szczegółowe teologii pastoralnej w organiczną całość, byłaby idea wspólnoty.

Idea wspólnoty określa także sposób pojmowania podmiotu duszpasterstwa w teologii pastoralnej. Jeżeli cała wspólnota Jezusa wraz z jej Głową jest podmiotem życia Kościoła, teologia pastoralna nie może uważać siebie za naukę o urzędzie pasterskim, o czynnościach „pasterzy”. Musi ona być nauką o czynnościach całej wspólnoty — *ekklesia* — we wszystkich jej członkach (115—116).

Wreszcie moment historyczny w teologii pastoralnej wiąże się także z zasadą wspólnoty (117—119). Przez moment historyczny rozumie Autor to, co już przez Grafa zostało rozpoznane jako przedmiot formalny teologii pastoralnej, mianowicie aspekt urzeczywistniania się Kościoła w teraźniejszości i jego dynamiki budowania się w przyszłość. Ponieważ wspólnota Jezusa składa się nie tylko z Głowy, którą jest uwielbiony Pan, ale z członków, których Pan nieustannie do siebie przyłącza w czasie i w historii, element dynamiczno-historyczny należy do jej isto-

¹¹⁰ A. Liégé, *Das Katechumenat im Aufbau der Kirche*. W: *Verkündigung und Glaube*, Freiburg 1958, 250—270.

ty. Wynika to również z faktu, że Kościół urzeczywistnia się zasadniczo jako wspólnota lokalna, związana z określonym miejscem, a więc tym samym i z czasem, i historią. Przez każdorazową, historyczną sytuację wzywa Bóg swój Kościół i niejako „zmusza” do coraz lepszej realizacji swojej istoty.

Z charakteru historycznego wspólnoty wynika, że w ramach teologii pastoralnej ogólnej musi się znaleźć prawdziwie teologicznie pojęta kairologia, teologiczna analiza czasu i sytuacji. Ta kairologia nie może się ograniczyć do analizy teologiczno-socjologicznej, ale musi obejmować także analizę antropologiczno-psychologiczną, filozoficzną a nawet kulturalno-literacką.

W zakończeniu swego studium (119—122) wskazuje jeszcze Klostermann, w jaki sposób koncepcja Kościoła — wspólnoty może się przyczynić do zrozumienia istoty teologii pastoralnej oraz zajmuje stanowisko wobec problemu nazwy teologii pastoralnej.

„Wspólnotowe” rozumienie Kościoła przyczynia się do uwydatnienia bosko-ludzkiej zasady w życiu Kościoła, co było tak silnie podkreślane przez F. X. Arnolda. Kościół jako wspólnota Jezusa składa się bowiem z Głowy i członków i we wszystkich przejawach jego działania i życia uczestniczy element boski i ludzki.

Jeżeli więc teologia pastoralna jest teologią całego boskoludzkiego działania każdorazowego Kościoła w każdorazowym świecie, to tematem jej teologiczno-naukowej refleksji będzie nie tylko kontynuacja posłannictwa zbawczego Chrystusa pojętego jako wezwanie Boga skierowane do konkretnego czasu i świata — ale także każdorazowa odpowiedź, jaką wspólnota Jezusa i człowiek do tej wspólnoty wezwany daje lub powinien dać na to wezwanie Boże — w wierze i świadectwie, w uwielbieniu kultu i w służbie miłości wobec Boga i braci.

Odnosnie do nazwy „teologia pastoralna” Autor przychylił się do krytyki Grafa i Schustera, uznając jej nieadekwatność do przedmiotu, jakim może już być tylko działalność „pasterza” wzgl. urzędu pasterskiego. Nie zadowala również proponowana przez H. Köstera¹¹¹ nazwa „teologia duszpasterstwa” albowiem problematyczny jest sam termin „duszpasterstwo”. Proponowana ostatnio nazwa „teologia praktyczna” także nie zadowala w pełni, bo sugeruje niewłaściwe przeciwstawienie teorii i praktyki. Może jednak być także rozumiana w sposób właściwy jako „odnosząca się do działania” i życia całej wspólnoty Jezusa. Autor sam używa w pracy często nazwy „teologia życia Kościoła”, nie wysuwa jej jednak formalnie jako propozycji nowej nazwy teologii pastoralnej.

W drugim z cytowanych powyżej studiów F. Klostermann zarysował i uzasadnił szeroko koncepcję struktury przedmiotu teologii pastoralnej, uwzględniając należycie centralną rolę idei wspólnoty.

Poza wstępem metodologicznym (teologia pastoralna w ramach całości teologii, istota, zadanie i struktura teol. past., nazwa, źródła i nauki pomocnicze, historia teologii pastoralnej) widzi on w teologii pastoralnej dwie wielkie części, mianowicie teologię pastoralną ogólną i szczegółową względnie specjalną.

¹¹¹ Por. *Vom Wesen und Aufbau katholischer Theologie*, Kaldenkirchen 1954, 37—40.

W pastoralnej ogólnej wyodrębnia cztery działy, mianowicie:

- A Podstawy zbawczo-ekonomiczne i historiozbawcze urzeczywistniania życia Kościoła¹¹².
- B Chrystologiczno-eklezjologiczne podstawy urzeczywistniania życia Kościoła.
- C Pastoralno-teologiczna kairologia i nauka o sytuacji (*Situationskunde*).
- D Nauka o urzeczywistnianiu życia Kościoła jako wspólnoty w teraźniejszości. Principia i realizacja.

Pierwszy dział stanowi nowość w stosunku do planu Podręcznika, wg koncepcji Rahnera — Schustera, omawianego powyżej. Wydaje się być rzeczą słuszną podbudowanie całej teologii pastoralnej syntetycznym zarysem ekonomii zbawienia i historii zbawienia, ma to bowiem dla niej istotne znaczenie.

Drugi dział, w pierwszym rozdziale omawia bosko-ludzką zasadę życia Kościoła, przyjmując zasadniczy dorobek teologiczno-pastoralny F. X. Arnolda. Drugi i trzeci rozdział przynosi zarys teologii apostołatu Chrystusa i Kościoła. Rozdział czwarty mówi o Kościele jako drodze do spotkania z Bogiem w słowie i sakramencie.

Trzeci dział wprowadza, chyba trafnie, nazwę „*kairologia*” na określenie teologicznej analizy sytuacji Kościoła w świecie współczesnym. Dział ten jest potraktowany o wiele szerzej niż analogiczny rozdział w podręczniku niemieckim. Do kairologii zalicza Klostermann także antropologię i socjologię. Zgodnie z planem zastosowanym przez Rahnera omawia sytuację świata, sytuację Kościoła w świecie, teologiczną (zbawczo-ekonomiczną) analizę i interpretację teraźniejszości, konsekwencje dla aktualnego życia Kościoła, teologiczną interpretację sytuacji Kościoła samego.

Czwarty dział, najbardziej rozczłonowany, włącza naukę o wspólnocie do ogólnej części teologii pastoralnej. Zawiera nie tylko wyniki analiz danych objawienia odnośnie do istoty, właściwości i elementów strukturalnych chrześcijańskiej wspólnoty (a więc to wszystko, co jest treścią omawianego powyżej studium *Prinzip Gemeinde*), ale także szczegółowe dane dotyczące terenowej i osobowej organizacji kościelnych wspólnot. W tej ostatniej części projekt pokrywa się z tym, co Podręcznik niemiecki omawia w rozdziale o podmiocie urzeczywistniania się Kościoła. W dalszym ciągu nauka o życiu Kościoła we wspólnocie uwzględnia szeroko problemy socjologii parafii i duszpasterstwa parafialnego, duszpasterstwa rodzinnego, duszpasterstwa liturgicznego (eucharystia i inne sakramenty) wreszcie problemy rozwoju i dojrzewania życia chrześcijańskiego we wspólnocie, roli i duszpasterstwa poszczególnych grup zróżnicowanych pod względem wieku, stanu i zawodu i w końcu życia Kościoła w różnych środowiskach (wieś, miasto) i w odniesieniu do różnych przejawów życia kulturalnego i społecznego (wiedza, sztuka, technika, życie gospodarcze, polityka itp.).

Teologia pastoralna szczegółowa (specjalna) nie jest w projekcie Klostermanna rozbudowana i ogranicza się do prostego wyliczenia poszczególnych działów, takich jak: specjalna homiletyka, katechetyka, liturgika pastoralna, specjalna teologia pastoralna poszczególnych sakramentów,

¹¹² Klostermann używa konsekwentnie określenia „*Lebensvollzug der Kirche*” będącego odpowiednikiem używanego w HP terminu „*Selbstvollzug der Kirche*”.

grup, środowisk i dziedzin życia, pastoralno-teologiczna nauka o akcji charytatywnej Kościoła i misjologia, psychologia pastoralna, socjologia i medycyna pastoralna oraz muzykologia kościelna.

W ocenie krytycznej koncepcji teologii pastoralnej F. Klostermanna należy najpierw zaznaczyć, że „siedzi” ona dobrze w dotychczasowym dorobku teoretyków tej dyscypliny. Nie jest to koncepcja konstruowana na marginesie jej dotychczasowego rozwoju, uwzględnia bowiem i wykorzystuje wkład poprzedników, zwłaszcza F. X. Arnolda oraz K. Rahnera i H. Schustera.

Ponadto należy podkreślić, że spośród wszystkich dotychczas przedstawionych koncepcji teologii pastoralnej koncepcja Klostermanna jest najbardziej zwarta, konsekwentna i jednolita. Jest ona podobna do koncepcji Grafa i Arnolda przez to zwłaszcza, że dedukuje określenie istoty, zadań i struktury teologii pastoralnej z jednego principium, które rzeczywiście spełnia rolę zasady formalnej i podstawy dedukcji, która wszystko wewnątrznie przenika, nadając całej koncepcji teologii pastoralnej charakter organicznej jedności. Znajdujemy więc u Klostermanna to, czego brak odczuliśmy przy analizie podręcznika niemieckiego.

Przejmując od poprzedników tezę, że z istoty Kościoła należy wyprowadzić określenie wszystkich elementów teologii pastoralnej i duszpasterstwa, określa jednak tę istotę o wiele precyzyjniej i dokładniej. Ujmuje bowiem Kościół nie abstrakcyjnie, ale w żywym wcieleniu, jakby *in actu*, w konkretnej wspólnotcie. Formułując tezę, że Kościół albo wciela się w konkretną, historyczną, lokalną wspólnotę albo nie urzeczywistnia się wcale, określa tym samym właściwy przedmiot teologii pastoralnej, jakim jest życie, budowanie i budowanie się wzgl. wzrastanie Kościoła jako wspólnoty i we wspólnotcie. Tę wspólnotę zaś w swoich tworzących ją elementach, strukturze, prawach i stopniach rozwoju określa bliżej w oparciu o dane biblijne, które ukazują nam jej pierwsze wcielenie się i tym samym objawienie się światu.

Udało się tym samym Klostermannowi uchwycić i ukazać teologii pastoralnej jej przedmiot w sposób żywy i konkretny, co ma dla tej dyscypliny ogromne znaczenie, skoro ma ona być nauką o stawaniu się i życiu Kościoła w danym momencie historii.

Uznając zasadniczy pomysł Klostermanna za bardzo szczęśliwy, trafny i bardzo owocny dla teologii pastoralnej, można równocześnie wskazać na kierunek dalszych poszukiwań i uzupełnień. Ponieważ Klostermann w określeniu Kościoła-wspólnoty obrał drogę fenomenologicznego opisu i analizy danych wziętych ze źródeł objawienia, nie zawsze osiąga on należyłą precyzję w swoich sformułowaniach. Wydaje się więc, że należałoby jego analizy uzupełnić przez pewne elementy spekulatywne i dedukcyjne, ukazując zjawiskowe fakty w ich ostatecznym „zakotwiczeniu” w tajemnicy Boga Trójjedynego. Należałoby więc pójść drogą syntezy metod zastosowanych przez K. Rahnera i F. Klostermanna. Byłaby to synteza metody dedukcyjnej cechującej Rahnera i indukcyjnej właściwej dla Klostermanna.

Szczególnie należałoby wyjaśnić zasadniczo zagadnienie stosunku jednostki do wspólnoty w urzeczywistnianiu się Kościoła. Klostermann widzi ten problem i jego zasadniczą wagę, daje też sugestie do jego rozwiązania w oparciu o dane biblijne. Wydaje się jednak, że nie sięgnął

on jeszcze do samej istoty zagadnienia, pozostawiając pewne niedomówienia i otwarte problemy. Tutaj byłoby miejsce na głębszą syntezę przemyśleń Arnolda i Klostermanna, a więc syntezę pomiędzy pochodzącą od Arnolda zasadą personalistyczno-chrystologiczną, a sformułowaną przez Klostermanna zasadą „wspólnotową”.

W końcu nasuwa jeszcze pewne uwagi krytyczne proponowane przez Klostermanna podział teologii pastoralnej.

Trzeba tu podkreślić jako pozytywne osiągnięcie konsekwentne wbudowanie idei wspólnoty w strukturę przedmiotu teologii pastoralnej. Słabą stroną projektu jest jednak usiłowanie „wepchnięcia” całej nauki o wspólnotę w jeden dział teologii pastoralnej ogólnej. Wskutek tego następuje pewne zachwianie proporcji i zatarcie granic pomiędzy teologią pastoralną ogólną i szczegółową oraz poszczególnymi dziedzinami tej pierwszej.

Przyjmując zasadę, że idea wspólnoty powinna przenikać całą teologię pastoralną, należy jednakże w inny sposób zrealizować ten postulat. Do teologii pastoralnej ogólnej należałyby tylko podstawowe, teologiczne i socjologiczne principia dotyczące urzeczywistniania się Kościoła we wspólnotę. Wszystkie zaś działy teologii pastoralnej szczegółowej, odpowiadające poszczególnym funkcjom Kościoła, powinny uwzględniać aspekt budowania Kościoła we wspólnotę. Ponadto należałoby wyodrębnić specjalny dział teologii pastoralnej szczegółowej, poświęcony urzeczywistnianiu się Kościoła jako wspólnoty w konkretnych wspólnotach, takich zwłaszcza jak parafia i rodzina. Ten dział, który można by nazwać teologią pastoralną społeczną, byłby odpowiednikiem dawnej hodegetyki i ukazywałby urzeczywistnianie się Kościoła, co jest przedmiotem całej teologii pastoralnej, od strony najbardziej konkretnej i egzystencjalnej, stanowiąc w ten sposób jakby wykończenie i ukoronowanie całego gmachu struktury przedmiotu teologii pastoralnej.

Klostermann, usiłując całą naukę o urzeczywistnianiu się Kościoła we wspólnotę umieścić w ramach jednego rozdziału teologii pastoralnej w gruncie rzeczy odstąpił w pewnej mierze od własnego i słusznego założenia, że cała teologia pastoralna we wszystkich swoich częściach powinna być przeniknięta ideą Kościoła-wspólnoty jako swoją zasadą formálną.

Na końcu nasuwa się jeszcze jedna uwaga. Redaktorzy *Handbuch der Pastoraltheologie*, jak już zaznaczono, dołączyli Klostermanna do zespołu wydawców i w III tomie umieszczono w rozdziale I jako „Ogólną teologię pastoralną wspólnoty” w skrócie jego przemyślenia zawarte w studium *Prinzip Gemeinde*. Trzeba jednak zauważyć, że III tom HP należy już do teologii pastoralnej szczegółowej, wzgl. specjalnej, nauka o wspólnotę jest więc potraktowana jako jedno z zagadnień obok innych odcinków, jakimi zajmuje się szczegółowa teologia pastoralna. Jest to więc sprzeczne z główną tezą Klostermanna, że nauka o Kościele-wspólnocie musi się znaleźć w principiach teologii pastoralnej, bo wspólnota jest pierwszą zasadą całego życia Kościoła i teologii pastoralnej jako teologii tego życia.

Z powyższego wynika, że wchłonięcie dorobku Klostermanna i stworzenie syntezy z osiągnięciami innych pastoralistów jest zadaniem otwartym, które dopiero musi zostać podjęte.

PODSUMOWANIE

Zadaniem tego artykułu było przebadanie, jak jest pojęta, jakie zajmuje miejsce i jaką rolę spełnia idea Kościoła we współczesnej literaturze teologiczno-pastoralnej. Idea Kościoła była przy tym analizowana w swoistym aspekcie, mianowicie o ile ona stanowiła dla poszczególnych autorów podstawę dedukcji wysuwanej przez nich koncepcji teologii pastoralnej.

Rezultat dokonanych analiz jest bogaty i chodziłoby teraz o syntetyczne jego uporządkowanie i ocenienie oraz ukazanie zarysowujących się dalszych pytań i problemów do rozwiązania.

Rezultatem ogólnym jest wielorakie potwierdzenie wysuniętej na wstępie tezy o ścisłej zależności zachodzącej pomiędzy sposobem ujmowania istoty Kościoła, a koncepcją teologii pastoralnej. Okazało się więc, że niepełne i jednostronne ujęcie istoty Kościoła prowadzi do niezadowolającej a nawet wypaczonej koncepcji teologii pastoralnej. Wykazały to w sposób dobitny studia F. X. Arnolda i H. Schustera nad historią teologii pastoralnej od jej początków aż po nasze czasy. Potwierdziło to również referowane w ramach tego rozdziału studium W. Offelego. Wszystkimi ocenianymi przez niego negatywnie autorom (Bopp, Noppel, Pfliegler, Schurr) można zarzucić brak dostatecznie przemyślanych podstaw eklezjologicznych teologii pastoralnej. Zarzut ten trafia jednak także samego Offelego, który krytykuje innych autorów wprowadzając z jakąś na ogół trafną intuicją, ale w oparciu o niesprecyzowane eklezjologicznie pojęcie „duszpasterstwa”, bez uwzględnienia istotnej roli pojęcia Kościoła dla zrozumienia istoty duszpasterstwa. Okazało się, że nawet próba skonstruowania teologii pastoralnej w oparciu o pojęcie Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa (Noppel, Woronowski) nie zabezpiecza jej od ujęć jednostronnych i wypaczeń. Arnold wykazał, że właśnie z ujmowaniem Kościoła w tym aspekcie wiąże się tzw. „organo-logiczne” wypaczenie pośrednictwa zbawczego Kościoła.

Jeżeli z niepełnym i częściowym ujęciem istoty Kościoła łączą się niezadowolające koncepcje teologii pastoralnej, to z drugiej strony wszelkie próby odnowy tej dyscypliny łączą się z dążeniem do położenia u jej podstaw pełnego, teologicznego zrozumienia istoty Kościoła. W tym sensie wszystkie próby odnowy teologii pastoralnej można określić jako poszukiwanie wzgl. wypracowywanie eklezjologicznej koncepcji tej dyscypliny.

Ojcem tych wszystkich poszukiwań i prób odnowy teologii pastoralnej jest niewątpliwie A. Graf, który podjął wysiłek do skonstruowania teologii pastoralnej, wzgl. praktycznej w oparciu o pogłębione pojęcie Kościoła wypracowane w tzw. szkole tybindzkiej.

U Grafa znajdujemy po raz pierwszy pewne bliższe określenia istoty Kościoła, które musi się znaleźć u podstaw teologii pastoralnej i które podtrzymują potem wszyscy kontynuatorzy jego myśli. Otóż istota Kościoła musi być ujęta w sposób pełny, we wszystkich swoich elementach i wymiarach, a zarazem w sposób konkretno-zjawiskowy i historyczny. Chodzi o ujęcie Kościoła w jego rzeczywistości, w jego stawianiu się i rozwoju, w jego życiu i działaniu. U podstaw teologii pastoralnej musi więc znaleźć się, jak to później określił Schuster „totalna i dynamiczna”

istota Kościoła. Dążenie do takiego ujęcia Kościoła cechuje wszystkich omawianych autorów (Arnold, Delahaye, Rahner — Schuster, Klostermann), chociaż używają oni różnych określeń i wychodzą z różnych aspektów.

Można by w tym miejscu postawić pytanie, jakie jest ostateczne źródło tego instynktownego dążenia wszystkich autorów do głębszego ujęcia istoty teologii pastoralnej do jej oparcia o „totalną i dynamiczną” istotę Kościoła? Wydaje się, że wszyscy autorzy, chociaż tego wyraźnie nie formułują, zgadzają się, że przedmiotem właściwym teologii pastoralnej jest Kościół, pojęty jako byt żywy i konkretny, jako Kościół żywy. Teologia pastoralna od czasów Grafa, który pierwszy porównał Kościół do żywego organizmu budującego się w przyszłość, w gruncie rzeczy pojmuje się jako teologia żywego Kościoła i tym tłumaczy się ostatecznie jej dążenie do „całościowego ujmowania przedmiotu” (Woronowski), czyli Kościoła. Bo byt żywy tam tylko i wtedy tylko może się urzeczywistniać, gdzie są dane wszystkie elementy należące do jego istoty, współistniejące we właściwej proporcji i harmonii oraz w organicznym powiązaniu ze sobą. Prawo zupełności, integralności wszystkich elementów należących do istoty danego bytu jest pierwszym prawem jego życia i dlatego teologia pastoralna jako teologia życia Kościoła wzgl. żywego Kościoła nie może się zadowolić cząstkowym i jednostronnym ujęciem jego istoty, ale musi dążyć do ujęcia jego totalnej i dynamicznej istoty.

Dążeniem do ujęcia istoty Kościoła jako bytu żywego i konkretnego tłumaczy się też zjawisko, że żaden z autorów dla wyrażenia istoty Kościoła nie sięga do pojęć stosowanych w systematycznej eklezjologii (Ciało Chrystusa, Oblubienica, sakrament, lud Boży), albowiem wszystkie one wyrażają zawsze tylko jakiś aspekt Kościoła, a nie jego „totalną i dynamiczną” istotę. Tam zaś, gdzie próbowano oprzeć się na jednym z tych określeń (konkretnie na pojęciu Ciała Mistycznego) prowadziło to do rozwiązań niezadowolających.

Z drugiej strony wszyscy autorzy zdają sobie sprawę z tego, że określenie „totalna istota Kościoła” jest zbyt ogólne, aby mogło ono stać się podstawą dedukcji całego systemu teologii pastoralnej, któryby obejmował określenie natury i celu, podmiotu, przedmiotu, środków i podmiotów działania i życia Kościoła. Dlatego u wszystkich można zauważyć dążenie do uchwycenia jakiejś zasady życia i stawania się Kościoła, która wyrażałaby samą istotę tego procesu i która pozwalałaby na bliższe określenie, co właściwie ma się stawać w Kościele, aby można było mówić, że on się urzeczywistnia. Wszyscy więc dążą mniej lub więcej świadomie do znalezienia jakiejś podstawowej formuły eklezjologicznej, ale w sensie dynamicznym, jako zasady określającej istotne prawa życia i stawania się (urzeczywistniania się) Kościoła. Wszyscy więc w gruncie rzeczy szukają i starają się sformułować to, co można by nazwać „zasadą formalną teologii pastoralnej i duszpasterstwa”.

Dążenie to można zauważyć już u samego A. Grafa, chociaż w formie jeszcze nie zupełnie skryształizowanej. Określając cel działania Kościoła stwierdza on, że musi on „wyrastać z woli i istoty Chrystusa, Jego Ducha, Kościoła, gminy i poszczególnych wiernych”. W tej formule, często w różnych odmianach i kontekstach powtarzanej przez Grafa, kryje się poszukiwana zasada teologii pastoralnej, chociaż wyrażona tylko w ka-

tegoriach formalnych, bez należytego uwypatnienia jej materialnej treści. Zasadą życia i działania Kościoła jest więc Chrystus, jego wola i istota, Chrystus działający jednak przez swojego Ducha, będącego z kolei zasadą życia immanentnego poszczególnych wiernych tworzących wspólnotę Kościoła lokalnego i powszechnego. Chrystus więc cel przez siebie zamierzony przez swojego Ducha wszczepia jakby od wewnątrz w wolę wiernych i w ten sposób cel działania Chrystusa, wyrastający z jego istoty i woli staje się równocześnie celem działania Kościoła, który w realizacji tego celu buduje i urzeczywistnia siebie, jako wspólnotę w Chrystusie i w Duchu Świętym. U Grafa znajdujemy już w każdym razie wyliczenie tych elementów wzgl. czynników, które będą musiały wejść do pełnej formuły wyrażającej istotę życia i stawania się Kościoła. Tymi czynnikami są: Chrystus, Duch Święty, osoba ludzka i wspólnota.

Czynniki te rzeczywiście występują u wszystkich autorów starających się w oparciu o dorobek Grafa dokładnie sprecyzować stosunek powyższych czynników do siebie w jednej zasadzie życia Kościoła.

F. X. Arnold stara się ująć principium życia i stawania się Kościoła w chrystologicznej zasadzie bosko-ludzkiej. Umieszcza on w centrum życia Kościoła, jako najistotniejszy akt, przez który właściwie dokonuje się jego urzeczywistnianie się, bosko-ludzkie spotkanie, które dokonuje się w Chrystusie i w łasce czyli w Duchu Świętym. Kościół tam się urzeczywistnia, gdzie to spotkanie, wzgl. zjednoczenie z Chrystusem się dokonuje, a więc na płaszczyźnie personalistycznie pojętego procesu zbawczego, w stosunku do którego porządek pośrednictwa zbawczego w słowie i sakramencie spełnia rolę służebną i narzędnią, warunkując możliwość realizacji spotkania zbawczego w Chrystusie i w Duchu Świętym. Umożliwienie i zabezpieczenie tego spotkania przez zachowanie należytej równowagi pomiędzy udziałem elementu ludzkiego (personalnego) i boskiego (chrystologicznego) w procesie i pośrednictwie zbawczym jest zasadą określającą sposób spełniania duszpasterskiej posługi w Kościele.

K. Delahaye widzi zasadę formalną życia Kościoła w patrystycznej idei *Ecclesia-Mater*. Także tutaj Kościół urzeczywistnia się przez oblubienicze oddanie się Chrystusowi w poszczególnych swoich członkach, a więc na płaszczyźnie tego, co Arnold nazywa procesem zbawczym. To oddanie się jednak staje się macierzyńskim principium życia Kościoła, przez realizację tego oddania Kościół w poszczególnych swoich członkach staje się Kościołem — Matką rodząc i karmiąc do nowego życia pozostałe swoje członki. W obrazie niewiasty, oblubienicy i matki wyrażone są wszystkie istotne prawa życia i urzeczywistniania się Kościoła. Zarazem zawiera on w sobie i wyraża swoistą dialektykę pomiędzy działaniem Chrystusa-Logosu i Ducha Świętego w Kościele oraz pomiędzy jego urzeczywistnianiem się w osobie (jednostce) i we wspólnotocie.

K. Rahner przynosi cenną i oryginalną próbę dynamicznego ujęcia istoty Kościoła przez wprowadzenie pojęcia oddania się Boga (*Selbsthingabe Gottes*) człowiekowi. To oddanie się Boga, zgodnie z Jego trynitarnym życiem oraz z zasadą, że Trójca „ekonomiczna”, tj. udzielająca się człowiekowi w ekonomii zbawczej jest identyczna z Trójcą immanentną realizuje się w sposób podwójny jako oddanie się Boga w Słowie

i w Duchu Świętym. Ta obiecująca próba zakotwiczenia życia Kościoła w dynamicznie pojętej Tajemnicy Trójcy Świętej i wyjaśnienia procesów życiowych Kościoła stanowiących istotę jego urzeczywistniania się w oparciu o wewnątrztrynitarnie procesy pochodzenia Osób Bożych, nie została jednak przez Rahnera konsekwentnie rozwinięta w realizacji koncepcji teologii pastoralnej przedstawionej w *Handbuch der Pastoraltheologie*. Przez ujęcie podwójnego sposobu udzielania się i obecności Boga w rzeczowych a nie personalnych kategoriach prawdy i miłości zamknął sobie właściwie Rahner drogę do przeniknięcia całego systemu teologii pastoralnej we wszystkich swoich elementach teologicznymi principiami wydedukowanymi z tajemnicy Trójcy Świętej. Wprawdzie w realizacji koncepcji teologii pastoralnej można ciągle zauważyć obecność principium personalistycznego i wspólnotowego, a więc urzeczywistnianie się Kościoła jest ukazywane ciągle na płaszczyźnie osoby i wspólnoty, nie zauważa się jednak wewnętrznego powiązania tych principów pomiędzy sobą z jednej a pomiędzy dwoma sposobami udzielania się Boga w Kościele z drugiej strony.

W podręczniku inspirowanym głównie przez koncepcję K. Rahnera i jego ucznia H. Schustera wysuwa się natomiast na pierwszy plan inna zasada urzeczywistniania się Kościoła, uznana przez powyższych autorów za przedmiot formalny teologii pastoralnej, mianowicie specyfikacja tego urzeczywistniania się przez każdorazową terażniejszą sytuację Kościoła.

Ta każdorazowa sytuacja, poddana teologiczno-socjologicznej analizie, jest w ujęciu Rahnera i Schustera właściwą zasadą formalną determinującą sposób urzeczywistniania się Kościoła w danym momencie historii.

Powyższe ujęcie przedmiotu formalnego teologii pastoralnej jest konsekwencją zasadniczego ujęcia tej dyscypliny jako teologii żywego Kościoła. Każdy byt żywy i konkretny realizuje się historycznie i w czasie, to znaczy, realizuje zawsze tylko część swoich możliwości wynikających z jego istoty, znajdując się w rozwoju i ewolucji ku złożonej w nim jako możliwość pełni realizacji swoich możliwości. Wynika to z samego pojęcia czasu, historyczności i czasowości, skoro jest ono antytezą do pojęcia wieczności określanego jako *tota simul et perfecta possessio vitae*. O tym zaś, jakie aspekty i jaki zakres możliwości bytu żywego ma być realizowany w konkretnym momencie historycznym, decyduje właśnie sytuacja, czyli cały splot uwarunkowań stwarzanych przez daną chwilę i środowisko. Jeżeli to wszystko zastosujemy do Kościoła pojętego jako byt żywy i konkretny, można powiedzieć w pewnym sensie, że terażniejsza jego sytuacja jest zasadą specyfikującą i determinującą w sensie pewnego wezwania, idei, jego urzeczywistniania się w danej chwili.

Powyższe ujęcie jest jednak tylko w części słuszne. Domaga się ono koniecznie dopowiedzenia, że właściwe wezwanie, w sensie biblijnego *dei*, wypływa dla Kościoła zawsze z jego niezmiennej, totalnodynamicznej istoty¹¹³ oraz z jej konfrontacji z aktualnym stanem swojego urzeczywistniania się oraz z możliwością jej realizacji stworzoną przez terażniejszą sytuację. A więc nie sytuacja jako taka stanowi zasadę urze-

¹¹³ Mówienie o niezmiennej a zarazem dynamicznej istocie Kościoła nie zawiera w sobie sprzeczności, bo prawa życia Kościoła, chociaż realizowane w czasie, pozostają jako takie niezmiennie i zawsze obowiązujące.

czywistniania się i życia Kościoła, ale swoista relacja, „napięcie” istniejące pomiędzy zasadą tkwiącą w istocie Kościoła, a jej aktualną realizacją na tle konkretnej sytuacji.

Dlatego rzeczą zasadniczą dla teologii pastoralnej jest takie sformułowanie zasady formalnej wynikającej z istoty Kościoła, aby w jej świetle można było jednoznacznie ocenić aktualny stan realizacji tej istoty oraz dokonać teologicznej (nie tylko socjologicznej, ale i historycznej i antropologicznej) analizy teraźniejszej sytuacji.

Jak starano się wykazać powyżej, słabą stroną i brakiem *Handbuch der Pastoraltheologie* oraz przeprowadzonej w nim analizy sytuacji Kościoła, jako podstawy dla sformułowania imperatywów jego działania we współczesnym świecie, jest niezrealizowanie konsekwentne powyższego postulatu.

Ferdynand Klostermann wysuwa jako zasadę życia i urzeczywistniania się Kościoła zasadę wspólnoty (*Prinzip Gemeinde*). Pozostaje on przy tym o tyle na linii „teologii żywego Kościoła”, że tą zasadą jest dla niego wspólnota (gmina) konkretna, wcielona w życie, jako istotny przejaw życia Kościoła. W konkretnie takiej wspólnoty, analizowanej w świetle źródeł biblijnych, stara się on odczytać wszystkie istotne prawa życia, stawania się i rozwoju Kościoła. Wspólnota tak ujęta zawiera w sobie dla Klostermanna całą eklezjologię *in nuce*. Nie chodzi mu jednak o wspólnotę jako zasadę porządkującą dla systematycznej eklezjologii, ale o wspólnotę jako zasadę życia Kościoła i teologii pastoralnej jako teologii tego życia.

Koncepcja teologii pastoralnej Klostermanna jest oryginalna, chociaż związana wewnątrznie i organicznie z koncepcjami omówionymi powyżej. Wspólnota, jako istotny element życia Kościoła, była obecna we wszystkich omówionych koncepcjach, chociaż nie wysuwana na plan pierwszy, jako punkt wyjścia w budowaniu koncepcji teologii pastoralnej. Klostermann natomiast wysunął ideę wspólnoty na plan pierwszy, grupując wokół niej, wzgl. wyprowadzając z niej wszystkie inne elementy tworzące „Kościół żywy”. Są to te same elementy, które spotykaliśmy w ujęciach innych autorów, poczynając od Grafa: Chrystus udzielający się w słowie i sakramencie (Słowo Pana i Kult Pana), Duch Święty (Duch Pana) jako ożywiająca zasada wspólnoty oraz osoba w Duchu Świętym otwarta ku wspólnocie i budująca ją przez realizację przykazania miłości (miłość Pana, *agape*).

Analizując w poprzednich paragrafach tego rozdziału poglądy poszczególnych autorów, zwrócono już uwagę na to, że nie zawsze potrafili oni wbudować organicznie w swoją koncepcję dorobek wypracowany przez swoich poprzedników. Dokonany powyżej przegląd rezultatów dokonanych analiz jeszcze bardziej uświadamia nam konieczność sporządzenia syntezy pomiędzy osiągnięciami myśli teologiczno-pastoralnej poszczególnych autorów. Z pewnością to, do czego doszli w wyniku swoich badań i przemyśleń A. Graf, F. X. Arnold, K. Delahaye, K. Rahner, H. Schuster i F. Klostermann, stanowi bardzo cenny i trwały wkład w wypracowanie koncepcji teologii pastoralnej.

Zadaniem, przed jakim stoi teologia pastoralna w tej chwili, jest dokonanie zwartej i organicznej syntezy elementów wypracowanych przez

poszczególnych autorów w jednej wszystko obejmującej i porządkującej zasadzie formalnej teologii pastoralnej i duszpasterstwa.

W rezultacie analiz krytycznych przeprowadzonych w tym rozdziale zarysowuje się już droga wiodąca do tej syntezy. Określając ją zewnętrźnie, czysto formalnie, trzeba pójść drogą wbudowania z jednej strony koncepcji F. X. Arnolda i leżącej na jednej linii koncepcji K. Delahaye, a z drugiej strony koncepcji F. Klostermanna w najbardziej rozbudowaną koncepcję K. Rahnera i H. Schustera, przedstawioną w *Handbuch der Pastoraltheologie*. Jak wykazano powyżej *Handbuch* usiłuje wprawdzie wykorzystać i wbudować w swój plan zarówno przemyślenia Arnolda, jak i Klostermanna, ale nie czyni tego w sposób w pełni konsekwentny i należycie doceniający wagę wkładów obu tych autorów.

Od strony materialnej, treściowej, drogę do syntezy wytycza poczynione powyżej spostrzeżenie, że u wszystkich omawianych autorów (z wyjątkiem ocenionych w § 1 negatywnie) pojawiają się te same elementy jako istotne do określenia totalnej i dynamicznej istoty mającego się urzeczywistniać Kościoła. Elementami tymi są: Chrystus (udzielający się w słowie i sakramencie), Duch Święty, osoba i wspólnota. Punktem wyjścia do syntetycznego ujęcia tych elementów w jednej zasadzie formalnej mogłaby być koncepcja Rahnera, ujmującego istotę Kościoła jako obecność udzielającego się w podwójny sposób, w Słowie i w Duchu Św. Boga. W tej zasadzie wtedy, zgodnie z podwójnym sposobem udzielania się Boga identycznym z dwoma pochodzeniami wewnątrztrynitarnymi, musiałyby się znaleźć dwa aspekty urzeczywistniania się Kościoła: chrystologiczny i „pneumatologiczny”. Pierwszy z nich, którego istotą jest dialogiczne „ja — ty” relacja zarówno w życiu wewnętrznym Trójcy Św. jak i w porządku ekonomii zbawczej, uzasadniałaby to wszystko, co można by nazwać aspektem personalistycznym urzeczywistniania się Kościoła. W tym sensie można by mówić o chrystologiczno-personalistycznej zasadzie formalnej teologii pastoralnej i duszpasterstwa. Drugi aspekt, konstytuujący relację „my” w Trójcy Św. i w ekonomii zbawczej, uzasadniałby cały aspekt wspólnotowy w urzeczywistnianiu się Kościoła. Mimo wyodrębnienia tych dwóch aspektów, proponowana zasada formalna byłaby wewnętrznie jedną zasadą, podobnie jak dwa pochodzenia w Trójcy Świętej i dwa sposoby obecności Boga w Kościele są tylko dwoma aspektami udzielania się jednego Boga-Ojca.

Powyższe uwagi przedstawiają szkicowo próbę rozwiązania problemu zasady formalnej teologii pastoralnej i duszpasterstwa, która powinna stać się przedmiotem szczegółowych rozważań w danym studium.

L'IDÉ DE L'ÉGLISE DANS LA LITTÉRATURE CONTEMPORAINE THÉOLOGIQUE ET PASTORALE

Résumé

Cet article se propose d'examiner la dépendance entre la notion ou l'image de l'Église et la conception d'une théologie pastorale dans la littérature théologique et pastorale de la période qui va de la deuxième

guerre mondiale au II-e Concile du Vatican. Pour parler plus strictement, l'auteur vent présenter d'une manière critique des essais d'avant le Concile visant à établir la déduction ecclésiologique de la conception de la théologie pastorale en tant que discipline théologique. Pour cette raison, il se borne à traiter du problème méthodologique de la théologie pastorale dans la littérature des pays allemands qui ont été les seuls à poser et à discuter ce problème. De plus, dans le cadre de cette littérature, l'auteur se borne à l'examen des auteurs qui ont donné un apport remarquable à la solution du problème.

Après avoir classé, dans l'introduction, d'une façon générale, les conceptions de la théologie pastorale et celles de l'Église en deux groupes: celles dont le point de départ est la définition de l'essence de l'Église et celles dont le point de départ est l'essence de ce qu'on appelle „le pastorat”, l'article traite dans la I-re partie de ces dernières.

S'inspirant de l'étude de W. Offeli, *Das Verständnis der Seelsorge in der pastoraltheologischen Literatur der Gegenwart*, Mainz 1966, l'article s'occupe d'abord de l'analyse critique de la conception de la théologie pastorale de L. Bopp, de C. Noppel, de V. Schurr, de M. Pflieger et de J. Goldbrunner, puis il examine la conception d'Offeli lui-même, enfin les opinions de l'auteur polonais F. Woronowski sur l'essence de la théologie pastorale. Tout les théories mentionnés sont qualifiées d'insuffisantes car à leur base il manque une analyse théologique de la notion du „pastorat” découlant de l'analyse méthodologique de l'essence de l'Église. Elles sont toutes plus ou moins entâchées d'un cercle vicieux méthodique, car elles s'efforcent de déduire de la notion même du „pastorat” la définition de son essence.

Le II-e partie présente la conception de la théologie pratique d'A. Graf, qui peut être considéré comme „le père” de la déduction ecclésiologique de la théologie pastorale.

La III-e partie expose l'apport de F. X. Arnold dans l'élaboration de la conception théologique du pastorat et de la théologie pastorale. Arnold fut le premier pastoraliste qui après cent ans a repris l'idée de Graf et en a développé l'aspect christologique, en introduisant conséquemment dans la théologie pastorale le principe divine-humain (le principe dit christologique) à ce point que sa conception peut être une déduction christologique de la théologie pastorale. La conception d'Arnold est, dans la suite de l'article, soumise à une analyse et à un examen critique qui la précise et la présente comme un principe personnalistique-christologique.

La IV partie est une analyse critique de l'essai de la déduction pastorale de l'idée („Ecclesia Mater”) exposée par le disciple d'Arnold K. Delahaye, essai basé sur les sources patristiques et dont la valeur a été jusqu'à présent insuffisamment appréciée.

La V partie, la plus large, constitue un premier essai d'analyse critique ecclésiologique de la conception de la théologie pastorale de K. Rahner et de celle de son disciple H. Schuster, ainsi que de sa réalisation dans l'oeuvre collective *Handbuch der Pastoraltheologie*. Cette analyse montre que féconde et dans ses lignes générales juste — paraît-il cette conception, n'a pas été réalisée dans „Handbuch” d'une manière satisfaisante. Cette oeuvre fait, en fin de compte, l'impression d'une compilation de plusieurs travaux théologiques et pastoraux chacun très estimable et

non d'une élaboration concise et systématique où les principes théologiques prouves et justifiés dans l'introduction seraient développés à travers l'oeuvre tout entière, ce qui lui par la suite donnerait le caractère d'un système déductif et scientifique théologique-pastoral.

La dernière partie de l'article présente la conception de la théologie pastorale de F. Klostermann, qui, déduisant tous ses éléments de la notion de l'Eglise, de la communauté ou bien du principe de la communauté (Prizip-Gemeinde), fournit la conception la plus concise et la plus conséquente de cette discipline parmi tous les essais de sa justification ecclésiologique.

L'étude conclut que la conception ecclésiologique de la théologie pastorale possède un fondement déjà solide dans la littérature spécialisée de nos jours, qui subit une évolution continue et tend à une synthèse finale. Cette synthèse s'effectuera par la confrontation des résultats de la théologie pastorale contemporaine avec l'idée ecclesiologique du II-e Concile du Vatican. Cette confrontation et cette synthèse sont une tâche dont devraient à leur tour s'occuper les pastoralistes qui élaborent les fondements méthodologiques et les principes théologiques de cette discipline.