

FRANCISZEK BLACHNICKI, *Teologia pastoralna ogólna*, t. I, cz. 1: *Wstęp do teologii pastoralnej. Teologiczne zasady duszpasterstwa*, Wydawnictwo Salezjańskie: Warszawa 2013 ss. 472, Seria: Pisma pastoralne, red. M. Marczewski, ISBN 978-83-7301-448-1.

FRANCISZEK BLACHNICKI, *Teologia pastoralna ogólna*, t. I, cz. 2: *Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*, Wydawnictwo Salezjańskie: Warszawa 2015, ss. 608, Seria: Pisma pastoralne, red. M. Marczewski, ISBN 978-83-7201-466-5.

Ukazanie się drugiej części *Teologii pastoralnej ogólnej* stało się okazją, by przedstawić Czytelnikowi także część pierwszą, która nie doczekała się dotąd szczegółowego omówienia. Inicjatywa wydania tych prac wyszła od znanych i cennionych teologów salezjańskich: ks. prof. Romana Murawskiego i ks. prof. Kazimierza Misiaszka, którzy zwrócili uwagę na konieczność krytycznego wydania tych opracowań ze względu na wciąż aktualną myśl pastoralną Sługi Bożego. Uwagi zamieszczone przez redaktorów w przypisach obu prac wymownie poświadczają to przekonanie i wskazują na dalekowzroczność i żywotność teologicznej refleksji założyciela Ruchu Światło-Życie.

Ks. Franciszek Blachnicki (1921–1987) był pierwszym z polskich teologów pastoralnych, który nie tylko przyjął pastoralnoteologiczną spuściznę teologów obszaru języka niemieckiego, ale podjął się analizy krytycznej tego dorobku, wprowadzając jednocześnie własne przemyślenia, które przyczyniły się do poprawnego i właściwego, odpowiadającego współczesnej refleksji teologicznej i filozoficznej, ujęcia i rozumienia teologii pastoralnej, a także zaproponował własne, ale korespondujące z tymi przemyśleniami, ujęcia, koncepcje teologii pastoralnej i duszpasterstwa. W istocie część pierwsza *Teologii pastoralnej ogólnej* jest – prócz analizy historycznej tej dyscypliny – udanym przedsięwzięciem

porządkującym i adaptującym pastoralnoteologiczny dorobek Franciszka Ksawerego Arnolda (1898–1969), na kanwie którego wypracował własne ujęcia rozumienia teologii pastoralnej. Część druga *Teologii pastoralnej ogólnej* jest dojrzałą inicjatywą wypracowania koncepcji teologii pastoralnej i opartego na niej duszpasterstwa w świetle eklezjologii *Vaticanum II*, która wówczas – na dwadzieścia lat przed opublikowaniem listu *Communio notio* (1992) – została oparta na wypracowanej przez niego eklezjologii *communio*, dając tym samym teologii pastoralnej solidne podstawy dogmatyczne. Ks. prof. Czesław S. Bartnik, recenzent tej pracy, napisał wówczas, że „teologia pastoralna różni się od systematycznej eklezjologii tym, że zmierza do realizacji *koinonii*/wspólnoty jako najwyższej wartości w kontekście aktualnej sytuacji Kościoła, choć to właśnie z niej zyskuje teologia pastoralna aktualny obraz Kościoła. Tym spostrzeżeniem wskazuje on na niezwykle bliski związek pomiędzy eklezjologią a teologią pastoralną, który Ksiądz Blachnicki odniósł w swych poszukiwaniach do podjęcia prób związanych z wypracowaniem odpowiedniej nazwy dla tej dyscypliny teologicznej”. Nie dziwi przeto jedna z podjętych przez Sługę Bożego prób określenia teologii pastoralnej mianem „eklezjologii pastoralnej”.

W niniejszym tekście zostanie przedstawiona najpierw część pierwsza podręcznika (I), a następnie druga (II).

I. Na część pierwszą *Teologii pastoralnej ogólnej* składają się dwa opracowania: (1) *Wstęp do teologii pastoralnej* (s. 93–149) oraz (2) *Teologiczne zasady duszpasterstwa* (s. 151–416), które poprzedza *Wprowadzenie* redaktora prowadzącego (s. 9–10), *Biografia Sługi Bożego Księdza Franciszka Blachnickiego* (s. 11–42), szkic *W poszukiwaniu zasady formalnej życia Kościoła i teologii pastoralnej* (s. 43–90), *Przedmowa* (s. 91). Całość wieńczy *Bibliografia* (s. 417–445) oraz *Aneks* (s. 447–473), w którym zamieszczono tłumaczenie artykułu ks. Blachnickiego *Das Prinzip des Gott-menschlichen als Formalprinzip der Pastoraltheologie*, który został opublikowany w księdze pamiątkowej z racji 150. rocznicy istnienia Wydziału Teologii Katolickiej na Uniwersytecie w Tybindze (w: J. RATZINGER, J. NEUMANN [red.], *Theologie im Wandel. Festschrift zum 150. Jährigen Bestehen der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen*, München – Freiburg i. Br. 1967, s. 631–659).

1. *Wstęp do teologii pastoralnej* zawiera historię stosunkowo młodej dyscypliny teologicznej od wprowadzenia na uniwersytety w monarchii austrowęgierskiej (1777) do czasów nam współczesnych (s. 95–113), a więc ujęcia teologii pastoralnej w myśl zasady bosko-ludzkiej wypracowanej przez F.K. Arnolda i na pierwszych próbach analizy początkowych tomów *Handbuch der Pastoraltheologie* (1964–1965) kończąc. Odrzucając ujęcie teologii pastoralnej jako nauki o paster-

rzu i jego obowiązkach, skoncentrowano uwagę na słusznym i obiecującym opracowaniu koncepcji teologii pastoralnej w ujęciu Antoniego Grafa (1811–1867), przedstawiciela szkoły tybińskiej, i jego kontynuatorze – Franciszku Ksawerym Arnoldzie, teologu pastoralnym i rektorze Uniwersytetu w Tybindze (1954–1955), wprowadzając za Grafem pojęcie „eklezjologicznej dedukcji” teologii pastoralnej (s. 114–128): „Przedstawiciele koncepcji eklezjologicznej uważają, że teologii pastoralnej nie można wydedukować ani z pojęcia *pastor*, jak tego żąda na przykład M. Benger, ani też z istoty teologii jako takiej, czego domaga się R. Füglistner. Ich zdaniem jedyną drogą dotarcia do właściwego przedmiotu teologii pastoralnej jest oparcie się na istocie Kościoła” (s. 114). Efekt tego namysłu stanowi wypracowana wówczas przez ks. Władysława Piwowarskiego (1929–2001) definicja teologii pastoralnej: „Jest to nauka zmierzająca za pomocą teologiczno-socjologicznej analizy konkretnej, terażniejszej sytuacji Kościoła do wypracowania zasad i dyrektyw, według których Kościół w tej terażniejszej sytuacji aktualizuje własną istotę, wypełniając tym samym misję pośrednictwa zbawczego”, czyli duszpasterstwo (s. 126). Ta część pracy zawiera także próbę ukazania i uzasadnienia nowej struktury przedmiotu materialnego teologii w świetle krytycznej analizy tradycyjnego ujęcia i opartej na nowej koncepcji podziału opartego na przemyśleniach F.X. Arnolda, Karla Rahnera SJ (1904–1984) oraz Ferdynanda Klostermanna (1907–1982) (s. 129–149). Już w tej refleksji zawarte są początki koncentrowania struktury przedmiotu teologii pastoralnej wokół idei wspólnoty (s. 142–145).

2. *Teologiczne zasady duszpasterstwa* to tekst, w którym przedstawiono próby zorganizowania i opracowania zbawczej działalności Kościoła wokół (a) zasady personalistyczno-chrystologicznej: *Duszpasterstwo w świetle zasady personalistyczno-chrystologicznej* (s. 153–333) oraz (b) idei wspólnoty w Chrystusie: *Duszpasterstwo jako budowanie wspólnoty w Chrystusie (eklezjologiczna zasada duszpasterstwa)* (s. 334–416).

a. Pierwszą próbą teologicznego wypracowania zasad duszpasterstwa było ujęcie dokonane przez F.K. Arnolda. Nadał jej miano „chrystologicznej zasady bosko-ludzkiej” (*das christologische Prinzip des Gott-menschlichen*), zasady, w myśl której wszelka działalność zbawcza Kościoła winna być poddana bosko-ludzkiej zasadzie równowagi, zakorzenionej w chrystologicznym dogmacie Chalcedonu (451). Jak zauważa ks. Blachnicki, „jej wprowadzenie do teologii pastoralnej okazało się niezwykle płodne, bowiem rzucało wiele światła na działalność zbawczą Kościoła, sprawowaną w aktualnych i historycznych warunkach, i ułatwiało jej zrozumienie, dla należytego pokierowania nią w przyszłość. Jednak bliższe zapoznanie się z twórczością Arnolda wykazało w wielu punktach brak precyzji w jej sformułowaniu, ścisłego definiowania i wynikającej z tego wieloznaczności” (s. 153).

W związku z tym Sługa Boży podjął krytyczną analizę dorobku Arnolda, przyjmując równocześnie wypracowaną przez Arnolda nomenklaturę (pośrednictwo zbawcze, proces zbawczy) (s. 153–184), ujęcie natury i struktury procesu zbawczego w kategoriach personalistycznych (s. 164–182), teologicznego dyskursu na temat relacji Słowa, wiary i sakramentu (s. 185–245), współdziałania Boga i człowieka w pośrednictwie zbawczym Kościoła (s. 246–333), ale też poddając myśl Arnoldową koniecznej „krytycznej obróbce” w świetle nowych ujęć teologicznych i personalistycznych: „Wynikiem stwierdzenia, zanalizowania i konsekwentnego przemyślenia faktu, że proces zbawczy ma strukturę międzyosobowego dialogu lub spotkania Boga z człowiekiem (...), dlatego też w toku rozważań ciągle nasuwał się wniosek, aby mówić po prostu o personalistycznej zasadzie duszpasterstwa zamiast o zasadzie bosko-ludzkiej” (s. 329). Skutkiem tego była potrzeba wypracowania przez ks. Blachnickiego chrystologicznego uzasadnienia personalistycznego charakteru procesu i zbawczego pośrednictwa (s. 289–327). „Okazało się – konstatuje założyciel Ruchu Światło-Życie – że 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” (s. 329–330). Te przemyślenia zmusiły Sługę Bożego do rezygnacji z wcześniej wypracowanej w trakcie dokonywanych analiz „personalistycznej zasady duszpasterstwa” na korzyść „zasady personalistyczno-chryologicznej duszpasterstwa”, którą ujął następująco: „Pośrednictwo zbawcze 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)” (s. 332).

b. W latach posoborowych pojawia się idea wspólnoty jako typ (obraz) Kościoła przede wszystkim ze względu na teksty nauki soborowej, w której dokonano z górą stuletniej ewolucji, a jej sens – jak pisał ks. Blachnicki – można streścić jako przejście od wizji Kościoła ujętego w kategoriach socjologiczno-prawnych, jako *societas perfecta*, do traktowania go w kategoriach wspólnoty jako *communio sanctorum*, która jest zarazem *communio sanctificans*.

Część druga tekstu poświęconego teologii duszpasterstwa jest właśnie pierwszą próbą zaznaczenia dokonanych zmian i wskazania na znamiona *koinōnia* uzasadniające rację oparcia na niej teologicznej zasady życia Kościoła i teologii pastoralnej jako teologii tego życia (F. Klostermann). Niewielka liczba stron tej części (s. 334–416) wskazuje wymownie, że mamy do czynienia z zaznaczeniem punktów koncentracji myśli teologicznej, które staną się podstawowe i będą wyznaczać linie rozwoju: literatura (s. 334–337), nauczanie *Vaticanum II* (s. 341–349), Kościół

jako osoba i wspólnota uświęcająca oraz uświęcająca się (s. 351–378), podstawowe funkcje urzeczywistniania się (samobudowania się) Kościoła (s. 381–414). To wszystko jednak dokonuje się jeszcze w kontekście pierwszej próby wypracowania struktury przedmiotu materialnego teologii pastoralnej.

II. Część druga teologii pastoralnej, która nosi tytuł *Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*, jest pracą habilitacyjną ks. Blachnickiego. Składa się z trzech części: (a) *W poszukiwaniu totalnej i dynamicznej istoty Kościoła. Przesoborowe próby eklezjologicznej dedukcji teologii pastoralnej* (s. 27–189); (b) *Kościół jako wspólnota. Eklezjologia Vaticanum II jako podstawa dedukcji teologii pastoralnej* (s. 191–394); (c) *«Koinōnia» jako zasada życia Kościoła. Próba dedukcji zasady formalnej i koncepcji teologii pastoralnej jako teologii „żywego Kościoła”* (s. 395–546). Wymienione części książki poprzedza *Słowo wstępne metropolity katowickiego Księdza Arcybiskupa Wiktora Skworca* (s. 9–12), *Przedmowa* redaktora tomu (s. 13–15) oraz *Wprowadzenie*. Wieńczy je *Bibliografia* (s. 547–594) oraz *Aneks* – studium ks. Blachnickiego wytyczające dalsze etapy refleksji pastoralno-teologicznej: *Chrystus i Duch Święty u początków Kościoła. Pneumatologiczny wymiar Kościoła – konsekwencje pastoralne* (s. 595–608).

a. Ta część publikacji w odniesieniu do tomu poprzedniego została ubogaconą o: analizę książki Karla Delahaye *Erneuerung der Seelsorgsformen aus der Sicht der frühen Patristik. Ein Beitrag zur theologischen Grundlegung kirchlicher Seelsorge* (Freiburg im Br. 1958) (*Dedukcja teologii pastoralnej z patrystycznej idei „Ecclesia Mater” według K. Delahaye*, s. 91–120), krytyczną analizę podręcznika teologii pastoralnej dla krajów języka niemieckiego: *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart* pod red. F.K. Arnolda, K. Rahnera, V. Schurra i L.M. Webera (t. I–V, Freiburg im Br. 1964–1972) (*Eklezjologiczna koncepcja teologii pastoralnej K. Rahnera i H. Schustera*, s. 121–169) oraz pastoralnoteologicznej refleksji F. Klostermanna (*Wspólnota jako zasada życia Kościoła i teologii pastoralnej jako teologii tego życia w ujęciu Ferdynanda Klostermanna*, s. 169–181).

Istotne okazuje się w tej części zwrócenie uwagi na Kościół, który cały jest podmiotem swego urzeczywistniania, stając się Kościołem – oblubienicą Pana, a zarazem Kościołem – Matką, co sprawia, że w Kościele można wyróżnić dwie formy pośrednictwa. Pierwszą Sługa Boży określa mianem „pośrednictwa Maryjnego” (podstawowe i fundamentalne), a drugie – „pośrednictwem Chrystusowym” (obiektywne), opartym na uobecnianiu dzieła zbawczego w Słowie i sakramencie: „Istnienie w Kościele podwójnej formy pośrednictwa znajduje 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 laikatu” (s. 120).

W przekonaniu ks. Blachnickiego ujęcie Rahnera „przynosi cenną i oryginalną próbę dynamicznego ujęcia istoty Kościoła przez wprowadzenie pojęcia oddania się Boga (*Selbsthingabe Gottes*) człowiekowi (...) to jednak ta obiecująca próba zakotwiczenia życia Kościoła w dynamicznie pojętym misterium Trójcy Świętej (...) 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 pryncypiami wydedukowanymi z tajemnicy Trójcy Świętej. Wprawdzie w realizacji koncepcji teologii pastoralnej można ciągle zauważyć obecność pryncypium personalistycznego i wspólnotowego, a więc urzeczywistnianie się Kościoła jest ukazywane ciągle na płaszczyźnie osoby i wspólnoty, to jednak nie zauważa się wewnętrznego powiązania tych zasad pomiędzy sobą z jednej, a pomiędzy dwoma sposobami udzielania się Boga w Kościele, z drugiej strony” (s. 185).

Najbliższym pastoralnoteologicznym ujęciem w refleksji Sługi Bożego wydaje się twórczość wiedeńskiego pastorałisty F. Klostermanna, który stara się odczytać w konkretności Kościoła – Wspólnoty „wszystkie prawa życia, stawania się i rozwoju Kościoła” (s. 187). Ta próba w przekonaniu ks. Blachnickiego jest podobna „do teorii Grafa i Arnolda przez to zwłaszcza, że dedukuje określenie istoty, zadań i struktury teologii pastoralnej z jednego pryncypium, które rzeczywiście spełnia rolę zasady formalnej i podstawy dedukcji, która wszystko wewnątrznie przenika, nadając całemu projektowi teologii pastoralnej charakter organicznej jedności (...). Ponieważ Klostermann w określaniu Kościoła – Wspólnoty obrał drogę fenomenologicznego opisu i analizy danych wziętych ze źródeł objawienia, przeto 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 (...). Byłaby to synteza metody dedukcyjnej, cechującej Rahnera, i indukcyjnej, właściwej dla Klostermanna. Szczególnie należałoby wyjaśnić zasadnicze zagadnienia dotyczące relacji jednostki do wspólnoty w urzeczywistnianiu się Kościoła” (s. 178–180). Także proponowany podział teologii pastoralnej przez Klostermanna został ze strony Sługi Bożego przyjęty pozytywnie, choć nie bezkrytycznie (s. 177–178, 180).

b. Teologia pastoralna o orientacji eklezjologicznej jest ściśle związana z teologią dogmatyczną, a szczególnie z eklezjologią i na jej bazie, opierając się na wypracowanym w ramach tej dyscypliny rozumieniu (określeniu, opisanu, definicji) Kościoła, wypracowuje swą koncepcję. Taką okazją dla eklezjologii okazała się nauka Soboru Watykańskiego II, w której ją zawarto: „Wydane przez Sobór dokumenty są wyrazem zrozumienia, jakie posiada Kościół dzisiaj o swoim misterium i o swoim posłannictwie oraz swojej woli, którą chce [po] pierwsze urzeczywistnić, a następnie [jej] odpowiedzieć” (O.G. Hernández) (s. 192). Powstała zatem potrzeba wypracowania pewnej syntezy i to takiej, by mogła stać się „obrazem wiodącym” dla działającego Kościoła. W przekonaniu ks. Blachnickiego takie ujęcie (obraz) Kościoła miałyby służyć „za podstawę do wypracowania zasady formalnej teologii pastoralnej i duszpasterstwa, która pozwalałaby na bardziej precyzyjne i jednoznaczne określenie zasad jego działania i urzeczywistniania w każdorazowej historycznej sytuacji” (s. 194). Dla Sługi Bożego obraz Kościoła jako wspólnoty (*koinōnia, communio*) w Chrystusie miałyby stanowić wiodącą myśl eklezjologii *Vaticanum II*, co w dwadzieścia lat później zostało potwierdzone jako oficjalna nauka Kościoła.

Ks. Blachnicki wykonał gigantyczną pracę, w której – mając za podstawę dokumenty Soboru Watykańskiego II i współczesną mu refleksję dogmatyczną i filozoficzną – dokonał syntezy soborowego spojrzenia na Kościół dzięki swoistemu poszerzeniu i uściśleniu terminu „wspólnota”: „Poszerzenie wyraża się w objęciu nim dwóch aspektów wspólnoty, nazywanych ujęciem wertykalnym i horyzontalnym. Często bowiem zacieśnia się pojęcie wspólnoty do wymiaru społecznego lub horyzontalnego, a tymczasem *koinōnia* jest zasadniczo i najpierw wspólnotą z Bogiem w Chrystusie i w Duchu Świętym, a z tego dopiero wyrasta w sposób konieczny i istotny braterska *koinōnia* międzyludzka. Oba te aspekty dopiero wyrażają pełną rzeczywistość Kościoła, dlatego nie można ich oddzielić od siebie. Uściślenie pojęcia *koinōnia* wyraża się w jego określeniu przez pojęcie sakramentu, w związku z soborowym ujęciem całego Kościoła jako sakramentu jedności i zbawienia ludzkości. Przez odróżnienie wspólnoty Kościoła jako Wspólnoty – Sakramentu od wspólnoty eschatologicznej, wypełnionego królestwa Bożego, nastąpiła odpowiednia konkretyzacja tego pojęcia, dzięki czemu dopiero może się ono stać podstawą dedukcji dyscypliny mającej określić zasady urzeczywistniania się Kościoła w *hic et nunc* historii” (s. 391).

Rzeczywistość wspólnoty oraz eklezjologia wspólnoty przedstawione w dokumentach Soboru Watykańskiego II zostały w omawianym tekście poddane niezwykle skrupulatnej analizie. Najpierw uzasadniono odniesienie i związanie „obrazu wiodącego” soborowej wizji Kościoła z eklezjologią *Vaticanum II* (*Wspólnota jako*

„obraz wiodący” soborowej wizji Kościoła, s. 199–245), następnie wskazano na jej aspekt personalny (*Kościół jako wspólnota wierzących*, s. 245–281; *Kościół jako wspólnota braterska*, s. 281–318) i pneumatologiczny (*Kościół jako wspólnota charyzmatów i służb*, s. 319–354), by w końcu wskazać na epifanijski charakter sprawowanej przez Kościół liturgii (*Liturgia jako skuteczny znak Kościoła – Wspólnoty*, s. 355–390).

c. Część trzecia jest obszernym, filozoficzno-socjologicznym i biblijnym oraz spekulatywno-teologicznym, traktatem teologii wspólnoty (*Uściślenie pojęcia „koinōnia”*, s. 400–430; „*Koinōnia*” w aspekcie trynitarnym, s. 431–486) oraz syntetycznym spuentowaniem dotychczasowych analiz traktujących *koinōnia* jako zasadę formalną życia i działania Kościoła w trzydziestu dwu tezach („*Koinōnia*” jako zasada formalna życia i działania Kościoła, s. 487–515) i ujęciem teologii pastoralnej jako teologii „żywego Kościoła” (*Teologia pastoralna jako teologia „żywego Kościoła” w świetle „zasady wspólnoty”*, s. 516–545).

Zdając sobie sprawę ze złożoności określenia terminu *koinōnia*, podjął próbę przedstawienia istotnej jego treści, by uzasadnić tezę, że wspólnota, którą tworzy Duch Święty, może być uznana za zasadę życia Kościoła, jego działania i teologii pastoralnej jako teologii tego życia. Konstatacje te przybrały formę trzech odrębnych formuł: „Zasadą życia Kościoła określającą, w jaki sposób ma się on urzeczywistniać zgodnie z wolą Chrystusa i swoją naturą, dla zapewnienia sobie wewnętrznego i zewnętrznego wzrostu, jest *koinōnia*, czyli w widzialnym znaku (sakramentalnie) posługi słowa i sakramentu oraz społecznej jedności wiary i miłości zrealizowana wspólnota życiowa osób z Chrystusem i pomiędzy sobą w Duchu Świętym, który jako jedna i ta sama Osoba w Chrystusie i wszystkich członkach Kościoła stanowi niewidzialną istotę tej wspólnoty; Pośrednictwo zbawcze Kościoła należy sprawować w tym celu i w taki sposób, aby uobecnić samooddanie się Boga w Chrystusie w słowie i sakramencie, i warunkować wolne przyjęcie tego oddania się we wzajemnym oddaniu siebie w Duchu Świętym przez wiarę i miłość, dla urzeczywistniania wspólnoty w aspekcie wertykalnym (z Bogiem) i horyzontalnym (z braćmi), w widzialnym i skutecznym znaku zgromadzenia eucharystycznego i wspólnoty lokalnej, pozostającej w jedności z Kościołem powszechnym” (s. 528). „Teologia/Eklezjologia pastoralna jest teologiczno-praktyczną nauką, która w świetle Objawienia oraz zbawczej woli Boga (*obiectum formale quo*) zajmuje się żywym Kościołem, czyli Kościołem, o ile urzeczywistnia się współcześnie we wspólnocie (*obiectum formale quod*)” (s. 526).

*

Teologię pastoralną ks. Franciszka Blachnickiego charakteryzuje otwarcie na dorobek teologów pastoralnych krajów Europy Zachodniej, umiejętne rozeznanie ich osiągnięć (jak tego przykład mamy w krytycznej analizie ujęcia Franciszka K. Arnolda) i sytuowanie własnych przemyśleń w kontekście analizy eklezjologicznej o wyjątkowym poziomie intelektualnym. Niestety, mimo usilnych starań, by podjąć bardziej szczegółowe analizy w ramach tej dyscypliny wiedzy, jego apel nie uzyskał odzewu ze strony uniwersytetu. Po dziś dzień Wydział Teologii KUL nie podjął starań o przyznanie mu stopnia doktora habilitowanego, którego z przyczyn politycznych przez ówczesne władze komunistyczne został pozbawiony. Interesujące, że tę głęboką teologię przyjęli młodzi ludzie z Ruchu Światło-Życie, którego był założycielem. Tak znaczenie Ruchu, jak tkwiących u jego podstaw założeń teologicznych docenił św. Jan Paweł II. Podczas spotkania kapłanów-moderatorów oaz wakacyjnych w archidiecezji, której wówczas posługiwał, powiedział m.in.: „Z biegiem lat w miarę rozwoju Kościoła, w świadomości Kościoła, w orientacji pastoralnej Kościoła, muszą przyjść formy nowe. I myślę, że właśnie ta forma, którą reprezentują oazy, jest taką nową formą. Przede wszystkim założenia doktrynalne, teologiczne, są bardzo ściśle związane z Soborem Watykańskim II. To jest przetłumaczona na język pewnego ruchu, pewnego działania, eklezjologia *Vaticanum Secundum* w jej elementach centralnych: osoba, wspólnota ludu Bożego, wspólnota apostołska w najbardziej podstawowym znaczeniu tego słowa. Jest pewne pojęcie apostołstwa, które Sobór Watykański II bardzo dokładnie wypracował, którym przedtem nie dysponowaliśmy: *Dekret o apostołstwie świeckich* mówi, że wszelka działalność zmierzająca do tego, żeby cały świat skierować ku Chrystusowi, to jest apostołstwo (DA 2), i następnie pokazuje, w czym się to apostołstwo konkretyzuje i urzeczywistnia. Widzimy więc w nowy sposób samo pojęcie apostołstwa, samą rzeczywistość, którą to pojęcie oznacza” (wypowiedź w Poroninie w 1972 r., w: F. BLACHNICKI, *Godziny Taboru*, Carlsberg – Lublin 1989, s. 24–25).

Marek Marczewski, Lublin

ANDRZEJ J. GORCZYCA MIC, *Kult obrazu Jezusa Miłosiernego w Narodowym Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Stockbridge (USA). Studium historyczno-pastoralne*, (Opolska Biblioteka Teologiczna 150), Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2015, ss. 188, ISBN 978-83-63950-58-3.

Miłosierdzie jest przymiotem Bożym. Mówiąc o Bożych przymiotach z punktu widzenia dogmatycznego, nie można zapominać, że w Bogu nie istnieje rzeczywista różnica między Jego naturą a tym, co nazywamy przymiotem. Przymioty Boże są, według sposobu naszego pojmowania, doskonałością koniecznie istniejącą w Bogu, a wynikającą z tego, co nazywamy Jego naturą. Jeżeli zgodnie z Pismem Świętym miłosierdzie będziemy uważali jako przymiot Boży okazywany ludziom, to obejmuje on każdy czas i dlatego istnieje nawet w okresie eschatycznym, a więc także po zakończeniu ziemskiej historii człowieka. Trudno bowiem przypuścić, że Bóg się zmienia i żeby Jego przymioty nikły; jeśli jest On miłosierny, to takim jest zawsze. Skończenie się dla człowieka czasu zasługi w życiu doczesnym wcale nie oznacza skończenia się miłosierdzia Bożego – ono trwa na zawsze. Można by zapytać: Czy intensywnie rozwijana dziś w Kościele idea miłosierdzia Bożego może w paradoksalny sposób być podstawą dla potępionej przez Kościół idei apokatastazy?

Oprócz przykładowych konsekwencji dogmatycznych związanych ze skrajnie ujętą teologią miłosierdzia Bożego, główna trudność dotyczy wielbienia odrębnym kultem jednego z przymiotów Bożych. Znane jest przekonanie już nieżyjącego wybitnego polskiego dogmatyka, ks. prof. W. Granata, który twierdził, że w Kościele katolickim nie ma zwyczaju, by oddawać cześć jednemu przymiotowi Bożemu w formie specjalnego święta czy też określonych praktyk religijnych. Sam opowiadał się za kultem Chrystusa Miłosiernego, a nie Miłosierdzia Bożego. Z drugiej strony nie można zapominać, że inni teologowie (jak np. ks. prof. A. Słomkowski) uważali, że święto Miłosierdzia Bożego w zestawieniu z kultem Chrystusa Miłosiernego wydaje się bardziej przemawiające do ludzi, jest bogatsze w treść, bo mieści w sobie nie tylko miłosierdzie Boga jako Boga, lecz również miłosierdzie ludzkie Chrystusa. Zdania dzisiejszych teologów też są podzielone.

Już te dwie myśli w kontekście tytułu rozprawy ks. Gorczycy pozwalają twierdzić, że autor podjął się napisania rozprawy, której problematyka jest teologicznie interesująca – choć kontrowersyjna, historycznie i geograficznie bardzo polska, ale i amerykańska, pastoralnie uniwersalna i bardzo aktualna.

O wartości prezentowanej rozprawy doktorskiej decyduje wiele czynników. W ocenie rozprawy ks. Andrzeja J. Gorczycy należy podkreślić, iż wraz

z aneksami przedłożono stosunkowo obszerne studium, w którym autor starał się wszechstronnie naświetlić badaną problematykę i rozwiązać badawczy problem. Ten problem jasno już wyraża tytuł i podtytuł rozprawy: *Kult obrazu Jezusa Miłosiernego w Narodowym Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Stockbridge (USA). Studium historyczno-pastoralne*. Aby ukazać ten kult od strony historycznej i pastoralnej, autor we *Wstępie* wyjaśnia i bardziej szczegółowo opisuje problem i metodę badawczą.

W pierwszej kolejności zamierzał przebadać istotne elementy związane ze wspomnianym kultem, a więc pytał o sam obraz Jezusa Miłosiernego, o inspiracje jego namalowania, historie istniejących kopii oraz ich rolę w kulcie Jezusa Miłosiernego, a także oddziaływanie obrazu na szeroko rozumianą pobożność. Wymiar historyczny badanego problemu uwzględnił drogę od zrodzenia się myśli zbudowania sanktuarium w Stockbridge do stanu obecnego, kiedy pełni ono rolę Narodowego Sanktuarium Miłosierdzia Bożego. Ponieważ praca ma charakter opisowy i systematyzujący, stąd autor wskazywał na konkretne formy kultu Miłosierdzia Bożego i wszystko inne, co na te formy i ich krzewienie miało i ma wpływ. Charakterystyka różnych inicjatyw liturgicznych, pastoralnych i misjologicznych przeprowadzona w ostatnim etapie badań pozwoliła autorowi wyszczególnić różne szczegółowe wątki zrodzone z inspiracji objawień s. Faustyny i szeroko rozumianego kultu obrazu Jezusa Miłosiernego.

Praca składa się ze *Wstępu*, 3 rozdziałów, *Zakończenia*, *Bibliografii*, *Wykazu skrótów* i *Aneksu*, którego większą część stanowią ilustracje, bardzo ubogacające część pisaną. *Wstęp* zawiera wszystkie elementy strukturalne konieczne z metodologicznego punktu widzenia. Podkreślić należy logikę i spójność poszczególnych rozdziałów, jak i spójność pomiędzy paragrafami w poszczególnych rozdziałach. Układ materiału posiada charakter systematyzujący, odpowiadający kolejności prowadzonych badań.

W rozdziale pierwszym skoncentrowano się na prezentacji obrazów Jezusa Miłosiernego z Sanktuarium w Stockbridge na tle innych obrazów. Pierwotnym dla wszystkich innych obrazów Jezusa Miłosiernego był obraz z Wilna autorstwa Eugeniusza Kazimirowskiego. Na nim wzorowali się kolejni artyści, których obrazy znajdują się w Stockbridge lub innych miejscowościach związanych z kultem Jezusa Miłosiernego. Poszczególne paragrafy omawiają obrazy autorstwa Adama Styki, Marii Gama, Roberta Skempy, Adolfa Hyły i Ludomira Slendzińskiego.

Kontynuując rozwiązywanie postawionych problemów badawczych, w rozdziale drugim przedstawiono drogę do powstania Narodowego Sanktuarium Miłosierdzia Bożego w Stockbridge: od początków Zgromadzenia Księżąt Marianów

w ogóle, poprzez ich przyjazd do USA, powstanie Prowincji św. Stanisława Kostki oraz budowę i rozwój Sanktuarium Miłosierdzia Bożego w Stockbridge aż po heroiczną działalność trzech księży, którzy oprócz s. Faustyny mają największe zasługi w krzewieniu kultu Miłosierdzia Bożego: ks. Józefa Jarzębowskiego, ks. Michała Sopoćki i ks. Juliana Chróściechowskiego.

W rozdziale trzecim pokazano miejsce kultu obrazu Jezusa Miłosiernego w całym charyzmacie Zgromadzenia Księża Marianów. Najpierw krótko przedstawiono teologiczne treści obrazu Jezusa Miłosiernego. W kolejnych paragrafach i punktach scharakteryzowano liturgię i formy kultu w Narodowym Sanktuarium w Stockbridge. Zwrócono uwagę na obrzędy sakramentalne oraz nabożeństwa i formy pobożności ludowej. Pokazano też, jaką rolę w rozpowszechnianiu kultu obrazu Jezusa Miłosiernego spełniają media, ruch pielgrzymkowy, różnego rodzaju wspólnoty współpracujące z marianami w Stockbridge. Ostatni paragraf ukazał wpływ Narodowego Sanktuarium w Stockbridge na rozwój kultu Bożego Miłosierdzia w krajach misyjnych: Brazylii, Rwandzie, Kamerunie i Filipinach. W *Zakończeniu* rozprawy autor zebrał wyniki badań i sformułował najważniejsze wnioski.

Oceniając aspekt treściowy przede wszystkim można stwierdzić, że przeprowadzone analizy pokazały, że kult obrazu Jezusa Miłosiernego w Stanach Zjednoczonych rozwinął się intensywnie po II wojnie światowej. Do jego rozwoju, oprócz św. s. Faustyny, przyczyniło się Zgromadzenie Księża Marianów Niepokalanego Poczęcia NMP. To ich Sanktuarium w Stockbridge było centralnym miejscem kultu obrazu Jezusa Miłosiernego w USA, otrzymało rangę Sanktuarium Narodowego i poprzez misjonarzy promieniowało na całą półkulę zachodnią, a poniekąd i na cały świat.

Realizując podjęty temat badawczy, autor ukazał historyczne tło związane z obrazem Jezusa Miłosiernego w Narodowym Sanktuarium w Stockbridge i ukazał pastoralne owoce oddziaływania kultu tegoż obrazu. A także odwrotnie – szukał odpowiedzi na pytanie: Jak pastoralne zaplecze wpływa na rozwój kultu liturgicznego i pozaliturgicznego?

Od strony merytorycznej praca zawiera bogactwo informacji i szereg ujęć dotychczas nieznanych. Abstrahując od pewnego niedosytu analiz ściśle teologicznych czy wprost dogmatycznych, merytoryczny aspekt rozprawy ks. Gorczyca jest jej mocną stroną. Kwestie dyskusyjne czy niedopowiedzenia, których też nie brakuje, na ogół dotyczą spraw drugorzędnych lub kwestii bardzo szczegółowych.

Wziąwszy pod uwagę wielkość i różnorodny charakter tekstów materiału źródłowego i opracowań, trzeba powiedzieć, że autor stanął przed niełatwym wyzwa-

niem. Z trudnego zadania mozolnej kwerendy w źródłach wywiązał się należycie. Z pewnością pomogła mu w tym jego „zakonno-mariańska” dusza połączona z duchowością trapisty.

Poprawna analiza tekstów wymagała nie tylko znajomości samych tekstów, ale także całego nieraz szerokiego tła teologicznego, historycznego i języka, z którego wyrastają pojedyncze wypowiedzi. Pozytywnie należy ocenić wykorzystanie wielkiej liczby pozycji bibliograficznych. Na tak bogatej literaturze nikt chyba w tym temacie dotąd nie pracował. Stąd też praca ks. Gorczyca może być pomocna przy kolejnych opracowaniach, daje bowiem wgląd w olbrzymią ilość opracowań polsko- i angielskojęzycznych.

Przeprowadzone badania, których owocem jest prezentowana książka, są dowodem wielkiego wkładu pracy autora. W zebraniu informacji, przy prezentowaniu różnych stanowisk w odniesieniu do omawianego zagadnienia wykazał się on znajomością obszernej literatury historycznej i teologicznej, polskiej i zagranicznej, oraz obiektywizmem naukowym w ocenach. Autor nie obawiał się analiz problematyki aspektowo trudnej, a w pewnych kwestiach również kontrowersyjnej. Praca ma wiele elementów treściowo twórczych i nowych.

Piotr Jaskóła, Opole