

Ks. ANDRZEJ DAŃCZAK
Gdańskie Seminarium Duchowne

Kapłaństwo mężczyzn jako aspekt sakramentalności Kościoła

WSTĘP. 1. TEOLOGIA KATOLICKA PO LIŚCIE ORDINATIO SACERDOTALIS.
2. POWOŁANIE DWUNASTU APOSTOŁÓW. 3. SYTUACJA POPASCHALNA.
4. TRADYCJA. 5. SAKRAMENT. 6. CIAŁO – REPREZENTACJA – KOBIECZOŚĆ.
7. DIAKONAT. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Temat kapłaństwa kobiet stał się dzisiaj kwestią frapującą dla wielu katolików szczególnie krajów anglosaskich i języka niemieckiego, gdzie konfesyjna codzienność konfrontuje ich z powierzaniem funkcji pastorów kobietom. Szerszym tłem problematyki jest rozpowszechniona w społeczeństwach wysoko rozwiniętych idea równouprawnienia płci, która na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci w dużej mierze wpłynęła na zmianę tradycyjnych form udziału kobiet także w życiu wspólnot kościelnych. Wszystko to wpływa na swoisty klimat, w jakim znalazła się kwestia dopuszczalności samych tylko mężczyzn do święceń prezbiteratu w Kościele katolickim. Odpowiedź, jaką daje Magisterium i teologia, siłą rzeczy jest jednocześnie zestawiana z faktami zaistniałymi w innych Kościołach.

1. TEOLOGIA KATOLICKA PO LIŚCIE *ORDINATIO SACERDOTALIS*

W Kościele katolickim temat święceń kobiet pojawił się generalnie po Soborze Watykańskim II. Podczas pontyfikatu Jana Pawła II jedną z reprezentatywnych postaw zwolenników święceń kobiet, jaka pojawiła się na szeroko rozumianym Zachodzie, było (jest) znecierpliwienie. Trudno nie dostrzec tego w rozmowach z wieloma zachodnimi katolikami lub przeglądając artykuły i broszury dostępne w tych krajach. Można ulec wrażeniu, że została do załatwienia ostatnia kwestia w łańcuchu wydarzeń wyzwolonych przez ruch sufrażystek. Widoczna jest nawet irytacja inercją „Watykanu” w stosunku do

kwestii, której rozwiązanie jawi się dla wielu jako oczywiste („kiedyś Kościół i tak będzie musiał ulec...”).

Z pewnością na samym początku należy podnieść kwestię, na ile temat święceń kobiet jest tylko tematem teologicznym, a na ile jest to zagadnienie socjologiczne. Oba pytania *de facto* są ze sobą bardzo powiązane, prowadząc do zasadniczego znaku zapytania: czy mamy do czynienia z otwartym polem w teologii, które dostrzeżono pod wpływem określonych przemian społecznych XIX i XX wieku, czy też kwestia jest zamknięta, gdyż nigdy nie była uważana za możliwą do otwarcia z racji wiążących argumentów o naturze ściśle teologicznej.

List Jana Pawła II *Ordinatio sacerdotalis*¹ jest dotychczas ostatnią wypowiedzią Magisterium papieskiego w interesującej nas kwestii. Stanowi jednocześnie najmocniejszą w swoim wyrazie wypowiedź doktrynalną, jaka pojawiła się podczas całego jego pontyfikatu, a której celem było przecięcie toczącej się dyskusji i przedstawienie kwestii dopuszczalności do kapłaństwa jako zamkniętej. W Liście mamy do czynienia z prawdą wiary określaną jako *de fide tenenda*. Intencją Jana Pawła II nie było przedstawienie jakiegoś roztropnego tylko nauczania, pewnej dyspozycji o charakterze dyscyplinarnym czy też włączenie się w ramy istniejącej dyskusji, poprzez ukazanie hipotezy bardziej prawdopodobnej. Intencją Listu była prezentacja doktryny pewnej, która należy do wiary Kościoła. Dokument *Ordinatio sacerdotalis* należy do zwyczajnego nauczania Biskupa Rzymu, potwierdza jednak konsensus episkopatu jak i jednoznaczność całej Tradycji odnośnie poruszonego zagadnienia. Jan Paweł II powołuje się na wolę i przykład Chrystusa; na fakt, iż wybór Jezusa jest darem Ojca (por. modlitwa Jezusa przed powołaniem Dwunastu).

Ciągłość historii Kościoła wskazuje, iż nie uważał on wyboru mężczyzn na prezbiterów za kwestię jedynie drugorzędną, związaną z uwarunkowaniami czasowymi. Jest ona przedmiotem nauczania powszechnego i zwyczajnego. Znajduje jednak swój wyraz nie w teologicznych debatach czy nauczaniu ustnym (tu przykłady są stosunkowo nieliczne [zob. Müller 1999a]), ale przede wszystkim w zachowywaniu przez Kościół *status quo*. Z punktu widzenia metodologii można postawić pytanie, czy jest to pewnego rodzaju mankament, skoro mamy do czynienia tylko z nieprzerwaną *praxis* Kościoła

¹ Niezwykle wymowna jest końcowa część dokumentu: „Choć nauka o udzielaniu święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom jest zachowywana w niezmienniej i uniwersalnej Tradycji Kościoła i głoszona ze stanowczością przez Urząd Nauczycielski w najnowszych dokumentach, to jednak w naszych czasach w różnych środowiskach uważa się ją za podlegającą dyskusji, a także twierdzi się, że decyzja Kościoła, by nie dopuszczać kobiet do święceń kapłańskich ma walor jedynie dyscyplinarny. Aby zatem usunąć wszelką wątpliwość w sprawie tak wielkiej wagi, która dotyczy samego Boskiego ustanowienia Kościoła, mocą mojego urzędu utwierdzam braci (por. Łk 22,32) oświadczam [*declaramus*], że Kościół nie ma żadnej władzy udzielania święceń kapłańskich kobietom oraz że orzeczenie to powinno być przez wszystkich wiernych Kościoła uznane za ostateczne” [Jan Paweł II 1994, n. 4].

bez wyraźnego nauczania ustnego? Wydaje się, że nie, gdyż nauczanie słowne towarzyszy często kwestiom, wobec których istnieje różnica opinii. Tutaj jest inaczej. Zachowanie *status quo* (któremu towarzyszy jednak pewne nauczanie „ustne” Magisterium) to znak jednomyślnego odczytania Objawienia. Poprzez *Ordinatio sacerdotalis* Jan Paweł II potwierdził właśnie taką jednomyślność i ją jednocześnie wzmocnił².

Sam List Jana Pawła II nie stanowi nieomyślnej wypowiedzi Magisterium. Jest on natomiast potwierdzeniem historycznej oceny lektury Objawienia. Odczytanie zaś Objawienia przez Kościół posiada cechę nieomyślności. Nie mamy do czynienia z dogmatem wiary rozumianym jako *veritas de fide divina et catholica definita*, choć oczywiście w dalszym rozwoju może dojść do definicji na mocy nadzwyczajnego wykonywania zadań Magisterium przez papieża lub Kolegium Biskupów. Innymi słowy, akt nauczania papieskiego w przypadku *Ordinatio sacerdotalis* nie jest definitywny, ale doktryna zdecydowanie tak. Nowość dokumentu polega na jego strukturze formalnej i poznawczej – zostaje w nim zaangażowany autorytet apostolski Biskupa Rzymu dla wyrażenia pewności, która zawsze istniała a która w pewnym momencie została przez niektórych podważona [zob. Congregazione 1996, 17-18]³.

W rzeczywistości chodzi o kwestię niezmiernie wagi. Rzeczywistym przedmiotem sporu nie jest tylko obecność kobiety w Kościele, lecz także *substantia* sakramentu święceń w stopniu prezbiteratu [zob. DH 1728; DH 3857]. Podnoszona kwestia dotyczy pytania: kto jest przedmiotem, odbiorcą sakramentu święceń? Zagadnienie jest tutaj regulowane prawem Bożym. W żadnym z sakramentów materia nie podlega autorytetowi kościelnemu. Kościół nie jest tutaj organem decyzyjnym, lecz jedynie definitywnie rozpoznaje zamiar Bożego planu zbawienia. Sakrament jest darem Boga. Chodzi o odczytanie Objawienia. Mamy więc zdecydowanie do czynienia z wyższością porządku posłuszeństwa nad autorytetem [zob. Congregazione 1996, 10]. Wyraz temu daje tekst *Ordinatio sacerdotalis*, gdzie papież nie ogłasza własnego zdania, ale wskazuje na ograniczenie samego Kościoła. Jest to samoo graniczenie wynikające z rozumienia własnej tożsamości na przestrzeni historii.

Pewne wypowiedzi, które nastąpiły po publikacji Listu, wskazują, iż nie wszystkie katolickie środowiska teologiczne zgadzają się z możliwością uznania doktryny wyrażonej w Liście za ostateczną⁴, choć te kręgi nie wydają się stanowić dzisiaj przeważającej grupy. W kontekście dyskusji, która trwa po Liście Jana Pawła II, trzeba zwrócić uwagę, iż problem definitywności doktryny kościelnej zostaje obecnie przez wielu teologów niebezpiecznie

² Zob. rozważania H. U. von Balthasara odniesione do *Inter isigniores, L'ininterrotta tradizione* [Congregazione 1996, 108-115].

³ Zob. także argumentację w: Müller 1999b, 278-356; Torrel 1999, 357-379; Hauke 1995, 279-284.

⁴ Dla ilustracji warto przejrzeć pewne publikacje, np.: Hünermann 1996, 120-127; 129-146; Skowronek 2003, 130-139; Majewski 2005, 66nn.

zawężony do definicji uroczystych. Jest to swoiste domaganie się od Kościoła działania nadzwyczajnego, które jednak właśnie jako „nadzwyczajne” ma i musi pozostać czymś bardzo rzadkim, z natury spowodowanym przez okoliczności różne od „zwykajnych”, pozostawiając bardzo szeroką płaszczyznę dla nauczania powszechnego, które ma chronologiczne (i w tym kontekście teologiczne) pierwszeństwo właśnie jako forma zwyczajna. Dość dziwne staje się swoiste odwoływanie pewnych nurtów teologicznych bezpośrednio do ostatniej instancji, podczas gdy zapomina się, iż jest ona właśnie ostatnią, to znaczy, że z natury jest poprzedzona nie-ostatnimi i jako ostatnia nie jest zawsze konieczna. Tworzenie nowych dogmatów nie jest koniecznym celem ani zwieńczeniem rozwoju teologicznego. Nie ma potrzeby interwencji za pomocą definicji w celu potwierdzenia doktryny nieustannie nauczanej w Kościele przez Magisterium zwyczajne. Takie interwencje mogłyby przyczynić się w świadomości wielu do obniżenia wartości nauczania zwyczajnego mylnie ograniczając nieomyślność Kościoła wyłącznie do decyzji soborów powszechnych lub orzeczeń papieskich *ex cathedra* [zob. Majewski 2005, 19]. Stąd m.in. w 1995 roku powstał dokument Kongregacja Nauki Wiary *Odpowiedź na wątpliwości dotyczące doktryny zawartej w Liście Apostolskim „Ordinatio sacerdotalis”*. Pismo dotyczy właśnie kwestii definitywności nauczania. Choć argumentację można cały czas pogłębiać, podkreślony został ostateczny charakter nauczania treści doktrynalnej zawartej w *Ordinatio sacerdotalis*⁵.

Sytuacji braku precyzyjnej pojęciowej poręczy na doktrynalnych schodach kwalifikacji teologicznej po rezygnacji przez dogmatykę z charakteryzowania stopnia pewności poszczególnych elementów doktrynalnych miał częściowo zaradzić List apostolski *Ad tuendam fidem* z 1998 roku. Mowa jest tam m.in. o kategorii prawd teologicznych określanej jako *sententiae de fide tenendae*. Jest to teologiczna kwalifikacja doktryn dotyczących wymiaru *fidei* lub *morum* koniecznych do wiernego strzeżenia i wyjaśniania depozytu wiary, choć nie są one traktowane przez Urząd Nauczycielski Kościoła jako formalnie objawione. Grupa ta jest określana jako prawdy koniecznie związane z Objawieniem. Podlegają one uroczystemu zdefiniowaniu lub mogą być nauczane nieomylnie przez Magisterium zwyczajne. List określa też sankcje w przypadku ich ewentualnego odrzucania. W przypadku tego rodzaju prawd jest to niepozostawanie w pełnej komunii z Kościołem katolickim. *Sententiae de fide tenendae* są definiowane na podstawie ich związku z Objawieniem. Przy ich formułowaniu zaś akcentowana jest obecność Ducha Świętego w Magisterium. Wśród przykładów dokument wymienia np. nieomyślność

⁵ Podobna problematyczność dotycząca charakteru zaangażowania Magisterium papieskiego pojawiła się po publikacji encykliki *Evangelium vitae* w 1995 roku. Zarówno w *Ordinatio sacerdotalis* jak i *Evangelium vitae* papież powołuje się na autorytet Piotrowy (w Encyklice także na *communio episcoporum*), co jest faktem bez precedensu w Magisterium zwyczajnym. W obu przypadkach nie mamy do czynienia z definicjami doktrynalnymi przy braku precyzyjnie określonej woli, co właśnie wskazuje na zwyczajny charakter nauczania [zob. Becker 1997, 302-308.313-314; Seweryniak 2003, 513].

papieską przed Vaticanum I, która była uważana za nauczanie definitywne, choć nie była jeszcze ogłoszona aktem uroczystym, a także potępienie eutanazji i prostytucji (obie z grupy *mores*). W ramach tego właśnie typu *sententiae* jest miejsce dla doktryny, która wiąże święcenia kapłańskie tylko z płcią męską [zob. Aymans 1999, 380-399].

2. POWOŁANIE DWUNASTU APOSTOŁÓW

Dyskusja związana z dopuszczalnością lub niedopuszczalnością kobiet do kapłaństwa związana jest z kilkoma grupami tematycznymi.

Pierwsza z nich dotyczy działania samego Jezusa podczas wyboru apostołów, którzy byli mężczyznami. Temat jest istotny, ponieważ w wyborze Dwunastu Tradycja widziała zawsze normatywny początek kapłaństwa Nowego Testamentu. Podkreśla się tutaj wolę takiego a nie innego działania ze strony Jezusa. Chrystus wybiera, powołuje, dosłownie „czyni” (ἐποίησεν) Dwunastu. Gdy ich wysyła, mowa jest o ich udziale w Jego mocy (wypędzanie złych duchów). „Potem wyszedł na górę i przywołał do siebie tych, których sam chciał, a oni przyszedli do Niego. I ustanowił (ἐποίησεν) Dwunastu, aby Mu towarzyszyli, by mógł wysyłać ich na głoszenie nauki, i by mieli władzę wypędzać złe duchy. Ustanowił więc Dwunastu: Szymona, któremu nadał imię Piotr; dalej Jakuba, syna Zebedeusza, i Jana, brata Jakuba, którym nadał przydomek Boanerges, to znaczy synowie gromu; dalej Andrzeja, Filipa, Bartłomieja, Mateusza, Tomasza, Jakuba, syna Alfeusza, Tadeusza, Szymona Gorliwego i Judasza Iskariotę, który właśnie Go wydał” (Mk 3,13-19).

Powołanie Dwunastu stanowi jeden z konstytutywnych elementów Kościoła zakorzenionych w działaniu Jezusa przedpaschalnego a zarazem źródło zasady reprezentacji. Tradycja (np. Hipolit, Cyprian) tu widzi początek władzy kapłańsko-uświęcającej biskupów i prezbiterów, którą oni urzeczywistniają. Apostolat Dwunastu jest pomostem od przedwielkanocnej wspólnoty uczniów do wielkanocnego Kościoła wywyższonego Pana [zob. Müller 1999a, 35].

Apostołowie stanowią oryginalną grupę (istnieją jedynie dalekie analogie do uczniów proroków, Jana Chrzciciela, rabinów). Jako takich („wybrał tych, których chciał”, Mk 3,13) Jezus włącza ich do swojej misji od razu. Z pewnością rodzi się tutaj pytanie o swoisty konformizm Jezusa w odniesieniu do swojej epoki jeżeli chodzi o bycie związanym z kulturowo wyższą pozycją mężczyzny w ówczesnym społeczeństwie. Czy można mówić o konformizmie przy wyborze grupy tak oryginalnej? [zob. Congregazione 1996, 101-102]. Wybór Dwunastu jest faktem, który jest niepowtarzalny i nieporównywalny z innymi wydarzeniami epoki⁶. Powoływanie się na kulturowe uwarunkowania płci w czasach Jezusa znajduje w literaturze zawsze przeciwwagę w postaci ukazania niezależności Jezusa w odniesieniu do pozycji kobiety we współczesnym Mu społeczeństwie [zob. Berger 2004, 227-246; Laurentyn

⁶ Por. zdanie przeciwne: Beinert 1993, 186-204.

1982, 94-111; Seweryniak 2001, 219-222]. Na uwadze trzeba też mieć ogólny charakter postępowania samego Jezusa, który jest, w dobrym tego słowa znaczeniu, religijnym prowokatorem, zmuszającym odbiorcę do poszukiwania sensu we wszystkich aktach, instytucjach i zachowaniach religijnych. Jezus sam łamie literę wielu nakazów (np. szabat), aby ukazywać ich głębsze znaczenie lub sprowadzać do właściwego sensu. Jest On ściśle związany ze swoją kulturą, ale trudno o decydujących elementach Jego działalności i misji mówić, iż stanowią pochodną tła kulturowego.

Zainteresowanie uwarunkowaniami ukazuje także pewną zmienność wniosków. Dawna antropologia stawiała w centrum człowieka i jego akt woli – dzisiaj bardziej akcentuje się okoliczności. Od zawsze mówiono o warunkach, jakim człowiek podlega, ale one nigdy nie przekraczały pewnego poziomu, nie ukazywano ich jako wpływających na autonomię człowieka. Dzisiaj niekiedy wręcz kwestionuje się tę autonomię. Stąd być może zakwestionowanie także pełnej autonomii Jezusa. W swojej ludzkiej psychologii miałby Jezus ulegać wpływom uwarunkowań. Nie można jednak zapominać, iż mamy do czynienia z otoczeniem i ludzką wolnością Jezusa, która właśnie w stosunku do kobiet okazała się niezwykle twórcza [Congregazione 1996, 99-100].

Oczywiście pytanie dotyczy także kwestii symbolicznego znaczenia liczby 12 nawiązującej w czytelny sposób do liczby pokoleń Izraela. „Jezus zaś rzekł do nich: Zaprawdę, powiadam wam: Przy odrodzeniu, gdy Syn Człowieczy zasiądzie na swym tronie chwały, wy, którzy poszliście za Mną, zasiądziecie również na dwunastu tronach, sądząc dwanaście pokoleń Izraela” (Mt 19,28). Stąd pytanie, czy określone obietnice odnoszą się tylko do tamtej numerycznie zamkniętej grupy osób. Odpowiedź ułatwia lektura tego fragmentu u pozostałych synoptyków, gdzie w określonym kontekście pojawia się obietnica wyrażona w całkowicie innych terminach. Poza tym wszędzie jest to stosunkowo późny moment życia publicznego Jezusa, daleki od momentu wyboru Dwunastu. Choć wybór grona apostołów posiada z pewnością symboliczny wymiar, nawet jeśli symbolika jest jego pierwszym znaczeniem, nie dewaluje to wiążącego ich znaczenia dla przyszłego kapłaństwa Nowego Testamentu. W kontekście całości tekstu Ewangelii widać także, jak realizacja posłania Ojca przez Jezusa, która jest głoszeniem Królestwa, oznacza m.in. włączanie apostołów do swojej misji. Zaś całość Nowego Testamentu akcentuje kształtowanie przekazywania posłania apostolskiego przez wywyższonego Pana, który działa przez Ducha.

3. SYTUACJA POPASCHALNA

Po swoim zmartwychwstaniu Jezus legitymizuje Apostołów do działania, które można nazwać kościelnotwórczym. Mają oni przez to udział w misji Mesjasza i ją kontynuują: „Jedenastu zaś uczniów udało się do Galilei na górę, tam, gdzie Jezus im polecił. A gdy Go ujrzeni, oddali Mu pokłon. Niektórzy jednak wątpili. Wtedy Jezus podszedł do nich i przemówił tymi słowami:

«Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi. Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata» (Mt 28,16-10).

Apostołowie są bezpośrednio związani z tajemnicą wcielenia i jako tacy zostali uzdolnieni do reprezentacji Chrystusa. Stają się Jego widzialnym i działającym znakiem [zob. Congregazione 1996, 9]. Dwunastu ostatecznie reprezentuje Jezusa pośród nowego ludu mesjańskiego.

Ciekawym faktem jest też w tym kontekście sposób wypełnienia miejsca po Judaszu. Według tekstu biblijnego, wzięto pod uwagę tylko dwóch mężczyzn, którzy jednak wcześniej nigdy nie byli wspomniani przez Ewangelie. Choć historii życia Jezusa towarzyszyło bezpośrednio wiele kobiet, których imiona odnotowano, to jednak przy wypełnianiu miejsca Judasza nie zostało wzięte pod uwagę kryterium ścisłej bliskości. Idąc dalej w tym kierunku, natykamy ustanowienie przez apostołów siedmiu mężczyzn, którzy mieli zaradzić potrzebom wdów (zob. Dz 6,1), z czym związana jest także wzmianka o nałożeniu na nich rąk (zob. Dz 6,6). Trzeba też tutaj dodać, iż Nowy Testament nie zna nałożenia rąk na kobietę [zob. Congregazione 1996, 161-162].

Analiza dostępności urzędów i posług w najwcześniejszym Kościele wskazuje, iż nie wszystko było otwarte dla wszystkich i to nawet we wspólnotach, gdzie dynamizm charyzmatyczny należał do podstawowej charakterystyki gmin: „I tak ustanowił Bóg w Kościele najprzód apostołów, po wtóre proroków, po trzecie nauczycieli, a następnie tych, co mają dar czynienia cudów, wspierania pomocą, rządzenia oraz przemawiania rozmaitymi językami. Czyż wszyscy są apostołami? Czy wszyscy prorokują? Czy wszyscy są nauczycielami? Czy wszyscy mają dar czynienia cudów? Czy wszyscy posiadają łaskę uzdrawiania? Czy wszyscy przemawiają językami? Czy wszyscy potrafią je tłumaczyć? Lecz wy starajcie się o większe dary: a ja wam wskażę drogę jeszcze doskonalszą” (1 Kor 12,28-31). Ten apostołat to źródło późniejszej reprezentacji Chrystusa w służbie prezbiterów i diakonów związany z funkcjami nauczania i przewodniczenia: „Prezbiterzy, którzy dobrze przewodniczą, niech będą uważani za godnych podwójnej czci, najbardziej ci, którzy trdzą się głoszeniem słowa i nauczaniem” (1 Tm 5,17).

Już na poziomie tekstu Nowego Testamentu istnieje świadomość, iż Apostołowie działają *in persona Christi*. Paweł mówi o przeniesieniu urzędu, posługi apostoelskiej na siebie i swoich współpracowników: Barnabę, Sylwana, Tymoteusza, Apollosa i in. Jest to przy tym posłanie pochodzące zawsze od Pana, nigdy od wspólnoty. Wewnątrz Kościoła działanie Apostołów w imieniu Chrystusa symbolizuje pochodzenie Słowa od Chrystusa oraz pierwszeństwo autorytetu Chrystusa: „Wszystko zaś to pochodzi od Boga, który pojednał nas z sobą przez Chrystusa i zlecił na posługę jednania. Albowiem w Chrystusie Bóg jednał z sobą świat, nie poczytując ludziom ich grzechów, nam zaś przekazując słowo jednania. Tak więc w imieniu Chrystusa spełniamy posłannictwo jakby Boga samego, który przez nas udziela napo-

mnień. W imię Chrystusa prosimy: pojednajcie się z Bogiem! On to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą. Współpracując zaś z Nim napominamy was, abyście nie przyjmowali na próżno łaski Bożej” (2 Kor 5,18-6,1).

Nowy Testament posiada wiele wzmianek o udziale kobiet w życiu wczesnego Kościoła. Dla wielu autorów stanowi to wskazanie na swoiste równouprawnienie w tamtym okresie, co miałyby stanowić dzisiaj przesłankę do pozytywnego mówienia o kapłaństwie kobiet⁷. Trzeba jednak zauważyć, iż, paradoksalnie mimo dużego udziału w życiu pierwotnego Kościoła polegającego na udziale w ewangelizacji i działalności formacyjnej, tenże sam Kościół nie powierzał kobietom urzędu apostołskiego. Sztandarowy dla wielu fragment biblijny: „Bo wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa. Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3,27-28), ukazujący *novum* świadomości pierwszych chrześcijan, jest jednocześnie świadectwem, iż, mimo takiego właśnie przekonania, Kościół pierwotny nie włączył kobiet w urząd apostołski ani w funkcję przewodniczenia podczas Eucharystii. Zresztą sam tekst, wielokrotnie nadużywany w dyskusji o kapłaństwie kobiet, mówi o skutkach chrztu; ukazuje podstawową równość wszystkich. Czym innym jest jednak powołanie w ramach już istniejącej równości bazowej. Tekst Ga 3,27-28 należy zestawzić z 1 Kor 12,13: „Wszyscyśmy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni, [aby stanowić] jedno Ciało: czy to Żydzi, czy Grecy, czy to niewolnicy, czy wolni. Wszyscyśmy też zostali napojeni jednym Duchem”. Widać wówczas, iż oba teksty wyrażają to samo, choć różnią się wykorzystanymi formułami [zob. Congregazione 1996, 163].

4. TRADYCJA

Kwestia dopuszczalności kobiet do święceń nie jest problemem skrypturystycznym w ścisłym tego słowa znaczeniu i nie może być rozwiązana na bazie tylko tekstualnej. Dzisiejsze szczegółowe dywagacje historyczne są często jedynie hipotetycznymi interpretacjami. Ważne jest natomiast pytanie, czy u początków formowania się Kościoła dominujący wpływ posiadały warunki wyłącznie historyczne, socjologiczne i psychologiczne, wpływając na samorozumienie wspólnoty kościelnej, co pozwalałoby zmienić kształt urzędu w interesującej nas kwestii wraz z ustaniem określonych okoliczności zewnętrznych. Z pewnością trzeba tutaj także postawić pytanie bardzo fundamentalne: skąd czerpiemy pewność, co Biblia chce powiedzieć? Na bazie dzisiejszego stanu teologii wiemy, iż ujęcie czysto historyczne jako metoda

⁷ Zob. np. Schüssler 1996, 32-44; 1999, 112-140. Interesujące są także teksty z wcześniejszego etapu dyskusji w Kościele anglikańskim, zob. Thrall 1958; General Synod 1972. Wyjaśnienie wielu kwestii znaleźć można m.in. w: Kertlege 1999, 231-251; Romaniuk 1995; 1994.

jest daleko niewystarczające. Metoda historyczna może tylko formułować hipotezy. Dla teologii tekst biblijny nie trafia jednak nigdy w próżnię ani też jego właściwa lektura nie jest uzależniona od posiadanego wysublimowanego aparatu analizy tekstu bądź od stanu naszej wiedzy historycznej. To Kościół zrodził Biblię. W specyficznym sensie jest jej autorem a jednocześnie adresatem rozciągniętym w czasie. Ten podmiot żyje do dzisiaj [zob. Congregazione 1996, 16]. Nie chodzi więc w podobnej argumentacji o ilość cytatów biblijnych.

Historycyzm będzie zawsze owocem odczytywania Biblii w oderwaniu od żywej Tradycji Kościoła. Same narodziny Kościoła mogą stać się wyłącznie procesem historycznym bez konieczności woli ustanowienia ze strony Chrystusa a Kościół będzie instytucją, która mogła rozwinąć się także w inny sposób. Wówczas kryterium ustanowienia będzie usytuowane bardzo blisko kryterium funkcjonalności [zob. Congregazione 1996, 9]. Czy urząd nauczania i służba duszpasterska są powierzone tylko uznaniu Kościoła? I czy w związku z tym wszystko powierzono Kościołowi jako całości? W takim układzie wszystko staje się historycznie relatywne, zależąc od okoliczności czasu. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele* (1993) ukazuje szczególną rolę metody historyczno-krytycznej. Nie zastępuje ona jednak interpretacji Biblii w Kościele⁸.

W tym kontekście przede wszystkim Tradycja ukazuje nieprzerwane rozumienie omawianej kwestii przez Kościół. Przecież także obecność innych sakramentów jest w różnym stopniu poświadczona przez tekst Nowego Testamentu, w związku z czym duża rola przypadła właśnie Tradycji, która jest również recepcją działań pierwotnego Kościoła. Mimo zróżnicowanego oparcia w konkretnych fragmentach tekstu biblijnego sakramenty stanowią prawdy niekwestionowalne, łączące się z nauczaniem wiążącym.

Chrześcijaństwo jako religia historyczna łączy się z określonymi treściami, które towarzyszyły mu na samym początku. Treści te nie są tylko punktem wyjściowym, ale w istotnych elementach odciskają się na zawsze na nauczaniu chrześcijańskim i na tożsamości Kościoła. W tym wyraża się sens nieustannego odnoszenia się Kościoła do swoich początków [zob. Congregazione 1996, 106-107].

⁸ W tym kontekście trzeba wspomnieć o istotnej wypowiedzi Jana Pawła II w encyklice *Fides et ratio*, n. 55: „Nie brak także niebezpiecznych przejawów odwrotu na pozycje *fideizmu*, który nie uznaje, że wiedza racjonalna oraz refleksja filozoficzna w istotny sposób warunkują rozumienie wiary, a wręcz samą możliwość wiary w Boga. Rozpowszechnionym dziś przejawem tej fideistycznej tendencji jest «biblicyzm», który chciał uczynić lekturę Pisma Świętego i jego egzegezę jedynym punktem odniesienia. Dochodzi do tego, że utożsamia się słowo Boże wyłącznie z Pismem Świętym, a w ten sposób odmawia się wszelkiego znaczenia nauczaniu Kościoła (...). Konstytucja *Dei Verbum* przypomina, że słowo Boże jest obecne zarówno w świętych tekstach, jak i w Tradycji (...). Tak więc Pismo Święte nie stanowi jedynego odniesienia dla Kościoła”.

Rodzi się oczywiście pytanie o kryterium, jakie należy zastosować, gdy mówi się o wiążącym charakterze Tradycji. W przypadku prezbiteratu mamy z pewnością do czynienia z nieprzerwaną tradycją Kościoła. Powoływanie się na ciągłość „od samego początku” posiada swoje szczególne znaczenie w przypadku elementów istotowych Kościoła, dotyczących jego struktury, gdzie Kościół musi kontynuować tożsamość wykrystalizowaną u swych początków [zob. Congregazione 1996, 109]. Kościół nie pozostaje tutaj nigdy sam. Mówienie o możliwości rozróżnienia elementów zmiennych i niezmiennych wiążących się z tradycją wykraczającą poza tekst Nowego Testamentu związana jest z działaniem Ducha Świętego. Różne niezienne elementy strukturalne Kościoła formowały się już po okresie nowotestamentalnym, co jednak uznawane jest za proces kierowany przez Ducha Świętego i za dynamiczne kształtowanie się Kościoła Jezusa Chrystusa zgodnie z zamysłem Założyciela. Jest to episkopat i prezbiterat (diakonat został uformowany na etapie nowotestamentalnym) oraz sam kanon Nowego Testamentu [zob. Sullivan 2001, 225-230]. Tutaj Kościół decyduje i jest uzdolniony do podjęcia decyzji, która nie jest jednak jego decyzją arbitralną, ale jednocześnie rozpoznaniem woli Chrystusa. Kościół (po prostu) wie, czy ma do czynienia z teologicznym archaizmem, czy jest związany z wolą Chrystusa⁹.

5. SAKRAMENT

Kapłaństwo w teologii katolickiej jest działaniem w pełni tego słowa znaczeniu *in persona Christi*. Można tutaj śmiało przywołać podobieństwo do maski teatru starożytnego. Kapłan przyjmuje rolę Chrystusa poprzez głos i gesty. Teologia średniowieczna mówiła o potrzebie naturalnego podobieństwa w przypadku znaku sakramentalnego (podobnie jak i w innych sakramentach)¹⁰. W przypadku prezbiteratu kwestia koncentruje się wokół rozumienia Eucharystii – czy jest ona opowiadaniem wydarzenia, czy też bardziej jego przedstawianiem, tak, iż rolę Chrystusa musi przybrać mężczyzna?

W liturgii mamy do czynienia z *theatrum*, a Chrystus jest obecny w konsekrującym kapłanie. Znaki sakramentalne nie są konwencjonalne. Pojęcie „*in persona Christi*” nie ogranicza się tylko do nauczania, nie jest sposobem rozumienia sprawowanego urzędu. Chodzi zdecydowanie o całość działania w imieniu Chrystusa, które dotyczy pełnego wymiaru antropologicznego. Cała posługa kapłana jest sakramentalna (kapłan-znak). Jak wskazuje formuła bizantyjska z poł. XI wieku, kapłan „nosi osobę Chrystusa Najwyższego Kapłana” [Bornert 1966, 187], sam pozostając osobą ukrytą. Inny tekst grecki (pocz. IX wieku) mówi o kapłanie jako o „kopii”, „replique” Chrystusa¹¹. Zaś komentatorzy zarówno łacińscy jak i greccy podkreślają fakt, iż kapłan wy-

⁹ Wiele z przepisów roli kobiet przestało być aktualnymi (por. 1 Kor 14,34-35; 1 Tm 2,11-14) mimo ich obecności w Nowym Testamencie.

¹⁰ Zob. Tomasz z Akwinu, *In IV Sent*, 25,2,2,1,4.

¹¹ Zob. Teodor Studyta, *Adversus Iconomachos*, 4 (PG 99,593).

powiada słowa opowiadania o ustanowieniu Eucharystii w pierwszej osobie. Kapłaństwo jest sakramentalne nie tylko w akcie święceń, ale w osobie prezbitera [zob. Congregazione 1996, 124]. Wykracza to poza *theatrum* samej liturgii. Trzeba oczywiście odnieść się także do stwierdzenia, iż to święcenia, ich charakter sakramentalny a nie bycie mężczyzną uzdalniają do reprezentacji Chrystusa we wspólnocie Kościoła. Oczywiście to charakter sakramentalny uzdalnia do reprezentacji Chrystusa, ale charakter jest natury duchowej (przy augustyńskim rozróżnieniu *res* i *sacramentum*); na płaszczyźnie znaku (*sacramentum tantum*) jest konieczne nałożenie rąk i tu znak powinien mieć konotację naturalną [zob. Congregazione 1996, 81].

Teologia sakramentów podkreśla, iż znaki sakramentalne są upamiętnieniem i urzeczywistnieniem konkretnych wydarzeń historycznych i dlatego są do nich odnoszone [zob. Congregazione 1996, 76.105]. Nie są też od tych wydarzeń niezależne. W związku z tym pewne pytania nie mają po prostu sensu, bo mamy do czynienia ze ściśle określonym faktem historycznym, który jest pierwotny a jego uprzyczynowanie nie podlega często naszej weryfikacji. W sakramencie święceń nie chodzi o budowanie struktury władzy w Kościele czy też nadawanie człowiekowi uprawnień zgodnie z jego prawami (przy czym rozumienie praw człowieka mogłoby się różnić w zależności od epoki czy kultury). Kapłaństwo jest odnoszone do wydarzenia Jezusa Chrystusa, a więc wydarzenia ponadkulturowego i ponadpokowego, które jednak posiada swoje konkretne odniesienie historyczne w przestrzeni ludzkiego czasu i kultury. Istnieje analogia do postaci eucharystycznych, którymi przez całą historię są dla chrześcijaństwa chleb i wino jako pamiątka konkretnego wydarzenia historycznego będącego jednocześnie w swoim znaczeniu wydarzeniem ponadhistorycznym i ponadkulturowym. Kapłaństwo zaś staje się ikoną Wcielenia. Wcielenie zaś nie jest tylko pewną zasadą Bożego planu, ale wydarzeniem. Odzwierciedla ono pokorę Boga, który wybrał konkretny moment czasu, a także określoną płeć, aby się samoograniczyć, stając się jednym z nas, co nie przekreśla przecież ogólnohistorycznego i ogólnoludzkiego znaczenia faktu Wcielenia [zob. Ratzinger 2003, 97-98]¹². Kapłaństwo nie należy się nikomu na mocy prawa. Jest ono funkcją sakramentalną. Stanowi znak wierności Kościoła wobec swoich początków i jest wspomnieniem działania Boga pośród swojego ludu w Chrystusie [zob. Congregazione 1996, 156].

Warto również wspomnieć pewną przesłankę, która pomaga w rozumieniu kapłaństwa jako rzeczywistości, nad którą Kościół nie ma władzy. Para-

¹² „Wbrew pozorom «sukcesja apostolska» nie polega na tym, że dzięki nieprzerwanemu łańcuchowi następstwa stajemy się jakby niezależni od Ducha. Jest całkiem na odwrót: powiązanie z linią sukcesji znaczy, że sakramentalny urząd nigdy nie staje się naszą własnością, lecz zawsze jest otrzymywany przez Ducha, więcej nawet: jest on sakramentem Ducha, którego my sami nie powołujemy do istnienia (...). «Zawsze» sakramentu, realizowana przez Ducha obecność historycznego początku we wszystkich czasach Kościoła, zakłada odniesienie do εφ' ἑαυτῆς, czyli do jednorazowego wydarzenia początku” [Ratzinger 2003, 166].

doksalnie, Kościół nie poczuwa się do posiadania władzy nad swoim niezbywalnym elementem strukturalnym, jakim jest trójstopniowy sakrament święceń. „Ale ten «urząd» jest przecież «sakramentem», a to oddala nas zdecydowanie od zwykłego, socjologicznego rozumienia instytucji. Sakramentalny wymiar tego jedynego trwałego elementu strukturalnego Kościoła oznacza także to, że musi on być ciągle na nowo stwarzany przez Boga. Nie jest on w rękach Kościoła (...). Kościół pojawia się tutaj dopiero jakby na drugim miejscu. Pierwszy jest Bóg, który powołuje konkretnego człowieka, a więc sakrament ten realizuje się w sposób pneumatologiczno-charyzmatyczny. Dlatego można go przyjąć i nim żyć zawsze jedynie jako nowe powołanie przychodzące od Ducha, którym nie możemy rozporządzać. (...) Kościół nie może sam ustanawiać «urzędników», lecz musi czekać na dawane przez Boga powołanie (...)» [Ratzinger 2003, 162]. Dalsze wskazanie kieruje się w stronę celibatu jako właśnie efektu charyzmatycznego rozumienia kapłaństwa. Beżenność nie jest dla Kościoła jedynie pewną charakterystyką urzędu, ale wymiarem, w którym przejawia się pokora Kościoła wobec daru Boga. Kapłaństwo nie jest jedynie funkcją pozostającą w dyspozycji kościelnej administracji [zob. Ratzinger 2003, 163nn].

Sakrament święceń pokazuje jednocześnie nieustanne pochodzenie Kościoła i wiary (życia kościelnego) od Chrystusa. Jest to niezależny sakrament, który ukazuje rolę, to znaczy pełnię władzy Chrystusa będącego Głową Ciała Kościoła. Jest znakiem nieustannej obecności Chrystusa w Kościele, co uwiadacznia zasada reprezentacji. Działanie *in persona Christi Capitis* uwiadacznia także, iż zgromadzenie nie zbiera „się”, ono „jest zwoływane” przez Głowę. Oczywiście kapłan działa nie *in masculinitate Christi*, ale *in persona Christi* i jako taki powinien na miarę ludzkich możliwości odzwierciedlać postawę Chrystusa-człowieka; chodzi tutaj o upodobnienie się do Chrystusa także moralne [zob. Congregazione 1996, 143].

6. CIAŁO – REPREZENTACJA – KOBIECOŚĆ

Jak daleko ma sięgać rozumienie zasady *in persona Christi*? Do jakiego stopnia kapłaństwo jest związane z *theatrum* i jednocześnie je tworzy? Jest to z pewnością kwestia określonej antropologii. Jednak nie oznacza to arbitralnego wyboru, ale konkretną antropologię, która respektuje dane naturalne, do jakich bez wątpienia należy symboliczny charakter ciała człowieka. Sakramentalność nie pojawiła się wraz z chrześcijańskimi sakramentami, to one wpisały się naturę człowieka, stając się swoistymi środkami komunikacji pomiędzy rzeczywistością niewidzialną i widzialną [zob. Grilli 2000, 143-170]. W zsekularyzowanym społeczeństwie mamy dzisiaj do czynienia ze zdecydowaną stratą myślenia sakramentalnego. Płeć została sprowadzona do poziomu funkcjonalności przy jednoczesnym oderwaniu od tajemnicy początku. Interpretacja wielu zjawisk związanych z wcześniejszą tożsamością płci widziana jest często jako dyskryminacja połowy ludzkości a jednocześnie jako archaizm; dominuje współcześnie temat równości praw. Mamy zarazem do

czynienia ze swoistym duchem czasów, gdzie podejście do seksualności, odebranej od cielesności rozumianej symbolicznie, umacnia widzenie ciała w kategoriach tylko użytkowych, instrumentalnych [por. Congregazione 1996, 9-10.13.181]. Jest to swoista „sekularyzacja płci”. W tym kontekście niektórzy mówią o nowym manicheizmie polegającym właśnie na redukcji ciała do nic nieznaczącego elementu. Ciało staje się rzeczywistością wyłącznie biologiczną, co w oczywisty sposób zubaża widzenie człowieczeństwa. Dzisiejszy człowiek wstydzi się własnej seksualności jako odmienności. Płciowość nie jest rozumiana jako sposób przeżywania swojego człowieczeństwa. Jest to myślenie, które otworzyło drogę czystemu biologizmowi [zob. Congregazione 1996, 22].

Na ile zaś płęć jest czymś istotnym dla ekonomii zbawienia? W tym miejscu ponownie należy odwołać się do spostrzeżenia, iż zbawienie respektuje fakty symboliczne (por. przymierze jako tajemnica małżeńska w Starym Testamencie) [zob. Congregazione 1996, 127-136]. Dlatego też np. Chrystus widziany jest jako małżonek Kościoła.

Z kwestią rozumienia płci wiąże się także temat ewentualnej dyskryminacji kobiet. Czy jednak zagadnienie to, bez wątpienia do pewnego stopnia uzasadnione we współczesnym społeczeństwie, da się włączyć do kwestii kapłaństwa? W Kościele Jezusa Chrystusa istnieje jedna podstawowa równość. Jest to równość w powołaniu do świętości. Wszystko inne jest instrumentem na służbie świętości [zob. Congregazione 1996, 22]. Największa w Kościele jest świętość a nie urząd. Z nierównością mielibyśmy do czynienia, gdyby święcenia były prawem udzielonym każdemu człowiekowi, bez czego nie można byłoby zrealizować swojego powołania ludzkiego i powołania do świętości. Biskupstwo, prezbiterat i diakonat to służba. Święcenia nie uzupełniają niczego człowieczeństwa. Istnieje pełne powołanie obu płci do wiary, do pełnego uczestnictwa w Kościele i do wspólnoty z Bogiem. Takie samo jest wreszcie dla wszystkich ostateczne powołanie człowieka. Równość w Kościele nie oznacza zaś braku różnorodności.

Z drugiej strony katolicyzm (wcześniej całe chrześcijaństwo) wiąże kwestię praw podstawowych z ideą stworzenia, widząc tam jej zakorzenienie. Od czasów rewolucji francuskiej przestało to być dla wszystkich oczywiste. Koniec XVIII wieku oznacza powstanie nowej koncepcji praw człowieka, która dzisiaj zastępuje chrześcijańską. Według oświeceniowych poglądów, to człowiek dysponuje w całości rzeczywistością, zaś źródłem prawa jest racjonalność człowieka. Przy czym racjonalność zostaje przeciwstawiona autorytetowi. Ponieważ wszyscy mają prawo brać udział w tworzeniu myśli, ważne jest stworzenie większości przekonanej o słuszności określonych idei, która to większość często poprzez głosowanie przeforsowuje swoją wizję rzeczywistości. Jeżeli chodzi o dopuszczanie kobiet do ordynacji w Kościołach protestanckich, to wydaje się przy tym, iż akcent w tamtejszej teologii położony jest o wiele bardziej na kapłaństwie lub posłudze, którą Kościół powierza jako rodzaj profesji, w związku z czym łatwiej mówić tam o zasadzie równości

podziału. Bardziej też widoczne staje się powiązanie Kościoła z oświeceniowym pojęciem praw człowieka [zob. Congregazione 1996, 150-153].

Kościół katolicki widzi siebie jako sakrament i czymś obcym staje się dla niego wszelkie powiązanie z funkcjonalnością społeczną. Poczucie dogłębnie sakralnego charakteru własnej tożsamości pozwala mu czuć się związanym w wielu kwestiach. Kapłaństwo jest przede wszystkim powołaniem. Choć realizuje się poprzez Kościół i do służby w Kościele, jest to powołanie Boże. Jest też istotnym pytaniem, na ile dzisiejszy świat może stać się punktem odniesienia, mówiąc o godności i równouprawnieniu kobiety, jeśli ten sam świat degraduje znaczenie macierzyństwa i dziewictwa, a więc dwóch wymiarów bycia kobietą. Są to przecież wymiary, gdzie kobieta jest sobą, gdzie wyraża swoją godność człowieka-kobiety. W tym kontekście trzeba ponownie mówić o potrzebie odkrywania maryjnego, macierzyńskiego wymiaru Kościoła jako płaszczyzny obecności kobiet. Trudno tutaj nie uczynić spostrzeżenia, iż postulat ordynacji kobiet pojawia się we wspólnotach kościelnych właściwie nieznaną życia zakonnego i monastycznego [zob. Congregazione 1996, 156.172.186-189].

Jeżeli zaś chodzi o temat równouprawnienia i praw kobiet, nie jest tylko wrażliwym, iż mamy często do czynienia ze swoistą teologią podejrzliwości, w której przypisuje się męskiemu klerowi chęć zachowania *status quo* będącą po prostu pragnieniem zachowania władzy (słynna niemiecka *Macht!*). Duchowieństwo jest ukazywane jako swoista grupa posiadająca. Kapłaństwo zostaje zaś często ograniczane do władzy w Kościele¹³.

7. DIAKONAT

Kwestią podnoszoną na marginesie dyskusji o dopuszczalności kobiet do święceń kapłańskich jest ewentualny diakonat kobiet. Po liście *Ordinatio sacerdotalis* oficjalne zapytanie do Stolicy Apostolskiej w tej kwestii złożył m.in. episkopat Szwajcarii. Stolica Apostolska nie odniosła się na razie do stawianych kwestii. Kardynał Ratzinger na jednej z konferencji prasowych stwierdził, iż należy dać Kościołowi czas do refleksji. I jest to zrozumiałe, ponieważ, o ile w przypadku prezbiteratu mamy do czynienia z nieprzerwaną tradycją i zwyczajem, o tyle w przypadku święceń diakonatu znajdujemy się w innym miejscu, gdyż praktyka Kościoła posiada tutaj przerwę wielu setek lat, podczas których sakrament święceń w stopniu diakonatu był udzielany wyłącznie jako stopień pośredni przed prezbiteratem, a więc z konieczności dotyczył tylko mężczyzn. Bardzo długa nieobecność diakonatu stałego na Zachodzie nie pozwoliła także na dalszy rozwój teologicznej refleksji nad jego istotą. Teologia współczesna znajduje się tutaj więc w obliczu kwestii stosunkowo nowej (choć nie na gruncie dziewiczym), która cały czas wymaga

¹³ Zob. swoistą tematykę i słownictwo, które dominuje w pewnych kręgach: Carroll 1999, 57nn; Sölle 1999, 149nn.

właściwego wpasowania w ramy posoborowej eklezjologii¹⁴. Sam Sobór nie zamierzał przywracać diakonatu stałego w jego formie będącej tylko przeniesieniem form istniejących w przeszłości [zob. Borrás, Pottier 1998, 20]. W tym kontekście bardziej zasadne jest mówienie o odnowieniu diakonatu, a nie tylko o przywróceniu diakonatu stałego. W kwestii diakonatu kobiet także toczy się dyskusja teologiczna. W 2003 roku Międzynarodowa Komisja Teologiczna opublikowała dokument poświęcony historii i teologii instytucji diakonatu w Kościele. Opracowanie nie poddało szczegółowej analizie zagadnienia ewentualnego udzielenia święceń diakonatu kobietom. Komisja ograniczyła się do stwierdzenia, iż diakonisy, o których wspomina tradycja Kościoła pierwszych wieków i całego pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa, nie były nigdy funkcją paralelną wobec posługi mężczyzn-diakonów [zob. Commissione 2003, 32nn, 50nn, 146]. Ponadto Tradycja, nauczanie Soboru Watykańskiego II oraz posoborowe mocno podkreślają jedność sakramentu święceń, która przy zachowaniu odrębnej tożsamości poszczególnych stopni święceń, bardzo silnie wiąże diakonat z episkopatem i prezbiteratem, co nie pozwala jednoznacznie wypowiedzieć się dzisiejszej teologii na temat możliwości udzielania diakonatu kobietom¹⁵.

ZAKOŃCZENIE

Kościół nie jest społecznością identyczną z innymi. Nie zna on antynomii hierarchia – demokracja. Nie wchodzi tutaj w rachubę także takie pojęcia jak np. „myślenie autorytarne”, które wymusza posłuszeństwo. Kościół posiada jasną wizję swojej natury przede wszystkim jako sakramentu. Musi ona zostać przeciwstawiona ujęciu prawnemu i socjologicznemu. W Kościele panuje chrystokracja; chodzi o reprezentowanie Chrystusa-Głowy wobec wspólnoty. W kwestii struktury owej reprezentacji Kościół czuje się związany decyzją swojego Założyciela, która jest postrzegana jako niekoniecznie zamykająca się w okresie przedpaschalnym, czy bezpośrednio popaschalnym, ale jest widziana także później, na etapie formowania się podstawowych i esencjalnych struktur Kościoła, do których należy sakrament święceń powiązany bezpośrednio z zasadą reprezentacji. Dlatego Kościół nie czuje się kompetentny

¹⁴ W tym kontekście warto przypomnieć, iż motywy przywrócenia diakonatu stałego przez Vaticanum II były odmienne od rzeczywistej praktyki, jaka nastąpiła od razu po Soborze. Planowany przede wszystkim dla krajów misyjnych tzw. trzeciego świata diakonat stały zaczął rozwijać się dynamicznie przede wszystkim w „starych” Kościołach. Kwestie otwarte w teologii diakonatu zob. Dianich 1993, 248nn.

¹⁵ „Alla luce di tali elementi posti in evidenza dalla presente ricerca storico-teologica, spetterà al ministero di discernimento che il Signore ha stabilito nella sua Chiesa pronunciarsi con autorità sulla questione” [Commissione 2003, 146]. Zob. także rozważania teologiczne: Hünermann, Biesinger, Heimbach-Steins, Jensen 1997; Reiningen 1999; Müller 2000.

zmienić pierwotnej i nieprzerwanej zasady, zgodnie z którą prezbiterat jest udzielany jedynie mężczyznom, widząc w niej wolę Jezusa Chrystusa.

LITERATURA:

- AYMANS, W. 1999. *Veritas de fide tenenda. Kanonistische Erwägungen zu dem Apostolischen Schreiben „Ordinatio sacerdotalis” im Lichte des Motu proprio „Ad tuendam fidem”*. W: *Frauen in der Kirche. Eigensein und Mitverantwortung*, red. G. L. Müller, 380-399. Würzburg.
- BECKER, K. 1997. *Competenza del Magistero e portata delle sue dichiarazioni*. W: *Commento interdisciplinare alla “Evangelium vitae”*, red. R. L. Lucas, 299-314. Vaticano.
- BEINERT, W. 1993. *Dogmatische Überlegungen zum Thema Priestertum der Frau*. Theologische Quartalschrift 173, 186-204.
- BERGER, K. 2004. *Jesus*. München.
- BORNERT, R. 1966. *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII^{ème} au XV^{ème} siècle*. Paris.
- BORRAS, A., Pottier, B. 1998. *La grâce du diaconat*. Bruxelles.
- CARROLL, E. 1982. *Kann die Herrschaft der Männer gebrochen werden?* W: *Frauen in der Männerkirche*, red. B. Brooten, N. Greinacher, 57-73. München-Mainz.
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE. 2003. *Il diaconato: evoluzione e prospettive*. Vaticano.
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE. 1996. *Dall’ „Inter insigniores” all’ „Ordinatio sacerdotalis”*. *Documenti e commenti*. Vaticano.
- DH 3857 – Pius XII. *Sacramentum ordinis*.
- DH 1728 – Sobór Trydencki. *Dekret o Komunii pod dwiema postaciami*.
- DIANICH, S. 1993. *Teologia del ministero ordinato. Una interpretazione ecclesiologica*. Cinisello Balsamo.
- GENERAL SYNOD. 1972. *The Ordination of Women to the Priesthood (a consultation document presented by the Advisory Council for the Church’s Ministry)*. Oxford.
- GRILLI, A. 2000. *Partire dall’uomo o dalla rivelazione*. W: *Corso di teologia sacramentaria. Metodi e prospettive*, red. A. Grilli, M. Perroni, P.-R. Tragan, 143-170. Brescia.
- HAUKE, M. 1995. „*Ordinatio sacerdotalis*”: *das päpstliche Schreiben zum Frauenpriestertum im Spiegel der Diskussion*. Forum Katholische Theologie 11, 279-284.
- HÜNERMANN, P. 1996. *Schwerwiegende Bedenken. Eine Analyse des Apostolischen Schreibens „Ordinatio Sacerdotalis”*. W: *Frauenordination. Stand der Diskussion in der Katholischen Kirche*, red. W. Groß, 120-127. München.

- HÜNERMANN, P., BIESINGER, A., HEIMBACH-STEINS, M., JENSEN, A. (red.). 1997. *Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?* Ostfildern.
- JAN PAWEŁ II. 1994. *Ordinatio sacerdotalis*. L'Osservatore Romano (wydanie polskie) 15, 7-9.
- JAN PAWEŁ II. 1998. *Ad tuendam fidem*. Acta Apostolica Sedis 90, 457-461.
- KERTLEGE, K. 1999. *Frauen im Neuen Testament – Dienste und Ämter*. W: *Frauen in der Kirche. Eigensein und Mitverantwortung*, red. G. L. Müller, 380-399. Würzburg.
- KONGREGACJA NAUKI WIARY. 1995. *Odpowiedź na wątpliwości dotyczące doktryny zawartej w Liście Apostolskim „Ordinatio sacerdotalis”*. W: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995-2000*, red. J. Królikowski, K. Zimowski, 13. Tarnów.
- LAURENTIN, R. 1982. *Jesus und die Frauen: eine verkannte Revolution?* W: *Frauen in der Männerkirche*, red. B. Brooten, N. Greinacher, 94-111. München-Mainz.
- MAJEWSKI, J. 2005. *Teologia na rozdrożach*. Kraków.
- MÜLLER, G. H. 2000. *Priestertum und Diakonat, Der Empfänger des Weihesakramentes in schöpfungstheologischer und christologischer Perspektive*. Freiburg.
- MÜLLER, G. L. (red.). 1999a. *Der Empfänger des Weihesakraments. Quellen zur Lehre und Praxis der Kirche, nur Männern das Weihesakrament zu spenden*. Würzburg.
- MÜLLER, G. L. 1999b. *Kann nur der getaufte Mann gültig das Weihesakrament empfangen? Zur Lehrentscheidung in „Ordinatio sacerdotalis”*. W: *Frauen in der Kirche. Eigensein und Mitverantwortung*, red. G. L. Müller, 278-356. Würzburg.
- RATZINGER, J. 1996. *Dogmatische Reflexion anlässlich der Antwort der Glaubenskongregation vom 28. Oktober 1995 „Zur Frage der dogmatischen Verbindlichkeit des Ausschlusses von Frauen von der Priesterweihe”*. W: *Frauenordination. Stand der Diskussion in der Katholischen Kirche*, red. W. Groß, 129-146. München.
- RATZINGER, J. 2003. *Eucharystia i misja*. W: *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako Komunia*, red. S. Horn, V. Pnürf, 81-110. Tłum. z niem. W. Szymona. Kraków.
- REININGEN, D. 1999. *Diakonat der Frau in der einen Kirche*. Ostfildern.
- ROMANIUK, K. 1994. *Małżeństwo i rodzina według Biblii*. Warszawa.
- ROMANIUK, K. 1995. *Święty Paweł o kobietach*. Warszawa.
- SCHÜSSLER FIORENZA, E. 1982. *Die Frauen in den vorpaulinischen und paulinischen Gemeinden*. W: *Frauen in der Männerkirche*, red. B. Brooten, N. Greinacher, 112-140. München-Mainz.
- SCHÜSSLER FIORENZA, E. 1996. *Neutestamentlich-frühchristliche Argumente zum Thema Frau und Amt. Eine kritische feministische Reflexion*. W: *Frauenordination. Stand der Diskussion in der Katholischen Kirche*, red. W. Groß, 32-44. München.

- SEWERYNIAK, H. 2001. *Tajemnica Jezusa*. Warszawa.
- SEWERYNIAK, H. 2003. *Świadectwo i sens*. Płock.
- SKOWRONEK, A. 2003. *Kim jest Jezus z Nazaretu?* Kraków.
- SÖLLE, D. 1982. *Vater, Macht und Barbarei*. W: *Frauen in der Männerkirche*, red. B. Brooten, N. Greinacher, 149-156. München-Mainz.
- SULLIVAN, F. 2001. *From Apostles to Bishops. The Development of the Episcopacy in the Early Church*. New York-Mahwah.
- THRALL, M. E. 1958. *The Ordination of Women to the Priesthood. A Study of the Biblical Evidence*. London.
- TORREL, J.-P. 1999. *Die Verbindlichkeit von „Ordinatio sacerdotalis”*. Zur *Hemeneutik lehramtlicher Dokumente*. W: *Frauen in der Kirche. Eigensein und Mitverantwortung*, red. G. L. Müller, 357-379. Würzburg.

PRIESTHOOD OF MEN AS AN ASPECT OF THE SACRAMENTALITY OF THE CHURCH

Summary

The women ordination to the priesthood is a question which provokes much debate in our modern world. The basis for the Church's teaching on ordination is found in the New Testament as well as in the writings of the Church Fathers. In 1994 Pope John Paul II formally declared that the Church does not have the power to ordain women. And in 1995 the Congregation for the Doctrine of the Faith, in conjunction with the pope, ruled that this teaching "requires definitive assent, since, founded on the written Word of God, and from the beginning constantly preserved and applied in the tradition of the Church, it has been set forth infallibly by the ordinary and universal Magisterium" (Response of Oct. 25, 1995).

The Church understands the Sacraments to operate by reason of their symbolism. And what they "operate" is a supernatural reality beyond the natural order. God chose twelve men to symbolize Christ as High Priest (vis-a-vis both God and the Church) as Head of the Body and as Groom to the Bride. Women cannot symbolize the Head (the Man Jesus Christ) to the Body, nor the Groom (the same Man Jesus Christ) to the Bride (the Church). It is not by the natural qualifications of any human being, male or female, as such that any supernatural effects of priesthood take place. That is why it is not by the natural qualifications of a woman functioning in the role of a priest that there would be any supernatural effects. That is why Christ chose only men to attend the Last Supper where He established the Eucharist and Priesthood.

The Church does not see itself competent to ordain women. There would be no supernatural effects if she did make those changes since it is not by the functioning of natural or attained talents or human intentions, but by the divi-

ne chosen symbolism that divine mysteries are mediated in the Church. Thus it is not a put down or injustice of women to discriminate on the basis of supernatural symbolism received by the Church from God Himself. The sacramental awareness of the priesthood also corrects the political understanding of Church leadership as primarily a position of power. It is, rather, a position of authority: kingship, priesthood (the sanctifying role of offering the sacrifice) and prophecy (teaching with God's authority God's Mind on things), all as service to the flock, not as a political power in society. The minister is not chosen solely on the basis of a community's evaluation of his talents and functions towards their needs.