

#### Prymat i kolegialność

Karl Rahner, und Joseph Ratzinger: *Episkopat und Primat (Quaestiones disputatae 11)* Freiburg-Basel Wien: Herder 1961, 125 ss.

Teodoro Ign. Jimenez Urresti: *El Binomio „Primado-Episcopado“*. Bilbao 1962, 1144 ss.

Hans Küng: *Strukturen der Kirche (Quaestiones disputatae 17)*. Freiburg-Basel Wien: Herder 1962, 335 ss.

Trzy omawiane tutaj rozprawy z zakresu eklezjologii należą już, po sprecyzowaniu, na trzeciej sesji II Soboru Watykańskiego, zagadnienia o kolegialności, do historii prac przedsoborowych. Są zatem niezmiernie interesujące, gdyż ukazują, jak się formowała idea kolegialności episkopatu i czego od niej oczekiwano.

1. Trzy artykuły Rahnera i Ratzingera, wydane jako jedno dzieło przez Herdera w *Quaestiones disputatae 11*, spowodowały powstanie następnych dzieł innych autorów, którzy, jak zobaczymy, dorzucają swe własne uwagi, rozwiązania i całkiem nowe myśli. Te z kolei w gruntowniejszym opracowaniu, jakiego wymagały, stają się zupełnie już pokaznymi rozprawami.

Karl Rahner jest autorem pierwszego i trzeciego artykułu stanowiącego *Quaestiones disputatae 11*. W pierwszym artykule Rahner rozpatruje stosunek prymatu do episkopatu. Czyni to przez rozpatrywanie Kościoła jako całości (Wielkiego Kościoła) wobec Kościoła lokalnego. Kościół lokalny trwa zawsze w Kościele jako całości — gdyż jedynie dzięki temu może być faktycznie Kościołem. Nie mniej jednak nie jest on tylko częścią Wielkiego Kościoła w sensie kwantytatywnym, a już zupełnie nie jest zwykłym tylko terenem władzy kościelnej. K. Rahner porównuje tutaj Kościół lokalny do starotesta-

mentalnej „świętej reszty“ ludu Bożego — Izraela. Porównanie to nie jest najszczęśliwsze. „Święta Reszta“ bowiem była samą istotą Izraela, i poza nią lud Boży nie istniał jako zgromadzenie religijne. Tymczasem Kościół lokalny jest wprawdzie w posiadaniu istoty ludu Bożego co do ogromnej jej siły, nie mniej jednak żaden Kościół lokalny nie jest wyłączną „resztą“ poza którą nie byłoby już Kościoła. Kościół lokalny zatem nie jest tylko wycinkiem zbawienia zawartego w Wielkim Kościele, lecz realizuje i uobecnia w każdym poszczególnym miejscu niepodzielne w swej głębi i sile zbawcze dzieło Chrystusa.

Gdybyśmy mieli wyłącznie na uwadze zbawcze dzieło i jego ponawianie sakramentalne, wówczas możnaby przypuszczać, że poza zebraniem w całość wiecznego i nowego przymierza w Eucharystii — Kościół nie przejawia jakiegokolwiek innej intensywniejszej formy urzeczywistniania się jako środka do zbawienia. A tymczasem okazuje się, że właśnie forma takiego urzeczywistniania się istnieje. To, co jest pewnym fenomenem religijno-społecznym na każdym poszczególnym miejscu — nie jest tylko poszczególną gminą jako częścią całości, lecz jest każdorazowym uobecnieniem się całego Wielkiego Kościoła. Temu jedynemu w swym rodzaju i niepowtarzalnemu ząębieniu się Kościoła lokalnego i Kościoła jako całości — odpowiada zupełnie w strukturze Kościoła relacja: „biskup-papież“. W papieżu ujawnia się jedność Kościoła w sposób niemal namacalny, w biskupie jest to wszystko, czego Kościół lokalny potrzebuje do swej pełni jako zrealizowania całego dzieła zbawczego. Jest to jednak uwarunkowane zachowaniem łączności z całością Kościoła kierowanego przez papieża. Z powodu tej jedynej w swym rodzaju struktury Kościoła — nie można Kościoła pojmować jako monarchii. Obie te strony rzeczywistości strukturalnej — a mianowicie: całość w każdym poszczególnym miejscu, ale pod warunkiem zachowania łączności z Kościołem jako całością, czyli Wielkim Kościołem — są już od samego początku, a zatem są nieodzowne dla żywotności Kościoła. Diecezja więc nie jest częścią Kościoła katolickiego, jest Kościołem katolickim, o ile zachowuje łączność z całym Kościołem.

Autorem drugiego artykułu *Quaestiones disputatae* 11 jest J. Ratzinger. Autor ten również rozpatruje pojęcie urzędu biskupa i papieża. Czyni to jednak od innej strony, mianowicie od strony sukcesji apostołskiej. Sukcesja apostołska jest fundamentem dwojakiego rodzaju następstwa, wzajemnie się wspierającego: Kościoła i biskupstwa. Dla Kościoła właściwie istotne jest tylko to, że jest on nieprzerwanie Kościołem apostołskim. Identyfikacja Kościoła późniejszego z Kościołem okresu apostołskiego polega głównie na niesfałszowanym przekazywaniu nauki apostołskiej i łączności ze świadkami żyjącymi w żyjącym Kościele pochodzącym od żyjącego Chrystusa. Powiązanie to z apostołami, a przez nich z Chrystusem samym, jest zapewnione dzięki następstwu w urzędzie, polegającym głównie na, wolnym od fałszu, przekazywaniu treści tradycji (str. 49).

Przekonanie to było istotne dla pojęcia ortodoksji w starożytności Kościoła.

Wyrażało się ono przez szczególne poważanie, jakim otaczano każdą „sedes apostolica“. Pośród stolic apostolskich — stolica Piotra i Pawła zajmowała w dowodzeniu poprawności tradycji i doktrynie wybitne miejsce. Zgodność, a tym samym łączność z nią, jest gwarancją trwania w Kościele katolickim. Jeśli jednak z jednej strony Rzym zapewnia innym Kościołom katolickość, to z drugiej strony potrzebuje on tej katolickości w szczególnym sensie od wszystkich innych (por. refleksje Künga na temat papieża i ewentualnej schizmy). Jednocześnie jest w tym wytlumaczenie paradoksu złączonego z — na pozór nie dającym się pogodzić — określeniem zawartym w pojęciu: „rymsko-katolicki“. W rzeczywistości zaś obie strony wzajemnie się potrzebują do własnej egzystencji: bez zgodności z Rzymem Kościół nie jest katolicki, a bez szerokiego otwarcia się dla całości wszystkich biskupich Kościołów — Kościół rzymski nie byłby apostolskim fundamentem całości, stałby się partykularny i „odłączony“.

J. Ratzinger stwierdza, że „teologia sukcesji apostolskiej w momencie formułowania się nie była ani teologią episkopalną ani papieską, lecz dwuczłonową, skoro rozróżnia pojęcia: „episkopat“ i „sedes apostolicae“ — najbardziej ucieleśnione w jednej z nich, a mianowicie w „sedes“ Rzymu (str. 54). Można by tutaj postawić pytanie: w jaki sposób doszło do tego, że idea apostolskości stolic biskupich założonych przez apostołów stopniowo zanikła, czy uległa spłyceciu, przy wszystkich innych, podczas gdy właśnie odnośnie Rzymu pozostała nie tylko żywotna, lecz bardzo często jako jednoznaczna z pojęciem władzy papieskiej? Wprawdzie na osłabienie tej idei wpłynął czas dzielący naszą epokę od okresu apostolskiego, ale właśnie tym dziwniej jest, że idea ta jest dla Rzymu ciągle, od czasów pierwotnych, jednakowo żywa.

Ta istniejąca od czasów najstarszych dwuczłonowość stolic biskupich po legająca na bezpośredniej i pośredniej apostolskości „nie ma nic wspólnego z późniejszą instytucją patriarchatów“ (str. 55). Dla podniesienia ważności stolic patriarchalnych usiłowano je łączyć z bezpośrednią tradycją apostolską. Ale uczyniono to o wiele później, niż się tego można spodziewać, nawet w odniesieniu do Antiochii i Jerozolimy. Jerozolima właśnie tylko, z tego powodu została uznana za stolicę patriarchalną nie odgrywając żadnej roli terytorialno-administracyjnej: i to również w dość późnym okresie. Nie mniej jednak instytucja patriarchatów, aczkolwiek pochodząca z pozytywnego prawa ludzkiego, nie potrzebuje do swego istnienia samych tylko spraw administracyjnych, skoro z jednej strony może się zespolić z wewnętrzną siłą jaka tkwi w ich historyczności (np. Kościoły wschodnie wykazują się w szczególny sposób posiadającą tradycją apostolską), z drugiej zaś z większym zespołem Kościołów lokalnych.

Autorem trzeciego artykułu *Quaestiones disputatae* 11 jest znów K. Rahner. Zastanawia się on tutaj, podobnie jak w pierwszym artykule, nad znaczeniem urzędu biskupiego. Zagadnienie to rozpatruje jednak nie z punktu widzenia Kościoła lokalnego, lecz z punktu widzenia Kościoła jako całości — Wielkiego Kościoła. Biskupi nie tworzą dla całego Kościoła kolegium skła-

dającego się z sumy wszystkich poszczególnych biskupów: kolegium istnieje przed pojedynczym biskupem w sposób ontologiczny i prawny (posiada władzę). Ponieważ również kolegium jest podmiotem władzy — rodzi się szczególny dylemat: w jaki sposób Kościół może być ścisłym socjalnie tworem, skoro posiada dwie władze kierownicze: kolegium biskupie i papieża? Dylemat ten nie jest wynikiem rozważań dopiero na temat obecnego stosunku między papieżem i biskupami, ale pochodzi z rozważania stosunku kolegium apostołów do Piotra, który tak jest członkiem kolegium apostołowskiego, jak papież biskupiego. I właśnie przy tym klasycznym wypadku: „Piotr — apostołowie“ (na II Soborze Watykańskim zwrócono uwagę, że poprawniej brzmi sformułowanie: „Piotr — i pozostali apostołowie“!) Rahner dopatruje się następującego rozwiązania problemu dwóch władz: Piotr nie został ustanowiony Głową obok kolegium apostołowskiego, lecz Chrystus powołał to kolegium jako władzę naczelną swego Kościoła, kolegium zaś zostało tak utworzone, że Piotr zajmuje w nim miejsce naczelne. A zatem Piotr został powołany z całym kolegium i w całym kolegium jako jego Głowa najwyższa, kolegium natomiast otrzymało taką strukturę, że w Piotrze ma swego przewodnika (Spitze) i dlatego nigdy nie może być poza Piotrem. (Küng również się zastanawia: czy papież może być poza kolegium, nie tylko czy kolegium może być poza papieżem). Nie identyfikując już we wszystkich punktach władzy apostoła z władzą biskupa — Rahner przechodzi z rozpatrywania relacji: „Piotr-kolegium apostołskie“ do relacji: „papież-kolegium biskupie“. Prymat papieża nie stanowi analogii do kolegium biskupiego, lecz *jest* w kolegium, skoro papież jest autorytatywną władzą naczelną i członkiem tego kolegium. Przekonanie, iż biskupi są następcami apostołów, opiera się na tradycji katolickiej i nie wymaga specjalnego udowodnienia, co też w tym wypadku nie jest konieczne. Küng, razem z teologami ewangelickimi, widzi w tym większą różnicę, niż ta jest w relacji kolegium biskupiego i kolegium apostołowskiego. K. Rahner natomiast główny akcent kładzie na to, że nie poszczególny biskup jest następcą poszczególnego apostoła, lecz że współczesne nam kolegium jest następcą pierwotnego kolegium. Idea pierwszeństwa kolegium z papieżem jako władzą naczelną ma nie tę zaletę, że gwarantuje prawa, stopień w hierarchii i wolną inicjatywę biskupów wewnątrz kolegium — to znaczy pod przewodnictwem Piotra i w łączności z nim — lecz tę, że umożliwia wykonywanie najwyższej władzy pasterskiej papieża w całym, a też i episkopalnie pojętym, Kościele. Oznacza to, że gdy papież działa „ex sese“ (nie musząc uprzednio zasięgać na mocy aktu prawnego zgody kolegium biskupiego), działa jako Głowa tego kolegium, która właśnie dlatego z woli Chrystusa zawsze może działać autorytatywnie dla całego kolegium (Küng w omawianym dziele wysuwa, chociaż nic dopowiada, nieco dalej posunięte sugestie). Nie można powiedzieć, że kolegium jest jedynie pięknym obramowaniem władzy papieskiej, i że wobec niekontrolowania przez kolegium tej władzy — jest ono tylko w sferze platońskich idei. Rahner jest przekonany, że apologetycznie nie da się tego uzasadnić, ale teologicznie oznacza to, że papież, właśnie dla-

tego, że jest papieżem, członkiem i władzą naczelną kolegium, jest respektowany przez katolicką całość.

Wniosek ten da się zasadniczo (tzn. od strony struktury pierwszej gminy) udowodnić: apostołowie zostali najpierw powołani jako kolegium. Rola tego kolegium pierwotnego zachowała się jako kierownicza w Kościele. Obecnie tylko biskupi są — i to w całości — jedyną instancją w Kościele, która może wysunąć i faktycznie wysuwa roszczenia do tego następstwa. Trzeba jednakże stwierdzić, że nie da się odpowiedzieć na wszystkie pytania, jakie się nasuwają w związku ze sposobem przejścia od apostołatu do urzędu biskupiego. Podczas gdy Kościół pierwotny rzeczywiście był rządzony kolegialnie przez apostołów i, podczas gdy gminy pawłowe pozostawały pod kierownictwem apostoła misyjnego, to wraz z monarchicznie pojętym episkopatem biskup został zwierzchnikiem pojedynczego, lokalnego Kościoła w tak wybitny sposób, że to jego stanowisko w Kościele lokalnym, właśnie na mocy istoty tego Kościoła lokalnego, wykluczało taki sam autorytet i stanowisko prawne jego biskupich kolegów, którzyby chcieli ingerować wewnątrz jego własnego biskupstwa. W jakim zatem stosunku pozostaje kolegialność urzędu biskupiego w Kościele jako całości — w Wielkim Kościele — do ekskluzywnego stanowiska poszczególnego biskupa w jego Kościele lokalnym? K. Rahner sam stwierdza, że są tu jeszcze pewne niedopowiedzenia. Kiedy te luki zostaną całkowicie usunięte przez dociekania historyczne i kiedy cała struktura kolegialności i hierarchii w Kościele zostanie wyjaśniona — trudno na razie orzec.

Należy tutaj jeszcze raz uwzględnić pewne spekulatywne myśli, zapoczątkowane w pierwszym artykule *Quaestiones disputatae* 11 stanowisko lokalne biskupa, niepodzielne z innymi biskupami, gwarantuje Kościołowi w każdym miejscu to, czego on potrzebuje, aby jego życie, w jakiś sposób uporządkowane, mogło się rozwijać. Ale czy nie powinno całe kolegium, jako takie, brać udziału na każdym miejscu w tej misji? i oto jest odpowiedź: skoro papież *de facto* posyła biskupa na ściśle określone miejsce, w takim wypadku — według zmudnych dociekań Rahnera — właśnie czyni on to jako Głowa kolegium: czyli całe kolegium jest zaangażowane w delegowaniu jednego ze swych członków do któregoś Kościoła lokalnego.

Współczesna praktyka przyjmowania do kolegium tych biskupów, którzy nie otrzymali lokalnej jurysdykcji do kierowania biskupstwem (tzw. *suffragani*), a których głos się jednak na soborze liczy (Küng rozwija to w następujący sposób: Sobór jest reprezentacją Kościoła, reprezentantami są członkowie kolegium, *suffragani* są zaproszeni jako właściwi członkowie Soboru, których głos się liczy, są zatem tak samo istotnymi członkami kolegium jak biskupi *ordynariusze*) jest według Rahnera dowodem na to, że kolegium jako takie ma władzę rządzenia. Zresztą nie można zapominać o tym, że najwcześniejszy okres, który musiał być bliższy koncepcji kolegium apostołowskiego, znał tylko Biskupa pojedynczego Kościoła (pominąwszy oczywiście delegatów apostołskich w misji pawłowej), odrębnego od innych Kościołów i ich biskupów, a jednak związanego z nimi. Przede wszystkim trzeba zwrócić uwagę na to,

że okres, w którym kolegium apostołskie skutecznie i faktycznie jako kolegium kierowało całym Kościołem, był ogromnie ograniczony. Według pozytywnych dokumentów po Wniebowstąpieniu pierwotnie tylko Macieja jeszcze dokooptowano, po śmierci zaś już Jakuba miejsce zostało puste. Do czasów napisania Listów Ignacego — brak jakiegokolwiek informacji. Można oczywiście przyjąć, że jednak wtedy było ożywione kierowanie Kościołem, i odbywało się to na większą skalę, niż to nam przedstawia Nowy Testament (pozytywny dokument). Szczególnie interesujące byłoby się dowiedzieć w jakim stosunku do kolegium Dwunastu stali ich współpracownicy o charakterze biskupim. Już samo to, że określenie „apostoł“ stosowano zarówno do członków kolegium Dwunastu jak i do, później powołanych, ich współpracowników, może służyć jako dowód, że zamknięte — zdawałoby się — początkowo kolegium Dwunastu bardzo wcześnie jednak całkowicie się otworzyło.

K. Rahner podaje w artykule swym jeszcze następujące rozważania: w Kościele nie ma dwóch podmiotów nieomyślności (na początku swego drugiego artykułu zastanawiał się, czy są w Kościele dwie władze kierownicze, i doszedł do wniosku, że jest jedna władza, którą stanowi kolegium biskupie z papieżem, jako swym zwierzchnikiem). Teza o jednym podmiocie nieomyślności nie dowodzi jednak, że nieomyślność przysługuje wyłącznie papieżowi, jakoby tylko on był nieomyślny bez jakiegokolwiek względu na kolegium biskupie, a biskupi byłiby — gdyby jeszcze wchodzili w grę — jedynie doradcami teologicznymi. (Na poprzedniej, trzeciej sesji soborowej praktyka wykazała w zagadnieniu Macierzyństwa Kościoła N. Maryi Panny poprawne rozumowanie Rahnera i współczesnej postępowej teologii). Podmiotem nieomyślności jest raczej całe kolegium — ale: jedynie w swej nieustannej łączności z papieżem jako władzą naczelną. Przy tym władza naczelną może też działać „dla“ kolegium i „w imieniu“ kolegium nawet wówczas, gdy ono nie wysyła żadnej nawet delegacji.

Papież posiada pełną jurysdykcję nad całym Kościołem nie jako dodatek do swego stanowiska w kolegium biskupim, lecz jako Głowa kolegium: kolegium bowiem rządzi Kościołem, ale kolegium zjednoczone z papieżem, jako swą władzą naczelną.

Niektóre propozycje Rahnera są już częściowo w toku realizacji, a nawet zrealizowane na obecnym Soborze. Szczególnie godne uwagi są (ponieważ nie są powszechnie uznawane) wymogi dla tworzenia nowych biskupstw (refleksje na temat pomnożenia czy zmniejszenia ilości biskupstw snuje Küng). Biskupstwo powinno w czasie swego istnienia wykonywać wszystkie funkcje Kościoła — oczywiście wyjąwszy prymat. Dlatego tendencja do uszczuplenia władzy biskupa całkowicie nie jest usprawiedliwiona. Rządzące kolegium biskupie powinno częściej się zbierać dla odbywania soborów.

Pomimo propozycji mających na względzie lepsze ustawienie biskupów w życiu Kościoła — według Rahnera poprawna relacja zachodząca między prymatem a episkopatem nie może zasadniczo przyjąć jasnej, zdecydowanej postawy. Jest to dlatego, ponieważ z jednej strony papież jest rzeczywistą

najwyższą Głową — w sensie posiadania przez niego samego ostatniej kompetencji, z drugiej zaś strony jest on w sumieniu związany przez samego Chrystusa ze strukturą Kościoła tak, żeby swą najwyższą władzę pasterską wykonywał w zgodności z całym kolegium swych współbraci-biskupów: wszak pełnię władzy jako Głowa Kościoła ma on dlatego tylko, ponieważ jest Głową kolegium biskupiego. Według Rahnera gwarancja zgodności papieża z kolegium nie polega na warunkach kościelno-prawnych, lecz pochodzi od Ducha Świętego, Który w sposób istotny należy do rzeczywistości strukturalnej widzialno-mistycznego Kościoła.

2. W identycznym kierunku zmierzają studia hiszpańskiego dogmatyka — Urresti.<sup>1</sup> Także i w jego badaniach chodzi o to, aby strukturę Kościoła ująć jako uzewnętrznienie i urzeczywistnienie wyjątkowej, wielopoziomowej treści teologicznej Kościoła; pojęcie Kościoła ostro się sprzeciwia — wykazuje to Autor — wszelkim pokrewnym schematycznie analogióm pochodzącym z ludzkiego ustawodawstwa. Myślą przewodnią również u Urrestiego jest to, że nie można w żaden sposób zrozumieć papieństwa, jeśli się w nim widzi monarchiczno-absolutystyczną formę rządzenia. Szczególnego uroku nabierają wywody tego Autora dzięki temu, że dla wyrażenia swych poglądów sięga on aż do pierwszego Soboru Warykańskiego: Sobór ów wcale nie zmierzał do jednostronnego podniesienia roli papieństwa ze szkodą dla stanowiska biskupiego. Nie uwzględniono całej rozwijającej się problematyki z powodu nieoczekiwanego przerwania i zakończenia Soboru.

Urresti, podobnie jak Rahner i Ratzinger, wykazuje, że i papież i biskupi mają tylko jedną władzę kierowniczą, w której wszakże obie strony uczestniczą w sposób analogiczny. Urresti dokładnie analizuje definicję prymatu, zwłaszcza słowa: „potestas vere episcopalis“. Od dokładnego zrozumienia tej definicji zależy poprawność ujęcia stosunku episkopatu do prymatu w wspólnej władzy rządzenia Kościołem.

Zasadniczą istotą władzy papieskiej w Kościele jest to, że powinna ona gwarantować jedność widzialnego Kościoła i stać na jej straży. Urresti, podobnie jak dwaj poprzedni Autorowie, udowadnia, że papież wykonuje swą funkcję wyłącznie dla jedności — jako najwyższa Głowa kolegium biskupiego. Z tego też powodu papież ma — o ile to jest konieczne w poszczególnym wypadku — bezpośrednią władzę nad każdym indywidualnym wiernym. W normalnym toku załatwiania — papież sprawuje swą pełnię władzy za pomocą biskupów. Z punktu rozpatrywania struktury Kościoła jest to zrozumiałe i wskazane. Wszakże sąd o tym, czy i kiedy sprawowanie jurysdykcji nad poszczególnym wiernym jest po myśli jedności Kościoła — przysługuje samemu papieżowi. Dlatego nie ma jakiegokolwiek instancji prawnej dla wnoszenia przed nią apelacji od orzeczeń papieża. Ale to bezpośrednio wykonywanie jurysdykcji, które rozpatrywane od strony władzy papieskiej przedstawia się jako „potestas ordinaria“ (a zatem jako wewnętrznie związana z urzędem pełnia władzy), jest też poniekąd nadzwyczajne, jeśli się je rozpatruje od sposobu i prawo-

witości jego (Küng na str. 219 rozważając I Sobór Watykański twierdzi, że jest to „in peculiaribus adiunctis“).

Papież nie jest twórcą jedności w Kościele. Stoi on tylko na jej straży. Wykonywanie jurysdykcji biskupiej nie ma swego bezpośredniego źródła w papieżu w sensie ekskluzywnym (Rahner w swym pierwszym artykule — str. 19 — jest przekonany, że jest to „obecnie powszechna nauka“; natomiast Küng na str. 217 powołując się na I Sobór Watykański, wykazuje, że Sobór wcale nie chciał tego tak sformułować). Bezpośrednim źródłem sprawowania jurysdykcji biskupiej nie jest też — według Urrestiego — nawet Chrystus: jest nim raczej całe kolegium biskupie, którego eksponentem jest biskup wyposażony we władzę biskupią. Teoria ta ma tę przewagę nad innymi, że bardziej uwzględnia historyczne okoliczności, i że lepiej tłumaczy pełnomocnictwo biskupów odłączonych. Wreszcie sama współczesna praktyka zachodnia zupełnie może być wytłumaczona także w tym sensie.

Właściwe zadanie biskupów — i tylko tego papież nie może podjąć i wypełnić w znaczeniu totalnym (aczkolwiek ostatnie podróże Pawła VI idą po tej linii) — Urresti upatruje w ewangelizowaniu całego świata: „Idźcie na cały świat...“ Także Urresti suponuje — jak dwaj poprzedni Autorowie — że kolegium biskupie jest następstwem kolegium apostołowskiego, i że stosunek Piotra do pozostałych apostołów ma swój dalszy ciąg w stosunku papieża do biskupów. Urresti również nie pokazuje, w jaki sposób dokonano się przejście od kolegium apostołowskiego do kolegium biskupiego. Według niego tendencja do decentralizacji może być sama w sobie pięknym nawet tworem, nie mniej jednak jest niczym innym jak tylko utopijnym marzeniem.

Studium Urrestiego kończy się wymianą zdań z ortodoksyjnym teologiem Afanasjewem, które bardzo poprawnie idzie torem nowych możliwości porozumienia.

3. Jak widzieliśmy — Urresti obok powtarzania osiągnięć Rahnera i Ratzingera dorzucał nowe uwagi, lub te same zagadnienia rozpatrywał z innego punktu wyjścia. Jeszcze bardziej widać postęp tej samej problematyki w dziele Hansa Künga, znanego już w Polsce dzięki przetłumaczonej na język polski wydanej przez Znak w 1964 r. książce pt. *Sobór i zjednoczenie*.

Rozprawę Künga pt. *Strukturen der Kirche* wydał również Herder w *Questiones disputatae* 17. Na pierwszy plan, z pośród tematów eklezjologicznych, wysunięte jest nie tylko zagadnienie wzajemnego stosunku papieża i biskupów. Autor stara się oświetlić totalną rzeczywistość Kościoła od strony teologii soboru a tym samym zwrócić uwagę na takie aspekty eklezjologiczne (częściowo zaś tylko przypomnieć), które w innych opracowaniach eklezjologicznych nie zostały dość jasno wyrażone. Dzieło Künga nie tylko dlatego bardziej niż oba poprzednio omówione wysuwa się naprzód, że ma bardziej poszerzoną tematykę zagadnień, lecz i dlatego, ponieważ niemal przez cały czas dociekania swe prowadzi wraz z teologią ewangelicką. Czyni to w uroczy sposób: nie w formie polemiki, tak bardzo niewskazanej w obecnej dobie, ale wykazuje rzadką umiejętność wysłuchania drugiej strony w celu wspólnego zastana-

wiania się. Przede wszystkim udało mu się tak przedstawić katolicki pogląd, że nie zachodzi obawa niezrozumienia go przez teologów ewangelickich. Ponadto Küng chce wyjść poza ramy samych tylko teoretycznych pouczeń: analogicznie do obu poprzednio omówionych rozpraw zmierza on dzięki mocno zacieśnionemu tematowi do utorowania praktycznej drogi do reformy. Tym, co jest wspólne wszystkim trzem dziełom, jest koncepcja urzędu usługującego w Kościele. Küng wszakże nie ogranicza się do pięknych tylko sformułowań modnych problemów eklezjologicznych. W konkretnych wypadkach, kiedy według osiągnięć jego badań urząd mało odpowiadał swej funkcji usługującej — ma odwagę wskazać na bolączki i na środki zaradcze. Kieruje się przy tym nie tylko odpowiedzialnością wewnątrzno-kościelną, ale też i odpowiedzialnością wobec braci odłączonych.

A oto szczegółowa treść tego dzieła: Kodeks Prawa Kanonicznego podaje praktyczne normy przeprowadzania soboru. Jednakże teologia soboru nie może być adekwatna do owych norm, ponieważ większość postanowień, aczkolwiek nabiera mocy prawa obowiązującego, nie jest równorzędna z prawem Bożym; wniosku przeciwnego nie można wyprowadzić ani z samej istoty soboru, ani ze struktury Kościoła. Należałoby tutaj zwrócić uwagę na can. 228 § 1 (Concilium Oecumenicum suprema pollet in universam Ecclesiam potestate). Twierdzenie zawarte w tym kanonie jest konieczną konsekwencją prawa boskiego i zasadniczą wypowiedzią na temat struktury Kościoła. Wprawdzie twierdzenie to jest potem jeszcze wspomniane, jednakże nigdzie właściwie nie zostało ono tak podbudowane i rozbudowane, żeby mogło odpowiadać wymogom soboru.

Według Künga sobór nie jest niczym innym — w swym podstawowym znaczeniu — jak ἐκκλησία jako taka: jest to zebranie z całego świata w Duchu Świętym, które Bóg powołał przez Chrystusa. Sobór — wzięwszy techniczny sens tego słowa — jest „reprezentacją soboru z Bożego powołania“, a zatem jest reprezentacją samego Kościoła. Ponieważ sobór jest zebraniem tylko reprezentacyjnym — dlatego „sobór jest z ludzkiego powołania“. „Reprezentacja“ — według Künga — ma w sobie treść soteriologiczną w sensie widzialnego przedstawienia całości, a zarazem prawnego zastępstwa wszystkich członków Kościoła, czyli soboru z Bożego powołania. Stąd też obecność takiej reprezentacji stanowi kryterium, że sobór jest ekumeniczny. Forma jednak jej realizacji (kto jest reprezentantem) w ciągu wieków ulegała najróżniejszym wahaniom (str. 25—35). Wahaniom wszakże nie ulegały wymogi, jakimi musiał się sobór wykazać i udowodnić, że jest reprezentacją Kościoła mającego cztery znamiona. Z tym wiąże się zagadnienie: w jaki sposób stwierdzić jedność, katolickość, świętość i apostołskość reprezentacji, jeśli ta reprezentacja ma być gwarancją, że jest reprezentacją Kościoła? (str. 36—73) Küng mniej tutaj zwraca uwagi na znamiona udowadniające prawność reprezentacji, ponieważ zostały one podarowane przez samego Chrystusa, a więcej podkreśla troskę Kościoła o to, aby dary te były wiarygodne w jego służbie.

Znamiona te szczególnie wybijały się na pierwszy plan przy czterech pier-

wszych soborach. Ale zachodzi obawa, że szczególne podkreślanie wyjątkowego wręcz znaczenia czterech pierwszych soborów może doprowadzić do niepożądanego mistyfikacji. Küng zwraca uwagę, że wprawdzie w Kościołach Wschodnich cztery pierwsze sobory cieszą się niemal mistycznym i boskim znaczeniem jako stojące niezmiernie blisko okresowi powstania Pisma świętego, ale nie wolno przy tym zapominać, że dwa z nich, pierwszy i czwarty, nicejski i chalcedoński, spotkały się z gwałtowną opozycją dość pokaźnych grup chrześcijańskich. Właśnie nadmierne podkreślanie, że dana terminologia jest bliska wyrażeniom Pisma świętego, wywołało gwałtowny sprzeciw, jak np. w klasycznym wypadku arian biorących Pismo święte w sensie werbalnym nie znajdujących „bliskiego Pismu świętemu“ terminu *ὁμοδοξος*.

Duża część rozprawy Künga poświęcona jest rozważaniu na temat apostołowości Kościoła i soboru powszechnego. Wstępne uwagi dotyczą uczestnictwa świeckich na soborze powszechnym. Küng przytacza obszerny materiał dowodowy na to, że w historii były takie sobory, na których świeccy niekiedy odgrywali decydującą rolę (str. 75—104). Podczas gdy najstarsze (jeszcze nie ekumeniczne) synody kościelne były wręcz uroczystością religijną całej gminy, to na klasycznych soborach starożytnego Kościoła decydujący wpływ wywierał cesarz (nawet je zwoływał). W średniowieczu natomiast stany świeckie (rycerstwo, mieszczaństwo i jego różne cechy) i duchowne starały się — bardziej lub mniej świadomie — oddziaływać w czasie soborów na siebie wzajemnie i na przebieg soborów.

Samą możliwość uczestnictwa w soborze Küng upatruje w powszechnym kapłaństwie: jest ono prawomocnym i aktywnym wszczęciem w królewsko-kapłański lud Boży. Tak właśnie tłumaczono — mającą wiele negatywnych stron — rolę cesarzy i ich urzędników na starożytnych soborach. Skoro obecnie Sobór jest autentyczną reprezentacją Kościoła — nie wolno zbyt łatwo przeoczyć uczestnictwa w nim świeckich, tak samo członków Kościoła, mając wciąż na uwadze możliwość ich negatywnych wpływów (str. 97). Cesarz nie uważał siebie za zwykłego tylko członka ludu Bożego: ale również za autorytatywnego też władcę i nad Kościołem (niekiedy nawet nie tylko w sprawach administracji!). W średniowieczu wprawdzie warunki uległy zmianie, ale poszczególne stany na analogicznej — do dawnej cesarskiej — zasadzie odgrywały swoją rolę na soborach. Badając zatem historię i znając sytuację — trudno nie zrozumieć słów wypowiedzianych przez Jana XXIII na rozpoczęcie obecnego Soboru: „zostały usunięte niezliczone przeszkody, przez które dzieci tego świata starały się udaremnić wolne działanie Kościoła“.

Trudny problem: czy i o ile świeccy mogliby mieć decydujący głos — Küng w tym dziele (jak też i w „Soborze i zjednoczeniu“) zaledwie porusza. Uważa jednak, że jest to możliwe. Stawia wszakże pytanie: czy problem ten nie byłby o wiele łatwiejszy do rozwiązania po skutecznym „odklerikalizowaniu“ Kościoła? Duchowny, stosownie do swego powołania — nawet wówczas, gdy jego autorytet nie pochodzi na mocy oddolnej delegacji — jest reprezentantem ludu Bożego mającego swoje zadanie. Tylko ten jest i może być re-

prezentantem, kto należy do ludu Bożego. Świecki jest członkiem ludu Bożego. Mógłby zatem być reprezentantem swojej społeczności. Otrzymałby, przynajmniej ad tempus, urzędowe pełnomocnictwo biorąc udział w soborze jako zwyczajny, pełnoprawny jego członek. Zatem możliwość istnieje. Ale żądanie, aby świeccy wzięli udział w soborze za wszelką cenę — jest nieporozumieniem. Utrzyma się ono tak długo, póki się nie uzna, że duchowni są dostatecznymi reprezentantami ludu Bożego powołanymi na mocy samego swego urzędu. Inne zresztą jest pytanie, czy nie-duchowni mogliby być brani pod uwagę — i w jakim zakresie — przy takich specjalnych sprawach, w których są wyjątkowo kompetentni. I — znowu — jeszcze inne jest pytanie, na ile mogliby być uwzględnieni przy normalnym rządzeniu Kościołem szczególnie zasłużeni i, dla obecnego oficjalnego życia, poważani świeccy członkowie ludu Bożego tworząc pewnego rodzaju swoisty senat. Przy próbie pozytywnej odpowiedzi budzi się zastrzeżenie: czy wówczas świeccy nie staliby się tym, co się właśnie rozumie jako „duchowni“? Nawet przecież gdyby nie otrzymali tonzury (czyżby tak bardzo istotnej?) mieliby powołanie Głowy Kościoła na pełnoprawnych reprezentantów ludu Bożego i to o zadaniach ponad hierarchią.

Mając to na względzie — nie można reprezentacji ludu przez biskupa nazywać pośrednią i domagać się przeciw niej bezpośredniej reprezentacji świeckich. Należałoby się natomiast domagać, aby biskupi — nie będąc nawet oddolnie delegowanymi przedstawicielami ludu — jaśniej sobie zdawali sprawę ze swych zadań wypływających z bezpośredniej reprezentacji.

Tematem rozdziału zatytułowanego „Sobór i urzędy kościelne“ (str. 105—205) jest zagadnienie urzędu rozpatrywanego pod aspektem egzegetycznym, historycznym, kontrowersyjno-teologicznym, dogmatycznym i pastoralnym. W teologii Reformatorów bezsprzecznie słabym punktem jest ujęcie urzędu duchownego. Nie mniej jednak Küng wylania z ich chwiejnych bądź co bądź poglądów takie punkty styczne, które zezwalają na wspólne zrozumienie katolickiego ujęcia urzędu duchownego. Już Nowy Testament posiada wczesny katolicyzm podkreślają to zgodnie: Küng i cytowany przez niego Käsemann. Pozytywne punkty styczne znajdują się też w systematycznych dociekaniach teologów ewangelickich z ostatnich lat — jeśli chodzi o sukcesję apostołską niemożliwą bez pozytywnego zrozumienia urzędu w tym ujęciu. „Jest rzeczą oczywistą, że zgodność między obecną luteraniską a obecną katolicką nauką o urzędzie jest daleko posunięta“ (str. 169).

Odnosnie tej daleko posuniętej zgodności Küng dostrzega poważne pytanie: Czy otworzą się kiedyś drzwi dla nadzwyczajnej drogi do kościelnego urzędu? Pytanie to wylania się przede wszystkim wobec nie całkowicie (jeszcze) zbadanego stanu rzeczy w Nowym Testamencie i wobec pytania o ważność Komunii u odłączonych chrześcijan, u których nie zachowała się sukcesja apostołska w katolickim sensie słowa („nieważności święceń eucharystii poza Kościołem katolickim czy prawosławnym nie można dowieść tak łatwo, jakby się wydawało“ — Sobór i zjednoczenie, str. 250). Czy jest w jakiegokolwiek

formie wejście do urzędu „ex voto”? Czy jest jakaś eucharystia, o charakterze „Ecclesia supplet”? Czy jest jakieś rozgrzeszenie nadzwyczajne również odpowiadające pojęciu „Ecclesia supplet”? Tego rodzaju pytania nie zmierzają bynajmniej do zasiania niepewności wobec praktyki urzędu mającej swe miejsce w Kościele katolickim. Tym mniej nie zaprzeczają jej ważności i wcale nie poddają w wątpliwość teologicznych definicji Soboru Trydenckiego co do ich dogmatycznej treści. Wolne zastanawianie się teologa nie jest zabronione, zwłaszcza gdy się nie widzi, jak w tym wypadku, wybrnięcia z wielu trudności. Nawet wówczas, gdyby odpowiedź na te pytania miała inaczej wypaść niż to one obecnie sugerują, pytania tak postawione miałyby tę pozytywną stronę, że nie oszczędzamy sobie szlachetnego trudu, aby dostrzec u braci odłączonych pewnej ilości żywotnej i wspólnej substancji, oraz stwierdzić, iż ci w bezpośrednim odłączeniu się nie zaprzeczają wcale wspólnej rzeczywistości religijnej (por. omówione dzieło ewangelickiego teologa — Rittersa, *Eucharistische Feier*).

Depozyt Nowego Testamentu zawiera dla nas niejasności. Usprawiedliwiona jest zatem następująca uwaga: wydaje się — mimo pewnych niejasności co do stosunków hierarchicznych w gminach pawłowych — mało prawdopodobne, żeby przy nabożeństwach eucharystycznych stanowisko liturga pozostawiono całkiem dowolnemu przypadkowi. Oczywiście powodem tej faktycznej niejasności nie jest niepewność co do nierozwiniętego jeszcze stanu duchownego, lecz po prostu szczupłość informacji. Jednakże nie można tym samym stawiać jako pewnik, że wszystkie problemy wiążące się z najwcześniejszym okresem Kościoła nie dadzą się rozwiązać ze względu na brak pełnych informacji.

W końcowych partiach tego długiego rozdziału Küng wysnuwa następujące wnioski: urząd apostołski i gmina wzajemnie się wymagają. Urząd personifikuje gminę na Soborze, który dzięki odgórnym uprawnieniom sam jest Kościołem. Urząd i gmina są w Kościele pierwotnymi wielkościami: obie pochodzą od Chrystusa. Pełnomocnictwo urzędu nie zawiesza jego przynależności do gminy, lecz ją suponuje. Küng broni się przed dostrzeganiem w Kościele instytucji, któraby według swej istoty była przed i ponad społeczeństwem wiernych, albo jakoby społeczeństwo i instytucja były dwiema współrzędnymi rzeczywistościami. Za tym idzie praktyczne domaganie się: lud Boży Kościoła lokalnego lepiej mógłby być reprezentowany wewnątrz Kościoła jako całości czyli Wielkiego Kościoła, gdyby mury, jakie powstały przez przewartościowanie elementów o charakterze instytucji, zostały między ludem i pasterzami usunięte, wówczas wzajemny stosunek lepiej odpowiadałby wewnętrznej strukturze Kościoła. Do tego jeszcze trzeba dodać — według Künga — że urząd w Kościele nie tylko reprezentuje lud, lecz również Głowę Kościoła, która nieustannie należy do każdorazowego urzeczywistnienia Kościoła. Teologia urzędu powinna jeszcze opracować zagadnienie: w jakim stosunku pozostają obie reprezentacje urzędu?

Następny rozdział zawiera rozważania na temat: „Urząd Piotra w Kościele

i na Soborze" (str. 206—308). Urząd Piotra ma swe pełnomocnictwo oparte nie na panowaniu nad Kościołem, lecz na spełnianiu swej służby dla jedności Kościoła. Pierwszy Sobór Watykański nie ustanowił papieża absolutnym monarchą w Kościele: granicą władzy papieskiej jest episkopalna struktura Kościoła, również ustanowiona przez Chrystusa. Szczegółowszych dociekań wymagają pojęcia: „episcopalis“ i „ordinaria“ użyte w watykańskiej definicji charakteryzującej pełnomocnictwo papieża. „Ordinaria“ — jest interpretowane w sensie: „pod szczególnymi okolicznościami“. Sprzeciwia się to ujęciu, jakoby władza papieska dotyczyła kwantytatywnie ograniczonej liczby wypadków (por. wyżej interpretację Urrestiego). „Episcopalis“ oznacza według Künga faktyczną władzę pasterską, ale nie w znaczeniu możliwości scentralizowania przez papieża wszelkiej władzy biskupiej w Kościele. W zagadnieniu przekazywania jurysdykcji biskupiej Küng widzi, że niezmodyfikowana teza o przekazywaniu władzy przez papieża w wyłącznym sensie — nie jest do poparcia historycznymi dowodami (por. Urresti).

Z wielką siłą przekonania Küng domaga się dla relacji: „papież — Kościoły lokalne“ zastosowania zasady współpomocy, tzn. tyle uczestnictwa w całości, a tym samym w kierowaniu Kościołem, ile tylko możliwe, i tylko przed sobą odpowiedzialnej samodzielności Kościołów lokalnych przy tych wszystkich okolicznościach, przy których wcale nie jest wymagane bezpośrednie uczestnictwo (ingerencja) urzędu piotrowego z punktu widzenia jedności Kościoła. Küng — podobnie jak uprzednio Rahner i Urresti — jest przekonany, że przeprowadzenie raz na zawsze zdecydowanego podziału prawnego zadań jest tu niemożliwe. Küng polemizuje — zresztą przypadkowo — z powoływaniem się Rahnera na Ducha Świętego. Jest to jego zdaniem zbyt proste uproszczenie. Zgadza się, że łącznie z Karrerem — na ewentualny wypadek, gdyby papież stał się heretykiem — ma on oczywiście rację. Ale z drugiej strony, podkreśla, poza odłączeniem się samego papieża od Kościoła, nigdy nie ma prawnego uzasadnienia, kiedy i w jakich wypadkach, Kościół mógłby się sprzeciwić papieżowi. I obecnie zachodzą małe konflikty, np. podstawowy afekt przeciw przerostowi centralnego kurializmu. Mimo jednakże pozorów nie grożą one radykalnymi konfliktami mogącymi spowodować rozłam.

W ostatniej części tego rozdziału Küng się zastanawia, czy prawo zwolnienia soboru przysługuje tylko papieżowi, i czy jest ono prawem Bożym. Oczywiście studium historyczne wykazuje coś wręcz przeciwnego, rzecz jasna jeśli się nie ucieka do jakichś karkołomnych trików tekstualnych.

Na mocy już prawa boskiego nie podlegają reformom orzeczenia w sprawach wiary i moralności pochodzące z wypowiedzi soborowych czy papieskich *ex cathedra*; i to jest tematem ostatniego rozdziału rozprawy Künga (str. 309—355). Nie wystarczy samo trzeźwe oznaczenie granic dla tej klauzuli. Chodzi także o problemy praktyczno-egzystencjalne dotyczące wykonywania prymatu. Często są to rzeczy drugorzędne. Ale jest to charakterystyczne dla wolniejszej u nas atmosfery, że zagadnienia te mogą być odważnie poruszane nie sugerując już tym samym podejrzania o akościelność. Küng zwraca

na to uwagę, a łatwo to przeoczyć, że definicję Pierwszego Soboru Watykańskiego o nieomyślności papieża należy zawdzięczać konstruktywnej opozycji mniejszości soborowej. Określenie: „*Ex sese, non ex consensu ecclesiae*“ nie czyni papieża w każdym wypadku niezależnym od Kościoła. Dotyczy ono podstawy prawnej działalności, a nie faktu, że papież jako reprezentant Kościoła zawsze swoje obwieszczenia może czerpać tylko z wiary Kościoła. Küng ostrożnie i delikatnie wskazuje na to, że papież w głoszeniu nauki mógłby się stać schizmatykiem przy brutalnym zaprzeczeniu swej solidarności z Kościołem (str. 338). Nie oznacza to jednak, że można czynić tego rodzaju zarzut w konkretnych niewygodnych wypadkach, kiedy urząd piotrowy do czegoś zobowiązuje.

Termin: „*infallibilitas*“ powinno się raczej tłumaczyć jako: „wolność od popełniania błędów“, niż: „bezbłądność“.

Küng z wielką powagą zastanawia się nad pytaniem, sformułowanym przez teologów ewangelickich: czy działanie Boże w Kościele, nie mogącym się cieszyć na swych soborach absolutną pewnością i bezbłądnością, nie jest właśnie dlatego bardziej zwycięskie? Autor rezygnuje z jakiegokolwiek osobistej odpowiedzi. Stwierdza tylko, że ta problematyka teologiczna nie została jeszcze wyczerpująco opracowana. Takie stanowisko dodaje mu powagi. Jest to zresztą jego styl, który polega na stawianiu, w miarę rozwijania się jego badań-pytań tam, gdzie jeszcze nie ma gotowej odpowiedzi i gdzie nie zawsze on tę odpowiedź daje. Zdaniem Autora szlachetne i wielkoduszne wyznanie, że Kościół w swej istocie jest o wiele większy, niż jakikolwiek teolog jest w stanie wyczerpująco to wykazać — jest bardziej zdolne doprowadzić rozłączonych chrześcijan do treści wiary w prymat, niż pełne dobrej wiary, ale nieprzekonywujące i nazbyt polemizujące próby obrony. Küng wskazuje tutaj na pewną trudność: podczas gdy chrześcijanie-ewangelicy dostrzegają w naszych twierdzeniach o Kościele trudne dla nich do zniesienia identyfikowanie Kościoła z Chrystusem, prowadzące zdaniem ich do nieusprawiedliwionego gloryfikowania przedstawicieli władzy i instytucji kościelnych, to my zauważamy u nich brak w przedstawieniu idei zaangażowania się Chrystusa swoim Kościołem. Oba aspekty należycie rozwinięte nie powinny się wzajemnie wykluczać.

Küng wykazuje głęboką znajomość teologii ewangelickiej i jej problemów. Za mało jednak w korelacji z nią uwzględnia praktykę katolickiego sposobu wyrażania się.

Nasuwa się pytanie: czy pozycja wyjściowa a mianowicie definicja soboru: „Kościół jest soborem ekumenicznym na mocy powołania Bożego, sobór ekumeniczny zaś jest na mocy powołania ludzkiego reprezentacją soboru ekumenicznego z powołania Bożego“ — wobec wielorakich, trudnych w treści, wypowiedzi Pisma świętego o Kościele, nie jest zbyt wiążąca? Wydaje się, że należy najpierw rozpatrzyć pojęcie soboru w technicznym sensie słowa, a dopiero potem, na podstawie tej definicji, szukać analogii soboru do Wielkiego Kościoła. Jeśli się przyjmie, że Kościół stanowi pełną rzeczywistość ludu Bożego powołanego przez Chrystusa w Duchu Świętym, wówczas będzie można

w tym „zebraniu“ zobaczyć nieustanny pierwowzór, z którego poszczególne zebrania soboru mogą i powinny czerpać wzór, nigdy oczywiście go nie wyczerpując. Kościół zaś, nawet gdyby nie było żadnego soboru, będąc z powołania Chrystusa w Duchu Świętym, jest przygotowany sam już do wypełniania swego posłannictwa gdy jest jeden i katolicki. W tym punkcie zgadzają się wszyscy omówieni Autorzy.

*ks. Tadeusz Alfred Zajkowski*