

JOSEPH SCHUMACHER

KOŚCIÓŁ I KRYTYKA.
FUNDAMENTALNO-TEOLOGICZNE UWAGI
DOTYCZĄCE KRYTYKI KOŚCIOŁA W CZASACH OBECNYCH

Kościół jest zjawiskiem socjologicznym, którego tajemnicza niewidzialna istota jest dostępna jedynie na platformie wiary¹. W swej ziemskiej postaci podlega jak wszystkie ludzkie instytucje niedoskonałościom. Wszystko zaś co jest niedoskonałe może podlegać krytyce, a nawet domaga się ciągłej krytyki i reformy. Kościół świadomy jest swej niedoskonałości dlatego uważa siebie za „Ecclesia semper reformanda”².

Krytyka może dotyczyć braków intelektualnych lub moralnych Kościoła. Zadaniem Kościoła jest spełnienie woli swego Założyciela, które przejawia się z jednej strony w przepowiadaniu, w duchowym przenikaniu nauki i zjawisk urządzeń instytucjonalnych, oraz z drugiej strony w życiu osobistym wiernych. Krytyka braków moralnych dotyczy przede wszystkim życia hierarchii. Mimo że braki intelektualne i moralne często ze sobą się splatają i trudno je od siebie oddzielić, to jednak interesują nas tutaj bardziej uwagi krytyczne współczesnych teologów dotyczące niedoskonałości intelektualnych Kościoła, w których kwestionuje się nawet tożsamość tej instytucji pochodzącej od Chrystusa, a mianowicie chodzi o uchwycenie kilku szczególnie podstawowych punktów charakterystycznych dla chwili obecnej. Przy tym nie można przeoczyć faktu, że właśnie te moralne niedoskonałości hierarchii w Kościele wielu odczuwa jako ciężkie zgorszenie, zwłaszcza gdy dotknie ich to egzystencjalnie i przez to stawiają wiarygodność Kościoła na zewnątrz pod znakiem zapytania.

Krytyka Kościoła stała się dziś czymś powszechnym. Mówi się o fundamentalnej problemowości Kościoła³. Dzięki uproszczonym i rozpowszechnionym możliwościom informacji, a tym samym większej możli-

¹ Ratzinger, *Identifikation mit der Kirche*, w: J. Ratzinger — K. Lehmann, *Mit der Kirche leben*, Freiburg 1977, 23: „Z jednej strony należy Kościół oddzielić od jego konkretnego zjawiska w historii, lecz z drugiej strony nie należy również go z nim całkowicie utożsamiać”. Por. *Lumen gentium*, n. 8.

² Por. *Unitatis redintegratio*, n. 6.

³ E. J. Nagel, *Institutionelle Wandlungen in der katholischen Kirche* (*Europäische Hochschulschriften* XXII (7), Bern—Frankfurt 1973, passim.

wości manipulacyjnej, ta fundamentalna problemowość zatoczyła nieprzewidziane kręgi⁴.

Hans K ü n g i inni uważają, że krytyka Kościoła jest dzisiaj dlatego tak silna, ponieważ z Vaticanum II łączono wielkie nadzieje w Kościele i poza nim, które jednak w czasach posoborowych nie zostały spełnione⁵. Myślą przy tym przede wszystkim o zmianie Kościoła w kierunku demokratyzacji. K ü n g domaga się ponownie z naciskiem, demokratyzacji Kościoła na wszystkich płaszczyznach. Twierdzi on, że system kościelny w swym rozwoju pozostał w czasie bardzo w tyle i wykazuje jeszcze ciągle liczne rysy przeżytego absolutyzmu, ponieważ papież i biskupi są w rzeczywistości ciągle jeszcze samowładnymi panami Kościoła. Łączą oni bowiem w swym ręku funkcję prawodawczą, wykonawczą i sądowniczą⁶.

K ü n g mówi o braku udziału kleru i ludu przy nominacjach biskupich, o niewystarczającej przejrzystości w rozstrzygających procesach, o ciągłym powoływaniu się na własny autorytet i posłuszeństwo drugich, o monokrytycznym stylu urzędowania i lekceważeniu kolegialności, oraz ciągłym narzucaniu swego własnego zdania w Kościele. On konstatuje, że Kościół domaga się wolności na zewnątrz, lecz nie udziela jej na wewnątrz. Watykan, który broni energicznie sprawiedliwości społecznej, demokracji i praw człowieka, podtrzymuje wewnętrznie autorytatywny styl rządzenia, inkwizycję i niekontrolowane rozporządzanie pieniędzmi publicznymi⁷.

Hubert H a l b f a s⁸ domaga się, ze względu na Ewangelię, zasadniczej demokratyzacji Kościoła; domaga się Kościoła, który buduje się całkiem od dołu. Obecna struktura Kościoła jest najbardziej nieprzydatna dla przekazania Ewangelii. Istotne elementy Kościoła, gmach dogmatycznego nauczania, prawo kanoniczne, „hierarchiczny system panowania”, zacieśniający porządek kultu, stoją w pewnym napięciu a nawet całkowitym kontraście do Jezusa z Nazaretu⁹. Podobnie wypowiada się szwajcarski psychoanalityk Karl Guido R e y¹⁰. Mówi on, że ze względu na Ewangelię nie można już dłużej znosić Kościoła jako hierarchii. Hubert M y n a r e k¹¹ widzi Kościół jako absolutystyczno-monarchicznie ukonstytuowaną, całkowicie autorytatywną władzę, prześci-

⁴ A. Kolping, *Unfehlbar? Eine Antwort* (Theologische Brennpunkte 28), Bergen—Enkheim 1971, 111 n.

⁵ H. K ü n g, *Christ sein*, München 1974, 509 n, z powołaniem się na oświadczenie 33 teologów „Wider die Resignation in der Kirche” z wiosny 1972, opublikowane w: *Publik-Forum* z 24 III 1972; H. M y n a r e k, *Herren und Knechte der Kirche*, Köln 1973, 22 n; podobne tony brzmiały na KJG-Form Aachen 1977. Książka M y n a r k a jest zresztą pełna ogromnej nienawistnej polemiki i prawie że patologicznej goryczy, niepojęta w podejrzliwości i insynuacjach, bez rozróżnień, upraszczająca i bez umiaru, lecz zawiera niejedną myśl krytyczną Kościoła, która dzisiaj wisi w powietrzu.

⁶ H. K ü n g, *Christ sein*, 510.

⁷ Tamże, 510 nn, 21.

⁸ H. H a l b f a s, w: W. Dirks — E. Stammler (wyd.), *Warum bleibe ich in der Kirche*, Einsiedeln 1970, 14.

⁹ Tamże, 74.

¹⁰ K. G. R e y, *Pubertäterscheinungen in der katholischen Kirche*, Einsiedeln 1970, 14.

¹¹ H. M y n a r e k, dz. cyt. 17, 379.

gającą w swej autorytatywności wszystkie dyktatury¹². Struktury władzy Kościoła są dla niego kajdanami pozbawiającymi wolności jaka była w pierwotnej wierze¹³. Stąd domaga się on konkretnej kontroli władzy na wszystkich poziomach w Kościele i okresowych wyborów tych, którzy mają rządzić, ponieważ władza psuje zawsze charakter¹⁴. R. H e r n e g g e r¹⁵ oświadcza, że panowanie i ideologia panowania są prawie czymś charakterystycznym dla Kościoła, gdyż jego rządcy są zdecydowanymi autokratami. Uzurpują sobie prawo określania tego, co jest wolą Bożą.

Jeśli Kościół ulegnie totalnej demokracji, wtedy zdaniem K ü n g a, autorytety kościelne nie będą już kierowały Kościołem według własnych wyobrażeń i dadzą znowu Ewangelii pierwszeństwo¹⁶, nie postawią już posłuszeństwa wobec Boga na równi z posłuszeństwem wobec siebie, wobec „własnych liturgicznych, dogmatycznych i prawniczych praw, oraz przepisów, przekazów i zwyczajów”¹⁷. Wtedy miejsce paternalizmu i kultu osoby zajmie braterstwo i skończy się „panowanie człowieka nad człowiekiem”¹⁸. Kościół przestanie być niehumanistycznym i nie poświęci szczęścia osób na rzecz kościelnych instytucji i konstytucji¹⁹. Obecnie jest on w każdym razie, według K ü n g a, tak niehumanistyczny, że niechrześcijanie często lepiej odpowiadają wymogom radykalnego bycia człowiekiem, niż chrześcijanie²⁰. Tym samym rozumie on doskonałość tych, którzy dla lepszej realizacji swego człowieczeństwa zrywają z Kościołem²¹. Hubert M y n a r e k opuścił Kościół dla Jezusa oraz człowieczeństwa i zarzuca K ü n g o w i niekonsekwencję, jeśli nie uczyni tego samego kroku²². Podobny sposób myślenia spotykamy dzisiaj w powiedzeniu „Chrystus — tak, Kościół nie” i to jest dzisiaj szczególnie rozpowszechnione wśród młodych ludzi²³. Wydaje się, że całkowita demokracja może uczynić Kościół znowu atrakcyjnym.

Szczególnym przedmiotem krytyki jest urząd w Kościele. Karol R a h n e r domaga się radykalnego przekształcenia pojęcia urzędu, pewnego sfunkcjonalizowania urzędu w Kościele²⁴. Uważa on, że odpowiedzialnością za brak grzeczności urzędników — określając ich bliżej jako coś „feudalnego, niegrzecznego i paternalistycznego” — nie należy obciążać ich osobiście, lecz przypisać to ich „zinstytucjonalizowanej mental-

¹² Tamże, 277.

¹³ Tamże, 34—36, 359.

¹⁴ Tamże, 32 n.

¹⁵ R. H e r n e g g e r, *Macht ohne Auftrag. Die Entstehung der Staats — und Volkskirche*, Olten 1963, 101 n.

¹⁶ H. K ü n g, *Christ sein*, 512.

¹⁷ Tamże, 499.

¹⁸ Tamże, 474 n. Podobną krytyką odznacza się K. R a h n e r, *Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche*, München 1970, 50.

¹⁹ H. K ü n g, w: W. Dirks — E. Stammler (wyd.), dz. cyt., 119; tenże, *Christ sein*, 512, 21 n., 27.

²⁰ Tamże, 385.

²¹ Tamże, 507, 511, 513.

²² H. M y n a r e k, dz. cyt., 281 n., 283 n.

²³ Do tego por. już opracowania J. A. M ö h l e r, *Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten*, Regensburg 1900, 455 oraz H. de L u b a c, *Geheimnis aus dem wir leben*, Einsiedeln 1967, 20 n.

²⁴ K. R a h n e r, *Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche*, 50 nn.

ności”²⁵. Stąd musi dotychczasowe zrozumienie urzędu ulec radykalnemu przekształceniu i otrzymać nową interpretację funkcjonalną. Urząd powinien „tak dalece, jak to jest tylko możliwe, przez dowody rzeczowe uprzystępnąć na zewnątrz decyzje i zarządzenia urzędowe Kościoła”²⁶ oraz zaprowadzić w Kościele „instytucjonalizmy przeciwne jego dynamizmowi, stanowiące dla urzędu w pewnym sensie instancje kontrolne”²⁷.

Powinno się stworzyć „bezstronne sądy rozjemcze”, którym powinni podlegać również biskupi (konsekwentnie również papież, jako biskup Rzymu) oraz wyposażony w odpowiednie kompetencje „synod narodowy, który wydaje wiążące decyzje mogące być dla biskupa zaskakujące”²⁸.

Często znaczenie urzędu bywa pomniejszane. Według Hansa K ü n g a — istnienie urzędu jest dla Kościoła całkowicie obojętne, gdyż poza Chrystusem nie potrzebuje on żadnego kapłana ani kościelnego autorytetu²⁹. Chrzest, Eucharystia i odpuszczanie grzechów zostało powierzone wszystkim³⁰.

K ü n g zauważa, że Nowy Testament zasiewa różne modele ukonstytuowania i administrowania gmin, których nie można sprowadzić do jednego, chociaż z biegiem czasu nastąpiło ich pomieszanie. W gminie paulińskiej nie ma mowy o wyświęconych kierownikach gminy, są to raczej gminy wolne, charyzmatyczne. Dążenie do zinstytucjonalizowania posługi nie może być uważane za normatywne dla rozwoju porządku urzędów kościelnych. Wychodząc od Nowego Testamentu nie wolno jakiegokolwiek porządku gminy kanonizować, raczej istniejąca w Nowym Testamencie niezharmonizowana wielorakość wewnątrz gminy i ta winna być modelem również dla teraźniejszości³¹. Późniejsza instytucjonalizacja Kościoła jest wynikiem rozwoju poza Nowym Testamentem³². W konsekwencji nie można sukcesji apostoelskiej łączyć z określonymi urzędami, lecz trzeba widzieć ją w łączności z Kościołem w ogóle, a także z każdym pojedynczym chrześcijaninem. Według K ü n g a trzeba ją ciągle na nowo urzeczywistniać w rzeczowej łączności z Apostołami, co oznacza, według niego, „trwałą zgodność z świadectwem Apostołów” i „ciągłe wykonywanie posługi apostoelskiej”³³. Do tego zdania dołączają się również inni³⁴.

Tomasz Sartory³⁵ uważa, że era wyznań się skończyła. W Kościele katolickim z jego dogmatami, porządkiem kościelnym, prawem

²⁵ Tamże, 52.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, 53.

²⁸ Tamże, 54.

²⁹ H. K ü n g, *Christ sein*, 472 nn.

³⁰ Tamże, 472.

³¹ Tamże, 480, 483.

³² Tamże, 480.

³³ Tamże, 480 wzgl. 479 n.

³⁴ R. Mynarek, dz. cyt., 101; H. Halbfas, dz. cyt., 79; W. Dirks — E. Stammler, *Warum bleibe ich in der Kirche?*, 45: „Już nie wierzę w absolutną konieczność nieprzerwanego łańcucha nałożenia rąk, lecz jednak wierzę w nieprzerwaną ciągłość wiernych, świadków i głosicieli Jezusa Chrystusa”.

³⁵ Th. Sartory, w: W. Dirks — E. Stammler, *Warum bleibe ich in der Kirche?*, 150—154, szczególnie 151 n.

kościelnym i jego kultem, widzi tylko jedno z chrześcijańskich wyznań. Obok wielu innych jest to tylko pewna konkretyzacja jednego Kościoła. Również Hans Küng nie widzi już różnicy pomiędzy Kościołem i kościołami. Uważa je wszystkie za zinstytucjonalizowanych nosicieli chrześcijaństwa, za różne odbicia jednego chrześcijaństwa³⁶, ważnym jest jedynie opowiedzenie się przy Chrystusie³⁷.

Według Fryderyka Heera³⁸ podlega Kościół nawet w obliczu „Sprawy Jezusa” rzeczywiście nieistotnie i aż do tego punktu zmiennej woli człowieka. Co to jest „Sprawa Jezusa”, pozostawia kwestią otwartą, albo mniej lub więcej dowolną. Walter Dirks³⁹ wyznaje: „Jako dziecko widziałem w nim (tzn. w Kościele katolickim) Kościół, poza którym nie ma zbawienia. Jako mężczyzna widziałem w nim, przez dłuższy czas uprzywilejowany Kościół częściowy. Uprzywilejowanie płynęło z nieprzerwanej sukcesji w urzędzie biskupim oraz ze szczególnej pozycji Piotra i jego następców. Jako stary człowiek nie mogę już wierzyć w absolutną doniosłość tych przywilejów. Wspólnota ochrzczonych (a jeszcze głębiej — wierzących) jest dla mnie czymś ważniejszym”. Teologia i ukonstytuowanie Kościoła jest dla niego dziełem ludzkim⁴⁰. Kształt Kościoła jest obojętny, jeśli tylko dobrze reprezentuje „Sprawę Chrystusa” i jej nie fałszuje⁴¹. Przy takiej wizji Kościoła można w konsekwencji między innymi go opuścić, względnie przyłączyć się do innego wyznania. Tego jednak nie chce Dirks, ponieważ on, jak sam stwierdza, pochodzi z katolickiej tradycji⁴². Dalej wyjaśnia: „Wędruję... chętniej w krajobrazie z krzyżami niż w innym”⁴³ oraz: „Przy wejściu do niego (kościola) chętnie robię znak krzyża”⁴⁴. Zatem jego związek z Kościołem jest raczej emocjonalny.

Krytyka Kościoła jest obecnie szczególnie zaangażowana w kierunku przeciw papieżowi i kurii rzymskiej. „Co pochodzi z „Rzymu” jest już z góry podejrzane i przyjmuje się to bardzo sceptycznie”⁴⁵. Szczególnie nie w smak jest wielu teologom zdefiniowany przez Vaticanum I prymat jurysdykcji i nauczania papieża⁴⁶. Sprzeciwia się on podpadając uczuciom demokratycznym nowoczesnego człowieka i stawia w sprawach ekumenizmu znaczne przeszkody na drodze. Poza tym, nierzadko stawia się pytanie, czy papież przez takie stanowisko nie jest przeciążony⁴⁷.

³⁶ H. Küng, *Christ sein*, dz. cyt., 462, 468 nn, 471, 475, 491, 509.

³⁷ Tamże, 475.

³⁸ F. Heer, w: W. Dirks — E. Stammler, *Warum bleibe ich in der Kirche?*, 83—88, szczególnie 87; H. Küng, *Christ sein*, cyt., 468 n, 462.

³⁹ W. Dirks, w: W. Dirks — E. Stammler, *Warum bleibe ich in der Kirche?*, 46.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże, 47.

⁴² Tamże, 46 n.

⁴³ Tamże, 47.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ H. Fries, *Kirche — fünf Jahre nach dem Konzil*, *Hochland* 63 (1971), 1—4, tutaj 3.

⁴⁶ DS 3064, 3074.

⁴⁷ Por. A. Kolping, *Gebundener Primat im Papsttum der Zukunft?* in: U. Mosiek — H. Zapp (Wyd.), *Ius et salus animarum*, FS für Bernhard Panzram (Sammlung Rombach NF 15), Freiburg 1972, 61.

Kardynał S u e n e n s ⁴⁸ i Hans K ü n g ⁴⁹ proponują, aby prymat jurysdykcyjny papieża ująć jako prymat służby. Przy tym powołują się na ducha Soboru Watykańskiego II, który podkreślił jedność kolegialną episkopatu z papieżem i pod jego przewodnictwem. Podobne próby czyni K ü n g na rzecz prymatu nauczycielskiego w swej książce „Nieomylny? To pytanie” ⁵⁰.

Karol R a h n e r proponuje ⁵¹, aby papież sam ograniczył swą władzę prymatu i zobowiązał się sam, że będzie ją wykonywał tylko w wypadku ostatecznego konfliktu, a w pozostałych wypadkach podejmować będzie kroki tylko przez cały episkopat. U holenderskich teologów pojawia się myśl, aby papież był czymś w rodzaju przewodniczącego albo sekretarza generalnego zjednoczonych Kościołów katolickich ⁵².

Przygotowany jest również obecnie bardzo negatywny zarys historii Kościoła ⁵³. Według Hansa K ü n g a Kościół w swym antyjudaizmie „więcej męczenników zabił niż wydał”, czyż prześladowania Żydów były mniej okrutne niż owe pomiędzy 1935 i 1945 rokiem w Niemczech, jeśli nie weźmie się pod uwagę perfekcji mordowania w narodowym socjalizmie ⁵⁴, czy Kościół dążył do uczłowieczenia człowieka, do sprawiedliwości, pokoju i wolności ⁵⁵, czy nie był zawsze absolutnie reakcyjny i wobec wszystkiego co nowe pełen sceptycyzmu i odrzucenia ⁵⁶.

Adolf E x l e r ⁵⁷ krytykuje brak jedności pomiędzy słowną wypowiedzią Kościoła, w której decydującą rolę odgrywa przepowiadanie wolności człowieka a rzeczywistą praktyką pastoralną, która jest naznaczona zacieśnieniem i brakiem wolności. Ciągłe na nowo podnosi się zarzut, że Kościołowi mniej chodzi o wolność i godność człowieka niż o własne pozycje instytucjonalne ⁵⁸. Karol R a h n e r zauważa, że „przynajmniej w ostatnich wiekach brakowało Kościołowi urzędowemu jako takiemu i w ogóle... patosu rewolucyjnego albo szybko ewolucyjnego dążenia do wolności... na korzyść nastawienia konserwatywnego, pragnącego lekko zachować to, co istnieje” ⁵⁹. W ostatnich wiekach Kościół przestał być chorążym pokoju, raczej był pełen nieufności, krytyczny i ostrzegający, mimo że w ostateczności z istoty swej najgłębszej niekoniecznie musi być konserwatywny ⁶⁰.

⁴⁸ Interview z Informations Catholiques Internationales z 15 V 1969, por. Herd Korr. 23 (1969) 237—301.

⁴⁹ H. K ü n g, *Der Petrusdienst in der Kirche, Ein Bild des Papstes nach Suenens Interview*. Publik. z 15 VIII 1969; H. K ü n g, *Christ sein*. 484—493.

⁵⁰ H. K ü n g, *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Zürich 1970, 186 n.

⁵¹ K. R a h n e r, *Primat und Kollegialität*, Publik. z 3 X 1969.

⁵² *Pastoraal Concilie van de nederlandse Kerkprovincie 6*, Heemstede 1970, 113.

⁵³ H. K ü n g, *Christ sein*, 160—162, 21.

⁵⁴ Tamże, 160 n.

⁵⁵ Tamże, 98.

⁵⁶ Tamże, 21, 26. „Kościół jako straż tylna ludzkości, w obawie przed tym co nowe, ciągle pod przymusem podążania za tym, nie mając własnych myśli twórczych...” (21).

⁵⁷ A. E x l e r. *Die Vewirklichung der Freiheit als pastorale und religionspädagogische Aufgabe*, w: J. B. Metz, *Freiheit in Gesellschaft*, Freiburg 1971, 81—103.

⁵⁸ H. K ü n g, *Christ sein*, 26; H. H a l b f a s, w: W. Dirks — E. Stammler, *Warum bleibe ich in der Kirche?*, 76.

⁵⁹ K. R a h n e r, *Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche*, 27.

⁶⁰ Tamże, 31 n.

K ü n g stwierdza, że jak mały jest wkład Kościoła w dzieje wolnościowe, tak niewielki jest również wkład w propagowanie szczerości⁶¹.

Johann Baptista Metz⁶² krytykuje brak siły krytyczno-społecznej w Kościele. Przepowiada mu „wzrastające poznawcze osamotnienie (kognitive Vereinsamung) w świecie, na którego określenie nie ma już wpływu”⁶³ i domaga się wykształcenia kościelnej „duchowości wyzwolonej”, wolności, która by się ukazała i sprawdziła w rozprzestrzenieniu wolności społecznie krytycznej⁶⁴.

Problematyzacja fundamentalna, w której ukazuje się obecnie krytyka kościelna jest nie tylko wątpliwej wartości pod względem teologicznym, lecz i socjologicznym. Na to wskazał Ernest Józef Nagel w swej książce „Przemiany instytucjonalne w Kościele katolickim”⁶⁵. Zauważa on, że problematyzacja fundamentalna wchodzi na miejsce odciążenia i prowadzi do wzrastającego zaniku integracji, do przeciążenia jednostki i wreszcie może doprowadzić do zaniku instytucji Kościoła⁶⁶. Stąd, wyjaśnia socjolog Wigand Siebel⁶⁷, że rozwinięcie Kościoła do anomii jest dogłębnie asocjalne.

Jeśli ogólnie w krytycznych wskazaniach stwierdza się, że Kościół pozostaje w tyle za wymogami Ewangelii, wtedy ta krytyka sprowadza się w nie mniejszej mierze do braków moralnych, do ludzkiej ułomności tych, którzy reprezentują Kościół. Na ten temat, jak już powiedziano, nie chcemy tutaj mówić. Przypomina się jedynie, że Kościół o ile składa się z ludzi, bierze udział we wszystkich niedoskonałościach ludzkiego dążenia. Hans Urs von Balthasar zauważa, że czysty, wszystko lepiej wiedzący Kościół, który uderza w Kościół stary i zakurzony, już nie jest Kościołem, lecz montanistyczno-donatystyczno-pelagiańską sektą, w której nie opłaca się pozostać, ponieważ już nie ma nic wspólnego z Kościołem Chrystusowym⁶⁸.

Jeśli się stwierdza, że Sobór Watykański II wzbudził wiele nadziei, które w czasach posoborowych nie zostały spełnione, to też nie można zaprzeczyć, że w przesadnym entuzjazmie soborowym robiono sobie nadzieje lub wzbudzono i żywiono nadzieje, które przy bliższym zapoznaniu się z nimi okazały się nierealne i nieuzasadnione. Może również nie-

⁶¹ H. Küng, *Wahrhaftigkeit*, w: *Zur Zukunft der Kirche*, Freiburg 1968, 28

⁶² J. B. Metz, *Freiheit und Gesellschaft*, 7—20: *Zur Präsenz der Kirche in der Geseleschaft*.

⁶³ Tamże, 19.

⁶⁴ Tamże, 13; por. H. Küng, *Christ sein*, 21, 26 i E. J. Nagel, dz. cyt., 152—154.

⁶⁵ E. J. Nagel, jw. *passim*, szczeg. 200—203.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ W. Siebel, *Freiheit und Herrschaftsstruktur in der Kirche*, Berlin 1971, 103.

⁶⁸ H. U. von Balthasar, w: W. Dirks — E. Stammer, *Warum bleibe ich in der Kirche?*, 18. G. Bernanos powiedział kiedyś: „Kościół jest domem rodzinnym, domem Ojca, a w takich domach jest zawsze nieporządek, krzesła mają często jedną nogę za mało, stoły są poplamione atramentem”. Por. K. Rahner, *Glaubensmitte — Lebensmitte*, *Geist und Leben* 46 (1973) 246: „... dla tego, kto rzeczywiście wie, o co ostatecznie w tej społeczności wiary chodzi, mianowicie o Boga w Jezusie Chrystusie, ten potrafi tę wspólnotę wiary składającą się z biednych ludzi, którzy również jako Kościół postępują od winy do przebaczenia, w wyrozumiałej cierpliwości znosić to wiedząc, że sami również wnoszą swą własną ciasnotę i winę do tej wspólnoty dążącej z Chrystusem do Niego”.

rzadko zamierzano przez „nadzieje i oczekiwania” stworzyć fakty. To co się ogłasza jako cofanie się i wsteczność, jest często brane z punktu widzenia nieuzasadnionych nadziei. Duch soboru, na który w związku z tym i chętnie się powołuje, jest często produktem pragnień i marzeń. Można go jednak zawsze w jego nieokreśleniu użyć do różnych możliwych mniemań. Teologicznie użyteczne są jednak tylko teksty soboru razem z ich kontekstem. Jedynie z nich można wydobyć naukę i ducha soboru.

Jeśli dzisiaj można spotkać mniemanie, że niewłaściwości i braki w Kościele w przeszłości i terażniejszości są uwarunkowane pewnym systemem i jeśli dlatego zaleca się Kościołowi radykalne zmiany strukturalne, wówczas często zakłada się, że Kościół nie jest niczym innym jak tylko społecznością tych, którzy chcą służyć „Sprawie Jezusa”, że nie otrzymał zobowiązującego ustanowienia i w rzeczywistości jest, przynajmniej teoretycznie, zbyt słaby. Oczywiście wielu krytyków sympatyzuje z różnymi formami protestanckiego pojęcia Kościoła albo po prostu z chrześcijaństwem wolnej interpretacji biblijnej⁶⁹.

Istnieje jednak struktura Kościoła, która jest *iuris divini*. Ta jest niezmienna, ponieważ należy ją sprowadzić do Woli Bożej i nie podlega woli Kościoła. Poza tymi granicami zmiana jego struktur jest kwestią odpowiedniości i w pewnych warunkach nawet wskazana, gdyż nie wystarcza w każdym wypadku tylko zaklinać ducha⁷⁰. W Kościele istnieje niewątpliwie miejsce na demokratyczne formy w wykonywaniu urzędu i współodpowiedzialności, jednak demokracją w właściwym sensie nie może się on stać⁷¹. W Kościele nie rządzi lud samym sobą, lecz raczej władza pochodzi od Chrystusa. Autorytet należy przyjąć jako rzeczywistość wiary i jest niezbywalny ze względu na wiarę i Kościół. On pochodzi z góry a nie z dołu. Pewnie, że sposób w jaki jest egzekwowany jest zmienny i podlega reformie⁷². Autorytet ten nie może być nastawiony na siebie i nie może przekraczać swoich kompetencji. Musi być gotowym do podjęcia dialogu i wysilać się, aby wypowiadać się rzeczowo i stawiać rzeczowe wymagania i te przekonywująco uzasadnić, chociaż nigdy nie osiągnie się absolutnej jasności, to znaczy, że nie można przedwcześnie uzasadnienia zastępować wymaganiami i żadaniami, chociaż nierzadko zdarzy się, że rzeczowe uznanie nie jest możliwe lub zostanie odrzucone. Autorytet ma zawsze funkcję służebną, w służbie Boga i ludzi⁷³. Za autorytetem Kościoła stoi autorytet Boga i Chrystusa⁷⁴. Jednak autorytet stawia wcześniej wymagania wobec

⁶⁹ Por. Papież Paweł VI, Audiencja generalna 7 maja 1969 r. O H. Küng u stwierdza J. Ratzinger, że w swoim rozumieniu Kościoła i jego ustroju zbliża się raczej do ujęć wolnego Kościoła niż do klasycznych Kościołów reformacyjnych. (J. Ratzinger, *Bespr. zu H. Küng, Christ sein. München 1974, ThRv 71 (1975) 359*).

⁷⁰ K. Lehmann, *Lohnt es sich in der Kirche zu bleiben und für sie zu leben?*, w: J. Ratzinger — K. Lehmann, *Mit der Kirche leben*, 69.

⁷¹ Apostolicam actuositatem, n. 10; Lumen gentium, n. 10 i 32; Presbyterorum ordinis, n. 9.

⁷² Por. H. Fries, *Glaube und Kirche auf dem Prüfstand. Versuche einer Orientierung*, München 1970, 265.

⁷³ Potęga i moc Jezusa jest oddaniem i służbą, por. Mt 20, 28; 20, 20—28 paral; Mt 18, 1—5 paral; J 13, 12—15; podobnie 2 Kor 5, 4.

⁷⁴ Por. H. Fries, *Glaube und Kirche auf dem Prüfstand*, 140, 223 n. 251 n, 255 n, 261, 264. Charakter służebny autorytetu stwierdza ponownie Vati-

sumienia tego, który autorytet nosi, o czym tutaj nie ma być mowy. Trzeba utrzymać, że ukonstytuowanie Kościoła z woli jego Założyciela nie jest demokratyczne, lecz hierarchiczne, przy czym hierarchia jest naturalnie pewnym porządkiem służenia.

Propozycje Rahnera odnośnie funkcjonowania urzędu są problematyczne. Zrozumiałym jest, że Urząd Nauczycielski potrzebuje teologii. Posługuje się również praktycznie zawsze argumentacją logiczną, lecz publicznie argumentowana wypowiedź urzędu, nie jest już urzędową wypowiedzią jeśli jej moc wiążąca wynika z siły argumentacji, a nie pochodzi z autorytetu urzędowego. W katolickim ujęciu jest nie do przyjęcia Kościół, w którym nie ma powoływania się na autorytet mocą urzędu, lecz jedynie jako na kompetencję rzeczową. Tego rodzaju funkcjonalizacja urzędu prowadziłaby do takiego pozbawienia władzy na rzecz teologów i tu znowu owych teologów, którzy potrafią szczególnie podkreślić znaczenie swego głosu. Wraz z podkreśleniem siły argumentacji wzrasta znaczenie teologów przeciw sprawującemu urząd, bo do kogóż by miała należeć argumentacja rzeczowa jeśli nie do teologów? Również instancje kontrolne, jakich domaga się Rahnery, wnoszą pozbawienie władzy urzędów na rzecz teologów, bo kto miałby urzędy kontrolować jeśli nie teologowie? Z taką kontrolą łączy się zawsze postępowanie, „podczas którego pozostawia się refleksji i obowiązkowi argumentacji tak wielkie pole do popisu, że profesor teologii znajdzie się w nieporównanie lepszej sytuacji niż piastujący urząd”⁷⁵. A kto osądzi ścisłość argumentacji? Dla ucznia Rahnery Jana Baptisty Metza przesuwają się teologia jednoznacznie coraz bardziej ku centrum, urząd ma wyraźnie wobec teologii funkcję służebną⁷⁶. Urząd Nauczycielski i teologia wzajemnie się wspomagają, przy czym ostateczne autentyczne rozstrzygnięcie należy do urzędu nauczycielskiego. Może w przeszłości przeakcentowano znaczenie urzędu nauczycielskiego, lecz to nie usprawiedliwia tworzenia nowego braku równowagi. Istota i oczywistość autorytetu kościelnego nie mogą się zmienić, jedynie może ulec zmianie styl przewodzenia. Vaticanum II podkreśla dojrzałość chrześcijanina, lecz równocześnie charakter hierarchiczny Kościoła⁷⁷.

Trend ten do pozbawienia mocy urzędu na rzecz teologów występuje jeszcze wyraźniej w książce „Nieomylny? Oto kwestia” (postawiona przez Hansa Künga)⁷⁸. Ubocznie tylko zaznacza się: Küng nie tylko zaprzecza nieomyślności papieskiego urzędu nauczycielskiego; u niego nauka staje się specjalnym ekskluzywnym zadaniem teologów, nauczycieli, jak ich nazywa, a piastujący urzędy są jedynie praktykami. Do nich należy kierowanie i oni też mogą „przekonania i poglądy teoretyków uczynić owocnymi”⁷⁹. Tym samym stają się organem wykonawczym teologów. To jest charakterystyczne, że według Künga, w skraj-

canum II: Lumen gentium, n 24, 27, 31; Optatum totius, n 4; Presbyterorum ordinis, n. 15; Ad gentes, n 3; Gaudium et spes, n 3, 11. Por. Augustinus, *Sermo* 340 (PL 38, 1484): ut nos vobis non tam praesse, quam prodesse delectet”.

⁷⁵ E. J. Nagel, dz. cyt., 85.

⁷⁶ Tamże, 84 n.

⁷⁷ Por. Lumen gentium, n 18—29.

⁷⁸ H. Küng, *Unfehlbar?, Eine Anfrage*.

⁷⁹ Tamże, 195.

nych sytuacjach Kościoła, w których „z powodu niezdrowego zamieszania i z powodu nieuleczalnych bałaganiarzy na polu teologii głoszenie Ewangelii stałoby się prawie niemożliwe”⁸⁰, zatem w kryzysie spowodowanym przez teologów, mają interweniować przełożeni „przy współpracy z teologami dobrej woli”⁸¹, natomiast nie ma mowy o przełożonych „dobrej woli” jako partnerach sprzeciwu teologów w razie kryzysu spowodowanego przez niedociągnięcia przełożonych⁸².

Wprawdzie w czasach Nowego Testamentu w gminach pawłowych nie ma tej zwartej struktury, jak w gminach żydowsko-palestyńskich, ale także gminy pawłowe nie są bez struktur albo czysto charyzmatyczne. Nie można pominąć, że sam Paweł jest ich właściwym przełożonym i pozostaje nim nawet podczas swej nieobecności spowodowanej pracami misyjnymi. Poza tym rozwinął się jeszcze w czasach apostołskich — rozumiejąc je w sensie dogmatycznym — to znaczy jeszcze w czasach objawienia, który przecież sięgać może daleko w II wiek⁸³, jednoznacznie późniejszy ustrój kościelny. W listach pastoralnych jest rozwinięcie dalsze zaawansowanych stosunków, których początki są już wzmiankowane w głównych listach pawłowych⁸⁴. Jak ostatnio stwierdził K. R a h n e r istnieje w czasach nowotestamentalnych „Kościół, który jest zinstytucjonalizowany. Posiada on biskupów, diakonów, prezbiterów; jest on zorganizowany, określone urzędy i władze mają w nim swoją określoną pozycję i miejsce”⁸⁵. Urząd duchowny stanowi istotny element Kościoła. Domaga się tego powiązanie Kościoła z osobą i dziełem Zbawiciela. Ukazuje się to już wyraźnie w pierwszym liście św. K l e m e n s a, który widzi w urzędzie kościelnym dalszy ciąg posłannictwa apostołów, w analogii do posłannictwa Jezusa Chrystusa. Każdy urząd duchowny w Kościele wywodzi się od urzędu apostołskiego, który ustanowił sam Chrystus jako kontynuację jego posłannictwa od Ojca⁸⁶. Kościół nie został ukonstytuowany przez nasze życzenia i pragnienia, lecz wychodzi nam naprzeciw „w posłannictwie poleceniu, proklamacji, która... uobecnia rzeczywistość zbawczą”⁸⁷.

Zapewne można powiedzieć, że cały Kościół jest włączony w apostołską sukcesję, lecz sukcesja specyfikuje się w nosicielach władzy, jak to ukazuje się z szczególną wyrazistością w późniejszych pismach nowotestamentowych. Nosiciele władzy są w pierwszym rzędzie odpowiedzialni nie przed Kościołem, lecz bezpośrednio przed Bogiem, który

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Tamże.

⁸² Tamże, 195 nn; por. E. J. Nagel, dz. cyt., 89 n.

⁸³ J. Schumacher, *Der apostolische Abschluss der Offenbarung Gottes*, Freiburg 1979.

⁸⁴ Por. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1976, 329; por. 328—331.

⁸⁵ Tamże, 330. Rahner powołując się na Nowy Testament odrzuca dowolne ukonstytuowanie Kościoła (331). A. Polag, *Die Christologie der Logienquelle*, Neukirchen-Vluyn 1977, 24 podkreśla, że należy socjologiczne zróżnicowanie gmin chrześcijańskich uważać za zrozumiałe same przez się. Kierownicze funkcje ujawniały się zgodnie z wzorami żydowskiego środowiska przede wszystkim w zgromadzeniach.

⁸⁶ H. Schlier, *Die neutestamentliche Grundlegung des Priesteramtes*, w: *Der Priesterliche Dienst I* (Quaest. disp. 46), Freiburg 1970, 81—114.

⁸⁷ K. Rahner, *Grundkursus des Glaubens*. 334.

ich ustanowił w urzędzie. W urzędzie działa sam Chrystus w Kościele i ukazuje wyraźnie swoje stanowisko Pośrednika. Przez to dzieło zbawcze zachodzące między Chrystusem i poszczególnym człowiekiem, które nie jest tylko czystym wewnętrznym procesem, staje się historycznie uchwytnie⁸⁸.

Kryzys struktur w Kościele towarzyszy kryzysowi struktur w społeczeństwie świeckim. Autorytet znalazł się w ogóle w sytuacji kryzysowej. Dotyczy to również autorytetu Kościoła. Przynajmniej częściowo kryzys struktur w Kościele jest wywołany kryzysem w społeczności świeckiej. Właśnie emocjonalność, z jaką podchodzi krytyka do urzędu i autorytetu, nasuwa takie przypuszczenia i stawia taką krytykę często pod znakiem zapytania.

Zgodnie z Nowym Testamentem struktura Kościoła nie jest czymś całkowicie obojętnym. Kościół ma nie tylko określone zadanie, lecz również określoną formę. Chociaż ma funkcję służebną, to jednak jest sam również tajemnicą wiary. Powstaje stąd pytanie, czy wobec obojętności dotyczącej struktury Kościoła nie leży u podstaw niedostateczne zrozumienie dla tajemnicy, pewnego rodzaju racjonalizm oraz czy związana z tym krytyka nie wywodzi się ostatecznie z pewnego kryzysu wiary⁸⁹.

Karl Lehmann również tłumaczy⁹⁰: „Ponieważ straciliśmy z kręgu widzenia wielowarstwowość i głębsze podstawy tajemnicy Kościoła, a na to miejsce wprowadzili jednowymiarową i szarą fasadę czystego instytucjonalizmu, piętury się... krytyka Kościoła”.

Propozycja kard. Suenensa i Hansa Künga, aby prymat jurysdykcji papieża ująć jako prymat służby, nie jest całkiem jednoznaczna. Można by ją zaakceptować, gdyby chodziło jedynie o wykonywanie prymatu, lecz tu wydaje się chodzi raczej o to, aby przemienić prymat jurysdykcyjny na prymat służby, a tym samym praktycznie go sparaliżować⁹¹. Jednak tego nie można pogodzić z dogmatem Vaticanum I.

Jeśli Rahnner proponuje, aby papież zobowiązał się do wykonywania władzy prymatu nad całym Kościołem jedynie w przypadku konfliktowym, a poza tym przy rozstrzygnięciach podjął drogę prowadzącą przez cały episkopat; z punktu widzenia dogmatu jest to możliwe, lecz nie oznaczałoby to rzeczywistego uregulowania, z którego papież mógłby się każdego czasu wycofać, bo według dogmatu może on skorzystać ze swego prawa prymatu zawsze, gdy tylko to uzna za konieczne. W wypadku konfliktowym mogłoby zatem nie tylko sam rozstrzygać. Gdyby to prawo zostało przeniesione na kolegium biskupów, wtedy praktycznie prymat zostałby zniesiony. Poza tym zgodnie z dogmatem, kolegium biskupów może być jedynie czynne w łączności z biskupem Rzymu. Gdyby papież miał korzystać ze swej władzy prymatu jedynie w wypadkach konfliktowych, mogłoby to wiązać tylko tego konkretnego papieża, a nie wiązałoby jego następców⁹².

⁸⁸ Por. K. Schuh (wyd.), *Amt im Widerstreit*, Berlin 1973.

⁸⁹ Por. J. Ratzinger, *Warum ich noch in der Kirche bin*, w: H. B. von Balthasar — J. Ratzinger, *Zwei Plädoyers*, München 1971, 61.

⁹⁰ K. Lehmann, dz. cyt., 64.

⁹¹ A. Kolping, *Gebundener Primat im Papsttum der Zukunft?*, 62.

⁹² Por. Tamże, 66 n; *Lumen gentium*, n 22; *Christus Dominus*, n 2.

Również w kwestii władzy prymatu, trzeba przypomnieć potrzebę rozumienia Kościoła jako tajemnicy wiary. Władzy prymatu nie można mierzyć miarami świeckimi. Ona tkwi w charyzmacie, ponieważ zapewniona jest (wg Łk 22,31n) temu, kto dzierży urząd Piotra. Zgodnie z wiarą Kościoła przysługuje papieżowi w szczególności sposób opieki i kierownictwo Boże, co nie oznacza, że nie mają tutaj udziału również czynniki naturalne, lecz ostatecznie Kościół rozumie się jako prowadzony przez Ducha Świętego⁹³. Stąd nie zależy on ostatecznie od mądrości ludzkiej. Może ona być najwyżej środkiem w „transempirycznie prowadzącym ręką Boga”. Kto naturalnie nie podziela tej wiary, ten widzi problem innymi oczyma. Ostatecznie jest tym samym obojętnie, czy rostrzyga papież czy też kolegium biskupów, gdyż wiążąca Kościół władza rozstrzygająca wywodzi się od asystencji Ducha Świętego⁹⁴. Faktem jest, że właśnie te okresy historii Kościoła należą do ciemnych okresów, w których nie ufano łasce i Duchowi Świętemu, lecz ludziom i ich możliwościom. Gdy w dziejach Kościoła w jego rządach dochodził do głosu czynnik ludzki i uważany był za jedynie realny, wtedy gorzkim następstwem było błędzenie i poniżenie⁹⁵.

Uzasadnionym wydaje się nie domaganie się osłabienia władzy prymatu, lecz efektywnej współpracy wszystkich uczestniczących w kierowaniu Kościołem, współodpowiedzialności w przyznanym każdemu przez dogmat kształcie i możliwości. Dla papieża przyszłości wymagane jest nie wiązanie się przez normy prawne, lecz przez miłość⁹⁶.

Poza tym zaufanie wobec sumienia jednostki daje większą pewność niż zaufanie wobec rozstrzygnięć komisji. Wprawdzie ma między innymi komisja więcej znajomości rzeczy niż jednostka, lecz nie jest ona podmiotem moralnym. Kolektyw nie ma sumienia. Nie może być pociągany do odpowiedzialności. W każdym razie Bóg chciał kierować Kościołem przez rozstrzygnięcia w sumieniu poszczególnych przedstawicieli urzędu, którzy nie mogą się schować za anonimowością kolektywu, a decydującą instancją kontrolną jest dla niego sam Bóg.

Odnosnie negatywnego przedstawienia historii Kościoła, trzeba się z jednej strony wystrzegać przesady, która nie wytrzyma wobec solidnego sądu historii, lecz z drugiej strony nie można pominąć historyczności Kościoła. Objawienie nie wchodzi na miejsce ludzkiej ewolucji. Tak jak Jezus z Nazaretu był całkowicie dzieckiem swego czasu, takim jest również Kościół w każdorazowej godzinie historycznej.

Rozbieżności pomiędzy słowem Kościoła i jego praktyką, na co wskazuje Adolf Exler, mogą pochodzić z moralnej niedoskonałości jego przedstawicieli, lecz także z niezrozumienia jego przepowiadania. Szczególnie pojęcie wolności jest narażone na różne tłumaczenia. Przynoszące wolność przepowiadanie Kościoła musi być zrozumiane jako uwolnienie z mocy zła, jako wewnętrzne uwolnienie, które absolutnie nie wyklucza nakazów i zakazów. Sekularyzacja chrześcijańskiego przepowiadania pozbawia je tego, co istotne i czyni je pustym i bezsilnym. Prostym ape-

⁹³ A. Kolping, *Gebundener Primat im Papsttum der Zukunft?*, 68 n.

⁹⁴ Tamże, 71.

⁹⁵ Por. J. Ratzinger, *Warum ich noch in der Kirche bin*, 64.

⁹⁶ A. Kolping, *Gebundener Primat im Papsttum der Zukunft?* 73.

lem do wolności popada się łatwo w niepoważną polemikę, która zwraca się raczej do emocji niż do rozsądku czytelników i słuchaczy.

Konserwatyzm Kościoła stanie się negatywnym, jeśli dołączy się przymiot „łękliwy”. W rzeczywistości chodzi w Kościele przede wszystkim o „conservare”, o zachowanie depozytu wiary (1 Tym 6, 14.20; 2 Tym 1,14; 3,14; 4,7).

Spółeczno-krytyczna relewacja nie może nigdy stanowić decydującego punktu dla działalności Kościoła. Jeśli Kościół widzi na pierwszym miejscu swoje zadanie w tym świecie, wtedy czyni się sam zbędnym. Leo Scheffczyk⁹⁷ zwraca uwagę na to, że w tym samym czasie, gdy teologia polityczna usiłuje wprowadzić chrześcijaństwo całkowicie w proces socjalizacji i rzeczywiście rezygnuje z nadprzyrodzonej treści objawienia, konstatuje się wyraźnie umniejszanie wpływu Kościoła i chrześcijaństwa na życie publiczne. W każdym razie trzeba by, w razie przeforsowania teologii politycznej i jej odgałęzień, mówić o zmianie istoty Kościoła, przez to bowiem traci Kościół swój duchowo-nadprzyrodzony charakter⁹⁸.

U Hansa Künga i innych nie można nie zauważyć nestoriańskiej tendencji w spojrzeniu na Kościół. To znaczy, że widzą boską i ludzką stronę Kościoła w zbyt zewnętrznym tylko powiązaniu ze sobą. Wówczas jednak występują na plan pierwszy jednostronnie ludzkie czynniki. Jak w Chrystusie złączona jest natura ludzka niepomieszana i nieprzemieniona, a jednak również nieoddzielona i nieodosobniona, złączona z boską, tak również w Kościele jest to, co ludzkie z tym, co boskie ściśle złączone⁹⁹. Vaticanum II nazywa Kościół „realitas complexa”¹⁰⁰ i zwraca przez to uwagę na społeczne zjawisko Kościoła i jego boską tajemnicę. Sobór wyjaśnia: „Wyposażona zaś w organa hierarchiczne społeczność i zarazem Mistyczne Ciało Chrystusa, widzialne zrzeszenie i wspólnota duchowa, Kościół ziemski i bogaty w dary niebiańskie — nie mogą być pojmowane jako dwie rzeczy odrębne; przeciwnie, tworzą one jedną rzeczywistość złożoną, która zrasta się z pierwiastka boskiego i ludzkiego. Dlatego też na zasadzie bliskiej analogii upodabnia się ona do tajemnicy Słowa Wcielonego”¹⁰¹. Nestoriańskie spojrzenie na Kościół znajduje dzisiaj przyjęcie również u wielu katolików, ponieważ nowoczesnemu człowiekowi nadprzyrodzoność sprawia więcej trudności niż u dawnych generacji. Obecnie bardzo trudno o gotowość, aby zobaczyć w historycznych, socjologicznych i psychologicznych ludzkich sposobach działania oddziaływanie Ducha Bożego, jak to odpowiada spojrzeniu wiary Kościoła¹⁰².

Od eklezjologicznego nestorianizmu jest niedaleka droga do racjonalizmu, który widzi Kościół jedynie w wymiarach socjologicznych, jako

⁹⁷ L. Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 359.

⁹⁸ Tamże, 342, *Die Arbeit tun die anderen, Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen*, Opladen 1975, 329: „Socjologizowanie kościołów chrześcijańskich czyni je zbyt wymiarnymi albo w najlepszym wypadku sprowadza do całkowicie subiektywnych urządzeń o nadzwyczajnej motywacji”.

⁹⁹ A. Kolping, *Unfehlbar? Eine Antwort*, 110.

¹⁰⁰ *Lumen gentium*, n 8.

¹⁰¹ Tamże.

¹⁰² A. Kolping, *Gebundener Primat im Papsttum der Zukunft?*, 71.

„organizację ludzkich interesów z racjonalną celowością”¹⁰³. Jeśli Kościół nie jest niczym więcej jak tylko socjologiczną wielkością, wtedy jedyną miarą, którą można do niego przyłożyć, jest celowość z jaką funkcjonuje. Pozostaje jeszcze pytanie, co jest celowe i po co to wszystko ma właściwie funkcjonować¹⁰⁴.

Poza tym w związku z kwestią obecnej krytyki Kościoła należy rozważyć: Współczesny człowiek stawia pośrednictwo Kościoła w przekazywaniu objawienia pod znakiem zapytania. Potyka się o to, że Bóg posługuje się ludzkimi instytucjami, aby przekazać swoje słowo i swą łaskę. Widzi w tym narażenie bezpieczeństwa i pewności objawienia, albo niepotrzebną drogę okrężną, której Pan Bóg nie potrzebuje. Ostatniej podstawy takiego kwestionowania należałoby szukać w przesadnym dążeniu do autonomii nowoczesnego człowieka, który nie chce przyjąć kazania ludzi nie różniących się od niego samego.

Do zasad porządku zbawienia należy to, że Bóg bierze człowieka do swojej służby, „Bóg chce przez ludzi działać na ludzi”¹⁰⁵. Już w Starym Testamencie dokonywało się urzędowe przekazywanie objawienia, poprzez pośrednictwo związku krwi Izraela. Bóg wybiera sobie przewodników dla swego ludu, a nie lud sam. On ustanawia tego, który ma zastępować lud przed nim. W porządku zbawienia decyduje zawsze prawo posłania i upoważnienia. Pośrednikiem może być tylko ten, którego Pan powołał i upoważnił i jako swego posłannika i przedstawiciela potwierdził.

Pewną analogię do tego spotykamy w porządku naturalnym. Tu obowiązuje prawo współdziałania drugich przyczyn stworzonych. Również w życiu codziennym jednostka ludzka jest uzależniona w różny sposób od drugich i społeczności¹⁰⁶. Jako *ens sociale* otrzymuje ona wszystkie wartości od społeczności. Jak to zauważa św. Tomasz, prowadzi Bóg to, co niższe przez to, co wyższe i z wielkiej swej dobroci ustanawia ludzki autorytet, aby stworzenia dopuścić do udziału w godności przyczynowości, w jego działalności stwórczej¹⁰⁷. Człowiek zostaje w ten sposób podniesiony do godności współpracownika Boga¹⁰⁸.

Przez pewną zależność, którą człowiek odczuwa w przyjmowaniu objawienia oraz w wielu innych sytuacjach życiowych, ma ostatecznie uświadomić sobie podstawową swoją zależność. W tym ujęciu urząd kościelny jest wyrazem suwerenności Boga w formowaniu swego ludu. Człowiek może się jedynie pytać, czy Bóg rzeczywiście chciał takiego porządku specyficznego pośredniczenia jaki spotykamy w Kościele¹⁰⁹.

¹⁰³ L. Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt*, 276. Scheffczyk stwierdza w odniesieniu do książki *Christ sein* H. Künga (*Entscheidung* 4 (1975) 12): „To co charakteryzuje ogólnie tę książkę, to całkowity brak zrozumienia dla misterium”. Por. również K. Lehmann, dz. cyt., 64. Ratzinger wskazuje na powiązanie pomiędzy niewiarą i krytyką Kościoła (*Warum ich noch in der Kirche bin*, 61).

¹⁰⁴ J. Ratzinger, *Warum ich in der Kirche bin*, 62.

¹⁰⁵ H. Fries, *Glaube und Kirche auf dem Prüfstand*, 255.

¹⁰⁶ A. Kolping, *Fundamentaltheologie* I, Münster 1968, 187 n.

¹⁰⁷ inferiora gubernat per superiora; non propter defectum suae virtutes, sed propter abundantiam suae bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet (Sth I, 22. 3).

¹⁰⁸ 1 Kor 3, 9.

¹⁰⁹ A. Kolping, *Fundamentaltheologie* I, 188.

Krytyka Kościoła jest bardzo uzasadniona i wskazana, o ile jest rzeczowa i nie przesadna¹¹⁰. Wierzący musi się przy tym wystrzegać faryzejskiej postawy: nie będzie wystawiał braków Kościoła na rażące światło publiczne, a przede wszystkim nie będzie krytykował bez miłości czy nawet z sarkazmem¹¹¹. Krytyka Kościoła ma swoje granice w ukonstytuowaniu Kościoła danym przez objawienie. Na czym to polega nie może dekretować teolog. Krytyka nie może przede wszystkim zapomnieć, że w misterium Kościoła to, co Boże staje się skuteczne przez to, co ludzkie i że Bóg w swej absolutnej suwerenności zbawienie człowieka powiązał z widzialną instytucją. Krytyka wewnątrz-kościelna musi wyjść od tego, że dzieje Kościoła w zasadzie są rdzennym rozwojem i zastosowaniem pierwotnego przepowiadania i że żadna reforma Kościoła nie może tego w sensie trwałym wyobcować, lecz tylko uwypuklić¹¹². J. Ratzinger słusznie zauważa, że się nie opłaca pozostać w Kościele, „który musielibyśmy właściwie dopiero ukształtować, aby był godny pozostania w nim”¹¹³.

Tłum.: ks. Zygmunt Nabzdyk

¹¹⁰ Por. W. Dirks — E. Stammer, *Warum bleibe ich in der Kirche?*, 8 (Wstęp): „Czy można się jeszcze przyznać do Kościoła, który dalej zaprzecza temu, co obiecuje i przeczy temu, czego się od niego spodziewają?”

¹¹¹ A. Kolping, *Unfehlbar? Eine Antwort*, 112. Ratzinger oświadcza, że bez miłości nie można widzieć; przeto trzeba Kościół miłować, aby go poznać. Przewidujące zaprzeczenie i nienawiść mogą widzieć tylko negatywnie. Prawdziwa miłość nie jest ani statyczna ani bezkrytyczna. Podstawą skutecznej krytyki jest krytyczna miłość, szczerza gotowość cierpienia i całkowite odrzucenie krytyki, która nie jest niczym innym jak tylko potwierdzeniem samego siebie (*Warum ich noch in der Kirche bin*, 73—75). I. F. Görres zauważa: „Gdzie atmosferę kształtuje nienawiść, niewdzięczność i szyderstwo, nie mogę wierzyć w tchnienie Ducha Świętego. Jedynie przez naszą miłość — pełną szacunku, cierpliwości, zaufania, humoru i nawet miłosierdzia — może uleczyć się nasz schorowany, zbity w strasznym procesie przetapiania oczyszczany Kościół” (w: W. Dirks — E. Stammer, *Warum bleibe ich in der Kirche?*, 66).

¹¹² E. J. Nagel, dz. cyt., 149 n.

¹¹³ J. Ratzinger, *Warum ich noch in der Kirche bin*, 75.