

KS. ADAM KUBIŚ

## WYBRANE ZAGADNIENIA KOLEGIALIZMU WE WSPÓŁCZESNYM WYKŁADZIE APOLOGETYCZNYM

Już samo sformułowanie tematu mówi, że artykuł<sup>1</sup> nasz zajmuje się tylko niektórymi kwestiami nauki o kolegalności biskupiej. Narzuca się więc od razu pytanie, w oparciu o jakie kryteria dokonano wyboru tych kwestii. Starając się określić te kryteria powiemy, że tym, co je bliżej precyzuje jest charakter dyskusyjny pewnych problemów kolegalizmu i to zarówno „ad intra”, tzn. w eklezjologii katolickiej, jak i „ad extra”, czyli u odłączonych braci prawosławnych i protestantów.

Jak wiadomo II Sobór Watykański sformułował i zaprezentował publicznej opinii, jak i wierze chrześcijan, katolicką naukę o kolegalności episkopatu<sup>2</sup>. Nauka ta, będąc w zasadzie przyjętą przez katolicką eklezjologię, wywołuje jednakże niekiedy dyskusję, ponieważ poszczególne jej elementy bywają różnie interpretowane. Natomiast, w stosunku do prawosławia i protestantyzmu kwestie sporne dotyczą samej koncepcji kolegalności. Wyznania te mają bowiem własne spojrzenie na Kościół i episkopat, które w wielu punktach nie pokrywa się z poglądami katolickimi.

Oczywiście tak ujęte kryteria wyboru pewnych zagadnień kolegalizmu we współczesnym wykładzie apologetycznym nie są pozbawione pewnej dozy subiektywizmu autora. Niemniej opracowany według tych zało-

<sup>1</sup> Artykuł w swojej zasadniczej treści jest referatem, który wygłosiłem na Seminarium naukowym dla Wykładowców teologii fundamentalnej 5 września 1975 r. w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

<sup>2</sup> Z polskich opracowań tematu wystarczy wymienić pracę habilitacyjną ks. E. Szafrrowskiego: *Kolegalne działanie biskupów na tle Vaticanum II*, Warszawa 1975 (ATK). Por. także literaturę przedmiotu, ss. 273—281.

zeń artykuł da z pewnością jakiś zestaw dyskusyjnych problemów w kwestii kolegalności i to zarówno wewnątrz jak i na zewnątrz Kościoła. W panującym chaosie zapatrywań i postaw w tym względzie, cennym może się okazać także naszkicowanie, choć w ogólnych zarysach, ich katolickiego samookreślenia.

## 1. SOBOROWA INTERPRETACJA DANYCH SKRYPTURYSTYCZNYCH

Zasadniczy tekst Vaticanum II omawiający nowotestamentalne podstawy nauki o kolegalności znajduje się w nr 19 Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. W polskim tłumaczeniu brzmi on następująco: „Pan Jezus modląc się do Ojca i powołując do siebie tych, których sam zechciał powołać, ustanowił dwunastu, aby byli z Nim i aby ich posłać do głoszenia Królestwa Bożego (por. Mk 3,13—19; Mt 10, 1—42); Apostołów tych (por. Łk 6,13) ustanowił jako kolegium, czyli jako stały zespół, na czele którego postawił wybranego spośród nich Piotra (por. J 21,15—17). Posłał ich do synów Izraela naprzód, i do wszystkich narodów (por. Rz. 1, 16), aby mając udział w Jego władzy, wszystkie ludy czynili uczniami Jego, uświęcali je i sprawowali nad nimi duchowe rządy (por. Mt 28, 16—20; Mk 16, 16; Łk 24, 45—48; J 20, 21—23) oraz w ten sposób krzewili Kościół, i posługując pasterzowali mu pod kierownictwem Pana, po wszystkie dni aż do skończenia świata (por. Mt 28, 20). W tym posłannictwie utwierdzeni zostali w pełni w Dzień Zielonych Świąt (por. Dz. 2, 1—26) zgodnie z obietnicą Pańską: „Otrzymacie moc Ducha Świętego zstępującego na was i będziecie mi świadkami w Jerozalemie i w całej Judei, i Samarii, i aż po krańce ziemi” (Dz 1,8). Głosząc zaś wszędzie Ewangelię (por. Mk 16, 20), przyjmowaną przez słuchających dzięki działaniu Ducha Świętego, gromadzą Apostołów jako kolegium, który Pan założył w Apostołach i zbudował na świętym Piotrze, pierwszym wśród Apostołów, a sam Jezus Chrystus jest tej budowli kamieniem węgielnym (por. Obj 21, 14; Mt 16, 18; Ef 2, 20)”<sup>3</sup>.

Jak widać, przytoczona wypowiedź soborowa zawiera szereg istotnych stwierdzeń na temat skrypturystycznych danych pod adresem kolegalizmu: a więc że „Dwunastu” Apostołów „chciał” (voluit), „powołał” (vocans) i „ustanowił” (constituit) historyczny Jezus; następnie, że tych „Dwunastu” Apostołów „ustanowił” (instituit) jako „kolegium” (ad modum collegii), czyli „stały zespół” (coetus stabilis), którym „kierował” św. Piotr (praefecit); z kolei, że Apostołów spełniając swoje zadanie

<sup>3</sup> Tekst polski w *II Sobór Watykański. Konstytucje — Dekrety — Deklaracje*. Tekst łacińsko-polski, Poznań 1968, 177; 179. — Również inne teksty Vaticanum II w artykule są cytowane według tego wydania.

ewangelizowania „uczestniczą we władzy Chrystusa” (suae participes potestatis); dalej, że otrzymanie Ducha Świętego w Zielone Świąta w pełni „utwierdziło” (confirmati) Apostołów w misji otrzymanej od Chrystusa, przy czym owo utwierdzenie należy chyba rozumieć nie jako dodatkowe wzmocnienie, lecz jako współkonstytutywny element — tekst, w każdym razie co do tego nie jest całkiem jasny; wreszcie cytowany tekst mówi, że Apostołowie faktycznie sprawowali powierzoną sobie misję nie rozstrzygając jednakże, na czym historycznie polegał wkład poszczególnych Apostołów w dzieło przepowiadania Ewangelii i założenia Kościoła.

Nauczając tego wszystkiego Konstytucja dogmatyczna o Kościele zostawiła także wiele kwestii nadal otwartych. I tak, bez odpowiedzi są w niej zapytania dotyczące sposobu i czasu ustanowienia „Dwunastu” oraz historycznych okoliczności przekazania im misji nauczania pogan. O ostrożności Soboru w tym względzie świadczy fakt, że nie czyni on własną, informacji św. Łukasza (6,13) przypisującej samemu Jezusowi nazwanie „Dwunastu” Apostoлами. Co więcej, pytanie, czy inne konstytutywne elementy Kościoła — np. „uczniowie” i „charyzmatycy” — pochodzą od Jezusa nie zostało w ogóle postawione i rozstrzygnięte. *Lumen gentium* koncentruje swoją uwagę przede wszystkim na Apostołach i Piotrze. Ale i o nich stwierdzając jedynie, że „Dominus in Apostolis condidit et supra beatum Petrum, eorum principem, aedificavit (Ecclesiam)”, pomija ważny eklezjologicznie problem, w jakim znaczeniu wszyscy Apostołowie (Ef 2,20), a w jakim — specjalnym — sam św. Piotr (Mt 16, 18) są fundamentem Kościoła <sup>4</sup>.

W każdym razie nie wolno tutaj pomijać tego, co na ten temat powiedział I Sobór Watykański w Konstytucji dogmatycznej I o Kościele *Pastor aeternus*, a mianowicie, że „według świadectw Ewangelii Chrystus Pan bezpośrednio i wprost przyrzekł i udzielił świętemu Piotrowi Apostołowi prymatu jurysdykcji nad całym Kościołem Bożym” i że „tej jasnej nauce Pisma św., jak ją zawsze Kościół rozumiał, otwarcie sprzeciwiają się przewrotne mniemania tych ludzi, którzy odrzucają formę rządów ustanowioną przez Chrystusa Pana w swoim Kościele, przeczą temu, iż jeden tylko Piotr spośród innych Apostołów — rozumianych jako jednostki lub też jako całość — otrzymał od Chrystusa prawdziwy prymat jurysdykcji” <sup>5</sup>. „Praefecit” i „supra beatum Petrum” oznacza zatem w intencjach Vaticanum II nie zwyczajne pierwszeństwo (primus inter pares), czy jakiś honor (primatu honoris), lecz rzeczywistą władzę rządzenia św. Piotra w stosunku do innych Apostołów.

<sup>4</sup> Por. K. Rahner, *Kommentar zum III. Kapitel, Artikel 18—27*, w: *LThK, Das zweite vatikanische Konzil*, Teil I, 1966, 212—213.

<sup>5</sup> DS 3053—3054. Tłumaczenie polskie w: *Breviarium fidei. Kodeks doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. J.M. Szymusiak — S. Głowa, Poznań—Warszawa—Lublin 1964, 106—107.

Wypowiedzi obu Soborów Watykańskich na temat nowotestamentalnej nauki o Apostołach i ich prerogatywach religijno-autorytatywnych powinny stanowić dla współczesnego wykładu apologetycznego ramy, w obrębie których poszukuje się i odnajduje rozwiązanie istotnych problemów doktrynalnych w kwestii kolegialności episkopatu. Owszem, katolicki wykład apologetyczny na ten temat musi nawiązywać do osiągnięć egzegetycznych teologii biblijnej. Nie liczenie się z tymi osiągnięciami mogłoby uczynić przytoczoną argumentację mało przekonującą, czy nawet wręcz nieaktualną. Z drugiej jednak strony tenże wykład przedmiotem swojej szczególnej troski ma czynić istotną treść objawionej wiary, której nauczanie soborowe jest dojrzałym wyrazem i w pewnym — pozostającym zawsze do bliższego określenia sensie — także normą. Więcej nawet! Tę wiarę nie tyle wyjaśnia, co jej broni. Uprawianie apologii wiary z kolei nie tylko nie wyklucza, lecz, wręcz przeciwnie, implikuje widzenie nieortodoksji i błędu. Przedstawione wypowiedzi soborowe na temat kolegializmu pokazują istotną treść nauki objawionej w tym względzie, tym samym stanowią dlań nieodzowną pomoc.

## 2. DYSKUSYJNE PROBLEMY

Ze względu na świeżość, i co za tym idzie słabsze ugruntowanie w świadomości Kościoła problematyki kolegializmu, dla współczesnego wykładu apologetycznego niezmiernie ważnym jest uchwycenie jej głównych elementów składowych. Otóż wydaje się, że swoje najzwięźlejsze a zarazem i pełne sformułowanie znajduje ona we wnioskach przegłosowanych w czasie debaty nad tym zagadnieniem na II sesji Vaticanum II. Tych wniosków odnośnie episkopatu było wówczas cztery:

1° — konsekracja biskupia stanowi najwyższy stopień święceń kapłańskich;

2° — każdy prawowicie wyświęcony biskup, pozostający we wspólnocie z biskupami i papieżem, stanowiącym głowę i zasadę ich jedności, jest członkiem ciała biskupiego;

3° — ciało albo kolegium biskupie zastępujące kolegium apostoelskie w urzędzie głoszenia Ewangelii, uświęcania i rządzenia, razem z biskupem rzymskim — następcą Piotra — a nigdy bez tej głowy, której władza prymacjalna pozostaje w całości i nietknięta nad wszystkimi pastierzami i wiernymi, posiada pełną i najwyższą władzę w Kościele;

4° — owa władza przysługuje zjednoczonemu ze swoją głową kolegium biskupów z prawa Bożego”<sup>6</sup>. Nie ulega wątpliwości, że doktryna III

<sup>6</sup> Zob. *Propositiones Congregationis Generalis suffragiis subiciendae quoad Caput II Schematis „De Ecclesia”*, w: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. II, pars III, TPV 1972, 573—575.

rozdziału Konstytucji *Lumen gentium*, zajmującego się hierarchicznym ustrojem Kościoła, w nauce o episkopacie treściowo mieści się całkowicie w obrębie tych magistralnych stwierdzeń. Z jego bogatej problematyki kolegalizmu ograniczymy się tutaj do omówienia aspektów terminologicznych, zasady kolegalnego następstwa i podmiotu najwyższej władzy.

a. Jak widzieliśmy wypowiedź soborowa w sprawie urzędu biskupiego nawiązuje przede wszystkim do ustanowienia Kościoła przez historycznego Jezusa i w tym Kościele odnajduje ustalone po wsze czasy zasadnicze struktury duchowej władzy. „Dwunastu”, którzy zostali powołani na Apostołów, ustanowił Chrystus „jako kolegium, czyli jako zespół, na czele którego postawił wybranego spośród nich Piotra (por J. 21, 15—17)” (KK 19). Zdanie to zawiera zasadniczą myśl, na której spoczywają wszystkie inne wywody na temat kolegalności biskupiej. Sobór tutaj stwierdza, że najbardziej pierwotna postać władzy duchownej, ustanowiona przez samego Jezusa Chrystusa, „Dwunastu”, w określeniu Pisma św. miała charakter kolegalny. Jeden z „Dwunastu” a mianowicie św. Piotr, został wyniesiony i stanął na czele pozostałych, lecz w ten sposób, że przynależą on nadal do „Dwunastu”.

To jasne, mające w tekstach biblijnych głębokie oparcie sformułowanie napotkało w czasie obrad soborowych na szczególnego rodzaju trudność, związaną ze słowem „kolegium”. Miało ono bowiem stać się interpretacyjnym dodatkiem soborowym do tekstu objawionego, próbą przełożenia danych Nowego Testamentu na język i pojęcia teologiczno-kanoniczne. Pomijając protestanckich jurystów, o których była już mowa na I Soborze Watykańskim i którzy głosili doktrynę o kolegalnej strukturze całego Kościoła i w ten sposób uzasadniali protestancką ideę wyrażającą pełną równość członków w Kościele, również jego katolickie stosowanie w przeszłości wykazywało dość znaczne zróżnicowanie. W dokumentach papieskich IV i V r., jak i w ówczesnym języku liturgicznym, często stosowany wyraz „kolegium” oznaczał zarówno wspólnotę Apostołów jak i inne wspólnoty: biskupa z kapłanami oraz episkopat wzięty bądź w zawężonym znaczeniu do grupy Kościołów lokalnych, bądź też powszechnie, tzn. w odniesieniu do całego Kościoła. Od XV do XIX w. określenie „kolegium” na terenie Włoch służyło nawet zedydowanie prymacjalnie myślącym teologom, do wyrażenia kolegalnego charakteru całego episkopatu. To wszystko nakazywało ojcom soborowym pewną ostrożność w pasługiwaniu się terminem „kolegium”, a zwłaszcza słoniło ich do dokładniejszego specyzowania sensu, który chciano nim objąć i oddać. Stąd też tekst soborowy zaznacza, że wspólnota apostołska była „kolegium” (*collegium*) ale w znaczeniu „trwałego zespołu” (*coetus stabilis*) (KK 19).

Celem tego wyjaśnienia nie było zatem pomniejszanie kolegalnego charakteru apostołskiego urzędu, redukcja jego roli do zwykłej zgody.

Miało ono tylko usunąć wszelkie nieporozumienia, które mogły wynikać ze słowa „kolegium” w oparciu o jego historyczne koneksje treściowe. Z tych samych względów postanowiono wyraz „kolegium” używać zamiennie i z innymi określeniami, a mianowicie: „stan” (ordo) (KK 20; 22; 28; 41) i „ciało” (corpus) (KK 21; 22; 23; 25), którymi Ojcowie Kościoła również posługiwali się dla oddania rzeczywistości „kolegium” biskupów. Zamienne używanie tego mianownictwa ma wskazywać, że żadna z użytych nazw, dostarczona przez terminologię prawa świeckiego, nie jest adekwatna dla wyrażenia w pełni objawionej i katolickiej treści nauki o kolegialnym charakterze urzędu biskupiego. Pokazuje to zarazem głęboką troskę Soboru o możliwie wierne i pełne oddanie ludzkim językiem rzeczywistości kolegializmu zostawionej Kościołowi przez Chrystusa. Dla teologii i kanonistyki z kolei stanowi wskazówkę, że powinny być świadome swoich ograniczonych możliwości w przekładzie danych biblijnych i to tym bardziej im ważniejsze sprawy wchodzą w grę<sup>7</sup>.

b. Ostateczne i właściwe sformułowanie pojęcia kolegialności zawiera się w pierwszych słowach nr 22 Konstytucji „*Lumen gentium*”: „Jak z ustanowienia Pańskiego święty Piotr i reszta Apostołów stanowią jedno Kolegium apostołskie w podobny sposób Biskup Rzymski, następca Piotra, i biskupi, następcy Apostołów, pozostają we wzajemnej łączności”. Relacje, jakie istniały pomiędzy Piotrem i Apostołami znajdują zatem w Kościele swą historyczną kontynuację w stosunkach zachodzących pomiędzy papieżem i biskupami. Sens i granice tej wypowiedzi uwidaczniają dwie poprawki, które oddzielają powyższy tekst soborowy od jego wcześniejszych redakcji. Na pozór wydają się one nic nie zmieniać. W rzeczywistości jednak posiadają duże znaczenie.

Była początkowo mowa o Piotrze i „innych” (alii) Apostołach, to obecnie czytamy o Piotrze i „reszcie” (ceteri) Apostołów<sup>8</sup>, ponieważ w ten sposób chciano podkreślić wspólność apostołatu, a zwłaszcza przynależność Piotra do wspólnoty „Dwunastu”. Piotr bowiem znajdował się zawsze wewnątrz, a nie na zewnątrz pierwotnego kolegium. W zdaniu soborowym, które formułuje ideę następstwa ta akcentacja posiada szczególne znaczenie. Co było ważne kiedyś dla Piotra, obecnie na równi jest ważne dla Papieża, jego następcy, którym jest z tytułu bycia biskupem Rzymu. Jako taki znajduje się on nie na zewnątrz lecz wewnątrz kolegium biskupów, chociaż — co zresztą Konstytucja *Lumen gentium* nieznużenie pow-

<sup>7</sup> Por. J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 21 1970, 171—174 (Das Wort „Kollegium”).

<sup>8</sup> Zob. *Schema Constitutionis de Ecclesia*, w: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. III, pars I, TPV 1973, 215. — Pod adresem tej zmiany wyjaśnienie Komisji doktrynalnej stwierdza: „Loco alli ponitur ceteri, secundum petitionem plurium Patrum, v. g. Epp. Venezuel.; Epp. linguae Germ. et Scand.; Epp. Reg. Paris., ut melius indicetur qualitate mApostoli sive Petro sive aliis pariter convenire”. Tamże, 242.

tarza — jako ich głowa, wyposażony we wszystkie prawa najwyższej głowy.

Druga zmiana dotyczy bliższego określenia proporcji pomiędzy zasadniczym stosunkiem: Piotr — Apostołowie z jednej, i zastępującym go stosunkiem: papież — biskupi, z drugiej strony. Pierwotna redakcja tekstu ten stosunek wyrażała sformułowaniem: „w ten sam sposób” (eadem ratione). Ostateczny tekst soborowy mówi: „w podobny sposób” (pari ratione)<sup>9</sup>. Powyższa różnica uwypukla, że paralelizm zachodzący pomiędzy „Piotr — Apostołowie” i „papież — biskupi” nie oznacza bynajmniej przekazania dalej jedynej w swoim rodzaju tylko Apostołom przysługującej funkcji i tym samym nie wyraża także jakiegś równości pomiędzy papieżem i biskupami. Paralelizm ten oznacza po prostu tylko dalszą kontynuację w Kościele proporcji zachodzącej pomiędzy Piotrem i Apostołami w relacji papież — biskupi. Tak więc „specjalne uprawnienia” Apostołów, jak np. zasięg ich kompetencji w całym Kościele, bez zawężenia do poszczególnych biskupstw, były im tylko właściwe i jako takie nie mogły być przekazane. Biskupi są tylko biskupami, a nie Apostołami. Następca jest bowiem zawsze kimś innym, niż ten, którego zastępuje. Ta niepowtarzalność zasadniczo odnosi się również do stosunku: Piotr — papież. Także papież jest nie Apostołem tylko biskupem Rzymu, nie Piotrem tylko papieżem posiadającym jedynie posługę Piotra. Różnica pomiędzy papieżem a biskupami polega zatem nie na posiadaniu innego stosunku do urzędu apostołskiego, lecz na różnicy tego co się przejęło. Papież jest następcą św. Piotra i posiada po nim urząd Piotra rozciągający się na cały Kościół. Pojedynczy biskup natomiast nie jest indywidualnie następcą jakiegoś określonego Apostoła, lecz urząd biskupi dziedziczy w obrębie kolegium biskupiego, które zastępuje kolegium apostołskie, tzn. dzięki włączeniu i uczestnictwu w jego wspólnocie. To oczywiście zakłada bliższe określenie miejsca i roli przypadających mu w całości kolegiów. To właśnie też sprawia, że pozycja papieża w odniesieniu do kolegium jest inna, niż poszczególnych biskupów.

Z twierdzenia, że pojedynczy biskup nie otrzymuje władzy nad Kościołem i że swoją władzę biskupią może wykonywać jedynie wedle zale-

<sup>9</sup> Zob. *Modi a Patribus conciliaribus propositi a Commissione doctrinali examinati*. III. Caput III. *De Constitutione hierarchica Ecclesiae et in specie de Episcopatu*, w: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. III, pars VIII, TPV 1976, 66: „Pag. 63, lin. 16—19: 381 Patres admittunt quidem aliquem parallelismum inter collegium apostolicum et collegium episcopale existere, sed non parallelismum perfectum. Quapropter 5 ex illis proponunt ut delegatur verba: eadem ratione dum 376 P. potius rogant ut eis substituantur aliae formulae, v. gr. simili modo, vel simili ratione, vel pari ratione, vel similiter, vel ita etiam, vel ita. 1 tandem P. proponit: exinde R. Pontificem, successorem Petri, et Episcopos, successores Apostolorum, inter se coniungi oportere concluditur. — R. Seribatur: pari ratione, ut 376 Patres satisfactionem obtineant. Expressio pari ratione enuntiat proportionalitatem in structura utriusque collegii, non vero perfectam identitatem”.

ceń kolegium względnie jego głowy wynika jako rzecz zrozumiała sama przez się ograniczenie tej władzy do jakiejś tylko części powszechnego Kościoła. To jednak nie oznacza, że poszczególni biskupi pozostają zupełnie poza interesem całego Kościoła. Wręcz przeciwnie. Będąc wciągnięci przez swoje biskupstwo we wspólnotę kolegium biskupiego, posiadają na skutek tego odniesienia do całości jednego Kościoła, tzn. ich urząd ma powszechną orientację. Ograniczenie do określonego terytorium nie jest zatem odebraniem im ogólnokościelnej odpowiedzialności, lecz tylko włączeniem do służby całości organizmu Kościoła<sup>10</sup>.

Niemniej istnieje tutaj poważny problem, z którego należy zdać sobie sprawę i który domaga się właściwego ustawienia. Pozostaje bowiem również prawdą, że każdy biskup rządzi swoją diecezją jako wikariusz Chrystusa, a nie delegat papieża i że cieszy się władzą zwyczajną i bezpośrednią względem swoich wiernych. Rodzi się zatem pytanie, czy władza biskupów będąc pochodzenia Bożego nie ogranicza prymatu papieża. Otóż, jeżeli to ograniczenie rozciągnie się tylko na niemożność zniesienia przez biskupa rzymskiego episkopatu jako instytucji wchodzącej w skład hierarchicznego ustroju Kościoła, odpowiedź jest pozytywna i prawdziwa. Gdyby jednak ktoś to ograniczenie rozumiał tak, że władza biskupia pomniejsza władzę papieską, byłby w błędzie. Prawo Boże nie określa bowiem zakresu władzy, jaka przypada biskupowi w rządach diecezją. Nie uczyniło tego zapewne z tej racji, że na skutek zmiennych warunków czasu i miejsca władza biskupia domaga się różnego zakresu. W tej sytuacji Chrystus zostawił swojemu zastępcy na ziemi troskę o rozszerzenie względnie zacieśnianie kompetencji biskupów stosownie do potrzeb i dobra Kościoła powszechnego, czy Kościołów lokalnych. Byłoby tylko wtedy prawdą, że władza biskupia ogranicza władzę papieską, gdyby biskupi mogli rządzić swoimi diecezjami niezależnie od papieża i gdyby prerogatywy przez nich posiadane nie zawierały się w jego władzy. Jak wiadomo, to jednak nie ma miejsca.

Tak też ustawiają powyższy problem i odnośne wypowiedzi Soborów Watykańskich. Jest w nich podkreślona specyficzna niezależność władzy papieskiej w stosunku do biskupiej, która nie znosząc własnych uprawnień biskupów, ma wszakże prawo nimi kierować, a nawet w razie potrzeby je ograniczać. Konstytucja „*Pastor aeternus*” uczy, że „władza Rzymskiego Papieża nie jest przeszkodą w sprawowaniu zwyczajnej i bezpośredniej władzy biskupiej, dzięki której biskupi ustanowieni przez Ducha Świętego (Dz 20, 28) następcami Apostołów, jako prawdziwi pasterze monarchicznie rządzą i karmią powierzone sobie owczarnie. Nawet przeciwnie, najwyższy i powszechny Pasterz tę władzę potwierdza,

---

<sup>10</sup> Por. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, 181—184 (Zur Auslegung des Textes).



wzmacnia i broni jej”<sup>11</sup>. Konstytucja *Lumen gentium* precyzuje swoją myśl w tej kwestii jeszcze dokładniej. „Władza (biskupów), którą w imieniu Chrystusa osobiście sprawują, jest własną, zwyczajną i bezpośrednią, choć jej wykonywanie kierowane jest w ostatecznej instancji przez najwyższą władzę Kościoła i ze względu na dobro Kościoła lub wiernych może być w pewnej mierze ograniczona” (Kk 27). A zatem zakres władzy biskupiej i normy jej sprawowania nie są objęte prawem Bożym. Są więc ustalone przez najwyższą władzę Kościoła — papieża lub sobory powszechne — i obowiązują biskupów w ich działalności pasterskiej. W konsekwencji „biskupom przysługuje w diecezjach całkowita władza zwyczajna, własna i bezpośrednia, wymagana przez ich pasterskie zadania, ale — jak stwierdza Dekret o zadaniach pasterskich biskupów w Kościele — zawsze z zachowaniem we wszystkim władzy, którą na mocy swego urzędu posiada Biskup Rzymski co do zastrzegania spraw sobie lub innej władzy” (DB 8a).

Choć od strony zasad problem wygląda na jasny i prosty — to jednak praktyczna realizacja w ten sposób określonej władzy papieża i biskupów nastrocza znaczne trudności. Tak było nie tylko w przeszłości. Współczesny kryzys „autorytetu” w Kościele świadczy o tym również wymownie. Wydaje się, że dyskutowana na I nadzwyczajnym zebraniu Synodu Biskupów w Rzymie (1969) zasada subsydiarności, czyli pomocniczości (*pincipium subsidiaritatis*) może w tym względzie stanowić szczęśliwe rozwiązanie, które właściwie rozumiane i stosowane, będzie eliminować sytuacje konfliktowe. Głosi ona, że wszystko, co mogą wykonać we własnym zakresie poszczególni biskupi, czy konferencje episkopatów, powinno im być zostawione do załatwienia. Są bowiem prawdziwymi pasterzami Kościołów lokalnych. Zadaniem zaś papieża, najwyższego pasterza Kościoła powszechnego, byłaby interwencja w sprawy Kościoła lokalnego tylko w wypadkach nieodzownych, lub kiedy domagałyby się tego jakieś inne okoliczności nie konieczne nadzwyczajne, (choć nie powinno to być regułą). Fakt pojawienia się licznych zastrzeżeń (*modi*) w głosowaniu synodalnym nad zasadą pomocniczości świadczy jednakże o potrzebie jak najprecyzyjniejszego jej rozumowania — przede wszystkim gdy chodzi o stosowanie w praktyce<sup>12</sup>.

Vaticanum II w różnych miejscach mówi o Kościołach lokalnych zarządzanych przez biskupów, w których realizuje się istota Kościoła Chrystusowego na ziemi (KK 13; 23; 26; DKW 2—4; DB 3; DM 6; 19—22). Wyowiedzi te z całą pewnością wzbogacają ekeziologię katolicką o nowe perspektywy, ważne w dialogu ekumenicznym, zwłaszcza z prawosła-

<sup>11</sup> DS 3061. Tekst polski w: *Breviarium fidei*, 109—110.

<sup>12</sup> *Synodus Episcoporum. Relatio de actione Coniunctione episcoporum conferentias inter et Sedem Apostolicam*, TPV 1969, 7—9.

wiem. Lecz również jest prawdą, że Kościół założony przez Chrystusa, ubogacony darami Ducha Świętego, Kościół, który przetrwa w nieskażonej wierze aż do paruzji, jest Kościołem powszechnym, rozprzestrzenionym po całym świecie (Mt 28, 20; Łk 22, 32; J 16, 5 nn.). Właśnie ten Kościół Chrystus powierzył powszechnemu pasterzowi, aby utrzymywał go w istnieniu i rozwijał jego działalność. Natomiast — jak trafnie wyraża się T. De Vio Cajetan — Duch Święty także sprawia, że każdy Kościół lokalny uważa się za część Kościoła powszechnego i działa jako jego część. Schizma powstaje wówczas, kiedy Kościół lokalny czuje się „całością” i działa jako „całość”<sup>13</sup>. Z tej racji „interesy” Kościołów lokalnych muszą zawsze pozostawać w harmonii z „potrzebami” Kościoła powszechnego, nie przekreślać ich, ale je wspierać — a władza posiadana przez biskupów w obrębie Kościoła lokalnego nie może ograniczać władzy najwyższej papieża odnośnie Kościoła powszechnego, lecz powinna z nią współpracować w budowaniu mistycznego Ciała Chrystusa (KK 13; DKW 3; 4; 7—9; 19)<sup>14</sup>.

c. Wiadomo, że prymat i kolegialność nie są tą samą rzeczą, lecz dwoma pozostającymi w napięciu aspektami jednej, złożonej rzeczywistości Kościoła, nie pozbawionej zresztą i innych wewnętrznych napięć, jak: wiara i rozum, łaska i wolność, autorytet i posłuszeństwo. Widocznym potwierdzeniem tego jest teologiczny spór o podmiot najwyższej władzy w Kościele. Ile ich jest: jeden czy dwa? Na pewno jedna władza najwyższa jest sprawowana w Kościele w dwojaki sposób: jeden personalny — przez papieża i drugi kolegialny — przez episkopat ze swoją głową. Dlatego wielu teologów mówi o podwójnym podmiocie nieadekwatnie podzielonym. Oznacza to, że pierwszy podmiot (papież) stanowi równocześnie istotną część drugiego (kolegium). Ta doktryna wydaje się mieć również za sobą naukę Relacji doktrynalnej nadzwyczajnego posiedzenia Synodu Biskupów w 1969 poświęconego problemowi kolegialności, ponieważ wzmiankuje ona wyraźnie „dwa podmioty najwyższej władzy w Kościele” (duo subiecta auctoritatis supremae in Ecclesia). Doktrynalnie sprawa nie została rozstrzygnięta przez Vaticanum II.

Opinia K. Rahnera<sup>15</sup>, głosząca jakoby w Kościele był tylko jeden podmiot najwyższej władzy, a mianowicie kolegium, bo papież działa zawsze w charakterze głowy ciała biskupów, choć przy odpowiedniej interpretacji dałaby się pogodzić z nauczaniem soborowym, posiada jednak pewne

<sup>13</sup> InII-am II-ae, q39a. 1 (Komentarz w wydaniu leinińskim Sumy św. Tomasza z Akwinu).

<sup>14</sup> Por. A. Kubiś, *Prymat papieski w ujęciu I i II Soboru Watykańskiego*, w: *Analecta Cracoviensia*, 4 (1972) 202—205.

<sup>15</sup> Rahner, *Kommentar zum III. Kapitel. Artikel 18—27*, 228: „Richtiger und einfacher scheint die These zu sein, es gebe — rechtslogisch gesehen — nur ein Subjekt der höchsten Kirchengewalt: das unter dem Papst als seinem primatiale Haupt verfasste Kollegium”.

braki. W szczególności nie dość akcentuje ona fakt, że papież w obrębie kolegium nie musi zawsze działać w oparciu o prerogatywy posiadane łącznie z nim, lecz może także wszystko czynić — i to reprezentując ciało biskupów oraz cały Kościół — mocą własnych uprawnień otrzymanych wprost od Chrystusa.

Stąd papież i kolegium, tzn. episkopat z papieżem, stanowią nie tylko dwie różne formy najwyższej władzy w Kościele, lecz także dwa oddzielne jej podmioty. Zmienne i różne sytuacje historyczne Kościoła sprawiają, że w zależności od ich wymagań, jedna czy druga, kolegialność lub prymat, znajdują zastosowanie w praktyce życia kościelnego. Każda jednak zawsze zatrzymuje pełną swą wartość i nie ulega nigdy zdezaktualizowaniu. W konsekwencji doktryna o kolegialności biskupiej II Soboru Watykańskiego nie odbiera aktualności prymatowi papieskiemu ani w sobie samym — co do natury i prerogatyw — ani pod względem warunków jej sprawowania. Innymi słowy, nauczanie to nie niweluje lecz zakłada definicję dogmatyczną w kwestii prymatu I Soboru Watykańskiego<sup>16</sup>.

### 3. W DUCHU EKUMENICZNYM

Katolicki kolegializm jest przedmiotem dyskusji z odłączonymi Kościołami i społecznościami chrześcijańskimi. Oczywiście w zależności od partnera dialogu wykład apologetyczny na temat kolegializmu ma do czynienia z różnymi problemami. Z tej ich specyficzności a zarazem wielkiej wagi należy sobie zawsze zdawać sprawę. Mimo wszystko, nie ulega wątpliwości, że z pozycji katolickich mogą być wysunięte w tym względzie propozycje sensownego dialogu ekumenicznego. Dialog ten powinien być nastawiony na wzajemne zrozumienie się i zjednoczenie; postulować nie rezygnację z prawdy lecz wspólne odnalezienie się w prawdzie. Tutaj postaramy się ogólnie naszkicować nie tylko zagadnienie, jakie ma on do rozwiązania z prawosławiem i protestantyzmem, lecz także wskazać drogę, na której sporne kwestie mogłyby się doczekać zadawalającego rozwiązania.

a. Prawosławne rozumienie Kościoła posiada z całą pewnością wiele wspólnych pierwiastków z katolickim ujęciem, chociaż także i od niego odbiega w niektórych istotnych punktach. Nadto w prawosławiu szkoły teologiczne nie są „de facto” kontrolowane przez Magisterium. Powoduje to tam ich różnorodne zróżnicowania doktrynalne z oficjalną ortodoksją kościelną, od których oczywiście nie są wyjęte również problemy eklezjologiczne.

Według K.E. Skydsgaarda Kościół w ujęciu prawosławnym jest „odbi-

<sup>16</sup> Kubiś. *Prymat papieski w ujęciu I i II Soboru Watykańskiego*, 211—212.

ciem (wizerunkiem) absolutnego Kościoła trzech boskich Osób' (P. Ewdokimow). Początek jego egzystencji znajduje się poza czasem i przestrzenią w mądrości Bożej (S.N. Bulgakow). Swoją historię rozpoczął w raju. W Chrystusie, drugim Adamie, odkupiona ludzkość została przyjęta do jedności Trójcy Świętej. Od Zielonych Świąt Chrystus kontynuuje odkupienie kosmosu przez Ducha Świętego w swoim Ciele, tzn. Kościele, aż do całkowitego napełnienia go Duchem przy ostatecznym spełnieniu. Jako głowa swojego Ciała jest Chrystus jedynym pasterzem całego Kościoła. W tej funkcji nie może go zastąpić, ani być jego przedstawicielem, żaden z biskupów, nawet następca księcia apostołów posiadający prymat honoru... Jako dalszy ciąg Zielonych Świąt jest Kościół Ludem Bożym, obdarowanym darami (charyzmatami) Ducha Świętego, który gromadzi się przy świętej Uczcie. W liturgii miejscowy biskup zajmuje przy stole (ołtarzu) miejsce Chrystusa, aby przez epiklezę upraszać zstąpienie Ducha na dary ofiarne oraz lud i tą drogą spowodować zbawienie. Gdzie się to dokonuje, tam jest Kościół w swojej pełni; jest powszechnym Kościołem w wertykalno-jakościowym sensie.

Jako wspólnota (koinonia), zjednoczona jedną prawdziwą i prawowieroną tradycją, Kościół jest jeden. Istnieje także tylko jeden, trynitarny dogmat rozwinięty podczas pierwszych siedmiu soborów... Kościół jest apostołski, ponieważ tradycja, jaką żyją wszyscy wierzący, urzeczywistnia jego identyczność z Kościołem pierwotnym. Uwidocznia się to szczególnie na powszechnym soborze. Wtedy to, we wzajemnej miłości biskupi sprawują urząd nauczycielski „ex consensu Ecclesiae” a Duch Święty głosem całego ludu wyraża swoją zgodę na zapadłe rozstrzygnięcia (A. S. Chomjakow). Jako wspólnota miłości całego ludu — hierarchia i świeccy — zgromadzona w pięciu patriarchatach, Kościół jest ekumeniczny, powszechny, w horyzontalno-ilościowym sensie”<sup>17</sup>.

W interesującej nas kwestii kolegializmu należy stwierdzić, że prawosławie na mocy sukcesji apostołskiej posiada i uznaje episkopat. Akceptuje także kolegialne działanie episkopatu bądź to na szczeblu Kościołów lokalnych, poprzez synody, bądź też w wymiarach Kościoła powszechnego, na soborze. Istotną różnicę i zarazem kamień obrazy w stosunku do katolicyzmu stanowi tutaj prymat „iure divino”, a więc w tej postaci, w jakiej został zdefiniowany na I Soborze Watykańskim w Konstytucji dogmatycznej I o Kościele *Pastor aeternus*<sup>18</sup>. Takiego prymatu — według

<sup>17</sup> *Kirche. IV. Ausserkath. Verständnis, LThK, 6* (² 1961) 183—184. Tłumaczenie własne (A. K.).

<sup>18</sup> DS 3064: „Jeśli zatem ktoś mówi, że Biskup Rzymski posiada tylko urząd nadzorczy lub kierowniczy, a nie pełną i najwyższą władzę jurysdykcji nad całym Kościołem, nie tylko w rzeczach wiary i moralności, lecz także w tym, co dotyczy karności i rządzenia Kościołem na całym świecie; albo jeśli mówi, że ma tylko większą część władzy, a nie pełność tej władzy najwyższej; albo że ta władza nie

prawosławia — nie miał od Chrystusa św. Piotr w gronie apostołskim i nie ma go dzisiaj także jego następca, biskup Rzymu w odniesieniu do innych biskupów wziętych indywidualnie czy też kolegialnie. Szczególną pozycję Piotra i biskupa rzymskiego wśród apostołów czy biskupów, prawosławie sprowadza w zasadzie — mimo istniejących niuansów w poszczególnych orientacjach teologicznych — do pierwszeństwa honoru.

Obecnie już wiadomo, że ze strony katolickiej były próby — podejmowane niekiedy nieświadomie i w dobrej wierze — rozciągnięcia zachodniego „modelu” Kościoła na lokalne Kościoły prawosławne. Te broniąc się przed wygórowanymi „roszczeniami” Rzymu stopniowo odrzuciły nie tylko to, co stanowiło łacińską specyfikę kościelną — centralizm władzy, uwarunkowany zresztą w swojej genezie i naturze okolicznościami, w jakich żyło chrześcijaństwo zachodnie — lecz także sam rdzeń władzy prymacjalnej św. Piotra i jego następców, mającej swe źródło w intencji i decyzjach Jezusa Chrystusa. Dialog ekumeniczny powinien zatem objąć obu partnerów i poprzez analizę danych biblijnych oraz całego dziejowego procesu przywrócić na odcinku prymatu biskupa rzymskiego, następcy Piotra, sytuację zgodną z boską konstytucją Kościoła, do której poszanowania są w równej mierze zobowiązane tak katolicyzm jak i prawosławie<sup>19</sup>.

Akceptacja prymatu papieskiego przez prawosławnych w znaczeniu określonym przez Vaticanum I, co dzisiaj jest oczywiste dla każdego, nie musi oznaczać akceptacji łacińskiego, zwanego zachodnim modelem Kościoła. Niemniej, przy zachowaniu całej swojej odrębności i tradycji, rozciągających się na wszystkie dziedziny życia kościelnego i gwarantujących im własną tożsamość eklezjalną, Kościoły wschodnie są zobowiązane uszanować wolę Chrystusa w kwestii ustroju kościelnego, a tym samym do uznania jurysdykcyjnego zróżnicowania kompetencji grona apostołskiego, Dwunastu, między Piotra i resztę Apostołów, oraz episkopatu na papieża i pozostałych biskupów. Dyskusji może podlegać zatem nie tyle sama natura tego zróżnicowania, co jego funkcjonowanie i zakres spraw nim objętych.

b. Reformacja XVI w. — oczywiście należy i tam nie zapominać o licznych i często istotnie się różniących zapytywaniach; protestantyzm bowiem przedstawia nie tylko pluralizm szkół teologicznych, lecz także pluralizm wiary — swoimi koncepcjami eklezjologicznymi, podobnie zresztą jak to już wcześniej uczynili J. Wiklef (+1385) i J. Hus (+1415), wprowadziła do nauki o Kościele dystynkcję odróżniającą Kościół niewidzialny

---

jest zwyczajna i bezpośrednia bądź w odniesieniu do wszystkich poszczególnych Kościołów, bądź wszystkich poszczególnych pasterzy i wiernych — niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych”. Tłumaczenie polskie w *Breviarium fidei*, 111.

<sup>19</sup> Bliższe rozpatrzenie naszkicowanej w ogólnych zarysach problematyki zob. w: Ratzinger „*Das neue Volk Gottes*, 121—146 (Primat und Episkopat).

od widzialnego. Kościołem, według reformatorów, jest zgromadzenie ludzi wierzących, obdarzonych różnymi charyzmatami, które jednak nie utożsamia się z jego organizacją widzialną. Prawdziwy Kościół Chrystusowy na ziemi w konsekwencji jest niewidzialny i znany tylko Bogu. Wierni posiadają nad sobą wyłącznie autorytet Boży i Jego Słowo. Widzialne, organizacyjno-prawne struktury kościelne są pochodzenia ludzkiego i mają wyłącznie praktyczne zadanie koordynacji i kierowania aktywnością wiernych na polu religijnym szeroko pojętym. Tym samym cały ustrój widzialny Kościoła z episkopatem na czele został zakwestionowany u samych podstaw. Te opinie w zasadzie są i obecnie podtrzymywane przez protestantów. Dlatego głównym problemem dialogu ekumenicznego katolików z protestantyzmem na tym odcinku jest kwestia pochodzenia i natury apostołskiego „urzędu” oraz jego kontynuacji poprzez sukcesję w episkopacie. Problematyka funkcjonowania tego „urzędu” siłą rzeczy schodzi tutaj na dalszy plan<sup>20</sup>.

Stąd katolicko-protestancki dialog, na temat episkopatu i jego kolegialności, chcąc być rzeczywistym dialogiem a nie monologiem, musi być silnie oparty o dane Nowego Testamentu, które dla protestantyzmu stanowią jedyne i wyłączne kryterium objawionej prawdy. W głównych swoich zamierzeniach ma on wykazać istotną tożsamość obecnego ustroju hierarchicznego Kościoła z jego nowotestamentalnym wzorem.

Otóż Kościół Nowego Testamentu, który gromadził się wokół podstawowych elementów zbawczych Słowa i Eucharystii konstytuujących liturgiczne zgromadzenie, był od samego początku uporządkowanym Kościołem. Owszem napełniały go różnego rodzaju charyzmaty, wśród których wyróżniały się charyzmaty Słowa, służące „zbudowaniu” wiernych. Ale charyzmaty te łącznie z działaniem charytatywnym podlegały zasadzie ładu, o ile każdy z nich na swoim miejscu, w swoim czasie oraz we właściwy sobie sposób dochodził do głosu i znaczenia w gminie (por. 1 Kor 12—14). Charyzmaty i ich budująca funkcja żadną miarą nie stały w sprzeczności z tym co zwykło się określać jako „urząd”. Ten zresztą w jakiejś mierze — mniej lub więcej świadomie — zawsze występował w Kościele i to od samego początku. Jego punkt wyjściowy znajduje się w gronie uczniów ziemskiego Jezusa, tzn. w eschatologicznej funkcji „Dwunastu”. Swoją „urzędową” charakter w pełni okazał we wybraniu, ustanowieniu i pełnomocnictwie, w mandacie i posłaniu odpowiedzialnych za Kościół Apostołów.

Po prostu w pojęciu Nowego Testamentu nie ma Kościoła bez Apostołów i bez związku z Apostołami. Mimo wprowadzanych przez nie-

---

<sup>20</sup> Por. A. Kubiś, *Wprowadzenie do Lumen gentium — Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, w: *Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Kościele*, Kraków 1971, 13.

których autorów różnic w pojęcie Apostoła u św. Pawła, Łukasza, czy Jana, Apostołowie pozostają elementem fundamentalnym dla Kościoła, jako świadkowie zmartwychwstałego oraz wywyższonego Pana, który działał w „całej Judei” i został ukrzyżowany. W tej swojej funkcji stali się oni pierwszymi i zarazem głównymi odbiorcami i nosicielami Ducha upoważniającego ich do służenia Ewangelii. Z nimi rozpoczęło się głoszenie Ewangelii przez Kościół. Niezależnie także od pewnych niejasności, które obecnie prawie są niemożliwe do wyjaśnienia, np. jak dokonano się przejście od „Dwunastu” do Apostołów, św. Łukasz, Paweł, Listy Pasterskie i inne nowotestamentalne księgi uważają, że Kościół wewnętrznie opiera się na Apostołach i przez to jest w swojej istocie trwale określony. Na skutek tego nie pozostało bez znaczenia i wpływu rozczłonkowanie apostołatu w preformacji Kościoła, tj. w kręgu uczniów, zwłaszcza szczególna pozycja św. Piotra.

Apostolat zostawił po sobie poapostolskie „urzędy” w tym znaczeniu jak to między innymi przedstawiają św. Łukasz, Listy Pasterskie, 1 P. Z zasadą i faktem „urzędu”, który był przede wszystkim na usługach nauczania i kierował gminami, został także dany początek sukcesji i święceń.

Ważną jest rzeczą, że Nowy Testament powyższe faktory ładu ukazuje jako zrozumiałe same przez się, że nie są one tam czymś peryferyjnym, lecz stoją w centrum Kościoła, i w końcu, że nie występują nigdzie w sprzeczności do charyzmatycznych posług. Twierdzenie, że na początku istniał tylko „charyzmatyczny Kościół”, który następnie dopiero rozwinął się w „Kościół instytucjonalny” — co zresztą oznaczałoby jego rodzajową zmianę — nie da się w ogóle uzasadnić w oparciu o Nowy Testament. Nie pozwala na to nawet 3 J.<sup>21</sup>.

Katolicy bronią zatem ustroju hierarchicznego Kościoła nie dla racji ubocznych lecz zasadniczych. Nie chodzi im zwłaszcza o zachowanie eklezjalnego dziedzictwa poprzednich generacji tylko ze względów czysto pietystycznych. Pragną oni bowiem pozostać wierni przede wszystkim decyzjom Jezusa Chrystusa. Uważają, że od tej wierności nikt i nic, żadne względy ziemskie, nie mogą ich zwolnić. O słuszności ich stanowiska przekonująco świadczy cała tradycja Kościoła, z którą protestanci zerwali stosunkowo późno, bo dopiero w XVI w. Zagadnienie nie sprowadza się także do większych lub mniejszych walorów funkcjonalnych katolickiej czy protestanckiej koncepcji Kościoła, do obstawania przy wypróbowanych przez wieki strukturach władzy, choć trzeba przyznać, że te racje wobec faktu rozbicia na setki społeczności reformowanych mają szcze-

---

<sup>21</sup> Por. H. Schlier, *Ekklesiologie des Neuen Testaments*, w: *Mysterium Salutis*, Bd IV/1: *Das Heilsgeschehen in der Gemeinde*, Benzinger Verlag 1972, 207—214 (Rückblick).

gólną wymowę dla braci protestantów. Po prostu rzecz idzie o trwanie w prawdzie Chrystusa.

\* \* \*

Kolegialny ustrój Kościoła Chrystusowego jest rzeczywistością objawioną i dlatego jego pełne odczytanie może się dokonać tylko na gruncie wiary. Owszem jest to odczytanie również racjonalne, wedle prawideł i osiągnięć poznania ludzkiego, ale wykład apologetyczny musi zawsze być świadom, że mimo wszystko ma tu do czynienia z darem, który należy przyjąć i wobec którego nie jest się bezwzględnie wolnym. Przy całej otwartości na dialog nie wolno zatem zapominać, że istnieją i jego granice. Spotkanie z braćmi odłączonymi może bowiem nastąpić tylko na gruncie tego daru.

Niebagatelną rolę w wykładzie apologetycznym o kolegialności episkopatu odgrywają wszelkiego rodzaju sytuacje, którym ludzie żyjący w Kościele są poddani. Mogą się one stać źródłem różnych uwarunkowań, fałszywych ocen, a nawet uprzedzeń, z których należy sobie zdawać sprawę. Wzniesienie się ponad nie jest nieodzowne dla skuteczności dialogu ekumenicznego. Stąd dialog ten powinien nie ograniczać się jedynie do sfery intelektualnej, lecz także rozciągać się na postawy ludzkie. Istniejące tutaj sprzężenie będzie z całą pewnością korzystnie oddziaływać na wzajemne zrozumienie, czy nawet porozumienie. Nadto konflikty doktrynalne narastały i utrwały się przez całe wieki. Z tego też należy zdawać sobie sprawę. Ich załatwienie siłą rzeczy potrzebuje swojego czasu.

W tej chwili jedno jest pewne, a mianowicie, że przy dobrej woli zainteresowanych stron, istnieją podstawy do prowadzenia rzetelnego i sensownego dialogu w kwestii kolegializmu. Nauczanie Vaticanum II daje po temu wszystkie przesłanki. Zakreślając niezbywalne pozycje katolickie równocześnie pozostaje otwarte na wspólne dziedzictwo wszystkich chrześcijan. Nie ulega wątpliwości, że w jego duchu przeprowadzony współcześnie wykład apologetyczny musi być także na wskroś ekumeniczny.



# EINIGE FRAGEN DER KOLLEGIALITÄT IM GEGENWÄRTIGEN VORTRAG DER APOLOGETIK

## Zusammenfassung

Im Aufgreifen verschiedener Fragen der Kollegialität berücksichtigte der Verfasser hauptsächlich die strittigen Fragen und dies sowohl in der katholischen Ekklesiologie als auch im ökumenischen Dialog mit den getrennten Brüdern. Das will natürlich nicht bedeuten, dass er alle Fragen dieser Art vollständig darstellt. Bei den besprochenen trachtet er — wenigstens in Umrissen — ihre katholische Auffassung zu zeigen.

Der Artikel beginnt mit der Analyse der Aussagen des Vaticanum I und II zum Thema der neutestamentlichen Lehre von den Aposteln und ihren religiös-autoritativen Vorrechten. Ein katholischer Vortrag, der in dieser Hinsicht exegetische Ergebnisse der biblischen Theologie aufnimmt, kann nicht umhin, die Lehre des Magisteriums der Kirche zu berücksichtigen.

Dann wurden aus der reichen Problematik der Kollegialität besprochen: die terminologischen Aspekte, die während der Konzilsdebatte lebhaft erörtert und in der „Nota explicativa praevia“ Nr 1 näher bestimmt worden sind; das Prinzip der kollegialen Nachfolge, besonders die Frage, warum die Konstitution „Lumen gentium“ in der Bezeichnung der Struktur des Gremiums der „Zwölf“ von Petrus und den „übrigen“ (ceteri) Aposteln spricht und nicht von den „anderen“ (alii) und warum es die Beziehung zwischen dem Apostelgremium und dem nachfolgenden Episkopat mittels des Termins „in ähnlicher Weise“ (pari ratione) und nicht „in derselben Weise“ (eadem ratione) ausdrückt; die Frage des Trägers der höchsten Gewalt, wobei der Verfasser feststellt, dass die Theorie Karl Rahners von der Existenz nur eines kollegialen Trägers der höchsten heiligen Gewalt zwar angenommen werden könnte, doch nur mit der grundsätzlichen Präzisierung, dass der Bischof Roms, wenn er persönlich im Namen des Bischofskollegiums handelt, es nur auf Grund der unmittelbar von Christus erhaltenen Befugnisse tun kann, daher nicht vermöge einer Erlaubnis der Bischöfe.

Im letzten Teil seiner Erwägungen behandelt der Verfasser näher die Verflechtungen der Lehre von der Kollegialität mit dem ökumenischen Dialog. Eine grundsätzliche Schwierigkeit bildet für die Orthodoxen — bei Beibehalten ihrer Besonderheiten — die Annahme des „Jurisdiktionsprimates“ des hl. Petrus und seiner Nachfolger, der römischen Bischöfe, im Sinne des Vaticanum I, obwohl der Bereich und die Art der Wirkung des Primats Gegenstand einer gegenseitigen Diskussion sein könnten. Den Protestanten gegenüber muss der Beweis in Anlehnung an das Neue Testament erbracht werden, dass die Hierarchie ihre Herkunft dem Willen Christi verdankt. Das wesentliche Problem der inneren Struktur der Hierarchie tritt hier auf den zweiten Plan zurück.

In der Schlussfolgerung bemerkt der Verfasser, dass die kollegiale Struktur der Kirche eine geoffenbarte Wirklichkeit ist und deshalb eine einwandfreie und volle Bezeichnung der Kollegialität nur auf der Basis des Glaubens erfolgen kann. Ein apologetischer Vortrag darüber darf bei seiner ganzen rationalen Einstellung nicht übersehen, dass hier eine Gottesgabe erwägt wird, angesichts deren man nicht bedingungslos frei ist.