

KS. CZESŁAW BARTNIK

## UWAGI DO NAUCZANIA O WŁADZY I USTROJU KOŚCIOŁA \*

Nie ulega wątpliwości, że istnieje zapotrzebowanie na opracowanie dydaktyki teologii ogólnej w wyższych szkołach teologicznych, a w tym także dydaktyki dotyczącej Kościoła. Dydaktyka eklezjologiczna musiałaby objąć całą podawczą strukturę nauki o Kościele, całość konkretnego obrazu adresata tej nauki oraz całość technik umożliwiających efektywność przekazu nauczania. Jednakże nie jest bynajmniej moim zadaniem obecnie mówić ani o ogólnej dydaktyce eklezjologicznej, ani o dydaktyce apologetyczno-eklezjologicznej w całości, ani nawet o pełnej jakiejś dydaktyce odnoszącej się do fenomenu władzy w Kościele i ustroju, jaki ten fenomen wyznacza. W tej chwili muszę się ograniczyć do próby nakreślenia obrazu dydaktycznego władzy i jej ustroju, podawanego w nauczaniu seminaryjnym i uniwersyteckim, oraz do podzielenia się kilkoma spostrzeżeniami na temat efektywności tego nauczania w pewnym wąskim zakresie.

### I

Dydaktyka, o której chcę mówić, musi spełniać pewne elementarne warunki poprawności języka.

Pierwszym z nich jest dostateczny stopień wyrazności języka, przy pomocy którego chcemy słuchacza skontaktować poprawnie z przedmiotem nauczania. Mówiąc o wyrazności nie mam na myśli ani — z jednej strony — jasności wokabularnej lub walorów literackich języka, ani — ze strony drugiej — cech potrzebnych skutecznej, praktycznej kerygmie lub katechezie. Chodzi mi o wyrazność semantyczno-naukową. Pod tym względem napawa nas troską wielkie zamieszanie terminologiczne. Ogólnie niemal nie sposób wyraźnie rozgraniczyć znaczeń takich terminów,

---

\* Temat ten był przedmiotem referatu wygłoszonego na seminarium naukowym sekcji teologii fundamentalnej w Warszawie 4 IX 1970 r.

jak: władza, autorytet, zwierzchność, przełożństwo, urząd, zarząd, rząd, organizacja, jurysdykcja, hierarchia, panowanie — że wymienię tylko niektóre — nie mówiąc już o niezliczonych odcieniach znaczeń terminów obcojęzycznych, które w teologii zwykliśmy skwapliwie przejmować. Ten sam zresztą problem mamy z potocznym językiem biblijnym, gdzie ciągle z niewielkim skutkiem stramy się ustalić, co znaczą określenia: apostoł, prorok, przełożony, zarządca, nauczyciel, pomocnik Słowa, ewangelista, pasterz, biskup, prezbiter itd.<sup>1</sup> Praktycznie opieramy się więc raczej na pewnego rodzaju intuicyjnej komunikacji ze słuchaczami. Byłoby jednak konieczne wyraźnie opracować semantykę głównych terminów. Miałyby to również znaczenie ekumeniczne.

Drugim warunkiem jest poprawna demarkacja przedmiotu materialnego i formalnego. Technika tej demarkacji nie musi być osobno omawiana; wystarczy, jeśli będzie konsekwentnie przeprowadzona w wywodach. Stwierdza się, że słuchacze seminariów na ogół nie chwytają dostatecznie zagadnień metodologicznych. Ale jeśli chcemy eklezjologię traktować naukowo, to musimy zdecydować, które treści materiału bierzemy za przedmiot naszego wykładu i jaką stosujemy argumentację. Praktycznie na terenie eklezjologii ograniczamy się w danym przypadku pod względem materiału do problematyki prymatu i episkopatu, a pod względem metody dowodzenia właściwie zakładamy u słuchaczy nie tylko katolicką wiarę nadprzyrodzoną, ale i katolickie rozumienie. Wykłady nasze zatem traktujemy raczej tylko jako pogłębienie tej wiary<sup>2</sup>. Być może, że jest to

<sup>1</sup> Por. np. 1 Kor 12, 28-30; Ef 4, 11 oraz S. Nagy. *Hierarchia kościelna w okresie misyjnej działalności św. Pawła*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” T.11: 1964 z. 2 s. 55-79; tenże. *Hierarchia kościelna w ostatnim okresie życia św. Pawła*. Tamże T.13:1966 z. 2 s. 23-44; R. Karpiński. *Ἡ Ἐκκλησία à la base de l'enseignement de Jésus et de la mission apostolique selon S. Matthieu*. Rome 1968; J. McKenzie. *Autorität in der Kirche*. Paderborn 1968.

Nie można oczekiwać od tego artykułu systematycznego i wyczerpującego podania bibliografii, która jest bardzo obfita. Zamieszczone będą raczej tylko niektóre odsyłacze orientacyjne. Natomiast nie spotkałem opracowania samej dydaktyki dotyczącej władzy kościelnej i jej ustroju.

<sup>2</sup> Trzeba zauważyć, że obecnie — mimo naruszenia poprawności metodologicznej — najczęściej nie oddziela się praktycznie eklezjologii dogmatycznej od apologetycznej: R. Łukaszyk. *Troskliwi współpracownicy urzędu biskupiego*. „Collectanea Theologica” 38:1968 z. 4 s. 25-34; tenże. *Ewolucja interpretacji władzy w Kościele*. „Zeszyty Naukowe KUL” R.8:1965 z. 2 s. 13-27; H. Bogacki. *Hierarchiczna struktura Kościoła*. „Ateneum Kapłańskie” 68:1965 s. 257-61; W. Stählin [i inni]. *Das Amt der Einheit. Grundlegendes zur Theologie des Bischofsamtes*. Stuttgart 1964; P. Marella [i inni]. *Über das bischöfliche Amt*. Karlsruhe 1966; *De Ecclesia*. Hrsg. G. Baraúna. T. 1-2. Freiburg i. Br. 1966-1968; *Vatican II. La Constitution dogmatique sur l'Eglise. L'Eglise de Vatican II*. 3 T. Paris 1966 (Unam Sanctam 51, a, b, c); G. Thils. *Fundamental Dogma*. Leuven 1967; A. Anton. *De Ecclesia*. Romae 1968; H. Küng. *Die Kirche*. Auf. 2. Freiburg i. Br.

pod jakimś względem również poprawne, ale przynajmniej musimy wiedzieć, co zakładamy.

Następnym warunkiem jest konieczność zdania sobie sprawy z tego, że w eklezjologii mamy do czynienia z językiem, który spełnia nie tylko funkcję informacyjną, ale i służebną w stosunku do Kościoła. Dla weryfikacji metodologicznej stanowi to nie lada problem właśnie w kwestii władzy kościelnej, która jest rzeczywistością w dużym zakresie także empiryczną. Język ten pozostaje zwykle językiem idealistycznym, językiem religijnych ideałów, dążeń, marzeń, postulatów, powinności. Tymczasem pod względem informacyjnym niedostaje mu nieraz odpowiedniej siły badawczej, realistyczno-poznawczej, weryfikacyjnej. Może zbyt często kładzie się akcent na jego funkcję misyjną. Byłoby to wadliwe z tego powodu, że stwierdzana skądinąd przez studentów odległość, dzieląca Chrystusowy ideał władzy od jej realizacji praktycznej, jest często przez nich odbierana jako sprzeniewierzenie się Kościoła swemu ideałowi, jako rozbrat teorii z praktyką, a więc jako znak „nieprawdziwości” wywodów. Nie można — sędzę — nie doceniać apologetycznej wagi informacji o powodzeniach i niepowodzeniach konkretnych interpretacji konstytucji Chrystusowego Kościoła w jego historii. Ostatecznie charakter misyjny i informacyjny języka muszą być starannie i poprawnie ustawione.

Nie mniej ważnym warunkiem jest poprawne posługiwanie się językiem w aspekcie jego analogiczności. Mamy aż nadto przykładów, że o Kościele mówi się językiem społeczno-politycznym, a więc czysto naturalnym. Mówi się np. beztrąsko o monarchii i arystokracji w Kościele, tak samo jak o instytucjach świeckich. Podobnie niemal nikt się nie trudzi, żeby wykazać różnoznaczność, a nie jednoznaczność, między chrześcijańskim a doczesnym rozumieniem władzy jako takiej<sup>3</sup>. Nie można więc szczędzić starań, żeby słuchacz miał przedstawione właściwe znaczenie terminów pod tym względem.

I wreszcie konieczne jest umiejętne stosowanie jeszcze jednego warunku, a mianowicie historyczności wszelkich przedstawień. Nie można opowiadać się za historyzmem skrajnym, ale trzeba zgodzić się na fakt dużej zmienności, dojrzewania i postępu w kościelnej świadomości i nauce<sup>4</sup>. Jednym z większych pociągnięć antyapologetycznych jest stwarzanie

---

1968; G. Philips. *L'Eglise et son Mystère au deuxième Concile du Vatican*. 2 T. Louvain 1967-1968; tenże. *Ecclesia a Spiritu sancto edocta*. Gembloux 1970. Ogólną nowszą bibliografię podają: na terenie polskim ks. R. Łukaszyk (*Bibliografia uzupełniająca*. W: *Dlaczego wierzymy*. Tłum. z niem. Warszawa 1969 s. 369-98), a na terenie krajów zachodnich Y. Congar (*Bulletin d'Éclésiologie*. „Revue des sciences philosophiques et théologiques” 13:1969 s. 693-706; 14:1970 s. 95-127).

<sup>3</sup> Zob. np. *Dlaczego wierzymy* s. 263 nn.

<sup>4</sup> Por. np. *Geschichtlichkeit der Theologie*. Hrsg. Th. Michels. Salzburg 1970.

pozorów istnienia absolutnej i niezmiennej nauki o Kościele. Taki zabieg dydaktyczny pewna liczba bardziej inteligentnych księży okupuje potem ofiarą kryzysu zaufania do rzetelności tej nauki. Widzą oni wyraźnie, jak rzekomo niezmienna teologia ustępuje ciągle pod naporem nowych idei. Byłoby więc korzystne zdobyć się na taką śmiałość, która nie tylko z konieczności akceptuje fakt zmiany, ale także w oparciu o własną inspirację zwraca się naprzód i świadomie kieruje postępem świadomości kościelnej i naukowej<sup>5</sup>.

## II

W konkretnym szkicu wykładanego przedmiotu ważną jest rzeczą właściwe umieszczenie obrazu władzy kościelnej na tle koncepcji Kościoła. Wydaje się, że problematyka władzy nie jest możliwa do przekonującego ukazania w oderwaniu od tego tła.

W przedstawianiu Kościoła trzeba wyjść niewątpliwie od pełniejszej egzegezy biblijnej, która dostarcza nam wielu istotnych punktów oparcia. Oczywiście trzeba sobie zdawać sprawę z tego, że w tekstach natchnionych, nie będących tekstami naukowymi, nie znajdujemy pełnego i systematycznego wykładu o Kościele, lecz raczej różne, dosyć luźne szkice: obok instytucjonalnego szkic pneumatyczny u Pawła, personalistyczny u Jana i inne<sup>6</sup>. Dlatego ważną rzeczą jest wskazanie, jak to bardziej pełna wizja Kościoła formowała się nie tyle w poszczególnych ujęciach, ile raczej w zbiorczej świadomości kościelnej. Stąd też — moim zdaniem — dla pełniejszego odczytania przez studentów tekstów biblijnych pożyteczne jest podanie im w odpowiednim momencie współczesnego obrazu Kościoła możliwie pełnego<sup>7</sup>. Można dołączyć też — dla względów ekume-

<sup>5</sup> Bliższe postulaty co do rozwoju teologii fundamentalnej można znaleźć w następujących pracach: F. Beissler. *Zur Grundlegung der Apologetik*. „Kerygma und Dogma” 15:1969 s. 210-25; C. Geffré. *Najnowsze dzieje teologii fundamentalnej*. „Concilium” (wyd. pol.) R.5:1969 s. 9-23; R. Latourelle. *Rozkład czy odnowa teologii fundamentalnej?* Tamże s. 23-30; F. Fries. *Od apologetyki do teologii fundamentalnej*. Tamże s. 31-39; J. Walgrave. *Ku teologii fundamentalnej naszych czasów*. Tamże s. 39-46; J. Cahill. *Teologia fundamentalna naszych czasów*. Tamże s. 46-52; J. Alfaro [i inni]. *La théologie fondamentale à la recherche de son identité. Un carrefour*. „Gregorianum” 50:1969 s. 757-76.

<sup>6</sup> Por. R. Schnackenburg. *Die Kirche im neuen Testament*. Auf 2. Freiburg i. Br. 1963; tenże. *Gottesherrschaft und Reich*. Auf. 4. Tamże 1965; G. Schille. *Anfänge der Kirche*. München 1966; tenże. *Die urchristliche Kollegialmission*. Zürich 1967.

<sup>7</sup> Por. np. *Nowy obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II*. Praca zb. pod red. B. Lamberta. Tłum. z franc. Warszawa 1968; W. Jetter. *Was wird aus der Kirche?* Stuttgart 1968 s. 101 nn.; E. Ménard. *Kirche gestern und morgen*. Frankfurt

nicznych — obrazy Kościoła Chrystusowego u braci odłączonych. Wbrew pozorom więcej da się wydobyć treści z tekstów natchnionych, gdy w badaniach stosowana jest pełniejsza idea wiodąca. Dalej idąc, uzasadnienie tego postępowania dydaktycznego znajdujemy w fakcie, że pełna koncepcja Kościoła zdaje się być dzisiaj niemożliwa do ogarnięcia przez jednostkę. Mówi się niekiedy, że np. pojęcie atomu nie jest w posiadaniu jednej osoby, jednego naukowca, fizyka czy chemika albo filozofa przyrody, ale jako całość jest w posiadaniu dopiero społeczności naukowców. Coś podobnego zachodzi co do ujęcia tak bogatej i niezgłębionej idei, jaką jest Kościół chrześcijański. Stąd nawet najbardziej genialna koncepcja w umyśle jednostki pozostanie tylko jedną z cząstkowych możliwości.

Ponieważ jednak w wykładach musi się wybrać jedną koncepcję Kościoła spośród wielu, dlatego każdy wykładowca jest w takiej samej sytuacji. Przy tym oczywiście nie może wybierać mechanicznie: nie może wybrać koncepcji nie spojonej z całością treści wykładów i nie wpływającej niejako z jego wnętrza, z jego najgłębszego przekonania za jej słusznością. Mnie osobiście najbardziej odpowiada rozumienie Kościoła na kanwie historii zbawienia<sup>8</sup>. Przedstawiam Kościół jako konkretne ucieleśnienie zbawczej egzystencji ludzkiej w jej niewyrażalnych do końca treściach i wymiarach, odsuwając tym samym na plan dalszy wszelkie materialne, matematyczne i jurydyczne traktowanie o Kościele<sup>9</sup>. Wydaje się, że osiągamy pełną intelektualnej i duchowej płodności żywość i konkretność przedmiotu. Jest to zresztą dynamiczne ujęcie Chrystusa jako *existentia transiens, paschans, transformans et deificans totam historicam existentiam populi sui* ku wypełnieniu finalnemu w królestwie Bożym. Ważne jest tu m. in. położenie akcentu na — jeśli można się tak wyrazić — historycznym człowieczeństwie Kościoła i uniknięcia monofizytystycznego niebezpieczeństwa potraktowania Kościoła jako bóstwa, jako Kogoś, jako Boskiej Osoby<sup>10</sup>.

a. M. 1968; *Kościół w obliczu reformy*. Warszawa 1969; Cz. Bartnik. *Kościół Boży*. Lublin 1970.

<sup>8</sup> Trzeba tu przypomnieć ciekawe ujęcie zawarte w podręczniku *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Einsiedeln 1965 nn. (jeszcze całość się nie ukazała). Częściowo takie ujęcie popiera H. Bogacki (*Misterium Kościoła pielgrzymującego*. W: *Kościół w świetle Soboru*. Poznań 1968 s. 57 nn.).

<sup>9</sup> Nie chodzi tu więc o ujęcie tylko pozornie lub powierzchownie nawiązujące do historii, jak np. kard. Ch. Journeta (*L'Eglise du Verbe incarné*. T. III: *Essai de théologie de l'histoire du salut*. Paris 1969).

<sup>10</sup> Opowiadałbym się więc przeciwko podstawowym tezom w tym względzie następujących prac: H. U. von Balthasar. *Wer ist die Kirche?* Freiburg i. Br. 1965; A. M. Ritter, G. Leich. *Wer ist die Kirche? Amt und Gemeinde im Neuen Testament, in der Kirchengeschichte und heute*. Göttingen 1968; A. Anton.

Ujęcie historiozbawcze zdaje się stwarzać pełniejszy obraz Kościoła i rozwiązywać wiele skomplikowanych problemów, głównie dzięki zastosowaniu specjalnej dialektyki. Dialektyka ta podaje zasady rozwoju Kościoła przez właściwe wiązanie w procesie historycznym ciągłości z nieciągłością. Ma to zastosowanie np. w problemie władzy biskupa, która w stosunku do formy apostołskiej, dodekalnej, jest ciągła i nieciągła zarazem. Dialektyka ta pozwala przedstawiać przedmiot dynamicznie, jakby w czwartym wymiarze. W ten sposób Kościół jest wydarzeniem i historią, jest czymś charystycznym, pneumatycznym, wolnym, personalnym, jedynym, niepowtarzalnym pod żadnym względem, niewyraźnym i ciągle się stającym oraz dopełniającym, a zarazem — jeśli ma być w ogóle sensownie przedstawiany — nie przestaje być czymś uchwytnym, statycznym, materialnym i instytucjonalnym. I wreszcie dialektyka ta jest przedziwną postacią wiązania przedmiotu z podmiotem, objawienia z wiarą, transcendencji z immanencją. Kościół bowiem to nie tylko jakaś bytowość zewnętrzna, ale także poznanie religijne, wiedza, wiara, coś wewnętrznego w człowieku.

### III

Zgodnie z koncepcjami historiozbawczymi władzę kościelną przedstawia się jako konkretny fakt zbawczy, mający swój element materialny i duchowy, naturalny i nadprzyrodzony. Jednakże obraz dydaktyczny zmierza do odpowiedniej humanizacji i personalizacji fenomenu władzy, uważając nieraz, że to, co się bierze za kryzys władzy Kościoła, może być tylko bolesnym doskonaleniem się jej form.

Trzeba zwrócić uwagę, że nie wolno rozumieć władzy kościelnej jako „narzucania swojej woli innym”<sup>11</sup> czy choćby tylko „wpływu człowieka na innych członków danej społeczności”<sup>12</sup>. Władza Chrystusowa ma charakter nieporównanie bardziej pośredni, wynikający z dobra zbawczego, oraz bazuje na woli człowieka w sposób nieprzymuszony oddającej się Chrystusowi. Ponadto zachodzi wiele innych różnic.

Nie wolno też mylić władzy eklezjalnej z boską w ogóle albo z fizyczną i kosmiczną. W dawnym świecie, poczynając od Sumeru i Starożytności Egiptu, władzę religijną rozumiano jako boską potęgę, jako los lub przeznaczenie, jako siłę prapierwotną. Jeszcze św. Paweł mówi o dobrych

*El tratado „De ecclesia” nuevo centro de perspectiva en la enseñanza de la teología. „Gregorianum” 50:1969 s. 651-87.*

<sup>11</sup> Por. Th. Sauvet. *Dictionnaire économique et social*. 3 éd. Paris 1965 s. 324.

<sup>12</sup> Por. J. H. Fichter. *Grundbegriffe der Soziologie*. Wien 1968 s. 36.

i złych mocach, potęgach, władzach i panowaniach w zbliżonym znaczeniu<sup>13</sup>. Banalne byłoby rozwodzenie się, jak daleko poszedł dziś postęp w rozumieniu władzy społecznej. Oczywiście nie wolno popadać w idealizm. Władza pozostanie zawsze tajemnicą immanencji i transcendencji, wolności i zdeterminowania.

Konkretnie istnieją różne rodzaje i szczeble władzy eklezjalnej. Przede wszystkim jest władza wywodząca się od Chrystusa oraz władza stanowiona, mniej czy więcej refleksyjnie, przez Kościół. Istnieje władza sakramentalna, bezpośrednio konstytuująca fakty zbawcze (np. władza nad Słowem zbawczym lub Eucharystią kościołotwórczą), oraz władza rządzenia, pośrednio skierowana ku dobru zbawczemu. Mamy władzę ściśle oficjalną oraz różnego rodzaju władze de facto, poczynając od zwykłego wpływu człowieka na człowieka w dziedzinie religijnej dzięki danym, których się nie da ująć w prawo, a kończąc niekiedy na brutalnej sile. Jeżeli natomiast chodzi o szczeble, to trzeba pamiętać, że nawet w ramach władzy Chrystusowej rozróżnia się w pewien sposób władzę papieża nad biskupami oraz nad wiernymi, władzę biskupa nad duchowieństwem oraz nad wiernymi i wreszcie władzę terytorialną, lokalną oraz powszechną<sup>14</sup>.

Na pierwszym planie dydaktycznego obrazu władzy eklezjalnej jest oczywiście „wydarzenie” i instytucja władzy Dwunastu z Piotrem, która stanowi jakieś główne wydarzenie odtwarzające i kontynuujące historię Jezusa. Nie ma potrzeby nad tym się rozwodzić. Można tylko przypomnieć, że pełniejsze współczesne rozumienie władzy Kolegium i jego Głowy pomaga trochę lepiej zrozumieć ów pierwotny fakt władzy eklezjalnej. Bardzo trudnym natomiast dla przedstawienia zagadnieniem jest sposób przejścia historii Jezusowej w apostolską i apostolskiej w episkopalną, a w związku z tym konkretyzowanie się władzy apostolskiej w rozmaite formy pochodne i przekształcanie się fenomenu apostolskiego w episkopalny oraz narodziny konstytucji Kościołów lokalnych. Ukształtowanie się władzy biskupa przedstawiam za P. Benoit jako spotkanie się dwóch nurtów: jednego odgórnego, władzy apostolskiej, a drugiego oddolnego, czyli kształtowania się stanowiska jedyne go rządcy gminy

<sup>13</sup> Por. Ef 1, 21; 3, 10; Kol 1, 16; 2, 15 i inne.

<sup>14</sup> Słusznie stawia pytanie np. Y. Congar, czy decyzje papieskie, jak *Humanae vitae*, tak samo obowiązują biskupów, jak i laików (*Bulletin d'Écclésiologie*. Revue de sciences philosophiques et théologiques” 14:1970 s. 114). Uważam bowiem, że nie może być gradacji w formalnej nieomyślności, może być natomiast — i faktycznie jest — gradacja siły wiążącej wszelkiej władzy rządzenia, a w tym i autorytatywnego nauczania.

lokalnej<sup>15</sup>. Nie mniej trudne jest przedstawienie przejścia od relacji „Piotr i Jedenastu” do relacji „papież i kolegium biskupie”

Przedstawienie ostatniego zagadnienia przesądza problem ustroju Kościoła i jego konstytucji. Rozwiązanie dawniejsze nazywano zwykle monarchią nieabsolutną. Dzisiaj stosuje się raczej pojęcie kolegialności, zresztą również nieprecyzyjne. Jednak wraz z tym pojęciem przyszło pewne poszerzone widzenie władzy, a mianowicie kolegialność biskupów między sobą oraz w stosunku do prezbiterów i niższych członków eklezji. Poszerzenie to musi być opracowane. Natomiast uważam, że należy pominąć problem synodu biskupów przy papieżu, tak jak i problem Kurii Rzymskiej, kardynalatu, patriarchatu, sufraganatu itp., jako pojęcia administracyjne, a nie apologetyczne. Zresztą doświadczenie wykazuje, że zbyt obszerne opracowanie problemu wspomnianego synodu jest dla wielu przyczyną pomieszczenia pojęć.

Osobno zasługuje na uwagę relacja władzy Dwunastu i petrynistycznej. Trudno utrzymać tezę, że istnieją dwie władze najwyższe: jedna odrębna papieża jako vicarii Christi czy vicarii Petri, druga kolegialna Dwunastu jako vicariorum et legatorum Christi<sup>16</sup>. Byłoby to sprzecznością. Nie można się zgodzić na rozwiązanie Hugona Lattanziego, który przyjmuje tezę Leona Wielkiego, że władza członków kolegium pochodzi od Chrystusa, ale poprzez Piotra, za pośrednictwem Piotra. Przy takim rozwiązaniu władza kolegium byłaby raczej pochodna albo nawet pozorną. Więcej słuszności trzeba przyznać K. Rahnerowi, który utrzymuje, że najwyższa władza w Kościele jest jedna i zawsze o strukturze kolegialnej, a więc zawsze w jednym podmiocie, a tylko w dwojaki sposób wykonywana: bądź to przez całe kolegium, bądź to przez głowę tegoż kolegium. Jednakże i w tym rozwiązaniu widzę pewne trudności:

1. w jaki sposób władza wykonywana przez papieża bez kontaktu z biskupami może być prawdziwą władzą kolegialną?

2. teksty biblijne mocno podkreślają osobę Piotra jako odrębny podmiot władzy,

3. jeśli władza papieża jest zawsze kolegialna, to należałoby w konsekwencji przyjąć nieomyślność papieża także w jego magisterium ordinarium. Wprawdzie wielu teologów, idąc za pewną inspiracją Piusa XII, starało się rozciągnąć definicję Vaticanum I o uroczystym nauczaniu papieskim na całość nauczania biskupa Rzymu, ale stanowisko to musi być odrzucone.

Osobiście proponuję rozwiązanie bliskie teologom niderlandzkim, że

<sup>15</sup> *Les origines apostoliques de l'Episcopat selon le Nouveau Testament*. W: *L'évêque dans l'Eglise du Christ*. Bruges 1963 s. 13-57.

<sup>16</sup> Tak też biskupów nazywa konstytucja „*Lumen gentium*” 27 § 1.



istnieje jedna władza najwyższa, której podmiotem dalszym jest cały Kościół, a dwoma podmiotami bliższymi, połączonymi poprzez Kościół, są kolegium i głowa kolegium<sup>17</sup>. Do tego dodałbym, że według przekazów biblijnych znak Piotrowy jest najłatwiej i najpełniej poznawalnym znakiem, któregoży płynie właściwy nurt zbawczy historii.

Koniecznym korelatem nauki o władzy jest wykład o człowieku jako przedmiocie tej władzy (termin „laik” jest bardzo nieudany). Chodzi o coś więcej niż tylko o diakonalny charakter władzy kościelnej w stosunku do całej eklezji. Chodzi o pełny wymiar chrześcijański w członku Kościoła. Tylko dla pogańskiej lub klasowej koncepcji religii władza dodaje coś członkowi tejże religii. W chrześcijańskiej koncepcji Kościoła jest inaczej. Tutaj osoba, wchodząca w społeczność, jest pierwotnym i nieprzekładalnym sposobem akceptacji, realizacji i rozwoju Chrystusowej egzystencji. Bardziej zewnętrznym sformułowaniem tego problemu jest coraz mocniej wypowiedany postulat demokracji w ustroju Kościoła<sup>18</sup>. Ale bardziej zasługuje na uwagę problem głębszy, a mianowicie problem charakteru kościelnego, jakiejś „kościółowości” każdej osoby, problem granic, w jakich konstytuuje ją władza społeczna Kościoła. Inaczej mówiąc — osoba jest również Kościołem, i to w jakimś sensie koekstensywnym w stosunku do Kościoła jako społeczności. Osobiście jestem przekonany, że należy się przeciwstawiać zakradającemu się do Kościoła skrajnemu socjologizmowi, według którego jest się sobą, jest się chrześcijaninem — jedynie i w całości, bez reszty — dzięki społeczności. Kościół to związana dialektycznie tajemnicza całość osoby i społeczności zbawczej.

<sup>17</sup> Szerzej problemy te ujmują: Y. Congar. *Das Bischofsamt und die Weltkirche*. Tłum. z franc. Stuttgart 1964; S. Nagy. *Nauka o episkopacie w konstytucji „Lumen gentium”*. W: *Pastori et Magistro*. Lublin 1966 s. 135-53; tenże. *Nauka o episkopacie w konstytucji „Lumen gentium” i jej implikacje apologetyczne*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” T.14:1967 z. 2 s. 33-60; B. Alfrink. *Kirche im Umbruch*. München 1968 s. 25 nn.; *Acta Congressus internationalis de theologia Concilii Vaticani II Romae diebus 26 sept. 1 cot. 1966 celebrati*. Roma 1968; H. Ae. Lattanzi. *De Ecclesia Societate atque mysterio*. Romae 1968; E. Schillebeeckx. *The Catholic Understanding of Office*. „The Theological Studies” 30: 1969 s. 567-87; G. Thils. *L'infaillibilité pontificale. Source, conditions, limites*. Gembloux 1969; M. Roxo. *O Encaminhamento da Colegialidade*. „Revista eclesiástica brasileira” 30:1970 s. 14-26.

<sup>18</sup> Zob. W. Weymann-Weye. *Revolution im christlichen Denken*. Olten 1967 s. 19 nn.; J. Grätti. *Démocratie dans l'Eglise*. Paris 1969; H. Küng. *La participation des laïcs aux décisions dans l'Eglise. Une lacune dans Décret sur l'apostolat des laïcs*. W: *Vatican II. L'Apostolat des laïcs*. Paris 1970 (Unam Sanctam 75) s. 285-308; K. Rahner. *Freiheit und Manipulation in Gesellschaft der Kirche*. München 1970; A. Gnägi. *Katholische Kirche und Demokratie*. Zürich 1970.

## IV

Wydaje się, że na ogół w naszych wykładach nie uwzględniamy w sposób naukowy uwarunkowania efektywności nauczania ze strony słuchacza. Mam na myśli nie prostą recepcję wiadomości, lecz osobową zgodę na tezy wykładów. Oczywiście nie sposób byłoby omawiać całość tego uwarunkowania, jak: wniesione poglądy, duch dobrze czy źle rozumianej lojalności, stopień aktualności życiowych materiałów kojarzeniowych przy podawanej nauce religijnej, siła argumentacji intelektualna lub pozaintelektualna itp. Chciałem ukazać natomiast mały skrawek obrazu efektywności nauczania, oparty na własnych badaniach ankietowych przeprowadzonych w ciągu paru ostatnich lat na 60 absolwentach eklezjologii apologetycznej. Staralem się przy tym osiągnąć maksimum szczerości wypowiedzi. Badania te — rzecz jasna — stanowią tylko próbkę.

1. Pierwszy zestaw pytań odnosił się do akceptacji zjawiska władzy społecznej w ogóle. Okazało się, że blisko 90% respondentów akceptuje fakt, potrzebę, a nawet konieczność władzy społecznej. Nie mamy więc do czynienia z młodzieżą anarchiczną. Rzutuje to mocno także na akceptację władzy kościelnej.

2. Drugi zestaw pytań dotyczył już władzy kościelnej. Tutaj w odpowiedziach wychodzi ostre rozróżnienie na władzę idealną i władzę realną w Kościele. Pod pierwszym względem aż 95% akceptuje ideę władzy religijnej. Pod względem drugim tylko 30% godzi się na to, że mimo wszystko władza jest konieczna, 40% — że oddaje ona pewne usługi w życiu Kościoła, 20% — że realne kształty władzy można jedynie tolerować, 5% — że rozumie władzę kościelną tylko jako funkcję Słowa Bożego. Przy tym trzeba wyjaśnić, że respondenci byli pytani zaraz po ukończeniu wykładów apologetycznych, które problem władzy podejmowały po raz pierwszy dla nich w sposób zbliżony do naukowego. Pytania więc odnosiły się do stopnia recepcji nauczania o władzy.

W dalszym ciągu badań ujawnia się duże uwrażliwienie na ideę demokracji w Kościele. Demokracja ta oczywiście jest brana w szerszym znaczeniu. Najczęściej rozumieją przez nią możliwość wielkiego wpływu jednostki na społeczne życie Kościoła oficjalnego. A zatem 80% chciałoby jakiegoś pogodzenia obecnych struktur Kościoła z demokracją. Uważają to nawet za pewien probierz autentyczności Kościoła. Rozumowanie jest najczęściej następujące: demokracja jest wielkim osiągnięciem ludzkim, Kościół musi dotrzymać kroku rozwojowi historycznemu, a zatem Kościół musi mieć w sobie miejsce na tak ważne osiągnięcie, a nawet — jeśli jest Chrystusowy — musi w demokratyczności przodować. Ostatecznie więc tylko 10% godzi się z myślą, że jednostka nie ma udziału

łu w zarządzaniu społecznością kościelną. Respondenci wyrażają dążenia „demokratyczne”, mimo iż godzą się na wywody wykładowe, że władza prymatu i kolegium biskupiego są z ustanowienia Chrystusowego i w istocie swej nie mogą być zmienione. Reszta to albo wypowiedzi bardziej skrajne, albo niezdecydowane.

Odpowiadający podzielili się prawie po połowie w stosunku do pytania, czy bardziej przekonuje ich wykład o władzy kościelnej osadzony na tle „łagodzącym” (mysteryjny i sakramentalny charakter Kościoła, diakonalny charakter władzy, prymat miłości w Kościele itp.) — 45%, czy też bez tego tła i wyeksponowany — 40%. Pozostali to są ci, dla których układ nie ma znaczenia praktycznego. Okazuje się więc, że w zakresie skuteczności przekonania słuchacza co do Chrystusowego fenomenu władzy w Kościele raczej przesadzamy, wkomponowując ten fenomen za wszelką cenę w tło ogólniejsze i łagodzące.

Na pytanie, jak sami słuchacze przedstawialiby wiarogodność chrześcijańskiej instytucji władzy, 75% odpowiedziało, że wychodziliby z dowodzenia potrzeby władzy, także religijnej, głównie dla zachowania jedności myślenia i działania, dla zgody i harmonii życia wspólnego, tylko 10% wychodziłoby z tekstów biblijnych, a 10% opracowywałoby ten problem historycznie. Jeśli zaś można tu wyciągać w ogóle jakieś wnioski, to głównie ten, że dla apologetycznej argumentacji rozumowej siła dowodowa tekstów biblijnych — wbrew lansowaniu dzisiaj biblijności nauki katolickiej — jest daleko mniejsza, niż sądziliśmy.

3. Jeżeli chodzi konkretnie o prymat, to wykład skryptu jest „oczywisty” dla 30%, „przekonujący” dla 55%, natomiast „niezbyt przekonujący” dla 10%, a „nieprzekonujący” dla 5%. Pewna niespodzianka wynikła w związku z pytaniem, który z argumentów biblijnych o prymacie najbardziej do słuchacza przemawia albo czy wszystkie połączone. Oto mimo wskazania na trudności co do autentyczności literackiej, dla 60% najbardziej przekonujący jest tekst nadania prymatu, dla 15% dopiero tekst obietnicy, dla 15% tekst confirmator fratrum, zaś dla 5% wszystkie teksty razem wzięte. Być może, że jest to skutek wykształcenia prawnofilozoficznego, gdzie logiczną racją nie może być obietnica, lecz faktyczne nadanie władzy. Trzeba dodać, że nie spotkały się niemal z żadnym zrozumieniem rozproszone drobne wzmianki i teksty dotyczące prymatu, zebrane w wykładzie o przygotowaniu Piotra do prymatu i wykonywaniu go przezeń. Studenci nie umieją się wczytać w całość egzystencji biblijnej Kościoła. Rozumieją tylko wyselekcjonowane teksty.

Dla 75% mają wymowę argumenty — skądinąd niezbyt przejrzyste — za prymatem biskupa rzymskiego, dla 20% ledwie tolerowaną lub raczej wątpliwą.

4. Ostatni zestaw pytań dotyczył władzy Dwunastu i jej kontynuacji w kolegium biskupim. Tym razem argumentacja biblijna za władzą Dwunastu oparta w największym stopniu na Wielkim Nakazie Misyjnym wydaje się być przekonująca dla wszystkich z jednym wyjątkiem, mimo że wykłady moje bardziej akcentowały prymat. Na pewną trudność napotyka zrozumienie przejścia od władzy Dwunastu do władzy kolegium biskupiego. Przejście to — głównie w postaci teorii P. Benoit — jest zrozumiałe tylko dla 65%, dla reszty pozostaje nieudowodnione.

Idea kolegialności episkopatu z papieżem, biskupów z sobą oraz biskupa z klerem niższym jest oczywista dla 96% mimo zawilosci interpretacyjnych w wykładach. Dla znacznej też większości realna kolegialność jest znakiem apostolskości obecnego Kościoła.

## V

Próbka analizy efektywności wykładów o władzy kościelnej zdaje się nasuwać pewne konkretne wnioski. Chociaż całość, jak na badania ankietowe i dosyć zbliżone do pełnej szczerości, wypadła dla polskiego studenta teologii niezwykle pozytywnie, to jednak jest faktem, że należy szukać ciągle doskonalszych form eksplikacyjnych i dowodzeniowych w problematyce ustroju Kościoła. Między innymi zarysowuje się wyraźna potrzeba precyzyjnego przedstawiania możliwości, realnych kształtów i granic idei demokratycznych w Kościele.

Następnie należy ciągle akcentować zapotrzebowanie na nowoczesne i pełne tłumaczenie władzy papieskiej, w tym trzeba dużo wysiłku włożyć w dowodzenie nieomylności papieża jako stróża objawienia.

O ile prymat może budzić wątpliwości teoretyczne, choć raczej nie budzi wątpliwości praktycznych, to trzeba sobie zdać sprawę z tego, że już u studentów rodzą się praktyczne zastrzeżenia co do niektórych realnych form władzy biskupiej. Dlatego trzeba wiele kunsztu, żeby usunąć te zastrzeżenia i fenomen władzy biskupiej przedstawić w świetle idei apostolskich.

Chciałem zauważyć, że już dla studentów, a tym bardziej dla prezbiterów, nauka o widzialnej władzy Kościoła przekracza jakby granicę teorii i staje się niejako kościelnym doświadczeniem, staje się niemal kościelną wiedzą stosowaną. Pomijając tu całe zawilosci tego problemu muszę dodać, że jest to doniosły wycinek we wskazywaniu studentom dróg ogólnej konfrontacji poglądów kościelnych z empiryczną rzeczywistością Kościoła. W tym zaś doniosłą jest rzeczą nie tylko naświetlanie przeszłości i obrona zdobyczy moralnych oraz intelektualnych, ale także

duch proroczy i umiejętne ustawienie ku perspektywom przyszłym, ku sytuacjom, które nadchodzą<sup>19</sup>. Ten postulat odnosi się także do nauczania o władzy Kościoła i jej form ustrojowych.

## LEHRBEMERKUNGEN ÜBER DIE KIRCHENGEWALT UND KIRCHENVERFASSUNG

### Zusammenfassung

Der Verfasser ist bemüht einen Beitrag zur Didaktik der apologetischen Ekklesiologie zu liefern, die wissenschaftlich überhaupt nicht bearbeitet ist. Er vollzieht es am Beispiel der Lehre über die Kirchengewalt und Kirchenverfassung. Das bisherige Lehren der apologetischen Ekklesiologie hat für gewöhnlich die Hörer nur in genere ergriffen. Der Verfasser hebt das Bedürfnis einer wissenschaftlichen Bearbeitung der rezeptiven Situation der Hörers in concreto hervor. Er bringt einen Versuch der Effektivität des apologetischen Lehrens an den theologischen Hochschulen Polens am Beispiel von 60 Personen. Die Ergebnisse dieser Forschungen postulieren eine weitreichende Umarbeitung der apologetischen Argumentation um ihr einen grösseren Einfluss auf die Mentalität eines Theologiestudenten, insbesondere am Gebiet der Lehre über den Episkopat, zu verschaffen.

---

<sup>19</sup> Niektórzy autorzy starają się sprostać takim zadaniom także w ramach nauki o władzy kościelnej. Por. np. R. J. Bunnik. *Das Amt in der Kirche. Krise und Erneuerung in theologischer Sicht*. Düsseldorf 1969 s. 191 nn. Ponadto trzeba wyciągnąć wszystkie konsekwencje z postulatu *Dekretu o ekumenizmie* (II 6), wzywającego Kościół w imieniu Chrystusa „ad perennem reformationem”.