

Piskorski, Dariusz

W poszukiwaniu metody poprawnego wyjaśnienia natury posługi święceń

Studia Płockie 29, 69-86

2001

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych mazowsze.hist.pl.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Dariusz Piskorski

W POSZUKIWANIU METODY POPRAWNEGO WYJAŚNIENIA NATURY POSŁUGI ŚWIĘCEŃ

Posługa święceń była przedmiotem ożywionej dyskusji zwłaszcza pod koniec lat sześćdziesiątych i w latach siedemdziesiątych, kiedy to przemiany kulturowe następujące w Europie (sekularyzacja), a także ograniczenia tradycyjnej teologii kapłaństwa, uwydatnione w świetle odnowy eklezjologicznej Soboru Watykańskiego II, doprowadziły do głębokiego kryzysu i frustracji w szeregach kapłańskich. Owocem zainicjowanych wówczas teologicznych poszukiwań był wyraźny postęp w rozumieniu natury pasterskiego posługiwania. Przyczynił się on do wy-ciszenia emocji i uspokojenia napiętej atmosfery towarzyszącej tej problematyce. Nie wszystkie zagadnienia zostały jednak dostatecznie wyjaśnione i z pewnością nie powinno się zaniedbywać teologicznej refleksji na temat urzędu będącego pierwszym planowym podmiotem zbawczej misji Kościoła.

Niniejszy artykuł jest próbą przedstawienia wniosków wynikających ze współczesnych poszukiwań właściwego ujęcia metodologicznego zagadnienia natury posługi święceń. Przystępując do tego zadania, należy rozpocząć od ukazania eklezjologicznych uwarunkowań tradycyjnej teologii kapłaństwa oraz jej posoborowej odnowy.

1. Charakterystyczne linie rozwoju eklezjologii i teologii posługi święceń do *Vaticanum II*

Urząd święceń stanowi istotny element struktury i niezastąpiony podmiot misji Kościoła. Wzajemna zależność i współoddziaływanie koncepcji eklezjologicznych i teologii kapłaństwa nie może więc dziwić, co więcej, ta druga stanowi integralną część nauki o Kościele. Zrozumienie charakterystycznych dla różnych epok sposobów interpretacji posługi święceń jest łatwiejsze, jeśli się pamięta o czynnikach, które wpływały wówczas na kształtowanie się samoświadomości Kościoła.

1.1. Ograniczenia eklezjologii apologetycznej

Nie sposób zrozumieć Kościoła, jeśli nie dostrzega się w nim nic więcej jak tylko historycznie uwarunkowaną instytucję społeczną. Kościół nie jest jedynie organizacją skupiającą wyznawców tej samej wiary, lecz także przedmiotem wiary. Wynika to z samej jego istoty. Powstał z inicjatywy Boga, przez Niego jest nieustannie odnawiany i prowadzony, aby wypełnił zadanie, jakie zostało mu wyznaczone w odwiecznych planach zbawienia. Jako przedmiot wiary Kościół może być rozumiany jedynie w świetle objawienia, albowiem jego istota nie jest tworem ludzkiego geniuszu, lecz została raz na zawsze zdeterminowana wolą Bożą.

Z drugiej jednak strony Kościół jest także bytem historycznym. Jego korzenie wyrastają z historyczno-zbawczej misji wcielonego Syna Bożego, zaś Boży zamysł względem Kościoła jest realizowany przez ludzi różnych epok i kultur w konkretnym zmieniającym się świecie. Nic więc dziwnego, że na samoświadomość Kościoła i na konkretne historyczne formy jego realizacji miały i nadal mają wpływ także czynniki historyczno-kulturowe.

Sposób rozumienia przez Kościół swej własnej natury przez wieki pozostawał pod wpływem postawy *apologetycznej*. W pierwszych wiekach była ona wymuszona wrogością otoczenia, aż do krwawych prześladowań włącznie. W tym okresie Kościół zachowywał dystans do swych ziemskich ojczyzn, rozumiejąc siebie jako rzeczywistość eschatologiczną, która znajduje swe dopełnienie jedynie w wieczności.¹ Po zakończeniu prześladowań chrześcijaństwo stało się z czasem religią masową. Kościół, utożsamiając się coraz bardziej z nowym chrześcijańskim już światem, zatracił powoli swą eschatologiczną samoświadomość. Pierwszoplanowymi stały się teraz zagadnienia dotyczące jego widzialnej strony. Szczególne emocje budziła kwestia jurysdykcji. Chrześcijańscy władcy rościli sobie prawo do wpływu na sprawę Kościoła. Na Wschodzie, gdzie poprzez nową stolicę Konstantynopol władza cesarska była bardziej odczuwalna, a biskupi o monastycznej przeszłości bardziej ulegli, prowadziło to do cesaropapizmu. Na Zachodzie natomiast rozpoczęła się walka o supremację pomiędzy cesarzami a biskupami Rzymu.

Głównym narzędziem w walce Kościoła o autonomię stała się rewindykacja nadrzędnej władzy papieża nad chrześcijańskim ludem. Autorytet biskupa Rzymu został umocniony przez postępującą w Kościele łacińską centralizację władzy. Kościół zaczął być postrzegany już nie tyle jako rzeczywistość eschatologiczna, lecz jako instytucja pochodzenia Bożego o prawnie zdefiniowanej strukturze

¹ Doskonale ilustruje to znany tekst anonimowego autora *Do Diogeneta*, powstały prawdopodobnie pod koniec II w. w Aleksandrii: „Chrześcijanie nie różnią się od innych ludzi ani miejscem zamieszkania, ani językiem, ani strojem (...). Mieszkają każdy we własnej ojczyźnie, lecz niby obcy przybysze. Podejmują wszystkie obowiązki jak obywatele i znoszą wszystkie ciężary jak cudzoziemcy. Każda ziemia obca jest im ojczyzną i każda ojczyzna ziemią obcą (...). Są w ciele, lecz żyją nie według ciała. Przebywają na ziemi, lecz są obywatelami nieba” (Sources Chrétiennes, nr 33 bis, V 1, 5, 8-9; cyt. z: Ks. M. Starowieyski [red.], *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, Kraków 1988, s. 364-365).

władzy, dla której papież jest gwarantem autentyczności i jedności. W tej sytuacji hierarchiczny urząd kościelny stanął w centrum zainteresowania.

W toku sporu o supremację teologia zachodnia dokonała wyraźnego rozróżnienia pomiędzy autorytetem kościelnym, którego pełnia znajdowała się w rękach papieża, a władzą królewską (XI w.). Jednakże średniowieczni kanoniści, próbując wykazać wyższość tej pierwszej, w gruncie rzeczy doprowadzili do pojmowania autorytetu duchowego na wzór władzy świeckiej. Chętniej niż *ministerium*, służba w i dla wspólnoty, używa się określenia *potestas*, rozumianego coraz bardziej jako duchowe włodarstwo (*dominium*).² Tak hierarchicznie zorganizowany Kościół dzieli się na obdarzony władzą duchową kler (z papieżem na czele), uznany przez to za najcenniejszą część Kościoła i pozbawioną tej władzy resztę chrześcijan.³ Postępuje utożsamianie Kościoła ze stanem duchownym, świeccy natomiast odgrywają w nim coraz mniejszą rolę. Także sprawowanie liturgii staje się niepodzielną domeną duchownych. Wprawdzie średniowiecze zna liczne próby reformy zdominowanego przez kler i zsekularyzowanego Kościoła, nie doprowadziły one jednak do zasadniczego wzmocnienia roli świeckich.

1.2 Tradycyjna teologia posługi świeceni

Uprzywilejowana sytuacja duchownych w Kościele średniowiecznym miała różne źródła. Byli oni uważani za szczególnie ważną część Kościoła, albowiem widziano w nich radykalną formę realizacji życia autentycznie chrześcijańskiego, lecz bardziej jeszcze z powodu przekonania o niezbędności pośrednictwa posługi świeceni w otrzymaniu Bożej łaski zbawczej.⁴

² Owo rozróżnienie pomiędzy władzą duchową a władzą królewską znalazło wyraz w doktrynie „dwóch mieczy”, której wyjaśnienie znajdujemy w bulli Bonifacego VIII Unam sanctam z 1302 r. Z władzy „wiązania i rozwiązywania” udzielonej przez Jezusa Piotrowi (Mt 16, 19) papież wyciąga następujące wnioski: w mocy (*in potestate*) Kościoła, reprezentowanego przez papieża, znajdują się obydwa miecze (duchowy i doczesny); miecz doczesny, choć w rękach królów i żołnierzy, jest kierowany przez autorytet kapłański, albowiem władza doczesna ma być poddana władzy duchowej; władza duchowa ma prawo sądzić tę doczesną, ale sama może być sądzona jedynie przez autorytet duchowy wyższej rangi (w przypadku papieża jedynie przez Boga) (por. H. Denzinger, P. Hünermann, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Bologna 1995 [dalej: DH], nr 873). W końcu Bonifacy VIII stwierdza, że poddanie się władzy papieskiej, nie tylko dla wierzących, ale dla każdego człowieka bez wyjątku jest konieczne do zbawienia («Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, diffinimus omnino esse de necessitate salutis» [DH 875]).

³ Za chrześcijan wyższej kategorii uznaje się także członków stanu zakonnego, jako oddanych sprawom ducha.

⁴ Na umocnienie się przeświadczenia o niezastąpionej roli hierarchii w pośrednictwie łaski zbawienia ogromny wpływ wywarła nauka do dziś anonimowego autora, który przeszedł do historii jako Pseudo-Dionizy Areopagita. Neoplatońską ideę emanacji jedyne boskiego bytu, która daje początek wielości bytów ziemskich, zastąpił on mediacyjną rolą hierarchii. Stworzone i wybrane przez Boga jednostki zostają przez Niego oczyszczone, oświecone i udoskonalone, aby komunikować innym Bożą łaskę. W ten sposób Bóg nie staje się częścią świata, a byty

Scholastyczna teologia kapłaństwa była skoncentrowana na zagadnieniu *władzy* święceń. Bardziej, niż o jego całościową wizję starano się o ustalenie tego, co może czynić jedynie osoba ważnie wyświęcona i co nie leży w mocy zwykłego chrześcijanina. Tego typu nastawienie spowodowało zawężenie szerokiej perspektywy teologii urzędu pasterskiego do kwestii jego ontycznej istoty. Ów wyróżniający duchownych atrybut dostrzeżono we *władzy* konsekrowania Eucharystii i sprawowania innych sakramentów. W ten sposób sakrament święceń został ukazany jako ontyczne uzdolnienie, poprzez udzielenie charakteru sakramentalnego, do wykonywania *władzy* o charakterze kultycznym.

Tego typu teologia posługi pasterskiej ukazywała ontyczny fundament władzy święceń, ale jednocześnie, biorąc część za całość, przyczyniła się do rozpowszechnienia jej redukcyjnej, a przez to wypaczonej koncepcji. Zbytняя koncentracja na poszukiwaniu warunku *sine qua non* bycia księdzem doprowadziła do zaniedbania problematyki służby pasterskiej. Umieszczenie w punkcie wyjścia tego, co wyróżnia duchownego z grona wiernych świeckich skończyło się zaprzepaszczeniem teologii kapłaństwa ochrzczonych i przyczyniło się do rozdziału między klerem a pozostałymi członkami Kościoła, dając jednocześnie argumenty dla jego przesadnej klerykalizacji. Przedstawienie władzy sakramentalno-kultycznej, w szczególności sprawowania Eucharystii, jako konstytutywnego elementu urzędu święceń, w którym odkrywa się sens jego istnienia, sprowadzało bogatą rzeczywistość pasterskiej służby do funkcji kapłańskiej, do posługi ołtarza.⁵

Tego typu koncepcja posługi święceń została bardzo mocno zaatakowana przez reformację głoszącą, że kapłaństwo urzędowe sprowadza się w istocie do kapłaństwa wszystkich ochrzczonych, a głównym zadaniem przewodniczącego wspólnoty jest głoszenie Ewangelii, nie zaś sprawowanie sakramentów.⁶

mniej doskonale zostają wyniesione do Boskiej chwały za pośrednictwem stworzeń doskonałych. Należy jednak pamiętać, że według Areopagity różne stopnie owej hierarchii doskonałości nie pokrywają się z hierarchiczną strukturą urzędu święceń, lecz są wyznaczone różnym stopniem świętości. Na temat hierarchii kościelnej w poglądach Areopagity zobacz np.: Ks. T. Stępień, Problem rozumienia pierwszej triady hierarchii kościelnej u Pseudo-Dionizego Areopagity, *Studia Theol. Vars.* 36 (1998) 2, 9-17.

⁵ Sobór Florencki w *Exsultate Deo* podaje jako materię udzielania święceń prezbiteratu przekazanie kielicha z winem i pateny z chlebem, natomiast jako formę słowa: „Accipe potestatem offerendi sacrificium in Ecclesia pro vivis et mortuis, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti” (DH 1326). Widzimy tu kwintesencję tradycyjnej teologii kapłaństwa, rozumianego jako *władza* sprawowania Eucharystii.

Na ukształtowanie się interpretacji urzędu pasterskiego, zawężającej jego rolę do funkcji kapłańskiej, miała wpływ również zmiana znaczenia określenia *corpus Christi verum*. Od IV w. oznaczało ono Kościół: wierni przez celebrowanie Eucharystii (*corpus Christi mysticum*) stają się Kościołem (*corpus Christi verum*), prawdziwym ciałem Chrystusa. Sakrament święceń był udzielany w celu posługi *corpori Christi vero*, a więc dla posługi Kościołowi. Jednakże w XII w. nastąpiła zamiana znaczeń i odtąd Kościół rozumiano jako *corpus Christi mysticum*, a Eucharystię jako *corpus Christi verum*. W tej nowej sytuacji urząd święceń, jako posługa *corpori Christi vero*, jawił się jako przeznaczony w pierwszym rzędzie do sprawowania Eucharystii.

W tej sytuacji zrozumiałe jest, że nauka Soboru Trydenckiego na temat urzędu święceń nie zmierzała do systematycznego wyjaśnienia jego istoty, lecz miała charakter wybitnie *apologetyczny*.⁷ Zgodnie ze słowami ojców soboru chodziło o potępienie szerzących się błędów (por. *DH* 1763) i w tym celu wyjaśniono zagadnienia, „co do których święty Sobór uważał za wskazane pouczyć ogólnie wiernych Chrystusa o sakramencie kapłaństwa” (*BF* VII, 545; por. *DH* 1770).

Sobór zaadaptował tradycyjne pojmowanie posługi przekazywanej w sakramencie święceń głównie przez pryzmat *funkcji kapłańskiej* zawężonej do roli kultycznej (przede wszystkim do sprawowania Eucharystii). Konieczność istnienia w Kościele posługi niesprowadzalnej do kapłaństwa ochrzczonych została potwierdzona potrzebą sprawowania Ofiary eucharystycznej (por. *DH* 1764; *BF* VII, 541), a wykonujących ją sobór nazywa «sługami ołtarza» (*BF* VII, 542). Tego typu rozumienie urzędu święceń pozwoliło na umieszczenie go w perspektywie kapłaństwa Starego Przymierza, albowiem «ofiara i kapłaństwo z Bożego zrządzenia tak są ze sobą związane, że istniały w każdym Prawie», tak, że obecny urząd jest kontynuacją kapłaństwa starotestamentowego (*BF* VII, 541). Również podkreślenie w kanonie pierwszym znaczenia «władzy konsekrowania i ofiarowywania prawdziwego Ciała i Krwi Pana oraz odpuszczania i zatrzymywania grzechów» (*BF* VII, 546) wobec funkcji głoszenia Ewangelii,⁸ sprzyjało utrwaleniu się tendencji do praktycznego redukcjonowania posługi święceń do samej tylko funkcji kapłańskiej.⁹

Tak rozumiany urząd pasterski jawi się jako trwale wyposażenie we władzę sprawowania sakramentów. Ten, kto został raz wyświęcony nie może już powrócić do stanu świeckiego, albowiem święcenia udzielają *charakteru* sakramentalnego (por. *DH* 1774; *BF* VII, 549). Ci, którzy przyjęli święcenia tworzą *hierarchię*, jaka istnieje w Kościele katolickim na mocy Bożego rozporządzenia (por. *DH* 1776; *BF* VII, 551).

⁶ Takie stanowisko było spójne z luterąską doktryną o usprawiedliwieniu przez samą wiarę, zgodnie z którą rola sakramentów ograniczała się do budzenia wiary i umacniania w niej. Reformatorzy zredukowali również liczbę sakramentów: Luter akceptował, co najwyżej, trzy sakramenty (chrzest, Eucharystię i pokutę); również Melancthon przyjmował te trzy sakramenty; Kalwin natomiast uznawał jedynie dwa z nich (chrzest i Eucharystię). Jak widać wszyscy oni zgodnie odrzucili sakrament święceń.

⁷ Została ona przyjęta na XXIII sesji obrad soborowych 15 lipca 1563 i przedstawiona w czterech rozdziałach i ośmiu kanonach stanowiących potępienie twierdzeń przeciwnych (*DH* 1763-1778; *BF* VII, 541-553).

⁸ Z treści tegoż kanonu jasno wynika, że można nie głosić Ewangelii, a mimo to nie przestaje się być kapłanem, co jest oczywiście prawdą, lecz tego typu apologetyczne, a więc z konieczności fragmentaryczne spojrzenie, nie oddaje sprawiedliwości roli *funkcji prorockiej* w sprawowaniu urzędu święceń.

⁹ Tym bardziej, że *funkcję królewską* od XII w. pojmowano jako niezależną od święceń władzę jurysdykcji. Na ten temat zobacz: K. Nasitowski, *Distinzione tra potestà di ordine e potestà di giurisdizione dai primi secoli della Chiesa sino alla fine del periodo dei decretisti*, w: *Potere di ordine e di giurisdizione. Nuove prospettive*, Roma 1971, 89-121; G. Alberigo, *Lo sviluppo della*

Jak widać, metoda obrony autentycznej wiary przed błędami reformatorów, którą posłużył się Sobór Trydencki, polegała w praktyce na obronie tradycyjnej teologii kapłaństwa. Apologetyczne nastawienie nie sprzyjało bardziej systematycznej refleksji na temat posługi święceń. Obserwowane już wcześniej tendencje do redukcji jej do jednej z funkcji (kapłańskiej), do nadmiernej koncentracji na tym, co wyróżnia duchownych wśród innych chrześcijan i do niedoceniań kapłaństwa ochrzczonych zostały dodatkowo umocnione. Także teologia posoborowa długo nie potrafiła uwolnić się od tego zawężenia perspektywy.

Niegasnąca polemika z protestantyzmem, jak i nowe zagrożenia autonomii Kościoła w epoce nowożytnej,¹⁰ doprowadziły do jeszcze silniejszego podkreślenia roli i pozycji hierarchicznego urzędu kościelnego oraz nadrzędnego autorytetu papieża wobec wszystkich chrześcijan.¹¹

1.3. Odnowa eklezjologiczna a teologia posługi święceń

Dopiero wiek XX doczekał się autentycznego przekroczenia granic dominującej dotąd w teologii eklezjologii apologetycznej.¹² Temat Kościoła przestał być wyłączną domeną apologetyki i stał się ważnym traktatem teologii dogmatycznej. Rodzące się ruchy ekumeniczny, biblijny, czy liturgiczny lansowały nowe spojrzenie na Kościół i kapłaństwo powszechne ochrzczonych, które zwyciężyło na Soborze Watykańskim II. Sobór ten dokonał autentycznej reformy Kościoła poprzez odnowioną i pogłębianą refleksję eklezjologiczną. Przypomniano o eschatologicznym charakterze Kościoła,¹³ o potrzebie rezygnacji z ziemskiej potęgi i zaangażowania

dottrina sui poteri nella Chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo, (Herder) Roma 1964; a także: E. Corecco, Struktura i charakter władzy w Kościele, w: Kapłaństwo (Kolekcja Communio), Poznań-Warszawa 1988, 166-179.

¹⁰ Począwszy od XVIII (może nawet XVII) stulecia w Europie zaczyna kształtować się nowe pluralistyczne i zsekularyzowane społeczeństwo, którego siłą przewodnią staje się wykształcona i bogata, a zarazem często wroga Kościołowi burżuazja. Symbolem nowych czasów jest Rewolucja Francuska (1789 r.) z jej krwawym żniwem wśród rzesz duchownych i świeckich chrześcijan.

¹¹ Szczególnie wymownym świadectwem dążenia do umocnienia autorytetu biskupa Rzymu jest *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym* (Pastor aeternus) Soboru Watykańskiego I (1870 r.), w której ogłoszono również dogmat o nieomyślności papieża.

¹² Tę nową drogę torowały dzieła teologów dziewiętnastowiecznych, którzy zaproponowali odnowioną wizję Kościoła, odchodząc od eklezjologii apologetycznej. Byli to przede wszystkim: Johann Adam Möhler († 1838) i John Henry Newman († 1890). Natomiast jako teolog najbardziej zasłużony dla odnowy eklezjologicznej XX wieku uważany jest Yves Congar, który z powodu swych poglądów przez około dziesięć lat pozbawiony był prawa publikowania i nauczania, aby później, w pełni zrehabilitowany, stać się jednym z głównych teologów Soboru Watykańskiego II.

¹³ Sobór nie wraca do idei hierarchicznie zorganizowanej *societas perfecta*, lecz głosi, że: „Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (LG 1). Ziemska struktura Kościoła schodzi na drugi plan, choć stanowi jego integralny element (por. LG 8a). Szerzej o hierarchicznym ustroju Kościoła traktuje dopiero trzeci rozdział *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*.

na rzecz ubogich i uciśnionych.¹⁴ Przywrócona została właściwa ranga jego misyjnemu charakterowi (por. *LG* 17), doceniono bardziej rolę wspólnot lokalnych i ich biskupów w tworzeniu Kościoła uniwersalnego (por. *LG* 23) oraz przypomniano o powszechnym udziale wszystkich wiernych w kapłaństwie Jezusa Chrystusa (por. *LG* 10-12). Sobór mówi o Kościele jako o nowym *ludzie Bożym*, przez co pierwszoplanowe i ważniejsze od wszelkich różnic staje się to, co wspólne wszystkim ochrzczonym.¹⁵ Natomiast na określenie charakteru autorytetu właściwego kościelnym urzędem zamiast *potestas* używa się słów *servitium*, czy *ministerium* oznaczających służbę (por. *LG* 24).

Odnowione rozumienie Kościoła przyjęte na soborze dowartościowało pozycję świeckich, którzy jako mający autentyczne uczestnictwo w kapłaństwie Chrystusa, są podmiotem, a nie tylko adresatem misji Kościoła. Umocniona została również ranga biskupów, przez definitywne uznanie sakry za pełne uczestnictwo w sakramencie święceń (*LG* 21), dające pełnię duchowej władzy sakramentalnej i jurysdykcyjnej oraz uczestnictwo w sukcesji apostoelskiej. Diakonatowi, uważanemu przez wieki za etap przejściowy w drodze do prezbiteratu, przywrócono niezależną pozycję w ramach trójstopniowego sakramentu święceń. Natomiast miejsce i rola prezbiterów w Kościele, dotychczas oczywista i uprzywilejowana, po soborowej odnowie dla wielu stała się niejasną. Kryzys prezbiteratu ujawnił się w pełni pod koniec lat sześćdziesiątych i w latach siedemdziesiątych poprzez masowe opuszczanie szeregów kapłańskich. Jednocześnie ta trudna sytuacja przyczyniła się do wzmożenia wysiłków w celu lepszego zrozumienia posługi święceń. Podstawowym zadaniem było opracowanie nowej metody, która umożliwiłaby wyjaśnienie jej natury, bez popadania w dotychczasowy redukcjonizm.

2. Przegląd współczesnych propozycji metodologicznych

W toku ożywionej dyskusji wokół teologicznej tożsamości urzędu pasterskiego zaproponowano różne rozwiązania metodologiczne, mające na celu wypracowanie jego nowej integralnej interpretacji. Przedstawimy teraz w koniecznym skrócie główne tendencje metodologiczne posoborowej teologii posługi święceń.

2.1. Dedukcja chrystologiczna

Metoda tzw. *dedukcji chrystologicznej* oparta jest na przeświadczeniu, że posługa święceń jest rzeczywistością na tyle oryginalną, iż nie da się jej zrozumieć na

¹⁴ „Chwałą bowiem i świadectwem Kościoła Chrystusowego jest duch ubóstwa i miłości” (GS 88 a).

¹⁵ Drugi rozdział *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* nosi tytuł: *De populo Dei*. Jest w nim mowa o tym, co wspólne wszystkim ochrzczonym. Temat hierarchicznej struktury Kościoła podjęty został dopiero w rozdziale trzecim: *De constitutione hierarchica Ecclesiae et in specie de episcopatu*. W ten sposób urząd święceń rozpatrywany jest na tle powszechnego kapłaństwa wiernych.

drodze analizy instytucji kapłaństwa dostrzegalnej również w innych religiach i opisywanej przez religioznawstwo, ani nawet w oparciu o kapłaństwo starotestamentowe. Jedynym jej źródłem i zarazem wzorcem jest Jezus Chrystus, postrzegany w swej relacji do Kościoła, dla którego jest prorokiem, królem i kapłanem. U podstaw tej tendencji znajduje się fakt, że jakkolwiek forma chrześcijańskiego kapłaństwa posiada rację bytu jedynie jako uczestnictwo w kapłaństwie Chrystusa. Posługa święceń jest tu postrzegana jako udział w zbawczej misji Chrystusa, powierzony przez niego Apostołom, a za ich pośrednictwem następcom Apostołów.

Przyjrzyjmy się teraz dwóm różnym typom chrystologicznej dedukcji natury urzędu święceń.

Interpretacja kapłańska

Niektórzy teologowie, dostrzegając w Chrystusie źródło i wzorec posługi święceń, nie potrafili się jednak oprzeć wielowiekowej tradycji sprowadzania jej do funkcji kapłańskiej. Tego typu mentalność można dostrzec w zawężaniu perspektywy przy analizie tekstów biblijnych. Spośród świadectw Nowego Testamentu dotyczących zbawczej misji Chrystusa wybiera się i analizuje przede wszystkim te mówiące wyraźnie o jego *kapłańskiej* godności. W ten sposób interpretacja misji Chrystusa, a w konsekwencji również urzędu święceń, dokonywana jest głównie w oparciu o *List do Hebrajczyków*.¹⁶

Nie sposób odmówić słuszności przekonaniu, że posługi święceń, będącej udziałem w zbawczej misji Jezusa Chrystusa, nie da się zrozumieć bez znajomości tej ostatniej. Trudno jednak zgodzić się z charakterystycznym dla tej tendencji redukcjonizmem. Ulegając stereotypom, już w punkcie wyjścia, traci ona możliwość szerszego spojrzenia na istotę Chrystusowego dzieła, a w konsekwencji właściwego rozumienia posługi święceń.

Patrząc na Chrystusa przez pryzmat uniwersalnej tradycji kapłańskiej, interpretuje się misję Zbawiciela, a w konsekwencji także urząd święceń, w świetle wcześniejszych form posługiwania kapłańskiego. W ten sposób odwrócona zostaje perspektywa biblijna. Podczas gdy *List do Hebrajczyków*, jak i cały Nowy Testament, na tle podobieństwa i ciągłości w stosunku do innych rodzajów kapłaństwa, podkreślają nowość kapłaństwa Chrystusowego, tutaj na pierwszy plan wysuwa się aspekt kontynuacji, tak, że pomniejszona i zagrożona zostaje jego oryginalność.¹⁷

Nie są to wszystkie głosy krytyczne kierowane pod adresem tej metody, lecz ukazują one w wystarczający sposób jej niewielką przydatność dla teologii posługi święceń.

¹⁶ Tego typu tendencja wyloniła się jeszcze przed Soborem Watykańskim II (por. J. Lecuyer, *Le sacerdoce dans le mystere du Christ*, Parisi 1957), lecz można ją dostrzec także w opracowaniach z okresu późniejszego (por. S. Bianchini, *Il sacerdozio cristiano*, Torino 1973).

¹⁷ G. Gozzelino, *Dottrina sul presbiterato*, w: A. Favale, G. Gozzelino, *Il ministero presbiterale. Fenomenologia e diagnosi di una crisi*. Dottrina. Spiritualita, Leumann 1972, 55-56.

Interpretacja historyczno-sakramentalna

Znaczna część teologów doceniając walory metody dedukcji chrystologicznej, a jednocześnie widząc niewystarczalność czysto kapłańskiej interpretacji posługi święceń, podjęła wysiłek szerszego spojrzenia na biblijne świadectwa dotyczące natury zbawczej misji Chrystusa. W swej teologicznej refleksji śledzą oni tradycyjny schemat, gdzie punktem wyjścia jest analiza zbawczego dzieła Jezusa, po której następuje stopniowe przejście do misji Apostołów i na końcu do tej sprawowanej przez przyjmujących sakrament święceń.¹⁸ Nie podziеляjąc jednak zawężonej kapłańskiej perspektywy, poszukują oni najpierw najbardziej charakterystycznego i zarazem najogólniejszego aspektu misji Zbawiciela, który zawierałby w sobie wszystkie pozostałe jej aspekty, stanowiąc klucz do interpretacji teologicznej tożsamości urzędu święceń, widzianego jako uczestnictwo w zbawczym posłannictwie Chrystusa.

Różnice pomiędzy poszczególnymi autorami posługującymi się tą metodą dotyczą przede wszystkim określenia owego kluczowego aspektu misji wcielonego Syna Bożego. Zostały zaproponowane różne rozwiązania tej kwestii. Stosownie do nich tłumaczy się naturę posługi święceń np. przez pryzmat Jezusowego bycia posłanym przez Ojca *dla* ludzi,¹⁹ albo też widzi się w wyświęconym tego, który reprezentuje i urzeczywistnia radykalne poświęcenie się Jezusa Ojcu i Kościołowi, poprzez posługiwanie na rzecz wspólnoty, której jest głową, realizując w ten sposób Chrystusowe *bycie dla nas*.²⁰ Inna koncepcja opisuje urząd święceń jako *radykalny znak* na poziomie osobowym Chrystusa głowy Kościoła.²¹ Jeszcze inna zamyka wszystkie jego charakterystyczne cechy w kategorii *pasterza*, rozumianej w sensie szerokim, jako obejmującej trzy tytuły chrystologiczne: prorok, kapłan i król.²²

Główną zaletą tego sposobu podejścia do kwestii posługi święceń jest zaakcentowanie uczestnictwa w misji Chrystusa, stanowiącego najistotniejszy wyznacznik jej natury, przy jednoczesnym odrzuceniu redukcjonizmu charakteryzującego jej czysto kultyczną interpretację. Jest to możliwe dzięki szerszemu spojrzeniu na charakter misji Zbawiciela i wnikliwszej analizie świadectw biblijnych na ten temat.

¹⁸ Na zarzut o zastępowanie analizy świadectw Nowego Testamentu dotyczących posługi święceń przyjętą *a priori* dedukcją chrystologiczną Gozzelino odpowiada, że dedukcja zachodzi tu dopiero w drugim etapie, nie zastępując, lecz opierając się na nowotestamentowych świadectwach na temat skutecznego reprezentowania Chrystusa przez Apostołów (por. G. Gozzelino, *Pastorale giovanile aperta all'animazione vocazionale: Quale prete?*, *Note di Pastorale Giovanile* 8 [1974] 12, 22).

¹⁹ J. Ratzinger, *Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes*, *Geist und Leben* 41 (1968), 347-376.

²⁰ H. Schlier, *Elementi fondamentali del ministero sacerdotale nel Nuovo Testamento*, in *Rassegna di Teologia* 10 (1969), 404-415.

²¹ G. Gozzelino, *Nel nome del Signore. Teologia del ministero ordinato*, Leumann-Torino 1992, 35-62.

²² J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, Firenze 1981, 140-148.

Jednym z zarzutów wysuwanych pod adresem tej koncepcji metodologicznej jest brak koniecznej precyzacji tego, co w łańcuchu *Chrystus – urząd apostołski – urząd święceń* zostało faktycznie przekazane, a co natomiast stanowiło niepowtarzalny element misji Jezusa, czy Apostołów. Istnienie owych różnic jest faktem oczywistym i nikt ich nie neguje, jednakże w tym toku rozumowania mogą być one trudne do sprecyzowania. Tymczasem bez koniecznego uściślenia znaczeń idea reprezentowania przez urząd pasterski Chrystusa głowy Kościoła mogłaby doprowadzić do absurdu, lecz faktycznego, utożsamienia tegoż urzędu z Chrystusem, albo stałaby się kategorią pustą i mało użyteczną.²³

Wydaje się jednak, że głównym problemem różnych odmian *dedukcji chrystologicznej* jest ryzyko nadmiernego wyróżniania sprawujących posługę święceń względem reszty ludu Bożego. Są oni postrzegani, na wzór Chrystusa będącego *głową* Kościoła, jako postawieni na czele i jakby naprzeciw wspólnoty, co łatwo może być zinterpretowane w sensie bycia *ponad* wspólnotą.²⁴ W ten sposób łatwo zapomnieć, że biskup, ksiądz, diakon są najpierw członkami ludu Bożego, a dopiero potem jego przewodnikami. Wszyscy oni, ponosząc szczególną odpowiedzialność za zadanie powierzone przez Chrystusa całemu Kościołowi, nie przestają być nigdy również adresatami jego zbawczej misji, słuchającymi Bożego słowa i przyjmującymi sakramenty święte. Potrzeba dostrzeżenia najpierw tego, co wspólne całemu ludowi Bożemu, a dopiero na tym tle wyjaśniania poszczególnych charyzmatów i urzędów jest, jak to już zauważyliśmy, ideą przewodnią eklezjologii Soboru Watykańskiego II.

2.2. Interpretacja eklezjologiczna

Próbując przezwyciężyć wspomniane wyżej mankamenty chrystologicznej dedukcji natury posługi święceń niektórzy teologowie poszli drogą interpretacji eklezjologicznej. Odwołuje się ona do stwierdzenia, że posługa ta jest przede wszystkim służbą sprawowaną w Kościele, bez której Kościół nie jest w stanie się obejść. W konsekwencji, zasady jej interpretacji należy szukać w konstytucji Kościoła.

Poszukiwane w ten sposób rozumienie urzędu pasterskiego pozostaje w ścisłej zależności od różnych koncepcji eklezjologicznych, do których odwołują się poszczególni autorzy. Przedstawimy teraz dwa typy eklezjologicznej interpretacji

²³ Por. S. Dianich, *Teologia del ministero ordinato. Una interpretazione ecclesiologica*, Ciniello Balsamo 1993, 84-85.

²⁴ Podobne sformułowanie znajduje się także w czwartej tezie dokumentu Kapłaństwo Katolickie Międzynarodowej Komisji Teologicznej z 1970 roku: „Chrześcijanin powołany do urzędu kapłańskiego (...) otrzymuje (...) radykalne uczestnictwo w kapłaństwie Chrystusa, na mocy którego reprezentuje Chrystusa stojąc na czele wspólnoty i jakby wobec niej” (Cyt. z: Ks. J. Królikowski [red.], *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, Kraków 2000, 14). W następnym zdaniu dochodzi jednak do głosu potrzeba umiejscowienia urzędu święceń w kontekście eklezjologicznym: „Urząd jest więc specyficznym sposobem przeżywania służby chrześcijańskiej w Kościele”.

posługi święceń. Pierwszy wyrasta z eklezjologii socjologicznej, drugi z sakramentalnego rozumienia Kościoła.

Funkcjonalizm

Po Soborze Watykańskim II urząd kościelny był często przedmiotem interpretacji funkcjonalnej. Stanowiła ona reakcję na tradycyjną teologię kapłaństwa, która, według jej przeciwników, czyniła z biskupów i księży zamkniętą i uprzywilejowaną kastę. Motywację tej wyjątkowej sytuacji kleru miała stanowić doktryna na temat charakteru sakramentalnego. Szukając innego sposobu podejścia do kwestii natury posługi święceń niektórzy teologowie postanowili odwołać się do interpretacji eklezjologicznej o charakterze funkcjonalnym, pozostawiając na marginesie zagadnienie ontycznego fundamentu związanego z nią autorytetu. Wychodząc z założenia, że jest ona przede wszystkim posługą sprawowaną *w i dla* wspólnoty wiernych próbują oni wyjaśnić ją analizując naturę Kościoła. Dokonuje się to jednak w oparciu o redukcyjną socjologiczną koncepcję Kościoła, według której jest on nade wszystko wspólnotą wierzących, która, pomimo swego szczególnego charakteru, tak jak inne wspólnoty potrzebuje kierownictwa (*leadership*). W ten sposób istnienie urzędu święceń zostaje usprawiedliwione naturalną dla każdej wspólnoty potrzebą posiadania kierownictwa, a z prawa wiernych do Eucharystii wyprowadza się potrzebę kogoś, kto by jej przewodniczył. Źródłem zaś autorytetu, dającego prawo do wykonywania funkcji pasterskich, miałyby być delegacja ze strony wspólnoty i odpowiednie przygotowanie profesjonalne.²⁵

Warto pamiętać, że funkcjonalizm często powołuje się na teorię znaną w teologii biblijnej jako tzw. *Frühkatholizismus*.²⁶ Według wyprowadzanych z niej wniosków naturę posługi pasterskiej należałoby rozumieć jako zależną od charyzmatycznej struktury Kościoła, a nie na odwrót. W tej perspektywie posługa święceń widziana jest jako funkcja kierownictwa (*leadership*), mająca na celu zapewnienie porządku i jedności Kościoła, w którym każdy obdarowany jest przez Ducha charyzmatami, prawami i obowiązkami.

²⁵ Tego typu interpretacja urzędu święceń ma swoje źródła w luteranizmie, ale znalazła ona uznanie także u niektórych teologów katolickich jak np.: Ch. Wackenheim, *Christianisme sans idéologie*, Paris 1974. W łagodniejszej formie spotykamy ją także u innych autorów: R. J. Bunnik, *C'è un prete per il domani. Il ministero ecclesiastico in un tempo di evoluzione*, Bologna 1969; H. Küng, *Prete, perché? Un aiuto*, Bologna 1972; J. Moingt, *Nature du sacerdoce ministériel*, *Recherches de Science Religieuse* 58 (1970), 237-272; L. Boff, *Chiesa. Carisma e potere*, Roma 1984; E. Schillebeeckx, *Il Ministero nella Chiesa. Servizio di presidenza nella comunità di Gesù Cristo*, Brescia 1981.

²⁶ Jest ona szczególnym sposobem oceny świadectw nowotestamentowych dotyczących początków Kościoła. Według niej, najbardziej odpowiadającym pierwotnemu kerygmatowi jest obraz Kościoła całkowicie charyzmatycznego przedstawiony w pierwszym Liście do Koryntian. Natomiast późniejsza eklezjologia listów pasterskich oraz Dziejów Apostolskich ukazywałaby początek deformacji Kościoła pierwotnego, charakteryzującej się podporządkowaniem rzeczywistości charyzmatycznej instytucji i prawu.

Funkcjonalizm spotyka się z krytyką wskazującą na zatracenie przez niego chrześcijańskiej specyfiki Kościoła i urzędu święceń poprzez ich interpretację w oparciu o kryteria socjologiczne. Zasady, na których wznoszą się fundamenty nowoczesnych społeczeństw demokratycznych, niezależnie od ich autentycznej wartości, nie mogą stanowić kryterium oceny Kościoła ani jego urzędów. Takiego kryterium należy doszukiwać się w objawionej woli Bożej, będącej źródłem istnienia i normą aktualizacji Kościoła w zmieniających się warunkach historyczno-kulturowych.²⁷

Innym poważnym mankamentem tej metody jest zaniedbanie kwestii ontycznego fundamentu autorytetu właściwego tym, którzy przyjęli sakrament święceń, czyli *charakteru* sakramentalnego. Zainteresowanie funkcjami, jakie mają do spełnienia biskupi, księża i diakoni jest uzasadnione i potrzebne, lecz absolutyzowanie tego zagadnienia, tak jakby stanowiło ono całość problematyki związanej z posługą święceń, prowadzi do niebezpiecznego redukcjonizmu. Tego typu stanowisko może być zaakceptowane jedynie w ramach specyficznego sposobu interpretacji Kościoła i jego urzędów, o którym była już mowa. Władza delegowana nie dokonuje wewnętrznej przemiany i nie jest własną dla sprawującego ją podmiotu. W tej sytuacji jakkolwiek ontyczny jej fundament zostaje wykluczony już w punkcie wyjścia. W konsekwencji nie ma ona trwałego charakteru i w każdej chwili może być cofnięta.

Interpretacja sakramentalna

Nie wszyscy jednak zwolennicy eklezjologicznej interpretacji posługi święceń opierają się na socjologicznych kryteriach rozumienia Kościoła. Karl Rahner na przykład zaproponował wyjaśnienie jej natury w drodze analizy Kościoła rozumianego jako sakrament ofiarowania się Boga ludziom, znak Bożej łaski, a precyzyjniej, sakrament *Słowa*, które Bóg kieruje do świata w akcie objawienia. W ten sposób to wszystko, co tworzy Kościół jest rozumiane jako skuteczny znak Bożego daru. Na tle tego typu eklezjologii *Słowo* zajmuje miejsce centralne, ponieważ Kościół rodzi się i wzrasta z mocy *Słowa*, w którym ukazuje się i udziela tajemnica zbawienia. W Kościele istnieją różne stopnie skuteczności posługi *Słowa*, aż do tej charakteryzującej urząd święceń. Ale również w posłudze wyświęconych istnieją różne stopnie skuteczności w głoszeniu *Słowa*. Najwyższym z nich jest *Słowo* konsekrujące podczas liturgii eucharystycznej. W Kościele wszyscy są powołani do głoszenia Ewangelii, lecz jedynie sprawujący urząd święceń wypowiedają *Słowo* w ten najskuteczniejszy sposób oraz zapewniają Kościołowi jed-

²⁷ Socjologiczna interpretacja Kościoła nie jest czymś zupełnie nowym. Podobny charakter miały koncepcje eklezjologiczne odwołujące się do pojęcia *societas*. Różnica między nimi polega na modelu społeczeństwa uznanym za wzorcowy. W teologii potrydenckiej była to monarchia o hierarchicznej strukturze, gdzie władza przekazywana jest wertykalnie, z góry do dołu, a jej trwanie w czasie zagwarantowane jest poprzez sukcesję. Współczesne sposoby socjologicznej interpretacji Kościoła odwołują się natomiast do modelu nowoczesnych państw demokratycznych, gdzie źródłem władzy jest wola ludu.

ność wiary i dyscypliny. Kościół żywotnie potrzebuje tej posługi, a trwałość Kościoła domaga się trwania urzędu, który ją zapewnia.²⁸

Oparcie eklezjologicznej interpretacji posługi święceń na sakramentalnym, a nie czysto socjologicznym rozumieniu Kościoła przemawia bez wątpienia na korzyść tej propozycji.

Próba wyjaśnienia teologicznej tożsamości urzędu pasterskiego poprzez umieszczenie w centrum jego zadań głoszenia Ewangelii posiada również wiele zalet. Posługa słowa jest podstawowym zadaniem Kościoła, a przez to i sprawujących urząd kościelny, jako że to ono prowadzi do wiary dającej usprawiedliwienie, budującej Kościół i uzdalniającej do przyjmowania sakramentów. Pierwszoplanowy charakter funkcji prorockiej w sprawowaniu urzędu święceń potwierdzają także dokumenty Vaticanum II (por. *LG* 28, *PO* 4).

Poza tym, ukazanie posługi głoszenia Ewangelii jako zawierającej w sobie wszystkie funkcje urzędu święceń, stanowiące różny stopień sakramentalnej skuteczności głoszenia Słowa, nadaje teologii kapłaństwa wewnętrzną spójność, dobrze ukazuje jego miejsce i rolę w Kościele oraz jedność trzech stopni sakramentu święceń.²⁹ Co więcej, bardzo wyraźny w tej perspektywie jest wspólny udział w misji Kościoła zarówno posługi święceń jak i kapłaństwa ochrzczonych.

Widziana w ten sposób posługa święceń nabiera charakteru wybitnie misyjnego, jednakże próba faktycznego sprowadzenia wszystkich trzech jej funkcji do jednej z nich budzi obawy tendencyjnej oceny dwóch pozostałych.

2.3. Interpretacja trynitarna

Gisbert Greshake proponuje jeszcze inną metodę interpretacji posługi święceń. Według niego urzędu tego nie można w pełni zrozumieć rozważając jedynie jego więź z Chrystusem, lecz także czysto eklezjologiczna interpretacja nie daje pełnego obrazu jego natury. To, czym jest posługa powierzana w sakramencie święceń daje się zrozumieć dopiero przy uwzględnieniu zarówno jej chrystologicznych, jak i eklezjologiczno-pneumatologicznych odniesień. W celu jej integralnej i unikającej redukcjonizmu analizy, należy rozważyć obydwie, dialektycznie uzupełniające się perspektywy, odnajdujące swą jedność dopiero w świetle historii zbawienia rozumianej jako dzieło całej Trójcy Świętej.³⁰

Greshake wskazuje, że w Chrystusie krzyżują się dwa „poruszenia”, czy działania: przybywa On do nas od Ojca i wprowadza nas na drogę wiodącą do Ojca.

²⁸ K. Rahner, *Dogmatische Grundlagen des priesterlichen Selbstverständnisses*, w: *Mitten der Welt. Katholikentag in Essen*, Paderborn 1968, 96-115; Tenze, *Theologische Reflexionen zum Priesterbild von heute und morgen*, w: *Weltpriester nach dem Konzil*, München 1969, 93-118; Tenze, *L'aggancio teologico per la determinazione dell'essenza del sacerdozio gerarchico*, w: *Tenze, Nuovi Saggi*, t. 4, Alba 1973, 443-452.

²⁹ W przeciwieństwie do tej propozycji, dostrzeganie w urzędzie przede wszystkim posługi ołtarza, charakterystyczne dla jego kapłańskiej interpretacji, stwarza trudności w rozumieniu diakonatu, nie dającego prawa przewodniczenia Eucharystii.

³⁰ G. Greshake, *Essere preti. Teologia e spiritualità del ministero sacerdotale*, Brescia 1995³, 38.

Pierwsze z tych dwóch «poruszeń» określa słowem *posłanie*, drugie – *komunia* (zjednoczenie). Jezus Chrystus jest Tym, który jest posłany przez Ojca i który w pełni akceptując swoje powołanie zapomina o sobie i wypełnia wolę Ojca tak, aby inni mogli w nim doświadczyć obecności i działania Tego, który Go posłał. Ta misja Jezusa jest kontynuowana, pomimo zasadniczych różnic, w posłudze apostołów, ich następców i całego Kościoła.

Jednakże Ojciec nie posyła jedynie Syna, lecz także Ducha Świętego, który jest więzią miłości Ojca i Syna w wewnętrznym życiu trójjedynego Boga, aby za jego pośrednictwem przyciągnąć ludzi do jedności Trójcy Świętej. Misja Ducha Świętego jest ściśle zjednoczona z posłaniem Syna, o czym świadczą pisma Nowego Testamentu. Duch Święty jest Tym, który tworzy *komunię*, który jednoczy. To jednoczące działanie, tworzące za sprawą Ducha *komunię*, jest charakterystycznym elementem misji Chrystusa. W Duchu Świętym Chrystus staje się „życiodajną zasadą” każdego wierzącego i swego ciała, którym jest Kościół, udzielając nam poprzez zjednoczenie ze sobą tej władzy (*exusia*), jaką otrzymał od Ojca, a która stawia go *naprzeciwko* ludzi, zapewniając absolutne pierwszeństwo względem ludzkości. W ten sposób lud Boży charakteryzuje „obiektywna postać” Chrystusa i «wewnętrzne życie» Ducha.³¹

Ta trynitarna struktura Kościoła odzwierciedla się również w urządzie święceń. W perspektywie chrystologicznej, na mocy swego posłania i konsekrowania, kontynuuje on misję samego Chrystusa, działa *in persona Christi* i reprezentuje wobec innych chrześcijan Tego, który jest Panem i głową Kościoła. Natomiast perspektywa pneumatologiczna ukazuje urząd jako centralny i oficjalny organ Kościoła, który poświadcza jego wiarę, przewodniczy liturgii oraz aktualizuje jedność pomiędzy wiernymi i całej wspólnoty z Chrystusem, będącą dziełem Ducha. W ten sposób działa on również *in persona Ecclesiae*, reprezentując Kościół (ciało Chrystusa) przed Bogiem i światem.³²

Trynitarna interpretacja posługi święceń, według jej autora, unika niebezpieczeństwa widzenia w niej jedynie autorytetu i władzy Chrystusa, co jest charakterystyczne dla interpretacji czysto chrystologicznej, czy po prostu jednego z wielu charyzmatów, jakie Duch wzbudza w Kościele, do czego prowadzi spojrzenie czysto pneumatologiczne.³³

Propozycja Greshake’a ukazuje możliwości prawdziwie integralnego ujęcia zagadnienia natury posługi święceń, jakie daje trynitarna perspektywa historiozobawcza. Ma ona jednak charakter dosyć ogólny i wymaga dokładniejszego opracowania.

3. Podsumowanie

Przyglądając się poszczególnym etapom rozwoju teologii posługi święceń dostrzegamy niebezpieczeństwo zubożenia sposobu rozumienia jej natury wynikające

³¹ Tamże, 130-133.

³² Tamże, 133-136.

³³ Tamże, 134.

z uchybień o charakterze metodologicznym. Przedstawione pokrótce propozycje współczesnych autorów uzmysłowiły nam wymagania, jakim musi sprostać poprawna interpretacja teologicznej tożsamości tegoż urzędu. W sposób ogólny można by je wyrazić dwoma słowami: integralność i spójność. Oznacza to, że poprawne rozumienie posługi święceń wymaga dostrzeżenia i ukazania wszystkich istotnych aspektów jej natury w oparciu o jedną zasadę interpretacyjną.

Na pierwszy plan wysuwa się więc pytanie o właściwą zasadę, czy kryterium interpretacji posługi święceń. Nie jest nim, bez wątpienia, wspólna różnym religiom idea kapłaństwa kultycznego, ani też socjologiczne pojęcie kierownictwa wspólnoty (*leadership*), albowiem nie jest możliwe na ich podstawie ukazanie tego, co stanowi specyfikę omawianego urzędu chrześcijańskiego. Również zbytnie odwoływanie się do kapłaństwa Starego Przymierza może prowadzić do zagubienia oryginalności posługi nowotestamentowej.

Stosownym kryterium rozumienia natury posługi święceń jest odkupieńcza misja Jezusa Chrystusa, albowiem kapłaństwo chrześcijańskie nie stanowi rzeczywistości autonomicznej, lecz jest formą kontynuacji zbawczej obecności Chrystusa. Znajomość natury posłannictwa Zbawiciela jest więc kluczem do zrozumienia urzędu, będącego jego kontynuacją. Współczesna dyskusja teologiczna ukazała jednak istotne trudności, na jakie natrafia tzw. dedukcja chrystologiczna. Zwrócono uwagę na niebezpieczeństwo zbytniego utożsamienia posługi święceń z Chrystusem, niedostrzegania istotnych różnic istniejących pomiędzy misją Zbawiciela a posłannictwem najpierw Apostołów, a następnie przyjmujących sakrament święceń.

Określenie *sacerdos alter Chrystus* może być rozumiane jedynie w sensie szczególnego reprezentowania Chrystusa jedyne Kapłana, nigdy zaś jako ontyczne utożsamienie z nim, lub zastępowanie go. Należy również pamiętać, że określenie *alter Christus* nie jest zarezerwowane jedynie dla sprawujących posługę święceń, lecz w analogiczny sposób może być stosowane w odniesieniu do wszystkich chrześcijan, szczególnie zaś w stosunku do całego Kościoła.³⁴

Ponadto, urząd święceń stanowi konstytutywny element struktury Kościoła i nie sposób zrozumieć go bez uwzględnienia jego wymiaru eklezjologicznego. Niepełną byłaby taka chrystologiczna dedukcja natury tegoż urzędu, która zapomniałaby, że Chrystus zlecił kontynuację swej zbawczej misji całemu Kościołowi, wszystkim ochrzczonym, choć w wyjątkowy sposób powierzył ją Apostołom, którzy zostali wybrani z grona uczniów i obarczeni szczególną odpowiedzialnością za Kościół i za misję Kościoła w świecie. Biskup, prezbiter czy diakon działają w imieniu Chrystusa, ale również w imieniu Kościoła. Sami zaś w pierwszym rzędzie są członkami ludu Bożego, a dopiero potem jego pasterzami.

W podjętych próbach eklezjologicznej interpretacji posługi święceń wyjaśnienie jej istoty dokonuje się w drodze analizy natury Kościoła, jako że owa posługa

³⁴ Por. R. Gerardi, «Alter Christus»: la Chiesa, il cristiano, il sacerdote, Lateranum 47 (1981) 1, 111-123.

jest jego istotnym czynnikiem. Metoda ta ułatwia dostrzeżenie tego, co wspólne wszystkim ochrzczonym, tzn. wspólnego udziału w kontynuacji misji Chrystusa.

Poprawnie zastosowana interpretacja eklezjologiczna nie oznacza rezygnacji z wyjaśniania posługi święceń poprzez pryzmat zbawczego dzieła Chrystusa. Podobnie jak zadań wyświęconych, tak i natury oraz posłannictwa Kościoła nie sposób przecież zrozumieć bez Chrystusa. Właściwe postrzeganie Kościoła stanowi podstawowy warunek poprawności eklezjologicznej interpretacji urzędu święceń.

Główną natomiast zaletą propozycji Greshake'a jest próba zespolenia perspektyw chrystologicznej i pneumatyczno-eklezjologicznej posługi święceń poprzez odwołanie się do trynitarnie wyjaśnionej historii zbawienia. Pomimo wyjątkowego znaczenia misji wcielonego Syna Bożego, nie można zapominać, iż odkupienie jest dziełem całej Trójcy Świętej. Nie da się w pełni zrozumieć misji Jezusa zapominając o Ojcu, który Go posłał, czy o Duchu Świętym, którym był On napelniony i którego od Ojca posłał Kościołowi (J 15, 26). Nie sposób również zrozumieć natury Kościoła, wspólnoty dzieci Bożych i świątyni Ducha Świętego, jeśli się nie pamięta o trynitarnym charakterze zbawienia. Nieuniknioną konsekwencją ewentualnych braków w tym względzie byłoby niepełne rozumienie urzędu, który w sposób sobie właściwy reprezentuje zarówno Jezusa Chrystusa jak i jego mistyczne ciało.

Po tej krótkiej analizie nasuwa się pytanie o to, która z przedstawionych metod daje gwarancję właściwej interpretacji posługi święceń. Na pierwszy rzut oka najodpowiedniejszą wydaje się propozycja Greshake'a, wyraźnie zmierzająca do integralnego wytłumaczenia jej natury, jakkolwiek niepełna i wymagająca dopracowania. Jednakże, zastanawiając się nad możliwościami, jakie potencjalnie dają metody dedukcji chrystologicznej i interpretacji eklezjologicznej, należy stwierdzić, że zbyt pochopną byłaby próba ich dyskredytacji. Obydwie one umożliwiają zbudowanie poprawnej teologii posługi święceń, pod warunkiem ustrzeżenia się zbytniego zawężenia perspektywy, prowadzącego do redukcjonizmu.

W dedukcji chrystologicznej należy pamiętać, że Chrystus posłany przez Ojca przekazuje kontynuację swej zbawczej misji całemu Kościołowi wyposażonemu w moc Ducha Świętego. Posługa święceń jest szczególną formą udziału w posłannictwie Kościoła, które posiada swe ostateczne źródło w Bogu Ojcu, zostało mu powierzone przez wcielonego Syna Bożego, stanowiąc kontynuację Jego dzieła i nie może być sprawowane inaczej jak tylko w mocy Ducha Świętego, który od dnia Pięćdziesiątnicy w sposób wyjątkowy działa w Kościele i *poprzez* Kościół.

W interpretacji eklezjologicznej potrzebna jest świadomość wyjątkowego charakteru Kościoła, który nie jest jedynie jedną z wielu organizacji publicznych, lecz owocem odkupieńczego dzieła trójjedynego Boga i skutecznym znakiem zbawienia przez wiarę w Jezusa Chrystusa. Posługa święceń sprawowana jest w Kościele mocą Ducha Świętego i stanowi szczególną formę kontynuacji zbawczej misji Chrystusa powierzonej mu przez Boga Ojca.

Integralność wykładu domaga się również uwzględnienia zarówno aspektu funkcjonalnego jak i ontologicznego posługi święceń. Rozważając zadania i du-

chowy autorytet wyświęconych, nie można abstrahować od ich ontycznego fundamentu, który dostrzegany jest w owym wewnętrznym i nieodwracalnym upodobnieniu poprzez sakrament święceń do Chrystusa Proroka, Kapłana i Króla, zwanym *charakterem sakramentalnym*.

Na koniec przypomnijmy jeszcze jeden aspekt wymaganej integralności, który, choć dziś wydaje się już aż nazbyt oczywistym, w praktyce ciągle jeszcze przysparza niemało trudności. Na wzór misji Chrystusa, posługa święceń obejmuje funkcje: prorocką, kapłańską i królewską. Poważnym błędem byłoby ignorowanie, czy niedocenywanie którejsz z nich. Tego typu niebezpieczeństwo ujawniło się nie tylko w tradycyjnej kapłańskiej jej interpretacji, ale również, choć nie w tak ostrej formie, we współczesnych próbach faktycznego sprowadzenia tych trzech do jednej z nich, jako zawierającej w sobie pozostałe. Prawdą jest, że owe trzy funkcje nie są autonomiczne i niezależne względem siebie, lecz raczej stanowią trzy aspekty tej samej rzeczywistości, tzn. zbawczej misji Chrystusa. Z tego powodu w konkretnych działaniach duszpasterskich występują razem. Jednakże, jak uczy historia, zbytne podkreślanie jednej z nich kosztem pozostałych prowadzi do wypaczenia sposobu pojmowania posługi święceń. Skutków jej tradycyjnej kapłańskiej interpretacji doświadczamy po dziś dzień. W świadomości wielu katolików ciągle jeszcze dominuje stereotyp księdza jako przede wszystkim sługi ołtarza.

Gdy weźmiemy pod uwagę przedstawione powyżej powody, wydaje się rzeczą właściwą troska o odpowiednią terminologię, odpowiadającą postawionym wymaganiom. W tymże artykule zasadniczo unika się używanego powszechnie terminu *kapłaństwo*, choć nie zawsze jest to do końca możliwe. Słowo to określa ogólnie rozmaite formy posługi ofiarniczej, istniejące w różnych czasach i religiach, przez co utrudnia dostrzeżenie chrześcijańskiej specyfiki opisywanej posługi oraz budzi zbyt wyraźne skojarzenia z funkcją kapłańską, utrwalając jej kultyczny stereotyp. Mówienie w tych warunkach o kapłaństwie Chrystusa, kapłaństwie powszechnym, czy kapłaństwie urzędowym nie ułatwia z pewnością dostrzeżenia bogactwa treści, która kryje się za tymi słowami.

Preferowane wyrażenie *posługa święceń* wydaje się stosunkowo korzystne. Nawiązuje ono do terminologii Vaticanum II, który chętnie używa słowa *ministerium*. W tłumaczeniu na język polski, z braku dokładnego odpowiednika, jego sens oddaje się poprzez terminy: *urząd* (LG 28) lub *posługa* (LG 18).³⁵ Słowo urząd ma charakter statyczny i nasuwa na myśl przede wszystkim związany z nim autorytet, przez co może utrwalać dawne rozumienie opisywanej posługi jako *potestas* (władza). Tymczasem Sobór przypomniiał jednoznacznie, że: „Urząd (*munus*)..., który Pan powierzył pasterzom ludu swego, jest prawdziwą służbą (*servitium*), wymownie nazwaną w Piśmie Świętym „diakonia”, czyli posługiwaniem (*ministerium*)” (LG 24).³⁶ Wydaje się więc, że ten właśnie aspekt Chrystusowej misji, w której

³⁵ Tego typu tłumaczenie występuje np. w łacińsko-polskim wydaniu dokumentów Soboru Watykańskiego II: Éditions du Dialogue, Paris 1967.

³⁶ Tamże, 113.

w szczególnie sposób uczestniczą biskupi, prezbiterzy i diakoni jest godny podkreślenia w obliczu pokus i ludzkiej słabości, które nie były obce nawet samym apostołom (por. *Mt* 20, 20-28). „Diakonia” nie określa wyłącznie diakonatu, lecz stanowi jedynie właściwy sposób sprawowania duszpasterskiej posługi na wszystkich trzech stopniach sakramentu święceń. Nie oznacza to oczywiście zaprzeczenia poprawności w odniesieniu do omawianej rzeczywistości terminu *urząd*, który w niektórych kontekstach może być nawet bardziej wskazany. Jest on używany także w niniejszym artykule.

Drugi człon wyrażenia *posługa święceń* wskazuje na konieczność sakramentalnego ustanowienia w niej, a przez to na jej trwały charakter i związany z nią duszpasterski autorytet, nie będący zwykłą delegacją ze strony wspólnoty, lecz nadany „z góry”.

SOMMARIO

Il tema dell'articolo riguarda una realtà importante per la Chiesa, e cioè il ministero ordinato, che a partire dalla fine anni sessanta è stato oggetto di una vivace discussione. Il fine dell'articolo consiste nel tentativo di individuare dei presupposti per una valida spiegazione dell'identità teologica del ministero ordinato attraverso l'analisi di vari approcci metodologici.

Per chiarire l'evoluzione della teologia del ministero ordinato l'autore ha cercato di indicare lo stretto rapporto tra la visione del ministero e le convinzioni ecclesologiche dell'epoca. In particolare l'ecclesiologia di carattere apologetico, concentrata sulla problematica dell'autorità e della sua struttura nella Chiesa, ha avuto in passato un significativo influsso sulla comprensione del ministero individuandolo come un compito di carattere cultico concesso tramite il sacramento dell'Ordine. Il rinnovamento ecclesologico intrapreso dal Vaticano II, svelando le carenze di una tale visione del ministero, ha incoraggiato la ricerca per una migliore comprensione sia della sua natura che delle sue funzioni. Le diverse proposte metodologiche seguivano in generale due piste di interpretazione: cristologica e ecclesologico-pneumatologica.

Una loro breve analisi dimostra che una valida comprensione del ministero ordinato deve guardarsi da ogni tipo di riduzionismo. Non è possibile illuminare la natura e le funzioni ministeriali senza prendere in considerazione sia la sua radice cristologica che l'attuazione ecclesologico-pneumatologica. Non è qui decisivo il punto di partenza ma piuttosto un'adeguata collocazione del ministero nell'economia di salvezza vista come opera di tutte e tre persone della Santissima Trinità.

Inoltre, va ricordato che per una integrale comprensione del ministero è necessario spiegare sia tutte le sue funzioni, senza diminuire il valore di nessuna, che il loro fondamento ontologico. Questo sforzo potrebbe essere aiutato da una terminologia nuova, non più legata ai preconcetti di tipo sacerdotale e capace di esprimere insieme il carattere di servizio e la necessità di un'istituzione sacramentale.