

# Alfons Skowronek

---

## Hansa Künga rozprawa o Kościele

---

Studia Theologica Varsaviensia 7/1, 312-325

---

1969

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ga w nich działanie quasi sakramentalne. Należą tu liturgie słowa, którym autor w oparciu o naukę Pisma świętego i liturgii przypisuje moc odpuszczania grzechów (przynajmniej lekkich), a następnie czyni miłości, „spowiedź laików”, ukazując zawsze krótką historię tych form, oraz konieczność ożywienia ich we współczesnym Kościele.

Również odnośnie pełnej formy sakramentalnej autor podsuwa nowe ujęcia. Przede wszystkim po odpowiednim wprowadzeniu historycznym postuluje reformę obrzędów sakramentu pokuty, która powinna czerpać nie z dzisiejszej formy spowiedzi usznej, ale z dawnej formy społecznej, podobnie jak dokonuje się reforma Mszy świętej właśnie na podstawie badań Mszy uroczystej, a nie cichej prywatnej. Nie chce, by publiczne wyznanie win zastąpiło spowiedź uszną nawet odnośnie grzechów lekkich, niemniej radzi powrót do tej zapomnianej dziś, a związanej z Tradycją Kościoła formy.

Autor zdaje sobie doskonale sprawę z tego, że jego projekty dziś są absolutnie nie do przyjęcia przez wielu duszpasterzy a także wiernych. Jego zdaniem nie można również takich reform wprowadzić bez urobienia odpowiedniej duchowości, właściwego pojęcia pokuty chrześcijańskiej. I od tego należy zaczynać pracę.

Stwierdzenia tego artykułu będą bez wątpienia szokujące również dla większości czytelników polskich. Musimy zdawać sobie sprawę, że na tych niespełna 16 stronach autor nie mógł rozwinąć całej argumentacji teologicznej i historycznej, niemniej znamienne jest, że tak ujęty referat głoszony był kilkakrotnie na kursach duszpasterskich, że został wydrukowany w dwu czasopismach, a wreszcie, że nowy program niemiecki, przesuwający pierwszą spowiedź na kl. IV, zakłada istnienie również innych form gładzenia grzechów (lekkich). Szkoda tylko, że autor nie mówi nic o tej mocy odpuszczającej grzech, jaka była zawsze uznawana w Eucharystii, choć o niej ostatnio mówiono niewiele w duszpasterstwie i katechezie. Trudno powiedzieć, czy reforma przygotowana przez radę liturgiczną posoborową pójdzie w tym kierunku. Niemniej konstytucja o Liturgii świętej podkreśla bardzo mocno konieczność przywrócenia charakteru społecznego pokucie chrześcijańskiej oraz podsuwa wprowadzenie nabożeństw pokutnych, zbliżonych do form projektowanych konkretnie przez autora. Musimy się wreszcie zgodzić z autorem, że właśnie w tej dziedzinie należy głębiej sięgnąć do Tradycji Kościoła i odszukać te wszystkie elementy, które z różnych racji historycznych (czy zawsze teologicznych?) poszły w zapomnienie.

Ks. Jan Charytański S. J.

## HANSA KÜNGA ROZPRAWA O KOŚCIELE<sup>1</sup>

Celowo nie użyto w tytule niniejszego szkicu określenia „traktat o Kościele”, by w ten sposób z góry przeciwstawić się ewentualnym kojarzeniom podręcznika Künga z klasycznymi traktatami eklezjologii, z jakimi to dzieło niewiele ma wspólnego. Użycie terminu „rozprawa” podnosić zaś ma w pierwszym rzędzie nie tyle erudycyjny profil dzieła tybińskiego profesora (choć uczoność tego compendium wzbudza po-

<sup>1</sup> Die Kirche, Freiburg i. Br. 1967, wyd. Herder, s. 605.

dziw), ile raczej skierować uwagę na metodę, jaką obrał i której pozostaje wierny do końca autor ponad sześćset stron liczącej książki, „Die Kirche”. W sformułowaniu Künga program ten brzmi: „Podjęliśmy próbę, by tematów, perspektyw i rozmieszczenia akcentów dostarczała nam pierwotna nowina zbawienia, ażeby światła Kościoła ery początkowej ukazały nową drogę Kościołowi dnia dzisiejszego” (s. 7). Słowa te sygnalizują dyskusję z panującą w teologii aż po nasze dni metodą dość arbitralnego ustosunkowania się do Pisma św. i nie liczenia się z podejściem historyczno-krytycznym do omawianych zagadnień. W szkolnych traktatach o Kościele (w pozostałych działach teologii również) Biblia odgrywa rolę zadziwiająca: posługiwano się nią w udowadnianiu tez formułowanych aksjomatycznie, tzn. czerpanych z różnych źródeł pozabiblijnych. Cytaty z Pisma św. stanowiły skromną i zwiewną podpórkę (tzw. *dicta probantia*) dla różnych, nie rzadko swoistych konstrukcji sylogistycznych, w której to architekturze myślowej „służki” te niejednokrotnie czyniły wrażenie elementów raczej ornamentacyjnych, do istoty myślowej budowy nie należących. Pismo św. po prostu komemorowano, en passant.

Za niestosowanie metody historyczno-krytycznej nie można obwiniać traktatów tradycyjnych; jest to bowiem narzędzie (wraz z krytyką tekstu, historią rozwoju form i historią tradycji), jakiego dawniejsze generacje teologów w swym ręku nie posiadały. Brak nowoczesnej metody historycznej, a także swoista bezradność i nonszalancja wobec źródeł biblijnych stały się przyczyną pewnej degeneracji eklezjologii. Klasyczne traktaty o Kościele nie tyle były eklezjologiami, ile „hierarchologiami” sporządzanymi w pionie określonych zamówień apologetycznych (hipertrofia problematyki sukcesji apostoelskiej, prymatu, nieomyłności itp.) Przedmiot formalny wyznaczała tym eklezjologiom tzw. teologia chwały (*theologia gloriae*), czyli metoda operująca fakturą czarnobiałą, bez światłocieni: wszystko nie-katolickie było czarne, a rzymsko-katolickie białe, przechodzące w różowość. Z takim nastawieniem Küng zrywa. Sam przyznaje, że obrona przezeń trudna metoda wymagała niezliczonych konsultacji z egzegetami, którym w przedstowiu dziękuje za fachową pomoc. Musiało to być wsparcie niezwykle rzetelne; całe partie dzieła to istne narracje biblijne zdradzające umiejętność mistrzowskiego operowania surowcem dostarczonym przez biblię w egzegezie. Teologowie dogmatycy winni tu znaleźć wskazówkę: przy dzisiejszym rozwoju nauk biblijnych pisanie podręczników teologicznych w pojedynkę z góry zagrożone jest niebezpieczeństwem spłycenia i wypaczenia zagadnień.

Ciągle mając na uwadze dawne traktaty eklezjologiczne uwydatnić należy kolejne *novum* ujęcia Künga — chyba absolutnie pionierskie — jakim jest nietradycyjny, choć mimo wszystko, nieoryginalny układ dzieła. Autor wzoruje się na Konstytucji *Lumen gentium*, przedstawiając całą złożoną problematykę eklezjologiczną oddolnie. Oto tematyka poszczególnych pięciu działów, z których książka ta się składa:

A. Kościół rzeczywisty (różnorodność obrazów Kościoła i jego istota); B. Kwestia ustanowienia Kościoła (ogromnie ważne zagadnienie stosunku Królestwa Bożego do Kościoła); C. Fundamentalna struktura Kościoła (Lud Boży, Kościół charyzmatyków, Ciało Chrystusa); D. Wymiary Kościoła (tzw. *notae Ecclesiae*, przymioty Kościoła); E. Posługi w Kościele (kapłaństwo wspólne, urząd kościelny w swym charakterze służby).

Dwa pierwsze działy odpowiadałyby ogólnie biorąc pierwszemu rozdziałowi Konstytucji o Kościele, poświęconemu Kościołowi jako tajemnicy; trzecia sekcja zagadnień stanowiłaby paralelę rozdziału drugiego *Lumen gentium* rozwijającego przede wszystkim temat ludu Bożego i Kościoła jako Ciała Chrystusa; dział piąty to odpowiednik rozdziału trzeciego Konstytucji traktującej o hierarchicznym ustroju Kościoła.

Mielibyśmy tu więc do czynienia z propozycją „demokratycznego” podejścia do problematyki struktury Kościoła. Tematyka urzędu Piotrowego zajmuje w tej koncepcji miejsce ostatnie stanowiąc objętościowo zaledwie jedną piętnastą (40 stron) całości dzieła.

Książka Künga pisana jest z pozycji ekumenicznych — jeszcze jeden nowy rys na tle eklezjologii uprawianych w okresach minionych. Dzieło to inauguruje interesującą serię „Badań ekumenicznych” z zakresu całości teologii; w przygotowaniu znajduje się już czternaście następnych tytułów. Wydaje się jednak, że książce Künga przymiotnik „ekumeniczny” zgola jest niepotrzebny. Teologia Künga jest dobrą robotą, a każda dobra teologia jest ekumeniczna albo w ogóle teologią nie jest.

I ostatnie z ogólnych spostrzeżeń wstępnych: sylwetka Künga jako pisarza. Mówiąc zwięźle — lektura tej książki jest dla czytelnika wydarzeniem i przeżyciem także literacko-estetycznym. „Ze swej istoty” ciężki język niemiecki nabiera pod piórem Künga giętkości i swobodnego kolorytu; jest to mowa twarda (czasem boleśnie surowa), lecz zarazem rejestruje ona bogatą skalę odczuć tybińskiego teologa, sformułowania często są porywające, wywołują aplauz, bądź prowokują sprzeciw, ale trzymają w napięciu i żądają zaangażowania. Przy lekturze niektórych partii czytelnik widzi Künga za trybuną oratorską rzucającego w tłum swe pomysły, znaki zapytania, propozycje czy rozwiązania. Dla piszącego te słowa nie ulega wątpliwości, że liczne wątki tej namiętej stylistycznej ekspresji i uniesienia (!) genetycznie zawiązywały się i znajdowały wyraz podczas licznych wystąpień Künga w różnych episcopatrach czy kółkach II Soboru Watykańskiego. Wrażenia z lektury są nieprzekazywalne. Należałoby sobie życzyć, by dzieło Künga dotarło rychło do rąk odbiorcy. Wydaje się bowiem, że na obecnym etapie książka ta stanowi chyba jedyną, wysokiej rekomendacji godzien (może na długie lata) podręcznik eklezjologii i to zarówno dla teologa, studenta teologii jak i dla świeckich.

Po tych spostrzeżeniach formalnych przyjrzyjmy się dziełu Künga od wewnątrz. Nie będzie tu chodziło o polemiczne ustosunkowanie się do wyników badań przedłożonych nam przez autora. Rzecz bowiem oczywista, że dzieło o założeniach tak ambitnie pionierskich nie może nie spotkać się z szeregiem pytań ze strony teologa fachowca<sup>2</sup>. Celem obecnego omówienia jest raczej wprowadzenie czytelnika od strony pozy-

<sup>2</sup> Recenzje tej książki w zasadzie są pozytywne, niektóre bardzo pochlebne. Por. Ks. H. Bogacki, *Synteza soborowej eklezjologii, Collectanea Theologica* 27 (1967), 179—186; P. Lengsfeld, *Religion und Glaube*, 26 (1967), 13; U. Horst, *Heilige Schrift und Ekklesiologie, Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 13/14 (1966/67), 210—238; G. Dejaifve, *L'Eglise. A propos d'un ouvrage recent, Nouvelle Revue Théologique*, 89 (1967), 1085—1095; D. Callahan, *Pie-in-the-Sky Theology* Davis, Küng and Ruether on the Church, *Commonweal*, 89 (1968), 40—44.

tywnej w rozległą tematykę współczesnej nauki o Kościele tak, jak prezentuje ją Küng.

1. Kościół charyzmatyczny czy instytucjonalny? Istota kościoła związana jest nierozdzielnie z każdorazowym kształtem historycznym. Kościół idealny, stratosferyczny, czy Kościół „jako taki” po prostu nie istnieje. Forma historyczna („Gestalt”), w jakiej on się nam jawi, podlega w ciągu wieków różnorodnym zmianom w zależności od stosunków społecznych, kulturalnych czy politycznych. W sieci tych uwarunkowań rozpoznać można często tylko z wielkim trudem to, co w Kościele jest prawdziwe. Ewolucja form historycznych sięga swymi początkami samych czasów nowotestamentalnych. Już przecież w Nowym Testamencie mamy do czynienia z wieloma „eklezjologiami” czy raczej różnorodnymi obrazami Kościoła, które wcale z sobą się nie pokrywają. „Znaczne różnice zachodzą między obrazem Kościoła zarysowywanym się u Mateusza a tym, jaki znajdujemy u Łukasza, między obrazem Kościoła ewangelii Janowej a obrazem Listów do Efezjan i do Kolosan, pomiędzy obrazem Kościoła czterech wielkich Listów św. Pawła stanowiących z Listami do Tesaloniczan dokumenty Kościoła, a Listami pasterskimi należącymi do najpóźniejszych pism nowotestamentalnego kanonu” (s. 29n.). Ogólnie charakteryzując tę sytuację Küng stwierdza, że wszystkie te obrazy Kościoła, które w toku jego dziejów przybierały odcień charyzmatyczny, mogły być powoływać się na wielkie Listy Pawłowe, podczas gdy obrazy wysuwające na pierwszy plan urząd (pierwiastki instytucjonalne) legitymowały się raczej źródłami Dziejów Apostolskich i Listów pasterskich.

Wybór na korzyść jednej z tych dwu wielkich grup obrazów jest przedsięwzięciem niezmiernie trudnym. Odwołując się do metody historyczno-krytycznej nasz autor przechyla się ku rozwiązaniu o wielkim znaczeniu ekumenicznym: więcej ducha Ewangelii widzi Küng mianowicie w charyzmatycznej wizji Kościoła. Wniosek ten będzie stanowił motyw wiodący wszystkich dalszych wywodów aż do ostatniej stronicy eklezjologii Künga.

Zresztą, Kościół nie jest — by raz jeszcze to podkreślić — wielością abstrakcyjną, stanowi natomiast społeczność wierzących weń (*geglaubte Kirche* (s. 44), istnieje tylko w swych wiernych. Kościół jest owocem decyzji ludzi wezwanych do wiary i przyjmujących ją, a nie tylko i nie w pierwszym rzędzie strukturą nadaną przez Boga. Wszelka krytyka czy podziw (jedno i drugie jest konieczne) dla Kościoła ma zatem wtedy swój sens, o ile jej motywacje wypływają z głębokiej i żywej wiary w Kościół. Istotę Kościoła wierzących rozpatrywać należy zawsze dialektycznie mając na oku jednocześnie i jego aspekt widzialny i niewidzialny. „Błąda zaś Kościołowi, który gubi się w widzialności, zapomina o sobie, ustawia się na jednej płaszczyźnie z innymi organizacjami, Kościołowi rozumiejącemu siebie w pierwszym rzędzie jako „czynnik władzy w życiu publicznym” czy spółkę interesów, potęgę kulturalną lub wychowawczą, jako twierdzą „tradycji” czy stabilizacji: jako — bardziej tylko pobożną — „*pressure group*”, jedną spośród wielu, konkurującą z innymi, rywalizacją w walce w polityce, kulturze, szkole, gospodarce. Taki Kościół likwiduje sam siebie. W jego widzialności brak pierwiastka decydującego... czyniącego żeń to, czym być powinien: brak Ducha niewidzialnego panującego poprzez to, co widzialne, duchowo Kościół ożywiającego, czyniącego go płodnym i wartym uwierzenia weń” (s. 52).

2. „Założenie Kościoła?” Pod tym elektryzującym tytułem jednego z paragrafów drugiego działu swej książki Küng rozwija centralny

problem eklezjologii. Czy Kościół może w swoim istnieniu powoływać się na akt ustanowienia przez Jezusa? Czy Chrystus miał na myśli Kościół taki, jaki istnieje dziś? Wszystkie te i tym podobne pytania nie szokują teologa. Naczelnym tematem Jezusowego przepowiadania jest prawda o Królestwie Bożym, nie o Kościele. W kwestii tej nie ma dziś wśród egzegetów większych rozbieżności<sup>3</sup>. Według Ewangelii istnieje faktyczna różnica między Królestwem Bożym a Kościołem. Słowo „Kościół” (ἐκκλησία) występuje w Ewangeliach tylko dwa razy i to u jednego ewangelisty (Mt 16, 18; 18, 17), przy czym spory egzegetyczne wokół tych dwu tekstów nie milkną po dziś dzień. Nie ma też zgody w kwestii chronologicznej interpretacji Królestwa Bożego: Czy jego nadejście jest bliskie czy odległe (eschatologia teraźniejszościowa czy przyszłościowa)? W doskonalnie naukowo udokumentowanym paragrafie Küng ukazuje ścisły związek między bliskością i oddaleniem Królestwa Bożego. Jest ono jednocześnie wielkością daną obecnie i eschatologiczną przyszłością. „Jezusowe przepowiadanie jest zatem wprzęgnięte pomiędzy bieguny, jeszcze nie i, jednak już” reprezentując tym samym eschatologię przyszłościowo-teraźniejszościową, przy czym z dwu tych biegunów w żadnym wypadku nie wolno czynić dwu okresów przepowiadania (najpierw odnoszącego się do teraźniejszości, a następnie do przeszłości, lub na odwrót). Samym tekstem obca jest ewolucja w eschatologicznym myśleniu Jezusa” (s. 75). Innymi słowy: Jezus nie przepowiadał obiektywnych wydarzeń eschatologicznych mających nastąpić w przyszłości, lecz wzywał współczesnego sobie człowieka do podjęcia natychmiastowej decyzji za Nim czy przeciw Niemu. Wypowiedź, że Królestwo Boże jest blisko (Mk 1, 15) nie jest prorocstwem o zdarzeniu mającym wkrótce zaskoczyć człowieka, lecz jest wyrażonym w ówczesnej szacie pojęciowej wezwaniem Boga, by człowiek teraz, w danej chwili radykalnie opowiedział się za lub przeciw Bogu. „Nie ma znaczenia możliwe do obliczenia KIEDY ani też dające się opisać JAK, lecz absolutnie pewne że dokonania się panowania Bożego” (s. 81). Z pewnością kryje się coś z prawdy w przytoczonym przez Künga zdaniu A. Loisy'ego: *Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Eglise qui est venue* (s. 57). Faktycznie, Jezus głosił naukę o Królestwie Bożym, nie o Kościele. Gdy ta nowina została przyjęta za czasów Jezusa, bądź po jego śmierci, Królestwo Boże stałoby się rzeczywistością. Kościół jest zatem rezultatem (koniecznym!) fiaska Jezusowego kerygma i drogą okrężną, na której dociera do człowieka zmodyfikowana wersja pierwotnego planu zbawienia mającego na oku Królestwo Boże. Kościół to po prostu zaproponowanie ludziom nowej oferty zbawienia.

I stąd zrozumiała teza Künga: „Chrystus przed wielkanocny nie założył za swego życia żadnego Kościoła” (s. 90). Tezy tej nie wolno, oczywiście, interpretować skrajnie. Albowiem swoim przepowiadaniem i całą swą działalnością przedwielkanocny Jezus rzuca fundamenty pod późniejszy Kościół, mimo iż w tym okresie nie istnieje słowo Chrystusa Kościół zapowiadające. Kościół jest wielkością powielkanocną, „...od Wielkanocy chrześcijaństwo pierwotne mówi „Kościół”. Nigdy zatem nie istniał — jak głosiła opinia na początku naszego wieku — jakiś entuzjastyczny okres początkowy, pierwotnie niekościelny, po którym to okresie dopiero stopniowo następowałaby epoka wyodrębniającego się

<sup>3</sup> Por. R. Schnackenburg, Basileia, W: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg i. Br. 1958, II, 25 nn.; J. Huby, *Das Reich Gottes und die geschichtliche Umwelt des Urchristentums*, W: *Gott, Mensch, Universum*, wyd. J. de Bivort-J. Hüttenbügel, Graz<sup>2</sup> 1964, 583 nn.

Kościola. Od samego zarania wiary w zmartwychwstanie pojmowano też Kościół jako dzieło Boże (s. 94 n.).

Szczególnie wybitne znaczenie ekklezjologiczne, czy raczej kościelno-twórcze, przysługuje uczniom, do których Jezus zasiadał wspólnie z uczniami. Wśród biesiad tych miejsce najważniejsze zajmuje Ostatnia wieczerza. Kościół to zatem nic innego jak kontynuacja wspólnoty Stołu z ukrytym Zmartwychwstaniem. I tak powstaje wspólnota określająca siebie później mianem Kościół, Koncentracja uwagi na uczcie Pańskiej jako źródło Kościoła posiada poważne znaczenie w dialogu ekumenicznym. Tradycyjne powoływanie się wyłącznie na Mt 16, 18 — w próbach ustalenia ścisłego raportu o ustanowieniu Kościoła — zaprowadziło wyznania na fałszywy ślad. Świadomość wiary, że Jezus żyje, ukonstytuowała gminę jako Kościół. Wykształca się termin *Ecclesia* rugując jurydycznie obciążone określenie „synagoga”. Chce się przez to zaakcentować, że Kościół Boży (*Ecclesia Dei*) nie jest jakąś partykularną grupą żydowską ani też pogańskim zrzeszeniem kultycznym. Obok wyrażenia „Kościół” występują zresztą w Nowym Testamencie zamiennie inne określenia, jak np. „zgromadzenie” (uwypuklony tu został ciągle nowy moment zdarzenia. Nie: instytucja), czy „gmina” (termin ten podkreśla, że Kościół „nigdy nie jest abstrakcyjnie odległą hiperorganizacją funkcyjariuszy ponad konkretnie zgromadzoną gminą”, s. 105, lecz wspólnotą). Bardzo wnikliwe uwagi na ten temat — których tu rozwijać nie sposób — prowadzi Künga do ważnego stwierdzenia uwydatnionego zresztą szczególnie w Konstytucji *Lumen gentium* (nr 26), że również każdy Kościół lokalny jest Kościołem we właściwym tego słowa znaczeniu, tzn. nie tylko należy do Kościoła. Kościół lokalny jest Kościołem” (s. 106).

W świadomości wielu chrześcijan istnieje schemat utożsamiający Królestwo Boże z Kościołem. Küng przeprowadza w tym punkcie zasadnicze rozróżnienie zamykające i rekapitulujące rozważania części drugiej dzieła, „Die Kirche”: „*Ekklesia* jest czymś ze swej istoty obecnym a w przyszłości podlegającym likwidacji, *basileia* czymś wprawdzie w teraźniejszość włąmywującym się, lecz równocześnie czymś należącym zdecydowanie do przyszłości” (s. 114). Identyfikacja Kościoła z Królestwem Bożym prowadzi nieuchronnie do niemożliwej do przyjęcia gloryfikacji Kościoła. Kościół jest tymczasem wielkością zastępczą i przejściową, stanowi ośrodek służby na rzecz grzeszników i bezbożnych.

3. Istota Kościoła. Dopiero w trzeciej części swej rozprawy Küng przechodzi do szeroko zaplanowanego (s. 131—310) opisu czynników determinujących istotę Kościoła. Chodzi o trzy wielkie tematy biblijne: Kościół jako lud Boży, twór Ducha i Ciała Chrystusa, „Pojęcie ludu Bożego jest najstarszym i najbardziej zasadniczym pojęciem dla opisu samoświadomości Kościoła. Obrazy, jak Ciało Chrystusa, świątynia itd. mają w tym kontekście znaczenie wtórne” (s. 145).

a. Skoro jest Kościół ludem Bożym, genetycznie wywodzącym się z gminy złożonej z żydów i pogan, ów moment demokratyczny niesie z sobą konsekwencje dla struktury Kościoła. Wykluczona jest w pierwszym rzędzie — stwierdza Küng — wszelka Klerykalizacja i prawatyżacja Kościoła, który „nigdy nie stanowi określonej klasy lub kasty, nigdy nie jest określoną władzą czy kliką w ramach wspólnoty wierzących. Kościół jest zawsze i wszędzie całym ludem Bożym, całą *ekklęsią*, całą wspólnotą wierzących.” Albowiem „wszyscy stanowią rodzaj wybrany, królewskie kapłaństwo, lud święty” (s. 152 n.). Demokratyczna struktura Kościoła uwypukla i ten moment, że o członkostwie w społeczności tego ludu stanowi osobista decyzja każdego poszczególnego

człowieka, skąd znów wniosek, iż nie wolno pojmować Kościoła na sposób substancji, w sposób nieosobowy czy ponadosobowy, Kościoła nie wolno hipostazować. Mając przed oczyma ten wizerunek Kościoła, w jego stanie pielgrzymstwa, łatwo obronić się przed pokusą jego idealizacji; do istoty Kościoła należy przecież tak silnie wydatniony przez *Vaticanum II* rys: *Ecclesia semper est reformanda*.

Rozważania o ludzie Bożym dostarczają Küngowi sposobności do szerszego oświetlenia kwestii żydowskiej. Kapitalne te uwagi miejscami są wstrząsającym wręcz rachunkiem sumienia i zwierciadłem ustosunkowań się Kościoła na przestrzeni jego historii do Żydów. Streszczenie tej istotnej mowy oskarżycielskiej Künga odebrały całą siłę i żar temu wystąpieniu o prawdę. Ograniczmy się do jednego z wniosków, ku którym wiedzie ta partia rozważań: „nigdy w Kościele nie może chodzić o uprawienie „misji (nawracania — A. S.) żydów”. Żydom nie można nieść Ewangelii jako czegoś dla nich obcego, od zewnątrz. Żydzi nie wyznawali przecież dotąd wiary fałszywej, już przed zaistnieniem Kościoła wierzili oni w Boga prawdziwego i usłyszeli Ewangelię przed istnieniem Kościoła — a nie dopiero przez Kościół. Oni byli i są pierwszymi, do których przemówił Bóg. Młody Kościół wyrasta z Żydów” (s. 172).

b. Zagadnieniem najbardziej chyba Künga pasjonującym jest charyzmatyczna struktura Kościoła. Rolą charyzmatów nieomal nie interesowano się (teoretycznie i praktycznie) przez całe wieki. Küng wskazuje na dwa źródła tego zaniedbania: klerykalizm i jurydyzm (szczególnie w czasach najnowszych) rezerwujący całą aktywność i inicjatywę duchowieństwu przy jednoczesnym braku zaufania i niedowierzaniu świeckim; po wtóre, odpowiedzialność za ten stan rzeczy spada na eklezjologię podręczników jednostronnie koncentrującą się na nauce o Kościele Listów apostoelskich i Dziejów, a pomijając eklezjologię Listów Pawłowych. Fundament dla teologii charyzmatu stanowi I List do Koryntian, który rysuje wyrazisty obraz z gmin chrześcijańskich; nie mówi tam św. Paweł ani o prezbiterach czy biskopach, ani o ordynacji przez nakładanie rąk, wspomina natomiast wielkość *charismata* i *pneumatika*, w jakie wyposażony jest każdy chrześcijanin. W długich rozdziałach traktuje Apostoł o charyzmatycznej strukturze Kościoła, którą to naukę zakłada także w pozostałych swoich wielkich Listach. Dopiero w listach pasterskich charyzmaty ulegają pewnemu zinstytucjonalizowaniu. Nie wnikając w ciekawe analizy Künga na temat stosunku „Listów Pawłowych i pasterskich” ograniczmy się do definicji, jaką podaje nasz autor: „W swym znaczeniu najszerszym charyzmat jest skierowującym się do jednostki wezwaniem Bożym do określonej służby w gminie, które to wezwanie jednocześnie uzdalnia do tej służby” (s. 226). Charyzmaty są zatem osobowymi manifestacjami, konkretyzacjami i indywidualizacjami łaski w kierunku służby, zorientowane są ku innym. Kościół zbudowany charyzmatycznie nie jest więc Kościołem jakichś rozentuzjasmowanych Don Kichotów, wydanym na pastwę samowoli i dezorganizacji; nie jest również systemem jurydystycznym zastygającym w uniformizmie, lecz jest „porządkiem w wolności” (s. 228). Albowiem „gdzie jest Duch Pański — tam wolność” (2 Kor 3, 17). Kościół — choć nie stanowi on kontynuacji Wcielenia (jak to dawniej w eklezjologii przyjmowano niemal powszechnie<sup>4</sup>) — rozpatrywany może być tylko na

<sup>4</sup> Duże niebezpieczeństwo kryje się w eklezjologii budującej na Kościele jako kontynuacji żyjącego Chrystusa; przy takiej koncepcji



linii Jezusa historycznego. A jednak mimo to, stanowi on coś nowego; *novum* tym jest fakt, że jest dziełem Ducha Św. Konstytuuje się mianowicie w okresie między Wielkanocą a Zielonymi Świątkami. Założenie Kościoła jest zatem tworem Ducha Św.

c. Określenie Kościoła jako ludu Bożego i tworu Ducha Św. nie orzeka jeszcze wszystkiego o jego istocie. Skoro Kościół buduje się i żyje z chrztu i Eucharystii, jest również Ciałem Chrystusa. Chrztost to po prostu *seminarium Ecclesiae* (s. 251). „O ile chrztowi Kościół zawdzięcza to, że jest — i nie musi stawać się nim dopiero poprzez swoje pobożne uczynki — o tyle Uczcie Pańskiej zawdzięcza także Kościół to, że wbrew wszelkim apostazjom i sprawianym zawodom Kościołem *pozostaje*” (s. 267n.).

Korzystnego naświetlenia doznaje pod piórem Künga podnoszona nieraz w ekkleziologii alternatywa: Kościół jako lud Boży czy Ciało Chrystusa? Odpowiedzi, jakich udzielano, często bywały ekskluzywne. Następujące rozróżnienie — jakie autor uwypukla — nie przeciwstawia sobie tych dwóch członów rzekomej alternatywy: pojęcie ludu Bożego wysuwa na pierwszy plan kategorie czasowe (Kościół w drodze od powołania starotestamentalnego poprzez teraźniejszość ku przyszłości); w prawdzie o Kościele jako Ciele Chrystusa motywem przewodnim jest natomiast inne wyobrażenie, przestrzenne: łączność Kościoła ze swym Panem uwielbionym i to łączność pojęta w jej charakterze permanentalnej teraźniejszości. Jak wynika z dalszego ciągu tych wywodów, zestawienie tych dwu obrazów nie ujawnia u św. Pawła żadnych dysharmonii. Ich wzajemny stosunek tak oto można nakreślić: Kościół jest Ciałem Chrystusa i ludem Bożym przez Jezusa zmartwychwstałego i dzięki wspólnocie uczty z Nim. Czyli: nowy lud jest ludem Bożym poprzez udział w Ciele Chrystusa.

Ze spojrzenia tego wynika kilka ważnych konsekwencji. Najpierw, skoro Chrystus działa osobiście w każdej wspólnocie gromadzącej się wokół Stołu Eucharystycznego, każda tego rodzaju gmina lokalna stanowi w pełnym sensie Kościół Boży, Ciało Chrystusa, jest Kościołem w prawdziwym tego słowa znaczeniu. Z drugiej strony obecność Chrystusa nie wyczerpuje się, oczywiście, w Jego tak pojętej jedności z każdą gminą lokalną czy Kościołem jako całością (*Christus geht nicht in der Kirche auf*, s. 282). W Listach do Kolosan i do Efezjan akcent spoczywa nie tyle na tym, że Chrystus i Kościół stanowią jedno Ciało, ile na odmiennym profilu tej prawdy: Chrystus jest dla swego Kościoła Głową i w tym zasadniczo wyczerpuje się Jego funkcja.

Trzecią część swej książki zamyka Küng niezmiernie wnikliwymi i ciekawymi spostrzeżeniami na temat statusu i roli heretyków w Kościele, zagadnienie zbyt szczegółowe, by je tu omówić.

4. Czterowymiarowość Kościoła. Küng zupełnie zarzuca klasyczną terminologię *not* Kościoła (*notae Ecclesiae*), czyli cech jedności, katolicyzmu, świętości i apostołowości Kościoła. Nie przeczy ich istnieniu, problematycznie jawi mu się tylko siła ich przekonania. Istotną nie jest kwestia ich liczenia (od Soboru Trydenckiego liczbę ich ustalano różnie, np. Fr. Suárez 8, R. Bellarmín 15, T. Bozzi 100!). Nie może zatem chodzić — podnosi Küng — o formalne istnienie czterech *not*, lecz o życie Ewangelią. W tym więc sensie „*notae Ecclesiae* są zawsze w jakiejś formie

---

trudno bowiem ustrzec się pokusy identyfikacji Kościoła z łaską (niebezpieczeństwo autogloryfikacji).

*notae christianorum*'' (s. 320). I dlatego lepiej nie mówić o notach, lecz o wymiarach Kościoła.

a.,,Jedność w wielości'' — oto hasło wskazujące w ujęciu Künga kierunek rozważań i prób rozwiązywania problematyki jedności Kościoła. „Jedność Kościoła nic nie ma wspólnego z mitologiczną magią cyfry jeden, z zafascynowaniem jednością jako taką... Jedność Kościoła jest wielością duchową'' (s. 325). I dlatego wielość w Kościele jest nie tylko uprawniona, lecz — w obliczu nieskończonej ilości charyzmatów — stanowi cel godzien realizacji, byle by tylko nie doprowadziło to do rywalizujących, wzajemnie zwalczających się Kościołów wyznaniowych. Oto program dla tak postulowanej jedności: „Do istoty Kościoła nie należy ani zuniformizowana służba Boża, ani zuniformizowany ustrój Kościoła, ani zuniformizowana teologia. W oparciu o Ef. 4,4-6 wypowiedzieć można by coś wręcz przeciwnego. Wielkość w kulcie: Jeden Bóg, jeden Pan, jeden chrzest i jedna Uczta Pańska — ale: różne nagrody, różne gminy, różne języki, różne rytmy i formy pobożności, różne modlitwy, pieśni i szaty, różne style w sztuce i w tym sensie różne Kościoły! Ale wielość również w teologii: jeden Bóg, jeden Pan, jedna nadzieja i jedna wiara — ale: różne teologie, różne systemy, różne style myślenia, aparaty pojęciowe i terminologiczne, różne szkoły i kierunki badań, różne uniwersytety i różni teologowie, i w tym sensie znów różne Kościoły/ Wreszcie wielość także w ustroju Kościoła: Jeden Bóg, jeden Pan, jeden Duch i Ciało — ale: różne reguły życia, różne instytucje prawne, różne narody i tradycje, różne obyczaje, zwyczaje i systemy zarządzania i w końcu także i w tym sensie różne Kościoły'' (s. 327).

Sytuacja rozdartego chrześcijaństwa jest zjawiskiem tak wysoce niernormalnym, iż w historii ruchów zjednoczeniowych nie zabrakło prób usprawiedliwienia owego istniejącego wśród braci skandalu. Jedną z tych prób była ucieczka ku pojęciu Kościoła nierozdartego, bo — niewidzialnego. Dokonano tu nie wytrzymującego krytyki zabiegu rozszczepienia Kościoła na jego część empiryczną i część niewidzialno-idealną. W próbach tuszujących nieznośną rzeczywistość inni usiłowali uciekać się do wizji Kościoła zjednoczonego w — przyszłości eschatologicznej. Znana jest trzecia forma ucieczki, teorii gałęzi (*Branch-Theory*): poszczególne wyznania (trzy lub cztery) są gałęziami jednego i tego samego drzewa. I wreszcie czwarta próba ucieczki, czy wyminięcia trudnej problematyki, to zarzucona przez *Vaticanum II* identyfikacja jednego empirycznego Kościoła z Kościołem Rzymsko-Katolickim. Licząc się z eklezjalnym charakterem wspólnot pozakatolickich przyjęto na Soborze sformułowanie, według którego Kościół jeden, katolicki, święty i apostołski istnieje (*subsistit Kk*, nr 8) w Kościele Rzymsko-Katolickim (a nie; jest Kościołem Rzymsko-Katolickim).

W oparciu o tak sformułowaną teologię jedności Küng podaje szereg norm torujących drogę jedności. Zasadą naczelną jest *metánoia*, wewnętrznie nawrócenie w społeczności poszczególnych Kościołów czy Wspólnot. A oto w punktach normy szczegółowe: 1. „Należy uznać istniejącą rzeczywistość kościelną'' (s. 339); 2. „Wymaganej wspólnej rzeczywistości należy poszukiwać'' (s. 341); 3. „Ze wzrokiem skierowanym na innych należy we własnym Kościele realizować elementy wspólne'' (s. 343); „Prawdy nie wolno składać w ofierze, lecz należy szukać jej na nowo'' (s. 345); 5. „Normą dla zjednoczenia musi być Ewangelia Jezusa Chrystusa i to jako całość'' (s. 347).

b. Cechą katolickości (powszechności) Kościoła wstrząsnęła mocno nie tylko reformacja. W sytuacji niemniej kłopotliwej postawił apologetów katolickich Krzysztof Kolumb. Kompletniej dewaloryzacji uległ nie tylko argument liczby, załamała się także argumentacja operująca czynnikiem przestrzeni i czasu. Pojęcia geograficzne już nie odgrywają roli, łamie się chronologia<sup>5</sup> (albowiem najstarsze pochodzenie nie daje żadnej gwarancji zabezpieczającej niesfałszowane zachowanie patrimonium pieniotnego). I na tym polu Küng przeprowadza „porządki domowe”. Pojęcie katolickości zastępuje terminem „tożsamość”. Czyli: Katolickim jest Kościół, „który w każdej swjej formie i w każdym okresie jest z istoty swej jeden i ten sam” (s. 359). Tezę Künga o identyfikacji obciąża poważnie trudność wynikająca z faktu, że historycznie tej tożsamości wykazać się nie da. Niemniej, teza ta ma swe poważne znaczenie ekumeniczne: Wszystkie Kościoły odłączone mają swój wspólny początek i dlatego poczynaniami ku jedności kierować winien zawsze wysiłek reorientacji na wspólne źródło: jeden Kościół, katolicki, który to przymiot Kościół przypisywał sobie od czasów św. Ignacego z Antiochii, czyli od pierwszego wieku.

c. Pomijając wymiar świętości Kościoła przypatrzmy się ostatniemu przymiotowi — apostołskości, cesze, której przysługuje funkcja zwornika i sprawdzianu w weryfikacji poprzednich przymiotów. I znów stajemy tutaj w oko z oryginalnymi przemyśleniami Künga krytycznie ustawiającymi się wobec teologii nawet tak niedawnej jeszcze przeszłości.

Biorąc ściśle — stwierdza Küng — sukcesja apostołska nie istnieje. Pojęcie „sukcesji apostołskiej” samoczynnie niejako wyzwała w świadomości wyobrażenie o całym nieprzerwanym łańcuchu następców apostołów, stanowiących pierwsze dwanaście ogniw tego jedynego w swoim rodzaju ciągu. „O ile apostołowie byli bezpośrednimi świadkami i wysłannikami samego Pana zmartwychwstałego, nie mogą mieć żadnych następców. Żadnych dalszych apostołów nie powołano. Apostolat w swym bezpośrednim i fundamentalnym charakterze służby świadectwa i posłannictwa wygasł ze śmiercią apostołów. Nie istnieje żadne powtórzenie i dalszy ciąg apostołatu w wymiarze bezpośredniego świadectwa i posłannictwa” (s. 420). Rola apostołów jest zatem jedyna, w wymienionych funkcjach są oni niewymienni i nie do zastąpienia. „Natomiast to, co pozostaje, to zadanie i posłannictwo. Apostolskie posłannictwo nie wygasło i trwa aż do pełni czasów” (s. 420).

Tymi stwierdzeniami Küng wkracza po prostu na „nową ziemię” w teologii. Na pytanie: Kto stoi w szeregach następców apostołów „odpowiedź zasadnicza może być tylko ta: Kościół! Nie tylko niektóre jednostki, ale cały Kościół zajmuje miejsce apostołów. Wyznajemy Kościół apostołski!” (s. 421). Cały zatem Kościół jest apostołski, jeżeli w swym świadectwie służby dochowuje wierności pierwszym apostołom. Taki Kościół może wtedy żądać posłuszeństwa i respektu dla siebie. Apostołość w ten sposób pojęta sama się przekształca w kryterium jedności świętości i katolickości Kościoła. Kościół pozostaje więc zawsze zobowiązany do nieustannego wnikania w świadectwa apostołskie, by w ten sposób formułować swą wiarę. Skoro zaś ta postawa nasłuchiwania z reguły nie jest dość intensywna, przepowiadaniu Kościoła towarzyszyć musi stale czujna troska o rewizję głośnych prawd. „Apos-

<sup>5</sup> Por. M. Seckler, *Katholisch als Konfessionsbezeichnung, Tübinger Theologische Quartalschrift*, 145 (1965), 450.

tolaska sukcesja jest w tym sensie sukcesją w apostołskiej wierze i wyznaniu" (s. 423). Funkcje te same przez się przybierają wtedy charakter służby i cały paradoks tkwi w tym, iż dar rozróżniania posiadał ten, kto w tę służbę w pełni się zaangażował.

5. Posługiwanie w Kościele. Tytuł ten nosi ostatni odcinek dzieła Künga. Na wstępie autor zajmuje stanowisko wobec zarzutu, jaki (na tle klasycznych traktatów eklezjologii) wisi niejako w powietrzu: Dlaczego dopiero teraz, na samym końcu, mowa będzie o nosicielach urzędów w Kościele? Otóż wszystko związane w Kościele z urzędem ma znaczenie drugorzędne; w Kościele chodzi w pierwszym rzędzie o wierzących, do których należą przecież również nosiciele urzędu. „W ten sposób gmina i urząd, urząd i gmina jawią się jako przedostatnie instancja przed instancją ostatnią, którą jest sam Jezus Chrystus, Pan Kościoła, tu i teraz działający w Duchu Św." (s. 429). W tym miejscu Küng wprowadza, zresztą za *Vaticanum II*, kolejną korekturę w tradycyjną nomenklaturę. Wykazuje mianowicie, że nosiciele urzędu Nowy Testament nigdy nie nazywa kapłanami<sup>6</sup>, więcej — kapłaństwo starotestamentalne ogłoszone zostaje jako wielkość przebrzmiała raz na zawsze; w tym punkcie nie istnieje zatem między obydwoma Testamentami żaden łącznik. Arcykapłańska ofiara Chrystusa zniosła po prostu wszelkie kapłaństwo ludzkie<sup>7</sup>. Funkcje pośrednictwa przypadają zatem wyłącznie Chrystusowi. Płyne stąd ważna konsekwencja dla Kościoła, któremu zagraża wprost niebezpieczeństwo przypisywania sobie roli pośredniczącej, skąd znów blisko do autogloryfikacji, triumfalizmów i paternalizmów. Jest tymczasem tak, że wszyscy ludzie wierzący w Jednego Pośrednika mają swój bezpośredni dostęp do Boga. „I tak z rozwiązania osobnej klasy kapłańskiej przez kapłaństwo jednego nowego i wiecznego Arcykapłana wypływa... powszechne<sup>8</sup> kapłaństwo wszystkich wierzących" (s. 437).

Zasadnicza równość członków ludu Bożego czyni ich wszystkich uczestnikami królewskiego kapłaństwa; wszyscy są „wybrani", „święci", „uczniowie", „bracia". Ta sama równość jest konsekwencją obrazu Kościoła jako Ciała Chrystusa: wszystkie członki w tym Ciele są ważne, nie tylko niektóre; nie może bowiem głowa powiedzieć nogom: nie potrzebuję was. Na istnienie tej równości wskazuje wreszcie obraz Kościoła jako tworu Ducha. Duchem Św. napełnieni są wszyscy wierzący, nie garstka wybranych.

Prawdom tym teologia wprowadziła nigdy i nigdzie nie przeczyła, teoretyczna nauka w tej kwestii z reguły była jednak pozbawiona konkretnej treści. Nosiciele kapłaństwa wspólnego, czyli chrześcijanie, nie

<sup>6</sup> Terminologia stosowana przez *Vaticanum II* pozwala wnosić, że Sobór odciął kapłaństwo nowotestamentalne od historyczno-religijnego pojęcia kapłaństwa. Dokumenty soborowe nie używają już więcej określenia *sacerdos-kapłan*, czyli funkcjonariusz kultu, ale *presbiter-starszy gminy*. Mielibyśmy zatem do czynienia z pewną desakralizacją urzędu kapłańskiego. Por. P. Picard, *Die gegenwärtige Diskussion um die priesterliche Existenz, Geist und Leben*, 41 (1968), 21 n.

<sup>7</sup> Poro. ks. A. Skowronek, *Soborowa promocja świeckich w Kościele, Znak*, 20 (1968), 71 n.

<sup>8</sup> Küng posługuje się terminologią przedsoborową. *Vaticanum II* mówi stale o kapłaństwie wspólnym. Por. cytowany artykuł w *przypisie 7*, s. 68 n.

wiedzieli po prostu o swych uprawnieniach i obowiązkach, jakie niesie z sobą ta godność. Konkretną tę treść sprowadza Küng do pięciu punktów, które tu możemy tylko wyliczyć: 1. Bezpośredni dostęp do Boga; 2. Ofiary duchowe (składanie w centrum zajęć powszednich, w świecie); 3. Głoszenie słowa (interesujące uwagi o kazaniu świeckich, w tym kobiet; teologia świeckich); 4. Sprawowanie chrztu, Eucharystii i pokuty; 5. Funkcja pośrednictwa.

Na odpowiedź już czeka kolejne pytanie: Czy w obliczu tych uprawnień wszystkich członków ludu Bożego posiada jeszcze rację istnienia w Kościele urząd. Odpowiedzi w tej kwestii udzieli znów pewna korektura terminologii klasycznej. Rzeczą charakterystyczną jest — podkreśla Küng —, że Nowy Testament nie posługuje się żadnymi pojęciami, które odzwierciedlałyby i kojarzyły się z jakimkolwiek urzędem, zwierzchnością, poszanowaniem, godnościami itp. *Diakonia-służba*, usługiwanie jest tematem naczelnym pism nowotestamentalnych. „Modelem dla uczniów w naśladowaniu Chrystusa nie może być państwowy możnowładca, ani świadomy swej wiedzy uczyony w Piśmie, nie może nim być także wysoko ponad ludem stojący kapłan (Jezus nigdy nie stawił go za wzór, por. List do Hebr.), lecz raczej tylko usługujący: „Bo kto jest większy ...? Czyż nie ten, co siedzi za stołem? Otóż ja jestem pośród was jak ten, co służy (Łk 22, 27)” (s. 463). Powołaniem i uzdolnieniem do tak pojętej służby w miłości są charyzmaty. „Charyzmat i diakonia to pojęcia korelatywne” (s. 465). Nowy Testament nie zna ustalonego szczegółowo katalogu tych posługiwań; na pierwszym planie znajdują się niewątpliwie usługi związane z głoszeniem słowa Bożego (prorocy i prorokinie, nauczyciele). Spełniane w gminie funkcje rozwijają się w „urzędy” (1 Tes. 5, 12; por. Rz. 12, 18). W oparciu o źródła historyczne nie da się jednak nic bliższego powiedzieć. Jeden z ostatnich Listów św. Pawła zawiera wzmiankę o episkopach i diakonach; byłby to najstarszy ślad o zarysowującym się już ustroju kościelnym. Dla Pawła obydwie te funkcje były też charyzmatami z daru Ducha Św.

Nie sposób wchodzić w niezmiernie interesujące szczegóły Künga. Podkreślamy tylko, że św. Pawłowi nie jest znane pojęcie episkopatu monarchicznego, podobnie jak i prezbiteratu czy ordynacji kapłańskiej przez nakładanie rąk. Episkopat monarchiczny rozwija się z biegiem czasu z szeregów episkopów i prezbiterów, a tym samym zaznacza zaczyna się przedział między duchownymi i świeckimi. Po tych wszystkich frapujących sondażach w sfery teologii do tej pory dla niejednego tak jasne i bezsporne (nie sposób tych wywodów oddać w całości) nie dziwi wykrzyknik: „Odległość dzisiejszego Kościoła od pierwotnego ustroju tegoż Kościoła jest przerażająco wielka!” (s. 487). Długie passusy, oświetlające skomplikowane procesy historyczne, byłyby potrzebne dla ukazania rozwiązania tej złożonej a bardzo ciekawej problematyki.

W kontekście tych uwag dotknijmy jeszcze innego zagadnienia. Küng stwierdza, iż ze stanowiska teologiczno-dogmatycznego jest rzeczą niemożliwą, przeprowadzenie rozgraniczenia funkcji diakona, prezbitera i episkopa, a szczególnie tych dwu ostatnich. Da się wykazać, że nie ma ani jednej funkcji spełnianej dziś przez biskupa, jakiej na przestrzeni historii Kościoła nie wykonywałiby prezbiterzy. Z faktu tego Küng wysuwa cały szereg odważnych wniosków i propozycji dla reform na tym odcinku życia współczesnego Kościoła. Chodzi tu m. in. o cały splot zagadnień grupujących się wokół kwestii właściwego rozwiązania sto-

sunku pasterzy do gmin im powierzonych (przeciwdziałanie klerykalizacji z jednej i sekularyzacji z drugiej strony).

I wreszcie — problem w dotychczasowych eklezjologiach apologetycznych centralny — kwestia władzy Piotrowej omawiana na samym końcu książki i to bardzo krótko pod nagłówkiem: „Władza Piotrowa i służba Piotrowa” (*Petrusmacht und Petrusdienst*). Küng odsyła zresztą po szczegółowe informacje do innego swego stadium, „Strukturen der Kirche”, (Freiburg i. Br. 1962), gdzie traktuje o tych sprawach na stukilkudziesięciu stronicach. Całą doktrynę o władzy i służbie Piotra należy starannie wkomponować w całościową koncepcję Kościoła. Integracji takiej domagają się zresztą same skąpe dane biblijne w tej kwestii. I dlatego to Küng rozpoczyna ten paragraf od kategorycznego ostrzeżenia: „Kto tę książkę zaczyna czytać w tym punkcie, ten błędzi!” (s. 522).

Autor podchodzi z całą powagą i sumiennością do wszystkich trudności egzegetycznych związanych z urzędem Piotrowym. Stwierdzenie o szczegółowym znaczeniu ekumenicznym: Teolog prawosławny czy ewangelicki, nie przekonany argumentacją katolicką, nie będzie jednak w stanie zaprzeczyć jednemu: „Prymat służby jednostki w Kościele nie jest przeciwko Pismu. Niezależnie od waloru uzasadnień, w Piśmie św. nie ma nic, co wykluczyłoby taki prymat służby. Prymat taki nie jest więc z góry z Pismem św. sprzeczny” (s. 543).

W odniesieniu do sukcesji Piotrowego urzędu służby autor zauważa — i w tym punkcie spotkał się z głosem krytycznym<sup>9</sup> — iż w tej kwestii nie jest ważne to, czy papież umie wylegitymować się autentycznym drzewem genealogicznym. „Czynnikiem decydującym jest sukcesja w duchu: w Piotrowym posłannictwie i zadaniu, w Piotrowym świadectwie i służbie” (s. 543). Nic nie pomoże Kościołowi najwspanialsza genealogia, jeżeli następcą Piotrowy nie będzie pełnił swej służby świadectwa. Küng jest zafascynowany postacią Jana XXIII, papieża sługi; na wielu miejscach swego dzieła wyraża mu wręcz wyrazy uwielbienia. „Przy wielkich ekumenicznych inicjatywach Jana XXIII podejmowanych dla Kościoła, chrześcijaństwa i świata ludzkość mało była zainteresowana pytaniem, jak właściwie jest z tą sprawą łańcucha sukcesji, czy ten papież może rzeczywiście historycznie udowodnić prawowitość swego urzędu: tu jest ktoś, który właśnie działa — wbrew wszelkiej ludzkiej słabości — jak skała w tym czasie, jako ten, który umie chrześcijaństwu dać punkt oparcia i nową solidarność (por. Mt. 16, 18).. Ludzie wyczuwali spontanicznie, że ta działalność i ten duch miały za sobą Ewangelię Chrystusa... I oto ta prawowitość jest dla służby Piotrowej czymś decydująco wyższym od wszelkiej innej” (s. 544).

Zauważono we wstępie, że nowością najważniejszą w książce Künga jest metoda skierowująca jego zainteresowania ku początkom Kościoła, ażeby stamtąd czerpać normy dla współczesnej reformy Kościoła i dla jego przyszłości. Ten kąt widzenia sprawia, że dzieło Künga stanowi po prostu jedną wielką rozprawę o metodzie. Zakwestionowaniu uległo przez to (czy dzięki temu) cały szereg twierdzeń uświęconych „tradycją”. Niezaprzeczoną zasługą, za którą Küngowi należy się wdzięczność, jest i ten fakt, że podjął się on niesłychanie mozolnego, odpowiedzial-

<sup>9</sup> G. Dejaifve stwierdza, że takim właśnie rozumowaniem posługiwali się reformatorzy XVI wieku: *Solution élégante et expéditive du fameux schisme d'Occident!* Dz. cyt., 1095.

nego i twórczego zadania usystematyzowania licznych a rozproszonych przyczynków teologów-egzegetów. W przedstawionej syntezie specjaliści znajdują z pewnością niejedno ujęcie dyskusyjne. Pobudzając tego rodzaju polemiki dzieło Künga przeciera tym samym szlaki opracowaniom dojrzalszym i doskonalszym.

Ks. Alfons Skowronek

**L'Ancien Testament, Paris 1967, wyd. Presses Univeritaires, s. 128.**

Stary Testament należy do tych ksiąg Starożytnego Wschodu, których odczytywanie i interpretacja po dzień dzisiejszy sprawiają ciągle jeszcze wiele kłopotu nawet doskonałym znawcom tego zagadnienia. Problem ten jest jeszcze o tyle skomplikowany, że chodzi tu nietylko o księgę czy zbiór ksiąg napisanych 2—3 tysiące lat temu, ale przede wszystkim o księgę pochodzącą od różnych autorów, napisaną według różnych kryteriów literackich i wreszcie przekazującą nam na różny sposób, zawsze aktualną i interesującą dziś niemal wszystkich ludzi religijną prawdę. Z tego też względu literatura jaka narosła przez 2 tysiące lat wokół tej księgi, jest dziś wprost niemożliwa do ogarnięcia. Nie mniej jednak pojawiają się jeszcze ciągle nowe pozycje, próbujące każda na swój sposób odpowiedzieć na pytanie: Czym właściwie jest ten Stary Testament? Do rzędu tych pozycji należy zaliczyć napisaną niedawno przez E. Jacoba, profesora Teologii Biblijnej na Wydz. Teol. Uniwersytetu w Strasburgu pracę pt. Stary Testament.

Książka ta wydana przez Wydawnictwo *que sais-je?* (co wiem, np. o Starym Testamencie?), przeznaczona jest dla szerokich mas czytelników, posiada charakter popularno-naukowy. Autor jej od 20 lat wykładający na Uniwersytecie archeologię i egzegezę, obecnie teologię biblijną, chociaż ujął swój temat w sposób popularny, to ani na chwilę nie zrezygnował ze swoich naukowych założeń. Dał w niej wspaniałą syntezę teologicznej myśli biblijnej. Można powiedzieć, że w książce prof. E. Jacoba, zostały wyczerpująco omówione dwa problemy: 1) Historia powstania poszczególnych ksiąg i całego zbioru StT., oraz 2) zawartej w nim przede wszystkim religijnej treści.

Z tego też względu pracę jego można uważać za streszczenie tego wszystkiego co się mówi na temat introdukcji ogólnej do Pisma św. (język StT, historia tekstu, kanon, apokryfy), oraz introdukcji szczegółowej do ksiąg St T (autor poszczególnej księgi, czas powstania, treść księgi, idea przewodnia). Z uznaniem dla Autora należy podkreślić, że w przekazywaniu wiadomości biblijnych o StT, nie trzyma się utartych podręczników szablonowych, ale stare i znane powszechnie prawdy przekazuje w nowej szacie i nowej współczesnej interpretacji. Z tego też względu książkę jego może czytać każdy: zarówno uczony egzegeta jak i prosty laik, który nic jeszcze nie słyszał na temat StT. W pewnym sensie jest ona syntezą jego długoletnich biblijnych doświadczeń.

Prof. E. Jacob jest protestantem, nic więc dziwnego, że pewne jego podejście i ocena Biblii, zwłaszcza od strony problemów spornych jest protestancka. Nie mniej jednak czyni to w sposób bardzo delikatny, można powiedzieć niemal subtelny, nie omieszkując przy każdej okazji