

Ks. Marian Rusecki

## PROBLEMY POSOBOROWEJ DISKUSJI NAD URZĘDEM W KOŚCIELE

Już w tym samym tytule występuje dość zasadniczy problem w sformułowaniu „urząd w Kościele”<sup>1</sup>. Czy można dziś, kiedy na Kościół patrzymy jako na zbawczego pośrednika zbawienia Chrystusowego w historii, mówić o urzędzie czy urządach sugerujących pod wpływem języka świeckiego sformalizowaną i zbiurokratyzowaną działalność administracyjno-prawną? Zresztą i w tym duchu określano często urząd w Kościele, jako zajmowanie przez osobę lub grupę osób jakiegoś stanowiska ustanowionego na stałe z zarządzenia Bożego czy kościelnego, które to stanowisko czy zajęcie daje udział we władzy już to święceń, już to jurysdykcji<sup>2</sup>. Nadawanie go dokonywało się zwykle według ściśle ustalonych przepisów Prawa Kanonicznego. W tym duchu mówiono o wielu urządach w Kościele: o urzędzie prymatu, apostołatu (episkopatu), prezbiteratu, diakonatu, o urzędzie nauczycielskim, kapłańskim, pasterskim, a więc o funkcjach pełnionych przez określone osoby w wyniku przyjęcia święceń dających uczestnictwo w kapłaństwie samego Chrystusa, jak i o urządach kurialnych, parafialnych, lektorów, itp. Te ostatnie nie wynikają z władzy święceń, dlatego ta nazwa — biorąc pod uwagę jej teologiczną treść — nie przysługuje im w ścisłym sensie; tu zostaną one pominięte.

Zresztą samo wyrażenie „urząd” na oznaczenie pośredniczących funkcji zbawczych nie jest pojęciem najszcześniejszym, choć mocno zakorzenionym w tradycji i terminologii kościelnej. Sugeruje ono — zwłaszcza w języku świeckim i nie tylko — ścisły związek z prawem, administracją, biurokracją, władzą zwyczajną lub delegowaną. Oczywiście w Kościele zawsze zdawano sobie sprawę z tego, że urzędy w nim pełnione nie posiadają charakteru czysto świeckiego, a ich specyfika płynie ze struktury bosko-ludzkiej, na mocy której pewne osoby sprawują posłannictwo w imieniu samego Boga; niemniej ciągle zagrażają im przerosty czysto ludzkie wraz ze wszystkimi naleciałościami rozbudowanych świeckich aparatów władzy. Przy urządach w Kościele jest to tym bardziej niebezpieczne, że istnieje możliwość nadawania owym naleciałościom atrybutu boskości i totalnego sakralizowania urzędu, a tym samym nadawania wszystkim przejawom sprawowania urzędu mocy i sankcji boskiej.

<sup>1</sup> Artykuł ten jest skróconą wersją referatu wygłoszonego na zjeździe liturgistów i ojców duchownych w dn. 24—25 VI 1981 r. w Leżajsku. Zakres problematyki został zasugerowany przez organizatorów, dlatego też nie obejmuje ona wszystkich problemów związanych z tym zagadnieniem.

<sup>2</sup> M. Kowalewski, *Urząd kościelny*, w: *Maty słownik teologiczny*, 395.

Zjurydyzowane i ześwieczone niekiedy pojmowanie urzędów w Kościele było wypadkową takiego ujmowania Kościoła, który jako społeczność doskonała miał władzę niemal absolutną, a jego działalność sprowadzała się do jej wykonywania<sup>3</sup>.

Pod wpływem wielu przyczyn, a przede wszystkim teologicznej refleksji nad Kościołem, rozwoju nauk biblijnych — zwłaszcza teologii biblijnej — i ruchu ekumenicznego zakwestionowano ten model Kościoła jako jednostronny, mało biblijny i nieekumeniczny. Wraz z tym zakwestionowaniu musiało ulec dotychczasowe rozumienie urzędów w Kościele. Zresztą przeciwko m. in. tak pojmowanemu Kościołowi i jego instytucji wystąpiło już prawosławie, które nie odrzucając urzędu prymatu i apostołatu i ich sukcesji zaproponowało inne ich ujmowanie, a mianowicie w kategoriach służby, diakonii, świadectwa, pokory, miłości. Znacznie ostrzej zareagowali reformatorzy protestancy, którzy posunęli się aż do negacji instytucjonalno-urzędowej strony Kościoła (J. Kalwin uznał, że z ustanowienia Bożego pochodzą tylko 4 urzędy: doktorów, pastorów, starszych i diakonów) utrzymując, że jej geneza jest czysto ludzka i została ukształtowana w ciągu historycznego rozwoju niewidzialnego w istocie Kościoła<sup>4</sup>.

Od R. Sohma utrzymującego, że prawo (i oparte na nim urzędy) i Kościół są pojęciami sprzecznymi, zaczął przyjmować się jego pogląd, jakoby ustrój Kościoła pierwotnego miał charakter wyłącznie charyzmatyczny (charyzmatyczna anarchia). Charyzmaty miały uzdalniać poszczególne chrześcijan do rządzenia Kościołem. Pogląd ten rozwijał potem E. Brunner, a za nim W. G. Kümmel, H. Stendahl, J. Jeremias i inni.

W wyniku tego teologowie katolicy z jednej strony słusznie bronili instytucjonalno-urzędowych struktur Kościoła, oczywiście w oparciu o Pismo św., a z drugiej podejmowali próby reinterpretacji dotychczasowych ujęć urzędów zgodnie ze współczesnymi trendami biblijno-teologicznymi i ekumenicznymi. W rezultacie tych usiłowań zmieniła się nieco interpretacja urzędu. W rezultacie eksponowania w nim elementów władzy zaczęto używać wyrażeń biblijnych i teologicznych, które podkreślały służebność urzędów w Kościele, ich diakonalny charakter, posługiwanie zbawcze, poświęcenie, odpowie-

<sup>3</sup> Wystarczy przejrzeć starsze podręczniki apologetyczne czy teologiczne, np. S. Bartynowski, *Apologetyka podręczna*, wyd. 8, Warszawa 1948, 316—336; F. Spedalieri, *Selectae et breviores philosophicae et theologicae quaestiones*, Romae 1950.

<sup>4</sup> Por. W. Hryniewicz, *Prymat papieski w świetle współczesnej teologii prawostawnej*, ZN KUL 16 (1973) nr 1, 65—80; P. Evdokimov, *Prawosławie* (tłum. pol.), Warszawa 1964; A. Nossol, *Eklezjologia protestancka*, w: W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. 2, Lublin 1974, 391—404; W. Łydka, *Problem ustanowienia Kościoła w świetle przemian w teologii katolickiej i opiniach niekatolickich*, STV 14 (1976) nr 2, 143—160.

działność, miłość, pokorę. Przy tym ciągle nalega się na ich religijne i zbawcze znaczenie odcinające się od ich świeckiego rozumienia związanego z dominacją, panowaniem, despotyzmem, bezdusznoscą itp. Różnica w pojmowaniu władzy zapodmiotowanej w urządach kościelnych jest więc istotna.

Jak wspomniano wcześniej protestanci usiłowali instytucjonalnym urzędem Kościoła przeciwstawić Kościół charyzmatyczny, bezurzędowy, dlatego w teologii dzisiejszej ważkim problemem jest pogodzenie ze sobą tych dwóch ujęć, bowiem Sobór Watykański II dowartościował rolę charyzmatów w Kościele, bez których właściwie niemożliwe byłoby funkcjonowanie religijnie pojętych urzędów<sup>5</sup>. Z drugiej strony także w protestantyzmie dostrzega się coraz bardziej potrzebę instytucjonalnych urzędów, które zapewniają skuteczniejszą działalność Kościoła, a O. Cullmann wręcz przyznał, że Jezus zakładając Kościół wyposażył go zarówno w urząd prymatu, jak i apostołatu<sup>6</sup>, które w jego mniemaniu były nieprzekazywalne, tj. jednorazowe i nie podlegające prawu sukcesji. Zresztą, jak się wydaje, głównym dla nich problemem jest nie tyle: instytucja-urząd czy charyzmat, ile w jaki sposób zbawcze wydarzenia Chrystusa mogą być kontynuowane przez urząd?

## 1. PROBLEM SUKCESJI W KOŚCIELE

W zasadzie wszyscy są zgodni co do tego, że Kościół założony przez Chrystusa (obojętnie jak rozumiany) winien trwać w historii i realizować Chrystusowe zbawienie w czasie. Wynika to przede wszystkim z historyczno-universalistycznego charakteru religijno-zbawczego programu i misji Jezusa z Nazaretu. Większe problemy powstają, gdy idzie o zagadnienie, w jaki sposób ma być kontynuowane zbawcze dzieło Chrystusa. Tu dotykamy problemu sukcesji w Kościele.

Dotychczas pojęcie sukcesji wiązano ściśle z urzędem i rozumiano je jako czasowe następstwo osób na jakimś urządzie, które na mocy tego posiadają tę samą władzę i sprawują ten sam urząd. Tak zawężone pojęcie sukcesji okazało się za wąskie (jest to jedno z jego znaczeń) i nieoperatywne w dialogu ekumenicznym. Niewątpliwie lepszym pojęciem jest to podkreślające ciągłość potrójnej misji Kościoła: w nauczaniu, uświęcaniu, rządzeniu<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> H. Küng, *Charyzmatyczna struktura Kościoła*, „Concilium” (tłum. pol.) 1965/6 nr 1—10, 281—293.

<sup>6</sup> Petrus, Jünger, Apostel, Märtyrer, Zürich—Stuttgart 1960.

<sup>7</sup> C. Bartnik, *Kościół Boży*, Lublin 1970, 156 ns.; W. Dudek, *Z rozważań nad sukcesją apostołską*, AK 63 (1971) 151—169; B. Kötting, *Zur Frage der „successio apostolica” in frühkirchlicher Sicht*, „Catholica” 1973 nr 3/4, 234—247.

Warto, tu zwrócić uwagę, że dziś coraz częściej — głównie ze względów ekumenicznych — przez sukcesję rozumie się ciągłość nauki apostoelskiej w Kościele, która mimo historycznie zmiennych warunków pozostaje istotnie ta sama. Jest to zatem *successio fidei*, *successio doctrinae*, sukcesja bardziej treściowa niż formalna. Tak pojmowana sukcesja, przyjmowana w wielu uzgodnieniach ekumenicznych, m. in. mówi o tym tzw. Raport z Malty (1972) oraz Uzgodnienie Grupy Mieszanej Luteransko-Rzymskokatolickiej w USA (1970 — Eucharystia a posługiwanie), zapewniałaby przymiot apostoelskości niemal całemu chrześcijaństwu<sup>8</sup>.

Przyjmując takie pojmowanie sukcesji należy pytać dalej, kto ma decydować o tym, czy przekazywana nauka jest rzeczywiście apostoelska? Kto ma decydować o prawowierności przekazu nauki apostoelskiej?

Aby odpowiedzieć na powyższe pytania, należy odnieść się do pierwotnego Kościoła, bowiem już w jego łonie pojawiła się ta kwestia w sporze między charyzmatykami a sukcesorami instytucjonalnymi. Dotyczyła ona kryteriów odróżniania charyzmatyków autentycznych od uważających się za takich. Jeszcze ostrzej zarysowała się w okresie herezji.

Początkowo takim autorytetem byli sami Apostołowie, później ustalone symbole wiary i kanon Pisma św. Rozbieżność w nauczaniu z symbolami wiary i treścią kanonicznych ksiąg Pisma św. eliminowała z gmin chrześcijańskich. I znów powracała kwestia, kto o tej zgodności czy rozbieżności miał decydować. Stopniowo zaczęto zatem operować pojęciem sukcesji apostoelskiej jako kontynuacji posłannictwa Apostołów. Obejmowało ono: 1. świadomość identyczności życia wiary gminy z posłannictwem Apostołów; 2. sprowadzalność urzędu i władzy następców apostołów na drodze ich specjalnego upoważnienia płynącego ze święceń aż do apostołów; 3. wzajemne uznanie się gmin co do posiadania sukcesji apostoelskiej. Było to więc szersze pojmowanie sukcesji niż przekazywanie władzy z osoby na osobę, o czym świadczy także kolegialne sprawowanie urzędów w chrześcijańskich gminach pierwotnych, nie mniej nie tylko tego ono nie wykluczało, ale implikowało<sup>9</sup>. Zatem pojęcie sukcesji należy ujmować w symbiozie tego, co mówi o niej św. Ireneusz, jako wykazanie łańcucha personalnego biskupów aż do Apostołów, i Tertulian, jako łączność i wierność apostoelskiemu depozytowi wiary czy też ustalonemu symbolowi wiary.

Obok samego pojęcia sukcesji dyskutowanym problemem jest także sposób wprowadzania na urząd kościelny oraz sam podmiot sukcesji.

<sup>8</sup> S. C. Napiórkowski, *Posługiwanie kościelne. Stan i perspektywy dialogu*, CT 48 (1978) fasc. II, 5—36.

<sup>9</sup> Kötting, art. cyt., 242 n.

Powszechnie przyjmuje się, że przekazywanie władzy i wprowadzanie na urząd biskupa czy prezbitera dokonywało się przez włożenie rąk na osobę powołaną do pełnienia danych funkcji (powoływanie na urząd istniało już prawdopodobnie w pierwszych dziesięcioleciach istnienia Kościoła — Hipolit, Cyprian), względnie prezentowaną i uznaną przez gminę. Jednakże symbol wkładania rąk jest pojęciem wieloznacznym i niekoniecznie musiał oznaczać wprowadzenie na urząd np. na św. Pawła i Barnabę przed pierwszą wyprawą misyjną włożono ręce (Dz 13, 4). Obrzęd ten mógł więc oznaczać albo wprowadzenie na urząd, albo udzielanie darów Ducha Świętego. Równocześnie istniał prawdopodobnie zwyczaj — o czym wspominają św. Hipolit i Cyprian — że na urząd wprowadzano także bez obrzędu wkładania rąk. Dotyczyło to tych, którzy wytrwali w przesładowaniach dając tym samym wyraz posiadania Ducha Bożego. Jednakże na urząd kierownika gminy (biskupa) wymagano tego obrzędu<sup>10</sup>.

Już w okresie apostoelskim zaczęła tworzyć się hierarchia kościelna. Niektórzy z apostołów (być może wszyscy) ustanawiali swoich zastępców względnie pomocników na terenach na których pracowali. Byli oni nazywani prezbiterami lub biskupami. Nazwy te były używane początkowo zamiennie. Odrębną grupę stanowili diakoni. Treści terminów *biskup* i *prezbiter*, które nota bene były często zastępowane obrazowymi wyrażeniami pasterza i przełożonego, sprowadzono później do jednego — *biskup*. Termin *kapłan* (*sacerdos*, *hier*-*reus*), wyrażający dzisiaj drugi stopień hierarchicznego kapłaństwa, występuje dopiero u Tertuliana i św. Grzegorza z Nyssy. Prawdopodobnie dopiero odtąd można było mówić o trójstopniowej strukturze kapłaństwa<sup>11</sup>.

Dzisiaj nikt tego nie kwestionuje, aczkolwiek istnieje teologiczny problem, czy owa trójstopniowość kapłaństwa pochodzi z ustanowienia Chrystusowego, czy też została wprowadzona przez Kościół ze względów organizacyjnych, co wcale nie pomniejszałoby jego rangi. W związku z tym rodzi się problem, a właściwie jest tego wynikiem, a mianowicie problem udzielania sakramentu „na raty”.

Problem ten rozwiązuje się w zasadzie na podstawie pragmatyki Kościoła i tradycji przyjmując przy tym, że Duch Święty działał i działa w Kościele i pod Jego wpływem może precyzować się oraz aktualizować wola Chrystusa w odniesieniu także do urzędów w Kościele.

<sup>10</sup> Tamże, 240 n.; J. Ratzinger, *Opfer, Sakrament, und Priestertum in der Entwicklung der Kirche*, „Catholica” 1972 nr 2, 108—125.

<sup>11</sup> S. Nagy, *Hierarchia kościelna w okresie misyjnej działalności św. Pawła*, RTK 11 (1964) z. 2, 55—79; J. Madey, *Das Charisma des apostolischen Amtes im Denken und Beten der Ostkirchen*, „Catholica” 1973 nr 3/4, 263—279.

## 2. PROBLEM ORDYNACJI KOBIEŃ

Inną kwestią żywo dyskutowaną w posoborowej dyskusji jest możliwość udzielania prezbiteratu kobietom. Na terenie polskim jest to może problem bardziej akademicki, podczas gdy w zachodniej i północnej Europie oraz w USA, a także w misyjnych krajach protestantyzmu w Afryce jest to już problem praktyczny. W zasadzie wywodzi się on już z XIX-wiecznych ruchów feministycznych zapoczątkowanych w USA, które nie tylko trwają do dnia dzisiejszego, ale i potęgują się coraz bardziej. Do ożywienia kwestii ordynacji kobiet przyczyniły się także święcenia kobiet w niektórych kościołach protestanckich (Szwecja, Francja, Szwajcaria, Niemcy Zachodnie, USA), a także teologiczne studia kobiet, zwłaszcza zakonnice, a nawet — w interpretacji feministek — Sobór Watykański II — w nauce o Ludzie Bożym. Powstały liczne organizacje kobiet, zakonnice i księżki domagające się święceń kobiet w Kościele katolickim<sup>12</sup>.

Ponieważ Kościół katolicki zajął w tej kwestii oficjalne stanowisko w piśmie *Inter insigniores*<sup>13</sup>, wydanym przez Kongregację d/s Doktryny Wiary, aprobowanym przez Pawła VI, a później przez Jana Pawła II, dlatego ograniczymy się tutaj do zreferowania zasadniczej argumentacji podanej w tym dokumencie i podania kontrargumentów zwolenników czy raczej zwolenniczek ordynacji kobiet.

Kościół katolicki odrzucając możliwość udzielania święceń kobietom przede wszystkim powołuje się na wolę Bożą zadekretowaną w Jezusie Chrystusie. Sam Jezus był mężczyzną. W Starym Testamencie Bóg był przedstawiany jako Oblubieniec Narodu Wybranego. Dlatego wypadało, by ten, który reprezentuje Boga na ziemi był mężczyzną, manifestacją Boga. Tym bardziej, że Chrystus stał się oblubieńcem Nowego Ludu Bożego — Kościoła. Zbawienie, które realizuje jest nowym przymierzem, zapowiedzianym przez Stary Testament i ukazany w formie zaślubin. Z tej racji ci, którzy Go reprezentują po Jego wniebowstąpieniu muszą być płci męskiej, gdyż są Jego obrazem. Biskupi czy kapłani w wykonywaniu swego misterium nie działają w imieniu własnym, ale Chrystusa działającego przez nich. Jeśli kapłan ma być znakiem Chrystusa, to pojęcie znaku w tym wypadku domaga się, by był on mężczyzną.

Zwolennicy ordynacji kobiet ten argument uważają za niewystarczający, gdyż — ich zdaniem — autorzy natchnieni chcąc wyrazić miłość Boga wobec ludzi posłużyli się językiem obrazowym związku małżeńskiego. Ponadto Bóg jest bezpłciowy, co nie przeszkadza niektórym feministkom domagać się, by Boga przedstawiać jako postać żeńską. A. Cousin komentując odnośnie rozumowanie Deklaracji sar-

<sup>12</sup> Szerzej na temat przyczyn zob. nr 151 „Lumière et vie” 30 (1981), który w całości został poświęcony tej kwestii.

<sup>13</sup> *La documentation catholique* nr 1714 z 20 II 1977 r.



kastycznie stwierdza, że zapomniała ona dodać, że Chrystus był Żydem i obrzezany<sup>14</sup>.

Drugim argumentem Deklaracji jest fakt wzięty z praktyki Chrystusa, który do grona apostoelskiego wybrał tylko mężczyzn. Wypada więc, by i ich następcy byli mężczyznami.

Przeciwnicy męskiego tylko kapłaństwa utrzymują, iż Chrystus nie powołał żadnej kobiety do apostołatu, ze względu na ówczesne uwarunkowania kulturowe i mentalnościowe, a zwłaszcza na niski status społeczny kobiet. Nie posiadając żadnych praw nie mogły w owym czasie pełnić funkcji społeczno-religijnych. Ponadto niekorzystna była pod tym względem tradycja starotestamentalna, którą Jezus uwzględniał.

Tego typu rozumowanie zbijane jest rewolucyjną postawą Jezusa. Nie tylko nie liczył się z uwarunkowaniami społeczno-kulturowymi, ale i tradycją religijną: „słyszeliście, że powiedziane było w Starym, a ja wam powiadam...”. Jezus występuje przeciw ówczesnym obyczajom, formalizmowi, dehumanizacji człowieka i życia, nierówności społecznej, nienawiści, itp. Głosi pozytywne wartości jakże odmienne od przyjmowanych. Jezus nie podzielał poglądów, tym bardziej uprzedzeń swego czasu. Jeśli więc wybrał mężczyzn na Apostołów, czynił to w pełni świadomie i dla ważnych racji. Deklaracja zdaje sobie sprawę z tego, że argumenty te nie dają bezpośredniej oczywistości i dlatego daje jeszcze teologiczną konfirmację tych argumentów, że „Słowo Boże przekracza ewidencję logiczną i rodzi problemy, które są innego rodzaju”.

Feministki ze swej strony uważają, że dotychczasową pragmatykę Kościoła można dziś zmienić, gdyż Kościół pierwotny przełamywał pewne bariery, które wydawały się nie do pokonania, np. wymóg obrzezania w stosunku do pogan. Jeśli chrześcijaństwo pierwotne przełamało tę barierę, dlaczego zachowało barierę płci? Jeśli wymóg płci do kapłaństwa jest niezbędny, dlaczego — pytają one — milczy na ten temat objawienie? Jeżeli Kościół pierwotny z inspiracji Ducha Świętego zmieniał co wydawało się niezmiennie, może to uczynić i dziś z tego samego powodu, ponieważ tenże Duch działa nie z mniejszą intensywnością, czego są pewne.

Według Deklaracji Apostołowie musieli podejmować rewolucyjne decyzje, by rozerwać krąg wspólnoty żydowskiej i stanąć w obliczu ewangelizacji pogan. Stąd przełamali obserwancję prawa mozaistycznego. Jednakże największą chyba siłą przekonywającą posiada to zdanie Deklaracji, że Apostołowie mogliby także rozważyć i wprowadzić ordynację kobiet, gdyby nie byli przekonani o swoim obowiązku wierności Panu. Dlatego nieordynowanie kobiet w I w. jawi się jako norma dla całego Kościoła wszystkich czasów.

<sup>14</sup> „*Dans sa chair, il a détruit le mur de séparation*”, „*Lumière et vie*” 30 (1981) nr 151, 88.

Kościół powołuje się nie tylko na Pismo św., ale i na tradycję, która jest także źródłem i nośnikiem objawienia. Ponadto Duch Święty działa także poprzez i Urząd Nauczycielski Kościoła, o czym zdają się zapominać feministki, i przy Jego asystencji może On stanowić co zmienne, a co niezmienne w życiu Kościoła.

Warto jeszcze zaznaczyć, że w oficjalnym nauczaniu Kościoła i we współczesnych studiach teologicznych w zasadzie nie przytacza się już argumentów psychologicznych, jakoby kobieta była niezdolna do zachowania tajemnicy spowiedzi czy życia w celibacie, ani argumentów socjologicznych dotyczących się statusu społecznego jako ewentualnych przewodniczących wspólnot religijnych.

Co prawda z teologicznego punktu widzenia nie widać zasadniczych racji przesądzających w zdecydowany sposób tę kwestię, to jednak istotną jest tu pragmatyka Kościoła trwająca prawie dwa tysiące lat.

### 3. DIAKONAT STAŁY W KOŚCIELE

Po przywróceniu istniejącego do IV w. diakonatu stałego na mocy uchwał Soboru Watykańskiego II (KK nr 29) i motu proprio *Sacrum diaconatus ordinem* (1967) dyskusje związane z tą formą diakonatu nie ustały. Co prawda zmienił się ich tenor; ustały głosy uzasadniające jego istnienie, wśród których przeważały względy praktyczne i historyczne oraz dotyczące zadań i form jego sprawowania (urząd ten mogą sprawować zarówno nieżonaci jak i żonaci wyświęceni mężczyźni, a do ich podstawowych zadań należy posługa słowa, sprawowanie niektórych funkcji liturgicznych oraz działalność charytatywna). Pojawiły się inne kwestie.

Jedną z nich jest sprawa stopniowości sakramentu kapłaństwa i odrębne istnienie owych „niepełnych części kapłaństwa”, o czym już wspomiano. Ponadto z teologicznego punktu widzenia należałoby bliżej określić relację diakonatu do episkopatu i prezbiteratu. Nie chodzi przy tym o kwestie prawne i związane z nimi uprawnienia czy kompetencje, ale dopracowanie problemów ontologicznych; w jakim sensie, stopniu i w jaki sposób partycypuje diakon w kapłaństwie biskupa i prezbitera. Doprecyzowania domaga się także zagadnienie eklezjo- i wspólnototwórczej roli diakona, zwłaszcza na terenach misyjnych. W jaki sposób tworzy on Kościół i aktualizuje jego zbawczą misję? W związku z tym rodzi się potrzeba bliższego dookreślenia jego relacji do słowa i eucharystii.

Przy tym ostatnim problemie spotyka się niekiedy postulaty, by diakonom umożliwić sprawowanie eucharystii. Jako argument przytacza się fakt, że w Kościele pierwotnym w niektórych wypadkach sprawowali ją świeccy.

Ponadto postuluje się by diakonat stały wprowadzić we wszystkich kościołach lokalnych, a nie tylko tam, gdzie istnieje tego po-



trzeba. Racją tego jest trójstopniowość kapłaństwa, którego wszystkie ogniwa winny być stale obecne w Kościele.

Rozważa się także możliwość przywrócenia żeńskiej formy diakonatu (diakonis) istniejącej w pierwotnym Kościele oraz przyjmowania sakramentu kapłaństwa przez nieżonatych diakonów<sup>15</sup>.

Lublin

KS. MARIAN RUSECKI

---

<sup>15</sup> M. Marczewski, *Problem diakonatu stałego w teologii i praktyce posoborowej*, Mps. Lublin 1979; L. Małunowiczówna, *Zarys historyczny udziału wiernych w ofierze eucharystycznej*, HD 39 (1970) 228—229, 293—296.

Ks. Jerzy Stefański

### ABP A. BUGNINI (1912—1982) — PROMOTOR POSOBOROWEJ ODNOWY LITURGICZNEJ

Znane adagium: *sacerdotis sors — subitanea mors* znów potwierdziło swą wiarygodność. Tak wiele zostało zaplanowane: ustalona data odlotu do Teheranu na ostatnie miesiące służby dyplomatycznej, uzyskana już zgoda Sekretariatu Stanu na wcześniejsze przejście na emeryturę, uzgodniony dzień uroczystego wręczenia księgi jubileuszowej z okazji 70-lecia urodzin, zaawansowane rozmowy w sprawie publikacji najważniejszego chyba dzieła swego życia, książki (około 1000 stron maszynopisu) o reformie liturgicznej, gdy tymczasem zaskakująca wiadomość: arcybiskup Annibale Bugnini nie żyje. Z Iranu przyleciał do Rzymu na wakacyjny wypoczynek. Przy okazji poddał się niegroźnemu zabiegowi operacyjnemu. Tydzień później, gdy oczekiwał na kierowcę, który miał Go zawieźć na krótką, tygodniową rekonwalescencję w strony rodzinne, nagły zator przerwał Jego ziemski życiorys.

Nazwisko A. Bugniniego jest nierozzerwalnie związane z posoborową odnową liturgiczną zadekretowaną decyzjami Soboru Watykańskiego II. Zestawiając razem i porównując okres reformy liturgicznej kierowanej przez A. Bugniniego, najpierw jako sekretarza Consilium (1964—1969), potem Kongregacji dla Spraw Kultu Bożego (1969—1975), trzeba dojść do konkluzji, że całość odnowy liturgicznej identyfikuje się w znacznym stopniu z osobowością, działalnością, a zwłaszcza talentem organizacyjnym Bugniniego.