

Kazimierz Hoffmann

"Episkopat und Primat", Karl Rahner,
Joseph Ratzinger,
Freiburg-Basel-Wien 1961 : [recenzja]

Studia Theologica Varsaviensia 4/1, 383-387

1966

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.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ryczne nad powstaniem i rozwojem życia zakonnego, że im bardziej zbliżamy się ku jego początkom, tym większa uderza nas zbieżność ideałów mniszych z ideałami ogólnochrześcijańskimi, jak: pełna realizacja postulatów Ewangelii, naśladowanie Chrystusa, apostołów i męczenników, szczęście, wolność itp. Mimo to jednak nie można utrzymywać o tożsamości stanu zakonnego i życia wiernych wśród świata. Zatem rozwiązanie tego problemu należałoby szukać ... w przekonaniu o istnieniu typowo zakonnego sposobu służenia Bogu, miłowania Go, o szczególnej drodze mnicha do Boga, specjalnym naśladowaniu Chrystusa i charakterystycznym w jego życiu procesie uduchowienia się" (126 n). Mimo tych słów — następne strony wykazują coś wręcz innego. Wydaje się, że o ile — świecki — Kłoczowski nader trafnie ujął specyfikę życia zakonnego i genialnie ją charakteryzuje w swych pismach Tomasz Merton — trapaista, to czytelnik „Duchowości zakonnej” tak jasnego rozeznania na podstawie lektury tej książki nie zdobędzie.

Może O. Otto chciał przedstawić to podobieństwo uduchowienia zakonnego do uduchowienia ludzi świeckich na podstawie koncepcyj współczesnych — i nie tylko współczesnych — karmelitów, uważających, iż chrześcijaństwo poza-zakonni winni praktykować „duchowość” zakonną, i że nawet w niej uczestniczą dzięki łasce Chrztu. Nigdzie jednak autor nie zaznaczył, że jest to ujęcie specjalnie karmelitańskie; nie wszyscy zakonnicy z nim się zgodzą, gdyż mają świadomość, że są na pewno całkowicie inną grupą społeczeństwa chrześcijańskiego niż świeccy chrześcijanie. Treść książki czyni wrażenie, że autor chce przemawiać nie jako karmelita, lub o karmelicie, lecz jako w ogóle zakonnik. Dlatego powinien brać pod uwagę stanowisko wszystkich zakonników, lub dostatecznie poinformować, że jest to pozycja jego i jego zakonu.

O. Otto w przytoczonej bibliografii wystawia dokument swej ogromnej erudycji i mrówczej wręcz pracy. Ale z siedmiu stron przytoczonej literatury (XIV—XX) chyba bardzo wiele pozycji nie wpłynęło nawet w najmniejszym stopniu na samodzielną pracę autora będąc tylko balastowym upiększeniem całości.

Al-de

Karl R a h n e r — Joseph R a t z i n g e r : Episkopat und Primat (Quaestiones disputatae 11), Freiburg—Basel—Wien 1961, Herder, s. 125.

W ramach eklezjologicznych prac soborowych teologowie Soboru Karol Rahner i Józef Ratzinger podjęli przed otwarciem Soboru temat: Episkopat a Prymat. K. Rahner ogłosił w 1959 r. w *Sendung und Gnade* artykuł: „*Episkopat und Primat*” (s. 239—262), Ratzinger natomiast w *Catholica* 1959 (nr 13, s. 260—277) opublikował swoje studium: „*Episkopat, Primat und successio apostolica*”. Oba artykuły po-

nownie zostały wydane na łamach wydawnictwa Herdera w serii *Quaestiones disputatae* wraz z artykułem trzecim, napisanym przez Rahnera: „*Über das Jus divinum des Episkopats*”. Artykuły zyskały poparcie Kard. Döpfnera.

W artykule: „*Episkopat und Primat*” Rahner zwraca uwagę, że we właściwym słowa znaczeniu nie można Kościoła nazwać monarchią. Przede wszystkim przez monarchię rozumie się monarchię dziedziczną. Papież natomiast bywa wybierany. Rahner zwraca uwagę, że nie chce tym samym rozstrzygać, czy tak się dzieje *iure divino*. Celibat ustanowiony został przez prawo kościelne: nie da się wykluczyć możliwości, że Kościół mógłby być również monarchią dziedziczną. O monarchii winno mówić się także w ścisłym znaczeniu wtedy, kiedy spotykamy się z monarchią absolutną. Kościół w takim znaczeniu monarchią nie jest. Władza papieża nie jest nieograniczona, ale ograniczona: ograniczona przez władzę episkopatu. Obok władzy papieskiej istnieje władza episkopatu, również *iure divino*.

Struktury Kościoła nie można rozumieć w ten sposób, jakoby Papież tylko miał władzę nad nim jako nad całością, zaś biskupi mieliby być jedynie egzekutorami tej władzy na poszczególnych terytoriach. Problem: prymat — episkopat winien być rozwiązany na płaszczyźnie stosunku: Kościół jako całość i Kościół jako wydarzenie w pewnym określonym miejscu. Również jako wydarzenie w pewnym miejscu Kościół jest jako Kościół całością. Ten stan faktyczny sięga swymi korzeniami religii żydowskiej. Każde religijne zgromadzenie ludu stanowiło uobecnienie ludu izraelskiego jako całości. Symptomem, przez który Kościół w różnych miejscach występuje jako całość, jest uroczystość eucharystyczna. Ponieważ Kościół ma istnieć na całym świecie, istnieje prymat. Ponieważ zaś Kościół, również jako całość, istnieje w poszczególnych miejscach, *iure divino* istnieje episkopat. W tym świetle papież nie posiada większej władzy od poszczególnych biskupów, jedynie o tyle jest ona większa, że reprezentuje ona jedność Kościoła jako totalność Kościołów lokalnych. Już z prostego faktu, że papież nie ma większej władzy święceń od biskupa, wynika to jasno.

Episkopat znajduje się pod działaniem charyzmatycznym. Każdy biskup doznaje specjalnej Łaski Ducha św. Również działalność biskupa jako rządcy Kościoła, w którym Kościół występuje jako całość, ma znaczenie dla Kościoła jako całości. Nie ma ludzkiej instancji prawnej, której zadanie polegałoby na trosce o to, by stosunek między prymatem a episkopatem był prawidłowy, by z jednej strony Kościołowi nie zagrażała przesadna centralizacja, z drugiej zaś dekompozycja. Ta troska także stanowi przedmiot działania Ducha św.

Druga część Herderowskich *Quaestiones disputatae* to artykuł Ratzingera: „*Primat, Episkopat und successio apostolica*”. Na wstępie Ratzinger zwraca uwagę, że jakkolwiek określenie: *rzymsko-katolicki*

zdaje się brzmieć paradoksalnie — *rzymski* to związany z miejscem, a *katolicki* to powszechny — określenie to naświetla rzeczywistość współistnienia prymatu i episkopatu. Sobór Watykański I nie stanowił zwycięstwa papalizmu. Również po tym soborze obowiązuje dialektyka rzeczywistości, ukonstytuowanej przez Chrystusa: dialektyka prymatu i episkopatu.

Wzajemny stosunek prymatu i episkopatu badać należy także pod kątem widzenia sukcesji apostoelskiej. Sukcesja apostoelska to tradycja Słowa. Episkopat jako całość w tradycji Słowa uzależniony jest od tradycji siedzib apostoelskich, szczególnie od tradycji apostoelskiej siedziby rzymskiej. Wyraz „*katolicki*” odzwierciedla rzeczywistość, że życie Kościoła opiera się na tradycji Słowa, której reprezentantem jest episkopat, zaś wyraz „*rzymski*” — rzeczywistość, iż centrum tej tradycji znajduje się w siedzibie apostoelskiej w Rzymie.

W trzeciej części pt.: „*Über das Jus divinum des Episcopats*” Rahner ustala tezę, iż *ius divinum* biskupa to jego *potestas iurisdictionis*. Podstawą *iuris divini* każdego biskupa jest *ius divinum* episkopatu jako całości. *Ius divinum* episkopatu ma swe źródło w fakcie, że z Woli Chrystusa działalność apostołów była kolegialna. Stanowisko prymatu istnieje w kolegium, nie poza nim. Ze Chrystus działalność apostołów ustanowił jako pracę w kolegium, jasno wynika z wielu wypowiedzi skryptyralnych. Każdy apostoł w kolegium ma udział w rządzeniu Kościołem jako całością.

Działalność episkopatu jako kolegium ma pierwszeństwo przed działalnością poszczególnych biskupów. Teza ta ma swe uzasadnienie w fakcie, że Kościół jest jeden oraz w prawdzie, że Sobór posiada w Kościele najwyższą władzę. Kolegium episkopatu posiada tę władzę najwyższą także poza soborem.

Istnieje też tylko jeden podmiot nieomylnego magisterium. Jest nim episkopat jako kolegium z papieżem na czele. Akt soboru implikuje akt papieża. Kiedy zaś papież rzekomo sam ogłasza dogmat, czyni to w oparciu o działanie kolegium.

Gdy chodzi o zagadnienie, dlaczego na czele Kościoła stoi kolegium, trzeba przede wszystkim stwierdzić, że jakkolwiek Kościół stanowi jedność, jedność ta aktualizuje się w wielości. *Ius divinum* poszczególnego biskupa to prawo, na podstawie którego ma on służyć Kościołowi jako całości. Jeżeli inicjatywa biskupa sięga poza jego diecezję, a dla Kościoła stanowi wartość, to nie przekracza on przez to swej kompetencji, ale wykonuje swój urząd i spełnia swój obowiązek. Uwzględnienie pluralizmu w Kościele jest niezmiernie ważne ze względu na problem misyjny i problem ekumeniczny. Pluralizm kościelny rozwinął się także poza Kościołem katolickim, częściowo z jego winy. Problem ekumeniczny trzeba inaczej ustawiać, aniżeli w 16. wieku. W spo-

łecznościach Reformacji wiele symptomów życia chrześcijańskiego rozwinęło się w wyższym stopniu niż w Kościele katolickim. Kościół katolicki stoi przed zadaniem, by ewangelicki pluralizm przejąć na swój teren. Jeżeli uważa się unię katolicko-ewangelicką za utopię, to trzeba stwierdzić, że z punktu widzenia kościelnego pluralizmu trzeba traktować ją za jak najbardziej realną.

Dla realizacji zadań episkopatu pod przewodnictwem papieża szczególnie pomocą mogłyby być konferencje biskupów w poszczególnych krajach oraz kanoniczne ustalenie form odbywania soboru. Bardzo pozytywnie trzeba ocenić pogląd Jana XXIII, że sobór winien wykonywać funkcję pasterską. W takim razie winien sobór odbywać się w częstszych odstępach czasu.

Członkami kolegium episkopatu są również biskupi tytularni. Diecezja winna obejmować taki teren, w zakresie którego mogły być reprezentowane wszystkie potrzeby Kościoła jako całości. Może byłoby dobrze, żeby wybór papieża odbywał się przez cały episkopat.

Przy końcu artykułu Rahner zwraca uwagę na istnienie norm prawnych i moralnych w rządzeniu Kościołem oraz na ich współzależność. Akt jurysdykcji, jakkolwiek od strony prawnej bez zarzutu, może być jednocześnie niemoralny, czyli może stanowić grzech. Istnieje prawo, co więcej, obowiązek, by przeciw takim aktom protestować.

Artykuły Rahnera i Ratzingera stanowią cenny wkład do prac soborowych, szczególnie dla soborowych prac eklezjologicznych. Problem episkopatu i prymatu, zostawiony przez I Sobór Watykański jako otwarty i stanowiący przedmiot eklezjologii Soboru Watykańskiego II jest omówiony gruntownie, a w dużej mierze rozwiązany; szereg koncepcji i sugestii stanowi wdzięczne pole pracy, szczególnie dla Soboru, niemniej jednak także w poważnym stopniu dla eklezjologów w ogóle.

Daleko idące rozwiązanie problemu episkopatu i prymatu stanowi też cenną pozycję ekumeniczną, zarówno dla soboru jak i poza nim. Dla niekatolika staje się jasne, że Kościół katolicki nie jest monarchią absolutną i że teologia katolicka w pełni docenia wartości chrześcijańskie niekatolickie i niejedne z nich ocenia jako od katolickich większe. Podkreślenie przez Ratzingera, iż sukcesja apostołska polega na tradycji Słowa, może stać się bardzo owocne w dialogu z tymi ewangelikami, którzy uznają konieczność sukcesji i właśnie głównie rolę jej widzą w tego rodzaju tradycji.

Wiele cennych i śmiałych poglądów Rahnera, dotyczących problematyki soborowej, stanowi przedmiot soborowych zabiegów i może się stać impulsem do dziejowych przeobrażeń w Kościele.

Obowiązkiem teologa, szczególnie eklezjologa, jest poznać *Quaestiones disputatae* 11. Dotychczasowe bowiem ujęcia problemu prymatu i episkopatu, także w eklezjologiach dla Szkół akademickich, były

w dużym stopniu inne, a nie może ulegać wątpliwości, że stanowiska Rahnera i Ratzingera są w eklezjologii szczególnie głębokie i gruntowne.

Idea, wyrażona przez Rahnera w ostatnim artykule, iż w życiu Kościoła pasterz może wykonywać akty jurysdykcji, do których wykonywania ma prawo, które jednak z drugiej strony mogą być niemoralne, zdaje się nasuwać pewną wątpliwość. Korzystanie z prawa winno być z natury sprawiedliwe, tym samym winno być zgodne z nakazami moralnymi. Faktycznie nieraz ten, kto posiada władzę, korzystając z niej, postępuje niesprawiedliwie. Nie korzysta on jednak wtedy właściwie z prawa. Postępowanie jego nie tylko jest niemoralne, ale stoi również w kolizji z prawem. Niemniej, zwrócenie uwagi, iż może się zdarzyć, że wykonawcy kościelnych urzędów w swej działalności mogą z prawa korzystać niemoralnie oraz, że przeciw takiemu postępowaniu winien istnieć protest, dla soborowych tendencji posiada znaczenie bardzo ważne.

Ks. Kazimierz Hoffmann

J. P. Mackey: The Modern Theology of Tradition. London 1962, str. 219.

W okresie ożywionego dialogu ekumenicznego wyjątkowym zainteresowaniem teologów cieszą się zagadnienia doktrynalne, będące przedmiotem sporów teologicznych i różnic między Kościołem rzymsko-katolickim a kościołami chrześcijańskimi. Do takich zagadnień należy również tradycja dogmatyczna Kościoła. Nic więc dziwnego, że stale wzrasta literatura naukowa zajmująca się problematyką tradycji. Obok znanych już prac wybitnych teologów o tradycji warto zwrócić uwagę na pracę teologa irlandzkiego J. P. Mackey'a, przedstawiającą w sposób fachowy nowoczesną problematykę tradycji.

Praca J. P. Mackey'a rozpoczyna się introdukcją (VII—XI), po czym następuje sześć rozdziałów: I. Tradycja i magisterium Kościoła (1—52), II. Ojcowie i Teologowie (53—94), III. Wierni (95—122), IV. Szerokie pojęcia (123—149), V. Dwa źródła (150—169), VI Tradycja w niekatolickiej teologii (170—199), Konkluzja (200—205), Skróty (207), Bibliografia (209—216), wreszcie zamyka ją indeks osobowy (217—219).

Z podanego wyżej podziału pracy można już dostatecznie się zorientować, jaką problematyką tradycji zajmuje się autor. Problematyka ta nie pokrywa się w pełni z tymi zagadnieniami o tradycji, które były przedmiotem dyskusji i uchwał Soboru Watykańskiego II w postaci dekretu o objawieniu.

Nie umniejsza to jednak w niczym wartości historycznej tej pracy. Na usprawiedliwienie autora należy podkreślić tutaj fakt, iż pierwsze wydanie tej pracy ukazało się już w 1962 roku, a więc w okresie zwołania dopiero Soboru Watykańskiego II. Zatem Mackey zajmując się