

Ks. Kazimierz Kupiec

POŚLANNICTWO PIOTROWE W ŚWIETLE DIALOGU EKUMENICZNEGO ZA PONTYFIKATU PAWŁA VI

WPROWADZENIE

Najtrudniejszym i najpoważniejszym problemem na drodze ku jedności, wokół którego nawarstwiły się w ciągu historii emocjonalne uprzedzenia a także często uwarunkowane nimi trudności teologiczne, jest problem prymatu papieskiego. Fakt ten stwierdzają zarówno teologowie zaangażowani w dialogach ekumenicznych, jak również stwierdził to sam papież Paweł VI w jednym ze swoich przemówień.¹ Stwierdzenia takie oznaczają przede wszystkim potrzebę wspólnej i głębszej refleksji nad tym, w jaki sposób w posługiwaniu Piotrowym realizuje się wola Chrystusa oraz w jaki sposób w naszych czasach ma być ono znakiem i rzeczywistym ośrodkiem jedności życia oraz wiary całego chrześcijaństwa.

Papiestwo jako instytucja Kościoła w czasie swego historycznego istnienia stanowiło swoistego rodzaju paradoks. Było uważane za znak nadziei i sprzeciwu, jedności i podziałów w chrześcijaństwie. Od początku odgrywało w Kościele doniosłą, chociaż niełatwą do określenia rolę. Już z końcem I wieku papież stanął w obronie naruszonego porządku w Kościele lokalnym w Koryncie. W II wieku zabiegał o równoczesne w całym Kościele obchodzenie Wielkanocy, a z początkiem III wieku występował przeciwko tendencjom negującym ważność chrztu udzielonego przez heretyków. Równocześnie zaś papież odgrywał rolę superarbitra w różnego rodzaju sporach w łonie Kościoła i obrońcy pokrzywdzonych, a przede wszystkim stróża prawdy objawionej.

Tak więc już w pierwszych wiekach we funkcjonowaniu posłannictwa Piotrowego ujawniał się ciężący na nim obowiązek kierowania całą wspólnotą kościelną, dawania świadectwa oraz przewodzenia w miłości i w głoszeniu prawdy.

Z końcem okresu patrystycznego i w dobie średniowiecza doszły do tego dalsze doniosłe zadania takie, jak zaangażowanie w sobory powszechne, budowanie chrześcijańskiej Europy po wędrówkach ludów i szczególnie rola papieża jako suwerena Państwa Kościelnego. Mimo jednak niewątpliwych osiągnięć papiestwa

¹ P a w e ł V I, Przemówienie do uczestników zebrania plenarnego Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan (28 IV 1967), AAS 59 (1967), s. 498: „Le Pape, Nous le savons bien, est sans doute l'obstacle le plus grave sur la route de l'ocuménisme”

na zróżnicowanych odcinkach życia kościelnego, równocześnie zaczynał coraz to bardziej dojrzewać sprzeciw wobec niego. Sprzeciw ten znalazł swój wyraz niebawem w tragicznym fakcie wielkiej schizmy wschodniej, która w 1054 r. podzieliła chrześcijaństwo na Kościół prawosławny i Kościół łaciński.

W kilka wieków później (1517 r.) wystąpienie M. Lutra przyjęło postać zdecydowanej negacji instytucji papieżstwa. Od tego czasu chrześcijaństwo poreformacyjne dołączyło do prawosławia, które już od kilku wieków kwestionowało katolickie ujęcie prymatu papieskiego. Chrześcijaństwo poreformacyjne podjęło polemikę z prymatem w oparciu o motywację historyczną i teologiczną. Sobór Watykański I (1870 r.) z dogmatem o nieomyślności papieskiej, a potem ogłoszenie przez papieża dwóch dogmatów maryjnych dopełniły kielicha goryczy i uformowały wrogi stosunek do papieżstwa. Wszystko wskazywało na to, że akatolicki sprzeciw wobec prymatu papieskiego ukształtował się w sposób definitywny, a w każdym razie krańcowo trudny do przewyciężenia.

Po tej krótkiej refleksji historycznej przejdźmy do naszych czasów. Wypada teraz postawić pytanie: jak obecnie przedstawia się problem papieżstwa w interesującej nas perspektywie dialogu ekumenicznego i co na ten temat w naszych czasach mówią bracia rozdzieleni? Trzeba powiedzieć, że wciąż na terenie teologii katolickiej toczy się żywa dyskusja na temat prymatu papieża. Podejmuje się intensywne wysiłki zmierzające do tego, by uwolnić prymat od niepotrzebnych przerostów i obciążeń, zharmonizować go z zasadą kolegialności i teologią kościołów partykularnych. Ma to pomóc w adaptacji tej ważnej instytucji Kościoła do potrzeb współczesnych, a tym samym do jej odnowienia. Na przykładzie ostatnich papieży w szczególnie wyraźny sposób okazało się, że poza niezmiennymi elementami prymatu, każdorazowy pontyfikat posiada swój własny profil i własne oblicze, uwarunkowane osobowością konkretnego papieża i specyficzną sytuacją Kościoła i świata. Te dwie warstwy, a mianowicie z jednej strony obiektywne funkcjonowanie papieskiego urzędu, stanowiącego przedłużenie posłannictwa Piotra, a z drugiej konkretna realizacja posługiwania papieskiego z uwarunkowaniami określonej osobowości i chwili dziejowej, są ze sobą ściśle zespolone. Trzeba jednak podkreślić, że pierwsza warstwa jest czynnikiem dominującym i podstawowym, tym, który ostatecznie leży u podstaw, świadomie czy nieświadomie, tej szczególnej fascynacji świata rzeczywistością papieża i papieżstwa.

Przyjrzyjmy się teraz bliżej temu, co na temat urzędu Piotrowego, jego natury i roli w życiu Kościoła mówią nam współcześni nasi bracia chrześcijanie, najpierw prawosławni, a potem protestanci.

I. PRYMAT PIOTRA I JEGO NASTĘPCÓW WE WSPÓŁCZESNEJ PRAWOSŁAWNEJ MYŚLI TEOLOGICZNEJ

Jak już wspomnieliśmy, różnice w ujęciu prymatu między Wschodem i Zachodem pojawiły się bardzo wcześnie, ale dopiero z czasem przerodziły się w radykalne przeciwieństwo, przyczyniając się istotnie do ostatecznej schizmy. Poprzez długie wieki prawosławie utwierdzało się w niechęci do papieżstwa. Niestety, taki

stosunek do papieżstwa zachował się u wiernych prawosławnych aż do naszych czasów. Dopiero w ostatnich dziesiątkach lat teologia prawosławna skierowała swoje zainteresowanie także na zagadnienie prymatu i podchodzi do niego w duchu ekumenicznym. Co więcej, teologia prawosławna zaprzestała polemiki z katolicką nauką o prymacie tylko i wyłącznie z pozycji emocjonalnych, a w swojej refleksji powołuje się na wyniki badań historycznych.

Z badań tych wynika jednocześnie, że w Kościele wschodnim, zwłaszcza w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa, istniała żywa świadomość prymatu rzymskiego. Rzym posiadał niezaprzeczone pierwszeństwo wśród Kościołów apostołskich, twierdzą teologowie prawosławni, ponieważ był miastem śmierci św. Piotra i Pawła oraz stolicą biskupią św. Piotra; był stolicą cesarstwa i centrum świata starożytnego. Kościół rzymski odznaczał się szczególną czystością i stałością wiary.² Dzięki tym okolicznościom Rzym, za zgodą wszystkich Kościołów, pełnił w świecie chrześcijańskim rolę pierwszej stolicy. Prawosławni uznają również, że Rzym odegrał zasadniczą i cenną rolę w dziele pierwszych soborów, a zwłaszcza w okresie wielkich kontrowersji chrystologicznych.

Teologowie prawosławni, uznając prymat stolicy rzymskiej jako fakt historyczny, widzą jednak zasadniczy problem w określeniu jego natury. Twierdzą oni, że nie jest to prymat władzy i jurysdykcji, lecz prymat czci, honoru, i pierwszeństwa w miłości. Podkreślają oni fakt, że ani wielcy Ojcowie Kościoła uznający stolicę rzymską za pierwszą, ani wielkie sobory odbyte na Wschodzie nie mówią o prymacie Rzymu z prawa i ustanowienia Bożego.³ Wprawdzie w IV i V wieku wiele wybitnych osobistości odwoływało się do Rzymu, lecz – jak uważają – apeli tych raczej nie pojmowano w sensie jurydycznym, a poza tym Rzym był dogodnym miejscem odwołania się i arbitrem na odległość. Zwracano się do Rzymu jako do Kościoła, który przewodził w miłości i obarczony był specjalną troską o dobro całej wspólnoty wierzących, jako do posiadającego przywilej koordynacji, udzielania rady i dawania świadectwa. Nie był on natomiast uważany przez Kościół wschodni ani za jurydycznego zwierzchnika, ani za kryterium prawowierności czy autorytet z prawa Bożego.⁴

Nawet po dokonaniu się schizmy w świadomości Kościoła wschodniego pozostało przekonanie o roli św. Piotra jako głowy Apostołów i kamienia węgielnego, na którym zbudowany jest Kościół.⁵ W okresie średniowiecza polemicy bizan-

² Por. T. Ware, *L'Orthodoxie*, Bruges 1968, s. 51-52; J. Meyendorff, *Saint Pierre, sa primauté et sa succession dans la théologie byzantine*, w: *La primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe*, Neuchâtel 1960, s. 95; P. Evdokimov, *Il servizio di Pietro nella Chiesa*, Conc 7 (1971) no. 4, s. 161-166.

³ Por. P. Evdokimov, *Il servizio di Pietro*, s. 165; J. Meyendorff, *Saint Pierre*, s. 96-100; T. Ware, *Primacy, Collegiality and the People of God*, EChR 3 (1970), s. 24; G. Florovsky, *Christianity and Culture*, Belmont 1974, s. 92; N. Nissiotis, *Che cosa ci separa dalla Chiesa cattolica*, Conc 6 (1970) no. 4, s. 39.

⁴ Por. P. L'Huillier, *Collégialité et primauté*, w: *La collégialité épiscopale. Histoire et théologie*, Paris 1965, s. 340-341; P. Evdokimov, *Il servizio di Pietro*, s. 165; S. Harkianakis, *Il servizio di Pietro nella Chiesa*, Conc 7 (1971) no. 4, s. 159-160.

⁵ Por. J. Meyendorff, *Saint Pierre*, s. 96-100.

tyńscy występowali przeciw rzymskiej tendencji do centralizacji i dążyli do oparcia eklezjologii prawosławnej na zasadzie niezależności Kościołów partykularnych od Rzymu, jako posiadających równe prawa.⁶ Jeszcze długo po zaistnieniu schizmy Nil Kabazilas (†1363) i Eustrtios z Chios (†1757) widzieli w papieżu następcę Piotra, najwyższego biskupa, głowę Kościoła i sędziego biskupów.⁷

Tak więc w oparciu o badania historyczne, współcześni teologowie prawosławni stwierdzają, że sama idea prymatu rzymskiego była zawsze obecna w świadomości Wschodu chrześcijańskiego, to jednak obecna forma prymatu papieskiego, pojętego jako prymat jurysdykcji jest wyrazem „zasadniczego nieporozumienia eklezjologicznego” i stanowi przeszkodę na drodze do jedności.⁸

Po tych ogólnych stwierdzeniach rozważymy szczegółowo następujące problemy: (1) jakie próby rozwiązania zagadnienia prymatu proponują współcześni teologowie prawosławni, (2) jak oceniają oni naukę Soboru Watykańskiego II o prymacie i nieomyślności, a wreszcie, (3) jakie są możliwości i perspektywy dalszego dialogu w tej materii.

1. Próby rozwiązania zagadnienia prymatu

Wielu spośród współczesnych teologów prawosławnych dostrzega negatywne strony faktu izolacji poszczególnych kościołów narodowych w prawosławiu na skutek niedowartościowania roli prymatu. Potrzebę prymatu uświadamiał prawosławiu patriarcha ekumeniczny Atenagoras I (1948-1972), który ustawicznie podkreślał honorowe przewodnictwo stolicy konstantynopolitańskiej, jej uprzywilejowaną pozycję w prawosławiu i tradycyjne prawa do podejmowania inicjatyw i koordynowania wspólnych działań w prawosławiu. Przekonanie o potrzebie prymatu dla wewnętrznej jedności prawosławia dało początek próbom głębszego spojrzenia na problem prymatu Piotrowego w Kościele.⁹

a. Współczesna egzegeza prawosławna o prymacie

W prawosławnej egzegezie tekstów Nowego Testamentu odnoszących się do prymatu zarysowują się trzy tendencje: ogół teologów podkreśla uprzywilejowaną pozycję pierwszego Kościoła w Jerozolimie, niektórzy widzą w tradycji wschodniej podstawy prymatu św. Jana, wszyscy zaś wykluczają z interpretacji tzw. *textus petriini* elementy jurydyczno-kanoniczne, odrzucają możliwość udowodnienia sukcesji prymatu Piotra i samej idei prymatu jurysdykcji na podstawie Pisma świętego.¹⁰

Niektórzy egzegeci prawosławni interpretują słowa obietnicy Chrystusa danej Piotrowi (por. Mt 16, 18) w świetle założeń eklezjologii eucharystycznej. Według

⁶ Por. tamże s. 103-113.

⁷ Por. T. W a r e, *Primacy*, s. 19; P. E v d o k i m o v, *Il servizio di Pietro*, s. 163.

⁸ Por. S. H a r k i a n a k i s, *Il servizio di Pietro*, s. 153-155; T. W a r e, *Primacy*, s. 18.

⁹ Ekumeniczna dyskusja nad prymatem rozpoczęła się w 1953 r. w czasie spotkania profesorów Prawosławnego Instytutu św. Sergiusza w Paryżu z teologami katolickimi (bp J. Kasjan, N. Affanasiew, J. Meyendorff).

¹⁰ Por. M. F a r a n t o s, *Der Päpstliche Primat im Glauben und im Dialog aus orthodoxer Sicht*, IKZ 78 (1970), s. 102-103.

nich słowo „Kościół” odnosi się do Ludu Bożego zgromadzonego w Kościele lokalnym dla sprawowania Eucharystii, a obietnica dana Apostołowi spełniła się w dniu Pięćdziesiątnicy podczas zgromadzenia eucharystycznego pierwszej wspólnoty eklezjalnej, której przewodził Piotr. Jest on pierwszym biskupem celebrującym pierwszą Wieczерę Pańską, która później będzie aktualizować się na innych miejscach. W tym sensie jest on „opoką”, „skałą”, eucharystycznym fundamentem, który przetrwa aż do paruzji. Bez eucharystycznej wieczerzy i bez władzy jej celebrowania, bez tej uwiecznionej „opoki” Kościół nie może istnieć.¹¹

Zdaniem N. Afanasjewa i jego zwolenników rola św. Piotra jako głowy pierwszej wspólnoty eucharystycznej wyklucza wszelką sukcesję indywidualną, gdyż przywileje Piotra i Apostołów dziedziczy jedynie Kościół jako całość, cały episkopat. Każdy biskup, który przewodniczy wspólnocie eucharystycznej i pełni funkcję pasterską jest następcą św. Piotra.¹² Inni, powołując się na Ojców wschodnich, podkreślają, że Piotr jest „opoką” Kościoła o tyle, o ile wyznaje on wiarę w Chrystusa, Syna Bożego. Wszyscy zatem, którzy naśladują Piotra i jego wyznanie, dziedziczą tę samą obietnicę. W sposób szczególny biskupi są obdarzeni specjalnym charyzmatem głoszenia prawdziwej wiary, ponieważ oni są *ex officio* przedstawicielami urzędu Piotrowego.¹³

Odosobnioną interpretację szczególnej funkcji św. Piotra daje bp Kasjan Bezobrazow twierdząc, że otrzymał on właściwą tylko sobie misję naśladowania Chrystusa w śmierci. Dowodzi on również na podstawie czwartej Ewangelii, że prymat należy do św. Jana, który „pozostaje” (J 21, 22) po śmierci Piotra pierwszorzędnym świadkiem Chrystusa.¹⁴

Wychodząc z biblijnego obrazu Kościoła jako „rodziny Bożej” (1 Tm 3,15), T. Ware uważa, że papież jest „starszym bratem” wśród biskupów (prymat) i „ustami Kościoła i episkopatu”. Nie jest on rządcą postawionym nad Kościołem, lecz przewodnikiem i starszym bratem wewnątrz rodziny Bożej, obarczonym powszechną odpowiedzialnością i troską pasterską (por. Łk 22,32; J 21,15-17; 10,3-4).¹⁵

Biskup rzymski, będąc „ustami Kościoła i episkopatu”, nie posiada jednak wyłącznego przywileju proklamowania prawdziwej wiary i nie da się ustalić kryteriów dla jego funkcji nieomylnego przemawiania w imieniu Kościoła. Jedynym kryterium prawdy jest sam Duch Święty, którego działanie pozostaje zawsze wolne i suwerenne.¹⁶

b. Prymat w świetle eklezjologii eucharystycznej

Według reprezentantów tego kierunku (N. Afanasjew, A. Schmemmann, J. Meyendorff, P. Evdokimov, J. Zizioulas) eklezjologia pierwotna do III wieku była

¹¹ Por. P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1964, s. 148-149; tenże, *Il servizio di Pietro*, s. 162-163; B. Schulze, *Der Primat Petri und seiner Nachfolger nach Grundsätzen der universalen und der eucharistischer Ekklesiologie*, OCP 31 (1965) fasc. 1, s. 31.

¹² Por. N. Affanassieff, jw. s. 41-42; T. Ware, *L'Orthodoxie*, s. 51-52.

¹³ Por. P. Evdokimov, *Il servizio di Pietro*, s. 161-162.

¹⁴ Por. J. Cassien, *St. Pierre et l'Eglise dans le Nouveau Testament*, Ist 2 (1955), s. 302-303.

¹⁵ Por. T. Ware, *Pimacy*, s. 21-22.

¹⁶ Por. tamże s. 25-26.

eklezjologią eucharystyczną, opartą na idei pełni kościoła w każdym Kościele lokalnym, zgromadzonym wokół Eucharystii pod przewodnictwem biskupa lokalnego. W tej koncepcji wszyscy biskupi kościołów partykularnych są w sposób zasadniczy równi, żaden z nich nie może pretendować do władzy nad innymi. W każdym kościele partykularnym, sprawującym Eucharystię na czele ze swym biskupem, realizują się wszystkie cechy Kościoła: jedność, katolickość, apostołskość.

Mówią oni, że w chrześcijaństwie pierwotnym wcześniej pojawił się problem „priorytetu” (*priorité* nie *primauté*) w Kościele, tzn. przewodniczenia w miłości lub zasadniczego ukierunkowania wszystkich kościołów lokalnych na jeden spośród nich. Priorytet ten przeszedł z Kościoła jerozolimskiego (ok. 70 r.) na Kościół rzymski w bliżej nie dających się określić okolicznościach. Eklezjologia eucharystyczna nie wyklucza prymatu, ale pojętego nie w sensie władzy nad Kościołem, lecz w kategoriach świadectwa, wzoru i autorytetu moralnego (*autorité* nie *pouvoir*). Autorytet Kościoła rzymskiego był ogólnie przyjmowany w okresie trzech pierwszych wieków (Afanasjew) bądź do Soboru Chalcedońskiego (Meyendorff), a nawet całe pierwsze tysiąclecie (Schmemmann), nie implikował on jednak władzy jurysdykcyjnej, lecz polegał na priorytecie wzorowego świadectwa w wierze i miłości, i był przyjmowany przez inne Kościoły dobrowolnie i skutecznie.¹⁷

Priorytet Kościoła rzymskiego był zatem inny niż późniejszy, postulowany przez uniwersalistyczną eklezjologię katolicką. Priorytet jest niezbędny do zachowania Kościoła w jedności, prawdzie i miłości, jak również dla zwoływania soborów powszechnych i dla obrony przed izolacją tradycji lokalnych. Natura tak pojętego prymatu polega na trosce o to, by każdy Kościół żył pełnią całej tradycji „katolickiej”¹⁸ Biskup rzymski jako *primus inter pares* cieszy się zatem szczególnym przywilejem świadectwa, koordynacji, rady i troski o wspólne dobro a nie władzą jurysdykcyjną.¹⁹

Wielu teologów prawosławnych podkreśla obecnie, że *ministerium petrinum* nabiera pełnego sensu jedynie w świetle dogmatu Trójcy Świętej. W życiu Bożym Ojciec jest tym, który „przewodniczy w miłości trynitarnej”, nie naruszając doskonałej równości osób Boskich, wykluczającej wszelkie podporządkowania. Analogicznie, Kościół jest żywą ikoną Trójcy Świętej, ponieważ w swojej najgłębszej strukturze odzwierciedla trynitarne misterium jedności w odrębności poszczególnych kościołów partykularnych (*Unité dans la diversité*). Przewodnictwo w miłości jednego Kościoła wśród autonomicznych kościołów partykularnych jest szczególnym charyzmatem autorytetu, czci i miłości na wzór Ojca niebieskiego, i równocześnie pozbawionym wszelkiej władzy jurysdykcyjnej nad nimi.²⁰

¹⁷ Por. J. Meyendorff, *Saint Pierre*, s. 94-95.

¹⁸ Por. A. Schmemmann, *La notion de primauté dans l'ecclésiologie orthodoxe*, w: *La primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe*, s. 141-142.

¹⁹ Por. P. Evdokimov, *Il servizio di Pietro*, s. 165.

²⁰ Tamże s. 166; P. Evdokimov, *Prawosławie*, s. 151-152; S. Harkianakis, *Il servizio di Pietro*, s. 156-158; A. Schmemmann, *La notion de primauté*, s. 143; N. Nissiotis, *The Importance of the Doctrine of Trinity for Chrch Life and Theology*, w: *The Orthodox Ethos*, Oxford 1964, s. 32-69; T. Ware, *L'Orthodoxie*, s. 323-324.

W świetle zatem eklezjologii eucharystycznej prymat czy priorytet nie jest ani najwyższą władzą jurysdykcyjną ani zwyczajnym przewodnictwem demokratycznym lub parlamentarnym lecz charyzmatem autorytetu. Wynika on z samej natury Kościoła jako Ciała Chrystusa i jest on koniecznym wyrazem jedności wiary i życia kościołów partykularnych.²¹

Według teorii N. Afanasjewa, głównie św. Cyprian przyczynił się do odejścia Kościoła od pierwotnego rozumienia prymatu, zapoczątkowując tzw. eklezjologię uniwersalistyczną, w świetle której Kościół ukazuje się jako zbiór kościołów lokalnych. Prowadzi ona z konieczności do jurysdykcyjnej koncepcji prymatu powszechnego Kościoła rzymskiego i zaprzecza podstawowym założeniom eklezjologii eucharystycznej. Ta zmiana perspektywy eklezjologicznej – twierdzi Afanasjew – zaczęła się przyjmować zarówno na Zachodzie jak i na Wschodzie. Kościół prawosławny wprawdzie zachował w teorii i w głębi swojej świadomości eklezjologię eucharystyczną, lecz w polemice z koncepcją prymatu rzymskiego przejął *de facto* założenia eklezjologii uniwersalistycznej. W ten sposób od początku III wieku Zachód zmierzał ku nowożytniej centralizacji, a Wschód ku autokefalii. Pierwotna, eucharystyczna koncepcja Kościoła oraz prymatu służby i miłości poszła w zapomnienie, a pojawiła się idea prymatu władzy i panowania.²²

Podobny proces dostrzegają J. Meyendorff i A. Schemann. Według nich proces ten doprowadził na Wschodzie do teokracji bizantyńskiej, systemu autokefalii, oddzielonych jurysdykcji kościelnych i do nacjonalizmu religijnego, a w końcu do degeneracji pojęcia władzy w Kościele i do nacjonalistycznej koncepcji struktury Kościoła.

Wszyscy trzej wymienieni tu teologowie zaznaczają, że są to sprzeczności faktycznie istniejące jedynie w historycznej rzeczywistości Kościoła, prawosławie bowiem nie zdogmatyzowało nigdy swych dewiacji i stąd może ono i powinno powrócić do prawdziwych źródeł swojej tradycji eklezjalnej. Dlatego też postulują oni wypracowanie bardziej adekwatnej nauki o Kościele, która uwzględniałaby porządek hierarchiczny wśród kościołów cieszących się priorytetem świadectwa oraz rolę powszechnego centrum prawosławia, spełnioną przez pierwszy spośród kościołów partykularnych.

c. Koncepcja mistyczna prymatu

Twórca tej koncepcji A. Stawrowskij ocenia krytycznie oficjalne orzeczenia swego Kościoła i teologów prawosławnych, według których nauka o prymacie papieskim i nieomyślności jest innowacją i deformacją nauki Nowego Testamentu. Zagadnienie prymatu, twierdzi on, należy rozwiązywać, dążąc do zharmonizowania dwóch zasad: wolności kościołów partykularnych oraz wspólnej akceptacji duchowego autorytetu Kościoła rzymskiego wraz z jego biskupem.²³

²¹ Por. A. Schemann, *La notion de primauté*, s. 143.

Por. N. Afanassieff, *L'Eglise qui présiede*, s. 61-64.

²³ Por. A. Stavrovsky, *Essai de théologie irénique. L'Orthodoxe et Catholicisme*, Paris 1966, s. 216.

Uważa on za nieuzasadnione przeciwstawianie się przez Afanasjewa eklezjologii uniwersalistycznej, gdyż wtedy należałoby przyjąć, że całe dzieje Kościoła od III wieku poszły w niewłaściwym kierunku. Chrystus tymczasem założył nie wiele kościołów, ale jeden Kościół z istoty swojej powszechny. Eucharystia nie wyczerpuje, według niego, wielorakiej różnorodności życia łaski w Kościele. Wszelki prymat w Kościele jest jedynie obrazem prymatu Chrystusa, jego zaś istotną cechą jest służba, pokora, troska i wyrzeczenie, a równocześnie jest on odzworowaniem „monarchii Bożej”, której źródłem jest hipostaza Ojca. W świetle zasady trynitarniej należy według niego, pojmować rolę papieża i jego relacje do Kościoła powszechnego, tj. wspólnoty na wzór jedności Trójcy Świętej.²⁴

2. Prawosławna ocena nauki Soboru Watykańskiego II o prymacie i nieomyślności

Dla prawosławnych nauka Soboru Watykańskiego I o prymacie jurysdykcji, z punktu widzenia teologii, jest niezrozumiała i nie do przyjęcia. Orzeczenie natomiast o nieomyślności jest, według nich, logicznym następstwem nauki o prymacie. Potwierdzenie a nawet umocnienie nauki Soboru Watykańskiego I o prymacie i nieomyślności dokonane przez Sobór Watykański II rozczarowało wielu teologów prawosławnych. Podkreśla się jednak ogólnie, że Sobór Watykański II zmienił na lepsze atmosferę wewnątrz Kościoła rzymskiego.

a. Prymat a kolegialność

Nauka konstytucji *Lumen Gentium* o kolegialności episkopatu i Ludzie Bożym została oceniona pozytywnie jako wyraz pragnienia powrotu Kościoła rzymskiego do tradycji soborowych oraz jako najdalej posunięty punkt dialogu z prawosławiem w ostatnim czasie. Niektórzy teologowie bardziej sceptycznie twierdzą, że problem kolegialności papieża i biskupów nie został postawiony dobrze, ale że przynajmniej nauka o prymacie znalazła się w nowym kontekście i jakoś została uzupełniona jednostronna eklezjologia Soboru Watykańskiego I. Wielu teologów prawosławnych zauważa w soborowej nauce o prymacie brak organicznego zharmonizowania dwóch zasad eklezjologicznych: kolegialności i papieżstwa, oraz rozwiązanie ich relacji na korzyść papieżstwa, niezgodnie z tradycją Kościoła niepodzielonego.²⁵

W takim ujęciu kolegium biskupów posiada władzę pozorną, a papież jako zwierzchnik jest postawiony ponad kolegium, co jest obce prawosławnej zasadzie *soborowości*, która na pierwszym miejscu stawia autorytet soboru powszechnego jako pełnego zgromadzenia kolegium biskupiego, wewnątrz którego papież jest „pierwszym spośród równych”²⁶

²⁴ Por. tamże s. 223-227.

²⁵ Por. A. Scrima, *Gedanken eines Orthodoxen zur Konstitution*, w: *De Ecclesia*, hrsg. G. Baraúna Bd. 2, Freiburg 1966, s. 516-520; N. Arseniev, *The Second Vatican Concil's „Constitutio de Ecclesia”*, St. Vladimir's Sem. Quart. 9 (1965), s. 21.

²⁶ T. Ware, *Primacy*, s. 26.

W odczuciu prawosławnych szczególnie niepokojącym był fakt, że papież nie uczestniczył w codziennych obradach soboru, a z drugiej strony interweniował kilkakrotnie w ich przebieg. A. Schmemmann mówi o *the presence of an absence* – „obecność nieobecności” Fakt ten, ich zdaniem, podkreślał dystans między papieżem a resztą kolegium biskupów. W ten sposób był on zwierzchnikiem nad soborem, mogącym potwierdzić lub unieważnić jego decyzje, a sobór stał się do pewnego stopnia jedynie ciałem doradczym.²⁷

Z zadowoleniem natomiast prawosławni odnotowali fakt, że w czasie II i III Synodu Biskupów w Rzymie (1969 i 1971 r.) papież brał udział w sesjach plenarnych nie tylko jako głowa wszystkich biskupów, lecz jako jeden z nich. Śledzą oni również z zainteresowaniem interpretację i konkretną realizację orzeczeń soborowych na temat kolegialności w okresie posoborowym, oraz uzależniają od nich rozwój stosunków prawosławno-katolickich.

b. Prymat a nieomyślność

Poza wyjątkami (A Stawrowskij) ogół teologów prawosławnych zdecydowanie opowiada się przeciw katolickiej koncepcji nieomyślności papieskiej. Przeciwwstawiają jej oni naukę prawosławną, inspirowaną – mniej czy więcej przez teorię *soborności* A. Chomjakowa, nieomyślności wspólnotowej, której podmiotem jest świadomość całego Kościoła, oraz wynikającą z tych założeń naukę o recepcji ogłoszonej prawdy przez cały Kościół pod działaniem Ducha Świętego, który jest jednym kryterium prawdy we wspólnocie kościelnej.²⁸ Jedność wiary wyraża się i realizuje w powszechnym przyjęciu, czyli w recepcji, w całym Kościele prawdy orzeczonej na soborze powszechnym, która to recepcja jest świadectwem Kościoła o sobie samym albo świadectwem Ducha o Duchu.

Podkreśla się więc, że według tradycji prawosławnej nawet orzeczenia soborowe nie są uważane za nieomyślne *ex sese* ani obowiązujące bez akceptacji Kościoła; co więcej, nawet poszczególni hierarchowie czy też sobory mogą popaść w błąd. Chociaż określanie i ogłoszenie prawd wiary należy wyłącznie do episkopatu, to jednak zwraca się on do Ludu Bożego, który w głębi swojej świadomości wiary „posiada” prawdę i jest jej stróżem (por. 1 J 2, 20).²⁹

Decyzja Urzędu Nauczycielskiego Kościoła zostaje przyjęta przez cały Kościół lub nie, przy czym nie ma żadnych kryteriów jurydycznych ani historycznych pozwalających stwierdzić, że nastąpiła jej pełna recepcja w świadomości ogólnokościelnej, lecz świadczy o niej tylko owa samoświadomość wspólnoty kościelnej. Dopóki Kościół nie wyrazi swego *Amen* na decyzje soborową, dopóty nie posiada ona wartości ogólnokościelnej. Asymilacja i recepcja prawdy przez ogół wiernych, która odbywa się na drodze swoistej konfrontacji świadomości wiary Kościoła

²⁷ Por. tamże s. 27.

²⁸ Por. tamże s. 25-26; B. Krivocheine, *La Constitution dogmatique „De Ecclesia” Point de vue d’un orthodoxe*, Ir 38 (1966), s. 484-485.

²⁹ Por. *Encyklika Patriarchów Wschodu (1848 r.)*, w: MANSI t. 40, kol. 407-408; S. Bulgakov, *Pravoslavie. Očerki učeniya o pravoslavnoj Cerkvi* Paris [b.r.], s. 180.

(Duch Święty) posiadającej w swojej głębi całą prawdę, ze szczegółową prawdą ogłoszoną, jest istotnym warunkiem świadectwa jej nieomyślności oraz swoistym misterium o charakterze sakramentalnym.³⁰

W tym kontekście należy rozumieć wypowiedź P. Evdokimova, że prawosławie ma dopomóc Kościołowi katolickiemu zrelatywizować i „oddogmatyzować” orzeczenie soboru Watykańskiego I o papieżu jako trwałym i widzialnym kryterium prawdy, w świetle prawosławnej zasady soborowości. Nieomyślność papieska, dla świadomości prawosławnej, może być co najwyżej „lokalną tradycją” Kościoła zachodniego, której nie powinien on narzucać innym kościołom.³¹ Teologów prawosławnych mile uderza fakt, że niektórzy teologowie katoliccy zaczynają postulujeć się mniej czy więcej świadomie terminologią właściwą eklezjologii prawosławnej. W związku z nauką o nieomyślności mówią oni o „uznaniu” (*recognition*), o „repcji” danego orzeczenia nieomyślnego przez Kościół, nadającej mu ostateczną wartość, oraz o repcji soboru.

Ponieważ teologowie prawosławni uważają, że prymat należy pojmować w relacji do kapłańskiej i prorockiej funkcji całego Ludu Bożego, dlatego z uznaniem podkreślają fakt, że *Konstytucja dogmatyczna o Kościele* mówi najpierw o ludzie chrześcijańskim a dopiero potem o papieżu i biskupach. Również wypowiedź Soboru o darze Ducha Świętego udzielonym całemu Ludowi Bożemu, tak iż ogół wiernych dzięki nadprzyrodzonemu zmysłowi wiary oraz powszechnej zgodzie, počawszy od biskupów aż do ostatniego członka laikatu, nie może błędzić w sprawach wiary,³² została ze szczególnym uznaniem przyjęta przez teologię prawosławną. W tym punkcie, zauważa T. Ware, Sobór zbliżył się jakoś do tradycyjnej nauki prawosławia, dając podstawę nadziei na możliwość rzeczowej dyskusji.

3. Perspektywy i szanse dialogu

Od czasu Soboru Florenckiego (1438/39 r.) Wschód i Zachód chrześcijański nie spotykały się oficjalnie pod znakiem dialogu ekumenicznego. Jeszcze do niedawna możliwość dialogu na temat prymatu wydawała się odległa. Obecnie znaczna część teologów prawosławnych uważa, że taki dialog jest możliwy a nawet konieczny.

a. Możliwość dialogu

Niektórzy teologowie prawosławni uważają, że katolicyzm i prawosławie mogą podjąć obecnie dialog na temat prymatu, uwzględniając trzy szczegółowe problemy tego zagadnienia: prymat stolicy rzymskiej, kolegialność episkopatu oraz kapłańską i profetyczną funkcję Ludu Bożego. Dialog jest możliwy, gdyż obecnie zarówno Kościół wschodni jak również Kościół katolicki uznają konieczność tych trzech elementów. W tej sytuacji powstaje postulat ustalenia ich wzajemnej relacji. Możliwość dialogu ułatwia podstawowy fakt bliskości obydwóch kościołów pod

³⁰ Por. P. E v d o k i m o v, *Communicatio in Sacris. An Possibility?*, Diak 2 (1967), s. 352.

³¹ Por. tamże s. 355; N. N i s s i o t i s, *Che cosa ci separa*, s. 45.

³² Por. *Lumen gentium*, 14.

względem wewnętrznej struktury i całokształtu wiary. Z drugiej jednak strony tak teologowie prawosławni, jak i katolicy są przekonani, że prawdziwy dialog na tym odcinku jeszcze się nie zaczął, i pozostaje nadal niedojrzały z obydwu stron z braku ogólnie przyjętych podstaw dialogu. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, sędzi wielu prawosławnych, nie może spełnić tej roli, gdyż, mimo swojej nauki o kolegialności episkopatu, nie wyraża wiernie wspólnej wiary Kościoła przed schizmą.

Podstaw dialogu należy zatem szukać w autentycznej wierze i ustroju Kościoła nie podzielonego. Równocześnie podkreśla się, że soborowa idea Kościoła jako Ciała Chrystusa i eschatologicznego Ludu Bożego pozwala żywić nadzieję, że konstytucja *Lumen gentium* nie jest ostatnim słowem Kościoła katolickiego w tej materii.

Również ekumeniści katolicy, oceniając lojalnie sytuację, stwierdzają, że szanse dialogu na temat prymatu w tej chwili są jeszcze bardzo nikłe. E. Lanne, benedyktyn z Chevétogne, uważa, że najpierw należy starać się o nowy sposób praktycznego ustosunkowania się do Kościoła prawosławnego, idąc w kierunku progresywnego odbudowywania wspólnoty kanonicznej i sakramentalnej. Postuluje on, aby:

a) wychodząc z nauki Soboru Watykańskiego II rozwijać teologię Kościoła partykularnego i realizować ją w praktycznym życiu kościelnym;

b) akcentować mocniej istotny związek między biskupem rzymskim i jego Kościołem partykularnym (*sedes romana*), unikając tendencji do osłabiania tego związku przez proste stawienie papieża ponad kolegium;

c) podkreślać związek między kolegium biskupów i kościołami partykularnymi, powierzonymi poszczególnym biskupom (biskupi jako pasterze swych kościołów tworzą kolegium);

d) uznać kościoły partykularne, a zwłaszcza ważniejsze pośród nich, za siostry Kościoła rzymskiego, rozwijając równocześnie eklezjologię komunii a nie eklezjologię władzy jurysdykcji;

e) należy uświadomić sobie nie tylko teoretycznie lecz także praktycznie, rzeczywistą autonomię kościołów prawosławnych, które zachowały w ciągu dziejów wiarę, życie eklezjalne oraz ciągłość tradycji wschodniej;

f) dążyć już teraz do przywrócenia pełnej „komunii” kanonicznej i sakramentalnej ze Wschodem w oparciu o samo życie eklezjalne.

Eklezjologia prawosławna powinna również ze swej strony rozważyć problem autorytetu i nieomyślności. Uznaje bowiem ona jedynie autorytet moralny w Kościele, gdy tymczasem świadectwa pierwszych wieków zdają się sugerować, że autorytet świadectwa „w Kościele” implikuje jakąś formę autorytetu kanoniczno-jurysdykcyjnego „nad Kościołem”. Prawosławna mistyczna koncepcja nieomyślności nie tłumaczy wystarczająco jasno, w jaki sposób ostateczne kryterium prawdy w Kościele polega na jej doświadczalnym przeżyciu we wspólnocie wiernych, wynikającym z obecności Ducha Świętego i charyzmatycznej świętości całego Ludu Bożego. Nie ulega wątpliwości, że pewne perspektywy eklezjologii prawosławnej zasługują na szersze uwzględnienie w katolickiej nauce i prymacie.

b. Konieczność dalszych badań nad tradycją wschodnią

Wydaje się, że najpewniejszą podstawą dialogu na temat prymatu, jak to zresztą ogólnie podkreślają ekumeniści prawosławni i katolicy, byłoby wspólne przebadanie tradycji Kościoła nie podzielonego. Jeżeli prawosławni nie mogą przyjąć prymatu w jego historycznej postaci, to należy dążyć wspólnie do odkrycia pierwotnej koncepcji prymatu, a następnie ustalić, w jakim stopniu decyzje Rzymu były uznawane przez Wschód chrześcijański, gdzie w pierwszym tysiącleciu ogni-skowało się w życie Kościoła (Ojcowie, sobory, klasyczne sformułowania wiary). W. de Vries zauważył, że *de facto* Wschód uznawał sukcesję Piotrową i prymat rzymski w szerszym zakresie, niż przyznają się do tego sami prawosławni.

Ważną jest rzeczą, by odróżnić w prymacie to, co istotne (czyli to, co pochodzi z prawa Bożego) od tego, co nieistotne (czyli od tego, co pochodzi z prawa ludzkiego). Należałoby zatem zbadać tradycję całego Kościoła, a więc i Kościoła wschodniego, która mogłaby spełnić funkcję czynnika korygującego tendencje do przerostów w tradycji zachodniej i do ich złagodzenia w rozumieniu prymatu.

Wschód chrześcijański uznawał, że biskup rzymski jest następcą Piotra, ale nie mógł zrozumieć tendencji zachodniej do mistycznego ich utożsamiania. Nie zgadzał się na to, że wszystkie *causae maiores* mają być rozstrzygane wyłącznie i definitywnie przez Rzym; nie przyjął zachodniej koncepcji „pełni władzy” (*plenitudo potestatis*) ani zasady: *prima sedes a nemine iudicabitur*. Według tradycji wschodniej sprawy doktrynalne i dyscyplinarne dotyczące całego Kościoła mogą być rozstrzygane jedynie przez całe kolegium biskupów na soborze powszechnym na czele z papieżem lub jego delegatami. Tą drogą w sposób zwyczajny dochodzi się do normatywnych decyzji wiążących cały Kościół.

Z historycznego punktu widzenia, różnice między Wschodem a Zachodem w ujęciu prymatu pojawiły się dość wcześnie, a potem przerodziły się w radykalne przeciwieństwo, przyczyniając się ostatecznie do schizmy. Zasadzie monarchicznej struktury Kościoła, akcentowanej przez Rzym, Wschód przeciwstawił zdecydowanie pryncypium kolegialności. Ujawniło się to już wyraźnie w okresie Soboru Chlcedońskiego i pontyfikatu Leona Wielkiego (440-461), którego tendencje do ostatecznego rozstrzygnięcia kwestii dogmatycznych spotykały się ze sprzeciwem Kościoła wschodniego. Historia tego soboru świadczy, że dla ojców soborowych jedynym miarodajnym autorytetem było kolegium biskupów całego Kościoła, działające razem z legatami papieskimi. Kiedy na soborze list dogmatyczny Leona Wielkiego do arcybiskupa Flawiana został poddany ocenie ojców w oparciu o autorytet soborów, ojcowie po wielu dyskusjach przyjęli list Leona jako orzeczenie soboru, oświadczając, że zgadza się on z wyznaniem Piotrowym. Taki sens posiada sławna aklamacja ojców: „Piotr przemówił przez Leona!”

Późniejsze sobory pierwszego tysiąclecia świadczą również o istniejącej wciąż opozycji między Wschodem i Zachodem w koncepcji prymatu. Rzym usiłował decydować sam, Wschód zaś uważał, że ma prawo do kolegialnego zbadania decyzji rzymskich przed ich przyjęciem. Faktem jest, że w tym czasie Wschód na żadnym soborze nie odrzucił nauki Rzymu; nie zgadzał się jedynie na sam sposób

postępowania, słusznie, chociaż jednostronnie, zdaniem Vriesa, przeciwstawiając mu synodalną formę działania kolegialnego.

Badając tradycję Kościoła wschodniego, nie można pominąć zagadnienia stosunku papieża, jako głowy kolegium biskupów, do reszty kolegium. Problem ten postawiony na Soborze Watykańskim II pozostaje nadal na etapie dyskusji i wymaga studium tradycji wschodniej. Znajomość tradycji Kościoła nie podzielonego pomogłaby przezwyciężyć opozycję między wschodnią i zachodnią koncepcją prymatu. Zbyt autorytatywne posunięcia niektórych papieży pierwszego tysiąclecia wzbudziły niechęć w Kościele wschodnim, przekonały go o braku braterstwa oraz skłoniły go do widzenia w nauce o prymacie jedynie „herezji papizmu”. Tylko braterski i otwarty dialog może się przyczynić do usunięcia narosłych przez wieki niechęci i nieporozumień.

Wydaje się, że Wschód i Zachód zachowały w swych tradycjach eklezjalnych dopełniające się wartości. Można powiedzieć, że jeśli kolegialności katolickiej, w jej obecnej postaci, brakuje jeszcze niektórych elementów mocniej uwypuklonych w tradycji wschodniej, to z kolei synodalnej formie Kościoła prawosławnego brakuje również pewnych wartości rozwiniętych przez tradycję zachodnią. Wzajemne dopełnianie się jest możliwe tym bardziej, że obydwa kościoły weszły na drogę reform soborowych i usiłują odnaleźć bardziej zrównoważone struktury kościelne.

Warto jeszcze na koniec przytoczyć wypowiedź patriarchy ekumenicznego Dimitriosa I do delegacji Kościoła katolickiego z kardynałem J. Willebrandsem na czele, która przybyła do Istambułu w 1980 r. na uroczystość św. Andrzeja Apostoła, patrona Kościoła konstantynopolitańskiego. Odpowiadając na przemówienie, patriarcha powiedział między innymi:

Weszliśmy oczywiście w nowy okres stosunków między naszymi kościołami, tzn. w okres pogłębiania, gdzie trzeba postępować naprzód wytrwale, lecz także ostrożnie i mądrze, aby wznosić trwałe budynek, a nie tylko fasadę... Aby być jasnym, szczerym i uczciwym wobec samego siebie i innych, jak również wobec całego świata, musimy powtórzyć i podkreślić, że żaden biskup w chrześcijaństwie, ani na mocy prawa boskiego, ani też ludzkiego – nie posiada przywileju powszechności nad Kościołem Chrystusa... My wszyscy – bądź w Rzymie, bądź w tym mieście czy innym – jakiegokolwiek byłoby czyjekolwiek stanowisko kościelne, hierarchiczne czy polityczne – jesteśmy wyłącznie i po prostu współ-biskupami, wszyscy pod władzą suwerennego Arcykapłana, Głowy Kościoła, naszego Pana Jezusa Chrystusa, stale włączeni w porządek hierarchiczny w Kościele od początku.

Określając warunki dialogu między katolicyzmem i prawosławiem, patriarcha Dimitrios stwierdził:

Najwyższy autorytet jednego, świętego, powszechnego i apostołskiego Kościoła spoczywa w powszechnym soborze całego Kościoła. Nikt wśród nas, biskupów Kościoła powszechnego, nie otrzymał władzy, przywileju czy prawa udzielonego kanonicznie jakiegokolwiek jurysdykcji kościelnej, bez wewnętrznej woli kanonicznej zgody drugiego.

Jasne i wyraźne stwierdzenia Patriarchy Dimitriosa wielu ekumenistom, entuzjastom szybkiego zjednoczenia z prawosławiem, mogą wydać się dość deprymujące. Postawa taka jest nie tylko osobistym przekonaniem patriarchy Dimitriosa,

ale i opinią całego prawosławia, na co patriarcha powoływał się w swoim przemówieniu. Dobrze się jednak stało, że stwierdzenia te zostały wypowiedziane, ponieważ lepiej jest znać trudności oraz pracować nad ich usunięciem, niż błędzić i stawiać fałszywe kroki.

Biorąc jednak pod uwagę omówione współczesne poglądy teologów prawosławnych na problem prymatu, należy zauważyć pragnienie wzajemnego porozumienia się, które powstało na bazie uświadomienia sobie wzajemnych wartości i braków w podejściu do tego zagadnienia. Teologowie wschodni zdają sobie sprawę ze zgubnych skutków rozbicia i izolowania się Kościołów lokalnych w świecie prawosławnym i stąd wielu z nich uważa, iż poważnie należy zastanowić się nad koniecznością prymatu oraz jego rolą w Kościele, tak jednak, by odzyskał on pierwotną formę troski, miłości, świadectwa oraz służby. Wydaje się, że zadania stojące przed teologami prawosławnymi i katolickimi są na pewno trudne, ale – w naszej epoce dialogu – nie beznadziejne.

II. KOŚCIOŁY POCHODZĄCE Z REFORMACJI A PRYMAT PAPIEŻA

Z kolei wypada nam rozważyć zagadnienie stosunku Kościołów pochodzących z Reformacji do papieżstwa. Należy stwierdzić już na wstępie, że nie tylko niechętna, lecz zdecydowanie negatywna i wroga postawa tych kościołów do instytucji papieżstwa została wytworzona, i na późniejsze wieki utrwalona, przez określone wydarzenia historyczne z XVI wieku.

1. Kościoły protestanckie (luteranizm)

Teologia protestancka, powstająca w ogniu gorących polemik, wychodziła ze skrajnie postawionych zasad indywidualizmu religijnego oraz wolności religijnej jednostki i dlatego musiała w konsekwencji dojść do odrzucenia pewnych zewnętrznych struktur kościelnych, a w tym także instytucji papieżstwa. Konfrontacje reformatorów z papieżstwem stały się przyczyną najpierw ukształtowania się w teologii protestanckiej teoretycznych podstaw negacji tej instytucji, a następnie doprowadziła do jakiegoś stanu patologicznej alergii emocjonalnej protestantyzmu na papieżstwo. Ogólnie rzecz biorąc, stan ten przetrwał aż do naszych czasów. Obecny klimat dialogu ekumenicznego wyciszył nieco ostry ton polemiczny i do głosu doszła spokojna refleksja, która ujawniła fakt, że protestanci dokonali dość wyraźnej rewizji swojego stosunku do prymatu papieskiego. To ogólne sformułowanie jest oczywiście pewnym uproszczeniem sprawy, ponieważ zmiana ta dotyczy przede wszystkim i na razie tylko grupy teologów, a mniej samych wiernych.

W okresie posoborowego ruchu ekumenicznego, a zwłaszcza międzywyznaniowego dialogu teologicznego, zwrot na tym odcinku osiągnął rozmiary wprost nieoczekiwane. Opadła przede wszystkim fala ostrych resentymentów, wywodzących się w głównej mierze z bolesnych konfrontacji wyznaniowych w dobie Reformacji. Poważnym czynnikiem psychologicznym oddziałującym na tę zmianę wobec prymatu były osobowości papieży Jana XXIII i Pawła VI oraz ich stosunek

do sprawy zjednoczenia chrześcijaństwa. Należy jednak w tym miejscu zauważyć, że jakkolwiek zmienił się klimat spornego zagadnienia papieżstwa, to jednak nie zniknęły całkowicie trudności i zbyt ni entuzjazm byłby jeszcze przedwczesny. Akatolickie chrześcijaństwo zachodnie, które dotkliwie odczuwa swoje wewnętrzne rozbieżności, jest wprawdzie skłonne do przyjęcia jakiegoś efektywnego centrum jedności w chrześcijaństwie, a nawet do uznania biskupa Rzymu jako historycznie jedyne go pretendenta do spełniania tej funkcji, to jednak równocześnie zgłasza zasadnicze zastrzeżenia co do natury i sposobu jej wykonywania. Postuluje ono prymat pojęty jako priorytet pierwszego biskupa wśród równych pod warunkiem, że to przewodnictwo zostanie rzeczywiście zintegrowane z całym episkopatem i Ludem Bożym oraz zharmonizowane z absolutnie nadrzędnym prymatem Chrystusa i Ewangelii w Kościele.

Mając na uwadze powyższe zastrzeżenia, trzeba jednak uznać, że na odcinku teologicznego ujęcia problematyki prymatu, dokonał się prawdziwy przełom, chociaż na razie jeszcze bardziej teoretyczny niż praktyczny. Po wnikliwych badaniach biblijno-historycznych, przeprowadzonych w ramach dialogu katolicko-luterańskiego w Ameryce (1974 r.), dopuszcza się możliwość istnienia miarodajnych przesłanek biblijnych i historycznych, uzasadniających istnienie w Kościele jednostkowej, tzw. „szczególnej odpowiedzialności”. W dokumencie znanym jako *Raport z Malty* (1972 r.), strona luterańska nie tylko uznaje istnienie swobodnego zapotrzebowania na ogólnokościelne posłannictwo religijne, ale nie widzi trudności, aby było nim papieżstwo pojęte jako „widzialny znak jedności kościołów”, pod warunkiem jednak podporządkowania go nauce Ewangelii.

Zapewne trzeba jeszcze sporo czasu zanim chrześcijaństwo pogodzi się w rozumieniu zawartości treściowej tego „posłannictwa jedności Kościoła”, to jednak zasadniczy krok został już zrobiony. W prymacie widzi się bowiem wielkie dobro Kościoła, dobro, które trzeba oczyścić z różnych naleciałości – z czego zdaje sobie sprawę również teologia katolicka. Stanowisko wyrażone w cytowanym dokumencie nie jest jeszcze poglądem całego luteranizmu, lecz zyskuje ono coraz to liczniejszych zwolenników i to wśród wybitnych teologów. Niektórzy np. z badań historycznych wyprowadzają wniosek, że właściwie M. Luter nie odrzucał papieżstwa, lecz nadużył jego autorytetu, i że właściwie już dzisiaj nie istnieją w Kościele katolickim te przyczyny, które wywołały negatywną postawę twórcy Reformacji wobec urzędu Piotrowego (W. Lohff). Inni podkreślają, że potrzebny jest urząd Piotrowy, rozumiany jako gwarancja jedności chrześcijaństwa w głoszeniu Ewangelii i jako arbitraż służący w wypadkach zagrożenia realizacji tej jedności i ciągłości prawdy w Kościele (H. Ott). Mówią także, że wierność świadectwu biblijnemu zobowiązuje do uznania urzędu prymatu jako jednego z istotnych elementów w strukturze Kościoła zjednoczonego i odpowiadającego funkcji Piotra w kolegium apostoelskim (J. von Allmen). Luterański teolog z Ameryki G.A. Lindbeck stwierdza: „Bóg ukaże w przyszłości na nowo, że papieżstwo jest dla swojego ludu darem Jego łaski”. Jeszcze bardziej wymowny jest pogląd W. Pannenberg: „Chrześcijaństwo wzięte jako całość odczuwa potrzebę jakiegoś urzędu,

który byłby kompetentny i posiadałby władzę, aby mówić i działać, pod pewnymi warunkami, w imieniu całego chrześcijaństwa”

Można by mnożyć podobne oświadczenia wyrażające pogląd sporego odłamu luteranizmu, który zgadza się na posłannictwo Piotrowe apostołskie i duszpasterskie, służące jedności i ewangelizacji.

2. Kościół anglikański

Luteranie nie są bynajmniej odosobnieni w tym otwarciu się na papieżstwo. Wydaje się, że jeszcze dalej w tym względzie poszedł Kościół anglikański i to nie tylko w teorii, lecz także w praktyce. Można mówić nawet o jakimś jego żarliwym pośpiechu, aby jak najprędzej doprowadzić do zjednoczenia. Spektakularnym przejawem tego nastawienia były wizyty kolejnych arcybiskupów Canterbury w Watykanie: G. Fishera (1960 r.), M. Ramsey'a (1966 r.) i D. Coggana (1977 r.). Wizyty te zadecydowały o podjęciu przez obydwie Kościoły dialogu teologicznego, prowadzonego w duchu szczerości i wierności prawdzie. Dialog ten przyniósł w krótkim czasie kilka uzgodnień i dokument o autorytecie w Kościele (Wenecja, 1976 r.), który podjął wprost problematykę papieżstwa. Chociaż doktrynę tę sformułowano z maksymalną ostrożnością, to jednak istotne jest to, że mimo iż strona anglikańska posiada jeszcze wiele szczegółowych wątpliwości odnośnie do katolickiej nauki o prymacie, to gotowa jest przyjąć, że „prymat powszechny biskupa rzymskiego stanowi element składowy planu Bożego”, oraz że „obejmuje on troskę o strzeżenie i pomnażanie wierności wszystkich kościołów wobec Chrystusa i wobec nich samych” Oznacza to uznanie ogólnokościelnej odpowiedzialności biskupa rzymskiego oraz zawartych w niej prerogatyw, gwarantujących skuteczne wywiązywanie się z tej odpowiedzialności. W dokumencie podkreślono z całym naciskiem organiczny związek prymatu ze strukturą Kościoła.

W tym też duchu i z nieukrywaną sympatią wypowiada się o papieżstwie wielu współczesnych teologów anglikańskich. Papieżstwo według nich powinno w przyszłym zjednoczonym Kościele odgrywać ważną rolę i nie można dążyć do jedności za cenę negacji papieżstwa. Pewna forma autorytetu jest konieczna dla Kościoła, jeśli chce on zachować swoją jedność i zwartość jako Lud Boży i Ciało Chrystusa (J. Macquarrie).

W rozumieniu teologów anglikańskich urząd biskupa jest właściwym posłannictwem Piotrowym w Kościele, lecz równocześnie stwierdza się, że od początków historii Kościoła prymat, prawo przewodnictwa i pierwszeństwa były zawsze uznawane jako prawo biskupa Rzymu. Wyrażają oni nadzieję, że całe chrześcijaństwo będzie coraz lepiej odkrywało nowotestamentalne znaczenie urzędu w Kościele jako służby i wspólnoty, rozumianej jako wzajemne zaufanie i współodpowiedzialność. W tej perspektywie powinno być coraz lepiej rozumiane i przeżywane specyficzne powołanie pierwszego spośród biskupów (A. M. Allchin).

Reasumując, należy powiedzieć, że wspólnota anglikańska nie tylko teoretycznie, lecz także praktycznie dała wyraz swemu nastawieniu wobec prymatu, upatrując w nim doniosły czynnik struktury i życia Kościoła.

III. SZANSE DIALOGU I ŹRÓDŁA ZMIANY STOSUNKU DO PAPIESTWA

W okresie posoborowym Kościół rzymsko-katolicki jako całość prowadzi oficjalny dialog doktrynalny już z kilkoma kościołami, angażując się w niego przez specjalną instytucję powołaną w tym celu: Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan. W kwestii papiestwa nie istnieje jeszcze oficjalny dialog z prawosławiem, natomiast są już pewne osiągnięcia na tym odcinku w dialogu z luteranami i anglikanami. Dialog dopiero się zaczął. Kilka lat wspólnych poszukiwań w porównaniu z ponad czterowiekową polemiką – to bardzo niewiele. Jednak pozytywne wyniki zdumiewają, tym bardziej, że osiągnięto je w sprawach najtrudniejszych.

Sądząc po dotychczasowych owocach dialogu wydaje się, że istnieją realne szanse i możliwości na dalsze postępy, a nawet na sukces. Konieczne są jednak: czas, dalsze studia, a nade wszystko otwartość i dobra wola stron dialogu. Wszyscy są przekonani, że recepcja treści wzajemnych uzgodnień przez poszczególne wspólnoty i dalsze losy dialogów doktrynalnych zależą w ogromnej mierze od ich pokory, miłości, ducha, ofiary i modlitwy.

Jeżeli zauważymy poważny zwrot akatolickiego chrześcijaństwa, zwłaszcza zachodniego, w stosunku do prymatu papieskiego, to możemy zapytać, jakie są źródła tego zjawiska?

Pierwszym źródłem jest niewątpliwie ruch ekumeniczny i prowadzony w jego ramach dialog teologiczny, uwzględniający sumiennie badania biblijne i historyczne. Badania te skłoniły teologów katolickich do ponownego przemyślenia form funkcjonowania prymatu w życiu Kościoła, a akatolików skierowały do uznania posługiwania Piotrowego jako wartościowej instytucji ogólnokościelnej, zaangażowanej w budowanie jedności Kościoła, strzeżenie objawienia i krzewienia życia opartego na Ewangelii.

Innym czynnikiem nowego spojrzenia na prymat papieża jest ujawnienie się bezspornego zaangażowania się papiestwa na rzecz obrony wartości chrześcijańskich oraz służby wartościom religijnym i moralnym, które na nowo ukazują się jako podstawowe wartości życia ludzkiego. Autentyczne służenie prawdzie, rzeczywista troska o los człowieka i świata, stawanie w obronie krzywdzonych i cierpiących, niestrudzone wybieganie poza ciasną skalę rozwiązań doczesnych, niewzruszone trwanie przy tym, co autentycznie ewangeliczne – oto program współczesnego papiestwa – program, który nie może nie budzić afirmacji, szacunku i podziwu.

W ten właśnie sposób widziany i doświadczany prymat papieski staje się przedmiotem zainteresowania a nawet fascynacji świata chrześcijańskiego, ale nie tylko. Na taki autorytet duchowy, skonkretyzowany w jednostce ludzkiej, bez zastrzeżeń oddanej wyznawanym zasadom, wrażliwi są wszyscy bez względu na różnice religijne czy światopoglądowe. Tym też chyba tłumaczą się wizyty w Watykanie składane przez najwybitniejszych mężów stanu całego świata. Poza tym papiestwo, zwłaszcza dzisiejsze, przy całej swej wielkości i wyjątkowości, z nikim

nie rywalizuje i nikomu nie zagraża; jest sprawą jednego człowieka, którego nikt nie musi się obawiać, gdyż jest na służbie wszystkich.

We wzruszający sposób dał temu wyraz Paweł VI w sławnym już dzisiaj epizodzie uklęknienia przed przedstawicielem patriarchy Konstantynopola Dimitriosia, metropolitą Melitonem, i ucałowania jego stóp, co w następujący sposób skomentował sam patriarcha: „Paweł VI przekroczył papieństwo” Ojciec Y. Congar z kolei tak skomentował wypowiedź patriarchy: „Papieżstwo, które przekroczył Paweł VI jest tym papieżstwem, którego ani prawosławni ani protestanci nigdy nie mogliby przyjąć” Istotnie, papieżstwo nie chce nikomu odbierać niczego, co stanowi jego prawdziwą wartość, w czym ludzie, narody i Kościoły upatrują swoje rzeczywiste bogactwo. Swój sens bowiem widzi w tym, by pomagać tam, gdzie pomocy nie można spodziewać się znikąd. Takim ustanowił je Chrystus i takim chce być dzisiaj. Dlatego też niektórzy stwierdzają wprost, że w przyszłości posługiwanie papieża będzie prawdopodobnie polegało na reprezentowaniu jedności nie tylko katolików i nie tylko chrześcijan, lecz nawet wszystkich ludzi.

Funkcją papieża będzie urzeczywistnianie największej jedności całego świata, by wszyscy mogli stać się jednym w Chrystusie. Będzie to najgłębsza jedność w wielkości i pluralizmie (J. Coulson).

Obecny pontyfikat papieża Jana Pawła II, przez swoje pełne wiary, pokory i miłości posługiwanie ewangeliczne zamierza ku spełnieniu nadziei i oczekiwań chrześcijaństwa oraz całej ludzkości, ukazując Urząd Piotrowy jako centrum jedności, w którym w jakiś sposób spotykają się wszyscy.

Tarnów, 1981 r.

LA MISSIONE DI PIETRO ALLA LUCE DEL DIALOGO ECUMENICO DURANTE IL PONTIFICATO DI PAPA PAOLO VI

R i a s s u n t o

L'Autore dell'articolo presenta la situazione nel dialogo ecumenico concernente la missione di Pietro nella Chiesa. È uno dei problemi cruciali nella questione ecumenica che richiede una attenzione particolare da parte dei teologi di tutte le confessioni cristiane. L'autore rivolge l'attenzione particolare su come questa questione è vista attualmente da parte dei teologi ortodossi. Occorre mettere in evidenza che essi non presentano una posizione univoca al riguardo, tutti sono tuttavia convinti della necessità della discussione sul primato di Pietro.

Negli ultimi anni si è modificata anche la visione della missione di Pietro da parte dei teologi anglicani e protestanti anche se le divergenze tra la visione cattolica e le visioni presentate dai teologi di quelle confessioni sono notevoli.

Il risultato più importante del dialogo ecumenico riguardante la missione di Pietro durante il pontificato di Paolo VI è una apertura significativa alla discussione tranquilla e oggettiva di questa questione da parte di tutte le confessioni cristiane.