

KS. JÓZEF KRAS

ZAGADNIENIE PRYMATU PAPIESKIEGO W KONTEKŚCIE WSPÓŁCZESNEJ SYTUACJI EKUMENICZNEJ

8 grudnia 1965 r., na zakończenie II Soboru Watykańskiego, równocześnie w Konstantynopolu i Watykanie ogłoszono zniesienie ekskomunik z 1054 r. Fakt ten, już sam w sobie doniosły, w powiązaniu z uchwałami soborowymi i działalnością dwóch ostatnich papieży urósł do rangi symbolu zmienionej postawy Kościoła katolickiego wobec innych Kościołów chrześcijańskich. Dostrzegając także swoją winę za podziały, wyrzekając się w polemice ostrego, pełnego inwektyw języka, wskazując na konieczność dialogu międzywyznaniowego — Kościół katolicki włączył się w chrześcijański ruch ekumeniczny z neoficką radością i gorliwością.

I. EKUMENICZNE ZADANIA KOŚCIOŁA I PAPIEŻA

Impuls soborowy w dziedzinie ekumenizmu znalazł dopełnienie nie tylko w oficjalnych praktycznych działaniach Kościoła, ale i w spontanicznych ruchach w wielu krajach, ruchach nierzadko sprzecznych z życzeniami lub interesami czy instrukcjami hierarchii. Ekumenizm stał się zadaniem całego Kościoła, a doraźnie powołany Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan kontynuuje swoją działalność, nadal nawiązując kontakty i koordynując akcję ekumeniczną Kościoła katolickiego. Papież Paweł VI stwierdził, że ekumenizm jest jednym z punktów programu jego pasterskiego pontyfikatu. Oto charakterystyczna wypowiedź papieża: „Rzym podszedł do problemu ekumenicznego z całą należną mu powagą rozpatrując wszystkie jego aspekty i doktrynalne, i praktyczne. Zainteresowanie problemami ekumenicznymi nie jest ani powierzchowne, ani przypadkowe, lecz stałe, poparte systematycznymi studiami i nieograni-

czoną miłością. Ekumenizm urósł do pozycji, która odtąd należy do programu naszego apostołskiego urzędu¹.

Oficjalna działalność ekumeniczna Kościoła katolickiego poszła w dwóch kierunkach: nawiązania łączności ze Światową Radą Kościołów oraz bilateralnych kontaktów międzywyznaniowych. Od 1965 r. istnieje wspólna grupa robocza Kościoła katolickiego i ŚRK. Działalność swą rozpoczęła od ustalenia zasad i metod współpracy. Kontynuuje ją poprzez dyskusje teologiczne i włączanie się w akcje ogólnohumanitarne. Dzisiaj mówi się nawet o tzw. linii Genewa—Watykan, o możliwości przyjęcia Kościoła katolickiego do ŚRK. Jest znamienne, że Kościół katolicki, świadomy pozycji Rzymu w chrześcijaństwie, musi zająć raczej pokorne stanowisko wobec niejako nowego centrum chrześcijaństwa ekumenicznego, wobec Genewy. W 1973 r. mgr Moeller w Komisji Centralnej Rady Ekumenicznej ŚRK oświadczył wprost, że Kościół katolicki musi uznać ten fakt za podstawowy².

Mimo wielostronnej i różnorodnej współpracy, wspólnych studiów i projektów, sama droga do członkostwa ŚRK nie jest łatwa dla Kościoła katolickiego. Jak oświadczył Paweł VI podczas swojej wizyty w Genewie w 1969 r., „droga ta wymaga pogłębionych studiów, jest długa i trudna” W 1974 r. wyraził to w podobnych słowach kard. Willebrands³.

Jeśli chodzi o kontakty bilateralne, to dialog z prawosławiem wydawał się mieć największe szanse powodzenia. Sądono nawet, że skoro zniesiono anatemy, to od razu powinna być przywrócona jedność, gdyż rozdarciem spowodowały względy inne niż teologiczne⁴.

Jednak do tego nie doszło, co więcej, dialog teologiczny z Kościołem katolickim prowadzi w pewnym sensie jedynie prawosławny Kościół rosyjski, i to na tematy raczej drugorzędne. Może wytłumaczeniem jest fakt, że prawosławie żyje przygotowaniem do swojego soboru?

Wspólna komisja katolicko-anglikańska po 5 konferencjach doprowadziła do porozumienia odnośnie do jednego zagadnienia, a mianowicie Eucharystii. Dyskutowane uprzednio tematy dotyczące autorytetu i urzędu w Kościele odłożono.

¹ Przemówienie do członków Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan z 28 IV 1967 r. („Documentation catholique” (dalej DC) 64:1967 nr 1494 s. 867). Papież zdaje sobie sprawę, że jego urząd jest dużą trudnością w dialogu. W tym samym przemówieniu powiedział: „Le pape, Nous savons bien, est sans doute l'obstacle le plus grave sur la route de l'oecumenisme” (tamże s. 870).

² R. Beaupere. *Le decret sur l'oecumenisme. Dix ans apres.* „Istina” 1974 nr 4 s. 390.

³ Przemówienie w ŚRK z 10 VI 1969 r. DC 66:1969 nr 1543 s. 626; 71:1974 nr 12 s. 579-583.

⁴ N. Nissiotis. *Co nas dzieli od rzymskiego Kościoła katolickiego.* „Concilium” 1970 nr 1-5 s. 244.

Stosunkowo najbardziej owocny stał się dialog z protestantyzmem. Międzynarodowa katolicko-luterańska komisja studiów zajęła się tematem aktualnym: Ewangelia a Kościół. Po piątym spotkaniu na Malcie (lutego 1971) i wydaniu tzw. Raportu Maltańskiego, zakończono pierwszą rundę dialogu. Trzeba jednak zaznaczyć, że osiągnięte porozumienia i postanowienia mają charakter jedynie uzgodnionych poglądów i nie są wiążące dla Kościołów. Jak to określił lapidarnie kard. Willebrands, „nie angażują autorytetów, ale mają duży głos”⁵.

Mimo te niewątpliwe osiągnięcia, od pewnego czasu daje się zauważyć pewien niepokój; wyczuwa się niedosyt, a nawet niezadowolenie. Zmiana klimatu psychologicznego, współpraca w wielu dziedzinach stwarzała nadzieję (mimo wiekowych uprzedzeń) na szybsze tempo porozumienia. Obecnie natomiast niektórzy mówią o kryzysie, i to pogłębiającym się, tych nadziei. Istotnie, pewne problemy teologiczne, ściślej: eklezjologiczne, okazały się barierami trudnymi do szybkiego przekroczenia i rozwiązania, tym bardziej że zaczęto je traktować łącznie z modnymi dziś zagadnieniami społecznymi, a nawet politycznymi. Istnieje też przekonanie, że ekumenizm wszedł na tory ściśle ludzkiego ekumenizmu. Kardynał Willebrands ubolewając nad tym zjawiskiem stwierdza, że akcentowanie spraw społecznych i politycznych przynosi duże nieszczęście dla dialogu religijnego⁶.

Ponadto niektóre posunięcia Kościoła katolickiego, jak np. w sprawie interkomunii czy wydany przez Kongregację Doktryny i Wiary dokument *Mysterium Ecclesiae* (1973) wywołały rozgorzenie i ogólnie oceniane są dość negatywnie przez chrześcijańskie Kościoły niekatolickie. Odżywa myśl, że katolicyzm myśli o ich powrocie do domu, który opuścili, do Rzymu. Stąd katolicki ekumenizm zaczynają te Kościoły traktować jako swoistą technikę „zmiękczenia” opornych⁷.

Wydaje się, że na obecnym etapie ekumenizmu rolę inspirującą powinien odgrywać dialog teologiczny uwalniający się coraz bardziej od domieszki spraw społeczno-politycznych. Dialog ten doprowadzić może do obiektywnego wzajemnego poznania doktryny i poglądów oraz pozwoli ustalić punkty zbieżne i sporne. Być może, osiągnięte porozumienie nie będzie wyrażone w jasnej formule teologicznej i nie będzie miało charakteru ugody, wstępu do ostatecznej jedności; będzie jednak dowodem, że opozycyjne stanowiska mają szansę przezwyciężenia trudności, czego przykładem wspomniany Raport Maltański.

⁵ DC 71:1974 nr 2 s. 62 n.

⁶ Tamże nr 12 s. 582.

⁷ R. Mc Affe Brown. *Rewolucja ekumeniczna*. Warszawa 1970 s. 97.

II. ROLA PRYMATU W KOŚCIELE KATOLICKIM

Jedną z najtrudniejszych kwestii w dialogu ekumenicznym jest prymat. Mimo ogólnej sympatii dla pasterskiej służby w Kościele katolickim, zagadnienie prymatu stanowi przysłowiowy „głaz skalny”, o który rozbija się jednomyślność. Wśród prawosławnych, protestantów i anglikanów istnieje zbieżność poglądów co do tego, że władza papieska, tak jak ją określił Kościół katolicki, jest główną trudnością w dążeniu do ekumenicznego porozumienia⁸.

Sam Kościół katolicki zdaje sobie dzisiaj dobrze sprawę z tego, że papieństwo z racji historycznych powiązań i obciążeń przybierało formy, które mogły budzić sprzeciw nawet wśród własnych wiernych⁹. Infiltracja świeckich idei w życie Kościoła wywarła szczególnie ujemny wpływ na styl działania władzy papieskiej, który określano mianem papalizmu albo centralizmu kościelnego. Praktycznie objawiało się to w ograniczeniu władzy biskupów, w przejmowaniu nawet tytułów biskupich, a co za tym idzie w skupianiu wyłączności uprawnień i kompetencji¹⁰. Kościół był jakby jedną wielką diecezją. Badania P. Batzifola pozwoliły odróżnić w urzędzie papieskim primatus i papatus; to właśnie papatus jest tym, co papieństwo na skutek różnych historycznych powiązań przejęło od innych i wcieliło do treści swego urzędu¹¹. W dobie II Soboru Watykańskiego niektórzy, jak np. arcybiskup melchicki Elias Zoghba, widzieli dużą szansę dla Kościoła katolickiego w rezygnacji z tego, co określa się mianem papatus¹². Na kanwie przekonania, że papieństwo ma wyjątkowy plan do wykonania na świecie, wyrosła nie tylko idea hegemonii papieża w Kościele, co jeszcze może być zrozumiałe, ale również idea jej świeckiego wymiaru¹³. W dobie potrydenckiej podkreślano szczególnie autorytet papieski w przekonaniu, że rozwiąże on wszelkie trudności w Kościele. Sądzono, że tylko on zdolny jest zapewnić Kościołowi jedność i trwałość wobec błędów liberalizmu i racjonalizmu oraz tych tendencji, które dążąc do decentralizacji wydawały się burzyć jedność. W mniemaniu wielu zaakcentowanie wyjątkowej i szczególnej roli władzy papieskiej w Kościele pozwoliłoby samemu Kościołowi stawić czoło i uniezależnić się od władzy państwowej. Niespodzianie tendencja ta zwyciężyła

⁸ W. Kasper [i inni]. *Zbieżność w nadziejach i skargach*. „Concilium” 1970 nr 1-5 s. 263.

⁹ E. Ménard. *L'ecclésiologie hier et aujourd'hui*. Bruges 1966 s. 120.

¹⁰ Y. Congar. *L'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne*. Paris 1970 s. 62, 254; tenże. *Le développement historique de l'autorité dans L'Eglise. Elements pour la reflexion chretienne*. W: *Problèmes de l'autorité*. Paris 1962 s. 160.

¹¹ *Cathedra Petri*. Paris 1938 s. 154.

¹² A. Hauke-Ligowski. *Dwugłos katolicko-prawosławny na temat prymatu w Kościele*. „Znak” 1971 nr 202 s. 434.

¹³ Congar. *L'Eglise* s. 107, 332.

na Soborze Watykańskim I. W rezultacie doprowadziło to do traktowania prymatu jako niemalże oddzielnego od Kościoła, jako dobra samego w sobie i dla siebie, działającego na wzór świeckiej władzy¹⁴.

Pojęcie prymatu w Kościele katolickim zawsze łączyło się i łączy z najwyższym autorytetem władzy rządzenia i nauczania. Samo pojęcie władzy kształtowało się jednak w dużej mierze i przez wiele wieków na kanwie traktowania Kościoła jako społeczności doskonałej, w której władza jest autorytetem raczej zewnętrznym, twórcą ładu i porządku, koordynatorem środków do celu. W XVI-wiecznych kontrowersjach wobec niebezpieczeństwa jednostronności w ujmowaniu Kościoła jako rzeczywistości ukrytej, w której władza byłaby elementem nieistotnym, wtórnym, a nawet dodatkowym, zaczęto traktować Kościół zbyt zewnętrznym, a władzę socjokurydycznie. Kościół pojmowano jako mechanizm, niby boski w założeniu, ale działający po ludzku dość automatycznie, autonomicznie, prawem historycznego rozwoju¹⁵. Tak pojmowany Kościół był swego rodzaju socjologicznym cudem i fenomenem; nadprzyrodzoną treść łączono z naturalną, a wyrażano to wszystko pojęciami i zasadami socjologicznymi¹⁶. Historycznie rzecz biorąc, taka postawa była w dużej mierze usprawiedliwiona, ale czy właściwa? Zaznaczyć też trzeba, że rozwiązanie tej sprawy jest i dzisiaj trudne, a w sposób idealny nie może być ona rozstrzygnięta. Pojęcie władzy było i jest zawsze korelatem traktowania Kościoła jako ciała społecznego, a dla chrześcijan będzie zawsze czymś trudnym do ścisłego określenia; dla wielu będzie złem koniecznym do wyrażenia ludzkiej egzystencji Kościoła¹⁷. Pełniejsze jednak i głębsze wniknięcie w Kościół, w jego tajemnicę, jak to widzimy w dorobku Vaticanum II, pozwoliło lepiej wyważyć udział czynnika ludzkiego w misterium Chrystusa i Kościoła. Władza zostaje ujęta jako władza Chrystusa zbawiającego, służącego Bogu i ludziom. Piastujący władzę staje się narzędziem w zbawczym posłannictwie Chrystusa. Można nawet mówić, że władza jest własnością całego Kościoła¹⁸.

W kontekście tych przemian należy oceniać współczesną katolicką naukę o prymacie. Mocniejsze zaakcentowanie misteryjności Kościoła pozwoliło papieżom doby soborowej odejść od przesadnego jurydyzmu w traktowaniu swego autorytetu. Tym samym dostrzegają, że ich rola jest

¹⁴ W. Dupré. *Der Primat als dialogische Prinzip*. „Theologisches Jahrbuch” 1969 s. 216.

¹⁵ R. Łukaszyk. *Ewolucja interpretacji władzy w Kościele*. „Zeszyty Naukowe KUL” 8:1965 nr 2 s. 18.

¹⁶ P. Eyt. *L'élément „politique” dans les structures ecclesiales*. „Nouvelle Revue Theologique” 92:1970 s. 11.

¹⁷ O. Karrer. *Das kirchliche Amt in katholischer Sicht*. „Una Sancta” 1959 nr 1-2 s. 39.

¹⁸ J. Mc Kenzie. *Autorität in der Kirche*. Paderbon 1968 s. 27 n.

nie ponad, ale w Kościele, jako pomoc dla jego żywotności. Taka postawa skłania Pawła VI do skierowania prośby do niekatolików, aby skorygowali w swojej doktrynie mylne pojęcie prymatu w Kościele katolickim. Papież rozumie swój prymat nie jako urząd wyniosłej, spowitej władzą pychy, ale służbę w miłości Kościołowi. Z tego względu umie dostrzec i innych pasterzy w Kościele, a nawet prosić ich o radę i pomoc¹⁹. Zdaniem Pawła VI wszyscy — i ci, co mają władzę, i ci, co są ulegli, i ci, co służą, i ci, co są obsługiwani — wykonują swoją powinność miłości i posłuszeństwa Chrystusowi²⁰. Dotyczy to zwłaszcza nauczycielskiej funkcji prymatu, która powinna być wykonywana w ścisłej łączności z wszystkimi biskupami. Kościół Chrystusowy — jak pisze Paweł VI — to Kościół Słowa Bożego, a Jemu wszyscy służymy²¹.

Trudno nie zauważyć różnicy między obiegowym pojęciem prymatu, kształtowanym przez całe lata w sposób dość powierzchowny i zdawkowy, a nową propozycją, która na szczęście coraz częściej jest ucieleśniana w praktycznym życiu Kościoła. Być może, że dzieje się to zbyt powoli, że nie w takim zakresie, jak tego żądają nastawione na zmienność, wolność i demokrację czasy. Nie zawsze to jednak „wina” kościelnej koncepcji władzy. Czasem to wina ludzi zbyt wąsko pojmujących rolę Kościoła i papieża w świecie, czasem, co zdarza się, żądanie zmian i demokratyzacji jest inspirowane przez zbyt krytycznie i progresywnie nastawionych teologów. Dochodzi nieraz do paradoksalnej sytuacji, że katolicy teologowie zbyt ostro krytykują władzę prymatu widząc w niej ciężar dla ekumenizmu, a innowiercy do niej tęsknią i widzą dobro dla Kościoła²².

Paradoks w ujmowaniu prymatu i jego roli rodzi się jeszcze na innej płaszczyźnie. Jak wyżej zaznaczono, w międzywyznaniowych dyskusjach teologicznych coraz więcej daje znać o sobie nurt pozateologiczny, mający jednak dla współczesnego człowieka bardzo ważne znaczenie. Chodzi o świat przeżyć i dążeń człowieka. Jest to świat ogólnie biorąc historyczny i antropocentryczny. Podstawą dla niego jest zmiana i rozwój. Boga ujmuje się jako nosiciela człowieczej wolności. Nic zatem dziwnego, że papieżstwo bywa tu oceniane jako forma średniowiecznego, kosmocentrycznego świata; nie jako produkt rozwoju człowieka i jego historii, lecz jako coś obcego. Wniosek dla niektórych jest oczywisty: dla dążącego do demokratyzmu zsekularyzowanego świata papieżstwo jest nie tylko obce,

¹⁹ „[...] hunc praecipuum veluti cardinem Sanctae Ecclesiae non esse supremam auctoritatem superbia spirituali sumentem vel humanae dominationi inhiantem sed primatum famulatus ministerii amoris” (*Ecclesiam suam*. AAS 56:1964 s. 656).

²⁰ Allokucja z 22 II 1968. AAS 60:1968 s. 201.

²¹ *Ecclesiam suam* s. 648.

²² A. Skowronek. *Urząd Piotrowy w dzisiejszej teologii ewangelickiej*. „Collectanea Theologica” 1972 fasc. 1 s. 22.

ale i niepotrzebne²³. Argumentacja ta jednak spotyka się z dość mocną kontrowersją; świecka interpretacja okazuje się przysłowiowym mieczem obosiecznym. Na płaszczyźnie ogólnoludzkiej wiadome jest bowiem i uznane współczesne dążenie do jedności w każdej dziedzinie życia, a więc i religijnej. Z punktu widzenia socjologicznego wydaje się niemożliwe, by można było mówić o jakimś zgromadzeniu bez przywództwa. Zgromadzenie bez przywództwa i form organizacyjnych wydaje się nawet naiwnym romantyzmem. Dzisiaj często doświadcza się takiego romantyzmu, jak i porażek. Papiestwo w religii dążącej do jedności może spełniać rolę przywództwa. Jest ono jakby efektywnym administratorem i koordynatorem społecznych poczynań. Co więcej, osobiste walory papieża spełniałyby dużą rolę emocjonalną, wzmacniały jego społeczne poczynania²⁴.

Wszystkie te postulaty, krytyki i stwierdzenia w problematyce prymatu i jego roli w świecie i w Kościele — stwierdzenia często wykraczające poza ramy eklezjologii, muszą mieć jakieś reperkusje zarówno w doktrynie wyznaniowej, w sposobie jej przedstawienia, jak i w międzywyznaniowym dialogu ekumenicznym.

III. PRAWOSŁAWIE A PRYMAT

Jest wiadome, że Kościół prawosławny nie ma jednolitej koncepcji Kościoła. W pewnych jednak zagadnieniach zajmuje stanowisko w ogólnych zarysach jednoznaczne. Dotyczy to zwłaszcza interesującego nas zagadnienia prymatu papieskiego. Oficjalne stanowisko Kościoła prawosławnego zostało wyrażone najdobitniej w rezolucji wydanej z okazji konferencji prawosławnych Kościołów autokefalicznych w Moskwie w 1948 r. Rezolucja piętnuje katolicką naukę o prymacie jurysdykcyjnym papieża określając ją jako deformację Nowego Testamentu, a nawet antychrześcijańską innowację²⁵. Tytuły, którymi katolicy obdarzają papieża, określając tym samym charakter jego władzy, jak: zastępca Chrystusa, najwyższy pasterz, są dla prawosławnych szczególnie nie do przyjęcia. W sporach między katolicyzmem a prawosławiem latami narastały uprzedzenia nieraz mało znaczące i drugorzędne, nasilające jednak wzajemną nie-

²³ Ch. Davis. *Heutige Fragen an das Papstum*. „Concilium” 1971 nr 4 s. 235-239.

²⁴ A. Mc Greeley. *Rola i miejsce papieża w świecie współczesnym*. „Concilium” 1971 nr 1-10 s. 195-204.

Actes de la conference. T. 2. Moscou 1952 s. 440-444 — cyt. za: W. Hryniewicz. *Prymat papieski w świetle współczesnej teologii prawosławnej*. „Zeszyty Naukowe KUL” 16:1973 nr 1 s. 72 przyp. 39.

chęć. Symbolem tych uprzedzeń był Rzym. Dlatego dzisiaj nie może być mowy o przyjęciu prymatu jurysdykcyjnego przez prawosławie; Kościół zaś katolicki też nie może zrezygnować z tego pojęcia, które — chociaż skrajnie i opacznie było pojmowane — mieści w sobie teologicznie wypracowaną treść. Ale okazało się, że można inaczej podejść do tej trudnej kwestii. Prymat postawiony na płaszczyźnie ekumenicznej jest zagadnieniem, które wymaga bardziej teologicznie pogłębionego penetrowania jego treści. Nie bez znaczenia jest obiektywne poszukiwanie kontekstu historycznego. Tu istnieje szansa wspólnego języka i unikania jednostronności ²⁶.

Jest cenne, że w prawosławiu myśl ta znalazła również uznanie. Duża liczba publikacji, ich ton rzeczowy i ireniczny świadczą zarówno o wadze poruszanego zagadnienia, jak i jego newralgicznym charakterze w ekumenicznym dialogu prawosławia z katolicyzmem. Być może, brak oficjalnych rezonansów tych publikacji w działaniu Kościołów sprawia, że rozpoczęty dialog bywa określany jako niedojrzały, będący jeszcze w stadium bardzo początkowym ²⁷.

Kościół prawosławny odróżnia ideę prymatu od jego historycznego ucieleśnienia. Fakt prymatu nigdy nie był i nie jest negowany w prawosławiu. Bezspornym faktem historycznym dla prawosławia jest również prymat stolicy rzymskiej. Nie jest to jednak prymat władzy, ale autorytetu, powagi, czci albo honoru ²⁸. N. Nissiotis np. stwierdza, że „prawosławni nie negowali nigdy prawdziwego prymatu biskupa Rzymu, lecz w prawdziwym wymiarze, jako prymatu miłości i czci, który przypada papieżowi jako biskupowi Rzymu, a nie jako uniwersalnemu superbiskupowi” ²⁹, jak to ujęto w *Lumen Gentium* 22. Ogół teologów prawosławnych wyklucza możliwość udowodnienia z Pisma św. samej idei prymatu jurysdykcji, jak również prawa sukcesji. Prawosławie jest zgodne co do tego, że Piotr odgrywał szczególną rolę wśród Apostołów; był wyróżnionym przez Jezusa uczniem, pochwalonym za wiarę i świadectwo dla Chrystusa. Całe życie Piotra, a zwłaszcza jego śmierć, to przykład pasterskiego urzędu, dla którego Chrystus przygotował Piotra i innych. Biskup Cassien wyraża to lapidarnie: „Piotr jest pasterzem, aby umrzeć [...] Śmierć dla Chrystusa i z Chrystusem jest wyrazem najwyższego ministerium pasterskiego, które św. Piotrowi zostało powierzone” ³⁰.

²⁶ J. Salij. *Prymat papieża w ekumenicznym dialogu*. „Znak” 1969 nr 176 s. 267.

²⁷ Hryniewicz, jw. s. 76.

²⁸ J. Anchimiuk. *Dwugłos katolicko-prawosławny na temat prymatu w Kościele*. „Znak” 1971 nr 202 s. 449.

²⁹ Nissiotis, jw. s. 241.

³⁰ *Saint Pierre et l'Eglise dans le NT*. „Istina” 1955 nr 3 s. 269, 271.

Podkreśla się przy tym, że prymat Piotra nie był absolutny; w gminie jerozolimskiej bowiem pierwsze miejsce zajmował Jakub. Po opuszczeniu Jerozolimy ministerium Piotra nie wiązało się z określonym miejscem³¹. Jeżeli śmierć jest początkiem ministerium Piotra, jak stwierdza Cassien, to nie może być mowy o następstwie, bo w czym — w świadectwie śmierci?³² Dla Cassiena świadkiem pozostającym przy życiu i mającym wobec tego prymat może być nawet św. Jan³³. Być może propozycja Cassiena jest w prawosławiu odosobniona, świadczyć może jednak o szerokim wachlarzu zastosowań i kierunków spekulacji w prawosławnej eklezjologii. Pomijając wszelkie różnice, teologowie prawosławni są zgodni co do tego, że czołową rolę w Kościele apostolskim grał nie Rzym, a Jerozolima. Dopiero później Rzym zdobył pierwszeństwo z tej racji, że był stolicą cesarstwa, odznaczając się przy tym szczególną prawowiernością, że był miastem Piotra i Pawła. Zgoda wszystkich Kościołów pozwoliła Rzymowi pełnić przez długie lata rolę pierwszej stolicy chrześcijaństwa, stolicy przodującej w świadectwie wiary i mającej przywilej (z tego tytułu) prymatu honorowego. Nie był to więc wybór Chrystusa, ale Kościołów³⁴. Zdaniem teologów prawosławnych Kościół katolicki sprzeniwierył się tak pojmowanej idei prymacjalnej. Zamiast opieki nad Kościołami, troski o jedność wiary, Kościół rzymski wybrał ideę władzy nad całym Kościołem. To zdecydowało, że przestał pełnić dla chrześcijaństwa rolę stolicy przodującej³⁵.

W ostatnich latach bardzo modna i nowatorska w prawosławiu stała się tzw. eklezjologia eucharystyczna. Stanowi ona swoistą reakcję na modernizujący kierunek Chomiakova. Eklezjologia eucharystyczna w wydaniu Nicolasa Afanassieffa została dostrzeżona i uznana w pewnych punktach przez Kościół katolicki czego wyrazem *Konstytucja domatyczna o Kościele II Soboru Watykańskiego*. Przedstawiciele eklezjologii eucharystycznej wyszli z założenia, że w Kościele pierwotnym życie społeczne brało początek w zgromadzeniu eucharystycznym. Każdy Kościół lokalny był Kościołem autonomicznym, bo miał wszystko, co potrzebne do życia Bożego, a tym była Eucharystia. Taki Kościół był równocześnie niezależny, gdyż nikt nie ma władzy nad Chrystusem³⁶. Kościół lokalny był więc i jest pełnym Kościołem, bo ma Chrystusa. Uosobnieniem Chrystusa w Ko-

³¹ Tamże s. 270.

³² Tamże s. 298.

³³ Tamże s. 303.

³⁴ Hryniewicz, jw. s. 65.

³⁵ P. Evdokimov. *Czy posługiwanie Piotrowe może mieć jakiś sens w Kościele*. „Concilium” 1971 nr 1-10 s. 204-207.

³⁶ N. Afanassieff. *La doctrine de la primauté à la lumière de l'ecclésiologie*. „Istina” 1957 nr 4 s. 409; tenże. *L'Eglise qui preside dans l'Amour*. W: *La primauté de Pierre dans L'Eglise Orthodoxe*. Nauchâtel 1960 s. 27.

ściele lokalnym jest biskup. W nim jak w Chrystusie koncentruje się Kościół lokalny. Skoro tak, to nie jest zaskakujące stwierdzenie, że eklezjologii eucharystycznej obce jest pojęcie prymatu jako władzy nad całym Kościołem³⁷. Idea prymatu zawiera bowiem w sobie pewien uniwersalizm, a tutaj występuje tylko Kościół lokalny. Dlatego w ramach eklezjologii eucharystycznej mówi się o tzw. priorytecie, o świadectwie w miłości, o orientacji Kościołów lokalnych na jeden z nich, Kościół szczególnego świadectwa³⁸. Trzeba powiedzieć, że idea priorytetu gra w tej eklezjologii rolę drugorzędną. Owszem, priorytet Jerozolimy, a później Rzymu, przyczynił się do wzrostu jedności Kościoła w prawdzie i w miłości, strzegł od prowincjonalizmów i izolacji, dawał impuls do tego, by każdy Kościół lokalny żył pełnią życia kościelnego. Nie można jednak zapominać, że w myśl eklezjologii eucharystycznej priorytet nie upoważniał do wydawania werdyktów wiążących Kościoły. Kościoły lokalne przyjmowały świadectwo od przodującego Kościoła na zasadzie dobrowolności³⁹. Eklezjologia eucharystyczna mówi o priorytecie Kościoła, a nie jednostki, w tym wypadku biskupa. A. Schmemmann zaznacza wprost, że „Kościół prawosławny nie zna żadnego charyzmatu ani sakramentu prymatu, nie ma więc żadnej innej władzy jak władza biskupia”⁴⁰. Jeśli mówimy, że biskup ma priorytet, to rozumiemy to w tym sensie, że realizuje on priorytet Kościoła, którego jest głową. Wszystko dzieje się w kościele, a nie poza nim albo ponad nim⁴¹. Kościół prawosławny kierując się duchem eklezjologii eucharystycznej mógłby więc uznać prymat papieża, ale rozumiany jako szczególny priorytet i przywilej troski i koordynacji działania Kościoła; osoba papieża byłaby w pewnym sensie sumieniem Kościoła⁴². Byłby to, jak wiemy, prymat swoistego rodzaju, prymat niejurysdykcyjny. Eklezjologia eucharystyczna nie pojmuje również prymatu jako przewodnictwa parlamentarnego (*primus inter pares*). W jej mniemaniu prymat to tylko wyraz jedności wiary w życiu Kościoła⁴³. Według zwolenników eklezjologii eucharystycznej okres wczesnego chrześcijaństwa rozwijał taką właśnie eklezjologię. Od św. Cypriana coraz większe znaczenie zyskuje tzw. eklezjologia uniwersalistyczna, która w wypadku Kościoła katolickiego rozwinęła pojęcie prymatu do niespotykanych rozmiarów jurydyzmu. Jest znamienne, że autorowie tej szkoły winą za to odejście nie obciążają wyłącznie, wprost i bezpośrednio Rzymu. Stwier-

³⁷ Afanassieff. *L'Eglise* s. 34.

³⁸ Hryniewicz, jw. s. 69.

³⁹ Afanassieff. *L'Eglise* s. 54.

⁴⁰ *La notion de primauté dans l'ecclésiologie orthodoxe*. W: *La primauté* s. 122.

⁴¹ Afanassieff. *L'Eglise* s. 62.

⁴² Evdokimov, jw. s. 207.

⁴³ Schmemmann, jw. s. 143.

dzają bowiem, że w Kościele prawosławnym jest dużo z eklezjologii uniwersalistycznej, co zmusza do koniecznej rewizji stanowiska i powrotu do pierwotnej tradycji ⁴⁴.

Niezależnie od doktryny tej szkoły należy podkreślić szczególną rolę biskupa i jego władzy w prawosławiu. Mówi się nawet o Piotrowym posługiwaniu każdego biskupa, pojmując je jako najwyższą władzę z ustanowienia Bożego. W tym duchu interpretuje się teksty prymacjalne Nowego Testamentu ⁴⁵. Prawosławna koncepcja biskupstwa idzie raczej po linii duchowego charakteru władzy. Biskup jest uosobnieniem Chrystusa i Jego zastępcą. Zachód preferował raczej pojęcie biskupa jako następcy apostołów i ich władzy. Jest charakterystyczne, że Zachód zachował tytuł zastępcy Chrystusa dla papieża, traktując jego władzę równocześnie w kategoriach jurydycznych ⁴⁶.

Idea kolegializmu, jako pojęciowo bliższa prawosławiu, wydawała się momentem, który pozwoli mocno zbliżyć wzajemny ekumenizm i złagodzić „zgorszenie prymatem” W sumie jednak, mimo podkreślenia dorobku Vaticanum II w tej dziedzinie, prawosławie oceniło ją dość krytycznie. Stwierdza się, że idea kolegializmu w duchu katolickim nie zgadza się z prawosławnym pojęciem „sobornosti” Ta prawosławna idea pojmuje właśnie sobór jako pełne zgromadzenie biskupów, w którym papież byłby jedynie pierwszym z równych, a nie stałby ponad Kościołem i soborem ⁴⁷.

Prawozorem Kościoła dla prawosławia wydaje się obraz 17 rozdziału z ewangelii św. Jana; tak jak dla katolików 16 rozdział ewangelii św. Mateusza. Ma to również znaczenie dla obrazu prymatu. Porównanie to streszcza i oddaje doskonale, jak się wydaje, głęboką myśl prawosławia, że Kościół jest Kościołem miłości, a papież w niej przewodzi. Kryje się tu analogia do trynitarnego ujęcia Kościoła które podkreśla misteryjność, jedność i różność zarazem; jest hierarchia, jest pierwszy biskup, ale nie ma dominowania ⁴⁸.

IV. PRYMAT A STANOWISKO PROTESTANCKIE

Zdaniem E. Skydsgaarda jeszcze dzisiaj dla wielu protestantów słowo „katolik” uchodzi za coś obraźliwego, a rozłam uważa się za definitywnie

⁴⁴ Afanassieff. *L'Eglise* s. 62 n.

⁴⁵ Evdokimov, jw. s. 205.

⁴⁶ J. Salij. *Prymat papieża na tle dwóch koncepcji urzędu biskupiego*. „Znak” 1969 nr 186 s. 1616.

⁴⁷ Hryniewicz, jw. s. 73.

⁴⁸ K. Ch. Felmy. *Petrusamt und Primat in der moderner orthodoxen Theologie*. „Ökumenische Rundschau” 1975 nr 2 s. 224 n.; Schmemmann, jw. s. 143.

dokonywany⁴⁹. Trudno orzekać jednoznacznie o nastrojach społecznych i emocjonalnych, ale jedno wydaje się pewne: minęły czasy nierzeczowej, ostrej, a nawet ironicznej polemiki⁵⁰. Tak samo uzasadnione jest zdanie że właśnie eklezjologia jest tym miejscem zapalnym, gdzie sumują się kontrowersje ekumenicznego dialogu. W tym dialogu zagadnienie prymatu powinno być uwzględnione⁵¹, tymczasem w dzisiejszej teologii protestanckiej nie wydaje się ono kwestią żywo dyskutowaną. Górę wzięły raczej zagadnienia aktualne, jak problem Boga i wiary w zsekularyzowanym świecie. Nie przesądzając, czy to jest właśnie zapotrzebowanie czasu, można dać analogię i do katolickiej teologii, która mniej zgłębia doktrynę, zwracając większą uwagę na człowieka, jego kontakt ze światem i trudności w zakresie wiary⁵². Mimo powyższe okoliczności, musimy zapytać o protestancką ocenę prymatu; odpowiedzi na to pytanie dialog ekumeniczny nie uniknie.

Ze względu na brak jednolitej doktryny eklezjologicznej, odpowiedzi będą różne. Można jednak zgodzić się z uogólnieniem, że dla teologii protestanckiej istotny w Kościele jest Duch, Słowo Boże, działanie, a nie prawo, instytucja, urząd. Między nimi istnieje stałe napięcie, bo pewne formy struktur zewnętrznych w Kościele są nieuniknione. Dla protestantyzmu istotne jest jednak pytanie, jakie działanie stwarza Kościół; tak jak dla katolicyzmu, czym jest Kościół. Odpowiedź przychodzi łatwo: Kościół jest stwarzany przez Ewangelię. Instytucja nie stworzy Kościoła i w tym Ewangelii nie zastąpi⁵³.

W katolickiej eklezjologii prymat ujmuje się w kategoriach urzędu powołanego przez Chrystusa i przekazywanego przez sukcesję jako władza rządzenia, nauczania i święceń. Chociaż samo rozróżnienie potrójnego urzędu pochodzi od protestantów, to kategorie te w odniesieniu do władzy kościelnej są protestantyzmowi klasycznemu obce. W protestantyzmie żywa jest idea wspólnego kapłaństwa na zasadzie pewnego demokratyzmu. Urząd traktuje się jako pożyteczną strukturę społeczną, stworzoną przez życie z konieczności. Nie wiąże się przy tym urząd z osobą. Trudno w tym kontekście mówić o prymacie jako urzędzie ustanowionym przez Chrystusa. Ostatnio jednak na ten temat przeprowadzane są żywe dyskusje. Jak sądzi O. Karrer, różne ugrupowania protestanckie naginają się do ujmowania związku święceń z władzą jako związku koniecznego.

⁴⁹ *Co nas jeszcze dzieli od Kościoła katolickiego*. „Concilium” 1970 nr 1-5 s. 247 n.

⁵⁰ Skowronek, jw. s. 21.

⁵¹ H. Küng. *Przedmowa*. „Concilium” 1971 nr 4 s. 233.

⁵² Skowronek, jw. s. 29 n.

⁵³ Tamże s. 25; O. Karrer. *Apostolische Nachfolge und Primat*. W: *Fragen der Theologie heute*. Einsiedeln 1958 s. 183.

Innymi słowy, jest to wołanie o apostołskość, o uznanie sukcesji. Poetycko wyraża je zdanie wyrosłe na gruncie protestantyzmu: „Ogień ostatniej wieczerzy bez przekazicieli władzy jest nie do pomyślenia”⁵⁴. Kościoły skandynawskie już w 1948 r. upominały się o urząd biskupa. Ostatnio dyskusje na ten temat przybrały na sile⁵⁵. Mimo iż Luter wskazywał, że pojęcie urzędu mieści w sobie dysponowanie wolą Boga i w pewien sposób materializuje łaskę, a w służbie słowa trzeba szukać czystej charyzmatyczności, to praktycznie biorąc w łonie protestantyzmu doszło nawet do pewnego kultu urzędu kaznodziei jako uczonego-dialektyka⁵⁶. W samym zaś pojęciu służby słowa mieści się pojęcie świadka słowa, a co za tym idzie i sukcesji⁵⁷. Tak więc unikając urzędu protestantyzm do niego doszedł. Problematyka urzędu, uznania go przez protestantów stała się jednym z punktów tzw. Raportu Maltańskiego, czyli raportu komisji studiów ewangelicko-luterańskiego i katolickiego rzymskiego Kościoła na temat „Ewangelia a Kościół”⁵⁸.

Interesujące nas zagadnienie znajduje się w IV rozdziale zatytułowanym „Ewangelia i jedność Kościoła”. Podkreśla się w nim, że II Sobór Watykański postawił prymat w nowej perspektywie i wyeliminował pojęcie prymatu jako urzędu wyizolowanego od Kościoła. Zgodzono się, że prymat jurysdykcji trzeba rozumieć jako służbę jedności w wierze, służbę wspólnocie, jako więź Kościoła. Stwierdzono, że Kościół lokalny nie może izolować się od wspólnoty. Strona luterańska przyznała, że brak u nich takiego urzędu, który by był urzędem jednoczącym wspólnotę (Dienst). Przyznała również, że nie wyklucza urzędu papieskiego jako urzędu jednoczącego wspólnotę, z tym jednak zastrzeżeniem, że musi to być urząd uległy Ewangelii. Ucieleśnienie tego dezyderatu może zostać dokonane przez nowe odczytanie Nowego Testamentu, przez teologiczną reinterpretację, jak również pewne życiowe, praktyczne posunięcia. W dalszym ciągu pozostaje kontrowersyjna i nie rozwiązana sprawa, czy urząd papieski jest konieczny dla Kościoła; samą możliwość przyjęto. Obie strony zgodziły się na to, że problematyka urzędu, chociaż jest związana z prymatem, to jednak z nim się nie identyfikuje. Dlatego wzajemne uznanie urzędu w Kościele nie jest uzależnione od porozumienia w kwestii prymatu⁵⁹. Jeśli uwzględni się, że ten punkt w dyskusjach — zwłaszcza

⁵⁴ K a r r e r. *Apostolische Nachfolge* s. 177.

⁵⁵ G. G a s s m a n n. *Taufe-Eucharistie-Amt*. „Okumenische Rundschau” 1975 nr 2 s. 179-206; tenże. *Die Entwicklung der ökumenischen Diskussion über das Amt*. Tamże 1973 nr 4 s. 454-488.

⁵⁶ K a r r e r. *Apostolische Nachfolge* s. 187; S k o w r o n e k, jw. s. 26.

⁵⁷ K. R a h n e r, J. R a t z i n g e r. *Episkopat und Primat*. Freiburg 1963 s. 45.

⁵⁸ DC 69:1972 nr 1621 s. 1070-1081.

⁵⁹ Tamże s. 1079.

z protestantami — nie wydawał się rokować nadziei na żadne rozwiązanie, to nawet tak brzmiące porozumienie jest dość dużym krokiem naprzód.

Wyraźniej, a nawet *ex professo* traktuje o prymacie Deklaracja wspólnej grupy dialogu luterancko-katolickiego w Stanach Zjednoczonych z 1974 r.⁶⁰ Dokument, dość obszerny (zawiera 6 rozdziałów) i śmiały w sformułowaniach, jest owocem 4-letnich badań. Podpisani uczestnicy Deklaracji stwierdzają, że jest ona wynikiem ich dyskusji nad szukaniem najlepszej formy ministerium słowa w Kościele. Z Deklaracji widać, że Kościoły luteranckie pragną jedności; pragną, by był w Kościele jakiś urząd jednoczący — urząd widzialny, szanujący wolność sumienia. Obie strony nie unikają zatem trudnych kwestii biblijnych. Mimo różnic w stanowiskach odnośnie do pochodzenia urzędu Piotra zgodzono się, że papieżstwo w nowych czasach musi przybrać nowe struktury dla pełnej swej aktywności, co równoznaczne jest z koniecznością pewnych modyfikacji form zarządzania Kościołem. Dokument kończy się apelem do Kościołów luteranckich i Kościoła katolickiego. Luteranckim Kościołom poleca się między innymi, by uznały prymat jako zasadę łączności wiernych, by podjęły dyskusje na ten interesujący temat, by żyły przekonaniem, że urząd papieski jest urzędem bardzo odpowiedzialnym we wspólnocie kościelnej. Deklaracja apeluje do katolików, by respektowali dziedzictwo duchowe luteran, autonomiczność ich wspólnot, oraz by Kościoły luteranckie traktowane były jako Kościoły siostrzane.

Owe próby teologicznego porozumienia świadczą, że istnieje możliwość akceptowania przez protestantów jakiejś formy prymatu, który nazywany bywa (co jest modne) posługiwaniem Piotrowym. Protestantyzm dostrzega w tym posługiwaniu nawet nowe szanse Kościoła w świecie. Dało by ono Kościołowi większą możliwość jedności, trwałości i ciągłości wiary. Papież mógłby być czynnikiem regulującym wewnątrzkościelny dialog; spełniałby swą rolę jakby sędzia polubowny w zawiłych kwestiach i trudnościach. Papież byłby również gwarantem wewnątrzkościelnej równości; jego urząd nie znosiłby wolności osoby i jej decyzji⁶¹.

Jakkolwiek oceniać by te dezyderaty, jest cenne, że protestanci nie mówią o prymacie *in abstracto*. Zarówno dostrzegają możliwość pogłębionej interpretacji prymacjalnych tekstów biblijnych, jak i ujmują urząd papieski w żywym kontekście życia religijnego. Nie zawsze ich rozwiązania zadowolają stronę katolicką, ale niektóre są zastanawiające. Już samo rozważanie o prymacie nie jest tylko ukłonem w stronę katolików. Wyczuwa się jakby tęsknotę za tą szansą, która — przynajmniej na razie —

⁶⁰ Tamże 71:1974 nr 1652 s. 373-380.

⁶¹ H. Ott. *Czy posługiwanie Piotrowe może mieć sens w Kościele*. „Concilium” 1971 nr 1-10 s. 214.

jest od nich oddalona. Niektóre sformułowania są ogromnie śmiałe. I tak np. snuje się analogie między Piotrem a idealnym współczesnym papieżem, który powinien być pokorny, umiejący docenić łaskę wybrania, ale i własną słabość. Nawet omylność papieża jest ciągłym wyznawaniem jego wiary, a nie ustępstwem czy skazą. Zdaniem H. Berkhofa, autora tych projekcji, tylko taki papież może coś zdziałać dla ekumenii, który „umrze jako papież, a wtedy zostanie przyjęty jako zmartwychwstały Piotr” Takiego zmartwychwstania protestantyzm oczekuje ⁶².

V. STANOWISKO KOŚCIOŁA ANGLIKAŃSKIEGO WOBEC PRYMATU

Międzynarodowa komisja anglikańsko-katolicka wykazuje się pewnymi osiągnięciami. W projektowanych trzech dokumentach problematyka urzędu i autorytetu miała być postawiona na pierwszym miejscu. Niestety, brak zgody w tej kwestii zmusił komisję do zajęcia się zagadnieniem mniej kontrowersyjnym we wzajemnym sporze, a mianowicie Eucharystią (1971 r.). W 1973 r. osiągnięto pewne porozumienie odnośnie do urzędu kościelnego. Wcielenie tego pojednania w życie stwarzałoby możliwość zakończenia historycznego sporu o uznanie przez Kościół katolicki ważności święceń anglikańskich.

Zachowanie dużej tradycji katolickiej w anglikanizmie pozwoliło mieć nadzieję, że dyskusje na temat urzędu w Kościele, a także i prymatu, będą łatwiejsze niż z protestantami. Efekty jednak okazały się raczej małe. Wprawdzie Konferencja Lambetańska Kościołów Episkopalnych w 1968 r. uznała papieżstwo za możliwe historycznie, ale równocześnie podkreśliła, że do sprawowania władzy w imieniu zmartwychstałego Chrystusa upoważniony jest biskup ⁶³. Właśnie akcentowanie aktualnie działającego Chrystusa we władzy biskupiej jest charakterystyczne dla anglikanizmu. Dlatego anglikanizm obawia się, że papieżstwo może monopolizować niejako działanie Chrystusa i Ducha Świętego ⁶⁴. Z tego widać, że anglikanizm mógłby przyjąć prymat, ale w łonie biskupów, jako primus inter pares, jako centrum jedności biskupów ⁶⁵. W tak pojętym urzędzie

⁶² *Co odważnego może uczynić papież na rzecz porozumienia ekumenicznego*. „Concilium” 1969 nr 1-5 s. 266.

⁶³ *Resolution and Raports*. London 1968 s. 108 — cyt. za: A. Allchin. *Czy posługiwanie Piotrowe posiada znaczenie w Kościele*. „Concilium” 1971 nr 1-10 s. 208.

⁶⁴ D. W. Allen, A. M. Allchin. *Primauté et collegialité. Un point de vue anglicain*. „Irenikon” 1964 nr 2 s. 177, 185.

⁶⁵ Tamże s. 184.

anglikanie widzą nawet dobro dla Kościoła; papież mógłby zapewnić Kościołowi w rozbitym i skłóconym świecie większą żywotność. Anglikanie nie magą się zgodzić na autokratyczną i scentralizowaną w jednostce władzę, a tak określa się władzę papieża. Poza tym Kościół anglikański odznacza się dużą tolerancją doktrynalną. W papieżu chce raczej widzieć dynamicznego przywódcę do godzenia sporów niż nieomylnego nauczyciela. I tu, jak się wydaje, leżą największe trudności dialogu ⁶⁶.

VI. WNIOSKI

Katolicka doktryna o prymacie znalazła nowe treści i pewnego rodzaju dopełnienie w twórczej inspiracji Vaticanum II, a zwłaszcza w problematyce kolegializmu. Nowe spojrzenie na Kościół wzbogaciło pojęcie władzy kościelnej, oczyszczając je z wiekowych świeckich naleciałości. Coraz częściej dzisiaj mówi się o tym, co w urzędzie Piotrowym jest istotne i niezmienne, jak np. służba Kościołowi, świadectwo prawdzie, siła jednocząca, a co może czy nieraz powinno ulegać przemianie, jak np. centralizm, prymat prawa, władcza postawa ⁶⁷.

Jest to tym cenniejsze, że doktrynalny dialog ekumeniczny musi uwzględnić problematykę władzy i urzędu. Chodzi o to, by Kościół katolicki umiał swoją doktrynę właściwie przedstawić, a przez to koncepcję władzy uczynić bardziej wiarygodną i odpowiadającą współczesności. Trzeba bowiem liczyć się z tym że, obraz ustroju Kościoła katolickiego wśród ogółu wiernych innych wyznań jest niejednokrotnie wypaczony, niemalże karykaturalny. Trudno im zrozumieć, że nam również nie odpowiada dzisiaj biurokratyczna rutyna i ciasny legalizm. Teologiczne spojrzenie na Kościół pozwoliło dostrzec w nim charyzmatyczną i eschatologiczną strukturę. Nie przeszkodziło to w realnej ocenie, że Kościół jest zarazem wspólnotą kształtowaną na sposób autentycznie ludzki, a więc nie zawsze doskonały. Może tutaj leży zagadka, że nie umieliśmy prezentować w sposób właściwy tej tradycji, która wiąże się z działaniem urzędu Piotra w Kościele. Dzisiaj trudno wszystkim mówić o rezygnacjach czy kompromisie. Ekumeniczny dialog nastawiony jest na osłabienie latami wznoszonych barier emocjonalnych i poszerzenie wąskich granic uwarunkowań i zastrzeżeń doktrynalnych. Droga wiedzie poprzez pogłębione badania zarówno teologiczne, jak i historyczne. I tak np. w dyskusjach

⁶⁶ J. Macquarrie. *Co nas jeszcze dzieli od Kościoła katolickiego*. „Concilium” 1970 nr 1-5 s. 256 n.

⁶⁷ L. Scheffczyk. *Das unwandelbare im Petrusamt*. Berlin 1971.

z prawosławiem okazało się, że lansowanie tezy o papieskim prymacie honorowym jako wyłącznie aktualnym i jedynym w I tysiącleciu chrześcijaństwa jest zbyt poważnym uproszczeniem. Biblijne natomiast badania doprowadziły protestantów do dostrzeżenia urzędu Piotra w Nowym Testamencie. Od tego już krok do odpowiedzi na pytanie, dlaczego nie uznać tego we współczesnym chrześcijaństwie.

Postulatem ekumenizmu dla katolickiej strony, wydaje się — postulatem bardzo istotnym, jest przedstawienie prymatu jako urzędu działającego w Kościele i dla Kościoła. Praktyka nasunie szereg momentów wprowadzenia tego w życie. Objawi się to między innymi w tym, że doktrynę o prymacie będzie się umieszczać zawsze w kontekście innych prawd, zwłaszcza w kontekście urzędu biskupiego. Tak zrozumiane zadanie pozwoli częściej i dokładniej wyjaśniać rolę papieża jako głowy kolegium biskupiego. Częściej i wyraźniej powinno się też podkreślać rolę Kościołów lokalnych we wspólnocie całego Kościoła; doceni się w ten sposób ich odrębność i pewną autonomię oraz swoiste wartości. Papież będzie traktowany jako następca Piotra i Pawła. To „niewinne” z pozoru stwierdzenie ma dużą wymowę ekumeniczną. W liturgii wschodniej prawda ta jest ogromnie żywa, ale nie chodzi tu tylko o ukłon w stronę prawosławia. Jak się wydaje, taka nazwa pozwoli na wyraźniejsze zaakcentowanie w urzędzie papieża elementu służby Kościołowi niż elementu władzy nad Kościołem, co podkreślała nazwa następca św. Piotra. Nawet zaniechanie używania pewnych tytułów papieskich, jak np. zastępca Chrystusa, biskup powszechny, pozwoli stronie katolickiej jaśniej sprecyzować swoją „nieustępliwość” w naprawdę istotnych momentach doktryny o prymacie; rezygnacja z nieistotnych ma i tę zaletę, że źle najczęściej odczytane przez innowierców powodują wiele niejasności i zamieszania.

Droga do uznania, że jesteśmy jedną owczarnią z Piotrem-papieżem na czele, wydaje się wizją odległą, wprost apokaliptyczną dla pesymistów. Być może, dialog na obecnym etapie jest mniej efektywny niż to oczekiwano, nawet w ocenie optymistów. Musimy jednak uznać, że pozytywna odpowiedź na pytanie o potrzebę działania urzędu Piotra w Kościele, odpowiedź dawana przez takich chrześcijan, którzy dotychczas w papieżu widzieli uosobnienie antychrysta — jest swoistym znakiem czasu. Nazywanie prymatu w Kościele urzędem posługi Piotrowej wskazuje, że docenia się zarówno religijne pochodzenie tej funkcji, jak i jej kościelny wymiar i użyteczność. A to jest obiecujące.

LE PROBLÈME DE PRIMAUTÉ PAPAL
DANS LE CONTEXTE DE LA SITUATION OECUMÉNIQUE D'AUJOURD'HUI

R é s u m é

Après le Concile Vatican II l'Eglise catholique a changé son attitude envers les autres confessions s'est associée avec ardeur au chretien mouvement oecumenique. L'oecumenisme est devenu même pour l'Eglise le signe des temps et le pape actuel a constaté que l'Eglise ne peut pas résigner de cette mission malgré les difficultés. L'oecumenisme est devenu l'un des points du programme du pontificat de pape Paul VI. Le réalité n'a pas égalé aux réalisations espérées. En pratique on éprouve aujourd'hui un arrêt d'intensité des contacts interconfessionnels. Il paraît qu'à présent le dialogue strictement théologique doit jouer le rôle inspiré sans charges sociales, politiques et les autres. Le point nevralgique dans ce dialogue est une question de primauté pape. C'est une question difficile avec des charges historiques. L'Eglise catholique reconnaît que la notion de primauté s'est formée dans sa doctrine pour une grande part au point d'appuie des autorités séculiers et au point d'appuie de la notion du pouvoir séculier. Ce problème a une expression historique. Le Concile Vatican II a permis de mieux relire le caractère mystérieux de l'Eglise et la servilité de l'autorité. Ces problèmes ont influencé sur les nouveaux contenus que nous offrons aujourd'hui à la primauté de pape. L'Eglise catholique a l'espoir que les autres confessions le prendront en considération. Il n'eu saurait être question évidemment du retour ou de la résignation. De grande valeur est fait que le dialogue théologique ne néglige pas cette question difficile. Le dialogue montre le ton objectif, pacifique et pas polemique. L'orthodoxe, le protestantisme et l'anglicanisme aperçoivent la possibilité et même la nécessité du besoin de l'unité de l'Eglise. Il est difficile de résigner de leurs positions. L'orthodoxe veut la primauté d'honneur et celle d'attestation. Le protestantisme verrait en pontificat l'élément coordonnant les consciences des fidèles et la dialogue intérieur de l'Eglise. L'anglicanisme accepterait la primauté mais telle qui coordonnerait l'activité de évêques. Les documents publiés par les Communes Commissions Interconfessionnelles sont des preuves des discussions favorables et des propositions hardies. Il est certain que la question de primauté cessait d'être en quelque sens „tabou”.