

PAPIESTWO W MIĘDZYKOŚCIELNYCH DIALOGACH KATOLICKO-LUTERAŃSKICH

Duch Święty prowadzi Kościoły do jedności zasadniczo trzema drogami: ekumenizmu duchowego (modlitwa i pokuta), współpracy („chrześcijaństwo praktyczne”; wspólne starania o pokój, sprawiedliwość, prawa człowieka; pomoc materialna szczególnie potrzebującym itp.) i dialogu. Ta ostatnia zyskuje coraz bardziej na znaczeniu i ukazuje realne szanse pojednania.

W okresie posoborowym zainicjowano kilkadziesiąt doktrynalnych dialogów międzykościelnych. Oprócz dialogów na forum światowym (przykładem Grupa Watykan—Genewa czy Komisja Mieszana, utworzona przez Światową Federację Luterańską i Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan), toczą się rozmowy na forum lokalnym, np. w Polsce w Podkomisji Dialogu utworzonej przez Kościół katolicki i osiem Kościołów mniejszościowych.

Temat papieżstwa został podjęty przez różne grupy dialogu. Trzeba wspomnieć przede wszystkim komisję katolicko-anglikańską z jej deklaracją *Autorytet w Kościele*. Uczestnicy dialogów katolicko-luterańskich, zarówno na forum światowym, jak lokalnym, doszli do wniosku, że w poważnym dialogu między tymi dwoma wspólnotami chrześcijańskimi nie da się pominąć trudnej problematyki posługiwania Piotrowego na rzecz całego Kościoła.

Ze względu na odwagę w podejmowaniu tych zagadnień, z uwagi na tempo i skalę wykonanej pracy, jak też na doniosłość opublikowanego już tekstu, na pierwszy plan w dialogach lokalnych wysuwa się bezdyskusyjnie grupa luterańsko-katolicka w USA, utworzona przez rzymskokatolicką Komisję Episkopatu tegoż kraju oraz Komitet Krajowy USA Światowej Federacji Luterańskiej.

Od 1965 r. wspomniana komisja opublikowała następujące uzgodnienia, zwane częściej deklaracjami:

1) O Symbolu Nicejskim (*Status Credo Nicejskiego jako dogmat Kościoła — The Status of the Nicene Creed as Dogma of the Church*, 1965);

2) O chrzcie (*Jeden chrzest na odpuszczenie grzechów — One Baptism for the Remission of Sins*, 1966);

3) O Eucharystii (*Eucharystia jako Ofiara — The Eucharist as Sacrifice*, 1967);

4) O Eucharystii i posługiwaniu (*Eucharystia a posługiwanie — Eucharist and Ministry*, 1970);

5) O papieżstwie (*Posługiwanie a Kościół powszechny — Ministry and the Church Universal*, 1974);

6) O nieomyślności (*Autorytet nauczycielski a nieomyślność w Kościele — Teaching Authority and Infallibility in the Church*, 1978);

7) O najświętszej Maryi Pannie (*Maryja według Nowego Testamentu — Mary in the New Testament*, 1978).

Obie dialogujące ze sobą strony zadbały o publikację wspólnych deklaracji, wraz z materiałami pomocniczymi¹.

Na forum światowym czy ogólnokościelnym dialog katolicko-luterański zrodził się z niezwykłego wydarzenia Soboru Watykańskiego II, które otworzyło katolicyzm na znak naszych czasów — ruch ekumeniczny. Od 1967 r. pracuje kilkunastoosobowy zespół teologów, przynależących do tych obu wielkich tradycji chrześcijańskich, który otrzymał oficjalną delegację czy to ze strony Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan, czy ze strony Światowej Federacji Luterańskiej, wspierany przez ekspertów uznanej światowej klasy. Temat papieżstwa

¹ Zob.: *Lutherans and Catholics in Dialogue. T. 1. The Status of the Nicene Creed as Dogma of the Church. T. 2. One Baptism for the Remission of Sins. T. 3. The Eucharist as Sacrifice*. Ed. by Paul C. Empie and T. Austin Murphy. Augsburg Publishing House. Minneapolis 1967; *Lutherans and Catholics in Dialogue. T. 4. Eucharist and Ministry*. Publ. jointly by Representatives of the USA National Committee of the Lutheran World Federation and the Bishops' Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs. New York 1970; *Lutherans and Catholics in Dialogue. T. 5. Papal Primacy and the Universal Church*. Ed. by Paul C. Empie and T. Austin Murphy. Augsburg Publishing House. Minneapolis (b.r.w); *Petrus in the New Testament. A Collaborative Assessment by Protestants and Roman Catholic Scholars*. Ed. by Raymond E. Brown, Karl P. Donfried, John Reumann. Augsburg Publishing House. Minneapolis 1973 (tłum. niem.: *Per Petrus der Bibel. Eine ökumenische Untersuchung*. Stuttgart 1976; o dialogu katolicko-luterańskim w USA nt. papieżstwa zob.: P. Misner: *Das ökumenische Gespräch über das Papstum in den USA. W: Petrus und Papst. Evangelium. Einheit der Kirche. Papstdienst. Beiträge und Notizen*. Hrsg. von Albert Brandenburg und Hans Jörg Urban. Aschendorff-Münster 1977 (tamże obszerna bibliografia przedmiotu); G. Gassmann: *Erwägungen zu zwei bilateralen Dialogen über das Papstamt. W: Petrus und Papst*, jw. (dotyczy dialogu luterańsko-katolickiego w USA i dialogu anglikańsko-katolickiego).

do tej pory nie stał się nigdy głównym przedmiotem zainteresowania tego zespołu, został jednak poruszony ubocznie w rozważaniach nad posługiwaniem kościelnymi.

Niniejsze studium pragnie przybliżyć polskiemu czytelnikowi osiągnięcia wspomnianych grup katolicko-luterańskich w przedmiocie papieżstwa. Sama lektura — bez dopowiedzeń, wyjaśnień i podkreśleń — tylko z wielką trudnością może ukazać niezwykłość i doniosłość nowych tekstów eklezjologicznych, które odsłaniają interesujące perspektywy nauki o posługiwaniu na rzecz całego Kościoła.

I Papieżstwo w dialogu katolicko-luterańskim w USA

Praca nad dokumentem o papieżstwie trwała od jesieni 1970 r. Została uwieńczona w marcu 1974 r. publikacją końcowej deklaracji *Posługiwanie a Kościół powszechny*. Polski przekład tego pasjonującego tekstu zawdzięczamy wydawnictwu „Novum”². Edycja nabrała dodatkowej wartości dzięki temu, że do dokumentu dołączono przekład ważniejszych referatów wygłoszonych podczas sesji roboczych grupy. Naświetlają one bliżej deklarację i stanowią formę autentycznego komentarza³.

Dokument składa się z *Przedmowy*, podpisanej przez obu współprzewodniczących, Paula C. Empie z Komitetu Krajowego USA Światowej Federacji Luteran i T. Austina Murphy z Komisji d/s Ekumenizmu Episkopatu USA, z trzech części korpusu (wspólne, katolicko-luterańskie stanowisko; refleksje uczestników luterańskich; refleksje uczestników katolickich) oraz — w charakterze jak gdyby zakończenia — z informacji o pracach zespołów specjalistycznych do spraw Nowego Testamentu i okresu patrystycznego.

W *Przedmowie* obaj współprzewodniczący przyznają, że podejmowanie tematu papieżstwa jest przedsięwzięciem ryzykownym, a zdaniem wielu obserwatorów — przedwczesnym i nieroztropnym, że jednak podejmują go z dwu racji: zachęcają do tego dotychczasowe osiągnięcia

² *Prymat papieski i Kościół powszechny*. Tłum. J. Zagórski. „Novum” 1978 nr 3—4, s. 38—75; Tamże: S. C. Napiórkowski OFMConv: *O uzgodnieniach doktrynalnych Grupy Mieszanej katolicko-luterańskiej w USA*, s. 33—37.

³ Są to: J. F. McCue: *Okres patrystyczny do Soboru Nicejskiego*. „Novum” 1978 nr 3—4, s. 77—108; A. C. Piepkorn: *Od Soboru Nicejskiego do Leona Wielkiego*. Tamże s. 109—138; G. H. Tavard: *Papieżstwo w wiekach średnich*. Tamże s. 139—146. Wszystkie tłum. J. Zagórski.

dialogu, po wtóre — ta problematyka otwiera szerokie pole dla dalszych dyskusji oraz decyzji ze strony autorytetów kościelnych. Charakteryzując przebieg prac, podkreślili rolę modlitwy do Ducha Świętego oraz „przeżycie braterstwa chrześcijańskiego we wspólnym wysiłku poszukiwania prawdy w duchu miłości”.

1 WSPÓLNE OŚWIADCZENIE

Autorzy dokumentu zadbali o teologiczny kontekst podejmowanego problemu. Takim kontekstem jest niewątpliwie problematyka różnych posługowań w Kościele. Przecież prymat to jakaś forma kościelnego posługiwania. Zauważyli też interesujący fakt, że temat prymatu obrósł elementami pozateologicznymi tak znacznie, że usunął w cień inne nie mniej ważne zagadnienie, jakim są sobory powszechne, które nigdy nie stały się przedmiotem poważniejszych sporów między luteranizmem a katolicyzmem.

Problem papieżstwa oddzielono od zagadnienia nieomyślności, któremu poświęcono osobny dokument.

a) Postawienie problemu

Punktem wyjścia do postawienia problemu stało się doświadczenie Kościołów, które stwierdziły, że wspólnota kościelna podzielona niezgodą nie może należycie pełnić swojej misji jednania i jednoczenia ludzkości, a przecież do tego została powołana przez Boga (według planu Bożego jedno ciało Chrystusa ma być skutecznym znakiem zjednoczenia wszystkich rzeczy w Bogu). Podobnie nie może w sposób właściwy spełniać otrzymanej misji wiarygodnego świadectwa o Królestwie Bożym.

By osiągnąć te dwa cele, wszystkie społeczności chrześcijańskie muszą sobie pomagać i ze sobą współpracować. Wielość nie może niszczyć jedności i odwrotnie (nr 1).

Problemu, czy niezbędna jest Kościołowi jedność widzialna, nie stawiano na nowo, ponieważ rozwiązano go podczas wcześniejszych etapów dialogu, stwierdzając konieczność również jedności widzialnej. Stwierdzono też wcześniej, że Kościoły lokalne z woli Bożej mają się troszczyć także o cały Kościół, by Ewangelia była wszędzie głoszona i wszędzie sprawowane sakramenty. Nie wracając do tych spraw, dyskusję skoncentrowano na jednym szczegółowym zagadnieniu — posługowań kościelnych, mianowicie „w jaki sposób konkretna

forma tego posługiwania, to jest papieństwo, służyła i służy jedności Kościoła powszechnego, oraz w jaki sposób będzie tę funkcję spełniać w przyszłości" (nr 2).

Nie chodzi więc ani o studium tylko biblijne czy jedynie teologiczne, ale o ujęcie możliwie integralne, całościowe, obejmujące różne techniki badawcze: biblijną, historyczną i ściśle teologiczną, z bardzo mocnym akcentem położonym na historię. Autorzy zapowiadają diagnozę sytuacji aktualnej (w jaki sposób papieństwo obecnie służy jedności Kościoła powszechnego?) i perspektywy na przyszłość.

Wspólnie przyjęte środki jednoczenia Kościoła — poza papieństwem (nr 3)

Jedność Kościoła powszechnego zależy nie tylko od posługiwania papieskiego, ale także od innych czynników. Pięć z nich uznają wspólnie luteranie z katolikami: chrzest, Pismo św., liturgię, wyznania wiary i sobory powszechne. Odnośnie do soborów zauważono, że Reformacja potwierdziła ich wartość, a ostatnio tworzy się instytucje częściowo przypominające sobory: Światową Federację Luterską czy Światową Radę Kościołów. Katolicy ostatnio podkreślili na Soborze Watykańskim II ideę koncyliarności i kolegiałości.

Piotr a jednoczenie Kościoła (nr 4)

Funkcja jednoczenia Kościoła powszechnego przypada niewątpliwie także poszczególnym osobom i urzędom w Kościele; można zastanawiać się nad jej znaczeniem. Jeśli tak, to trzeba przyjąć, że taką funkcję pełnił również Piotr.

Obraz Piotra w nowym Testamencie (nr 4)

Posługiwanie Piotra rozumiane było szeroko: 1. był najważniejszy wśród towarzyszy Jezusa; 2. pozostaje w związku z tworzeniem Kościoła; 3. z umacnianiem braci; 4. z pasieniem trzody Chrystusa; 5. jest naczelną postacią w *Listach* św. Pawła i 6. pisze dwa *Listy Powszechne*.

Obraz Piotra w historii (nr 4)

Historia przekazała obraz Piotra = pasterza, troszczącego się o Kościół powszechny. Daje podstawę do mówienia o funkcji Piotrowej. Charakteryzuje się ona tym, że: 1. podmiotem jej jest osoba sprawująca urząd lub Kościół lokalny w odniesieniu do Kościoła powszechnego; 2. służy jedności Kościoła w potrójny sposób:

— symbolizowaniem jedności (znak jedności),

- korygowaniem,
- współpracą w realizacji misji Kościoła.

Funkcja Piotrowa poza Piotrem (nr 5)

Tak scharakteryzowaną funkcję Piotrową może pełnić i pełni nie tylko Piotr i nie tylko papież. W różnej mierze i w niejednakowy sposób pełnią ją biskupi, patriarchowie i prezydenci Kościołów. Historia jednak wykazuje, że biskup Rzymu pełnił ją w stopniu najwybitniejszym.

Reformacja a funkcja Piotrowa (nr 5)

Reformatorzy nie odrzucali funkcji Piotrowej jako takiej, ale jej nadużywanie. Filip Melanchton — Tomasz z Akwinu Reformacji, nawet podkreślił jej znaczenie, kiedy podpisując *Artykuły Szmalkaldzkie*, radykalnie atakujące papieństwo, dodał votum separatum, w którym stwierdził, że gdyby papież uznał prymat Ewangelii, można by uznać jego zwierzchnictwo nad biskupami, byle czynić to w oparciu o prawo ludzkie, nie boskie. Takie ustępstwo Melanchton uznaje za wskazane „ze względu na spokój i jedność chrześcijan obecnie znajdujących się pod jego władzą oraz tych, którzy, być może, znajdują się (pod jego władzą) w przyszłości”⁴.

Reformacja początkowo oczekiwała, że sobór zreformuje papieństwo. Nie odmawiała papieżowi duchowej władzy biskupa Rzymu oraz szerszej władzy duchowej nad innymi Kościołami, z tym jednak, że nie wiązano tego z prawem boskim.

Przerwijmy obecnie lekturę deklaracji amerykańskiej, by przypatrzeć się bliżej stanowisku Reformacji, sformułowanemu w najważniejszych jej tekstach.

b) Sprawa papieństwa w „Konfesji Augsburskiej” z 1530 roku (non variata)

Konfesja Augsburska dzieli się na dwie części: pozytywną i negatywną. W części pozytywnej, bardzo umiarkowanej, wykląda swoje podstawowe tezy nie wspominając wyraźnie o papieństwie. Pośrednio mówi o nim w artykułach na temat Kościoła. Artykuł VII (*O Kościele*) określa Kościół i jego jedność. Kościół jest „zgrupowaniem wszystkich wierzących, wśród których ewangelia jest czysto zwiasto-

⁴ *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*. Hrsg. Vandenhoeck u. Ruprecht. Göttingen 1967⁶, s. 463—464.

wana i sakramenty święte zgodnie z ewangelią bywają udzielane”⁵. Mówiąc o jedności Kościoła, *Konfesja* nie wspomina o funkcji papieża: „To bowiem wystarcza do prawdziwej jedności Kościołów chrześcijańskich, gdy w nich zgodnie w czystym ujęciu ewangelia jest zwiastowana, a sakramenty bywają udzielane. Do prawdziwej jedności Kościoła chrześcijańskiego nie jest zaś konieczne, ażeby wszędzie były zachowywane jednakowe ceremonie, ustanowione przez ludzi ...”⁶ Artykuł VIII (*Czym jest Kościół?*) określa go jako „zgromadzenie wszystkich wierzących i świętych” i również nie wspomina o funkcji papieskiej.

W części krytycznej, zatytułowanej: *Artykuły, w których się rozpatruje zniesione nadużycia*, artykuł XXVIII (*O władzy kościelnej*), czyli ostatni, w całości mówi o władzy kościelnej, w której kontekście umieszcza sprawę władzy papieża. Odrzuca przyjętą w średniowieczu interpretację władzy kluczy jako władzy duchownej i świeckiej. Przez „władzę kluczy” rozumie władzę głoszenia Ewangelii, odpuszczania i zatrzymywania grzechów oraz udzielania sakramentów. Uzasadnia to w następujący sposób: Jezus przekazał władzę, którą dość dokładnie określili; chodziło mu wyłącznie o władzę duchowną, wyraźnie odcinał się od władzy świeckiej. Władzy, którą przekazał Jezus, nie należy mieszać z władzą cywilną. Jeśli biskupi posiadają jakąś władzę cywilną, to z pewnością nie z prawa boskiego. Jezus nie dał żadnemu ze swoich uczniów władzy miecza⁷. W sprawach ładu kościelnego (poza głoszeniem Słowa Bożego i sprawowaniem sakramentów) nie można czegokolwiek nakazywać pod grzechem (posty, chodzenie do kościoła)⁸. O papieżstwie nie mówi się tu wprost, ale podaje się zasady, w świetle których trzeba je rozumieć i zreinterpretować.

c) „Artykuły Szmalkaldzkie” a stanowisko Melanchtona

Napisane w 1537 r. przez Marcina Lutra *Artykuły Szmalkaldzkie* poświęcają papieżstwu wprost cały specjalny fragment⁹. Luter przyznaje papieżowi biskupstwo rzymskie, a jeśli chodzi o władzę w stosunku do innych biskupów — tylko taką i tylko tyle, jaką oraz ile inni do-

⁵ *Konfesja Augsburska*. Nowy przekład. Warszawa 1970, s. 14.

⁶ Tamże s. 14—15.

⁷ Por. tamże s. 57—63.

⁸ Tamże s. 60.

⁹ Zob.: *Artykuły Szmalkaldzkie*. Cz. II. Art. IV. W: *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, jw. s. 427—433.

browolnie mu przyznają; będzie to jednak władza z prawa ludzkie (iure humano), a nie z prawa boskiego (iure divino). Sposób, w ja krytykuje papieństwo, jest agresywny, obraźliwy, uwłaczający.

Teologowie podpisali *Artykuły* bez zastrzeżeń, z wyjątkiem — o czy wspomniano wyżej — Filipa Melanchtona.

Wprost i wyraźnie Melanchton podjął kwestię prymatu w *De potestate et primatu papae tractatus* z 1537 r. Uzasadził w nim bezpodstawność trzech tez: 1. że papież jest iure divino ponad innymi biskupami 2. że iure divino posiada władzę dwu mieczy, duchowego i świeckiego 3. że potrzeba w to wierzyć pod groźbą utraty zbawienia — de necessitate salutis¹⁰.

Porzucając swój umiar, Melanchton przejął od Lutera tezę, że papież jest antychrystem (czyli antychrystusem), ponieważ: 1. odpowiada z ignorancją Ewangelii i jej zaniedbanie; 2. sięga po władzę świecką „przenosi królestwa”, rozdaje korony, prowadzi wojny, sede vacante zastępuje cesarza, tyranizuje królów, chce dzierżyć klucze wszystkich królestw i pod sankcją utraty zbawienia żąda uznania tych uzurpacji 3. broni nauk bezbożnych, co jest znamieniem antychrysta (2 Tes 2, 3n) 4. nie wolno go sądzić, a jemu wolno sądzić wszystkich i wszystko; 5. głosi naukę sprzeczną z Ewangelią (ustanawia kultury sprzeczne z wolą Chrystusa, rości sobie pretensje do władzy nad człowiekiem po śmierci, sprofanował mszę, zdeprawował naukę o pokucie); 6. uniemożliwia pracę Kościoła, ponieważ sobie tylko ją zastrzega; 7. swoje zbrodnie wzmacnia okrucieństwem, zabijając przeciwników, a przez to wszystko 8. zagradza drogę do zbawienia¹¹. Takie ujęcie papieństwa znalazło dość powszechne przyjęcie w protestantyzmie, a luteranizm traktat Melanchtona o władzy i prymacie papieża do dzisiaj publikuje w zbiorze swoich pism symbolicznych.

Powracamy teraz do tekstu *Wspólnego oświadczenia*, mianowicie do punktów 6—8, które zostały zbiorowo zatytułowane: „Punkty sporne”.

d) Punkty sporne

Jest to jak gdyby przedłużenie stawiania problemu. Wylicza się trzy punkty sporne: a) trwałość, czyli przedłużenie Piotra w jego następcach, b) pochodzenie papieństwa (boskie czy ludzkie) i c) natura posługiwania papieskiego. Pierwszy punkt odnosi się wprost do posługiwania samego

¹⁰ *Die Bekenntnisschriften*, jw. s. 471n.

¹¹ Por. tamże s. 481—489

Piotra, ale w związku z zagadnieniem papiestwa, drugi i trzeci — do posługiwania następców Piotra na stolicy rzymskiej.

Problem trwałości posługiwania Piotra w papieżach (nr 6)

Według katolików Nowy Testament każe przyjąć, że Piotr otrzymał na zawsze władzę kierowania Kościołem. Wiecznotrwałość realizuje się dzięki sukcesywnemu przekazywaniu urzędu biskupom Rzymu. Na przestrzeni wieków posługiwanie to nie uległo zasadniczej zmianie. Wszelkie historyczne zmiany miały charakter tylko drugorzędny. Według luteran:

— Piotr nie otrzymał władzy kierowania Kościołem (a więc umniejszenie rangi władzy Piotra w porównaniu do rozumienia jej przez katolików);

— władza, jaką Piotr otrzymał, nie trwa na zawsze; nie ma teologicznych podstaw do przyjmowania sukcesywnego przekazywania tej władzy, ani też do „umiejscawiania” jej w biskupach Rzymu.

Problem pochodzenia papiestwa (nr 7)

Według katolików papiestwo pochodzi od Boga (*iure divino*); nie tylko Piotr, ale również każdy papież posiada władzę z woli Bożej. Według luteran jest to bluźnierstwem, bowiem władza papieska pochodzi od ludzi (*iure humano*).

Problem natury posługiwania papieskiego (nr 8)

Ten punkt dopowiada poprzedni, wyprowadza praktyczne konsekwencje z tego o pochodzeniu papiestwa *iure divino* czy *iure humano*.

Katolicy, przyjmując *iure divino*, konsekwentnie uważali, że papiestwo jest zasadniczo niereformowalne, niezmiennalne, chyba że w elementach marginesowych, teologicznie wykluczali możliwość wprowadzenia większych zmian. Dogmat o papiestwie z *Vaticanum I* usztywnił takie stanowisko ucząc o władzy papieskiej jako najwyższej, pełnej, zwyczajnej i bezpośredniej, nie podlegającej żadnej jurysdykcji ludzkiej, nie związanej decyzjami poprzedników w papiestwie.

Luteranie takie rozumienie papiestwa oceniali jako prostą drogę do nieznośnej tyranii w Kościele.

Tak radykalnie odmienne stanowiska wydawały się niemożliwymi do zbliżenia. Mimo tego, wbrew beznadziei, katolicy i luteranie zdecydowali się podjąć ten temat i jeszcze raz skonfrontować swoje ujęcia w świetle Nowego Testamentu.

e) Nowy Testament — centrum zainteresowania

Anachroniczny sposób stawiania problemu (nr 9)

Jak przyroda nie odpowiada na ź postawione pytania, tak teksty da odpowiedź lub jej nie dają w zależności od tego, czy je właściwie za pytujemy. Nowy Testament nie odpowiada i nie odpowie na pytanie „Czy Jezus ustanowił Piotra pierwszym papieżem?” Takie stawianie sprawy dokument nazywa anachronizmem, ponieważ pojęcia „papież” „prymat” czy „jurysdykcja kościelna” przynależą do późniejszej epoki. Nowy Testament ich nie znał. W dzisiejszej hermeneutyce biblijnej mówi się analogicznie, mianowicie że Pismo św. nie udziela odpowiedzi na kwestie, których w czasie jego powstawania w ogóle nie stawiano, np. *Księga Rodzaju* nie odpowiada na pytanie o ewolucję czy poligenizm. Podobnie wielkie teksty teologiczne, np. soborów, nie udzielają odpowiedzi na kwestie, które pojawiły się dopiero później w nowym kontekście historycznym, kulturowym, teologicznym. Pytanie, co Nowy Testament mówi na temat papieństwa, zawiera taki sam błąd ahistoryczności czy anachronizmu. Dokument nazywa ten błąd projekcją wsteczną, rozumianą jako wtlaczanie późniejszych, historycznie ukształtowanych modeli papieństwa w o wiele wcześniejsze teksty Nowego Testamentu: projects back into the New Testament; die Frage von einem späteren Modell des Papsttums ausgeht.

Można jednak mówić o nowotestamentowych obrazach Piotra, których to obrazów jest wiele.

Właściwy sposób stawiania problemu — uwzględnienie zróżnicowania form posługiwania na rzecz całego Kościoła (nr 10)

By właściwie ustawić sprawę, należy pytać nie o nowotestamentowy model papieństwa, ale: a) o nowotestamentowy sposób ukazania Piotra z jego posługiwaniem oraz b) czynić to nie w izolacji, nie poza kontekstem; trzeba pilnie przypatrzeć się wielu formom posługiwania na rzecz całego Kościoła, okaże się, że były one w historii bardzo zróżnicowane:

1 jakaś wspólnota wiernych (Kościół lokalny) troszczy się o inne wspólnoty lokalne;

2 jakaś wspólnota kościelna troszczy się o poprawne stosunki między innymi Kościołami jakiegoś regionu czy tradycji;

3 jakaś wspólnota kościelna troszczy się o Kościół rozumiany całościowo jako Ciało Chrystusa;

4 jakiś Apostoł (Paweł) troszczy się o jakiś, nie swój, Kościół lokalny, jeden stawia za przykład drugiemu, troszczy się o Kościół w

Jerozolimie (nie swój!), organizuje dla niego zbiórki, dba o dobre stosunki między Kościołami żydowskimi i nie żydowskimi;

5 przywódcy kościelni wspólnie radzą nad problemem dręczącym niektóre Kościoły (sprawa obrzezania pogan na tzw. Soborze Jerozolimskim);

6 jakiś Apostoł troszczy się o grupę Kościołów lokalnych (Jan o Kościoły w Małej Azji);

7 jakiś Apostoł troszczy się o cały Kościół jako Mistyczne Ciało Chrystusa czy wspólnotę napełnioną Duchem Świętym (Kol, Ef, Dz), inny mówi o Kościele jako jednej owczarni z jednym pasterzem (Jan).

Na tle tych różnych form posługiwania na rzecz Kościoła można i trzeba rozważać posługiwanie Piotra.

Rola Piotra w posługiwaniu na rzecz Kościoła powszechnego (nr 11—12)

Deklaracja wskazuje najpierw niejasności w tej kwestii, następnie to, co można powiedzieć pozytywnie.

A. Niejasności

Nowy Testament nie daje jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o rolę Piotra w posługiwaniu Kościołowi powszechnemu. Hagiografowie piszący o Piotrze należą do różnych Kościołów, piszą w odległych od siebie miejscach i należą do różnych pokoleń (odległość geograficzna i czasowa). Dają więc różne obrazy Piotra. Nie pozwalają one ustalić, w jakiej mierze i pod jakimi względami jego oddziaływanie ma zakres lokalny, w jakiej uniwersalny. Nowy Testament wskazuje na 5 takich niejasności:

a) Gal 2,7 zdaje się przypisywać Piotrowi specjalną funkcję w ewangelizowaniu Żydów, Pawłowi — pogan (chodziłoby więc o zakresowe zwężenie działalności i kompetencji Piotra?);

b) brak informacji o życiu i działalności Piotra na spotkaniu w Jerozolimie (ok. 49 r.) nie daje biblijnych podstaw do ustalania funkcji Piotra w Kościele pod koniec jego życia;

c) historycy coraz powszechniej przyjmują, że pod koniec życia Piotr przybył do Rzymu, ale brak dowodów, że pełnił tam funkcję zwierzchnika czy biskupa tego Kościoła lokalnego;

d) Nowy Testament niczego nie mówi o sukcesji po Piotrze w Rzymie;

e) Nowy Testament nie wyklucza możliwości, że inni Apostołowie, jak Paweł czy Jakub, odgrywali ogólnokościelną funkcję jednoczącą.

B. Co w świetle Nowego Testamentu można pozytywnie powiedzieć o posługiwaniu Piotra na rzecz Kościoła uniwersalnego

Nowy Testament zawiera 9 danych, które podkreślają znaczenie posługiwania Piotra na rzecz całego Kościoła:

- a) Piotr wyznaje wiarę w Jezusa Chrystusa (Mk 8; Mt 16; Łk 9);
- b) Piotr wyznaje, że Jezus jest „świętym Bożym” (J 6);
- c) Piotr ukazany został jako pierwszy świadek zmartwychwstałego Pana (1 Kor 15; Łk 24);
- d) Piotr jest skałą, na której ma być zbudowany Kościół (Mt 16 sformułowanie to, przyjęte w dokumencie, zasługuje na uwagę z tego względu, że protestantyzm z zasady interpretuje „skałę” z Mt 16 jak wiarę w Chrystusa;
- e) Piotrowi Chrystus powierzy władzę kluczy (Mt 16);
- f) Piotr będzie wspierał i umacniał braci we wierze (Łk 22);
- g) on ma paść owce Jezusa (J 21);
- h) podejmuje inicjatywę wyboru Macieja (Dz 1); wreszcie
- i) przyjmuje pierwszych nawróconych pogan (Dz 10).

Oprócz powyższych przekazów, które pozytywnie wskazują na znaczenie posługiwania Piotra na rzecz całego Kościoła, Nowy Testament zawiera dane o czterech błędach Piotra. Zapamiętanie i zanotowanie ich przez Ewangelistów dowodzi pośrednio znaczenia Piotra: Piotr sprzeciwia się Jezusowi, co odnotowują wszystkie Ewangelie; tonie w jeziorze na skutek braku wiary (Mt 14); zostaje ostro zganiony przez Jezusa (Mk 8 Mt 16); ostro karci go Paweł (Ga 2).

Obrazy Piotra w Nowym Testamencie. Deklaracja dokonuje najpierw podsumowania ogólnego, następnie za trzymuje się przy podsumowaniu młodszych pism Nowego Testamentu Mt, Łk, J oraz Dz i obu *Listów* Piotra.

W podsumowaniu ogólnym mówi się nie tylko, że Piotr był „kims bardzo ważnym”, ale nadto że „zdaje się być najwybitniejszym” z uczniów Chrystusa, (he... seems to have been the most prominend among the regular companions)¹²; że bez wątpienia był „najwybitniejszym z dwunastu”; że „odegrał kluczową rolę w decyzjach mających wpływ na rozwój Kościoła”; że można mówić o „wybitności” (a prominence) Piotra w okresie publicznej działalności i zmartwychstania Jezusa.

¹² Polski przekład niedokładnie oddaje tę myśl pisząc, że „był najwybitniejszym”.

Młodsze pisma Nowego Testamentu, napisane w znacznej części już po śmierci Piotra, mówią o jego słabościach, ale także przynoszą serię wymownych i mocnych obrazów Piotra. Ukazują go jako: rybaka; pasterza owiec; prezbitera, który zwraca się do innych prezbitarów; proklamującego wiarę w Jezusa Chrystusa; odbierającego specjalne objawienie; korygującego błędne rozumienie słów Pawła (2 P 3, 15—16: o przyjsciu Pana w związku ze słowami Pawła o Paruzji); jako obraz skały, na której będzie zbudowany Kościół.

Te siedem obrazów Piotra układa się w coś, co tekst określa wziętym w cudzysłów terminem „trajectory” (w przekładzie niemieckim: eine Laufbahn — kariera, bieżnia), a tłumaczenie polskie oddaje przez „ciąg chronologiczny”, przy czym pozostawia w nawiasie angielską „trajektorię” z tekstu oryginalnego. Polski tłumacz raczej szczęśliwie oddał myśl oryginału. Chodzi rzeczywiście o swego rodzaju galerię obrazów Piotra ułożoną według pewnej logiki, orientacji. Nie ma w tej galerii Piotra = papieża ani papieństwa w późniejszych jego kształtach, niemniej „można dostrzec orientację w tym kierunku”.

Na zakończenie przeglądu biblijnego pod kątem świadectw o Piotrze z jego funkcją odnośnie do całego Kościoła dokument powraca do stwierdzenia z nr 11, że stawianie Biblii oraz historii pytania: „Czy Jezus ustanowił Piotra pierwszym papieżem?” jest anachronizmem. Dodaje wszakże uwagę zasadniczą pod względem metodologicznym: tamten anachronizm współczesna nauka zamienia na pytanie: „W jakiej mierze późniejsze wiązanie obrazów Piotra z papieństwem jest zgodne z wymową Nowego Testamentu?” W jaki sposób można by ująć różnicę między jednym i drugim ustawieniem zagadnienia?

Warto zauważyć, iż pierwszy sposób został ujęty w pytanie zamknięte, czyli pytanie rozstrzygnięcia. W pytaniach rozstrzygnięcia możliwe są tylko dwie odpowiedzi: „tak” lub „nie”. W wielu sytuacjach nie można w ten sposób zasadnie stawiać pytania, gdyż udzielenie odpowiedzi twierdzącej czy przeczącej prowadzi do uproszczeń, zniekształceń prawdy i nieporozumień (takimi pytaniami zamkniętymi są: „Kościół jest święty czy grzeszny?”; „Czy wszystkie sakramenty zostały ustanowione bezpośrednio przez Chrystusa?” itp.). Właściwsze bywają pytania otwarte, rozpoczynające się od: „w jakiej mierze”, „w jakim stopniu”, „w jakim sensie”, „o ile”; pozwalają one wprowadzać różróżnienia, aspekty, odcienie zaznaczeniowe itd. W formie takiego pytania otwartego dokument stawia problem związku obrazów Piotra z papieństwem. Stanowisko to wydaje się być słuszne, stwarza szanse

owocniejszej dyskusji nad związkiem historycznej galerii obrazów pieża z biblijną galerią obrazów Piotra. Po tym wspólnym katolicko-luterańskim spotkaniu wokół Pisma św. mówiącego o Piotrze — misja weszła w historię. Poświęciła jej kilka sesji. Przygotowała i w niej słuchała kilku referatów, poddała je dyskusji, by wreszcie włączyć do końcowego tekstu zasadnicze wnioski. Zbierają je numery 14—16 pod wspólnym tytułem: „Zagadnienia historyczne i teologiczne”.

f) Zagadnienia historyczne i teologiczne

Wstęp (nr 14) Wielowiekowy impas teologiczno-międzykościelny w kwestii prymatu przełamały studia historyczne. Dzisiaj wiemy, że w kwestii prymatu nie rozwiąże przytaczanie tekstów biblijnych. Wiemy też, że w badaniach tego problemu trzeba uwzględniać faktory poza biblijne: społeczne, polityczne, teologiczne, kulturowe czy kanoniczne. Dokument przechodzi kolejno: okres następujący bezpośrednio po Nowym Testamencie, okres sporów z gnostykami, czasy papieża Leona IX, wczesne Średniowiecze i jego złoty okres, późne Średniowiecze, czasy po Soborze Trydenckim i ostatnie lata po Soborze Watykańskim II.

Okres następujący bezpośrednio po powstaniu Nowego Testamentu (nr 15—16)

Zauważa się tu dwie główne linie rozwojowe: a) linię rozwoju obrazów Piotra i b) linię rozwoju znaczenia Rzymu (dotyczy rozwoju nie tylko religijnego, ale także politycznego i kulturowego).

Jeśli chodzi o linię rozwoju obrazów Piotra (nr 15), zauważa się, że do wyliczonych wyżej siedmiu obrazów biblijnych (nr 13) doszliśmy do osiem nowych obrazów: kaznodziei, wizjonera, zwycięzcy heretyków, spadkobiercy nowego prawa Bożego, klucznika bram niebieskich, sternika nawy Kościoła, współnauczyciela (wraz z Pawłem) i współmęczennika (również z Pawłem).

Jeśli chodzi o linię rozwoju znaczenia Rzymu (nr 16), podkreśla się szybką akomodację Kościoła do struktur świata grecko-rzymskiego (przejmowanie wzorców administracji na terenach misyjnych). Chrześcijaństwo zakorzeniło się przede wszystkim w dużych zorganizowanych ośrodkach, metropoliach z gotowymi wzorcami administracyjnymi. Prawdopodobnie Rzym stał pod tym względem na pierwszym miejscu, stanowiąc stolicę państwa, górował bogactwem i hojnością, dlatego w sposób naturalny wysuwał się do rangi pierwszoplanowej również w Kościele. Oczywiście, że poważną rolę odegrał fakt śmierci w nim dwu wielkich Apostołów, Piotra i Pawła.

Tekst odwołuje się w tym miejscu do wypowiedzi J. F. McCue. James McCue, katolik, profesor Iowa University, członek grupy dialogu, która przygotowała analizowany tutaj dokument, opracował na zlecenie grupy referat „Prymat rzymski w epoce patrystycznej”, penetrujący czasy do Soboru w Nicei włącznie. Po dyskusji autor wprowadził do tekstu poprawki i w tej formie referat dołączono do definitywnego dokumentu o prymacie¹³.

Studium McCue uzupełnia sumaryczne ujęcie deklaracji. Najpierw konstatuje fakt bardzo ubogiej bazy źródłowej niezbędnej do pogłębio- nego rozumienia chrześcijaństwa z końca I w. i w wieku II: zachowało się pismo z Rzymu (pierwszy list Klemensa, koniec I w.), kilka listów z Antiochii, z okresu nieco późniejszego, fragmenty różnych innych dokumentów, przy czym mówią one o sprawach szczegółowych. Mimo to można stwierdzić rzecz interesującą — świadomość koinonii: w jednym regionie Kościoła istnieje wiele różnych grup chrześcijan. Justyn (Dial. 45) dostrzega cztery: 1. żydochrześcijanie, którzy od pogan żądają zachowywania Prawa Starego Testamentu; 2. żydochrześcijanie, którzy sami zachowują to Prawo, ale od pogan tego nie żądają; 3. chrześcijanie nie żydujący i odcinający się od żydujących oraz 4. chrześcijanie nie żydujący i nie odcinający się od żydujących. Nadto zna on dwie inne grupy chrześcijan: 5. prawowiernych i 6. zarażonych herezją, choć jeszcze nie heretyków. Można przypuszczać, że była w Rzymie jeszcze inna grupa, mianowicie 7. chrześcijan z Azji, którzy zachowywali swoją odrębność ze względu na własny czas obchodzenia Wielkanocy. Jednakże — mimo istnienia różnych grup, nawet pewnych napięć — żyła wśród chrześcijan świadomość jedności, koinonii.

Jaka była natura tej jedności?

Przed wszystkim duchowa. Ef 4, 2—6 mówi o jedności Ducha, jedności nadziei, do której wszyscy jesteśmy wezwani, podkreśla jedność wiary, jedność chrztu, wreszcie że jest jeden Bóg i Ojciec, który działa przez wszystkich i we wszystkim.

Pierwszy list Klemensa (+ 101), znany dopiero od końca XIX w., argumentuje podobnie. Według Ignacego (+ ok. 110) jedność ta realizuje się w nabożeństwie eucharystycznym. Interesujące, że nie mówi się tu o jedności organizacyjnej, strukturalnej, uwarunkowanej jednym centrum władzy czy czymś podobnym.

Tak w liście Klemensa, jak u Ignacego istnieje poczucie jedności o zasięgu uniwersalnym; przyjmuje się, że Kościół ma zasięg światowy

¹³ Zob. przypis 3.

wy i jest zjednoczony w Jezusie Chrystusie. Chrystus jest zasadą jedności, on jest Pasterzem Kościoła powszechnego na całym świecie (Ignacy). To odczucie i świadomość jedności Kościoła na całym świecie — dzięki Chrystusowi — towarzyszy pisarzom chrześcijańskim przez następne półtora wieku, zanim się wykrystalizowały mocniejsze struktury.

Jeśli Klemens nie interesuje się strukturami Kościoła, a zachwycę się jego wewnętrzną jednością, powiązaną z jednością Ojca, Słowa i Ducha Świętego, to u Ireneusza jedność Kościoła jest już wyraźnie instytucjonalizowana: biskupi stolic apostołskich stają się ośrodkami życia Kościołów. W II w. społeczności chrześcijan organizują się już wokół swojego biskupa. Biskupi jako zespół (kolegium) stają się czynnikiem jednoczącym cały Kościół.

Kiedy pojawiła się monoepiskopalność? Listy pasterskie i *Dzieje Apostolskie* mówią o biskupach w liczbie mnogiej. *List do Filipian* łączy biskupów (liczba mnoga!) z diakonami. Także w Koryncie prawdopodobnie jeszcze ok. 90 r. Kościół nie był monoepiskopalny. Tylko trzeci list Jana można interpretować monoepiskopalnie. Najstarsze świadectwo wyraźnej episkopalności występuje w listach Ignacego z Antiochii. Ukazuje on biskupa z przebiterami i diakonami. Ta strukturalno-kościelna trójca funkcjonuje już w pierwszym ćwierćwieczu II w.¹⁴ Około roku 190, gdy pisze Ireneusz, monoepiskopalizm staje się oczywisty.

Referat McCue przynosi wiele wymownych szczegółów w tym względzie. Związek monoepiskopalności z sukcesją apostołską — zauważa uczony — pojawia się wyraźnie pod koniec II w. Ta konjunkcja dwu idei otworzyła drogę do „rzymskiego” rozumienia prymatu. Takie jego rozumienie wyłoniło się na pewno w IV, a może w III wieku. Hegezyp (+ ok. 185) mówi o trzech Kościołach (w Rzymie, Koryncie i Jerozolimie) i wiąże ich ortodoksję z sukcesją. Ireneusz sukcesję uważa za kamień probierczy ortodoksji. Dionizy z Koryntu i Ireneusz zwracają uwagę, że Kościół w Rzymie został założony nie tylko przez Piotra, ale również przez Pawła. Dionizy mówi też, że Kościół w Koryncie założyli Piotr i Paweł. Orygenes znowu bardzo starannie unika wszystkiego, co kazałoby Piotra uznawać za kogoś więcej niż za zwykłego chrześcijanina¹⁵. Tertulian (+ ok. 220) uznaje pewien rodzaj prymatu: „Pan zostawił Piotrowi, a przez niego Kościołowi, klucze do nieba”.

¹⁴ W „Novum” (s. 83) błędnie podano: „I wieku”.

¹⁵ Por. McCue, jw. s. 93.

Cyprian (+ 258) stwierdza, że z woli Chrystusa Piotr jest źródłem jedności, ale tylko jako przykład i symbol, nie jako centrum władzy.

Podsumowując swoje badania, McCue napisał: „Do Soboru Nicejskiego włącznie powszechny prymat jurysdykcyjny Rzymu nie istniał ani jako konstrukcja teoretyczna, ani jako praktyka de facto, oczekująca interpretacji teoretycznej (...) Okres przednicejski bowiem dostarcza nam tylko nieco „materiału surowego” i wskazuje na pewne kierunki nacisku”¹⁶.

Kościół rzymski na drodze do pierwszego miejsca: pierwsze pięć wieków (nr 17)

Sprawdzianem ortodoksji nie był od razu Rzym, ale poszczególne stolice biskupie. Dowodzi tego historia walki z gnostycyzmem. Rzym wybijał się powoli, najpierw w kręgu zachodnim. Zauważalne są następujące przejawy wzrastania funkcji Rzymu: a) interweniuje w sprawach odległych Kościołów, zabiera głos w sprawach, które je trapią; b) konsultują go różne Kościoły; c) wysłała legatów na odległe sobory; d) pełni funkcję odwoławczego sądu.

**Pontyfikat Leona I (440—461)
Piotr = papież. Papież =
przedłużenie Piotra (nr 18)**

W nauce Leona I wypowiedziała się w sposób zdecydowany nauka wielu zachodnich teologów, którzy twier-

dzili, że: 1. Piotr żyje nadal w biskupach Rzymu i przez nich pełni swoją funkcję; 2. funkcja Piotra w biskupach Rzymu jest funkcją zwierzchnika i opiekuna w stosunku do innych Kościołów (obraz papieża utożsamiano z obrazem Piotra); 3. biskupi innych Kościołów mają obowiązek posłuszeństwa biskupowi Rzymu i realizowania jego decyzji.

O faktorach tego proprymicjalnego stanowiska dokument z USA idzie za referatem A. C. Piepkorna.

Artur Piepkorn (+ 1973), profesor teologii systematycznej Luterskiego Seminarium Duchownego w St. Louis (Missouri, USA), jako współprzewodniczący (razem z J. McCue) zespołu do opracowania zagadnienia papieżstwa w okresie starożytności, przebadał okres po Soborze Nicejskim do Leona I (do 461 r.). Według Piepkorna dojrzewająca stopniowo doktryna o prymacie osiągnęła swój szczyt właśnie za Leona I, zwłaszcza w nauczaniu i stanowisku zajmowanym przez tego wielkiego papieża.

¹⁶ Tamże s. 105.

Święty Piotr — pisał Leon — „nie zaniechał powierzonego mu sturu Kościoła (...) Dlatego też, jeżeli cokolwiek słusznie czynimy i postanawiamy, jeśli modlitwy codzienne cokolwiek osiągają, jest to skutkiem dzieł i zasług tego, którego moc spoczywa w jego stolicy, której autorytet tam panuje. Piotr doznaje czci w swoich następcach, w których znajduje kontynuację pieczy powierzonej wszystkim pasterzom, którego godność na niczym nie traci nawet w przypadku niegodnego spadkobiercy. Piotr jest biskupem nie tylko tej stolicy, lecz także prymasem wszystkich biskupów. Dlatego (...) wierzcie, że on przemawia przez nas, bo my działamy w jego imieniu” (PL 54, 146—147).

„Święty Piotr (...) nie przestaje przewodzić nad swoją stolicą i uzyskuje stałe partnerstwo z wiecznym Kapłanem. Trwałość uzyskaną o Chrystusa Piotr przekazał również swoim następcom. On rządzi wszystkimi częściami Kościoła i swoją pomocą wzbogaca” (PL 54, 153).

By wzmocnić swoją władzę, Leon korzystał z pomocy cesarskiej i przypisywał przy tym władzy świeckiej charakter sakralny: „Książęta naszych czasów mają spełniać funkcję kapłańskiego nauczania (sacerdotalium doctrinam); oni posiadają świętość kapłańską” (PL 54, 1036—1038).

Na Soborze w Chalcedonie ojcowie zawołali: „Piotr przez Leona przemówił”¹⁷. Przedstawiciel z Rzymu zarzucił Dioskurowi z Aleksandrii (+454), odgrywającemu wybitną rolę podczas efeskiego latrocinium w 449 r., zwołanie soboru bez zgody Rzymu. Tymczasem dotąd nie pytano o to Rzymu.

Legaci Leona I stwierdzili w Chalcedonie, że biskup Rzymu jest „biskupem wszystkich Kościołów i biskupem Kościoła powszechnego”¹⁸. Mimo tego, podczas ich nieobecności, ojcowie soboru uchwalili kanon 28, przyznający patriarsze Konstantynopola prymat honorowy i autorytet nad patriarchami Wschodu. Gdy następnego dnia legaci pojawili się na soborze, chcieli zrewidować uchwałę i jakoś odwrócić sytuację, ale ojcowie nie wyrazili zgody. Leon I potępił ten kanon: „Rozwiązujemy jako nieważne i autorytetem św. Piotra całkowicie anulujemy dekretem ogólnym (odnośnie do wszelkich spraw kościelnych) wszystkie rezolucje biskupów, sprzeciwiające się świętym kanonom uchwalonym w Nicei” (PL 54, 1000).

Do wzrostu znaczenia biskupa Rzymu przyczyniło się częściowe uratowanie Rzymu w 455 r., kiedy to Leon I wyszedł naprzeciw Genzery-

¹⁷ Zob. *Acta Conciliorum Oecumenicorum* II/I, ii, 81(227). Wyd. E. Schwartz, Berlin 1914.

¹⁸ Tamże i, 65; ii, 93(141).

ka, króla Wandalów, i uchronił własną interwencją Rzym od spalenia (nie od złupienia: dwa tygodnie okrutnej grabieży!). Bładła coraz bardziej świecka władza cesarza. Papież wychodzi na wybawcę, obrońcę i rządcę ludności Rzymu.

Podsumowując swoje studium, Piepkorn sformułował 5 tez, w następującym brzmieniu:

„1) Do Leona włącznie biskupi Rzymu rozwinęli „samowyobrażenie” przedstawiające ich jako spadkobierców i następców, oraz — w pewnym sensie — nieustające wcielenie Piotra. Czuli się obdarzonymi, na tle całego Kościoła powszechnego — całą tą władzą, którą ich własna egzegeza miejsc Nowego Testamentu, związanych z Piotrem, nadawała księciu Apostołów.

2) W patriarchacie Zachodu powyższy punkt widzenia był przeważnie akceptowany. Wyjątkiem była Afryka, która nie odrzuciła władzy Rzymu zupełnie, lecz opierała się nieproszonym interwencjom biskupa Rzymu w drugim ćwierćwieczu V wieku.

3) Ten punkt widzenia jest tolerowany na Wschodzie wtedy, gdy odpowiada to interesom Wschodu; w innych wypadkach praktycznie jest odrzucany (jednocześnie istnieją na Wschodzie pewne prądy myślowe uznające w dużym stopniu pewien prymat Rzymu).

4) Biskupi Rzymu często myślą, piszą i działają raczej na sposób „patriarchalny” (bądź regionalny), a nie papieski.

5) Biskupi Rzymu nie mają odpowiedniej władzy, by wyegzekwować swoje decyzje poza patriarchatem Zachodu, a nawet i tam często muszą i faktycznie zabiegają o pomoc władz cywilnych”¹⁹.

Średniowiecze (nr 19) Dokument omawia najpierw wczesne, następnie późne Średniowiecze.

A. Wczesne Średniowiecze

Następuje dalszy rozwój i wzmocnienie instytucji prymatu. Decydowały wyraźnie 3 typy czynników:

1 historyczne. Wydarzenia historyczne czyniły Rzym najważniejszą metropolią biskupią i centrum władzy niezależnym od władzy świeckiej, przede wszystkim cesarskiej;

2 jurydyczne. Prawnicy skutecznie pracowali nad wzmocnieniem stanowiska biskupa Rzymu. Dużą rolę odegrały nieautentyczne zbiory

¹⁹ Piepkorn, jw. s. 132—133.

praw, tzw. *Falsae decretales*. Papieże (Grzegorz VII i Innocenty III) opierali się na nich, co ułatwiło im ukazywanie papieństwa jako monarchii i wzór monarchii świeckich. Wykwitem tego stanowiska oraz takiego sposobu interpretacji papieństwa była bulla Bonifacego VIII *Unam sanctam* (1302); przyznająca papieżowi nie tylko najwyższą władzę duchową, a również najwyższą świecką władzę na całej ziemi;

3 teologiczne. Również niektórzy teologowie podkreślali jedną z funkcji papieństwa w odniesieniu do wszystkich Kościołów. Na ogół rozumieci tę funkcję w kategoriach jurydycznych i administracyjnych. Tylko nieliczni akcentowali charyzmatyczny i religijny charakter rzymskiego ośrodka kościelnego.

B. Późne Średniowiecze

W tym czasie przyczyniały się do eksponowania stanowiska biskupa Rzymu zakony zebrzące (franciszkanie i dominikanie), odznaczając się szczególną czcią dla papieża i biskupów. Można to zauważyć w pismach św. Franciszka, św. Tomasza z Akwinu czy św. Bonawentury.

Teologia scholastyczna rozwijała na ogół jurydyczny model papieństwa

Jeśli chodzi o problem źródła władzy w Kościele, to wykrystalizowały się dwa stanowiska: a) dominujące, według którego wszelka władza w Kościele (biskupów i wiernych) pochodzi od papieża; b) słabsze głoszące, że władza tkwi w ludzie, od którego biorą ją biskupi i papieże (koncyliaryści, Sobór w Bazylei 1431—1437).

Sobór Florencki podał doktrynę o władzy papieskiej podobną do nauki Vaticanum I.

g) Uzupelnienie George'a H. Tavarda

Zwięzły szkic dokumentu USA uzupełnia i naświetla opracowanie księdza George'a H. Tavarda, asumpcjonisty, wykładowcy w Metodystycznej Szkole Teologicznej w Delaware (Ohio), członka grupy dialogu katolicko-luterańskiego w USA²⁰.

Odnośnie do nauki o prymacie Tvard zauważa, iż w VIII wieku funkcjonowały trzy interpretacje:

a) Interpretacja orientalna, według której papież jest pierwszym biskupem przede wszystkim z racji tradycyjnie wybitnego znaczenia Rzymu, stolicy cesarstwa. Nie chodzi o prymat jurysdykcji, ale

²⁰ Zob. przypis 3.

o prymacie miłości, który zawiera więcej obowiązków niż praw. Papież ma wspierać innych biskupów w ich posługiwaniu wiary.

b) Interpretacja Franków, głównie Karola Wielkiego, według której:

1. pierwszeństwo biskupa Rzymu pośród innych biskupów wynika z faktu, że jest on następcą Piotra, od niego otrzymał klucze i władzę kluczy przekazuje innym biskupom, jednak:

2. władzę tę papież ma sprawować zgodnie z soborami, których ustalenia zostały przyjęte pod wpływem Ducha Świętego. Zatem władza papieża posiada granice, wyznaczone kościelnymi kanonami, albo inaczej — przez *sensus Ecclesiae*. Jeśli wspomniane kanony określają władzę biskupów i metropolitów, papież musi się z nimi liczyć;

3. do papieża można się odwoływać w wypadkach spornych;

4. w zakresie doktryny biskupi frankońscy mogą działać niezależnie od Rzymu;

5. wybory biskupów i arcybiskupów są sprawą lokalną. Mimo tego

6. przyjmuje się praktyka proszenia papieża o paliusz jako znak władzy arcybiskupiej; Mikołaj I i Jan VIII interpretują ten zwyczaj na korzyść prymatu: metropolici przez udzielenie im paliusza otrzymują władzę jurysdykcyjną.

c) Interpretacja rzymska szła w kierunku rozumienia władzy papieża w sensie uniwersalnej jurysdykcji biskupa Rzymu jako następcy Piotra. Kiedy św. Bonifacy udawał się do Germanii, by ją chrystjanizować, papież ostrzegali, by nie wprowadzał tam zwyczajów określanych później jako gallikańskie, zakładających daleko posuniętą autonomię w stosunku do Rzymu. Coraz częściej i zdecydowaniej powołują się na zasadę, że nikt nie ma prawa sądzić stolicy rzymskiej (*Prima sedes a nemine iudicatur*); zasada ta została sformułowana w sposób wyraźny ok. 500 r.

h) Rola św. Franciszka z Assyżu

Nie bez podstaw deklaracja amerykańska przypomina rolę zakonów zebrzących w wyeksponowaniu uprawnień biskupów Rzymu (nr 19). Warto podkreślić zasadność tej uwagi.

Św. Franciszek w pierwszej i drugiej regule nakazał swoim braciom szczególną cześć dla papieża i posłuszeństwo w stosunku do jego rozporządzeń. Reguła pierwsza, z 1221 r., zatwierdzona bez bulli przez Innocentego III a ułożona przez świętego, zawiera taki tekst: „Brat Franciszek i każdy, kto będzie zwierzchnikiem tego zakonu, ma przy-

rzec posłuszeństwo i szacunek papieżowi Innocentemu i jego następcom. Inni zaś bracia mają obowiązek posłuszeństwa wobec brata Franciszka i jego następców”²¹.

Reguła druga, zatwierdzona przez Honoriusza III bullą *Solet annuere* z 29 listopada 1223 r., do posłuszeństwa papieżom dodaje posłuszeństwo „Kościołowi Rzymskiemu”: „Reguła i życie braci mniejszych polega na zachowywaniu Ewangelii Pana naszego Jezusa Chrystusa przez życie w posłuszeństwie, bez własności i w czystości. Bracia Franciszek przyrzeka posłuszeństwo i uszanowanie papieżowi Honoriuszowi i jego prawowitym następcom, i Kościołowi Rzymskiemu. A inni mają obowiązek słuchać brata Franciszka i jego następców”²². Św. Bonawentura, zwany drugim założycielem zakonu, jego prawodawca, intencje Franciszka wyraził w języku bardziej teologicznym i akademickim, w takiej też formie przekazując je franciszkanom²³.

i) Kłopotliwa bulla o dwu mieczach

Bulla Bonifacego VIII *Unam sanctam* (1302 r.) stanowi prawdopodobnie świadectwo apogeum teologii władzy papieskiej typu krajowego absolutyzmu feudalnego. Bullę tę można rozważać jako niezwykle interesujący pomnik kultury Średniowiecza, która przeniknęła średniowieczną eklezjologię. Dla teologów dzisiejszych stanowi niemały problem, ponieważ z jednej strony uważało się dość powszechnie, że podaje ona naukę w formie dogmatu, z drugiej zaś strony nie sposób obecnie podtrzymać i bronić tamtej wizji papieżstwa i przyjętego w niej modelu władzy kościelnej. W świetle Vaticanum II podstawowa jej teza o dwu mieczach jest nie do przyjęcia.

Polscy jezuici, zamieszczając fragmenty *Unam sanctam* w *Breviarium fidei*, opuścili jej istotny fragment o dwu mieczach. Nie krytykując ważnego dokumentu magisterium Ecclesiae, wyeliminowali z niego zdania zasadnicze, ponieważ zawarta w nich teoria władzy papieskiej wydała się im (i słusznie) przestarzała i żenująca²⁴.

²¹ *Pierwsza Reguła Braci Mniejszych*. Wstęp, wiersz 4—5. W: *Pisma św. Franciszka z Assyżu*. Warszawa 1976, s. 47.

²² *Reguła Braci Mniejszych z 1223 r.*, t. 1—3. W: *Pisma św. Franciszka z Assyżu*, jw. s. 83.

²³ Por. S. Kafel: *Zarys nauki o Kościele*. W: *Święty Bonawentura. Życie i myśli*. Pod red. S. C. Napiórkowskiego OFMConv i E. I. Zielińskiego OFMConv. Niepokalanów-Warszawa 1976 s. 313—314.

²⁴ Por. Denzinger-Schönmetzer (DS) — (469)873—874; *Breviarium Fidei* II, 13—14.

Vaticanum I Dogmat o prymacie z Vaticanum I należy rozumieć, zdaniem grupy luterkańsko-katolickiej z USA, jako reakcję na ruchy nacjonalistyczne, nagły wzrost ultranontanizmu i liberalizmu²⁵.

Vaticanum II (nr 20) Sobór Watykański II — orzeka dokument — „rozwinął naukę Soboru Watykańskiego I”.

Jak Amerykanie rozumieją to „rozwiniecie”?

Polega ono, ich zdaniem, na podaniu „bardziej wyważonego określenia stosunku papieża do biskupów i biskupów do Ludu Bożego”²⁶. Formuła „bardziej wyważone” dość wyraźnie mówi, że nauka Vaticanum I była „mniej wyważona”. W czym wypowiada się owa „większa wyważoność”? Po pierwsze — w pastoralnej interpretacji charakteru władzy papieskiej. Dokument stwierdza, że nawet jeśli papież wyraża swoją wolę w sposób wyraźnie jurysdykcyjny, należy ją rozumieć pastoralnie, ponieważ zawsze ma cel duszpasterski. Trzeba przyznać, że jest to dość dyskusyjna interpretacja tak Vaticanum I, jak Vaticanum II. Po drugie — w nauce Vaticanum II o kolegialności. Kolegium biskupie „dzieli odpowiedzialność” z papieżem. Ta partycypacja jest uniwersalna, tzn. z a w s z e władzę papieską należy interpretować w świetle nauki o kolegialności.

j) Wnioski z analizy danych biblijnych i historycznych (nr 21)

W świetle dokonanych analiz po obu stronach, katolickiej i luterkańskiej, wzrasta przekonanie, że scentralizowanie władzy kościelnej

²⁵ Najważniejsze stwierdzenia dogmatu o prymacie i nieomyślności Vaticanum I (Konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym *Pater aeternus* z 18 lipca 1870 r.) to: 1. Prymat jurysdykcji nad całym Kościołem bezpośrednio i wprost (immediate et directe) zlecony przez Chrystusa Piotrowi: *universalis iurisdictio Petri* — DS (1822)3053; 2. Prymat jurysdykcji w ścisłym tego słowa znaczeniu: *vero proprioque iurisdictionis primatu* — DS (1822)3054, nie tylko prymat honorowy — DS (1823)3055; 3. Taki prymat trwa w następcach Piotra, biskupach Rzymu — DS (1824)3056; 4. *Iure divino*, ponieważ tak ustanowił Chrystus — DS (1825)3058; 5. Chodzi o władzę zwyczajną i bezpośrednią: *ordinaria potestas; potestas iurisdictionis vere episcopalis; immediata; ad fidem et mores; ad disciplinam et regimen Ecclesiae* — DS (1827)3060 oraz (1831)3064; 6. Definicje papieża *ex cathedra* są niereformowalne *ex sese* — DS (1839)3074.

Jednak Vaticanum I podkreśla coś bardzo istotnego dla hermeneutyki dogmatu, co się, niestety, często pomija: a) Władza papieża nie uszczupla władzy biskupów — DS (1828)3061; b) Celem prymatu jest: strzec od błędu, karmić prawdą i służyć jednością — DS (1837)3071; c) Posiada taką nieomyślność, jaką mu chciał dać Chrystus — DS (1839)3074. Ustalić to — jakże niełatwe zadanie!

²⁶ *Prymat papieski i Kościół powszechny*, jw. s. 48.

w jednej osobie następcy Piotra, czy w jednym urzędzie, dokonało się na drodze długiego procesu ewolucji.

Natura tego procesu może podlegać dyskusji. Można w nim dostrzec czynniki i dynamizmy czysto świeckie lub w większej czy mniejszej mierze religijne, a więc można ten rozwój rozumieć jako odpowiedź na działanie Ducha Świętego w chrześcijańskiej wspólnoty. Ważne, że takie stwierdzenie możliwości pneumatologicznej interpretacji przemian modelu papieżstwa jest stwierdzeniem całej dialogującej grupy, również luteran, czyli przyjmują oni możliwość, że rozwój instytucji papieżstwa dokonał się nie tylko pod wpływem czynników świeckich, ale może być dziełem Ducha Świętego. Przyjęcie takiej tezy przez stronę luterzańską stanowi niewątpliwy krok w porównaniu z powszechnie akceptowanym stanowiskiem luteranizmu opartym na *Artykułach Szmalkaldzkich* Marcina Lutera.

Następnie dokument charakteryzuje osobno katolicką, osobno luterzańską interpretację wartości papieżstwa:

1. Według katolików „papieżstwo rozwinęło się z Nowego Testamentu pod kierownictwem Ducha Świętego” i „w gruncie rzeczy jest darem dla ludu” (choć Bóg mógł dać Kościołowi inną formę władzy).

2. Według luteran papieżstwo posiada obecnie również pozytywny wpływ na życie Kościoła; luteranie stwierdzili to, chociaż „w przeszłości przeważnie krytycznie traktowali strukturę i funkcjonowanie papieżstwa”. Dlatego podkreślają przysłówek „obecnie”; mówią nadto o „również” pozytywnym wpływie na życie Kościoła, czyniąc niedwuznacznie aluzję do „również obecnie” wpływu negatywnego.

Obie strony dostrzegają możliwość takiego dostosowania się papieżstwa do nowej sytuacji, że będzie skuteczniej wychodziło naprzeciw potrzebom Kościoła.

k) Ku odnowie struktury papieżstwa

Obie strony stawiają sobie pytanie: „W jaki sposób papieżstwo mogłoby lepiej służyć całemu Kościołowi?” Zakładają więc, iż może ono służyć, i to całemu Kościołowi (nr 22). Najpierw ustalają trzy normy odnowy.

A. Normy odnowy

Zasada legalnej różnorodności (nr 23) Wynika ona z faktu, że wszyscy wierni mają udział we władzy, która jest w Chrystusie, następnie z faktu, że Duch Święty rządzi w Kościele i że sędzią wszystkich

jest Słowo Boże. Mogą więc w sposób uprawniony powstawać różne formy pobożności, liturgii, zwyczajów i prawa. Papiestwo również winno uznawać taką sytuację za naturalną.

Zasada kolegalności (nr 24)

Jak zasadę legalnej różnorodności uzasadniono teologicznie, tak zasadę kolegalności uzasadnia się socjologicznie i psychologicznie: w instytucji o światowym zasięgu żadna jednostka nie jest w stanie uchwycić całej złożoności i subtelności sytuacji; konieczna jest współpraca wielu osób i grup z różnymi kwalifikacjami.

Zasada subsydiarności (nr 25)

Odwołuje się ona do znanej w socjologii zasady, że szczebel wyższy nie powinien robić tego, co może wykonać szczebel niższy. W zastosowaniu do Kościoła znaczy to, że: „To, o czym można zdecydować i wykonać w mniejszych jednostkach życia kościelnego, nie powinno być przedkładane przywódcom mającym obowiązki o charakterze szerszym”.

Należy przy tym:

- dać miejsce Duchowi Świętemu w podejmowaniu decyzji oraz akcji;
- popierać inicjatywy i pluralizm w teologii, czci Bożej, świadectwie i posługiwaniach;
- szanować i zabezpieczać prawa oraz punkt widzenia mniejszości.

B. Perspektywy rzymskokatolickie (nr 26—27)

Zdaniem katolików:

- 1) Ewangelia ukazuje plastyczny i otwarty na przemiany model władzy, wrażliwy na zmieniające się potrzeby regionów i czasów;
- 2) Należy postulować większą partycypację we władzy kościelnej ze strony uczonych, duszpasterzy i wszystkich wiernych;
- 3) Nauczycielski Urząd Kościoła „nie jest ponad Słowem Bożym, ale mu służy” (stwierdzenie niesłychanie doniosłe ze względu na protestantów, którzy generalnie rozumieли władzę papieską jako zaprzeczenie nadrzędnej funkcji Słowa Bożego w Kościele);
- 4) Trzeba rozróżniać dwie rzeczy: „władzę posiadaną” i „władzę w praktyce wykonywaną”; niezależnie od tego, jaką władzę papież w rzeczywistości posiada, nie musi jej maksymalnie wykorzystywać; może przecież posługiwać się nią mniej lub więcej; może ją sobie dobrowolnie ograniczyć; może ją ograniczyć tak, że stanie się możliwa do przyjęcia przez innych; to dobrowolne ograniczanie może się wiązać ze

wzrostem kolegialnych form sprawowania władzy w Kościele. Ten postulat dobrowolnego ograniczenia władzy kościelnej odwołuje się do zasady przyjętej w polityce, że każdej władzy w społeczeństwie winno się używać tylko w takiej mierze, jaka umożliwi osiągnięcie określonego celu (nie w większej mierze, ale jedynie takiej);

5) Wzrost znaczenia zasady kolegialności wprowadzi wartościowy „system wzajemnej kontroli w ramach władzy najwyższej”.

C. Perspektywy luterskie (nr 28—34)

Zdaniem luteran:

1) Ewangelia nie wyklucza jakiegось jednego uniwersalnego posługiwania na rzecz jedności Kościoła;

2) Kościół potrzebuje takiego uniwersalnego znaku jedności;

3) Trudno znaleźć jakiś nowy znak tego rodzaju; dlatego Reformatorzy nie odrzucali historycznych struktur Kościoła; skoro obecnie papieństwo jest takim znakiem, Kościół powinien go akceptować, ale pod określonymi warunkami: a) będzie ono miało charakter nie jurydyczny, lecz pastoralny; b) nie „podkopie” wolności chrześcijańskiej, lecz będzie jej znakiem i zabezpieczeniem; c) pozostawać będzie „pod nadzorem Ewangelii” (prymat Słowa Bożego; prymat biskupa Rzymu pod prymatem Słowa).

Jeśli chodzi o „iure divino”, to luteranie zauważyli (nr 30), że kwestia ta pozostaje kwestią sporną, ale że oni jej nie przeceniają; dla nich jest to zagadnienie drugorzędne; pierwszorzędne jest to, czy prymat służy Ewangelii i czy nie niszczy wolności chrześcijańskiej.

Określiwszy swoje stanowisko, grupa luterska skierowała kilka pytań pod adresem Kościoła rzymskokatolickiego i Kościołów luterskich.

Kościółowi rzymskokatolickiemu postawiła następujące pytania:

1) O priorytet zjednoczenia z luteranizmem: czy pojednaniu z Kościołami luterskimi nie powinien on nadać priorytetu? (por. inicjatywę Jana Pawła II powołania międzykościelnej komisji katolicko-luterskiej do spraw zjednoczenia);

2) O struktury pojednania: czy katolicyzm poszedłby na ich pluralizm po zjednoczeniu? Luteranie pragną również w nowej sytuacji jedności zachować swoje cenne tradycje i dziedzictwo duchowe (Harding Méyer podczas sesji Komisji Lutersko-Katolickiej w Augsburgu powiedział stanowczo, że uzgodnienie na temat usprawie-

dliwienia wcale nie znaczy, że luteranie nie zachowają swojej luterńskiej specyfiki w tej dziedzinie);

3) O samorząd Kościołów luterzańskich, które chciałyby go zachować w nowej jednej wspólnocie: czy Kościół katolicki byłby skłonny traktować Kościoły luterzańskie jako Kościoły bratnie (Kościół siostry) z ich własnym określonym statusem?

Kościół luterński grupa zapytuje:

1) O możliwość uznania prymatu, oczywiście w sensie wyżej przez luteran określonym;

2) O gotowość do dyskusji nad przyjęciem takiego prymatu w odniesieniu do Kościołów luterzańskich; grupa luterńska sądzi, że nadeszła okazja do takiej dyskusji i Kościół nie powinien jej zmarnować.

Perspektywa rychłej publikacji tekstu napełniała autorów radością i niepokojem: radością z dobrej i wielkiej roboty ekumenicznej, niepokojem z racji niepewności co do sposobu przyjęcia tego dokumentu w obu Kościołach. Byli świadomi, że stali się twórcami doniosłego wydarzenia historycznego i kościelnego. Dokonane zbliżenie w arcytrudnej kwestii, równie nieoczekiwane co realne, należało obecnie pokazać światu, dać do przeczytania w Watykanie i Genewie, biskupom, superintendentom, pastorom i księżom, teologom i szeregowym wiernym obu Kościołów. Co na to powiedzą? Jak przyjmą niekonwencjonalne i nie zawsze tradycyjne sformułowania? Czy nie oskarżą o niezdecydowanie lub wprost o zdradę katolickiej względnie luterńskiej ortodoksji?

Uprzedzając takie i podobne pytania komisja dopisała dwie następne części dokumentu. Najpierw luteranie, potem katolicy zwrócili się do swoich braci we wierze, by wytłumaczyć się z tego, co zrobili. Teolog i ekumenista z wdzięcznością odbiera te strony jako cenne dopowiedzenie i potrzebne pogłębienie zasadniczego wykładu z części pierwszej dokumentu.

2 REFLEKSJE UCZESTNIKÓW LUTERAŃSKICH

„Tak luteranie jak katolicy będą zdumieni tą zbieżnością stanowisk na temat prymatu papieskiego, zawartą w powyższym oświadczeniu”²⁷. Tak zaczynają swoje wyjaśnienie luteranci członkowie komisji. Najpierw usprawiedliwiają się, że wyrazili zgodę na podjęcie tego

²⁷ Tamże s. 53.

problemu, następnie przypominają tradycyjne stanowisko luteranśkie w kwestii prymatu, wraz z przyczynami jego protestu, wreszcie wyjaśniają, dlaczego obecnie należy zmienić stanowisko.

Dlaczego luteranie zdecydowali się na dialog o papieństwie?

Uczynili tak, ponieważ inaczej postąpić nie mogli: „Nie mogliśmy uniknąć w naszej dyskusji kwestii prymatu papieża, nawet gdybyśmy tego pragnęli”²⁸.

Trzy racje zmusiły do tego ryzykownego kroku: a) potrzeba ustalenia granic tego, co wspólne; b) potrzeba składania świadectwa chrześcijańskiej jedności nie tylko duchowej, ale również zewnętrznej i c) wynikająca z powyższego potrzeba zaatakowania nawet takich problemów, których rozwiązanie wydaje się sprawą beznadziejną.

a) Historyczna negacja papieństwa w luteranizmie

Historyczna negacja papieństwa w luteranizmie nie wyklucza dialogu. Pierwsi reformatorzy nie odrzucali „funkcji Piotrowej” jako takiej, ale jej konkretną, zniekształconą średniowieczną postać, która prowokowała do nazywania papieża Antychrystem. Nie reformatorzy zresztą wpadli na pomysł określania złych papieży tym przykrym mianem. Czynili to przed nimi zarówno dysydenci i heretycy, jak i święci, w ten drastyczny sposób karząc zbyt rażąco nadużycia biskupów Rzymu, którzy miast być wikariuszami Chrystusa, niszczyli jego dzieło. Zgorszenia takie na stolicy Piotrowej przepelniały, niestety, okres poprzedzający bezpośrednio Reformację, choćby: 1. zuchwała teza z bulli *Unam sanctam* Bonifacego VIII o podleganiu każdego człowieka biskupowi Rzymu, absolutnie koniecznym do zbawienia, i o władzy świeckiej na usługach władzy duchownej; 2. potwierdzenie *Unam sanctam* (w złagodzonej formie) przez Sobór Lateraneński V w 1516 r., a więc u samego progu Reformacji; 3. wikłanie się papieży w wojny czy 4. odejście od Ewangelii w sposobie sprawowania władzy, nadużywanie jej dla korzyści politycznych i materialnych itp.

Pozycję protestantyzmu reformatorzy porównywali do sytuacji Kościoła Wschodniego: tu i tam nie chodziło o zdradę Ewangelii, ale o uwolnienie się od prymatu biskupa rzymskiego, który zdradzał Ewangelię. Dogmat z 1870 r. o powszechnej jurysdykcji papieża ze względu na wierność Ewangelii luteranizm uznał za absolutnie niemożliwy. Doszły do tego doświadczenia wewnątrzluteranśkie: 1. zbyt daleko po-

²⁸ Tamże.

sunięte uleganie władzy świeckiej; 2. nie zawsze wystarczające poszanowanie wolności chrześcijańskiej i wierności Ewangelii; 3. postawa obronna wobec ruchów intelektualnych i kulturowych czy 4. wewnętrzne rozbitcie.

b) Sytuacja obecna

Obecnie sytuacja uległa zmianie. We współczesnym luteranizmie zwraca się uwagę, że:

a) Pierwsi luteranie mieli nadzieję, iż papieństwo zostanie zreformowane, by służyło pokojowi i jedności; nawet atakując je, atakowali nadużycia, żądając oczyszczenia tej instytucji; biskupowi Rzymu nie odmawiali władzy w obrębie jego rzymskiej diecezji, a nawet poza nią — na mocy prawa ludzkiego; gotowi byli uznawać Piotra za skałę Kościoła, byle nie jako świeckiego władcę, ale jako sługę Chrystusa.

b) W okresie klasycznej ortodoksji luteranckiej teologowie odrzucali monarchistyczno-absolutną władzę w Kościele, ale nie chcieli bezwzględnie odrzucać prymatu Piotra i biskupów Rzymu.

c) Nigdy w luteranizmie nie wygasła całkowicie nadzieja na porozumienie w tej sprawie; dlatego luteranie wysłali delegację na drugą fazę Soboru Trydenckiego i wciąż na nowo podejmowali rozmowy: kolokwium regensburskie (1557), alzackie (1562), badeńskie (1589), w Emmendingen (1590), w Regensburgu (1601) czy w Toruniu (1645).

d) Nasz wiek niezwyklego rozwoju wiedzy zbliża do siebie wszystkich ludzi i chrześcijan.

e) Powrót do źródeł (Pisma św. i ojców Kościoła) ukazuje bogactwo wspólnego dziedzictwa wiary.

f) Jan XXIII swoim przykładem wskazał na możliwość „innego papieństwa”: ani dyktator, ani absolutny monarcha, lecz brat i sługa.

g) Chociaż w nauce Vaticanum II mówi się o wyłącznej władzy papieża, a Paweł VI działał niekiedy niezależnie od soboru (*Humanae vitae*) i zastrzegał sobie rozstrzyganie pewnych spraw, to jednak nauka o władzy papieża została komplementarnie ubogacona nauką o kolegialności i poddaniu Ewangelii.

h) Luteranie muszą przyznać, że papieństwo mimo swoich słabości i błędów umiało porządkować Kościół zachodni, zabezpieczając mu jedność, i bronić skutecznie przed podporządkowaniem go władzy świeckiej.

i) Nie da się zaprzeczyć, że posługiwanie biskupów Rzymu sięgało niekiedy daleko na Wschód (por. Leon Wielki i Sobór w Chalcedonie).

j) Obecnie biskupi Rzymu służą sprawie pokoju, sprawiedliwości i prawom człowieka.

k) Wiele z tradycyjnie luterzańskich sposobów odczytywania biblijnych świadectw o Piotrze zostało podważonych.

l) Centralizm władzy papieskiej został znacznie złagodzony przez instytucję Synodu Biskupów, zniesienie indeksu i powołanie Międzynarodowej Komisji Teologicznej.

To wszystko nie tylko pozwala luteranom, ale również zobowiązuje ich do ponownego podjęcia kwestii prymatu biskupów Rzymu.

Luteranie wiedzą, że istnieje wiele sposobów sprawowania „funkcji Piotrowej”, np. sobory, Kościoły lokalne, wyznania wiary, poszczególni przywódcy kościelni, nie zaprzeczają jednak, że jedną z form pełnienia tej funkcji może być niewątpliwie posługiwanie biskupa Rzymu na rzecz całego Kościoła.

Na temat tezy o prymacie „z ustanowienia Bożego (de iure divini) czy „z ustanowienia przez ludzi” (de iure humano) luteranie zauważyli, iż przez wieki różnica zdań w tym przedmiocie była tak ogromna, że — tak się wydawało — nieprzezwycięzalna. Tymczasem, po starannych badaniach i katolickich wyjaśnieniach, obie strony doszły do wniosku, obecnie trzeba zrezygnować z tej kategorii językowej jako z nieużytecznego instrumentu dyskusji nad papieństwem:

„(...) stwierdziliśmy, że tradycyjne rozróżnienie *ius divinum* — *ius humanum* nie dostarcza użytecznych kategorii dyskusjom nad papieństwem (...) Dlatego też zarówno luteranie, jak i katolicy postanowili nie używać tradycyjnej terminologii prawa Bożego i ludzkiego”²⁹.

Uczyniwszy to zastrzeżenie, strona luterńska kończy wyjaśnienie wnioskiem: luteranie są wolni — mogą przyjąć papieskie „posługiwanie Piotrowie”:

„(...) mówimy o możliwościach, których aktualizacja jest sprawą przyszłości. Jednakże podkreślamy, iż ważne jest, by luteranie czynili wysiłki na rzecz odnowienia papieństwa, nie tylko dla dobra katolickich braci, ale przede wszystkim dla dobra wspólnego.

Prosimy najgoręcej nasze Kościoły, by rozważyły, czy nie nadszedł czas przyjęcia nowej postawy wobec państwa ze względu na pokój i zgodę w Kościele, a jeszcze bardziej ze względu na jedność świadectwa Chrystusa wobec świata. Nasza luterńska nauka o Kościele i posługiwaniu zmusza nas do wiary, że uznanie papieskiego prymatu jest możliwe, gdyby przyszłe odnowione papieństwo rzeczywiście

²⁹ Tamże s. 60.

cie umacniało wierność Ewangelii i prawdziwie spełniało funkcję Piotrową w Kościele (...) Przynaglamy, aby organizmy kościelne, które nas wyznaczyły, przyznały dyskusji nad tą kwestią wysoki priorytet"³⁰.

3 REFLEKSJE UCZESTNIKÓW RZYMSKOKATOLICKICH

Przyznając, że deklaracja nie jest „ugodą w pełni”, katolicka strona komjsji uznała tekst za „duże osiągnięcie w ekumenicznej dyskusji nad jednym z najdrażliwszych problemów, które w historii oddzielały Kościoły luterzańskie od katolickiego”³¹. Do pierwszej, wspólnie zredagowanej części deklaracji, katolicy także uznali za wskazane dołączyć kilka wyjaśnień.

a) Nie dowolność, lecz wola Boża

Przyjęcie urzędu papieskiego jest dla katolika imperatywem, obowiązkiem płynącym z wiary, że Bóg chciał tego posługiwania dla swego Kościoła jako znaku jedności oraz narzędzia życia i miłości. Należy więc podtrzymać tradycyjny pogląd rzymskokatolicki.

b) „Prawo Boskie” — obciążone

Pojęcie ustanowienia prymatu „z prawa Boskiego” zostało rzeczywiście bardzo obciążone przez historię. Jeśli w Kościele katolickim tezę o prymacie z prawa Boskiego rozumiano tradycyjnie w ten sposób, że Chrystus ustanowił prymat jakimś formalnym aktem i że da się to wykazać zarówno Nowym Testamentem, jak tradycją, sięgającą czasów Apostolskich, to obecnie trzeba „sprecyzować” i „zniuansować” takie uproszczone upraszczające twierdzenie. Studia nad Nowym Testamentem zawierają wprawdzie wiele miejsc, które prowadzą w kierunku papieżstwa (por. różne obrazy Piotra), jednakże brak „wyraźnego i bezpośredniego stwierdzenia” tegoż papieżstwa. Jeśli dla protestantów z ich *Sola Scriptura*, czyli zasadą opierania się tylko na Piśmie św. takie stwierdzenie jest rozstrzygające w sensie, że nie można wobec tego mówić o Boskim ustanowieniu papieżstwa, to katolików brak wyraźnych tekstów biblijnych na prymat biskupa Rzymu nie wprawia w wielkie zakłopotanie. Wiedzą przecież, że w samym Piśmie św. nie ma ustalonego kanonu ksiąg świętych, a mimo tego Kościół go ustalił (mają go

³⁰ Tamże s. 62.

³¹ Tamże.

również luteranie!); że w Piśmie św. nie znajdujemy starożytnych symboli wiary, a Kościół (również luteranie) je przyjął i według nich wierzy; że Pismo św. jedynie ogólnie ustala sposób sakramentalnego życia wspólnot chrześcijańskich, a Kościół (również luteranie) bliżej go określił; że samo Pismo św. nie zdeterminowało do kładniej struktury posługowań kościelnych, a Kościół (również luteranie) uczynił to w imię dobra Ewangelii oraz posłannictwa, które otrzymał od swego Pana — i nie można zasadnie twierdzić czy zarzucać, że to wszystko dokonało się bez woli Bożej, bez Boskiego ustanowienia *nie iure divino* (oczywiście, w jakimś sensie), nawet jeśli stwierdza się historyczny rozwój wspomnianych instytucji kościelnych. Ewolucja jakiegokolwiek instytucji nie musi wykluczać jej Boskiego ustanowienia.

c) Reinterpretacja dogmatu o prymacie z *Vaticanum I*

Potrzeba reinterpretacji dogmatu prymacjalnego z *Vaticanum I* raczej nie podlega dzisiaj dyskusji. Trzeba jednak podjąć próbę ustalenia zasad tej interpretacji.

Zasada pierwsza: odczytywać „w kontekście czasu”

Dogmat o prymacie z Soboru Watykańskiego I można i trzeba odczytywać „w kontekście czasu, w którym został sformułowany i zgodnie z intencją ojców soboru”³². Taką zasadę zaleca — zdaniem katolickiej podkomisji — Deklaracja Kongregacji Doktryny Wiary *Mysterium Ecclesiae* z 24 czerwca 1973 r. Jeśli się przyjmie tę zasadę, wolno i trzeba będzie przyznać, że Sobór Watykański I: a) silniej zaakcentował jurystyczną stronę papieżstwa niż tego wymaga szerszy kontekst naszych czasów oraz b) że przymiotniki, jakimi określił władzę papieża nad całym Kościołem (pełna, najwyższa, zwyczajna, prawdziwa, bezpośrednia, właściwa), trzeba rozumieć bardzo ostrożnie i również „historycznie”.

Zasada druga: niesprzeczności z Ewangelią

Jak każde sformułowanie dogmatyczne, tak również sformułowanie z *Vaticanum I* o pełnej, najwyższej itd. władzy papieża trzeba interpretować w taki sposób, by nie ustawiać go przeciwko nauce Chrystusa, który przestrzegał swoich Apostołów przed pokusą panowania na modłę królów ziemskich („Królowie ziemscy panują nad swym ludem (...), lecz nie tak będzie z wami” — Łk 22, 25—26)) i uczył ich o służebnym charakterze władzy, jakiej im udzielał.

³² Tamże s. 63.

Zasada trzecia: uwzględnienia
Vaticanium II

Trzecim kryterium reinterpretacji dogmatu z Vaticanum I o prymacie jest eklezjologia Vaticanum II, z jego nauką o działaniu Ducha Świętego w całym Ludzie Bożym, o zróżnicowaniu posługiwania kościelnych czy o kolegialności.

d) Zagrożenie czy zabezpieczenie wolności chrześcijańskiej?

Katolicy solidaryzują się z luteranami w ich trosce o zabezpieczenie wolności chrześcijańskiej przed nadużyciami władzy kościelnej na różnych szczeblach, również na szczeblu najwyższym. Podkreślają jednak zasadność szerokich uprawnień papieskich, jeśli biskup Rzymu ma skutecznie służyć całemu Kościołowi w wielu ważnych sprawach i stwierdzają, że niełatwo jest ustalić takie ograniczenia władzy papieskiej, które optymalnie harmonizowałyby skuteczność działania władzy najwyższej na rzecz jedności i rozwoju Chrystusowego orędzia — z zabezpieczeniem chrześcijańskiej wolności tak jednostek, jak grup kościelnych.

Jak niezwykle trudno ustrzec Kościół od nadużyć władzy, przekonali się w swojej historii sami luteranie, którzy „uwolniwszy się” od papieża, nie zdołali uwolnić się od nadużyć władzy urzędników kościelnych różnych szczebli. Okazuje się, że wszędzie ludzie Kościoła zdolni są do gwałcenia praw i swobód wiernych i wszędzie wykazują zadziwiająco małą pojętność odnośnie do nauki Chrystusa o władzy jako służbie.

e) Możliwość zjednoczenia z Rzymem bez pełnego uznania prymatu biskupa Rzymu?

Katolicy przypominają sugestię wspólnej deklaracji (nr 33), że luteranie mogliby utworzyć wspólnotę z Rzymem na jakimś specjalnym statusie, bez pełnej akceptacji nad sobą papieskiej jurysdykcji. Prawdopodobnie jedynie taka szersza katolicko-luterańska *communio* może wchodzić w rachubę, a to z dwu względów: ze względu na silne u luteran uprzedzenie w stosunku do papieża, po wtóre — ze względu na ich specyficzne duchowe dziedzictwo, któremu będą chcieli pozostać wierni.

II Papieżstwo w dialogu katolicko-luterańskim na forum światowym

Sobór Watykański II, na którym była obecna Światowa Federacja Luterańska reprezentowana przez swoich oficjalnych obserwatorów, za-

inspirował podjęcie dialogu doktrynalnego między katolicyzmem a luteranizmem na szerokim forum światowym. W 1967 r. została powołana oficjalna komisja mieszana. Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijań zamianował jej 9 członków, Światowa Federacja Luterkańska — 7. Obie strony korzystały z pomocy oficjalnie mianowanych ekspertów.

Komisja, oprócz sesji roboczych w mniejszych grupach, odbyła w czasie swojej pięcioletniej działalności 5 sesji plenarnych; przedyskutowano następujące tematy: *Ewangelia i jej przekazywanie (Tradycja)*; *Świat i Kościół pod Ewangelią*; *Struktury Kościoła*; *Ewangelia a Prawo* oraz *Zagadnienie wzajemnego uznania urzędów kościelnych i problem interkomunii*. Wyniki swoich prac komisja opublikowała w tzw. *Raporcie z Malty*, który nosi tytuł *Ewangelia a Kościół*³³.

1 PAPIESTWO W „RAPORCIE Z MALTY”

Chociaż komisja programowo wyłączyła z zakresu swoich zainteresowań niektóre tematy, między nimi nauzczyielski urząd Kościoła, w przekonaniu, że należy poświęcić mu więcej uwagi w przyszłości, to jednak nie chciała i nie mogła pominąć całkowicie tego zagadnienia.

Charakterystyczne jest samo usytuowanie fragmentu o papieżstwie w kontekście całego raportu, który składa się z czterech rozdziałów: 1. Ewangelia a Tradycja; 2. Ewangelia a świat; 3. Ewangelia a urząd kościelny i 4. Ewangelia a kościelna jedność. Temat papieżstwa umieszczono w rozdziale czwartym, nie w trzecim, poświęconym urzędowi, mimo że mówi się tam o strukturach kościelnych i sukcesji. Otrzymał więc kontekst wyraźnie ekumeniczny, jako zagadnienie ściśle związane z jednością Kościoła.

Rozdział czwarty omawia tylko dwie sprawy: papieżstwo oraz interkomunię, drugą szerzej, pierwsze — w sposób bardzo zwięzły i raczej szkicowy (nr 66 i 67 raportu). Autorzy zaznaczają, że nie traktują tematu *ex professo*, tzn. nie mogli przedyskutować go w sposób wyczerpujący, ale też nie mogli go całkowicie pominąć (nr 65).

³³ Zob. *Bericht der evangelisch-lutherisch/römisch-katholischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche”*. „Lutherische Rundschau” 22:1972, s. 344—362; *Report of the Joint Lutheran/Roman Catholic Study Commission on „The Gospel and the Church”*. „Lutheran World” 19:1972, s. 259—273; *Rapport de la Commission d'Étude Évangélique Luthérienne/Catholique Romaine sur le thème „L'Évangile et l'Église”*. „La Documentation Catholique” 69:1972 nr 1621, s. 1070—1081. Tłum. polskie (niestety bez „vota separata” w sprawie interkomunii): *Ewangelia a Kościół. Sprawozdanie wspólnej ewangelicko-luterańskiej i rzymsko-katolickiej Komisji Studiów*. „Novum” 1972 nr 9.

Wykład o prymacie składa się z trzech, dość wyraźnie zaznaczonych komponent:

a) Stanowisko katolickie

Katolicy zaprezentowali swoje stanowisko wskazując na Pismo św., całą dwutysiącletnią Tradycję i na II Sobór Watykański.

a) Pismo św. — ich zdaniem — uzasadnia szczególne stanowisko Piotra. Nie mówią: „stanowisko papieża”, ale tylko: „stanowisko Piotra”.

b) Pierwsze i drugie tysiąclecie. Katolicy nie mówią tu o dwutysięcznej Tradycji czy historii, ale ogólniej: „I i II tysiąclecie”. Nie twierdzą, że te dwa tysiąclecia dowodzą prymatu papieskiego. Twierdzą tylko tyle, że szczególne stanowisko Piotra (stwierdzone przez Biblię) było rozmaicie rozumiane.

c) Sobór Watykański II. Jego stanowisku katolicy poświęcają więcej uwagi i w jego świetle charakteryzują prymat. Sobór Watykański II — uważają — ustawił zagadnienie prymatu w nowej perspektywie interpretacyjnej. Na czym ona polega? Otóż:

1) Prymat rozumie się jako służbę. Katolicy zauważyli przy tym, że sprzeciwia się to innemu, szeroko rozpowszechnionemu i wyizolowanemu sposobowi rozumienia prymatu. Nie mówią wprawdzie, jaki to był sposób, ale łatwo się domyśleć, że przeciwny do służenia.

2) Prymat jest służbą podwójną: na rzecz gminy oraz na rzecz jedności między gminami, czyli jedności Kościoła.

3) Służenie sprawie jedności pojmuje się przede wszystkim jako służenie jedności w prawdzie, a więc na płaszczyźnie wiary.

4) Służba jedności znaczy służbę odmienności. Troska o jedność nie wyklucza zabezpieczania uprawnionej odmienności Kościołów lokalnych, ale ją postuluje. Posługiwanie prymicjalne winno się urzeczywistniać w dialektycznej współgrze obu służb potrzebnych Kościołowi.

5) Model prymatu winien być dynamiczny i otwarty. Trzeba się zgodzić na historyczną zmienność form jego posługiwania w zależności od warunków historycznych.

b) Stanowisko luterzańskie

Luteranie ze swej strony stwierdzili doniosłość służby na rzecz wspólnoty Kościołów (the Communion of Churches; Gemeinschaft der Kirchen) i przewyciężenia izolacji. Wypowiedziało się tutaj bolesne doświadczenie Kościołów protestanckich, nie tylko luterzańskich, które nie posiadają dość silnej instytucjonalnej więzi kościelnej, a zachowują

całkowitą autonomię, co niekiedy trudno odróżnić od izolacjonizmu i separatyzmu. Strona luterńska uważa izolowanie się Kościołów za zło, ponieważ Kościoły = zbory, czy Kościoły lokalne (krajowe), winny być manifestacją Kościoła uniwersalnego.

Ta przesłanka eklezjologiczna, wzmocniona historycznym doświadczeniem braku wewnątrzluterńskiej jedności, doprowadziła stronę luterzańską do wyraźnego otwarcia się na jakąś instytucję ogólnokościelną, która by skutecznie służyła jedności.

Czy taką instytucją miałyby być papieństwo?

Odpowiedź luteran jest ostrożna, lecz jasna i odważna: tak! Nie można jej wykluczyć. Oczywiście, z pewnymi zastrzeżeniami:

„(...) dostrzeżona została ważność służby na rzecz społeczności Kościołów, równocześnie zaś zwrócona została uwaga na problem, który powstaje dla luteranów na skutek braku tego rodzaju skutecznej służby na rzecz jedności. Dlatego też nie wykluczono, iż urząd papieża stanowić mógłby widomy znak jedności Kościołów, przy założeniu, że zostanie on — drogą teologicznej reinterpretacji i praktycznej zmiany swej struktury — podporządkowany prymatowi Ewangelii” (nr 66)³⁴.

Powyższe stwierdzenie możliwości luterńskiej akceptacji papieństwa opublikowano przed deklaracją amerykańską (trzy lata wcześniej). Jest to niewątpliwie wielkie wydarzenie ekumeniczne, chociaż jego autorami nie były wysokie autorytety kościelne, a jedynie wyznaczone przez nie zespoły teologów.

Swoje w pewnym sensie rewolucyjne stanowisko luteranie opatrzyli warunkami, że papieństwo zostanie zreinterpretowane ewangelicznie w podwójnym znaczeniu: teoretycznie (teologicznie) i praktycznie, czyli w sposobie jego pełnienia. Jedno i drugie powinno być ustawione w taki sposób, by ustrzec prymat Ewangelii, który stanowi dobro naczelne i wszelkie inne prymaty muszą mu się poddać. Protestancka krytyka rzymskokatolickiego prymatu papieskiego wytykała mu poprzez wielki rozmijanie się z Ewangelią, zwłaszcza przez wielkie świeckowładcze ambicje papieży.

c) Kwestia sporna: „dopuszczalne” czy „nieodzowne”?

Powyższe stwierdzenia katolickie i luterzańskie, aczkolwiek zreferowane osobno, zdają się być przyjęte przez obie strony, ponieważ następny numer raportu (67) zaczyna się od słów podkreślających, że mimo tego pozostała pewna kwestia sporna: kwestia konieczności pryma-

³⁴ *Ewangelia a Kościół. Sprawozdanie*, jw. s. 47.

tu. Wiadomo, że katolicyzm przyjmuje konieczność; wyraźne stwierdzenie przez stronę luterańską tylko możliwości trzeba uznać za decyzję odważną, nietypową, o znaczeniu niewątpliwie historycznym.

Związek problemu papieżstwa z problemem wzajemnego uznania Eucharystii i posługiwań kościelnych uznano zgodnie za niekonieczny, tzn. nie musimy najpierw uzgadniać stanowisk wobec papieżstwa, by móc skutecznie poszukiwać wspólnoty Eucharystii oraz kapłaństwa czy biskupstwa. Jest to doniosłe stwierdzenie eklezjologiczne, które wymagało więcej uwagi od katolików niż od luteran.

Powołana przez Komisję Episkopatu do Spraw Ekumenizmu grupa pięciu teologów do oceny *Raportu z Malty* pozytywnie oceniła fragment o papieżstwie. Konferencja Episkopatu zleciła definitywną redakcję odpowiedzi grupie trzech biskupów (jednym z nich był kard. Karol Wojtyła). Biskupi akceptowali „papięski” fragment oceny „teologicznej piątki” bez zastrzeżeń. Wnieśli natomiast uwagę natury ogólnej, by odważniej uwzględniać Tradycję i zdecydowanie mówić o Magisterium Kościoła.

2 PAPIESTWO W DOKUMENCIE „DUCHOWNY URZĄD W KOŚCIELE”

Publikacja *Raportu z Malty* zamknęła okres działalności pierwszej Komisji Dialogu katolicko-luterańskiego na forum światowym. W 1973 roku została powołana do życia druga Komisja Dialogu. Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan i Światowa Federacja Luterańska powołały do niej po sześciu teologów. Od 1973 do 1982 r. komisja odbyła osiem dorocznych sesji plenarnych (Genewa, Rzym, Liefbrauenberg we Francji, Paderborn, Sigtuna w Szwecji, Augsburg, Lantana na Florydzie, Wenecja) pogłębiając przede wszystkim tematykę dotkniętą dość ogólnie przez pierwszą komisję. Wiele uwagi poświęciła Eucharystii, zwieńczając dyskusję na jej temat w dokumencie *Wieczera Pańska*. Długą dyskusję na temat posługiwań w Kościele podsumowała w dokumencie *Duchowny urząd w Kościele*. W związku z jubileuszem *Konfesji Augsburskiej* (450-lecie) opublikowała krótką deklarację na jej temat pt. *Wszyscy pod jednym Chrystusem*, a rozważania nad naturą poszukiwanej jedności chrześcijan podsumowała w obszernym dokumencie *Drogi do wspólnoty*. Temat papieżstwa programowo wykluczono z tych dyskusji, przewidując osobny dokument, poświęcony temu wyjątkowo doniosłemu i trudnemu problemowi. Jednak okazało się, że nie sposób pominąć całkowicie tej sprawy w dokumencie o kościelnych posługiwaniach.

Podczas dorocznej sesji w lutym 1980 r. w Augsburgu komisja jednogłośnie zatwierdziła dokument *Duchowy urząd w Kościele*³⁵ z dwoma passusami o papiestwie: pierwszy (punkt 3.3) mówił o urzędzie nauczycielskim oraz nauczycielskim autorytecie, drugi (punkt 3.4) o urzędzie biskupa w jego relacji do posługiwania powszechnej jedności Kościoła.

a) Urząd nauczycielski a nauczycielski autorytet

Tekst dokumentu zajmuje się przede wszystkim nauczycielskim autorytetem biskupów. O biskupie Rzymu wspomina mówiąc na temat obowiązków biskupów w sytuacji szczególnego zagrożenia wiary.

Strona katolicka w następujący sposób ujęła swoje stanowisko: gdy jedności wiary grozi poważne niebezpieczeństwo, biskupi mają obowiązek i prawo do wiążącego rozstrzygnięcia. Jeśli w powszechnej zgodzie między sobą i z biskupem Rzymu wykładają prawdy objawione, ich świadectwo nabiera cechy zobowiązawalności, tzn. nieomyłności. Recepcja w Kościele nie ma wpływu na prawną ważność nieomylnych rozstrzygnięć; decyduje tylko o ich owocowaniu (nr 50).

Według ujęcia l u t e r a ń s k i e g o urząd biskupa polega na przepowiadaniu Ewangelii, odpuszczaniu grzechów, rozstrzyganiu problemów doktrynalnych i odrzucaniu nauk sprzecznych z Ewangelią. Sprawuje się go nie władzą ludzką, ale Słowem Bożym. W czasie Reformacji funkcję tę pełnili faktycznie teologowie, jeśli nawet wiążące formalnie nauki ogłaszali książęta jako „biskupi z konieczności” (Notbischöfe). Teologowie formułowali nawet pisma wyznaniowe. Jednak taka doktryna nabierała siły wiążącej dopiero w miarę recepcji. Obecnie interpretacja i rozwój kościelnej nauki dokonują się poprzez rozstrzygnięcia organów kościelnych, jak synody, kierownictwa kościelne itp., przy czym biorą w nich udział duchowni teologowie i ludzie świeccy. Ich rozstrzygnięcia mają znaczenie, gdy służą aktualnemu przepowiadaniu i jedności Kościoła. Wspólnoty l u t e r a ń s k i e są świadome problemów, które stają przed nimi: rozchodzenie się teologii akademickiej i życia kościelnego, ogólniejsze zagadnienie potrzeby jakiegoś wiążącego rozwoju, a jeśli przyjmie się taką potrzebę — sprawa kompetencji danego organu, szczególnie urzędu biskupiego, dalej — znaczenie recepcji we wspólnocie sformułowań doktrynalnych.

³⁵ Jest to kseroks, znajdujący się w posiadaniu członków komisji: *Das geistliche Amt in der Kirche unter besonderer Berücksichtigung des ordinierten Bischofsamtes*.

Oba Kościoły mogą wspólnie powiedzieć, że: a) odpowiedzialność doktrynalna wiąże się ze świadectwem wiary, składanym przez cały Kościół; b) „Duch Święty nieustannie prowadzi Kościół do prawdy i w niej go utrzymuje” (*Raport z Malty* nr 22) oraz c) „Utrzymywanie Kościoła w prawdzie nie może być rozumiane statycznie, lecz winno być pojmowane jako dynamiczny proces, który dzięki pomocy Ducha Świętego rozwija się zarówno w Kościele, jak i w świecie, w nieustannej walce z błędami i grzechem” (tamże nr 23).

O samym papieżstwie analizowany fragment dokumentu mówi niewiele. Jeśli katolicy wspominają je wprost w kontekście zobowiązującego wykładu Objawienia, to luteranie prezentują swoje stanowisko w tej kwestii unikając wzmianki o nauczycielskim urzędzie biskupa Rzymu w wymiarze ogólnokościelnym.

b) Urząd biskupa a służba powszechnej jedności Kościoła

Według nauki katolickiej każdy biskup ma służyć jedności własnego Kościoła lokalnego przez przepowiadanie i naukę. Ponieważ jednak Kościoły lokalne tworzą jedną wspólnotę (*communio*) Kościołów lokalnych, a poszczególni biskupi wspólnotę biskupów (*kolegium*), służenie jedności, właściwe każdemu poszczególnemu biskupowi, poszerza się na inne Kościoły. *Communio* Kościołów lokalnych posiada swoje centrum w Kościele i w biskupie rzymskim, którego funkcja znajduje swe oparcie w świadectwach biblijnych o urzędzie Piotra, pozostającym w służbie jedności Kościoła uniwersalnego. W takim znaczeniu urząd Piotra jest trwałą widzialną zasadą i fundamentem jedności wszystkich biskupów i wiernych (KDK 22—23). Ponieważ jedność Kościoła jest przede wszystkim jednością we wierze, urząd Piotrowy pełni w tej dziedzinie szczególnie doniosłe posługiwanie: umacnia Kościoły w wierze, troszczy się o rozszerzanie wiary w świecie, a zachowując odpowiednie warunki, zabiera głos wiążący i nieomylny.

W historii urząd Piotrowy przybierał różne kształty. Przed niebezpieczeństwem jego jednostronnej interpretacji Sobór Watykański II chroni go nauką o kolegialności.

W Kościołach luterskich również żyje świadomość istotnego związku między poszczególnymi zborami a Kościołem regionalnym, natomiast Kościoły regionalne nawiązują między sobą kontakty ekumeniczne tak na płaszczyźnie teologicznej, jak w praktycznym działaniu, a we współczesnych dialogach międzykościelnych dyskutują o różnych modelach uniwersalnej jedności. Nie cofają się też przed pytaniem o jakies

centralne posługiwanie jedności na płaszczyźnie powszechnej. *Duchowny urząd w Kościele* nr 73 mówi: w różnych dialogach okazało się, że luteranie nie muszą wykluczać urzędu Piotrowego jako widzialnego znaku jedności całego Kościoła, „o ile prymat podda się teologicznej reinterpretacji, a jego strukturę podporządkuje się Ewangelii” (*Raport z Malt*y nr 66; Wspólna deklaracja z USA, część III).

Jak łatwo zauważyć, katolicy zinterpretowali funkcję biskupa Rzymu przede wszystkim jako umacnianie we wierze, na płaszczyźnie wiary. Pominęli problem jurysdykcji. O tyle mieli do tego prawo, że przygotowuje się specjalny dokument o prymacie, nie ma więc obowiązku mówić tutaj wszystkiego.

Luteranie powtórzyli tezę o możliwości akceptacji przez nich papieża jako widzialnego znaku jedności. Powołali się na uzgodnienia z USA, nie wnieśli żadnych nowych elementów w stosunku do *Raportu*. Ważne jest jednak, że podtrzymali i powtórzyli wcześniejsze sformułowanie. Tak sformułowany tekst komisja przedyskutowała i zaakceptowała podczas lutowej sesji w 1980 r. Sekretarze mieli po zakończeniu sesji nanieść przyjęte w czasie obrad korektury.

W maju członkowie komisji otrzymali przepisane na czysto egzemplarze dokumentu *Duchowny urząd w Kościele*. List z datą 5 maja 1980 r. informował, że tekst należy przejrzeć, a jeśli się zauważy jeszcze jakąś pomyłkę, należy natychmiast napisać o tym do Watykanu. Jeśli uznaje się go za właściwie poprawiony i przepisany, zgodnie z ustaleniami z Augsburga, należy złożyć swój podpis na załączonej kartce i przesłać ją do watykańskiego Sekretariatu.

W liście datowanym 16 lipca tegoż roku Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan doniósł o nieprzewidzianej awarii. Otóż na sesji w Augsburgu, gdzie treść dokumentu jednogłośnie przyjęto, nie było dwu członków komisji: katolickiego księdza z USA, Johna F. Hotchkina, oraz biskupa luterskiego z Monachium (obecnie emerytowanego), Hermanna Dietzfelbingera. Ten ostatni odmówił (drogą korespondencyjną) podpisania przesłanego mu dokumentu. Co więcej, stwierdził, że nie może go podpisać.

Jakie racje nie pozwoliły biskupowi Dietzfelbingerowi złożyć podpisu?

Przede wszystkim, jak się wyraził w piśmie z dnia 25 maja 1980 r. do sekretarza podkomisji luterskiej, prof. Vilmosa Vajty — z racji teologiczno-kościelnych rozważań urzędu nauczycielskiego, z uwzględnieniem również współczesnej sytuacji ekumenicznej. Nie napisał wyraźnie,

o jakie elementy chodzi w tej sytuacji, ale nie ma wątpliwości, że czynił aluzję do sprawy Hansa Künga, która wówczas była niesłuchanie gorąca i którą odczytywano w Niemczech jako historię kompromitującą nauczycielski urząd Kościoła, kompromitującą tak bardzo, że mówienie dalej o uzgodnieniu na temat prymatu stało się farsą. Oprócz uwag drobnych Dietzfelbinger przytoczył trzy koronne argumenty przeciw tekstowi. Jeden odnosił się do sprawy święcenia kobiet (zarzut pominięcia tej doniosłej i aktualnej tematyki), dwa inne dotyczyły prymatu:

a) Dokument o urzędzie w Kościele nie powinien, zdaniem jego, eliminować problem urzędu Piotrowego, ponieważ jest on zbyt wielkim, zasadniczym i fundamentalnym tematem. To pominięcie spowodowało, że dokument o urzędzie sprawia bardzo pozytywne i optymistyczne wrażenie. Zbyt optymistyczne, zwłaszcza jeśli się uwzględni ostatnie wydarzenia (czytaj: sprawa Hansa Künga).

b) Za mało podkreślono funkcję kluczy, którą — za częścią teologów współczesnych — należałoby odważniej związać z urzędem kościelnym. Ekumeniczny charakter dokumentu zyskałby na tym. Ten zarzut biskup Dietzfelbinger skierował pod adresem strony luteranńskiej.

Obaj współprzewodniczący mieszanej Komisji Dialogu, George Lindbeck i Hans Martensen, w porozumieniu z przedstawicielami Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan w Rzymie i Światowej Federacji Luteranńskiej w Genewie, postanowili wstrzymać publikację dokumentu, zwołać małą, ad hoc zorganizowaną podkomisję i zastanowić się, co dalej czynić. Do podkomisji, oprócz współprzewodniczących, powołano prof. Waltera Kaspera z Tybingi, katolika, oraz prof. Wenzla Lohffa z Hamburga, luteranina.

Podkomisja opracowała dodatkowo krótki tekst o papieżstwie. Włączyła go do numeru 3.5, mówiącego na temat: „Urząd biskupa a posługiwanie uniwersalnej jedności Kościoła”, uzupełniając następująco prezentację stanowiska luteranńskiego:

„Reformacja ciągle obstawała przy soborze jako miejscu zgody całego chrześcijaństwa, a więc jedności ogólnokościelnej, nawet wówczas, gdy istniały wątpliwości co do tego, czy taki naprawdę powszechny i wolny sobór jest jeszcze możliwy. Papieżstwo przedstawiało się luteranom jako instytucja, która uciska Ewangelię, a co za tym idzie, stanowi przeszkodę dla prawdziwej jedności chrześcijańskiej. Dogmat z I Soboru Watykańskiego wielu utwierdził w tym przekonaniu. Wprawdzie tradycyjne spory nie w pełni jeszcze wygasły, jednak można powiedzieć, że również teologowie luteranscy, gdy chodzi o problem posługiwania jedności Kościoła na forum światowym, zwracają dzisiaj uwagę nie tylko na przyszły

sobór czy odpowiedzialność teologów, ale także na jakiś szczególny urząd Piotrowy. — Od strony teologicznej pozostaje tu jeszcze wiele kwestii otwartych, przede wszystkim zaś sposób, w jaki to uniwersalne zadanie służenia prawdzie i jedności ma być pełnione: przez sobór powszechny, przez kolegium czy przez jakiegoś jednego biskupa uznanego w całym chrześcijaństwie”³⁶.

Po tym tekście następuje znane już, przyjęte wcześniej stwierdzenie, że luteranie m o g ą nie wykluczać ostatniego wariantu, byleby przewodnictwo biskupa Rzymu przeszło reinterpretację teologiczną i praktycznie było podporządkowane Ewangelii.

Łatwo zauważyć, że podkomisja nie dopowiedziała niczego, co zasadniczo zmieniałoby stary tekst z Augsburga. Dołączony fragment jeszcze raz stwierdza niekonieczność wykluczania papieża jako służby jedności ogólnokościelnej. Za element w pewnym sensie nowy można uznać zestawienie czterech form posługiwania jedności na forum ogólnokościelnym: a) sobór rzeczywiście powszechny; b) kolegium biskupów; c) jakieś gremium teologów i d) jakiś jeden biskup uznawany w całym chrześcijaństwie. Podkomisja nie wymieniła w tym kontekście Światowej Rady Kościołów, chociaż już w chwili obecnej pełni ona wobec świata funkcję znaku jedności chrześcijaństwa poza rzymskim katolicyzmem. Po ewentualnym przystąpieniu do Rady również katolicyzmu, genewskie centrum pełniłoby niewątpliwie funkcję wielkiego i łatwo zauważalnego znaku jedności chrześcijaństwa.

III Zakończenie

Podsumowując należy stwierdzić, że w dialogu katolicko-luterańskim na forum światowym nie podjęto dotąd w sposób zasadniczy i wprost zagadnienia papieża. Pojawia się ono na marginesach sprawy posługiwania kościelnych. Natomiast papieżstwo stało się bezpośrednim i głównym tematem dialogu katolicko-luterańskiego w USA.

We wszystkich dialogach łatwo da się zauważyć zgodność poglądów tak wśród katolików, jak wśród luteran, przy czym stanowisko tak jednych, jak i drugich wnosi nowe elementy w stosunku do teologii tradycyjnej.

³⁶ *Das geistliche Amt in der Kirche*. Paderborn-Frankfurt am Main 1981, s. 49—50.

1 POGLĄD LUTERAN

Luteranie stwierdzają, że:

1. Wciąż żyje w ich Kościołach głęboka niechęć do papieżstwa, płynąca z racji historycznych i ze współczesnego centralistycznego sposobu wykonywania „funkcji Piotrowej” przez biskupa Rzymu;

2. Luterkańscy ojcowie Reformacji odrzucali papieżstwo przede wszystkim ze względu na popełniane przez nie nadużycia, zwłaszcza „uciskanie Ewangelii” oraz niszczenie wolności chrześcijańskiej;

3. Pogłębione studia biblijne każą im skorygować niektóre tradycyjnie negatywne poglądy luterkańskie na urząd Piotrowy i papieski;

4. Istnieją różne formy posługiwania na rzecz jedności uniwersalnej, przede wszystkim sobory rzeczywiście powszechne (o ile takie są możliwe), jakieś kolegium, a również jakieś gremium teologów;

5. Luteranie są wolni w stosunku do przyjęcia czy odrzucenia papieżstwa jako formy posługiwania ogólnokościelnego;

6. Ewentualne przyjęcie papieżstwa musiałyby się jednak łączyć ze spełnieniem następujących warunków:

— z reinterpretacją tego urzędu (zmiany w strukturze i funkcjach, odmonarszenie, bardziej zdecydowana akomodacja do potrzeb naszych czasów itd.);

— z przyjęciem, że nie chodzi o instytucję Boską, a więc — konsekwentnie, że niekoniecznie należy je akceptować, ale że chodzi o instytucję ludzką, utworzoną w trosce o dobro Ewangelii;

— z zabezpieczeniem wolności chrześcijańskiej, by nie powtórzyły się bolesne nadużycia władzy papieskiej;

— z uznaniem najwyższego prymatu Ewangelii.

2 POGLĄD KATOLIKÓW

Katolicy stwierdzają, że:

1. Posługiwanie prymacjalne jest wolą Bożą, jednak termin techniczny „z ustanowienia Bożego — iure divino” nie znaczy, że Chrystus zdeterminował w szczegółach formy papieskiej służby; na ustanowioną czy chcianą przez Chrystusa istotę tego posługiwania nałożyły się oczywiście różne zmienne elementy czysto historycznego rozwoju;

2. Pojęcie „iure divino” okazuje się mało sprawnym i bardzo niedoskonałym instrumentem w refleksji nad papieżstwem; obciążone historycznie (tradycyjnie polemiczne, a więc jednostronne wyjaśnienia tego terminu), nie zdołało się w pełni oczyścić w wypowiedziach środowisk katolickich, a wśród protestantów „robi złą krew”;

3. Pogłębione studia biblijne każą skorygować niektóre tradycyjnie katolickie poglądy na urząd Piotrowy w kierunku większego krytycyzmu i ostrożności;

4. Sformułowań dogmatu o prymacie z Soboru Watykańskiego I nie należy interpretować poza historycznym kontekstem, w jakim powstały, i trzeba je odczytywać w zestawieniu z nauką Soboru Watykańskiego II o kolegalności;

5. Papiestwo nie rości sobie pretensji do panowania nad Słowem Bożym, ale pragnie mu służyć i pozostawać „pod Ewangelią”.

Perspektywy dalszych badań kierują się ku pogłębieniu dotkniętych dotąd zagadnień. Luteranie z USA jako pierwsi zaatakowali problem nieomylności, dochodząc wraz ze stroną katolicką do wyników równie zaskakujących i ekumenicznie doniosłych, jak w dialogu na temat samego papiestwa.

Doświadczenie przebytej drogi dialogu o papiestwie rodzi optymizm. Dowodzi bowiem, że nie ma w chrześcijaństwie aż tak trudnych problemów, w których nie można zbliżyć stanowisk i przekonuje, iż obie strony mogą się czegoś ważnego w spotkaniach nauczyć. Zadufana w sobie świadomość posiadania całej prawdy czy przynależenia do chrześcijaństwa, które już się zreformowało i jest ewangeliczne, niewiele ma wspólnego z antropologią i eklezjologią Ewangelii, a zjednoczenie w prawdzie i miłości zamienia na fatamorgana. Kościoły nauczają Ewangelii i wciąż się jej uczą; zakochane w niej wciąż ją zdradzają; obdarowane prawdą — wciąż o nią pytają; przekonane o swojej słuszności — słuszność bratnich Kościołów odkrywają; cieszą się znamieniem jedności, a przecież są podzielone ... Tam, gdzie piętnowały błąd, zaczynają dostrzegać sporo racji, a tam, gdzie widziały tylko prawdę, stwierdzają uproszczenia i konieczność odważnych korektur. Dialog ekumeniczny to miejsce, gdzie objawia się pielgrzymujący wymiar Kościoła, który wciąż jest w drodze ku całej prawdzie, ku doskonałej miłości, ku autentycznemu braterstwu i ku pełni Królestwa Bożego. Z dialogu wychodzą Kościoły pokorniejsze doświadczeniem mądrości, bliższe sobie pogłębionym poznaniem siebie, ubogacone przebywaniem ze sobą w miłości. Dlatego dialog ekumeniczny przyjmujemy dziś jako wielką łaskę udzieloną Kościołom naszego życia, łaskę bycia w pasjonującej drodze i przekraczania siebie ku pełni wzajemnego spotkania.

* „Bo rozpada się wewnętrznie, kto siebie bez ustanku nie przewycięża, tj. nie uczy się, nie działa, ale na to rzeczywistość społeczna musi być dostatecznie plastyczna” (Cz. Miłosz) ³⁷.

³⁷ Cz. Miłosz: *Rodzinną Europą*. Paryż 1980, s. 225—226.

Cyprian Kamil Norwid rozmyślając nad znaczeniem prawdy dla wolności czy zniewolenia narodu napisał: „Naród, tracąc przytomność — traci obecność — nie jest — nie istnieje ... Głos prawdy — ludzie prawdą żyjący i dla prawdy — mogą znowu powołać go do życia”³⁸.

Podobną rolę pełni prawda w stosunku do jedności Kościoła. Kiedyś wydawało się, że tylko miłość łączy, a prawda dzieli. Posoborowe lata dialogów ekumenicznych wykazały, że „ludzie prawdą żyjący i dla prawdy”, gdy podejmują trudne problemy teologiczne, które dotąd dzieliły Kościoły, mogą znowu jedność powołać do życia, stają się bowiem instrumentem Ducha Prawdy i Ducha Jedności, który jest Duchem Chrystusa, jednego Pana jednego Kościoła.

THE PAPACY IN THE LUTHERAN-ROMAN CATHOLIC DIALOGUE

SUMMARY

The aim of the article is to familiarize the reader with three documents of the Lutheran-Roman Catholic dialogue: the Malta Report, „Spiritual Office in the Church” (both of these sum up the dialogue on the world forum), and the declaration of the US Joint Lutheran-Roman Catholic Commission on „Ministry and the Universal Church”. In analyzing the American document the author also makes use of papers by McCue, Piepkorn and Tavard read and discussed during the Commission's meetings. In the presentation of the positions of the Malta Report and „Spiritual Office in the Church” the author draws on his own experience of work on the reception of the Malta Report and on the preparation of the text of „Ministry and the Universal Church”.

The article is an outgrowth of a course of lectures on the subject of the papacy in the oecumenical dialogue conducted at the Faculty of Theology of the Catholic University of Lublin in the academic year 1981/1982.

The author's assessment of the treatment of the subject in the three documents is on the whole positive.

³⁸ C. K. Norwid: *Promethidion*. Epilog X. W: *Pisma wybrane*. T. 2. Warszawa 1980, s. 318.