

KS. ROMAN MAŁECKI

PRYMAT PAPIESKI
– „TRUDNY DAR DLA CAŁEGO KOŚCIOŁA”
Zasady teologicznej hermeneutyki dialogu o prymacie

We współczesnych dyskusjach ekumenicznych jednym z najtrudniejszych i nierozwiązanych zagadnień pozostaje kwestia prymatu biskupa Rzymu. Prowadzone obecnie przez Kościół rzymskokatolicki dialogi teologiczne pokazują, z jak bardzo delikatną i skomplikowaną sytuacją mamy do czynienia. Dzisiejsze dyskusje wokół posługi biskupa Rzymu, jego roli i miejsca w całym chrześcijaństwie, obejmują szeroki wachlarz problemów, które z konieczności nie mogą ograniczać się do samych kwestii teologicznych. Owo spektrum zagadnień związanych z prymatem papieskim jest wyjątkowo szerokie. Wymieńmy tylko kilka tradycyjnych obszarów tematycznych, jakie dochodzą do głosu we współczesnych dyskusjach na temat prymatu: 1) biblijne fundamenty, 2) historyczny rozwój nauki o prymacie, 3) natura i zakres władzy papieskiej, 4) problem władzy jurysdykcyjnej, 5) kwestia nieomyślności orzeczeń papieskich, 6) relacja papieża do episkopatu rozproszonego po świecie.

Jeśli do wymienionych powyżej kontrowersyjnych zagadnień teologicznych dołożymy jeszcze cały kompleks kwestii historycznych związanych z funkcjonowaniem papieża w przeszłości oraz weźmiemy pod uwagę ogromny ładunek zarówno pozytywnych emocji, jak i negatywnych uprzedzeń czy przesądów – wówczas łatwiej dostrzeżemy, że współczesne dyskusje wokół prymatu biskupa Rzymu są delikatnie mówiąc „trudne”. Przypominają raczej drogę przez pola minowe odziedziczone po minionych wojnach niż spokojny pochód ku jedności i zgodzie całego chrześcijaństwa.

Niewątpliwie akceptacja prymatu biskupa Rzymu jest dla Kościoła katolickiego jednym (ale nie jedynym przecież!) wyznacznikiem jego tożsamości. Podobnie zresztą dla innych Kościołów, zarówno o prawosławnych czy zwłaszcza o protestanckich korzeniach, brak owej akceptacji pry-

matu także w jakimś stopniu określa ich tożsamość. Drugie tysiąclecie chrześcijaństwa zachodniego było świadkiem wielkich sporów wokół roli, znaczenia i zakresu władzy papieskiej. Znany jest powszechnie krytycyzm reformatorów wobec szeroko rozumianej instytucji papieżstwa. Swoją kulminację osiągnął on w słynnym określeniu utożsamiającym Rzym z Babilonem, a samego papieża z biblijną figurą antychrysta (por. 2 Tes 2, 1–12; Ap 13, 1–10)¹. Historyczny rozwój nauki o prymacie w Kościele katolickim osiągnął swój szczyt podczas obrad I Soboru Watykańskiego. Wydawać by się mogło, że ogłoszone tam dogmaty o pełnej, bezpośredniej i powszechnej władzy jurysdykcyjnej papieża nad chrześcijaństwem oraz o nieomyślności papieskiej zamknęły na trwałe możliwość jakiegokolwiek dyskusji na ten temat. Dopiero II Sobór Watykański, a zwłaszcza włączenie się Kościoła katolickiego we współczesny ruch ekumeniczny nieco uchyliło owe „zamknięte drzwi” i spowodowało ponowne zainteresowanie rolą papieżstwa w służbie jedności całego chrześcijaństwa.

Nowym impulsem do zakrojonej już na bardzo szeroką skalę teologicznej dyskusji nad prymatem papieskim stała się dopiero jednak wydana w 1995 r. encyklika Jana Pawła II *Ut unum sint*. Dziesięć punktów tego dokumentu jest bezpośrednio poświęconych „posłudze jedności Biskupa Rzymu” (88–97)². W tym kontekście papież wyraził nadzieję i zaproszenie skierowane do pasterzy i teologów różnych Kościołów, aby „wspólnie poszukiwali takich form sprawowania tego urzędu, w których możliwe będzie realizowanie uznawanej przez jednych i drugich posługi miłości” (tamże, nr 95). To papieskie zaproszenie do dialogu nad posługiwaniem następcy św. Piotra generalnie zostało przyjęte z życzliwością przez teologów i pasterzy różnych Kościołów i wspólnot kościelnych. Można powiedzieć, że po publikacji encykliki o jedności nastąpiło ponowne zainteresowanie się kwestią papieżstwa, jego roli w historii Kościoła, a przede wszystkim możliwością prowadzenia otwartego dialogu teologicznego w tej jakże delikatnej i drażliwej kwestii³.

Jest prawdą, że w kwestii prymatu biskupa Rzymu teologia katolicka musi poważnie brać pod uwagę orzeczenia dogmatyczne I Soboru Watykańskiego oraz nauczanie II Soboru Watykańskiego. Jednocześnie musimy pamiętać, że dogmaty oraz całość nauczania kościelnego powinno być zawsze interpretowane z uwzględnieniem kontekstu, w jakim Kościół danej epoki i czasu żył, wyrażając w sposób uroczysty prawdy swojej wiary. Według katolickiej teologii prawdy wiary, nawet te, które w określonym czasie zyskały status orzeczeń dogmatycznych, nie mogą być petryfiko-

wane w sposób fundamentalistyczny, bez uwzględnienia całego kompleksu historycznych okoliczności, w jakich zostały sformułowane. Wierność Ewangelii z jednej strony, z drugiej zaś wewnętrzny dynamizm zmierzający do wcielenia w życie ewangelicznego przesłania powinny rodzić w Kościele twórcze napięcie, zmierzające do autentycznego przeżywania przez wiernych jednej i tej samej zbawczej prawdy o Chrystusie żyjącym w swoim Kościele. Wiara i jej rozumienie oraz przeżywanie wzajemnie przynależą do siebie. Z tego też powodu teologia katolicka mówi o procesie ewolucji (w sensie jakościowym) orzeczeń dogmatycznych. W tym kontekście ogromnego znaczenia nabiera tzw. historia rozwoju dogmatów i ich interpretacji teologicznych.

Odnosząc powyższe rozważania do omawianej tutaj kwestii, można przywołać stanowisko J. Ratzingera, który wkrótce po zakończeniu obrad II Soboru Watykańskiego widział potrzebę ponownego odczytania w nowym kontekście historyczno-kościelnym orzeczeń dogmatycznych poprzedniego Soboru dotyczących prymatu papieskiego⁴. Podobne stanowisko wyrażał Y. Congar, mówiąc o potrzebie ponownej recepcji (*re-reception*) dogmatów I Soboru Watykańskiego, w tym zaś szczególnie tych odnoszących się do prymatu jurysdykcyjnego oraz nieomyłności biskupa Rzymu⁵. Ten postulat ponownego odczytania (*re-reading*), jak i ponownej recepcji (*re-reception*) orzeczeń Vaticanum I jest dziś powszechnie przyjmowany we współczesnej ekumenicznie nastawionej teologii katolickiej. Według W. Kaspera pojęcia te mogą otworzyć drogę pozwalającą na wyjście z teologicznego impasu, w jakim sam Kościół katolicki znalazł się po I Soborze Watykańskim, zwłaszcza z powodu maksymalistycznych interpretacji orzeczeń zawartych w konstytucji *Pastor Aeternus*. Oczywiście, ów proces ponownej recepcji czy nowego odczytania w dzisiejszym kontekście tamtych wypowiedzi soborowych nie podważa ważności i rangi samych definicji soborowych. Zasadniczy problem tkwi w ich interpretacji dzisiaj. Zjawisko recepcji orzeczeń dogmatycznych Kościoła nie może nigdy oznaczać automatycznej czy biernej akceptacji tych prawd. Jest raczej żywym procesem ich twórczej asymilacji i integracji z całością kościelnej tradycji⁶.

Spróbujmy zatem przyrzeć się bliżej owym zasadom dogmatycznej hermeneutyki, w świetle których powinien być dzisiaj prowadzony dialog ekumeniczny na temat szeroko rozumianej posługi jedności biskupa Rzymu. Poniższe rozważania będą inspirowane w głównej mierze refleksjami W. Kaspera, obecnego przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan.

Zasada pierwsza: integracja nauki o prymacie w szerokim kontekście eklezjologicznym

Pierwszą i podstawową zasadą hermeneutyczną, która powinna być uwzględniona przy wszelkich dyskusjach na temat prymatu, jest według W. Kaspera konieczność umieszczenia każdorazowych rozważań na temat prymatu biskupa Rzymu w kontekście całej nauki o Kościele. Zasadę tę sformułował już sam I Sobór Watykański, mówiąc, że wszystkie tajemnice wiary powinny być wyjaśnianie i interpretowane z uwzględnieniem wewnętrznego związku, jaki istnieje pomiędzy nimi. Do tej zasady nawiązał później w pewien sposób także II Sobór Watykański w swojej słynnej nauce o „hierarchii prawd wiary katolickiej”. Uwzględnienie tych dwóch zasad w interpretacyjnych dyskusjach na temat prymatu nie pozwala na izolowanie nauczania I Soboru Watykańskiego z całości doktryny katolickiej. Żaden bowiem dogmat nie może być interpretowany jako samodefiniująca się rzeczywistość. Zawsze rodzi się w określonym kontekście, określonym nie tylko przez rozwój samej refleksji teologicznej, ale jest również wypadkową szeroko rozumianego kontekstu religijnego, społecznego, kulturowego, a czasami nawet politycznego. Ten ostatni faktor w sytuacji I Soboru Watykańskiego odegrał nawet niemałą rolę⁷.

Integracja nauki o prymacie i włączenie go w całość nauczania o Kościele zostało podjęte już przez I Sobór Watykański. We wstępie do konstytucji dogmatycznej *Pastor aeternus* Sobór wskazuje na celowość prymatu biskupa Rzymu, umieszczając ją w szerokim kontekście eklezjologicznym. Owa celowość ma się realizować przede wszystkim w trosce o jedność Kościoła. Papież ma być gwarantem zarówno jedności episkopatu, jak i wiernych świeckich w Kościele. Innymi słowy, główną racją istnienia posługi prymacjalnej jest zatem jedność Kościoła Chrystusowego⁸. To nauczanie, zawarte we wstępie konstytucji, podjął później II Sobór Watykański, wskazując na tę samą celowość prymatu: „Żeby zaś episkopat był jeden i niepodzielony, postawił [Chrystus] nad innymi Apostołami świętego Piotra i w nim ustanowił trwałą i widzialną zasadę i fundament jedności i wspólnoty” (*Lumen gentium*, nr 18)⁹.

Jak wiadomo, w wyniku wybuchu wojny francusko-niemieckiej Sobór nie był w stanie kontynuować owego zapoczątkowanego procesu integracji nauki o prymacie z resztą nauczania o Kościele. Ów proces – jak mówi W. Kasper – pozostał nieukończony, gdyż Sobór zatrzymał się tylko na zdefiniowaniu i ogłoszeniu po burzliwej zresztą dyskusji dogmatów o prymacie papieża i nieomyślności jego niektórych wypowiedzi. Do-

prowadziło to później do powstania różnych i to bardzo rozbieżnych interpretacji rozumienia prymatu¹⁰.

Drugi Sobór Watykański podjął niedokończoną wcześniej kwestię integracji nauki o prymacie z całością nauczania o Kościele i uczynił istotny krok naprzód, który nie mógł zostać dokonany w XIX wieku. W konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* nauczanie o prymacie zostało wplecione w szeroki kontekst eklezjologiczny. Dopiero po omówieniu misteryjnego i sakramentalnego wymiaru tajemnicy Kościoła oraz po przywołaniu biblijnej kategorii pielgrzymującego Ludu Bożego w rozdziale trzecim, traktującym o hierarchicznym ustroju Kościoła, znajdujemy nauczanie soborowe o prymacie papieskim, uzupełnione nauką o kolegialnym charakterze episkopatu. Owa kolejność podejmowanych zagadnień eklezjologicznych z pewnością nie jest przypadkowa. Ponadto Sobór podkreślił sakramentalny charakter posługi biskupiej pochodzącej od samego Chrystusa, unikając w ten sposób błędnych interpretacji wyprowadzających tę posługę „z papieskiego nadania” i czyniącą tym samym biskupów przedstawicielami papieża „w terenie”. Sobór przywrócił również należne miejsce świeckim w Kościele oraz dowartościował pełnię eklezjalności Kościołów lokalnych.

W. Kasper zauważa jednak, że nawet II Sobór Watykański nie był w stanie w sposób pełny i integralny połączyć *vetera et nova* w nauczaniu o Kościele. Wiele kwestii eklezjologicznych pozostało nie powiązanych między sobą, i to do tego stopnia, że niektórzy teologowie katolicycy mówią, iż Sobór operował w obrębie dwóch nieprzystających wizji eklezjologicznych¹¹. W odniesieniu do kwestii prymatu następcy św. Piotra można zatem wysunąć hipotezę, że teologiczne opracowania ostatnich dwóch Soborów pozostają zadaniem ciągle niedokończonym. We współczesnej eklezjologii katolickiej żywo zatem dyskutowane są kwestie na przykład relacji Kościoła powszechnego do Kościołów lokalnych, prymatu do kolegialności biskupów, interpretacji zakresu władzy jurysdykcyjnej papieża, aplikacji zasady subsydiarności zarówno na poziomie teoretycznym, jak i praktycznym. Wszystkie te zagadnienia są w jakimś sensie wzajemnie powiązane ze sobą i jako takie ściśle łączą się z rolą i posługiwaniem prymacjalnym biskupa Rzymu¹².

Niektórzy teologowie katolicycy, jak np. H.U. von Balthasar, poszli w swoich rozważaniach na temat prymatu jeszcze dalej. W swoim opracowaniu pt. *Antyrymski resentment. Papiestwo a Kościół*¹³ szwajcarski teolog usiłuje zintegrować naukę o prymacie z całą konstelacją (wyrażenie H.U. Balthasara) Kościoła. Cały drugi rozdział tej książki stanowi ory-

ginalną próbę włączenia prymatu w chrystologię, mariologię oraz wydobycia na światło dzienne zapomnianego przez zachodnią tradycję pawłowego wymiaru posługiwania prymacjalnego. Nie można bowiem zapominać, że biskup Rzymu jest w swojej posłudze nie tylko następcą św. Piotra, ale także św. Pawła. W tradycji Kościoła wschodniego Paweł jest czczony na równi z Piotrem. W ikonografii wschodniej z trudem można znaleźć oddzielną ikonę Apostoła Piotra czy Apostoła Pawła. Najczęściej występują razem. Także w liturgii zarówno wschodniego, jak i zachodniego Kościoła są czczeni w tym samym dniu, tj. 29 czerwca. W starożytności biskup Rzymu nosił tytuł „następcy Apostołów Piotra i Pawła”¹⁴. Wydaje się, że Kościół zachodni w drugim tysiącleciu w rozwoju nauki o prymacie, wyrażającej się zwłaszcza w podkreślaniu władzy jurysdykcyjnej papieża, jakby zapomniał o Pawłowym wymiarze tej posługi. Upraszczając nieco, można powiedzieć, że skoncentrowanie w prymacie uwagi teologów na władzy i jurysdykcji (wymiar piotrowy) przesłoniło znaczenie wymiaru charyzmatycznego tej posługi (wymiar pawłowy).

Podsumowując, można powiedzieć, że współczesne dyskusje teologiczne nad prymatem piotrowym słusznie wskazują na konieczność zakorzenienia się w szerokim kontekście eklezjologicznym. Od właściwego rozumienia Kościoła zależy właściwe patrzenie na papieżstwo. Sobór Watykański II, przypominając naukę o misteryjnym i sakramentalnym charakterze Kościoła oraz próbując przezwyciężyć jednostronne piramidalne koncepcje eklezjologiczne, otworzył na nowo miejsce dla teologicznych dyskusji nad prymatem piotrowym. Prymat biskupa Rzymu przestał tym samym być wewnętrzną sprawą Kościoła rzymskokatolickiego. Został przez wielu niekatolików dostrzeżony jako „trudny i piękny dar” dany całemu chrześcijaństwu.

Zasada druga:

integracja nauki o prymacie z całą tradycją kościelną

Druga zasada hermeneutyczna, w świetle której powinno się próbować odczytywać orzeczenia dogmatyczne I Soboru Watykańskiego na temat prymatu, jest wyznaczona przez historyczny rozwój doktryny o prymacie. Zasada ta została zawarta w samej preambule do konstytucji *Pastor aeternus* w następujących słowach: „Uważamy z aprobatą Świętego Soboru za rzecz konieczną dla ustrzeżenia owczarni Chrystusowej, dla jej bezpieczeństwa i wzrostu – aby przedstawić wszystkim wiernym naukę, jaką mają wyznawać i zachowywać w myśl prastarej i nieprzerwanej wiary całego Kościoła (*secundum antiquam atque constantem universalis Ecclesiae*

fidem) o ustanowieniu, trwaniu i naturze świętego prymatu Stolicy Apostolskiej, na którym spoczywa moc i trwałość Kościoła, a także obowiązek potępienia i odrzucenia błędów przeciwnych i zgubnych dla owczarni Pańskiej”¹⁵. Z tego też względu Sobór wykładając naukę o prymacie we wprowadzeniach do wszystkich czterech rozdziałów tejże konstytucji odwołuje się do nieprzerwanej kościelnej tradycji istniejącej na Zachodzie, upatrującej w osobie Piotra i jego następców mandatariuszy prymatu. Znajdujemy tutaj liczne odwołania do nauki papieży i wcześniejszych soborów¹⁶.

Powyższa zasada hermeneutyczna wskazująca na rozwój nauki o prymacie wyraża bardzo ważną prawdę. Nauka I Soboru Watykańskiego o prymacie powinna być widziana w szerokiej perspektywie historycznego rozwoju tradycji kościelnej. Innymi słowy: orzeczenia każdego Soboru powinny być interpretowane w całokształcie kościelnej Tradycji, włączając w to zarówno Zachód, jak i Wschód chrześcijański. Kardynał W. Kasper zadaje w tym kontekście niezwykle ważne dla dalszej dyskusji o prymacie pytania:

1. Nie podważając ważności orzeczeń dogmatycznych I Soboru Watykańskiego, należy zapytać, czy niektóre późniejsze interpretacje dogmatu papieskiego, jakie rozwinęły się jeszcze w XIX w., rzeczywiście harmonizują z całą Tradycją Kościoła oraz z samą istotą dogmatycznych definicji Soboru?

2. Które elementy orzeczeń dogmatycznych zawartych w *Pastor aeternus* są w sposób szczególny związane ze specyficznym kontekstem i wyzwaniem, z jakimi Kościół katolicki musiał się zmierzyć w drugiej połowie XIX wieku?

3. Co należy uważać za treść istotną i niezmienną, a co za zmienną, gdyż związaną tylko z historycznym kontekstem tychże definicji?

4. Czy anatemy dołączone do orzeczeń dogmatycznych o prymacie zachowują dzisiaj jeszcze swoje znaczenie? Jeśli tak, to przeciwko komu są skierowane?¹⁷

Powyższe pytania doprowadzają nas do kolejnej zasady hermeneutycznej obowiązującej w interpretacji dogmatów, mianowicie do ich historycznej kontekstualności. Wydaje się, że niezwracanie uwagi na tę zasadę, i to w obrębie zarówno katolickiej, jak i niekatolickiej teologii, zaowocowało niestety usztywnieniem stanowisk dialogujących stron i doprowadziło na wiele lat do impasu w dyskusjach na temat prymatu. Teologia katolicka próbuje dzisiaj ponownie zwracać uwagę na całokształt historycznych okoliczności, w jakich „rodziły się” definicje dogmatyczne Vaticanum I.

**Zasada trzecia:
postulat uwzględniania historycznego kontekstu
ogłoszenia nauki o prymacie**

Jedna z podstawowych zasad hermeneutyki teologicznej brzmi: wszystkie dogmaty powinny być interpretowane w takim sensie, w jakim zostały ogłoszone¹⁸. Zakłada to z konieczności postulat uwzględnienia historycznego kontekstu dogmatu i wzięcia pod uwagę historycznie uwarunkowanych pojęć użytych do jego wyrażenia. Z tego też względu jest czymś koniecznym, aby pamiętano – przypomina W. Kasper – o konieczności rozróżniania pomiędzy niezmienną i wiążącą Kościół treścią dogmatów a ich zmiennymi formami wyrażania tejże treści, uwarunkowanymi historycznym kontekstem, językiem i innymi okolicznościami. Prawdę tę później w sposób czytelny wyraził II Sobór Watykański w następujących słowach: „Zachęca się teologów, żeby przy zachowaniu metod i wymogów właściwych nauce teologicznej, wciąż szukali coraz to bardziej odpowiedniego sposobu podawania doktryny ludziom sobie współczesnym; bo czymś innym jest sam depozyt wiary, czyli jej prawdy, a czym innym sposób ich wyrażania przy zachowaniu jednak tego samego sensu i znaczenia” (*Gaudium et spes*, nr 62). Powołując się na powyższą zasadę, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan wyprowadza wniosek, że byłoby czymś błędnym branie orzeczeń I Soboru Watykańskiego odnośnie do prymatu papieskiego jako jedynych z możliwych sposobów wyrażenia prawdy o posługiwaniu prymacjalnym biskupa Rzymu.

Jest prawdą, że Kościół katolicki drugiej połowy XIX wieku przeżywał szczególne trudności. Większość biskupów zgromadzonych na Soborze postrzegala Kościół jako obłożoną zewsząd i zagrożoną twierdzą. Dziedzictwo oświecenia, z jego tragicznymi skutkami, odciskającymi się na samej strukturze Kościoła katolickiego w Zachodniej Europie oraz polegające na całkowitym rozgraniczeniu wiary i rozumu, przyczyniło się do przyspieszenia procesów laicyzacyjnych. Z drugiej strony gallikanizm i józefinizm zagrażały autonomii Kościoła. Po załamaniu się dotychczasowego porządku kościelnego we Francji za czasów Napoleona i stworzeniu tzw. „Kościółu konstytucyjnego” wydawało się, że papieżstwo było jedyną instancją zdolną do obrony autonomii tamtejszego Kościoła¹⁹. Większość biskupów zgromadzonych na I Soborze Watykańskim, orzekając dogmat o władzy jurysdykcyjnej papieża oraz zwłaszcza podając definicję jego nieomyślności, pragnęła umocnić w ten sposób Kościół, aby był on w stanie przeciwdziałać pojawiającym się coraz to nowym zagrożeniom. Z tego też względu – jak mówi W. Kasper – ich orzeczenia do-

tyczące prymatu papieskiego zrodziły się w nadzwyczaj trudnym dla Kościoła kontekście i ich celowość w jakimś sensie jest przez ten kontekst zarówno usprawiedliwiana, jak i ograniczana²⁰.

Rozumienie prymatu w sensie posiadania najwyższej i niczym nieskrępowanej władzy w Kościele nie jest zgodne nawet z samym duchem i literą I Soboru Watykańskiego. Owa władza jest ograniczona na wiele różnych sposobów: przez samo Objawienie Boże oraz wiążącą Tradycję kościelną, przez sakramentalną strukturę i episkopalną konstytucję Kościoła, jak również przez podstawowe prawa ludzkie, których gwarantem jest sam Bóg. Z tego też względu – zdaniem kardynała Kaspera – podstawowy problem w rozumieniu nauki o prymacie nie tkwi w samych orzeczeniach I Soboru Watykańskiego, lecz w maksymalistycznych interpretacjach tychże orzeczeń, jakie rozwinęły się w Kościele rzymskokatolickim po soborze²¹. Innymi słowy, środek zaradczy, jakim miało być w nadzwyczajnie trudnej sytuacji Kościoła zdefiniowanie w formie dogmatycznej prymatu papieża, stał się zasadą dla sytuacji normalnych w późniejszym czasie. J. Ratzinger wyciąga stąd następujący wniosek: scentralizowana wizja Kościoła, z jaką wchodził on na I Sobór Watykański, nie jest koniecznie pochodną wypływającą bezpośrednio z samej posługi prymacjalnej. Idzie on nawet dalej i twierdzi, że zunifikowane prawo kościelne, jednolita liturgia czy nawet obecnie przyjęty sposób obsadzania stolic biskupich przez Rzym – nie są elementami, które z natury rzeczy, jako istotne i niezmiennie, przynależą do zakresu władzy prymacjalnej²².

Poszanowanie powyżej omawianej zasady uwzględniania historycznego kontekstu ogłoszenia nauki o prymacie we współczesnych dyskusjach ekumenicznych może zatem przyczynić się do odkrycia tego, co w prymacie jest naprawdę istotne i wiążące w wierze. Według kardynała Kaspera trzeba pamiętać o głównym zamiarze, jaki przyświecał większości soborowej na I Soborze Watykańskim. Było nim przede wszystkim podkreślenie jednej naczelnej prawdy: papież jest wolny w swoim działaniu dla dobra Kościoła i jego jedności i tę wolność może na różny sposób wyrażać w różnych czasach w zależności od zmieniających się potrzeb Kościoła. Prymat zawsze powinien być zatem interpretowany i wprowadzany w życie w świetle aktualnych potrzeb i sytuacji Kościoła. W tym znaczeniu papież Jan Paweł II encyklice *Ut unum sint* mówił o ciężącym na nim obowiązku znalezienia „takiej formy sprawowania prymatu, która nie odrzucając bynajmniej istotnych elementów tej misji, byłaby otwarta na nową sytuację” (tamże, nr 95).

Wydaje się, że tę samą zasadę przywołuje kardynał Ratzinger w dokumencie Kongregacji Nauki Wiary pt. *Prymat następcy Piotra w tajemnicy Kościoła*, opublikowanym zaledwie cztery lata po encyklice *Ut unum sint*. Warto przytoczyć tutaj cały jeden akapit z tego dokumentu, gdyż precyzyjnie wyraża on „historyczną kontekstualność” posługi prymacjalnej biskupa Rzymu.

„Konkretne formy sprawowania posługi Piotrowej są dla niej charakterystyczne w takiej mierze, w jakiej stanowią wierną realizację – w konkretnych okolicznościach czasu i miejsca – wymogów, które wynikają z ostatecznego celu właściwego Prymatowi (jedność Kościoła). Większy lub mniejszy zasięg tych konkretnych form będzie w każdej epoce historycznej zależał od *necessitas Ecclesiae*. Duch Święty pomaga Kościołowi poznawać tę *necessitas*, a Biskup Rzymu, wsłuchując się w głos Ducha działającego w Kościołach, stara się znaleźć odpowiedź oraz udziela jej w momencie, gdy uzna to za stosowne, i w wybranej przez siebie formie”²³.

Zasada czwarta: interpretacja nauki o prymacie w świetle Biblii

Czwarta i ostatnia zasada hermeneutyczna nauki o prymacie biskupa Rzymu postuluje interpretację posługiwania prymacjalnego w świetle Ewangelii. Szczególne znaczenie tej zasady zostało podkreślone zwłaszcza w dialogu z luteranami prowadzonym w Stanach Zjednoczonych. W trzeciej części dokumentu dialogicznego pt. *Prymat papieski i Kościół powszechny*²⁴ mamy równoległe zestawione luterskie i rzymskokatolickie spojrzenie na posługę następcy św. Piotra. Ukazują one zarówno punkty zbieżne, jak i dalej istniejące „poważne” rozbieżności w rozumieniu urzędu papieskiego. Jedną z istotniejszych różnic teologicznych pozostaje dalej kwestia pochodzenia posługiwania prymacjalnego. Podczas gdy dla luteran nie jest możliwym przyjęcie tezy o prymacie „z ustanowienia Bożego” (*de iure divino*), to strona katolicka stwierdza, że przyjęcie urzędu papieskiego jest dla katolików imperatywem, obowiązkiem płynącym z wiary, że Bóg chciał tego posługiwania dla swego Kościoła jako znaku jedności oraz narzędzia życia i miłości. Dlatego też strona katolicka potwierdziła swój tradycyjny pogląd, że papieństwo, we właściwym sensie, jest z „Boskiego ustanowienia”. Mówiąc iż posługiwanie papieskie jest z ustanowienia Bożego, teologowie katolicy odchodzą dziś jednocześnie od anachronicznych stwierdzeń czy pytań typu: Czy Jezus ustanowił Piotra pierwszym papieżem? Na pytanie tego rodzaju nie znajdziemy odpowiedzi w Biblii. Takie pojęcia jak: „papież”, „prymat”

czy „jurysdykcja kościelna” przynależą do późniejszej epoki. Nowy Testament ich zwyczajnie nie znał. A zatem pytanie, co Nowy Testament mówi na temat papieżstwa, zawiera w sobie błąd ahistoryczności czy anachronizmu. Dokument dialogu katolicko-luterańskiego na temat papieżstwa w USA nazywa ten błąd „projekcją wsteczną”, rozumianą jako wtfaczenie późniejszych, historycznie ukształtowanych modeli papieżstwa w o wiele wcześniejsze teksty Nowego Testamentu²⁵.

Zainteresowanie we współczesnym ruchu ekumenicznym kwestią prymatu i roli biskupa Rzymu w odniesieniu do całego chrześcijaństwa spowodowało podjęcie na nowo, zwłaszcza po II Soborze Watykańskim, szeroko zakrojonych studiów biblijnych i teologicznych nad rolą i miejscem Piotra w Kościele apostołskim²⁶. Nowy Testament ukazuje szczególną rolę Piotra w Kościele apostołskim. W Nowym Testamencie – podkreśla strona katolicka w dialogu z luteranami – znajduje się wiele tekstów wyraźnie prowadzących w kierunku papieżstwa (zwłaszcza listy Piotrowe oraz obrazy Piotra ukazywane przez ewangelistów). Jednakże brak „wyraźnego i bezpośredniego potwierdzenia samego papieżstwa”. Fakt ten nie dziwi jednak strony katolickiej, gdyż Nowy Testament nie został dany Kościołowi jako „skończona całość doktrynalna, lecz jako wyraz rozwijającej się wiary i instytucjonalności Kościoła w I wieku”. Doświadczenie Kościoła wskazuje, że pod wieloma względami Nowy Testament i nauki w nim zawarte są uzupełniane przez późniejszy rozwój wiary i życia Kościoła. Jeśli więc dla luteran, z ich zasadą *sola scriptura*, takie stwierdzenie jest rozstrzygające, w sensie, że nie można wobec tego mówić o Boskim ustanowieniu papieżstwa, to dla katolików nie stanowi to większego problemu. Katolicy wiedzą przecież, że w samym Piśmie Świętym nie ma ustalonego kanonu ksiąg świętych, że w Piśmie Świętym nie ma starożytnych symboli wiary, że Pismo Święte jedynie ogólnie ustala sposób sakramentalnego życia wspólnot chrześcijańskich. Dlatego też katolicy „żywią przekonanie, że papieska i biskupia forma tego posługiwania, nawet jako skutek rozwoju historycznego, są z woli Bożej następstwem funkcji spełnianych przez Piotra i innych apostołów, zgodnie z treścią zapisu nowotestamentalnego”²⁷.

Tradycyjne debaty nad znaczeniem prymatu biskupa Rzymu, odnosząc się do Pisma Świętego, koncentrowały swoją uwagę głównie na kwestii biblijnych fundamentów posługi prymacjalnej. Stąd też tyle kontrowersji narosło wokół samego pochodzenia prymatu (*de iure divino / de iure humano*). Tymczasem zasada interpretacji prymatu w świetle Ewangelii, tak droga tradycji luterańskiej, nie ogranicza się jedynie do kwestii

ustanowienia prymatu. Bardziej koncentruje swoją uwagę na samym rozumieniu prymatu i sposobach jego realizacji. Innymi słowy chodzi tutaj raczej o sposób, w jaki biskup Rzymu powinien sprawować tę funkcję. W tym sensie powinien on być zgodny z duchem Ewangelii. Kardynał Kasper, omawiając zasadę interpretacji prymatu w świetle Ewangelii, mówi, iż „posługa Piotrowa nie może być rozumiana jako władza lecz jedynie jako służba²⁸. Przywoływana tutaj preambuła do konstytucji dogmatycznej *Pastor Aeternus* I Soboru Watykańskiego także ujmuje prymat nie tyle w kategoriach jurysdykcyjnych, co raczej w biblijnym sensie *episkopē*, czyli powszechnej troski i służby na rzecz dobra Kościoła. Do takiej biblijnej interpretacji swojego posługiwania zdaje się odnosić Jan Paweł II w encyklice o jedności. Według kardynała Kaspera owo przeorientowanie, czy przesunięcie akcentów, z prymatu rozumianego w sensie jurydycznym na rzecz powszechnej służby na rzecz jedności wynikającej ze szczególnej roli, jaką odgrywa dziś biskup Rzymu w całym chrześcijaństwie, może się okazać wyjątkowo pomocne w dzisiejszym dialogu ekumenicznym²⁹.

Interpretacja prymatu w świetle Ewangelii powinna być dostrzegalna na wielu poziomach. Najważniejszym jest oczywiście sposób realizacji posługiwania papieskiego. Ów sposób dziś jest zdecydowanie bliższy Ewangelii niż w minionych wiekach. Nie ma co do tego dyskusji. Podkreślają to także sami teologowie i zwykli chrześcijanie z innych Kościołów i wspólnot kościelnych. Ważny jest także język i sama terminologia używana na określenie tego wszystkiego, co niesie w sobie papieństwo. Coraz częściej w oficjalnych dokumentach i wypowiedziach papieży po II Soborze Watykańskim mówi się o „posługiwaniu Piotrowym” czy „służbie Piotrowej” w miejsce „urzędu papieskiego” lub samego „papieństwa”. Ta lingwistyczna zmiana nie jest czymś błahym. Jest jedną z celowych prób zmierzających właśnie do takiej reinterpretacji papieństwa w świetle Ewangelii, które bez porzucania bynajmniej jego istotnych elementów, umiejscawiałyby je w szerszym i zgodnym z duchem biblijnym duchowym kontekście. Posługiwanie Piotrowe biskupa Rzymu powinno być zawsze widziane w świetle owej biblijnej pasterskiej troski (*episkopē*), jaką Piotr otrzymał od samego Chrystusa.

Takie biblijne i pastoralne rozumienie posługiwania biskupa Rzymu nie wyłącza oczywiście jego jurysdykcyjnego autorytetu i władzy i nie może być rozumiane w sensie prymatu honorowego. Pastoralna troska, bez możliwości wprowadzania jej urzeczywistniania, byłaby czymś sprzecznym samym w sobie. Sam prymat honorowy – według kardynała Kaspera – jest podobnie odległy duchowi Ewangelii, jak sprowadzanie

tegoż prymatu tylko do władzy i jurysdykcji. Jedno drugiemu nie jest przeciwstawne. Posługiwanie Piotrowe uobecnianie dzisiaj w powszechnej służbie biskupa Rzymu na rzecz jedności Kościoła zawsze powinno być rozumiane w biblijnym sensie autorytetu (*exousia*), jaki łączy w sobie charyzmat złączony z konkretną osobą oraz realną pasterską posługę (*episkopē*), która wyraża się w podejmowaniu zgodnych z duchem Ewangelii decyzji i działań wiążących przez to w wierze wiernych³⁰.

* * *

Podsumowując, można powiedzieć, że uwzględnianie powyższych zasad hermeneutycznych w odniesieniu do prymatu papieskiego może we współczesnym dialogu ekumenicznym zachować wiążącą i niezmienną istotę posługiwania Piotrowego przy jednoczesnym otwarciu możliwości dalszych dyskusji ekumenicznych nad głębszym rozumieniem samej istoty tejże posługi. Niewątpliwie wielkim zadaniem teologii katolickiej dzisiaj jest reinterpretacja i reaktura dogmatycznych orzeczeń I Soboru Watykańskiego w odniesieniu do posługi biskupa Rzymu w świetle II Soboru Watykańskiego. Ten proces wydaje się być dopiero na samym początku swojej drogi. Ostatni Sobór oraz rozwijający się po nim dialog ekumeniczny na temat papieżstwa, zdynamizowany zwłaszcza po papieskiej zachęcie wyrażonej w encyklice *Ut unum sint*, dają nadzieję na ponowne postrzeganie przez chrześcijan innych Kościołów posługi biskupa Rzymu jako „daru dla całego Kościoła”. I chociaż dla wielu jest to trudny i wymagający dar, to powinien on być widziany właśnie jako dar, nie zaś jako przeszkoda na drodze do jedności.

PRZYPISY

¹ Zob. R. Małecki, *Luteranie wobec prymatu papieskiego. W kierunku ewolucji postaw i poglądów teologicznych*, w: *Ekumenizm – teologia – kultura. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Wojciechowi Hancowi z okazji 65. rocznicy urodzin*, Włocławek 2006, s. 131–147; K. Karński, *Prymat papieski z perspektywy ewangelickiej*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 15(1999), nr 1, s. 9–16; M. Lienhard, *I Riformatori protestanti del XVI secolo e il papato*, w: A. Acerbi (ed.), *Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica. Atti del Colloquio, Milano, 16–18 aprile 1998*, Milano 1999, s. 129–144. Na temat ewolucji poglądów Lutra wobec papieżstwa zob. S.H. Hendrix, *Luther and the Papacy. Stages in a Reformation Conflict*, Philadelphia 1971.

² Jan Paweł II, *Encyklika Ut unum sint*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 1996, s. 755–822.

³ R. Małecki, *Prymat papieski we współczesnych dyskusjach ekumenicznych*, „Studia Włocławskie” 9(2006), s. 124.

⁴ J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, s. 140.

⁵ Y. Congar, *Diversity and Communion*, London 1984, s. 168–177.

⁶ Zob. W. Kasper, *That They May All Be One. The Call to Unity*, London 2004, s. 139–140.

⁷ Zob. H. Pottmeyer, *L'influsso del pensiero politico della comprensione del primato al Vaticano I e la sua 'Wirkungsgeschichte' nell'esercizio del primato*, w: A. Acerbi (ed.), *Il ministero papale in prospettiva ecumenica*, dz. cyt., s. 145–167.

⁸ „Aby zaś episkopat był jednym i niepodzielnym i aby przez zespolenie z sobą kapłanów całość wierzących zachowała jedność wiary i wspólnoty, uczynił św. Piotra zwierzchnikiem innych Apostołów i w nim ustanowił zasadę i widzialny fundament obydwu jedności”. – I Sobór Watykański, *Konstytucja „Pastor aeternus”*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1989, s. 79.

⁹ P. Rodriguez, *Natura e fini del primato del Papa: il Vaticano I alla luce del Vaticano II*, w: Congregazione per la Dottrina della Fede, *Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa. Testo e commenti*, Città del Vaticano 2002, s. 87–89.

¹⁰ W. Kasper, *That They May All Be One*, dz. cyt., s. 141–142.

¹¹ Tamże, s. 142; por. A. Acerbi, *Due ecclesologie. Ecclesologia giuridica ed ecclesologia di comunione nella «Lumen gentium»*, Bologna 1975; W. Kasper, *L'Eglise comme communion. Un fil conducteur dans l'ecclésiologie de Vatican II*, „Communio” 12(1987), nr 1, s. 24–25; A. Choromański, *L'Eglise comme communion – Vers une ecclesologie commune a l'age de l'ocumenisme*, Fribourg 2004, s. 263–268.

¹² W. Kasper, *That They May All Be One*, dz. cyt., s. 142.

¹³ Tyt. oryg.: *Der antirömische Afekt. Wie Läßt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren?* Einsiedeln 1989; zob. tłum. pol. *Antyrzymski resentment. Papiestwo a Kościół*, Poznań 2004.

¹⁴ J. Anchiim iuk, *Dwugłós katolicko-prawosławny na temat prymatu w Kościele*, „Znak” 23(1971), s. 447.

¹⁵ *Breviarium fidei*, dz. cyt., s. 79–80.

¹⁶ H. Pottmeyer, *The Petrine Ministry. Vatican I in the Light of Vatican II*, „Bulletin / Centro Pro Unione” nr 65(2004), s. 22; por. t e n ż e, *Papato e Communio Ecclesiarum. Il Vaticano I nel Vaticano II – vie per un'intesa cattolica ed ecumenica*, w: *Papato e istanze ecumeniche. Atti del convegno tenuto a Trento il 19–20 maggio 1982*, ed. G. Ghiberti, V. Peri, H.J. Pottmeyer, D. Valentini, Bologna 1984, s. 127–146.

¹⁷ W. Kasper, *Il ministero petrino*, „Il Regno – documenti”, 48(2003), s. 439–440; zob. R. Małeck i, *Prymat papieski we współczesnych dyskusjach ekumenicznych*, art. cyt., s. 137.

¹⁸ Prawdę tę wyraził ten sam I Sobór Watykański w konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej *Dei Filius* w sposób następujący: „Nauka wiary objawiona przez Boga nie została podana jako filozoficzny twór, który może być udoskonalany przez rozum ludzki, ale jako Boski depozyt przekazana jest Oblubienicy Chrystusowej, aby go wiernie strzegła i nieomylnie wyjaśniała... Niech zatem wzrasta i wielorako rozwija się rozumienie, wiedza i mądrość tak poszczególnych ludzi, jak i wszystkich razem, tak pojedynczych osób, jak i całego Kościoła, wszystkich pokoleń i wieków, ale w swoim tylko rodzaju, tj. w tej samej nauce, w tym samym znaczeniu i w tej samej myśli”. – Zob. *Breviarium fidei*, dz. cyt., s. 28.

¹⁹ Szerzej na temat dziedzictwa rewolucji francuskiej oraz jej wpływu na sytuację Kościoła w Zachodniej Europie zob. K. S ch a t z, *Prymat papieski od początków do współczesności*, Kraków 2004, s. 212–216.

²⁰ W. Kasper, *That They May All Be One*, dz. cyt., s. 144–145.

²¹ Chodzi tutaj zwłaszcza o tzw. „ultramontanism”. Tą pogardliwą nazwą posługiwali się gallikanie na oznaczenie tych wszystkich, którzy nadmiernie wywyższali władzę papieską i wszystkich rozwiązań oczekiwali „spoza Alp”, czyli z Rzymu. Ultramontaniści występowali przeciw takim ruchom, jak febronianizm, gallikanizm i jansenizm, które popierały jurysdykcję Kościołów lokalnych, nawet wbrew postępowaniu centralnej władzy w Rzymie. Ruch ultramontański osiągnął szczyt w definicji nieomylności papieskiej na Soborze Watykańskim I w roku 1870. Zob. G.O' Collins, E.G. Farrugia, *Zwięzły słownik teologiczny*, Kraków 1993, s. 281. Szerzej na temat ruchu ultramontanistycznego w okresie przed i po I Soborze Watykańskim – zob. K. S ch a t z, *Prymat papieski od początków do współczesności*, dz. cyt., s. 216–226; t e n ż e, *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, Kraków 2002, s. 220–227.

²² J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, dz. cyt., s. 142; tenże, *Prymat Piotra a jedność Kościoła*, „Communio” 11(1991), nr 6, s. 3–17; zob. J. Jezierski, *Prymat Biskupa Rzymu według kardynała J. Ratzingera*, w: *Posłannictwo Biskupa Rzymu*, red. J. Jezierski, Olsztyn 2002, s. 223–227; J.M.-R. Tillard, *The Mission of Bishop of Rome: What is Essential, What is Expected?* „One in Christ” 34(1998), nr 3, s. 198–211.

²³ Congregazione per la Dottrina della Fede, *Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa. Testo e commenti*, dz. cyt., s. 19; tłum. pol. zob. „L'Osservatore Romano” (pol.) 20(1999), nr 2, s. 52–56.

²⁴ Całość tekstu zob. w: *Lutherans and Catholics in Dialogue*, t. 5: *Papal Primacy and the Universal Church*, ed. by P.C. Empie, T.A. Murphy, Minneapolis (b.r.w.), tłum. pol. pt. *Prymat papieski i Kościół powszechny*, „Novum” 1978, nr 3–4, s. 38–75.

²⁵ S.C. Napiórkowski, *Wierzę w jeden Kościół*, Tarnów 2003, s. 288–289.

²⁶ Spośród wielu istotnych opracowań biblijno-teologicznych na temat roli i miejsca Piotra w Nowym Testamencie warto wymienić choćby następujące: J.J. von Allmen, *Il Primato della Chiesa di Pietro e di Paolo*, Brescia 1982; R.E. Brown, K.P. Donfried, J. Reumann, *Peter in the New Testament. A collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars*, Minneapolis 1973; S. Cipriani, *Postać Piotra w Nowym Testamencie*, „Communio” 11(1991), nr 6, s. 18–33; O. Cullmann, *San Pietro. Discepolo – Apostolo – Martire*, w: O. Cullmann, Ch. Journet, N. Afanassieff (red.), *Il primato di Pietro nel pensiero Cristiano contemporaneo*, Bologna 1965, s. 1–349; J. Gnilka, *Il ministero petrino. Fondazione nel Nuovo Testamento e configurazione nella Chiesa primitiva*, w: P. Hünermann (ed.), *Papato ed ecumenismo. Il ministero petrino al servizio dell'unità*, Bologna 1999, s. 9–21; tenże, *The Ministry of Peter – New Testament Foundations*, w: W. Kasper (ed.), *Il ministero petrino. Catolici e ortodossi in dialogo*, Roma 2004, s. 29–42; N. Koulomzine, *Peter's Place in the Early Church*, w: *The Primacy of Peter in the Orthodox Church*, Bedfordshire 1973, s. 111–134; J. Łach, *Formuła „Tyś jest Chrystus” w Mk 8, 29*, „Communio” 11(1991), nr 6, s. 18–33; R. Pesch, *Ciò che era visibile in Pietro, è passato nel Primato*, w: Congregazione per la Dottrina della Fede, *Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa. Testo e commenti*, dz. cyt., s. 25–50; tenże, *I fondamenti biblici del Primato*, Brescia 2002.

²⁷ *Prymat papieski i Kościół powszechny*, dok. cyt., s. 63; por. S.C. Napiórkowski, *Papiestwo w międzykościelnych dialogach katolicko-luterskich*, art. cyt., s. 305; R. Małeckki, *Luteranie wobec prymatu papieskiego*, art. cyt., s. 141.

²⁸ W. Kasper, *That They May All Be One*, dz. cyt., s. 147.

²⁹ Tamże, s. 148.

³⁰ Tamże, s. 148–149; zob. W. Hryniewicz, *Pytania o prymat. Tradycyjna doktryna i możliwość zmian*, „Tyg. Powszechny” 1998, nr 4(24 I), s. 9; J. Majewski, *Kłopotliwe „refleksje” Kongregacji Nauki Wiary*, „Tyg. Powszechny” 1999, nr 8 (21 II), s. 10.