

KS. ROMAN MAŁECKI

PRYMAT PAPIESKI WE WSPÓŁCZESNYCH DYSKUSJACH EKUMENICZNYCH

W przemówieniu do Sekretariatu Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan 28 kwietnia 1967 r. papież Paweł VI powiedział: „Papież – wiemy to dobrze – stanowi bez wątpienia największą przeszkodę na drogach ekumenizmu. Cóż powiemy? Czyż musimy raz jeszcze powołać się na tytuły, które usprawiedliwiają nasze powołanie? Czyż raz jeszcze musimy próbować wyrazić nasze zadania w dokładnych terminach, tak by rzeczywiście odpowiadały one temu, czym w istocie powinna być nasza służba: nieodłączną zasadą prawdy, miłości i jedności? [...] Nie jest łatwo przeprowadzać apologię w tej sprawie”¹. Natomiast dwa lata później, 10 czerwca 1969 r., podczas swojej wizyty w siedzibie Światowej Rady Kościołów w Genewie, sam częściowo odpowiedział na te retoryczne pytania, rozpoczynając przemówienie jasnym stwierdzeniem: „Naszym imieniem jest Piotr”. Odnosząc się do Ewangelii, papież wyraził swoje powołanie i misję jako „rybaka ludzi” i „pasterza”, któremu „sam Pan powierzył tajemnicę komunii”². W nowym klimacie posoborowego otwarcia i dialogu papież Paweł VI wywołał i postawił na nowo pytanie, które przez całe wieki dzieliło i nadal dzieli chrześcijan. Niewątpliwie, kwestia prymatu następcy św. Piotra, a zwłaszcza jego historycznego rozwoju w Kościele rzymskokatolickim oraz bardzo zmieniających się form i zakresu sprawowania władzy prymacjalnej nadal wywołuje gorące dyskusje wśród teologów. Na swój sposób stanowi przeciwieństwo o tożsamości konfesyjnej Kościoła rzymskokatolickiego.

Tę świadomość doniosłości posługi następcy św. Piotra dla sprawy jedności chrześcijaństwa wyraził także papież Jan Paweł II w czasie swojej wizyty w siedzibie Światowej Rady Kościołów w Genewie 12 czerwca 1984 r., mówiąc, że „Przekonanie Kościoła katolickiego, iż zgodnie z tradycją apostołską i z wiarą Ojców zachował on w posłudze Biskupa Rzymu widzialny znak i gwarancję jedności, stanowi trudność dla większo-

ści pozostałych chrześcijan, których pamięć jest obciążona bolesnymi wspomnieniami”³. Jednocześnie papież potwierdził, że katolicy nie mogą zrezygnować z przekonania, iż posługa biskupa Rzymu jest jednym z gwarantów tożsamości wiary dzisiejszego Kościoła z „tymi, którzy wyznawali ją od Pięćdziesiątnicy i tymi, którzy będą ją wyznawać «aż przyjdzie» dzień Pański”⁴.

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)⁵. 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).

Warto podkreślić fakt, iż sam papież w cytowanym dokumencie określa swoją posługę nie w terminach jurydyczno-prawnych, lecz biblijno-pastoralnych: „Misja Biskupa Rzymu w gronie wszystkich Pasterzy polega właśnie na tym, że ma on «czuwać» (*episkopein*) niczym strażnik, aby dzięki Pasterzom we wszystkich Kościołach partykularnych słyszano prawdziwy głos Chrystusa-Pasterza” (tamże, nr 94). Ten nowy język w odniesieniu do posługi papieskiej ma duże znaczenie ekumeniczne. Pozwala w nowym świetle widzieć celowość samego urzędu Piotrowego, który ma być – według słów Jana Pawła II – „posługą jedności” (nr 89) oraz „służbą miłości” (nr 95). W konsekwencji papież stwierdza, że „Dzięki władzy i autorytetowi, bez których funkcja ta byłaby tylko pozorem, Biskup Rzymu ma zabezpieczać komunię wszystkich Kościołów. Z tego tytułu jest pierwszym pośród sług jedności” (nr 94).

To papieskie zaproszenie do dialogu nad posługiwaniem następcy św. Piotra zostało przyjęte z zyczliwością przez teologów i pasterzy różnych Kościołów i wspólnot kościelnych. Można powiedzieć, że po publikacji encykliki o jedności nastąpiło ponowne zainteresowanie się kwestią papieństwa, jego roli w historii Kościoła, a przede wszystkim możliwością prowadzenia otwartego dialogu teologicznego w tej jakże delikatnej i drażliwej kwestii. Oczywiście, nie należy przypuszczać, że owo zaproszenie do dyskusji, połączone z bardzo czytelnie wyrażonym przekonaniem papieża Jana Pawła II odnośnie do samej natury prymatu, odsunęło w cień różnice konfesyjne w tej kwestii. Wręcz przeciwnie, pierwsze reakcje niektórych zwierzchników Kościołów te różnice ujawniły z całą ostrością.

Patriarcha Konstantynopola Bartłomiej, przemawiając w Zurychu (14 grudnia 1995 r.) do biskupów rzymskokatolickich odniósł się bezpośrednio do papieskiego zaproszenia do dyskusji nad prymatem. Patriarcha przeciwstawił się tradycyjnej egzegezie katolickiej uzasadniającej fundamenty władzy jurysdykcyjnej związanej z prymatem. Stwierdził stanowczo, aczkolwiek unikając tonu polemicznego, iż według egzegezy prawosławnej nie ma biblijnych podstaw dla rozumienia prymatu w taki sposób, jakoby oznaczał on władzę nad innymi biskupami. Według przekonania patriarchy: „Chrystus Pan nazwał wszystkich swoich uczniów apostołami w równej mierze i bez żadnego rozróżnienia [...] Ten, który przewodzi Kościołowi, nie jest jedynym hierarchą odpowiedzialnym za jego losy. Każdy z biskupów jest zatem osobiście odpowiedzialny za sposób, w jaki sprzyja lub przeszkadza poruszaniu się łodzi, którą jest Kościół – odpowiedzialny za dobre lub złe trzymanie się kursu”⁶.

W podobnym tonie brzmiała pierwsza reakcja Konrada Raisera, sekretarza generalnego Światowej Rady Kościołów. W wywiadzie dla amerykańskiej Katolickiej Agencji Informacyjnej (Catholic News Service) stwierdził on, że dzisiaj dla jedności chrześcijaństwa największą przeszkodą nie jest sposób wykonywania prymatu, lecz raczej doktryna I Soboru Watykańskiego, według którego papież rości sobie władzę jurysdykcyjną nad wszystkimi Kościołami chrześcijańskimi, oraz dogmatyczna definicja o nieomyślności papieskich orzeczeń *ex cathedra* tegoż Soboru⁷.

1. Dialogi ekumeniczne nad prymatem papieskim

Współczesny dialog ekumeniczny nad prymatem Piotrowym, choć został wydajnie zdynamizowany papieskim zaproszeniem wyrażonym w encyklice *Ut unum sint*, ma jednak swoją dosyć długą historię, sięgającą początku lat siedemdziesiątych ubiegłego stulecia. Sam Jan Paweł II we wzmiankowanej encyklice wspomina niektóre owoce tegoż dialogu. Co więcej, wiele odpowiedzi i komentarzy do papieskiego zaproszenia do dyskusji nad posługą następcy św. Piotra odwołuje się do wypracowanych wcześniej uzgodnień ekumenicznych w tej kwestii. Dlatego wskazanym wydaje się choćby zaznaczenie w tym miejscu krótkiej topografii dialogów oficjalnych i nieoficjalnych, które poruszają omawiany temat⁸.

a) Dialog katolicko-prawosławny

Międzynarodowa Komisja Mieszana do dialogu teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym na swojej piątej sesji plenarnej w Uusi Valamo (19–27 VI 1988 r.) opublikowa-

ła dokument zatytułowany: *Sakrament kapłaństwa w sakramentalnej strukturze Kościoła, ze szczególnym uwzględnieniem znaczenia sukcesji apostołskiej dla uświęcenia i jedności Ludu Bożego*⁹. W czwartej części tego dokumentu, poświęconej znaczeniu sukcesji apostołskiej dla jedności Kościoła, kwestia prymatu rzymskiego jest tylko wspomniana jako „dalej istniejąca rozbieżność” pomiędzy Kościołami, która powinna być „przedmiotem dalszych dyskusji” (nr 55). W zamiarze Komisji temat ten wymagał najpierw gruntownych studiów nad zagadnieniem soborowości i władzy w Kościele, co stanowiłoby nieodzowny kontekst dla późniejszych dyskusji nad prymatem. I chociaż na spotkaniu przygotowawczym w Moskwie (1–7 II 1990 r.) Komisja opracowała dokument roboczy pt. *Soborowość i władza w Kościele*, to jednak nie został on przedyskutowany ani opublikowany. Stało się tak, gdyż strona prawosławna wniosła o zmianę agendy dialogu ze względu na problemy, jakie pojawiły się w tym czasie w związku z odrodzeniem się po roku 1989 katolickich Kościołów wschodnich. Wznowiony w ubiegłym roku dialog, po sześciu latach impasu, na swojej sesji plenarnej, która odbędzie się w Belgradzie od 18 do 23 września 2006 r., podejmie temat eklezjologicznych i kanonicznych konsekwencji sakramentalnej struktury Kościoła, a szczególnie relacji między kolegalnością a władzą. W ten sposób zostanie przygotowane pole do centralnego punktu dialogu, jakim jest posługa biskupa Rzymu w powszechnej komunii Kościoła¹⁰.

Wśród dialogów lokalnych, jakie Kościół rzymskokatolicki prowadzi z Kościołem prawosławnym, na uwagę zasługuje dialog prowadzony we Francji. Wynikiem tego dialogu jest dotychczas jeden dokument pt. *Prymat rzymski we wspólnocie Kościołów* z 1991 roku¹¹.

b) Prymat w dialogu anglikańsko-katolickim

Spśród innych dialogów ekumenicznych prowadzonych przez Kościół rzymskokatolicki kwestia prymatu Biskupa Rzymu była omawiana dotychczas w sposób pośredni lub bezpośredni przez Międzynarodową Komisję Anglikańsko-Katolicką (ARCIC I i II) w dokumentach: *Autorytet w Kościele I* (1976)¹², *Wyjaśnienia z Windsor* (1981)¹³, *Autorytet w Kościele II* (1981)¹⁴ oraz *Dar autorytetu* (1991)¹⁵.

Już w dokumencie *Autorytet w Kościele I* (tzw. *Deklaracja z Wenecji*, 1976 r.) Międzynarodowa Komisja Anglikańsko-Katolicka (ARCIC) stwierdziła, że dwa wymiary posługi biskupiej: prymacjalna i koncyliarna, są ze sobą nieodłącznie powiązane i komplementarne. Przyszły zjednoczony Kościół będzie wymagał istnienia nie tylko wspólnoty (*commu-*

nion) pomiędzy biskupami, lecz także istnienia posługi prymacjalnej (*ministry of primacy*) sprawowanej na poziomie uniwersalnym. Dokument jednoznacznie stwierdza, że „jedyną stolicą biskupią, która mogłaby pełnić tę posługę w zjednoczonym Kościele, jest Rzym, miasto, w którym ponieśli śmierć męczeńską Piotr i Paweł”¹⁶. Następny dokument, znany pod nazwą *Deklaracja z Windsor* (1981 r.), wskazał na niektóre problemy związane z odmienną egzegezą tzw. tekstów prymacjalnych w Nowym Testamencie oraz wypływających stąd kwestii ustanowienia prymatu (*iure divino / iure humano*), zakresu władzy jurysdykcyjnej oraz nieomyślności trwającej w urzędzie następcy św. Piotra.

Raport końcowy pierwszej fazy dialogu katolicko-anglikańskiego, opublikowany w 1981 r., przynosi cały szereg pozytywnych stwierdzeń. Między innymi w *Wyjaśnieniach (Elucidations)* do tegoż *Raportu* stwierdza się, że „wiele zastrzeżeń anglikańskich skierowanych jest raczej przeciwko sposobowi sprawowania prymatu Biskupa Rzymu i szczególnie roszczeniom z jego strony niż przeciwko powszechnemu prymatowi jako takiemu”¹⁷. Anglikańscy teologowie dzisiaj coraz częściej stwierdzają, że „w zmienionych okolicznościach Kościoły Wspólnoty Anglikańskiej mogłyby uznać rozwój prymatu za dar Bożej Opatrzności – innymi słowy jako skutek kierownictwa Ducha Świętego w Kościele”¹⁸.

Już samo to stwierdzenie musi być uznane za ważne w relacji między Kościołami, z tym że dalej pozostają znaczące różnice między anglikanami i katolikami co do pojmowania natury tego prymatu. Jednakże, pomimo zgodności poglądów co do potrzeby istnienia powszechnego prymatu w zjednoczonym Kościele, anglikanie w przeważającej większości nie akceptują tezy, iż „z urzędem Biskupa Rzymu związany jest nieodłącznie dar Bożej pomocy w orzekaniu, którego mocą jego formalne rozstrzygnięcia można uznać za pewne, zanim jeszcze zostaną one przyjęte przez wiernych”¹⁹. Wynika z powyższego, że *Raport końcowy* uważa akceptację wiernych (tzw. recepcję) za konieczny warunek uznania, że jakieś rozstrzygnięcie doktrynalne papieża czy nawet soboru ekumenicznego jest wolne od błędu. Tymczasem – jak podkreśla Kongregacja do Spraw Wiary w *Katolickiej odpowiedzi na Raport końcowy ARCIC* – „dla Kościoła katolickiego gwarancją pewności orzeczonej prawdy nie jest uznanie ze strony wiernych, że prawda ta jest zgodna z Pismem świętym i Tradycją, lecz samo autorytatywne orzeczenie autentycznych nauczycieli”²⁰.

Podsumowując, można stwierdzić, że pierwsza faza dialogu anglikańsko-katolickiego na temat prymatu przyczyniła się do daleko idącego zbliżenia pomiędzy Kościołami w tej kwestii. Sami anglikanie dziś już uznają,

że „prymat Biskupa Rzymu nie pozostaje w sprzeczności z Nowym Testamentem i stanowi część Bożego zamysłu w tym, co dotyczy jedności i powszechności Kościoła”²¹. Choć osiągnięcia tak daleko idącej zgodności w sprawach o dużym znaczeniu dla jedności Kościoła są czymś bardzo pomyślnym i dobrze wróżą przyszłości dialogu ekumenicznego, to jednak w innych dziedzinach istotnych dla doktryny katolickiej nie udało się komisji anglikańsko-katolickiej osiągnąć pełnej zgody czy choćby zbieżności poglądów. Komentatorzy zwracają tutaj uwagę na trzy obszary dalej nierozwiązanych kwestii wymagających bardziej dogłębnych studiów. Chodzi mianowicie o: 1) właściwe rozumienie samego ustanowienia prymatu przez Chrystusa (dla strony katolickiej ogólne stwierdzenie, że „prymat nie pozostaje w sprzeczności z Nowym Testamentem i stanowi część planu Bożego w odniesieniu do jedności Kościoła” wydaje się być zbyt ogólne i minimalistyczne); 2) naturę i zasięg prymatu; 3) rozumienie nieomyłności papieskiej (sam *Raport* używa terminu: *indefectibility* – wolność od braku, zamiast soborowego określenia: *infallibility* – nieomyłność) i wzajemny stosunek autorytatywnych i zobowiązujących wypowiedzi papieskich do recepcji tychże wypowiedzi przez całość ludu Bożego.

W roku 1998 druga komisja dialogu anglikańsko-katolickiego opublikowała bardzo ważny dla omawianej problematyki dokument: *Dar autorytetu (The Gift of Authority)*²². W dokumencie tym biskupi i teologowie zaangażowani w dialog wyrazili wspólne przekonanie, że „dar autorytetu i władzy w Kościele jest darem Bożym niosącym pojednanie i pokój dla ludzkości” (tamże, nr 5). Zanim dokument przejdzie do omawiania daru autorytetu i władzy zapodmiotowionej w urzędzie następcy św. Piotra, najpierw omawia szeroko dar autorytetu, jaki z woli Bożej zostaje powierzony biskupom Kościołów lokalnych. Każdy biskup pełni w swoim Kościele lokalnym funkcję prymacjalną²³. Pełni ją jednak zawsze ze względu i dla dobra jedności swojego Kościoła. Całą swoją władzę i autorytet angażuje dla budowania Ciała Chrystusa, którym jest jego Kościół lokalny. Decyzje przez niego podejmowane mają charakter wiążący w wierze wiernych danego Kościoła. Powinien jednak – podkreśla to dokument – wypełniać swoją funkcję prymacjalną z poszanowaniem zasady synodalności. Zwołuje zatem synody swojego Kościoła oraz zatwierdza ich decyzje. Władza jurysdykcyjna biskupa nie jest bowiem arbitralną władzą nad wiernymi powierzonymi jego pasterskiej opiece. Biskup powinien pamiętać, że jako przewodnik swojego Kościoła także on „jest w drodze” (*syn-odos*) do prawdy. Dlatego tak ważne jest, aby w podej-

mowaniu wiążących decyzji miał zawsze na względzie *sensus fidelium* ludu Bożego. Służyć temu mają wielorakie rady oraz instytucje synodalne, które to on zwołuje i których decyzje zatwierdza²⁴.

W dalszej części dokument przechodzi do omówienia ponaddiecezjalnych struktur sprawujących posługę prymacjalną. Zauważa, że wspólne doświadczenie anglikanów, prawosławnych i katolików, którzy w biskupach Canterbury, Konstantynopola oraz Rzymu upatrują swoje „centra kościelnej” jedności, dobrze zabezpiecza jedność ich Kościołów. Jednakże warunki współczesnego życia (globalizacja!) oraz postępy dialogu ekumenicznego stawiają na nowo przed dzisiejszym chrześcijaństwem pytanie o istnienie jednego centrum jedności – prymatu uniwersalnego dla całego Kościoła powszechnego.

Dokument upatruje w posłudze Biskupa Rzymu szczególną misję. Jest nią „rozpoznawanie i wyrażanie prawdy zbawczej”. Zauważa oczywiście, że ta posługa była i nadal jest źródłem wielu nieporozumień wśród Kościołów. Według autorów tego dokumentu, specyficzna funkcja Biskupa Rzymu „nie może być traktowana jako funkcja rzecznika kolegium biskupiego, który wyraża jedynie konsensus panujący wśród biskupów w sprawach wiary i moralności”. Jest on pasterzem, w którego kompetencji i obowiązkach leży rozróżnianie (!) i wyrażanie pod natchnieniem Ducha Świętego i w jedności z całym kolegium biskupim wiary całego Kościoła²⁵.

Dokument *Dar autorytetu* nie potwierdza oczywiście całości katolickiego nauczania dotyczącego natury i zakresu władzy Biskupa Rzymu. Dalej niewyjaśnionymi do końca kwestiami pozostaje Boskie ustanowienie prymatu oraz warunki i okoliczności nieomylnych wypowiedzi papieskich. Autorzy dokumentu mówią jednak już innym językiem o posłudze Biskupa Rzymu. Jest to język na wskroś pastoralny, nie zaś jurydyczny. Prymat jest postrzegany – jak mówi sama nazwa dokumentu – jako „dar autorytetu” udzielony dla dobra całego Kościoła. Można się zgodzić z Williamem Hennem, komentatorem tego uzgodnienia, który stwierdza, że „w szerokiej panoramie dialogów ekumenicznych żadna inna wspólnota kościelna nie zbliżyła się tak bardzo do katolickiego rozumienia doktryny o prymacie Biskupa Rzymu, jak właśnie Wspólnota Anglikańska”²⁶.

c) Prymat papieski w dialogu katolicko-luterańskim

Także Kościoły luterańskie zdają się dziś innym okiem patrzeć na posługę następcy św. Piotra. Jest to niewątpliwie zasługą prowadzonego

od zakończenia Soboru Watykańskiego II oficjalnego dialogu teologicznego z Kościołem rzymskokatolickim, jak i ogromnego eklezjologicznego przeorientowania w samym katolicyzmie, jakie przyniósł ostatni sobór. Czymś oczywistym jest więc inny język dialogu i otwarcia, dominujący w rozmowach nad posługą prymacjalną zarówno po stronie katolickiej, jak i luterańskiej.

W tej nowej perspektywie, postrzegającej „urząd Piotrowy” (*Petrusamt*) czy też „służbę Piotrową” (*Petrusdienst*) przede wszystkim jako „posługiwanie świętej sprawie jedności Kościoła”, należy widzieć owoce podejmowanych od początku lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku dialogów katolicko-luterańskich. Tzw. *Raport z Malty* (1972)²⁷, podsumowujący pierwszą fazę dialogu, stwierdził wyraźnie, że kwestia urzędu papieskiego, a zwłaszcza zagadnienie papieskiego prymatu jurysdykcji, jawi się dziś w nowej perspektywie interpretacyjnej, właśnie w postaci rozumienia prymatu jako służby na rzecz wspólnoty i jako więzi jedności Kościoła. Strona luterańska w tym dokumencie wyraźnie przyznała, że brak jedności wewnątrzprotestanckiej i izolowanie się Kościołów lokalnych (krajowych) jest niewłaściwe z eklezjologicznego punktu widzenia. Kościoły lokalne powinny być bowiem manifestacją jednego Kościoła powszechnego. To doprowadziło stronę luterańską do wyraźnego przyznania potrzeby istnienia jakiejś „ogólnokościelnej instytucji, która by skutecznie służyła jedności”. *Raport z Malty* nie wyklucza zatem, iż dla luteran „urząd papieski stanowić mógłby widomy znak jedności Kościołów, przy założeniu, że zostanie on – drogą teologicznej reinterpretacji i praktycznej zmiany swej struktury – podporządkowany prymatowi Ewangelii” (nr 66)²⁸.

Swoje rewolucyjne w pewnym sensie stanowisko luteranie opatrzyli warunkami, że papieństwo zostanie zinterpretowane w podwójnym sensie: teoretycznie (teologicznie) i praktycznie, czyli w sposobie jego pełnienia. Zarówno jedno, jak i drugie powinno być tak ustawione, aby ustrzec prymat Ewangelii, który stanowi naczelne dobro Kościoła i któremu inne „prymaty” muszą podlegać. Można bez trudu zauważyć, że stanowisko strony luterańskiej nawiązywało do poglądów Melanchtona, wyrażonych w *Traktacie o władzy i prymacie papieża*. Pozostałe dwa postulaty reformacji pod adresem papieństwa, czyli posłuszeństwo papieżowi w sprawach wiary zagrożone sankcją utraty zbawienia oraz zrzeczenie się władzy świeckiej, jak zauważa H. Meyer, nie są już dzisiaj ze zrozumiałych względów podnoszone przez stronę luterańską²⁹.

Raport z Malty, nie wchodząc szczegółowo w analizę różnic doktrynalnych dotyczących samego pochodzenia posługi prymacjalnej (*iure di-*

vino / iure humano), ujmuje tę kwestię w nieco innym świetle. Stwierdza, że dalej istniejącą rozbieżnością pozostaje kwestia konieczności prymatu. Podczas gdy strona katolicka, zgodnie ze swoją wielowiekową tradycją, podkreśla konieczność prymatu, strona protestancka mówi tylko o możliwości i „przydatności” prymatu (nr 67). Samo jednak stwierdzenie możliwości i przydatności prymatu dla sprawy widzialnej jedności Kościoła powszechnego jest – zdaniem o. S. Napiórkowskiego – „decyzją odważną, nietypową, o znaczeniu niewątpliwie historycznym”³⁰.

Można powiedzieć, że dokument ten, podsumowujący pierwszą fazę dialogu katolicko-luterańskiego, znany też pod nazwą *Ewangelia i Kościół* wprowadził problem papieżstwa na wokandę oficjalnego dialogu z luteranizmem. Jego niewątpliwą zasługą jest ponadto umiejscowienie samej problematyki w szerszym biblijno-eklezyjnym kontekście. Dotknął on również innych kwestii, które wymagają dalszych studiów, m.in.: biblijne podstawy prymatu, prymat a kolegialność, prymat w służbie jedności widzialnej Kościoła, relacja prymatu papieskiego do prymatu Ewangelii. Nic więc dziwnego, że tematy w *Raporcie* tylko naszkicowane będą powracać w kolejnej fazie dialogu, a zwłaszcza w dokumencie *Urząd duchowny w Kościele* (1981)³¹.

Drugi etap dialogu katolicko-luterańskiego na forum światowym właściwie nie przewidywał podjęcia problemu papieżstwa. Zagadnienie to pozostawiono jako zadanie na przyszłość, przewidując osobny dokument poświęcony w całości temu zagadnieniu. Jednak okazało się, że nie da się całkowicie pominąć tej sprawy w dokumencie o posługiwa- niach kościelnych. W numerze 73 luteranie powtórzyli tezę o możliwości akceptacji przez nich papieżstwa jako widzialnego znaku jedności. Powołując się na ustalenia dialogu lokalnego z USA, nie wnieśli w omawianej kwestii żadnych nowych elementów w stosunku do *Raportu z Malty*. Strona protestancka stwierdziła zatem, iż „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 podporządkowuje się Ewangelii” (tamże, nr 77)³².

Wydaje się, że najdalej jednak w swojej ekumenicznej refleksji nad papieżstwem idzie dokument lokalnego dialogu ekumenicznego w USA, zatytułowany *Papal Primacy and the Universal Church (Prymat papieski i Kościół powszechny)*³³. Opublikowany w 1974 r., jest wynikiem prac Rzymskokatolickiej Komisji Episkopatu USA oraz Komitetu Krajowego USA Światowej Federacji Luterańskiej. W przedmowie do tego do-

kumentu strona katolicka i luterkańska wspólnie stwierdziły, że „podejmowanie dialogu na temat dogmatu o prymacie papieża jest ryzykowne, przedwczesne i nieroztropne”. Jednakże strony podjęły to zagadnienie z dwóch powodów: zachęcają do tego bowiem dotychczasowe osiągnięcia dialogu katolicko-luterkańskiego oraz ponieważ ta problematyka otwiera szerokie pole do dalszych dyskusji, z decyzjami odnośnych władz kościelnych włącznie³⁴. Na samym wstępie został sprecyzowany problem: widząc potrzebę widzialnej jedności na poziomie Kościoła powszechnego, strony zadały sobie pytanie: „w jaki sposób konkretna forma posługiwania na rzecz jedności, jaką jest papieństwo, służyła i służy jedności Kościoła powszechnego, oraz w jaki sposób będzie tę rolę spełniać w przyszłości?” (nr 2). Dokument stara się dać możliwie integralne spojrzenie na problematykę papieństwa. Przede wszystkim obok posługiwania papieskiego wylicza inne obecne i przyjmowane przez obie strony środki jednoczenia Kościoła (chrzest, Pismo Święte, liturgię, wyznania wiary i sobory powszechne). Następnie sięga do biblijnej analizy miejsca Piotra w kolegium apostołskim i jego jednoczącej funkcji, ukazuje obraz Piotra w historii, wreszcie podejmuje kwestię podejścia reformatorów do papieństwa.

W drugiej części dokumentu zatytułowanej *Ku odnowie struktur papieństwa* autorzy pokusili się o podanie „norm odnowy struktur papieństwa”. Są nimi:

1. Zasada legalnej różnorodności

Wynika ona z faktu, że „Kościół jest rządzony przez Ducha Świętego i sądzony przez Słowo Boże” (nr 23). Wszelka kościelna władza podlega tej naczelnej regule. Wszyscy wierni mają na sobie właściwy sposób udział w tej władzy. Powinni uznawać, że Duch Boży, który kieruje Kościołem, jest sprawcą różnorodności darów form pobożności, liturgii, zwyczajów i także prawa kościelnego. Stąd też „nawet wykonywanie funkcji Piotrowej powinno ewoluować wraz ze zmieniającymi się warunkami, z zachowaniem słusznej różnorodności typów w ramach Kościoła” (tamże). Jakimś echem tych słów mogą być późniejsze o ponad dwadzieścia lat uwagi Kongregacji Nauki Wiary, która w dokumencie *Prymat następcy Piotra w tajemnicy Kościoła* (1998) pisze: „Sam fakt, że określone zadanie było w pewnej epoce historycznej realizowane przez Papieża w ramach Prymatu, nie oznacza, że to zadanie w sposób konieczny musi być zawsze zastrzeżone Biskupowi Rzymu; i odwrotnie, sam fakt, że dana funkcja nie była poprzednio sprawowana przez Papieża, nie upoważnia

do wyciągnięcia wniosku, że funkcja ta nigdy w przyszłości nie może wejść w zakres kompetencji Prymatu” (nr 12)³⁵.

2. Zasada kolegialności

Została ona uzasadniona w dokumencie nie tyle teologicznie, co raczej socjologicznie i psychologicznie. W żadnej instytucji o światowym zasięgu, a tym bardziej w Kościele, żadna nawet najbardziej gorliwa jednostka, ani kompetentny personel administracyjny nie może uchwycić całej złożoności i subtelności sytuacji. Powszechny charakter kościelnej wspólnoty, obejmującej tak ogromną różnorodność ludów, kultur i mentalności, domaga się słusznego współdziałania osób, na których spoczywa obowiązek troski o jedność i rozwój Kościoła (nr 24).

3. Zasada subsydiarności

Odwołuje się do socjologicznej zasady, mówiącej, że szczebel wyższy nie powinien robić tego, co może wykonać szczebel niższy. W odniesieniu do Kościoła oznacza to, że: to, o czym można zadecydować i wykonać w mniejszych jednostkach życia kościelnego, nie powinno być przedkładane przywódcom mającym obowiązki o charakterze szerszym. Należy przy tym popierać inicjatywy i pluralizm w teologii, liturgii, świadectwie i posługiwaniach oraz dbać o należytą wolność (nr 25)³⁶.

W kolejnej, trzeciej części dokumentu mamy równoległe zestawione luterzańskie 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 ustanowienia boskiego. Jednakże strona katolicka bardziej „sprecyzowała” i „zniuansowała” swoje stanowisko odnośnie do zasady *ius divinum*. W Nowym Testamencie – podkreśla strona katolicka – znajduje się wiele tekstów wyraźnie prowadzących w kierunku papieństwa (zwłaszcza listy Piotrowe oraz obrazy Piotra ukazywane przez ewangelistów). Jednakże brak „wyraźnego i bezpośredniego potwierdzenia samego papieństwa”. 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”³⁷.

Natomiast ze swojej strony luteranie oświadczyli, że na temat tezy o prymacie „z ustanowienia Bożego” (*de iure divino*) czy „z ustanowienia przez ludzi” (*de iure humano*) przez wieki różnice były między stronami tak ogromne, że nieomal niepokonalne. Dziś luteranie nie chcą jednak traktować posługi prymacjalnej, jak gdyby miała ona charakter wyłącznie opcjonalny, bo „wołą Bożą jest, by Kościół miał instytucjonalne środki potrzebne do wspierania jedności w duchu Ewangelii”(!)³⁸. Następnie strony zgodnie stwierdzają, że tradycyjne rozróżnienie *ius divinum* – *ius humanum* nie dostarcza użytecznych kategorii dyskusjom nad papieżstwem³⁹. Po tym stwierdzeniu padają bardzo ważne słowa, wybiegające w przyszłość: „Zdajemy sobie sprawę, że mówimy o możliwościach, których aktualizacja jest sprawą przyszłości. Jednakże podkreślamy, iż ważne jest, by luteranie czynili wysiłki na rzecz odnowienia papieżstwa, nie tylko dla dobra katolickich braci, lecz przede wszystkim dla dobra wspólnego. Prosimy najgoręcej nasze Kościoły, by rozważyły, czy nie nadszedł czas przyjęcia nowej postawy wobec papieżstwa *ze względu na pokój i zgodę w Kościele*, a jeszcze bardziej na jedność świadectwa wobec świata. Nasza luterkańska nauka o Kościele i posługiwaniu zmusza nas do wiary, że uznanie papieskiego prymatu jest możliwe, gdyby przyszłe odnowione papieżstwo rzeczywiście umacniało wierność Ewangelii i prawdziwie spełniałoby funkcję Piotrową”⁴⁰.

Przyznać trzeba, że są to słowa odważne, ale też budzące ekumeniczną nadzieję. Oczywiście, powyższe stanowisko jest apelem tylko

Komitetu Krajowego USA Światowej Federacji Luterńskiej. Nie wyraża ono odczuć i oczekiwań całego świata luterńskiego wobec papieżstwa. Wydaje się nawet – idąc za wypowiedzią K. Karskiego – że „na większą akceptację może liczyć wypowiedź biskupa Margot Käsmann, zwierzchniczki Ewangelicko-Luterńskiego Kościoła Krajowego Hanoweru, która w 2001 roku sformułowała następujące słowa: «Ewangelicy nie mają w ogóle powodu do zastanawiania się nad urzędem papieskim. Posiadamy inne rozumienie urzędu, które w ogóle jest nie do pogodzenia z urzędem papieskim. Jak długo nie będziemy mogli sprawować wzajemnie Wieczerzy Pańskiej, tak długo nie widzę w ogóle żadnej możliwości uznania urzędu papieskiego w jakiegokolwiek formie jako urzędu jedności»⁴¹. Te zdecydowane słowa przesuwają niejako ewentualną dyskusję nad możliwością uznania urzędu papieskiego przez luteran w bliżej nieokreślonej przyszłości. Warunkiem wstępnym wydaje się być najpierw wzajemne uznanie urzędów kościelnych, co prowadziłoby w konsekwencji do interkomunii. Wydaje się, że także sam K. Karski skłania się do przyjęcia takiego porządku, gdy mówi: „realizacja tego celu [pełna wspólnota eucharystyczna – przyp. własny] zależy wyłącznie od strony rzymskokatolickiej, jej gotowości uznania bez zastrzeżeń ewangelickiego urzędu duchownego, gdyż tylko w ten sposób utorowana zostanie droga do celebrowania wspólnej Eucharystii. Dopiero po osiągnięciu tego celu możliwa będzie bardziej konstruktywna debata na temat roli i miejsca posługi biskupa Rzymu w całym chrześcijaństwie»⁴². Tymczasem, jak wiadomo, oficjalne stanowisko Kościoła rzymskokatolickiego na temat pełnej wspólnoty eucharystycznej z luteranami pozostaje od lat niezmienione. Zostało ono ostatnio przypomniane w encyklice *Ecclesia de Eucharistia*⁴³. Cała ta sytuacja pokazuje tylko, jak bardzo poszczególne kwestie eklezjologiczne podejmowane przez współczesny dialog ekumeniczny są wzajemnie powiązane. Dialog ekumeniczny przypomina misternie tkaną sieć, gdzie wszystkie nici wydają się być ze sobą złączone. Pociągnięcie za jedną powoduje „drganie” całej sieci. Wydaje się, że jesteśmy dopiero na początku procesu „łatania sieci Chrystusowego Kościoła”. Współczesne dyskusje nad prymatem uświadamiają tę prawdę z całą wyrazistością!

2. Prymat papieski jako wyzwanie dla teologii katolickiej

Dokumenty ekumeniczne poruszające problematykę prymatu papieskiego zawierają cały szereg sugestii i różnorodnych apeli, których adresem jest sam Kościół katolicki. Są to głównie apele o zmianę form sprawowania władzy papieskiej. Główną trudność upatruje się zatem w sa-

mym sposobie sprawowania prymatu jurysdykcji w Kościele. Przy czym należy pamiętać, że mówiąc o prymacie, komentatorzy mają najczęściej na myśli nie tylko samą osobę papieża, lecz także różne instytucje centralne Kościoła katolickiego (Kuria Rzymska, kongregacje) wspierające Biskupa Rzymu w wypełnianiu jego posługi prymacjalnej. Wydaje się nawet, że ostrze krytyki coraz bardziej przesuwają się w kierunku tychże instytucji.

Kościoły i wspólnoty kościelne zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie ze szczególną uwagą obserwują dziś sposób wypełniania funkcji prymatu przypisanej do stolicy rzymskiej. Można nawet pokusić się o stwierdzenie, że ów sposób realizacji prymatu *ad intra*, czyli w obrębie samego Kościoła rzymskokatolickiego, staje się probierzem wiarygodności w ewentualnym spełnianiu tej funkcji *ad extra* w przyszłym zjednoczonym chrześcijaństwie.

Pośród wielu oficjalnych reakcji na zaproszenie Jana Pawła II skierowane do teologów i biskupów wywodzących się z różnych Kościołów na uwagę zasługuje m.in. odpowiedź Konferencji Biskupów Katolickich Szwecji. Biskupi szwedzcy postulują, iż prymat papieski powinien być sprawowany w sposób bardziej kolegialny niż ma to miejsce dzisiaj. Dla postępu dialogu ekumenicznego w tej kwestii – mówią skandynawscy biskupi – wymagane jest m.in. głębsze osadzenie funkcji prymacjalnej w kontekście kolegialnym i synodalnym. Doświadczenia z przeszłości, znaczone niejednokrotnie autorytaryzmem w sposobie sprawowania władzy papieskiej, powinny pozostać dla samego Kościoła katolickiego trudną, lecz mądrą lekcją, z której należy wyciągać wnioski na przyszłość⁴⁴. Innymi słowy, zarówno na poziomie teologicznym, jak i praktycznym, eklezjologiczna zasada *cum Petro et sub Petro* powinna być przestrzegana przez obydwie strony, czyli papieża oraz kolegium biskupie. O ile w przeszłości górę brał drugi człon tej zasady, mianowicie: *sub Petro*, o tyle dzisiaj (dzięki m.in. Soborowi Watykańskiemu II) Kościół katolicki powinien w jeszcze większym stopniu rozwijać pierwszy człon tejże zasady: *cum Petro*.

Kolejnym wyzwaniem, z jakim musi się zmierzyć dzisiaj teologia ekumeniczna oraz sam Kościół rzymskokatolicki, jest postulat krytycznej releksji orzeczeń dogmatycznych Soboru Watykańskiego I dotyczących dogmatu o władzy jurysdykcyjnej oraz nieomyślności papieskiej. Praktycznie wszystkie dialogi ekumeniczne podejmujące kwestię prymatu wskazują na nagłą potrzebę reinterpretacji tychże orzeczeń dogmatycznych w świetle całej Tradycji Kościoła. Horyzontem hermeneutycznym tej

relektury powinno być: 1) nauczanie pierwszych soborów powszechnych, 2) eklezjologia wspólnoty pierwszego tysiąclecia, 3) niektóre pozytywne doświadczenia Kościoła zachodniego, jakie rozwinęły się w drugim tysiącleciu w związku z rozwojem nauki o prymacie, 4) główne idee eklezjologiczne Soboru Watykańskiego II (*subsistit in*, kolegialność, subsydiarność, teologia Kościołów lokalnych).

Należy pamiętać, że Sobór Watykański I we *Wprowadzeniu* do konstytucji dogmatycznej *Pastor Aeternus* wyraził pragnienie wyłożenia doktryny o prymacie w świetle „starożytnej i nieziennej wiary Kościoła powszechnego” (*secundum antiquam atque constantem universalis Ecclesiae fidem*). Sobór nawiązywał do nauczania poprzednich papieży oraz soborów powszechnych. To odwołanie się do Tradycji Kościoła wydaje się być niezwykle doniosłą zasadą hermeneutyki teologicznej w odniesieniu do rozwoju nauki o prymacie w Kościele zachodnim. 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 Soboru Watykańskiego I, 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 szczególnie 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?⁴⁵

Kolejną zasadą, którą należy brać pod uwagę przy wszelkich dyskusjach nad prymatem, jest kontekst, w jakim żyje Kościół dzisiaj. Tak zwana *necessitas Ecclesiae*, o której mówi Kongregacja Nauki w Wiary w dokumencie poświęconym posłudze następcy św. Piotra w tajemnicy Kościoła, odgrywa tutaj szczególną rolę⁴⁶. Konkretnie formy sprawowania posługi Piotrowej są bowiem dla niej charakterystyczne w takiej mierze, w jakiej stanowią wierną realizację – w konkretnych okolicznościach czasu i miej-

sca – wymogów, które wynikają z ostatecznego celu właściwego Prymatowi, jakim jest przede wszystkim jedność Kościoła. „Większy lub mniejszy zasięg tych konkretnych form – mówi dokument Kongregacji – będzie w każdej epoce historycznej zależał od *necessitas Ecclesiae*. To sam 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”⁴⁷.

Konkretne formy posługi prymacjalnej nie są zatem ustalone raz na zawsze. Są one w jakiejś mierze odpowiedzią na wyzwania, przed jakimi staje cały Kościół powszechny. Oczywiście, według nauki katolickiej przypominanej w cytowanym powyżej dokumencie Kongregacji Nauki Wiary, osobą powołaną w pierwszym rzędzie do odczytywania owego *necessitas Ecclesiae* jest sam papież. On też, nie kto inny, ma w posłuszeństwie Duchowi Świętemu i w zgodzie z Tradycją Kościoła odpowiednio „modulować” sposób wykonywania swojej posługi na rzecz jedności całego Kościoła. Jeśli dzisiaj to właśnie problem jedności chrześcijaństwa jawi się jako jedna z najpilniejszych potrzeb Kościoła, to właśnie tej *necessitas* prymat papieski powinien zostać podporządkowany.

* * *

Choć teologiczna dyskusja nad prymatem papieskim nie jest w chrześcijaństwie czymś nowym, to jednak można powiedzieć, że właściwie dopiero w ostatnich kilkudziesięciu latach została ona zapoczątkowana w nowym stylu i w nowej formie. Właśnie ten nowy klimat i kontekst powinien być uważany za jedno z najcenniejszych osiągnięć współczesnego dialogu ekumenicznego.

Podjęmowane przez Kościół katolicki dialogi ekumeniczne nad prymatem z prawosławiem, anglikanizmem i luteranizmem pokazują, że nawet w najbardziej delikatnych i drażliwych ze względu na obciążenia pamięci kwestiach można i trzeba rozmawiać. Dyskusja ekumeniczna musi toczyć się dalej. Do trwałych i mądrych rozwiązań dojrzewa się bowiem bardzo powoli. Wszystkie małe kroki mają swoje znaczenie. Dzięki nim można będzie odkryć wspólnym wysiłkiem to, co jest w prymacie rzeczywiście istotne i czego nie trzeba się wyrzekać⁴⁸.

Można na zakończenie przytoczyć raz jeszcze wypowiedź zawartą w cytowanym dokumencie Kongregacji Nauki Wiary: „Kiedy i jak zostanie osiągnięta tak bardzo upragniona jedność wszystkich chrześcijan? «Jak to uzyskać? Pokładając nadzieję w Duchu, który umie oddalić od

nas widma przeszłości i bolesne wspomnienia podziału; On umie obdarzyć nas rozsądkiem, mocą i odwagą, abyśmy mogli podjąć niezbędne kroki i by dzięki temu nasze wysiłki stawały się coraz bardziej autentyczne»⁴⁹. Oby tego rozsądku, mocy i odwagi nie brakło nigdy tym wszystkim, których wspólną troską jest właściwy kształt papieskiej posługi na rzecz jedności Chrystusowego Kościoła!

PRZYPISY

¹ Paweł VI, *Discorso al Segretariato per l'unione dei cristiani*, „Il Regno – documenti” 10(1967), s. 174; zob. A. Garuti, *Primacy of Bishop of Rome and the Ecumenical Dialogue*, San Francisco 2004, s. 1.

² Paweł VI, *Discorso alla sede del Consiglio ecumenico delle Chiese*, Ginevra, 10.06.1969, „Il Regno – documenti” 12(1969), s. 237; zob. A. Dullès, *L'uffizio petrino al servizio dell'unità*, „Il Regno – documenti” 47(2002), s. 575.

³ Jan Paweł II, *Na drodze ku jedności. Przemówienie do Światowej Rady Kościołów (12 czerwca 1984)*, w: *Ut unum sint. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998*, pod red. S.C. Napiórkowskiego, K. Leśniewskiego i J. Leśniewskiej, Lublin 2000, s. 487.

⁴ Tamże, s. 486–487.

⁵ *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 1996, s. 755–822.

⁶ Zob. W. Hryniewicz, *Na drogach pojednania. Medytacje ekumeniczne*, Warszawa 1998, s. 193. Całość przemówienia patriarchy Bartłomieja zob. „Istina” 41(1996), nr 2, s. 184–187. Porównaj inne wypowiedzi patriarchy na ten temat: *Bartłomiej I, Patriarcha Kościoła*, „Tygodnik Powszechny” 1996, nr 26 (30 VI), s. 12; zob. także: O. Clément, *Prawda was wyzwoli. Rozmowy z Patriarchą ekumenicznym Bartłojem I*, Warszawa 1988, s. 192.

⁷ Zob. A. Dullès, *L'uffizio petrino al servizio dell'unità*, art. cyt., s. 576. Wywiad z K. Reiserem Katolicka Agencja Informacyjna w USA (CNS) zamieściła 8 VII 1996 r.

⁸ W. Kasper, *Il ministero petrino*, „Il Regno – documenti”, 48(2003), s. 432.

⁹ Całość dokumentu zob. w: W. Hryniewicz, *Kościół Siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980–1991*, Warszawa 1993, s. 56–66.

¹⁰ Zob. wywiad, jakiego udzielił dla Radia Watykańskiego prof. Dimitrios Salachas, członek strony katolickiej Komisji Mieszanej w: <http://www.oecumene.radiovaticana.org/pol/Articolo.asp?c=59956>.

¹¹ Komisja mieszana katolicko-prawosławna we Francji, *La primauté romaine dans la communion des églises*, Paris 1991; zob. wyniki tego dialogu w artykule: *The Roman Primacy within the Communion of Churches*, „One in Christ” 29(1993), s. 156–164.

¹² Całość tekstu zob. w: *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del Dialogo teologico inter-confessionale*, t. 1, Bologna 1986, s. 64n. (odtąd w skrócie: EO).

¹³ EO, t. 1, s. 95n.

¹⁴ EO, t. 1, s. 103n.

¹⁵ „Il Regno – documenti” 44(1999), s. 370n.

¹⁶ ARCIC I, *Anglican-Roman Catholic Statement on Authority In the Church (Venice Statement)*, w: H. Meyer, L. Vischer (ed.), *Growth in Agreement. Ecumenical Documents*, New York 1984, s. 88–89.

¹⁷ „Indeed much Anglican objection has been directed against the manner of the exercise and particular claims of the Roman primacy rather than against universal primacy as such. Anglicanism has never rejected the principle and practice of primacy”. ARCIC I, *Elucidations on Authority in the Church*, nr 8, w: *The Final Report, Windsor*, London/Cincinnati 1982.

¹⁸ „Relations between our two communions in the past have not encouraged reflection by Anglicans on the positive significance of the Roman primacy in the life of the universal Church. Nonetheless, from time to time Anglican theologians have affirmed that, in changed

circumstances, it might be possible for the churches of the Anglican Communion to recognize the development of the Roman primacy as a gift of divine providence—in other words, as an effect of the guidance of the Holy Spirit in the Church”. ARCIC I, *Authority in the Church II*, nr 13, w: *The Final Report, Windsor*, London/Cincinnati 1982.

¹⁹ „In spite of our agreement over the need of a universal primacy in a united Church, Anglicans do not accept the guaranteed possession of such a gift of divine assistance in judgement necessarily attached to the office of the bishop of Rome by virtue of which his formal decisions can be known to be wholly assured before their reception by the faithful”. ARCIC I, *Authority in the Church II*, nr 31, w: *The Final Report, Windsor*, London/Cincinnati 1982.

²⁰ Cały dokument Kongregacji zatytułowany: *Katolicka odpowiedź na Raport końcowy Międzynarodowej Komisji Anglikańsko-Rzymskokatolickiej. 6 grudnia 1991 r.* zob. w: *Ut unum sint. Dokumenty...*, dz. cyt., s. 120–127.

²¹ ARCIC I, *Authority in the Church II*, nr 7, w: *The Final Report, Windsor*, dz. cyt.

²² ARCIC II, *The Gift of Authority. Authority in the Church III. An Agreed Statement by the Anglican-Roman Catholic International Commission*, London 1999.

²³ „The Spirit of Christ endows each bishop with the pastoral authority needed for the effective exercise of episcopate within a local church. This authority necessarily includes responsibility for making and implementing the decisions that are required to fulfill the office of a bishop for the sake of *koinonia*. Its binding nature is implicit in the bishop’s task of teaching the faith through the proclamation and explanation of the Word of God, of providing for the celebration of the sacraments, and of maintaining the Church in holiness and truth. Decisions taken by the bishop in performing this task have an authority which the faithful have a duty to receive and accept”. ARCIC II, *The Gift of Authority*, nr 36, dok. cyt.

²⁴ „The jurisdiction of bishops is one consequence of the call they have received to lead their churches in an authentic «Amen»; it is not arbitrary power given to one person over the freedom of others. Within the working of the *sensus fidelium* there is a complementary relationship between the bishop and the rest of the community. In the local church the Eucharist is the fundamental expression of the walking together (*synodality*) of the people of God. In prayerful dialogue, the president leads the people to make their «Amen» to the eucharistic prayer. In unity of faith with their local bishop, their «Amen» is a living memorial of the Lord’s great «Amen» to the will of the Father”. Tamże.

²⁵ „Within his wider ministry, the Bishop of Rome offers a specific ministry concerning the discernment of truth, as an expression of universal primacy. [...] In solemnly formulating such teaching, the universal primate must discern and declare, with the assured assistance and guidance of the Holy Spirit, in fidelity to Scripture and Tradition, the authentic faith of the whole Church, that is, the faith proclaimed from the beginning. [...] It is this faith which the Bishop of Rome in certain circumstances has a duty to discern and make explicit”. Tamże, nr 47.

²⁶ W. H e n n, *A Commentary on «The Gift of Authority»*, „Il Regno – documenti” 11(1999), s. 391.

²⁷ Całość dokumentu w polskim tłumaczeniu zob. w: S.C. N a p i ó r k o w s k i, *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański*, cz. 1, Lublin 1985, s. 117–139.

²⁸ Cyt. za: S.C. N a p i ó r k o w s k i, *Wierzę w jeden Kościół*, Tarnów 2003, s. 309; zob. H. M e y e r, *L’uffizio papale nella visuale luterana*, w: H. Stirnimann, L. Visher (ed.), *Papato e servizio petrino*, Alba 1975, s. 75; t e n ż e, „*Suprema auctoritas ideo ab omne errore immunis*”. *The Lutheran Approach to Primacy*, w: *Petrine Ministry and the Unity of the Church. Toward a Patient and Fraternal Dialogue*, ed. J. Puglisi, Collegeville 1999, s. 23–24, R. S g a r b o s s a, *Il primato del papa nel dialogo con i luterani e gli anglicani*, „Credere oggi” 18(1998), nr 1, s. 90–93, t e n ż e, *La chiesa come mistero do comunione nei documenti del dialogo internazionale luterano-cattolico (1967–1984)*, Padova 1994, s. 42–45.

²⁹ H. M e y e r, *Suprema auctoritas ideo ab omne errore immunis...*, art. cyt., s. 23.

³⁰ S.C. N a p i ó r k o w s k i, *Wierzę w jeden Kościół*, dz. cyt., s. 309.

³¹ R. S g a r b o s s a, *Il primato del papa nel dialogo con i luterani e gli anglicani*, art. cyt., 91.

³² Cyt. za: S.C. N a p i ó r k o w s k i, *Wierzę w jeden Kościół*, dz. cyt., s. 312; por. R. S g a r b o s s a, *Il primato del papa nel dialogo con i luterani e gli anglicani*, art. cyt., 91–92.

³³ 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.). Polskie tłumaczenie tekstu pt. *Prymat papieski i Kościół powszechny*, „Novum” 1978, nr 3–4, s. 38–75.

³⁴ *Prymat papieski i Kościół powszechny*, dok. cyt., s. 33–39.

³⁵ Congregazione per la Dottrina Della Fede, *Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa. Testo e commenti*, Città del Vaticano 2002, s. 19. Polskie tłumaczenie tekstu zob. „L'Osservatore Romano” (ed. pol.) 20(1999), nr 2, s. 52–56.

³⁶ *Prymat papieski i Kościół powszechny*, dok. cyt., s. 49–50.

³⁷ Tamże, s. 63.

³⁸ Tamże, s. 59–60.

³⁹ Zob. H. Meyer, *Suprema auctoritas ideo ab omne errore immunis...*, art. cyt., s. 28–30.

⁴⁰ *Prymat papieski i Kościół powszechny*, dok. cyt., s. 61–62.

⁴¹ Cyt. za: K. Karński, *Ewangelicy a posługa biskupa Rzymu*, „Więź” 2003, nr 10(540), s. 63–64.

⁴² Tamże, s. 65.

⁴³ W encyklice *Ecclesia de Eucharistia* w odniesieniu do omawianej kwestii czytamy: „Nadal jednak pozostaje w mocy uwaga, jaką uczynił Sobór w odniesieniu do Wspólnot kościelnych powstałych na Zachodzie, począwszy od XVI wieku i odłączonych od Kościoła katolickiego: «Chociaż odłączonym od nas Wspólnotom kościelnym brakuje wypływającej ze chrztu pełnej jedności z nami, i choć w naszym przekonaniu nie zachowały one autentycznej i całej istoty eucharystycznego Misterium, głównie przez brak sakramentu Kapłaństwa, to jednak sprawując w świętej Uczcie pamiętkę śmierci i zmartwychwstania Pańskiego, wyznają, że oznacza ona życie w łączności z Chrystusem i oczekują Jego chwalebного przyjścia». Dlatego też, wierni katolicy, szanując przekonania religijne naszych braci odłączonych, winni jednak powstrzymać się od uczestnictwa w Komunii rozdzielanej podczas ich celebracji, ażeby nie czynić wiarygodną dwuznaczności dotyczącej natury Eucharystii i w konsekwencji nie zaniedbać obowiązku jasnego świadczenia o prawdzie. Spowodowałyby to opóźnienie zapoczątkowanego procesu, zmierzającego ku pełnej i widzialnej jedności”. Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, nr 30.

⁴⁴ Zob. W. Kasper, *Il ministero petrino*, art. cyt., s. 439.

⁴⁵ Tamże, s. 440.

⁴⁶ Congregazione per la Dottrina Della Fede, *Il primato del successore di Pietro Nel mistero Della Chiesa. Testo e commenti*, Città del Vaticano 2002, s. 19. Polskie tłumaczenie tekstu pt. *Prymat następcy św. Piotra w tajemnicy Kościoła*, zob. „L'Osservatore Romano” (ed. pol.) 20(1999), nr 2, s. 52–56.

⁴⁷ *Prymat następcy św. Piotra w tajemnicy Kościoła*, dok. cyt., s. 56.

⁴⁸ W. Hryniewicz, *Pytania o prymat. Tradycyjna doktryna i możliwość zmian*, „Tygodnik Powszechny” 1998, nr 4(24 I), s. 9

⁴⁹ *Prymat następcy św. Piotra w tajemnicy Kościoła*, dok. cyt., s. 56.