

Stanisław Celestyn Napiórkowski

Odnajdywanie papieżstwa : wokół anglikańsko-katolickiej deklaracji "Autorytet w Kościele"

Collectanea Theologica 50/2, 77-98

1980

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

O. STANISŁAW CELESTYN NAPIÓRKOWSKI OFMConv., LUBLIN

ODNAJDYWANIE PAPIESTWA

Wokół anglikańsko-katolickiej deklaracji „Autorytet w Kościele”

Podjęte po Soborze Watykańskim II doktrynalne dialogi między Kościołem rzymskokatolickim a innymi Kościołami chrześcijańskimi¹ nieoczekiwanie szybko doszły do trudnego tematu papieżstwa. Pierwsza ważna wypowiedź padła w grupie luteransko-katolickiej (Raport z Malty, 1972 r.)², następna w dialogu luteransko-katolickim w USA, zdumiewająca zarówno odwagą zajętego wspólnie stanowiska, jak gruntownością sformułowanych uzasadnień³; w 1976 r. otrzymaliśmy następne uzgodnienie, tym razem z anglikanami⁴. Jest

¹ O uzgodnieniach katolicko-anglikańskich na temat Eucharystii zob.: S. C. Napiórkowski, *Duch Święty a Eucharystia według katolicko-protestanckich uzgodnień doktrynalnych na temat Eucharystii*, *Znak* 29(1977) 794—795; na temat posługiwania kościelnych: tenże, *Posługiwanie kościelne. Stan i perspektywy dialogu*, *Collectanea Theologica* 48 (1978) z. 2, 5—36; o uzgodnieniach z anglikanami: *Zasadnicze porozumienie o Eucharystii*, *Novum* 1972 nr 7/8, 23—28; *Kapłaństwo służebne i święcenia. Wspólna deklaracja dotycząca nauki o kapłaństwie służebnym, opracowana przez Międzynarodową Komisję Anglikańsko-Rzymskokatolicką, Canterbury 1973*, *Biuletyn Ekumeniczny* 1974 nr 3 (11), 17—24; *Urząd kapłański a święcenia. Komunikat Międzynarodowej Komisji Anglikańskiej i Rzymskokatolickiej*, *Życie i Myśl* 24 (1974) nr 5, 130—135. Por. W. Dudek, *Dialog ekumeniczny*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. III, Lublin 1979, 1270—1277; S. C. Napiórkowski, *Ekumeniczne dialogi doktrynalne*, *Biuletyn Ekumeniczny* 1978 nr 1 (25), 59—76; tenże, *Uzgodnienie anglikańsko-katolickie „O autorytecie w Kościele”* (*Wenecja 1976*). W poszukiwaniu katolickiej oceny, *Biuletyn Ekumeniczny* 1978 nr 3 (27), 63—69.

² *Ewangelia a Kościół. Sprawozdanie wspólnej, ewangelicko-luteranckiej i rzymskokatolickiej komisji studiów*, *Novum* 1972 nr 9, 24—50.

³ S. C. Napiórkowski, *Sola fide — sola gratia. Z dyskusji nad usprawiedliwieniem*, *Biuletyn Ekumeniczny* 1976 nr 1 (17), 36—39; tenże, *Ekumeniczne dialogi doktrynalne*, 59—60.

⁴ *Authority in the Church. A Statement on the Question of Authority, its Nature, Exercise, and Implications. Agreed by the Anglican-Roman Catholic International Commission. Venice 1976, One in Christ* 13 (1977) 147—160; *The Venice Statement on Authority in the Church*, *Anglican Theological Review* 60 (1978) 324—332 (poprzedza go dyskusja siedmiu katolików i anglikanów: *Documentation and Reflection: The Venice Statement edited by J. Robert Wright, tamże*, 306—324); edycja samodzielna: *Authority in the*

to trzeci już tekst wypracowany w komisji mieszanej anglikańsko-katolickiej: pierwszy dotyczył Eucharystii⁵, drugi kapłaństwa — sakramentalnego⁶, ostatni — biskupstwa i papieżstwa⁷. Komisja przekazała tekst autorytetom obu Kościołów, te z kolei poleciły je opublikować w celu umożliwienia szerszej nad nim dyskusji, która ma ułatwić ocenę autorytatywną i przyczynić się do recepcji idei przedłożonego uzgodnienia. Podjęte w niniejszym artykule prezentacja i próba krytycznej refleksji nad uzgodnieniem odpowiadają oczekiwaniom zarówno komisji mieszanej, jak Sekretariatu Jedności Chrześcijan i kierownictwa Kościoła anglikańskiego⁸.

Church: A Statement on the Question of Authority, its Nature, Exercise, and Implications. Agreed by the Anglican-Roman Catholic International Commission, Venice 1976; dokładnie pod tym samym tytułem również w czasopiśmie *Doctrine and Life* 27 (1977) 127—138.

Oficjalny przekład Sekretariatu Jedności Chrześcijan: *L'Autorité dans l'Eglise, Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens: Service d'information* 1976 III nr 32, 1—7.

Przekłady polskie: *Władza w Kościele. Oświadczenie Międzynarodowej Komisji Anglikańsko-Rzymskokatolickiej* (Wenecja 1976), *Życie i myśl* 27 (1977) nr 6, 102—112; *Autorytet w Kościele*, *Biuletyn Ekumeniczny* 1978 nr 3 (27), 47—63.

⁵ *Anglican-Roman Catholic International Commission: An Agreed Statement Eucharistic Doctrine, Vindsor 1971*, w: *Modern Eucharistic Agreement*, London² 1974, 23—31. Oficjalny przekład Sekretariatu Jedności Chrześcijan: *Declaration commune sur la doctrine eucharistique*, Service d'information 1972 I nr 16, 13—15. Przekład niemiecki: *Gemeinsame Erklärung über die Lehre von der Eucharistie. Internationale Anglikanisch/Römisch-katholische Kommission*, w: *Vom Dialog zur Gemeinschaft. Ökumenische Dokumentation* II, wyd. Günther Gassmann, Marc Lienhard i Harding Meyer, Frankfurt am Main, 129—135. Polski przekład zob. przyp. 1.

⁶ *Ministry and Ordination. A Statement on the Doctrine of the Ministry Agreed by the Anglican-Roman Catholic International Commission, Canterbury 1973*, w: *Modern Ecumenical Documents on the Ministry*, London 1975, 27—37. Oficjalny przekład Sekretariatu Jedności Chrześcijan: *Ministère et ordination. Déclaration commune sur la doctrine du ministère, élaboré par la Commission internationale anglicane-catholique romaine, Canterbury 1973*, Service d'information 1974 I nr 23, 16—19. Przekład niemiecki: *Amt und Ordination. Eine Erklärung über die Lehre vom Amt. Internationale Anglikanisch/Römisch-katholische Kommission* w: *Vom Dialog zur Gemeinschaft*, 136—148. Polskie przekłady zob. przyp. 1.

⁷ Tylko grupa mieszana luteransko-katolicka w USA wyprzedziła komisję anglikańsko-katolicką publikując już w 1974 r. uzgodnienie na temat prymatu. Informacja bibliograficzna: S. C. Napiórkowski, *Postugiwanie kościelne*, 35; A. Skowronek, *Niespodzianka ekumeniczna*, *Więź* 19 (1976) nr 10, 10—21.

⁸ Niektóre uwagi zostały już sformułowane: J. Dumont OP, *Comment on the Document „Authority in the Church”*, *Doctrine and Life* 27 (1977) 117—126; tenże, *Analyse critique de la Déclaration de la Commission Internationale Anglicane/Catholique-Romaine*, Service d'information 1976 III nr 32 8—13; W. Hryniewicz, *Autorytet w Kościele. Refleksje nad znaczeniem ostatnich publikacji ekumenicznych*, *Zeszyty Naukowe KUL* 20 (1977) nr 3—4, 15—40; H. Marot, *L'autorité dans l'Eglise. Document anglican-catholique romain*, *Irenikon* 50 (1977) nr 1, 59—68; S. C. Napiór-

I. Struktura dokumentu

Deklarację poprzedza słowo obu współprzewodniczących komisji z kilkoma ważnymi merytorycznie i metodologicznie uwagami: zagadnienie władzy w Kościele jest kluczowe dla rozwiązania problemu jedności; przedkładany dokument umieszcza je we właściwej perspektywie; aby poprawnie odczytać uzgodnienie, należy pamiętać o przyjętym w tekście rozróżnieniu Kościoła idealnego i Kościoła rzeczywistego; ewentualne przyjęcie uzgodnienia przez oba Kościoły będzie wymagało od obu stron pokory i miłości; obu Kościołom może przynieść specyficzne dobro: Kościołom anglikańskim — większe poczucie *koinonia*, Kościołowi katolickiemu — ubogacenie anglikańską tradycją synodalną i tradycją włączania świeckich w życie i misję Kościoła.

Rozdział I (*Autorytet chrześcijański*, 2—3) wraz ze wstępem określają naturę chrześcijańskiego autorytetu i władzy. Ukazują je w Chrystusie i Duchu Świętym, a przez nich w całym ludzie Bożym.

Władza w Kościele (tytuł rozdz. II, 4—7) jest przede wszystkim autorytetem ogólnochrześcijańskim, tzn. właściwym całej wspólnoty chrześcijańskiej. Dopiero na tle tak szeroko rozumianego autorytetu można poprawnie zrozumieć specjalny jego rodzaj zwany *episkopé*, czyli władzę kapłaństwa opartego na święceniach (ordynacji).

Władza wewnątrzkościelna nie wyczerpuje kościelnego autorytetu, bowiem obok Kościoła istnieją inne Kościoły, stąd temat *Władza we wspólnocie Kościołów* (rozdz. III, 8—12), czyli władza synodów, soborów, nadzór biskupów znaczniejszych stolic nad innymi biskupami (metropolici, patriarchowie, biskup rzymski).

Szczególnie ważną dziedzinę wykonywania autorytetu kościelnego stanowi sfera prawd wiary (rozdz. IV *Autorytet w sprawach wiary*, 13—18). Dlatego omawia się autorytet interpretacji dawnej przez lud Boży, sobory, biskupów (zwłaszcza ważniejszych stolic biskupich), przede wszystkim stolicy rzymskiej, symbolów wiary, ojców Kościoła; specjalną uwagę poświęca się rozwojowi dogmatów.

kowski, *Ekumeniczne dialogi doktrynalne*, 62—65; tenże, *Uzgodnienie anglikańsko-katolickie*, 63—69; J. M. R. Tillard, *La primauté romaine „...jamais pour éroder des structures des Églises locales”* (*Declaration anglicaine-catholique Venice 1976*), *Irénikon* 50 (1977) nr 3, 291—321; tenże, *The Roman Catholic Church: Growing towards Unity*, *One in Christ* 14 (1978) 217—246; K. Ware, *The Arcic Agreed Statement on Authority: An orthodox Comment*, *One in Christ* 14 (1978) 198—206; E. J. Yarnold SJ, H. Chadwick, *Truth and Authority. A Commentary on the Agreed Statement of the Anglican-Roman Catholic International Commission „Authority in the Church”*, Venice 1976, London 1977.

W bloku zagadnień *Prymat i władza kolegialna* (rozdz. V, 19—23) mówi się o autorytecie soborów pierwszych wieków, kolektywnej odpowiedzialności biskupów za interpretację i obronę wiary, funkcji prymatu w stosunku do biskupów, o konieczności równowagi między prymatem a kolegialnością oraz o możliwości uznania prymatu biskupa rzymskiego.

Ostatni rozdział zestawia problemy, które należy rozwiązać czy pogłębić (*Problemy i perspektywy*, 24—25).

Końcowa uwaga (26) charakteryzuje status dokumentu: cieszy się on taką jedynie powagą, jaką powagę posiada komisja, która go wypracowała.

II. Główne tezy deklaracji

Próba przybliżenia bogatej treści dokumentu w zwiezłych punktach schematyzuje z konieczności wypowiedź komisji, posiada jednak tę zaletę, że ułatwia ogarnięcie całości, zwłaszcza dostrzeżenie głównych linii, po których rozwija się refleksja nad autorytetem w Kościele.

1. Najwyższy autorytet Chrystusa

Chrystus jest Panem Kościoła. Jemu powierzył Ojciec całą władzę na niebie i na ziemi. On przez Ducha Świętego tworzy wspólnotę ludzi z Bogiem i ludzi z ludźmi (1).

2. Normatywny autorytet Pisma św.

Duch Święty doprowadził wspólnotę apostołską do poznania prawdy o Jezusie i Jego zbawczym dziele. Natchnione teksty, w których wspólnota apostołska przekazała głoszoną przez siebie dobrą nowinę o zbawieniu, zostały przyjęte przez Kościół jako normatywny zapis autentycznej podstawy wiary (2).

3. Normatywny charakter wiary ludu Bożego

Duch Święty uzdolnia wspólnotę chrześcijańską do właściwego przeżywania Ewangelii i do głoszenia jej światu w imieniu Chrystusa. Jednostki mogą sprawdzać poprawność swojej wiary zgodną wiarą wspólnoty. Jednomyślność we wierze decyduje o „autorytecie chrześcijańskim”, czyli o autorytecie wiary całej wspólnoty (2).

4. Pneumatologiczny charakter autorytetu chrześcijańskiego

O tym, że lud Boży poprawnie wierzy, pozostaje w posłuszeństwie wobec woli Ojca, posiada uzdolnienie do objawiania Chrystusa światu, a chrześcijanie stają się otwarci wobec siebie, tworzą żywe Ciało Chrystusa — decyduje Duch Święty zamieszkujący we wspólnocie chrześcijańskiej. Taka wspólnota cieszy się autorytetem

wobec świata. W jej autorytecie objawia się autorytet Chrystusa (3—4).

5. Charyzmatyczne autorytety we wspólnocie
Niektórym jednostkom i społecznościom Duch Święty udziela specjalnych darów, z którymi wiąże się specyficzny autorytet.

6. *Episkopé* jako szczególny autorytet charyzmatyczny

Pewne jednostki Duch Święty obdarowuje szczególnym autorytetem poprzez ordynację (święcenia). *Episkopé* w pierwszym rzędzie należy do biskupa, ale nie tylko do niego. Sprawując ogólny nadzór nad wspólnotą, może żądać posłuszeństwa niezbędnego do zachowania integralności wiary i miłości w życiu wspólnoty. W *episkopé* uczestniczą również wszyscy ordynowani (wyświęceni) i tylko oni. Są współodpowiedzialni i współzależni (5).

7. Wzajemna kontrola autorytetu chrześcijańskiego i autorytetu *episkopé*

Chrześcijańska *koinonia* pozostaje pod działaniem Ducha Świętego, który prowadzi ją do pełniejszego rozumienia Ewangelii i zakorzeniania jej w podlegających przemianom kulturach. Kapłani rozpatrują, oceniają i mogą nadawać autorytatywny charakter intuicjom wspólnoty, ta zaś ze swej strony musi oceniać intuicje i nauczanie kapłanów; bierze też za nie odpowiedzialność.

Sam autorytet kapłanów, jak też sam autorytet wspólnoty nie wyrażają właściwie autorytetu Chrystusa w stosunku do Kościoła. Dopiero we współgrze dwu wymienionych autorytetów kościelnych objawia się panowanie Chrystusa (6—7).

8. Autorytet chrześcijański we wspólnocie Kościołów lokalnych

„Autorytatywne działanie ludu Bożego” nie może zamykać się w granicach własnej wspólnoty lokalnej. Musi dostrzegać obok siebie inne wspólnoty; to, co je z nimi łączy, i to, co odróżnia. „Duchowe dary jednych mogą być inspiracją dla innych”. Wyrazem jedności danej wspólnoty z innymi wspólnotami jest biskup oraz udział innych biskupów przy jego wyświęcaniu (8).

9. Autorytet synodów i soborów

Synody i sobory wyrażają posłuszeństwo Chrystusowi. Zgromadzają biskupów, księży i świeckich. Decyzje wiążą tylko te Kościoły, które są reprezentowane na synodzie czy soborze. „Dekrety takie muszą być przyjęte przez Kościół lokalny jako wyrażające świadomość Kościoła”. Metoda narzucania jest nie do przyjęcia (9—10).

10. Zwierzchnictwo biskupów nad biskupami

Nadzór biskupów ważniejszych stolic nad innymi biskupami jest faktem stwierdzonym już we wczesnej historii Kościoła. Biskup zwierzchniej stolicy pomaga biskupom w umacnianiu prawowitego nauczania, świętości życia, jedności bratniej i misji wobec świata. W razie potrzeby zwraca uwagę i oferuje pomoc. Wspólne działanie stanowi niezbędny element skutecznego świadczenia o Chrystusie (11).

11. Prymat stolicy rzymskiej

W tym kontekście rozwoju historycznego stolica rzymska zdobyła „wyróżniające się znaczenie” ze względu na śmierć w Rzymie Piotra i Pawła. „Prymat prawidłowo rozumiany oznacza, że biskup Rzymu sprawuje swój nadzór w celu strzeżenia i umacniania wierności wszystkich Kościołów Chrystusowi i sobie wzajemnie. Wspólnota z biskupem Rzymu ma na celu zabezpieczenie powszechności (*catholicity*) każdego Kościoła lokalnego i ma być znakiem wspólnoty wszystkich Kościołów” (12).

12. Prymat idealny a historyczne formy prymatu

Ani teologiczne teorie prymatu, ani jego historyczne ukonkretnienia, nigdy w pełni nie odzwierciedlały jego ideału; przeciwnie, niekiedy niemal zupełnie go zaciemniały (12).

13. Interpretacja prymatu na I i II Soborze Watykańskim

Sobór Watykański I stwierdził niezbędność służby prymacjalnej biskupa Rzymu. Według soboru ma ona nieść pomoc w sprawowaniu urzędu pasterskiego przez innych biskupów i nie pomniejsza władzy biskupów w ich diecezjach. Sobór Watykański II umieścił tę służbę w kontekście współodpowiedzialności wszystkich biskupów. Według obu soborów władza prymacjalna nie niszczy odrębności Kościołów lokalnych; jej celem jest popieranie braterskiej wspólnoty chrześcijańskiej w wierności nauce apostołów (12).

14. Biskup Rzymu a Piotr

Wyjątkowe znaczenie biskupa Rzymu pośród innych biskupów interpretowano jako wolę Chrystusa uzasadniając to analogią do pozycji Piotra w gronie apostołów (12).

15. Autorytet formuł dogmatycznych a odnowa języka

Kościół nie może poprzestać na prostym powtarzaniu słów apostołów; musi je również profetycznie interpretować, by je rozumiano w nowej sytuacji. Niektóre z interpretacji posiadają trwałą wartość; Kościół je aprobuje jako formuły autentycznie wyrażające jego świadectwo niezależnie od konkretnych uwarunkowań. Mimo tego możliwe są nowe sformułowania, jeśli nie przeczą prawdzie,

którą chciała wyrazić pierwotna definicja, ale na niej są zbudowane (15).

16. Autorytet soborów oraz ich recepcja w Kościele

Autorytet soborów opiera się na Mt 18, 20 („Gdzie dwoje albo troje...”) oraz Dz 15, 28 („Postanowiliśmy bowiem Duch Święty i my”, 16).

O recepcji decyzji soborowych rozstrzyga wiele czynników: a. przedmiot, b. odpowiedź wiernych („Proces ten często przebiega ewolucyjnie, w miarę jak decyzje są dostrzegane w pewnej perspektywie, przy ciągłej asystencji Ducha prowadzącego cały Kościół”, 16), c. potwierdzanie przez główne stolice biskupie, zwłaszcza przez stolicę rzymską (z czasem aprobatą Kościoła w Rzymie nabierała coraz większego znaczenia, aż uznano ją za niezbędną), d. różne czynniki historyczne (17).

Sobory mogą wyrażać swój autorytatywny sąd (dogmat) w wypadku jakiegoś kryzysu, czy wówczas, gdy kwestionuje się jakieś podstawowe sprawy wiary. Jeśli taki sąd jest zgodny z Pismem św. i Tradycją, trzeba wierzyć, że Duch Święty zapewnia mu wolność od błędu. Należy taką prawdę wyznawać, chociaż może być dalej wyjaśniana. Taki wiążący autorytet przysługuje tylko tym dekretem soborowym, które formułują centralne prawdy wiary. Obie tradycje przypisują taki autorytet decyzjom soborów pierwszych wieków (19).

17. Autorytet biskupów w służbie prawdy

Podstawą i normą rozpoznawania prawdy i błędu w Kościele są — według obu tradycji — Pismo św., symbole wiary, ojcowie Kościoła i orzeczenia soborów pierwotnego Kościoła. Szczególna odpowiedzialność w tym przedmiocie spoczywa na biskupach współdziałających z ludem. Nie istnieje pewna gwarancja, że biskupi nie popełnią tutaj błędu, nie wypaczą prawdy i nie będą tolerowali nadużyć. Mimo tego nie są w stanie zniszczyć zdolności Kościoła do głoszenia Ewangelii i wytyczania sposobu chrześcijańskiego życia (*indefectibilitas Ecclesiae*, 18).

18. Prymat w kolegialnej wspólnotce

Za obronę oraz interpretację wiary odpowiedzialni są biskupi kolektywnie. Kolektywność należy rozumieć szeroko: w łączności ze współbraćmi biskupami i z wiernymi. Dzięki tej łączności biskup sprawujący funkcję prymatu może przemawiać w ich imieniu i wyrażać ich myśli (20).

Biskup sprawujący prymat nie może czynić tego w izolacji, lecz w kolegialnej współpracy z braćmi biskupami. Interwencje w sprawy Kościołów lokalnych muszą szanować odpowiedzialność miejscowego biskupa; nikt nie może uzurpować sobie jego władzy (21).

Prymat i kolegialność to dwa elementy jednej *episkopé*; dopełniają się one wzajemnie i są nieodzowne dla zachowania równowagi w sprawowaniu władzy w Kościele. Niestety, ta równowaga bywa często zachwiana przez przeakcentowanie jednej z tych dwu komponent. Oba elementy winny funkcjonować wraz z odpowiedzialnym uczestnictwem całego ludu Bożego (22).

19. Funkcje prymatu

Prymat ma wspierać wspólnotę (*koinonia*) przez:

— pomoc biskupom w ich służbie na rzecz lokalnego i powszechnego Kościoła,

— służenie miłości i jedności,

— popieranie wspólnych starań o pełnię chrześcijańskiego życia i świadectwa,

— popieranie wolności chrześcijańskiej i spontaniczności (21),

— przemawianie w imieniu całego Kościoła — okolicznościowo i przy spełnieniu odpowiednich warunków (20).

20. Możliwość uznania prymatu biskupa Rzymu

Episkopé w formie prymacjalnej i kolegialnej winna realizować się na płaszczyźnie uniwersalnej, czyli służyć całemu Kościołowi, by wypełniła się wola Boża co do jedności całej kościelnej *koinonia* w miłości i prawdzie.

Faktem jest, że tylko stolica rzymska przyznawała sobie i przyznaje prawo do takiego powszechnego prymatu. Gdyby więc doszło do zjednoczenia chrześcijaństwa, niechby ona sprawowała prymat w zaproponowanym wyżej ujęciu (23).

Powyższe tezy stanowią ugodę co do autorytetu w Kościele, w szczególności co do podstawowych zasad prymatu. Ten *consensus* — zdaniem autorów uzgodnienia — posiada „fundamentalne znaczenie”. Nie rozwiązuje wprawdzie w pełni wszystkich problemów związanych z prymatem, jednak daje solidną podstawę do ich rozwiązania (24); „wyraża istotną zbieżność o dalekosiężnych konsekwencjach”; stare problemy zostały postawione w nowej perspektywie; osiągnięcia zaskoczyły nawet uczestniczących w dialogu teologów (25).

III. Problemy do rozwiązania

Komisja nie zdołała rozwiązać czterech problemów, które proponuje jako przedmiot do dalszej refleksji. Sądzi, że wiążą się one nie z zasadami, ale z poszczególnymi „roszczeniami” prymatu papieskiego oraz ze sposobami jego sprawowania (24):

1. Egzegeza z t.w. tekstów Piotrowych

Chodzi o Mt 16, 18—19; Łk 22, 31—32 i J 21, 15—17. W obronie prymatu interpretowano wyżej wskazane teksty wyraźniej w sensie prymacjalnym niż to przyjmowała „opinia powszechna”. Dzisiaj jednak wielu teologów rzymskokatolickich nie widzi konieczności trzymania się tamtej egzegezy (24a).

2. Interpretacja *iure divino* z Soboru Watykańskiego I

Teologia katolicka nie jest zgodna w interpretacji tego sformułowania. Sens niemożliwy do przyjęcia (przynajmniej dla wielu): Kościół, który nie pozostaje we wspólnocie z biskupem Rzymu, nie jest pełnym Kościołem; sens możliwy do przyjęcia: powszechny prymat biskupa Rzymu stanowi część powszechnego planu Bożego związanego z powszechną *koinonia* (24b).

3. Problem nieomyślności papieskiej

W katolickiej nauce o nieomyślności papieskiej anglikanie dostrzegają poważną trudność. Dlatego zastrzeżenia i klauzule, jakie poczynił Sobór Watykański I co do nieomyślności, posiadają dużą wartość dla właściwej interpretacji jego nauki: „Dla Kościoła rzymskokatolickiego dogmatyczne orzeczenie papieża, które spełniając kryteria nieomyślności, są wolne od błędu, nie są niczym więcej, ale też niczym mniej, jak tylko wyrażeniem myśli Kościoła w sprawach dotyczących Boskiego objawienia”. Nawet przy takim ujęciu katolickiej doktryny o nieomyślności papieża, anglikanie nie mogą wyzbyć się wszystkich oporów, ponieważ praktyka i fakty zdają się wykraczać daleko poza przytoczoną interpretację. Chodzi o dwa ostatnie dogmaty maryjne: „anglikanie wątpią w stosowność lub nawet możliwość orzekania ich jako zasadniczych dla wiary” (24c).

4. Kwestia powszechnej i bezpośredniej jurysdykcji papieża

Twierdzenie Vaticanum I o powszechnej i bezpośredniej jurysdykcji papieża w stosunku do wszystkich Kościołów lokalnych niepokoi anglikan. Stwarza ono — ich zdaniem — możliwość i niebezpieczeństwo nieuzasadnionych i niekontrolowanych ingerencji papieża w życie poszczególnych Kościołów z ograniczeniem kompetencji miejscowych biskupów.

Dwa fakty zmniejszają ten niepokój: 1. Już Sobór Watykański I zastrzegł, że prymat ma na celu jedynie podtrzymywać, a nie osłabiać struktury Kościołów lokalnych. 2. W Kościele rzymskokatolickim obserwuje się wyraźny rozwój od dziewiętnastowiecznej jurysdykcji — do obecnej, bardziej duszpasterskiej, koncepcji władzy w Kościele (24d).

IV. W poszukiwaniu oceny

Międzykościelne dialogi doktrynalne na temat posługiwań ożywiły wśród teologów zainteresowanie problemem papieża i epis-

kopatu⁹. Również w języku polskim wypowiedziano sporo uwag w związku z tą problematyką¹⁰.

Pierwsze reakcje na *Autorytet w Kościele* podkreśliły doniosłe znaczenie dokumentu i jego niewątpliwe walory, jak harmonijne

⁹ Z nowszych publikacji na temat posługowań kościelnych: O. de la Brosse, *Le pape et le concile. La comparaison de leurs pouvoirs à la veille de la Réforme*, Paris 1965; *La collegialité épiscopale. Histoire et théologie*, Paris 1965; F. Dvornik, *Byzance et la primauté romaine*, Paris 1964; G. M. Guerra, *Episcopos y Presbyteros*, Burgos 1962; F. Heyer, *Das Petrusamt — evangelisch anvisiert*, *Catholica* 32 (1978) 41—45; Ch. Hill, *Report on Anglican/Roman Catholic Relations and National Anglican/Roman Catholic Dialogues, 1975—76*, One in Christ 13 (1977) 161—172; W. Kasper, *Dienst an der Freiheit und Freiheit der Kirche. Zur gegenwärtigen Diskussion um das Petrusamt in der Kirche*, *Catholica* 32 (1978) 1—23; E. Lanne OSB, *L'évolution du magistère dans l'Eglise catholique romaine*, *Istina* 23 (1978) 15—21; J. Madey, *Der Papst. Das Problem zwischen Ost und West*, *Orthodoxe Theologen zu Fragen um Kirche und Primat*, *Catholica* 32 (1978) 131—146; A. Mampila, *Considération sur l'organisation et l'exercice de l'autorité ecclésiastique en Afrique*, *Istina* 23 (1978) 38—49; H. J. Mund (wyd.), *Das Petrusamt in der gegenwärtigen theologischen Diskussion*, Paderborn 1976; F. Mussner, *Petrus und Paulus — Pole der Einheit*, Freiburg-Basel-Wien 1976; N. A. Nissiotis, *Comment l'Eglise enseigne-t-elle avec autorité aujourd'hui?*, *Istina* 23 (1978) 6—14; *Ordination und kirchliches Amt*, wyd. Reinhard Mumm, Paderborn 1976; *Petrus und Papst. Evangelium, Einheit der Kirche, Papstdienst. Beiträge und Notizen*, wyd. Albert Brandenburg, Hans Jörg Urban, Aschendorff 1977; W. H. Ritter, *Anerkennung der Papstes als evangelisch? Kritische Marginalien zu einer lutherisch-katholischen Ökumene*, *Catholica* 32 (1978) 147—162; L. Scheffczyk, *Das Petrusamt in der Kirche: übergeordnet — eingefügt*, *Catholica* 32 (1978) 24—40; H. Schütte, *Die Ämterfrage in der ökumenischen Diskussion*, *Lebendiges Zeugnis* 33 (1978) z. 4, 21—32; G. Schwaiger, *Der Weg des Papsttums vom Ersten zum Zweiten Vaticanum*, *Catholica* 32 (1978) 74—83; H. J. Urban, *Das Petrusamt in der innerkatholischen und ökumenischen Diskussion*, *Lebendiges Zeugnis* 33 (1978) z. 4, 7—20; *tenże*, *Versuch einer Antwort an Reinhard Frieling zu seinem evangelischen Votum zum ökumenischen Dialog über Papsttum und Einheit*, *Catholica* 32 (1978) 84—91; R. Zollitsch, *Das kirchliche Amt und seine geschichtliche Entfaltung*, *Lebendiges Zeugnis* 33 (1978) z. 4, 33—44.

Tematowi autorytetu kościelnego i papieżstwa zostały poświęcone zeszyty czasopism: *Catholica* 32 (1978) nr 1, *Eglise et théologie* 9 (1978) nr 3, *Istina* 23 (1978) nr 1, *Journal of Ecumenical Studies* 13 (1976) nr 3, *Lebendiges Zeugnis* 33 (1978) z. 4, *Zeszyty Naukowe KUL* 20 (1977) nr 3—4.

¹⁰ A. Allchin (anglik.), *Czy posługiwanie Piotrowe posiada znaczenie w Kościele*, *Concilium* 1971, 208—211; Cz. Bartnik, *Uwagi do nauczania o władzy i ustroju Kościoła*, *Rocznik Ted.-Kan.* 18 (1971) z. 2, 21—33; H. Bogacki, *Charyzmatyczna struktura Kościoła pierwotnego*, *Collectanea Theologica* 41 (1971) z. 2, 43—52; *tenże*, *Nauka Vaticanum II o charyzmatycznej strukturze Kościoła*, *tamże*, z. 3, 91—94; W. Dudek, *Z rozważań nad sukcesją apostołską*, *Aten. Kapł.* 76 (1971) 151—169; P. Evdokimov, *Czy posługiwanie Piotrowe może mieć sens w Kościele*, *Odpowiedź prawosławnego Rosjanina*, *Concilium* 1971, 204—207; A. M. Greeley, *Rola i miejsce papieża w świecie współczesnym*, *Concilium* 1971, 195—204; A. Hastings, *Teologiczny problem rodzajów posługiwania w Kościele*, *Concilium* 1969, 1—5, 170—177; B. Häring, *Wolność i autorytet w Kościele*

połączenie wymiaru chrystologicznego z pneumatologicznym, podkreślenie służebnego charakteru władzy w Kościele, próbę komplementarnego pogodzenia prymatu z koncyliarnością, osiągnięcie zasadniczego porozumienia co do możliwości uznania prymatu przez anglikanizm, charyzmatyczne pogłębienie zjurydyzowanej teorii władzy w Kościele... Zwróciły też uwagę na potrzebę pogłębienia niektórych tematów, jak np. natury posługiwania papieskiego oraz jego relacji do kolegiałości¹¹. Nie powtarzając powiedzianego można spróbować dopowiedzieć nie dopowiedziane i przedłużyć refleksję o nowe spostrzeżenia.

1. Teologia władzy w Kościele a ideologia

Tak anglikanie jak katolicy stają przed pytaniem o ortodoksję nowej deklaracji. W procesie recepcji uzgodnień doktrynalnych ani jedna, ani druga strona nie może pominąć tego pytania. Odpowiedź nastęrcza wyjątkowe trudności: dialogujące strony muszą często przewartościować tradycyjny język swojego wyznania, by w języku ponadkonfesyjnym poszukiwać wspólnego wyrazu wiary i teologii; niekiedy zachodzi konieczność reinterpretacji tradycyjnych sformułowań używanych w jednym i drugim Kościele; troska autorów uzgodnień o własną konfesyjną autentyczność musi walczyć z do-

le, *Życie i Myśl* 21 (1971) nr 5, 1—11; A. Hauke-Ligowski, J. An-chimiuk, *Dwugłos katolicko-prawosławny na temat prymatu w Kościele*, *Znak* 23 (1971) 426—451; W. Hryniewicz, *Papież dla wszystkich chrześcijan?*, *Collectanea Theologica* 48 (1978) z. 3, 195—210; R. Kottje, *Wybór osób na kościelne urzędy*, *Concilium* 1971, 184—190; K. Lehmann, *Dogmatyczne uzasadnienie sposobu demokratyzacji w Kościele*, *Concilium* 1971, 161—177; J. E. Lynch, *Dodatnie i ujemne strony ośrodka koordynacyjnego. Historyczny punkt widzenia*, *Concilium* 1971, 191—195; W. Kasper, *Nowe elementy w dogmatycznym rozumieniu służby kapłańskiej*, *Concilium* 1969 nr 1—5, 161—170; J. L. McKenzie, *Władza w Kościele*, Warszawa 1972; D. Michałowski, *Władza w Kościele według Soborów Watykańskiego I i II*, *Biuletyn Ekum.* 1971 nr 15, 43—49; H. Ott (reform.), *Czy posługiwanie Piotrowe może mieć sens w Kościele. Protestantcka odpowiedź*, *Concilium* 1971, 211—215; J. Pascher, *Biskup i prezbiterium*, *Concilium* 1965/66, 107—110; E. Pin, *Zróżnicowanie funkcji kapłańskiej*, *Concilium* 1969 nr 1—5, 178—186; *Problem udzielania święceń kapłańskich kobietom w Kościele anglikańskim*, *Biuletyn Ekum.* 1976 nr 1 (17), 27—31; K. Rahner, *Episkopat w nauce Vaticanum II*, *Concilium* 1965/66, 161—166; tenże, *Teologiczny punkt wyjścia przy określaniu istoty kapłańskiego urzędu*, *Concilium* 1969, 1—5, 193—197; K. H. Schelkle, *Służby i studzy w Kościołach nowotestamentowych*, *Concilium* 1969, 1—5, 153—161; Z. Szuba, *Ku pełnoprawnym Kościołom lokalnym*, *Życie i Myśl* 21 (1971) nr 7—8, 52—80; E. Tomaszewski, *Prymat Piotra w nauce Soboru Watykańskiego II*, *Studia Theol. Varsav.* 9 (1971) nr 2, 23—33; M. Vaussard, *Koniec władzy świeckiej papieżu*, Warszawa 1967.

¹¹ W. Hryniewicz, *Autorytet w Kościele. Refleksje nad znaczeniem ostatnich publikacji ekumenicznych*, *Zeszyty Naukowe KUL* 20 (1977) nr 3—4, 15—40.

świadczaniem potrzeby odważnie otwartej postawy. Autorytety kościelne i szerokie kręgi czytelników, od których zależy recepcja uzgodnień, mają prawo i obowiązek analizy otrzymanych tekstów pod kątem ich ortodoksyjności. W związku z tym nasuwa się kilka refleksji na temat właściwego i niewłaściwego rozumienia ortodoksji.

Jeżeli przez teologię ortodoksyjną rozumie się oficjalną teologię Kościoła, trzeba zauważyć, że często i ściśle, choć nie zawsze i niekoniecznie, wiąże się z nią ideologia¹². Nie wchodząc w labirynt różnych rozumień „ideologii”¹³, wystarczy przypomnieć, że na ogół ideologia jako system idei stoi na straży interesów określonej grupy ludzi. Najczęściej myślimy o grupie społecznej czy politycznej, ale krytyczne myślenie w Kościele zaczyna coraz śmiej odnosić ten termin również do grup religijnych. Spośród kryteriów określających ideologię wymienia się m.in. jej służebność w stosunku do interesów grupy, usprawiedliwianie i absolutyzowanie zastanego *status quo* (form, systemów, tradycji), stawianie dobra „sprawy” nad dobro człowieka, co pozwala na manipulowanie ludźmi jak narzędziami, agresywność i nietolerancję, uroszczenia totalitarne, bezkrytyczność w stosunku do siebie itd. Mówi się, że myślenie ideologiczne nie szuka przede wszystkim tego, by bliżej poznać, lepiej widzieć, poprawnie interpretować, głębiej rozumieć i adekwatnie wyrazić prawdę, cieszyć się nią i ją kochać, ale pyta o naj-

¹² Na temat „teologia a ideologia”: H. Barth, *Wahrheit und Ideologie*, Erlenbach-Zürich-Stuttgart 1961; K. von Bismarck, W. Dirks (wyd.), *Christlicher Glaube und Ideologie*, Stuttgart-Berlin 1964; M. Clévenot, *Approches matérialistes de la Bible*, Paris 1977; J. Delumeau, *Le christianisme a-t-il un avenir?*, Paris 1977; L. Dewart, *Kościół konserwatyzm polityczny*, Concilium 1968, 337—344; H. Divald, *Ideologisches Denken und Ideologien in der Geschichte*, Klerusblatt 47 (1967) 73—80; J. Doyon, *Théologie catholique et discours idéologique*, Laval théologique philosophique 34 (1978) 179—195; R. Egenter, P. Matussek, *Ideologie, Glauben und Gewissen*, München 1965; F. Houtart, *Interesy pozakościelne i utrzymanie status quo w Kościołach*, Novum 1972 nr 9, 60—73; K. Lehmann, *Die Kirche und die Herrschaft der Ideologien*, w: *Handbuch der Pastoraltheologie*, t. II, Freiburg-Basel-Wien 1966, 109—180; M. Moutuclard, *Orthodoxies*, Paris 1977; S. Nicolasi, *Fede e politica. Il cristianesimo tra utopia ed Apocalisse*, Sapienza 31 (1978) 129—169; K. Rahner, *Ideologie und Christentum*, w: *Schriften zur Theologie* VI, 59—76; G. Ruggieri, *Ecclesiologia ed ideologia*, Communio 1972 nr 1, 53—61; R. Schaeffler, *Ideologiekritik als philosophische und theologische Aufgabe*, Theologische Quartalschrift 155 (1975) 97—116; R. Schlette, *Die Ideologieproblematik und der christliche Glaube*, Concilium 1 (1965) 505—516; tenże, *Philosophie — Theologie — Ideologie. Erklärungen der Differenzen*, Köln 1968; R. Strunk, *Politische Ekklesiologie im Zeitalter der Revolution*, München 1971; C. Wackenheim, *Christianisme sans idéologie*, Paris 1974. Tematowi „chrześcijaństwo a ideologia” został poświęcony cały numer *Sacra doctrina* 20 (1975) nr 78.

¹³ J. Wiatr podał za socjologami norweskimi typologię licznych znaczeń „ideologii”: *Czy zmierzch ery ideologii? Problemy polityki i ideologii w świecie współczesnym*, Warszawa 1966, 67—74.

krótszą i najskuteczniejszą drogę do osiągnięcia własnych celów („to prawdziwe, co skuteczne”); że myślenie indywidualne składa na ołtarzu myślenia kolektywnego; że osobowe „ja” zamienia na anonimowe „to”, dlatego operuje sloganami, a wielomówstwem usiłuje zastąpić rzeczowe argumenty; że nie pyta, gdzie prawda i błąd, ale — gdzie przyjaciel, a gdzie wróg¹⁴.

Nie tylko wrogowie, ale również ludzie miłujący Kościół coraz częściej stwierdzają, że pokusa posługiwania się instrumentem ideologii nie omijała Kościoła, ale zniekształcała jego oficjalną doktrynę. Kościelna ideologia wpływa na określanie stosunku Kościoła do świata, jak również stosunków wewnątrzkościelnych. Nie jest to zjawisko nowe. System czystości legalnej zapewniał uprzywilejowaną pozycję kaście kapłanów, sanhedrynowi i rabinom za czasów Chrystusa. Chrystus zdecydowanie atakował tę ideologię, a ona śmiertelnie w niego uderzyła, nie wahając się przy tym zapelować o pomoc do obcej i znienawidzonej władzy¹⁵. Mesjanizm starotestamentowy ewoluował i wypaczał się pod wpływem przemian sytuacji politycznej narodu izraelskiego. Podobnie w Nowym Testamencie sytuacja zewnętrzna Ludu Bożego wpływała na jego pojęcia religijne i teologię. Młode prześladowane chrześcijaństwo wykazywało szczególne uwrażliwienie na Chrystusa cierpiącego i Pana, który przyjdzie; chrześcijaństwo podniesione do rangi religii państwowej wołało Chrystusa Pantokratora, ostatecznego fundamentu świeckiej potęgi Kościoła; ten obraz towarzyszył chrześcijaństwu średniowiecznemu zrosniętemu z absolutystyczną świecką władzą papieża¹⁶. Dzisiejsze chrześcijaństwo współcierpiące z okrutnie wyzyskiwanym człowiekiem w krajach trzeciego świata maluje plakaty Chrystusa z karabinem. Ta forma ideologizacji religii i teologii przybiera jeszcze bardziej niepokojące rozmiary w teorii władzy kościelnej i to na różnych jej szczeblach. Stosunek Kościoła do wolności (por. np. negatywną ocenę hasła Rewolucji Francuskiej: „Równość, wolność i braterstwo”), zwłaszcza religijnej (por. historię tolerancji czy raczej nietolerancji religijnej), teologia wypraw krzyżowych, teologia stosunku Kościoła do państwa, teologia władzy Kościoła (tak papieża, jak biskupów i niższego duchowieństwa) zostały głęboko zranione ideologią. Dzisiaj możemy o tym spokojnie rozmawiać (przynajmniej w odniesieniu do czasów minionych), ale nie zawsze było to możliwe bez narażania się na zarzut braku ortodoksji. Chodziło przecież o oficjalną naukę Kościoła. Dzisiaj tamtych poglądów nie uważa się za wyraz ortodoksji, ale za ideologię

¹⁴ Por. H. Fries, *Herausgeforderter Glaube*, München 1968, 141—146. Polski przekład (*Wiara zakwestionowana*, Warszawa 1965) pominął te uwagi autora.

¹⁵ J. Doyon, *Théologie catholique et discours idéologique*, 183.

¹⁶ *Tamże*, 186.

czy ortodoksję zideologizowaną lub też teologię skażoną ideologią.

Zaden temat teologiczny nie jest tak wrażliwy i podatny na ideologizację jak zagadnienie władzy, zwłaszcza władzy biskupów i papieża. Zaden też nie uległ w historii tak głęboko i boleśnie pokusie ideologizacji, jak on. Dlatego dyskusja katolików z chrześcijanami innych wyznań musi być w tym przedmiocie wyjątkowo trudna. Ponieważ zamiana teologii władzy na ideologię dotknęła nie tylko Kościół rzymskokatolicki, ale również inne Kościoły chrześcijańskie, łatwo przewidzieć, że krytyczne i odważne ujęcia przyjęte w uzgodnieniach doktrynalnych spotkają się z poważnymi zastrzeżeniami w bardziej tradycyjnych środowiskach kościelnych. Stagnacja form władzy w Kościele od ponad 400 lat, a więc od szczytowego rozwoju form władzy absolutnej (o czym przekonywająco i pięknie pisze John McKenzie¹⁷) nie da się szybko przewyciężyć. Ideologizacja teologii władzy poszła tak daleko, że nałożyła się na teksty Piotrowe (Mt 16, 18—19; Łk 22, 31—32; J 21, 15—17), zdecydowała o ich jednostronnej interpretacji, usunęła w cień słowa Chrystusa o naturze władzy w Kościele (służenie, poświęcanie życia za owce, bycie jako dzieci) i narzucała błędną interpretację Jego słów Łk 10, 16 i Mk 10, 40 („Kto was słucha, mnie słucha”), każąc je odnosić do posłuszeństwa przełożonym w Kościele, podczas gdy mówią one o potrzebie słuchania głoszonego przez nich słowa Boga. Jeżeli jeszcze tuż przed Soborem Watykańskim II rozumiano dość powszechnie teologię katolicką jako interpretację i podbudowywanie nauczania magisterium Kościoła, jeśli jeszcze obecnie często urządowanie kościelne stawiane jest wyżej niż pasterzowanie z posługą słowa i sakramentów, jeśli w przededniu ostatniego soboru poważni teologowie (również w środowisku polskim) przyznawali soborowi znaczenie przede wszystkim psychologiczne („Niech sobie ojcowie soborowi myślą, że to oni postanawiają...; chętniej przyłożą się do realizacji uchwał; ostatecznie jednak wszystko zależy od papieża: podpisze, czy nie podpisze”), jeśli nadto w wielu diecezjach posługiwanie biskupie pozostaje wciąż urzędem z władzą typu absolutystycznego, a synody diecezjalne (oczywiście nie wszystkie) słabą namiastką kolegalności w Kościołach lokalnych, trzeba być przygotowanym na trudne przyjęcie *Autorytetu w Kościele*.

Tym pozytywniej można oceniać wprowadzone do tekstu rozróżnienie „urząd Piotrowy — posługiwanie Piotrowe” i „papiestwo rozważane historycznie — papiestwo rozważane teologicznie”. Katolicy ulegają skłonności do absolutyzowania historycznych form władzy w Kościele i podpierania ich tezą o boskim autorytecie oraz Chrystusowym ustanowieniu. Kiedy nieuniknione procesy historyczne prowadziły do likwidacji wielkiego państwa kościelnego, w ko-

¹⁷ *Władza w Kościele*, 24—27.

łach katolickich interpretowano je jako zamach na sam urząd Piotrowy. Gdy Pius IX został poinformowany o mianowaniu trzech senatorów do pewnego rodzaju rady stanu (nieśmiała próba wprowadzenia świeckich do rządu państwa kościelnego), oświadczył rozgoryczony, że jest to świętokradzkie przywłaszczenie jego uprawnień władcy. W sumieniu zobowiązał katolików do powstrzymania się od udziału w wyborach do zgromadzenia konstytucyjnego w jakiegokolwiek byłoby formie i rzucił ekskomunikę większą na tych, którzy naruszyliby prawa Stolicy Apostolskiej¹⁸. Historia rodzenia się włoskiego państwa świeckiego kosztem świeckiej władzy papieża kryje w sobie inspiracje metodologiczne ważne dla refleksji nad ideologizacją teologii władzy w Kościele¹⁹.

Bylibyśmy zarozumiali, gdybyśmy twierdzili, że katolicki model prymatu i sprawowania władzy w Kościele na niższych szczeblach wyzwoliły się całkowicie z obciążeń ideologicznych. Trudność uwalniania się od ideologii polega m.in. na tym, że łatwiej ją zdemaskować w oglądanym z perspektywy wczoraj niż w dzisiaj, które aktualnie przeżywamy.

2. Potrzeba reinterpretacji Vaticanum I

Recepcja uzgodnień na temat prymatu i autorytetu w Kościele zależy i będzie zależeć od rozwoju teoretycznej refleksji obu stron odnośnie prymatu.

Kościół rzymskokatolicki określił model najwyższego autorytetu (prymatu) w słowach trudnych dla Kościołów bratnich: biskupowi Rzymu w osobie św. Piotra została przekazana przez Chrystusa „pełna władza pasterzowania, rządzenia i kierowania całym Kościołem (...) Oświadczamy, że Kościół rzymski posiada prymat zwyczajnej władzy nad wszystkimi innymi Kościołami, i że ta władza jurysdykcyjna rzymskiego papieża jest prawdziwie biskupia i bezpośrednia. Wobec tego pasterze jakiegokolwiek obrządku lub godności oraz wierni, zarówno pojedynczo i jako całość, są zobowiązani do hierarchicznego podporządkowania się i prawdziwego posłuszeństwa nie tylko w rzeczach dotyczących wiary i moralności, lecz także w tych, które odnoszą się do karności i rządzenia Kościołem rozszerzonym po całym świecie”²⁰. Chodzi tu nie tylko o prymat godności,

¹⁸ M. Vaussard, *Koniec władzy świeckiej papieża*, 75.

¹⁹ M. Vaussard tak podsumował tę historię: „(Włochy) nie mogły się zjednoczyć nie wchodząc zarazem w konflikt z papieżem jako władcą świeckim, ani poddać życia publicznego wyłącznie władzy państwowej, nie czyniąc jednocześnie wrażenia, że uciskają świeckie i zakonne duchowieństwo. ...Nieustępliwe trzymanie się absolutyzmu w rządach papieskich i skupienie w ręku kleru kierownictwa całej administracji przeciwstawiły się zbyt mocno tendencjom epoki, aby mogły nie zniweczyć w znacznym stopniu sympatii, jakie były jeszcze żywe w 1846 r.” (*Koniec świeckiej władzy papieża*, 94).

²⁰ DS 3059—3060 i 3064. BF II 62—63 i 67.

ale o prawdziwy i właściwy prymat jurysdykcji oraz właściwą władzę rządzenia²¹.

Istnieje możliwość dokonania teologicznej reinterpretacji tekstów Vaticanum I (podobnie jak w przypadku nauki o wierze usprawiedliwiającej czy grzechu pierworodnym w dokumentach Tridentinum). Próba reinterpretacji mogłaby znaleźć interesujące punkty wyjścia w następujących faktach:

a. Doniosłe sformułowania Vaticanum I o pełnej władzy pasterzowania, rządzenia i kierowania całym Kościołem (DS 3059; BF II, 62) są cytatem z Soboru Florenckiego, należy więc interpretować je jako cytat.

b. Trzeba uwzględnić za mało po stronie katolickiej dostrzegane dopowiedzenie Vaticanum I, że prymacjalna władza papieska nie koliduje ze zwyczajną i bezpośrednią władzą biskupa w jego Kościele, co więcej, potwierdza ją, wzmacnia i broni (DS 3061; BF II, 64). Z punktu widzenia ekumenicznego jest to istotna i budząca nadzieję zasada hermeneutyczna rozumienia „bezpośredniej” i „najwyższej” władzy papieża w odniesieniu do poszczególnych diecezji (deklaracja *Autorytet w Kościele* zwróciła słusznie na to uwagę).

c. Każda poprawna interpretacja nauki soborów, również formuł dogmatycznych, musi w sposób konieczny zakładać zasadę, że nie wolno rozumieć dogmatów w sensie sprzecznym z Pismem św. Jak wypowiedzi dogmatyzujące interpretują Objawienie, tak Objawienie pozostaje nieodzowne do właściwej interpretacji dogmatów, przynajmniej jako reguła negatywna. Kościół pragnie stać „pod słowem Bożym”, nie nad nim, również w swoim nauczaniu uroczystym. Tak rozumianego prymatu Pisma św. nie wyrzekła się żadna autentyczna Tradycja chrześcijańska, a wyraźne przypomnienie tego przez stronę rzymskokatolicką staje się wyjątkowo przydatne w dialogu o prymacie z tradycjami protestanckimi.

d. Sformułowania Vaticanum I, uderzające językiem prawniczym z kategorią jurysdykcji, pozostawiają możliwość szerszej i bardziej teologicznej interpretacji, którą należałoby rozwijać. Przecież Sobór Watykański I wyraźnie uczył o nieomyślności biskupów rozproszonych po całym świecie w wykonywaniu *magisterium ordinarium et universale*²².

e. Mogłaby się okazać owocną dyskusja nad powszechnością soborów odbywanych po faktycznym rozejściu się Kościołów. Jeśli w Soborze Watykańskim I nie uczestniczyły ani Kościoły prawo-

²¹ DS 3053—3055. BF II 58—59.

²² Jeśli podstawową funkcją prymatu jest utwierdzanie braci we wierze, to wspomnianą nieomyślność biskupów teolog może i powinien uznawać za element istotnie komplementarny nauki o prymacie. Por. G. Philipps, *L'Église et son mystère au II^e Concile du Vatican*, t. 1, Paris 1967, 325.

sławne, ani protestanckie, ani anglikańskie, czy był on czymś więcej niż wielkim synodem Kościoła rzymskokatolickiego? Czy jego uchwały rozciągają się poza ten Kościół i czy określony tam model prymatu musi być narzucony wszystkim Kościołom?

f. Nauki Vaticanum I nie należy traktować jako pełnego wykładu wyizolowanego z procesu rozwoju świadomości wiary Kościoła, ale w szerokim kontekście teologicznym. Vaticanum II wniosło istotne dopowiedzenie poprzez teologię Kościołów lokalnych i kolegializmu. Jeśli zasadniczą manifestacją Kościoła jest Eucharystia pod przewodnictwem biskupa²³, a liturgię traktujemy jako najbardziej zasadnicze i najważniejsze miejsce przepowiadania Ewangelii, to autentyczną nie zideologizowaną ortodoksję oraz nieomylność wypadnie wiązać nie tylko z papieżem, ale również z Kościołami lokalnymi, przy czym przez „Kościoły lokalne” trzeba rozumieć tak „szczyty” (biskupi i niższe duchowieństwo), jak „bazę” (reszta wiernych)²⁴.

3. Rozstrzygnięcie teologia stosowana

Recepcja uzgodnień o prymacie i władzy w Kościele zależeć będzie przede wszystkim od teologii stosowanej. Przez „teologię stosowaną” (termin zaproponowany przez katolickiego biblistę F. Mussnera)²⁵ rozumie się praktyczne zastosowanie w życiu teorii teologicznych.

Doniosłą rolę ekumeniczną, jaką pełni teologia stosowana, czy lepiej stosowanie teologii, można zilustrować przykładami.

a. Ekumeniczne znaczenie teologii stosowanej w anglikanizmie

Anglikanie z grupy mieszanej do dialogu doktrynalnego z katolikami, podpisując deklarację *Autorytet w Kościele*, przyjęli możliwość uznania prymatu papieża (oczywiście z zastrzeżeniami). Zdziwi to niejednego czytelnika deklaracji, zwłaszcza katolickiego. Przecież nikt nigdy nie odwoływał *Artykułów anglikańskich*, które przyznają „Majestatowi królewskiemu” najwyższą władzę również nad Kościołem, mówiąc przy tym o władzy jurysdykcji, która ma za-

²³ „Kościół ujawnia się przede wszystkim w pełnym i czynnym uczestnictwie całego świętego Ludu Bożego w tych samych obchodach liturgicznych, zwłaszcza w tej samej Eucharystii, w jednej modlitwie, przy jednym ołtarzu pod przewodnictwem biskupa, otoczonego kapłanami i sługami ołtarza”. (KK 41).

²⁴ Wyrażenie E. Lannego OSB, *L'évolution du magistère dans l'Eglise catholique romaine*, 19.

²⁵ Por. H. W. Ritter, *Anerkennung des Papstes als evangelisch?*, 151—152.

stąpić jurysdykcję papieża, chociaż zastrzegają się, że jurysdykcja królewska nie rozciąga się na „świat Boży” i dziedzinę sakramentów²⁶.

Mimo że nikt nie zmieniał i nie znosił *Arytkułów* od czasu ich przyjęcia w 1563 r., różnie je stosowano. Jeszcze na początku XX w. parlament tak głęboko ingerował w życie Kościoła, że odrzucił projekt nowej konstytucji (r. 1905) i nowego modlitewnika (r. 1928). Obecnie jednak tak królowa, jak inne władze świeckie, dyskretnie wycofały się czy wycofują z ingerowania w wewnętrzne życie Kościoła. Prawo pozostaje to samo, rzeczywista sytuacja uległa zasadniczej przemianie²⁷.

b. Ekumeniczne znaczenie teologii stosowanej w katolicyzmie

Z gorących popiołów historycznych polemik wokół „urzędu” i „władzy” papieskiej po czterech i pół wieku rodzi się „służba” czy „posługiwanie” papieskie. Dialogujące ze sobą Kościoły prze-czuwają niejako coś ważnego i pozytywnego dla jedności z zamia-

²⁶ „Władze cywilne. Majestat królewski posiada naczelną władzę w Królestwie Anglii i pozostałych jej dominiach. Tej władzy podlega zarządzanie wszystkimi stanami królestwa tak kościelnymi, jak świeckimi, i to we wszystkich przypadkach, tak że nie jest ani nie może być przedmiotem żadnej obcej jurysdykcji.

Przypisując Majestatowi królewskiemu główną władzę zarządzania nie uważamy, że przez te (nadawane królowi) tytuły obrażamy niektórych oszczerczych ludzi.

My nie udzielamy naszym królom władzy rządzenia ani odnośnie do Słowa Bożego, ani w dziedzinie sakramentów. Świadczy o tym bardzo wyraźnie także wydane ostatnio przez królową Elżbietę Zarządzenie.

Jest to jednak, jak widzimy, jedynie przywilej udzielany w Piśmie św. zawsze wszystkim bogobojnym księżtom przez samego Boga z tej racji że powinni oni rządzić wszystkimi stanami i stopniami powierzonymi ich opiece przez Boga, niezależnie od tego, czy chodzi o stany kościelne, czy świeckie, i że powinni przy pomocy świeckiej władzy miecza powstrzymać upartych i złoczyńców.

Biskup rzymski nie posiada jurysdykcji w Królestwie Anglii.

Prawa królestwa mogą karać chrześcijan śmiercią za potworne i ciężkie wykroczenia.

Rozporządzenie władzy świeckiej, aby chrześcijanie nosili broń i służyli w wojsku, są zgodne z prawem”. *Articles of Religion*. Art. XXXVII: *Of the Civil Magistrates*, w: *The Book of Common Prayer*, Cambridge (b.r.w.), 506.

²⁷ Świecki patronat przejawia się m. in. w tym, że ministrowie wyznaczają czołowych dostojników „Kościoła urzędowego”, a jakkolwiek zmiana lub interpretacja ksiąg liturgiczno-doktrynalnych pozostaje nadal w gestii królowej i parlamentu. (D. Woodard, *Nasi bracia oddzieleni*, Warszawa 1972, 28–38).

Reformę liturgiczną podjęto po II wojnie światowej. Specjalna komisja opracowała *Prayer Book Revision in the Church of England*. Zaproponowane przez nią zmiany zostały zaaprobowane przez National Assembly of the Church *ad experimentum*. Opracowuje się też projekty zmian praw regulujących stosunek Kościoła do państwa. Por. B. Kumor, *Anglikański Kościół*, w: *Encyklopedia katolicka* I, 584–585.

ny kategorii urzędu i władzy na kategorię służenia. *Petrusamt* ustępuje przed *Petrusdienst*. Dokonuje się znacząca reinterpretacja natury władzy w Kościele. Praktycznie wiele uczynili w tym kierunku Jan XXIII i Paweł VI. Chcieli, jak Chrystus, być sługami wszystkich. Ten styl „bycia” papieżem zachęcił protestantów i anglikanów do podjęcia dialogu na temat prymatu; przekonał o sensowności takiego kroku, który był niemożliwy jeszcze za pontyfikatu Piusa XII. Przykład Jana i Pawła ukazał światu prymat w perspektywie pokornego służenia i wytyczył papieżstwu drogę pokory. Kto wie, czy kard. Montini przybierając sobie imię „Paweł” nie chciał podkreślić tej właśnie idei. Przecież „paulus” znaczy „mały”. Chcąc być małym wszedł do grona większych papieży. Dla ekumenizmu uczynił najwięcej swoim przykładem, znacznie więcej niż to się na ogół zauważało. Bratnie Kościoły dostrzegły, że papieżstwo może przybrać takie historyczne ukonkretnienie, które będą w stanie zaakceptować²⁸.

Zachowanie biskupów Rzymu tworzy takie lub inne modele papieżstwa, którym towarzyszy odpowiednia teologia. Zmiany praktyczne modelu mogą iść w ślad za propozycjami teologicznymi, ale raczej rzadko jesteśmy tego świadkami; częściej teologia najwyższego autorytetu dopasowuje się konformistycznie do aktualnych kształtów papieżstwa.

Teologia stosowana wykazuje dużą siłę również w relacji „Kościół rzymskokatolicki — Kościoły prawosławne”. Pocałunek papieża Pawła VI z patriarchą Konstantynopola Atenagorasem dokonał więcej dla duchowego zbliżenia Kościołów niż wiele sympozjów teologicznych. Żadna książka o papieżstwie nie zjednała w prawosławiu tyle przychylności dla rzymskiego biskupa, co jeden spontaniczny gest ucałowania nóg metropolicie Melitonowi z Chalcedonu, delegatowi patriarchy Dymitriosa z Konstantynopola, przez Pawła VI 14 grudnia 1975 r. O skuteczności takiej teologii stosowanej (w tym przypadku — zastosowanej praktycznie interpretacji dogmatu o prymacie) przekonuje oświadczenie patriarchy Dymitriosa na temat gestu Pawła VI, zasługujące na pełne przytoczenie:

„Każdy, chrześcijanin czy niechrześcijanin, a tym bardziej my, jako ekumeniczny patriarcha, musi okazać najgłębszy szacunek dla publicznego i spontanicznego czynu Jego Świątobliwości papieża rzymskiego Pawła VI. Był to niepowtarzalny czyn w historii Kościoła, gdy papież pod koniec Mszy św. ukląkł i ucałował stopy naszego przedstawiciela, metropolity Chalcedonu, który w tym momencie reprezentował całe prawosławie.

²⁸ W. H. Ritter, *art. cyt.*, 152—154.

Ten wielki czyn Jego Świątobliwości oceniamy jako kontynuację tradycji biskupów, owych ojców niepodzielonego Kościoła, którzy swoją pokorą budowali rzeczy największej wagi.

Papież rzymski Paweł VI, nasz najczcigodniejszy i gorąco umiłowany Brat, tym publicznym czynem przewyższył samego siebie jako papieża. Ukazał on Kościołowi i światu, czym jest i może być biskup chrześcijański, przede wszystkim pierwszy biskup chrześcijaństwa: siłą pojednania i połączenia dla Kościoła i świata”²⁹.

Jan Paweł II, który włączył ekumenizm do głównych punktów programu swojego pontyfikatu, nie tylko pozytywnie ocenia dialogi doktrynalne prowadzone przez Kościół rzymskokatolicki, ale także podkreśla potrzebę ich zintensyfikowania. Całe przemówienie w czasie audiencji generalnej 17 stycznia 1979 r. poświęcił ekumenizmowi ze szczególnym uwzględnieniem dialogów. Omówiwszy je ogólnie dodał: „Nie doszliśmy jednak do końca drogi. Winniśmy ją kontynuować, by dojść do celu”³⁰.

Kiedy streszczał wspomniane przemówienie podczas spotkania z młodzieżą w bazylice św. Piotra, wzmocnił swoją wypowiedź stwierdzeniem potrzeby przyspieszenia kroku w dialogach: „Droga jest jeszcze długa. Także my winniśmy przyspieszyć kroku, by dojść do upragnionego celu”³¹.

W jaki sposób można by przyspieszyć kroku? Tempo prac grup mieszanych do dialogu doktrynalnego wykazuje duże przyspieszenie: w ciągu 12 lat nie oparły mu się najtrudniejsze tematy z państwowym i nieomyślnością włącznie. Wytworzyła się niepokojąca przepaść między świadomością nielicznych dialogujących środowisk teologicznych a wielką rzeszą teologów, duchowieństwa, w tym również biskupów, jak szerokich rzesz wiernych. Autorytety kościelne świadome tej dysproporcji stają przed dwoma niezwykle trudnymi zadaniami, których rozwiązanie warunkuje dalszy rozwój ekumenicznej sytuacji ku jedności w prawdzie. Pierwszym jest zadanie o charakterze wyraźnie doktrynalnym: trzeba zająć autorytatywnie stanowisko wobec teologii przyjętej w uzgodnieniach; wydać sąd o jej ortodoksji. Drugim jest zadanie raczej pastoralne: należy pozytywny uzgodnień wprowadzić w krwioobieg Kościoła.

Same dialogi doktrynalne zamknięte w wąskich kręgach „wielkich wtajemniczonych” nie są w stanie zmienić schematów rządzą-

²⁹ Biuletyn Ekum. 1976 nr 3 (19), 30.

³⁰ Osservatore Romano z 18. I. 1979 r. oraz La Documentation catholique 76 (1979) nr 3, 105.

³¹ Tamże. Por.: „Jakżeż pragniemy, by dialog rozwijał się i by doprowadził aż do pełnej — o ile to możliwe — wspólnoty”. Paweł VI, Przem. do biskupów greckich w czasie ich wizyty *ad limina*, Service d'information 1978 I nr 36, 10.

cych myśleniem w Kościołach i petryfikujących sytuację podziału. Ingerencji autorytetu kościelnego w tej dziedzinie potrzebuje przede wszystkim Kościół rzymskokatolicki ze względu na specyfikę swojej teologii *magisterium Ecclesiae*. Lud Boży naszego Kościoła, zwłaszcza niższe duchowieństwo, tak bardzo przyzwyczało się oczekiwać na decyzję swoich biskupów i papieża we wszystkich, nawet drobnych sprawach doktryny i życia chrześcijańskiego, że recepcja uzgodnień bez decydującego głosu „góry” będzie niemożliwa. Na razie ani papież, ani Kongregacja Nauki Wiary, ani Sekretariat Jedności Chrześcijan, nie wypowiadają decydującego słowa. Padły, jak na razie, ogólne wyrazy uznania i zachęty do szerokiej dyskusji nad uzgodnieniami, co ma ułatwić podjęcie autorytatywnej decyzji³².

Jeśli się zważy niezwykłość wydarzenia dialogów doktrynalnych, ich historyczną doniosłość oraz powtarzane apele zwierzchników kościelnych o dyskusje nad ich tezami, trzeba stwierdzić, że rezonans w chrześcijaństwie jest raczej słaby. Może chrześcijaństwo zbyt mocno uwierzyło w adagium, że „prawda dzieli”? A może brak mu odwagi wyciągnięcia praktycznych wniosków z nieoczekiwanego odkrycia (potrzeba daleko idących przemian w każdym z Kościołów)? Wielkie teksty stawiają Kościoły przed wielkimi decyzjami.

WIEDERFINDEN DES PAPSTTUMS DIE ANGLIKANISCH/RÖMISCH-KATHOLISCHE DEKLARATION „AUTORITÄT IN DER KIRCHE”

Der Artikel umfasst eine Vorlegung dieses Dokuments und kritische Beobachtungen, in denen auf drei Probleme hingewiesen wird:

1. Einstellung der Theologie des Primats und der Autorität in der Kirche durch gewisse Ideologien.

Im Laufe der Jahrhunderte wurde das Begreifen und das Ausüben der Gewalt in der Kirche durch die Ideologie entstellt, indem die Gewalt in der Kirche der Laiengewalt angeglichen und vom Evangelium getrennt wurde. Ökumenismus ruft zum Entideologisieren der christlichen (nicht nur römisch-katholischen) Theologie und Praxis der Kirchenautorität auf.

2. Bedürfnis nach der Reinterpretation des I. Vatikanischen Konzils. Die vom Vatikanum I. gegebenen Formulierung über die volle, höchste, ordentliche und direkte Jurisdiktion des Bischofs von Rom über die ganze Kirche verursachen, dass der Primat von den Schwesterkirchen nicht anzunehmen ist. Die erforderliche Neudeutung des Vatikanums I. sollte folgende fünf Elemente berücksichtigen: a. manche von den Formulierungen sind wörtlich übernommen aus dem Konzil von Florenz; b. Vatikanum I. deutet ausdrücklich darauf hin, dass die Gewalt des Papstes nicht mit der ordentli-

³² Por. K. Schmidt-Clausen, *Die Rezeption ökumenischer Konsensustexte durch die Kirchen. Erwägungen zu künftigen Aufgaben der ökumenischen Bewegung*, *Ökumenische Rundschau* 27 (1978) 1—13; F. Wolfinger, *Rezeption — ein Zentralbegriff der ökumenischen Diskussion oder des Glaubensvollzugs? Ein Vergleich zweier Veröffentlichungen*, tamże, 14—21.

chen und direkten Gewalt der Bischöfe in ihren Kirchen kollidiert; c. kein Text des Konzils darf gegen die Schrift interpretiert werden; d. Vatikanum I. lehrt auch von der Unfehlbarkeit der in der ganzen Welt verteilten Bischöfe. Dieser Gedanke könnte ein wichtiges komplementäres Element der Lehre über die Unfehlbarkeit des Papstes darstellen; e. die Aussagen des Vatikanums I. sollte durch die Kollegialitätslehre des Vatikanums II. ergänzt werden.

3. Praktische Weise der Ausübung des Primats. Johannes XXIII. und Paul VI. haben den Primat durch ihren demutsvollen Dienst praktisch neugedeutet, wodurch sie die Schwesterkirchen zum Dialog über den Primat angeregt und davon überzeugt haben, dass der Primat zum Gut des ganzen Christentums werden kann. Zum Austrag des Streites über das Papstum kann in erster Linie die Weise beitragen, in der der Primat ausgeübt wird (angewandte Primattheologie).