

O. dr Michał Lukoszek OSPPE
Kraków

Podstawy reinterpretacji dogmatu o prymacie biskupa Rzymu Soboru Watykańskiego I

Prymat papieski – dar Chrystusa dla Kościoła – paradoksalnie od wielu stuleci stanowi przedmiot dyskusji i coraz to nowych nieporozumień. Analizując jednak dokładniej toczące się wokół niego debaty, można zauważyć, że zasadniczo problemem stanowi nie tyle sam fakt istnienia ustanowionego przez Chrystusa urzędu, ile formy jego urzeczywistniania. Katolicka doktryna dotycząca prymatu osiągnęła swój szczyt w dogmatycznych definicjach Soboru Watykańskiego I, które do dzisiaj stanowią wyznacznik jego rozumienia na gruncie teologicznym i kanonicznym. Prowadzone w ostatnich latach badania, nierzadko zainspirowane encykliką *Ut unum sint* Jana Pawła II, wykazują jednak, iż obecne pojmowanie prymatu, w aspekcie formy jego wykonywania, jest owocem raczej tzw. maksymalistycznej interpretacji dogmatu, aniżeli recepcji doktryny *Vaticanum I* tak, jak rozumieli ją ojcowie Soboru. Innymi słowy, uważna lektura i szczegółowa analiza konstytucji *Pastor aeternus* prowadzi do wniosku, że nauczanie soborowe dopuszcza również inne interpretacje dogmatu, co jest rzeczą niezwykle cenną, chociażby na polu dialogu ekumenicznego.

Poniższy artykuł stawia sobie za cel wskazanie podstaw reinterpretacji dogmatu o prymacie jurysdykcyjnym biskupa Rzymu. Świadomie pomi-

jamy tu związany z nim dogmat o nieomyślności papieża ze względu na ograniczone rozmiary tego rodzaju publikacji, pozostawiając tę kwestię do omówienia w innym miejscu. Poniżej zatem po krótkim przypomnieniu aktualnej świadomości prymatu w Kościele katolickim oraz historycznych okoliczności warunkujących uchwalenie konstytucji *Pastor aeternus* w takim kształcie, jaki jest nam znany, przedstawimy opinie wybranych teologów, ukazujące możliwości interpretacyjne zawartej w niej doktryny.

Aktualna świadomość prymatu w Kościele katolickim

W rozumieniu katolickim prymat oznacza najwyższe w Kościele posłannictwo i zwierzchnictwo, którego podmiotem jest każdorazowo biskup Rzymu. Prawda o prymacie została zdefiniowana przez Sobór Watykański I w formie dogmatu, w myśl którego papież posiada w Kościele najwyższą władzę jurysdykcyjną oraz nauczycielską, z którą łączy się przywilej nieomyślności. Władza ta określana jest kilkoma przymiotami jako: najwyższa (*suprema*), pełna (*plena*), bezpośrednia (*immediata*), powszechna (*universalis*) i zwyczajna (*ordinaria*). Przysługuje ona biskupowi Rzymu z ustanowienia Chrystusa, bez konieczności czyjegokolwiek upoważnienia ani zaistnienia sytuacji wyjątkowej¹.

Istota soborowej nauki o prymacie dotyczy obietnicy powierzenia przez Chrystusa prawdziwej władzy jurysdykcyjnej św. Piotrowi, która realizuje się w osobie biskupa Rzymu dzięki sukcesji w prymacie św. Piotra. Doktryna soborowa o prymacie jednoznacznie przypisuje biskupowi Rzymu nie tylko zadanie dozoru lub kierownictwa, ale pełną i najwyższą władzę jurysdykcji nad całym Kościołem powszechnym. Władza ta odnosi się do dziedziny wiary i moralności, a także do tego wszystkiego, co ma związek z dyscypliną i kierowaniem Kościołem istniejącym na całym świecie. Ma więc charakter całościowy, nie ogranicza się tylko do kręgu spraw o wyjątkowym znaczeniu. W tym określeniu prymatu wyraźnie widoczny jest jego autorytatywno-jurysdykcyjny i indywidualistyczny charakter. Trzeba zauważyć, iż takie sformułowanie było podyktowane zaistniałym wówczas kontekstem historycznym, a po części również klimatem aktywnego wtedy w Kościele ultramontanizmu².

¹ Por. M. Żmudziński, *Prymat*, [w]: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin – Kraków 2002, s. 975, 979.

² Por. S. Nagy, *Papież*, [w]: *Leksykon teologii fundamentalnej...*, dz. cyt., s. 894.

Historyczne uwarunkowania powstania formuły dogmatycznej

Z perspektywy czasu można powiedzieć, że prymat zdefiniowany w formie dogmatu przez *Vaticanum I* przyniósł Kościołowi wiele korzyści. W opinii jednak niektórych teologów kontynuował jedną tylko linię rozwoju myśli eklezjologicznej. Taki stan rzeczy był konsekwencją uwarunkowań, sprzyjających rozwojowi tendencji do wzmocnienia pozycji papieża, które byłoby gwarantem wolności, koniecznej do właściwego wypełniania powierzonej mu misji. W XIX wieku wzmocnienie znaczenia papieża miało być antidotum przeciw silnym wpływom racjonalizmu i liberalizmu³, a także zjawiska określanego mianem gallikanizmu. Definicje Soboru Watykańskiego I winny być zatem przyjmowane jako wysiłek Kościoła katolickiego, mający na celu określenie swojego miejsca w świecie i w społeczeństwie poddanemu coraz większej sekularyzacji. Zdaniem K. Schatza

odkąd przestała istnieć chroniąca oczywistość społeczeństwa chrześcijańskiego, odąd nasuwała się myśl, że Kościół będzie koncentrował się na własnym centrum instytucjonalnym. Dotyczy to w pierwszym rzędzie prymatu jurysdykcyjnego. Jest on wyrazem Kościoła, który emancypuje się wewnątrz od państwa, mając w sobie jednoznaczny punkt jedności. Kościelna tożsamość, o ile miała punkt odniesienia w tym świecie, nie tkwiła we własnym narodzie, ale w czysto kościelnym centrum. [...] Kościół katolicki, określając swe miejsce jako niezależne od świeckiego społeczeństwa i państwa, stawał się jednocześnie – co być może do pewnego stopnia nieuniknione, ale w rzeczywistości zaciemniło istotę Kościoła – obrazem państwa, i to na podobieństwo państwa, współczesnego ze swą scentralizowaną administracją⁴.

Przystępując do reinterpretacji dogmatu o prymacie, trzeba koniecznie zauważyć, że interpretacja przeważająca do czasów Soboru Watykańskiego II nie brała pod uwagę historycznych okoliczności jego powstania. Dogmat, zwłaszcza w tym okresie, postrzegany był jako owoc rozwoju prawdy zawartej w Biblii oraz doskonałe wyrażenie istoty prymatu papieskiego. W konsekwencji wszelkie wcześniejsze jego formy postrzegane były jako niedostateczne i pośrednie stopnie rozwoju⁵.

³ Por. J. Perszon, *Realizacja prymatu Biskupa Rzymu w dyskusji nad „Ut unum sint Jana Pawła II”*, [w:] *Scio cui credidi. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. Rocznicę urodzin*, red. I. S. Ledwoń i in., Lublin 2007, s. 435 n.

⁴ K. Schatz, *Prymat papieski. Od początków do współczesności*, Kraków 2004, s. 241.

⁵ Por. H. J. Pottmeyer, *The Petrine Ministry. Vatican I in the Light of Vatican II*, „Centro pro unione – Bulletin”, 2004, nr 65, s. 20 n.

Spojrzenie na historię kształtowania się form sprawowania prymatu prowadzi do konkluzji, iż jego rozumienie ewoluowało od nieformalnej akceptacji stolicy naznaczonej obecnością apostołów Piotra i Pawła, postrzeganej jako zawsze wierne ortodoksyjnej nauce centrum komunii, po współczesną afirmację władzy papieskiej. Innymi słowy ewolucja ta przebiegała od centrum kolegialności do centrum władzy i autorytetu. Tego rodzaju stan rzeczy postrzegany jest jako groźny stan nierównowagi będący obecnie przedmiotem dyskusji i kontrowersji⁶. Współcześnie jednak coraz częściej zauważa się, że funkcjonująca opinia, iż Sobór Watykański I miał zdefiniować prymat jako monarchię absolutną papieża, popierając tym samym centralistyczną administrację Kościoła katolickiego, jest skutkiem maksymalistycznej interpretacji nauczania soborowego, dokonanej przez apologetów. Rezultatem takiej interpretacji jest funkcjonujący nawet do dzisiaj obraz posługi Piotrowej. Przeprowadzone jednak w ostatnich czasach badania dotyczące *Vaticanum I* wykazują, że interpretacja maksymalistyczna w rzeczywistości nie wyraża autentycznego zamysłu tego Soboru⁷.

Kościół jako monarchia absolutna?

Pierwszy z przywołanych w tym miejscu autorów – A. Acerbi – podejmuje próbę uzasadnienia tezy, że prymat niekoniecznie musi realizować się w formie będącej odwzorowaniem idei monarchii absolutnej. A. Acerbi analizując możliwości interpretacji dogmatu o prymacie, wychodzi od próby krótkiego scharakteryzowania specyfiki obowiązującej aktualnie formy jego urzeczywistniania. W przekonaniu teologa obecny model wykonywania prymatu ma charakter dyskrejonalnej, definitywnej i niepodlegającej kontroli władzy. Wyjaśnia, że pojęcia „dyskrejonalna” nie należy rozumieć tutaj jako „samowolna” bądź „despotyczna”, ale jako odpowiednik wyrażenia „według osądu papieża”. Osąd ten jednak, przy zachowaniu pełnej rozwagi przez następcę św. Piotra, w całości jest pozostawiony właśnie jemu, zarówno w przypadku najwyższych aktów władzy i nauczania, jak i wszystkich jego działań; władza ta ograniczona jest jedynie przez prawo Boskie i naturalne⁸.

⁶ Por. J. Perszon, *Realizacja prymatu...*, dz. cyt., s. 439.

⁷ Por. H. J. Pottmeyer, *The Petrine Ministry...*, dz. cyt., s. 21.

⁸ Por. A. Acerbi, *Per una nuova forma del ministero petrino*, [w:] *Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica. Atti del Colloquio*, Milano, 16–18 aprile 1998, a cura di A. Acerbi, Milano 1999, s. 303 n.

A. Acerbi w swoim wywodzie wykazuje, że w epoce Soboru Watykańskiego I sytuacja taka odpowiadała temu, co w rzeczywistości politycznej zawiera się w koncepcji władzy absolutnej, w myśl której rządzący jako *legibus solutus* (stojący ponad prawem), w jej wykonywaniu ograniczony jest tylko prawem naturalnym, prawem boskim oraz fundamentalnymi prawami państwowymi. Dziewiętnastowieczni kanoniści odnosili tę koncepcję do władzy papieskiej na zasadzie analogii. Wykazywali jednak, że najwyższa władza papieska posiadała swoje granice, wynikające z konstytutywnych elementów Kościoła, a stanowiła je pochodząca z ustanowienia Bożego zwyczajna władza biskupów, jako pasterzy Kościołów partykularnych, która przez papieża winna być uwzględniana⁹.

Odwoływaniu się do idei monarchii absolutnej po *Vaticanum I*, w konfrontacji z XIX-wieczną rzeczywistością społeczno-polityczną, towarzyszyła, oczywiście, świadomość, że Kościół nie jest monarchią w takim samym sensie, jak państwa świeckie, jako że jego struktura wynika z założycielskiej woli Chrystusa. Kiedy jednak zamierzano określić jej treść, posługiwano się właśnie analogią do monarchii absolutnej. Teologowie i kanoniści nie odstępując od tradycji eklezjalnej, usiłowali wiernie oddać jej istotę, odwołując się do porządku politycznego. Reasumując, po *Vaticanum I*, jako niepodlegający dyskusji jawił się fakt, że prymat był określany poprzez czynniki należące do porządku teologiczno-kanonicznego, to znaczy w kategoriach całkowitej dyskrecjonalności i definitywności związanej z jego wykonywaniem. Idea zaś monarchii absolutnej była przedstawiana jako adekwatna kategoria interpretacyjna¹⁰. Analizując z kolei nauczanie

⁹ A. Acerbi odwołuje się do koncepcji XIX-wiecznego teologa L. Billota, który dokonuje rozróżnienia pomiędzy „monarchią czystą” a „monarchią absolutną”. Pierwsza z nich, odniesiona do rzeczywistości kościelnej, oznacza monarchię, w której rządzący posiada pełnię władzy najwyższej, ustawodawczej, sędziowskiej oraz wykonawczej, sprawowanej w sposób całkowicie niezależny od kogokolwiek innego, na przykład parlamentu. W przypadku drugiej z kolei, do takiej postaci „monarchii czystej” dochodzi jeszcze to, że wyklucza ona istnienie jakiegokolwiek innego rządu poza nią samą, nawet podporządkowanego, który mógłby sprawować władzę na określonym terenie na zasadzie posiadania władzy własnej i zwyczajnej. W takiej formie rządzenia monarcha jest nie tylko podmiotem władzy najwyższej, ale całej władzy, a wszyscy podlegli mu rządcy są niczym więcej, jak tylko jego urzędnikami lub delegatami, zawsze odwołującymi się do jego rozstrzygnięć. Innymi słowy w monarchii absolutnej tylko jeden podmiot posiada władzę najwyższą i zwyczajną. Koncepcja „monarchii czystej” urzeczywistnia się z kolei w rzeczywistości eklezjalnej, ponieważ z ustanowienia Bożego biskupi nie są tylko delegatami papieża, ale w swoich Kościołach posiadają władzę zwyczajną. Por. tamże, s. 305.

¹⁰ Por. tamże, s. 306 n.

Vaticanum II w kwestii prymatu, uwzględniające znaczenie kolegalności episkopatu, Acerbi dochodzi do wniosku, że również po tym Soborze pozostaje w mocy koncepcja monarchii absolutnej w odniesieniu do posługi piotrowej. Wyrazem tego jest chociażby *Kodeks prawa kanonicznego* z roku 1983, w którym stosowne kanony, uznając władzę kolegium biskupów nad Kościołem powszechnym, w żaden sposób nie ograniczają władzy papiejskiej¹¹.

Przywołany autor dochodzi ostatecznie do konkluzji, że „absolutność” jest punktem kulminacyjnym procesu, który we współczesnej epoce nadał formę prymatowi. Wola poszukiwania nowych form jego sprawowania wiąże się z gotowością do skonfrontowania się z tą postacią prymatu¹².

A. Acerbi poszukuje możliwości innej interpretacji dogmatu, aniżeli ta powszechnie przyjmowana. Wychodzi od zasad interpretacji dogmatów¹³, w myśl których należy uwzględnić fakt, iż każda formuła dogmatyczna nosi ślady epoki, w której powstała. Należy zatem wziąć pod uwagę historyczne i kulturowe uwarunkowania towarzyszące sformułowaniu danej prawdy w określonej formie, a ponadto winno się dokonać poszerzenia obszaru interpretacyjnego, który będzie uwzględniał rozwój refleksji teologicznej oraz późniejsze nauczanie magisterium. W tym kontekście stwierdza, że współcześnie lepiej rozumiemy treści konstytucji *Pastor aeternus*, ze względu na możliwość odniesienia jej do doktryny Soboru Watykańskiego II dotyczącej kolegalności. Ponadto na bazie studiów dokonanych w ostatnich dziesięcioleciach, zyskaliśmy większą znajomość historycznych uwarunkowań *Vaticanum I* oraz dysponujemy aktualnie poszerzoną wizją eklezjologiczną.

Analizując koncepcję papieskiej monarchii absolutnej, przywołany znawca problemu wyróżnia w niej dwa elementy: 1) tylko papież posiada pełną i najwyższą władzę nad Kościołem powszechnym, 2) może wykonywać ją bez jakiegokolwiek udziału lub ingerencji biskupów. We-

¹¹ Por. tamże, s. 308; KPK, kan. 330–341.

¹² Por. tamże, s. 308.

¹³ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Mysterium Ecclesiae. Deklaracja o katolickiej doktrynie o Kościele przeciw niektórym współczesnym błędom*, [w:] *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, red. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 54–64; Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów*, [w:] *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 273–302.

dle jego przekonania, opartego na wypowiedzi jednego z ojców Soboru (mons. Zinelli), ogólny sens nauczania *Vaticanum I* jest taki, że Piotrowi i jego następcom została rzeczywiście przekazana władza pełna i najwyższa, niezależna od współdziałania z innymi biskupami. Zauważa dalej, że przeniesienie nauki o prymacie na grunt eklezjologii *Vaticanum II* pozwala na uwolnienie urzędu Piotrowego od niepoprawnej idei monarchiczności Kościoła. Nie oznacza to, że Sobór Watykański II obalił definicję *Vaticanum I*. Fakty są zupełnie inne. Mianowicie, w rzeczywistości Sobór Watykański I wcale nie wypowiedział się w kwestii monarchicznego ustroju Kościoła. Acerbi uważa, że przyjmowanie monarchicznej struktury eklezjalnej jest niewłaściwą interpretacją nauczania Soboru. W jego przekonaniu miał miejsce rodzaj nieporozumienia polegający na tym, że komentatorzy dokumentu odczytywali definicję *Vaticanum I* w kontekście, który był rzeczywiście monarchiczny. Innymi słowy, fakt, który nie zawierał się w samej definicji, warunkował jej interpretację. Z dzisiejszego punktu widzenia, gdyby Sobór potwierdził istnienie monarchii papieskiej, musiałby także ustosunkować się do kwestii roli biskupów w rządzeniu Kościołem, co w tym wypadku oznaczałoby wykluczenie ich z partycypacji w tym zadaniu. W istocie Sobór tego nie uczynił – w żaden sposób mianowicie nie wypowiedział się na temat relacji pomiędzy personalną władzą papieża, a kolegialną władzą biskupów. Władza episkopatu nad Kościołem powszechnym nie została ani potwierdzona, ani wykluczona, pozostając poza horyzontem zainteresowania Soboru.

Reasumując, za A. Acerbim należy stwierdzić, że Sobór Watykański I określając, że biskup Rzymu posiada najwyższą i pełną władzę jurysdykcyjną i nauczycielską, której specyfiką jest to, iż jest ona biskupia, zwyczajna i bezpośrednia oraz może być wykonywana niezależnie od innych biskupów, wykluczył lansowany przez gallikanizm¹⁴ pewien rodzaj relacji pomiędzy papieżem a biskupami. W rzeczywistości jednak ani nie potwierdził, ani nie wykluczył koncepcji monarchii papieskiej. Aby tego dokonać, musiałby całościowo rozważyć problem władzy

¹⁴ Gallikanizm to system kościelno-prawny o charakterze nacjonalistycznym, koncyliarystycznym i episkopalnym, powstały w nurcie cesaropapizmu, zmierzający do uformowania autonomicznego Kościoła katolickiego we Francji. Termin ten pojawił się w roku 1870 na Soborze Watykańskim I w trakcie dyskusji nad urzędem papieskim. Por. B. Kumor, *Gallikanizm*, [w]: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 834–836; por. tenże, *Gallikańskie artykuły*, [w:] tamże, kol. 836 n.

w Kościele, z uwzględnieniem roli kolegium biskupów, czego jednak nie uczynił¹⁵.

Odnosnie do drugiego elementu idei papieskiej monarchii absolutnej, dotyczącej niezależności sprawowania władzy papieskiej, przywołany ekspert stwierdza, iż w istocie idzie o to, że pełna i najwyższa władza biskupa Rzymu nie może być w żaden sposób ograniczona przez jakąkolwiek władzę ludzką. Jej ograniczenie może pochodzić jedynie ze strony prawa naturalnego oraz Boskiego. Jeżeli kwestię władzy papieskiej umieści się w perspektywie monarchicznej, dochodzi się do konkluzji o absolutystycznym ustroju Kościoła. Rzecz przestaje jednak być oczywista, jeśli koncepcja monarchii zostanie odrzucona. Wystarczy wziąć pod uwagę zasadę, że wykonywanie władzy papieskiej nie musi zależeć od współudziału biskupów¹⁶.

Teolog, którego koncepcja jest w tym miejscu prezentowana, zauważa wreszcie, że redaktorzy konstytucji *Pastor aeternus* idąc po linii zasady, że wykonywanie prymatu w jakiś sposób zależy od mającej pochodzenie Boskie władzy biskupiej, nie podjęli rozważań na temat natury tej ostatniej, to znaczy, czy jest ona pełną i najwyższą władzą kolegium biskupów. Jak wspomniano, *Vaticanum I* w celu wykluczenia tez gallikańskich sformułował definicję, w myśl której papież posiada władzę najwyższą, która przynależy do niego osobiście i może być sprawowana w sposób całkowicie niezależny. Pozostawił jednak otwartym problem, czy oznacza to, że władza w Kościele ma charakter monarchii absolutnej¹⁷. Oznacza to tym samym, że istnieje możliwość poszukiwania innych interpretacji oraz związanych z nimi form wykonywania prymatu, które będą zgodne z zasadami określonymi przez *Vaticanum I*.

Doktryna konstytucji *Pastor aeternus* a eklezjologia *communio*

Próbkę interpretacji dogmatu o prymacie podejmuje także H. J. Pottmeyer. Swoje dociekania opiera na analizie akt dokumentujących przebieg *Vaticanum I*, które, w jego przekonaniu, umożliwiają właściwe odczytanie doktryny soborowej. W prowadzonych wywodach wykazuje, iż w rzeczywisto-

¹⁵ Por. A. Acerbi, *Per una nuova forma del ministero petrino...*, dz. cyt., s. 312 n.

¹⁶ Por. tamże, s. 314.

¹⁷ Por. tamże, s. 314 n.

ści nauczenie *Vaticanum I* nie sankcjonuje monarchiczno-absolutystycznego ustroju Kościoła, ale pozostaje otwarte na eklezjologię *communio*.

W ogólnym zarysie tok rozumowania Pottmeyera jawi się następująco. Podczas obrad *Vaticanum I*, wśród ojców soborowych panowała powszechna zgoda odnośnie do tego, iż Chrystus ustanowił Piotra jako pierwszego wśród apostołów oraz widzialną głowę Kościoła na ziemi, a także w kwestii tego, iż biskup Rzymu, będąc następcą św. Piotra, cieszy się prymatem w całym Kościele. Różnica zdań dotyczyła zakresu oraz formy sprawowania prymatu, a w związku z tym relacji pomiędzy prymatem a władzą kolegium biskupów, jak również pomiędzy biskupem Rzymu a poszczególnymi biskupami. Klucz do właściwego odczytania myśli soborowej widzi w stanowisku tak zwanej mniejszości ojców Soboru – występujących w obronie Tradycji Kościoła zwolenników kolegialności, którzy obawiali się, że skutkiem uwarunkowań historycznych towarzyszących *Vaticanum I* będzie orzeczenie stanowiące, że biskup Rzymu jest absolutnym monarchą w Kościele, a inni biskupi są jedynie jego przedstawicielami. Biorąc pod uwagę żywotny w XIX wieku ultramontanizm¹⁸ oraz gallikanizm, uchwalenie dokumentu o takiej treści było całkiem realne, zważywszy na fakt, że pierwszy projekt odnośnego tekstu przedstawiony do dyskusji ojcom Soboru obierał za punkt wyjścia skrajną koncepcję prymatu jako władzy monarchicznej. Zaslugę, iż ta właśnie wersja tekstu została odrzucona w trakcie obrad, Pottmeyer przypisuje właśnie mniejszości soborowej¹⁹.

Na skutek głosów krytyki wobec przedstawionego tekstu rzecznik dogmatycznej komisji soborowej przedstawił wyjaśnienie, które,

¹⁸ Ultramontanizm (łac. „ponad górami”) – „pogardliwa nazwa, jaką się posługiwali gallikanie na oznaczenie tych wszystkich, którzy nadmiernie wywyższali władzę papieską i wszystkich rozwiązań oczekiwali «spoza Alp», czyli z Rzymu. Ultramontaniści występowali przeciw takim ruchom, jak febronianizm, gallikanizm i jansenizm, które popierały jurysdykcję Kościołów lokalnych, nawet wbrew postępowaniu centralnej władzy w Rzymie. [...] przywrócenie zakonu jezuitów w roku 1814, niepokoje rewolucyjne w latach 1830–1848, długi pontyfikat Piusa IX (1846–1878) i inne czynniki sprawiły, że wielu ludzi zaczęło się rozglądać za autorytetem, żeby otrzymać odpowiedź na każde pytanie. Ruch ultramontański osiągnął szczyt w definicji nieomyślności papieskiej na Soborze Watykańskim I w roku 1870. Jednakże warunkowe określenia tej definicji w istocie zawierały w sobie krytykę rzeczy przesadnych w tym ruchu. Sobór Watykański II (1962–1965), głosząc naukę o kolegialności wszystkich biskupów z papieżem i pod kierownictwem papieża, dał bardziej wyważone wyjaśnienie władzy papieskiej (LG 22–25)” (*Ultramontanizm*, [w:] *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, red. G. O’Collins, E. G. Farrugia, Kraków 2002, s. 374).

¹⁹ Por. H. J. Pottmeyer, *The Petrine Ministry...*, dz. cyt., s. 21.

zdaniem niemieckiego teologa, ma szczególne znaczenie dla właściwego zrozumienia dogmatu. Sens wspomnianego wystąpienia jest następujący. Kościół nie jest w żadnym wypadku monarchią pod rządami papieża. Prymat posiada ograniczenia ze strony prawa Bożego, w myśl którego do konstytutywnych elementów Kościoła należy także władza kolegium biskupów, jak i poszczególnych biskupów. Musi zatem brać pod uwagę jej istnienie w przewodzeniu Kościołowi. Problemem wymagającym rozstrzygnięcia jest to, czy istnieje jakakolwiek ludzka władza, obok lub ponad biskupem Rzymu, która mogłaby ograniczać jego władzę. Drugie ważne stwierdzenie przedstawiciela wspomnianej komisji dotyczy kwestii podmiotu pełnej i najwyższej władzy w Kościele. Wskazuje on na nie jeden, ale jej dwa podmioty: z jednej strony należy ona do kolegium biskupów będącego w jedności ze swoją głową – biskupem Rzymu, z drugiej zaś do biskupa Rzymu jako widzialnej głowy Kościoła, niezależnie od współdziałania z innymi biskupami. Obydwa podmioty są ze sobą związane na mocy tego samego apostołskiego posłannictwa oraz partycypacji w tym samym sakramencie. Owa podwójna struktura staje się jednak problematyczna w momencie, gdy wspomniane dwie formy są traktowane osobno, jako oddzielne, rywalizujące ze sobą podmioty władzy, jak to miało miejsce w przypadku koncyliaryzmu oraz gallikanizmu²⁰.

Analiza wypowiedzi przedstawiciela komisji dogmatycznej Soboru prowadzi Pottmeyera do konkluzji, iż Sobór nie zamierzał odrzucić pochodzących z ustanowienia Bożego granic prymatu, jak również nie zamierzał ograniczać zagwarantowanych Boskim ustanowieniem praw episkopatu, co oznacza, że nie miał zamiaru definiować prymatu jako absolutnej monarchicznej władzy. Jednocześnie *Vaticanum I* zamierzał z całą stanowczością stwierdzić, że żadna władza ludzka, czy to Sobór, czy państwo, nie może stanowić ograniczenia dla jego posłannictwa. W ostatecznym tekście konstytucji *Pastor aeternus* wszystko to, czego Sobór nie zamierzał odrzucić oraz co zakładał, zostało zawarte w preambule oraz poszczególnych rozdziałach przedstawiających jego nauczanie. Jedynie w dołączonych kano-nach zawiera się to, co miało być zdefiniowane jako dogmat, z zamysłem potępienia gallikanizmu²¹.

²⁰ Por. tamże, s. 21 n.

²¹ Por. tamże, s. 22.

H. J. Pottmeyer w ocenie omawianego dogmatu dochodzi ostatecznie do podwójnej konkluzji: negatywnej i pozytywnej. Negatywnie ocenia zamierzoną jednostronność końcowej definicji. Prymatowi, z jego uniwersalnością oraz nieograniczoną wolnością wobec jakiegokolwiek ludzkiej władzy, zostaje przyznane wyjątkowe znaczenie. Nie ma żadnej wzmianki o kryteriach regulujących jego urzeczywistnianie, które respektowałyby jurysdykcję właściwą biskupom. Owa jednostronność definicji umożliwiła później wspomnianą już maksymalistyczną interpretację prymatu jako władzy absolutnej, opierającej swoje roszczenia na orzeczeniu soborowym.

Konkluzja pozytywna, w przekonaniu wspomnianego autora, wynika z tego, co przez Sobór zostało przemilczane w końcowym dokumencie, natomiast zawarte jest w aktach Soboru, a czego przykładem jest chociażby przywołana wypowiedź przedstawiciela komisji dogmatycznej. Na podstawie dokumentacji przebiegu Soboru można wywnioskować, iż milczenie konstytucji *Pastor aeternus* odnośnie do kolegialnej współodpowiedzialności biskupów za rządzenie Kościołem nie oznacza w żadnym razie jej odrzucenia. Przeciwnie, jak twierdzi Pottmeyer, pełna i najwyższa władza kolegium biskupów sama przez się była zakładana jako element Tradycji, co więcej, w ogóle nie była poddawana dyskusji. Dyskutowana natomiast była kwestia pełnej i najwyższej władzy papieża, możliwa do urzeczywistniania niezależnie od współdziałania episkopatu. Wszelkie wzmianki dotyczące współdziałania papieża i episkopatu zostały w tym miejscu pominięte z obawy, by nie zostały zinterpretowane w duchu gallickim.

Pottmeyer dostrzega jeszcze jeden powód milczenia dokumentu soborowego w omawianej kwestii. Idzie mianowicie o to, że doktryna dotycząca biskupów, jak i kolegium biskupów miała zostać wyłożona w drugiej konstytucji o Kościele, która nigdy nie została uchwalona z powodu przerwania obrad Soboru wraz z rozpoczęciem się wojny francusko-pruskiej. Jednak w projekcie tej konstytucji prawda o pełnej i najwyższej władzy kolegium biskupów miała być zaklasyfikowana jako *fidei dogmam certissimum*. Można zatem przypuszczać, iż zagadnienie to nie zostało podjęte przez pierwszą konstytucję ze względu na zamiar wyeksponowania go w drugiej.

Wyniki swoich badań Pottmeyer zawiera w trzech punktach: 1) maksymalistyczna interpretacja dogmatu o prymacie papieskim nie może być

uzasadniana nauczaniem *Vaticanum I*, gdyż właściwe rozumienie jego nauczania nie wyklucza współdziałania episkopatu w rządzeniu Kościołem; 2) wspomniany dogmat jest otwarty na możliwość różnych form sprawowania prymatu, czego wyrazem jest odniesienie do Tradycji oraz praktyki niepodzielonego Kościoła w pierwszym tysiącleciu; 3) dogmat otwarty jest na eklezjologię *communio*. Swoje uzasadnienie znajduje to w fakcie, że prymat zostaje określony jako władza prawdziwie biskupia, co oznacza, że papież jest związany z sakramentalnie ukonstytuowaną komunią kolegium biskupów. Jako jego głowa papież jest sługą jedności episkopatu, a wraz z nim jedności całego Kościoła²².

Ostatecznie za H. J. Pottmeyerem można stwierdzić, że dogmat Soboru Watykańskiego I o prymacie papieskim nie zamyka drogi do rozumienia prymatu w obszarze *communio*. Przeszkodę stanowi raczej interpretacja maksymalistyczna dogmatu oraz niewłaściwie rozumiana jednostronność jego sformułowania, pomijająca znaczenie kolegium biskupów. Owa jednostronność nie tyle tłumaczy się racjami należącymi do porządku teologicznego, ile argumentami natury strategicznej i pragmatycznej, których celem, jak wspomniano wyżej, miało być wystąpienie przeciwko gallikanizmowi. Co więcej, wydaje się, że dla ojców Soboru Watykańskiego I rzeczywistość i władza kolegium biskupów, w odpowiedniej, wynikającej z tradycji i struktury Kościoła relacji do papieża, były bardziej oczywiste niż dla ojców *Vaticanum II*. Dla tych pierwszych mniej oczywisty był problem prymatu jurysdykcyjnego oraz nieomyślności papieża, które później miały zostać zdefiniowane w formie dogmatu²³.

Tradycja jako kryterium interpretacji dogmatu

Nauczanie *Vaticanum I* pozostaje w nurcie tradycji Kościoła. Fakt ten uwypukla J. Ratzinger, który wypowiadając się w kwestii interpretacji tekstu konstytucji *Pastor aeternus*, zauważa, iż dokument ten wyraźnie stwierdza, że wyłożoną w nim naukę należy rozumieć według „starożytnej i niezmiennej wiary Kościoła powszechnego”²⁴, „zgodnie z uchwałami soborów

²² Por. tamże, s. 23.

²³ Por. H. J. Pottmeyer, *Il ruolo del Papato nel terzo millennio*, Brescia 2002, s. 167 n.

²⁴ *Pastor aeternus*, Wstęp, [w:] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 4, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, s. 905.

powszechnych i świętych kanonów”²⁵, jak „potwierdza to stała praktyka Kościoła”²⁶. Przywołane sformułowania wyrażają, w jego przekonaniu, fakt, iż Sobór przyjmuje tradycję Kościoła starożytnego i jego soborów jako kryterium interpretacji przedstawianej doktryny, która winna być wyjaśniana w świetle rzeczywistości tamtego okresu, a także późniejszego rozwoju nauczania Kościoła w tym względzie. Proces właściwego odczytania treści dogmatów wyjaśnia na zasadzie analogii do procesu relektury zachodzącego wewnątrz Pisma Świętego, polegającego na przyjęciu starożytnych tekstów, interpretowanych w nowej sytuacji, dzięki czemu przeszłość jest rozumiana w nowy sposób, a to, co nowe jest zjednoczone z tym, co dawne. Podobnie rzecz się ma w przypadku poszczególnych dogmatów oraz orzeczeń soborowych. Żadne z nich nie pozostaje wyizolowane, ale są interpretowane w procesie ich relektury na płaszczyźnie historii dogmatów. Nowy tekst jest odczytywany w jedności z wcześniejszym, podobnie ów drugi zostaje wyjaśniany przez pierwszy. Niemiecki teolog wyraża głębokie przekonanie, iż właśnie takie odczytanie nauki soborowej w perspektywie historii starożytnej ma fundamentalne znaczenie dla właściwego rozumienia *Vaticanum I*²⁷.

Obserwację J. Ratzingera podejmuje G. Canobbio. Stwierdza on, iż tego rodzaju relektura nauczania wspomnianego Soboru pokazuje, że sformułowana na nim definicja jest konsekwencją przyjęcia pewnej koncepcji, która niekoniecznie związana jest z uznaniem prymatu. Twierdzenie *Vaticanum I*, iż prymat zawsze był uznawany w Kościele jako ustanowiony przez Jezusa Chrystusa nie oznacza, że sformułowanie tej prawdy przyjęte przez Sobór musi być uznane jako jedyne dopuszczalne, nawet jeśli określa rozumienie prymatu w szczególnym horyzoncie historycznym. Zauważa, że właśnie tekst konstytucji *Pastor aeternus* wprowadza do rozumienia definicji dogmatycznej o prymacie wyjaśnienie, zakorzenione w samoświadomości Kościoła apostołskiego, który, jak wynika z tekstów nowotestamentalnych, uznawał wyjątkową rolę Piotra – Skały w Kościele²⁸.

G. Canobbio, uwzględniając kontekst historyczny powstania dogmatu, oraz wskazaną wyżej perspektywę, dokonuje próby określenia

²⁵ Tamże, rozdz. III, s. 919.

²⁶ Tamże, rozdz. IV, s. 923.

²⁷ Por. J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologicalhe*, Brescia 1992⁴, s. 153 n.

²⁸ Por. G. Canobbio, *Aspetti essenziali di una dottrina dogmatica del ministero papale*, [w:] *Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica...*, dz. cyt., s. 299.

istotnych elementów doktryny o prymacie. Jako takie wymienia następujące:

1. urząd Piotrowy należy do konstytutywnych elementów Kościoła;
2. wyrażenie „urząd Piotrowy” wskazuje, że urząd papieski jest kontynuacją (sukcesją) uznawanego w Nowym Testamencie urzędu Piotra;
3. jest urzędem służącym jedności w wierze oraz komunii;
4. jest różny od innych urzędów ustanowionych przez Chrystusa w mocy Ducha Świętego dla dobra Kościoła; jest dla nich jak szczyt, ale nie jest ich źródłem;
5. winien być sprawowany bez ograniczeń, z wyjątkiem tych, które wynikają z natury Kościoła;
6. dotyczy całego Kościoła, wszystkich Kościołów oraz poszczególnych wiernych;
7. powinien wiązać się z władzą, nie zaś samym tylko autorytetem.

Zdaniem wspomnianego teologa wymienione elementy były w różny sposób wyrażane w historii Kościoła. Różnorodność form wyrazu zakłada możliwość konkretnego przekazu niezmiennej treści bez narażenia się na niebezpieczeństwo prezentowania jej w formie obcej danym uwarunkowaniom historycznym. Odnosi się w tym momencie do pojawiającej się propozycji, zawartej między innymi w encyklice *Ut unum sint* (nr 55, 95), by powrócić do formy prymatu obecnej w pierwszym tysiącleciu. W jego przekonaniu takie rozwiązanie byłoby możliwe do przyjęcia jedynie wtedy, gdyby skierowane zostało ku przyjęciu samego rdzenia doktrynalnego urzędu papieskiego, w innej jednak formie jego sprawowania. W przypadku zaś, gdy miałyby to być równoznaczne z powrotem do urzeczywistniania posłannictwa papieża w formach typowych dla starożytności, znaczyłoby to, że została wypracowana koncepcja ahistoryczna Kościoła. Swój wywód konkluduje stwierdzeniem, iż idealna postać Kościoła nie istniała ani w pierwszym tysiącleciu, ani w drugim, i również nie zaistnieje w trzecim. Oznacza to, że urząd papieski zawsze będzie podmiotem zmian w formie jego urzeczywistniania, jak również będzie niósł ze sobą jego akceptację, bądź krytykę kierowaną pod jego adresem²⁹.

²⁹ Por. G. Canobbio, *Aspetti essenziali di una dottrina dogmatica del ministero papale...*, dz. cyt., s. 300 n.

Interpretacyjne postulaty encykliki *Ut unum sint* Jana Pawła II

Pytając o możliwości i sposoby reinterpretacji dogmatu o prymacie papieskim, warto sięgnąć do niezwykle ważnego dokumentu, jakim jest encyklika *Ut unum sint* Jana Pawła II. Uważna lektura jej części poświęconej temu zagadnieniu (nr 88–97) prowadzi do wniosku, iż w samym dokumencie, który zaprasza do dialogu w kwestii formy sprawowania posługi biskupa Rzymu, można znaleźć wskazania wyznaczające możliwości interpretacyjne definicji *Vaticanum I*. Nie są one wyrażone *expressis verbis*, ale zawierają się w użytych przez Papieża sformułowaniach oraz słownictwie odnoszącym się do funkcji prymatu³⁰.

Papieski dokument prezentuje wyraźne przesunięcie akcentów z jurysdykcyjnego rozumienia prymatu na rzecz ujmowania go w kategoriach służby mającej na celu jedność Kościoła, uzasadnianej wyraźnie w perspektywie biblijnej. Jan Paweł II odwołuje się do ewangelicznego rozumienia służby, wyrażonego słowami Jezusa: „Ja jestem pośród was jak ten, kto służy” (Łk 22, 27). Odniesienie do tego tekstu jest źródłem afirmacji starego określenia papieża jako *servus servorum Dei*, którego treść, w przekonaniu Autora encykliki, chroni przed oderwaniem władzy od posługi (nr 88). Rozważanie prymatu w perspektywie służby nie przeszkadza ukazaniu postaci św. Piotra jako obdarzonego szczególnym powołaniem w gronie Dwunastu i Kościele. Analizując odpowiednie teksty biblijne, Papież wykazuje, że rola powierzona Piotrowi ma swój fundament w woli i słowach Zbawiciela (nr 91). Mając na uwadze kwestię reinterpretacji nauczania *Vaticanum I* o prymacie, ważna wydaje się konkluzja Papieża wieńcząca odniesienia biblijne. Można zauważyć w niej dwa ważne stwierdzenia: 1) funkcja biskupa Rzymu określona zostaje jako „posługa”; 2) związany z nią autorytet ma charakter „służby” na rzecz zamysłu Bożego miłosierdzia. Następca św. Piotra podkreśla, że „w tej perspektywie należy zawsze na niego [autorytet] patrzeć. W niej też zrozumiała staje się władza właściwa dla tej posługi” (nr 92). Jan Paweł II wskazuje na apostołów Piotra, ale także na Pawła, jako na tych, którzy doświadczyli Chrystusowego miłosierdzia. Miłosierdzie to kolejny, zakorzeniony w Biblii aspekt prymatu. Znamienne w tym względzie są słowa encykliki: papież „pełni posługę miłosierdzia zrodzoną z aktu

³⁰ Por. R. Małecki, *Prymat papieski – „trudny dar dla całego Kościoła” Zasady teologicznej hermeneutyki dialogu o prymacie*, „Studia Włocławskie” 2007, nr 10, s. 197.

miłosierdzia Chrystusa. Całą tę lekcję Ewangelii trzeba odczytywać wciąż na nowo, aby sprawowanie posługi Piotrowej nie utraciło nic ze swojej autentyczności i przejrzystości” (nr 93).

Następca św. Piotra podejmuje także problem specyfiki władzy przysługującej papieżowi. Wyraźnie stwierdza, że sposób jej sprawowania nie odpowiada świeckim ustrojom, „jak to czynią władcy narodów i wielcy” (nr 94) i że jej celem ma być działanie na rzecz dobra wspólnoty. Wydaje się, że tymi słowami Jan Paweł II dystansuje się od modeli prymatu wzorowanych na różnych modelach politycznych, chociażby lansowanej w wieku XIX monarchii absolutnej³¹.

Umieszczając posługę prymatu wewnątrz kolegium biskupów, stwierdza, że misja biskupa Rzymu polega na czuwaniu, niczym strażnik, by we wszystkich Kościołach rozbrzmiewał prawdziwy głos Chrystusa. Przywołane w tym miejscu słowo *episkopein* wyznacza kolejne odniesienie biblijne. Owo czwanie przybiera następujące formy: zabezpieczanie komunii wszystkich Kościołów, posługa jedności, czwanie nad głoszeniem słowa Bożego, sprawowaniem sakramentów, liturgii, misją, dyscypliną i życiem chrześcijańskim, przypominanie nakazów wynikających ze wspólnego dobra Kościoła, przestrzeganie i budzenie czujności, czwanie nad czystością doktryny, służba na rzecz jedności poprzez dawanie świadectwa prawdzie (nr 94)³².

O ile możliwe jest poszukiwanie różnych form sprawowania prymatu, o tyle odrzucenie jego elementów konstytutywnych byłoby nie do przyjęcia. Funkcja ta dla Kościoła jest niezbywalna. Jan Paweł II jako punkt odniesienia wskazuje organizację Kościoła w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa³³. Jednak i tutaj odwołuje się do Nowego Testamentu, a konkretnie do Dziejów Apostolskich, gdzie, jak pisze, „Piotr przedstawiony jest jako ten, który przemawia w imieniu grupy Apostołów i służy jedności wspólnoty,

³¹ Por. H. J. Pottmeyer, *L'influsso del pensiero politico sulla comprensione del primato al Vaticano I e la sua "Wirkungsgeschichte" nell'esercizio del primato*, [w:] *Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica...*, dz. cyt., s. 146–157.

³² Por. M. Żmudziński, *Powszechna komunია Kościoła jako przestrzeń realizacji prymatu biskupa Rzymu*, [w:] *Posłannictwo biskupa Rzymu*, red. J. Jezierski, Olsztyn 2002, s. 204.

³³ „Przez całe tysiąclecie chrześcijanie byli złączeni <wspólnotą wiary i życia sakramentalnego, a jeśli wylańały się nieporozumienia między nimi co do wiary czy karności kościelnej (*disciplina*), miarkowała je Stolica Rzymska za obopólną zgodą>” (Jan Paweł II, *Ut unum sint*, 95).

respektując przy tym autorytet Jakuba, głowy Kościoła Jerozolimskiego. Ta funkcja Piotra musi trwać w Kościele, aby był on w świecie – pozostając pod zwierzchnictwem swojej jedynej Głowy, którą jest Jezus Chrystus – widzialną komunią wszystkich Jego uczniów” (nr 97).

Analizując zatem tekst papieskiej encykliki z punktu widzenia zastosowanej terminologii w związku z prymatem, można stwierdzić, że dokument ten odstępując od ściśle jurydycznego słownictwa, przenosi interpretację dogmatu na inne pole semantyczne, pozostając w zgodzie z duchem nauczania *Vaticanum I* w omawianej kwestii.

Podsumowanie

Analiza wybranych opinii teologów skłania do sformułowania kilku wniosków odnośnie do kwestii interpretacji dogmatu o prymacie biskupa Rzymu.

1. Aktualnie w obszarze teologiczno-jurydycznym funkcjonuje koncepcja naznaczona absolutystycznym pojmowaniem prymatu, pomimo powiązania prymatu i kolegialności w nauczaniu Soboru Watykańskiego II. Przypisywanie jednak Kościołowi ustroju monarchii absolutnej nie było intencją *Vaticanum I*, który w konstytucji *Pastor aeternus* ani nie potwierdził istnienia takiego ustroju Kościoła, ani mu nie zaprzeczył. Tego rodzaju koncepcja jest owocem późniejszej interpretacji apologetów, zwanej maksymalistyczną, która w tamtej epoce miała zapewnić Kościołowi wolność konieczną do wypełniania jego misji. W tej sytuacji widoczne jest, iż wspomniana konstytucja dopuszcza również inne interpretacje dogmatu zgodne z jej duchem.

2. Jednostronne określenie prymatu, z pominięciem kompetencji kolegium biskupów, nie miało na celu zdyskredytowania tego ostatniego, ale spowodowane było wolą stanowczego sprzeciwu wobec gallikanizmu, a także obawą, by ewentualne sformułowania dotyczące władzy kolegium nie zostały zrozumiane w duchu gallikańskim.

3. Doktryna *Vaticanum I* otwarta jest na eklezjologię *communio*. Wynika to z faktu, iż prawda o najwyższej władzy kolegium biskupów trwającego w jedności z papieżem nie została przez Sobór zanegowana. Ponadto władza papieża została określona jako biskupia, co oznacza związek z sakramentalnie ukonstytuowaną komunią kolegium biskupiego. Ponadto należy

wziąć pod uwagę fakt, iż Sobór na skutek wydarzeń politycznych został przerwany, w wyniku czego nie została uchwalona druga konstytucja o Kościele, która miała podjąć problem kolegium biskupów i jego władzy.

4. Nauka o prymacie w konstytucji *Pastor aeternus* zostaje umieszczona w nurcie Tradycji Kościoła. Uwzględnienie jej, a także uwarunkowań historycznych towarzyszących powstaniu dokumentu, umożliwia wyodrębnienie istotnych, niezbywalnych elementów prymatu. Przemiany historyczne zachodzące w świecie powodują, że zmianie podlega również forma wykonywania prymatu, przy zachowaniu jednak rdzenia doktrynalnego urzędu Piotrowego.

5. Prawda o prymacie niekoniecznie musi być wyrażana w terminach wyłącznie jurydycznych. Możliwe jest przedstawienie jej chociażby przy pomocy pojęć bliskich, bądź wprost zaczerpniętych z Biblii, przy jednoczesnym zachowaniu wierności istocie dogmatu o prymacie.

Jak widać zatem, doktryna odnosząca się do prymatu papieskiego sformułowana na Soborze Watykańskim I otwarta jest na inne interpretacje, które nie naruszając ducha nauczania Soboru – przy zachowaniu istotnych elementów należących do urzędu Piotrowego – umożliwiałyby różne formy jego urzeczywistniania, zależnie od historycznych uwarunkowań danej epoki.

Basi di una reinterpretazione del dogma del primato del vescovo di Roma del Concilio Vaticano I

Riassunto

L'articolo cerca di stabilire basi di una possibile reinterpretazione della dottrina della costituzione *Pastor aeternus* del Concilio Vaticano I riguardante il primato del Papa. Il testo analizza proposte di alcuni teologi che interpretano il dogma in una prospettiva odierna. È stato rilevato che, interpretando il dogma, si deve prendere in considerazione tutte le circostanze storiche del Concilio, e anche tutto ciò che non è stato detto direttamente nel documento stesso. Concludendo tutto ciò, sono state formulate alcune tesi in proposito.

L'interpretazione massimalistica del dogma, che vede la Chiesa come una monarchia assoluta, non è l'unica che sia possibile. La costituzione stessa, in realtà, né definisce, né esclude questo tipo di regime. Infatti, sono qui possibili anche altre interpretazioni.

La costituzione non prende in considerazione il problema del potere del collegio dei vescovi. Ciò non significa che essa lo neghi, ma tale comportamento è una conseguenza della paura dell'interpretazione gallicana. Con ciò si vuole dire che la dottrina del papato,

elaborata del Vaticano I, è aperta all'ecclesiologia di comunione, anche a quella del collegio dei vescovi che pure causa altre interpretazioni.

La dottrina sul primato si colloca nella Tradizione della Chiesa. Di conseguenza, proprio la Tradizione deve essere il principio interpretativo del dogma.

La verità può essere espressa in diverse parole e ciò adeguatamente alla concreta epoca storica. È possibile usare qui non solo un linguaggio giuridico, ma anche altri linguaggi, per esempio quello biblico.

Queste conclusioni mostrano che la dottrina del Vaticano I sul primato del vescovo di Roma è aperta a varie interpretazioni il che è importante, tra l'altro, sul piano ecumenico.