

POŚLUGA PIOTRA W AKTUALNEJ SYTUACJI EKUMENICZNEJ

Uwagi poniższe mają na celu podanie krótkiej syntezy stanu zagadnienia odnośnie od wyraźnie złożonej kwestii ekumenicznej. Na plan pierwszy wysuwają się tutaj pewne czynniki, które w ostatnich latach pozwalają usytuować w perspektywie mniej polemicznej ekumeniczny problem papieżstwa. Na drugim miejscu sytuują się stanowiska wielkich wyznań chrześcijańskich, konkretyzujące się zwłaszcza w wynikach posoborowych bilateralnych dialogów teologicznych. Wreszcie w końcowej, trzeciej części, zostaną naszkicowane pewne zadania priorytetowe, mające na celu stopniowe zbliżenie Kościołów w tej dziedzinie.

I. PROBLEM PAPIESTWA W NOWYCH PERSPEKTYWACH

Będąc nadal jedną z wielkich przeszkód na drodze do jedności, kwestia papieżstwa stała się w ostatnich latach przedmiotem debat prowadzonych w klimacie większej otwartości, a w niejednym przypadku nawet z perspektywami nie do pomyślenia przed kilkunastu laty. Jak wiadomo, ten odmienny horyzont debat stał się możliwy tylko dzięki rozwojowi dialogu ekumenicznego oraz odnowie realizowanej w łonie Kościoła Rzymskokatolickiego w następstwie Soboru Watykańskiego II. Jednak w tym tak obszernym polu dadzą się odkryć — zarówno w Kościele katolickim, jak i w innych wyznaniach chrześcijańskich — pewne czynniki specyficzne, które umożliwiły taką zmianę klimatu.

1. Nowa świadomość eklezjologiczna

W swoich dokumentach o wydzwiku eklezjologicznym — nie tylko w *Lumen gentium* i w *Gaudium et spes*, ale także w deklaracji *Dignitatis humanae* (o wolności religijnej) — Sobór Watykański II dał wyraz nowej świadomości odnośnie do miejsca i misji Kościoła, przyjmując pewne wymiary akcentowane w myśli i praktyce innych Kościołów chrześcijańskich. W tym względzie, wśród innych perspektyw, wysuwa się na czoło ujęcie Kościoła jako sakramentu (misterium) w świetle tajemnicy Trójcy Świętej i na linii historyczno-zbawczej, wizja Kościoła jako „Ludu Bożego” oraz nowe ujęcie relacji: hierarchia-laikat, zaakcentowa-

nie wspólnego kapłaństwa wiernych wraz z otwarciem przestrzeni dla ich uczestnictwa w życiu Kościoła, zarys teologii Kościoła lokalnego jako pewna korekta nazbyt abstrakcyjnych ujęć powszechności Kościoła, stwierdzenie kolegialności biskupów jako wspornika i obramowania, niezbędnych dla prymatu, uznanie społecznego i obywatelskiego prawa do wolności religijnej, specjalna troska o to, by Kościół wędrował przez dzieje łącznie z innymi ludźmi, grupami, instytucjami. Jeżeli faktem jest, że w odniesieniu do posługi papieża, jego prymatu jurysdykcyjnego i nieomyłności Sobór Watykański II ograniczył się jedynie do powtórzenia stwierdzeń Vaticanum I, pozostawiając otwarte (i nierozstrzygnięte) różnorodne problemy oraz nie wnikając wyraźnie w zawartą w nich problematykę ekumeniczną, to przecież posługa ta zostaje tutaj ujęta w innej perspektywie, nie z punktu widzenia Kościoła uważanego zasadniczo za „społeczność doskonałą” (z niezbędnymi dla niej centrami władzy) ale raczej jako służba wśród wielu innych posług kościelnych, usytuowana wewnątrz apostolskości Kościoła i zintegrowana z kolegialnością biskupią, a więc taka, jakiej się domaga eklezjologia komunii. A jest to eklezjologia, która — daleka jeszcze od tego, aby się już skonkretyzować we wszystkich swych konsekwencjach — sytuuje Kościół katolicki w nieodwracalnym procesie pogłębienia jego wspólnotowych wymiarów wewnętrznych oraz wzajemnej solidarności między Kościołami lokalnymi.

2. Proces recepcji Vaticanum I

Chociaż realizuje się to jeszcze w sposób bardziej praktyczny niż teoretyczny i raczej na płaszczyźnie refleksji teologicznej niż w pojęciach wyraźnego nauczania magisterium, prawdą jest jednak, że Kościół katolicki przyjmował (i nadal przyjmuje) dogmaty Vaticanum I, dotyczące papieża — prymat jurysdykcji oraz nieomyłność nauczania papieża *ex cathedra* — czyniąc to jednak w taki sposób, który ułatwia bardziej wyrównane i zrównoważone zrozumienie sensu tych dogmatów. W tym procesie stopniowego wyjaśniania¹ dochodzi do głosu coraz wyraźniejsza świadomość konieczności zintegrowania nieomyłności papieża z niezłomnością Kościoła (w wierze) i z nieomyłnością całego ludu Bożego, wyposażonego w „zmysł wiary” (KK 12). Uznaje się przy tym, że wykonywanie prymatu jurysdykcyjnego musi mieć na uwadze kolegialność biskupów i winno się z nią liczyć. Przede wszystkim zaś zwraca się większą uwagę na założenia

1 Por. J. M. R. Tillard, *L'évêque de Rome*, Paris 1982, 53 nn.

porządku hermeneutycznego, które trzeba uwzględnić przy omawianiu uwarunkowań historyczno-kulturowych Soboru Watykańskiego I po to, by prawdy tam sformułowane odczytać właściwie i poprawnie wyrazić — w świetle współczesnej świadomości eklezjalnej. Owoce tego procesu recepcji są jeszcze dalekie od tego, aby dla nie-katolików stały się już możliwe do zaakceptowania dogmaty *Vaticanum I*². Niemniej jasne są dla wielu zmiany dokonane zarówno w dziedzinie przewyciężenia pewnych dwuznaczności, jak też w kwestii możliwego do zaakceptowania sensu tych dogmatów.

3. Praktyka papieżstwa w ostatnich latach

Na zmianę klimatu wpłynęła także w znacznej mierze forma sprawowania w ostatnich dziesięcioleciach swej posługi przez papieży. O ile wymiaru praktycznego nie można ignorować we wszystkich kwestiach ekumenicznych, to nabiera on tutaj szczególnego znaczenia, gdyż w problematyce papieżstwa zakorzenione są głęboko różnorakie doświadczenia, uprzedzenia, dwuznaczności i nieudomówienia. Ryzykując nawet powtarzanie sprawy powszechnie znanej, nie można tutaj nie wspomnieć o postaci papieża Jana XXIII, jego poczynaniach i postawie, które miały tak decydujące znaczenie dla tego, by inne Kościoły zaczęły spoglądać na papieżstwo z pewną „sympatią”. Realizacja posługi papieskiej w ostatnim czasie, niezależnie od całej różnorodności zachowań i stylów personalnych, ma dla działalności ekumenicznej, dla nastawienia bardziej pastoralnego oraz dla wzrostu wiarygodności w ramach światowej opinii publicznej ogromne znaczenie: sprawia, że znikają pewne przynajmniej uprzedzenia, ranga zaś służby na rzecz wspólnoty Kościołów na płaszczyźnie uniwersalnej staje się mniej trudna do przyjęcia.

4. Znaczenie centrum jedności

Ta łatwość przyjęcia — a chodzi nam raczej o stronę nie-katolicką — wzmaga się jeszcze dzięki wzrostowi w łonie różnych Kościołów swoistego wyczucia, względnie wrażliwości na znaczenie instytucjonalnych form koordynacji i na rolę czynnika jednoczącego, zdolnego stać się zaczynem spójności wewnętrznej, powodującego wiarygodne (i autorytatywne) stwierdzenie prawdy

² Por. np. H. Meyer, *Ein evangeliumsgemässes Papstamt. Kritik und Forderung aus reformatorischer Sicht*, w: V. von Aristi (i inni), *Das Papstamt. Dienst oder Hindernis für Ökumene*, Regensburg 1985, 84 i 92 nn.

oraz wspólne świadectwo³. Ta nowa wrażliwość uzyskała na przykład swój wyraz w utworzeniu i rozwoju różnych federacji światowych (luterzańskich, reformowanych, itd.) ale także w samym ruchu ekumenicznym w ogólności, jak ukazuje to Światowa Rada Kościołów, która od r. 1948 ucieleśnia poniekąd cały zespół wysiłków podejmowanych przez Kościoły, a mających na względzie widzialne formy jedności, uzewnętrznienie tej samej wiary oraz wspólną służbę światu. W ostatnich zaś latach powiększyła się znacznie ilość głosów i inicjatyw ukazujących wyraźnie, że Kościoły są w stanie odpowiedzieć na wyzwania dotyczące świadectwa wiary w świecie dzisiejszym tylko wtedy, gdy potrafią urzeczywistniać własną tożsamość jako jedność tychże Kościołów oraz rozwijać znaki i formy wiarygodnej obecności na płaszczyźnie uniwersalnej, a także wynajdywać narzędzia dostosowane do wspólnego głoszenia, i to z pewnym autorytetem (na płaszczyźnie wewnętrznej i zewnętrznej). Pytanie o widzialny fundament jedności wiary i komunii zyskuje w tym kontekście większą spoistość poprzez ukierunkowanie go na problem służby, której „użyteczność” odczuwana jest coraz bardziej przez Kościoły, niekiedy nawet z przeświadczeniem, że chodzi właśnie o to, czego im brakuje (nawet gdy w dalszym ciągu odrzuca się prymat i nieomylność papieża w ich ujęciu katolickim).

5. Nowa wrażliwość na miejsce i rolę posługiwania wypływającego ze święceń

Innym czynnikiem zasługującym na uwagę jest faktyczny postęp w ostatnich latach w łonie teologii ewangelickiej, gdy chodzi o świadomość konieczności uznania strukturalnej rangi oraz znaczenia posługi „święceń” w Kościele. Chociaż zagadnienie to stanowi nadal wielką trudność dla pełnego konsensusu ekumenicznego, prawdą jest jednak, że nacisk, z jakim poruszano tę kwestię w pierwszych dialogach posoborowych, i stopniowe zwracanie uwagi na elementy struktury kościelnej, nieodzowne dla Kościoła zjednoczonego, przyniosły owoce w postaci większej wrażliwości Kościołów wywodzących się z reformacji na tę rzeczywistość. Ta nowa wrażliwość wyraża się na przykład tak, jak czyni to Dokument z Limy, zaaprobowany w r. 1984 przez Komisję „Wiara i Ustrój” Ekumenicznej Rady Kościołów, który wzywa do uznania trójczłonowej struktury posługi kościelnej i do przy-

³ Por. L. Vischer, *Petrus und der Bischof von Rom — ihre Dienste in der Kirche*, w: H. Stirnimann — L. Vischer (red.), *Papstum und Petrusdienst*, Frankfurt 1975, 50.

jęcia struktury episkopalnej te Kościoły, które jej nie mają lub nie doceniają. Wrażliwość ta jednak wyraża się także w coraz większym zwracaniu uwagi na wymiar osobowy, który — obok wymiaru wspólnotowego i kolegialnego — przynależy niezbywalnie do wykonywania posługi kościelnej⁴. Wszystko to stwarza pewne podstawy do sądzenia, iż stanie się w przyszłości możliwa do przyjęcia posługa Piotra w Kościele.

II. POSŁUGA PIOTRA A RÓŻNE WYZNANIA

Chodzi obecnie, w tej drugiej części, o dokonanie pewnej syntezy nowszych stanowisk podstawowych wyznań chrześcijańskich odnośnie do papiestwa⁵.

1. Stanowisko anglikańskie

Stanowisko anglikańskie — sformułowane w ramach dialogu Komisji Mieszanej Katolicko-Anglikańskiej i zasługujące na szczególną uwagę ze względu na to, że zawiera już w sobie, i to na tym poziomie, analizę bardziej bezpośrednią problematyki papiestwa — wyraża się w duchu przyszłego przyjęcia, w zasadzie, prymatu powszechnego w służbie wspólnoty (komunii) Kościołów, który — ze względu na bieg historii — mógłby z powodzeniem być wykonywany przez biskupa Rzymu. To przyjęcie prymatu powszechnego wiąże się z założeniem, że prymat biskupa Rzymu nie sprzeciwia się bynajmniej Nowemu Testamentowi, co więcej „przynależy do Bożego planu odnośnie do jedności i katolickości Kościoła”⁶, a także z uznaniem konieczności funkcji prymacjalnej, która jawi się jako „służba i ognisko widzialnej jedności w prawdzie i miłości”⁷. Gdy się przyjmie te zasady podstawowe, pozostają jednak nadal trudności dotyczące nie tylko sposobu konkretnej realizacji tego prymatu uniwersalnego (zwłaszcza problem szacunku dla nieodzownej autonomii Kościołów w ich własnej tradycji) ale także roli i znaczenia przyznanego tej funkcji w strukturze Kościoła (problem, czy chodzi tu o rzeczywistość strukturalnie konieczną dla eklezjalności Kościoła).

⁴ Por. *Le ministère de communion dans l'Eglise universelle. Cinquième document du Groupe de Dombes*, Documentation Cath. 1929 (1986) 1124 i 1138 (nr 9 i 124—132).

⁵ Bardziej szczegółowo zagadnienie to omawiam w artykule: *O ministerio de Pedro como problema ecuménico*, Didaskalia 19 (1989) 136—158.

⁶ Międzynarodowa Komisja Anglikańsko-Katolicka, *Rapport final*, Windsor, September 1981, Paris 1982, s. 92 (nr 7).

⁷ Tamże, s. 106 (nr 33).

Gdy chodzi natomiast o nieomyślność, dialog katolicko-anglikański doprowadził już do częściowej zgody w tej kwestii. Zgodność dochodzi tu aż do przyjęcia tego, że „posiadacz” prymatu powszechnego może autorytatywnie przemawiać w imieniu Kościoła, interweniując nawet osobiście (w łączności-komunii ze swymi braćmi w biskupstwie, ale poza synodem), jeżeli wymaga tego jego odpowiedzialność za uchronienie Kościoła przed jakimś zasadniczym błędem. Zakłada się tu nie tylko, że Kościół może być zobowiązany, w pewnych okolicznościach, do wypowiedzania się w sposób definitywny, wymagający obowiązkowego przyjęcia, ale też się przyjmuje, że odpowiedzialność prymacjalna zawiera w sobie zadanie nauczania, podtrzymywane darami Ducha, niezbędnymi do realizacji tegoż zadania⁸. To zasadnicze uznanie autorytetu doktrynalnego oraz możliwości jego wykonywania poprzez osąd definitywny łączy się jednak u anglikanów z wymogiem recepcji przez wspólnotę, traktowanej jako warunek, który potwierdza faktyczną obecność darów Ducha i sprawia, że wypowiedź prymatu uniwersalnego zostaje zachowana (zabezpieczona) przed błędem: anglikanie „nie przyjmują posiadania zagwarantowanego przez dar asystencji Bożej w sądzie związanym koniecznie z funkcją biskupa Rzymu czegoś, mocą czego jego decyzje formalne mogłyby być uznane za w pełni pewne i bezpieczne przed ich recepcją przez wiernych”⁹. Katolicka koncepcja nieomyślności jako stwierdzenie charyzmatu związanego strukturalnie z posługą nie jest więc w pełni akceptowana.

2. Stanowisko luterańskie

Dialog katolicko-luterański w kwestii papieżstwa dokonał się już w praktyce na płaszczyźnie bilateralnego dialogu o zakresie narodowym (katolicy i luteranie w Stanach Zjednoczonych). Za sięg tego dialogu, a zwłaszcza jego przyjęcie pozwalają wnioskować, iż przynajmniej część Kościołów luterańskich przejawia obecnie nowe otwarcie się na uznanie potrzeby „funkcji Piotrowej” czyli na przyznanie miejsca posłudze na rzecz wspólnoty — komunii Kościołów na płaszczyźnie uniwersalnej¹⁰. Jest to otwarcie, które zakłada równocześnie uznanie tego, iż takiej posługi nie można wykluczyć na podstawie świadectwa biblijnego, oraz przyjęcie faktu, iż papieżstwo odegrało bardzo pozy-

⁸ Por. tamże, s. 72 (nr 23), s. 100 (nr 26), s. 106 (nr 33).

⁹ Tamże, s. 104 n (nr 31).

¹⁰ Por. *Amt und universale Einheit. Unterschiedliche Einstellungen zum päpstlichen Primat*, w: H. Stirnimann — L. Vischer (red.), dz. cyt., 95.

tywną rolę w różnych okresach dziejów. To ewentualne przyjęcie posługi na rzecz Kościoła uniwersalnego, wykonywanej ewentualnie przez papieżstwo, stawia jednak sobie jako warunek podstawowy wymóg, by „prymat papieski był w taki sposób skonstruowany i wyjaśniany, aby służył niedwuznacznie Ewangelii i jedności Kościoła Chrystusowego, realizacja zaś jego władzy nie niszczyła wolności chrześcijańskiej”¹¹. Takie dopuszczenie prymatu nie konkretyzuje jeszcze formy, jaką ma przyjąć ta posługa prawdy i jedności, chociaż skądinąd jest pewne, że — w zgodności zresztą z modelem „uznanej różnorodności”, sugerowanym przez luteran w odniesieniu do jedności Kościoła — chodziłoby raczej o zadanie porządku pastoralnego (duszpasterskiego), a nie jurydycznego, przy założeniu głębokiej odnowy odniesień i struktur kościelnych. Z drugiej strony, gdy chodzi o uświadomienie sobie, czy taka funkcja Piotrowa jest konieczną strukturą Kościoła, stanowisko luterzańskie idzie w kierunku przyjęcia co najwyżej tego, że byłaby to struktura możliwa, a nawet — być może — stosowna i odpowiednia ze względu na wyzwania dzisiejszego świata. Ponadto nie należy zapominać o tym, że nie wszystkie Kościoły luterzańskie opowiadają się jednoznacznie za koniecznością episkopalnej struktury Kościoła.

Sytuacja jest bardziej złożona, gdy chodzi o naukę o nieomyślności — problem, co do którego istnieją zaledwie „zbieżności” między katolikami i luteranami. Zbieżności te, które stały się możliwe dzięki wyjaśnieniu pewnych dwuznaczności, koncentrują się na wspólnym stwierdzeniu niezłomności Kościoła, czyli „na jego trwaniu w prawdzie Ewangelii, w swojej misji i w samym życiu z wiary”¹², a także na przyjęciu tego, że posługa w sposób szczególny odpowiedzialna za jedność całego ludu Bożego zawiera w sobie z konieczności odpowiedzialność i autorytet porządku doktrynalnego. Jednak zastrzeżenia co do przyjęcia nieomyślności są nadal aktualne: luteranie nie godzą się na szczególnie charyzmat nieomyślności urzędu nauczycielskiego i uważają, że „katolicy utożsamiają, z nadmiernym zaufaniem, miejsce działania Ducha z konkretną osobą lub z określonym posługiwaniem”¹³.

¹¹ Tamże, s. 108 (nr 28).

¹² *Lutheran — Roman Catholic Dialogue, Teaching Authority and Infallibility in the Church. Common Statement*, Theological Studies 40 (1979) 132 (nr 41).

¹³ Tamże, s. 133 (nr 42). Na temat nieomyślności w ujęciu luterzańskim zob. H. Meyer, art. cyt., ss. 78 nn i 92 nn.

3. Stanowisko reformowane

Jak wiadomo, stanowisko Kościoła reformowanego cechuje znaczny dystans, a to dlatego, że strukturalne elementy Kościoła są tu traktowane w optyce różniącej się znacznie od perspektywy katolickiej. Większość Kościołów reformowanych odrzuca posługiwanie biskupie oraz zapisuje swą praktykę eklezjalną w model głównie soborowo-synodalny; spogląda także nieco inaczej na miejsce posługi pasterskiej w Kościele, na jej ewentualny autorytet doktrynalny i jej odniesienie do wspólnoty. Stąd też, gdy chodzi o omawianie zagadnienia, obserwuje się silny wzrost w łonie Kościołów reformowanych „negatywnej mitologii papieżstwa”¹⁴, co sprawia, że nie tylko trwają tam nadal olbrzymie zastrzeżenia i rezerwy odnośnie do miejsca i roli papieżstwa (odrzucą się radykalnie jego podstawy biblijne), ale istnieją także zasadnicze podejrzenia co do wszelkich dążeń mających na uwadze jakąś służbę Kościołowi na płaszczyźnie powszechnej. Można by nawet powiedzieć — mimo odmiennych opinii pojedynczych teologów — że stanowisko reformowane jest nadal tendencyjne i wyraża się zasadniczo w głębokiej rezerwie odnośnie do konieczności jakiegokolwiek instancji, która byłaby punktem odniesienia dla jedności Kościoła powszechnego.

Gdy chodzi o bilateralny dialog teologiczny między katolikami a reformowanymi, to wyraził się on, jak dotychczas, tylko w jednym dokumencie-syntezie, nie podającym nawet niezbędnych danych pozwalających zmienić choć trochę powyższe wnioski. Poruszono tam tylko kwestię nieomyłności Kościoła — ujętą zresztą w kontekście refleksji nad doktrynalnym autorytetem Kościoła. Reformowani, dla których obca jest poniekąd idea magisterium kościelnego jako narzędzia nieodzownego do tego, by Kościół trwał w prawdzie, stwierdzają jasno w tym dokumencie swój sprzeciw wobec idei nieomyłności (Kościoła, a tym bardziej papieża). Ponadto, ze względu na nadużycia w wyjaśnianiu, jakie ta doktryna może powodować i — w ich mniemaniu — powodowała, z wyraźnym uszczerbkiem dla wiarygodności Kościoła, reformowani uważają, że idea nieomyłności — a więc roszczenie, które, ściśle rzecz biorąc, może być odniesione wyłącznie do Boga — zakłóca osobowy charakter wiary w Chrystusa, nie uwzględnia należycie oporu człowieka wobec Ducha Bożego oraz zakłada przesadne i niewłaściwe utożsamianie Chrystusa z Kościołem, nie uwzględniające ani dominacji i najwyższego władz-

¹⁴ A. Heron, *Das Papstum und die Ökumene. Eine Stellungnahme aus reformierter Sicht*, w: V. von Aristi (i in.), dz. cyt., 153.

twa Chrystusa, ani też wolności Ducha ¹⁵. W dziedzinie tej zatem czeka jeszcze, jak widać długa droga do przebycia.

4. Stanowisko prawosławne

Dialog katolicko-prawosławny, prowadzony na płaszczyźnie Komisji Mieszanej, poczynił już pewne postępy w tym sensie, że zgłębiono jak dotąd problem „soborności” i władzy w Kościele, zbliżając się tą drogą do kwestii papieżstwa. Problem unitów, który niejednokrotnie zagrażał sparaliżowaniem właściwego dialogu teologicznego między tymi dwoma Kościołami, sprawił, że kwestia ta nie pojawiła się wprost w dokumencie oficjalnie przyjętym. Niemniej można stwierdzić, że zasady podstawowe, przyjmowane przez prawosławie w tej dziedzinie, mimo różnych drobiazków czy szczegółów podnoszonych przez tego czy innego teologa, tego czy tamtego hierarchę, stanowią wspólną i dobrze zbudowaną, solidną platformę.

Wychodzi się ze stwierdzenia o Kościele lokalnym jako o pełnej realizacji Kościoła, albowiem właśnie w nim sprawuje się pod przewodnictwem biskupa i we wspólnocie z innymi Kościołami lokalnymi Eucharystię (eklezjologia eucharystyczna). Podkreśla się także episkopalna z istoty swej strukturę Kościoła oraz równość wszystkich biskupów w sukcesji apostolskiej. Konsekwentnie też odrzuca się autorytet wyższy od biskupa w jego Kościele lokalnym i mający jakąś funkcję nad całym Kościołem. Nie przeszkadza to jednak uznaniu — w świetle tradycji pierwszych wieków — pewnego pierwszeństwa czy dostojeństwa Kościoła Rzymu i jego biskupa. Traktuje się je przy tym jako służbę realizowaną przez *primus inter pares*, a więc przewodniczenie honorowe i w porządku miłości, a nie jako posługę opartą na sukcesji Piotra i wyrażającą się w jurydycznym kierowaniu całym Kościołem.

Gdy chodzi o nieomyślność, teologia prawosławna zna doktrynę o nieomyślności Kościoła w ramach jego niezłomności, ale nie posługuje się na co dzień tym pojęciem. Stwierdzeniu doktrynalnego autorytetu biskupa towarzyszy uznanie soborów powszechnych jako najwyższej władzy doktrynalnej (która może być nawet nieomylna, według niektórych teologów prawosławnych). Niemniej, katolickie stwierdzenie o nieomyślnym magisterium papieża zostaje tu odrzucone nie tylko jako konsekwencja prymatu, ale

¹⁵ Por. *La présence du Christ dans l'Eglise et dans le monde. Dialogue entre l'Alliance réformée mondiale et le Secrétariat pour l'Unité des chrétiens*, Documentation Cath. 1737 (1978) 212 (nr 42).

także jako wyłączone roszczenie biskupa Rzymu („charyzmat prawdy” został przekazany wszystkim biskupom) i możliwość konkretyzowana poza soborem. Poza tym teologia prawosławna kładzie nacisk na wspólnotowy wymiar uczestnictwa i rozeznawania (świadomość) całego ludu Bożego w świadectwie prawdy.

III. PRIORYTETOWE ZADANIA NA PRZYSZŁOŚĆ

Wypada na koniec przedstawić niektóre z zadań priorytetowych dla większego zbliżenia Kościołów celem wspólnego służenia prawdzie i jedności na płaszczyźnie uniwersalnej.

1. Postulowany wzorzec jedności

Pierwsze zadanie dotyczy wzorca jedności, o jaką chodzi i jakiej się pragnie. Wbrew temu, co mogłoby się wydawać, nie jest to kwestia z zakresu czystej futurologii utopijnej, ale realny wymóg obiektywnego kształtowania dialogu z zamiarem osiągnięcia pożądaných wyników i uczynienia kroków możliwych i niezbędnych na drodze faktycznego zbliżenia Kościołów. Świadomość tego wszystkiego widoczna jest wyraźnie w samym dialogu ekumenicznym (choćby, dla przykładu, w dialogu luterańsko-katolickim) i znajduje swe potwierdzenie w tym, że Komisja „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów przygotowuje na rok 1993 światową konferencję na temat jedności Kościoła, mającą wyjaśnić ewentualne wzorce tej jedności.

Gdy chodzi konkretnie o posługę Piotra, uznawaną przez Kościoły, proces wyjaśniania wzorca jedności jest tu zagadnieniem podstawowym. To ono powinno doprowadzić do przezwyciężenia urojeń z przeszłości, ukazać nowe i bardziej odpowiednie formy wykonywania tej posługi, a także uwypuklić jej znaczenie dla Kościoła powszechnego, aby trwał on w prawdzie i jedności. Chodzi konkretnie o wypracowanie takiego wzorca jedności, w którym stwierdzenie tożsamości tej samej wiary da się w pełni pogodzić z istnieniem uprawnionych różnic; w którym — dalej — rozwiną się takie style odniesień i struktur, które umożliwią wzajemne ubogacanie się Kościołów swą własną historią i tradycją; w którym wreszcie Kościoły będą mogły uznawać się coraz to bardziej za Kościoły siostrzane. Chodzi więc o model jedności, w którym istnienie powszechnej posługi na rzecz wspólnoty jawi się jako źródło większej wierności elementom istotnym dla samej wiary i jako zaczyn tej wolności chrześcijańskiej, która potrafi dostrzec w różnorodności przejaw darów Ducha.

W kontekście takiego wzorca jedności Kościół katolicki jest

szczególnie powołany do wyjaśnienia w sposób niedwuznaczny tego, co rozumie pod pojęciem „jedność w wielości” (formuła często powtarzana, ale nie skonkretyzowana w swych wymogach i możliwościach). Powinien przede wszystkim jasno ustalić, że model Kościoła pomyślanego jako uniformistyczny i kierowanego centralnie należy już definitywnie do przeszłości, ukazując przy tym pozytywnie, że różnorodność jest faktycznie do przyjęcia i zaaprobowania (również w dziedzinie orzeczeń doktrynalnych), oraz podając, jak ma się ukształtować relacja między koordynacją centralną a autonomią lokalną. Kościołom wywodzącym się z reformacji narzuca się z kolei zadanie strukturalnie przekonującego wyrażenia wymogów jedności organicznej i widzialnej. To zaś pociąga za sobą konieczność podania bardziej określonych zarysów założeń komunii kościelnej i jej form trwałych, nie pomijając przy tym uniwersalnego wyrazu katolickości Kościoła.

2. Problem eklezjologiczny

W postulowanym wzorcu jedności zawiera się także problem eklezjologiczny, który w całej swej rozpiętości staje się, ze względu na swe istotne znaczenie, coraz to bardziej centralnym w dialogu ekumenicznym. Potwierdzeniem tego jest fakt, że zasadnicze dialogi bilateralne koncentrowały się ostatnio właśnie na tej dziedzinie, starając się zwłaszcza prześledzić, co oznacza sakramentalna narzędziowość Kościoła, oraz zgłębić jego tożsamość jako tajemnicę komunii¹⁶. W rzeczy samej fundamentalny konsens co do wspólnej wizji Kościoła jawi się jako coraz bardziej istotny i nieodzowny do tego, by można było wyeliminować kórkzenie rozbieżności teologicznych i antagonizmów praktycznych w codziennym życiu Kościoła.

W ramach refleksji eklezjologicznej stają się na nowo przedmiotem dyskusji: relacje zachodzące między Pismem św. a tradycją, sens usprawiedliwienia przez wiarę, miejsce sakramentu i znaczenie struktury sakramentalnej, natura i miejsce Kościoła w zbawczym planie Boga odnośnie do ludzi. Pojawia się też w nowej perspektywie problem sakramentalności Kościoła na różnych poziomach jego egzystencji oraz jego struktury, łącznie z płaszczyzną służby na rzecz komunii powszechnej. Jest to problem, który — w ostatecznym rozrachunku — decyduje o możliwości

¹⁶ Dwa ostatnie dokumenty dialogu katolicko-anglikańskiego dotyczą np. Kościoła i zbawienia oraz Kościoła jako komunii. Pierwszy z nich zob. *Documentation Cath.* 1936 (1987) 321—327. Drugi dopiero niedawno się ukazał.

wspólnego zrozumienia Kościoła w całym jego bycie i działaniu — jako widzialnego znaku i narzędzia rzeczywistości darmo danej i duchowej, która go konstytuuje; decyduje on także o zdolności czy umiejętności wydobycia z tego faktu wszystkich konsekwencji.

W tych ramach eklezjologicznych zawiera się ponadto kwestia ministerialnej struktury Kościoła, problem uznania fundamentalnej funkcji konstytutywnej episkopatu jako miejsca-symbolu jedności oraz służby prawdzie we wzajemnej miłości. Dla Kościołów wywodzących się z reformacji otwarcie się na posługę Piotra w Kościele wymaga przede wszystkim nowego i głębszego zrozumienia miejsca posługiwania wynikającego ze święceń w Kościele oraz odnowy własnej służby w kierunku pełnej akceptacji ministerialnej struktury biskupiej¹⁷. Tak ukierunkowany rozwój jest nieodzowny do tego, by mogło nastąpić niedwuznaczne wyjaśnienie ujęć i struktur władzy kościelnej, niezbędnych dla komunii w prawdzie. Rozwój ten konieczny jest także do tego, by można było dążyć do konsensusu co do wartościowania eklezjalnej niezbędności posługi Piotrowej.

Ewentualny konsens w tej materii będzie wymagał od wszystkich nieodzowny do tego, by mogło nastąpić niedwuznaczne wymiar Kościoła. Przekonaniu Kościoła katolickiego o tym, że istnieje pewna, nieodzowna struktura eklezjalna, stanowiąca zarazem istotny element jedności chrześcijańskiej, towarzyszy większe wyczulenie na to, że rzeczywistości instytucjonalne podlegają — co do swego ciężaru gatunkowego i konfiguracji — pewnej zmienności historycznej na skutek różnorodnych okoliczności czasu i miejsca, ale i własnych wymogów wierności Ewangelii. Od innych Kościołów jest wymagana natomiast rewizja ich postawy wobec wymogu jedności Kościoła uniwersalnego, przy bardziej odważnym otwarciu się na wytyczne biblijne i znaki, jakie działanie Ducha Bożego daje nam w historii.

3. Zadanie wspólnej twórczości

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika, że przyszły konsensus odnośnie do posługi na rzecz komunii Kościołów na płaszczyźnie uniwersalnej będzie możliwy tylko w ramach całego, obszernego dialogu ekumenicznego i to dzięki wspólnemu wysiłkowi zmierzającemu do wspólnego wypracowania wzorca takiej posługi. Oczywiście jest przy tym, że posługa Piotra, zarówno jako problem

¹⁷ Por. W. Pannenberg, *Das Papstum und die Zukunft der Ökumene. Anmerkungen aus lutherischer Sicht*, w: V. von Aristi (i in.), dz. cyt., 148.

przeszłości, jak też jako przyszła ewentualność, nie może być traktowana w izolacji, ale musi być włączona — nawet jako ostateczne kryterium weryfikacji — w całość problemów kontrowersyjnych (poczynając od doktryny o usprawiedliwieniu po zagadnienie normatywności Pisma św., od koncepcji i praktyki posługiwania po kryteria i realizację komunii kościelnej). Dla różnych wyznań chrześcijańskich kwestia posługiwania Piotra jawi się jako wspólne zadanie twórcze, wyraźnie przyszłościowe, polegające na daniu odpowiedzi na pytanie: jak Kościół może trwać w prawdzie i jedności Ewangelii, jak może zrealizować w pełni swą misję wspólnoty powszechnej, powołanej do bycia znakiem nadziei, zaczynem wolności i sprawiedliwości, źródłem komunii dla ludzkości

W tym twórczym zadaniu konieczne jest uwzględnienie i podsumowanie przeszłości wspólnej, normatywnej, zwłaszcza pierwszych wieków, nie w postawie skostnienia archeologicznego (przeciwnie poczuciu historyczności Kościoła), ale w poczuciu niezaprzeczalnego obowiązku nietraktowania partykularnych rozwojów historycznych wyznaniowych (idących w takim czy innym kierunku) jako ostatecznej miary i definitywnego wzorca prawdy. Chodzi równocześnie o dokonanie przeobrażeń praktycznych, które ukazałyby w sposób twórczy, jak możliwa jest nowa przyszłość w relacji między Kościołami. Chodzi też o pomoc w egzystencjalnym zrozumieniu, że tożsamość chrześcijańska i stwierdzenie tej samej prawdy nie wykluczają jeszcze, a nawet — co więcej — zawierają w sobie z konieczności specyficzne odczucia, różnorodne wartościowania, odmienne założenia hermeneutyczne.

W ramach takiej pracy twórczej wszystkich Kościołów pozostaje nadal jako szczególnie ważne zadanie wspólna recepcja Vaticanum I, a więc przyjęcie prawdy wówczas, na tym soborze uwypuklonej, z pełnym jednak uświadomieniem sobie jej uwarunkowań i ograniczeń, a także doświadczeń, jakie Kościoły niekatolickie miały dotąd z papieżstwem. Trzeba bowiem uznać, jak podkreśla J. M. R. Tillard, że rozdział: *dogmatyczna teologia papieżstwa*, nie został dotąd zamknięty, co więcej, wymaga on nowego napisania, czego nie da się dokonać — pod groźbą przekroczenia granic i pewnego wypaczenia strukturalnego — w odizolowaniu od innych przez sam Kościół katolicki. Rozdział ten „nabierze kształtu w miarę jak ten Kościół wsłucha się w głos innych wspólnot chrześcijańskich, pragnących zrekonstruować wraz z nim jedność Ciała Chrystusowego, zwłaszcza tych, które wciąż traktuje jako Kościoły siostrzane”¹⁸.

¹⁸ J. M. R. Tillard, dz. cyt., 69.

4. Rozwój synodalności

Droga do ekumenicznego uznania posługi na rzecz wspólnoty (komunii) między Kościołami prowadzi jednak także przez rozwój synodalności jako formy strukturalno-realizacyjnej Kościoła, która nie tylko spotyka się z coraz to większą zgodą Kościołów, ale ukazuje się przede wszystkim jako bardziej zgodna z pierwotnymi doświadczeniami i z aktualnymi wymaganiami Kościoła. Chodzi w gruncie rzeczy o ukazanie, jak ta posługa na rzecz komunii ożywia i gwarantuje wolność oraz dynamizuje komunie uniwersalną poprzez witalność pojedynczych Kościołów ubogaconych różnorodnością darów.

Wymóg większej synodalności spoczywa zwłaszcza na stronie katolickiej jako tej tradycji wyznaniowej, która odpowiada w sposób szczególny za świadectwo w kwestii: jakie ma znaczenie i jak może być wykonywana posługa na rzecz komunii między Kościołami? Oznacza on konkretnie realizację większej równowagi pomiędzy strukturami: prymacjalną, episkopalną i synodalną, przy równoczesnym ukazaniu, że misja prymacjalna sytuuje się w łonie misji episkopalnej i na jej służbie. Zadaniem jest tu także stwierdzenie oraz uwypuklenie zasady kolegalności, a także pogłębienie wynikających z niej konsekwencji i wniosków odnośnie do wykonywania prymatu, przewyższając przy tym niejasności pozostawione przez Sobór Watykański II¹⁹ i rozwijając formy głębsze i instytucjonalnie silniejsze pełnej kolegalności. Znamiennymi praktykami w tej dziedzinie są nie tylko te, które się przyczyniają do zmiany rzeczywistości (z jej obciążeniami atawistycznymi), ale i te, które w konsekwencji przekazują własny wkład przyszłościowy do refleksji teologicznej. Inne Kościoły mają nadzieję, że Rzym da jaśniejszą i bardziej spójną odpowiedź w tej materii, jako że — co się uznaje — istnieją w Kościele katolickim problemy otwarte, które mogą być różnorodnie interpretowane i mogą nawet prowadzić do sprzecznych ze sobą praktyk.

Rozwijanie synodalności jest, w ostatecznej analizie, tworzeniem warunków dla komunii Kościołów bardziej solidarnych między sobą, a tym samym także solidarnych z biskupem Rzymu w jego funkcji znaku widzialnego jedności w wierze oraz zjednoczenia-komunii w miłości. Świadomość prymatu powszechnego będzie mogła pojawić się na nowo z całą mocą narzędzia (będącego na służbie), o ile Kościoły będą się starały żyć we wzajemnej

¹⁹ Por. W. Kasper, *Das Petrusamt als Dienst der Einheit. Die Lehre des I. und II. Vatikanischen Konzils und die gegenwärtige Diskussion*, w: V. von Aristi (i inni), dz. cyt., s. 126 n.

łączności, w stałej komunikacji ze sobą i we wzajemnym rodzeniu się siebie — w trosce o zgodność w decydowaniu i w dążeniu do dawania wspólnego świadectwa, bardziej wiarygodnego. Jest to ta nadzieja twórcza, jaką sygnalizuje, oraz to wyzwanie ewangeliczne, jakie reprezentuje posługa Piotra w Kościele.

tłum. ks. **Lucjan Balter SAC**