

KS. JANUSZ BUJAK
(WT UAM)

NAUCZANIE SOBORÓW WATYKAŃSKIEGO I I II O PRYMACIE BISKUPA RZYMU W KONTEKŚCIE DIALOGU KATOLICKO-PRAWOSŁAWNEGO

Mimo postępów poczynionych na drodze ku zjednoczeniu chrześcijan, pozostaje jeszcze wiele problemów do rozwiązania, zanim będzie możliwe spotkanie się chrześcijan we wspólnej celebracji Eucharystii, celu wysiłków ekumenicznych i znaku najgłębszej jedności. O tym, jak łatwo jest zburzyć długo budowane zaufanie mogliśmy się przekonać, obserwując reakcje niektórych przedstawicieli Kościołów i Wspólnot niekatolickich na dokument Kongregacji Doktryny Wiary *Dominus Iesus* z 6 sierpnia roku 2000, zwłaszcza gdy chodzi o tę jego część, która została poświęconą eklezjologii¹

Jedną z bardziej skomplikowanych kwestii w dialogu ekumenicznym był i pozostaje nadal prymat biskupa Rzymu. Był tego całkowicie świadom Ojciec Święty Paweł VI, który w 1967 roku w jednej ze swoich alokucji powiedział, iż papież jest bez wątpienia największą przeszkodą na drodze do zjednoczenia chrześcijan² Także papież Jan Paweł II podczas spotkania ze Światową Radą Kościołów w Genewie w lipcu 1984 roku wyznał, iż zdaje sobie sprawę z faktu, że wizja prymatu, jaką prezentuje Kościół rzymsko-katolicki, stanowi trudność dla większości chrześcijan, których pamięć często jest naznaczona bolesnymi wspomnieniami związanymi z tym prymatem³ W encyklice *Ut unum sint* Jan Paweł II zaprosił biskupów i teologów niekatolickich do wspólnej pracy nad znalezieniem takiej formy pełnionego przez niego urzędu, która byłaby zgodna z wolą Chrystusa wobec Jego Kościoła i służyła jedności wszystkich chrześcijan⁴ Szczególną rolę w tych poszukiwaniach odgrywa dialog katolicko-prawosławny, w którym istotnym kryterium metodologicznym jest odwoływa-

¹ Por. reakcję Kościoła prawosławnego w Polsce na *Dominus Iesus*: Kancelaria Metropolity Warszawskiego i całej Polski, *O Deklaracji <<Dominus Iesu>>*, „Przegląd Prawosławny” 10 (184) 2000, s. 25,41.

² Por. alokucja Pawła VI do członków Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan (24.04.1967), w: AAS 59 (1967), 498: „le Pape, Nous le savons bien, est sans dout l'obstacle le plus grave sur la route de l'oecuménisme”

³ Por. „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie), 6 (1984), 1; *Ut unum sint* 88.

⁴ Por. *Ut unum sint* (=UUS) 96.

nie się do pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa, jako okresu, który można traktować jako model dla odbudowania jedności wśród chrześcijan dziś. To właśnie w pierwszym tysiącleciu Kościoła należy szukać tego, co istotne i niezmiennie w prymacie biskupa Rzymu, podkreśla Jan Paweł II (por. UUS 95). Stąd też chcemy w tym artykule przedstawić zarys nauki Soboru Watykańskiego I na temat jurysdykcji i nieomyłności papieża oraz nowej, możliwej do zaakceptowania także przez innych chrześcijan, wizji posługi biskupa Rzymu, którą znajdujemy w dokumentach Soboru Watykańskiego II, w perspektywie dialogu ekumenicznego prowadzonego przez Kościół katolicki z Kościołem prawosławnym.

Prymat papieża w konstytucji Soboru Watykańskiego I *Pastor aeternus*

W konsekwencji złożonych problemów, które postawił przed Kościołem katolickim wiek XIX, takich jak zmiana porządku społecznego w Europie po Rewolucji Francuskiej, a w Kościele zwrot w kierunku ultramontanizmu⁵ z jego nieomalże wciąż dla osoby biskupa Rzymu, jedynym wyjściem wydawało się umocnić jedność Kościoła poprzez bardziej wyraźne sprecyzowanie tożsamości i roli papieża⁶. Stąd też w „Pierwszej konstytucji dogmatycznej o Kościele Chrystusa” zatytułowanej *Pastor aeternus*⁷, ogłoszonej na Soborze Watykańskim I 18 lipca 1870 roku, w rozdziałach III i IV zostały ogłoszone dwa dogmaty: o jurysdykcji papieża oraz o nieomyłności jego posługi.

Natychmiast spowodowały one burzliwe reakcje wśród innych chrześcijan. Świat protestancki przyjął z większą rezerwą dogmat o nieomyłności, natomiast Wschód zdecydowanie odrzucił dogmat o jurysdykcji uniwersalnej i bezpośredniej papieża, uważając dogmat o nieomyłności tylko za zwieńczenie tego pierwszego⁸. Mając na uwadze dialog katolicko-prawosławny, przedstawimy bliżej

⁵ Dla pogłębienia kontekstu historyczno-teologicznego, który przygotował w pewien sposób dogmat z roku 1870, por. Z. Zieliński, *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków*, Poznań 1986, 175 nn; K. Schatz, *Il primato del papa. La sua storia dalle origini ai nostri giorni*, Brescia 1996, s. 198–218.

⁶ Por. L. Bordignon, *Il primato del vescovo di Roma nel secondo millennio*, „Credere oggi” 1 (1998), 55; M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, s. 354–355.

⁷ Por. ASS 6 (1870), 40–47; BF II, s. 46–61.

⁸ Por. O. Clement, *Rzym inaczej*, Warszawa 1999, 60: „Wobec przygotowania, a następnie ogłoszenia dogmatu Soboru Watykańskiego I, encyklika Patriarchów wschodnich zgromadzonych wraz z ich synodami w 1848 roku, a także patriarchalna i synodalna encyklika konstantynopolitańska 1 1895 stwierdzają, że «papizm» jako «dążenie do dominacji» jest herezją, i jedynie Kościół jako całość jest nieomylny (...)”; S. Manna, *Il dibattito sul primato romano. Il papa segno di unione fra chiesa locale e chiesa*

dogmat o powszechnej jurysdykcji papieża i jego konsekwencjach dla relacji katolicko-prawosławnych.

Pastor aeternus w rozdziale pierwszym potwierdza przede wszystkim, iż Apostoł Piotr otrzymał swój prymat bezpośrednio od Pana Jezusa Chrystusa oraz, że chodzi tu o prymat jurysdykcji w pełnym tego słowa znaczeniu⁹ Następnie, w rozdziale drugim, znajdujemy następną ważną twierdzenie, mianowicie, że prymat Piotra, z woli Chrystusa, przedłuża się w osobie biskupów zasiadających na stolicy biskupiej w Rzymie¹⁰ Rozdział trzeci przedstawia istotę prymatu biskupa Rzymu, który cieszy się *pełnią* władzy w kwestiach wiary, moralności i rządzenia Kościołem. Ta władza rządzenia jest opisana jako *zwyyczajna* (ponieważ przypada ona papieżowi na mocy jego urzędu), *bezpośrednia* (papież nie potrzebuje pośrednictwa biskupów Kościołów lokalnych, gdy chce interweniować w poszczególnych diecezjach) i *biskupia* (dotyczy całego Kościoła jak i każdej poszczególnej diecezji)¹¹

Te dwie definicje Soboru Watykańskiego I zawarte w III rozdziale *Pastor aeternus*, zwłaszcza zaś ta mówiąca o uniwersalnym prymacie biskupa Rzymu z rozdziału III, położyły kres wielowiekowej kontrowersji między koncyliaryzmem a monarchią papieską i potwierdziły, iż najwyższym autorytetem w Kościele jest papież a nie sobór¹² Dogmat o jurysdykcji papieskiej, mimo iż głównym jego celem było rozwiązanie problemów wewnątrz Kościoła katolickiego,

universale, „O odigos” 1324 (1984), 5; E. Ghikas, *Comment ‘redresser’ les définitions du premier concile du Vatican*, „Irenikon” 2 (1995), 182; E. Lanne, *In che misura il primato romano è inaccettabile per le chiese orientali?*, „Concilium” 4 (1971), s. 88–90.

⁹ Por. BF II, 46; A. Zambarbieri, *Obraz papieża na Soborze Watykańskim II*, „Communio” 11 (1991) 6, s. 64–66.

¹⁰ Por. BF II, 47: „Jeśli zatem ktoś twierdzi, iż nie na skutek ustanowienia Chrystusa Pana, a więc z uprawnienia Bożego, św. Piotr ma swoich następców w prymacie nad całym Kościołem albo że Biskup Rzymski nie jest następcą św. Piotra w tymże prymacie – niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych”

¹¹ Por. BF II, 52: „Dlatego nauczamy i oświadczamy, że Kościół rzymski z zarządzenia Pana posiada prymat zwyczajnej władzy nad wszystkimi innymi kościołami i że ta władza jurysdykcyjna Rzymskiego Papieża jest prawdziwie biskupia i bezpośrednia. Wobec niej pasterze jakiegokolwiek obrządku lub godności oraz wierni (...) 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”

¹² Por. K. Schatz, *Il primato del papa*, 219; M. Kehl, *Die Kirche*, s. 357; jak zauważają E. Ghikas, *Comme <<redresser>> les définitions*, s. 192–193, i M.M. Garijo-Guembe, *Gemeinschaft der Heiligen: Grund, Wesen und Struktur der Kirche*, Düsseldorf 1988, s. 220, twierdzenia zawarte w BF II, 52 są odpowiedzią na teorie gallikanizmu, iż decyzje papieża zależą od zgody biskupów.

dotyczył w sposób oczywisty także innych Kościołów chrześcijańskich. Dobrze pojęli to dwaj biskupi wschodni obecni na Soborze, patriarcha melchicki Jussef i biskup rumuński Kościoła grecko-katolickiego Papp-Szilagy; jednogłośnie uznali, iż zdanie o jurysdykcji „prawdziwie biskupiej” papieża nad całym Kościołem jest przeciwne prawosławnemu nauczaniu o naturze episkopatu i przekreśla na zawsze możliwość zjednoczenia się Wschodu z Zachodem¹³ Dzięki jednak aktywności takich biskupów, jak np. kard. Guidi, władza papieska w Kościele nie została w konstytucji dogmatycznej *Pastor aeternus* zdefiniowana jako absolutna, to znaczy, że nie wyłącza ona całkowicie episkopatu z wpływu na Kościół powszechny, co zostało wyraźnie potwierdzone w rozdziale III konstytucji: „ta władza Rzymskiego Papieża nie jest jednak przeszkodą w sprawowaniu zwyczajnej i bezpośredniej władzy biskupiej, dzięki której biskupi «ustanowieni przez Ducha Świętego» (Dz 20, 38) są następcami Apostołów, jako prawdziwi pasterze monarchicznie rządzą i karmią powierzone sobie owczarnie. Nawet przeciwnie, władzę tę potwierdza, wzmacnia i broni jej najwyższy i powszechny Pasterz, jak mówi św. Grzegorz Wielki: «zaszczyt przypadający w udziale całemu Kościołowi jest moim zaszczytem...Wtedy jestem prawdziwie uczczony, kiedy każdemu z nich oddaje się należną cześć»”¹⁴

Także biskupi niemieccy w liście do Bismarcka z 1875, zaakceptowanym także przez papieża Piusa IX jako trafny wyraz nauki katolickiej, jasno powiedzieli, iż „całkowicie nie rozumie się watykańskich postanowień, jeżeli się twierdzi (jako to czynił Bismarck – przyp. własne), że przez nie «jurysdykcja biskupia rozplynęła się w jurysdykcji papieskiej», że papież «w zasadzie stanął na miejscu każdego poszczególnego biskupa», że biskupi są tylko «narzędziami papieża, i urzędnikami nie ponoszącymi osobiście żadnej odpowiedzialności». Według stałej nauki Kościoła katolickiego, którą również Sobór Watykański wyraźnie wyłożył, biskupi nie są tylko narzędziami papieża, nie są «urzędnikami papieża nie ponoszącymi osobiście żadnej odpowiedzialności», ale «są ustanowieni przez Ducha Świętego następcami Apostołów...»”¹⁵

Tillard uważa, iż możliwa jest umiarkowana interpretacja definicji Soboru Watykańskiego I, która nie musi oznaczać negowania istoty samego dogmatu¹⁶

¹³ Por. O. Clement, *Rzym inaczej*, s. 54.

¹⁴ BF II, 53; por. M.M. Garijo-Guembe, *Gemeinschaft der Heiligen*, 219: „Kardinal Guidi schlug vor, den Bischöfen entweder ein neues Kapitels oder wenigstens einen Abschnitt zu widmen. Schließlich wurde ein entsprechender Abschnitt (DS 3061=NR 446) eingefügt”; A. Acerbi, *Per una nuova forma nuova del ministero petrino*, „Il Regno – doc.”, 13 (1998), s. 458–459;

¹⁵ Por. BF II, 62–64; A. Antón, *El misterio de la Iglesia*, II, Madryt 1986, s. 476–478.

¹⁶ Por. J.M.R. Tillard, *Il vescovo di Roma*, Brescia 1985, 35–36; J.M.R. Tillard, *The Presence of Peter in the Ministry of the Bishop of Rome*, „One in Christ” 2 (1992), s. 101–106.

Takie spojrzenie na *Pastor aeternus* pozwala zobaczyć, iż konstytucja soborowa traktuje urząd papieża jako *służbę* na rzecz jedności całego Ludu Bożego zgodnie z kanonami soborów ekumenicznych pierwszego tysiąclecia, na których Wschód spotykał się z Zachodem w jedności wiary i miłości, jak to zostało przypomniane w IV rozdziale *Pastor aeternus*¹⁷ Zgodnie z tą umiarkowaną interpretacją, władza papieska istnieje zawsze w relacji do urzędu, do funkcji (*munus*) i do prymatu Kościoła lokalnego w Rzymie¹⁸ Ta pozytywna lektura konstytucji nie pozwala nam jednak zapomnieć o niektórych jej ograniczeniach, do których należy zwłaszcza brak określenia praw episkopatu względem biskupa Rzymu, który może się w ten sposób wydać jedynym władcą Kościoła powszechnego¹⁹ Niestety, w okresie posoborowym nastąpiła recepcja konstytucji w duchu ultramontanizmu, który interpretował ją w sposób maksymalistyczny, podkreślając często władzę papieża ze szkodą dla posługi innych biskupów, w czym przodowała tzw. „teologia rzymska” przedstawiana często jako autentyczne „myślenie Kościoła”²⁰

Prymat papieża w nauczaniu Soboru Watykańskiego II

W soborowym nauczaniu na temat prymatu biskupa Rzymu z jednej strony zauważamy kontynuację z *Pastor aeternus*, co widać wyraźnie np. w dekrecie Soboru Watykańskiego II *Christus Dominus* traktującego o posłudze pasterskiej biskupów, w którym czytamy m.in.: „w tym Kościele Chrystusowym Biskup Rzymski, jako następca Piotra, któremu Chrystus powierzył misję pasienia swych owiec i baranków, cieszy się z ustanowienia Bożego najwyższą, pełną, bezpośrednią i powszechną władzą duszpasterską. On też wobec tego – jako pasterz wszystkich wiernych otrzymał posłannictwo, aby dbać o dobro wspólne całego Kościoła i o dobro poszczególnych Kościołów – zajmuje naczelne stanowisko w zwyczajnej władzy nad wszystkimi Kościołami” (*Christus Dominus* 2)²¹

¹⁷ Por. BF II, s. 57.

¹⁸ Por. J.M.R. Tillard, *Il vescovo di Roma*, s. 35.

¹⁹ Por. J.M.R. Tillard, *Il vescovo di Roma*, s. 36; K. Schatz, *Primat und Kollegialität*, 305: „Was im Grunde fehlte, ist die primäre Dimension der Kollegialität, gerade auch um das Verhältnis von Papst und Bischöfen recht zu begreifen”

²⁰ Por. J.M.R. Tillard, *Il vescovo di Roma*, s. 37–38; W. Klausnitzer, *Die Diskussion innerhalb der römisch-katholischen Kirche um das Papstamt*, „Una Sancta” 1 (1998), 27; pozytywne skutki dogmatów z 1870 dla Kościoła katolickiego przedstawia K. Schatz, *Il primato del papa*, s. 223; tenże, *Primato, ministero di comunione*, „II Regno – at”. 8 (1997), s. 239–242.

²¹ Por. CD 2, AAS 58 (1966) 673; J.M.R. Tillard, *Il vescovo di Roma*, s. 44.

Z drugiej jednak strony Sobór Watykański II reprezentuje nowe ujęcie prymatu papieża, co wynika z usytuowania definicji Soboru Watykańskiego I w kontekście eklezjologii komunii i kolegialności biskupów. Dla ojców soborowych bowiem dogmaty papieskie z 1870 nie są w sprzeczności z wizją Kościoła – wspólnoty, ale raczej zaproszeniem do nowej ich interpretacji i do nowej recepcji ustaleń Soboru Watykańskiego I w wierności Tradycji Kościoła²²

Niemiecki eklezjolog M. Kehl potwierdza, iż w koncepcji Kościoła – wspólnoty reprezentowanej przez Sobór Watykański II, wizja posługi papieskiej przedstawiona w *Pastor aeternus* została „przyjęta i zarazem przewyższona”²³ Znaczy to, iż nauczanie o posłudze papieża zostało oczyszczone z elementów drugorzędnych, takich jak izolowanie go od reszty biskupów i pewnego rodzaju gloryfikacja, co było skutkiem interpretacji maksymalistycznej konstytucji; jednocześnie zaś została potwierdzona i uwypuklona jego rola jako przewodnika i stróża prawdziwej wiary w Kościele. W ten sposób prymat rzymski ponownie w sposób jasny został umieszczony w kontekście wspólnoty eklezjalnej, ponieważ tylko w ten sposób można go zrozumieć we właściwy sposób²³ Można tu powtórzyć za O. Cullmanem, iż po Soborze Watykańskim II w Kościele katolickim paradoksalnie „wszystko się zmieniło i zarazem wszystko pozostało jak przed Soborem”²⁴

Papież w ramach Kościoła – komunii

F.A. Sullivan zauważa, iż podczas gdy Sobór Watykański I skoncentrował się na prerogatywach papieża, Sobór Watykański II prezentuje bardziej całościowe i kompletne spojrzenie na Kościół, umieszczając biskupa Rzymu na nowo we właściwym mu kontekście, to znaczy wewnątrz Kościoła, a nie ponad nim lub obok niego²⁵ Sobór Watykański I bowiem podpowiadał zbyt centralistyczną wizję Kościoła, skonstruowanego niemal jako jedna wielka diecezja podzielona na prowincje, z biskupami jako reprezentantami papieża.

Sobór Watykański II natomiast widzi Kościół przede wszystkim jako wspólnotę, nawet jeśli w jego dokumentach jest obecnych wiele jeszcze elementów

²² Por. J.M. R. Tillard, *Il vescovo di Roma*, s. 45.

²³ Por. M. Kehl, *Die Kirche*, 366–368; E. Szafrowski, *Kolegialne działanie biskupów na tle Vaticanum II*, Warszawa 1975, s. 51–59; 80–81; H.-J. Schulz, *Der ökumenische Dialog zwischen der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchenfamilien*, w: *Handbuch der Ostkirchenkunde III*, Düsseldorf 1997, s. 215.

²⁴ cytata za A. Antón, *El misterio de la Iglesia*, II, s. 835–836.

²⁵ Por. F.A. Sullivan, *Per un rinnovamento del ministero del vescovo di Roma: principio di legittima diversità, collegialità, sussidiarietà*, „Nicolaus” 1–2 (1992), s. 47–48.

eklezjologii z poprzedniego okresu, zwanej czasem jurydyczną lub uniwersalistyczną²⁶ W *Lumen gentium* już jest obecna w sposób wyraźny teologia Kościoła – komunii, Kościoła – sakramentu, który swój fundament znajduje w misterium Trójcy Przenajświętszej²⁷ Misterium Kościoła i jego natura sakramentalna znajdują swój najpełniejszy wyraz w celebracji Eucharystii, mówią LG 26 i SC 2. Kościół *jest i staje się* coraz bardziej *komunią* poprzez Eucharystię, która ze swej istoty jest *komunią*²⁸ Jak podkreśla kard. Ratzinger, eklezjologia komunii stała się sercem doktryny o Kościele podanej na Soborze, jako element nowy a jednocześnie mający swe korzenie w początkach chrześcijaństwa²⁹ Dzięki idei komunii/wspólnoty Sobór powrócił do takiego sposobu myślenia o Kościele i przeżywania go, jaki był obecny w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa, co zawdzięczać można z pewnością także kontaktom z dziedzictwem teologicznym i liturgicznym Kościołów wschodnich oraz eklezjologii eucharystycznej N. Afanassieffa³⁰ Zasługą Soboru jest bez wątpienia ponowne

²⁶ Por. W. Kasper, *Kościół jako wspólnota. Refleksje nad eklezjologiczną ideą przewodnią Soboru Watykańskiego II*, „Communio” 6 (1986) 4, 27 nn.; A. Antón, *El misterio de la Iglesia*, II, 900; H. Petri, *Die römisch-katholische Kirche und Ökumene*, w: *Handbuch der Ökumenik II*, Paderborn 1986, 142; H. Döring, *Die Wiederentdeckung der Ortskirche in der katholischen Ekklesiologie*, „Orthodoxes Forum” 2 (1988), s. 251.

²⁷ Por. H. J. Schulz, *Der katholisch-orthodoxe Dialog*, w: *Handbuch der Ökumenik II*, Paderborn 1986, s. 194; M. da Rocha Felicio, *Prymat papieski a Kościół lokalny*, w: „Communio” 13 (1993) s. 4, 107–108; G. Philips, *La chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione „Lumen gentium”*, Mediolan 1993, s. 87. Zobacz pozytywną opinię G. Larentzakisa wyrażoną w: *Das Vaticanum II nach 25 Jahren aus dem Blickwinkel eines orthodoxen Theologen*, „Catholica” 3 (1991), s. 218–221, na temat idei Kościoła jako „misterium” i „sakramentu” w LG.

²⁸ Por. J. Rigal, *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, Paryż 1997, s. 72–73; A.R. Carrasco, *Der päpstliche Primat und das Zweite Vaticanum*, „Internationale katholische Zeitschrift Communio” 27 (1998), s. 312.

²⁹ Por. J. Ratzinger, *Eklezjologia Soboru Watykańskiego II*, w: tenże, *Kościół–ekumenizm–polityka*, Warszawa 1990, s. 16–19.

³⁰ Por. A. Antón, *El misterio de la Iglesia*, II, 900: „la idea de comunión dominó la conciencia eclesial y el pensamiento eclesiológico de la Iglesia en su primer milenio. Ella se ha manifestado particularmente fecunda hasta nuestros días en el patrimonio teológico y litúrgico de las Iglesias orientales. Al centrar ahora el Vaticano II la teología del mistero de la Iglesia sobre esta noción de comunión, el concilio ha revitalizado un pensamiento perenne en la tradición cristiana”; B. Forte, *La chiesa nell'Eucaristia*, Neapol 1988, s. 51–52, gdzie teolog z Neapolu ukazuje wpływ takich teologów prawosławnych jak N. Afanassieff, A. Schmemmann, J. Meyendorf i innych, na eklezjologię Soboru Watykańskiego II. Szczególną rolę odegrał na Soborze Afanassieff, zaproszony jako obserwator. Forte potwierdza, iż I Schemat *de Ecclesia* odsyła nas bez-

odkrycie Eucharystii jako sakramentu Kościoła i ukazanie związku istniejącego między tymi dwiema rzeczywistościami.

Sakramentalna wizja Kościoła jako komunii zbudowanej na Eucharystii otwiera nowe możliwości dla reinterpretacji prymatu rzymskiego. Eklezjologia eucharystyczna, którą znajdujemy w tekstach soborowych niesie ze sobą podkreślenie znaczenia Kościołów lokalnych: Kościół Chrystusowy jest obecny we wszystkich prawowitych zgromadzeniach lokalnych a każda wspólnota, która celebruje w sposób właściwy Eucharystię, jest autentyczną manifestacją Kościoła Chrystusa (por. LG 13; 26)³¹. Jak podkreśla Carrasco, fakt, iż Kościół jest „jedną owczarnią pod jednym pasterzem” nie oznacza, iż nie ma w Kościele innych owczarni i innych pasterzy niż papież, ponieważ jedyny Kościół Chrystusa istnieje *w i poprzez* Kościoły lokalne³². Właśnie wewnątrz komunii Kościołów lokalnych z ich biskupami trzeba widzieć posługę biskupa Rzymu. Jego szczególne miejsce w kolegium biskupów bazuje się bowiem przede wszystkim na autorytecie Kościoła lokalnego Rzymu wśród innych Kościołów lokalnych, autorytecie, który jest zbudowany na męczeństwie świętych Piotra i Pawła³³.

Dzięki eklezjologii komunii Sobór Watykański II odzyskał sposób myślenia o Kościele i przeżywania go obecny tak na Wschodzie, jak i na Zachodzie w pierwszym tysiącleciu, kiedy to Kościoły lokalne żyły w komunii z Kościołem Rzymu, lecz nie w podporządkowaniu³⁴. Eklezjologia soborowa pomogła także chrześcijanom z innych Kościołów i wspólnot kościelnych zdać sobie sprawę, iż Kościół katolicki to nie monolit, w którym wszystko zależy od woli papieża, ale iż także ten Kościół realizuje się w Kościołach lokalnych/partykularnych zarządzanych przez ich biskupów³⁵.

pośrednio do eklezjologii eucharystycznej i do dzieła *La chiesa che presiede nell'amore*; także II i III, definitywny już Schemat LG, zawierają echa eklezjologii rosyjskiego teologa; Por. także H.-J. Schulz, *Église locale et Église universelle. Primauté, collegialité et synodalité*, „Proche Orient Chrétienne” 1–4 (1981), s. 5.

³¹ Por. J. Rigal, *L'ecclésiologie*, s. 69–72; A. Antón, *Ecclesiologia postconciliare: speranze, risultati e prospettive per il futuro*, w: *Vaticano II: bilancio e prospettive 25 anni dopo (1962–1987)*, Asyż 1987, s. 378.

³² Por. LG 23: „poszczególni zaś biskupi są widzialnym źródłem i fundamentem jedności w swoich partykularnych Kościołach, uformowanych na wzór Kościoła powszechnego, w których istnieje i z których się składa jeden i jedyny Kościół katolicki”

³³ Por. A. Denaux, *L'Église comme communion II*, s. 168–169.

³⁴ Por. M. Hardt, *Papsttum und Ökumene. Über die Möglichkeiten eines universalen Petrusdienst*, „Catholica. Vierteljahresschrift für ökumenische Theologie“ 4 (1988), s. 317.

³⁵ Por. H. Petri, *Die römisch-katholische Kirche und die Ökumene*, w: *Handbuch der Ökumenik II*, Paderborn 1986, s. 142–143.

Patriarchaty

Jeszcze jednym krokiem ku ponownemu umiejscowieniu biskupa Rzymu we wspólnocie Kościołów lokalnych było przypomnienie w konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* 23 i w dekrecie o katolickich Kościołach wschodnich *Orientalium Ecclesiarum* 7-11 instytucji patriarchatów³⁶

Jak zauważa de Halleux, jeszcze bezpośrednio przed Soborem Watykańskim II instytucja patriarchatów była zazwyczaj widziana w Kościele rzymsko-katolickim jako jedna z przyczyn schizmy z 1054 roku. Autorytet i władza tej podejrzanej instytucji mogły być uznane tylko jako udzielone na zasadzie przywileju przez papieża³⁷

Inaczej jest przedstawiona instytucja patriarchatów w dokumentach soborowych, które przedstawiają je jako owoc opatrnościowego zamysłu Boga wobec Jego Kościoła, jako coś godnego uwagi także dla struktury Kościoła katolickiego: „Opatrzność Boża sprawiła też, że rozmaite Kościoły, założone w różnych miejscach przez Apostołów i ich następców, zrosły się z biegiem czasu w pewną liczbę wspólnot organicznie zespolonych, które nie naruszając jedności wiary i jedyne, boskiego ustroju Kościoła powszechnego, cieszą się własną karnością, własnymi zwyczajami liturgicznymi, własnym dziedzictwem teologicznym i duchowym. Niektóre spośród nich, a mianowicie starożytne Kościoły patriarchalne, będące niejako macierzami wiary, zrodziły z siebie inne, jakby córki(...)”³⁸ Docenienie instytucji patriarchatów to owoc powrotu do eklezjologii pierwszego tysiąclecia i uznania faktu, iż różnorodność Kościołów lokalnych jest lepszym sposobem na ukazanie katolickości niepodzielonego Kościoła niż sztywna jednorodność³⁹

Następnym krokiem w zaakceptowaniu patriarchatów z ich własną naturą prawną i eklezjalną było potwierdzenie przez papieża Jana Pawła II przy okazji promulgacji Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich, iż patriarchaty i synody patriarchalne partycypują na mocy prawa kanonicznego w najwyższym autorytecie Kościoła⁴⁰

³⁶ Por. LG 23, AAS 57 (1965) 28; OE 7-11, AAS 57 (1965) 79-80; J.M.R. Tillard, *Rome dans la communion des Eglises locales*, „Nicolaus“ 1-2 (1991), zwłaszcza 118-119; dla poznania historii instytucji patriarchatu por. E. Przekop, *Wschodnie patriarchaty starożytne (IV-X w)*, Warszawa 1984.

³⁷ Por. A. de Halleux, *Le modèle oriental de la collégialité*, „Revue théologique de Louvain” 2 (1971), s. 77.

³⁸ Por. LG 23; W. de Vries, *Die Patriarchate des Ostens: bestimmende Faktoren bei ihrer Entstehung*, w: *I patriarchati orientali nel primo millennio. Relazioni del Congresso tenutosi al Pontificio Istituto Orientale nei giorni 27-30 dicembre 1967*, Rzym 1968, s. 35.

³⁹ Por. A. de Halleux, *Le modèle oriental*, 77; E. Przekop, *Wschodni model kolegialnego zarządzania w Kościele*, „Colloquium Salutis” 10 (1978), s. 202.

⁴⁰ Por. Jan Paweł II, *Sacri canones*, AAS 82 (1990) 1037; *Franciszkanizm w spotkaniu z duchowością Kościołów wschodnich 2/II*, Warszawa 1996, s. 78-97.

Struktura patriarchalna Kościoła jest ważna i aktualna także dla dialogu katolicko-prawosławnego. Według Hoecka, jednego z ojców soborowych, struktura ta ma wręcz pierwszorzędne znaczenie dla odnalezienia jedności między Wschodem a Zachodem⁴¹

Biskup Rzymu we wspólnocie kolegium biskupów

Jednym z głównym celów Soboru Watykańskiego II było uzupełnienie doktryny Soboru Watykańskiego I o naukę na temat episkopatu⁴², co było nieodzowne także w perspektywie odnowienia relacji z Kościołami prawosławnymi. Tillard zauważa, iż podczas gdy Sobór Watykański I przedstawia strukturę Kościoła wychodząc do jego widzialnej „głowy” – biskupa Rzymu, Sobór Watykański II rozpoczyna od kolegium biskupów, których nazywa „następcami Apostołów” (por. LG 18, 20, 22 – 24 i inne). To właśnie oni, biskupi, tworzą fundament Kościoła powszechnego (LG 19)⁴³ W rządzeniu Kościołem także oni, a nie tylko papież, są autentycznymi zastępcami i legatami Chrystusa (LG 27), co wynika z sakramentu święceń biskupich⁴⁴

Lumen gentium umieszcza posługę biskupa Rzymu w ramach misji wspólnej dla całego kolegium biskupów i podejmuje podstawowe stwierdzenia konstytucji *Pastor aeternus* w innym już kontekście eklezjologicznym: „obecny Sobór Święty, idąc w ślady pierwszego Soboru Watykańskiego, zgodnie z nim poucza i oświadcza, że Jezus Chrystus, Pasterz wiekuisty, założył Kościół, posławszy Apostołów, tak jak sam został posłany przez Ojca (por. J 20,21); chciał też, aby ich następcy, mianowicie biskupi, byli w Kościele Jego pasterzami aż do skończenia świata. Żeby zaś episkopat był jeden i niepodzielny, postawił nad innymi Apostołami świętego Piotra i w nim ustanowił trwałą i widzialną zasadę i fundament jedności i wspólnoty (*communio*). Tę naukę o ustanowieniu, wiecznej trwałości, znaczeniu i naturze świętego prymatu Biskupa Rzymskiego i o jego nieomylnym urzędzie nauczycielskim Sobór święty na nowo wszystkim wierzącym do wierzenia podaje, a kontynuując rozpoczęte dzieło, postanawia wszem wobec przedstawić i ogłosić naukę o biskupach, następcach Apostołów, którzy

⁴¹ Por. F.R. Gahbauer, *Die Patriarchalstruktur auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, w: *Das Dienstamt der Einheit in der Kirche. Primat – Patriarchat – Papsttum*, St. Ottilien 1991, s. 377; 379.

⁴² Por. U. Betti, *La dottrina sull'episcopato del Concilio Vaticano II*, Rzym 1984, 345–349; M. da Rocha Felicio, *Prymat papieski a Kościół lokalny*, s. 102–104

⁴³ Por. J.M.R. Tillard, *Il vescovo di Roma*, s. 45.

⁴⁴ Por. J.M.R. Tillard, *Il vescovo di Roma*, s. 45; tenże, *Rome dans la communion*, s. 120 nn.

wraz z następcą Piotra, Namiestnikiem Chrystusowym, i widzialną Głową całego Kościoła, zarządzają domem Boga żywego” (LG 18).

Ważne, iż nie mamy już w tym fragmencie do czynienia z piramidalną wizją Kościoła, w której kierunek jest od papieża do biskupów, ale wychodzi się tu od biskupów do papieża, podkreśla Tillard⁴⁵ Kościół nie jest zbudowany tylko na Piotrze, ale na wszystkich apostołach z Piotrem jako głową; zatem nie tylko na biskupie Rzymu, ale na kolegium biskupów z *następcą Piotra* na czele (por. LG 22).

Podczas gdy definicja dogmatyczna Vaticanum I na temat prymatu jurysdykcji, umiejscowiona w ramach bardzo scentralizowanej wizji Kościoła, powodowała odizolowanie papieża od innych biskupów, eklezjologia komunii właściwa dla Vaticanum II sprawiła, iż posługa papieża na powrót sprawowana jest w łonie kolegium biskupów, nie zaś na zewnątrz lub ponad nim. Władza papieża musi być zawsze rozumiana w relacji do władzy tego kolegium, bez zapominania o różnicach, jakie istnieją między nimi⁴⁶ Papież jest oczywiście głową tego kolegium, które jest z nim w hierarchicznej wspólnoty, prawdziwa komunika zakłada jednakże pewną równość i autonomię członków wspólnoty. Stąd też trzeba podkreślić, iż biskupi nie znajdują się “pod opieką” biskupa Rzymu, nie są tylko i wyłącznie zależni od niego. Władza, jaką ma papież, nie niweczy władzy biskupów; nie jest ona także jej źródłem. Urząd papieża bowiem ma swój fundament w episkopacie właśnie i władza papieża, tak jak każdego innego biskupa, pochodzi z tego samego i wspólnego wszystkim sakramentu święceń biskupich⁴⁷ Dlatego tak urząd papieża, jak i episkopat są *de iure divino*, mają swe źródło bezpośrednio w Jezusie Chrystusie, jak podkreśla LG 22. Nie można zatem zrozumieć prymatu papieża w sposób właściwy inaczej, jak tylko wewnątrz *communio ecclesiarum et episcoporum*⁴⁸

Podkreślając uniwersalną władzę kolegium biskupów i zakorzenienie biskupa Rzymu w nim, Sobór wyzwolił uniwersalny prymat papieża z jego izolacji nie zmieniając nic z tego, co należy do jego istoty. W ten sposób została odna-

⁴⁵ Por. J.M.R. Tillard, *Il vescovo di Roma*, 45; A.R. Carrasco, *Der päpstliche Primat*, s. 312.

⁴⁶ Por. A. Antón, *Episcopato e primato*, 120: „Cristo affidò la cura pastorale nella sua Chiesa a Pietro e agli Apostoli perché la esercitassero in modo diverso, ma uniti tra loro in comunione indissolubile. Da una parte, gli Apostoli con Pietro capo del collegio costituiscono una unità; d'altra parte, per volontà di Cristo, Pietro è in perenne comunione con il collegio degli apostoli e con tutta la congregazione dei fedeli; con ciò si esclude ogni possibile tentativo di isolare il pastore supremo dai suoi fratelli nell'episcopato e dal resto della comunità”

⁴⁷ Por. J.M.R. Tillard, *Il vescovo di Roma*, s. 49.

⁴⁸ Por. LG 18; M. Kehl, *Die Kirche*, 373; M. da Rocha Felicio, *Prymat papieski a Kościół lokalny*, s. 110nn..

leziona równowaga między dwoma wymiarami władzy w Kościele, osobistym i synodalnym, zgodnie z trynitarnym modelem jedności w różnorodności. Dwubiegunowa struktura władzy w Kościele, z papieżem z jednej strony i kolegium biskupów z drugiej, jest pochodzenia boskiego i jako taka musi być widziana jako fundament komunii kościelnej, podkreśla Denaux⁴⁹ Ta dwubiegunowość wyklucza jakikolwiek konflikt między władzą papieża a władzą kolegium biskupów na poziomie Kościoła powszechnego, ponieważ papież jest częścią tego kolegium jako jego głowa.

Jak wiadomo, Sobór Watykański II nie zdołał wyjaśnić w sposób zadowalający wszystkich kwestii dotyczących relacji między tymi dwoma biegunami władzy uniwersalnej i wskazać dokładne granice autorytetu papieża wobec innych biskupów⁵⁰ Kolegium biskupów przyznaje się bowiem pełnię władzy, ale w zależności od papieża, podczas gdy ten ostatni nie ma żadnego obowiązku kanonicznego działać we współpracy z biskupami⁵¹ Prawda, że *Nota explicativa praevia* 3 i 4 mówi, iż papież może pełnić swą władzę „omni tempore ad placitum” (w każdym czasie i według swej własnej woli lub *upodobania*), choć „seorsim” (oddzielnie) a nie „separatim” (oddzielnie od Kościoła)⁵² Z drugiej jednak strony mówi też ona, iż „w ustanawianiu, popieraniu, zatwierdzaniu kolegialnej działalności Biskup Rzymski, biorąc pod uwagę dobro Kościoła, postępuje według własnej decyzji”⁵³ W takim ustawieniu relacji między papieżem

⁴⁹ Por. A. Denaux, *L'Église comme communion*, II, s. 170; J.M.R. Tillard, *Il vescovo di Roma*, 50; H. Legrand, *Il ministero del papa. Primato e collegialità al. Vaticano II*, „Il Regno-doc.” 13 (1998), s. 451, krytykuje natomiast dwubiegunową strukturę Kościoła obecną w *Lumen gentium* (papież-kolegium biskupów) jako za mało otwartą w perspektywie ekumenicznej.

⁵⁰ Por. J.M.R. Tillard, *The Mission of the Bishop of Rome: What is Essential, What is Expected?*, „Ecumenical Trends” 1 (1998), s. 4: „Vatican II tried to clarify the nature of the *hierarchica communio cum Collegio et membris* (LG 21; *Nota praevia* 2). But it is now obvious that it did not come to a perfectly clear vision. Consequently, the new Canon Law is still silent on some important points; some of which the actual ecumenical situation urges the Churches to reconsider seriously. Synodality especially is in need of promotion”; A. Denaux, *L'Église comme communion*, II, 170: „le Concile n'a pas indiqué avec suffisamment de clarté comment le pouvoir du collège épiscopal relativise effectivement celui du pape et le garde de s'exercer de façon trop monarchique. Le Concile limite la collégialité, entendue au sens strict du mot, à la pratique conciliaire ou au magistère extraordinaire des évêques répandus de par le monde. Dans les faits, cet exercice n'apparaît que rarement!”

⁵¹ Por. H. Legrand, *Il ministero del papa*, s. 452.

⁵² Por. *Nota explicativa praevia* 4, AAS 57 (1965), s. 74.

⁵³ Por. *Nota explicativa praevia* 3, AAS 57 (1965), s. 74; tekst polski: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, wyd. Pallotinum, 293; H. Legrand, *Il ministero del papa*, s. 452–453.

a kolegium biskupów Legrand dostrzega niebezpieczeństwo anulowania w praktyce zasady kolegialności, ponieważ może być ono zinterpretowane w ten sposób, że właściwie istnieje tylko władza papieża, który może, według swej woli, przyjąć albo model osobistego zarządzania Kościołem albo kolegialnego⁵⁴

Reasumując złożoną kwestię prymatu biskupa Rzymu na Soborze Watykańskim II może posłużyć się słowami H. Künga: „choć definicja prymatu nie została wycofana ale przeciwnie, potwierdzona, mimo to aktywnie i świadomie oraz za zgodą papieża została ona poprawiona i zmieniona poprzez aspekty zupełnie nowe, których Vaticanum I nie uwypuklił a bez których każda definicja prymatu narażona jest na nieporozumienia. Podkreślamy tu następujące aspekty, które mogą pomóc nam zrozumieć w sposób właściwy posługę Piotrową: 1. Kościoła nie można zrozumieć wychodząc od posługi Piotra, ale posługę Piotra można zrozumieć wychodząc od Kościoła; 2. Posługa Piotra nie jest rządzeniem, ale służbą; 3. Kościoła nie należy redukować do Kościoła powszechnego, ponieważ w punkcie wyjścia jest on Kościołem lokalnym; 4. Papież powinien nazywać się «pasterzem Kościoła powszechnego», nie zaś «głową Kościoła»; 5. Biskup otrzymuje pełną władzę nie dzięki nominacji papieskiej, ale poprzez konsekrację biskupią; 6. Papież i biskupi są odpowiedzialni wspólnie, w sposób kolegialny, za rządzenie Kościołem powszechnym; 7. Scentralizowany system zarządzania (Kościołem) powinien zostać zreformowany”⁵⁵

Nauczanie Vaticanum II o prymacie papieża w ocenie teologów prawosławnych

Jeśli chodzi o reakcje na Sobór jako taki, a zwłaszcza na jego doktrynę na temat prymatu biskupa Rzymu ze strony prawosławia, to były one zasadniczo pozytywne, choć nie brakowało też obserwacji krytycznych.

Jak zauważa jeden z teologów prawosławnych, E. Clapsis⁵⁶, w dokumentach soborowych prawosławni odkryli wysiłek Kościoła rzymsko-katolickiego na rzecz powrotu do eklezjologii Kościoła pierwszego tysiąclecia i epoki patry-

⁵⁴ Por. M. Hardt, *Papsttum und Ökumene*, 307: „Die Problematik (...) wie die Lehre von der Kollegialität des Bischofsamtes mit und unter dem Papst mit der Lehre vom Primat des Papstes zu verbinden sei, ist nach wie vor ungelöst, da zwar ausdrücklich die Kollegialität der Bischöfe, aber nicht ebenso deutlich die Kollegialität des Papstes festgeschrieben ist“.

⁵⁵ H. Küng, *La chiesa*, Brescia 1969, s. 522–523.

⁵⁶ Por. E. Clapsis, *The Roman Catholic Church and Orthodoxy: Twenty Years after Vatican II*, „Greek Orthodox Theological Review” 3 (1990), s. 222.

stycznej⁵⁷ Większość teologów niekatolickich podziwiała decyzję Kościoła rzymsko-katolickiego, by dokonać swego rodzaju „rachunku sumienia”, ponownie zdefiniować swoją relację do świata i dokonać zmian strukturalnych w celu ułatwienia zjednoczenia chrześcijan. Sobór, podkreśla Clapsis, stał się początkiem wyzwania rzymskiego katolicyzmu od monarchicznej struktury eklezjalnej; był też impulsem dla wszystkich pozytywnych przemian które nastąpiły po Soborze w Kościele rzymsko-katolickim⁵⁸

W perspektywie prawosławnej sukces lub porażka Soboru zależały przede wszystkim od możliwości nowej interpretacji dogmatu z 1870 roku. Stąd też najwięcej uwagi teologowie prawosławni poświęcili tym tekstom, które traktowały o prawach biskupów, o kolegialnym rządzeniu Kościołem przez biskupów we wspólnocie z papieżem oraz o prawach i obowiązkach Stolicy Apostolskiej⁵⁹

Nissiotis zauważa, iż mimo braków w doktrynie soborowej o kolegialności biskupów, zwłaszcza gdy chodzi o relacje kolegium – papież, niezaprzeczalnym faktem jest, iż rozumienie prymatu rzymskiego dzięki Soborowi zostało zmienione w sposób nieodwołalny⁶⁰ Clément wśród zasług Vaticanum II podaje jasne potwierdzenie wymiaru sakramentalnego posługi biskupiej oraz odnowienie odpowiedzialności kolegialnej papieża i biskupów w kierowaniu Kościołem powszechnym, co dokonało się nie bez pomocy chrześcijańskiego Wschodu⁶¹ Zauważa on także, iż *Lumen gentium* 27 mówi o posłudze każdego biskupa, a nie tylko papieża jak w *Pastor aeternus*, iż jest ona „zwyczajna”, „bezpośrednia” i wykonywana „osobiście w imieniu Chrystusa” Z uznaniem zauważa, iż LG nie przedstawia już struktury Kościoła w schemacie piramidalnym, od papieża do biskupów; ale przeciwnie, wychodzi ona od biskupów i następnie mówi o posłudze papieża. W 19 fragmentach konstytucji dogmatycznej o Kościele w których mówi się o papieżu, tylko w jednym wyczuwa się jeszcze jurydyczny

⁵⁷ Por. D. Papandreou, *Bleibendes und Veränderliches im Petrusamt*, w: *Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des Petrusamts*, Düsseldorf 1978, s. 151; G. Larentzakakis, *Das Vatikanum II*, s. 218–219; wg T. Nikolaou, *Das Bischofsamt als das Dienstamt der Einheit in der Kirche*, w: *Das Dienstamt der Einheit in der Kirche. Primat – Patriarchat – Papsttum*, St. Ottilien 1991, s. 445, w eklezjologii Vaticanum II są przynajmniej dwa ważne aspekty: kolegialność biskupów i ponowne odkrycie eklezjologii Kościoła lokalnego.

⁵⁸ Por. E. Clapsis, *The Roman Catholic Church*, s. 222; N. Nissiotis, *Co nas dzieli od rzymskiego Kościoła katolickiego*, „Concilium” 1–5 (1970), s. 243, podkreśla, iż ważne były nawet nie same dokumenty soborowe, które według niego nie zmieniły niczego istotnego w teologii rzymskiej, ale samo wydarzenie, którym był Sobór, wydarzenie, które zmieniło atmosferę w i wokół Kościoła rzymskiego.

⁵⁹ Por. E. Clapsis, *The Roman Catholic Church*, s. 222.

⁶⁰ Por. N. Nissiotis, *Co nas dzieli*, s. 243.

⁶¹ Por. O. Clement, *Rzym inaczej*, s. 64.

styl Vaticanum I, stwierdza Clément. We wszystkich innych tekstach akcent jest położony na argumentację patrystyczną, zwłaszcza Cypriana z Kartaginy, według której następcą św. Piotra jest przede wszystkim fundamentem jedności między Kościołami lokalnymi⁶²

Także Clapsis jest zdania, iż dzięki zasadzie kolegialności potwierdzonej na Soborze powstał nowy kontekst eklezjologiczny, w ramach którego można lepiej zrozumieć katolickie nauczanie o prymacie papieża⁶³. Jednakże brak „jakiegokolwiek współzależności” między papieżem i biskupami sprawia, iż doktryna o kolegialności traci swoją realną wartość, pisze teolog prawosławny. Jednym z wielkich i nierozwiązanych problemów wciąż pozostaje kwestia podmiotu najwyższej władzy w Kościele rzymsko-katolickim: papieża i kolegium biskupów oraz relacji między nimi⁶⁴

Nawet jeśli z opinią o braku „jakiegokolwiek zależności” można dyskutować, nie można nie zauważyć, iż sposób, w jaki *Nota praevia* 3 i 4 przedstawia władzę papieża, jest trudny do zaakceptowania dla strony prawosławnej. Hiszpański teolog, Garijo-Guembe, pisał, iż nie należy się wobec tego dziwić opinii wielu teologów prawosławnych, według których soborowa doktryna o kolegialności biskupów nie ma nic wspólnego z prawosławnym systemem synodalnym, który uważają oni za identyczny ze strukturą Kościoła starożytnego⁶⁵. Także Clément jest zdania, iż Sobór nie wyjaśnia do końca i w sposób przekonujący relacji między dwoma najwyższymi autorytetami w Kościele, papieżem i kolegium biskupów. Ma jednak nadzieję, że w przyszłości większy akcent położony w Kościele rzymsko-katolickim na kolegialność doprowadzi do takiej reinterpretacji prymatu papieża, która będzie możliwa do zaakceptowania dla Kościoła prawosławnego⁶⁶

Prawosławna wizja prymatu biskupa Rzymu

Po tej ocenie katolickiej doktryny na temat prymatu możemy zapytać się, jakie jest nauczanie Kościoła prawosławnego na temat prymatu w Kościele, zwłaszcza prymatu rzymskiego i czy można mówić o jakichś punktach wspólnych z nauczaniem Kościoła katolickiego w tym względzie?

⁶² Por. O. Clément, *Rzym inaczej*, s. 64–65.

⁶³ Por. E. Clapsis, *The Roman Catholic Church*, s. 225.

⁶⁴ Por. E. Clapsis, *The Roman Catholic Church*, s. 225–226.

⁶⁵ Por. M.M. Garijo-Guembe, *Gemeinschaft der Heiligen*, s. 226–227; H.-J. Schulz, *Der Ökumenische Dialog*, 217; B. Krivocheine, *La constitution dogmatique <<de Ecclesia>>: point de vue d'un Orthodoxe*, „Irénikon” 4 (1966), s. 484–490, gdzie krytykuje zwłaszcza III rozdział LG poświęcony episkopatowi i prymatowi papieża.

⁶⁶ Por. W. de Vries, *Die kollegiale Struktur der Kirche in den ersten Jahrhunderten*, „Una Sancta” 4 (1964), s. 316–317.

Nie jest łatwo przedstawić doktrynę prawosławną w tej materii, co spowodowane jest głównie brakiem jasno opracowanej eklezjologii w teologii prawosławnej, co, jak przyznaje Kallis, stanowi dużą trudność dla zachodnich teologów. Brak konkretnej definicji Kościoła jest jednak, według teologów wschodnich, jednym ze znaków ich wierności tradycji pierwszego tysiąclecia, gdzie próżno doszukiwać się teoretycznie opracowanej eklezjologii lub jakiejś jednej definicji Kościoła⁶⁷ Innym problemem jest pewien brak konsekwencji w traktowaniu tematu pochodzenia prymatu rzymskiego i jego istoty, co z pewnością nie ułatwia dialogu w tej sprawie⁶⁸

Począwszy od wieku XIX zauważamy w teologii prawosławnej pojawienie się pozytywnych opinii na temat prymatu papieża, choć jeszcze na synodzie w Moskwie w 1948 roku papieństwo było określane jako dzieło szatana. W wieku XX czołowi teologowie prawosławni, jak Schmemmann, Meyendorff, Nissiotis, Evdokimov czy Clement, mówią już otwarcie o konieczności posługi Piotrowej w Kościele⁶⁹ Także słowa i zachowanie takich patriarchów Konstantynopola jak Atenagoras I i Dimitrios I pokazało, iż nie kwestionują oni samej istoty prymatu biskupa Rzymu. Np. Atenagoras I określił Pawła VI jako „najwyższego kapłana starożytnego Rzymu” i „świętym następcą Piotra”⁷⁰; podobne słowa skierował także Dimitrios I do Pawła VI⁷¹

Mimo tych trudności, spróbujemy przedstawić główne idee teologii prawosławnej, gdy chodzi o prymat biskupa Rzymu.

⁶⁷ Por. A. Kallis, *Papsttum und Orthodoxie. Der Papst und die Kircheneinheit aus orthodoxer Sicht*, „Ökumenische Rundschau“ 1 (1981), s. 34.

⁶⁸ Por. K.CH. Felmy, *Petrusamt und Primat in der modernen orthodoxen Theologie*, „Ökumenische Rundschau” 2 (1975), 220: „So zeigt die orthodoxe Lehre vom Primat eine merkwürdige Ambivalenz. Der Einmütigkeit in der Ablehnung des römischen Primats in seiner geschichtlich geworden Gestalt steht eine auffällige Unterschiedlichkeit in der Formulierung der eigenen Position gegenüber”; J. Madey, *Der Papst*, s. 132.

⁶⁹ Por. K.CH. Felmy, *Petrusamt*, 217; R. Erni, *Pneumatologische und triadologische Ekklesiologie in ihrer Bedeutung für Struktur und Leben der Kirche. Ein Beitrag aus der Sicht der orthodoxen Theologie*, „Una Sancta” 3 (1981), s. 228.

⁷⁰ Por. *Tomos Agapes. Vatican – Phanar (1958 – 1970)*, Rome – Istanbul 1971, s. 173 i 379.

⁷¹ Por. Dimitrios I, *Réponse de S.S. le Patriarche oecuménique Dimitrios*, „Episksepsis” 90 (1973), s. 15; D. Salachas, *Les Églises soeurs Catholique-Romain et Orthodoxe en dialogue théologique officiel. Réflexions – Perspectives – Problèmes*, „Nicolaus” 2 (1982), s. 116; A. Polkowski, *Jan Paweł II w dialogu miłości z Kościołem Wschodnim*, Warszawa 1984, J. Bujak, *Jedność na nowo odkrywana. Dialog katolicko-prawosławny w latach 1958–2000*, Poznań 2001.

Pochodzenie prymatu papieża

Teologowie prawosławni są zdania, iż niemożliwe jest udowodnienie historycznej sukcesji między Piotrem Apostołem a biskupami Rzymu, ponieważ ten pierwszy nigdy nie był biskupem w Wiecznym Mieście; można natomiast uzasadnić, iż kolegium apostoelskie ma swoją kontynuację w kolegium biskupów. Teologowie bizantyjscy w polemice z Zachodem począwszy od XIII wieku wskazują na różnice między Apostołami (którzy są doktorami Kościoła powszechnego) a biskupami (rządzą określonym Kościołem lokalnym)⁷², choć nie negują wyjątkowej pozycji biskupa Rzymu wśród innych biskupów. Źródło tej pozycji widzą jednak nie w byciu następcą św. Piotra, ale w politycznym znaczeniu Rzymu jako stolicy Imperium, dodatkowo umocnionym męczeństwem świętych Piotra i Pawła w tym mieście⁷³. W następnych wiekach szczególna rola Rzymu i jego biskupa było konsekwencją pojawienia się Franków na politycznym horyzoncie Europy a muzułmanów na Wschodzie⁷⁴. Jeszcze jednym faktem, który pomógł rozwinąć tezę o boskim pochodzeniu autorytetu Kościoła lokalnego w Rzymie z jego biskupem, był brak na Zachodzie innych Kościołów lokalnych, które mogłyby się poszczycić apostoelskim pochodzeniem. Wychodząc z tych przesłanek, teolodzy prawosławni krytykują nauczanie Kościoła katolickiego o boskim pochodzeniu władzy papieża w Kościele powszechnym oraz twierdzenie, że dzisiejsza forma prymatu rzymskiego jest darem Boga dla Jego Kościoła i skutkiem działania Opatrzności⁷⁵. W teologii prawosławnej, zauważa Meyendorff, Piotr widziany jest jako pierwszy spośród Apostołów a biskup Rzymu jako ten, który dzierży prymat wśród biskupów, pojęty jednak jako prymat honorowy, uzależniony od konsensusu biskupów zebranych na soborze, analogicznie do prymatu św. Piotra w gronie Apostołów⁷⁶. Prymat rzymski bowiem, jak wszystkie inne prymaty na różnych poziomach życia kościelnego, może być realizowany tylko *ex consensu ecclesiae*. Stąd tak trudny jest do przyjęcia dla chrześcijan prawosławnych sposób sprawowania władzy przez papieża *ex sese*. Dla Bułhakowa oznaczało to prawie identyfikację papieża z Kościołem aż do możliwości powiedzenia: „l'Église c'est moi!”⁷⁷

⁷² Por. S. Manna, *Il dibattito sul primato romano*, s. 16.

⁷³ Por. S. Manna, *Il dibattito*, 16–17; H.M. Biedermann, *Der katholisch-orthodoxe Dialog. Sein gegenwärtigen Stand*, „Ostkirchliche Studien“ 1 (1981), s. 13.

⁷⁴ Por. A. Kireopoulos, *Papal Authority and the Ministry of Primacy*, „Greek Orthodox Theological Review” 1-2 (1997), s. 53.

⁷⁵ Por. A. Kireopoulos, *Papal Authority*, s. 55; E. Theodorou, *Der päpstliche Primat aus der Sicht der orthodoxen Tradition*, w: *Das Dienstamt der Einheit in der Kirche Primat – Patriarchat – Papsttum*, St. Ottilien 1991, s. 205.

⁷⁶ Por. A. Kireopoulos, *Papal Authority*, s. 55–56.

⁷⁷ Por. K.CH. Felmy, *Petrusamt*, s. 219–220; C.J. Dumont, *Le dialogue théologique entre Orthodoxes et Catholiques*, „Istina” 3 (1983), s. 286–287.

Biskup Rzymu jako „*primus inter pares*”

Zgodnie z teologią prawosławną, jeśli byśmy chcieli szukać fundamentu biblijnego prymatu rzymskiego, to nie byłby to Mt 16,18, ale J 17, ponieważ modelem i wzorem wszelkiej władzy i autorytetu w Kościele jest Przenajświętsza Trójca⁷⁸ Właśnie wychodząc od tekstu J 17, dzisiejsza teologia prawosławna dochodzi do zaakceptowania prymatu rzymskiego, pozbawionego jednakże jakiegokolwiek władzy prawnej, ponieważ zasada trynitarna zmienia principium władzy w Kościele na principium wzajemnego zrozumienia i zgody⁷⁹ Nawet jednak tekst Janowy nie może być traktowany jako fundament dogmatyczny i historyczny prymatu w Kościele, ale tylko jako *model*, wzór tego, w jaki sposób powinna być sprawowana władza w Kościele Chrystusowym, pojętym jako wspólnota Kościołów lokalnych i ich biskupów równych między sobą, zjednoczonych wokół „centrum jedności” – Kościoła rzymskiego, którego biskup sprawuje w Kościele pewną „funkcję”, nie sprawuje zaś żadnej „władzy”⁸⁰

Teologowie prawosławni są przekonani, iż ich wizja prymatu biskupa rzymskiego jest zgodna z tą z pierwszego tysiąclecia; dziś ta pierwotna forma prymatu jest według nich kontynuowana w patriarchacie Konstantynopola. Prymat patriarchy tego miasta, twierdzą teologowie wschodni, wynika z roli jaką miał Konstantynopol jako stolica Imperium oraz z kanonów soborów pierwszego tysiąclecia: 2, 3 i 6 z Konstantynopola I (381) oraz 28 z Chalcedonu (451)⁸¹ Prymat ten jest „prymatem honorowym” i jest sprawowany zgodnie z kanonem 34 zwanym „apostolskim”, który mówi, iż ani *pierwszy* pośród biskupów nic nie może zdecydować bez zgody innych, ani inni biskupi nie mogą działać bez porozumienia z *pierwszym* spośród nich⁸² Relacje między „pierwszym” a innymi

⁷⁸ Por. P. Evdokimov, *Czy posługiwanie Piotrowe może mieć jakiś sens w Kościele? Odpowiedź prawosławnego rosjanina*, „Concilium” 1–10 (1971), s. 204,207.

⁷⁹ Por. K.CH. Felmy, *Petrusamt*, s. 224.

⁸⁰ Por. P. Evdokimov, *Czy posługiwanie Piotrowe*, s. 206–207.

⁸¹ Por. G. Galeota - A. Mancina, *La chiesa locale*, s. 281–282; L. Patsavos, *The Primacy of the See of Constantinople in Theory and Practice*; „Greek Orthodox Theological Review” 3–4 (1992); K. Ware, *L'exercice de l'autorité dans l'Eglise orthodoxe II*, „Irenikon” 1 (1982), s. 28.

⁸² Por. tłumaczenie tego kanonu według W. Hryniewiczza, *Kościół siostrzane*, s. 222: „biskupi każdego ludu winni uznawać tego, który jest pierwszy (*prōtos*) pośród nich. Powinni uważać go za głowę i nie podejmować niczego wyjątkowego bez jego zgody (*gnōme*). Każdy biskup winien czynić tylko to, co dotyczy jego własnej diecezji (*paroikia*) oraz terytoriów od niej zależnych. Wszakże pierwszy (biskup) nie powinien robić niczego bez zgody wszystkich. Bowiem w ten sposób panować będzie zgoda, a Bóg będzie uwielbiony przez Pana w Duchu Świętym”

biskupami charakteryzują się wzajemną zależnością i współodpowiedzialnością za cały Kościół⁸³ Według teologów prawosławnych, tego typu prymat reprezentował biskup Rzymu w I tysiącleciu, w czasach Kościoła niepodzielonego, a dziś zachowana jest ta forma w prymacie patriarchy ekumenicznego z Konstantynopola⁸⁴ Wielu wybitnych teologów prawosławnych, np. Meyendorff, Schmemmann, Kallis i inni, wyrażają swoje zaniepokojenie brakiem zrozumienia dla funkcji „pierwszego biskupa” w dzisiejszym Kościele prawosławnym. Przyczynę tego stanu rzeczy, szkodliwego dla jedności Kościołów prawosławnych, widzą oni w przesadnym akcentowaniu zasady autokefalii wykluczającej jakąkolwiek formę prymatu uniwersalnego oraz wielowiekową walkę z prymatem rzymskim, co doprowadziło do zatracenia w łonie prawosławia idei prymatu na poziomie Kościoła powszechnego⁸⁵

Porównując stanowisko prawosławia na temat prymatu w Kościele z nauczaniem Kościoła katolickiego, możemy powiedzieć, iż oba Kościoły są zgodne co do faktu, że niektórzy biskupi, na poziomie prowincji lub patriarchatu, posiadają rolę „pierwszych” spośród równych sobie biskupów, co jest właściwe i konieczne dla zachowania jedności w wierze i miłości między Kościołami. Prymat, zauważa Daley, nie oznacza, iż jakiś biskup jest kimś więcej niż biskupem w sensie sakramentalnym i eklezjologicznym, lub też, że ma władzę nad innymi biskupami lub ich Kościołami w sensie dominacji. Posiada on realną władzę, lecz nie w znaczeniu ściśle jurydycznym. Oba Kościoły zgadzają się też co do faktu, iż prymat biskupa Rzymu jest najważniejszym i nie podlegającym dyskusji z punktu widzenia historycznego tak na Wschodzie, jak i na Zachodzie w okresie pierwszego tysiąclecia. Niezaprzeczalny jest też fakt, iż w okresie siedmiu Wielkich Soborów sposób pełnienia władzy przez papieża różnił się w zależności od tego, czy chodziło o Kościół powszechny czy też tylko o Kościół zachodni, którego biskup Rzymu był patriarchą⁸⁶

Największa zaś różnica w spojrzeniu na prymat rzymski dotyczy oceny, jak wielkie jest jego znaczenie dla jedności Kościoła Chrystusowego. Kościół katolicki uczy, iż komunია z papieżem jest jednym z najistotniejszych warunków dla

⁸³ Por. K. Ware, *L'exercice de l'autorité*, II, 27; P. Duprey, *Brèves réflexions sull'adage <<primus inter pares>>*, „Documentation catholique” 1 (1973), s. 29–31, gdzie na bazie prac Meyendorffa i Schmemmanna wyjaśnia on, iż principium prymacjalne i synodalne nie są ze sobą sprzeczne, ale się uzupełniają.

⁸⁴ Por. S. Harkianakis, *Risposta greco-ortodossa*, „Concilium” 4 (1971), s. 159.

⁸⁵ Por. G. Galeota A. Mancina, *La chiesa locale nell'ecclesiologia ortodossa contemporanea*, „Asprenas” 3 (1987), 282; A. Kireopoulos, *Papal Authority*, s. 59; A. Kallis, *Papsttum*, s. 43.

⁸⁶ Por. B.E. Daley, *Headship and Communion: American Catholic-Orthodox Dialogue on Synodality and Primacy in the Church*, „Pro Ecclesia” 1 (1996), s. 64–65.

istnienia komunii Kościołów lokalnych; dla prawosławnych jest to roszczenie wynikające ze zmiany struktury episkopalnej, która dokonała się w Kościele zachodnim w II tysiącleciu⁸⁷

Można i trzeba mieć nadzieję, iż dialog katolicko-prawosławny prowadzony tak na poziomie lokalnym, jak i w ramach Międzynarodowej Komisji Mieszanej pomoże w opracowaniu takiej formy sprawowania posługi prymacjalnej biskupa Rzymu, która będzie możliwa do zaakceptowania przez wszystkich uczniów Chrystusa.

⁸⁷ Por. B.E. Daley, *Headship and Communion*, s. 67.