

WOLFGANG KLAUSNITZER

PRYMAT PAPIEŻA*

PAPAL PRIMACY

A b s t r a c t. The problem of the theological legitimization of the papacy is traditionally structured in the questions of its possible institution by Jesus Christ (petrinitas), of an eventual succession beginning with Peter until now (perpetuitas) and of the connection of Rome with the “Petrine office” (Romanitas). The article discusses new theological arguments regarding the role of Peter in the NT and the development of the papacy in the form of the primacy of the bishop of Rome in history and sketches some ecumenical perspectives in the context of relevant texts of theological authors and the magisterium on the development of (Catholic) doctrine.

Key words: Papal Office, Peter’s Ministry, Primate of the Bishop of Rome, Development of Dogmas, Ecclesiological Schools, Papal Office in Ecumenical Perspective.

I. WSKAZÓWKI ODNOŚNIE DO HISTORII DOGMATU

Podniesiony przez papieża Piusa XI w 1931 roku do godności Doktora Kościoła jezuicki teolog, Robert Bellarmin, pisze we wprowadzeniu do swego głównego dzieła *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos* (1586-1593, 3 tomy), że szatan, który sam z siebie

Ks. prof. dr hab. WOLFGANG KLAUSNITZER – profesor teologii fundamentalnej na Wydziale Teologii Katolickiej Julius-Maximilians-Universität w Würzburgu (Niemcy) oraz Dyrektor Referatu Ekumenicznego i Dialogu Międzyreligijnego Archidiecezji Bamberg (Niemcy); adres do korespondencji: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Würzburg, Sanderring 2, D-97070 Würzburg; e-mail: l-fundamentaltheologie@theologie.uni-wuerzburg.de

* Artykuł jest publikacją wykładów wygłoszonych przez Autora w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II w ramach „Marian Rusecki Memorial Lectures” w dniach 17-18 listopada 2014 roku.

jest ojcem nieporządku, mimo wszystko w swoich atakach na Kościół trzymał się porządku zawartego w wyznaniu wiary. W pierwszych wiekach historii chrześcijaństwa dyskutowano na temat Boga (Trójcy Świętej), chrystologii i pneumatologii. Problematyką Kościoła, który w wyznaniu wiary nie zajmuje pierwszego miejsca, zajęto się relatywnie późno. To spostrzeżenie Bellarmina zwraca naszą uwagę na trzy aspekty, które w opracowaniu zagadnienia prymatu biskupa Rzymu w Kościele katolickim warto uwzględnić.

1. *Aspekt chronologiczny*

W sposób systematyczny w teologii tematem Kościoła zaczęto zajmować się bardzo późno. W złotym wieku scholastyki nie istniał jeszcze odrębny traktat eklezjologiczny. Ani *Sentencje* Piotra Lombarda – podstawowy podręcznik tego okresu – ani *Summa theologiae* św. Tomasza z Akwinu, która w XIII wieku wyparła *Sentencje* Lombarda, nie zawierają systematycznego opracowania zagadnień eklezjologicznych. Pobudką do eklezjologicznej dyskusji, a tym samym do pojawienia się pierwszych pism, które wyłącznie i w sensie właściwym traktują o Kościele, był spór o „potestas” i „auctoritas” w Kościele, jaki ok. 1300 roku wywiązał się między papieżem, z jednej strony, a cesarstwem (niemieckim) i królestwem (francuskim) z drugiej. Podstawą sporu i tematem do dyskusji stało się pytanie dotyczące podziału władzy, a więc pytanie natury prawnej: Kto ma decydujący głos? Kto decyduje na wypadek konfliktu? W tym kontekście należy wymienić przede wszystkim dzieło Jakuba z Viterbo *De regimine christiano* (1301-1302), które broni roszczeń Bonifacego VIII (bulla *Unam sanctam* 1302), i które po raz pierwszy w średniowieczu prezentuje i wyczerpująco omawia znamiona Kościoła. Inne opracowania, jak na przykład *Tractatus de Ecclesia* (1431) Jana z Ragusy oraz *Summa de Ecclesia* (1453) Jana Torquemady, w którym niektórzy upatrują „ojca katolickiej eklezjologii”, powstały w dobie kontrowersji z husytami oraz w kontekście dysput wokół koncyliaryzmu i antykoncyliaryzmu. Zarysowująca się tutaj tendencja, by na Kościół spoglądać przede wszystkim od strony jurystycznej, będzie ciążyć na zachodniej eklezjologii aż po czasy współczesne.

Bardzo wcześnie krystalizują się trzy nurty: „hierokratyczna” teoria papiesstwa (zradykalizowana w postaci papalizmu), pozycja przeciwna, „przychylna ludowi i społeczności świeckich”¹ (ze swym ekstremum w postaci koncyli-

¹ Yves M.-J. CONGAR. *Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma* (HDG III 3c). Freiburg 1971 s. 175.

ryzmu), oraz „Via Media”². W tle wszystkich trzech nurtów stoi arystotelesowska nauka o państwie. Grecki filozof wyróżnił trzy możliwe formy państwa, wskazując zarazem na ich mocne i słabe strony, przy czym on sam nie opowiedział się za żadną z nich. Monarchia, czyli rządy jednej osoby, może przekształcić się w tyranie bądź dyktaturę; demokracja, a więc rządy ludu, może stać się ochlokracją, w której władzę sprawuje plebs (motłoch); wreszcie arystokracja, rządy „najlepszych”, może przybrać formę oligarchii, w której władzę dzierżą „nieliczni”. Te trzy grupy eklezjologiczne czternastego stulecia znalazły pewną paralelę w czasie Soboru Watykańskiego I w postaci trzech ugrupowań: „Większości” (*Majorität*), „Mniejszości” (*Minorität*) i „Trzeciej Partii” (*Dritte Partei*), przy czym niektórzy historycy zaprzeczają, jakoby trzecia z wymienionych grup reprezentowała podczas Soboru osobną pozycję, wyraźnie odrębną od pozostałych.

a) Teoria papieństwa (*die Papsttheorie*) opowiada się za papieżem jako *jednym* władcą *Societas christiana*. Punktem wyjścia oraz celem takiej wizji Kościoła jest Kościół powszechny, widziany jako *corpus*. Graficznie można ów model przedstawić w kształcie piramidy. Na jej szczycie stoi papież, któremu przysługuje pełnia władzy (*plenitudo potestatis*). Kościół powszechny podzielony jest na różne jednostki administracyjne, którymi zarządzają odpowiednie podmioty jurysdykcyjne. Ich autorytet jest tym większy, im wyższe jest ich miejsce w hierarchii kościelnej. Przysługująca im władza jurysdykcyjna wywodzi się każdorazowo ze stojącej ponad nimi instancji prawnej. Zwieńczeniem całej budowli jest papież, którego pojęcie i funkcje należy tłumaczyć w kontekście jurysdykcyjnej eklezjologii. Czternastowieczni kanoniści papiescy oraz teoretycy papieństwa dochodzą przeto do wniosku: „*Papatus est nomen iurisdictionis et non ordinis*”. Tak oto powstaje „hierarchia *iurisdictionis*” („hierarchia jurysdykcji”), sięgająca od wiernych świeckich, poprzez diakonów (i pozostałych „ministri”), wikariuszy, proboszczów, dziekanów, kanoników, archidiaconów, biskupów, metropolitów (i patriarchów) oraz kardynałów, aż do papieża. Od niej odróżnia się „hierarchia *ordinis*” („hierarchia święceń”), która zapośredniczona jest sakramentalnie i zwykle obejmuje trzy stopnie (biskup, prezbiter, „ministri” lub biskup, prezbiter, diakon³). Głównymi przedstawicielami teorii papieństwa (częściowo w formie radykalnej) w XIV wieku byli: Bartolomeo da Lucca, Aegidius Romanus, od którego pochodzą istotne elementy argumentacji zawarte w bulli *Unam san-*

² Por. tamże s. 175-192.

³ Sobór Trydencki (1563): DH 1776; Vaticanum II (1964): LG 18-29.

ctam, a przede wszystkim Augustyn z Ankony, zwany Triumphus. *Summa de potestate ecclesiastica* (ukończona w 1326 roku) Augustyna Triumphusa stanowi apologię papieskiej monarchii. Aż do XVI wieku będzie ona standardowym dziełem, do którego sięgać będą zwolennicy teorii papieństwa. W czasie Soboru Watykańskiego I mocnym zwolennikiem teorii papieństwa był, wprawny w słowie, angielski arcybiskup (a od 1875 kardynał) Henry Edward Manning.

b) Odrzucająca ów model pozycja przeciwna jest bardzo zróżnicowana i nie da się jej tak łatwo scharakteryzować, jak teorii papieństwa. Wspólnym mianownikiem jest tutaj sprzeciw wobec „hierokratycznej” teorii papieństwa oraz poszukiwanie alternatywnych modeli prawnego kierowania Kościołem (z wyłączeniem urzędu papieskiego). W historii Kościoła przedstawiciele tego stanowiska, znani jako zwolennicy koncyliaryzmu, gallikanizmu, episkopalizmu (febronianizmu) lub kościoła państwowego (np. w postaci józefinizmu), byli wielokrotnie potępiani i wykluczani na podstawie orzeczeń magisterialnych, skutkiem czego konkretne formy takiej wizji Kościoła można dziś spotkać jedynie poza Kościołem katolickim. W XIV wieku spotykamy ją u Dantego Alighieri. Trzy księgi jego *Monarchii* (ok. 1312) nie stanowią jednak zwartego systemu. Wpływowym dziełem programowym tego okresu, zdecydowanie sprzeciwiającym się teorii papieństwa, jest *Defensor pacis* (1324) Marsyliusza z Padwy. Przedstawicielem tego kierunku był także Wilhelm Ockham. Podczas Soboru Watykańskiego I pozycja ta dochodziła do głosu głównie wtedy, gdy poszczególne prerogatywy lub przywileje papieża wywodzono wtórnie z uprzednich prerogatyw Kościoła. Przykładem jest tutaj argumentacja przedstawiona przez niemieckiego historyka Kościoła Johanna Ignaza von Döllingera.

c) Od samego początku dyskusji eklezjologicznej wciąż istniało stanowisko pośrednie, „Via Media”, usiłujące pogodzić wyżej wspomniane perspektywy, na przykład poprzez wskazanie na wspólne źródło prymatu i episkopatu. W XIV wieku drogi pośredniej szukali przede wszystkim uczniowie św. Tomasza z Akwinu⁴. Sam Tomasz opowiadał się – na podstawie tradycyjnych tekstów prymacjalnych Nowego Testamentu (Mt 16,18 n.; Łk 22,31 n.; J 21, 15-17), ale także na bazie refleksji nad koniecznością jedności Kościoła – za uniwersalnym charakterem władzy jurysdykcyjnej papieża⁵. Stanowisko

⁴ Jest wszakże godne uwagi, iż zarówno Bartolomeo da Lucca jak i Augustyn Triumphus byli bezpośrednimi uczniami św. Tomasza z Akwinu: CONGAR. *Die Lehre von der Kirche* s. 156.

⁵ W. KASPER. *Theologie und Kirche*. Bd. 2. Mainz 1999 s. 103-127, 122 n.

pośrednie prezentuje także podpisane w styczniu i lutym 1875 roku przez niemieckich biskupów wspólne oświadczenie Episkopatu Niemiec na temat stosunku prymatu do urzędu biskupów⁶, zwracające się przeciwko postanowieniom „depeszy cyrkularnej” (napisanej 14 maja 1872 r., opublikowanej 29 grudnia 1874 r.) ówczesnego Kanclerza II Rzeszy, Otto von Bismarcka (obawiającego się, że poprzez postanowienia soborowe jurysdykcja biskupów została włączona w jurysdykcję papieża; papież posiada pełnię praw biskupich, dzięki czemu z zasady zajmuje miejsce każdego poszczególnego biskupa; biskupi są tylko narzędziami papieża, w związku z czym w obliczu władzy świeckiej są urzędnikami obcego władcy, który dzięki swej nieomyślności jest władcą całkowicie absolutnym, bardziej niż jakkolwiek absolutny monarcha świecki)⁷.

2. Aspekt teologiczny

Spostrzeżenie Bellarmina zwraca uwagę na kolejny aspekt omawianego zagadnienia. Otóż nie wszystkie wypowiedzi kościelnego dogmatu mają taki sam ciężar gatunkowy. Sobór Watykański II w dekrecie o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* mówi o „porządku” bądź „hierarchii” prawd w nauce katolickiej, „ponieważ różne jest ich powiązanie z zasadniczymi podstawami wiary chrześcijańskiej” (DE 11,3). „Hierarchia prawd” oznacza, że niektóre spośród artykułów wiary mają znaczenie centralne. Nieco uogólniając można powiedzieć, iż znaczenie poszczególnych prawd wiary mierzy się ich bliskością (albo relatywnym dystansem) wobec Misterium Chrystusa, obejmującym również tajemnicę Trójcy Świętej. Wszystkie wypowiedzi dotyczące zbawczego dzieła Chrystusa mają znaczenie centralne; inne mają znaczenie wtórne lub są jeszcze niższego rzędu. Johannes Feiner w swoim komentarzu do DE 11,3⁸ jako przykład niższych rangą prawd wiary podaje naukę o odpustach oraz wypowiedzi dotyczące struktury urzędów w Kościele. Zgodnie z tym także obydwie dogmaty papieskie (prymat papieża oraz nieomyślność papieskiego urzędu nauczycielskiego) należałoby zakwalifikować do tego rodzaju prawd. Świadczą o tym chociażby tytuły konstytucji dogmatycznych o Kościele ostatnich dwóch soborów, *Pastor aeternus* i *Lumen gentium*, które odnoszą się do Jezusa Chrystusa, a nie do Kościoła czy papieża.

⁶ DH 3112-3116.

⁷ Odnosnie też do Otto von Bismarcka: DH s. 836 (por. BF II 62).

⁸ W: LThK² E. 2, 89.

3. Aspekt programowy

Dla Apostoła Pawła istota bycia chrześcijaninem wyraża się w krótkim wyznaniu wiary, mającym formę świadectwa: „Jeżeli więc ustami swoimi wyznasz, że Jezus jest Panem (Kyrios), i w sercu swoim uwierzysz, że Bóg Go wskrzesił z martwych – osiągniesz zbawienie” (Rz 10,9). W ten sposób św. Paweł wskazuje na dwa bieguny, między którymi sytuuje się nasza chrześcijańska wiara. Pierwszym z nich jest historyczny początek w Osobie ziemskiego Jezusa z Nazaretu jako biblijnie i apostołsko poświadczonym wydarzeniu źródłowym. Sama Osoba ziemskiego Jezusa – Jego czyny i słowa, tak, jak zostały nam one przekazane w słowie apostołskiego świadectwa oraz utrwalone w Kanonie Nowego Testamentu – stanowi punkt wyjścia oraz normę wiary. List do Hebrajczyków nazywa Jezusa tym, który „wzbudza i doskonali naszą wiarę” (τὴν πίστειν ἀρχέγον καὶ τελειότεν) (Hbr 12,2). Na drugim biegunie stoi zmartwychwstały i wywyższony „Pan (Kyrios)” (w Septuagincie oraz w Nowym Testamencie słowo „Kyrios” jest predykacją Boga), który dzięki posłaniu Ducha [Świętego] w każdym czasie, również dzisiaj, działa w Kościele i wobec Kościoła. Ewangelia Janowa mówi o tym, że wierny orędziu Jezusa „Duch Prawdy” doprowadzi wspólnotę chrześcijańską „do całej prawdy”, obwieszczając jej to, czego uczniowie „teraz znieść nie mogą”⁹. Przykładem takiego twórczego (i – zgodnie z przekonaniem Kościoła powszechnego – zdziałanego przez Ducha Świętego, a w konsekwencji wiernie kontynuującego autentyczne orędzie Jezusa) rozwoju Jezusowego przepowiadania jest, jak poświadcza Pismo Święte, misja do pogan. W Mt 10,5 ziemski Jezus zabrania uczniom takiej misji, natomiast w Mt 28,19 n. zmartwychwstały Pan wręcz ją nakazuje. Jak pokazują toczone wewnątrz pierwotnego Kościoła spory – np. „spór antiocheński” (Ga 2,11-14) – dotyczące sposobu życia chrześcijan pochodzenia pogańskiego (por. Dz 15,1-29¹⁰), ich główni kontrahenci, tj. Paweł oraz stojący na czele judeochrześcijańskiej wspólnoty w Jerozolimie „Brat Pański” Jakub, mieli zasadniczo różne zdania odnośnie do tego, czy misja wśród pogan, która nie respektuje przepisów

⁹ J 16,12-15: „Jeszcze wiele mam wam do powiedzenia, ale teraz [jeszcze] znieść nie możecie. Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy. Bo nie będzie mówił od siebie, ale powie wszystko, cokolwiek usłyszycie, i oznajmi wam rzeczy przyszłe. On mnie otoczy chwałą, ponieważ z mojego weźmie i wam objawi. Wszystko, co ma Ojciec, jest moje. Dlatego powiedziałem, że z mojego weźmie i wam objawi”. W J 14,16 n.26 tenże „Duch Prawdy” (bądź „Duch Święty”) nazywany jest „Wspomożycielem” („Parakletem”).

¹⁰ Zdaniem większości egzegetów, tzw. Spotkanie Apostołów (*Aposteltreffen*) miało miejsce przed epizodem, o którym opowiada Ga 2,11-14. Pawłową paralelę do Dz 15,1-29 przedstawia prawdopodobnie Ga 2,1-10.

Tory, faktycznie odpowiada nauczaniu ziemskiego Jezusa. Z perspektywy historycznej poparcie zyskała pozycja Pawła (według Dz 10,1-48; według 15,8-11 także Piotra), który w swej argumentacji odwołał się do doświadczeń duchowych (a nie do wskazań lub praktyki ziemskiego Jezusa). Powtarzane, zwłaszcza w literaturze epistolarnej Nowego Testamentu, słowa przestrogi przed „inną Ewangelią” (Ga 1,6-9; por. 2 J 10) mówią też, że ukazana w Kanonie harmonia między wydarzeniem początku a konkretną aktualizacją Jezusowego nauczania nie zawsze była możliwa. Trzeba także zauważyć, że sama świadomość historycznego rozwoju doktryny wiary również jest efektem historycznego rozwoju. Od czasów średniowiecza kwestia ta koncentrowała się wokół pytania o możliwość pojawienia się nowych „articuli fidei” (artykułów wiary), a od końca XVIII i początku XIX wieku rozważana jest pod hasłem rozwoju dogmatów¹¹. Punktem wyjścia oraz tłem owej teologicznej debaty jest – od czasów Georga Wilhelma Friedricha Hegla i romantyzmu – narastająca świadomość historii i historyczności. John Henry Newman (1801-1890) w dziele *An Essay on the Development of Christian Doctrine*¹² (1845) jako pierwszy przedstawił całościową koncepcję rozwoju dogmatów, usiłując odróżnić za pomocą siedmiu „sets” (w trzecim wydaniu z 1878 roku „notes”) autentyczny rozwój żywej „idei” chrześcijaństwa od rozwoju fałszywego („corruption”). Karl Rahner w artykule *Überlegungen zur Dogmenentwicklung*¹³ („Przemyślenia na temat rozwoju dogmatów”) wskazał na fakt, że już w Piśmie Świętym istniał „rzeczywisty” rozwój dogmatów, który tym samym winien być traktowany jako swego rodzaju model dla nowych i aktualnych sformułowań i przeformułowań¹⁴. W obliczu istniejących na tym po-

¹¹ Krótki przegląd tej tematyki w: W. KERN, F.-J. NIEMANN. *Theologische Erkenntnislehre* (Leitfaden Theologie 4). Düsseldorf 1981 s. 129-149.

¹² J.H. NEWMAN. *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. London 1845 (1878³), wznowienie pierwszego wydania: Harmondsworth 1974; wyd. niem.: *Über die Entwicklung der christlichen Lehre*, Mainz 1960 (wg wyd. ang. 1878³); wyd. pol.: *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*. Tł. J.W. Zielińska. Warszawa 1957. Streszczenie: C. ARNOLD. *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. W: *Lexikon der theologischen Werke*. Hrsg. v. M. Eckert, E. Herms, B.J. Hilberath, E. Jüngel. Stuttgart 2003 s. 280. Tłó: O. HADWICK. *From Bossuet to Newman. The Idea of Doctrinal Development*. Cambridge 1957; N. LASH. *Newman on Development. The Search for an Explanation in History*. London 1975.

¹³ K. RAHNER. *Überlegungen zur Dogmenentwicklung*. W: TENŻE. *Schriften zur Theologie* IV. Einsiedeln (1960) 1967⁵, s. 11-50. Por. TENŻE. *Dogmen- und Theologiegeschichte von gestern bis morgen*. W: TENŻE. *Schriften zur Theologie* XIII. Zürich 1978 s. 11-47.

¹⁴ RAHNER. *Überlegungen zur Dogmenentwicklung* s. 16: „Na przykład nauka Pawła o ofiarniczym charakterze Chrystusowego krzyża, o Chrystusie jako drugim Adamie, o grzechu pierworodnym, wiele pojedynczych zdań z zakresu eschatologii itd.; duża część teologii Jano-

lu trudności i niejasności postulował on sformułowanie przekonującej teorii teologicznej, która byłaby w stanie uniknąć dwóch skrajności: z jednej strony teologii liberalnej i „modernizmu”, „które powołując się na rezultaty historii ducha i dogmatu kwestionują tożsamość (niezmiennność) dogmatu kościelnego w czasie”, z drugiej zaś tradycyjnej katolickiej „apologetyki tejże tożsamości, która dopuszcza jedynie mało znaczące zmiany w obrębie sformułowań słownych”¹⁵. Jednak linia frontu teologicznej kontrowersji dla teologii katolickiej uległa – jego zdaniem – odwróceniu¹⁶. Jeśli nawet, powiada Rahner, rozwój dogmatu jest „ostatecznie jednorazowym procesem, którego nie da się adekwatnie wyrazić za pomocą formalnych praw”¹⁷, w związku z czym nie istnieje też żadne ogólne prawo kierujące faktycznym rozwojem dogmatów, to jednak istnieją określone „elementy” stawania się dogmatu (a także samego dogmatu), których wzajemne oddziaływanie konstytuuje *autentyczny* rozwój dogmatów (przy czym żadnego z tych „elementów” nie może zabraknąć)¹⁸. Punktem wyjścia rozważań Rahnera jest definicja objawienia: „Objawienie w Chrystusie jest objawieniem ostatecznym, nieprzekraczalnym i zakończonym wraz z ustaniem pokolenia Apostołów”¹⁹. Także Urząd Nauczycielski Kościoła mówi o zakończeniu objawienia wraz z końcem czasów apostoelskich (tj. wraz ze śmiercią ostatniego z apostołów czy z chwilą ukształtowania się Kanonu?), a nie w momencie śmierci Jezusa. Ostateczność i zakończenie objawienia jako „absolutnego i nieprzekraczalnego samoudzielania się Boga” (w sensie realnym i eschatologicznym) w wydarzeniu Chrystusa, implikuje – zdaniem Rahnera – w sposób konieczny istnienie „Kościoła”, w którym faktycznie obecna jest wiara w objawienie, i który „jako słuchający i *dlatego* [podkreślenie – W.K.] również jako autorytatywnie nauczający jest i musi

wej itd. – wszystko to jest teologicznym rozwinięciem całkiem prostych wypowiedzi Jezusa na temat tajemnicy Jego Osoby oraz doświadczenia Zmartwychwstałego”.

¹⁵ Tamże s. 13.

¹⁶ Tamże s. 13 n.: „Podczas gdy protestancka teologia liberalna w XIX w. zarzucała Kościołowi katolickiemu dalekie od życia i pozbawione przyszłości skamienienie dawnego dogmatu, protestancka neoortodoksja w ramach odnowionego rozumienia zasady *sola scriptura* oskarża katolicki Urząd Nauczycielski o to, iż – kierując się niekontrolowaną żądzą odnowy – tworzy nowe dogmaty, które nie mają podstaw w Piśmie Świętym. Zatem, podczas gdy wcześniej musieliśmy bronić tego, że i dlatego obstajemy przy starochrześcijańskim dogmacie, i że dziś jeszcze rozumiemy go tak, jak rozumieliśmy go 1500 lat temu, obecnie musimy bronić pozytywnie prawa rozwoju dogmatów”.

¹⁷ Tamże s. 16.

¹⁸ Tamże s. 20 n.

¹⁹ Tamże s. 18.

być nieomylny”²⁰. Do „konstytutywnych elementów dynamiki rozwoju dogmatów” Rahner zalicza „Ducha i łaskę”, „Urząd Nauczycielski Kościoła”, „pojęcie i słowo”, „przekaz” (*traditio*)²¹ oraz „zreflektowaną obecność dogmatu *jako* dogmatu, *jako* objawionego przez Boga”²². Zdaniem Rahnera elementy te (także w ich wzajemnym oddziaływaniu) w sposób istotny przynależą *do siebie* nawzajem i nie mogą być zredukowane do któregoś z nich²³. Decydującą normą (przyszłego) rozwoju dogmatów, jak również hermeneutyki poszczególnych orzeczeń, jest – według niego – związek konkretnych dogmatów z „całością wiary”, tzn. z centralnym i wszystko w sobie skupiającym ośrodkiem chrześcijańskiego misterium wiary, którym jest samoudzielanie się Boga w wydarzeniu Chrystusa²⁴. Vaticanum I nazywa to kryterium „nexus

²⁰ Tamże s. 18 n: Zakończenie objawienia „oznacza, że gdyby ogół słuchających i wierzących przestał istnieć, także objawienie jako ostateczne i eschatologiczne przestałoby istnieć. Tam, gdzie objawienie ma być objawieniem ostatecznym i w pewnym sensie nie mającym przed sobą żadnej przyszłości, tam musi być ono objawieniem dokonany, tzn. musi faktycznie stanowić przedmiot wiary; w przeciwnym razie mielibyśmy do czynienia z ostatecznym sądem Boga nad niewiarą. Ostateczne i zakończone objawienie, oraz objawienie, którego los ze strony człowieka nie jest jeszcze rozstrzygnięty, to pojęcia, których nie da się ze sobą pogodzić. Ostateczne objawienie, które zostało zakończone, implikuje zatem pojęcie Kościoła [...], który jako całość (o jednostce jako takiej nie można tutaj niczego powiedzieć) nie może odpaść od wiary”.

²¹ Tamże, s. 37: „[...] każda przekazywana wypowiedź, której treść rzeczywiście ma sięgnąć swego adresata, w sposób konieczny oznacza również historię owej treści, i w tym znaczeniu nie jest ona jedynie zwykłym powtórzeniem tego samego. Tym samym nie twierdzi się – w sensie ewolucjonistycznej teorii rozwoju dogmatów – że przekazywana treść nie jest tą samą treścią. Jednak uwaga ta (podobnie jak samo Pismo Święte) pozwala zrozumieć, że każda kerygma rozwija się w trakcie przepowiadania i dlatego – jako że winna ona pozostać kerygmą objawioną i wymagającą wiary – tworzy nie tylko historycznie uwarunkowaną teologię, ale także historycznie uwarunkowany dogmat, czyli rozwój dogmatu”.

²² Tamże s. 21-49.

²³ Tamże s. 21.

²⁴ K. RAHNER. *Dogmen- und Theologiegeschichte von gestern bis morgen* s. 27: „Każde pojedyncze zdanie musi być wypowiedziane w zgodzie z jedną całością wiary oraz z początkowym i gwarantującym jedność ośrodkiem rzeczywistości wiary. W przeciwnym razie nauka Vaticanum II na temat «hierarchii prawd» pozostaje pustym słowem i tanią informacją. Początkowym i gwarantującym jedność wydarzeniem ostatecznego, eschatologicznego objawienia w chrześcijaństwie [...] jest jedno wydarzenie najwłaściwszego samoudzielania się Boga, które wszędzie na świecie i w historii dokonuje się w zaoferowanym każdemu człowiekowi Duchu Świętym, samo w sobie posiada już charakter prawdziwego objawienia, a w Jezusie Chrystusie, Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym, staje się w pełni uchwytne i eschatologicznie nieodwracalne”. Por. RAHNER. *Überlegungen zur Dogmenentwicklung* s. 39 n.

mysteriorum (związkiem tajemnic wiary)”²⁵, a Vaticanum II „hierarchia veritatum (hierarchią prawd)”²⁶.

Wypowiedź Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w sprawie rozwoju dogmatów zawarta jest w deklaracji *Mysterium Ecclesiae* (1973)²⁷. Czytamy w niej, iż rozwój dogmatu w historii Kościoła zawsze istniał i również w przyszłości nadal („wciąż na nowo”) będzie miał miejsce. Dogmaty, które zostały sformułowane w kontekście danej epoki historycznej oraz w konkretnym języku, są w sposób oczywisty od tej epoki i tegoż języka zależne, odnoszą się „niekiedy” do aspektów Bożej prawdy i odpowiadają w swojej interpretacji Pisma Świętego i Tradycji na zawsze specyficzne pytania, których znajomość jest konieczna dla ich właściwej interpretacji. Tym samym rozstrzygająca wypowiedź Urzędu Nauczycielskiego Kościoła nie stanowi jeszcze końca rozwoju (dogmatu). Zastosowane przez Magisterium „wypowiedzi” i „formuły” („należy interpretowane”) pozostają wprawdzie zawsze pomocne dla przekazywania prawdy objawionej, mogą jednak zostać uzupełnione, a nawet zastąpione bardziej odpowiednimi (bardziej adekwatnymi) wypowiedziami i sformułowaniami, pod tym jednak warunkiem, że „znaczenie” dogmatu nie ulegnie przez to zmianie²⁸. Także konstytucja Vaticanum II o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* mówi o tym, że raz na zawsze zrealizowane Objawienie, które w Jezusie z Nazaretu, będącym Chrystusem, osiągnęło swoją pełnię i kres (por. KO 4), musi być wciąż na nowo rozważane, analizowane i interpretowane w kontekście aktualnej sytuacji tak, że można mówić niemal o „postępie” „Tradycji Apostolskiej” oraz „wzroście” w „ro-

²⁵ DH 3016.

²⁶ UR 11.

²⁷ Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Mysterium Ecclesiae” o katolickiej doktrynie o Kościele przeciw niektórym współczesnym błędom* (1973). W: *W trosce o pełnię wiary – Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*. Tł. i oprac. Z. Zimowski, J. Królikowski. Tarnów 1997 s. 59-61 (= nr 5). Dyskusja w: K. RAHNER. „*Mysterium Ecclesiae*”. *Zur Erklärung der Glaubenskongregation über die Lehre von der Kirche*. StZ 191:1973 s. 579-594, 588-593.

²⁸ Kongregacja Nauki Wiary. *Deklaracja „Mysterium Ecclesiae” o katolickiej doktrynie o Kościele przeciw niektórym współczesnym błędom* nr 5: „Samo natomiast znaczenie formuł dogmatycznych zawsze pozostaje w Kościele prawdziwe i stałe, nawet wtedy, gdy jest głębiej wyjaśniane i pełniej rozumiane. Wierni powinni więc odrzucić opinię, według której: 1) formuły dogmatyczne (lub jakiś ich rodzaj) nie mogłyby dokładnie wyrażać prawdy, lecz tylko w jej zamiennych przybliżeniach, które są w jakiś sposób jej zniekształceniami lub podlegają zmianie; 2) wspomniane formuły wyrażają prawdę w sposób nieokreślony, i dlatego należy jej ciągle szukać przy pomocy owych przybliżeń. Kto przyjmowałby taką opinię, nie może uchronić się przed relatywizmem dogmatycznym i zniekształcałby pojęcie nieomyślności Kościoła, dotyczącej jednoznacznego nauczania i przyjmowania prawdy”.

zumieniu tak rzeczy, jak przekazywanych słów” („już to dzięki kontemplacji oraz dociekaniu wiernych, którzy je rozważają w sercu swoim (por. Łk 2,19 i 51), już też dzięki głębokiemu, doświadczalnemu pojmowaniu spraw duchowych, już znowu dzięki nauczaniu tych, którzy wraz z sukcesją biskupią otrzymali niezawodny charyzmat prawdy”) (KO 8,3).

W programowej pracy pt. *Vom Geist und Wesen des Katholizismus* („O duchu i istocie katolicyzmu”), którą Johann Sebastian Drey opublikował w nowo założonym czasopiśmie tybindzkim „Theologische Quartalschrift” (1819), myśl katolicka została ukazana w opozycji do dwóch skrajności²⁹. Myśl gnostycka usiłuje „przemienić historię w filozofię, to, co historyczno-realne w idee, pozytywną wiarę w spekulację, słowem, pragnie wyzbyć się tego, co w chrześcijaństwie historyczne”³⁰. Tradycja myśli protestanckiej kroczy „drogą krytyki historycznej i rezonerskiego rozumu”; prowadzi do skostnienia początków chrześcijaństwa, rozpatrując je jako czysto historyczne, zaistniałe swego czasu w Jezusie i apostołach wydarzenie, jako „dawny monument”, podległy historycznej interpretacji³¹. W przeciwieństwie do gnozy, „chrześcijaństwo jako pozytywna boska religia” jest i pozostaje dla Drey’a „zjawiskiem czasowym, faktem”³². Wobec protestantyzmu „podstawowy dogmat” katolicki uznaje, że w Kościele katolickim ma miejsce „kontynuacja pierwotnego chrześcijaństwa”³³. Katolicyzm zapośrednicza i godzi jednostronności obydwu tendencji. „Nie tylko dopuszcza, ale dostrzega konieczność [...] zarówno filozoficznej konstrukcji, jak i przemyślanej historycznej krytyki chrześcijaństwa; dzięki pierwszej tworzy sobie naukową wiedzę na temat chrześcijaństwa, dzięki drugiej wyrabia sobie jasny obraz każdego jednego wydarzenia lub czasu w całej rozciągłości jego rozwoju”³⁴.

Joseph Ratzinger i Walter Kasper mówią w tym kontekście o dwóch błędnych drogach przekazywania wydarzenia objawienia³⁵. W obydwu przypad-

²⁹ J. S. DREY. *Vom Geist und Wesen des Katholizismus*. W: *Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des Deutschen Idealismus und der Romantik*. Hrsg. v. Josef Rupert Geiselmann. Mainz 1940 s. 193-234.

³⁰ Tamże s. 201.

³¹ Tamże s. 202.

³² Tamże s. 195.

³³ Tamże s. 196.

³⁴ Tamże s. 203. Por. także J.R. GEISELMANN. *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke Johann Adam Möhlers und der Katholischen Tübinger Schule* (ÜNT 1-2). Freiburg 1966² s. 141 n.

³⁵ J. RATZINGER. *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie* (VAFLNW.G 139). Köln 1966; TENŽE. *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fun-*

kach mamy do czynienia z brakiem syntezy tożsamości doktryny wiary (w sensie ustanowionej przez Boga i dlatego niezmiennej prawdy) i jej wiarygodności bądź relewantności względem konkretnego adresata (tj. historycznie uwarunkowanej, zależnej od kontekstu i dlatego podlegającej ciągłym zmianom artykulacji tejże prawdy), a zamiast tego z jednostronnym przeaccentowaniem jednego bądź drugiego aspektu³⁶.

a) Według „archeologizmu”³⁷ jedyną normą dzisiejszego rozumienia wiary i Kościoła jest ich wcześniejsza lub też najwcześniejsza forma. „Archeologizm” posługuje się schematem upadku bądź oryginalności, zgodnie z którym to, co czasowo wcześniejsze, już z tego powodu jest również rzeczowo bardziej oryginalne. W XIX wieku była to pozycja „teologicznego klasycyzmu”, charakterystycznego dla myśli katolickiej. Jednym z przedstawicieli tego nurtu był Johann Josef Ignaz von Döllinger³⁸. Zdaniem Ratzingera „archeologizm” wyraża chęć „zakończenia Tradycji w jakimś dowolnym punkcie”³⁹.

b) Pozycja „entuzjazmu” głosi, że *współczesna* postać doktryny i Kościoła jest właśnie tą chcianą przez Boga. Wyrażenie „entuzjazm” pojawia się już u Marcina Lutera, który odniósł je do Kościoła papieskiego oraz „ruchów przebudzeniowych”. „Entuzjazm” posługuje się schematem ewolucji bądź rozwoju, który historię wiary i dogmatu interpretuje jako organiczny rozwój z początkowego załążka oraz absolutyzuje ostatnio osiągniętą postać względem postaci ją poprzedzających. Obecna forma dogmatu i Kościoła stanowi niemal chrześcijańskie non-plus-ultra, a przynajmniej dotąd najdoskonalszą postać chrześcijaństwa. W katolickiej szkole tybindzkiej w XIX wieku pojawiają się wypowiedzi różnych autorów, które (przypominając lub wprost nawiązując do Hegla) prezentują tego typu myślenie. Podczas gdy „archeologizm” nie traktuje poważnie stałej obecności Ducha Chrystusowego w Kościele, „entuzjazm” ignoruje immanentną historyczność bądź fundamentalne i krytyczno-normatywne odniesienie Kościoła do swego początku.

damentaltheologie. München 1982 s. 182 n.; W. KASPER. *Tradition als Erkenntnisprinzip. Systematische Überlegungen zur theologischen Relevanz der Geschichte*. ThQ 155:1975 s. 213.

³⁶ Por. W. BEINERT. *Das entschiedene Jein. Über Ursachen und Grundlagen des Fundamentalismus der Gegenwart*. „Renovatio” 51:1995 s. 43-57; Beinert rozróżnia pozycje „progressywizmu” (wraz z wariantem ekstremalnym „modernizmu”) i „konserwatyzmu” (z pozycją ekstremalną „fundamentalizmu”).

³⁷ RATZINGER. *Theologische Prinzipienlehre* s. 105.

³⁸ Por. np.: P. STOCKMEIER. *Die alte Kirche – Leitbild der Erneuerung*. ThQ 146:1966 s. 385-408.

³⁹ RATZINGER. *Theologische Prinzipienlehre* s. 105.

Joseph Ratzinger objaśnił obydwie błędne drogi (może nieco przejawiając) na przykładzie „idei odnowy faryzeuszów i grupy z Qumran” oraz „nieporozumienia” saduceuszów⁴⁰. Dla faryzeuszów i grupy z Qumran (skłaniających się prawdopodobnie ku Esseńczykom) obowiązywała zasada: „Każde przychodzące rozluźnienie w duchu światowym jest zdecydowanie odrzucane, aż po radykalne rozwiązanie grupy Qumran, która usunęła się ze świata i zbudowała swój własny odrębny świat. Przekazane dziedzictwo duchowe przyjmowane jest tutaj z całą surowością i radykalną powagą, aż po absolutną wierność literze u faryzeuszów, w której esseńczycy poszli jeszcze dalej [...] Ostatecznie nie chodzi już o ducha, lecz o literę, która stała się samowystarczalna; duchowa odnowa nie może jednak przyjść ze strony litery lub dosłownego traktowania jakiegoś systemu, lecz musi dokonać się na sposób duchowy ze względu na sens, a nie na podstawie jego zewnętrznych artykulacji. Samo trzymanie się wszystkich raz osiągniętych pozycji nie przynosi ratunku ani odnowy, ponieważ wiara jest czymś innym niż sumą pobożnych praktyk. Nie chodzi o to, by wiele się działo, ale o to, by działa się prawda w prawości, ponieważ bez niej prawda traci swą duszę i stała się bezskuteczna także jako prawda. Wiara to nie kwestia ilości, wielości ćwiczeń i praktyk, dlatego nie można jej odnowić poprzez dodawanie nowych nabożeństw do już obecnych, tak samo jak nie można jej zaszkodzić poprzez zmniejszenie liczby praktyk”⁴¹. Pozycję przeciwną, którą Ratzinger przypisuje saduceuszom, można scharakteryzować następująco: „Jest to błąd liberalizmu, usiłujący w taki sposób przybliżyć wiarę światu, że eliminuje z niej wszystko, co światu może się nie podobać. Wprawdzie mur, który otacza chrześcijaństwo i przeszkadza mu działać w świecie, zostaje tutaj zdecydowanie obalony, ale wiara nie służy już światu jako zaczyn, lecz sama ulega przemianie w świat, przez co nie staje się bardziej interesująca lub skuteczna, lecz całkowicie zbędna. Nie można chyba zaprzeczyć, że tego rodzaju proces nie dokonuje się dziś na szeroką skalę. Istnieje pewna forma teologicznej antyteologii, w której doniosła sprawa hermeneutyki zostaje przekształcona w taką metodę [interpretacji – K.K.], która zamienia całość chrześcijańskiego orędzia w słowa bez treści oraz wykazuje, że ich prawdziwe znaczenie jest mniej więcej przeciwieństwem tego, co normalnie powinno stanowić ich sens. Treść tego rodzaju teologii sprowadza się w

⁴⁰ Por. J. RATZINGER. *Was heißt Erneuerung der Kirche?*. W: J. RATZINGER / BENEDIKT XVI. *Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Theologie und Ökumene*, Bd. 2 (Gesammelte Schriften 8/2). Freiburg 2010 s. 1196-1202.

⁴¹ Tamże s. 1196 n.

gruncie rzeczy do tego, by wytłumaczyć człowiekowi, że właściwie nic nie było pomyślane tak, jak jest pomyślane; że w gruncie rzeczy wszystko jest bez znaczenia; że z całości, która początkowo wydawała się tak poruszająca i prowokująca do wiary, dają się wywieźć – jeśli tylko zastosuje się właściwą hermeneutykę – całkiem przekonujące i mało znaczące prawdy egzystencjalne, które nikogo właściwie nie powinny gorszyć, gdyż są one tak ogólne, że można by uważać je za banały, gdyby nie fakt, iż z wielkim nakładem uczoności wyczytano je z tekstów, które dla zdrowego rozsądku znaczą zupełnie co innego. Osobiście jestem nie tylko przekonany, że tego rodzaju tandetą nie zwabi się bociana do gniazda (to znaczy: nie doprowadzi się człowieka do chrześcijaństwa), lecz myślę też, że skoro ktoś już dochodzi do takich poglądów, to lepiej robi, jeśli ściągnie flagę i przyzna się, że w chrześcijaństwie nie dostrzega już żadnego sensu i dlatego w przyszłości rezygnuje z trudu wydobywania z historycznych tekstów twierdzeń egzystencjalnych, które łatwiej można mieć i bez nich”⁴². Na temat historycznej zgodności tego rodzaju poglądów z poglądami grup religijnych z czasów Jezusa (zwłaszcza w ich konkretnym przyporządkowaniu) można z pewnością dyskutować. Wydaje się jednak, że dobrze charakteryzują one ekstremalne sposoby obchodzenia się z prawdami wiary zawartymi w Kanonie biblijnym i jako takie odpowiadają wspomnianym wcześniej „bezdrożom” Tradycji.

c) Walter Kasper, nawiązując do poglądów Ratzingera⁴³, opowiada się za „typologiczno-sakramentalnym” rozumieniem Tradycji⁴⁴. Odpowiada ono

⁴² Tamże s. 1200 n.

⁴³ Na temat rozumienia reformy u Ratzingera / Benedykta XVI zob.: R. WEIMANN. *Hermeneutik der Reform als Erneuerung in Kontinuität*. W: *Mitteilungen Institut Papst Benedikt XVI*. Hrsg. v. R. Voderholzer, Ch. Schaller, F. Xaver Heilb s. 59-82, np. s. 78: „Papież Benedykt opisuje hermeneutykę reformy jako odnowę w kontynuacji [...], ta zaś kontynuacja odnosi się do wiary Kościoła”. Weimann wskazuje (tamże s. 79 n.) na publikację Ratzingera z 1973 roku (J. RATZINGER. *Die Dimensionen des Problems*. These I-VIII. Komentarz: TENŽE. W: *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus* [SlgHor NF 7]. Einsiedeln 1973 s. 34), w którym zamierza pokazać, „że historia nie przebiega na zasadzie skoków, pomiędzy którymi nie ma żadnej kontynuacji, i które w ogóle nie dopuszczają rozumienia etapów wcześniejszych, a przynajmniej wykluczają utożsamianie się z przeszłością, dostarczając jedynie materiału dla zaspokojenia antykwiaryckiej ciekawości. Z drugiej strony należy także odrzucić czysto systematyczne i ahisteryczne rozumienie tożsamości, zgodnie z którym istnieje jedynie system niezmiennych prawd, które mogą się co najwyżej multiplikować, lecz poza tym znajdują się całkowicie poza historią. Jedność jest raczej jednością postępującego w doświadczeniu podmiotu, w której realny pluralizm historii podtrzymywany jest poprzez jedność jednej jedynej memoria”.

⁴⁴ KASPER. *Tradition als Erkenntnisprinzip* s. 213. W podobnym kierunku (w nawiązaniu

zawartemu w *Dei Verbum* pojęciu objawienia, zgodnie z którym „Słowo” (bądź „Logos”) Boga na wiele sposobów objawiało się w historii, aż wreszcie w pełni objawiło się w Jezusie z Nazaretu, Słowie Wcielonym. Analogicznie do tego, wyrażona w objawieniu prawda Boga zmanifestowała się werbalnie w konkretnych punktach historii w sposób quasi- sakramentalny (i typologiczny), np. w postaci Pisma Świętego lub konkretnych dogmatów. Dlatego też te artykulacje prawdy Bożej bądź Słowa Bożego tworzą dziś stały element naszej wiary, spełniając wobec niej także funkcję krytyczną, przy czym wynikające stąd zadanie dla teologii i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła polega na tym, aby owe językowe artykulacje oraz wyrażony w nich sens ponownie odnieść do centralnego ośrodka wydarzenia chrześcijańskiego, mianowicie do Osoby Jezusa Chrystusa. W tym znaczeniu św. Paweł widział główne zadanie swego misyjnego przepowiadania w głoszeniu Chrystusa (1Kor 1,23). Ale proces przyswajania (i realizacji) Jezusowego orędzia, a wraz z nim historia chrześcijaństwa, trwa nadal i każda epoka, każda kultura i każde pokolenie ma za zadanie dotrzeć do pogłębionego i lepszego zrozumienia dokonanego w Chrystusie Bożego objawienia, uwzględniając każdorazowy kontekst historyczny. „Archeologizm” jako jedna z form fundamentalizmu stanowi próbę quasi-zatrzymania historii, a w każdym razie jej utrwalenia – czy to w terminologii św. Pawła, w postaci zasady „sola Scriptura”, w trzech pierwszych wiekach chrześcijaństwa (przed tak zwanym zwrotem Konstantyńskim), w pierwszych czterech (w „consensus quinquasecularis”), w siedmiu lub ośmiu soborach ekumenicznych, czy to w określonej postaci liturgii trydenckiej. Chrześcijaństwo staje się jednak wtedy religią księgi (podobnie jak islam) albo jedną z form antyczno-klasycystycznej religii. „Entuzjazm” z kolei rości sobie pretensje do tego, by na podstawie bezpośredniego dostępu do Boga lub Ducha Świętego (albo nawet ludzkiego rozumu jako najwyższego autorytetu) wyrazić chrześcijańską wiarę bez odniesienia do Tradycji (bądź

do myśli Johna Henry’ego Newmana) zmierza H.-B. GERL-FALKOWITZ. *Fels der Überlieferung. Von der Spannung im Selbstbewusstsein der Kirche*. TS 66:2011 s. 263-273. Cytuje ona na początku następującą myśl I.F.F. GÖRRES (*Die leibhaftige Kirche. Gespräch unter Laien* (Kriterien 90). Frankfurt 1950. Neuausgabe: Einsiedeln 1994): „Historyczność Kościoła oznacza także skierowane *do wewnątrz* niebezpieczeństwo i pokusę – wielką, brzemioną w skutkach pokusę, by pamiętać jedynie o „charakterze skały”, a zapominać o swej drugiej stronie, wyrażonej w postaci «siewu», «ziarnka gorzycy»”. Dalsza część cytatu (tamże s. 60 n.): „Oznacza to, że wierzący zbyt łatwo ignorują bądź kwestionują godziny kryzysu, przemian, konieczności rozstania się z dawnymi przyzwyczajeniami i wkroczenia w nieznanne oraz wzbraniają się przed podjęciem ryzyka” (s. 60).

za pomocą „wyzutego z Tradycji rozumu”⁴⁵) – co prawda w poczuciu odpowiedzialności względem dzisiejszego sposobu myślenia i wobec współczesnego człowieka, jednak bez względu na diachroniczno-historyczny charakter wiary. Uwidoczniło się to chociażby w myśli Hermanna Samuela Reimarusu u progu oświeceniowej krytyki biblijnej (w Niemczech) w XVIII wieku, którego zamiarem było ukazanie Jezusa historycznego w opozycji do Tradycji kościelno-dogmatycznej (a więc nie *poprzez* dogmat, lecz *wbrew* niemu)⁴⁶. W takiej perspektywie chrześcijaństwu grozi niebezpieczeństwo zaprzestania bycia religią, której istota polega na tym, iż człowiek jest „*Słuchaczem Słowa*” (Karl Rahner), by przekształcić się w oświeceniową, wytworzoną przez samego człowieka filozofię – jak to notabene wcześniej uczynił Hegel w odniesieniu do teologii. Tymczasem chrześcijaństwo w swoim samorozumieniu jest (w każdym razie w wydaniu „katolickim”, co też zostało wyrażone w *Dei Verbum*) *naśladowaniem* historycznej Osoby – Jezusa Chrystusa, który w swej ziemskiej postaci wyznacza centralne normy (= życie Jezusa), a jako Zmartwychwstały także dziś działa w historii (= Duch Chrystusa) – gdzie jedno i drugie stanowią jedność.

Chodzi zatem o zintegrowanie pierwotnego wydarzenia, jakie dokonało się w Osobie, dziele i w słowach ziemskiego Jezusa, ze współczesną sytuacją wiary chrześcijańskiej, w której zmartwychwstały Pan poprzez swojego Ducha nadal działa w Kościele i wobec Kościoła. W historii *jedną* z oznak wskazujących, że tego rodzaju integracja może dojść do skutku, było istnienie moralnej jedności bądź konsensusu aktualnie żyjących chrześcijan. W każdym razie tak było w przypadku decyzji soborowych⁴⁷. „Ogółowi wiernych

⁴⁵ Por. RATZINGER. *Theologische Prinzipienlehre* s. 105.

⁴⁶ Por. tamże s. 96.

⁴⁷ K. SCHATZ. *Vaticanum I 1869-1870*. Bd. 3: *Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption*. Paderborn 1994 s. 302 n.: „Właśnie na płaszczyźnie braku jedności sytuacji sytuują się problemy Vaticanum I. Nauki o moralnej jedności jako koniecznego warunku uznania ważności jakiegoś artykułu wiary z pewnością nie da się utrzymać na podstawie historii soborów. Z drugiej strony nie można zaprzeczyć, że w przeciągu całej Tradycji to właśnie konsens (a nie większość) uważany był za właściwą i sprawioną przez Ducha Świętego formę podejmowania decyzji soborowych. Najczęściej sobory ekumeniczne bardzo intensywnie starały się o osiągnięcie moralnej jedności, nawet (jak w przypadku Tridentinum) za cenę rezygnacji z ważnych decyzji, które większość uważała za jak najbardziej stosowne, wręcz konieczne. Najtrudniejsze problemy i podziały pojawiały się tam, gdzie w oczywisty sposób postawiono na większość i gdzie jednostronnym zwycięstwem mogła cieszyć się jedna z opcji, jak np. w Efezie (431) i na Soborze Konstantynopolitańskim II (553); podjęte wtenczas decyzje nie były fałszywe, jednak okazały się w najwyższym stopniu jednostronne i wymagające uzupełnienia, dlatego później musiano przepracować je w szerszym i bardziej wyważonym kontekście”.

obiecane jest, iż dzięki pomocy Ducha Świętego wytrwają w prawdzie”⁴⁸. Tradycja katolicka sięga w tym kontekście do pojęcia „zmysłu wiary wierzących” (*sensus fidelium* lub *sensus fidei*), który wyraża się w uniwersalnej zgodzie (*universalis consensus*) (LG 12). Tradycja luteraska mówi o „magnus consensus”, który dany jest w wyznaniu wiary (CA 1) i który konieczny jest dla podejmowania wspólnych decyzji doktrynalnych (we współdziałaniu urzędu i świeckich). Istnieje jednak pewne zastrzeżenie. „Uniwersalna zgoda na płaszczyźnie zmysłu wiary nie może być stwierdzona – podobnie jak decyzja większości – statystycznie. Ukazuje się ona w życiu, które we wszystkich swoich formach i wyrazach świadczy o wewnętrznej więzi z Chrystusem i na tej podstawie pozwala Go poznać (por. J 17,24-26; 1 J 5,20)”⁴⁹.

II. STAN DYSKUSJI WOKÓŁ PRYMATU

W jaki sposób odnieść powyższe rozważania do problematyki prymatu biskupa Rzymu? Thomas de Vio Cajetan (1469-1534) przedłożył w swoim piśmie *De divina institutione pontificatus Romani Pontificis* (1521) klasyczną apologię katolickiego rozumienia prymatu, w której rozwija trzy tradycyjne zagadnienia: *petrinitas* (Czy Jezus w osobie Piotra założył urząd uniwersalnej jedności Kościoła?), *perpetuitas* (Czy istnieją następcy Piotra na jego urzędzie?) i *romanitas* (W jaki sposób powierzone Piotrowi zadanie wiąże się z biskupem Rzymu jako jego następcą?).

1. *Petrinitas*

Tradycyjna katolicka teologia kontrowersyjna usiłowała udokumentować ustanowienie prymatu w osobie Piotra na podstawie tzw. biblijnych tekstów prymacjalnych. Należą do nich: Mt 16,18 n. („Ty jesteś Piotr...”; „Tibi dabo claves regni caelorum...”), Łk 22,31 n. („Simon, Simon...”; „ego autem rogavi pro te, ut non deficiat fides tua. Et tu, aliquando conversus, confirma fratres tuos”); J 21,15-17 („Simon Ioannis, diligis me plus his?” i dalej: „Pasc

⁴⁸ Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands. *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*. Paderborn (2000) 2003² s. 36 (= nr 57), w odniesieniu do LG 12 i 37.

⁴⁹ Tamże s. 36 (= nr 60).

agnos meos” i „Pasce oves meas”) i być może także 1 Kor 15,5 („et quia visus est Cephae et post haec Duodecim” – profania Chrystusa wobec Piotra w relacji Pawłowej). Oczywiście (tradycyjna teologia była tego jak najbardziej świadoma) wszystkie te wypowiedzi na temat Piotra były kontrowane przez inne teksty biblijne, ukazujące jego zawodność – Mt 16,18 n. poprzez Mt 16,23 („Vade post me Satana! Scandalum es mihi...”), Łk 22,31 n., zaparcie się w Łk 22,54-62 (wspomniane już w Łk 22,32: „aliquando conversus” i przepowiedziane w Łk 22,34), J 21,15-17, udzielenie mu reprimendy przez zmartwychwstałego Pana (J 21,22: „quid ad te”), a uprzywilejowana pozycja Piotra na Pawłowej liście świadków zmartwychwstania (1 Kor 15,15) została zrelatywizowana poprzez Pawłową krytykę otaczania ludzi w Kościele jakimkolwiek kultem (np. 1Kor 1,12 n. i 3,4 n., 21 n.) oraz negatywną ocenę zachowania Piotra w Antiochii (Ga 2,11-16). Ostatecznie jednak uważano, że wspomniane wyżej teksty prymacjalne w sposób wystarczający uzasadniają prerogatywy Piotra (a tym samym papieża) w Kościele jako ustanowione przez ziemskiego Jezusa bądź zmartwychwstałego Pana. Z tego też powodu kontrowersyjni teologowie katolicy starali się wykazać historyczność zwłaszcza Mateuszowej perykopy i odnieść ją – na przekór spotykanej także u św. Augustyna egzegezie starokościelnej, upatrującej w niej proklamację wiary Piotra – do osoby Piotra (i ewentualnie do jego następców).

Współczesne egzegetyczne uzasadnienie *petrnitas*, tak w teologii, jak i w dokumentach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, przedstawia się inaczej, a to za sprawą dwóch procesów myślowych, jakie dokonały się w XIX i XX wieku. Po pierwsze, wykształciła się świadomość historycznego rozwoju struktur kościelnych, a tym samym prymatu. Konstytucja Soboru Watykańskiego I *Pastor aeternus* wskazuje wprawdzie na nadanie imienia (J 1,42) oraz *obietnicę* Piotrową (Mt 16,16-19) – perykopa Mateuszowa została sformułowana w czasie przyszłym – jednak rzeczywiste przekazanie prymatu dokument ten upatruje w scenie, o której opowiada później dodany rozdział Ewangelii Janowej, mianowicie J 21,15-17, przekazujący słowa zmartwychwstałego Pana⁵⁰. W ujęciu Vaticanum I faktyczne przekazanie prymatu dokonało się zatem w powielkanocnej historii Kościoła. Myśl ta znalazła poparcie w encyklice [Piusa XII] o Kościele *Mystici Corporis* (1943) oraz w konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* Soboru Watykańskiego II. Obydwa dokumenty mówią o trzech etapach zakładania Kościoła przez Jezusa

⁵⁰ DH 3053.

Chrystusa⁵¹. (A) KK 5,1 wyjaśnia, że Jezus „zapoczątkował swój Kościół” głosząc radosną nowinę o nadejściu Królestwa Bożego, które zajaśniało w Jego słowie, czynach, a zwłaszcza w Jego Osobie. (B) Królestwo Boże staje się widzialne⁵² w Kościele, który w KK 3 przedstawiony jest – zgodnie zresztą z patrystyczną egzegezą J 19,34 (wypływająca z rany Jezusa krew jako symbol Eucharystii i woda jako znak Chrztu Świętego) – jako konsekwencja krzyżowej *śmierci* Jezusa, ponieważ konstytutywne dla Kościoła obydwie sakramenty – Chrzest (w znaczeniu Pawłowym jako Chrzest w imię Chrystusa bądź jako umieranie i powstanie z martwych z Chrytusem) i Eucharystia (jako Pamiątka Jego męki i zmartwychwstania) – są możliwe dopiero po śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa⁵³. (C) Kościół został objawiony, czytamy dalej (KK 2,2), „przez wylanie Ducha” w dniu Pięćdziesiątnicy. Pięćdziesiątnica jest zatem publiczną proklamacją Kościoła i w tym sensie dniem narodzin Kościoła (por. KK 4 i 5,2). Dlatego też Joseph Ratzinger uznał bezpośrednie i wyłączne wywodzenie „instytucji” (widzialnych struktur Kościoła) ze Wcielenia (i ziemskiego Jezusa) jako „niebiblijne”⁵⁴. Cytuje on 2Kor 3,17⁵⁵: „Pan (Kyrios) jest Duchem (Pneuma)”. Kościół w swoich istotnych elementach został wprawdzie preuformowany przez ziemskiego Jezusa (np. poprzez powołanie Dwunastu i świętowanie Ostatniej Wieczerzy), jednak w swojej ostatecznej postaci jest on „dziełem Ducha Świętego”, które ostatecznie dokonało się dopiero po „odmowie wiary przez Izrael” oraz za sprawą wynikającego stąd „chwilowego opóźnienia się” Królestwa Bożego. „To zaś oznacza, że Kościół w swojej konkretnej postaci nie opiera się wyłącznie na Jezusie historycznym, ale także na podjętej pod wpływem Ducha Świętego decyzji Apostołów”⁵⁶.

Po drugie, egzegetyczne badania dotyczące obrazu Piotra w Nowym Testamencie pokazują coraz wyraźniej, że wyizolowana egzegeza pojedynczych perykop nie przynosi właściwych rezultatów. Na ten fakt zwróciła również

⁵¹ W. KLAUSNITZER. *Der Primat des Bischofs von Rom. Entwicklung – Dogma – Ökumenische Zukunft*. Freiburg 2004 s. 60 n.

⁵² „Mystici Corporis” AAS 35:1943] s. 205: „Opus autem suum in Crucis patibulo consummavisse...”.

⁵³ Por. SC 5,2.

⁵⁴ J. RATZINGER. *Kirche. III. Systematisch*. LThK² VI kol. 176.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże kol. 177. I dalej: „O tyle też Kościół posiada pełnomocnictwo podejmowania decyzji, stanowienia dogmatu; w ogóle pojawia się on dopiero dzięki wierze w to pełnomocnictwo”. Ratzinger powołuje się tutaj na „analizy egzegetyczne” Erika Petersona i Heinricha Schliera.

uwagę Papieska Komisja Biblijna, aczkolwiek w bardziej ogólnym kontekście. Pewną paralelę może stanowić tutaj, wywodząca się z USA i niepozdebawiona kontrowersji, tzw. egzegeza kanoniczna. Odnośnie do obrazu Piotra w pismach Nowego Testamentu nasuwa się następujący wniosek⁵⁷: Obraz Piotra, jaki kreśli przed nami Nowy Testament, nie jest jednoznaczny. Istnieją pisma, które są mu bardzo przychylnie (Mt, dzieło Łukaszowe, 1 i 2 P), ale są też takie, które relatywizują jego autorytet (św. Paweł w 1Kor i Ga, J), aczkolwiek go nie kwestionują. Ewangelia według św. Marka, podkreślając ważność grupy uczniów oraz pozytywne strony ich pójścia za Jezusem, wspomina również ich negatywne cechy (małą wiarę, brak zrozumienia, spory o pierwszeństwo itd.), co odróżnia ją od innych wersji Ewangelii. Obraz ten reflektowany jest także w odniesieniu do Piotra. Pierwszy spośród Dwunastu, który w punkcie zwrotnym Ewangelii składa wyznanie wiary w Chrystusa (Mk 8, 27-30), staje się szatańskim kusicielem Jezusa (Mk 8,33), śpi w czasie, gdy Jezus w Getsemani przygotowuje się na swoją mękę (Mk 14,32-42) oraz zapiera się swojego Pana (Mk 14,26-31.54.66-72), podczas gdy inni uczniowie „tylko” uciekają.

Już w Nowym Testamencie można wykazać istnienie pewnej „linii rozwoju” różnych obrazów Piotra. Sięga ona począwszy od wątpliwego i poddawanego krytyce świadka zmartwychwstania (Paweł), upadłego i obdarzonego pełnomocnictwem przewodnika i mówcy w gronie Dwunastu i uczniów (Mk), fundamentalnego dla istnienia Kościoła poręczyciela objawienia (Mt), wielkiego apostoła i misjonarza (Łk i Dz), poprzez pasterza i męczennika (J 21), aż po chroniącego przed brakiem odwagi (1 P) i błędami (2 P) nauczyciela. Jest to o tyle godne uwagi, że większa część pism Nowego Testamentu, traktujących o Piotrze, powstała bądź została zredagowana w dużym odstępie czasowym od śmierci apostoła. Powaga i znaczenie Piotra oraz jego posługi nie uległy więc po jego śmierci umniejszeniu, lecz wzrosły jeszcze bardziej. To dowartościowanie osoby Piotra i jego roli dokonało się zarówno w środowiskach judeochrześcijańskich, jak i we wspólnotach pochodzenia pogańskiego, w pismach literacko od siebie niezależnych i „w szerokim rozprzestrzenieniu geograficznym”, „niemal na całym ówczesnym obszarze Kościoła”, i to niezależnie bądź pomimo odnotowanych ludzkich słabości Piotra⁵⁸. Już w Nowym Testamencie (nie tylko Listach św. Piotra, ale także na przykład w no-

⁵⁷ *Der Petrus der Bibel. Eine ökumenische Untersuchung.* Hrsg. v. Raymond E. Brown i in. Stuttgart 1976.

⁵⁸ F. MUBNER. *Petrus und Paulus – Pole der Einheit. Eine Hilfe für die Kirchen* (QD 67). Freiburg 1976 s. 69 n.

wym spojrzeniu na grupę Dwunastu w Ef 2,20; Ap 21,14) zaznacza się więc pewna tendencja, która w II i III wieku stanie w centrum zainteresowań antygnostycko nastawionych Ojców Kościoła, i którą da się zaobserwować w różnych interwencjach podczas Soboru Watykańskiego I, mianowicie poszukiwanie pewności, a mówiąc dokładniej, poszukiwanie ludzkiego poręczyciela Ewangelii, widzialnego autorytetu i namacalnych struktur, które zagwarantują, że Ewangelia zawsze pozostanie tą samą Ewangelią. W teologii ewangelickiej debata na temat tego obecnego już w Nowym Testamencie rozwoju toczy się pod hasłem „wczesnego katolicyzmu” (*Frühkatholizismus*), przez co dyskusją strony ewangelickiej kojarzy się ona dość negatywnie⁵⁹. W gruncie rzeczy chodzi o pytanie: Czy widzialne struktury i urzędy, jako konstytutywne elementy Kościoła, są zdradą wobec intencji Jezusa, cofnięciem się do judaizmu lub – mówiąc językiem św. Pawła – ponownym poddaniem się „Prawu”, czy też – jeśli uwzględnić zasadę permanentnej inkarnacji Chrystusowego orędzia – są one wręcz pożądane? W każdym razie „Piotr” partycypuje w procesie „wczesnokatolickiego” rozwoju. W ekumenicznych rozmowach Kościoła katolickiego z luteranami (zwłaszcza w Ameryce Północnej, ale także w Niemczech) i anglikanami na określenie tego fenomenu przyjęła się nazwa „posługa Piotra” lub „urząd Piotra” (w sensie sprawującej urząd jednostki w służbie jedności całego Kościoła). Na płaszczyźnie dialogu katolicko-prawosławnego terminy te pozostają raczej bezużyteczne. Wydaje się, iż coraz bardziej przyjmuje się egzegetyczny konsens co do tego, że Nowy Testament faktycznie poświadcza istnienie tego rodzaju „posługi Piotra”, i że posługa ta znajduje swoje uzasadnienie w intencji ziemskiego i zmartwychwstałego Jezusa. Punktem sporu pozostaje natomiast pytanie, czy w osobie Piotra zainaugurowane zostało „jednorazowe” (w znaczeniu Oscara Cullmana) czy „pierwszorazowe” działanie, które swoją kontynuację znajduje w jego następach. W XIX wieku John Henry Newman w sporze z teologami anglikańskimi zauważył, iż niektóre centralne prawdy wiary chrześcijańskiej trudno uzasadnić wyłącznie w oparciu o teksty Nowego Testamentu. Jako przykład podaje dogmat trynitarny oraz prymat. Ich uzasadnienie wyłącznie na podstawie danych biblijnych jest niezmiernie trudne, gdyż relewantne teksty na ten temat są mało wyraźne, przy czym tekstów na rzecz prymatu (albo jak powiedzielibyśmy dzisiaj – na rzecz „posługi Piotra”) jest – zdaniem Newmana – więcej, aniżeli tekstów na rzecz Trójcy Świętej. Mimo to dogmat trynitarny

⁵⁹ K. KERTELGE. *Frühkatholizismus I. II.* W: LThK³ IV kol. 201-203; także: K.H. NEUFELD. *Frühkatholizismus III.* W: tamże kol. 203 n.

pozostaje niekwestionowanym artykułem wiary wszystkich wielkich Kościołów chrześcijańskich. W takim razie dlaczego również nie prymat?

2. *Perpetuitas i romanitas*

„Istotną trudność” w teologicznym uzasadnieniu prymatu Joseph Ratzinger dostrzega w *perpetuitas i romanitas*⁶⁰. On sam, kierując się zasadą właściwą metodzie historii form (mówiącą, że za tradycję uznawano jedynie to, co na danych „obszarach tej tradycji” uważano za „w jakiś sposób wciąż aktualne”) oraz sięgając do późniejszych pism nowotestamentalnych (wyraźnie wspomniane są Dzieje Apostolskie i listy pasterskie), daje biblijne uzasadnienie „zasady sukcesji”, która opiera się nie na samym tylko „słowie”, ale wyrażona jest w służbie „świadków”, których Duch Święty wiąże z Chrystusem. Vaticanum I dowodzi *perpetuitas* prymatu wskazując na dwa teksty biblijne (Kościół jest „zbudowany na skale”: por. Mt 7,25 par. Łk 6,48; będzie on trwał „aż do skończenia świata”: por. Mt 28,20), którym brakuje jednak właściwego waloru uzasadniającego. Według *Pastor aeternus* przekonanie o charakterze *ius-divinum* sukcesji prymacjalnej wynika z konsekwencji, jakie niosą ze sobą obietnice Chrystusa (Mt 16,18 n.; 28,20), a zwłaszcza ze świadectw Tradycji (z mowy legata papieskiego Filipa na Soborze Efeskim oraz kazania Leona I)⁶¹. Tak samo *romanitas* uzasadniana jest za pomocą dwóch świadectw Tradycji (znanego fragmentu w Adv. Haer. 3,3,2 Ireneusza z Lyonu oraz Listu Ambrożego)⁶². Odnośnie do tego, czy *romanitas* należy uznawać za *zalożoną* przez samego Chrystusa (a tym samym za *ius divinum*), Sobór Watykański I nie podjął żadnej decyzji, a jedynie stwierdził istnienie prymatu (nie wypowiadając się na temat jego przyszłości) w posłudze biskupa Rzymu (tak w przeszłości, jak i teraźniejszości)⁶³. Joseph Ratzinger uzasadniał „rzymską sukcesję na urzędzie Piotra” (zupełnie tradycyjnie) za pomocą dwóch tekstów patrystycznych (wspomnianego już antygnostyckiego tekstu Ireneusza z Lyonu, wskazującego na apostolską „Cathedrae” i na Rzym oraz uwagi Euzebiusza z Cezarei na temat szczególnej pozycji siedziby Piotrowej

⁶⁰ J. RATZINGER. *Primat Petri und Einheit der Kirche*. W: TENŽE. *Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen*. Neuausgabe: Freiburg 2005 s. 43-71 (=JRGS 8/1 s. 610-628).

⁶¹ DH 3056.

⁶² DH 3057.

⁶³ Por. analizę metodyczną na temat opracowania drugiego rozdziału „*Pastor aeternus*”: *La perpetuità del primato di Pietro nei romani Pontifici secondo il Conilio Vaticano*. Div 3:1959 s. 95-143; również: J.M. MILLER. *The Divine Right of the Papacy in Recent Ecumenical Theology* (AnGr 218, SFTh Sectio B n. 70). Rom 1980 s. 44-50.

Rzymu ze względu na męczeństwo Apostoła)⁶⁴. To martyrologiczne uzasadnienie prymatu rzymskiego (obecne – według niego – w formie pisemnej w Pierwszym Liście Klemensa)⁶⁵ miałyby stać u progu rozwoju, w którym stopniowo – w dobie historycznego kształtowania się etapów, których teologiczna kwalifikacja sama uwarunkowana jest historycznie – doszło do ustalenia miejsca dalszego sprawowania funkcji Piotra⁶⁶. W szczegółowych ocenach teologicznych (np. w ocenie wartości dowodowej tekstu Ireneusza w Adv. Haer. 3,3,2 w odniesieniu do prymatu Kościoła rzymskiego w sensie uniwersalnej normy albo w ocenie Pierwszego Listu Klemensa jako historycznego upamiętnienia męczeństwa apostołów Piotra i Pawła w Rzymie) można – również na płaszczyźnie dyskusji wewnątrzkatolickiej – dojść do odmiennych rezultatów. Jednak podstawowa zasada, obecna w teologii katolickiej oraz w nauczaniu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, tak zwyczajnym, jak i nadzwyczajnym, jest znana i niekwestionowana: Prymat biskupa Rzymu, którego rdzeń stanowi zamierzony przez Chrystusa „istotny element” Kościoła, rozwinął się stopniowo na przestrzeni historii chrześcijaństwa. Tenże proces stopniowego rozwoju należy do istoty Kościoła. W odniesieniu do urzędu papieskiego oznacza to: W Kościele istnieje urząd, który zamierzony jest przez Boga – urząd „posługi Piotrowej”. Urząd ten zawiera w sobie komponent prawny (jurysdykcyjny). Historyczną postacią „posługi Piotrowej” jest urząd papieski biskupa Rzymu, który rozwinął się historycznie, i który nadal może się rozwijać.

III. PERSPEKTYWA EKUMENICZNA

Zdanie, że prymat stanowi konstytutywny element Kościoła, jest (oczywiście) kwestionowane przez Kościoły niekatolickie. Mimo to w dialogu ekumenicznym pojawiają się głosy, które przynajmniej sygnalizują gotowość

⁶⁴ J. RATZINGER. *Primat Petri und Einheit der Kirche* s. 624 n.

⁶⁵ Odnośnie do historyczno-teologicznej dyskusji na temat Pierwszego Listu Klemensa w kontekście męczeństwa Piotra i Pawła zob: W. KLAUSNITZER. *Der Primat des Bischofs von Rom. Entwicklung – Dogma – Ökumenische Zukunft* s. 134 n.

⁶⁶ J. RATZINGER. *Primat Petri und Einheit der Kirche* s. 622: „Męczeństwo Piotra ustala miejsce, w którym jego funkcja jest kontynuowana. Świadomość tego uwidacznia się już w Pierwszym Liście Klemensa; w szczegółach kształtowała się ona oczywiście powoli”.

do rozmów na temat miejsca biskupa Rzymu w zjednoczonym Kościele przyszłości⁶⁷.

Kwestia papieskiego urzędu była przez długi czas niezafatwionym problemem między Kościołem katolickim, Kościołami reformowanymi a wspólnotą prawosławną. Stan ten utrzymuje się zapewne i dziś. Nowym zjawiskiem wydaje się natomiast to, iż problem prymatu stał się z jednej strony tematem wzmożonej dyskusji w kręgu teologii katolickiej⁶⁸, z drugiej zaś strony urósł do rangi problemu wewnątrzewangelickiego⁶⁹. Dla teologii prawosławnej zagadnienie prymatu nie stało się jeszcze tematem poważnych debat. Święty Synod Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, który obradował 25-26 grudnia 2013 roku, w kwestii pytania o rolę prymatu w Kościele uniwersalnym przyjął teologiczną deklarację pt. *Chrystus jest Głową*, będącą ze swej strony reakcją na dokument mieszanej komisji międzynarodowej ds. dialogu między Kościołem prawosławnym a Kościołem rzymskokatolickim (Rawenna 2007). Dokument ten był poświęcony „Eklezjologicznym i kanonicznym konsekwencjom sakramentalnej natury Kościoła”, jednak w pracach nad jego wersją końcową nie uczestniczyła delegacja Kościoła rosyjskiego (ze względu na wewnątrzprawosławne spory członkowie delegacji opuścili Rawennę wcześniej). Czytając decyzję synodalną Kościoła rosyjskiego można odnieść wrażenie, że jego problemem jest nie tyle prymat biskupa Rzymu, co jeszcze bardziej roszczenia prymacjalne patriarchy Konstantynopola. Jak dalece teologia anglikańska w ogóle (a więc nie tylko skrzydło anglokatolickie) zajmie się tym tematem, przyszłość pokaże.

Na koniec przedłożony zostanie krótki szkic fundamentalnoteologiczny, którego zadaniem będzie pokazanie (na przykładzie dialogu katolicko-luterań-

⁶⁷ Por. *Evangelischer Erwachsenkatechismus, Kursbuch des Glaubens, im Auftrag der Katechismuskommission der VELKD*. Hrsg. v. Werner Jantsch i in. Gütersloh 1982⁴ s. 916; W. PANNENBERG. *Systematische Theologie*. Bd. 3. Göttingen 1993 s. 458; *Der Petrus der Bibel* s. 177 (nr 43) (= Stellungnahme der lutherischen Teilnehmer des offiziellen katholisch-lutherischen Dialogs in den USA von 1974); *Anglican Consultative Council – Pontifical Council for Promoting Christian Unity, The Gift of Authority. Authority in the Church III. An Agreed Statement by the Anglican – Roman Catholic International Commission ARCIC*. London 1999 nr 46 n. 62; Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands. *Communio Sanctorum* s. 95 (nr 191).

⁶⁸ W. KLAUSNITZER. *Die Diskussion innerhalb der römisch-katholischen Kirche um das Papstamt*. US 53:1998 s. 21-29.

⁶⁹ H. MEYER, *Papstamt und Petrusdienst. Ein evangelisch/katholisches und zugleich inner-evangelisches Problem*, w: KANN-ÖKI v. 11. Juni 2002, *Thema der Woche*, s. 1-10.

skiego) w jakim kierunku mógłby przebiegać ewentualny postęp ekumeniczny w omawianej kwestii. Teologia fundamentalna nie jest bowiem – by użyć słów Odo Marquard'a wypowiedzianych pod adresem filozofii – „ekspertem, lecz kaskaderem eksperta: jego dublerem w niebezpieczeństwie”. Teologowie fundamentalni nie mają, jak egzegeci, historycy Kościoła czy dogmatycy, „ściśle wyznaczonego rewiru polowania, lecz ogólną licencję łowiecką”⁷⁰. W rozumieniu katolickim urząd papieski został założony w Kościele przez zamartwychwstałego Pana i stanowi konkretną formę posługi Piotrowej. Jako uzasadnienie tego podaje się J 21,15-17. Eklezjologia katolicka przyjmuje wraz z Vaticanum II stopniową eklezjogenezę, poczynszyszy od nauczania ziemskiego Jezusa, poprzez wydarzenia Krzyża i Zesłanie Ducha Świętego. Przy tym powstanie urzędu papieskiego (jako historycznego przejawu nowotestamentalnej „posługi Piotra”) należy do powielkanocnej, kierowanej przez Ducha Świętego, historii Kościoła. Zgodnie z rozumieniem reformatorskim urząd papieski w Kościele nie jest elementem „prawa Bożego”. Luter był zdania, że element pochodzący z „prawa Bożego” musi mieć uzasadnienie albo w wyraźnym słowie Pisma Świętego, albo w szczególnym objawieniu⁷¹. W każdym razie urząd papieski wywodzi się z prawa ludzkiego, być może nawet wbrew woli Boga⁷². Jako uzasadnienie Luter podaje fakt, iż pojawił się on w dobie historycznego rozwoju⁷³. Z tego też powodu również dzisiejsza teologia ewangelicka gotowa jest pertraktować jedynie w kwestii tego, czy urząd papieski (jako forma posługi Piotrowej) – w pewnych okolicznościach i po spełnieniu określonych warunków – rozumiany jako ludzki element

⁷⁰ O. MARQUARD. *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*. Stuttgart 1986 s. 113.

⁷¹ WA 2 s. 279.

⁷² W języku technicznym: Dla Lutra urząd papieski nie jest *secundum Evangelium*, lecz w najlepszym razie *praeter Evangelium* (jeśli nie nawet *contra Evangelium*).

⁷³ Por. na przykład w *Artykułach Szmalkaldzkich* (BSLK s. 428 n.): „Jest przecież czymś oczywistym, że święty Kościół przez co najmniej pięćset lat istniał bez papieża i po dzień dzisiejszy [Kościół] grecki i Kościoły wielu innych języków papieżowi nigdy nie podlegały i wciąż nie podlegają. Dlatego też (dzisiejsze) papieństwo jest, jak się to często mówi, wynalazkiem ludzkim (*hominum figmentum*), [przez Boga] nienakazanym, niekoniecznym i daremnym; święty Kościół chrześcijański może się bowiem bez takiego zwierzchnictwa dobrze obejść, i byłoby z pewnością lepiej, gdyby diabeł takiego zwierzchnictwa nigdy nie zainicjował [...]” Pewnym uzupełnieniem tej argumentacji jest pismo *Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet* (*Przeciwko papieństwu w Rzymie ustanowionemu przez diabła*): W. KLAUSNITZER. *Das Papstamt im Disput zwischen Lutheranern und Katholiken. Schwerpunkte von der Reformation bis zur Gegenwart* (LThS 20). Innsbruck 1987 s. 144 n. (z dokumentacją). Na temat tezy o *ius-humanum* – charakterze papieństwa w relacji do przekonania Lutra o priorytecie Pisma Świętego i nauki o usprawiedliwieniu zob. tamże (s. 154).

strukturalny, który nie należy do istoty Kościoła, nie jest aby w danej sytuacji historycznej (na przykład w obliczu globalizacji) czymś sensownym i pożądanym⁷⁴. Pogląd ten mieści się na linii dopowiedzenia, które Philipp Melancthon dopisał pod złożonym przez siebie podpisem na Artykułach Szmalkaldzkich (1537). Ze względu na jedność Kościoła również zwolennicy Lutra mogą zatem zgodzić się na urząd papieski, jednak zasadność tego urzędu można – według nich – wykazać co najwyżej „iure humano”.

Urząd papieski – zamierzony przez Boga czy wytwór procesów historycznych? Czy chodzi tu o alternatywę wykluczającą, czy może o dwa różne poglądy, które pod pewnymi warunkami da się jednak ze sobą pogodzić (w sensie nowego paradygmatu ekumenicznego)? Jeszcze w XX wieku Karl Barth był zdania, iż Boże objawienie supranalistycznie, jak szrapnel, spada z góry i eksploduje w ludzkiej historii, i że wszelkie podejmowane przez człowieka próby przybliżenia się do Boga są iluzją, bluźnierstwem i bałwochwalstwem⁷⁵. Konsekwencją tego rodzaju tendencji, obecnej skądinąd nie tylko w przestrzeni ewangelickiej, pojmującej Boga i człowieka na zasadzie przeciwieństw, jest pojawienie się we wczesnym Kościele (u gnostyków, Marcjona i donatystów) różnego rodzaju prób opowiedzenia się za taką wizją świata i historii, która będzie zasadniczo różna od tej zdominowanej przez ludzkie, poddane grzechowi struktury historyczne i działającego w nich człowieka. Hegel zilustrował tego rodzaju sytuację, choć w innym kontekście, na przykładzie historii pewnego mężczyzny, który zapragnął owoców, i dlatego wzgardził jabłkami, gruszkami, śliwkami itd.; nie chciał bowiem jabłek, ale owoców, nie pragnął gruszek, tylko owoców. Wybrał zatem jedyne skuteczny sposób na to, by nie otrzymać tego, czego chciał, gdyż owoce – dla nas ludzi – dostępne są tylko w postaci jabłek, gruszek itd.⁷⁶. W przeciwieństwie do tego wczesne wielkokościelne chrześcijaństwo obstawało przy pośrednim dostępie do Boga (jako jedynej możliwej drodze). To znowu Hegel w swojej krytyce powinności zwrócił uwagę na fakt, że (by posłużyć się sformułowaniem nieco odstającym od Hegłowskiej subtelności) „perfekcjonistyczne wymagania działają jak obrzydanie istnienia”⁷⁷. Żądanie, by akceptować tylko

⁷⁴ Podobnie argumentują teologowie luterkańscy w dokumencie „Communio Sanctorum” nr 194.

⁷⁵ KD I/2 s. 308 n.; odnośnie do metafory słońca: tamże s. 388, 393, 396. Por. R. BERNHARDT. *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*. Gütersloh 1990 s. 149-173.

⁷⁶ Por. O. MARQUARD. *Apologie des Zufälligen* s. 43.

⁷⁷ Tamże s. 50.

to, co doskonałe, prowadzi do zniechęcenia i poczucia bezsensu, do negacji dobra w tym, co niedoskonałe i do zakwestionowania tego, co już obecne. Pytanie teologa fundamentalnego – łowcy: Czy nie dotyczy to także chrześcijańskich nosicieli urzędów oraz urzędu papieża w Kościele katolickim? Papież nie jest antychrystem. Co do tego katolicy i luteranie są dzisiaj ze sobą zgodni. Ale czy urząd ten jest rzeczywiście tylko „wymysłem człowieka”⁷⁸, który pojawił się tak po prostu, bez udziału Boga, wskutek zupełnie przypadkowych procesów historycznych? Trudno w to uwierzyć.

*

We wczesnej fazie recepcji postanowień Vaticanum I John Henry Newman wyraził nadzieję, że nowy sobór i nowy papież przywrócą na właściwy kurs okręt Kościoła, który w aspekcie kierownictwa utracił równowagę. Wskazał przy tym na praktykę pierwotnego Kościoła, którego sobory nie uchylały ustaleń dogmatycznych wcześniejszych synodów, lecz dokonywały ich szerszej interpretacji w nowym kontekście⁷⁹. Już Augustyn wskazał na tego rodzaju metodę sukcesywnego zbliżania się ku lepszemu zrozumieniu jakiejś prawdy wiary w toku kolejnych soborów⁸⁰. Dziś, w dobie ekumenizmu, możemy dostrzec tu pewien potencjał, który dałoby się wykorzystać w celu porozumienia się Kościołów, pod warunkiem, że poszczególne prawdy wiary, dotyczące urzędu prymacjalnego, będzie się rozumieć jako podstawowe prawdy chrześcijańskiej wiary, które razem powiązane tłumaczą się nawzajem. Jan Paweł II w swej ekumenicznej encyklice *Ut unum sint* (1995) opisał dialog ekumeniczny jako próbę uznania darów Ducha Świętego, obecnych u braci i siostr odłączonych (nr 47 n.), a urząd papieski nazwał takim właśnie (duchowym) darem, udzielonym całej wspólnotie chrześcijańskiej (nr 88-96). Taki sposób postępowania nazywany jest w teologii ekumenicznej „ekumenizmem darów” (w przeciwieństwie na przykład do „ekumenizmu profilów”).

⁷⁸ WA 7 s. 433: „... nawet gdyby św. Piotr osobiście zasiadał dziś w Rzymie, zaprzeczyłbym, iż jest on z Bożego ustanowienia zwierzchnikiem wszystkich biskupów. Papiestwo jest wymysłem ludzkim, o którym Bóg nic nie wie”.

⁷⁹ W. KLAUSNITZER, *Der Primat des Bischofs von Rom* s. 392 (= przyp. 116).

⁸⁰ W ramach kontrowersji antydonatystycznej Augustyn wyjaśnia, że nawet sobory plenarne mogą być „korygowane” (*emendari*) przez późniejsze zgromadzenia kościelne (De bapt. Contra Don. 2, 3, 4: CSEL 51 s. 178). Por. F. HOFMANN, *Die Bedeutung der Konzilien für die kirchliche Lehrentwicklung nach dem heiligen Augustinus*. W: *Kirche und Überlieferung. FS. Joseph Rupert Geiselmann*. Freiburg 1960 s. 82.

W tej perspektywie dałoby się chyba zrozumieć, w jaki sposób możliwa jest uniwersalno-chrześcijańska recepcja katolickiej doktryny wiary, że posługa określonego nosiciela urzędu wobec jedności Kościoła i wobec prawdy Ewangelii zgodna jest z wolą Boga, a także odpowiedzieć na pytanie, czy tego rodzaju recepcja może ukształtować i ustalić taką formę sprawowania tego urzędu, która pozostawałaby w zgodzie z Nowym Testamentem, historią Kościoła oraz sytuacją ekumeniczną. W gruncie rzeczy jest to jednak bardzo „katolicka” metoda, którą Hans Urs von Balthasar w swojej książce poświęconej papieżowi (*Antyrzymski resentyment*) określił jako katolickie „i”. Czy znajdzie ona uznanie w oczach partnerów dialogu ekumenicznego, tego nie wiem. *On verra...*

Tłum. z jęz. niem. ks. Krystian Kałuża

BIBLIOGRAFIA

- BEINERT B.: *Das entschiedene Jein. Über Ursachen und Grundlagen des Fundamentalismus der Gegenwart*. „Renovatio“ 51:1995 s. 43-57.
- BERNHARDT R.: *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*. Gütersloh 1990.
- Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands. *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*. Paderborn 2003².
- BROWN R.E. i in. (Hrsg.): *Der Petrus der Bibel. Eine ökumenische Untersuchung*. Stuttgart 1976.
- CONGAR Y.: *Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma*. Freiburg 1971.
- DREY J.S.: *Vom Geist und Wesen des Katholizismus*. W: *Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des Deutschen Idealismus und der Romantik*. Hrsg. v. J. R. Geiselmann. Mainz 1940 s. 193-234.
- Evangelischer Erwachsenkatechismus. Kursbuch des Glaubens. Im Auftrag der Katechismuskommission der VELKD*. Hrsg. v. W. Jantsch i in. Gütersloh 1982⁴.
- GEISELMANN J.R.: *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke Johann Adam Möhlers und der Katholischen Tübinger Schule*. Freiburg 1966².
- GERL-FALKOWITZ H.-B.: *Fels der Überlieferung. Von der Spannung im Selbstbewusstsein der Kirche*. TS 66:2011 s. 263-273.

- HOFMANN F.: *Die Bedeutung der Konzilien für die kirchliche Lehrentwicklung nach dem heiligen Augustinus*. W: *Kirche und Überlieferung*. FS. Joseph Rupert Geisermann. Freiburg 1960.
- KASPER W.: *Theologie und Kirche*. Bd. 2. Mainz 1999. Kasper W.: *Tradition als Erkenntnisprinzip. Systematische Überlegungen zur theologischen Relevanz der Geschichte*. ThQ 155:1975 s. 198-215.
- KERN W., NIEMANN F.-J.: *Theologische Erkenntnislehre*, Düsseldorf 1981.
- KERTELGE K.: *Frühkatholizismus I. II*. W: LThK³ IV kol. 201-203.
- KLAUSNITZER W.: *Der Primat des Bischofs von Rom. Entwicklung – Dogma – Ökumenische Zukunft*. Freiburg 2004.
- KLAUSNITZER W.: *Die Diskussion innerhalb der römisch-katholischen Kirche um das Papstamt*. US 53:1998 s. 21-29.
- Kongregacja Nauki Wiary. *Deklaracja „Mysterium Ecclesiae” o katolickiej doktrynie o Kościele przeciw niektórym współczesnym błędom* (1973). W: *W trosce o pełnię wiary – Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*. Tł. i oprac. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1997 s. 54-64.
- MARQUARD O.: *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1986.
- MEYER H.: *Papstamt und Petrusdienst. Ein evangelisch/katholisches und zugleich innerevangelisches Problem*. W: KANN-ÖKI v. 11. Juni 2002. *Thema der Woche* s. 1-10.
- MUBNER F.: *Petrus und Paulus – Pole der Einheit. Eine Hilfe für die Kirchen*. Freiburg 1976.
- NEUFELD K.H.: *Frühkatholizismus III*. W: LThK³ IV kol. 203 n.
- NEWMAN J. H.: *Über die Entwicklung der christlichen Lehre*, Mainz 1960.
- PANNENBERG W.: *Systematische Theologie*. Bd. 3. Göttingen 1993.
- RAHNER K.: „*Mysterium Ecclesiae*”. *Zur Erklärung der Glaubenskongregation über die Lehre von der Kirche*. StZ 191:1973 s. 579-594.
- RAHNER K.: *Dogmen- und Theologiegeschichte von gestern bis morgen*. W: TENZE. *Schriften zur Theologie XIII*. Zürich 1978 s. 11-47.
- RAHNER K.: *Überlegungen zur Dogmenentwicklung*. W: TENZE. *Schriften zur Theologie IV*. Einsiedeln 1967⁵ s. 11-50.
- RATZINGER J.: *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie*. Köln 1966.
- RATZINGER J.: *Kirche. III. Systematisch*. W: LThK² VI kol. 173-183.
- RATZINGER J.: *Primat Petri und Einheit der Kirche*. W: Tenze. *Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen*. Neuausgabe: Freiburg 2005 s. 43-71.
- RATZINGER J.: *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*. München 1982.
- RATZINGER J.: *Was heißt Erneuerung der Kirche?* W: J. RATZINGER / BENEDIKT XVI. *Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Theologie und Ökumene*. Bd. 2 (Gesammelte Schriften 8/2). Freiburg 2010 s. 1186-1202.
- SCHATZ K.: *Vaticanum I (1869-1870)*. Bd. 3: *Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption*. Paderborn 1994.

- STOCKMEIER P.: *Die alte Kirche – Leitbild der Erneuerung*. ThQ 146:1966 s. 385-408.
- WEIMANN R.: *Hermeneutik der Reform als Erneuerung in Kontinuität*. W: *Mitteilungen Institut Papst Benedikt XVI*. Hrsg. v. R. Voderholzer, Ch. Schaller, F.X. Heilb 4:2011 s. 59-82.

PRYMAT PAPIEŻA

S t r e s z c z e n i e

Problematyka teologicznego uzasadnienia urzędu papieskiego obejmuje tradycyjnie trzy pytania: Czy Jezus w osobie Piotra założył urząd uniwersalnej jedności Kościoła (*petrinitas*)? Czy istnieje sukcesja tego urzędu począwszy od Piotra po dzień dzisiejszy (*perpetuitas*)? W jaki sposób urząd Piotra wiąże się z Rzymem jako miejscem jego sprawowania (*romanitas*)? W artykule przedstawiono nowe koncepcje teologiczne dotyczące prymatu papieża, biorąc pod uwagę obraz Piotra w Nowym Testamencie oraz proces rozwoju urzędu papieskiego w postaci prymatu biskupa Rzymu. W ostatniej części przedłożenia nakreślono perspektywę ekumeniczną, rozpatrywaną na tle teologicznych i magisterialnych wypowiedzi na temat rozwoju dogmatu.

Słowa kluczowe: urząd papieski, „posługa Piotra”, prymat biskupa Rzymu, rozwój dogmatów, szkoły teologiczne, perspektywa ekumeniczna odnośnie do prymatu.

DER PRIMAT DES PAPSTES

Z u s a m m e n f a s s u n g

Die Frage nach der theologischen Begründung des Papstamtes wird traditionell aufgegliedert in die Fragen nach seiner eventuellen Einsetzung durch Jesus Christus (*Petrinitas*), nach einer möglichen Sukzessionskette von Petrus bis heute (*Perpetuitas*) und nach der Verbindung der Stadt Rom mit dem „Petrusamt“ (*Romanitas*). Der Artikel diskutiert neue theologische Ansätze im Blick auf das Petrusbild des NT und den Entwicklungsprozess des Papstamtes in der Gestalt des Primats des Bischofs von Rom in der Geschichte und skizziert mögliche ökumenische Perspektiven vor dem Hintergrund theologischer und lehramtlicher Überlegungen zur Dogmenentwicklung.

Schlüsselworte: Papstamt, „Petrusdienst“, Primat des Bischofs von Rom, Dogmenentwicklung, ekklesiologische Schulen, ökumenische Perspektiven zum Papstamt.