

STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH
TOM 10 (2015)

DOI 10.24425/snt.2015.112802

KS. ZYGFRYD GLAESER

PRYMAT BISKUPA RZYMU W PERSPEKTYWIE PRAWOSŁAWNEJ.
EKUMENICZNE NADZIEJE

Świadomość prymacjalnej roli biskupa Rzymu w Kościele była zawsze żywa na chrześcijańskim Wschodzie i Zachodzie. Dotyczy to nie tylko Kościołów będących w pełnej jedności ze stolicą rzymską, ale także Kościołów prawosławnych. Z badań historyczno-teologicznych wynika, że biskupowi Rzymu, jako następcy apostoła Piotra, przypisywano szczególną rolę w służbie na rzecz jedności w Chrystusowym Kościele. Jego prymatu nie pojmowano jednak jako „prymatu nad Kościołem”, ale jako „prymat w Kościele”. Wynika on z faktu bycia głową kolegium biskupów. Autorytet biskupa Rzymu związany jest z zasadniczym charakterem Kościoła, tzn. z Ewangelią i z kościelną Tradycją oraz z sakramentalną i z biskupią strukturą Kościoła. Swoim autorytetem biskup Rzymu nie ma ani umniejszać, ani zastępować autorytetu i odpowiedzialności biskupów, przeciwnie – ma je umacniać i ich bronić.

Wyniki badań dotyczących przede wszystkim pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa pokazują, że Rzym odgrywał szczególną rolę wśród Kościołów apostołskich z kilku względów: był miastem męczeńskiej śmierci św. Piotra i Pawła oraz stolicą biskupią św. Piotra, był stolicą cesarstwa i najważniejszym miastem starożytnego świata – nawet po założeniu Konstantynopola, odznaczał się szczególną czystością i stałością wiary w ciągu ośmiu pierwszych wieków dziejów Kościoła. Fakty te rodzą przekonanie o prymacjalnej roli biskupa Rzymu w chrześcijańskim świecie¹. Również prawosławni przyznają biskupowi Rzymu szczególną rolę w kontekście pierwszych soborów powszechnych, a zwłaszcza w przewyżnianiu wielkich kontrowersji chrystologicznych, które rozdzierały chrześcijański Wschód².

¹ Por. M. Farantos, *Der päpstliche Primat im Glauben und im Dialog aus orthodoxer Sicht*, „Intern. Kirchl. Zeitschr.” 78(1970), s. 101-102, 107; P. Evdokimov, *Un ministère pétrinien dans l’Eglise peut-il avoir un sens? Une réponse russe orthodoxe*, „Concilium” 7 (1971) 64, s. 109; T. Ware, *L’Orthodoxie. L’Eglise des sept conciles*, Bruges: DDB 1968, s. 51-52; J. Meyendorff, *Saint Pierre sa primauté et sa succession, dans la théologie byzantine*, w: *La primauté de Pierre dans l’Eglise orthodoxe*, Neuchâtel: Delachaux et Niestlé 1960, s. 95; W. Hryniewicz, *Prymat papieski w świetle współczesnej teologii prawosławnej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 16 (1973) 1/61, s. 65.

² W. Hryniewicz, *Prymat papieski*, s. 65; M. Farantos, *Der päpstliche Primat*, s. 109.

Uznając prymat stolicy rzymskiej za bezsporny fakt historyczny, teologowie prawosławni widzą jednak zasadniczy problem w określeniu jego natury. Według nich nie jest to prymat jurysdykcji, lecz prymat czci. Wskazują oni m.in. na fakt, że wielu spośród największych Ojców Kościoła wschodniego uważało stolicę rzymską za „*prima sedes*” odgrywającą główną rolę we wspólnocie chrześcijańskiej, nie mówiąc jednak nigdy o prymacie Rzymu z ustanowienia Bożego³. Teologowie prawosławni stwierdzają ponadto, że w nauce wielkich soborów odbytych na Wschodzie nie występuje żadna formuła o prymacie z prawa Boskiego⁴. Przyznają, że zwłaszcza w IV i V w. wiele wybitnych osobistości Kościoła wschodniego apelowało do Rzymu. Wyrażają jednak wątpliwość, czy apele te pojmowano w sensie jurydycznym. Sądzą, że w owym czasie Rzym był raczej dogodnym punktem odniesienia, rozjemcą na odległość, lecz bynajmniej nie jurydycznym zwierzchnikiem Kościoła wschodniego. Zwracano się do Rzymu w razie potrzeby, ale nie jako do Kościoła posiadającego jurysdykcyjną supremację, lecz jako do Kościoła, który przewodzi w miłości i obarczony jest specjalną troską o dobro całej wspólnoty wierzących. Autorytet Rzymu sam w sobie nie był uważany przez Kościół wschodni ani za ostateczne kryterium ortodoksji, ani za autorytet z prawa Bożego⁵. Metropolita Kallistos Ware zwrócił uwagę na to, że wypowiedzi świadczące o uznaniu prymatu rzymskiego spotyka się w środowiskach prawosławnych na długo po zaistnieniu schizmy. Między innymi Nil Kabasilas⁶ († 1363) oraz Eustratios Argenti z Chios⁷ († ok. 1757) widzieli w papieżu „następcę Piotra”, „najwyższego biskupa”, „głowę Kościoła”, „sędziego biskupów” (w sensie pewnej instancji apelacyjnej), chociaż z drugiej strony bynajmniej nie uważali, że współcześni im papieże „zachowują należyty porządek i pozostają w prawdzie”⁸.

W oparciu o wyniki badań historycznych, współcześni teologowie prawosławni wyrażają zasadniczo przekonanie, że sama idea prymatu rzymskiego była zawsze obecna w teologicznej świadomości chrześcijańskiego Wschodu. Nie negował on prymatu czci przysługującego papieżowi jako biskupowi Rzymu oraz jako pierwszemu biskupowi całego Kościoła. Z drugiej strony jednak stwierdzają, że uwarunkowana historycznie obecna forma prymatu papieskiego, pojętego jako prymat jurysdykcji, jest wyrazem „zasadniczego nieporozumienia eklezjologicznego” i stanowi główną przeszkodę na drodze do jedności.

³ W. Hryniewicz, *Prymat papieski*, s. 66; J. Meyendorff, *Saint Pierre*, s. 96-100.

⁴ Zob. J. Meyendorff, *La primauté romaine dans la tradition canonique jusqu'au concile de Chalcédoine*, „Istina” 4 (1957), s. 463-482.

⁵ W. Hryniewicz, *Prymat papieski*, s. 66.

⁶ Zob. np. PG 149, k. 728-729.

⁷ Zob. T. Ware, *Collegiality, and the People of God*, „Eastern Churches Review” 3 (1970), s. 23.

⁸ W. Hryniewicz, *Prymat papieski*, s. 66.

1. W POSZUKIWANIU NOWYCH FORM SPRAWOWANIA PRYMACJALNEJ FUNKCJI PRZEZ BISKUPA RZYMU

Sergiusz Bułgakow wyraził interesujący pogląd na temat nowych form wypełniania prymacjalnej funkcji w Kościele przez biskupów Rzymu⁹. Jego koncepcja może stanowić swego rodzaju „wytyczną” dla kształtowania nowego obrazu sposobu sprawowania funkcji prymacjalnej w Kościele. Uważa on, że „decyzje soboru biskupów ogłasza jego głowa, którą dla Kościoła lokalnego jest patriarcha lub pierwszy z hierarchów, a dla całego Kościoła powszechnego jego pierwszy hierarcha, chociaż *primus inter pares*, którym zgodnie z kanonami był biskup rzymski. Takie uznanie ze strony prawosławia miałby papież również dzisiaj, jako pierwszy hierarcha Kościoła (...). Kościół prawosławny nigdy nie negował pierwszego miejsca katedry rzymskiej, potwierdzonego przez kanony Soborów Powszechnych”¹⁰.

Problem sprawowania papieskiego prymatu podjęto również na zorganizowanym w Rzymie w 1997 r. przez Centrum *Pro Unione* sympozjum na temat: *Posługiwanie Piotrowe i autorytet w Kościele*. Ze strony prawosławnej referat poświęcony w całości omawianej problematyce wygłosił metropolita Pergamonu Ioannis Zizioulas¹¹. Wysunął tam godne zainteresowania tezy, będące syntezą jego wcześniejszych przemyśleń na ten temat, które mogą stanowić przyczynek do rozwiązania problemu sprawowania w przyszłości funkcji prymacjalnej w Kościele. Widzi on przede wszystkim konieczność przywrócenia jakiejś formy „instytucji”, która wyrażałaby powszechną komunię istniejącą między Kościołami lokalnymi¹². Jego zdaniem „instytucja”, o której mówi, nie może być rozumiana jako rzeczywistość samowystarczalna, mogąca „sama przez się” interpretować prawdy objawione. Nie może być również traktowana jako uprzednia do wydarzenia komunii¹³. Zizioulas zmierza więc w swoich rozważaniach na temat formy sprawowania prymatu w Kościele w kierunku odnalezienia równowagi między jednością, której znakiem powinno być posługiwanie prymacjalne, a wielością, realizowaną w wielorakich formach i przejawach życia kościelnego.

Prawosławie nie posiada doświadczenia prymatu w takiej formie, jaką na przestrzeni stuleci, zwłaszcza w drugim tysiącleciu, rozwinięto w Kościele rzymskokatolickim. Nie oznacza to jednak wewnętrznej niemożliwości akceptacji ja-

⁹ Zob. Z. Glaeser, *Ku eklezjologii „Kościołów siostrzanych”*. Studium ekumeniczne, Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża 2000, s. 265-274.

¹⁰ S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, Białystok-Warszawa: Orthdruk-Formica 1992, s. 92.

¹¹ Zob. J. Zizioulas, *Il primato nella Chiesa*, „Il regno” 2 (1998), s. 5-9.

¹² J. Zizioulas, *Orthodox Ecclesiology and the Ecumenical Movement*, „Sourozh” 21 (1985), s. 25.

¹³ Zob. J. Zizioulas, *Il primato nella Chiesa*, s. 9.

kiegokolwiek posługiwania na rzecz powszechnej jedności¹⁴. Krytyka teologów prawosławnych zwraca się przede wszystkim przeciw jurydycznemu pojmowaniu prymatu w formie, jaką Kościół rzymskokatolicki odziedziczył po Soborze Watykańskim I¹⁵. Zizioulas twierdzi, że bezpośrednie wykonywanie władzy jurydykcyjnej przez biskupa Rzymu suponuje ingerencję w wewnętrzne sprawy Kościołów lokalnych, pociągając za sobą niedowartościowanie ich katolickości i integralności¹⁶. Zauważa jednak, że dowartościowanie kolegalności i synodalności w dokumentach Soboru Watykańskiego II stanowi pozytywną korekturę i ważny etap na drodze do likwidacji piramidalnych struktur i monarchicznej koncepcji prymatu w eklezjologii rzymskokatolickiej¹⁷.

Profesor Theodor Nikolaou z Instytutu Teologii Prawosławnej Uniwersytetu Ludwiga Maxymiliana w Monachium uważa, że dzięki posoborowej euforii ekumenicznej spowodowanej między innymi dowartościowaniem kolegalności biskupów zrodziła się nadzieja na to, że w Kościele rzymskokatolickim bardziej zostanie docenione znaczenie Kościołów lokalnych, zaś poszczególne konferencje episkopatów stanowiąc będą pewną przeciwwagę wobec papieskiego centralizmu¹⁸. Stwierdza jednak z pewnym rozgoryczeniem, że obecnie zauważa się zahamowanie procesu koncyliaryzacji w Kościele rzymskokatolickim. Wśród oznak wskazujących na taki stan rzeczy wymienia między innymi kanony *Kodeksu Prawa Kanonicznego* z 1983 roku (kan. 330n), określające relację między papieżem a biskupami oraz przypadki mianowania biskupów pomimo sprzeciwu Kościołów lokalnych wobec pewnych kandydatur. Stawia więc pytanie: czy wzbudzonych przez sobór nadziei nie należy traktować jako przedwczesnych i nieuzasadnionych¹⁹? Nikolaou należy jednak do teologów, którzy nadziei nie tracą. Przedstawia więc propozycje, które mogą być bardzo przydatne w teologicznej dyskusji nad sposobami sprawowania funkcji prymacjalnej przez biskupa

¹⁴ Por. J.E. Borges de Pinho, *Posługa Piotra w aktualnej sytuacji ekumenicznej*, „Communio” 11 (1991) 6, s. 114-115.

¹⁵ Zob. J. Meyendorff, *The Primacy of Peter in the Orthodox Church*, Londyn: St. Vladimirs Seminary Press 1963; J. Meyendorff, *Rom und die Orthodoxie – Autorität oder Wahrheit?*, w: *Petrus und Papst. Evangelium. Einheit der Kirche. Papstdienst*, t. 2, red. A. Brandenburg, H.J. Urban, Aschendorff: Münster Aschendorff 1978, s. 171n.; T. Fitzgerald, *Conciliarity, Primacy and the Episcopacy*, „St. Vladimir’s Theological Quarterly” 38 (1994), s. 17-44; E. Theodorou, *Der päpstliche Primat aus der Sicht der orthodoxen Tradition*, w: *Das Dienstamt der Einheit in der Kirche. Primat – Patriarchat – Papsttum*, red. A. Rauch, P. Imhof, St. Ottilien: EOS 1991, s. 212-214.

¹⁶ „Il primato non dovrebbe essere un „primato di giurisdizione”. E questo perché l’esercizio della giurisdizione comporta un’interferenza negli affari interni di una chiesa locale, il che significa la soppressione o negazione della sua cattolicità e integralità ecclesiale”. J. Zizioulas, *Il primato nella Chiesa*, s. 9.

¹⁷ J. Zizioulas, *The Institution of Episcopal Conferences: An Orthodox Reflections*, „The Jurist” 48 (1988), s. 379.

¹⁸ Zob. T. Nikolaou, *Einigendes und Trennendes*, s. 739.

¹⁹ T. Nikolaou, *Einigendes und Trennendes*, s. 739-740.

Rzymu. Przede wszystkim potwierdza fakt, że Kościół prawosławny pozostaje wierny pierwotnej Świętej Tradycji, przyznając papieżowi sprawowanie funkcji prymacjalnej w Kościele, również wtedy, kiedy będzie w widzialnym wymiarze ukazywał pełną komunię Kościołów. Chodzi tu oczywiście o prymat honorowy, a nie jurydyczny. Nikolaou uważa, że Kościół prawosławny skłonny jest również przyznać biskupowi Rzymu szereg konkretnych zadań i praw²⁰. Powołuje się w tym względzie na I. kanon Soboru Konstantynopolitańskiego z 879-880 (tzw. Synod Focjański), gdzie wypracowano „złotą regułę”, która również w dzisiejszej dyskusji powinna być brana pod uwagę: „decyzje biskupa Rzymu obowiązują także biskupa Konstantynopola i na odwrót”²¹. Oznacza to, że ani jeden, ani drugi nie posiada prymatu jurysdykcyjnego nad innymi. Stąd uwaga winna być przede wszystkim skierowana na posługiwanie każdego biskupa w swojej diecezji. Nikolaou zaznacza, że „prawosławno-katolickie relacje oraz oficjalny dialog potrzebują dziś większej niż kiedykolwiek odwagi ze strony historyków Kościoła oraz teologów, aby rozstrzygnąć między teologiczną prawdą a historycznie rozwiniętymi strukturami kościelnymi”²². Dotyczy to przede wszystkim kwestii prymacjalnego posługiwania biskupa Rzymu.

Inny prawosławny teolog Nikos Angelos Nissiotis, jako obserwator na Soborze Watykańskim II delegowany z ramienia Światowej Rady Kościołów, na trzecim jej Zgromadzeniu w 1961 r. podkreślał z całą stanowczością, że Kościół prawosławny nigdy nie kwestionował, ani nie odrzucił prymatu biskupa Rzymu w znaczeniu *primus inter pares*. Dlatego proponuje, aby Kościoły na nowo przemyślały ten problem. Prymat należy, jego zdaniem, postrzegać jako służbę na rzecz jedności Kościoła. Trzeba w nim widzieć również odpowiedź na życzenie Kościołów lokalnych, aby jasno sprecyzować kompetencje tegoż „pierwszego”, który byłby odpowiedzialny za zwoływanie ogólnochrześcijańskich – ekumenicznych soborów oraz stanowiłby ogniwo łączące między poszczególnymi Kościołami lokalnymi. Dlatego prawosławne świadectwo na rzecz jedności wiąże się między innymi z pokonywaniem barier zarówno teologicznych, jak i psychologicznych w celu przygotowania wiernych do odbudowania funkcji prymacjalnej w Kościele w jej pierwotnym kształcie z czasu Kościoła niepodzielonego²³.

²⁰ Por. T. Nikolaou, *Das Bischofsamt in seiner Bedeutung für die Kircheneinheit*, ÖF 9 (1986), s. 192.

²¹ J. Maijer, *A successful Council of Union. A theological Analysis of the Photian Synod of 879-880*, Thessaloniki: Patriarchikon Hydrima Paterikon Meleton 1975, s. 269.

²² „Die orthodox-katholischen Beziehungen und der offizielle Dialog benötigen heute mehr denn je den Mut der Kirchenhistoriker und der Theologen, zwischen theologischen Wahrheiten und geschichtlich gewachsenen Strukturen zu unterscheiden”. T. Nikolaou, *Einigendes und Trennendes*, s. 736.

²³ Por. N. A. Nissiotis, *Témoignage et service de l’Eglise une par l’Orthodoxie (New Delhi 1961)*, “Contacts” 14 (1962) 38/39, s. 198-201.

2. PRYMACJALNA ROLA BISKUPA RZYMU W KONTEKŚCIE SOBOROWEJ NATURY KOŚCIOŁA

Powszechnie posługiwanie na rzecz jedności Kościoła prawosławni teologowie umiejscawiają w kontekście jego życia synodalnego i soborowego²⁴. Zizioulas uważa, że instytucja synodów biskupich czy konferencji plenarnych poszczególnych episkopatów winna być rozumiana raczej jako komunია lokalnych Kościołów niż tylko jako wspólnota biskupów jako takich²⁵. Tylko wtedy stają się one prawdziwym odzwierciedleniem katolicyzmu poszczególnych Kościołów lokalnych, które gromadzą się reprezentowane przez swoich przedstawicieli, aby zamaniestrować istniejącą między nimi wspólnotę wiary i miłości. Zaznacza jednak, że dla prawosławia praktyka życia soborowego nie jest w żadnej mierze substytutem prymacjalnej funkcji biskupa Rzymu²⁶. Źle rozumie kanoniczną instytucję synodu w prawosławiu ten, kto chciałby widzieć w niej, na zasadzie analogii z posługiwaniem papieskim, najwyższy autorytet władzy kościelnej. Nie można jej rozumieć również w kategoriach, jakimi operowali zwolennicy średniowiecznych tendencji konsyliarystycznych w Europie Zachodniej²⁷. Chcąc dotrzeć do źródeł soborowej natury Kościoła, teologowie prawosławni proponują odwołanie się do tzw. 34. *Kanonu Apostolskiego*. Świadczenie dotyczące funkcjonowania kościelnych struktur, jakie niesie ze sobą ten dokument (datowany na IV w.), wydaje się pozostawać aktualne w obecnej sytuacji ekumenicznej. Pierwszą zasadą, o której mówi kanon, jest konieczność uznania przez biskupów danej prowincji kościelnej jednego z nich jako „głowy” wyrażającej jedność poszczególnych Kościołów lokalnych. Nie ma przy tym możliwości „rotacyjnego” bądź kolegialnego sposobu sprawowania tego urzędu. Żaden z biskupów nie może nic czynić bez obecności tego „pierwszego” (*protos*). Z drugiej zaś strony, ten sam kanon implikuje zasadę: „jeden” nie może podejmować wiążących decyzji bez udziału „wielu”. „W ten sposób właśnie panować będzie zgoda, a Bóg będzie uwielbiony przez Pana w Duchu Świętym”²⁸. Najistotniejszy moment i konkluzję kanonu stanowi odniesienie się do najwyższego autorytetu Boga trójjedynego. Zdaniem Zizioulasa, prymat w Kościele nie może

²⁴ Por. H. M. Biedermann, *Zur Frage der Synode in der orthodoxen Theologie*, „Ostkirchliche Studien” 16 (1967), s. 113-131.

²⁵ Zob. J. Zizioulas, *Il primato nella Chiesa*, s. 7.

²⁶ „That Orthodoxy does not have a Pope is in fact true. But that it has councils instead is wrong. The council is not present in Orthodox theology as a substitute for the Roman Catholic Pope, and this for the simple reason that the council cannot play the role of the Pope or replace his ministry”. J. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, London: St. Vladimir’s Seminary Press 1985, s. 133.

²⁷ Zob. J. Zizioulas, *Being as Communion*, s. 135.

²⁸ „[...] sic enim unanimitas erit et glorificabitur Deus per Christum in Spiritu sancto”. *Johannis VIII, Epistula 223 (PL CXXVI, 837)*.

być rozpatrywany jedynie w perspektywie kanonicznej, gdyż ma swoje głębokie uzasadnienie trynitarnie²⁹.

W koncepcjach teologów prawosławnych związanych z rozumieniem istnienia oraz form sprawowania prymatu w Kościele przez biskupa Rzymu można wyraźnie dostrzec trynitarnie predylekcje. Eklezjologia pojmująca Kościół w kategoriach komunii Kościołów jest w swej najgłębszej istocie eklezjologią trynitarną. Misterium Trójcy Świętej pozostaje zawsze niedoścignym wzorcem, na którym opiera się cała nauka o Kościele. Ma ona również kształtować wzajemne relacje istniejące między wielorakimi posługiwaniem ludu Bożego. W przytoczonym wyżej tzw. 34. *Kanonie Apostolskim*, którego treść motywowana jest wybitnie trynitarnie, teologowie prawosławni dostrzegają bardzo ważny punkt odniesienia, stanowiący o „wspólnych korzeniach”, jakie posiadają Kościół rzymskokatolicki i Kościoły prawosławne, a tym samym ukazujący eklezjologiczną równowagę, jaka powinna charakteryzować całokształt wielorakich odniesień zachodzących pomiędzy synodalnością a prymacjalnością. Obydwa wymiary należą do samej istoty eklezjologii *communio*. Sedno problemu sprowadza się ostatecznie do znalezienia zasady „złotego środka”, która pozwoliłaby Kościołom przekroczyć tradycyjne zawężenia eklezjologiczne, tj. tendencje uniwersalistyczne na Zachodzie i kongregacjonistyczne na Wschodzie. Eklezjologiczne myślenie w kategoriach komunii Kościołów musi opierać się na odniesieniach trynitarnych, chrystologicznych i pneumatologicznych. Musi więc sięgać do „wspólnych korzeni”, z których najważniejsze to Biblia oraz Święta Tradycja. Stanowią one świadectwo życia Kościoła niepodzielonego.

Odwołując się do „wspólnych korzeni”, które stanowią również soborowe praktyki pierwszych wieków, nie da się przekreślić potrzeby istnienia także dziś „jakiejś formy prymatu”, przede wszystkim po to, aby Kościół mógł przemawiać jednym głosem. Zarówno katolicycy teologowie, jak i zdecydowana większość teologów prawosławnych³⁰ nie mają wątpliwości co do tego, że funkcję tę należy przypisać biskupowi Rzymu³¹. Wciąż otwarte pozostaje jednak pytanie o formę sprawowania tejże posługi. Zizioulas uważa, że nie można ograniczać funkcji prymacjalnej biskupa Rzymu wyłącznie do pierwszeństwa w miłości, czci i świadectwie. Postulat ten opiera na fakcie, że również w Kościele prawosławnym

²⁹ „È significativo il fatto che il canone termini con un riferimento alla santa Trinità, sottolineando così indirettamente che le norme canoniche di questo tipo non sono una questione di pura organizzazione, ma hanno un fondamento teologico, realmente triadologico”. J. Zizioulas, *Il primato nella Chiesa*, s. 8.

³⁰ K. Ch. Felmy przeprowadził bardzo szczegółową analizę poglądów różnych teologów prawosławnych na temat prymatu. Zob. K. Ch. Felmy, *Petrusamt und Primat in der modernen orthodoxen Theologie*, ÖR 24 (1975) 1, s. 216-227.

³¹ Por. P. McPartlan, *The Eucharist Makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*, Edinburgh: T&T Clark Ltd 1993, s. 208-209.

patriarcha cieszy się czymś więcej niż tylko prymatem honorowym³². Może on zwoływać synod i ustalać jego porządek. Również jego obecność na synodzie (bezpośrednia lub pośrednia) jest warunkiem *sine qua non* podejmowania wszelkich wiążących decyzji kanonicznych. Interpolując niejako takie doświadczenie Kościoła prawosławnego, Zizioulas przypisuje podobne prerogatywy przyszłemu papieżowi w zjednoczonym Kościele³³.

3. EUCHARYSTYCZNY WYMIAR PRYMACJALNEJ POSŁUGI BISKUPA RZYMU

Wskazać należy również na eucharystyczny wymiar posługi prymacjalnej. Pierwsze sobory odbywały się przecież w kontekście liturgiczno-eucharystycznym. Sprawy przez nie podejmowane w dużej mierze dotyczyły kwestii zachowania eucharystycznej komunii między poszczególnymi Kościołami lokalnymi. Biskupi, którzy im przewodzili spotykali się na soborach i synodach przy wspólnym eucharystycznym stole, aby zmanifestować istniejącą między nimi jedność oraz wspólnie szukać rozwiązań pojawiających się problemów. Widzialna jedność Wspólnot lokalnych przejawiała się jednak nie tylko w soborowej formie podejmowania ważnych dla Kościoła decyzji. Znakiem jedności była również osoba tego, który przewodniczył Eucharystii, a któremu jej uczestnicy przypisywali oprócz autorytetu moralnego także przewodniczenie na rzecz jedności i możliwość podejmowania decyzji o znaczeniu kanonicznym³⁴. Płyne stąd wniosek, że całokształt problematyki związanej z powszechnym posługiwaniem na rzecz jedności umiejscowić należy w szerokim kontekście synodalno-eucharystycznym³⁵.

³² „Questo primato viene detto a volte „primato di onore”, ma l’espressione è certamente fuorviante [...]. Non si tratta di un primato „onorifico”, ma di un primato che comporta veri doveri e responsabilità, pur nei limiti già ricordati”, J. Zizioulas, *Il primato nella Chiesa*, s. 8.

³³ Zob. J. Zizioulas, *Il primato nella Chiesa*, s. 9.

³⁴ Por. J. Zizioulas, *The Development of Conciliar Structures to the Time of the First Ecumenical Council*, w: „*Councils and the Ecumenical Movement*”, „WCC Studies” 5, Geneva 1968, s. 41-42.

³⁵ Również niektórzy teologowie katoliccy, podejmując refleksję nad posługą prymacjalną, umiejscawiają ją w kontekście eucharystycznym. Zob. m.in. B. Forte, *Il primato nell’eucaristia*, „Asprenas. Rivista di scienze teologiche” 23 (1976), s. 391-410; B. Forte, *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione*, Cinisello Balsamo: San Paolo Edizioni 1995, s. 269-275; B. Forte, *La Chiesa icona della Trinità. Breve ecclesologia*, Brescia: Queriniana Edizioni 1995, s. 54-59; H. de Lubac, *Les églises particulières dans l’Église universelle*, Paris: Cerf 1971.

4. EKUMENICZNA DROGA KU WSPÓLNEMU ROZUMIENIU NATURY PRYMACJALNEJ POSŁUGI BISKUPA RZYMU

Po przedstawieniu opinii niektórych teologów prawosławnych na temat sprawowania posługi jedności w Kościele³⁶ można powiedzieć, że jesteśmy dopiero u początków szukania „takiej formy sprawowania prymatu, która nie odrzucając bynajmniej istotnych elementów tej misji, byłaby otwarta na nową sytuację”³⁷. W dialogu na temat pojmowania posługi prymacjalnej w Kościele prowadzonym między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołami prawosławnymi po raz kolejny może się sprawdzić postulat „powrotu do wspólnych korzeni”, a więc odwołanie się do Świętej Tradycji Kościoła niepodzielonego. Podjęcie takich kroków zaproponował również wybitny znawca problematyki wschodniej W. de Vries. Zauważył, że należy zwrócić uwagę na kontekst historyczny w którym formułowano tzw. dogmaty papieskie, a więc przeciwstawienie się gallikanizmowi i episkopalizmowi, co doprowadziło do podkreślania jurydycznego wymiaru papieżstwa w większym stopniu aniżeli wpływa to z potrzeb Kościoła naszych czasów³⁸. Dlatego postuluje, aby w pierwszym rzędzie, wyjaśnić niektóre sformułowania Konstytucji *Pastor aeternus*, biorąc pod uwagę sposób sprawowania przez biskupa Rzymu funkcji prymacjalnej w pierwszym millenium. Dodaje równocześnie, że patriarchowie cieszyli się wtedy wielką autonomią, a papież w tym czasie interweniował na Wschodzie w sprawach dyscyplinarnych zaledwie kilkanaście razy. Toteż wypowiedzi określające charakter posługiwania biskupa Rzymu muszą zostać skorelowane z tysiącletnią praktyką Kościoła niepodzielonego i w jej świetle powinny być interpretowane³⁹.

³⁶ Nie przedstawiono tu wprost stanowiska Urzędu Nauczycielskiego Kościoła na temat prymatu, wychodząc z założenia, że jest ono powszechnie znane. Zob. m.in. Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna *Pastor aeternus* (18.07.1870). DS., nr 3050-3075; Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, AAS 87 (1995), s. 921-982. Tekst pol. zob. OR 16 (1995) 6, s. 4-31, nr 88-96 (dalej = US). Dokonano również z konieczności wyboru tylko niektórych opinii i stanowisk na ten temat. Wydaje się, że należą one do „umiarkowanych” a zarazem najbardziej przyszłościowych i bardzo przydatnych dla konstruktywnego dialogu dotyczącego form sprawowania funkcji prymacjalnej w Kościele. Mają one głębokie uzasadnienie biblijne. Opierają się również na Świętej Tradycji Kościoła niepodzielonego, a więc sięgają do „wspólnych korzeni” obydwu Kościołów.

³⁷ US, nr 95.

³⁸ „Diese Aussagen richteten sich in erster Linie gegen den Gallikanismus und den Episkopalismus und betonten deshalb die juristischen Aspekte des Papsttums stärker, als es die Bedürfnisse der Kirche in dem umfassenderen Kontext unserer Zeit erfordern würden”. W. de Vries, *Der Primat als ökumenische Frage*, OS 25 (1976), s. 281. De Vries przeprowadził również bardzo gruntowną analizę historyczną kształtowania się funkcji prymacjalnej i form jej sprawowania w pierwszym i drugim tysiącleciu chrześcijaństwa. Zob. W. de Vries, *Grenzen des päpstlichen Primats*, „Wort und Wahrheit” 26 (1971) 6, s. 383-403.

³⁹ Zob. De Vries, *Der Primat als ökumenische Frage*, s. 281n. Por. także H. J. Pottmeyer, *Die Rolle des Papsttums im Drierten Jahrtausend*, Freiburg-Basel-Wien: Herder 1999, s. 31-44.

Ważna wydaje się również wypowiedź Josepha Ratzingera, późniejszego kardynała, prefekta Kongregacji Doktryny Wiary i papieża Benedykta XVI, który wygłaszając referat na konferencji zorganizowanej w Grazu (25-26.01.1976) z okazji dziesiątej rocznicy odwołania ekskomunik nałożonych na siebie nawzajem w roku 1054 przez Rzym i Konstantynopol, skomentował znaczący gest ucałowania nóg metropolity Melitona z Chalcedonu przez papieża Pawła VI⁴⁰ w ten sposób: taki gest papieża oznacza, że dziewiętnasto- i dwudziestowieczna forma sprawowania prymatu nie musi być traktowana jako jedynie możliwa i obowiązująca wszystkich chrześcijan. Gest ten odczytać więc należy jako znak wyprowadzający z ciasnego wąwozu przeszłości⁴¹. Odniósł się również do słów patriarchy Athenagoras I skierowanych do papieża Pawła VI w czasie jego wizyty w Fanarze: „oto (...) wbrew wszelkiemu ludzkiemu oczekiwaniu jest pośród nas biskup Rzymu, pierwszy honorem wśród nas, ten, który przewodniczy w miłości (św. Ignacy Antiocheński, *List do Rzymian. Prolog II* [PG 5, 801])⁴². Przytoczoną wypowiedź potraktował jako swego rodzaju „wyznacznik” w poszukiwaniu właściwych rozwiązań problemu prymacjalnego. Stwierdził więc, że „Rzym nie musi więcej żądać od Wschodu w kwestii nauki o prymacie jak tylko to, co zostało [w związku z tym] sformułowane i było przeżywane w pierwszym tysiącleciu. Jeżeli patriarcha Athenagoras w dniu 27.07.1967 r. w czasie wizyty papieża w Fanarze nazwał go następcą Piotra, mającym honorowe pierwszeństwo wśród nas, tym który przewodniczy w miłości, to ustami tak wielkiego dostojnika Kościoła wypowiedziana została istotna treść ukazująca wymowę prymatu w pierwszym tysiącleciu i więcej Rzym nie musi wymagać⁴³. Ówczesną wypowiedź Ratzingera uznać należy jako zgodną z eklezjologicznym myśleniem w kategoriach komunii Kościołów. Nie traktuje kwestii prymatu jako sprawy zamkniętej i domagającej się od Wschodu przyjęcia jego obecnej formy. Zwraca też szczególną uwagę na służebny wymiar pełnienia przez papieża funkcji prymacjalnej, co szczególnie bliskie jest myśli prawosławnej. Takie stanowisko może być ważnym punktem odniesienia dla dalszego teologicznego dialogu na temat kwestii tak ważnej dla obydwu Kościołów.

⁴⁰ Relację z tej znamiennej uroczystości zob. M. Rostworowski, *Uroczystości 10 rocznicy zniesienia ekskomunik z 1054 r. między Kościołem Rzymu i Kościołem Konstantynopola*, „Życie i Myśl” 2 (1976), s. 121.

⁴¹ Zob. J. Ratzinger, *Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus*, ÖF 1(1977), s. 36.

⁴² *Τόμος Ἀγάπης*, s. 380. Tekst pol. zob. *Przemówienie patriarchy Athenagoras I do papieża Pawła VI* (Fanar, 25.07.1967), w: *Jan Paweł II w dialogu miłości z Kościołem wschodnim*, opr. A. Polkowski, Warszawa: PAX 1984, s. 339-340.

⁴³ „Rom muß vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde. Wenn Patriarch Athenagoras am 25.7.1967 beim Besuch des Papstes in Phanar diesen als Nachfolger Petri, als den Ersten an Ehre unter uns, den Vorsitzenden der Liebe, benannte, findet sich im Mund dieses großen Kirchenführers der wesentliche Gehalt der Primatsausagen des ersten Jahrtausends und mehr muß Rom nicht verlangen”. J. Ratzinger, *Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus*, s. 36n.

O. Clément uważa, że

„nadzieja tylu chrześcijan przezwycięży zmienne koleje historii i jej pozorne zwroty w tył: nadzieja, że Rzym, pod wpływem łaski danej z woli Boga, powróci do prawdziwej koncepcji prymatu jako posługi jedności, we wzajemnej współzależności jego biskupa i wszystkich pozostałych, a także w rzeczywistym dialogu z całym ludem Bożym. Będzie to wymagało zintegrowania z prądami reformistycznymi w jego własnym Kościele, które przypominają, że ma być wobec Kościoła prawosławnego Kościołem Piotra i Pawła i pojednaniem, Kościołem siostrzanym dla Kościoła siostrzanego, bez roszczeń jurysdykcyjnych w stosunku do niego. Kościół prawosławny zaś zachowując nauczanie Ojców o wolności Kościołów siostrzanych w łonie Kościoła powszechnego, będzie musiał przezwyciężyć pokusę autokefalii i nacjonalizmu religijnego, aby odnaleźć właściwy sposób wyrażenia synodalności i prymatu: nie zapominając o tym, co Wschód w pełni uznał w pierwszym tysiącleciu, że kiedy zostanie przywrócona jedność w wierze, wówczas prymat oprze się nierozdzielnie na osobie i wierze Piotra, na posłudze Piotrowej, zrównoważonej posługą Pawła, charyzmatyka i Jana, wizjonera”⁴⁴.

5. PRYMAT BISKUPA RZYMU W ŚWIETLE DIALOGU KATOLICKO-PRAWOSŁAWNEGO NA FORUM ŚWIATOWYM

Pośród spraw zaliczanych dziś do najtrudniejszych z ekumenicznego punktu widzenia, determinujących wzajemne relacje między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołami prawosławnymi uznaje się problem rzymskokatolickiego nauczania na temat prymatu i nieomyślności papieskiej, zdogmatyzowanego na Soborze Watykańskim I⁴⁵. Już sam fakt, że zostało zdogmatyzowane przez Kościół rzymskokatolicki po niemalże tysiącu lat „różnej drogi” Kościołów Wschodu i Zachodu, z podkreśleniem wybitnie jurydycznego charakteru posługi biskupa Rzymu i jego władzy „nad wszystkimi Kościołami ziemi”⁴⁶, wzbudza sprzeciwy strony prawosławnej. Papież Paweł VI problem ten określił jako „najtrudniejszą przeszkodę na drodze ekumenizmu”⁴⁷. W *Przemówieniu do kardynałów* (28.06.1969 r.) stwierdził, że nie może pozostać bierny wobec krytycznych głosów kierowanych z różnych stron do Stolicy Apostolskiej, dotyczących formy pełnienia jego urzędu. Idąc naprzeciw tym

⁴⁴ O. Clément, *Rzym inaczej. Prawosławny wobec papieżstwa*, przeł. M. Żurowska, Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów 1999, s. 63-64.

⁴⁵ Zob. Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna *Pastor aeternus* (18.07.1870), DS, nr 3050-3075.

⁴⁶ DS, nr 3074.

⁴⁷ Paweł VI, *Przemówienie skierowane do pracowników Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan* (28.04.1967), AAS 59 (1967), s. 418.

opiniom gotów był do zmian czysto jurydycznych struktur swego posługiwania, o ile okaże się to rozsądne.

Współczesne badania nad istotą i sposobem sprawowania posługi na rzecz powszechnej jedności Kościoła nabrały nowego dynamizmu po publikacji „ekumenicznej encykliki” Jana Pawła II *Ut unum sint*. Papież zwrócił się do „wszystkich pasterzy i teologów naszych Kościołów”⁴⁸, z prośbą o nawiązanie z nim „braterskiego i cierpliwego dialogu”⁴⁹, który miałby stanowić płaszczyznę przedstawienia własnych racji na temat form sprawowania posługi biskupa Rzymu i wsłuchania się w to, co druga strona ma w tej kwestii do powiedzenia, wystrzegając się przy tym „jałowych polemik i mając na uwadze jedynie wolę Chrystusa wobec Jego Kościoła (...): «aby i oni stanowili w Nas jedno, aby świat uwierzył, żeś Ty Mnie posłał» (J 17,21)”⁵⁰. Jan Paweł II pragnął, „abyśmy wspólnie poszukiwali takich form sprawowania owego urzędu, w którym możliwe będzie realizowanie przez jednych i drugich posługi miłości”⁵¹. Prośba ta była przez Jana Pawła II wielokrotnie powtarzana. Papież uczynił to między innymi na górze Synaj w czasie jubileuszowej pielgrzymki do Egiptu⁵².

Odpowiedzią na powyższe wezwania wybitnych papieży XX w. są dialogi katolicko-prawosławne prowadzone na równych poziomach: światowym, krajowym i lokalnym. Szczególne znaczenie dla odbudowywania pełnej widzialnej jedności między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołami prawosławnymi jest dialog teologiczny prowadzony na forum światowym od 1980 r.⁵³ W pierwszej jego

⁴⁸ US, nr 95.

⁴⁹ US, nr 96.

⁵⁰ US, nr 96.

⁵¹ US, nr 95.

⁵² „Ripeto quanto ho scritto nella mia lettera enciclica „*Ut unum sint*” – ha detto il Papa – ossia ciò che riguarda l’unità di tutte le comunità cristiane rientra esplicitamente nell’ambito delle preoccupazioni del primato del vescovo di Roma. Per questo – ha detto ancora il Pontefice – desidero rinnovare l’unito a tutti i responsabili ecclesiali e ai loro teologi a instaurare con me su questo argomento un dialogo fraterno, paziente, nel quale potremmo ascoltarci al di là do sterili polemiche, avendo a mente soltanto la volontà di Cristo per la sua Chiesa”. A. Tornielli, *Wojtyła: „Rivedere subito il ruolo del Papa”*. Giovanni Paolo II conferma la disponibilità a discutere la posizione verso le altre Chiese cristiane, „Il Giornale” 26.02.2000, s. 10.

⁵³ Jeszcze przed oficjalnym rozpoczęciem prac Komisji Mieszanej odbyła się w Odessie (13-17.03.1980) rozmowa doktrynalna między przedstawicielami Kościoła rzymskokatolickiego a rosyjskiego Kościoła prawosławnego. Ten ostatni reprezentował w podjętych rozmowach całe prawosławie. Tematyka koncentrowała się wokół problematyki eklezjologicznej: *Relacje między Kościołem lokalnym a Kościołem uniwersalnym. Aspekty teologiczne i praktyczne*. Przedyskutowano tam takie zagadnienia jak: natura Kościoła, autorytet biskupa w Kościele, teologia Kościoła lokalnego, niektóre aspekty teologiczne i praktyczne relacji między Kościołami lokalnymi a Kościołem uniwersalnym, rola kobiety w Kościele, dialogi dwu- i wielostronne. Zob. S.C. Napiórkowski, S.J. Koza, P. Jaskóła, *Na drogach do jedności*, Lublin: Wydawnictwo KUL 1983, s. 69. Rozmowy toczyły się w atmosferze szacunku i szczerości, czego dowodem jest wspólne oświadczenie stwierdzające, że „mimo rozdziału Kościoły katolicki i prawosławny uznają siebie za «Kościoły siostrzane»”. H.M. Biedermann, *Der orthodox-*

fazie nie podjęto wprost problemu prymatu. Założono, że należy skupić się raczej na kwestiach, które z punktu widzenia dogmatycznego i liturgicznego nie rodzą zasadniczych trudności⁵⁴. Chodziło też o wypracowanie wspólnej eklezjologii, w oparciu o którą możliwe byłoby podejmowanie spraw zasadniczo różniących obydwie Kościoły.

5.1. DOKUMENT Z MONACHIUM (1982)

Owocem pierwszej fazy dialogu jest dokument opublikowany w Monachium (1982) pt. *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej*⁵⁵. Podkreśla się w nim podstawowe znaczenie dogmatu trynitarnego dla nauczania o Kościele i o Eucharystii. Dokument ten jest wyrazem powrotu do pierwotnej Tradycji Kościoła niepodzielonego. Dlatego tak mocno dowartościowano w nim znaczenie Kościoła lokalnego, potwierdzając potrzebę odkrywania tożsamości misterium Kościoła przeżywanego w Kościele lokalnym z misterium Kościoła przeżywanego w Kościele pierwotnym (katolickość w czasie)⁵⁶. Podkreśla się tam także potrzebę pełnego wzajemnego uznania się jako Kościoły: „Istotne znaczenie posiada dzisiaj także wzajemne uznanie się jako Kościoły: „Istotne znaczenie posiada dzisiaj także wzajemne uznanie między Kościołem lokalnym a innymi Kościołami. Każdy powinien uznać w drugich, poprzez lokalne właściwości, tożsamość misterium Kościoła. Chodzi o wzajemne uznanie katolickości pojętej jako zjednoczenie w pełni misterium. (...) więź jedności w obrębie tego samego regionu powinna znaleźć przedłużenie we wspólnocie między Kościołami siostrzanymi”⁵⁷. Określono również warunki, po spełnieniu których może nastąpić pełne wzajemne uznanie. Są nimi: „zjednoczenie w tym samym przepowiadaniu (κήρυγμα), a więc w tej samej wierze, (...) zjednoczenie w miłości (ἀγάπη) i w służbie (διακονία), nie tylko w słowach, ale w uczynkach”⁵⁸.

katholische Dialog. Sein gegenwärtiger Stand, OS 30(1981)1, s. 13. Oficjalne rozpoczęcie dialogu teologicznego katolicko-prawosławnego nastąpiło dnia 29.05.1980 r. na wyspie Patmos, zaś obrady komisji zainaugurowano na wyspie Rodos dnia następnego. Wtedy to ustalono pierwszy temat dialogu: *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej*. Powołano szesnastoosobowy Komitet Koordynacyjny i trzy osmioosobowe podkomisje mieszane, które niezależnie podjęły pracę nad wyznaczonym tematem.

⁵⁴ Zob. H.-J. Schulz, *Der Ökumenische Dialog zwischen der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchenfamilien*, w: *Handbuch der Ostkirchenkunde*, t. 3, red. W. Nyssen, H.-J. Schulz, P. Wiertz, Düsseldorf: Patmos 1997, s. 224.

⁵⁵ Międzynarodowa Komisja Mieszana do Dialogu Katolicko-Prawosławnego, *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej* (Monachium 1982). Tekst pol. zob. m.in.: AK (1982) 442, 448-457; Znak (1982) 337, 1500-1510; “Biuletyn Ekumeniczny” (1983) 1, 28-41 [dalej = Monachium].

⁵⁶ Zob. Monachium III, 3a.

⁵⁷ Monachium, III, 3b.

⁵⁸ Monachium, III, 3b.

W dokumencie z Monachium można odnaleźć pewne sygnały dotyczące prób poszukiwania odpowiedzi na niektóre pytania związane z rozumieniem sposobu sprawowania prymatu papieża. Potwierdzono, że Kościoły lokalne, by być rzeczywiście Kościołem Chrystusa, nie mogą żyć w izolacji między sobą, ale w komunii wiary, sakramentów i charyzmatów; szczególną zaś rolę jednoczącą je między sobą mają do spełnienia ich biskupi. Każdy z nich musi troszczyć się nie tylko o swój własny Kościół lokalny, ale o cały Kościół Chrystusowy, będąc w komunii z innym biskupami. Ta wspólnota między nimi wyraża się tradycyjnie w praktyce synodalnej⁵⁹. Dokument z Monachium kończy się stwierdzeniem, że wizja praktyki synodalnej musi w przyszłości zostać pogłębiona przez obydwa Kościoły⁶⁰.

Eleuterio Fortino z Papieskiej Rady dla Popierania Jedności Chrześcijan, komentując tekst dokumentu z Monachium stwierdził, że autorzy raportu mówią o roli biskupa w Kościele lokalnym, uczynili to w kontekście komunii jaka rzeczywistością się w ramach patriarchy, nie mówiąc jednak nic konkretnego na temat roli patriarchy. Nawiązali także do komunii uniwersalnej biskupów w praktyce koncyliarnej, nie wspominając jednak o roli biskupa Rzymu w realizacji tej formy komunii⁶¹. De Halleux potwierdza, że strona katolicka postulowała, aby w raporcie z Monachium wspomnieć o konieczności przedyskutowania roli biskupa Rzymu w kolegium biskupów. Przeważała jednak opinia biskupów i teologów prawosławnych, by w dokumencie którego celem jest wyrażenie wspólnej wiary nie podejmować problemu prymatu, który tak bardzo różni obydwa Kościoły⁶².

5.2. DOKUMENT Z BARI (1987)

W drugim etapie dialogu skoncentrowano się na tematyce związanej z rozumieniem relacji wiary do sakramentów i jedności Kościoła. Jego owocem jest dokument pt.: *Wiara, sakramenty i jedność Kościoła*⁶³ zatwierdzony i ogłoszony przez komisję mieszaną w Bari w 1987 r. Określono w nim wiarę jako dar Boży, który domaga się zaangażowania ze strony chrześcijanina: „zaangażowania jego umysłu, serca i jego woli”⁶⁴. Podkreślono także, iż „w swojej głębi rzeczywistości jest ona [wia-

⁵⁹ Zob. Monachium, III, 4.

⁶⁰ Zob. Monachium, III, 4.

⁶¹ Por. E.F. Fortino, *Progressi nel dialogo tra Cattolici e Ortodossi*, „Orientale Cristiano” 3 (1982), s. 8-9.

⁶² A. de Halleux, *Catholicisme et orthodoxie. Une étape dans dialogue*, „Revue théologique de Louvain” 13 (1982), s. 334.

⁶³ Międzynarodowa Komisja Mieszana do Dialogu Katolicko-Prawosławnego, *Wiara, sakramenty i jedność Kościoła* (Bari 1987). Tekst pol. zob. m.in.: „Biuletyn Ekumeniczny” (1987) 3, 66-81; „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” (1988)1, 64-72; „Communio” (1988)2, 92-103; „Ateneum Kapłańskie” (1988)474, 286-296 [dalej = Bari]

⁶⁴ Bari, nr 2.

ra] także wydarzeniem eklezjalnym, urzeczywistniającym się i spełniającym we wspólnocie i przez wspólnotę Kościoła w swym wyrazie liturgicznym, a zwłaszcza eucharystycznym”⁶⁵. Dlatego też aby mogła zaistnieć wspólnota sakramentalna, nieodzowna jest wspólnota w wierze⁶⁶. Pewna różnorodność w wyrażaniu i formułowaniu wiary nie narusza jednak wspólnoty między Kościołami lokalnymi, skoro każdy z nich może rozpoznawać w różnorodności sformułowań „jedną autentyczną wiarę otrzymaną od Apostołów”⁶⁷. Stwierdzenie takie wskazuje na możliwość osiągnięcia pełnej komunii między Kościołami, które od wieków przyjęły swoje własne drogi rozwoju tradycji liturgicznych, teologicznych i kanonicznych. Oznacza to otwartość na odbudowę siostrzano-braterskich wzajemnych odniesień. Stwierdzono również tożsamość teologicznego nauczania na temat sakramentów świętych, choć podkreślono różnice co do form ich sprawowania. W odniesieniu do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej potwierdzono normatywność starochrześcijańskiego modelu, opowiadającego się za potrzebą ich integralnego udzielania. On właśnie „pozostaje ideałem dla obydwu Kościołów, ponieważ odpowiada on możliwie jak najdokładniej przyswajaniu tradycji biblijnej i apostoelskiej, będącej dziełem pierwotnych Kościołów chrześcijańskich, które żyły w pewnej wspólnocie ze sobą”⁶⁸. Uznano jednak prawo do istnienia różnych praktyk w każdym z Kościołów, odwołując się do stwierdzenia Synodu Konstantynopolitańskiego z 879-880 (tzw. Synod Focjański), który orzekł, że „Kościół rzymski zachowa zwyczaje sobie właściwe, Kościół Konstantynopolitański swoje, podobnie jak zresztą inne stolice wschodnie (por. Mansi XVII, 489 B)”⁶⁹.

W raporcie z Bari znajdujemy dwie cenne wskazówki dotyczące sposobu traktowania tematu prymatu rzymskiego w dialogu katolicko-prawosławnym. Pierwsza z nich związana jest z kwestią możliwości używania różnych symboli wiary podczas celebracji sakramentów w Kościele katolickim i prawosławnym. Obydwa Kościoły wyrażają przekonanie, że tego typu różnice nie powinny niszczyć jedności wspólnej wiary⁷⁰. Jedność w apostoelskiej wierze ma zasadniczą wartość dla odnowienia pełnej komunii między Kościołami Wschodnim i Zachodnim, ponieważ bez niej nie może być mowy o komunii w sakramentach. Komunia w wierze i w sakramentach to dwa z trzech podstawowych wymiarów jedności Kościoła. Trzecim jest jedność w posłudze pasterskiej, która opiera się na dwóch poprzednich elementach. W dokumencie z Bari strony podkreśliły, że „w ciągu wieków Kościoła niepodzielonego różnorodność teologicznych sposobów wyrażania jednej nauki nie wystawiała na niebezpieczeństwo wspólnoty sakramentalnej”⁷¹. Uświadomienie sobie tej prawdy

⁶⁵ Bari, nr 2.

⁶⁶ Por. Bari, nr 3.

⁶⁷ Bari, nr 25.

⁶⁸ Bari, nr 46.

⁶⁹ Bari, nr 53.

⁷⁰ Zob. Bari, nr 18-20; 25.

⁷¹ Bari, nr 26.

jest dla obydwu Kościołów bardzo ważne. W pierwszym tysiącleciu różnorodność nie tylko w praktyce administrowania sakramentami, ale także w teologii nie zniszczyła poczucia jedności. Stało się to dopiero w drugim tysiącleciu, kiedy po schizmie Wschód i Zachód zaczęły rozwijać się niezależnie od siebie. „Nie miały już zatem możliwości jednomyślnego podejmowania decyzji ważnych zarówno dla jednych, jak i dla drugich”⁷². Obecnie obydwie Kościoły odkryły na nowo, że mimo różnic na poziomie sformułowań teologicznych i praktyk pasterskich wyznają tę samą wiarę i posiadają te same sakramenty. Tak więc poczucie i odkrywanie jedności w różnorodności mogłoby stanowić ważną hermeneutyczną zasadę w szukaniu wspólnej odpowiedzi na pytanie o rozumienie funkcjonowania prymatu biskupa Rzymu.

Ważną wskazówką dla dialogu na temat prymatu papieża jest nawiązanie do orzeczeń Soboru Konstantynopolańskiego (879-880) i przywołanie stanowiska o możliwości zachowania przez Rzym, Konstantynopol i inne stolice biskupie Wschodu własnych tradycji otrzymanych „od początku”, bez sporów i polemik wokół nich⁷³. Nawet jeśli tekst ten dotyczy bezpośrednio różnych sformułowań wiary apostołskiej w obu Kościołach i różnic w administrowaniu sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego, to, według Galitisa, kładzie on fundament także pod osiągnięcie porozumienia w sprawach organizacyjnych Kościoła⁷⁴. Zauważamy więc, że komisja choć bardzo powoli, to jednak konsekwentnie w kolejnych swoich wypowiedziach przygotowywała grunt dla podjęcia trudnego problemu dotyczącego rozumienia sposobu sprawowania przez biskupa Rzymu prymacjalnej roli w Kościele.

5.3. DOKUMENT Z UUSI VALAMO (1988)

Pierwszym dokumentem wypracowanym w ramach dialogu katolicko-prawosławnego na forum światowym, gdzie wprost mowa jest o prymacie w Kościele, jest raport z Uusi Valamo (1988) pt.: *Sakrament kapłaństwa w sakramentalnej strukturze Kościoła*⁷⁵. Podkreślono w nim, że „posługiwanie eklezjalne jest z natury swej sakramentalne”⁷⁶. Oznacza to, że ma ono eschatyczne odniesienie, wskazuje

⁷² Bari

⁷³ Zob. Bari, nr 53.

⁷⁴ Zob. G. Galitis, *Der Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche unter Berücksichtigung der gemeinsamen Erklärung*, „Orthodoxes Forum” 2 (1989), s. 175.

⁷⁵ Międzynarodowa Komisja Mieszana do Dialogu Katolicko-Prawosławnego, *Sakrament kapłaństwa w sakramentalnej strukturze Kościoła ze szczególnym uwzględnieniem znaczenia sukcesji apostołskiej dla uświęcenia i jedności Ludu Bożego* (Uusi Valamo 1988), 6. Tekst pol. zob. m.in.: „Biuletyn Ekumeniczny” (1988)4,71-84; AK (1989)479, 98-107; „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” (1989)1, 58-66 [dalej = Uusi Valamo].

⁷⁶ Uusi Valamo, nr 11.

również na fakt, że kto pełni posługę w Kościele, należy do wspólnoty i partycypuje w darach, jakich Duch Święty udziela wspólnocie. Posłany jest, aby gromadzić wspólnotę i przewodniczyć świętym misteriom sprawowanym przez nią w imieniu Chrystusa⁷⁷. Kościół lokalny gromadzi się wokół biskupa, „a we wspólnocie z nim urzeczywistnia jedność wszystkich i wyraża pełnię Kościoła”⁷⁸. Istotne dla każdego Kościoła jest trwanie w komunii z innymi Kościołami, gdyż nie da się oddzielić jedności Kościoła lokalnego od powszechnej wspólnoty Kościołów. Ta zaś urzeczywistnia się przez kolegium biskupów i w nim⁷⁹.

W raporcie z Uusi Valamo znajdujemy propozycję, aby szukać rozwiązania problemu prymatu biskupa Rzymu w oparciu o model z pierwszego tysiąclecia⁸⁰. Przywołano 34. kanon apostołski, zgodnie z którym „pierwszy spośród biskupów decyduje jedynie w zgodzie z innymi biskupami, ci zaś nie podejmują żadnej ważnej decyzji bez zgody pierwszego”⁸¹. Autorzy dokumentu z Uusi Valamo podkreślili, że w starożytnym Kościele istniały różne formy synodalności, jak m.in.: wymiana listów między biskupami, wizyty, a przede wszystkim synody i sobory. Formy życia synodalnego zmieniały się w historii, lecz zasada ich funkcjonowania pozostała niezmienna. Jest nią właśnie 34. kanon apostołski. Kanon ten dotyczy nie tylko prymatu biskupa Rzymu, ale wszystkich prymatów na różnych poziomach życia eklezjalnego.

Podejmując problem prymacjalnego posługiwania biskupa Rzymu w pierwszym milenium Kościoła autorzy raportu z Uusi Valamo podkreślili, że „od pierwszych wieków ukształtowały się zróżnicowanie i hierarchia między Kościołami starszego pochodzenia i Kościołami później założonymi, między Kościołami-matkami i Kościołami-córkami, między Kościołami większych miast i Kościołami bardziej peryferyjnymi. Ta hierarchia (*táxis*) znalazła niebawem swój wyraz kanoniczny sformułowany przez sobory, zwłaszcza w kanonach, które zostały przyjęte przez ogół Kościołów wschodnich i zachodnich. Są to, na pierwszym miejscu, 6. i 7. kanon I Soboru Nicejskiego (325), 3. kanon I Soboru Konstantynopolańskiego (II Sobór powszechny, 381), 28. kanon Soboru Chalcedońskiego (IV Sobór powszechny, 451), a również 3., 4. i 5. kanon synodu w Sardica (343) oraz 1. kanon synodu (Focjańskiego) w Hagia Sophia (879-880). Jeżeli nawet kanony te nie zawsze były interpretowane w ten sam sposób na Wschodzie i Zachodzie, należą one do dziedzictwa Kościoła. Przyznały one określone miejsce i uznane przywileje w organizacji synodalnego życia Kościoła biskupom, którzy zajmowali pewne stolice metropolitalne, czyli wielkie. W ten sposób utworzyła się pentarchia: Rzym, Konstantynopol, Aleksandria, Antiochia i Jerozolima, jakkolwiek w ciągu dziejów pojawili się poza

⁷⁷ Por. Uusi Valamo, nr 11.

⁷⁸ Uusi Valamo, nr 25.

⁷⁹ Por. Uusi Valamo, nr 26.

⁸⁰ Zob. Uusi Valamo, nr 52-55.

⁸¹ Uusi Valamo, nr 53.

pentarchią inni biskupi, metropolici, prymasowie i patriarchowie⁸². Z powyższego wynika, że funkcję biskupa Rzymu w Kościele powszechnym należałoby rozpatrywać w perspektywie komunii między Kościołami lokalnymi i ich biskupami, znajdującej swój wyraz w praktyce synodalnej na różnych poziomach życia eklezjalnego i poprzez istnienie prymatów pośrednich⁸³. Takie podejście budzi wielkie nadzieje na możliwość znalezienia dobrego rozwiązania.

5.4. DOKUMENTY DIALOGU Z LAT 1990-1993

W 1988 r. w Uusi Valamo członkowie komisji mieszanej ustalili, że na kolejnym etapie dialogu podjęty zostanie temat koncyliarności i autorytetu w Kościele. Tak się jednak nie stało. W związku z przemianami społeczno-politycznymi w Europie oraz odradzaniem się Kościołów grekokatolickich dialog został na wiele lat zdominowany przez problem uniatyzmu i prozelityzmu. W związku z tym wydano trzy dokumenty⁸⁴ na temat uniatyzmu, w których stwierdzono, że obie strony odrzucają go jako metodę poszukiwania jedności, ponieważ jest on przeciwny wspólnej tradycji obu Kościołów⁸⁵. Taką drogę uznano za model przeszłości, gdyż nie sposób zaakceptować jedności rozumianej w kategoriach „nawracania” z jednego Kościoła do drugiego celem zapewnienia zbawienia, ale tylko jako komunię Kościołów opartą na szacunku wobec inności w wyrażaniu tej samej wiary. Może ona zostać osiągnięta jedynie na drodze szczerego, pokornego i uczciwego dialogu.

Komisja mieszana zdecydowanie opowiedziała się przeciwko uniatyzmowi ze względu na to, że jest to metoda jednoczenia grup chrześcijan za cenę nowych i trwałych podziałów w Kościele. Z tego też względu nie może być przyjmowana przez Kościoły i stosowana jako sposób ich jednoczenia. Uniatyzm pojawił się wówczas, gdy wśród katolików i prawosławnych zaczęła zanikać świadomość wspólnej przynależności do jednego Kościoła Chrystusowego. Prawdą jest, że niemal od samego początku pewne wspólnoty chrześcijan odchodziły, zazwyczaj czasowo, od jedności z Kościołem. Jednak w razie ponownego osiągnięcia jedności nie powta-

⁸² Uusi Valamo, nr 52.

⁸³ Zob. F. Bouwen, *Bari 1986. Quatrième réunion de la Commission internationale pour le dialogue théologique entre l'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe*, „Proche – Orient chrétien” 3-4 (1986), s. 294.

⁸⁴ Są to: *Dokument o uniatyzmie i prozelityzmie* (Freising 1990). Tekst pol. zob. w: W. Hryniewicz, *Kościoły siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980-1991*, Warszawa 1993, 67-69. [dalej = Freising]; *Uniatyzm, metoda unijna przeszłości, a obecne poszukiwanie pełnej wspólnoty* (Dokument roboczy Komitetu Koordynacyjnego, Ariccia 1991). Tekst pol. zob. w: W. Hryniewicz, *Kościoły siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980-1991*, Warszawa: Verbinum 1993, 70-75 [dalej = Ariccia]. *Uniatyzm, metoda unijna przeszłości a obecne poszukiwanie pełnej wspólnoty* (Balamand 1993). Tekst pol. zob. „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 10(1994)2, 77-82 [dalej = Balamand].

⁸⁵ Por. Freising, nr 6b; Ariccia, nr 6; Balamand, nr 18; 35.

rzano sakramentów, lecz przyzywano Ducha Świętego na odpuszczenie grzechów i nakładano ręce na znak pojednania. Taka praktyka wynikała ze świadomości, że ani schizma, ani herezja nie niszczą siostrzano-braterskiej wspólnoty eklezjalnej w sensie ontologicznym, ale jedynie ją „ranią”, pomniejszając i osłabiając jej widzialną jedność. Taka świadomość przetrwała w ciągu całego pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa. Sytuacja zmieniła się dopiero po definitywnym podziale, jaki dokonał się między chrześcijańskim Wschodem i Zachodem w XI wieku. Dopiero wtedy zaczęto rozpowszechniać przekonanie, że wspólnota schizmatycka, czy herezycka, traci swój nadprzyrodzony charakter i więź sakramentalną, a więc przestaje być rzeczywistością zbawczą. Stąd też domagano się „nawrócenia” i „powrotu” oraz ponownego przyjmowania sakramentów, począwszy od chrztu, w przeciwnym bowiem razie nie byłoby możliwości zbawienia dla tych, którzy nie spełnią tak stawianych warunków. W ten sposób rozpoczęto trudne dzieje „nawracania do jedynego prawdziwego Kościoła Chrystusowego” – a za taki zaczęły się uważać poszczególne Kościoły, odsądzając drugich od wspólnoty łaski i zbawienia. Często zapominano o tym, że tworzymy jeden, w swojej istocie niepodzielny Kościół. Trzeba więc było kolejnych wieków, aby podjąć inicjatywę na rzecz trudnego i długotrwałego procesu odbudowywania „poranionej” siostrzaności i eklezjalnego braterstwa.

5.5. DOKUMENT Z RAWENNY (2007)

Od spotkania komisji mieszanej w Rawennie w 2007 r. rozpoczął się nowy etap dialogu rzymskokatolicko-prawosławnego na forum światowym. Rozpoczęto wówczas teologiczno-historyczną debatę na temat eklezjologicznych i kanonicznych konsekwencji sakramentalnej natury Kościoła ze szczególnym uwzględnieniem soborowości i autorytetu w Kościele. Owocem tamtych debat jest dokument pt.: *Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church. Ecclesial Communion, Conciliarity and Authority (Eklezjologiczne i kanoniczne konsekwencje sakramentalnej natury Kościoła. „Communio”, soborowość i autorytet)*⁸⁶.

Raport składa się z dwóch rozdziałów. Poprzedzono je „Wstępem”, gdzie dokonano podsumowania dotychczasowych prac komisji działającej od 1979 r. W pierwszym rozdziale dokumentu z Rawenny w oparciu o Biblię i Tradycję zaprezentowano teologiczne podstawy soborowości i władzy w Kościele. W rozdziale drugim omówiono ich urzeczywistnianie się na poziomie lokalnym, regionalnym i powszechnym. W tej właśnie części dokumentu podjęto temat rozumienia pry-

⁸⁶ http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20071013_documento-ravenna_en.html (12.04.2015). Tekst polski: *Eklezjologiczne i kanoniczne konsekwencje sakramentalnej natury Kościoła. „Communio”, soborowość i autorytet*, przeł. R. Kupiszewski, „Sympozjum” 16 (2012) 1/22, s. 117-132 [dalej = Rawenna].

matu biskupa Rzymu oraz sposobów jego realizacji. Mówiąc o soborowości na płaszczyźnie uniwersalnej, urzeczywistnianej na soborze powszechnym, stwierdza się, że zakłada to czynną rolę, jaką w tym zgromadzeniu wszystkich biskupów ma odgrywać biskup Rzymu jako pierwszy spośród nich:

„Prymat i soborowość są wzajemnie od siebie zależne. Dlatego prymat należy rozpatrywać na różnych płaszczyznach życia Kościoła, lokalnej, regionalnej i powszechnej, zawsze w kontekście soborowości, a soborowość zawsze w kontekście prymatu. Odnosnie do prymatu na różnych płaszczyznach chcemy potwierdzić następujące punkty:

1. Prymat na wszystkich płaszczyznach jest praktyką, która silnie opiera się na tradycji kanonicznej Kościoła.

2. Podczas gdy fakt prymatu na płaszczyźnie powszechnej akceptowany jest przez obydwie strony – przez Wschód i Zachód, istnieje różnica w rozumieniu sposobu, w jaki powinien on być sprawowany, a także w sposobie jego biblijnego i teologicznego uzasadnienia⁸⁷.

Kościół jest ikoną Trójcy Świętej. Dlatego też obok soborowości jest w nim miejsce na *protos* na wzór osoby Ojca, który w Trójcy Świętej jest *protos* wśród równych mu osób Syna i Ducha Świętego. *Protos* w Kościele dochodzi do głosu na płaszczyźnie lokalnej, regionalnej i uniwersalnej. Na płaszczyźnie lokalnej biskup jest *protos* w stosunku do prezbiterów i wiernych lokalnej kościelnej *communio*. Na płaszczyźnie regionalnej biskupi muszą uznać metropolitę za *protos* i dlatego nie powinni podejmować ważnych decyzji bez jego zgody. Równocześnie jednak metropolita nie powinien podejmować ważnych decyzji bez biskupów z metropolii. Na płaszczyźnie uniwersalnej Kościoła biskup Rzymu jest *protos* wśród patriarchów⁸⁸. Owo *protos* biskupa Rzymu nie może jednak zastąpić soborowej struktury Kościoła. Biskup Rzymu jest w Kościele, a nie ponad Kościołem lub obok niego. W Kościele, podobnie jak w immanentnej Trójcy, musi być zachowana równowaga pomiędzy *protos* biskupa Rzymu a soborem. *Protos* biskupa Rzymu należy rozumieć w duchu św. Ignacego Antiocheńskiego, który w swoim *Liście do Rzymian* napisał:

„Ignacy, zwany też Teoforem, do Kościoła obdarzonego miłosierdziem przez hojność Najwyższego Ojca i Jego Jedyne Syna, Jezusa Chrystusa, Kościoła wielce umiłowanego i oświeconego z woli Tego, z którego woli istnieje wszystko, co istnieje, w miłości Jezusa Chrystusa, Boga naszego, Kościoła, który przewodzi w krainie Rzymian, godny Boga, godny czci, godny błogosławieństw, godny pochwały, godny powodzenia, godny czystości [wiary] i przewodzący w miłości, naznaczony prawem Chrystusa i imieniem Ojca⁸⁹.”

⁸⁷ Rawenna, nr 43.

⁸⁸ Zob. Rawenna, nr 44.

⁸⁹ Ignacy Antiocheński, *Ρωμαίσις Ιγνατιος*, SCh 10, 124-138. Tekst polski: *Ignacy do Kościoła w Rzymie*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma ojców apostołskich*, przeł. A. Świderkówna, Kraków: Wydawnictwo M 1998, s. 128. Zob. Rawenna, nr 41.

Prawosławni wyrażają przekonanie, że *protos* biskupa Rzymu sprowadza się więc przede wszystkim do przewodniczenia w miłości. Nawiązują do praktyki pierwszego tysiąclecia, a wówczas to „powszechna *communio* Kościołów podtrzymywana była przez braterskie stosunki między biskupami. Te stosunki między samymi biskupami i każdego z nich z *protoi* w kanonicznym porządku (*taxis*), a także między samymi *protoi*, poświadczone przez starożytny Kościół, żywiły i umacniały kościelną *communio*⁹⁰”. „Ów kanoniczny *taxis* uznawany był przez wszystkich w czasach niepodzielonego Kościoła. Zgodne są one co do tego również, że Rzym jako Kościół (...), przewodząc w miłości, włączony był do *taxis* na pierwszym miejscu i dlatego też biskup Rzymu był pierwszym wśród patriarchów. Nie są jednak zgodne w interpretacji historycznych dokumentów z tego czasu co do prerogatyw biskupa Rzymu jako *protos*, co różnie interpretowano już w pierwszym tysiącleciu⁹¹. Autorzy raportu zauważyli, że „soborowość w płaszczyźnie powszechnej, sprawowana na ekumenicznych soborach, niesie ze sobą aktywną rolę biskupa Rzymu jako *protos* biskupów głównych siedzib, w konsensie zebranych biskupów. Chociaż biskup Rzymu w pierwszych wiekach nie zwoływał soborów ekumenicznych i im osobiście nie przewodził, był jednak silnie włączony w proces znajdowania rozstrzygnięć poprzez sobór⁹². W związku z powyższym, strony podkreśliły, że na kolejnym etapie dialogu należy na nowo zbadać biblijne podstawy prymatu biskupa Rzymu i „dogłębnie przestudiować zagadnienie roli biskupa Rzymu w *communio* ze wszystkimi Kościołami⁹³. Postawiono więc kilka ważnych pytań, określających istotę i perspektywy wspólnych poszukiwań przewyciężenia rozbieżności w rozumieniu prymatu biskupa Rzymu: „Co jest szczególną funkcją biskupa „pierwszej siedziby” w eklezjologii *koinonii* i z uwzględnieniem tego, co już zostało powiedziane w (...) *dokumencie* [z Rawenny] na temat soborowości i aurytety? Jak nauka o prymacie powszechnym I i II Soboru Watykańskiego powinna być rozumiana i przeżywana wobec kościelnej *praxis* pierwszego tysiąclecia?⁹⁴. Pytania te określono jako „decydujące dla naszego dialogu i dla naszej nadziei w przywrócenie pełnej *communio* między nami⁹⁵”.

W raporcie z Rawenny nie powiedziano wszystkiego o *protos* biskupa Rzymu. To, co udało się ustalić do tej pory w dialogu rzymskokatolicko-prawosławnym stanowi poważny krok naprzód w wielkiej debacie na temat prymacjalnej roli biskupa Rzymu w Kościele. Nie można jednak nadal dopatrywać się ustaleń, które można by określić jako przełomowe w sprawie. Ekumeniczny patriarcha Konstantynopola Bartłomiej I w wywiadzie udzielonym bułgarskiej telewizji stwierdził, że byłby gotów uznać prymat biskupa Rzymu w tym jednak znaczeniu, w jakim

⁹⁰ Rawenna, nr 40.

⁹¹ Rawenna, nr 41.

⁹² Rawenna, nr 42.

⁹³ Rawenna, nr 45.

⁹⁴ Rawenna, nr 45.

⁹⁵ Rawenna, nr 45.

był on rozumiany w Kościele w pierwszym tysiącleciu. Warunkiem jest porozumienie z katolikami w tym, co dotyczy znaczenia terminu „prymat”⁹⁶. „Jeśli do tego dojdzie, patriarsze ekumenicznemu nie pozostanie nic innego, jak uznać pierwszeństwo katedry Rzymu i zająć drugie miejsce, jak to było przed schizmą” – stwierdził Bartłomiej I. Dodał on jednocześnie, że chodziło wówczas o godność w porządku miłości, a nie o prawne zwierzchnictwo papieża nad wszystkimi Kościołami chrześcijańskimi. Zdaniem patriarchy, takiego jurysdykcyjnego rozumienia prymatu chrześcijański Wschód nigdy nie podzielał, uznając je za przywództwo w porządku ludzkim, a nie za pochodzące z Bożego prawa przekazanego przez Chrystusa Piotrowi i jego następcom⁹⁷.

Pojednanie Kościołów prawosławnego i rzymskokatolickiego domaga się wypracowania nowych form sprawowania prymatu papieskiego: otwartych na aktualną sytuację kościelno-społeczną, bardziej wiarygodnych i możliwych do przyjęcia przez obydwie strony. Szansa ich odnalezienia istnieje tylko wtedy, gdy formy przeszłe i obecne uzna się za wymagające gruntownej przebudowy. Decyzja taka wymagać będzie odważnego wysiłku, słuchania siebie nawzajem, ekumenicznej determinacji i rezygnacji. Taka jest cena chrześcijańskiej jedności.

Sł o w a k l u c z o w e: prymat, biskup Rzymu, Kościół, soborowość, prawosławie, dialog, ekumenizm.

Primacy of the Bishop of Rome from the Orthodox Perspective. Ecumenical hopes

Summary

One of the essential problems in the relationship between Catholic-Orthodox churches is the difference in the interpretation of the current forms of the primacy in the Church of the Bishop of Rome. Contemporary studies on the essence and on the method of accomplishing this service on behalf of the universal Church's unity assumed new dynamics after the publication of the ecumenical encyclical letter of John Paul II – *Ut unum sint*. The Pope addressed and requested the pastors and theologians to establish with him a “patient and fraternal dialogue” (see US 95-96), for both parties to strive to achieve “the forms in which this ministry may accomplish a service of love recognized by all concerned” (US 95). The contemporary Orthodox theologians, based on the results of historical studies, are convinced that the idea of the Roman primacy has been always presented in the theological awareness of the Christian East. The Eastern Churches do not negate the primacy of the

⁹⁶ <http://www.opoka.org.pl/aktualnosci/news.php?id=23093&s=opoka#> (14.02.2015).

⁹⁷ <http://www.opoka.org.pl/aktualnosci/news.php?id=23093&s=opoka#> (14.02.2015).

Pope, as the Bishop of Rome, and as the first bishop of the whole Church. Recognizing the primacy of the Holy See as an incontestable historical fact, the Orthodox theologians see the crucial problem in the determination of its nature. They do not accept the primacy in the juridical sense.

Key words: Primacy, Bishop of Rome, Church, conciliarity, Orthodoxy, dialogue, ecumenism.

Der Primat des Bischofs von Rom in der orthodoxen Perspektive. Ökumenische Hoffnungen

Zusammenfassung

Eines der wesentlichen Probleme im Verhältnis zwischen römischen Katholiken und Orthodoxen ist der Unterschied in der Interpretation der gegenwärtigen Formen der Ausübung von der primatialen Rolle des Bischofs von Rom. Die gegenwärtigen Untersuchungen über das Wesens und die Art und Weise der Ausübung des Dienstes zugunsten der allgemeinen Einheit der Kirche haben nach der Erscheinung der „ökumenischen Enzyklika“ von Johannes Paul II. *Ut unum sint* einen neuen Auftrieb erhalten. Der Papst hat sich an die Hirten und Theologen mit der Bitte gewandt, mit ihm in einen „brüderlichen und geduldigen Dialog“ einzutreten, um gemeinsam „solche Formen der Ausübung dieses Amtes zu suchen, in denen die Realisierung des Dienstes der Liebe durch die Einen und die Anderen möglich wird“ (US 95). Anhand der historischen Untersuchungen, äußern heutige orthodoxe Theologen die Überzeugung, dass die Idee des römischen Primats schon immer im Bewusstsein des christlichen Ostens gegenwärtig war. Die östlichen Kirchen stellen das Ehrenprimat, der dem Papst als dem Bischof von Rom und dem ersten Bischof der gesamten Kirche gezollt wird, nicht in Frage. Indem sie den Primat des römischen Stuhls anerkennen, sehen sie das größte Problem in der Definition seiner Natur. Der Iurisdiktionsprimat wird von Ihnen nicht akzeptiert.

Schlüsselworte: Primat, Bischof von Rom, Kirche, Konziliarität, Orthodoxie, Dialog, Ökumenismus.

