

Ks. Paweł Rabczyński

Katedra Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Moralnej

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie¹

Prymat Biskupa Rzymu w ujęciu wspólnot eklezyjalnych wyrosłych z reformacji

Słowa kluczowe: prymat Biskupa Rzymu; ekumenizm; wspólnoty kościelne wyrosłe z reformacji; Księgi Wyznaniowe luteranizmu; dialog katolicko-luterański.

Keywords: primacy of the Bishop of Rome; ecumenism; church communities born out of the reformation; Symbolical Books of the Evangelical Lutheran Church; Catholic-Lutheran dialogue.

Wprowadzenie

W 2017 r. luteranie obchodzili 500-lecie reformacji. W upamiętnienie tego wydarzenia włączyli się także katolicy, czego wymownym znakiem było uczestnictwo papieża Franciszka w nabożeństwie ekumenicznym w Lund 31 października 2016 r. oraz podpisanie przez niego i przewodniczącego Światowej Federacji Luterańskiej bp. Muniba Younana wspólnej deklarację z okazji katolicko-luterańskich obchodów wspomnianej rocznicy. We wstępie tego dokumentu czytamy: „Przez dialog i wspólne świadectwo nie jesteśmy już sobie obcy. Przeciwnie, nauczyliśmy się, że to, co nas łączy, jest większe niż to, co nas dzieli”². Dziś już nie trzeba nikogo przekonywać, jak ważny jest ruch ekumeniczny, czyli wszelka działalność na rzecz pojednania i jedności chrześcijan (Hryniewicz W. i in., 1996). Aby podjąć ekumeniczne wyzwania współczesności, prowadzić dialog międzywyznaniowy, dawać świadectwo chrześcijańskiej wiary, należy najpierw lepiej się poznać, wyjaśnić poglądy wyrosłe z innych tradycji konfesyjnych. Prezentowany artykuł jest syntetyczną próbą naświetlenia proble-

¹ Ks. Paweł Rabczyński, Katedra Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Moralnej, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, pawel.rabczynski@uwm.edu.pl, <http://orcid.org/0000-0002-8732-7019>.

² Tekst polski: *Wspólna deklaracja Papieża Franciszka i przewodniczącego Światowej Federacji Luterańskiej bpa Muniba Younana. Lund 31.10.2016*, „L'Osservatore Romano” 2016, nr 11.

matyki prymatu Biskupa Rzymu z perspektywy wspólnot kościelnych wyrosłych z reformacji.

Podobnie jak w przypadku Kościołów Wschodu, tak również w relacji z Kościołami i wspólnotami kościelnymi na Zachodzie impulsem do podjęcia dialogu ekumenicznego było nowe otwarcie eklezjologiczne usankcjonowane na Soborze Watykańskim II (Jan Paweł II, 1995, nr 64–73). W Dekrecie o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* czytamy, że „Kościoły i Wspólnoty kościelne, które odłączyły się od Rzymskiej Stolicy Apostolskiej w czasie najcięższego bodaj na Zachodzie przełomu, zapoczątkowanego u schyłku średniowiecza czy też w późniejszych czasach, łączy z Kościołem katolickim szczególnie związek i powinowactwo, ponieważ lud chrześcijański przez wiele minionych wieków żył we wspólnym Kościele” (Sobór Watykański II, 1968, nr 19). Pomimo podkreślania wspólnego dziedzictwa, w przywołanym dokumencie z wielkim realizmem mówi się także o istnieniu między Kościołem rzymskokatolickim a Kościołami i wspólnotami poreformacyjnymi „rozbieżności wielkiej wagi, nie tylko na podłożu historycznym, socjologicznym, psychologicznym i kulturowym, lecz głównie w interpretacji prawdy objawionej” (Sobór Watykański II, 1968, nr 19).

Różnice dotyczą „nauki o Jezusie Chrystusie – wcielonym Słowie Bożym, o dziele odkupienia, o tajemnicy i funkcji Kościoła, o roli Maryi w dziele zbawienia” (Sobór Watykański II, 1968, nr 20) oraz rozumienia relacji pomiędzy Pismem św. a Kościołem – problematyka Urzędu Nauczycielskiego Kościoła (Sobór Watykański II, 1968, nr 21). Na czoło wysuwa się brak w tych wspólnotach sakramentu święceń i co z tego wynika – Eucharystii (Sobór Watykański II, 1968, nr 22). Ponadto zauważa się, że Kościoły te i same wspólnoty kościelne różnią się między sobą „odmiennym pochodzeniem, doktryną i życiem duchowym”, co znacznie utrudnia ich opis i podjęcie wspólnego dialogu ekumenicznego (Sobór Watykański II, 1968, nr 19). Jako fundament jedności, choć nie pełnej, lecz możliwej do osiągnięcia w przyszłości, wymienia się tu wiarę w „Jezusa Chrystusa jako Boga i Pana, oraz jedyne Pośrednika między Bogiem a ludźmi na chwałę jedyne Boga, Ojca i Syna i Ducha Świętego” (Sobór Watykański II, 1968, nr 20), „rozmiłowanie w Piśmie świętym” (Sobór Watykański II, 1968, nr 21), sakrament chrztu świętego (Sobór Watykański II, 1968, nr 22), sprawowanie Świętej Uczty jako pamiątki śmierci i zmartwychwstania Pańskiego (Sobór Watykański II, 1968, nr 22), chrześcijański styl życia (Sobór Watykański II, 1968, nr 23).

Autorzy dekretu o ekumenizmie proponują, aby dialog ekumeniczny ze wspólnotami kościelnymi wyrosłymi z reformacji dotyczył przede wszystkim „nauki o Uczcie Pańskiej, o innych sakramentach i kulcie oraz

o posługach Kościoła” (Sobór Watykański II, 1968, nr 22). Ten fakt nie może dziwić, ponieważ wspólnoty eklezyjalne, w rozumieniu katolickim, nie zachowały konstytutywnych elementów jedności – sukcesji apostołskiej i ważnie sprawowanej Eucharystii (Kongregacja Nauki Wiary, 1992, nr 17). W Deklaracji *Dominus Iesus* z 2000 r. Kongregacja Nauki Wiary przypomina, że „Wspólnoty kościelne, które nie zachowały prawomocnego Episkopatu oraz właściwej i całkowitej rzeczywistości eucharystycznego misterium, nie są Kościołami w ścisłym sensie; jednak ochrzczeni w tych Wspólnotach są przez chrzest wszczępieni w Chrystusa i dlatego są w pewnej wspólnocie, choć niedoskonałej, z Kościołem” (Kongregacja Nauki Wiary, 2000, nr 17).

Joseph Ratzinger zauważa, że w sporach pomiędzy Kościołem rzymskokatolickim a wyznaniem reformowanymi największe kontrowersje dotyczą tego, czy Kościół musi być widzialny i rozciągnięty w czasie, czy też nie jest to konieczne. Katolicy podkreślają widzialną, chronologiczną ciągłość eklezyjalną od czasów Chrystusa aż do dziś. „Dlatego Kościół – stwierdza Ratzinger – musi być widzialny, wyposażoną we władzę i struktury społecznością, realną i poznawalną dla człowieka. Tak też jest od Pięćdziesiątnicy, dnia, w którym to dzieło Chrystusa w świecie przybrało konkretny kształt. Nikt nie zakwestionuje, że tą nieprzerwaną linią widzialności mogą się wykazać jedynie Kościoły katolickie”. Inaczej naturę Kościoła pojmują wspólnoty poreformacyjne. Powołując się na *augsburskie wyznanie wiary*, Ratzinger wnioskuje, że według ewangelików „Kościół jest najzwyczajniej tam, gdzie udziela się należycie sakramentów i gdzie głosi się prawdziwą Ewangelię”. A takie spojrzenie – według niego – prowadzi do konkluzji, że może on „realizować się we wszystkich wyznaniach i nie jest związany z konkretnym widzialnym Kościołem”, co jest nie do przyjęcia z rzymskokatolickiego punktu widzenia (Ratzinger J., 2013, s. 759–760).

Mimo prowadzonych dialogów ekumenicznych między Kościołem rzymskokatolickim a wspólnotami reformowanymi nadal istnieją zasadnicze różnice. W rozmowie z redakcją *Internationale katholische Zeitschrift „Communio”* z 1983 r. kard. Ratzinger wymienia następujące problemy: „Pismo a Tradycja, względnie Pismo a nauczycielska władza Kościoła; związany z tym problem duchowego urzędu, sukcesji apostołskiej jako sakramentalnej postaci Tradycji oraz ich powiązanie w urzędzie Piotra; ofiarniczy charakter Eucharystii i problem przemiany darów, jak też trwałej obecności Pana w darach, a wraz z tym adoracji eucharystycznej poza mszą świętą (osiągnięto już zasadniczą jedność w kwestii realnej obecności Chrystusa w samych świętych czynnościach); sakrament pokuty; odmienne poglądy w dziedzinie moralności chrześcijańskiej,

w czym znowu dużą rolę odgrywa, oczywiście, problem urzędu nauczycielskiego” (Ratzinger J., 2013, s. 875–876).

Na podstawie przywołanych wypowiedzi dostrzegamy, że prymat Biskupa Rzymu należy do najważniejszych zagadnień podejmowanych na drodze doktrynalnych uzgodnień ze wspólnotami kościelnymi wywodzącymi się z reformacji. Luterzańskie rozumienie prymatu Następcy Piotra można odczytać z należących do nich Ksiąg wyznaniowych oraz z dokumentów dialogu katolicko-luterńskiego na forum światowym.

1. Księgi wyznaniowe luteranizmu o prymacie Biskupa Rzymu

Podjmując problematykę prymatu Biskupa Rzymu w ujęciu wspólnot eklezjalnych wyrosłych z rozłamu Kościoła w XVI w., należy najpierw zauważyć, że teologia protestancka powstawała w wyniku gorącej polemiki z oficjalną myślą teologiczną Rzymu. Podkreślając indywidualizm religijny i wolność religijną, odrzuciła instytucjonalny wymiar Kościoła z jego zewnętrznymi – jak wydawało się reformatorom – strukturami. Główne ostrze krytyki dotknęło papieństwo i – w konsekwencji – Urząd Piotrowy z jego prymacjalnymi roszczeniami. Skutkiem tego była negacja tej struktury eklezjalnej, a nawet utrwalona przez wieki emocjonalna awersja do Biskupa Rzymu i wszystkiego, co papieskie. Dopiero klimat po II Soborze Watykańskim przyniósł wiele obiecujących rozwiązań (Nastalek J., 2008, s. 66–67).

Ponadto trzeba jasno stwierdzić, że nie jest możliwe określenie jednoznacznego czy jednolitego stanowiska wszystkich kościołów luterzańskich wobec prymatu Następcy Piotra, ponieważ i różne jest ich zapatrywanie na sam ekumenizm i dialog z Kościołem rzymskokatolickim (Hintz M., 2002, s. 153; Żmudziński M., 2003, s. 218). Ważne jest, aby w debacie ekumenicznej o prymacie oddzielić wypowiedzi polemiczne, przesiąknięte emocjonalnością czasów reformacji, od oficjalnych wypowiedzi teologicznych zawartych w *Corpus Doctrinae* luteranizmu, czyli wyrażonych w Księgach Wyznaniowych (*Mały katechizm*, *Duży katechizm*, *Wyznanie augsburskie*, *Obrona Wyznania augsburskiego*, *Artykuły szmalkaldzkie*, *Traktat o władzy i prymacie papieża*, *Formuła zgody*)³. Na marginesie naszych dociekań należy wyjaśnić, że zawarte w nich nauczanie ma charakter normatywny (jako *norma normata*), ale podlega ono jedynej normie, za jaką w myśl zasady *sola scriptura* uchodzi Pismo św. (jako *norma*

³ Tekst polski Ksiąg Wyznaniowych: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterńskiego*, 1999, Ośrodek Wydawniczy Augustiana, Bielsko-Biała.

normans). Trzeba także zauważyć, że sami ojcowie reformacji wittenberkskiej – Marcin Luter i Filip Melancton – różnili się w wielu kwestiach, co uwidacznia lektura wspomnianych Ksiąg. Jak zauważa Marcin Hintz, pisma Lutera mają charakter polemiczny, odzwierciedlają choleryczny rys jego osobowości, ukazują Biskupa Rzymu jako przedstawiciela dawnego kościelnego ładu, który trzeba obalić. Natomiast wypowiedzi Melanctona, akademickiego badacza, który nie włączał się w działania o charakterze kościelno-politycznym, wykazują styl pojednawczy i ireniczny (Hintz M., 2015, s. 128–129).

Analiza Ksiąg wyznaniowych pozwala na wniosek, że jedynie w *Wyznaniu augsburskim* z 1530 r., w *Artykułach szmalkaldzkich* z 1537 r. i w *Traktacie o władzy i prymacie papieża* z 1537 r. znajdziemy interesujący nas materiał, dotyczący ogólnie określonego papieństwa wraz z jego prerogatywami.

Wyznanie augsburskie (Konfesja Augsburska) dzieli się na dwie części. Pierwsza jest zatytułowana *Główne artykuły wiary* (art. I–XXI), druga – *Artykuły, w których się rozpatruje zniesione nadużycia* (XXII–XXVIII) (Niemczyk W., 1999a, s. 135–140). Artykuł VII zawiera luterańską definicję Kościoła. Jest on „zgrupowaniem świętych, w którym się wiernie naucza Ewangelii i należycie udziela sakramentów”. Dalej, w tym samym artykule, ujęto zagadnienie jedności Kościoła: „Dla prawdziwej tedy jedności Kościoła wystarczy zgodność w nauce Ewangelii i udzielaniu sakramentów”. Tak więc Słowo Boże i sakramenty są podstawą komunii eklezjalnej. Natomiast nie jest konieczne, „aby wszędzie były jednakowe tradycje ludzkie albo obrzędy czy ceremonie ustanowione przez ludzi, wedle słów Pawła: „Jedna wiara, jeden chrzest, jeden Bóg i Ojciec wszystkich” (Ef 5, 6) (Grane L., 2002, s. 83). W artykule XIV, zatytułowanym *O porządku w Kościele*, odnajdujemy podstawową formułę eklezjologiczną luteranizmu w kwestii urzędu kościelnego – *rite vocatus* (właściwie, należycie powołany): „Kościoły nasze nauczą o porządku w Kościele, że nikt nie powinien w nim nauczać publicznie lub udzielać sakramentów, jeśli nie jest należycie powołany” (Wojak T., 1996, 612–614). I choć nie ma tu mowy o sukcesji apostoelskiej, to jednak – zdaniem Hintza – nie wyklucza to tej formuły, tym bardziej że kolejny artykuł stanowi, że te zwyczaje i tradycje ludzkie, które są niesprzeczne z Ewangelią, mogą dalej funkcjonować w Kościele. Przywołany teolog widzi w tym stwierdzeniu „bardzo ważny impuls w dyskusji o posłudze papieża” (Hintz M., 2015, s. 129–130).

O władzy papieża traktuje, choć nie wprost, artykuł XXVIII *Wyznania*, zatytułowany *O władzy kościelnej*. Jest tu mowa przede wszystkim o charakterze rządów biskupów i pobocznie Biskupa Rzymu. Autor *Konfesji* piętnuje mieszanie władzy kościelnej z władzą świecką (władza miecza),

jurysdykcji kościelnej z jurysdykcją cywilną: „Nie należy więc mieszać władzy kościelnej z cywilną. Władzy kościelnej nakazano głosić Ewangelię i udzielać sakramentów: niechże nie ingeruje w sprawy innych urzędów, niechaj nie rozporządza królestwami tego świata, niech nie uchyla praw urzędów świeckich, niechże nie niweczy posłuszeństwa wymaganego przez prawo, niechaj się nie wtrąca do spraw dotyczących cywilnych zarządzeń lub umów, niech nie dyktuje władzom praw stanowiących o ustroju państwa. Chrystus bowiem mówi: *Królestwo moje nie jest z tego świata* (J 18, 36) oraz *Któż mnie ustanowił sędzią lub rozjemcą nad wami?* (Łk 12, 14), Paweł zaś mówi: *Nasza ojczyzna jest w niebie* (Flp 3, 20) oraz *Gdyż nasz oręż, którym walczymy, nie jest cielesny, lecz ma moc burzenia warowni dla sprawy Bożej* (2 Kor 10, 4) itd. Tak oto nasi nauczyciele rozróżniają powinności obu władz i nakazują, aby obie szanowano i uznawano, obie bowiem są darem i dobrodziejstwem Bożym”. Jako przykład tej zgubnej praktyki Melancton przywołuje źle interpretowaną – jego zdaniem – papieską władzę kluczy: „Z tego pomieszania wynikły wielkie wojny i zamieszki, ponieważ papieże, polegając na władzy kluczy, nie tylko ustanawiali nowe formy służby Bożej i obciążali sumienia zastrzeżeniami rozgrzeszeń i porywczymi ekskomunikami, lecz także usiłowali rozporządzać królestwami i pozbawiać władzy cesarzy. Ludzie pobożni i światli już od dawna ganili te błędy w Kościele”. Jak zauważa Julian Nastałek, odrzuca się tu, przyjętą w średniowieczu, interpretację władzy kluczy jako władzy duchowej i świeckiej, a rozumie się ją jako władzę głoszenia Ewangelii i udzielania sakramentów (Nastałek J., 2008, s. 67–68): „władza kluczy lub władza biskupów jest według Ewangelii władzą albo Boskim mandatem głoszenia ewangelii, odpuszczania i zatrzymywania grzechów oraz udzielania sakramentów”. W dalszej części artykułu XXVIII potępia się ustanawianie przez władzę kościelną obrzędów i przepisów związanych z kultem, a także jakichkolwiek tradycji mających na celu zadośćuczynienie za grzechy lub osiągnięcie usprawiedliwienia. Według reformatorów jest to niezgodne z Ewangelią: „jest to wbrew Pismu Świętemu, gdy się ustanawia tradycje, abyśmy ich przestrzeganiem zadośćuczynili za grzechy lub zasłużyli na usprawiedliwienie. Znieważamy bowiem chwałę zasługi Chrystusa, gdy sądzimy, że usprawiedliwiani jesteśmy takimi praktykami. Wszak wiadomo, że w następstwie takich przekonań tradycje mnożyły się w Kościele niemal nieskończenie, przytłumiając naukę o wierze i usprawiedliwieniu z wiary, ponieważ wprowadzano stopniowo coraz więcej świąt, wyznaczano posty, nowe obrzędy, ustanawiano nowe zakony, bo ich wynalazcy mniemali, iż takimi uczynkami wysłużyć można łaskę. Tak właśnie mnożyły się kanony pokutne, których pozostałości po dziś dzień widzimy w zadośćuczynieniach. Następnie,

twórcy tradycji postępują wbrew przykazaniu Bożemu, gdy pokarmy, dni i rzeczy podobne wiążą z grzechem i gdy obciążają Kościół jarzmem poddaństwa zakonowi, jak gdyby dla wysłużenia usprawiedliwienia należało uprawiać wśród chrześcijan kult podobny lewickiemu, którego ustanowienie Bóg jakoby powierzył apostołom i biskupom. Tak bowiem piszą niektórzy, a wydaje się, że i papieży w pewnym stopniu zwiódł przykład prawa Mojżeszowego. Stąd się biorą owe obciążenia, jakoby było grzechem śmiertelnym pracować rękami w święta, choćby bez zgorzsenia innych, jakoby niektóre pokarmy kalały sumienie, jakoby posty – nie naturalne, lecz dla utrapienia – były środkami prześlągania Boga, jakoby było grzechem śmiertelnym opuszczać godziny kanoniczne, jakoby w sprawach zastrzeżonych grzech nie mógł być odpuszczony bez udziału zastrzegającego, podczas gdy same kanony mówią o zastrzeżeniu nie winy, lecz kary kościelnej. Skąd otrzymali biskupi prawo wprowadzenia w Kościele takich tradycji ku usidleniu sumień, skoro Piotr nie pozwala nakładać jarzma uczniom, skoro Paweł mówi o mocy danej mu ku budowaniu, a nie ku burzeniu? Czemuż więc mnożą grzechy przez takie tradycje?”. Zdaniem Hintza w artykułach *Konfesji Augsburskiej* nie znajdziemy otwartej polemiki z urzędem papieskim, a także nie został on w niej ukazany w złym świetle: „Przeciwnie, tam, gdzie cytowani są papieże, stawia się ich na równi ze św. Augustynem i innymi ojcami Kościoła” (Hintz M., 2015, s. 130–131).

W reakcji na *Augustanę* wydano *Konfutację pontyfikalną (Obalenie Konfesji Augsburskiej)*. Była to replika katolicka na tezy protestanckie. Z kolei w odpowiedzi na *Konfutację* Melancton opublikował w 1531 r. *Obronę Wyznania augsburskiego (Apologię Konfesji Augsburskiej)* (Niemczyk W., 1999b, s. 140–142). Stosunek do samego papieństwa w tej księdze nadal jest pozytywny, choć krytykuje się w niej przesadny kult papieństwa i przypisywanie mu coraz to nowych prerogatyw (Hintz M., 2015, s. 131).

W 1537 r., a zatem siedem lat po *Wyznaniu augsburskim*, Marcin Luter przygotował zestaw artykułów wiary, nazwany *Artykułami szmalkaldzkimi*. Uczynił to z woli elektora saskiego księcia Jana Fryderyka Wspaniałomyślnego. Miał to być materiał do przedstawienia na soborze powszechnym w celu obrony stanowiska reformatorów, jeśli taki zostałby zwołany i jeśli zostaliby na niego zaproszeni zwolennicy reformacji. Jak wiemy z historii, tak się jednak nie stało (Niemczyk W., 1999c, s. 329–333). Już w *Przedmowie do Artykułów szmalkaldzkich* znajdujemy ostre słowa skierowane przeciwko urzędującemu papieżowi Pawłowi III i jego zwolennikom: „papież woli zagładę całego chrześcijaństwa i potępienie wszystkich dusz, aniżeli choćby drobną jakąś naprawę siebie i swoich, i ograni-

czenie swojej tyranii” (nr 3); „O Panie, Jezu Chryste, zwołaj Ty sam i odbądź sobór, i odkup swoich przez chwalebne przyjście swoje! Papież i papieżnicy są skończeni! Oni o Ciebie nie dbają” (nr 15). W dalszym wywodzie pada wiele innych zarzutów i inwektyw pod adresem Biskupa Rzymu i instytucji papieństwa. Odrzucając – jako ludzki wymysł – Mszę św., cześć oddawaną relikwii świętych i udzielanie odpustów, Luter pisze: „Msza jest w papieństwie największą i najstraszliwszą obrzydliwością, z bezwzględną wrogością wręcz zwalczającą pierwszy artykuł, a przy tym jednak stała się przed wszystkimi innymi papieskimi bałwochwalstwami największym i najokazalszym z nich! Ustanowili oni bowiem, że ofiara ta, czyli odprawienie mszy, dokonana nawet przez bezbożnego i zepsutego łajdaka, uwalnia nas od grzechów zarówno w życiu, jak i w czyśćcu, podczas gdy przecież – jak wyżej powiedziano – jedynie Baranek Boży nas uwalnia” (art. II, nr 1); „A najgorsze z tego wszystkiego jest to, że wymyślili, iż owe relikwie przynoszą odpust i odpuszczenie grzechów, i czcili je tak, jak i mszę, zamiast prawdziwej czci Bożej i dobrych uczynków itd. Po szóste: Tutaj należą odpusty dla żywych i umarłych, udzielane za pieniądze, za które bluźnierczy i potępiony ów Judasz, czyli papież, sprzedał za służbę Chrystusa i nadwyżkę zasług wszystkich świętych i całego Kościoła itd. – a wszystko to razem wzięte i każde poszczególne z osobna jest w ogóle nie do zniesienia, ponieważ nie ma oparcia w Słowie Bożym, nie jest nakazane, nie jest potrzebne, lecz sprzeczne z artykułem pierwszym. W zasłudze Chrystusa bowiem nie uczestniczy się i nie otrzymuje się jej na podstawie naszych uczynków lub za pieniądze, ale przez wiarę z łaski, bez pieniędzy i zasługi, nie (jest nam ona dana) przez władzę papieża, lecz zostaje nam podana i przedłożona przez skierowane do nas kazanie Słowa Bożego” (art. II, nr 23–24). Artykuł IV bezpośrednio dotyczy urzędu Biskupa Rzymu. Ojciec reformacji wysuwa przeciw władzy prymacjalnej wszelkie możliwe argumenty, które można sprowadzić do wspólnego mianownika: władza papieża wynika z prawa ludzkiego (*de iure humano*), a nie boskiego (*de iure divino*). Jest ona ograniczona do rzymskiej diecezji, a w stosunku do innych biskupów, Następca Piotra ma tylko tyle władzy, ile oni sami mu przyznają (Hintz M., 2015, s. 131–132; Nastalek J., 2008, s. 68–69). Luter stwierdza: „Papież nie jest z prawa Bożego, czyli według Słowa Bożego, głową całego chrześcijaństwa (to imię bowiem należy się jedynie tylko Jezusowi), lecz jest on jedynie biskupem i pasterzem zboru, który znajduje się w Rzymie, i tych, którzy z własnej dobrej woli lub przez ustanowienie ludzkie, to znaczy przez władzę polityczną, z nim się zrzeszyli, nie aby pod nim jakby pod panem żyć, lecz aby z nim razem być jakby braćmi, kolegami, towarzyszami i chrześcijanami, jak ten stan ukazują dawne sobory i czasy Cypriana” (nr 1). Ostatecznie odrzuca

urząd Biskupa Rzymu jako niepotrzebny, a nawet szkodliwy dla Kościoła: „Przemilczę to, co już wielokrotnie zostało powiedziane, że jest to wymysł ludzki – a nie rzecz nakazana – niepotrzebny, nieużyteczny. Święty Kościół chrześcijański, czyli powszechny, może bowiem bardzo dobrze istnieć bez owej głowy i istniałby, a z pewnością i słuszniej, i lepiej by się z nim działo, gdyby diabeł nie był mu owej głowy narzucił i jej nie wywyższył. I jest rzeczą pewną, że z papieżstwa nie ma żadnego pożytku w Kościele, ponieważ nie spełnia ono żadnego kościelnego obowiązku. I jest rzeczą konieczną, aby Kościół trwał dalej i istniał bez papieża” (nr 5–6). Autor *Artykułów szmalkaldzkich* uzasadnia swoje stanowisko w ten sposób: „Jeśli by bowiem głowie tej należało okazywać posłuszeństwo nie na podstawie przykazania Bożego, lecz z wolnej ludzkiej woli, z łatwością i w krótkim czasie wzgardzona, żadnego członka w końcu by przy sobie nie utrzymała ani też nie musiałaby być stale w Rzymie albo w innym jakimś określonym miejscu, gdyż Bóg mógłby wszędzie i w każdym Kościele mieć w obfitości takich mężów, którzy nadawaliby się do podjęcia tak wielkiego urzędu. Byłaby to atoli rzecz zawiślana i wywoływałaby duże zamieszanie. Z tego powodu Kościołem nie można nigdy lepiej kierować i zachować go niż w ten sposób, że wszyscy żyć będziemy pod jedną głową, którą jest Chrystus, i że wszyscy biskupi, równi co do urzędu (choć są może nierówni co do darów), będą z największą pilnością złączeni jednomyślnością nauki, wiary, sakramentów, modlitwy, uczynków itd. Jak pisze św. Hieronim, kapłani Aleksandrii wspólną pracą kierowali zborami. Także apostołowie czynili to samo, a potem wszyscy biskupi w całym świecie chrześcijańskim, aż papież wyniósł głowę swoją ponad wszystkich” (nr 8–9). Artykuł kończy się równie emocjonalnymi i obraźliwymi słowami jak te wyżej przywołane: „na soborze stać będziemy nie przed cesarzem lub przed władzą polityczną jak w Augsburgu Windelików (gdzie cesarz, ogłaszając bardzo łagodny edykt, chciał, by łaskawie i dobrotliwie wysłuchano całej tej sprawy), lecz zjawimy się przed papieżem, jakby samym diabłem, który niczego nie chce słyszeć, lecz po prostu bez zbadania sprawy (pragnie) potępić, zabić i gwałtem zmusić do bałwochwalstwa. Dlatego tutaj nie wolno nam całować nóg i mówić: *Najłaskawszym panem jesteś*, lecz (powiedzieć) jak u Zachariasza (3, 2) anioł mówi do szatana: *Niech cię Pan skarzę, szatanie!* (nr 16)”.

Nie w pełni podzielając poglądy Lutra, Melanchton, składając podpis pod *Artykułami szmalkaldzkimi*, niejako je uzupełnił, składając następujący dopisek: „Ja Filip Melanchton, powyższe artykuły aprobuję jako nabożne i chrześcijańskie, co do papieża zaś, stwierdzam, że jeśli by na Ewangelię pozwolił, można by mu z naszej strony przyznać ze względu na pokój i powszechne uspokojenie chrześcijan, którzy już są pod jego władzą

i w przyszłości pod jego władzą będą, zwierzchnictwo nad biskupami, jakie już z prawa ludzkiego gdzie indziej ma” (*Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, 1999, s. 357, podpis 7).

Jednak już w innym swoim dziele, które weszło w skład *Ksiąg Wyznaniowych*, pt. *O władzy i prymacie papieża*, Melancton zrywa z postawą pojednawczą i w polemicznym tonie wprost przeciwstawia się papieżowi i jego prerogatywom: głowy kolegium biskupiego; prawa do władzy zarówno duchownej, jak i świeckiej; tytułu następcy Chrystusa na ziemi. „Biskup rzymski przypisuje sobie, że jest z prawa Bożego postawiony nad wszystkimi biskupami i pasterzami. Następnie dodaje także, że ma z prawa Bożego oba miecze, to jest moc nadawania władzy nad królestwami i przenoszenia jej do innych. A po trzecie, powiada, że jest konieczne do zbawienia w to wierzyć. Z tych także powodów każe biskup rzymski nazywać siebie następcą Chrystusa na ziemi. Co do tych trzech artykułów uważamy i wyznajemy o nich, że są fałszywe, bezbożne, tyrańskie i zgubne dla Kościoła” (nr 1–4). Następnie Melancton, odwołując się do Pisma św., Ojców Kościoła i pisarzy chrześcijańskich, przedstawia argumenty potwierdzające powyższe tezy. Prymat Biskupa Rzymu uważa za ludzki wymysł i uzurpację boskiego autorytetu: „Wiadomo zaś, że po pierwsze, papież włada w Kościele i pod pozorem powagi Kościoła i służby ustanowił dla siebie to władztwo, jako uzasadnienie bowiem wziął słowa: »Dam ci klucze«. Następnie, że nauka papieża w wielu punktach sprzeczna jest z Ewangelią, a papież przypisuje sobie Boski autorytet trojako. Po pierwsze: przypisuje sobie prawo zmieniania nauki Chrystusowej i kultów ustanowionych przez Boga i chce, by jego nauki i jego kultury były pielęgnowane jako Boskie. Po drugie: przypisuje, sobie moc nie tylko rozwiązywania i wiązania w tym życiu, lecz przypisuje sobie też prawo do dusz po tym życiu. Po trzecie: papież nie chce poddać się sądowi Kościoła lub kogokolwiek i stawia wyżej swój autorytet ponad sąd soboru i całego Kościoła. To zaś znaczy: czynić się Bogiem i nie uznawać nad sobą sądu Kościoła lub kogokolwiek. Wreszcie broni z najwyższą srogością tych tak straszliwych błędów i bezbożności i zabija tych, którzy się z tym nie zgadzają. Skoro rzeczy tak się mają, powinni wszyscy chrześcijanie wystrzegać się, by nie stali się uczestnikami bezbożnej nauki, bluźnierstw i niesprawiedliwego okrucieństwa papieża. Dlatego powinni porzucić papieża z jego zwolennikami jako władztwo antychrysta i wykląć je, jak nakazał Chrystus (Mt 7, 15): *Strzeżcie się fałszywych proroków*, Paweł zaś w Liście do Tytusa (3, 10) nakazał unikać i wykląć bezbożnych doktorów *jako potępienia godnych*, a w Drugim Liście do Koryntian (6, 14) powiada: *Nie bądźcie współnikami niewierzących, jakaż bowiem jest społeczność między światłością a ciemnością?* (nr 40–41).

Podsumowując swoją analizę *Książ Wyznaniowych* Hintz stwierdza, że nie zawierają one jednolitego stanowiska wobec prymatu Biskupa Rzymu. Formuły zawarte w *Wyznaniu augsburskim* mają jego zdaniem charakter dialogowy, a nawet ekumeniczny. Pozostałe odchodzą od pojedynczego tonu i mają charakter polemiczny i konfrontacyjny. Teolog z całą mocą podkreśla, że współczesna teologia luterańska wskazuje wyraźnie na historyczny kontekst powstania wielu zapisów dotyczących Kościoła rzymskokatolickiego. Powołując się na Wspólną Deklarację o Usprawiedliwieniu z roku 1999, postuluje odczytywanie i interpretowanie zapisów doktrynalnych z XVI w. w ich historycznym kontekście (Hintz M., 2015, s. 133).

Ewangelicki teolog Oskar Cullmann, zwolennik ekumenicznej drogi pojednania pod hasłem „jedność w różnorodności”, która może być realizowana poprzez sobór niezależnie od papieża, zauważa, że koncepcja prymatu Biskupa Rzymu jako gwaranta jedności jest dużym problemem ekumenizmu. Opierając się na pluralizmie tradycji, form kultu i posług pierwotnego chrześcijaństwa, bazylejski teolog w rzymskokatolickiej nauce o prymacie Następcy Piotra dostrzega próbę uniformizacji wiary, co – jego zdaniem – jest sprzeczne z działaniem Ducha Świętego, obdarzającego Kościół bogactwem różnorodnych darów (Cullmann O., 1986; Karski K., 1993, s. 57–64; Zieliński T., 2002, s. 111). Jak podkreśla Hintz, propagowana przez Cullmanna formuła ekumeniczna „jedność w pojednanej różnorodności”, została przyjęta na VI Zgromadzeniu Ogólnym Światowej Federacji Luterańskiej, które obradowało w tanzańskim Dar es Salaam w 1977 r., i „jest stale obecna jako wspólne dobro całego ruchu ekumenicznego, a zarazem stanowi jedną z możliwych dróg do jedności. Formuła ta nie kreśli harmonogramów, lecz wskazuje na usilne dążenie do jedności chrześcijaństwa, podczas której poszczególne strony dialogu nie muszą rezygnować z własnej tradycji i tożsamości. Dokument końcowy Zgromadzenia w Dar es Salaam konkluduje: »Jest to droga żywego spotkania, duchowego doświadczenia, teologicznego dialogu i wzajemnej korekty, przy czym różnice nie ulegają zatarciu, ale także nie bywają konserwowane i utrzymywane w niezmiennym stanie«”.

2. Prymat Biskupa Rzymu w dialogu rzymskokatolicko-luterańskim na forum światowym

Po Soborze Watykańskim II obserwujemy ożywienie działalności ekumenicznej, co przejawia się także w prowadzonych dialogach teologicznych. Niewątpliwie wyjątkowym dynamizmem charakteryzuje się dialog

Kościół rzymskokatolickiego z Kościołami luteranскими zrzeszonymi w Światowej Federacji Luterankiej. Instytucja powstała w Lund w 1947 r. i stała się jednym z najważniejszych na świecie ośrodków promujących ruch ekumeniczny. Zdaniem M. Hintza, luteranie tworzą główną siłę napędową współczesnego ekumenizmu, a w wielu teologicznych opracowaniach można odnaleźć tezy mówiące wprost o ekumenicznej tożsamości ewangelickiej (Hintz M., 2015, s. 124).

Teologia sformułowana w dokumentach dialogu katolicko-luteranckiego na forum światowym znacznie różni się od szesnastowiecznych poglądów reformatorów zawartych w *Księgach Wyznaniowych*. Ton polemiki i wzajemnych oskarżeń ustąpił metodzie dialogu i poszukiwania porozumienia. Zagadnienie prymatu Biskupa Rzymu stanowi ważny element dialogu rzymskokatolicko-luteranckiego i wciąż jest najtrudniejszą przeszkodą na drodze do pełnej jedności.

Dialog katolicko-luterancki obejmuje cztery zakończone etapy i piątą – rozpoczęty w 2009 r. Jego początki datuje się na rok 1965, kiedy to pod auspicjami Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan (Kościół rzymskokatolickiego) i Światowej Federacji Luterankiej powstała Grupa Robocza mająca wytyczyć kierunki przyszłej współpracy i wzajemnych relacji. Podjęła ona decyzję o utworzeniu specjalnego ciała, które miałoby zająć się dialogiem teologicznym – Komisji Studiów (Napiórkowski S.C., 2003a, s. 17–20; Fidura J., 2007, s. 272–274).

Pierwszą fazę oficjalnego dialogu katolicko-luteranckiego datuje się na lata 1967–1972. Komisja Studiów odbyła w tym czasie pięć sesji: w Zurychu (Szwajcaria), Bastad (Szwecja), Nemi (Włochy), Cartigny (Szwajcaria) i w San Anton (Malta). Owoce tej pracy jest tzw. Raport z Malty, czyli dokument *Ewangelia a Kościół* (1972)⁴. Podkreślono w nim osiągnięte zbliżenia stanowisk w kwestiach usprawiedliwienia, orędzia chrześcijańskiego do świata, rozumienia urzędów kościelnych i papieżstwa. W tym jednak ostatnim punkcie, dotyczącym prymatu, pozostają zasadnicze różnice (Napiórkowski S.C., 2003a, s. 21–37).

Zanim przejdziemy do przybliżenia obecnej w *Raporcie z Malty* interesującej nas problematyki prymatu Biskupa Rzymu, konieczne wydaje się spojrzenie na tematykę urzędu kościelnego i sukcesji apostoelskiej. Znajduje się ona w III części omawianego uzgodnienia, zatytułowanej *Ewangelia a kościelny urząd*. Na początku wywodu stwierdzono, że „zagadnienie kościelnego urzędu, jego ustanowienie, jego pozycja w Kościele i prawidłowy sposób rozumienia go, jest jedną z najpoważniejszych kwestii otwartych w stosunkach pomiędzy luteranami a katolikami” (nr 47).

⁴ Tekst polski w: K. Karski, S.C. Napiórkowski (red.), 2003, *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965–2000*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin, s. 40–65.

W dokumencie podkreśla się, że zbawienie zawdzięcza się wyłącznie boskiemu dziełu dokonanemu przez Jezusa Chrystusa (luteraska zasada *solus Christus*), co nie wyklucza jakiegś formy współdziałania ludzkiego, także w postaci struktur i porządków kościelno-społecznych. Konkretny kształt struktur i posługowań kościelnych uzależniony jest od warunków historycznych. Każdy urząd kościelny musi być podporządkowany Ewangeli i oraz „zajmować miejsce, które jest ponad i wewnątrz wspólnoty. I urząd i wspólnota mają obowiązek sprawdzania, jak w ich praktycznym posługiwaniu gwarantowane jest krytyczne zwierzchnictwo Ewangelii” (nr 47–50, 53–56) (Napiórkowski S.C., 2003a, s. 34–35).

Z tematyką urzędu kościelnego łączy się ściśle pojęcie sukcesji apostołskiej. Autorzy dokumentu utrzymują, że Kościół jest apostołski o tyle, o ile opiera się na fundamencie apostołów, którzy żyli w okresie jego założenia, i trwa w apostołskiej wierze. Natomiast „kościelny urząd, nauka Kościoła i kościelne przepisy o tyle są apostołskie, o ile przekazują dalej i aktualizują świadectwo dane przez apostołów” (nr 52). Cały Kościół jako *ecclesia apostolica* stanowi apostołską sukcesję. Chodzi tu o sukcesję w znaczeniu treściowym (nr 57). W *Raporcie z Malty* mówi się także o sukcesji w sensie węższym: „W ramach tej sukcesji [całego apostołskiego Kościoła – P.R.] istnieje następstwo w sensie szczególnym: mianowicie następstwo nieprzerwanego łańcucha przekazywania urzędu. We wczesnym Kościele było ono – przede wszystkim w obronie przed błędami – oznaką nieskażonego przekazywania Ewangelii oraz jedności w wierze. W tym sensie obecnie katolicy próbują zrozumieć głębiej pojęcie apostołskiej sukcesji urzędu. Strona luteraska gotowa byłaby uznać takie znaczenie sukcesji, jeśliby za pierwszoplanowe uznane zostało następstwo w nauczaniu i gdyby nieprzerwany łańcuch przekazywania urzędu nie musiał być uznawany za ipso facto pewną gwarancję ciągłości prawowitego głoszenia Ewangelii” (nr 57). Z dokumentu wynika, że sukcesja treściowa (we wierze, w nauczaniu) jest ważniejsza od sukcesji w posługiwaniu (w urzędzie) (Napiórkowski S.C., 2003a, s. 35).

Zagadnienie prymatu papieża zostało podjęte w IV części dokumentu *Ewangelia a Kościół*, która nosi tytuł *Ewangelia a kościelna jedność*. Tematyka prymatu została tu nazwana „problemem o szczególnej ważności dla stosunków pomiędzy luteranami a katolikami”. Najpierw zaprezentowano rzymskokatolickie rozumienie prymatu, które „bazuje na świadectwie Biblii o szczególnym stanowisku Piotra”. Zdawkowo przypomniano, iż w I i w II tysiącleciu był on różnie pojmowany. Współcześnie stanowisko katolickie opiera się na nauczaniu II Soboru Watykańskiego, który wy dobył i uwypuklił zasadę kolegialności episkopatu, i w ten sposób „ustawił zagadnienie prymatu w nowej perspektywie interpretacyjnej

i zapobiegł utrzymywaniu się szeroko rozprzestrzenionego, jednostronnego i wyizolowanego sposobu rozumienia tego zagadnienia. Prymat jurysdykcji musi być rozumiany jako służba na rzecz wspólnoty i jako więź jedności Kościoła. Ta służba na rzecz jedności jest przede wszystkim służbą na rzecz jedności w wierze. Urząd papieża obejmuje również zadanie troszczenia się o prawowite odmienności Kościołów lokalnych. Konkretna treść tego urzędu może się bardzo zmieniać, odpowiednio do zmieniających się warunków historycznych” (nr 66). Następnie strona luterańska stwierdziła, że każdy Kościół lokalny jako „manifestacja Kościoła uniwersalnego” powinien troszczyć się o eklezjalną jedność. W tym sensie luteranie przyznali ważność „służby na rzecz społeczności Kościołów” i zwrócili uwagę na brak w ich łonie „skutecznej służby na rzecz jedności”. W związku z tym strona protestancka nie wyklucza, że „urząd papieża stanowić mógłby widomy znak jedności Kościołów, przy założeniu, że zostanie on – drogą teologicznej reinterpretacji i praktycznej zmiany swej struktury – podporządkowany prymatowi Ewangelii” (nr 66). W numerze 67 *Raportu z Malty* przypomniana została kontrowersja, która dzieli katolików i luteranów: „czy prymat papieża jest dla Kościoła nieodzowny, czy też stanowi w zasadzie jedynie funkcję dopuszczalną”. Niemniej jednak zgodzono się, że uzgodnienia poglądów na sprawę prymatu nie będą bezpośrednio wpływać na zagadnienia wspólnoty Wieczerzy Pańskiej i wzajemnego uznania urzędu (nr 67). Podsumowując należy zauważyć, że zasługą dokumentu *Ewangelia a Kościół* jest umiejscowienie problematyki prymatu w szerszym kontekście biblijno-kościelnym. Mimo że interesująca nas problematyka została jedynie zarysowana, to jednak ma historyczne i w pewnym sensie przełomowe znaczenie dla dialogu katolicko-luterańskiego ze względu na wyrażony w uzgodnieniu pogląd strony protestanckiej dotyczący możliwości i przydatności urzędu Piotrowego dla sprawy widzialnej jedności Kościoła powszechnego (Napiórkowski S.C., 2003a, s. 37; Małecki R., 2006, s. 129–131).

Drugi etap dialogu katolicko-luterańskiego miał miejsce w latach 1973–1984. Nowo powołana Komisja Studiów spotykała się na sesjach: w Genewie, Rzymie, Liebfrauenbergu, Paderborn, Sigtunie, Augsburgu, Lantanie, Wenecji, Kirchbergu i ponownie w Rzymie (Napiórkowski S.C., 2003b, s. 71–164). Z tej fazy dialogu pochodzi dokument pt. *Urząd duchowny w Kościele*⁵. Już we *Wprowadzeniu* dowiadujemy się, że problematyka dotycząca urzędu papieskiego (*Papstamt, papal office*) stanowi trudność w dialogach międzykościelnych. „Złożoność kwestii egzegetycznych i historycznych, jakie ten temat stwarza – czytamy w raporcie – wy-

⁵ Tekst polski w: K. Karski, S.C. Napiórkowski (red.), 2003, *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965–2000*, Lublin, s. 238–271.

maga specjalnych studiów. Niniejszy dokument ograniczy się do wskazania miejsca, znaczenia i problemu Piotrowego urzędu (Petrusamt, Petrine office)” (nr 3). Rzeczywiście przywołane uzgodnienie nie wnosi nic nowego do problematyki prymacjalnej podjętej już w *Raporcie z Malty*. Urząd Piotrowi widzi się tu jako możliwą do przyjęcia służbę na rzecz uniwersalnej jedności Kościoła. W numerach 68–71 przedstawiono katolicką naukę o prymacie Biskupa Rzymu, który stoi na straży *communio* między Kościołami lokalnymi i ich biskupami. W kolejnych punktach 72 i 73 powtórzono pogląd Kościołów luterzańskich z dokumentu *Ewangelia a Kościół*. Zaznaczono, że z teologicznego punktu widzenia, tematyka prymacjalna „niesie ze sobą wiele pytań otwartych, przede wszystkim problem sposobu, w jaki miałyby być pełnione uniwersalne zadanie służenia prawdzie i jedności: przez sobór powszechny, przez kolegium, czy przez jednego biskupa szczególnie szanowanego przez całe chrześcijaństwo? W licznych jednak dialogach zaznacza się możliwość niewykluczenia, również przez luteranów, Piotrowego urzędu biskupa Rzymu jako widzialnego znaku jedności całego Kościoła, „przy założeniu, że zostanie on – drogą teologicznej reinterpretacji i praktycznej zmiany swej struktury – podporządkowany prymatowi Ewangelii” (nr 73).

Zarówno trzeci etap dialogu katolicko-luterańskiego (1986–1993), którego owocem jest dokument *Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu* (1993) (Karski K., 2003a, s. 349–359), jak i czwarty etap podejmowanych dialogów (1995–2006) z raportem *Apostolskość Kościoła* (2006) (Karski K., 2003b, s. 527–530), nie przyniosły ani nowych, ani przełomowych treści dotyczących prymatu Następcy Piotra. Nie uczyniła tego także podpisana w Augsburgu 31 października 1999 r. *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* (Karski K., 2003c, s. 485–498; Fidura J., 2007, s. 273–275).

Co przyniesie przyszłość? Tego jeszcze nie wiemy. Od 2009 r. trwa piąty etap dialogów, których głównym tematem jest *Chrzest i wzrastająca komunია*. Należy jeszcze wspomnieć o wspólnym dokumencie *Od konfliktu do komunii. Luterańsko-katolickie wspólne upamiętnienie reformacji w 2017 roku*⁶, który powstał w ramach ekumenicznej grupy roboczej powołanej przez Światową Federację Luterańską oraz Papieską Radę ds. Jedności Chrześcijan i został ogłoszony niejako w przeddzień obchodów 500-lecia reformacji 17 czerwca 2013 r. Dokument składa się z *Wprowadzenia* i sześciu rozdziałów: 1. Upamiętnienie reformacji w epoce ekumenii oraz globalizacji; 2. Nowe perspektywy dotyczące Marcina Lutra i re-

⁶ Tekst polski w: *Od konfliktu do komunii. Luterańsko-katolickie wspólne upamiętnienie reformacji w 2017 roku. Raport Luterańsko-Rzymskokatolickiej Komisji Dialogu ds. Jedności. Wspólna modlitwa*, 2017², Wydawnictwo Warto, Dzięgielów, s. 21–115.

formacji; 3. Szkic historyczny luteranśkiej reformacji oraz katolickiej odpowiedzi na nią; 4. Główne tematy teologii Marcina Lutera w świetle dialogów luteranśko-rzymskokatolickich; 5. Wezwani do wspólnego upamiętnienia; 6. Pięć ekumenicznych imperatywów. Raport nie zawiera przełomowych sformułowań doktrynalnych, jest to raczej podsumowanie dotychczasowych uzgodnień. Opisuje relacje katolicko-luteranśkie w perspektywie historycznej, a także owoce dialogów bilateralnych na płaszczyźnie teologicznej i praktycznej. Interesująca nas problematyka prymatu Biskupa Rzymu została jedynie wspomniana w części dokumentu mówiącej o urzędzie kościelnym (nr 176–194). W numerze 192 czytamy: „Katolicy i luteranie różnią się w kwestii rozumienia urzędów i autorytetu służby oraz sprawowania rządów na płaszczyźnie ponadregionalnej. Dla katolików biskup Rzymu posiada wobec Kościoła [...] pełną, najwyższą i powszechną władzę”. Także kolegium biskupów sprawuje najwyższą i pełną władzę nad całym Kościołem „razem ze swoją głową, biskupem Rzymu, a nigdy bez niego”. Tekst *Apostolskość Kościoła* mówi o różnych poglądach luteranów odnośnie do tego, czym są „kompetencje gremiów kierowniczych powyżej płaszczyzny pojedynczych Kościołów i wiążący charakter ich decyzji”.

Omawiając dialogi katolicko-luteranśkie na forum światowym nie sposób nie wspomnieć o prowadzonych dialogach lokalnych. Jednym z ważnych i daleko idących wydaje się dialog ekumeniczny prowadzony od 1965 r. w Stanach Zjednoczonych pomiędzy Rzymskokatolicką Komisją Episkopatu USA a Komitetem Krajowym Światowej Federacji Luteranśkiej z udziałem reprezentantów Synodu Missouri. Jednym z jego owoców jest dokument z 1974 r., zatytułowany *Prymat papieski i Kościół powszechny (Papal Primacy and the Universal Church)*⁷.

We *Wstępie* czytamy, że w „widzialnej jedności Kościoła od najdawniejszych czasów służyły liczne formy posługiwania. Niektóre z tych form, jak na przykład sobory ekumeniczne, nie są przedmiotem poważniejszych sporów pomiędzy Kościołami luteranśkim a katolickim. Natomiast rola papieża jest przedmiotem intensywnego sporu, co spowodowało różnice teologiczne, organizacyjne i antagonizmy psychologiczne”. Dowiadujemy się również, że dokument będzie dotyczył „kwestii prymatu papieża, pomijając problem nieomyślności”. Autorzy uzgodnienia motywują swoje działanie faktem, iż wśród luteran „wzrasta świadomość potrzeby specjalnego posługiwania, które służyłoby jedności i powszechnemu posłannictwu Kościoła, natomiast katolicy coraz lepiej dostrzegają potrzebę pewnej zmiany zrozumienia roli papieża w Kościele powszechnym”. W prezentowanym raporcie starano się odpowiedzieć na pytanie: „w jaki sposób

⁷ Tekst polski: „Novum” nr 3–4 (1978), s. 38–75.

papiestwo służyło i służy jedności Kościoła powszechnego oraz w jaki sposób będzie tę rolę spełniać w przyszłości” (nr 2). W numerze 3 wymienia się stosowane przez rzymskich katolików i luteran „środki służące utrzymywaniu jedności Kościoła powszechnego”. Są nimi: chrzest, Pismo św., liturgia, wyznanie wiary, sobory powszechne. Elementem eklezjalnej jedności są także urzędy i poszczególne osoby z nimi związane, w tym „funkcja Piotra”. W tej materii nie ma między wyznaniami jedności. Analiza pism nowotestamentowych pozwala na stwierdzenie, że urząd „funkcji Piotra” służy „wspieraniu bądź zachowywaniu jedności Kościoła przez to, że jest symbolem jedności, wzajemnej pomocy w korygowaniu i współpracy w zakresie realizacji misji Kościoła” (nr 4). Jednakże „funkcja Piotra” jest wykonywana w różnym stopniu przez ludzi sprawujących różne urzędy. Chodzi tu o biskupów, patriarchów, rektorów Kościołów, przy czym „najwybitniejszym reprezentantem tego posługiwania na rzecz Kościoła powszechnego, pod względem czasowym i geograficznym, był biskup Rzymu” (nr 5). Następnie w omawianym dokumencie przywołuje się punkty sporne, do których należą: istota i formy sprawowania prymatu, istnienie sukcesji prymacjalnej, pochodzenie urzędu następców Piotra (*de iure divino* czy *de iure humano*), jurysdykcja Biskupa Rzymu nad Kościołem powszechnym. Drogą do wyświecenia powyższych różnic doktrynalnych jest – według autorów raportu – odwołanie się do nowotestamentowego obrazu Piotra (nr 9–13), ale także zbadanie wielu czynników pozabiblijnych, historycznych, które miały wpływ na ukształtowanie i funkcjonowanie struktury prymatu papieskiego: społecznych, politycznych, teologicznych, kanonicznych (nr 14–21).

W kolejnej części dokumentu, zatytułowanej *Ku odnowie struktur papieżstwa*, komisja wspólna zaproponowała pewne zasady odnowy urzędu Piotrowego w perspektywie możliwości zbliżenia stanowisk katolickiego i luterńskiego. Wymieniono i opisano następujące zasady (normy) odnowy: a) legalnej różnorodności (nr 23); b) kolegialności (nr 24); c) subsydiarności (nr 25) (Małecki R., 2006, s. 132–133). Następnie przedstawiono rzymskokatolickie (nr 26–27) i luterńskie (nr 28) spojrzenie na posługiwanie Następcy Piotra. Z perspektywy rzymskokatolickiej podkreślono, że Urząd Nauczycielski Kościoła nie jest ponad Słowem Bożym, lecz jemu służy. Zauważono, że „powinna istnieć możliwość, aby w miarę potrzeby można było odkrywać nowe środki sprawowania władzy, w celu dostosowania się do wzorców kulturowych powstających na tle zmieniających się form edukacji, komunikacji i organizacji społecznej. Znaki czasu wskazują na potrzebę większego udziału duszpasterzy, uczonych i wszystkich wiernych w kierowaniu Kościołem powszechnym” (nr 26). Postuluje się także wyznaczenie i akcentowanie zasady rozróżniającej władzę najwyż-

szą urzędu papieskiego od jej ograniczonego egzekwowania, co wiąże się z dobrowolnym ograniczeniem przez papieża wykonywania jego jurysdykcji na rzecz organów zarządzania kolegiałnego (nr 27). Z perspektywy luterkańskiej podkreślono, że prymat papieski powinien mieć taką strukturę i powinien być tak interpretowany, „iż służyć będzie jednoznacznie Ewangelii i jedności Kościoła oraz że jego wykonywanie nie podkopie wolności chrześcijańskiej” (nr 28). Przy tej okazji po raz kolejny zauważono, że wciąż największym punktem spornym pomiędzy katolikami i luteranami jest tematyka pochodzenia prymatu (*de iure divino, czy de iure humano*). Jako owoc dialogów zaprezentowano następujące uzgodnienia: „Chrystus pragnie dla swego Kościoła wolności nie tylko duchowej, lecz również manifestowanej wobec świata. Specjalny obowiązek troski o te sprawy może być powierzony jednej osobie, »pod nadzorem Ewangelii«, takiego urzędu (posługiwania) nie da się wykluczyć w oparciu o dane biblijne. Urząd biskupa Rzymu, któremu według katolików Chrystus powierzył odpowiedzialność za jednoczenie, a który był w historii sprawowany w bardzo różny sposób, może w przyszłości funkcjonować w sposób lepiej dostosowany do zaspokajania potrzeb ogólnych i regionalnych Kościoła w złożonych warunkach czasów współczesnych” (nr 29). Niewątpliwie do najważniejszych należy stwierdzenie, że „luteranie nie chcą tak traktować posługi uniwersalnej, jak gdyby miała ona charakter wyłącznie opcjonalny, bo wolą Bożą jest, by Kościół miał instytucjonalne środki potrzebne do wspierania jedności w duchu ewangelii” oraz że katolicy są przekonani „o istnieniu wielu form spełniania i wykonywania prymatu papieskiego”, jak również są „skłonni do rozważań nad innymi modelami funkcji Piotrowej”, gdyż „uświadamiają sobie niebezpieczeństwo centralizmu kościelnego i ograniczeń związanych z jurydycznym definiowaniem funkcji Piotrowej” (*Prymat papieski i Kościół powszechny*, 1978, s. 60).

Mimo tego, że powyższe stwierdzenia nie stanowią oficjalnego nauczania Kościoła rzymskokatolickiego oraz wszystkich Kościołów i wspólnot kościelnych luterkańskich, lecz są – można tak to ująć – apelem dwóch stron dialogu krajowego do gremiów ogólnościatowych, to jednak – zdaniem Romana Małeckiego – są to słowa odważne i budzące ekumeniczną nadzieję (Małeki R., 2006, s. 134–135).

Podsumowanie

Prymat Biskupa Rzymu jawi się jako ważny temat doktrynalny na polu ekumenicznych dialogów i uzgodnień Kościoła rzymskokatolickiego ze wspólnotami eklezjalnymi wyrosłymi z reformacji. Różnice w rozumie-

niu urzędu i posługi Następcy Piotra mają swoje źródło w odmiennym pojmowaniu misterium Kościoła. Wspólnoty poreformacyjne nie zachowały konstytutywnych elementów jedności eklezjalnej – sukcesji apostołskiej i ważnie sprawowanej Eucharystii. Luterzańskie rozumienie prymatu Biskupa Rzymu można odczytać z *Ksiąg Wyznaniowych* oraz z dokumentów dialogu katolicko-luterńskiego na forum światowym.

Przeprowadzona analiza *Ksiąg Wyznaniowych* pozwala na sformułowanie wniosku, że jedynie w *Wyznaniu augsburskim* z 1530 r., w *Artykułach szmalkaldzkich* z 1537 r. i w *Traktacie o władzy i prymacie papieża* z 1537 r. znajdują się treści prymacjalne. Należy zauważyć, że wymienione dokumenty nie zajmują jednolitego stanowiska wobec prymatu Biskupa Rzymu. Mieszają się w nich treści o tonie pojednawczym ze stwierdzeniami polemicznymi i konfrontacyjnymi. Niewątpliwie należy je odczytywać i interpretować w ich historycznym kontekście. Prymat Biskupa Rzymu uważa się za ludzki wymysł i uzurpację boskiego autorytetu. Dominuje przekonanie o konieczności odrzucenia struktury prymacjalnej Kościoła.

Nauczanie Soboru Watykańskiego II o Kościele i o ekumenizmie stało się impulsem do podjęcia dialogu doktrynalnego ze wspólnotami eklezjalnymi wyrosłymi z reformacji. W uzgodnieniach rzymskokatolicko-luterńskim przeważa przekonanie, że prymat Biskupa Rzymu jest możliwością polegającą na posłudze powszechnej jedności Kościoła. Strona katolicka akcentuje fakt, że realizacja wskazanego celu wymaga, aby prymat *łączył się z autorytetem i konkretną władzą* jurysdykcyjną. Natomiast strona luterńska odrzuca rzymskie rozumienie sposobu realizacji funkcji prymacjalnej, uważając je za zagrażające prymatowi Ewangelii i zasadzie wolności chrześcijańskiej. Mimo toczących się dialogów i wyczerpanej pracy teologów wciąż nie wypracowano wspólnego stanowiska na temat istoty i form sprawowania prymatu, istnienia sukcesji prymacjalnej, pochodzenia urzędu Piotrowego (*de iure divino* czy *de iure humano*) oraz jurysdykcji Następcy Piotra nad Kościołem powszechnym.

Podsumowaniem luterńskiego pojmowania prymatu Biskupa Rzymu mogą być słowa wypowiedziane przez protestanckiego teologa Hardinga Meyera, który na temat urzędu Piotrowego wyraził się w następujący sposób: „Papieżstwo należy uznać jako pozytywną możliwość, jako służbę dla jedności Kościoła, jeśli – albo na ile – służy ono Ewangelii, jeśli w świetle Ewangelii odnawia się i jeśli sprawowanie władzy nie usuwa chrześcijańskiej wolności” (za: Waldenfels H., 1993, s. 384).

PRYMAT BISKUPA RZYMU W UJĘCIU WSPÓLNOT EKLEZJALNYCH WYROSŁYCH Z REFORMACJI

(STRESZCZENIE)

Autor podjął próbę syntetycznego ukazania problematyki prymatu Biskupa Rzymu z perspektywy wspólnot kościelnych wyrosłych z reformacji. Kościół rzymskokatolicki niezmiennie utrzymuje, że prymat Biskupa Rzymu jest darem Chrystusa dla Kościoła widzianego jako niezbędna posługa na rzecz eklezyjalnej jedności. Realizacja posługi prymacjalnej dokonuje się przez sprawowanie najwyższego i powszechnego urzędu nauczycielskiego, obejmującego w pewnych przypadkach także przywilej nieomylności oraz władzę rządów kościelnych, koniecznych do umocnienia oraz obrony jedności wiary i wspólnoty eklezyjalnej. Luterzańskie rozumienie prymatu Następcy Piotra można odczytać z *Ksiąg Wyznaniowych* oraz z dokumentów dialogu katolicko-luterńskiego. Problematyka prymacjalna obecna jest w *Wyznaniu augsburskim* z 1530 r., w *Artykułach szmalkaldzkich* z 1537 r. i w *Traktacie o władzy i prymacie papieża* z 1537 r. W wymienionych tekstach, należących do zbioru *Ksiąg Wyznaniowych* luteranizmu, prymat Biskupa Rzymu uważa się za ludzki wymysł i uzurpację boskiego autorytetu. Dominuje przekonanie o konieczności odrzucenia struktury prymacjalnej Kościoła. Podejmowane po Soborze Watykańskim II dialogi katolicko-luterzańskie uwidoczniły różnice doktrynalne dotyczące istoty i form sprawowania prymatu, istnienia sukcesji prymacjalnej, pochodzenia urzędu następców Piotra (*de iure divino* czy *de iure humano*), jurysdykcji Biskupa Rzymu nad Kościołem powszechnym. Ekumeniczną nadzieję budzi wspólne przekonanie o konieczności kontynuowania dialogu bilateralnego dotyczącego posługi prymacjalnej oraz uznanie, że prymat Następcy Piotra powinien służyć jednoznacznie Ewangelii i jedności Kościoła.

THE PRIMACY OF THE BISHOP OF ROME FROM THE PERSPECTIVE OF ECCLESIASTICAL COMMUNITIES BORN OUT OF THE REFORMATION

(SUMMARY)

The article is a synthetic attempt at presenting the subject of the primacy of the Bishop of Rome from the perspective of church communities born out of the reformation. The Roman Catholic Church continuously asserts that the primacy of the Bishop of Rome is Christ's gift to the Church as a necessary service for the sake of ecclesiastical unity. The realization of this service is carried out by performing the highest and universal teaching duty, entailing in some cases also the privilege of inerrancy, and the ecclesiastical duty necessary in order to strengthen and defend the unity of faith and ecclesiastical community. The Lutheran understanding of the primacy of Peter's Successor can be found in the *Symbolical Books of the Evangelical Lutheran Church* and the document of the Catholic-Lutheran dialogue. This subject matter is present in the Augsburg Confession of 1530, the Smalcald Articles of 1537 and *Treatise on the Power and Primacy of the Pope* of 1537. In these publications belonging to the collection of the *Symbolical Books of the Evangelical Lutheran Church* the primacy of the Bishop of Rome is considered to be a human-made concept and a usurpation of

divine authority. Dominant is the conviction regarding the need for rejecting the hierarchical structure of the Church. The Catholic-Lutheran dialogues undertaken after the Second Vatican Council highlighted the doctrinal differences regarding the nature and form of performing primacy, the existence of primacy succession, the origin of the position of Peter's Successors (*de iure divino* or *de iure humano*), the jurisdiction of the Bishop of Rome over the Catholic Church. The ecumenical hope is born out of the common and mutual conviction about the need of continuing the bilateral dialogue on the service of primacy and the assertion that the primacy of Peter's Successor should unequivocally serve the Gospel and the unity of the Church.

BIBLIOGRAFIA

- Cullmann Oskar, 1986, *Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über Möglichkeiten ihrer Verwirklichung*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Fidura Jerzy, 2007, *Kościół rzymskokatolicki i ewangelicko-luterański w 40-tym roku dialogu ekumenicznego*, „Studia Elckie” nr 9, s. 269–276.
- Grane Leif, 2002, *Wyznanie Augsburskie. Wprowadzenie w podstawowe myśli Reformacji luterańskiej*, Wydawnictwo Augustana, Bielsko-Biała.
- Hintz Marcin, 2002, *Urząd Biskupa Rzymu z perspektywy ewangelickiej*, w: Jacek Jezierski (red.), *Posłannictwo Biskupa Rzymu*, Wydawnictwo „Hosianum”, Olsztyn, s. 149–159.
- Hintz Marcin, 2015, *Prymat papieski w służbie jedności Kościoła – perspektywa teologii luterańskiej*, „Studia Nauk Teologicznych PAN”, nr 10, s. 123–143.
- Hryniewicz Waclaw i in. (red.), 1996, *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.
- Jan Paweł II, 1995, *Encyklika Ut unum sint*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan.
- Karski Karol, 1993, *Oscara Cullmanna wizja jedności Kościoła*, „Rocznik Teologiczny ChAT”, t. 35, nr 2, s. 57–64.
- Karski Karol, 2003a, *Trzecia faza dialogu*, w: Karol Karski, Stanisław C. Napiórkowski (red.), *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965–2000*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.
- Katolicy i luteranie w dialogu 1965–2000*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin, s. 349–359.
- Karski Karol, 2003b, *Czwarta faza dialogu*, w: Karol Karski, Stanisław C. Napiórkowski (red.), *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965–2000*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin, s. 349–359.
- Karski Karol, 2003c, *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu (1994–1999)*, w: Karol Karski, Stanisław C. Napiórkowski (red.), *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965–2000*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin, s. 485–498.
- Karski Karol, Napiórkowski Stanisław C. (red.), 2003, *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965–2000*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.
- Kongregacja Nauki Wiary, 1992, *List Communionis notio*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan.

- Kongregacja Nauki Wiary, 2000, *Deklaracja Dominus Iesus*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan.
- Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, 1999, Ośrodek Wydawniczy Augustana, Bielsko-Biała.
- Małecki Roman, 2006, *Prymat papieski we współczesnych dyskusjach ekumenicznych*, „Studia Włocławskie” 9, s. 123–141.
- Napiórkowski Stanisław C., 2003a, *Czas przygotowania i Pierwsza faza dialogu (1965–1972)*, w: Karol Karski, Stanisław C. Napiórkowski (red.), *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965–2000*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin, s. 17–37.
- Napiórkowski Stanisław C., 2003b, *Druga faza dialogu (1973–1984)*, w: Karol Karski, Stanisław C. Napiórkowski (red.), *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965–2000*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin, s. 71–164.
- Nastalek Julian, 2008, *Prymat papieski w dialogu ekumenicznym w polskiej literaturze teologicznej*, Świdnicka Kuria Biskupia, Świdnica.
- Niemczyk Wiktor, 1999a, *Tło historyczne powstania „Wyznania augsburskiego”*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Ośrodek Wydawniczy Augustana, Bielsko-Biała, s. 135–140.
- Niemczyk Wiktor, 1999b, *Tło historyczne powstania „Obrony Wyznania augsburskiego”*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Wydawnictwo Augustana, Bielsko-Biała, s. 140–142.
- Niemczyk Wiktor, 1999c, *Historia powstania „Artykułów szmalkaldzkich” i „Traktatu o władzy i prymacie papieża”*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Wydawnictwo Augustana, Bielsko-Biała, s. 329–333.
- Prymat papieski i Kościół powszechny*, 1978, „Novum”, nr 3–4.
- Ratzinger Joseph, 2013, *Opera omnia*, t. VIII/2: *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, Krzysztof Gózdź, Marzena Górecka (red. wyd. pol.), Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Sobór Watykański II, 19863, *Dekret o ekumenizmie Unitatis redintegratio*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań, s. 203–219.
- Waldenfels Hans, 1993, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, Księgarnia św. Jacka, Katowice.
- Wojak Tadeusz, 1996, *Chrzest, Sakrament Ołtarza i urząd kościelny w świetle nauki Kościoła ewangelicko-augsburskiego*, w: Waław Hryniewicz i in. (red.), *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin, s. 607–614.
- Zieliński Tadeusz, 2002, *Perspektywa realistyczna ekumenicznych zapatrywań Oscara Cullmanna*, w: Krzysztof Gózdź (red.), *Zwycięstwo wiary*, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 111–112.
- Żmudziński Marek, 2003, *„Ty jesteś Piotr”. Świadomość funkcji prymacjalnej Jana Pawła II*, Wydawnictwo „Hosianum”, Olsztyn.