



Reinterpretacja prymatu biskupa Rzymu w kontekście współczesnej debaty o synodalności

Reinterpretation of the Primacy of the Bishop of Rome in the Context of the Contemporary Debate about Synodality

ANETA KRUPKA 

Uniwersytet Szczeciński, aneta.krupka@usz.edu.pl

Streszczenie: Artykuł podejmuje temat reinterpretacji rozumienia prymatu biskupa Rzymu w kontekście współczesnej debaty o synodalności. Po pierwsze, wskazano na wybrane historyczne argumenty przemawiające za ściśle ekklezjalną interpretacją prymatu. Po drugie, omówiono prymacjalną teologię Vaticanum I. Po trzecie, opisano recepcję definicji prymatu i nieomylności papieża, ze szczególnym uwzględnieniem pojęcia kolegialności. Na końcu wykazano, w jaki sposób współczesna debata o synodalności jest konkretnym wyzwaniem dla rozumienia prymatu. Analiza źródeł historycznych oraz Magisterium Kościoła skłania do wniosku, że synodalność Kościoła domaga się także bardziej ekklezjalnego widzenia prymatu. Rola biskupa Rzymu może być właściwie zrozumiana jedynie z uwzględnieniem jego głębokiego kościelnego zakorzenienia jako sługi jedności Kościoła. Współczesne dokumenty Kościoła wyrażają to przede wszystkim poprzez powiązane widzenie trzech rzeczywistości: prymatu (biskupa Rzymu), kolegialności (biskupów) oraz synodalności (Ludu Bożego).

Słowa kluczowe: ekklezjologia, prymat, kolegialność, synodalność

Abstract: The article discusses the reinterpretation of the understanding of the primacy of the Bishop of Rome in the context of the contemporary debate about synodality. Firstly, selected historical arguments are used for a strictly ecclesiastical interpretation of primacy. Secondly, the primatial theology of First Vatican Council is discussed. Thirdly, the reception of the definition of primacy and infallibility is described, with particular emphasis on the concept of collegiality. Finally, it is shown how the contemporary synodality debate presents a concrete challenge to the understanding of primacy. The analysis of historical sources and the Magisterium of the Church leads to the conclusion that the synodality of the Church also requires a more ecclesial view of primacy. The role of the Bishop of Rome can be fully understood only by taking into account his deep ecclesial roots as a servant of the of the Church unity. Contemporary Church documents express this concept through the related vision of primacy (the Bishop of Rome), collegiality (the bishops) and synodality (the people of God).

Keywords: ecclesiology, primacy, collegiality, synodality

Niewątpliwie jednym z pojęć najczęściej pojawiających się we współczesnej debacie ekklezjologicznej jest „synodalność”. Po przyjrzeniu się temu, w jaki sposób jest ona rozumiana w wypowiedziach papieża Franciszka i w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, jasne wydaje się, że nie można tego terminu sprowadzić do jego potocznego rozumienia, czyli przywracania sprawczości świeckim. Jednym z istotnych kontekstów, w jakich pojawia się to

pojęcie, jest bowiem określenie roli biskupa Rzymu w synodalnym procesie, a przez to także w całym Kościele. Artykuł analizuje tezę, że współczesna debata o synodalności wymaga także przemyślenia sposobu rozumienia prymatu biskupa Rzymu. Możliwość reinterpretacji dogmatu o nieomyślności papieża zostanie wpisana w szerszy kontekst historyczny, wskaże się też na istotne tropy skłaniające do rozumienia prymatu w sposób wyraźnie odbiegający od politycznej monarchii absolutnej. Ważnym elementem rozważań będzie omówienie samej definicji prymatu sformułowanej na Soborze Watykańskim I. Kluczowe wydaje się jednak spojrzenie na zasadnicze elementy, które w toku recepcji dogmatu Vaticanum I będą wskazywały na konieczność interpretacji prymatu w relacji do innych treści wiary – przede wszystkim kolegialności (biskupów) i synodalności (Ludu Bożego).

1. Kościół rzymski jako zbudowany na fundamencie apostołów Piotra i Pawła

Wyprzedzając definicję prymatu i nieomyślności biskupa Rzymu sformułowaną na Soborze Watykańskim I, z obszernej debaty i skomplikowanej historii rozwoju rozumienia tej prawdy wiary warto wyłowić dwa szczegóły, które mogą okazać się ważnymi intuicjami z punktu widzenia późniejszej interpretacji posługi biskupa Rzymu. Po pierwsze więc, można zobaczyć kształtowanie się nauczania o prymacie w kontekście prymatu wspólnoty Kościoła rzymskiego, a nie tylko samego biskupa tego miasta. Po drugie, interesujące wydaje się być zastanowienie nad tym, jakie znaczenie dla teologii prymatu ma fakt, że w sensie duchowym rzymski Kościół jest nie tylko kontynuatorem misji Piotra, ale także Pawła.

Już pobieżna lektura tekstów i analiza historii praktyki Kościoła rzymskiego sugerują wyraźne kościelne umocowanie urzędu biskupa w tej wspólnotce. Klaus Schatz, badając źródła, posuwa się nawet do tezy, że nie mamy pewności, czy od początku Kościół rzymski jest zarządzany przez biskupa, czy raczej przez grupę prezbiterów. Według niemieckiego historyka Kościoła dopiero z tej grupy dość szybko wyłania się *primus inter pares*, który ostatecznie (od ok. 150 roku) jest określanym jako biskup¹. W literaturze przełomu wieku I i II zwraca uwagę na rolę Kościoła rzymskiego, a nie tylko samego biskupa miasta. Badając kształtowanie się teologii prymatu, klasycznie przytacza się tutaj *List do Koryntian* Klemensa Rzymskiego oraz *List do Rzymian* Ignacego Antiocheńskiego. Warto jednak zwrócić uwagę, że nadawcą *Listu do Koryntian* zapisanym w jego nagłówku jest nie tyle sam biskup, co Kościół rzymski². Podobnie Ignacy, który pisze m.in. o pierwszeństwie w miłości, od-

¹ Zob. Schatz, *Prymat papieski*, 18.

² Zob. Clemens Romanus, *Ad Corinthios Epistula*.

nosi te słowa do Kościoła rzymskiego, a nie do samego biskupa³. Nie przeceniając znaczenia takich sformułowań, można jednak wskazać na wyraźne zakorzenienie tożsamości biskupa Rzymu w Kościele rzymskim, nie zaś na tendencję do akcentowania jednoosobowego, samotnie sprawowanego urzędu. Jasne wydaje się, że jego autorytet nie pochodzi z jego osobistych kompetencji, ale wypływa z jego stolicy, w tym przede wszystkim z jej duchowego dziedzictwa. Ten autorytet ma charakter wyraźnie kontekstualny. Odwołując się do znacznie późniejszej historii i doświadczenia Soboru w Konstancji, Schatz komentuje: „ważność ma nie tylko znane zdanie Ambrożego *ubi Petrus, ibi ecclesia* (gdzie Piotr, tam Kościół)⁴, ale również określenie przeciwne *ubi ecclesia ibi Petrus* (gdzie Kościół, tam Piotr)”⁵.

Widać to także na przykładzie starożytnego rozumienia synodu, na którym biskup jest rzecznikiem wiary swojego ludu i sam cieszy się autorytetem o tyle, o ile jest posłuszny Słowu Bożemu zawartemu w Piśmie Świętym i Tradycji⁶. Kościelne zakorzenienie urzędu widać także w praktyce wybierania następców biskupów. W starożytności istniała zarówno praktyka wyznaczania kolejnych biskupów (Rzymu) przez ich poprzedników, jak i kolegialnego wybierania biskupa przez duchowieństwo i lud. W przypadku biskupa Rzymu, ze względu na rangę urzędu, mogło to także oznaczać udział biskupów z innych, sąsiadujących z Rzymem miejscowości. W wypadku innych biskupów praktyczna procedura ich wyboru nawiązywała do tworzącej się struktury opartej na metropoliach⁷.

Za pewne potwierdzenie wyjątkowości urzędu biskupa Rzymu w odniesieniu do innych biskupów można uznać także fakt, że kanon rzymski zawiera imiona nie tylko wyznawców i męczenników, ale także bezpośrednich następców św. Piotra. Ich obecność w tym liturgicznym tekście może sugerować, że już wtedy w sposób szczególny postrzegano znaczenie ich misji⁸.

Trzeba oczywiście pamiętać, że są to tylko pewnego rodzaju tropy, wskazane dość wybiórczo. Nie ma bowiem potrzeby bronić i szczególnie rozwijać idei prymatu w czasie, kiedy nie jest on kwestionowany. Zaczyna on być uzasadniany dopiero ok. IV wieku, gdy pojawia się jego krytyka⁹. Stopniowy rozwój idei prymatu otrzymuje w myśli Leona Wielkiego swoją starożytną syntezę jako następstwa i zastępstwa św. Piotra¹⁰.

Analizując jednak źródła „wyjątkowości” Kościoła rzymskiego i jego biskupa, warto sięgnąć także do postaci świętych Piotra i Pawła, w których już najdawniejsza

³ Zob. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Romanos*.

⁴ Zob. Ambrosius Mediolanensis, *In Psalmum XL enneratio*.

⁵ Schatz, *Prymat papieski*, 173.

⁶ Zob. Sesboüé, *Władza w Kościele*, 27.

⁷ Zob. Galant, „Wybór biskupa Rzymu”, 121–130.

⁸ Zob. Galant, „Wybór biskupa Rzymu”, 124.

⁹ Zob. Pałucki, *Ubi Petrus*, 118–128.

¹⁰ Zob. Schatz, *Prymat papieski*, 52.

tradycja widziała szczególny fundament tej wspólnoty. Na długo więc przed prymacjalną syntezą Leon Wielki także w kontekście innych wspólnot kształtowały się ujęcia sukcesji apostoelskiej, katedry i ciągłości przekazu wiary¹¹. W tej ciągłości Rzym zostaje obdarzony szczególnym dziedzictwem misji i – przede wszystkim – męczeńskiej śmierci Piotra i Pawła. Jeśli więc zwyczajowo biskupa Rzymu nazywa się następcą św. Piotra, to już mówiąc o rzymskim Kościele, podkreśla się, że został on zbudowany na fundamencie apostołów Piotra i Pawła. To przekonanie – chyba nawet pierwotnie silniejsze, a na pewno wcześniejsze – jest ciekawe z punktu widzenia rozważanego tu kościelnego zakorzenia prymatu biskupa Rzymu. Wiele miejsca można by poświęcić interpretacji tego, dlaczego właśnie te dwie postacie zostały zjednoczone w doświadczeniu jednej misji. To, co wydaje się być interesujące, to pytanie, jak doszło do połączenia tych dwóch idei: biskupa Rzymu jako następcy św. Piotra oraz Kościoła rzymskiego jako zbudowanego na fundamencie nauczania i męczeństwa Piotra i Pawła. Jeszcze bardziej inspirujące byłoby prześledzenie późniejszego niedowartościowania postaci św. Pawła i wyraźnie większe znaczenie przypisywane w Rzymie postaci św. Piotra, nie jest to jednak przedmiotem tych rozważań.

Ciekawym wyrazem kształtowania się tego współistnienia postaci Piotra i Pawła w rzymskim kontekście jest analizowana przez Bożenę Iwaszkiewicz-Wronikowską wczesna ikonografia chrześcijańska. Jej zdaniem zasięg występowania ikonografii datowanej do pierwszej połowy IV wieku sugeruje przede wszystkim pierwotnie lokalne, rzymskie znaczenie postaci apostoła Piotra. Od drugiej połowy IV wieku, co można powiązać z rozwojem teologii prymatu biskupa Rzymu, sceny ilustrujące życie Piotra zaczynają być uzupełniane czy wręcz zastępowane przez ilustracje o głębszym wymiarze teologicznym. Przykładem może być tutaj scena, w której Chrystus przekazuje Piotrowi klucze królestwa Bożego. Można jednak dostrzec, że sporo starożytnych przedstawień (w tej i w podobnych scenach) nie tyle skupia się na *traditio*, przekazaniu władzy Piotrowi, co częściej – na władzy Chrystusa. Bliskość Piotra z Chrystusem, która otrzymuje także eschatologiczną, rajska wymowę, jest wyraźnie podporządkowana prymatowi Pana.

Drugim towarzyszem Chrystusa w tych scenach, niejako symetrycznym do Piotra, jest Paweł Apostoł. Odzwierciedlają one w ten sposób tradycyjny przekaz o związkach obydwu apostołów z Rzymem. Ukoronowaniem i streszczeniem ich więzi z tym miastem jest męczeńska śmierć, którą obydwaj w nim ponieśli. Abstrahując od współczesnych rozważań nad historycznością tych faktów, ich znaczenie w (samo) rozumieniu rzymskiego Kościoła wydaje się w zasadzie oczywiste i szerzej niekwestionowane. Iwaszkiewicz-Wronikowska wysnuwa wniosek, że wspólne przedstawianie Piotra i Pawła w ikonografii jest ówczesną ilustracją rzymskiego Kościoła ufundowanego przez męczeństwo obydwu apostołów. W tym Kościele także biskup jest sukcesorem zarówno Piotra, jak i Pawła; to właśnie udział w tej sukcesji daje mu

¹¹ Zob. Sesboüé, *Władza w Kościele*, 21–28.

prawo do przewodzenia Kościołowi powszechnemu¹². W niekwestionowany sposób obecne w starożytnym przekazie przypisywanie założenia Kościoła rzymskiego Piotrowi i Pawłowi z czasem jednak przeradza się w praktykę pomijania imienia tego drugiego¹³. Jednak jeszcze w czasach Leona Wielkiego *Sakramentarz Leoniański* (powstały i zredagowany na przełomie VI i VII wieku) mówi nadal o magisterium Piotra i Pawła¹⁴. Co także ciekawe, przez całe wieki podróżowanie wierzących do Rzymu jest uznawane za pielgrzymowanie *ad limina apostolorum*. Dopiero około XIX wieku cel nawiedzenia grobów apostołów Piotra i Pawła zostaje wyraźnie zastąpiony pobożnością do papieża¹⁵.

2. Definicja prymatu biskupa Rzymu w nauczaniu Soboru Watykańskiego I

Wielowiekowe kształtowanie się rozumienia prymatu biskupa Rzymu osiągnęło swój punkt kulminacyjny w czasie Soboru Watykańskiego I. Za bezpośrednie przygotowanie do niego można uznać bardzo długi pontyfikat Piusa IX (1846–1878). Dwa znaczące fakty z tego okresu, wyprzedzające samą soborową debatę, to ogłoszenie w 1854 roku dogmatu o niepokalanym poczęciu Matki Bożej oraz publikacja encykliki *Quanta cura* (1864) dotyczącej niezależności władzy papieża. W kontekście późniejszego orzeczenia *Vaticanum I* można uznać je za świadectwa świadomości pełni papieskiej władzy, wyprzedzającej samą definicję dogmatyczną¹⁶.

Dodatkowo, w sensie praktycznym, wyrazem ówczesnego rozumienia prymatu było rozrastanie się i specjalizacja kurii rzymskiej, wspierającej centralistycznie rozumianą posługę papieża¹⁷. Wszystkie te przejawy można uznać za pewną jednoznaczność tamtego czasu: dość powszechnie przyjmowanego przekonania o monarchicznym ustroju Kościoła, którego wyrazem jest papieskie jednowładztwo. Świadomość istnienia w Kościele tego ustroju domagała się, aby tej monarchii nie zredukować do jej świeckiego odpowiednika. Było to o tyle trudne, że w sposób oczywisty nie udało się uniknąć wpływu przemian społeczno-politycznych ówczesnej Europy nie tylko na Państwo Kościelne, ale także na sam urząd biskupa Rzymu¹⁸.

Przekonanie o monarchicznym ustroju Kościoła wymuszało także refleksję nad naturą władzy biskupów, w tym przede wszystkim o związku ich władzy z władzą

¹² Zob. Iwaszkiewicz-Wronikowska, „Najstarsze przedstawienia”, 391–404.

¹³ Zob. Pałucki, *Ubi Petrus*, 27–28.

¹⁴ Sesboüé, *Władza w Kościele*, 32.

¹⁵ Zob. Schatz, *Prymat papieski*, 224–225.

¹⁶ Zob. Krzywda, *Prymat papieski*, 91–101.

¹⁷ Zob. Schatz, *Prymat papieski*, 194.

¹⁸ Zob. Schatz, *Prymat papieski*, 241.

papieża (w kontekście sprawczości sakramentu święceń biskupich), oraz sposobem definiowania podmiotu władzy w Kościele¹⁹. Jest to z jednej strony odpowiedź na problemy czasu Soboru Watykańskiego I, z drugiej – echo znacznie dłuższych rozważań, w swojej wyrazistości sięgających odległej przeszłości i stanowiących istotną, nierozstrzygniętą kwestię także na Soborze Trydenckim. Poza samą kwestią natury święceń, w debacie towarzyszącej Vaticanum I obecny był także temat regularności odbywania soborów oraz decentralizacji odpowiedzialności za przekaz nauczania Kościoła. Ta ostatnia kwestia związana była przede wszystkim ze wzrostem różnorodności Kościoła rozwijającego się dynamicznie także poza kontekstem europejskim²⁰.

Nie jest przedmiotem tych rozważań omawianie i komentowanie szczegółowych rozstrzygnięć w tej kwestii (lub ich braku), ale warto podkreślić, że kwestia nieomyślności w XIX wieku nie była podejmowana jako wyizolowany problem samego prymatu biskupa Rzymu, lecz raczej rozważana w kontekście święceń (biskupich) i współdziałania biskupów z papieżem²¹. Ewentualne ignorowanie tego kontekstu w debacie, zarówno tej przedsoborowej, jak i w czasie samego zgromadzenia, może częściowo tłumaczyć opory części biskupów przed poparciem decyzji o ogłoszeniu dogmatu o papieskiej nieomyślności²². Dotyczyły one nie tyle historycznych przypadków problemu wiarygodności biskupa Rzymu, co przede wszystkim chęci dostrzeżenia kościelnego doświadczenia procesualnego odkrywania, definiowania i aplikowania prawdy, czego przykładem są liczne decyzje wcześniejszych synodów (także powszechnych, nazywanych soborami)²³. Co więcej, poza wspomnianym kontekstem polityczno-kulturowym, także sama motywacja zwołania Soboru Watykańskiego I jest intencjonalnie eklezjalna. Kiedy w 1867 roku Pius IX ogłasza zamiar organizacji tego zgromadzenia, nawiązuje do jubileuszu 1800-lecia męczeńskiej śmierci Piotra i Pawła²⁴.

Kontynuując wątek kontekstualności doktryny o prymacie i nieomyślności, można zwrócić uwagę na fakt, że dwa dokumenty Vaticanum I: *Pastor aeternus* i *Dei Filius*, są tylko dwoma ogłoszonymi dokumentami z szerszej eklezjologicznej debaty wpisanej w historyczny kontekst ówczesnych sporów o przymioty Objawienia. Także sam pełny tytuł „Pierwsza konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym *Pastor aeternus*” wymaga interpretacji definicji prymatu i nieomyślności biskupa Rzymu w kontekście eklezjalnym. Warto także dodać, że w toku prac soborowych powstał

¹⁹ Zob. Krasiński, „Kolegialność władzy”, 16–20.

²⁰ Zob. Schatz, *Sobory powszechne*, 240–241.

²¹ Zob. Krzywdą, *Prymat papieski*, 115–220.

²² Zob. Schatz, *Sobory powszechne*, 223–227.

²³ Schatz, *Sobory powszechne*, 250–251.

²⁴ Zob. Schatz, *Sobory powszechne*, 220.

projekt konstytucji *De Ecclesia Christi*, która nie została dokończona z powodu zawieszenia obrad soboru²⁵.

W konstytucji *Pastor aeternus* widać dość klasyczny w metodzie sposób dowodzenia. Pojawiają się najpierw dane biblijne, później świadectwa Tradycji Kościoła, następnie w formie konkluzji sformułowana zostaje definicja prymatu biskupa Rzymu, a wraz z nim określony przywilej nieomyłności (PA 36). Konstytucja przytacza więc obecne w Tradycji Kościoła przekonania, że biskup Rzymu jest następcą św. Piotra (PA 25) oraz „zastępcą Chrystusa, głową całego Kościoła oraz ojcem i nauczycielem wszystkich chrześcijan” (PA 28). Jego władza jako *summus pontifex* (PA 18) jest władzą bezpośrednią (PA 17). Dokument podkreśla, że ta pełna władza pasterska została Piotrowi przekazana bezpośrednio przez Chrystusa (PA 28). Potwierdza także wyższość władzy biskupa Rzymu nad soborem, przypominając, że od decyzji papieża nie można się odwołać, nawet do soboru ekumenicznego (PA 23).

Określenie papieskiej nieomyłności, do której często potocznie sprowadza się konstytucję *Pastor aeternus*, zostało wyrażone dopiero w konkluzji dokumentu (PA 36). Konstytucja określa nie tylko szczególne warunki, w których nauczanie biskupa Rzymu charakteryzuje się nieomyłnością, ale zwraca także uwagę na wpisanie tego daru w zdolność rozeznawania i wyrażania prawdy, w jaką Bóg chciał wyposażyć Kościół. Warto przypomnieć, że z inicjatywy Piusa IX do definicji nieomyłności włączono sformułowanie, które nawet ówczesnie uchodziło za skrajny pogląd. Chodzi o fragment orzeczenia, który precyzuje, że „definicje biskupa Rzymu – same z siebie, a nie na mocy zgody Kościoła – są niezmiennalne” (PA 36). Mniej skrajny pogląd obecny w soborowej debacie sugerował podkreślenie kościelnego osadzenia papieskiej nieomyłności²⁶. Mogłoby to zostać wyrażone przez – ostatecznie odrzucone – sformułowanie, że papież formułuje nieomylną naukę „wsparty świadectwem Kościoła”²⁷.

Według konstytucji *Pastor aeternus* papież cieszy się przywilejem nieomyłności w czasie wykonywania swojego urzędu; nie jest to jego przywilej osobisty, oderwany od wypełniania misji następcy św. Piotra, ale służebny wobec Kościoła. Nawet jeśli sama okołosoborowa debata miała w sobie wiele z intencji apologetycznego podkreślenia godności papieskiego autorytetu, to warto zaznaczyć, że cel istnienia posługi prymatu biskupa Rzymu i samej nieomyłności jest przede wszystkim wewnętrzkościelny²⁸. Uwzględniając kontekst oświeceniowego kryzysu autorytetu (sięgającego korzeniami przynajmniej Marcina Lutera) i ważnego pytania, czy prawdę można odkryć tylko na drodze badań empirycznych, sobór formułuje przekonanie, że także Kościół ma narzędzia do nieomylnego odkrywania prawdy. Warto dostrzec taką

²⁵ Zob. Radkiewicz, *Piotr – Rzym*, 122–129.

²⁶ Zob. Schatz, *Sobory powszechne*, 251–255.

²⁷ Zob. Radkiewicz, *Piotr – Rzym*, 128–129.

²⁸ Zob. Schatz, *Prymat papieski*, 236.

poszerzającą perspektywę, zapraszającą do poszukiwania także innych eklezjalnych dróg rozeznawania prawdy, ugruntowanych w jej jedyności i w jej ostatecznym, boskim źródle.

Z punktu widzenia dalszych rozważań warto zwrócić uwagę nie tylko na samą treść, ale przede wszystkim spróbować wykazać istotne cechy recepcji soborowego nauczania. Po pierwsze, ogłoszenie dogmatu o nieomyślności nie unieważniło samej instytucji soboru. Ojcowie Soboru Watykańskiego I są przekonani o tym, że uczestniczą w wydarzeniu, któremu przysługuje miano „soboru ekumenicznego”, sprawującego władzę nad całym Kościołem powszechnym. Także dokumenty tego soboru mają za swojego autora kolegium biskupów, do którego należy biskup Rzymu. I tak są interpretowane, nawet pomimo tego, że w nagłówku konstytucji *Pastor aeternus* można przeczytać: „Biskup Pius, sługa sług Bożych, za zgodą świętego Soboru” (PA 1). Podobnie rozpoczyna się druga konstytucja tego soboru *Dei Filius* (DF 1). W kościelnej świadomości są to jednak dokumenty uznawane za soborowe, a nie papieskie.

Wydaje się, że stanowi to potwierdzenie intuicji, że w Kościele istnieje jeden podmiot władzy, który przyjmuje dwie formy: papież (samodzielnie) oraz kolegium biskupów zjednoczone z biskupem Rzymu²⁹. Ta ścisła jedność jest możliwa jako interpretacyjna konsekwencja podkreślanego już eklezjologicznego faktu przynależności biskupa Rzymu do biskupiego kolegium. Możliwe jest to również z towarzyszącym uznaniem istnienia jednego, boskiego źródła władzy w Kościele, czy także szerzej: istnienia jednej, zbawczej prawdy. Podobnie zostało to wyrażone w rozumieniu samej nieomyślności. Nie jest ona złożona jedynie w urzędzie papieża, ale w całym Kościele obdarzonym darem nieskażonego przekazu depozytu wiary³⁰.

Chociaż sam Sobór Watykański I jest uznawany za dzieło nieskończone, niewątpliwie udało mu się osiągnąć cel w postaci zdefiniowania papieskiej nieomyślności, utwierdzając prymacjalne rozumienie urzędu następcy św. Piotra. Nawet jeśli Państwo Kościelne było wtedy w głębokim kryzysie, to niewątpliwie sam papież, przynajmniej w duchowym sensie, uzyskał bardzo wyraźne wzmocnienie³¹.

To, co umacniało jednoosobowy autorytet następcy św. Piotra, to niewątpliwie długość i wielkość pontyfikatów z przełomu XIX i XX wieku. W dynamicznie zmieniającym się światowym kontekście papież mieli okazję potwierdzać swój duchowy autorytet oraz konkretną autonomię wobec władzy świeckiej, także podlegającej licznym i dramatycznym przemianom. Długie pontyfikaty Piusa IX (1846–1878), Leona XIII (1878–1903) czy Piusa XII (1939–1958) umacniały kościelną koncentrację na osobie i autorytecie biskupa Rzymu. Sprowadzając teologiczną debatę do poziomu kościelnego *praxis*, zastanawiano się nad tym, czy ogłoszenie dogmatu

²⁹ Zob. Krzywda, *Prymat papieski*, 132–133.

³⁰ Zob. Radkiewicz, *Piotr – Rzym*, 138–140.

³¹ Zob. Krzywda, *Prymat papieski*, 144–145.

o papieskiej nieomyślności nie będzie oznaczało końca instytucji soboru jako instrumentu bezużytecznego i niepraktycznego wobec możliwości jednoosobowego rozstrzygnięcia kwestii doktrynalnych.

Pomiędzy Soborem Watykańskim I a II papież jednak wyłącznie raz *explicite* sięgnął po swój przywilej opisany w konstytucji *Pastor aeternus*. Dodatkowo zarówno droga, która doprowadziła Piusa XII do opublikowania konstytucji apostolskiej *Munificentissimus Deus*, jak i treść dokumentu wyraźnie odzwierciedlają przekonanie o eklezjalnym zakorzenieniu władzy następcy św. Piotra. Pomimo pewnych obaw i spekulacji na ten temat okazało się, że charyzmat nieomyślności nie jest nadużywany. Okres pomiędzy I a II Soborem Watykańskim, a także współczesne doświadczenie pokazują, że papież odwołują się do niego z wielką rozważą i świadomością wyjątkowości tego charyzmatu. Dobrym przykładem jego rozumienia może być sposób wyrażenia nauczania Kościoła na temat aborcji zawarty przez Jana Pawła II w encyklice *Evangelium vitae*. Po zreferowaniu obecności tego zagadnienia w Piśmie Świętym i nauczaniu Kościoła papież formułuje konkluzję:

Ta wielka jednomyślność tradycji doktrynalnej i dyscyplinarnej Kościoła pozwoliła Pawłowi VI stwierdzić, że nauczanie w tej dziedzinie *nie zmieniło się i jest niezmiennie*. Dlatego mocą władzy, którą Chrystus udzielił Piotrowi i jego Następcom, w komunii z Biskupami – którzy wielokrotnie potępiłi przerywanie ciąży, zaś w ramach wspomnianej wcześniej konsultacji wyrazili jednomyślnie – choć byli rozproszeni po świecie – aprobatę dla tej doktryny – oświadczam, że bezpośrednie przerwanie ciąży, to znaczy zamierzone jako cel czy jako środek, jest zawsze poważnym nieładem moralnym, gdyż jest dobrowolnym zabójstwem niewinnej istoty ludzkiej. Doktryna ta, oparta na prawie naturalnym i na słowie Bożym spisany, jest przekazana przez Tradycję Kościoła i nauczana przez Magisterium zwyczajne i powszechne (EV 62).

Co więcej, wspomniany wcześniej dogmat o wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny pokazuje, jak ściśle władza papieża jest związana ze słuchaniem Kościoła. Ogłoszenie tego dogmatu nie może być w żadnym sensie postrzegane jako samowolna albo prywatna inicjatywa Piusa XII. Dogmat ten jest raczej odpowiedzią biskupa Rzymu na wielowiekową tradycję i liczne przejawy pobożności (także liturgicznej), w której Lud Boży, zarówno na Zachodzie, jak i na Wschodzie chrześcijaństwa, oddawał część Maryi Wniebowziętej. Można by zaryzykować spostrzeżenie, że papież nie przedstawia się tutaj jako jednostkowo nieomyślny, absolutystyczny dysponent władzy kluczy powierzonych mu przez Chrystusa, ale jego nieomyślność jest w sposób konieczny związana ze zdolnością do słuchania Ducha Świętego przemawiającego przez Lud Boży. Papieska intencja i intuicja byłyby więc czymś wręcz bezpłodnym i bezużytecznym bez czegoś, co Ignacy z Loyoli nazwał *sentire cum Ecclesia*. Pomimo obaw o zależność definicji prymatu od historycznego kontekstu

współczesnej władzy, recepcja dogmatu wydaje się potwierdzać jego niezależność i kościelną specyfikę.

Sam dogmat o przywileju papieskiej nieomyślności nie okazał się tak brzemienny w skutki, jak mogło się wydawać; w procesie recepcji został (i jest) raczej zinterpretowany w powiązaniu z innymi prawdami wiary³². Praktyczny, konkretny przejaw charyzmatu nieomyślności nie rozwiązał jednak innego tematu, który Sobór Watykański I pozostawił bez precyzyjnego rozstrzygnięcia, czyli relacji pomiędzy prymatem a kolegialnością władzy biskupów. Wspomniane umocnienie papieskiego pierwszeństwa, które nastąpiło po Vaticanum I, także nie tworzyło dobrego klimatu do zajęcia się tym tematem. Podczas gdy spekulowano, czy wobec uroczystego ogłoszenia przywileju nieomyślności sobory będą jeszcze Kościołowi potrzebne, Jan XXIII przez samą swoją decyzję o zwołaniu kolejnego soboru powszechnego potwierdził przekonanie wielu teologów tamtego czasu: samo zdefiniowanie papieskiego prymatu nie jest wystarczające. Przed Kościołem wciąż była debata o tożsamości biskupów i ich kolegialnej władzy. Co więcej, wydaje się, że to właśnie sposób rozumienia kolegialności na Soborze Watykańskim II oraz jego późniejsze pogłębienie stanowią istotne dopowiedzenie do kwestii prymatu, świadcząc o kościelnie otwartej recepcji jego rozumienia.

3. Prymat i kolegialność w teologii Vaticanum II

Jak już zostało wspomniane, Sobór Watykański I pozostawił niedopracowaną teologicznie kwestię relacji pomiędzy władzą papieża a władzą innych biskupów. Brak teoretycznych rozstrzygnięć został jednak uzupełniony przez pewną praktyczną zmianą widoczną w wieku XIX: wzrost znaczenia lokalnych zgromadzeń biskupów, z których narodziły się konferencje episkopatów³³. W dalekiej intuicji można uznać ten proces za nawiązanie do starożytnej i średniowiecznej praktyki lokalnych synodów³⁴. Jednocześnie wyraźne jest także dużeciążenie w drugą stronę – wzmocnienia papieństwa. Związane jest to nie tyle z samym dogmatem o nieomyślności, ale także z sytuacją polityczną przełomu XIX i XX wieku, w której centralizacja Kościoła była drogą zachowania niezależności wobec narodowych, lokalnych ośrodków władzy³⁵. Także pewne praktyczne decyzje wyrażone w *Codex Iuris Canonici* z 1917 roku można uznać za przejaw postępowania centralizacji. Jednym z lepszych tego

³² Zob. Radkiewicz, *Piotr – Rzym*, 196.

³³ Zob. Kasprzak, *Kościół a nowoczesność*, 57–61.

³⁴ Zob. Schatz, *Prymat papieski*, 211.

³⁵ Zob. Schatz, *Prymat papieski*, 212–215.

przykładów jest znajdujące się – *de iure* dopiero tam – ostateczne zarezerwowanie dla papieża nominacji biskupich³⁶.

Ogłoszenie przez Jana XXIII zamiaru zwołania kolejnego soboru rodziło także – wspomniane już wcześniej – pytanie o sens takiego zgromadzenia wobec dogmatu o nieomyślności biskupa Rzymu. Ale ta decyzja, po pewnym pierwotnym zaskoczeniu, powoduje także pytania o tematykę, która ma zostać podjęta. Ostatecznie w centrum soborowych rozważań znalazł się temat Kościoła. Jak zwraca uwagę Gerhard L. Müller, interpretując to jako ciągłość pomiędzy *Pastor aeternus* i *Lumen gentium*: „wymowne jest to, że na Soborze Watykańskim I, jak i na Soborze Watykańskim II obydwie konstytucje dogmatyczne o Kościele zasadniczo są powiązane z obydwoma konstytucjami dogmatycznymi o Objawieniu”³⁷. Podobieństwo dotyczy więc nie tylko treści podejmowanych zagadnień, ale także ich kontekstu, którym są rozważania o objawiającej, pośredniczącej czy wręcz sakramentalnej (jak kilkakrotnie mówi *Lumen gentium*) naturze Kościoła.

Co istotne z punktu widzenia podejmowanych tu zagadnień, Sobór Watykański II odwołuje się do nauczania Vaticanum I o prymacie i papieskiej nieomyślności, bardzo wyraźnie zakorzeniając te prerogatywy w tajemnicy Kościoła (zwłaszcza KK 22 i 25). Dopiero to powtórzenie nauczania poprzedniego soboru w tym eklezjalnym kontekście pozwala rozwinąć pominięty wcześniej wątek relacji pomiędzy biskupem Rzymu i pozostałymi biskupami. Niewątpliwie Vaticanum II dowartościowuje kolegialność władzy biskupów przede wszystkim w aspekcie ich trwania w sukcesji apostoelskiej i wynikającej z tego współodpowiedzialności za Kościół³⁸. Kluczowy w tym określeniu wydaje się być przedrostek „współ-” dobrze oddający służebność biskupa nie tylko wobec Kościoła (powszechnego i lokalnego), ale także – a może nawet przede wszystkim – wobec papieża.

Nawet jeśli Sobór Watykański II nie przedstawia ostatecznie i precyzyjnie rozumienia kolegialności, to wpisuje te rozważania w perspektywę nowego spojrzenia na temat tożsamości biskupa; także to zagadnienie jest podjęte przede wszystkim w ramach refleksji o Kościele³⁹. Pomimo że sobór poświęcił biskupom osobny dokument *Christus Dominus*, to rozważania w nim zawarte są możliwe do właściwego odczytania w relacji do ogólnego nauczania o Kościele sformułowanego w dokumencie o wyższej randze, czyli w konstytucji *Lumen gentium*.

Pomijając referowanie szczegółowo znanej i obszernie już skomentowanej eklezjologii Soboru Watykańskiego II, można bardzo skrótowo powiedzieć, że jest to wizja Kościoła rozwijana od ogółu do szczegółu. Jeden Kościół – misterium Chrystusa – gromadzi wszystkich ludzi (przynajmniej potencjalnie i w swojej intencji),

³⁶ Zob. Schatz, *Prymat papieski*, 245.

³⁷ Müller, *Papież*, 300.

³⁸ Zob. Kasprzak, „Episcopal Collegiality”, 7–23.

³⁹ Zob. Sawa, „*Lumen gentium*”, 295–297.

włączając ich przez chrzest w Paschę Jezusa, powołując wszystkich do miłości i stawiając wszystkim jeden cel, czyli świętość. Dopiero w tak pierwotnie zarysowanej jedności możliwe jest mówienie o kościelnym zróżnicowaniu. Same zaś rozważania o władzy biskupów są zrozumiałe wyłącznie jako część debaty o konsekracji jako najwyższym stopniu sakramentu święceń.

Znamienne jest uznanie przez sobór, że nieomylną naukę głosi nie tylko (sam) biskup Rzymu, ale także kolegium biskupów. Bo choć żaden z nich osobno, poza biskupem Rzymu, nie cieszy się przywilejem nieomyślności, to zgromadzeni razem na soborze (najbardziej uroczystej formie sprawowania władzy) lub nauczający w jedności i jednomyślności z całym kolegium również głoszą nieomylnie naukę Chrystusa (KK 25). Tak więc jak władza kluczy została powierzona jednemu Piotrowi, tak ten sam dar związywania i rozwiązywania jest w rękach kolegium apostołskiego pozostającego w łączności z następcą św. Piotra (KK 22). Oznacza to także, że to właśnie stan biskupi stanowi „również razem ze swoją głową, Biskupem Rzymu, a nigdy bez niego, podmiot najwyższej i pełnej władzy nad całym Kościołem” (KK 22). Władza ta jednak, podobnie jak ujął to Sobór Watykański I, definiując nieomyślność, jest służebna wobec Kościoła. Różnorodność biskupiego kolegium jest interpretowana jako coś, co odzwierciedla „różnorodność i powszechność Ludu Bożego” (KK 22). *Communio ecclesiarum* staje się więc widzialne, wyrażając się także (choć co ważne: nie tylko) w *communio hierarchica*⁴⁰.

Praktycznie sposób współpracy kolegium z biskupem Rzymu opisuje szczegółowo wspomniany dekret *Christus Dominus*. Czytamy w nim:

Biskupi wybrani z różnych regionów świata, według zasad i reguł, które zostały albo mają być ustalone przez papieża, okazują najwyższemu pasterzowi Kościoła niezwykle ważną służebną pomoc na zgromadzeniu, które określa się własnym mianem Synodu Biskupów. Ten właśnie synod, jako podejmujący zadania całego episkopatu katolickiego, oznacza zarazem, że wszyscy biskupi we wspólnocie hierarchicznej uczestniczą w trosce o cały Kościół (DB 5).

Rozważając w sposób praktyczny „troskę”, do której odnosi się soborowy dokument, można w sprawowaniu biskupiego zadania rozróżnić podwójną perspektywę: kolegialności efektywnej i afektywnej⁴¹. Kolegialność efektywna, czyli właściwa, odnosi się do stałego tworzenia kolegium biskupów w jedności z biskupem Rzymu i jako taka jest uznawana za zwyczajny sposób sprawowania biskupiej władzy. Oprócz niej można mówić także o szerszym pojęciu kolegialności afektywnej, czyli o pewnego rodzaju więzi, sakramentalnym poczuciu jedności pomiędzy biskupami. Z punktu widzenia rozumienia prymatu biskupa Rzymu ważnym przejawem tej drugiej jest

⁴⁰ Zob. Krzywda, *Prymat papieski*, 285–291.

⁴¹ Zob. Góralski, „Struktury kolegialne”, 20–37.

m.in. wspieranie przez biskupów prac kurii rzymskiej⁴². Z duchowej perspektywy to bardzo istotne spostrzeżenie, że tego rodzaju zaangażowanie biskupów nie powinno być widziane przede wszystkim jako urzędnicze spełnianie ich osobistych kompetencji, ale interpretowane jako sposób realizacji sakramentalnej tożsamości biskupa, której jednym z kluczowych wymiarów jest wspieranie biskupa Rzymu w realizacji jego posługi.

Na wyraźne podkreślenie zasługuje wielokrotne, wyrażone przez sobór w różnej formie stwierdzenie, że władza biskupów jako kolegium jest możliwa wyłącznie w jedności z następcą św. Piotra. Nie ma tu więc mowy o decentralizacji Kościoła jako pozbywaniu się przez papieża pewnego zakresu kompetencji czy odpowiedzialności. Widoczne jest tutaj raczej uzupełnienie prawdy o wyjątkowości biskupa Rzymu równie ważnym przekonaniem o roli kolegium biskupów jako następców Dwunastu. Po raz kolejny, parafrazując zdanie św. Ambrożego, można powiedzieć, że nie ma następców Dwunastu bez następcy Piotra, ale nie ma także następcy Piotra bez następców Dwunastu.

4. Kolegialność po Soborze Watykańskim II

To, co w sensie teoretycznym zostało podkreślone i docenione w nauczaniu o kolegialności, po soborze zyskało swoje praktyczne potwierdzenie np. w powołaniu instytucji stałego Synodu Biskupów⁴³. Regularnie różne tematy istotne dla Kościoła są podejmowane przez obradujących na nim biskupów. Debaty toczą się pod przewodnictwem papieża. On też jest autorem adhortacji, które są głównymi dokumentami niosącymi Kościołowi konkluzje z prac synodu.

Jednym z elementów rozwoju i nabierania kształtów instytucji Synodu Biskupów był pierwszy Nadzwyczajny Synod Biskupów, który odbył się w październiku 1969 roku i podejmował właśnie temat kolegialności. Już samo pojawienie się tego tematu zwraca uwagę na fakt, że dokumenty Soboru Watykańskiego II nie wyczerpały ostatecznie tematu kolegialności. Wśród biskupów nadal żywa była debata dotycząca zakresu ich władzy i jej zależności od biskupa Rzymu, a może przede wszystkim zasad praktycznej realizacji idei kolegialności⁴⁴. Część biskupów i teologów interpretowała kolegialność jako w zasadzie szczególny sposób zarządzania Kościołem, objawiający się jedynie w wyjątkowych sytuacjach, takich jak sobór powszechny czy wyrażna prośba papieża o podjęcie kolegialnego działania (np. wyrażenie opinii). Konieczne było więc przynajmniej podjęcie próby wypracowania konkretnych

⁴² Zob. Góralski, „Struktury kolegialne”, 32–33.

⁴³ Zob. Krasieński, „Kolegialność władzy”, 21–26.

⁴⁴ Zob. Kasprzak, *Kościół a nowoczesność*, 53–55.

sposobów realizacji kolegalności, które precyzowałyby niejasną ideę. Synod z 1969 roku potwierdził, że to instytucja Synodu Biskupów stanowi podstawową formę kolegalności⁴⁵. Określenie „podstawowa” oznaczałoby zwyczajną, regularną, w odróżnieniu od wyjątkowej i uroczystej formy, której wyrazem jest sobór powszechny. Karol Wojtyła, uczestnik obrad w 1969 roku, podkreślał podwójny horyzont rozwoju nauki o kolegalności i praktycznej jej realizacji⁴⁶. Po pierwsze, jest nim jednoznaczne odejście od próby przeciwstawienia sobie prymatu i kolegalności; te błędne opinie zostały zastąpione jasnym przekonaniem o komplementarności dwóch form kościelnej władzy. Jak pisze Wojtyła, trzeba uznać, że „kolegalność oznacza zarazem pełny sposób sprawowania prymatu. I że cały Kościół idzie w tym właśnie kierunku”⁴⁷. Po drugie, kolegalność jest widziana w horyzoncie eklezjologii *communio*; staje się praktycznym wyrazem realizacji wspólnotowej wizji Kościoła. W taki sposób kolegalność może być także formą świadectwa wobec świata, ukazując, że w eklezjalnej rzeczywistości może realizować się głęboka, międzyludzka współpraca, trudna do wyobrażenia w innych ludzkich społecznościach⁴⁸.

Innym istotnym punktem recepcji Vaticanum II jest reinterpretacja sposobu sprawowania prymatu podejmowana przede wszystkim w kontekście ekumenicznym. W 1995 roku Jan Paweł II w encyklice *Ut unum sint* zwrócił uwagę, że misja biskupa Rzymu przedstawia się nie tylko jako nakierowana na jedność Kościoła katolickiego, ale także całego chrześcijaństwa. Pragnienie Chrystusa pełnej jedności Kościoła powinno motywować także papieża (słuchającego Ducha Świętego), aby zachowując istotę prymatu, znaleźć taką formę jego sprawowania, aby służyła ona tej jedności (*UUS* 95).

Bardziej szczegółowo do kwestii zakresu sprawowania prymatu odniósł się opublikowany trzy lata później dokument Kongregacji Nauki Wiary *Prymat następcy Piotra w tajemnicy Kościoła*. Zawiera on streszczenie i przypomnienie dotychczasowego nauczania Kościoła o papieskim prymacie. Podkreśla także, że „kolegalność biskupów nie przeciwstawia się osobistemu sprawowaniu Prymatu ani nie powinna go umniejszać” (*PNP* 5). Dodaje również, że „cechy charakterystyczne sprawowania Prymatu powinny być rozumiane w świetle dwóch podstawowych przesłanek, którymi są jedność episkopatu i biskupi charakter samego Prymatu” (*PNP* 8).

Dokument przeciwstawia się także centralistycznemu i abstrakcyjnemu widzeniu posługi biskupa Rzymu. Papież nie jest „supermonarchą”, ale jedność z nim jest wpisana w tożsamość każdego Kościoła partykularnego (*PNP* 6). Te konkretne teologiczne wnioski wynikają zaś z nauczania Soboru Watykańskiego II o Kościele – Ciele Chrystusa, co należy uznać także za potwierdzenie i uzupełnienie Vaticanum I (*PNP* 5).

⁴⁵ Zob. Krasniński, „Kolegalność władzy”, 24–25.

⁴⁶ Zob. Wojtyła, „Synod Biskupów”, 151–155.

⁴⁷ Wojtyła, „Synod Biskupów”, 155.

⁴⁸ Zob. Wojtyła, „Synod Biskupów”, 151–153.

Mówiąc o tej jedności, warto zauważyć, że kiedy ten i inne dokumenty odnoszą się do jedności – traktują o jedności Kościoła, to znacząco nie wyrażają potrzeby istnienia tylko jednego punktu odniesienia, urzędu, centrum, ale podkreślają, że ta jedność ma walor jednoczący, będąc służebną wobec jedności Kościoła. Stąd konieczne wydaje się widzieć w biskupie Rzymu nie tyle jedno, statyczne centrum, co bardziej zasadę dynamicznej jedności⁴⁹. Jeden, powszechny Kościół jest więc w swojej różnorodności jednym misterium także dzięki posłudze Piotra. Jest to jednak możliwe tylko wtedy, kiedy tę posługę jedności widzimy zarówno w jej wymiarze horyzontalnym, jak i wertykalnym. Wymiar horyzontalny odnosi się do jednoczenia wiernych między sobą, tworząc z nich *communio* przekraczające rozumienie jurydyczne, wymiar wertykalny dotyczy zaś zakorzenienia misji następcy św. Piotra w Chrystusie, nawiązując do metafory skały, która ma swój udział w jedynym kamieniu węgielnym Kościoła⁵⁰.

Kongregacja Nauki Wiary, podobnie jak wcześniej encyklika *Ut unum sint*, wydobywa także wspomniany wątek służebności prymatu: prymat następcy św. Piotra służy jedności, także w znaczeniu ekumenicznym (PNP 1–2; 12). Dodatkowo dokument w swojej końcowej części odwołuje się do rozróżnienia na istotę prymatu i formy jego wyrazu. Watykański urząd przypomina, że sposób sprawowania prymatu ma charakter dynamiczny, zmienia się na przestrzeni historii. To, co było kiedyś zastrzeżone dla biskupa Rzymu, nie zawsze musi takie pozostać – i na odwrót: „sam fakt, że dana funkcja nie była poprzednio sprawowana przez Papieża, nie upoważnia do wyciągania wniosku, że funkcja ta nigdy w przyszłości nie może wejść w zakres kompetencji Prymatu” (PNP 12).

5. Ku Kościołowi synodalnemu

W ostatnich latach powyższe skrótowo omówione zagadnienia prymatu i kolegalności zostały uzupełnione o kolejny element – synodalność. W kwietniu 2021 roku papież Franciszek zainicjował drogę synodalną całego Ludu Bożego. Rozpoczęła się ona w październiku 2021 roku w Kościołach lokalnych. Miała zakończyć się w październiku 2023 roku na zgromadzeniu Synodu Biskupów, ale została przedłużona do roku 2024.

Cennych tropów do reinterpretacji posługi następcy św. Piotra dostarczają nam dokumenty, które powstały w trakcie synodalnego procesu. W przemówieniu z okazji 50. rocznicy powołania instytucji Synodu Biskupów papież Franciszek przypomina,

⁴⁹ Zob. Flis, „Piotr – fundamentem”, 7–31.

⁵⁰ Zob. Żmudziński, „Powszechna komunika Kościoła”, 196–210.

że synod należy do najcenniejszych owoców ostatniego soboru⁵¹. Podkreśla jednocześnie, że Bóg oczekuje od Kościoła w trzecim tysiącleciu pójścia drogą synodalności: „to, czego domaga się od nas Pan, w pewnym sensie jest już w całości zawarte w słowie *synod*”⁵². Właśnie na synodzie biskupów zbiega się cała kościelna dynamika słuchania, obejmująca słuchanie całego Ludu Bożego, biskupów, a wreszcie także samego biskupa Rzymu. Warunkiem podstawowym przekonania o jej skuteczności jest uznanie, że wszyscy w Kościele wsłuchają się w tego samego, jednego Ducha Świętego – Ducha Prawdy.

Formułując te tezy, papież Franciszek powołał się zarówno na nauczanie Soborów Watykańskiego I i II, jak i na późniejsze zwyczajne Magisterium Kościoła, sugerując tym samym, że dokonał potwierdzenia i twórczej interpretacji tego nauczania, a nie jego radykalnej zmiany. Jednocześnie należy odnotować, że pewne praktyczne i konkretne zmiany wprowadzone przez Franciszka mają charakter nowatorskich rozwiązań⁵³. Podobnie jak było to wcześniej w debacie o kolegalności biskupów, także tutaj idee współodpowiedzialności nie przyjęły precyzyjnego, praktycznego i prawnie określonego znaczenia⁵⁴. Natomiast konkretne decyzje biskupa Rzymu rozszerzają dotychczasowy kierunek rozwoju eklezjologicznej debaty: synod (oparty na kolegalności biskupów) nie jest już tylko widziany jako współpracujący z papieżem (realizującym posługę prymacjalną) i z resztą Ludu Bożego (wyrażającym synodalną naturę Kościoła). Na mocy decyzji Franciszka członkinią synodu z prawem głosu została s. Nathalie Becquart. Do kolegium o ustalonej naturze (opartej na święceniach biskupich), na mocy arbitralnej decyzji papieża, została włączona osoba spoza kolegium biskupów⁵⁵.

Franciszek polemizuje z zakorzenioną (i błędną) hierarchiczną wizją struktury Kościoła, kreśląc metaforę odwróconej piramidy⁵⁶. Zdaniem papieża przyjęcie Chrystusowej definicji władzy jako służby konsekwentnie prowadzi do odrzucenia takiej wizji, w której władza jest jakimś „nad”. W odwróconej piramidzie to zwłaszcza biskup Rzymu jest widziany jako ostatnie ogniwo kościelnego procesu słuchania; nie tyle w kolejności, co w swojej funkcji jednoczenia tego, co „szeroko” zostało zebrane z całego Ludu Bożego.

Nawiązując do adhortacji *Evangelii gaudium*, papież Franciszek mówi także o „nawróceniu papieżstwa” (EG 32), wpisując to pojęcie w przywołany już kontekst służebności prymatu na rzecz jedności. Jego zdaniem właśnie w kontekście synodalności rozumienie prymatu biskupa Rzymu będzie mogło być pełniej rozwinięte: „papież nie stoi sam ponad Kościołem; ale jest w nim jako ochrzczony pośród

51 Zob. Franciszek, *Synodalność konstytutywnym wymiarem Kościoła*.

52 Franciszek, *Synodalność konstytutywnym wymiarem Kościoła*.

53 Zob. Kasprzak, „Kolegalność”, 85–105.

54 Zob. Kasprzak, *Kościół a nowoczesność*, 314–319.

55 Zob. Kasprzak, „Kolegalność”, 99.

56 Zob. Franciszek, *Synodalność*.

ochrzczonych i w łonie kolegium biskupiego jako biskup pośród biskupów, powołany zarazem – jako następca apostoła Piotra – do kierowania Kościołem rzymskim⁵⁷.

W końcowej części adhortacji *Evangelii gaudium* papież zwraca uwagę na konieczność zaangażowania wszystkich chrześcijan na rzecz jedności Kościoła. W tym kontekście stwierdza, że nie tylko wierzymy w to, że także w innych wyznaniach działa Duch Święty, ale możemy także wiele się od nich nauczyć, przekonani, że duchowe dary, które otrzymują, są przeznaczone także dla katolików. Jako przykład Franciszek podaje właśnie kwestię synodalności i kolegialności: „w dialogu z braćmi prawosławnymi my, katolicy, mamy możliwość nauczenia się czegoś więcej o znaczeniu kolegialności biskupów oraz o ich doświadczeniu synodalności” (EG 246).

Ten proces wykształcania się kolegialnych struktur i precyzowania ich funkcji jest w Kościele ciągle kontynuowany. Także papież Franciszek dokonał kolejnej reformy instytucji Synodu Biskupów. 15 XI 2018 roku opublikował konstytucję apostołską *Episcopalis Communio*, w której nie tylko przeprowadza kolejne korekty, ale przede wszystkim potwierdza rozwojowość rozumienia synodalności. Po raz kolejny papież swoje działania interpretuje nie jako wprowadzanie nowości i przełomów, ale przede wszystkim wskazuje na historyczny rozwój samej instytucji synodu. Rozwój ten, zdaniem Franciszka, jest widoczny zwłaszcza od Soboru Watykańskiego II i dokumentów wykonawczych Pawła VI przez nowy Kodeks Prawa Kanonicznego i praktykę rozwijającą się za pontyfikatu Jana Pawła II (EC wstęp).

Interesujący w dokumencie wydaje się także podwójny kontekst biskupiej kolegialności: związek z misją biskupa Rzymu oraz chrzcielne zakorzenienie (EC 10). Jeśli wcześniejsze rozważania przede wszystkim interpretowały kolegialność z perspektywy tożsamości wynikającej ze święceń biskupich, to Franciszek przypomina także o innym jej umocowaniu: „w Kościele Chrystusowym istnieje głęboka komunია między duszpasterzami a wiernymi, ponieważ każdy wyświęcony szafarz jest ochrzczonym pośród ochrzczonych” (EC 10). W kontekście zaś prymatu Franciszek precyzuje, że nie tylko konieczne jest, aby biskupi pozostawali we wspólnocie z biskupem Rzymu, ale także „biskup Rzymu potrzebuje obecności swoich współbraci biskupów, ich rad oraz ich roztropności i doświadczenia” (EC 10)⁵⁸.

Temat kontekstualnego rozumienia prymatu podejmuje także dokument przygotowawczy XVI Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów. Istotną perspektywą, którą przyjmuje dokument, jest perspektywa drogi. To właśnie bycie w drodze implikuje przyjęcie synodalnej logiki: dzielenia się swoimi doświadczeniami i wzajemnego, powszechnego słuchania. Jak krótko stwierdza tekst: „lud wierny, kolegium biskupów, Biskup Rzymu: jeden wysłuchuje innych; a wszyscy wsłuchują się w Ducha Świętego” (DPS 15).

⁵⁷ Franciszek, *Synodalność*.

⁵⁸ Zob. Franciszek, *Lettera al Segretario Generale*.

Przykład tego procesu stanowi interpretacja dziesiątego rozdziału Dziejów Apostolskich i sposobu przepowiadania właściwego św. Piotrowi. W centrum głoszenia jest świadectwo jego życia, nawrócenia, ale także doświadczenie misji. Pierwszy pośród Dwunastu jest tam przedstawiony jako człowiek szukający odpowiedzi, pogłębiający swoje rozumienie Dobrej Nowiny, ale może przede wszystkim jako budowniczy wspólnoty (DPS 22–24).

Tak jak wcześniej sporo miejsca poświęcano jednoczesnemu potwierdzeniu prymatu biskupa Rzymu z dostrzeżeniem wartości biskupiej kolegialności, tak tutaj podobnie pojawia się intuicja, która ma – w całym kontekście jedności i powszechności – podkreślić jednak eklezjalną różnorodność, zwłaszcza w kontekście posługi władzy. W tej optyce dokument przygotowawczy posługuje się rozróżnieniem, które znajdzie się także tekście Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Synodalność w życiu i misji Kościoła*. W Kościele można więc rozróżnić: fazę konsultacyjną (*decision-making*) i fazę podejmowania decyzji (*decision-taking*) (DPS kwestia IX; SŻMK 69). Warto zaznaczyć, że to rozróżnienie ma charakter intuicji; dokument nie przedstawia bardziej precyzyjnego i praktycznego rozstrzygnięcia.

Podobnie *Vademecum Synodu o synodalności* formułuje ogólne przypomnienie, że Synod Biskupów pod zwierzchnictwem papieża powinien pozostawać w dialogu z *sensus fidelium*⁵⁹. Równie mało konkretnie jak dokument przygotowawczy opisuje cel synodalnego procesu: „wyleczyć wirusa samowystarczalności: Wszyscy jesteśmy w tej samej łodzi. Razem tworzymy Ciało Chrystusa. Odrzucając miraż samowystarczalności, jesteśmy w stanie uczyć się od siebie nawzajem, podążać razem i służyć sobie nawzajem”⁶⁰.

Ważny rozwój refleksji w tym temacie stanowi dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Synodalność w życiu i misji Kościoła* z 2021 roku. Przed szczegółowym spojrzeniem na kwestię prymatu podjętą w tym dokumencie, warto zaznaczyć, że wbrew funkcjonującemu potocznie przekonaniu, „synodalność” nie oznacza przywracania/oddawania sprawczości świeckim chrześcijanom, ale dotyczy całego Ludu Bożego i tylko w jedności tego Ludu może być właściwie rozumiana. Jak precyzuje komisja: „synodalność oznacza, że cały Kościół jest podmiotem i że każdy w Kościele jest podmiotem” (SŻMK 54).

Dokument wielokrotnie, w różnych formach wypowiada syntezę, którą można sformułować następująco: synodalność to jedność Ludu Bożego wsparta posługą biskupów w kolegialnej komunii i w jedności z biskupem Rzymu (np. SŻMK 64, 72, 94). Synodalność w Kościele powszechnym jest więc dynamicznym przenikaniem się tych trzech poziomów (SŻMK 94 i 106). Dokument nazywa to także komunią pomiędzy „wszystkimi” (Lud Boży), „niektórymi” (biskupi) i „jednym” (papież). Precyzując, że synodalność zakłada „kierowanie się *sensus fidei univervitas fidelium* [...], posługę

⁵⁹ Zob. *Vademecum Synodu*, 9.

⁶⁰ *Vademecum Synodu*, 17.

przewodzenia Kolegium Biskupów wraz z prezbiterium [...], posługę jedności biskupa i papieża” (SŻMK 64).

Dokument przypomina jednocześnie, że najwyższą władzę w Kościele pełni kolegium biskupów, o ile zawiera w sobie swoją głowę – biskupa Rzymu (SŻMK 96; por. KK 22). Władza ta, w sposób szczególnie wyrażająca się na soborze powszechnym, powinna być rozumiana jako służebna wobec Kościoła (SŻMK 97–98). Kolegialna władza biskupów wyraża się także poprzez kolegium kardynalskie oraz instytucje kurii rzymskiej. Nie należy tych organów sprowadzać do roli urzędu, ale konieczne jest widzieć ich walor wspierający dla posługi biskupa Rzymu; to wsparcie realizuje się nie tyle na mocy administracyjnie powierzonego urzędu, co dzięki święceniom biskupim (SŻMK 101–102).

Ważna droga, którą Kościół w swojej historii przeszedł od średniowiecznych soborów do odnowienia przez Pawła VI instytucji Synodu Biskupów, powinna się nadal rozwijać. Jako przykład tego rozwoju można wskazać apelacje do stolic metropolitalnych (SŻMK 31–41 i 86). Istotnym historycznym przykładem kształtowania się rozumienia synodalności Kościoła jest także instytucja Synodu Rzymskiego. Będąc ciałem doradczym biskupa Rzymu, stał się prototypem średniowiecznych soborów. Te zaś zgromadzenia jakoś symbolizują i streszczają średniowieczną europejską *christianitas*. Są tworzone nie tylko przez biskupów i niższych duchownych, ale także przez przedstawicieli władzy świeckiej i uniwersytetów (SŻMK 32).

Wydaje się, że właśnie w docenieniu tej sprawczości i różnorodności jeszcze lepiej wybrzmiewa jednoczący charakter posługi biskupa Rzymu, który „służy jedności Kościoła i chroni partykularny charakter każdego Kościoła lokalnego” (SŻMK 61). Posługa jedności biskupa Rzymu jest wyraźnie skorelowana z jednością Ludu Bożego i podobnie jak jego jedność, jest widziana nie jako monadyczna identyczność, ale jako jedność w różnorodności (SŻMK 44–48). Jak opisuje to dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej: „wszyscy są zatem współodpowiedzialni za życie i misję wspólnoty, wszyscy także są wezwani do pracy zgodnie z prawem wzajemnej solidarności, z poszanowaniem konkretnych posług i charyzmatów, o ile każdy czerpie swoją energię od jednego Pana” (SŻMK 22). Na tym gruncie za jeden z podstawowych wytycznych w realizacji synodalności dokument uznaje „sprawowanie przez Biskupa Rzymu Piotrowej posługi jedności i kierowania Kościołem powszechnym w komunii ze wszystkimi Kościołami partykularnymi, w synergii z kolegialną posługą biskupów i synodalną drogą Ludu Bożego” (SŻMK 106).

Zakończenie

Sobór Watykański I sformułował definicję prymatu wraz z określeniem papieskiej nieomylności w sposób, który mógłby sugerować absolutyzację władzy papieskiej.

Patrząc jednak na kościelny sposób recepcji tego dogmatu, można stwierdzić, że jego interpretacja przyjęła charakter otwarty i kontekstualny. Co ciekawe, już w historii kształtowania się posługi biskupa Rzymu można dostrzec wskazówki, które nie pozwoliłyby na zamknięte rozumienie jego funkcji. Kościół w swojej historii, w konkretnych decyzjach dotyczących organizacji swojego życia wskazuje, że właściwe rozumienie prymatu jest niemożliwe bez kolegalności i synodalności. Tym, co wydaje się być współczesnym wyzwaniem, jest określenie sposobu sprawowania władzy w Kościele, który uwzględniałby te trzy zjednoczone ze sobą wymiary: prymat (biskupa Rzymu), kolegalność (biskupów) oraz synodalność (Ludu Bożego). Wielokrotnie w historii była potrzeba, aby przypomnieć to zdanie św. Ambrożego: „gdzie Piotr, tam Kościół”. Dziś wydaje się, że nadszedł czas, aby uzupełnić to zdanie stwierdzeniem: „Nie ma Kościoła bez papieża, ale nie ma także papieża bez Kościoła”.

Długi i wciąż pod pewnymi względami niedokończony proces wyjaśniania relacji pomiędzy prymatem i kolegalnością biskupów teraz został rozszerzony o kwestię synodalności. I nawet jeśli można wskazać historyczne i teologiczne intuicje pozwalające zinterpretować synodalność w ciągłości rozwoju samorozumienia Kościoła, to na obecnym etapie dokumenty Kościoła będą raczej zawierały głównie inspiracje, intuicje i ogólne rekomendacje nawiązujące przede wszystkim do eklezjologii Soboru Watykańskiego II. Brakuje więc bardziej precyzyjnych rozważań, które by praktykę synodalności godziły z aktualnym sposobem rozumienia i sprawowania prymatu i kolegalności. Ciekawym przykładem w tym kontekście wydaje się być intuicja papieża Franciszka przypominającego o chrzcielny zakorzenieniu misji biskupa Rzymu. Gdyby więc pokusić się o wypowiedzenie zdania o teologiczno-duchowych podstawach, że sakrament chrztu bardziej łączy wierzących z biskupem Rzymu, niż jego prymat ich od niego oddziela, to brakuje nadal konkretnych wytycznych, twórczo i prawdziwie godzących ze sobą ten wymiar kościelnej jedności w różnorodności bez pozbawiania kogokolwiek jego własnej tożsamości.

Sama eklezjologiczna tematyka debaty niewątpliwie wpisuje się w to, co było istotne zarówno w czasie obrad Soboru Watykańskiego II, jak i podczas toczących się później dyskusji. Pomimo różnego rodzaju sporów, np. o zakres efektywnej kolegalności Synodu Biskupów, sama instytucja została względnie ustabilizowana. Wprowadzenie do szerszej dyskusji pojęcia synodalności (Ludu Bożego), chociaż miało szansę być rozwinięte jako swoista nowa, poszerzająca runda tej debaty, miejscami kwestionuje dotychczasowe ustalenia i osiągnięty teologiczny konsensus. W omówionym w artykule dyskursie łączą się ze sobą idee nawiązujące do różnych okresów życia Kościoła, a przede wszystkim eklezjologię Soboru Watykańskiego II z wprowadzaniem także praktycznych nowości (jak choćby wspomniane udzielenie kobiecie prawa głosowania na Synodzie Biskupów). Jeśli w sensie idei dokumenty o synodalności przedstawiają pewną wizję odnowienia Kościoła i sposobu sprawowania w nim władzy, w tym także interpretacji posługi biskupa Rzymu, to na tym etapie można zauważyć nie tylko niedostatek konkretnych, szczegółowych rozwiązań, ale także przykłady ich

doraźnego wprowadzania na mocy jednostkowych decyzji papieża. Czas pokaże, czy jest to rodzaj chaosu, który negatywnie zweryfikuje niesłuszność aktualnych kroków, czy raczej w toku dalszego procedowania wyłonią się konkretne rozwiązania twórczo rozwijające dotychczasowy etap eklezjologicznej samoświadomości.

Bibliografia

- Ambrosius Mediolanensis, *In Psalmum XL enneratio*, w: *Patrologiae cursus completus. Series Latina* (red. J.P. Migne; Paris: Migne 1845) 14, 1119–1140.
- Clemens Romanus, *Ad Corinthios Epistula*, w: Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens* (red. A. Jaubert; Sources chrétiennes 167; Paris: Cerf 1971).
- Dokument przygotowawczy XVI Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów ku Kościołowi synodalnemu: Komunia, uczestnictwo i misja* (2021) (= DPS).
- Flis, J., „Piotr – fundamentem dynamicznej jedności naszego Kościoła”, *Colloquia Theologica Ottoniana* 1 (2005) 7–31.
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* (2013) (= EG).
- Franciszek, Konstytucja apostolska *Episcopalis communio* (2018) (= EC).
- Franciszek, *Lettera al Segretario Generale del Sinodo dei Vescovi in occasione della elevazione alla dignità episcopale del Sotto-Segretario* (1.04.2014).
- Franciszek, *Synodalność konstytucyjnym wymiarem Kościoła. Przemówienie podczas uroczystości upamiętniającej 50. rocznicę ustanowienia Synodu Biskupów* (17.10.2015).
- Galant, W., „Wybór biskupa Rzymu do IV w.”, *Vox Patrum* 46–47 (2004) 121–130.
- Góralski, W., „Struktury synodalne w Kościele”, *Studia Teologii Dogmatycznej* 5 (2019) 19–40. DOI: <https://doi.org/10.15290/std.2019.05.03>.
- Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Romanos*, w: Ignace, *Lettres* (tł. P.-T. Camelot; Sources chrétiennes 10; Paris: Cerf 1969) 106–119.
- Iwaszkiewicz-Wronikowska, B., „Najstarsze przedstawienia Piotra Apostoła a problem prymatu papieskiego”, *Vox Patrum* 46 (2004) 391–404. DOI: <https://doi.org/10.31743/vp.6840>.
- Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae* (1995) (= EV).
- Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint* (1995) (= UUS).
- Kasprzak, A.A., „Episcopal Collegiality at the Vatican Council II. The Beginning of a Long Way of Renewing the Hierarchy in the Church”, *Poznańskie Studia Teologiczne* 41 (2022) 7–26. DOI: <https://doi.org/10.14746/pst.2022.41.01>.
- Kasprzak, A.A., „Kolegialność w służbie synodalności. Ryzyko czy szansa XVI Synodu Biskupów?”, *Studia Bobolanum* 34/4 (2022) 85–105.
- Kasprzak, A.A., *Kościół a nowoczesność* (Kraków: WAM 2018).
- Kongregacja Nauki Wiary, *Prymat następcy Piotra w tajemnicy Kościoła* (1998) (= PNP).
- Kraśniński, J., „Kolegialność władzy w Kościele przed Soborem Watykańskim II i przełom soborowy”, *Studia Theologica Varsaviensia* 33 (1995) 5–30.
- Krzywda, J., *Prymat papieski i Kolegium Biskupów w świetle nauki Vaticanum I i II* (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej 2008).
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła* (2018) (= SŻMK).

- Müller, G.L., *Papież. Posłannictwo i misja* (Kraków: WAM 2017).
- Pałucki, J., *Ubi Petrus, ibi Ecclesia. Prymat Piotrowy i synody fundamentem jedności Kościoła* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2009).
- Radkiewicz, J., *Piotr – Rzym – Prymat papieski. Eklezjalny wymiar posłannictwa Piotra w Kościele i wobec Kościoła* (Zielona Góra: Instytut Filozoficzno-Teologiczny im. Edyty Stein 2012).
- Sawa, P., „*Lumen gentium* – historia, idee, program odnowy Kościoła”, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 48/2 (2015) 283–303.
- Schatz, K., *Prymat papieski od początków do współczesności* (Kraków: WAM 2004).
- Schatz, K., *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła* (Kraków: WAM 2002).
- Sesboüé, B., *Władza w Kościele. Autorytet, prawda, wolność* (Kraków: Wydawnictwo M 2003).
- Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym *Pastor aeternus* (1870) (= PA).
- Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius* (1870) (= DF).
- Sobór Watykański II, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* (1965) (= DB).
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (1964) (= KK).
- Vademecum Synodu o synodalności. Ku Kościołowi synodalnemu: komunია, uczestnictwo, misja* (2021) <https://www.diecezja.gda.pl/content/vademecum-synodu-o-synodalnosci.pdf> (dostęp 30.11.2022).
- Wojtyła, K., „Synod Biskupów: Zebranie nadzwyczajne. Rzym 1969”, *Analecta Cracoviensia* 2 (1970) 131–156. DOI: <https://doi.org/10.15633/acr.2732>.
- Żmudziński, M., „Powszechna komunია Kościoła jako przestrzeń realizacji prymatu biskupa Rzymu”, *Posłannictwo biskupa Rzymu* (red. J. Jezierski; Olsztyn: Hosianum 2002) 196–210.