

Ks. Artur Antoni Kasprzak*
Wydział Studiów nad Rodziną, UKSW

SYNODALNOŚĆ W TEOLOGII SOBORU WATYKAŃSKIEGO II¹

Od czasu publikacji konstytucji apostolskiej *Episcopalis communio* w 2018 roku przez papieża Franciszka instytucja Synodu Biskupów otrzymała głęboką reinterpretację zakresu swojej formuły. Obecnie trwające zwyczajne Ogólne Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęcone tematowi: Dla Kościoła synodalnego komunია, uczestnictwo i misja – rodzi wiele fundamentalnych pytań o właściwe teologiczne rozumienie Synodu Biskupów. Odwołanie się w tych wszystkich aktualnych pytaniach do dyskusji Soboru Watykańskiego II jest niewątpliwie słuszne i wskazane. To właśnie podczas tego soboru zostały ukształtowane zręby rozumienia Synodu Biskupów oraz jego powołanie do życia. Analiza tego studium pochyla się zatem nad podstawowymi elementami teologii synodalności, jakie wprowadzone zostały do eklezjologii konstytucji dogmatycznej o Kościele, a są nimi takie kwestie, jak lud Boży, Kościół jako *communio ecclesiarum*, kolegialność episkopalna. Jak wykazuje niniejsza analiza, soborowe sformułowanie tych wszystkich istotnych dla odnowionej eklezjologii tematów i przemyśleń nie oznacza jednak, że teologia synodalności Vaticanum Secundum nie miała ograniczeń. Samo powołanie w 1965 roku Synodu Biskupów przez papieża Pawła VI i opracowanie motu proprio *Apostolica sollicitudo* nie odbyło się poprzez współpracę papieża ze zgromadzonymi jeszcze podczas soboru biskupami. Zakres Synodu Biskupów według woli Pawła VI otrzymał tylko funkcję konsultatywną, gdy tymczasem zamysłem większości ojców soborowych było nadanie temu synodowi kolegialności efektywnej.

* Ks. dr hab. Artur Antoni Kasprzak – teolog, historyk, duszpasterz. Jest wieloletnim wykładowcą teologii dogmatycznej i fundamentalnej na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie; autor ponad pięćdziesięciu publikacji dotyczących odnowy eklezjologii w XX w.; e-mail: a.kasprzak@uksw.edu.pl; ORCID: 0000-0001-9715-9357.

¹ Treść artykułu została wygłoszona 12 września 2023 r. na Konferencji Naukowej Towarzystwa Teologów Dogmatyków w Konstancinie-Jeziornie nt. *Jak być Kościołem synodalnym?*

Lektura najnowszych publikacji teologów i historyków krajów zachodniej Europy na temat synodalności w kontekście Soboru Watykańskiego II pozwala zauważyć podwójne podejście w analizie krytycznej tego zagadnienia. Z jednej strony widzi się, że sobór ten jest przełomowy dla rozumienia odnowionej roli synodu w Kościele. Z drugiej strony współcześni badacze ostro krytykują zaproponowany ostateczny kształt i zakres roli Synodu Biskupów, jaki ustanowił papież Paweł VI w motu proprio *Apostolica sollicitudo* z 15 września 1965 roku. Tak jak to zresztą funkcjonuje do dzisiaj, synod biskupów pozostaje całkowicie podległy papieżowi, a rola biskupów jest w nim tylko konsultatywna. Nie do końca wyraża to rozumienie kolegalności biskupów w Kościele.

Podobnie do tego schematu, próbując przedstawić soborową teologię synodalności, wystarczyłoby przytoczyć tylko krótkie uzasadnienie panegiryku *Vaticanum Secundum* i wyjaśnić kilka przyczyn postawy nieufności papieża Pawła VI do udzielenia większego zakresu władzy biskupom zgromadzonym na synodzie. Chciałbym jednak w niniejszym studium spróbować odtworzyć kilka najważniejszych elementów skomplikowanych puzzli, jakimi wydaje się debata soborowa na temat eklezjologii. To właśnie w tej debacie znaleźć możemy syntezę wszystkich najważniejszych elementów teologii synodalności zaproponowaną przez ostatni sobór. Zrozumienie teologii synodalności ułatwia poznanie okoliczności, w jakich toczyła się debata dotycząca kształtu synodalności w Kościele. Do właściwego zrozumienia tej debaty należą przede wszystkim fundamentalne kwestie dotyczące odnowionego zrozumienia, czym jest Kościół. W tej właśnie dziedzinie potrzebne jest naszym zdaniem wyjaśnienie takich tematów debaty soborowej, jak: Kościół jako lud Boży, katolicyzm Kościoła zawarta w jedności Kościołów partykularnych, kolegalność episkopalna, Kościół rozumiany jako *communio ecclesiarum* – komunizm Kościołów. Do kluczowych elementów teologii synodalnej z pewnością należą również wszystkie dane opisujące okoliczności ustanowienia Synodu Biskupów w 1965 roku przez papieża Pawła VI. Nie zrozumie się w końcu dogłębnie soborowej teologii synodalności bez określenia rodzaju i przyczyn deficytów w interpretacji wspomnianych wielkich tematów eklezjologicznych, których ustanowiony synod był rezultatem.

FUNDAMENTY ODNOWIONEJ WIZJI EKLEZJOLOGII SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

KOŚCIÓŁ JAKO LUD BOŻY

Do podstaw odnowionej wizji eklezjologii soboru powiązanej z teologią synodalności należy przede wszystkim fakt całkowitego zerwania z koncepcją Ko-

ścioła rozumianego w kategoriach uniwersalizmu, wizji promowanej zwłaszcza w XIX wieku. Przypomnijmy krótko, że eklezjologia trwająca od połowy XIX wieku do Soboru Watykańskiego II (a nawet w niektórych katechizmach dla dzieci do lat siedemdziesiątych XX wieku) odnosiła się w dużej mierze do definiowania Kościoła jako „społeczeństwa doskonałego”, po łacinie *societas perfecta*. Wizja Kościoła wywodząca się ze środowiska ruchu ultramontanizmu charakteryzowała się egzaltacją autorytetu papieża, popieraniem przyjmowania przez wszystkie Kościoły tradycji dyscyplinarnej i liturgii Kościoła rzymskiego. Zrodziła się w okresie głębokich przemian politycznych Europy, upadku Państwa Watykańskiego i ogłoszenia się, na znak protestu, przez papieża Piusa IX „więźniem Watykanu”. Kwalifikowanie Kościoła jako „społeczeństwa doskonałego” nie odnosiło się do sensu moralnego Kościoła, lecz akcentowało całkowitą niezależność porządku Kościoła od porządku państwa. Teologia „społeczeństwa doskonałego” podkreślała, że społeczeństwo Kościoła jest „niejednakowe”, to znaczy hierarchiczne, i że wyłącznie duchowieństwo ma środki do realizacji wizji takiego społeczeństwa. Hierarchia miała w nim ekskluzywną kompetencję w dziedzinie objawienia, natomiast świeccy mieli być poddani duchowieństwu.

Istotna zmiana podejścia w rozumieniu, czym jest Kościół, nastąpiła podczas Soboru Watykańskiego II. Kościół w definicji Vaticanum II nie był już „przede wszystkim” *societas inaequalis, hierarchica*, ale był „najpierw” *Populus Dei*. Sobór uznał jako dogmatyczne stanowisko, że koncepcja Kościoła jako wspólnoty ludu Bożego jest czymś konstytucyjnym dla zrozumienia Kościoła. Mówienie o Kościele jako ludzie Bożym, czy – zamiennie – nazwanie go „ludem mesjańskim” (zob. KK 9)² jest rzeczywistością samego Kościoła. I nie jest to żadna analogia czy metafora, tak jak zastosowane na soborze inne wyrażenia biblijne opisujące Kościół, np. owczarnia (J 10,1–10), rola uprawna (1 Kor 3,9), budowla Boża (1 Kor 3,9), „górze Jeruzalem” (Gal 4,26), „matka nasza” (Ap 12,17) (zob. KK 6). Koncepcja rozumiana odtąd jako fundament Kościoła otrzymała szczególne wyróżnienie w postaci całego osobnego rozdziału w konstytucji dogmatycznej o Kościele. Co więcej, w ostatecznej wersji schematu analiza *Lumen gentium* znalazła się w rozdziale II, przed rozdziałem o hierarchii w Kościele, dla podkreślenia teologicznego priorytetu refleksji nad ludem Bożym. Zamiana rozdziałów przed ostatecznym głosowaniem nad całością konstytucji o Kościele słusznie przeszła

² Określenie to powstaje podczas soboru z inicjatywy Yvesa Congara, francuskiego dominikanina, eksperta soborowego. Zob. Y. Congar, *Lumen Gentium nr 7, L'Église, Corps Mystique du Christ vu au terme de huit siècles d'histoire de la théologie du Corps mystique*, w: tenże, *Le Concile de Vatican II. Son Église. Peuple de Dieu et Corps du Christ*, TH nr 71, Paris 1984, s. 158; tenże, *D'une „ecclesiologie en gestation” à Lumen Gentium, Chap. I et II*, w: tenże, *Le Concile de Vatican II. Son Église. Peuple de Dieu et Corps du Christ*, TH nr 7, Paris 1984, s. 135.

do historii jako symboliczna „rewolucja kopernikańska”. Zamiast „społeczeństwa doskonałego” i nazewnictwa jurydycznego, spełniającego funkcję apologetyki, wyrażenie „lud Boży” wprowadzało wizję bardziej biblijną, historyczną i eschatologiczną Kościoła. Sobór Watykański II, podkreślając rzeczywistość Kościoła w tym wyrażeniu, przywrócił stanowisko ojców Kościoła, dla których „w liturgii *populus* oznacza często zgromadzenie lokalne, zwłaszcza zgromadzenie eucharystyczne, już w nim bowiem urzeczywistnia się głęboka tajemnica Kościoła”³.

Kardynałowie Döpfner i Suenens zaraz po Soborze Watykańskim II, podczas pierwszego synodu zwyczajnego w Rzymie w październiku 1967 roku⁴, słusznie redefiniują pojęcie ludu Bożego jako ważniejsze od takich pojęć, jak hierarchia czy społeczeństwo:

Kościół nie jest społeczeństwem, ponieważ jest hierarchią, ale istnieje hierarchia, ponieważ jest społeczeństwem. A jeśli jest społeczeństwem, to dlatego, że jest „ludem Bożym”, zgodnie z rozdziałem II *Lumen gentium*⁵.

ODNOWIONE ZNACZENIE KOŚCIOŁÓW LOKALNYCH

Do podstaw odnowionej wizji eklezjologii Soboru Watykańskiego II powiązanej z teologią synodalności należy również kwestia zdefiniowania znaczenia ludu Bożego na poziomie lokalności Kościoła. Jak zauważa Hervé Legrand OP, francuski dominikanin i uczeń Yvesa Congara, Sobór Watykański II wyjaśnia w tej kwestii aż trzy główne podstawy teologiczne⁶. Po pierwsze, chodzi o ideę, według której Kościół Boży urzeczywistnia się w Kościołach lokalnych. Tak jak to przedstawia sobór w konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* (KK 23, 28) – nie mówimy już odtąd o „części” ludu, ale o „porcji”, czyli „partykularności” ludu. To ostatnie słowo niesie ze sobą wszystkie cechy i właściwości całości Tajemnicy Kościoła. W kontekście zdefiniowania misji Kościoła Sobór Watykański II podkreśla następnie drugą ideę dotyczącą Kościołów lokalnych: „Kościół lokalny będąc w pełni katolicki dopiero po zakończeniu procesu inkulturacji”⁷. Innymi słowy, katolickość całego Kościoła jest wzbogacana przez katolickość Kościołów lokalnych (zob. KK 13). Ostatnim wkładem Soboru Watykańskiego II

³ H. Legrand, *La réalisation de l'Eglise en un lieu*, w: tenże, *Initiation à la pratique de la théologie*, publié sous la direction de: Lauret, B. et Refoulé, Fr., t. III: *Dogmatique 2*, Paris 1993, s. 150.

⁴ I Synod zwyczajny rzymski odbył się w dniach 29.09–29.10.1967 i był poświęcony tematowi: *Zachowanie i wzmocnienie wiary katolickiej, jej integralności, żywotności, ekspansji i jej spójności doktrynalnej i historycznej*.

⁵ R. Laurentin, *Le Premier synode, histoire et bilan*, Paris 1968, s. 81.

⁶ Por. H. Legrand, *Initiation à la pratique de la théologie...*, t. III, Paris 1993, s. 151–155.

⁷ Tamże, s. 153.

w odnowioną eklezjologię, jak podkreśla H. Legrand, jest ożywienie konkretnych instytucji Kościołów lokalnych. Sobór proponuje „serię instytucjonalnych i empirycznych reorientacji”⁸, które mają pomóc ustanowić relacje między Kościołami lokalnymi. Przykładem owej odnowionej oddolnie struktury dialogu w Kościele są: rady kapłańskie (DP 7), rady duszpasterskie (DB 27), rady świeckich (DA 26), synody diecezjalne, synody prowincjalne lub plenarne (DB 36), a nawet „synod biskupów pod przewodnictwem papieża, aby umożliwić Rzymowi wysłuchanie głosu Kościołów lokalnych inaczej niż za pośrednictwem poszczególnych biskupów (DB 5)”⁹. Jak napisał już po soborze o. Hervé Legrand:

Odtąd to nie Kościół lokalny, który grawituje wokół Kościoła powszechnego, lecz jedyny Kościół Boga, który znajduje się w celebracji Kościoła lokalnego. Więcej jeszcze, w zamian za sytuację, w której członkowie Kościoła byliby podzieleni na aktywnych i pasywnych, na tych, którzy celebrują, i tych, którzy asystują, wszyscy są uważani za aktywnych¹⁰.

KOLEGIALNOŚĆ EPISKOPALNA

Na Soborze Watykańskim II kolejnym fundamentalnym tematem teologicznym, na którym opiera się teologia synodalności, jest tzw. kolegialność episkopalna. Od samego rozpoczęcia Soboru Watykańskiego II głównym jego celem stało się uzupełnienie nauki dogmatycznej dotyczącej roli biskupów. Wyzwaniem soboru było przede wszystkim przezwyciężenie sztucznego rozdzielenia władzy *potestas ordinis* od *potestas jurisdictionis*, podziału spowodowanego akcentowaniem wypowiedzianego o roli biskupów tylko z perspektywy prawnej i czysto jurydycznej¹¹. Jurydyczne przedstawianie natury episkopatu, zwłaszcza od przełomu XII i XIII wieku, pomniejszało znaczenie konsekracji biskupiej, czyli *potestas ordinis*. Co ciekawe, kwestia przywrócenia właściwych proporcji w nauczaniu

⁸ Tamże, s. 155.

⁹ Tamże.

¹⁰ H. Legrand, „*La réalisation de l’Eglise en un lieu*”, w: *Initiation à la pratique de la théologie...*, t. III, s. 150.

¹¹ Pierwsza terminologia mówiąca o władzy biskupów została ujęta w Dekrecie Gracjana (*Decretum Gratiani*). Do natury władzy święceń wynikającej z konsekracji episkopalnej biskupa, jak wyjaśniano, należy również władza jurydyczna. Ta jest udzielana danemu biskupowi w momencie jego święceń przez Biskupa Rzymu. Nie tylko rozróżnienie, ale wyraźne rozdzielenie wspomnianej natury władzy, z powodu ich dwóch niezależnych od siebie źródeł, pojawia się u tzw. dekretalistów, czyli pierwszych komentatorów Dekretu Gracjana. Zob. wybitną pracę doktorską dotyczącą analizy historycznego rozwoju refleksji na temat władzy święceń oraz władzy jurydycznej: L. Villemin, *Pouvoir d’ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction*, CFI nr 228, Paris 2003.

o biskupach miała być przeanalizowana i wyłożona na nowo już na Soborze Watykańskim I. Zamierzenie to jednak nie zostało zrealizowane z powodu wybuchu wojny prusko-francuskiej w 1869 roku i z powodu przerwania obrad tego soboru. Zdefiniowanie kolegalności episkopalnej nastąpiło dopiero sto lat później, podczas Soboru Watykańskiego II.

Zadanie opracowania wykładu odnośnie do kolegalności episkopalnej nie było łatwe do zrealizowania. Od samego początku debata *Vaticanum Secundum* na temat kolegalności episkopalnej świadczy o dość znacznych różnicach opinii biskupów. Zarysowały się one już na początku dyskusji w tej kwestii. Mniejszość biskupów przyzwyczajona do wizji Kościoła scentralizowanego wokół papieża nie życzyła sobie żadnej reformy w kwestii najwyższej władzy w Kościele. Grupa ta uważała, że władza biskupów jest nie *cum Petrus*, lecz zawsze *sub Petrus*¹². Co ciekawe, nawet sam papież Paweł VI w początkowej fazie dyskusji tego soboru stał na stanowisku, że władza biskupów wypływa zawsze od władzy papieża. Trzeci rozdział konstytucji dogmatycznej o Kościele, czyli zasadniczy tekst definiujący i wyjaśniający odnowione rozumienie znaczenia i roli biskupów w Kościele, budził na początku soboru podziały i napięcia. Nawet jeśli większość biskupów chciała za papieżem Janem XXIII „ponownego rozważenia miejsca i funkcji episkopatu w Kościele”¹³, a więc dogłębnego rozważenia kolegalności, to droga do realizacji tego zamierzenia była bardzo zawiła aż do ostatnich dni debaty poprzedzającej ostateczne głosowanie. Mniejszość zarzucała tej teorii, że jest ona próbą wcielenia w Kościele nowej i niepewnej doktryny. Niektórzy z nich uważali, że kolegalność biskupia stanowi nawet zagrożenie dla prymatu papieża¹⁴.

Odwołując się do objawienia zawartego w Biblii i Tradycji, respektując przy tym dialog ekumeniczny, ostatecznie ojcom ostatniego soboru udało się definitywnie wskazać na szereg dogmatycznych konsekwencji znaczenia tego, że biskupi są następcami apostołów na mocy sukcesji apostoelskiej (KK 20). Dyskusja ta, a potem decyzje zamykają trwającą całymi wiekami debatę i istniejące dubia w kwestii sakramentalności święcenia w stopniu episkopatu (KK 21). Sobór za-

¹² Komisja Doktrynalna ostatecznie ustaliła, że najwyższa władza kolegalna – kolegium biskupów – jest zawsze *sub et cum Petro*. Por. EAM Kardinal-Döpfner-Archiv, Konzilsakten nr 3527. [Na dokumencie odręczny zapis kardynała Suenensa: *Texte définitif de la Commission*].

¹³ P. Eyt, *La collégialité*, EFR nr 113, Rome 1989, s. 539.

¹⁴ Wszystkie argumenty „mniejszości” przeciwko kolegalności biskupów można znaleźć w słynnej prośbie biskupa M.R. Gagnebeta (Doc XI, przekazany 10.11.1964 r., z opóźnieniem, biskupowi Philipsowi). M.R. Gagnebet, *DOC. XI. Requête de F.M.R. Gagnebet*, rozdz. III: *le Dossier de G. Philips. Annexes faisant suite aux „Notes pour servir”*, w: J. Grootaers, *Primauté et collégialité. Le dossier de Gérard Philips sur la Nota Explicativa Praevia. (Lumen gentium, Chap. III)*, BETL nr 72, Leuven 1986, s. 119–124; por. F. Conc. Philips nr 1908 (zob. nr 1893 – komentarz do prośby Gagnebeta, s. 23).

znacza, że episkopat jest sakramentem i najwyższym stopniem święceń, a nie tylko tytułem honorarycznym, udzielanym liturgicznie¹⁵. Sobór definiuje również rozumienie kolegium biskupów oraz jej szefa, którym jest zawsze Biskup Rzymu (KK 22). Wyjaśnia relacje, jakie winny istnieć pomiędzy biskupami i ich Kościołami partykularnymi, jak również ich relacje z Kościołem powszechnym (KK 23). Sobór Watykański II przedstawia także warunki sprawowania posługi episkopatu. Należy do nich misja kanoniczna oraz komunია apostolska udzielona przez samego papieża (KK 24).

Jedną z kluczowych wykładni soboru było również zamknięcie trwającej od ponad stu lat dyskusji, czy władza biskupów w odniesieniu do trzech funkcji pasterzowania – *Munus sanctificandi* (urząd/ funkcja uświęcenia), *Munus docendi* (urząd/ funkcja nauczania) i *Munus regendi* (urząd/ funkcja zarządzania) – wynika z władzy święceń, czy pochodzi od władzy jurydycznej papieża? Na początku soboru tylko część biskupów uważała, że konsekracja episkopalna udziela władzy dla *tria munera*. Część jednak ojców soboru upierała się przy stanowisku, że pierwsze dwie funkcje (uświęcania i nauczania) wynikają z władzy święceń (*potestas Ordinis*), a funkcja zarządzania, pochodząca od władzy jurydycznej, miałaby być udzielana przez papieża (*potestas jurisdictionis*). Notabene w XIX wieku uważano, że również funkcja nauczania biskupów wynikała z prawa jurydycznego. Ostateczne stanowisko Soboru Watykańskiego II w tej sprawie wyjaśnia, że wszystkie trzy funkcje pochodzą od władzy święceń (*potestas Ordinis*) (KK 25–27). Prawo jurydyczne określa jednakże zdolność i sposób wypełniania owej najwyższej władzy Chrystusa otrzymanej przez święcenia. Przy okazji funkcji nauczania sobór zaznacza, że w kontekście całego kolegium biskupów występuje również przywilej nieomyślności (KK 25).

OGRANICZENIA TEOLOGII SYNODALNOŚCI SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

JEDNOSTRONNOŚĆ W PODWÓJNEJ PERSPEKTYWIE TEOLOGICZNEJ KOLEGIALNOŚCI EPISKOPALNEJ I TEOLOGII KOMUNII KOŚCIOŁÓW

Zaraz po zakończeniu Soboru Watykańskiego II Joseph Ratzinger, jako *peritus conciliaris*, zaznacza, że odwołanie się do Kościoła pierwotnego w celu zde-

¹⁵ Dla św. Tomasza z Akwinu episkopat był bardziej godnością udzieloną przez Kościół (*dignitas*) aniżeli sakramentem. Św. Tomasz uważał, że episkopat ontologicznie niczego nie dodawał do święceń prezbiteratu. W IV księdze sentencji *Sumy teologicznej*, w q 1, Akwinata zaznacza, że biskup, stając się schizmatykiem, traci episkopat i jest zwykłym prezbiterem.

finiowania pojęcia kolegialności zostało przez dokumenty soborowe uczynione w sposób jednostronny¹⁶. Jak podkreśla młody wtedy, niemiecki teolog, Sobór Watykański II zredukował pojęcie kolegialności do tego, co widzialne: „Kościoła powszechnego” i do kolegium biskupów jako do całości. Idea ta doprowadziła w konsekwencji do postrzegania jedności wszystkich biskupów tylko na poziomie „kolegium powszechnego”¹⁷. Tymczasem bogactwo, jakie zawiera pojęcie kolegialności, wykracza poza koncepcję uniwersalistyczną. Przez całe wieki nie tylko mówiono o Kościele powszechnym, ale przede wszystkim o Kościołach partykularnych, których rola była przedstawiana jako równie ważna, jak Kościoła powszechnego. W Kościele pierwotnym kolegialność była wyraźnie określana zarówno jako „wspólnota wszystkich biskupów, a także (poprzez) jako wspólnoty częściowe, na czele których znajdował się biskup”¹⁸. Rzeczywiście teologia Soboru Watykańskiego II świadczy o pewnego rodzaju niejasności wykładni teologicznej w tej kwestii. Z jednej strony znajdujemy wyjaśnienie w III rozdziale *Lumen gentium* poświęconym hierarchii w Kościele, że Kościoły partykularne są uformowane na wzór Kościoła powszechnego i że to w nich i przez nie (*in quibus et ex quibus*) istnieje jeden i jedyny Kościół katolicki (zob. KK 23a)¹⁹. Z drugiej strony cała zawartość tego rozdziału definiująca kolegialność episkopalną skupia się na przedstawieniu relacji władzy pomiędzy papieżem a kolegium biskupów rozumianym jako całość. Zabrakło wyjaśnienia pojęcia kolegialności, jaką Kościół żył przez setki lat na poziomie lokalnym, to znaczy na poziomie relacji pomiędzy Kościołami partykularnymi, zwłaszcza w I tysiącleciu.

Jak podkreślają współcześni teologowie, Sobór Watykański II pozostawił w swojej refleksji *de facto* dwie eklezjologie i również dwie koncepcje kolegialności episkopalnej²⁰. Analizując dokumenty ostatniego soboru, ksiądz Jean-Georges

¹⁶ Zob. J. Ratzinger, *Duszpasterskie implikacje nauki o kolegialności biskupów*, „Concilium” (1965) 1–10, s. 52–68.

¹⁷ J. Ratzinger, *La collégialité, développement théologique*, „Unam Sanctam” III (1966) 5, s. 775.

¹⁸ J. Ratzinger, *Le nouveau peuple de Dieu*, Paris 1971, s. 109.

¹⁹ Warto wspomnieć o słabym przekładzie – jednym z pierwszych polskich przekładów – tekstu soborowego konstytucji dogmatycznej o Kościele, gdzie w nr 23 liczba pojedyncza wskazuje mylnie, iż źródłem istnienia Kościoła katolickiego jest Kościół powszechny, a nie partykularny: „Poszczególni zaś biskupi są widzialnym źródłem i fundamentem jedności w swoich partykularnych Kościołach, uformowanych na wzór Kościoła powszechnego, w którym [powinno być „w których”, przypis wł. – przyp. A.A.K.] istnieje i z których się składa jeden i jedyny Kościół katolicki. Toteż poszczególni biskupi reprezentują każdy swój Kościół, wszyscy zaś razem z papieżem cały Kościół, złączeni więzią pokoju, miłości i jedności” (zob. polski przekł. tekstu *Lumen gentium*, kiedyś dostępny na stronie vatican.va, dzisiaj ogólnie dostępny w internecie).

²⁰ A. Acerbi, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia gairidica ed ecclesiologia di comunione nelle „Lumen gentium”*, Bologne 1975; por. J.-G. Boeglin, *Pierre dans la communion des Eglises*, Paris 2004, s. 108.

Boeglin w książce poświęconej kwestii obecnej roli papieża w kontekście odnowionej eklezjologii (książka jest zatytułowana: *Piotr w komunii Kościołów*) zauważa:

Mogliśmy się przekonać, że istnieją dwie eklezjologie i również dwie koncepcje kolegalności episkopalnej. Jedna jest kolegalnością typu uniwersalistycznego, inna wypływa z rzeczywistości Kościoła lokalnego. Ta druga koncepcja zmienia siłą rzeczy również postrzeganie funkcji papieża, który wyraźniej występuje w swojej roli jako Biskup Rzymu. To sposób postrzegania Kościoła, bez którego nie może zaistnieć realnie Kościół powszechny; ta wizja Kościoła oddziałuje na charakter specyficzny misji papieża: *papież jest biskupem Rzymu, i to daje mu właściwy tytuł w stosunku do jego misji nad całym Kościołem powszechnym. Można zatem stwierdzić, że generalnie Sobór Watykański II nie pozostał konsekwentny w swoim wykładzie na temat teologii komunii*²¹.

Brak jednoznacznej i konsekwentnie przedstawionej koncepcji kolegalności episkopalnej przez sobór, ale również – jak to wyjaśniliśmy przed chwilą – jednoznacznego wykładu na temat komunii Kościoła, odpowiednio dowartościowującej koncepcję *communio ecclesiarum* (komunię Kościołów), miało negatywny wpływ na docenienie koncepcji synodalności w Kościele. Jak zaznacza słynny teolog francuski Jean Rigal w szczegółowej analizie eklezjologii komunii soboru, problemem stało się definiowanie jedności Kościoła tylko wokół jego szczytu (w wymiarze jego uniwersalności). Tymczasem zabrakło odpowiedniej uwagi w stosunku do jedności Kościoła w rzeczywistości oddolnej, w przestrzeni relacji pomiędzy Kościołami partykularnymi i – co podkreśla szczególnie Rigal – w całej rzeczywistości Kościoła²². Faktycznie mamy do czynienia z pewnego rodzaju deficytem konkretnego wskazania przez sobór, jak wypełnić to, co w szczegółach skądinąd jest opracowane, ale jakby osobno, na przykład, że jest komuniam pomiędzy pasterzami i komuniam ludu Bożego, ale również, że powinna być komuniam między pasterzami i wiernymi świeckimi. Brakuje wskazówek i refleksji, w jaki sposób zaproponować relację między pasterzami i wiernymi. Ów brak sugeruje, że „pasterze jakby nie należeli, oni również i przede wszystkim, do wiernych Kościoła”²³. W konstytucji o Kościele tylko w dwóch miejscach mowa jest o „wszystkich wiernych” (KK 13 i 32), a jeden raz rozróżnia się „pasterzy i innych wiernych” (KK 13). Notabene lepiej wyraża ową jedność *Kodeks prawa kanonicznego*, gdy pod kanonem 208 w wyrażeniu „wierni” wyraźnie ujmuje się wszystkich ochrzczonych, to znaczy również pasterzy.

²¹ J.-G. Boeglin, *Pierre dans la communion des Eglises*, Paris 2004, s. 108–109.

²² J. Rigal, *L'Éclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, Paris 2000, s. 70.

²³ Tamże s. 69.

Znaczenie teologicznych podstaw synodalności, które wypracowuje Sobór Watykański II, powiązane jest z właściwym dowartościowaniem wspólnego powołania wszystkich ochrzczonych. „My Kościół”, które tworzy lud Boży poprzez różne funkcje i charyzmaty, nie może być odtąd identyfikowany ani tym bardziej monopolizowany przez hierarchie w Kościele, ani też redukowany do kwestii władzy czy odpowiedzialności. „My Kościół” musi dotyczyć całej wspólnoty wiernych, co oznacza potrzebę dowartościowania każdego ochrzczonego w Kościele (por. KK 11,14). Synodalność zakłada potrzebę stworzenia „wspólnoty odniesień” (KK 32) pomiędzy różnymi członkami Kościoła²⁴.

Jean Rigal w koncepcji Kościoła komunii podkreśla niezastępowalne znaczenie „współodpowiedzialności efektywnej”:

Zastosowanie tego pojęcia wymaga, aby przejść z pewnej koncentracji na odpowiedzialnościach, które znajdują się w rękach tylko niektórych, do koncepcji wielości posług. Taka ewolucja jest możliwa tylko, jeśli lud Boży stanie się w konkretach tym, czym jest według prawa: rzeczywistością zawierającą się wewnątrz Kościoła oraz w dynamice posługi, w którą wpisują się różne jego ministeria²⁵.

JEDNA NAJWYŻSZA WŁADZA W KOŚCIELE SPRAWOWANA PRZEZ PAPIEŻA ORAZ KOLEGIUM BISKUPÓW – TRUDNE WYZWANIE SPRAWOWANIA WŁADZY DLA PAPIEŻA PAWŁA VI

Tak jak to wyjaśniliśmy wcześniej, soborowa debata dotycząca kolegialności episkopalnej skupiła się wokół relacji papież – kolegium biskupów. Co więcej, cały wysiłek debatujących stron skoncentrował się z jednej strony na udzieleniu możliwie pełnej władzy biskupom, na mocy ich sakramentu święceń, a z drugiej – od strony papieża Pawła VI, na (ostrożnym i pełnym gwarancji) zachowaniu najwyższej władzy papieża nad całym Kościołem i wszystkimi biskupami.

To właśnie w tej drugiej kwestii należy dopowiedzieć kilka szczegółów. Mają one zasadnicze znaczenie dla zrozumienia ograniczonej formy synodalności referowanej wobec biskupów przez papieża.

Papież Paweł VI od początku dyskusji o kolegialności episkopalnej, również na dalszych etapach jej rozwoju, wyrażał lęk przed utratą którejkolwiek ze swoich prerogatyw należnych mu z racji prymatu. Ważnym świadectwem potwierdzającym tę hipotezę jest opis, który uczynił ksiądz prałat André-Marie Charue po prywatnej audiencji u Pawła VI 10 czerwca 1964 roku. Chodzi o moment, w którym

²⁴ Zob. tamże, s. 68.

²⁵ Zob. tamże.

papież nie otrzymał jeszcze odpowiedzi na temat swoich trzynastu sugestii poprawek wysłanych do Komisji Doktrynalnej²⁶. Podczas rozmowy, gdy ksiądz Charue wyjaśniał sens opiniowania przez Komisję sugestii papieża, papież powiedział:

Kolegialność jest przyjęta, lecz co z *potestas*? Przeczytałem i jestem skłonny przeczytać jeszcze różne inne analizy na ten temat. Przecież będę decydował w tej sprawie przed Bogiem²⁷.

Strach papieża przed pytaniem o kolegialność można było wyczuć już w czasie redagowania sugestii do Komisji Doktrynalnej. Ksiądz prałat Charue podczas innej audiencji u papieża, 16 marca 1964 roku, zauważył podobne zaniepokojenie. Na pytanie papieża, czy Kolegium mogłoby podjąć inicjatywę zamiast papieża (w domyśle, jakąś decyzję dotyczącą całego Kościoła)²⁸, Charue odpowiedział: „Kolegium nie może istnieć jak tylko na zasadzie *sub et cum Petro*: bez papieża ono się rozwiązuje” i „wszyscy uznają, że jakakolwiek byłaby *potestas* biskupów, jego *exercitium* nie może się realizować inaczej, jak tylko w komunii z papieżem i pod wpływem autorytetu prymatu”²⁹.

Opinia Pawła VI na temat kolegialności episkopalnej, a także delikatna sytuacja, w jakiej się znalazł jako papież, stanowią dwa istotne elementy w późniejszej ewolucji tej doktryny. Belgijski prałat Charue, specjalista w kwestii episkopatu, zauważa jeszcze inną rzecz. Jego zdaniem Paweł VI prawdopodobnie był źle informowany bądź był otoczony przeciwnikami kolegialności biskupów³⁰:

Miałem wrażenie, że [papież] był oddany wpływowi tych, którzy przedstawiali sprawę tak, jakby kolegium było postawione obok papieża, bez zaliczania jego samego do grona kolegium jako jego głowy. [...] Usłyszałem, że Paweł VI miał powiedzieć kardynałowi Suenensowi, że należałoby rzec: „cum, sub et per Petrum”. Takie podejście byłoby de

²⁶ Odpowiedź Komisji Doktrynalnej zredagowana przez G. Philipsa została wysłana do Sekretariatu Soboru 7 czerwca 1964 r. Zob. FConc. Philips, nr 1410. FConc Philips nr 1832; J. Grotaers, *Primauté et collégialité. Le dossier de Gérard Philips sur la Nota Explicativa Praevia. (Lumen gentium, Chap. III)*, kol. BETL nr 72, Leuven 1986, s. 135–139.

²⁷ *Carnets conciliaires de l'évêque de Namur A.-M. Charue*, éd. L. Déclerck, Cl. Soetens, CahRTL nr 32, Louvain-la-Neuve 2000, s. 210.

²⁸ Tamże, s. 176.

²⁹ Tamże.

³⁰ Biskup Dom Helder Câmara napisał w swoim dzienniku soborowym pod datą 19–20 września 1964 r.: „Nagle dowiadujemy się z bardzo wiarygodnego źródła, że Ojciec Święty jest rozdarty wewnętrznie: ma wątpliwości, czy kolegialność jest prawem boskim, obawia się niewierności wobec prymasa Piotra, dołącza do tych, którzy uważają, że nie należy zajmować się kolegialnością [...]” (*Lettres conciliaires (1962–1965)*, dir. de la ver. fr. H. Câmara, J. Broucker, t. II: *Des belles théories à la dure réalité*, Paris 2006, s. 523).

facto zaprzeczeniem służby papieżowi, gdyż mimo wszystko Kolegium nie może służyć papieżowi, aby działać przez niego³¹.

Bez wątplenia, papież musiał pozostawać pod presją różnych mniejszości biskupów od marca 1964 roku. Ze świadectwa księdza prałata Charue, wiemy, że papież był pod wpływem zwłaszcza dwóch osób z kurii rzymskiej: Ottavianiego i „słynnego Carli”³².

Na kilka dni przed oficjalnym i końcowym głosowaniem nad tekstem konstytucji dogmatycznej o Kościele kard. Pericles Felici, sekretarz soboru, ogłosił, że „z upoważnienia najwyższego autorytetu”, czyli z inicjatywy papieża Pawła VI, w auli soborowej zostanie odczytana „Wstępna nota wyjaśniająca”, zwana zamiennie *Nota Explicativa Praevia*. Dokument ten, znany biskupom jako roboczy dokument Komisji Doktrynalnej, stanowił komentarz do *Expensio modorum*, czyli do dokumentu, który tłumaczył biskupom, co Komisja Doktrynalna odrzuciła bądź przyjęła. Jednakże z inicjatywy papieża dokument ten został przedstawiony, jakby był „uprzedzającą i ograniczającą interpretacją tekstu o kolegalności i ponadto w takim charakterze zamieszczano go w niektórych publikacjach dokumentów soborowych”³³. Dyplomatyczny zabieg papieża rzeczywiście uspokoił sprzeciwiającą się wciąż mniejszość biskupów wobec kolegalności episkopalnej. Końcowe głosowanie 21 listopada nad całością tekstu konstytucji wykazało, że przyjęto *Lumen gentium* 2151 głosami za, a tylko 5 przeciw. Z drugiej jednak strony dołączony dokument wywołał duże zaniepokojenie wśród większości biskupów. Komentarz *Nota Explicativa Praevia* spowodował trwające wiele lat po soborze zamieszanie w kwestii interpretacji kolegalności episkopalnej.

Różnego rodzaju zabiegi, jakie papież Paweł VI stosował w czasie soboru wokół kolegalności episkopalnej, wskazują, że do końca trwania soborowej debaty o najwyższą władzę w Kościele papież ten miał trudności w zrozumieniu specyficznego dla Kościoła powiązania sprawowania najwyższej władzy w Kościele. Nieprzypadkowo w komentarzu posoborowym do Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* główny redaktor tego dokumentu, ksiądz prałat Gérard Philips wyraźnie raz jeszcze wyartykułował, że nie należy mówić o dwóch podmiotach władzy najwyższej w Kościele. Belgijski prałat wyjaśnia coś, co do dzisiaj bardzo często jest mylone, że nie ma dwóch podmiotów najwyższej władzy w Kościele:

³¹ *Carnets conciliaires de l'évêque de Namur A.-M. Charue...*, s. 177.

³² Ksiądz prałat Charue wspomina świadectwo biskupa del Gallo, wg którego Ottaviani i Carli „przychodzili [do papieża] jeden po drugim”, aby go „zaatakować” (tamże, s. 149).

³³ *Atlas historyczny Soboru Watykańskiego II*, red. A. Melloni, Warszawa 2015, s. 218.

Jeśli w Kościele są dwaj posiadający równą władzę, żaden z nich nie będzie głównym przełożonym. To jest oczywiste. Ale najwyższa władza może być sprawowana na dwa różne sposoby. Kwestia ta została poruszona podczas głosowania orientacyjnego z dnia 30 października 1963 roku w pytaniach oznaczonych numerami 3 i 4, w przypisie oznaczonym literą c. Owa kwestia odnosi się do sposobu praktycznego i konkretnego, „według którego wypełnia się podwójna forma władzy najwyższej w Kościele”. Oto dlaczego wielu teologów mówi o podwójnym podmiocie nierówno oddzielonym od najwyższej pasterskiej władzy. Oznacza to, że pierwszy podmiot (Papież) należy do drugiej części (Kolegium). Myśl scholastyczna często odnosi się do podobnych podziałów i jest to dla niej zabieg oczywisty. W rzeczy samej nie znajdziemy nigdzie poza Kościołem przykładu struktury równie skomplikowanej dla zarządzania jakimś społeczeństwem. Jednak Kościół nie jest instytucją tylko ziemską i zgodność pomiędzy dwoma formami wypełniania autorytetu ma gwarancję boskiej asystencji. Gdy Papież działa na mocy swojej funkcji, reprezentuje jednocześnie cały Kościół i całe ciało pasterzy. Nikt jednakże nie może wtedy wyciągać wniosku, czy otrzymuje władzę od wspólnoty Kościoła czy od biskupów: a jest przeciwnie: otrzymuje ją bezpośrednio od Chrystusa. W ten sposób Sobór celowo unika kontrowersji nt. podmiotu władzy, czy jest on pojedynczy, czy podwójny. Ten problem jest zresztą bardziej pytaniem o słowa niż o zasady³⁴.

SYNOD BISKUPÓW WEDŁUG MOTU PROPRIO *APOSTOLICA SOLLICITUDO* 15 WRZEŚNIA 1965 ROKU – MNIEJ NIŻ KONSENSUS, ALE ZAAKCEPTOWANY PRZEZ OJCÓW SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

14 września 1965 roku w przemowie otwierającej ostatnią sesję soborową papież Paweł VI zapowiada utworzenie rady stałej biskupów dla Kościoła powszechnego pod nazwą *Synodus episcoporum*. Dnia następnego, podczas 128. kongregacji generalnej soboru, papież publikuje motu proprio *Apostolica sollicitudo*, ustanawiające Synod Biskupów.

Pośród różnych reakcji prasowych zaraz po ogłoszeniu utworzenia nowego organu współpracy biskupów z papieżem czytamy analizę jednego z francuskich czasopism znajdujących się w archiwach Sekretariatu Krajowego Konferencji Episkopatu Francji:

Synod Biskupi podlega bezpośrednio władzy najwyższej Biskupa Rzymu, który najwyraźniej znajduje się pod kontrolą Kurii Rzymskiej, ona zresztą ma za zadanie promować prace codzienne (por. Przemowa otwarcia).

³⁴ G. Philips, *L'Église et son mystère au deuxième concile du Vatican: Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen gentium*, t. I, Paris 1967, s. 297.

Wybór członków do synodu podlega ratyfikacji papieskiej i papież rezerwuje sobie możliwość dołączenia do nich, a także do innych członków urzędu, pewnej liczby osób kolegium, w liczbie nieprzekraczającej 15 procent całego zgromadzenia.

Czas, miejsce, porządek dnia pozostają całkowicie w gestii papieża i w żaden sposób biskupi nie mają najmniejszego prawa inicjatywy, ich zgromadzenie nie będzie posiadało żadnego charakteru powtarzalności.

Rola synodu pozostaje czysto konsultatywna, chyba że papież zdecyduje sam o przekształceniu go okazjonalnie w zgromadzenie o charakterze deliberującym, lecz w każdym przypadku ich głosy pozostaną poddane jego aprobacji.

Dodajmy w końcu, że Synod, nawet jeśli zostało powiedziane, iż został erygowany na sposób stały, nie będzie miał praktycznie żadnej swojej własnej egzystencji poza zebraniem i który całkowicie poza nimi będzie rozwiązany, zaraz gdy jego misja zostanie zakończona, aby zostać odnowionym ab ovo [od samego początku] podczas nowego powołania. Wyjątkiem jest Sekretariat Generalny synodu w Rzymie, który będzie utrzymywał go w okresach pomiędzy synodami. Zakres jego funkcji i działań nie został jeszcze sprecyzowany³⁵.

Wszystkie reakcje na ustanowienie synodu podkreślają dwie kwestie. Z jednej strony synod w żaden sposób nie będzie pomniejszał władzy papieża, gdyż ten wciąż będzie decydował o sprawach dotyczących Kościoła powszechnego, a biskupi zgromadzeni na synodzie będą dla papieża stanowić jedynie pomoc doradczą. Z drugiej strony podkreśla się, że synod, „jak wszystkie instytucje ludzkie, będzie mógł z czasem otrzymać formę bardziej udoskonaloną”³⁶.

Z perspektywy czasu trzeba przyznać, że wobec nowego tekstu ojcowie soborowi byli nastawieni generalnie przychylnie. Jedni chwalili ustanowienie synodu (np. kardynał Lercaro z Bolonii), wskazując, że chodziło o jeden z wielkich owoców soboru. Inni podkreślali ponadto, że najważniejsze jest samo powstanie tej instytucji, gdyż jej forma będzie mogła ulec udoskonaleniu w przyszłości (stanowisko np. ks. G. Dossettiego)³⁷. Negatywną opinię wyrażali jednak obserwatorzy prawosławni. Biskup Emilianos, obserwator z patriarchatu Konstantynopola, zaznaczył: „Dla prawosławnych patriarchat nie jest ponad synodem, lecz wewnątrz niego”³⁸. Słynny ojciec Clément stwierdził: „Ustanowiony synod nie realizuje w

³⁵ CNAEF 10CE30, *A propos du „Synodus Episcoporum”*. *Réflexions sur le Synode des Evêques institué par Sa Sainteté Paul VI*, „Antiochena” 11 (1965), s. 5–7.

³⁶ CNAEF 10CE30, *Un synode épiscopal élu auprès du pape*, „L’actualité catholique” 1.10.1965, s. 20.

³⁷ G. Routhier, *Le Synode des Evêques: un débat inachevé*, w: *Nouveaux apprentissages pour l’Eglise. Mélanges en l’honneur de Hervé Legrand, o.p.*, Paris 2006, s. 271.

³⁸ Tamże, s. 272.

sposób jednoznaczny najważniejszych obietnic konstytucji dogmatycznej o Kościele, które zresztą same w sobie są dwuznaczne”, dodając: „Tym, co się jednak liczy, jest fakt, że synod ten zaistniał”³⁹.

Należy wnioskować, że powołanie do życia synodu biskupów przez papieża Pawła VI było odpowiedzią na oczekiwania biskupów i jego ustanowienie można nazwać pozytywnym owocem soboru. Jednak owocu tego nie można określać w żaden sposób jako wspólny kolegialny rezultat dyskusji biskupów zebranych na soborze, gdyż inicjatywę o kształt synodu podjął papież Paweł VI bez konsultacji z komisją soborową ds. biskupów. De facto opublikowanie motu proprio *Apostolica sollicitudo* wywołało zażenowanie tejże komisji, która w tym właśnie czasie formułowała swoje przemyślenia w dekrecie soborowym *Christus Dominus*, poświęconym duszpasterskiemu wymiarowi pełnionego urzędu przez biskupów. Komisja ta nie wiedziała, że papież przygotowuje publikację na temat synodu. Po ogłoszeniu motu proprio musiała dostosować treść przygotowywanego schematu, co nastąpiło podczas prac komisji 24 września 1965 roku. Zgodnie z życzeniem większości soborowej po ponownym przedyskutowaniu tej kwestii członkowie Komisji zdecydowali o zachowaniu *votum*, czyli życzeń większości ojców soborowych, aby „synod reprezentował realnie konferencje episkopatów”. Ostatecznie podjęto decyzję, aby pod numerem piątym *Dekretu o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele* umieścić wyraźne wskazanie odwołujące się do tego pragnienia. Jak czytamy w dokumencie *Christus Dominus*: „Synod ten, jako reprezentujący cały episkopat katolicki, jest równocześnie znakiem, że wszyscy biskupi zespoleni hierarchicznie uczestniczą w trosce o cały Kościół” (DB 5). Wpis ten do dokumentu soboru gwarantował zachowanie jasnego przekazu o znaczeniu kolegialności episkopalnej, gdy tymczasem motu proprio może zawsze zostać zdezaktualizowane⁴⁰.

KONKLUZJE

1) Istota synodalności w teologii Soboru Watykańskiego II dotyczy kwestii utworzenia w Kościele instytucji Synodu Biskupów, będącej instrumentem kolegialności episkopalnej i zarazem instrumentem komunii pomiędzy biskupami

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Zmiana struktury funkcjonowania Synodu Rzymskiego została wprowadzona pięć lat temu przez papieża Franciszka w jego konstytucji apostolskiej *Episcopalis communio*. Aktualny dokument o Synodzie Biskupów, zwłaszcza dokładna analiza numerów 5 i 6 tego dokumentu, wskazuje, że papież redefiniuje dogłębnie funkcjonowanie Synodu Rzymskiego w stosunku do zamierzeń papieża Pawła VI. Zob. „Acta Apostolicae Sedis” 110 (2018), s. 1359–1378.

i Biskupem Rzymu⁴¹. Sobór Watykański II określił kierunek zastosowania synodu we współczesnej rzeczywistości Kościoła. Należy jednakże stwierdzić, że Sobór Watykański II rozpoczął tylko proces tworzenia tego instrumentu. Była to próba de facto „odtworzenia” tego, co istniało wcześniej w Kościele. Synod już wtedy nie był pojęciem nowym w teologii, gdyż jako instytucja funkcjonował w praktyce Kościoła od jego początku, zwłaszcza w I tysiącleciu chrześcijaństwa, a w ciągu całej historii Kościoła także w formie soborów powszechnych, nazywanych również ekumenicznymi.

2) Wkład Soboru Watykańskiego II dla eklezjologii i dla teologii synodalności w Kościele niewątpliwie jest przełomowy. Sobór w przyjętym schemacie o Kościele *Lumen gentium* przedstawił jasno potrzebę zastosowania fundamentów odnowionej eklezjologii. Kościół nie jest przedstawiany odąd w sposób uniwersalistyczny, w perspektywie od góry, koncentrując się na władzy papieża, ale w perspektywie biblijnej i historycznej, zauważając znaczenie Kościołów lokalnych i ich pasterzy biskupów. Teologia synodalności opiera się na wpisanych w konstytucję dogmatyczną o Kościele *Lumen gentium* konstytutywnych elementów Kościoła, takich jak: lud Boży (synodalność opiera się tutaj na zasadzie wspólnej godności wszystkich ochrzczonych, gdzie wartość wybrania odnosi się do godności kapłańskiej, królewskiej i prorockiej), Kościół jako *communio ecclesiarum* (synodalność zakłada jedność Kościoła poprzez więź pomiędzy Kościołami partykularnymi), koncepcja kolegialności episkopalnej (synodalność tutaj to ścisła współpraca wszystkich członków kolegium biskupów, w tym również papieża, członka kolegium biskupów). Sformułowanie tych istotnych dla odnowionej eklezjologii tematów i przemyśleń nie oznacza jednak, że soborowa teologia synodalności nie miała ograniczeń.

3) Ograniczenia teologii synodalności Soboru Watykańskiego II wynikały z tworzącej się dopiero nowej świadomości teologicznej, jak należy właściwie postrzegać naturę Kościoła i jego funkcjonowanie społeczne. O ile większość biskupów zdołała podczas soboru otworzyć się na wizję synodalności rozumianej jako pasterska troska o większą jedność w Kościele na różnych jego poziomach, w tym również poprzez więzi pomiędzy Kościołami partykularnymi, to część biskupów wciąż uważała, że najważniejszą koncepcją jedności winna być idea Kościoła postrzeganego odgórnie, która podkreślałaby predominację jurydyczną papieża nad całym Kościołem. Papież Paweł VI zabiegał o uzyskanie całkowitej jednomyślności w końcowej fazie definiowania teologicznych podstaw o Kościele wśród biskupów i we wspomnianych wyżej dwóch wizjach Kościoła. Znalezienie konsensusu zostało okupione jednakże ceną niezgody, zwłaszcza co do właściwej in-

⁴¹ Por. G. Routhier, *Le Synode des Evêques: un débat inachevé...*, s. 283.

terpretacji zakresu kolegalności episkopalnej. Zakres efektywności synodalnego rozeznawania biskupów spraw dotyczących całego Kościoła zależy od zakresu interpretacji władzy, jaką przypisuje się im z tytułu wypełnianej kolegalności. Różnice w rozumieniu kolegalności trwały długo jeszcze po soborze i ujawniły się na synodach nadzwyczajnych w Rzymie w 1969 i w 1985 roku.

4) Istotne znaczenie dla synodalności podczas Soboru Watykańskiego ma również postawa samego papieża Pawła VI. Można stwierdzić dzisiaj jednoznacznie, że w dużej mierze papież przejawiał postawę nieufności wobec korzystania z potencjału najwyższej władzy, jaką ma oprócz niego również kolegium biskupów. W sprawach dotyczących całego Kościoła powszechnego papież chciał mieć pewność całkowitego nienaruszenia swojej predominacji jurydycznej. To właśnie ta postawa wpłynęła ostatecznie na jego decyzję o szybkim opublikowaniu motu proprio ustanawiającego synod biskupów i na określenie w tym dokumencie tylko konsultatywnego zakresu funkcjonowania synodu. Nie jest uzasadnione stwierdzenie, że Synod Biskupów powołany w motu proprio *Apostolica sollicitudo* był owocem soborowego konsensusu. Papież Paweł VI nie konsultował tego dokumentu z biskupami zgromadzonymi na soborze. Powołany do życia synod był instytucją powszechnie zaakceptowaną przez ojców soboru. Jednakże wszyscy oni, w tym również papież Paweł VI, oczekiwali dalszego rozwoju synodu i jego coraz większego znaczenia w rozeznawaniu w Kościele powszechnym.

BIBLIOGRAFIA

ARCHIWA (skróty i inwentarze)

CNAEF – Centre National des Archives de l'Église de France (Centrum Narodowe Archiwów Kościoła we Francji; inwentarze dokumentacji są niepubliczne i nieopublikowane)

EAM Kardinal-Döpfner-Archiv, Konzilsakten – Archiwa kardynała J. Döpfnera w Monachium (Niemcy), G. Treffler, P. Pfister, *Erzbischöfliches Archiv München. Julius Kardinal Döpfner. Archivinventar der Dokumente zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, SchAEMF nr 6, Regensburg 2004

FConc. Philips – Archiwa ks. pr. Gérarda Philipsa w Louvain. Biblioteka Fakultetu Teologicznego Katholieke Universiteit Leuven, L. Declerck, W. Verschooten, *Inventaire des papiers conciliaires de Monseigneur Gérard Philips, secrétaire adjoint de la Commission doctrinale*, IT 24, Leuven 2001

LITERATURA ŹRÓDŁOWA

Acerbi A., *Due ecclesiology. Ecclesiology quiridica ed ecclesiology di comunione nelle „Lumen Gentium”*, Bologne 1975.

- Atlas historyczny Soboru Watykańskiego II*, red. A. Melloni, Warszawa 2015.
- Boeglin J.-G., *Pierre dans la communion des Eglises*, Paris 2004.
- Carnets conciliaires de l'évêque de Namur A.-M. Charue*, éd. L. Declerck, Cl. Soetens, CahRTL nr 32, Louvain-la-Neuve 2000.
- CNAEF 10CE30, *A propos du „Synodus Episcoporum”. Réflexions sur le Synode des Evêques institué par Sa Sainteté Paul VI*, „Antiochena” 11 (1965), s. 5–7.
- CNAEF 10CE30, *Un synode épiscopal élu auprès du pape*, „L'actualité catholique” 1.10.1965.
- Congar Y., *D'une „ecclésiologie en gestation” à Lumen Gentium (Chap. I et II)*, w: Y. Congar, *Le Concile de Vatican II. Son Église. Peuple de Dieu et Corps du Christ*, TH nr 71, Paris 1984, s. 123–136.
- Congar Y., *Lumen Gentium nr 7, L'Église, Corps Mystique du Christ vu au terme de huit siècles d'histoire de la théologie du Corps mystique*, w: Y. Congar, *Le Concile de Vatican II. Son Église. Peuple de Dieu et Corps du Christ*, TH nr 71, Paris 1984, s. 137–161.
- EAM Kardinal-Döpfner-Archiv, Konzilsakten nr 3527.
- Eyt P., *La collégialité*, Palais Farnèse, EFR, nr 113, Rome 1989, s. 539–548.
- FConc. Philips nr 1410, 1832, 1893, 1908.
- Franciszek, papież, *Episcopalis Communio*, „Acta Apostolicae Sedis” (2018) 110, s. 1359–1378.
- Gagnebet M.R., *DOC. XI. Requête de F.M.R. Gagnebet*, rozdz. III: *le Dossier de G. Philips. Annexes faisant suite aux „Notes pour servir”*, w: J. Grootaers, *Primauté et collégialité. Le dossier de Gérard Philips sur la Nota Explicativa Praevia. (Lumen gentium, Chap. III)*, BETL nr 72, Leuven 1986, s. 119–124.
- Grootaers J., *Primauté et collégialité. Le dossier de Gérard Philips sur la Nota Explicativa Praevia. (Lumen gentium, Chap. III)*, BETL nr 72, Leuven 1986.
- Laurentin R., *Le Premier synode, histoire et bilan*, Paris 1968.
- Legrand H., *La réalisation de l'Eglise en un lieu*, w: *Initiation à la pratique de la théologie*, publié sous la direction de: Lauret, B. et Refoulé, Fr., t. III, Paris 1993.
- Legrand H., *Initiation à la pratique de la théologie*, publié sous la direction de: Lauret, B. et Refoulé, Fr., t. III, Paris 1993, s. 151–155.
- Lettres conciliaires (1962–1965)*, dir. de la ver. fr. H. Câmara, J. Broucker, t. II: *Des belles théories à la dure réalité*, Paris 2006.
- Philips G., *L'Église et son mystère au deuxième concile du Vatican: Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen Gentium*, t. I, Paris 1967.
- Ratzinger J., *Duszpasterskie implikacje nauki o kolegialności biskupów*, „Concilium” (1965) 1–10, s. 52–68.
- Ratzinger J., *La collégialité, développement théologique*, „Unam Sanctam” III (1966) 51c, s. 763–790.
- Ratzinger J., *Le nouveau peuple de Dieu*, Paris 1971.

Rigal J., *L'Écclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, Paris 2000.

Routhier G., *Le Synode des Evêques: un débat inachevé*, w: *Nouveaux apprentissages pour l'Eglise. Mélanges en l'honneur de Hervé Legrand, o.p.*, Paris 2006.

Villemin L., *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction*, CFi nr 228, Paris 2003.

Słowa kluczowe: synodalność, solegialność, Sobór Watykański II, Lud Boży, *communio ecclesiarum*, *Lumen gentium*, władza w Kościele

SYNODALITY IN THE THEOLOGY OF VATICAN II

Summary

Since the publication of the apostolic constitution *Episcopalis Communio* in 2018 by Pope Francis, the institution of the Synod of Bishops has received a profound reinterpretation of the scope of its formula. The current Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops – dedicated to the theme – *For a Synodal Church Communion, Participation and Mission* – raises many fundamental questions about the proper theological understanding of the Synod of Bishops. The reference in all these topical questions to the discussions of the Second Vatican Council is undoubtedly right and advisable. It was at this Council that the framework of how the Synod of Bishops and its first vocation should be understood was shaped. The analysis of this study therefore leans towards the basic elements of the theology of synodality that were introduced into the ecclesiology of the Dogmatic Constitution on the Church, and these are issues such as the people of God, the Church as *communio ecclesiarum*, and episcopal collegiality. However, as this analysis shows, the conciliar formulation of all these important themes and reflections for a renewed ecclesiology does not mean that the theology of synodality of Vaticanum Secundum had no limitations. The very establishment of the Synod of Bishops in 1965 by Pope Paul VI and the elaboration of the *motu proprio Apostolica sollicitudo* did not take place through the collaboration of the Pope with the bishops still gathered at the Council. The scope of the Synod of Bishops, according to the will of Paul VI, was given only a consultative function, whereas the intention of the majority of the Council Fathers was to give this synod an effective collegiality.

Keywords: synodality; sollegiality, Vatican Council II, People of God, *communio ecclesiarum*, *Lumen Gentium*, authority in the Church