

POSŁUGA PIOTROWA A SYNODALNOŚĆ

1. Ujęcie problemu

Perspektywę eklezjologiczną toczącej się dziś dyskusji na temat posługi Piotrowej i synodalności wyznacza przede wszystkim odnowa, jaką stanowiło nauczanie Soboru Watykańskiego II, a w szczególności zdecydowanie sakramentalne podejście do Kościoła i episkopatu¹.

Kościół jako sakrament zjednoczenia, obecny we wspólnocie wiernych skupionych wokół swego biskupa w celebrowaniu Eucharystii², stał się niezbywalnym już elementem współczesnej świadomości eklezjologicznej³: Kościół katolicki, jeden i jedyny, istnieje w Kościołach partykularnych i jest przez nie tworzony⁴.

Biskup — jak poucza *Lumen gentium* — otrzymuje przez konsekrację pełnię sakramentu kapłaństwa, dar Ducha, pozwalający mu działać *in persona Christi*: kapłana, proroka i króla⁵. W tym charakterze, i pozostając w hierarchicznej wspólnocie, sprawuje swój szczególny urząd, przez co jest widzialnym źródłem i fundamentem jedności w swym Kościele partykularnym⁶. Posługa

¹ Już pierwszy dokument Vaticanum II ukazuje Kościół jako przedziwny sakrament zrodzony z boku Chrystusa na krzyżu. Por. KL 5; A. Grillmeier, *Kommentar*, w: LThK 12, 161; G. Philips, *L'Eglise et son mystère au deuxième Concile du Vatican*, t. I, Paris 1967, ss. 72 n, 338 nn; P. Smulders, *Die Kirche als Sakrament des Heils*, w: G. Baraúna (red.), *De Ecclesia I*, Freiburg etc. 1966, s. 298—312; W. Kasper, *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die ausserordentliche Bischofssynode '85*. Freiburg 1986, s. 76; A. Carrasco Rouco, *Le primat de l'évêque de Rome*, Fribourg 1990, s. 43 nn (obszerna bibliografia).

² „Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego...” (KK 1): „W każdej wspólnocie ołtarza, przy świętej służbie biskupa... obecny jest Chrystus, którego mocą zgromadza się jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół” (KK 26), Zob. także syntetyczne ujęcie w DB 11.

³ Wystarczy jako dowód paragraf: *Kościół jako komunია* dokumentu końcowego 20 Synodu Nadzwyczajnego z 1985 r. Tekst i komentarz zob. W. Kasper, dz. cyt., ss. 33—40, 88—91.

⁴ „Poszczególni zaś biskupi są widzialnym źródłem i fundamentem jedności w swoich partykularnych Kościołach, uformowanych na wzór Kościoła powszechnego, w których istnieje i z których się składa jeden i jedyny Kościół katolicki” (KK 23).

⁵ Por. KK 21.

⁶ Por. KK 23 (cyt. w przyp. 4).

biskupa jawi się więc wyraźnie jako sakramentalna: sukcesja apostołska przekazywana jest poprzez kolejne święcenia biskupie, a funkcja biskupa polega na sprawowaniu posługi, poprzez którą uobecnia się i działa sam Chrystus.

Podobnie jest z Kolegium Biskupim (w jedności z papieżem jako jego głową ma ono najwyższą władzę w Kościele, co uznano już na Soborze Watykańskim I ⁷), które również posiada podstawę sakramentalną ⁸.

Pierwsza niekwestionowana zasada określająca eklezjologiczny kontekst omawianego tu problemu jest więc następująca: Kościół katolicki obecny jest w historii poprzez Kościoły partykularne te zaś z kolei są rzeczywistością sakramentalną, w której episkopat zajmuje wyznaczone mu konstytucyjne miejsce.

Ale jeśli pogodzenie posługi biskupiej z prymatem jurysdykcji wydawało się trudnym zadaniem, kiedy za punkt wyjścia traktowaliśmy samo tylko nauczanie Soboru Watykańskiego I ⁹, to w nowej perspektywie eklezjologicznej trudności te stają się jeszcze większe.

Skoro bowiem posługa biskupa jest pochodzenia sakramentalnego i posiada wyznaczone jej miejsce wewnątrz Kościoła partykularnego, to dlaczego miałoby pozostawać w strukturalnej zależności od władzy papieskiej? Dlaczego następca Piotra jest częścią składową Kolegium Biskupów, jeśli kolegium to posiada podstawy sakramentalne? Inaczej mówiąc, skoro hierarchiczna posługa posiada podstawę sakramentalną, skąd bierze się prymat jurysdykcji? A jeśli prymat ten nie wywodzi się z sakramentu kapłaństwa, lecz ma inne pochodzenie, czy nie tworzy się w ten sposób nowego systemu prawnego, równoległego do systemu episkopalnego?

Widać tu złożoność analizowanego przez nas problemu: jak włączyć w ramy urzędu biskupiego (a tym samym synodalności) funkcję strukturalną, właściwą prymatowi jurysdykcji?

We współczesnych rozważaniach teologiczno-kanonicznych podjęto tę kwestię w sposób mniej lub bardziej bezpośredni. Uznano, że mamy do czynienia z dwoma modelami eklezjologicz-

⁷ Naukę tę podał bp Zinelli w imieniu Deputacji Wiary. Por. J. P. Torrel, *La théologie de l'épiscopat au premier concile du Vatican*, Paris 1961, ss. 149—160, 259—265.

⁸ „Członkiem Kolegium biskupiego zostaje się na mocy sakramentalnej konsekracji i hierarchicznej wspólnoty z Głową Kolegium oraz jego członkami” (KK 22). Komentarz zob. G. Philips, dz. cyt., s. 289.

⁹ Por. *Pastor Aeternus*, r. III (*Mansi 52*, 1333); A. Carrasco Rouco, dz. cyt., ss. 18 n, 39 nn.

nymi: jednym stowarzyszeniowym lub jurysdykcjonalistycznym, odpowiadającym watykańskiej doktrynie o prymacie, i drugim — sakramentalnym lub komunijnym¹⁰. Nie udało się jednak zinterpretować prymatu jurysdykcji w ramach eklezjologii komunijnej. Pojawiły się nawet wątpliwości, czy w ogóle jest to możliwe¹¹.

Jednakże, gdybyśmy już koniecznie musieli mówić o dwóch rodzajach jurysdykcyjności, to przybliżylibyśmy się znacznie do stanowiska radykalnie krytykującego instytucję prymatu. Jak bowiem uniknąć podejrzenia, iż mamy do czynienia z pewnym zjawiskiem o czysto ludzkim pochodzeniu, które pojawiło się w wyniku rozmaitych okoliczności historycznych?¹²

Przyjęty przez Sobór Watykański II punkt widzenia jest wszakże odmienny: Sobór uczy, iż władza przekazana za pomocą sakramentu winna być sprawowana *natura sua* w hierarchicznej wspólnocie z Głową i członkami Kolegium biskupiego¹³. Co oznacza, że przyczyna zależności władzy biskupiej od następcy Piotra leży w samej naturze tej władzy.

Sobór nie poświęcił więcej miejsca wyjaśnieniu tej nauki, ale wskazał wyraźnie kierunek dalszych rozważań teologicznych.

2. Natura władzy biskupiej

Potraktujmy jako punkt wyjścia stwierdzenie, że *sacra potestas* przekazywana jest poprzez sakrament kapłaństwa¹⁴.

Stwierdzenie to zakłada pewną podstawową właściwość owej *potestas*: istnieje ona jako rzeczywistość obiektywna, dana szafarzowi, którego osobista sytuacja może później oddziaływać na możliwości sprawowania władzy, ale nie na efekty działania sakramentu. *Sacra potestas* istnieje więc jako fakt obiektywny; obiektywny do tego stopnia, że posiadanie jej nie zależy od woli szafarza, który nie może sprawić, aby zniknęła, jest ona bowiem „nieutralna”

¹⁰ Por. A. Acerbi, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen Gentium*, Bologna 1975.

¹¹ Por. R. Foltz, *Die Grade der Communio im katholischen Kirchenrecht*, Kanon 8 (1987) 57.

¹² Taka jest w swej istocie krytyka prymatu zarówno prawosławna, jak też protestancka.

¹³ „Sakra biskupia wraz z urzędową funkcją uświęcania przynosi również funkcję nauczania i rządzenia; funkcje te jednak z natury swojej mogą być wykonywane tylko w hierarchicznej wspólnocie (*communio*) z Głową Kolegium i z jego członkami” (KK 21).

¹⁴ Por. A. Carrasco Rouco, dz. cyt., ss. 197—202; E. Corecco, *La „sacra potestas” e i laici*, Studi Parmensi 28 (1980) 3—36.

Ta szczególna „obiektywność” jest konsekwencją natury sakramentu. Skoro prawdziwym podmiotem dzieła Bożego, które w sakramencie zachodzi, nie jest szafarz, lecz sam Chrystus, człowiek nie jest w stanie rozstrzygać o naturze mocy sakramentalnej. Szafarz służy więc pewnej rzeczywistości, która jest niezależna od jego woli.

Tym samym, głoszone słowo i udzielane sakramenty — a więc przedmiot działania władzy — nie podlegają wolnej woli samego szafarza. Są to raczej sfery, które przynależą *Deo et ecclesiae* (św. Augustyn). Może ich nie być, jeśli szafarz nie respektuje ich substancji, ale jeśli już występują, zawsze są sobą: Słowem i sakramentem, należącymi do Boga i Kościoła.

Konsekwencją tego jest fakt, iż sprawowanie posługi prowadzi do rzeczywistych dokonań o tyle, o ile ma ono miejsce w ramach Kościoła. Pojawia się więc potrzeba pozostania w jedności z Kościołem — jako warunek sprawowania władzy.

Potwierdzenia tej zależności dostarcza analiza skutku *potestas*. Jej rezultat istnieje w stopniu, w jakim władza sprawowana jest w jedności z Kościołem. Owoc nie jest bowiem dziełem szafarza, lecz Chrystusowego Ducha, i odpowiada tej rzeczywistości jedności i miłości, jaką jest Kościół. To z kolei jest konsekwencją natury sakramentów, co zauważył już św. Augustyn¹⁵ i co powszechnie potwierdza się po dziś dzień: sakramenty nie istnieją dla siebie samych lecz odsyłają zawsze do jedności Kościoła¹⁶.

Podsumowując: zgodnie z koncepcją sakramentalną, władza jest pewną rzeczywistością obiektywną. Jej natura, dynamizm i owoce nie zależą od woli szafarza. A więc posiadana przez niego *potestas* jest nieutralna. Nie można jednakże korzystać z niej w sposób arbitralny, albowiem pozostawanie w jedności z Kościołem w zdecydowany sposób warunkuje sprawowanie tej władzy.

Według Soboru Watykańskiego II, pełni sakramentu święceń udziela się poprzez konsekrację biskupią¹⁷. Ten święty dar oznacza posłannictwo polegające na głoszeniu i krzewieniu na ziemi Chrystusowego dzieła zbawienia, a to stanowi samą istotę Ko-

¹⁵ Żaden dar święty nie ma wartości poza jednością; każdy zaś dar święty, o ile faktycznie istnieje, przynależy do Kościoła. Por. A. Carrasco Rouco, dz. cyt., s. 175 n.

¹⁶ Por. J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, s. 48.

¹⁷ „Sobór święty uczy, że przez konsekrację biskupią udziela się pełni sakramentu kapłaństwa...” (KK 21).

ścioła¹⁸. Kościół jako wspólnota z Bogiem nie może być tak po prostu dziełem ludzi. Święta władza jest z racji swej sakramentalnej natury warunkiem pełnej *communio* na ziemi¹⁹.

Skoro zatem jedność i komunია — a więc Kościół — zależą tu na ziemi od sakramentalnej służby biskupa²⁰, to jedność z Kościołem mieć będzie miejsce o tyle, o ile zachowana zostanie jedność z biskupem. Zależność ta nie odnosi się oczywiście do biskupa jako osoby prywatnej, lecz osoby spełniającej swe kościelne posłannictwo²¹, dzięki któremu stanowi ona początek i widzialny fundament tej szczególnej jedności, jaką jest Kościół. Chodzi o jedność głoszonej wiary i o *communio* jako owoc sakramentów, a w szczególności Eucharystii.

Zależność chrześcijanina od biskupa wywodzi się z natury władzy, a ściślej mówiąc z natury posługi spełnianej w Kościele. Można powiedzieć, że w sakramencie święceń przekazywana jest również jurysdykcja; jej sprawowanie determinuje pozycję biskupa w Kościele w taki sposób, że jedność z nim jest warunkiem pozostawania w *communio*²².

Z kolei owo pozostawanie we wspólnocie jest także zasadniczym warunkiem sprawowania *potestas sacra*. Jurysdykcyjna wartość wymogu jedności z biskupem objawia się więc w sposób bezpośredni również w hierarchicznej strukturze urzędu kapłańskiego w Kościele partykularnym²³.

Podsumowując, możemy stwierdzić, iż sakramentalne podejście do kwestii władzy pozwala również jurysdykcyjny wymiar posługi²⁴; jej cechy (oparcie stosunku zależności, jaki zakłada jurysdykcja, na niezbędnej jedności z szafarzem w sprawowaniu jego funkcji w Kościele) wynikają z celowości władzy

18 Por. wyżej, punkt I.

19 Por. J. Ratzinger, dz. cyt., s. 309.

20 Wykonywanej w *communio plena*.

21 Mówiliśmy już o tym, że władza, mocą której biskup spełnia swą posługę, jest rzeczywistością niezależną od jego osoby ani w swej naturze, ani w swym przedmiocie i owocach.

22 Według *Lumen gentium*, każdy wierny, każda posługa i każdy dar przyczyniają się do tego jedyne go dzieła, jakim jest budowanie Kościoła. Por. np. KK 7, 12, 30. Tę samą zasadę wyraża także jasno nowy *Kodeks Prawa Kanonicznego*, gdy wskazuje na podstawową powinność każdego wierzącego: „Wierni zobowiązani są — każdy przez swoje własne działanie — zachować zawsze wspólnotę (*communio*) z Kościołem” (kan. 209 § 1).

23 A zwłaszcza sprawowana w nim Eucharystia. Por. J. Ratzinger, *Kościół — ekumenizm — polityka* (Kolekcja *Communio* 5), Poznań 1990, s. 16 n.

24 Obszerniej ten problem zob. A. M. Rouco Varela, *Grundfragen einer katholischen Theologie des Kirchenrechts*, AKathKr 148 (1979) 346.

sakramentalnej jako takiej (narzędzie, przy pomocy którego działa Chrystus gromadzący swój Kościół).

Pojawia się teraz pytanie, czy takie ujęcie wystarcza, aby objaśnić również papieski prymat jurysdykcji, w odniesieniu do którego kwestionuje się właśnie jego związek z sakramentem. Pytanie, którego nie da się uniknąć, jeśli chce się objaśnić relację między prymatem i posługą biskupią.

3. Prymat jurysdykcji

Nosicielem *par excellence sacra potestas* jest biskup, który otrzymuje pełnię sakramentu święceń. Skoro jednak wartość pełnionego urzędu zależy od jedności szafarza z Kościołem, nie da się uniknąć pytania o to, jak należy rozumieć ową jedność w przypadku biskupa.

Z racji swej instrumentalnej natury, *potestas* uobecnia Słowo i sakramenty jako rzeczywistości zależne od Chrystusa, nie zaś wywołane czy określone przez szafarza. Ten ostatni odsyła do rzeczywistości niezależnych od jego woli, wykraczających poza jego możliwości poznania, obecnych jedynie w Kościele, jako środki, przy pomocy których Chrystus ten Kościół konstytuuje²⁵. Pozostawienie szafarza w jedności z Kościołem jako warunek *sine qua non* sprawowania władzy uzasadnione jest poprzez fakt, iż to właśnie Kościół stanowi obiektywny punkt odniesienia dla obecności słowa i sakramentów²⁶.

W związku z postawionym tu pytaniem pojawia się następująca trudność: czy można uniknąć sytuacji, w której owo odniesienie do Kościoła zawsze zdeterminowane jest w sposób subiektywny? Inaczej mówiąc, jak można ustalić, czy szafarz pozostaje w jedności z Kościołem, odsyłając nie do świadomości (co oznaczałoby zanegowanie zasady strukturalnej, która wymaga, aby szafarz nie traktował jako punktu odniesienia ludzkiej interpretacji rzeczywistości kościelnej) lecz do Kościoła?

Istnienie Kościoła jako obiektywnego punktu odniesienia nie wystarcza. Musi istnieć jakieś kryterium pozostawania w jedności z tym Kościołem, również obiektywne, to znaczy nie uzależnione od decyzji człowieka, która siłą rzeczy jest subiektywna.

²⁵ Św. Tomasz z Akwinu ujmuje bardzo syntetycznie te twierdzenia o intencji szafarza: „Et ideo requiritur eius intentio, qua se subiiciat principali agenti: ut scilicet intendat facere quod facit Christus et Ecclesia”. *STh. III, q. 64, a. 8, ad 1.*

²⁶ Bez bezpośredniego odniesienia do Chrystusa władza ministerialna (szafarska) pozbawiona jest treści własnej i traci tym samym rację bytu.

Należy zacząć od odrzucenia stwierdzenia, iż umowa między samymi szafarzami mogłaby stanowić obiektywny znak władzy sakramentalnej. To, czy chodzi o opinię jednej osoby, czy też wielu, nie stanowi żadnej różnicy jakościowej; nadal mamy do czynienia z kryterium wywodzącym się z ludzkiego pojmowania rzeczy.

Nawet jedność całego episkopatu nie mogłaby stanowić takiego obiektywnego kryterium, albowiem ona również opiera się na woli człowieka. Owszem, istnieje pewna jedność obiektywna, którą daje posiadanie jednej tylko władzy sakramentalnej; jednakże nie gwarantuje to jeszcze jedności episkopatu (*de facto* podzielonego), będącej jednością w sprawowaniu władzy. Jedność episkopatu staje się jednością w sprawowaniu posługi, a więc pewną umową między biskupami²⁷.

Nie można zakładać, że sprawowanie posługi poprzedza ustanowienie obiektywnego znaku, od którego powinien zależeć szafarz. Mielibyśmy do czynienia z błędnym kołem oznaczającym, że władza biskupia zależy od samej siebie, a to byłoby potwierdzeniem sytuacji odwrotnej do tej jedynej, która może uzasadnić istnienie tej władzy w Kościele.

Można by jeszcze założyć, że grupa złożona ze stałej liczby biskupów (na przykład pięciu) stanowi poszukiwane przez nas obiektywne kryterium, nie na mocy umowy, lecz dzięki łasce Ducha, która zapewnia obiektywne pozostawanie każdego z członków grupy w jedności z Kościołem. Ale to także jest rozwiązanie fałszywe; trudno bowiem wyobrazić sobie podobną formę uczestnictwa Ducha, która jednocześnie chroniłaby wolność szafarza w przeżywaniu jego relacji z Kościołem — jego wiary. Jedność tych biskupów, która stanowić winna obiektywne kryterium, zależałaby więc od uprzedniego sprawowania przez nich władzy. Ponownie mamy tu do czynienia ze wspomnianym już błędnym kołem.

Jednym słowem, wszelkie hipotezy oparte na zasadzie jedności biskupów (całego episkopatu, jego większości bądź stałej grupy biskupów) zakładają uprzedniość sprawowania posługi

²⁷ To, że jedność episkopatu jest czymś przygodnym, uzależnionym od woli ludzi, nie narusza w niczym faktu, że kiedy tylko ona istnieje, jedność ta stanowi także kryterium obiektywne prawdziwej obecności Kościoła; nie formalnie — na skutek zgodności biskupów między sobą lecz jako fakt obiektywny, odczytany w świetle obietnic Jezusa o niezłomności Kościoła. W takim przypadku, biorąc pod uwagę, że pełna egzystencja Kościoła w historii zależy od posługiwania biskupiego, ono zaś istniałoby faktycznie jako jedność, jedność taka byłaby z konieczności znakiem prawdziwej obecności Kościoła.

w stosunku do ustanowienia punktu odniesienia umożliwiającego ich instrumentalną zależność od rzeczywistości, która z definicji do nich nie należy.

Pozostaje ostatnia możliwość odpowiedzi — ta, którą podsuwa tradycja katolicka: warunkiem pozostania w *communio plena* jest zależność od następcy Piotra.

Rodzi się natychmiast wątpliwość, czy nie popełniamy ponownie tego samego błędu, traktując — niezależnie od motywów — ludzkie pojmowanie rzeczy jako ostateczny punkt odniesienia. Czy po to, aby stanowić takie kryterium, papież powinien sprawować swój urząd, nie podlegając w sposób obiektywny Kościołowi, a więc pozostając w sprzeczności w stosunku do struktury władzy sakramentalnej?

Można odpowiedzieć na to pytanie, wychodząc od znanej w tradycji katolickiej tezy o nieomyślności papieża.

Charyzmat ten polega na szczególnej asystencji Ducha Świętego, dzięki której papież, definiujący naukę *de fide vel moribus* — *ex cathedra*, jako najwyższy pasterz całego Kościoła — cieszy się tą samą nieomyślnością, co Kościół²⁸. Asystencja Ducha dotyczy z pewnością ograniczonej sfery²⁹, ale ma za to poważne następstwa: papież nie odłącza się od Kościoła powszechnego, służąc Słowu i sakramentom. Dlatego tam, gdzie on się znajduje, można rozpoznać również obecność prawdziwego Kościoła.

W ten sposób podstawy nie stanowi jakieś kryterium subiektywne, podlegające wolnej woli osoby Biskupa Rzymu. Nie chodzi przecież o to, by potraktować jako punkt odniesienia papieskie rozumienie wiary, albowiem świadomość papieża przynależy do sfery jego wolności i nie jest zagwarantowana charyzmatem prawdy, jakim jest nieomyślność³⁰. Papież korzysta z asystencji Ducha jedynie jako osoba publiczna, to znaczy podczas sprawowania właściwej mu funkcji w ramach Kościoła powszechnego³¹.

²⁸ Por. *Pastor Aeternus*, r. IV (*Mansi* 52, 1333 n).

²⁹ „Proinde reapse infallibilitas Romani pontificis restricta est ratione subiecti, quando papa loquitur tanquam doctor universalis et iudex supremus in cathedra Petri, id est, in centro, constitutus; restricta est ratione obiecti, quando agitur de rebus fidei et moribus; et ratione actus, quando definit quid sit credendum vel reiiciendum ab omnibus Christifidelibus” (bp Gasser, *Relatio*, *Mansi*, 52, 1214 B-C).

³⁰ Nie jest zatem kryterium sposób sprawowania przez papieża władzy czy wypełniania posługi. Asystencja Ducha gwarantuje bowiem to, że w wykonywaniu swej istotnej posługi nie oddzieli się on od Kościoła powszechnego, także w przypadku, gdy wypełnia ją w sposób naganny moralnie.

³¹ „Infallibilitas personalis papae in se ipsa... non competit Romano pontifici quatenus est persona privata; neque etiam quatenus est doctor

A więc tylko za sprawą Ducha, a nie dzięki własnej świadomości, może stać się obiektywnym znakiem obecności Kościoła.

Czy papież pozostaje w obiektywnej zależności od Kościoła? Czy uda się nam wyjść z zaklętego koła, w którym warunkiem sprawowania władzy było uprzednie sprawowanie tej samej władzy?

Działanie charyzmatu nieomyślności polega właśnie na umożliwieniu takiej obiektywnej zależności: zagwarantowaniu, że urząd papieski będzie sprawowany tylko w prawdzie wiary, w jedności Kościoła powszechnego. Nieomyślność nie stawia bowiem papieża ponad Kościołem, lecz wewnątrz niego. Nie eliminuje też zależności papieża od Kościoła czy od Słowa Bożego; przeciwnie, umożliwia ją, gwarantując konkretną i obiektywną obecność Kościoła w historii. Obok tej obiektywności obecności Kościoła, istnieje także obiektywność *verbum et sacramenta Dei et ecclesiae*, które nie podlegają wolnej woli człowieka³². W przeciwnym przypadku, człowiek (papież) musiałby postępować w oparciu o własne możliwości rozumienia, a tym samym usytuować się poza Słowem i Kościołem; musiałby wydawać sądy o prawdziwości ich obecności w historii³³.

A zatem to nie sprawowanie władzy przez papieża gwarantuje mu jego przynależność do jedności Kościoła, lecz działanie Ducha, który czyni z posługi Piotrowej obiektywny znak obecności Kościoła.

Wymóg właściwy instrumentalnej naturze *sacra potestas*, od-

privatus; ... sed quatenus est persona Romani pontificis, seu persona publica, id est, caput ecclesiae in sua relatione ad ecclesiam universalem" (bp Gasser, *Relatio, Mansi* 52, 1212 D — 1213 A).

³² Oczywiście, papież jest wolny. Ale jego wolność nie jest tego rodzaju, by mógł on dowolnie dysponować słowem i sakramentami. Jest to raczej wolność świadka, wolność trwania w wierności — lub nie, osobiście — wobec prawdy wiary. W takim ujęciu można też zrozumieć hipotezę papieża — heretyka, którą już Gracjan wydobyl z wcześniejszej tradycji kanonicznej: papież „a nemine iudicandus, nisi deprehendatur a fide devius" (*Decretum*, D. 40, c. 6). W tej kwestii zob. np. L. Buisson, *Potestas und Caritas* (1982), ss. 166—215.

³³ Zrozumiałe jest zatem, że kwestia ostatecznego kryterium obiektywnego, do ukonstytuowania którego przyczynia się także charyzmat nieomyślności, odpowiada m. in. ludzkiej potrzebie, pewności w pojmowaniu i definiowaniu wiary — co bywa niekiedy nazbyt jednostronnie podkreślane. Por. np. U. Horst, *Unfehlbarkeit und Geschichte*, Mainz 1982, s. 225. Odpowiada natomiast ze swej istoty potrzebie zachowania obecności dzieła Bożego w historii mimo jej zmienności uwarunkowanej ludzką subiektywnością. Uwzględnił to Sobór Watykański I w swej nauce o Objawieniu i nieomyślności. Por. np. P. Eicher, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977, s. 584.

noszący się do sprawowania władzy w strukturalnej zależności od Kościoła, znajduje więc swój konkretny wyraz w potrzebie pozostawania w jedności z papieżem.

Cechy posługi papieskiej dokładnie odpowiadają powyżej opisanej „jarysdykcji” jako relacji zależności, wyrastającej z potrzeby pozostawania w jedności z szafarzem wypełniającym swą rolę w Kościele — rolę, którą umożliwi mu dar Ducha. Jarysdykcji, która oprócz tego sięga korzeniami do wymogów władzy sakramentalnej.

Jesteśmy teraz w stanie przewyciężyć pierwszą poważną trudność, jaką nastrocza relacja prymat-episkopat: chodzi o rozumienie, dlaczego posługa biskupia zależy strukturalnie od posługi papieskiej. Można w istocie zrozumieć, dlaczego *potestas* musi być sprawowana *natura sua* w ramach *communio hierarchica*.

Należałoby teraz sprawdzić, jak wygląda ta sprawa w przypadku synodalności.

4. Posługa Piotrowa a synodalność

Narzuca się tu pierwszy podstawowy fakt: istnienia Kolegium Biskupów jako takiego również nie zawdzięczamy woli następców Apostołów, powodowanych być może pierwowzorem takiego trybu postępowania albo poczuciem swej wyższości w praktyce duszpasterskiej. Istnienie to jest znowu wewnętrzną potrzebą wypływającą z natury władzy szafarskiej.

Jak już wspomnieliśmy, właściwością posługi jest głoszenie Słowa i udzielanie sakramentów, przez które w sposób obiektywny działa Chrystus. Jedność biskupów wchodzących w skład Kolegium nie wywodzi się więc z subiektywnych cech szczególnych, właściwych im wszystkim (opinie teologiczne, opcje duszpasterskie, itd.) lecz ze strukturalnego odniesienia do tej obiektywnej rzeczywistości, wspólnego dla wszystkich biskupów. Uznając jedność Kolegium, szafarz uznaje fakt, iż pozostaje w służbie pewnej rzeczywistości (Słowa, sakramentów, Kościoła i wreszcie — Chrystusowego Ducha), której sam nie determinuje, której nie determinuje żaden inny członek Kolegium, a która jednoczy wszystkich w jednej wspólnej służbie³⁴. W samej więc naturze posługi biskupiej³⁵ leży dynamizm właściwy zasadzie *communio*, potrzeba przynależności do tej wielkiej jedni biorącej swój początek w Chrystusie: do Kościoła, a w tym szczególnym przy-

³⁴ Dążenie przeciwne może prowadzić do herezji lub schizmy.

³⁵ Por. KK 22.

padku — do Kolegium Biskupów. Synodalność jawi się więc jako współlistotna posługiwaniu biskupiemu ³⁶.

Jak widzieliśmy, z dynamizmu jedności, właściwego *potestas*, wynika również zależność biskupów od posługi Piotrowej. Nie ma w tym żadnej sprzeczności, albowiem również następca Piotra sprawuje swą posługę w Kolegium Biskupów: Biskup Rzymu jest obiektywnym znakiem obecności Kolegium, pozwalającym uniknąć sytuacji, w której każdy biskup z osobna decydowałby o prawdziwości Słowa i sakramentów i odwoływał się tym samym do własnych przekonań. Stąd bierze się wartość, jaką jedność z papieżem ma dla przynależności do Kolegium biskupiego. Papież jest kryterium obecności Kolegium, w sposób jakościowo różny od zwykłego porozumienia biskupów na temat tego, czym jest ich prawdziwa jedność ³⁷.

Nie oznacza to wcale, że czynimy z następcy Piotra podstawową zasadę jedności Kolegium. Podobnie jak w przypadku jego funkcji w odniesieniu do Kościoła, jest on zasadą wtórną: wspólnota z następcą Piotra jest warunkiem trwania w rzeczywistości wspólnotowej, której jest on znakiem, ale którą nie on zakłada.

Papież nie ustanawia, nie tworzy teologicznych podstaw Kolegium Biskupów — nie deleguje mu swej władzy — a tym samym nie może również zanegować jego istnienia czy zmienić jego natury lub jego posłannictwa eklezjalnego. Musi to Kolegium po prostu uznać.

Sam fakt pozostawania we wspólnocie z papieżem nie zależy również od wolnej woli następcy Piotra. Sprawując bowiem swą posługę, nie ustala on prawdy lecz daje świadectwo o prawdzie Słowa i sakramentów obecnych w spełnianiu posługi i o wpływającej z tego obiektywnej jedności szafarzy.

Z drugiej strony, rękojmia Ducha, że posługiwanie Piotrowe nie oddali się od prawdy Kościoła, zapewnia, że o ile istnieć

³⁶ Zawężałoby się pojmowanie relacji zachodzącej między synodalnością a *communio*, gdyby się chciało oprzeć synodalność na istniejących między Kościołami partykularnymi relacjach komunijnych między ich biskupami i głową Kolegium, sytuując je wyłącznie po fakcie ustanowienia posługi biskupiej. Synodalność dotyczy bowiem samej natury posługiwania. Por. cytowane wyżej teksty klasyczne: KK 21 i 22, a także: „Kolegialna jedność przejawia się również w stosunkach poszczególnych biskupów z Kościołami partykularnymi i z Kościołem powszechnym” (KK 23), gdzie „przejawia się” nie oznacza z pewnością: „jest konstytuowana”.

³⁷ „Aby zaś biskupstwo było czymś jednym i niepodzielnym... uczynił św. Piotra zwierzchnikiem innych Apostołów i w nim ustanowił wieczną zasadę i widzialny fundament owej podwójnej jedności...”. Sobór Wat. I, *Pastor Aeternus*, proemium (*Mansi* 52, 1330; *BF* II, 57). Tekst przytoczony także w KK 18.

będzie prawdziwe sprawowanie posługi biskupiej, to dokona się ono zawsze w obiektywnej jedności z papieżem: każda prawdziwa komunია jest komunią z następcą Piotra. Jeśli jednak zerwana zostanie ta jedność, coraz bardziej niemożliwym staje się prawdziwe spełnianie posługi. Oznacza to możliwość różnych stopni pozostawania w *communio hierarchica* ³⁸.

A zatem posługa biskupia może być sprawowana tylko w jedności z następcą Piotra, a ten z kolei uznać musi prawdę obecną w sprawowaniu posługi biskupiej. Widzimy więc, że natura posługi implikuje jednocześnie jej synodalny charakter i jej zależność od posługi Piotrowej, oraz że obie te rzeczywistości są połączone i nierozdzielne.

Umożliwiając strukturalnie jedność episkopatu, posługa Piotrowa sama również posiada naturę synodalną: jej funkcja nie sytuje jej poza lub ponad Kolegium i nie stanowi przeszkody dla jej kolegialnego charakteru. Przeciwnie — funkcja ta polega na umożliwieniu historycznej obecności wspólnoty, jaką jest Kolegium. Już samo pojęcie zależności od posługi Piotrowej oznacza urzeczywistnienie wspólnoty biskupiej: jest najwyższym wyrazem synodalności.

Zrozumiałe jest więc, że skoro Biskup Rzymu obecny jest w Kolegium od początku, to zawsze jest on również znakiem obecności Kolegium ³⁹.

Doskonale wyraża to *Lumen gentium*, mówiąc o *hierarchica communio cum Collegii capite et membris* jako o warunku spr-

³⁸ Można stąd zrozumieć fakt wykonywania władzy biskupiej przez szafarzy nie zachowujących jedności z biskupem Rzymu (np. przez biskupów prawosławnych); papież nie może nie uznać tego wszystkiego, co przechowało się w Kościele prawosławnym z prawdy słowa i sakramentów, a także związanym z nimi posługiwaniem; ale w miarę, jak istnieje rozłam, niemożliwe jest — właśnie na tą miarę — wykonywanie władzy ministerialnej i na tą samą miarę realizacja *communio* nie będzie pełna. Na temat różnych stopni pozostawania danej władzy w *communio hierarchica* zob. W. Bertrams, *De gradibus communionis in doctrina concilii Vaticani II*, *Gregorianum* 47 (1966) 286—305.

³⁹ Można tą drogą się zbliżyć do kwestii podmiotu władzy najwyższej w Kościele, posiadanej przez papieża, bądź przez kolegium. Skoro w kolegium jest zawsze obecny papież, i odwrotnie, oba zaś wymagają trwania w jedności ze sobą jako znaku tej samej rzeczywistości *communio*: oba wskazują na tę samą rzeczywistość jedności, w której same się spotykają. Papież wskazuje na *communio*, której służy kolegium, a kolegium na tę *communio*, której sługą jest papież. Ze względu na relację immanencji, istniejącą między papieżem a kolegium, mamy przed sobą rzeczywistość zespoloną — jedną. Dalsze używanie pojęć takich, jak „podmiot władzy”, wymagałoby zatem refleksji dodatkowej, mającej na celu przeanalizowanie ich zastosowania w przypadku posługi o naturze wyżej opisanej.

wowania posługi biskupiej i ustanowienia kogoś członkiem Kolegium⁴⁰. Należy zauważyć, że dokument soborowy odnosi przez to do Kolegium Biskupów jako takiego ową strukturalną zależność władzy biskupiej od prymatu jurysdykcji, co było jedną z głównych właściwości posługi Piotrowej w ujęciu Soboru Watykańskiego I⁴¹.

Relację: posługa Piotrowa/synodalność determinuje w zdecydowany sposób swoista wzajemna immanentność. Najlepszym dla niej określeniem będzie z pewnością to, które służy również do opisanego jedności Kościoła: stajemy tu w obliczu komunii.

A zatem sprawowanie posługi — czy to Piotrowej, czy też biskupiej — opiera się na podstawowej zasadzie wywodzącej się z natury tej posługi, stosowanej w obu przypadkach zgodnie z wymogami posłannictwa: przeżyć najpełniej jak można dynamizm właściwy komunii.

Przez uznanie biskupa (Kolegium) i okazanie mu szacunku Papież uznaje i ckażuje szacunek temu, co stanowi podstawę i pierwszą zasadę jego posługi i wspólnotowego wymiaru tej posługi: wspólnej przynależności do Chrystusa, w służbie Słowu i sakramentom⁴². Podobnie rzecz ma się z biskupem: uznając i szanując posługę Piotrową lub Kolegium, biskup nie tylko utwierdza, wzmacnia i chroni swą własną posługę biskupią⁴³, ale także uznaje i okazuje szacunek podstawie tej posługi: przynależności do Chrystusa.

tłum. Grzegorz Ostrowski

⁴⁰ Por. cytowane wyżej teksty KK 21 i 22. Ich komentarz zob. G. Philips, dz. cyt., s. 289.

⁴¹ Nie da się w związku z tym utrzymywać, że nauczanie Vaticanum II o kolegialności sprowadza się do samych twierdzeń o kolegium jako organie Kościoła powszechnego.

⁴² Por. znane twierdzenie św. Grzegorza Wielkiego, przytoczone w konst. *Pastor aeternus* (Mansi 52, 1332; BF II, 64): „Zaszczyt przypadający w udziale całemu Kościołowi jest moim zaszczytem. Wielka powaga moich braci jest moją sławą. Wtedy jestem prawdziwie uczczony, kiedy każdemu z nich oddaje się należną cześć”. Ep. VIII, 30; PL 77, 9336.

⁴³ For. znany fragment „*Tantum autem abost*” konst. *Pastor aeternus* (r. III, Mansi 52, 1332).