

# Edward Szafrowski

---

## Pozycja biskupa rzymskiego w kolegium biskupów

---

Collectanea Theologica 50/3, 35-62

---

1980

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. EDWARD SZTAFROWSKI, WARSZAWA-KIELCE

## POZYCJA BISKUPA RZYMSKIEGO W KOLEGIUM BISKUPÓW

Biskup Rzymu, z racji następstwa na stolicy Piotrowej, zajmuje szczególną pozycję, tak w całym Ludzie Bożym, jak i w zespole zwanym kolegium biskupów. W ten sposób ukazuje się jakby podwójna rola biskupa Rzymu, mianowicie pasterza Kościoła powszechnego oraz głowy kolegium biskupiego. W podejmowanych tutaj rozważaniach będziemy mieli na uwadze przede wszystkim tę drugą rolę, czy raczej zadanie (posługę), co sugeruje samo sformułowanie tematu. Wypadnie jednak czasem nawiązać także do pierwszego zadania.

Choć nauka o kolegialności biskupów została oficjalnie przedstawiona dopiero w dokumentach Vaticanum II, jednak zagadnienie to było aktualne od samego początku. Owszem, pragnąc dobrze zrozumieć naukę ostatniego soboru należy — idąc w tym zresztą za przykładem ojców soborowych — sięgnąć do kart Pisma św. i dziejów Kościoła. W tym ostatnim przypadku będzie szło głównie o historię soborów, które przez długi czas były praktycznie jedyną formą kolegialnego działania biskupów. Zrozumiałą jest rzeczą, że przy omawianiu zagadnienia w okresie poprzedzającym Vaticanum II zostaną uwzględnione tylko niektóre, bardziej charakterystyczne momenty.

### 1. Kolegium apostołskie

Wykład na temat kolegium biskupów poprzedza konstytucja soborowa *Lumen gentium* wskazaniem na kolegium apostołskie ustanowione przez samego Chrystusa. Właśnie jego następcą stało się kolegium biskupie. Z tej racji trzeba sięgnąć najpierw do kart Nowego Testamentu.

W czasie publicznej działalności Chrystusa pojawia się bardzo wyraźnie grono apostołskie. Jest rzeczą charakterystyczną, że wszyscy trzej synoptycy specjalnie wyeksponowali wybór Dwunastu. Wprawdzie każdy ze wspomnianych ewangelistów podaje inne szczegóły związane z powołaniem niektórych apostołów, jednak niezależnie od tego wszyscy opisują osobno ustanowienie przez Chrystusa grona Dwunastu.<sup>1</sup> Od tej chwili apostołowie występują jako jeden

<sup>1</sup> „Potem wyszedł na górę i przywołał do siebie tych, których sam chciał, a oni przyszedli do Niego. I ustanowił Dwunastu, aby Mu towarzyszyli, by mógł wysyłać ich na głoszenie nauki...” (Mk 3, 13—14). Por. Mt 10, 1 ns.; Łk 6, 12 ns.

określony zespół, otaczający zawsze nauczającego Mistrza, któremu wykląda On cierpliwie wszystkie szczegóły dotyczące Królestwa Bożego.<sup>2</sup> Jemu też Zmartwychwstały Chrystus przekazał władzę głoszenia Ewangelii.<sup>3</sup> Po Wniebowstąpieniu apostołowie uznali, że grono powinno być uzupełnione przez wybór nowego apostoła na miejsce zdrajcy Judasza. Dokonano tego w Wieczerniku, w dniach oczekiwania na Zesłanie Ducha Świętego.<sup>4</sup> W ten sposób w dniu publicznego wystąpienia Kościoła,<sup>5</sup> grono apostołskie liczyło na powrót Dwunastu.

Analizując teksty biblijne dochodzimy do wniosku, że termin Dwunastu dotyczył nie tyle liczby, ile raczej przybrał znaczenie techniczne.<sup>6</sup> Stał się po prostu synonimem grona osób ustanowionych przez Chrystusa apostołami. Spotykamy bowiem w Ewangelii sytuacje, w których natchniony autor używa słowa „Dwunastu” (gr. *dodeka*), choć w rzeczywistości nie było wtedy wszystkich apostołów.<sup>7</sup>

Żeby jednak mieć pełny obraz trzeba koniecznie dostrzec rolę Piotra zarówno w odniesieniu do całego Kościoła, jak i w stosunku do pozostałych apostołów. Interesuje nas tutaj ta druga sprawa: pozycja Szymona w gronie Dwunastu. Otóż Piotr występuje z całą pewnością jako pierwszy w tym zespole. Wskazuje na to szereg faktów zanotowanych skrzętnie przez ewangelistów, poczynając od symbolicznej zmiany imienia w związku z powołaniem,<sup>8</sup> poprzez jakies szczególne wyróżnianie osoby Piotra przez Mistrza,<sup>9</sup> aż do przekazania mu władzy nad całym Kościołem, w tym także nad gronem apostołskim.

Gdy idzie o wypowiedzi Chrystusa ukazujące rolę Szymona Piotra w gronie Dwunastu, trzeba najpierw przypomnieć obietnicę nadania prymatu, skierowaną do niego po wyznaniu mesjańskiego posłannictwa Mistrza: „Ty jesteś Piotr (czyli Skała) i na tej skale zbuduję Kościół mój... I tobie dam klucze Królestwa niebieskiego... cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie” (Mt 16, 18—19). Wprawdzie jest tutaj mowa o roli Piotra w odniesieniu do całego Kościoła,

<sup>2</sup> Por. np. Mt 13, 10—23, 36—43.

<sup>3</sup> Por. Mt 28, 16—20; Mk 16, 14—15.

<sup>4</sup> Dz 1, 15—26.

<sup>5</sup> Ostatni sobór przypominał, że z boku umierającego na krzyżu Chrystusa zrodził się przedziwny sakrament całego Kościoła (KL, 5, 2; por. KK 3, 1).

<sup>6</sup> Zaznaczmy przy okazji, że Pismo św. nie przyjęło rzymskiego terminu „kolegium”.

<sup>7</sup> Por. m.in. J 20, 24; 1 Kor 15, 5. Szerzej na ten temat por. H. Latanzi, *Quid de Episcoporum „Collegialitate” ex Novo Testamento sentiendum sit*, Roma 1964, 10—11.

<sup>8</sup> J 1, 42.

<sup>9</sup> Por. np. Łk 5, 3, 4, 10.

jednak wypada podkreślić, że ukazana została pośrednio także pozycja Piotra w gronie apostołskim. Skoro Szymon ma być skałą całego Kościoła, to również i zespołu Dwunastu.

Św. Łukasz przekazuje nam słowa Chrystusa, które jeszcze bardziej eksponują pozycję Piotra w gronie apostołskim: „Szymonie, Szymonie, oto szatan usiłował przesiać was jak pszenicę, ale ja prosiłem za tobą, żeby nie ustała twoja wiara. Ty ze swej strony utwierdzaj twoich braci” (22, 31—32). Wypada zauważyć, że słowa te Chrystus wypowiedział po ostatniej wieczerzy, a więc tylko w gronie apostołów. Stąd przez „braci” należy rozumieć na pierwszym miejscu miejsce apostołów.

Wreszcie św. Jan przytacza scenę, którą słusznie nazwano nadaniem Piotrowi prymatu. Otrzymał on bowiem od Pana wyraźne polecenie: „Paś baranki moje... paś owce moje” (21, 15—17). To polecenie zostało powtórzone trzykrotnie, przy czym za pierwszym razem Chrystus mówił: „Paś baranki moje”, a potem dwukrotnie. „Paś owce moje”. W tym rozróżnieniu „baranki”, „owce”, wielu Ojców Kościoła dopatrywało się wyraźnej intencji Mistrza, aby objąć wszystkich: pasterzy i wiernych. Chociaż współcześni egzegeci nie zawsze podtrzymują wspomniane rozróżnienie — uważając słowa „baranki” i „owce” za synonimy — jednak na pewno wołą Chrystusa było, aby pasterzowanie Piotra objęło cały Lud Boży, w tym także grono Dwunastu.

Ważne są również relacje zamieszczone w *Dziejach Apostolskich*, bo ukazują historię pierwotnego Kościoła. I tutaj od pierwszej chwili jest akcentowana szczególna rola Piotra. On pierwszy zabiera głos, gdy przystąpiono do wyboru nowego apostoła na miejsce zdradcy Judasza (1, 15). W dniu Zesłania Ducha Świętego, Piotr staje razem z jedenastoma apostołami i sam w imieniu całego grona przemawia „donośnym głosem” (2, 14). On uzdrowia chromego od urodzenia (3, 6 nn); a gdy potem wynoszono chorych na łożach i noszach, to wszyscy chcieli, ażeby choć cień przechodzącego Piotra padł na kogoś z nich (5, 5).

Z drugiej strony z tego samego źródła dowiadujemy się, że Piotr nie działał sam: wraz z nim, przy załatwianiu zwłaszcza ważniejszych spraw, biorą udział również pozostali apostołowie. Co więcej, obok apostołów pojawiają się ponadto tzw. „starsi”, którzy w opisie *Dziejów Apostolskich* występują kilkakrotnie.<sup>10</sup> Termin ten oznacza tutaj — jak się wydaje — to samo co „prezbiterzy”,<sup>11</sup> co jednak nie upoważnia do postawienia znaku równości pomiędzy tre-

<sup>10</sup> Najbardziej wyraźnie w związku z tzw. soborem jerozolimskim (por. Dz. 15, 6.22—23.28; por. także 11, 30; 16, 4; 21, 15—26.

<sup>11</sup> Por. S. Nagy, *Prezbiterzy w pierwotnej gminie jerozolimskiej*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 8(1961) z. 1, 20 n.; G. D'Ercole, *Kolegia kapłańskie w pierwotnym Kościele*, *Concilium* 1965/66, 596 n.

ścią ówczesnego i obecnego słowa „prezbiter”.<sup>12</sup> Gdy idzie o kolegialne podejmowanie decyzji przez apostołów i starszych, to klasycznym przykładem jest tzw. sobór jerozolimski. Św. Łukasz relacjonuje: „zebrali się więc apostołowie i starsi, ażeby rozpatrzyć tę sprawę”. Dalszy kontekst, a nade wszystko treść powziętego postanowienia wyraźnie wskazują na kolegialne działanie nie tylko apostołów z Piotrem na czele, lecz także razem z nimi wspomnianych wyżej starszych: „Wtedy apostołowie i starsi wraz z całym Kościołem postanowili wybrać ludzi przodujących wśród braci... Posłali więc do nich pismo tej treści: Apostołowie i starsi bracia przesyłają pozdrowienie braciom pochodzenia pogańskiego... Postanowiliśmy bowiem Duch Święty i my (tj. apostołowie i starsi)...” (15, 22—23. 28).

## 2. Kolegium biskupów przed Vaticanum II

Dokonując w poprzednim punkcie przeglądu tekstów Nowego Testamentu mieliśmy możliwość przekonać się, że Chrystus nadał Kościołowi strukturę hierarchiczną, kładąc jako fundament apostołów,<sup>13</sup> wśród których pierwsze miejsce zajął Szymon Piotr. Zrozumiałą jednak jest rzeczą, że ustanowiona struktura miała otrzymać trwały charakter i dlatego grono Dwunastu musiało znaleźć swojego następcę. Można powiedzieć, że jakieś początki tego przedłużenia dostrzegamy już we wspomnianym poprzednio zespole „starszych”. Dalsza zaś historia Kościoła wyraźnie wskazuje na to, że następcą grona apostołowskiego stało się kolegium biskupów.

### A. Okres patrystyczny

W okresie prześladowań nie było zewnętrznych warunków do utrzymywania ściślejszych kontaktów pomiędzy biskupami, a tym samym także między biskupem Rzymu i resztą grona biskupiego, co ukazałoby w sposób pełny pozycję głowy kolegium biskupów. Ale przecież również z tego okresu posiadamy wyraźne świadectwa w tej materii. Wypada wskazać najpierw na wypowiedzi Ojców i pisarzy kościelnych, zwłaszcza bliskich czasom apostołskim.

Św. Ignacy Antiocheński (†107 r.), ważny świadek tradycji (ze względu na fakt, że był uczniem apostołskim) mówi nie tylko o roli biskupa w partykularnej wspólnotcie, nie tylko o kolegialności biskupów, lecz także o roli biskupa rzymskiego. Podkreśla mianowicie, że Kościół rzymski przewodniczy (czyli kieruje, rządzi) całej wspólnotcie wiernych, a więc Kościołowi powszechnemu, który skła-

<sup>12</sup> Szerzej na ten temat por. m.in. J. Stępień, *Eklezjologia św. Pawła*, Poznań 1972, 334—339; S. Nagy, *Hierarchia kościelna w okresie misyjnej działalności św. Pawła*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 11(1964) z. 2, 67 nn.

<sup>13</sup> Por. Ef 2, 20.

da się ze wspólnot kierowanych przez miejscowych biskupów.<sup>14</sup> Stwierdzenie Ignacego o „przewodniczeniu” Kościoła rzymskiego należy rozumieć w ten sposób, że kieruje on całą społecznością wiernych, czyli Kościołem powszechnym i to we wszystkich aspektach jego życia: doktrynalnym, liturgicznym i sakramentalnym.<sup>15</sup>

Św. Ireneusz († ok. 202 r.) podkreśla pierwszeństwo Kościoła rzymskiego oraz konieczność spotkania się wszystkich Kościołów w Kościele rzymskim, w którym zawsze jest przechowywana tradycja apostołska.<sup>16</sup>

Tertulian († ok. 222 r.), chociaż nie zawsze właściwie zajmuje stanowisko w omawianej teraz sprawie, uznaje jednak pierwszeństwo Kościoła rzymskiego oraz jego biskupa. Najczęściej przytacza się jego słowa dotyczące papieża Kaliksta, którego nazywa *episcopus episcoporum*.<sup>17</sup>

Wiele jasnych wypowiedzi na ten temat spotykamy u św. Cypriana († ok. 258 r.). Jego stwierdzenia posiadają tym większą wagę, że właśnie ten Ojciec Kościoła dużo mówi o kolegialności biskupów. On pierwszy użył terminu „kolegium biskupie”.<sup>18</sup> Otóż św. Cyprian stwierdza m. in., że wprawdzie Chrystus po swoim zmartwychwstaniu przekazał wszystkim apostołom jednakową władzę, ale dla ukazania (zachowania) jedności ustanowił jedną tylko katedrę, postanawiając, że tylko z jednego (tj. Piotra) będzie brała ona swój początek.<sup>19</sup>

Św. Efreem († ok. 373 r.) stwierdza, że Pan ustanowił Piotra fundamentem świętego Kościoła, że jest on tym, który dogląda budowy podejmowanej przez innych; stąd gdyby budowniczy Kościoła wznośli coś niewłaściwego, on jako fundament powinien ich powstrzymać. Piotr jest głową źródła, z którego czerpiemy naukę Chrystusa.<sup>20</sup>

Przytoczone powyżej wypowiedzi, pochodzące w większości z wczesnego okresu patrystycznego, stanowią wystarczające świa-

<sup>14</sup> *Epistula ad Romanos* (Enchiridion Patristicum — odtąd EP — 52).

<sup>15</sup> Por. J. Saraiva Martins, *De dogmatico collegialitatis episcoporum fundamento sec. Cons. „Lumen Gentium”*, Claretianum 5(1965)51.

<sup>16</sup> „Ad hanc enim ecclesiam, propter po (ten) tiorem principalitatem, necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, in gua semper ab his, qui sunt undique (vel: qui praesunt ecclesiis conservata est ea quae est ab apostolis traditio” (*Adv. haereses*, III, 3, 2 — EP 210).

<sup>17</sup> Por. J. Saraiva Martins, *art. cyt.*, 54.

<sup>18</sup> Por. *Schema Constitutionis de Ecclesia*, Typis Polyglottis Vaticanis 1964, s. 89.

<sup>19</sup> „Hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur (et primatus Petro datur), ut ecclesia Christi una (et cathedra una) monstretur” (*De catholicae ecclesiae unitate*, 4 — EP 555).

<sup>20</sup> *Hymni et sermones. Sermones in hebdomadam sanctam*, 4, 1 (EP 706).

dectwo ukazujące pozycję następcy Piotra w gronie biskupim. Podkreślają one, że Piotr i jego następcy otrzymali pierwszeństwo, aby być zasadą jedności całego Kościoła. Te zaś wypowiedzi o charakterze przede wszystkim doktrynalnym znajdują potwierdzenie w działaniu biskupów Rzymu, którzy od początku mieli nie tylko świadomość swojej przewodniej pozycji w Kościele i w gronie biskupów, lecz dawali temu praktyczny wyraz, zabierając głos ile razy zachodziła potrzeba. Już Klemens Rzymski (92—101) pisze list do odległego Koryntu, ażeby doprowadzić do zgody w miejscowej wspólnotie kościelnej.<sup>21</sup> Gdy pod koniec II wieku rozgorzały spory na temat daty święcenia wielkanocy, zabiera głos Wiktor I (189—199) grożąc karami kościelnymi tym, którzy odstępują od tradycji przyjętej w kościele rzymskim. Mamy zatem przykład „powszechnej” władzy karania przysługującej następcy Piotra.<sup>22</sup> Podobnie Stefan I (254—257) występuje w sprawie błędnej praktyki powtarzania chrztu udzielonego przez heretyków i skłania biskupów Afryki do zachowania praktyki Kościoła rzymskiego.<sup>23</sup>

## B. Biskup rzymski a sobory powszechne

Ustanie prześladowań stworzyło możliwość odbywania zebrań biskupich przybierających coraz bardziej powszechny charakter. Zaczęto je nazywać synodami powszechnymi<sup>24</sup> albo soborami powszechnymi. Stały się one najbardziej widoczną formą wykonywania władzy przez kolegium Biskupów. Stąd ojcowie Soboru Watykańskiego II, pragnąc wykazać kolegialny charakter i naturę episkopatu, przytaczają na pierwszym miejscu sobory powszechne.<sup>25</sup> Śledząc zatem pozycję następcy Piotra w kolegium biskupim trzeba szczególną uwagę zwrócić na jego stosunek do soboru powszechnego.

Jak wiemy wylicza się 21 soborów powszechnych. Sprawa jednak

<sup>21</sup> *Epistula ad Corinthios I* (EP 11). Por. J. Saraiva Martins, *art. cyt.*, 62 nn.

<sup>22</sup> *Tamże*, 63.

<sup>23</sup> *Tamże*, 67.

<sup>24</sup> Stosunkowo najczęściej zbierali się biskupi Azji Mniejszej. Wzmianki o takich spotkaniach posiadamy już z II połowy drugiego wieku (ok. 175 r.). Wkrótce wzmożony ruch synodalny obserwujemy w Kościele rzymskim i afrykańskim oraz w pozostałych znaczniejszych ośrodkach życia chrześcijańskiego (por. H. Bogacki, *Teoria soboru powszechnego w przygotowaniu i obradach I Soboru Watykańskiego*, Warszawa 1965, 67; H. Marot, *Conciles anténicéés et conciles oecuméniques*, w: *Le Concile et les conciles*, Chevetogne-Paris 1960, 29—31). Takie zebrania biskupów nazywano z języka greckiego synodami. Zwłaszcza w początkowym okresie nie zwracano uwagi na to, czy jakieś zebranie przybiera charakter powszechny, czy też ma charakter tylko partykularny. Sprawa terminologii była w pewnym sensie czymś drugorzędnym.

<sup>25</sup> Por. KK 22, 1.

uznania tych spotkań biskupich za powszechne stała się — zwłaszcza gdy idzie o pierwsze sobory — wynikiem późniejszego zaliczenia ich do wspomnianej grupy. Nie zawsze było to podyktowane prawdziwą powszechnością zebrania, częściej momentem decydującym były sprawy, jakie rozstrzygnięto na danym spotkaniu biskupów. Pierwszym z synodów, który sam nazwał siebie synodem powszechnym był Sobór Chalcedoński (451 r.).<sup>26</sup>

Sobory dzielimy na wschodnie i zachodnie, co swoje bezpośrednie uzasadnienie czerpie z miejsca i składu osobowego spotkań. Niezależnie od tego istnieje pomiędzy nimi także inne różnice, na które będziemy mieli jeszcze możliwość dokładniej wskazać. Pierwszych osiem soborów odbyło się rzeczywiście na Wschodzie i uczestniczyli w nich prawie wyłącznie biskupi wschodni. Tak np. na Soborze Nicejskim I (325 r.) na 318 ojców jedynie pięciu przybyło z Zachodu.<sup>27</sup> Trzeba jednak również podkreślić, że sobory wschodnie były prawdziwymi zebraniem biskupów, a więc obejmowały tylko następców apostołów, czego nie można powiedzieć o soborach zachodnich.

Trzyznaście następnych soborów odbyło się na Zachodzie i gromadziły one prawie we wszystkich przypadkach<sup>28</sup> tylko przedstawicieli Kościoła łacińskiego. Nie byli to jednak wyłącznie biskupi. Obok nich spotykamy także kardynałów, generałów zakonnych oraz inne osoby kościelne nie posiadające sakry biskupiej.

Interesuje nas tutaj jednak na pierwszym miejscu sprawa stosunku biskupa rzymskiego do soborów powszechnych. W związku z tym trzeba zaznaczyć, że sobory wschodnie były zwoływane przez cesarzy, co w owym czasie miało swoje uzasadnienie.<sup>29</sup> Gdy zaś idzie o udział w nich głowy kolegium biskupiego, rzecz różnie wyglądała. Tak np. w pierwszym soborze powszechnym (Nicejski I — 325 r.) uczestniczy dwóch legatów papieskich, którzy pełnili na nim rolę przewodniczących i pierwsi złożyli podpisy pod uchwałami soborowymi.<sup>30</sup> Ale już inaczej wygląda sprawa na drugim z kolei soborze powszechnym (Konstantynopolski I — 381 r.). Nie było tam legatów papieskich, ani też biskup Rzymu nigdy oficjalnie nie potwierdził uchwał soborowych, ponieważ nie zostały mu przedstawione do aprobaty. W późniejszym jednak okresie został on faktycznie zaliczony do grupy soborów powszechnych.<sup>31</sup> Ostatni z soborów wschodnich —

<sup>26</sup> Por. *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Freiburg i. Br. 1962, 59. Wypada wszakże zaznaczyć, że już wcześniej Sobór Konstantynopolski I (381 r.) w piśmie zwołującym nazywa siebie powszechnym (*tamże*, 18).

<sup>27</sup> Por. B. Kurtscheid, *Historia Iuris Canonici*, Romae 1951, 152.

<sup>28</sup> Z wyjątkiem Soboru Liońskiego II (1274 r.) i Florenckiego (1439 r.), na których była obecna liczniejsza grupa Greków.

<sup>29</sup> Por. H. Bogacki, *dz. cyt.*, 69 n.

<sup>30</sup> *Conciliorum oecumenicorum decreta*, *dz. cyt.*, 1.

<sup>31</sup> *Tamże*, 18 n.



Konstantynopolski IV (869—870) — dopiero po wieku XI uznano za powszechny.

Sobory zachodnie otworzyły nową erę w zakresie stosunku papieża do soboru powszechnego, głównie z tej racji, że wszystkie były zwoływane przez biskupów rzymskich, którzy też przewodniczyli im bądź osobiście, bądź przez swoich delegatów. Ten fakt wpłynął również na formę uchwał soborowych. Bardzo często są to postanowienia papieskie, które uzyskują aprobatę ojców soboru, co — jak jeszcze zobaczymy — przyjmowało różną postać zewnętrzną. Z tej racji sobory zachodnie określa się niejednokrotnie mianem „papieskich”.<sup>32</sup>

Mówiąc wszakże o soborach zachodnich — i to w aspekcie ich stosunku do biskupa rzymskiego — trzeba wskazać na odmienny charakter zebrań odbytych w XV wieku. Pozostawały one pod wpływem koncyliaryzmu, który ujawnił wyraźną tendencję do wypaczania zasady kolegialności biskupów, właśnie na tle stosunku biskupa Rzymu do soboru powszechnego. Koncyliaryzm głosił, że sobór powszechny stanowi doskonałą formę reprezentacji całego Kościoła. Przy takim ujęciu sprawy, papież stawał się jakby tylko organem wykonawczym w Kościele. Wprawdzie przysługiwałoby mu prawo zwoływania soboru, jednakże w nadzwyczajnych przypadkach sobór mógłby się zebrać nawet wbrew woli biskupa Rzymu. Okazję do ujawnienia tego rodzaju tendencji dało rozbitcie Kościoła zachodniego powstałe podczas 40-letniej schizmy, która doprowadziła do poważnego obniżenia autorytetu papieżstwa.

W takiej sytuacji zostaje zwołany do Konstancji na rok 1414 sobór powszechny, którego głównym celem miało być położenie kresu wspomnianej schizmie. Zwołał go (pod naciskiem króla niemieckiego Zygmunta Luksemburczyka) i był na nim początkowo obecny jeden z ówczesnych „papieży” — Jan XXIII. Po opuszczeniu przez niego Konstancji uczestnicy ogłosili prawomocność tego zebrania, odbywanego już bez udziału papieża. W czasie zaś sesji V, w dniu 6 kwietnia 1415 roku, ogłosili dekret *Haec sancta*. Uznając w nim swoją prawomocność sobór oświadcza, że jako reprezentant całego Kościoła posiada władzę bezpośrednio od Chrystusa i winien mu się podporządkować każdy, niezależnie od stanu i godności, chociażby nawet był papieżem.<sup>33</sup> Podczas jednej z następnych sesji (9 X 1417 r.) ogłoszono dekret *Frequens*, przewidujący okresowe zwoływanie soborów powszechnych.<sup>34</sup>

Wszystko jednak zdaje się wskazywać na to, że sobór w Konstancji nie traktował tych dekretów w sensie precyzowania jakiegś ogólnej i obowiązującej na stałe zasady, lecz miał na uwadze doraź-

<sup>32</sup> Por. H. Bogacki, dz. cyt., 78.

<sup>33</sup> *Conciliorum oecumenicorum decreta*, dz. cyt., 385.

<sup>34</sup> *Conciliorum oecumenicorum decreta*, dz. cyt., 414—415.

ne zarządzenie naprawdę trudnej i niebezpiecznej dla Kościoła sytuacji, jaką spowodowała wspomniana schizma zachodnia. Zdają się wskazywać na to przede wszystkim słowa samego dekretu.<sup>35</sup>

Wypada wszakże dodać, że idee koncyliarne były przez pewien czas nadal aktualne, co wykazały obrady następnego soboru powszechnego, zwołanego do Bazylei przez Marcina V.<sup>36</sup> Wkrótce po zwołaniu nastąpiła śmierć papieża, a jego następcą Eugeniusz IV (1431—1447) początkowo rozwiązał sobór i dopiero na skutek pertraktacji zgodził się na jego kontynuowanie. Pozostała jednak niechęć do papieża. Stąd pierwsze sesje wypełnione były licznymi oskarżeniami kierowanymi przeciw Eugeniuszowi IV. Wznowiono też dekrety konstancjańskie o wyższości soboru nad papieżem. We wrześniu 1437 r. Eugeniusz IV rozwiązał sobór bazylejski przenosząc jego obrady do Ferrary. Ale niektórzy z uczestników, nie licząc się z decyzją papieża, kontynuowali posiedzenia, które trwały do dnia 15 czerwca (?) 1448 r. W tym to okresie wydany został dekret *Sacrosancta* (16 maja 1439 r.), w którym usiłowano zdefiniować jako prawdę wiary wyższość soboru nad papieżem.<sup>37</sup>

Tymczasem 10 stycznia 1439 r. Eugeniusz IV przeniósł sobór z Ferrary do Florencji. Tutaj wydano (4 września 1439 r.) dekret potępiający uchwały samozwańczego synodu w Bazylei, w tym również wspomniany wyżej dekret *Sacrosancta*.<sup>38</sup> W ten sposób potępiono zasadę wyższości soboru nad papieżem. Koncyliaryzm został więc oficjalnie przewyciężony, co jednak nie oznaczało, że idee koncyliarne nie pojawiały się już więcej w dalszej historii Kościoła. Kolejni papieże nadal ostro występowali przeciw możliwości odwołania się od papieża do soboru, akcentując wyższość papieża nad soborem.<sup>39</sup>

W zakresie stosunku papieża do kolegialnego działania biskupów istotne znaczenie posiadały uchwały Soboru Watykańskiego I, zwłaszcza określenie dogmatu precyzującego prymat papieża. Konstytucja dogmatyczna *Pastor aeternus* stwierdzała, że „Kościół rzymski otrzymał z woli Pana nad wszystkimi (Kościołami) pierwszeństwo władzy zwyczajnej i że ta władza jurysdykcyjna biskupa rzymskiego jest prawdziwie biskupia i bezpośrednia. Wobec niej pasterze jakiegokolwiek obrządku lub godności oraz wierni, zarówno pojedyn-

<sup>35</sup> Por. H. Bogacki, *dz. cyt.*, 82 oraz autorzy zbioru *Conciliorum oecumenicorum decreta* (s. 379).

<sup>36</sup> Zwołany został na 25 lipca 1431 r.

<sup>37</sup> Por. *Conciliorum oecumenicorum decreta, dz. cyt.*, 429; H. Bogacki, *dz. cyt.*, 85. Tak więc dekret ten został wydany już po oficjalnym przeniesieniu soboru z Bazylei do Ferrary. Wszyscy historycy są zgodni co do tego, że wydane w tym czasie dekrety przez „synod” w Bazylei nie pochodzą w żadnym wypadku od soboru.

<sup>38</sup> *Conciliorum oecumenicorum decreta, dz. cyt.*, 505—510.

<sup>39</sup> Por. H. Bogacki, *dz. cyt.*, 88.

czo i jako całość, są zobowiązani do hierarchicznego podporządkowania się i prawdziwego posłuszeństwa nie tylko w rzeczach dotyczących wiary i moralności, lecz także w tych, które odnoszą się do karności i rządzenia Kościołem rozszerzonym po całym świecie".<sup>40</sup>

Jak wiadomo Sobór Watykański I zamierzał wyłożyć w sposób pełniejszy naukę o Kościele, ale nie zdołał tego czynić na skutek zawieszenia obrad soborowych, spowodowanego warunkami zewnętrznymi. Możemy powiedzieć, że została ukazana pozycja biskupa rzymskiego jako pasterza Kościoła powszechnego, co nie było wcale równoznaczne z określeniem jego pozycji w ramach kolegium biskupiego. Jednak w okresie po Soborze Watykańskim I wielu teologów i kanonistów nastawiło się przede wszystkim na apologetyczne ujmowanie prymatu następcy Piotra. Przy takim zaś ujęciu sprawy należało zachować przynajmniej pewną ostrożność w wypowiedziach na temat powszechnej władzy wypływającej z sakry biskupiej. Owszem, wielu zaczęło wyrażać pogląd, że w tej sytuacji w pewnym sensie zdeaktualizowały się sobory powszechne, ponieważ biskup rzymski, posiadający władzę prymatu, może sam załatwić wszystkie sprawy dotyczące życia Kościoła.<sup>41</sup>

Wypada zauważyć, że takie stanowisko da się „usprawiedliwić” warunkami zewnętrznymi, w jakich wypadło Kościołowi wypełniać swoją misję. W dogmatycznym sprecyzowaniu prawdy o prymacie papieża wielu na pewno widziało jakieś ostateczne przewyciężenie idei koncyliarnych, które przecież odżywały jeszcze w XVIII wieku.<sup>42</sup> Nawiązywanie przeto do zasady kolegialności zdawało się stwarzać niebezpieczeństwo odzicia koncyliaryzmu.

Po upływie jednak blisko stu lat można było „bezpiecznie” podjąć rozważania na temat kolegium biskupiego i przystąpić do sprecyzowania pozycji biskupa Rzymu w ramach wspomnianego kolegium. Uczynił to sobór, który słusznie nazwany został przez Jana XXIII Watykańskim II, bo jednym z głównych jego zadań było przedstawienie w sposób pełniejszy nauki o Kościele, czego nie zdążył dokonać Sobór Watykański I. Zanim jednak przejdziemy do omówienia nauki Vaticanum II, powróćmy jeszcze na chwilę do historii, by zwrócić pilniejszą uwagę na niektóre momenty ukazujące w sposób szczególny stosunek biskupa Rzymu do „soborów zachodnich”.

Podkreślono już wcześniej, iż odmienność tych soborów ukazuje się w tym, że wszystkie były zwoływane przez papieża. Od tej zasady nie odstąpiono nawet w okresie zagrożenia ze strony idei kon-

<sup>40</sup> *Breviarium fidei*, II 63. (DS 3060).

<sup>41</sup> Szerzej na ten temat por. E. Sztaffrowski, *Kolegialne działanie biskupów na tle Vaticanum II*, Warszawa 1975, 33 nn.

<sup>42</sup> Teoria wyższości soboru nad papieżem odżyła w XVIII w. w związku z gallikanizmem, jansenizmem, febronianizmem i richerianizmem (por. E. Sztaffrowski, *dz. cyt.*, 30).

cyliarnych. Można śmiało powiedzieć, że poczynając od soboru Laterańskiego I (pierwszy „sobór zachodni”), stało się praktycznie niezaprzeczalną prerogatywą biskupa Rzymu zwoływanie soborów powszechnych. Z tym się łączy prerogatywa zawieszania soborów. Z tej racji w odniesieniu do wszystkich soborów zachodnich kryterium uznania ich za powszechne (zwłaszcza gdy idzie o poszczególne sesje soborowe) sprowadza się przede wszystkim do ustalenia faktu, czy dane zebranie biskupów było zwołane przez papieża i czy nie zostało przez niego rozwiązane.

Specyficzność zachodnich soborów zaznacza się również w sposobie podejmowania uchwał. Najczęściej przygotowane wcześniej projekty dokumentów, otrzymywały zatwierdzenie ojców i ogłaszano je na soborach jako zarządzenia papieskie. Miały one różną formę. Niejednokrotnie były to „kanony” (*canones*), jak np. na III Soborze Laterańskim (1179 r.)<sup>43</sup> albo po prostu bulle czy konstytucje, jak np. na Soborze Laterańskim V (1512—1517).<sup>44</sup> Taką też formę posiada konstytucja *Pastor aeternus* Soboru Watykańskiego I, określająca prymat i nieomylność biskupa rzymskiego.<sup>45</sup> Nieco inną procedurę spotykamy w podejmowaniu uchwał Soboru Trydenckiego (1545—1563). Wśród akt tego soboru znajduje się dekret, w którym ojcowie, po odczytaniu im uchwał soborowych, zwracają się do papieża — za pośrednictwem jego legatów i zarazem przewodniczących — o zatwierdzenie tego, co zostało uchwalone na soborze.<sup>46</sup>

### 3. Nauka Vaticanum II

W poprzednim punkcie śledziliśmy pozycję następcy Piotra w kolegium następców apostoelskich głównie na tle praktyki, która tworzyła się w wielu przypadkach zależnie od konkretnej sytuacji. Swoje uzasadnienie miała ona niewątpliwie w początkach Kościoła, któremu sam Chrystus nadał określoną strukturę, ale też jednocześnie jakby wciąż czekała na bliższe sprecyzowanie jej podstaw w nauce

<sup>43</sup> Por. *Conciliorum oecumenicorum decreta*, dz. cyt., 187 nn.

<sup>44</sup> Por. *tamże*, 571 nn. Każdy dokument rozpoczyna się słowami: „Iulius episcopus, servus servorum Dei, ad perpetuam rei memoriam, sacro approbante concilio”.

<sup>45</sup> „Pius episcopus servus servorum Dei, sacro approbante concilio, ad perpetuam rei memoriam. Pastor aeternus...” (*Conciliorum oecumenicorum decreta*, dz. cyt., 787).

<sup>46</sup> „Decretum super fine concilii et confirmatione a summo pontifice petenda: Illustrissimi domini reverendissimique patres, placetne vobis, ut ad laudem Dei omnipotentis huic sacrae oecumenicae synodo finis imponatur, et omnium et singulorum quae tam sub felicitis recordationis Paulo III et Julio III, quam sub sanctissimo domino nostro Pio IV Romanis pontificibus in ea decreta et definita sunt, confirmatio nomine sanctae huius synodi per apostolicae sedis legatos et praesidentes a beatissimo Romano pontifice petatur? (responderunt: placet)” — *Conciliorum oecumenicorum decreta*, dz. cyt., 775.

nauczycielskiego urzędu. Jak widzieliśmy zamierzał to uczynić Sobór Watykański I, ale nie mógł tego dokonać. Stąd dopiero Sobór Watykański II „idąc w ślady pierwszego Soboru Watykańskiego” (KK 18, 2) przedstawił naukę *O hierarchicznym ustroju Kościoła, a w szczególności o episkopacie*.<sup>47</sup> Tu właśnie została określona również pozycja biskupa rzymskiego w kolegium biskupim. Chcąc jednak dobrze zrozumieć naukę zawartą w dokumentach soborowych trzeba konieczne uwzględnić kolejne etapy prac podejmowanych przez ojców i komisje.

#### A. Projekty i dyskusje soborowe

Jeśli przypomnimy, że w okresie po Vaticanum I zagadnienie kolegalności biskupów zeszło na drugi plan, ustępując miejsca rozważaniom na temat papieskiego prymatu, łatwo zdamy sobie z tego sprawę, że wspomniane zagadnienie kolegalności rodziło się dopiero w pewnym sensie na nowo i dojrzało w czasie żmudnych prac soborowych. Chociaż szło na pierwszym miejscu o teoretyczne opracowanie zagadnienia, jednak nie wolno zapomnieć o tym, że zawsze posiada ono wynik również praktyczny, domagając się realizacji zasady kolegalności w różnych konkretnych formach działania biskupów. Stąd wypowiedzi ojców często postulowały powołanie pewnych struktur kolegalnych.

Już zapowiedź soboru przez Jana XXIII<sup>48</sup> stworzyła okazję wyśunięcia propozycji dotyczących m. in. praktycznego udziału kolegium biskupów w kierowaniu Kościołem powszechnym, co musiało się łączyć z pozycją biskupa Rzymu, którego prymat określił wcześniej Sobór Watykański I. Tak np. kard. Alfrink, arcybiskup Utrechtu wyrażał nadzieję (22.12.1959 r.), że sobór określi jasno pozycję kolegium biskupów w aspekcie odpowiedzialności za Kościół powszechny. Owszem, był przekonany, że oprócz soboru będą działały w Kościele stałe organy, złożone z biskupów, ekspertów danej dziedziny, wybranych spośród episkopatu całego świata. Tego rodzaju instytucje, obejmujące również papieża i kardynałów kurii rzymskiej, posiadałyby władzę prawodawczą. W takiej sytuacji kuria rzymska byłaby jedynie organem doradczo-wykonawczym<sup>49</sup>.

Nie jest zaskoczeniem, że już pierwszy schemat przyszłej konstytucji o Kościele,<sup>50</sup> posiada specjalny punkt (16) zatytułowany *Collegium Episcoporum*. Zaproponowano tutaj twierdzenie, że „kolegium biskupów będące następcą kolegium apostolskiego w naucza-

<sup>47</sup> *De constitutione hierarchica Ecclesiae et in specie de episcopatu*.

<sup>48</sup> Uczynił to papież dnia 25 stycznia 1959 r. — AAS 51(1959)68 nn.

<sup>49</sup> *Antepreparatoria*, t. II, 511.

<sup>50</sup> *De Ecclesia et B. Maria Virgine*, zatwierdzony przez Jana XXIII 10 listopada 1962 r.

niu i kierowaniu pasterskim, w którym też ono stale trwa i spełnia swoją misję, stanowi razem z biskupem rzymskim, nigdy zaś bez niego jeden podmiot pełnej i najwyższej władzy w stosunku do całego Kościoła”.<sup>51</sup> Był to dopiero pierwszy projekt, którego nie uznano za wystarczający. Najpierw dlatego, że stanowił tylko jakby dodatek do rozdziału traktującego o biskupach rezydencjalnych, a następnie z racji niezwykle powściągliwych wniosków praktycznych, jakie wyprowadzano z tej ważnej tezy.<sup>52</sup> Zestawiając władzę kolegium i władzę papieża jako pasterza Kościoła powszechnego schemat mówił wyraźnie o „jednym podmiocie władzy”, co również w późniejszych schematach zostało zmodyfikowane.

Po skrytykowaniu pierwszego schematu, Komisja Teologiczna opracowała drugi projekt,<sup>53</sup> który znacznie szerzej i bardziej dogłębnie ujął zagadnienie kolegialności biskupów. Mamy już tutaj specjalny punkt (16) zatytułowany: *De Collegio Episcopali eiusque Capite*. Zaakcentowano w nim paralelizm zachodzący pomiędzy kolegium apostołskim z Piotrem jako jego głową i kolegium biskupim z biskupem Rzymu jako jego głową. Tak więc biskup rzymski został ukazany jako głowa kolegium biskupiego. Ważnym krokiem naprzód było też nowe spojrzenie na władzę przysługującą kolegium biskupiemu. Punktem wyjścia stało się postawienie znaku równości<sup>54</sup> między kolegium apostołskim i kolegium biskupim. Płynął stąd konsekwentnie wniosek, że kolegium biskupie przejęło także władzę, jaka przysługiwała apostołskiemu kolegium.

Niezależnie od takiego ogólnego wniosku spotykamy w schemacie również dokładniejsze wyjaśnienia na temat władzy przysługującej kolegium biskupiemu. Wyraźnie zaznaczono, że sobór powszechny stanowi tylko jeden i „nadzwyczajny” sposób wykonywania władzy kolegialnej. Wspomniana zaś władza może być ponadto wykonywana przez biskupów rozproszonych po świecie. Warunkiem wszakże skorzystania z tej władzy musi być bezpośrednia ingerencja ze strony głowy kolegium, a więc wezwanie biskupów do kolegialnego działania lub przynajmniej zatwierdzenie lub swobodne przyjęcie jednakowego działania biskupów rozproszonych po świecie.<sup>45</sup>

Prawie równoległe z dyskusją nad schematem konstytucji dogmatycznej o Kościele toczyła się dyskusja nad schematem o biskupach i zarządzie diecezjami (późniejszy dekret soborowy *Christus Domi-*

<sup>51</sup> *Tamże*, 24.

<sup>52</sup> Szerzej na ten temat por. E. Sztáfrowski, *dz. cyt.*, 41 nn.

<sup>53</sup> Interesująca nas część I schematu (I. *De Ecclesiae mysterio* i II. *De constitutione hierarchica et in specie: De Episcopatu*) uzyskała zatwierdzenie Jana XXIII w dniu 22 kwietnia 1963 r.

<sup>54</sup> Użyty tutaj łącznik *eadem ratione*, podkreślający tożsamość kolegium apostołskiego i biskupiego, został później zastąpiony łącznikiem, stwierdzającym podobieństwo: *pari ratione*.

<sup>55</sup> Schemat II, s. 27. Tekst ten wszedł bez zmian do konstytucji soborowej.

nus).<sup>56</sup> Właśnie z tej okazji zgłoszono wiele konkretnych wniosków na temat różnych form wykonywania władzy kolegalnej. Praktycznym wyrazem tych propozycji stał się synod biskupów.<sup>57</sup>

Sledząc genezę prac soborowych dotyczących przygotowania nauki o kolegium biskupim trzeba z kolei odnotować zmiany, jakie wprowadzono do przedstawionego wyżej II schematu konstytucji dogmatycznej o Kościele. Zostały one uwidocznione w III schemacie, który rozdano ojcom w 1964 r. (zatwierdzony przez Pawła VI dnia 3 lipca). Wspomniane modyfikacje dotyczyły właściwego przedstawienia władzy kolegium w relacji do władzy papieża. Już w pierwszym zdaniu, zaraz po skonstatowaniu, że kolegium biskupie posiada władzę, gdy się je bierze łącznie z następcą Piotra, bezwzględnie dodano: „Jeżeli nienaruszona zostaje zwierzchnia władza tego ostatniego (papieża), zarówno nad pasterzami jak i wiernymi”.<sup>58</sup> W ten sposób została uwzględniona sugestia wysunięta przez Ojca św.<sup>59</sup> W następnym zdaniu, gdzie schemat przystępuje do bezpośredniego zestawienia władzy papieża i władzy kolegium, zaznaczono we wstępie, że papież posiada nie tylko „pełną i powszechną” (co już czynił schemat II), ale też „najwyższą” władzę, którą „może zawsze wykonywać w sposób wolny”.<sup>60</sup> Przymiotnik „najwyższa” dodano z tej racji, by przypadkiem nie wydawało się, że władza papieża jest mniejsza od władzy kolegium biskupiego, którą schemat nazywa poniżej „władzą najwyższą”.<sup>61</sup> Wzmianka zaś o „wolnym” wykonywaniu tej władzy (będąca także sugestią papieża) miała na uwadze podkreślenie, że Ojciec św. w wykonywaniu swej najwyższej władzy jest całkowicie niezależny od biskupów. Z tego też pośrednio wynika, że może on sobie dobierać w sposób nieskrępowany współpracowników spośród biskupów lub innych osób.<sup>62</sup>

Powyższe „dodatkowe” wyjaśnienia wskazały wyraźnie na to, że najwyższa władza może być wykonywana zarówno przez papieża, jako pasterza Kościoła powszechnego i przez kolegium biskupie, gdy się je bierze łącznie z następcą Piotra. W następnym zdaniu mówiącym o kolegium biskupów jako podmiocie najwyższej władzy w Kościele dołączono kolejne wyjaśnienie, że władza ta nie może być wykonywana niezależnie od biskupa rzymskiego.<sup>63</sup>

<sup>56</sup> Dyskusja nad schematem konstytucji o Kościele rozpoczęła się 30 września i trwała do 31 paźdz. 1963 r. (por. A. Wegner, *Vatican II. Chronique de la deuxième session*, Paris 1964, 28). Dyskusja zaś nad schematem O biskupach i zarządzie diecezjami (r. I) toczyła się w dniach od 5 do 8 listopada 1963 r.

<sup>57</sup> Szerzej na ten temat por. E. Sztafrowski, *dz. cyt.*, 111 nn.

<sup>58</sup> *Schema constitutionis de Ecclesia*, Typis Polyglottis Vaticanis 1964 (= Schemat III), s. 63.

<sup>59</sup> Por. *tamże*, s. 90 (H).

<sup>60</sup> *Tamże*, s. 63—64.

<sup>61</sup> Por. relacja referenta do n. 22 (Schemat III, s. 90, L).

<sup>62</sup> Por. *tamże* (Schemat III), s. 92 (T).

<sup>63</sup> Schemat III, s. 64. Por. relacja referenta do n. 22 (Schemat III, s. 91. O).

## B. Konstytucja „Lumen gentium”

Nauka Soboru Watykańskiego II o kolegium biskupim, została wyłożona przede wszystkim w konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. Interesujący nas temat wymaga uwzględnienia pozycji biskupa rzymskiego w ramach trzech zagadnień związanych bezpośrednio z kolegium biskupów:

- 1° Pojęcie kolegium — papież głową kolegium biskupiego.
- 2° Przynależność do kolegium — konieczność hierarchicznej wspólnoty z głową kolegium biskupiego.
- 3° Władza kolegium — zależność jej wykonywania od ingerencji głowy kolegium.

### 1) Biskup rzymski głową kolegium

Zaznaczmy na początku, że sprawa terminologii zajęła stosunkowo dużo miejsca i często stanowiła treść wypowiedzi w pracach przygotowujących obecny III rozdział konstytucji dogmatycznej o Kościele. Termin „kolegium” jest właściwie jednym z trzech używanych równorzędnie w dokumentach soborowych, a więc obok następujących: „ciało” — *corpus* i „grono” — *ordo*. Słowo jednak „kolegium” pojawia się najczęściej i zdaje się wyraźnie awansować do rangi terminu technicznego, chociaż — głównie ze względu na treść jaką mu nadawano<sup>64</sup> — został przyjęty nie bez oporów.

Kolegium biskupów nie stanowi grona osób sobie równych. Jak bowiem w kolegium apostoelskim spotykamy Piotra, tak w kolegium biskupim jest zawsze jego następca — każdorazowo biskup rzymski. Jego naczelnego stanowiska w ramach kolegium nie można ujmować w żadnym wypadku w ten sposób, jakoby członkowie kolegium przekazywali mu najwyższą władzę. Pozycja Piotra i jego następców została określona przez samego Chrystusa, a ich naczelne stanowisko wiąże się nie tylko z działalnością kolegium apostołów czy biskupów, ale dotyka całej hierarchicznej struktury Kościoła, w której z woli Chrystusa istnieje prymat św. Piotra i jego następców.

Rola biskupa Rzymu w kolegium biskupów została ukazana przez sobór przy pomocy obrazu zaczerpniętego z eklezjologii św. Pawła. Jeżeli całe kolegium biskupów wyrażamy przy pomocy terminu „ciało”, to trzeba stwierdzić, że głową tego ciała jest biskup rzymski, pozostali zaś biskupi są członkami ciała.<sup>65</sup> Tym samym obrazem posługuje się *Nota wstępna* podkreślając, że nie może być mowy

<sup>64</sup> Chodzi głównie o treść, jaką nadawano temu słowu w literaturze i prawodawstwie rzymskim. Szerzej na ten temat por. E. Szafrowski, *dz. cyt.*, 73.

<sup>65</sup> Konstytucja *Lumen gentium* kilkakrotnie podkreśla, że biskup rzymski jest głową kolegium biskupiego (np. nn. 21 i 22).



o równości pomiędzy głową i członkami kolegium.<sup>66</sup> Stwierdzając zaś, że kolegium nie jest tutaj brane w sensie prawnym, nota wyjaśnia: „Kolegium nie jest rozumiane... jako zespół równych, którzy by swoją władzę przekazywali przewodniczącemu”.<sup>67</sup>

Tak więc biskup Rzymu nie może być ujmowany jako zwykły przewodniczący kolegium, lecz z ustanowienia Bożego jest jego głową. Nie otrzymuje też pierwszeństwa przez wybór lub przekazanie mu władzy przysługującej wszystkim członkom. Pragnąc podkreślić istotną pozycję biskupa rzymskiego w strukturze kolegium biskupiego *Nota wyjaśniająca* stwierdza: „Kolegium... nie istnieje bez głowy”. Innymi słowy następca Piotra na stolicy rzymskiej warunkuje samą egzystencję kolegium biskupiego.

## 2) Konieczność hierarchicznej wspólnoty z głową kolegium

Po długich dyskusjach ojcowie soboru zdecydowali, że naukę na temat warunków przynależności do kolegium biskupiego należy ująć następująco: „Członkiem ciała biskupiego staje się na mocy sakramentalnej konsekracji i hierarchicznej wspólnoty z głową kolegium i jego członkami”.<sup>68</sup>

Wymagane są zatem dwa warunki: 1° sakra biskupia oraz 2° hierarchiczna wspólnota, zarówno z głową jak członkami kolegium. Interesuje nas tutaj ten drugi warunek i to w punkcie mającym bezpośredni związek z biskupem Rzymu: „hierarchiczna wspólnota z głową kolegium”. Dokładniejsza analiza tego warunku wymaga najpierw ustalenia treści terminu „wspólnota” (gr. *koinonia*, łac. *communio*).

„Wspólnota” jest pojęciem znanym w słownictwie Kościoła od pierwszych wieków. Termin ten znał już świat rzymski. Słowo „wspólnota”, wywodzące się od przymiotnika „wspólny” oznaczało tam w sensie ścisłym wspólne z kimś posiadanie tej samej rzeczy, wspólny udział w czymś, wspólnotę czegoś oraz połączenie, obcowanie, jedność.<sup>69</sup>

W Nowym Testamencie słowo *koinonia* pojawia się wielokrotnie, zwłaszcza u św. Pawła, przyjmując następujące znaczenia: współudział (*communicatio*), wspólnota (*communio*), zbiórka pieniężna (*collatio*), uczestnictwo w czymś (*participatio*), społeczność (*societas*).<sup>70</sup> Termin *communio* został przejęty również od kościelnego języka prawniczego. Z niego m. in. wywodzi swój źródłosłów kara ko-

<sup>66</sup> *Wstępna nota wyjaśniająca*, n. 1.

<sup>67</sup> *Tamże*: „Collegium non intelligitur sensu stricto iuridico, scilicet de coetu aequalium, qui potestatem suam praesidi demandarent”.

<sup>68</sup> KK 22, 1.

<sup>69</sup> *Słownik łacińsko-polski* (por. red. M. Plezi), t. I, Warszawa 1959, 612.

<sup>70</sup> Por. A. Smoller, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, Stuttgart, wyd. 11, s. 285 (przy słowie *koinonia*).

ścielna zwana ekskomuniką, na co wskazuje wyraźnie definicja tej cenzury stwierdzając, że wyklucza ona ze wspólnoty wiernych (por. kan. 2257 § 1).

Tak więc słowo „wspólnota” nie posiada treści jednoznacznej. Pragnąc dokładnie ustalić treść terminu *communio*, którym posługuje się konstytucja soborowa *Lumen gentium* trzeba uwzględnić *Notę wstępną* do wspomnianego dokumentu, oraz propozycje, czy raczej zastrzeżenia, jakie były zgłaszane przez ojców soboru i wyjaśnienia udzielane przez komisję redagującą tekst konstytucji.

*Nota wstępna* wyjaśnia, że „wspólnota nie oznacza jakiegoś nieokreślonego uczucia, lecz organiczną rzeczywistość, wymagającą formy prawnej, a równocześnie jest ożywiona duchem miłości”.<sup>71</sup> A więc wspólnota, o jakiej tu mowa, jest najpierw „rzeczywistością organiczną”, czyli ściśle związaną z żywym organizmem, jakim jest kolegium; owszem, wolno chyba powiedzieć, że jest rzeczywistością warunkującą w jakiś sposób istnienie i działanie organizmu, którym jest „ciało biskupów”. „Organiczność” tej „wspólnoty” sugeruje pośrednio, że mamy do czynienia z czymś posiadającym charakter widzialny. Podobny wniosek wypływa z tekstu konstytucji, gdzie podkreślono, że chodzi o wspólnotę „hierarchiczną”, która ma istnieć pomiędzy widzialnymi osobami, a więc musi być zewnętrzna.

Zaistnienie pojętej w ten sposób wspólnoty wymaga niewątpliwie formy prawnej, czyli zewnętrznych ram określonych przepisami kościelnymi. Wspomniana forma prawna podlegała i może nadal podlegać modyfikacjom w różnych okresach historii Kościoła. Oznaczenie zaś lub zatwierdzenie formy prawnej należy z natury rzeczy do głowy kolegium, czyli do biskupa rzymskiego. Że tak właśnie należy rozumieć formę prawną zdaje się wyraźnie wskazywać treść „poprawki” oznaczonej n. 40, do której odsyła *Nota wstępna* w art. 2. Wprawdzie powyższa „poprawka” dotyczyła bezpośrednio innego numeru III schematu konstytucji *Lumen gentium*, ale zawarta w niej treść łączy się ściśle z omawianym tematem.

Wspomniany schemat zajmując się skutkami sakry biskupiej wyjaśniał: „Sakra biskupia wraz z funkcją uświęcania przynosi również funkcję nauczania i pasterzowania. Funkcje te jednak z natury swojej mogą być wykonywane tylko we wspólnocie z głową kolegium i jego członkami”.<sup>72</sup> Wielu ojców, uznając takie sformułowanie za niedokładne, wysunęło własne propozycje. Jedna grupa (22 ojców) uważała, że zawarte w tekście zastrzeżenie należałoby poszerzyć w ten sposób: „...we wspólnocie z głową kolegium i jego członkami

<sup>71</sup> *Wstępna nota wyjaśniająca*, n. 2: „Non intelligitur autem de vago quodam affectu, sed de realitate organica, quae iuridicam formam exigit et simul caritate animatur”.

<sup>72</sup> Schemat III, s. 63.

oraz zgodnie z zarządzeniami najwyższej władzy kościelnej". Innych dwóch ojców postulowało dołączenie następującego warunku: „...gdy dochodzi do tego misja kanoniczna”. Wreszcie 11 uczestników soboru pragnęło, ażeby — w formie swego rodzaju wyjaśnienia — dodać jeden z następujących warunków: „po otrzymaniu zlecenia od następcy Chrystusa”; „przez prowizję kanoniczną”; „po otrzymaniu misji od następcy Piotra” albo „...we wspólnocie, na którą powinna zwolnić głowa kolegium”.<sup>73</sup>

Komisja jednak nie uwzględniła proponowanych zmian, a referent wyjaśnił, że dołączanie dodatkowych zastrzeżeń jest zbyt ciężkie, ponieważ zawierają się one pośrednio w pojęciu wspólnoty, jaka jest wymagana do wypełnienia wspomnianych zadań pasterskiego posługiwania.

Dla uzyskania dokładniejszych precyzji w odniesieniu do formy prawnej, trzeba uwzględnić także to, co konstytucja *Lumen gentium* mówi w n. 24 na temat misji kanonicznej, która jest niewątpliwym znakiem zewnętrznym „hierarchicznej wspólnoty”, kiedy mamy na uwadze włączanie się w organiczną rzeczywistość, jaką stanowi kolegium biskupów. Zrozumiała jest jednak rzeczą, że nawiązana w ten sposób łączność „hierarchiczna” musi trwać, winna być świadomie podtrzymywana. Można to jeszcze inaczej wyrazić, a mianowicie, że we wspólnotę hierarchiczną trzeba się włączyć i w niej pozostać.

Akcentując wszakże zewnętrzny aspekt wspólnoty nie wolno pominać jej treści wewnętrznej. Należy mówić również o konieczności jakiegoś elementu wewnętrznego zespalającego wszystkich członków z głową i członkami kolegium. Stąd wspólnota ma być „ożywiona duchem miłości”. Właśnie miłość ma do spełnienia bardzo ważną rolę w nawiązaniu pełnej, a więc wewnętrznej również wspólnoty. Z drugiej jednak strony nie można zapominać o tym, że w przypadku wspólnoty hierarchicznej miłość pozostanie na pierwszym miejscu postulatem o charakterze moralno-ascetycznym, który nie zawsze da się praktycznie sprawdzić. I dlatego, pod pewnym przynajmniej względem, pierwszeństwo trzeba przyznać więzom o charakterze wewnętrznym. Owszem, stają się one także znakiem wewnętrznej łączności, ożywionej miłością.

Nie trudno dostrzec, że przedstawione powyżej warunki włączenia się do kolegium mają na uwadze bezpośrednio biskupów Kościoła katolickiego. Gdy jednak rozważamy ten temat, mimo woli rodzi się pytanie, jak wygląda sprawa przynależności do kolegium tych biskupów, którzy są poza Kościołem katolickim. W tej materii nie mamy wyraźnych wskazań ostatniego soboru. Jedyne pośrednio na-

<sup>73</sup> *Schema Constitutionis dogmaticae de Ecclesia. Modi a Patribus conciliaribus propositi a Commissione doctrinali examinati. Caput III, Typis Polyglottis Vaticanis 1964, s. 14, n. 40.*

wiązuje do niej *Nota wyjaśniająca*: „Bez wspólnoty hierarchicznej nie może być wykonywane zadanie sakramentalno-ontologiczne, które trzeba odróżnić od aspektu kanoniczno-prawnego. Komisja uznała, że nie należy wchodzić w kwestie dotyczące dozwoleń i ważności, które pozostawia się roztrząsaniu teologów, w szczególności co dotyczy władzy sprawowanej *de facto* u odłączonych chrześcijan wschodnich, w której wyjaśnianiu istnieją różne zdania”.<sup>74</sup>

Trzeba w tym miejscu przypomnieć, że sprawa warunków przynależności do kolegium biskupiego była przedmiotem specjalnego głosowania. Pytanie brzmiało: „Czy podoba się ojcom w ten sposób zredagować schemat, ażeby w nim powiedziano, że każdy biskup prawnie konsekrowany we wspólnocie biskupów i biskupa rzymskiego, który jest ich głową i zasadą jedności, staje się członkiem ciała biskupiego?”<sup>75</sup> Podczas głosowania (30.10.1963 r.) 2154 ojców odpowiedziało „tak”, a tylko 104 „nie”.<sup>76</sup> Na skutek tego odrzucono propozycję tych ojców, którzy postulowali, ażeby warunkiem przynależności była tylko sakra biskupia.<sup>77</sup>

Takie stanowisko soboru nie wyklucza jednak podejmowania rozważań na temat relacji do kolegium tych biskupów, którzy wypełniają swoje funkcje we wspólnotach odłączonych od Kościoła katolickiego. Owszem, wypada zauważyć, że pewną podstawę do ich podjęcia stanowi wypowiedź konstytucji *Lumen gentium* na temat przynależności do wspólnoty Ludu Bożego ochrzczonych, żyjących w Kościołach oddzielonych od Kościoła katolickiego.<sup>78</sup> Wolno chyba mówić w tym przypadku o pewnej analogii. Skoro posługujemy się obecnie pojęciem Ludu Bożego (będącego kontynuacją tej wspólnoty, która rozpoczęła swoją działalność w dniu Pięćdziesiątnicy) i ustalamy relację do niego wszystkich ochrzczonych, to trzeba mówić także o kolegium biskupim i ustalać relację do niego wszystkich, którzy ważnie przyjęli sakrę biskupią. Przecież kolegium biskupie jest ściśle związane z Ludem Bożym, bo decyduje o jego hierarchicznej strukturze, która została mu nadana przez Chrystusa. Jest ono na-

<sup>74</sup> *Wstępna nota wyjaśniająca*, n. 4, Nb.

<sup>75</sup> Schemat III, s. 89.

<sup>76</sup> *Tamże*, s. 89, F.

<sup>77</sup> Por. *Emendationes a Concilii Patribus scripto exhibitae super Schema Constitutionis dogmaticae de Ecclesia. Pars I*, Typis Polyglottis Vaticanis 1963, s. 38, n. 293; 39, n. 307 i 40, n. 316.

<sup>78</sup> Najpierw trzeba przytoczyć podstawowe oświadczenie soboru: „Kościoł ten (jedyny Kościół Chrystusowy), ustanowiony i zorganizowany na tym świecie jako społeczność, trwa w Kościele katolickim, rządzone przez następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim we wspólnocie, choć i poza jego organizmem znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy, które jako właściwe dary Kościoła Chrystusowego nakładają do jedności katolickiej” (KK 8, 2). Na temat powiązań istniejących między Kościołem katolickim i Kościołami odłączonymi konstytucja *Lumen gentium* zabiera głos także w n. 15. Por. DE 14 nn.

stępcą kolegium apostołskiego, które otrzymało od Chrystusa polecenie głoszenia Ewangelii na całym świecie, uświęcania wiernych i kierowania nimi. Uznając zatem sukcesję apostołską biskupów pasterzujących w Kościołach odłączonych i podkreślając, że właśnie ona stanowi m. in. owo wspólne dziedzictwo, które łączy ich (choć w sposób niepełny) z Kościołem katolickim, musimy tym samym wskazać na jakieś złączenie ich z kolegium biskupów.

W związku z powyższym przypomnijmy, że sobór wprowadził słusznie rozróżnienie między tymi, którzy zostali ochrzczeni i wychowani poza Kościołem katolickim, a tymi którzy (będąc ochrzczeni w Kościele lub do niego nawróceni) świadomie się potem od niego odłączyli. Stosując analogię, trzeba uczynić w naszej sytuacji rozróżnienie pomiędzy tymi, którzy jako bracia odłączeni przyjmują sakrę biskupią w swoich Kościołach i wspólnotach, a tymi którzy otrzymują biskupstwo po formalnym i zawinionym zerwaniu wspólnoty z Kościołem katolickim, albo też czynią to wbrew obowiązującej dyscyplinie Kościoła, chociaż formalnie nie zrywają łączności z Kościołem.

Do wprowadzenia wspomnianego wyżej rozróżnienia upoważnia m. in. dekret Kongregacji Nauki Wiary z dnia 17 września 1976 r. dotyczący bezprawnego udzielania święceń prezbiteratu i sakry biskupiej<sup>79</sup>. Przypomnijmy istotę sprawy. Bp Piotr Marcin Ngoe-dinh-Tunc, działając wbrew postanowieniu kan. 953, a więc nie mając papieskiego polecenia, i — co gorsza — bez kanonicznej prowizji wyświęcił pięciu biskupów. Ci z kolei udzielili w różnych miejscowościach święceń prezbiteratu i episkopatu. W związku z tym kongregacja nie tylko stwierdziła zaciągnięcie kar kościelnych, ale ponadto wyjaśniła, że Kościół nie uznaje ani nie uznaje przyjętych w ten sposób święceń — nie wchodząc w sprawę ich ważności — uznając tym samym odnośnie do wszystkich skutków prawnych taki ich stan, jaki każdy miał przed przyjęciem święceń.

Inaczej natomiast zdaje się wyglądać sprawa gdy idzie o wspólnoty braci odłączonych. Konstytucja *Lumen gentium*, mówiąc o więzach łączących te wspólnoty z Kościołem katolickim wyraźnie wskazuje m. in. na to, że posiadają one episkopat (n. 15, 1). Tego rodzaju stwierdzenie zakłada u biskupów wspólnot odłączonych istnienie jakiejś relacji do kolegium biskupiego. Mamy tu zapewne coś więcej niż uznanie tylko ważności sakry biskupiej. W związku z tym wolno powiedzieć, że biskupi tych wspólnot są w pewien sposób złączeni z kolegium biskupim, chociaż nie jest to pełne złączenie. A więc byłyby różne stopnie wspólnoty nie tylko w relacji do Ludu Bożego, lecz także w odniesieniu do kolegium biskupiego. Tylko świadome i wyraźne wyłamywanie się z karności kościelnej sprawia, że ktoś przyjmujący sakrę biskupią (mimo nawet jej ważności)

<sup>79</sup> AAS 68(1976)623 (PPK, t. IX, z. 1, nn. 16519—16523).

nie posiada żadnej relacji do kolegium biskupiego, ewentualnie przez zerwanie wspólnoty hierarchicznej zostaje później z niego wyłączony.

Wypada też wskazać na niektóre przynajmniej akty ekumeniczne okresu posoborowego. W dniu 25 lipca 1967 r. Paweł VI wręcza w Konstantynopolu patriarsze ekumenicznemu Athenagorasowi I orędzie o nawiązaniu stosunków między Kościołem Zachodu i Kościołem Wschodu na rzecz przywrócenia jedności.<sup>80</sup> Orędzie stwierdza m. in., że obecnie — po długim okresie sporów i nieporozumień, narosłych po jednej i drugiej stronie — dzięki Bożej łaskawości oba Kościoły uznają się znowu za siostry.

W 1973 r. została ogłoszona wspólna deklaracja opracowana przez Międzynarodową Komisję Anglikańsko-Rzymskokatolicką. Wprawdzie stanowi ona tylko podstawę do dalszej dyskusji i nie ma charakteru oficjalnej deklaracji Kościoła katolickiego,<sup>81</sup> niemniej jednak posiada swój walor. W punkcie mówiącym o święceniach czytamy m. in.: „W święceniach nowego biskupa, inni biskupi wkładają ręce na niego w chwili, gdy proszą o dar Ducha dla jego posługiwania, i przyjmują go do swej biskupiej kolegialności... Ponieważ reprezentują oni swoje Kościoły w wierności nauczaniu i posłannictwu Apostołów i ponieważ są członkami kolegium biskupiego, ich uczestnictwo zapewnia m. in. ciągłość tego Kościoła z Kościołem apostołskim i jego biskupa z początkowym urzędem apostołskim”.<sup>82</sup>

### 3) Udział papieża w wykonywaniu władzy przez kolegium biskupie

Zgodnie z nauką Soboru Watykańskiego II kolegium biskupów, które jest następcą kolegium apostołskiego w nauczaniu i w rządzeniu pasterskim, co więcej, w którym trwa nieprzerwanie ciało apostołskie, stanowi również, razem ze swoją głową, a nigdy bez niej, podmiot najwyższej i pełnej władzy nad całym Kościołem.<sup>83</sup>

A więc kolegium biskupów jest podmiotem najwyższej i pełnej władzy nad całym Kościołem. Takie sprecyzowanie władzy kolegium ukazuje identyczność z określeniem władzy prymatu dokonany przez Sobór Watykański I. W definicji bowiem wspomnianego soboru prymat papieski został przedstawiony jako pełna i najwyższa władza jurysdykcji nad całym Kościołem.<sup>84</sup> W obydwu przypadkach użyto tego samego rzeczownika *potestas* — „władza” i tych samych przmiotników. Konstytucja *Lumen gentium* pomija jedynie

<sup>80</sup> AAS 59(1967)852—854 (PPK, t. II, z. 3, nn. 4508—4515).

<sup>81</sup> Por. Statut dokumentu (PPK, t. VII, z. 2, nn. 13646—13648).

<sup>82</sup> *Ministère et ordination. Déclaration commune sur la doctrine du ministère, élaborée par la Commission internationale Anglicane-Catholique romaine, Cantorbéry 1973*, n. 16 (PPK, t. VII, z. 2, 13644).

<sup>83</sup> KK 22, 2.

<sup>84</sup> Por. DS 3064.

dopełniacz: (władza) „jurysdykcji”. Nie posiada to większego znaczenia, ponieważ z kontekstu jednoznacznie wynika, że chodzi o prawdziwą władzę rządzenia, kierowania Kościołem.<sup>85</sup> Mamy ponadto inny tekst soboru, który władzę przysługującą kolegium nazywa — przynajmniej pośrednio — władzą jurysdykcyjną. Mianowicie konstytucja, mówiąc o działalności poszczególnych biskupów w odniesieniu do całego Kościoła, stwierdza, że nie jest ona sprawowana przez akt jurysdykcji.<sup>86</sup> Z tego więc wynika, że gdy biskupi działają kolegialnie wykonują władzę jurysdykcji. Wypada też w związku z tym wskazać na pewną zmianę terminologii. Dotychczasową władzę jurysdykcji coraz częściej nazywa się władzą rządzenia — *potestas regiminis*.<sup>87</sup> Tego właśnie określenia użył sobór nieco wcześniej, w tym samym zdaniu, gdy stwierdził następstwo kolegium apostołskiego w kolegium biskupim „w nauczaniu i rządzeniu pasterskim” (*in regimine pastoralis*).

Sobór nie tylko określił rodzaj władzy przysługującej kolegium biskupiemu, lecz sprecyzował również wyraźnie udział w niej następcy Piotra oraz jej relację do władzy prymatu. Pierwsza sprawa łączy się ściśle ze strukturą kolegium biskupiego, w którym biskup Rzymu stanowi głowę ciała, jakie tworzą biskupi — następcy apostołscy; druga zaś stanowi konsekwencję faktu, że biskup Rzymu jest pasterzem całego Kościoła, w tym także pasterzem pasterzy czyli biskupów.

Ze względu na rozważany temat interesuje nas tutaj głównie pierwsza sprawa, a mianowicie udział, czy raczej zależność kolegium biskupiego od biskupa Rzymu w zakresie wykonywania władzy nad całym Kościołem. Konstytucja *Lumen gentium* (n. 22) zabiera trzy razy głos na ten temat. Najpierw w związku z precyzowaniem podmiotu władzy, jakim jest kolegium biskupie: „...stanowi (ono) również razem z głową swoją, biskupem rzymskim, a nigdy bez niego, podmiot najwyższej i pełnej władzy”.<sup>88</sup> W tym stwierdzeniu spotykamy właściwie tylko wyjaśnienie, będące konsekwencją pojęcia kolegium biskupiego. Skoro bowiem — jak już powiedziano — nie ma kolegium bez głowy (tj. bez biskupa rzymskiego), to nie może być ono w żadnym wypadku podmiotem władzy, gdy nie jest brane

<sup>85</sup> Por. S. Nagy, *Soborowa nauka o kolegierności władzy w Kościele*, w: *Idee przewodnie soborowej konstytucji o Kościele*, Kraków 1971, s. 237; W. Bertrams, *De subiecto supremae potestatis Ecclesiae*, *Periodica* 54(1965)190; Saraiva Martins, *art. cyt.*, 91.

<sup>86</sup> Por. KK 23, 2.

<sup>87</sup> Schemat nowego prawa *De Normis generalibus*, Typis Polyglottis Vaticanis 1977, wyraźnie proponuje zmianę terminologii: „Potestas regiminis, etiam potestas iurisdictionis vocata...” (can. 97).

<sup>88</sup> „... Una cum Capite suo Romano Pontifice, et numquam sine hoc Capite, subiectum quoque supremae ac plenae potestatis in universam Ecclesiam existit” (KK 22, 2).

razem ze swoją głową. Innymi słowy skoro biskup rzymski warunkuje istnienie kolegium biskupiego, to tym samym również jego działanie jako podmiotu najwyższej władzy w Kościele powszechnym.

Niezależnie od tego konstytucja soborowa wyjaśnia konkretniej, w czym się wyraża zależność w działaniu: „Władza ta jednak może być wykonywana nie inaczej jak tylko za zgodą biskupa rzymskiego”.<sup>89</sup> Ojcowie wskazali również podstawę teologiczną powyższego stwierdzenia: „Jednego tylko Piotra wyznaczył Pan na opokę i klucznika Kościoła (por. Mt 16,18—19) i jego tylko uczynił pasterzem całej swojej owczarni (por. J 21, 15 nn)”.<sup>90</sup>

Wreszcie w konstytucji *Lumen gentium* znajdujemy dalsze wyjaśnienia precyzujące sposób ingerencji biskupa rzymskiego w zakresie wykonywania władzy przez kolegium. Wymagało to jednak określenia również form wykonywania tej władzy. Sobór wskazuje najpierw na tradycyjną formę, a mianowicie na sobór powszechny, nazywając go tutaj „uroczystym sposobem” realizowania władzy kolegialnej.<sup>91</sup>

Przy okazji przypomniano i bliżej sprecyzowano warunki prawomocności soboru powszechnego. Najpierw określono co sprawia, że działalność biskupów zebranych na soborze nabiera w sposób istotny waloru aktu kolegialnego: „nigdy nie istnieje sobór powszechny, który by nie był jako taki zatwierdzony lub przynajmniej uznany przez następcę Piotra”.<sup>92</sup> Postawiona tutaj zasada nawiązuje bardzo wyraźnie do dotychczasowej sytuacji historycznej, z którą mieliśmy już możliwość się zapoznać. Dostrzegamy jednak różnicę pomiędzy tak sformułowaną zasadą a tym co postanawia dotychczasowy Kodeks Prawa Kanonicznego. Używając niemal identycznych słów co konstytucja<sup>93</sup> kan. 222 § 1 tak ustawia sprawę: „Nie może być soboru powszechnego, który by nie był zwołany przez biskupa rzymskiego”. Konstytucja zalicza to do prerogatyw: „jest prerogatywą biskupa rzymskiego zwoływanie tych soborów, przewodniczenia im oraz ich zatwierdzanie”.<sup>94</sup>

<sup>89</sup> „... Quae quidem potestas non nisi consentiente Romano Pontifice exerceri potest” (KK 22, 2).

<sup>90</sup> „Dominus unum Simonem ut petram et clavigerum Ecclesiae posuit (cfr. Matth, 16, 18—19), eumque Pastorem totius sui gregis constituit (cfr. Io 21, 15 ss.)” (KK 22, 2).

<sup>91</sup> „Suprema in universam Ecclesiam potestas, qua istud Collegium pollet, solemini modo in Concilio Oecumenico exercetur” (KK 22, 2).

<sup>92</sup> „Concilium Oecumenicum numquam datur, quod a Successore Petri non sit ut tale confirmatum vel saltem receptum” (KK 22, 2).

<sup>93</sup> „Dari nequit” (kan. 222 § 1) i „numquam datur” (KK 22, 2). Kan. 222 § 1: „Dari nequit Oecumenicum Concilium quod a Romano Pontifice non fuerit convocatum”.

<sup>94</sup> „Romani Pontificis praerogativa est haec Concilia convocare, iisdem praesidere et eadem confirmare” (KK 22, 2).



Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na to, jak ta sprawa została ustawiona przez zespół roboczy przygotowujący projekt Fundamentalnego Prawa Kościoła. Zarówno w pierwszym, jak i w drugim (poprawionym) schemacie spotykamy identyczne sformułowania, które były właściwie powtórzeniem<sup>95</sup> tego, co w tej materii postanowił ostatni sobór.<sup>96</sup> Jak jednak wiadomo obydwie schematy zostały skrytykowane i przystąpiono do opracowania nowego, czego miał dokonać specjalny zespół mieszany.<sup>97</sup> Pominięto w nim sformułowania pierwszych dwóch schematów, zaczerpnięte z konstytucji *Lumen gentium* i precyzujące warunki prawomocności soboru powszechnego. Ograniczono się natomiast do ogólnego stwierdzenia: „W stosunku do Kościoła powszechnego władzę swą w sposób uroczysty wykonuje kolegium biskupów na soborze powszechnym”.<sup>98</sup> Gdy zaś idzie o prerogatywy, treść w zasadzie nie uległa zmianie: „Jedynie rzeczą biskupa rzymskiego jest zwoływać sobór powszechny, przewodniczyć mu osobiście lub przez innych, a także przenieść sobór, zawiesić lub rozwiązać oraz jego konstytucje, dekrety i deklaracje zatwierdzać”.<sup>99</sup>

Sobór powszechny nie jest jedynym przejawem działania władzy kolegialnej biskupów. Konstytucja *Lumen gentium* dopuszcza również inne formy, precyzując zarazem warunki decydujące o zaistnieniu aktu kolegialnego: „Ta sama władza może być sprawowana wspólnie z papieżem przez rozproszonych po świecie biskupów, byle tylko głowa kolegium wezwała ich do kolegialnego działania albo przynajmniej zatwierdziła jednakową działalność przebywających w rozproszeniu biskupów lub dobrowolnie ją przyjęła, tak żeby stała się ona prawdziwym aktem kolegialnym”.<sup>100</sup>

W przytoczonej wypowiedzi soboru jest dwukrotnie mowa o udziale biskupa rzymskiego. Najpierw stwierdzono, że władza ta może być wykonywana „wspólnie z Papieżem” — *una cum Papa*. Wypada zauważyć, że jest to warunek o charakterze ogólnym, ponieważ z natury rzeczy najwyższa władza może być wykonywana tylko razem z papieżem, który posiada zwierzchnią władzę „nad wszystki-

<sup>95</sup> W schemacie prawa fundamentalnego dodano jednak słowo: „w sposób wolny” — „vel saltem libere receptum”.

<sup>96</sup> Por. Schemat II (poprawiony), kan. 41 § 1 (PPK, t. IV, z. 3, n. 8340). Por. kan. 42 (*tamże*, nn. 8343—8344).

<sup>97</sup> Por. *Communicationes* 9(1977)78—79.

<sup>98</sup> Kan. 35 § 1 (*Communicationes*, *tamże*, 84).

<sup>99</sup> Kan. 36 § 1 (*tamże*, 87). Zamiast sformułowania konstytucji soborowej „*Romani Pontificis praerogativa est*” wprowadzono tutaj: „*Unius Romani Pontificis est...*”.

<sup>100</sup> „*Eadem potestas collegialis una cum Papa exerceri potest ab Episcopis in orbe terrarum degentibus, dummodo Caput Collegii eos ad actionem collegialem vocet, vel saltem Episcoporum dispersorum unitam actionem approbet vel libere recipiat, ita ut verus actus collegialis efficiatur*” (KK 22, 2).

mi, zarówno pasterzami, jak wiernymi".<sup>101</sup> Następnie konstytucja określa konkretny już udział głowy w akcie kolegiальnym. Może on przybrać potrójną formę:

- 1° papież wzywa biskupów do kolegiального działania,
- 2° zatwierdza jednakową działalność biskupów albo
- 3° dobrowolnie ją przyjmuje.

W pierwszym przypadku ingerencja głowy jakby wyprzedza działanie biskupów: zostają wezwani do działania kolegiального. W dwóch zaś następnych wypadkach najpierw ma miejsce działanie biskupów, któremu głowa nadaje walor aktu kolegiального. Nietrudno dostrzec, że pierwszy sposób ingerencji jest w pewnym sensie najbardziej naturalny. Wynika to nie tylko z faktu zamieszczenia go na pierwszym miejscu, lecz przede wszystkim z treści łącznika poprzedzającego następnę formę ingerencji: „albo przynajmniej”. Oczywiście nie należy z tego wyciągać wniosku, jakoby drugi i trzeci sposób „zalegalizowania” przez głowę działania kolegiального biskupów nie był w pełni wystarczający do zaistnienia aktu prawdziwie kolegiального. Owszem, wypada tu przypomnieć, że te dwa ostatnie sposoby uważa wielu autorów za swego rodzaju zaproszenie biskupów do ujawnienia inicjatywy na odcinku kolegiальной działalności.<sup>102</sup>

W odniesieniu do pierwszego sposobu jest mowa tylko o wezwaniu do aktu kolegiального. Należy to jednak chyba tak rozumieć, że w samym „wezwaniu” zostaje określony sposób podjęcia aktu prawdziwie kolegiального, w czym mieści się również zatwierdzenie przez głowę kolegium. W ostatnim projekcie prawa fundamentalnego Kościoła spotykamy następujące sformułowanie: „Jest rzeczą głowy kolegium, biskupa rzymskiego, określać i proponować — stosownie do potrzeb Kościoła zmieniających się z upływem czasu — bardziej odpowiednie formy, przy pomocy których kolegium biskupów mogłoby wykonywać w sposób kolegialny swoją posługę w stosunku do całego Kościoła”.<sup>103</sup>

W drugim i trzecim wypadku postawiono dodatkowy warunek wstępny: „jednakowa działalność” biskupów rozproszonych po świecie. Gdy zaś idzie o sposób nadania przez głowę kolegium takiemu działaniu charakteru aktu prawdziwie kolegiального, wymagania są prawie identyczne z wysuniętymi nieco wcześniej pod adresem soboru powszechnego.<sup>104</sup> Trudno tutaj nawet przykładowo wyliczać,

<sup>101</sup> „Integre manente potestate Primatus in omnes sive Pastores sive fideles” (KK 22, 2).

<sup>102</sup> Por. m.in. G. Thils, *Primacy and Collegiality*, w: *The Suenens Dossier. The Case for Collegiality*, Notre Dame, Indiana 1970, 148; G. Philips, *L'Eglise et son mystère au deuxième Concile du Vatican*, t. I, Paris 1967, 295.

<sup>103</sup> Kan. 35 § 3 (Communicationes 9, 1977, 84).

<sup>104</sup> Jedyna różnica tkwi w tym, że tam, gdzie mowa o akcie kolegiальnym biskupów rozproszonych po świecie, przed słowem „recipiat” zamieszczono przysłówkę „libere”. Szerzej na ten temat por. E. S z t a f r o w s k i, *dz. cyt.*, 92, nota 76.

kiedy będzie miała zastosowanie sytuacja przewidziana przez konstytucję.<sup>105</sup> W każdym razie trzeba uznać za niezmiernie ważne oświadczenie konstytucji *Lumen gentium*, że również biskupi rozproszeni po świecie zdolni są do podjęcia wspólnie z papieżem aktu prawdziwie kolegialnego.

Mówiąc o ingerencji głowy w wykonywanie władzy przez kolegium biskupie należy zwrócić uwagę na formę zatwierdzenia uchwał ostatniego soboru. Odbiega ona od dotychczasowych i stanowi mocne podkreślenie, że biskup rzymski działa w łączności z pozostałymi biskupami zebranymi na soborze. Wypada tutaj przytoczyć w całości treść takiej formuły, która zamyka każdy dokument soborowy. Tak np. w przypadku konstytucji *Lumen gentium* brzmi ona następująco: „To wszystko, co wyrażone zostało w niniejszej konstytucji dogmatycznej, w całości i w szczegółach zyskało uznanie ojców świętego soboru. A my, na mocy udzielonej nam przez Chrystusa władzy apostołskiej, wraz z czcigodnymi ojcami w Duchu Świętym to zatwierdzamy, postanawiamy i ustalamy i te postanowienia soborowe polecamy ogłosić na chwałę Bożą”. Potem idzie miejscowość i data, a następnie podpisy: „Ja, Paweł, biskup Kościoła katolickiego” oraz podpisy poszczególnych ojców soboru. W tej nowej formie odczytujemy praktyczny wyraz kolegialności następców apostołskich, co wyrażają głównie słowa: „My... wraz z czcigodnymi ojcami”.

Postanowienia soborowe rzuciły pewne światło także na zagadnienie relacji, jaka zachodzi pomiędzy władzą wykonywaną przez samego papieża z racji prymatu i władzą podejmowaną przez kolegium biskupów. Chociaż sprawa ta nie wchodzi bezpośrednio w zakres rozważanego tematu, jednak wypada o niej krótko wspomnieć. Sprowadza się ona do odpowiedzi na dwa przede wszystkim pytania: ile jest podmiotów najwyższej władzy w Kościele oraz czy papież i kolegium biskupów wykonują tę samą władzę?

Gdy idzie o odpowiedź na pierwsze pytanie należy najpierw wyjaśnić, że konstytucja *Lumen gentium* nie zamierzała bezpośrednio rozstrzygać dyskutowanej kwestii na temat jednego czy dwóch podmiotów najwyższej władzy w Kościele.<sup>106</sup> Z drugiej jednak strony nie da się zaprzeczyć, że wniosła ona nowe elementy do toczącej się w tej materii dyskusji.<sup>107</sup> Owszem, wielu autorów jest zdania, że otrzymała poparcie trzecia teoria,<sup>108</sup> przyjmująca permanentne ist-

<sup>105</sup> W tej sprawie por. W. Onclin, *Kolegialność biskupów i jej struktura*, Concilium (wyd. Pallottinum), 1965—66, 625.

<sup>106</sup> Por. *Modi a Patribus conciliaribus propositi...*, s. 25, n. 80, R; *Relatio super caput III textus emmendati Schemati Const. de Ecclesia*, Typis Polyglottis Vat. 1964, s. 10.

<sup>107</sup> Por. m.in. H. Bogacki, *Hierarchiczna struktura Kościoła*, Ateneum Kapiańskie 57(1965)295.

<sup>108</sup> Szerzej na ten temat por. E. Sztafrowski, *dz. cyt.*, 95 nn.

nienie dwóch podmiotów najwyższej władzy w Kościele.<sup>109</sup> Jeden stanowi papież jako najwyższy pasterz całego Kościoła, drugi zaś kolegium biskupie z papieżem na czele. Jednakże wspomniane podmioty nie są adekwatnie różne i obydwaj wykonują tę samą władzę. Takie ujęcie nie przekreśla jedności władzy, ponieważ kolegium biskupie nie może sprawować swej najwyższej władzy inaczej jak tylko za zgodą jego głowy, czyli papieża. Stąd też biskup rzymski może z najwyższej władzy korzystać sam i to w sposób nieskrepowany, a następnie tylko on może wyrazić zgodę na wykonywanie najwyższej władzy przez kolegium.

W czasie obrad soborowych (we wrześniu 1964 r.) referent przedstawiający tekst przyszłej konstytucji *Lumen gentium* m. in. oświadczył: „nie rozwiązuje się kwestii na temat jednego czy więcej podmiotów. Chociażby jednak były nawet dwa podmioty — nie różniące się adekwatnie — to jedna jest tylko władza, która może być wykonywana w sposób kolegialny również poza soborem...”<sup>110</sup>

Podjęte tutaj rozważania pozwoliły zapoznać się dokładniej z nauką Vaticanum II na temat pozycji biskupa rzymskiego w gronie episkopatu całego świata. Jak widzieliśmy stanowi ona dalszy ciąg nauczania podjętego w ubiegłym stuleciu przez Vaticanum I, w którym ukazano pozycję następcy Piotra w ramach Ludu Bożego. Nauka w kolegium biskupim jako podmiocie najwyższej władzy w Kościele posiada również wydźwięk praktyczny. Domaga się bowiem istnienia konkretnych form strukturalnych, za pośrednictwem których będzie wprowadzana w życie zasada kolegialności.

Jak wiadomo jeszcze w czasie trwania Soboru Watykańskiego II Paweł VI powołał nową instytucję, mianowicie Synod Biskupów, ażeby „przekazać chrześcijańskiemu ludowi owe obfite dobrodziejstwa, jakie pomyślnie wypływały w czasie soboru ze ścisłej łączności papieża z biskupami”.<sup>111</sup> Poprzez tę instytucję osiągnięto już wiele dobrodziejstw będących owocem zacieśnienia współpracy pomiędzy głową kolegium biskupiego i jego członkami. Będzie on stanowił nadal najważniejszą drogę realizacji zasady kolegialności episkopatu. Wskazuje na to dość wyraźnie wypowiedź Jana Pawła II w encyklice *Redemptor hominis*: „Działalność tego synodu nadała jakby nowy wymiar całemu pasterzowaniu Pawła VI, a z kolei odezwała się żywym echem od pierwszych dni pontyfikatu Jana Pawła I, jako też jego niegodnego następcy. Ów wymiar okazał się szczególnie na czasie w trudnym okresie posoborowym, kiedy to wspólne i jednomyślne stanowisko kolegium biskupiego, ujawniającego zwłaszcza

<sup>109</sup> Por. G. Philips, dz. cyt., t. I, 297; J. Saraiva Martins, art. cyt., 93; H. Bogacki, art. cyt., 296; S. Nagy, art. cyt., 238; Y. Congar, *Ministères et communion ecclésiale*, Paris 1971, 217.

<sup>110</sup> *Relatio super caput III...*, s. 10.

<sup>111</sup> Motu proprio *Apostolica sollicitudo*, wstęp (PPK, t. I, z. 1, n. 298).

poprzez synod swoje zespolenie wokół następcy Piotra dopomagało w rozproszeniu wątpliwości, a również wskazywało w wymiarze uniwersalnym właściwe drogi odnowy Kościoła” (n. 5).

### **LA POSITION DE L'ÉVÊQUE DE ROME DANS LE COLLÈGE EPISCOPAL**

En raison de la succession à la chaire de Pierre, l'évêque de Rome occupe une position particulière dans le peuple de Dieu et dans le groupe appelé Collège épiscopal. De cette manière apparaît le double rôle de l'évêque de Rome, à savoir celui de pasteur de l'Eglise universelle et celui de tête du Collège épiscopal. L'Auteur de l'article présente ce deuxième rôle, ce que suggère le titre. Dans certains cas cependant il revient également au premier rôle.

Bien que l'enseignement sur la collégialité des évêques ait été officiellement défini au concile Vatican II, le problème cependant était actuel dans l'Eglise dès les débuts, car il concerne la structure hiérarchique du peuple de Dieu instituée par le Christ. Pour cette raison l'Auteur présente d'abord, en s'appuyant sur les textes du Nouveau Testament — le Collège apostolique (auquel succède le Collège épiscopal), en mettant l'accent sur le rôle de Pierre dans ce Collège. Il a tenu compte des derniers résultats obtenus par l'exégèse biblique. Ensuite il a présenté l'aspect historique du problème. Du moment que jusqu'ici la seule expression pratique de l'autorité collégiale des évêques consistait dans les conciles généraux, l'auteur présente *in extenso* l'histoire de cette institution dans le point qui montre l'attitude de l'évêque de Rome à son égard.

Dans la deuxième partie de l'article nous rencontrons l'enseignement du concile Vatican II. Comme cet enseignement était en quelque sorte nouveau et a mûri pendant la durée du concile (on n'a pas beaucoup parlé ni écrit sur ce sujet après le concile Vatican II), il était nécessaire de présenter les étapes successives des travaux du concile, entrepris par les Pères conciliaires et les commissions. Ce point a été largement élaboré dans l'article, ce qui permet de mieux comprendre l'enseignement conciliaire, qui se trouve dans la constitution *Lumen gentium*.

La position de l'évêque de Rome est montrée dans le cadre de trois problèmes, uni directement avec le Collège épiscopal:

- 1) la notion du Collège — le pape tête du Collège épiscopal,
- 2) l'appartenance au Collège — nécessité d'une communion hiérarchique avec la tête du Collège,
- 3) l'autorité du Collège épiscopal — la dépendance de son action de l'ingérence de la tête du Collège.

Parlant de la nécessité de la communion hiérarchique avec la tête du Collège, l'Auteur a tenté de montrer une certaine relation avec le Collège des évêques qui sont pasteurs d'Eglise et de communautés séparées de l'Eglise catholique. Ses réflexions sont basées avant tout sur l'analogie que suggère l'enseignement du concile sur les différents degrés d'appartenance au peuple de Dieu.