



Janusz Bujak

Uniwersytet Szczeciński, Szczecin | Instytut Nauk Teologicznych  
ORCID: 0000-0001-8881-3134, e-mail: janusz.bujak@usz.edu.pl

## SYNODALNOŚĆ W PRAWOSŁAWNEJ, PROTESTANCKIEJ I KATOLICKIEJ REFLEKSJI TEOLOGICZNEJ

Streszczenie

Celem artykułu jest ukazanie wybranych kwestii z zakresu teologicznej refleksji nad znaczeniem synodów w teologii prawosławnej, luterańskiej i katolickiej.

Teologowie prawosławni uzasadniają synodalny wymiar Kościoła nauczaniem Chrystusa, praktyką okresu apostołskiego i rozwojem synodalności w pierwszym tysiącleciu Kościoła. W Kościołach prawosławnych synodalność ma charakter episkopocentryczny i wyraża się na poziomie Kościoła lokalnego, z biskupem na czele oraz na poziomie regionalnym. Po zerwaniu jedności z Kościołem rzymskim w roku 1054 Kościoły prawosławne nie odbyły żadnego soboru o wymiarze ekumenicznym. To, co jest charakterystyczne dla wschodniej teologii synodów i soborów, to przekonanie, że ich decyzje nie są obowiązujące *ex sese*, ale uzyskują swoją ważność po recepcji przez wiernych.

We Wspólnotach kościelnych wywodzących się z reformacji mamy różne formy organizacji synodalnej. W luteranizmie niemieckim do XX wieku obowiązywał model Kościoła państwowego, w którym sprawami Kościoła zarządzali władcy świeccy biskupów. Akceptacja takiej formy zarządzania Kościołem wynikała z wielu czynników, m.in. z teologii Marcina Lutra o powszechnym kapłaństwie i braku biskupów, których zastąpili właśnie książęta. W XIX, a zwłaszcza w XX wieku Kościoły luterańskie w Niemczech wypracowały struktury synodalne, w których główną rolę odgrywają świeccy. Decyzje podejmowane na synodach nie są uznawane za nieomyłne, dlatego mogą podlegać zmianom. Również Wspólnoty luterańskie nie znają ekumenicznego wymiaru synodów.

W Kościele rzymskokatolickim, podobnie jak w Kościołach prawosławnych, za źródło synodalności uznaje się praktykę Kościoła apostołskiego, zwłaszcza Sobór Apostołski opisany w Dziejach Apostołów w rozdziale piętnastym, i okres pierwszego tysiąclecia Kościoła,

w którym rozwinęły się struktury synodalne i soborowe. W Kościele rzymskokatolickim mamy dwa poziomy synodalności: pierwszy dotyczy prymatu papieża i kolegium biskupów będących z nim w jedności, drugi natomiast opiera się na udziale wszystkich ochrzczonych w życiu Kościoła, który polega na ich funkcji doradczej. Charakterystyczne dla Kościoła rzymskokatolickiego jest zachowanie wszystkich trzech poziomów synodalności: lokalnego, regionalnego i powszechnego, dzięki papieżowi, który zwołuje sobory. W Kościele rzymskokatolickim decyzje soborowe nie wymagają zatwierdzenia przez wiernych świeckich, ale uznawane są obowiązujące po przyjęciu ich przez zgromadzenie soborowe i papieża. Obecnie trwa dyskusja nad większym włączeniem w wiernych świeckich w podejmowanie decyzji dotyczących życia Kościoła.

**Słowa kluczowe:** synod, sobór, synodalność, katolicyzm, prawosławie, luteranizm

Abstract

## SYNODALITY IN ORTHODOX, PROTESTANT AND CATHOLIC THEOLOGICAL REFLECTION

The aim of this article is to show some issues of a theological reflection on the meaning of synods in Orthodox, Lutheran, and Catholic theology.

Orthodox theologians justify the synodal dimension of the Church by the teaching of Christ, the practice of the apostolic period, and the development of synodality in the first millennium of the Church. In the Orthodox Churches, synodality is episcopocentric and is expressed both at the local church level with the bishop in the lead and at the regional one. After breaking up of the unity with the Roman Church in 1054 the Orthodox Churches did not hold any council of an ecumenical dimension. What is characteristic of the Eastern theology of synods and councils is the conviction that their decisions are not obligatory *ex sese* but acquire their validity after acceptance by the faithful.

In the ecclesiastical communities dating back to the Reformation, we have various forms of synodal organization. German Lutheranism had a state church model until the 20th century in which the affairs of the Church were managed by the lay rulers of the bishops. This form of Church governance was due to a number of factors including Martin Luther's theology of the universal priesthood and the lack of bishops who were replaced by princes. In the 19th and especially in the 20th century the Lutheran churches in Germany developed synodal structures in which lay people play a central role. Decisions made at synods are not considered infallible so they can be changed. The Lutheran communities are also unaware of the ecumenical dimension of synods.

In the Roman Catholic Church, as in the Orthodox Churches, the source of synodality is considered to be the practice of the Apostolic Church especially the Apostolic Council described in *Acts*, chapter 15, and the period of the first millennium of the Church in which synodal and conciliar structures developed. In the Roman Catholic Church, we have two levels of synodality: the first concerns the primacy of the pope and the college of bishops who are in communion with him, while the second is based on the participation of all the baptized

in the life of the Church, which consists of their advisory function. Thanks to the pope who convenes councils it is characteristic of the Roman Catholic Church to maintain all three levels of synodality: local, regional and universal. In the Roman Catholic Church conciliar decisions do not to be approved by the lay faithful, but they are considered binding once adopted by the conciliar assembly and the Pope. Currently, there is a discussion on the bigger inclusion of the lay faithful in making decisions regarding the life of the Church.

**Keywords:** synod, council, synodality, Catholicism, Orthodoxy, Lutheranism

## Wstęp

We współczesnym dialogu ekumenicznym, jaki Kościół katolicki prowadzi z Kościołami prawosławnymi i Wspólnotami eklezjalnymi pochodzącymi z reformacji, eklezjologia, a w jej ramach synody i sobory, stanowi jeden z głównych tematów prac komisji teologicznych. Również w Kościele katolickim temat synodów i synodalności staje się coraz bardziej obecny, zwłaszcza od momentu wyboru na Stolicę Piotrową papieża Franciszka<sup>1</sup>. W teologii prawosławnej sobory i synody także stały się przedmiotem refleksji teologicznej w związku z Wielkim i Świętym Soborem z roku 2016. W teologii protestanckiej również widać ożywione zainteresowanie tematem synodów. Celem artykułu jest ukazanie wybranych kwestii z zakresu teologicznej refleksji nad znaczeniem synodów w życiu Kościoła w teologii prawosławnej, protestanckiej i katolickiej.

## 1. Synodalność w teologii prawosławnej

Jedną z istotnych cech charakterystycznych dla Kościoła prawosławnego, która występuje w każdym opracowaniu na temat prawosławnej eklezjologii, jest jego synodalność. Papież Franciszek w encyklice *Evangelii gaudium* podał nawet jako wzór do naśladowania przez katolików synodalną organizację Kościołów prawosławnych<sup>2</sup>. Co jednak rozumieją prawosławni teologowie pod słowem „synody” i „synodalność” i w jaki sposób teoria przekłada się na praktykę?

Johannes Oeldemann zauważa, że kiedy próbuje się opisać prawosławną teologię synodalności, natychmiast pojawia się trudność w postaci braku jednej, wiążącej wszystkich chrześcijan prawosławnych, eklezjologii. Z tego powodu prawosławną teologię synodal-

1 Paweł Rabczyński, „Synodalność według papieża Franciszka”, w: *Synodalność. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. Paweł Rabczyński (Pelplin: Wydawnictwo Bernardinum, 2020), 115–125.

2 Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”: do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych, do wiernych świeckich: o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie* (Częstochowa: Edycja św. Pawła, 2013), nr 246: „Podając tylko jeden przykład, w dialogu z braćmi prawosławnymi my, katolicy, mamy możliwość nauczenia się czegoś więcej o znaczeniu kolegialności biskupów oraz o ich doświadczeniu synodalności. Poprzez wymianę darów Duch może nas coraz bardziej prowadzić do prawdy i dobra”; Janusz Bujak, „Nauczanie papieża Franciszka o synodalności w kontekście współczesnej refleksji teologicznej i ekumenicznej”, *Collectanea Theologica* 1 (2021): 64–65.

ności można ukazać tylko na podstawie pism poszczególnych prawosławnych teologów i wymienić kilka zasad, wspólnych dla teologów prawosławnych<sup>3</sup>. Nie należy jednak liczyć na systematyczne opracowanie tego tematu nawet w dziełach takich teologów jak: Afanasjew, Łoski czy Meyendorff<sup>4</sup>.

Teologowie prawosławni mówiąc o źródłach synodalnej struktury Kościoła, wskazują na słowa i czyny Chrystusa oraz na praktykę Kościoła apostołskiego, podkreśla prawosławny teolog Leb Ioan-Vasile<sup>5</sup>. Najważniejsze teksty Nowego Testamentu, które mówią o synodalności to słowa Jezusa z Mt 18,15–18, gdzie mowa jest o upomnieniu braterskim. Termin *ekklesia* (w. 17) – wspólnota wiernych – zakłada obecność Jezusa Chrystusa. Kościół ma pewną odpowiedzialność za swoich braci i może niektórych wykluczyć spośród siebie (w. 17–18). Inne teksty będące u źródeł prawosławnej koncepcji synodalności znajdują się w Dziejach Apostolskich, np. Dz 1,15 nn. (wybór Macieja), Dz 6,2 nn. (wybór siedmiu diakonów), Dz 11,1–8 (przyjęcie pierwszych pogan do wspólnoty chrześcijańskiej); Dz 15,1–35 (synod apostołski, podjęcie decyzji dzięki asystencji Ducha Świętego)<sup>6</sup>.

Okres apostołski nie zakończył rozwoju struktur synodalnych, ale był jego początkiem i fundamentem. W pierwszym tysiącleciu zwornikiem jedności w Kościele lokalnym był biskup, który był odpowiedzialny przede wszystkim za przepowiadanie Ewangelii, zachowanie doktryny wiary i czuwanie nad właściwym udzielaniem sakramentów przez prezbiterów w jego diecezji. Biskup był wybierany przez lud i otrzymywał swój urząd przez święcenia (ordynację) udzielone mu przez kilku biskupów, którzy reprezentowali kolegium biskupie. Nowo wybrany biskup wyznawał wiarę i przyrzekał, że będzie

3 Johannes Oeldemann, „Die Sinodalität in der Orthodoxen Kirche”, *Catholica* 2, 70 (2016): 133.

4 Mikołaj Afanasjew, *Kościół Ducha Świętego* (Białystok: Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce, 2002); Włodzimierz Łoski, *Teologia dogmatyczna* (Białystok: Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce, 2000); John Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna* (Warszawa; Instytut Wydawniczy PAX, 1984).

5 Leb Ioan-Vasile, „La signification théologique-ecclesiale de la synodalité: points fortes et questions ouvertes; un point de vue orthodoxe”, *Path* 13, 1 (2014): 137–146.

6 Ioan-Vasile, „La signification théologique-ecclesiale de la synodalité: points fortes et questions ouvertes; un point de vue orthodoxe”, 138; Marek Blaza, „Synodalność (soborowość) w Kościołach wschodnich”, *Studia Bobolanum* 31, 2 (2020): 90; Janusz Bujak, „Etapy rozwoju synodalności Kościoła pierwszego tysiąclecia w dokumentach dialogu katolicko-prawosławnego”, *Ateneum Kapłańskie* 3 (2005): 525–544. Rumuński teolog prawosławny Liviu Stan pisze w artykule „Sinodalità”, cz. 1, *Oriente Cristiano* 2 (1970): 84, 87, iż synodalna forma zarządzania Kościołem ma swój fundament przede wszystkim w tych mowach Chrystusa, w których podkreśla On konieczność współpracy między członkami Kościoła, jak np. „gdzie dwaj albo trzej zebrani są w imię moje, tam jestem pośród nich” (Mt 18,20); „kto by chciał być pierwszym między wami, niech będzie niewolnikiem waszym” (Mt 20,27). Dla synodalnej organizacji Kościoła ważne jest także „przykazanie nowe” które Jezusa dał swoim uczniom w Wieczerniku: „przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowalem” (J 13,34). Z przykazań tych wynika konieczność życia we wspólnocie i budowania życia Kościoła według nauczania Jezusa Chrystusa. Ten model życia, potwierdza Stan, najlepiej aktualizuje się w synodalności, która oznacza wspólne kroczenie tą samą drogą, wspólne podejmowanie decyzji i rządzenie całym życiem Kościoła według kryterium wspólnego dla tych, którzy związani są tą samą wiarą i żyjący w kościelnych zgromadzeniach, małych lub wielkich, aż do poziomu Kościoła powszechnego; Konstantin Nikolakopoulos, „Prinzipien der Synodalität nach dem Neuen Testament. Insbesondere am Beispiel des Apostelskonzils”, *Orthodoxes Forum* 2 (1991): 193–205; Pierre Duprey, „La structure synodale de l’Eglise dans la théologie orientale”, *Proche-Orient Chretienne* (1970): 123–145.

ją przekazywał i zachowywał w komunii z Kościołem powszechnym. Dzięki władzy udzielonej mu na sposób sakramentalny, biskup głosił wiarę Kościoła tym, z którymi jest związany przez święcenia. Wspólnota wierzących, prezbiterzy i wierni świeccy, przyjmowała jego przepowiadanie, jeśli było ono zgodne z wiarą Kościoła a sprzeciwiała się mu, gdy nauczanie biskupa nie było z nią zgodne<sup>7</sup>.

W Kościele prawosławnym najwyższym autorytetem jest sobór ekumeniczny, chociaż w drugim tysiącleciu żaden sobór powszechny nie odbył się na Wschodzie, zatem jak dotąd stwierdzenie to odnosi się do pierwszych siedmiu soborów pierwszego tysiąclecia, jako że ósmego, czyli Soboru Konstantynopolitańskiego IV, Kościoły prawosławne nie uznają za ekumeniczny<sup>8</sup>. Według teologów prawosławnych, biskupi zgromadzeni na soborze ekumenicznym mają za zadanie, jeśli to konieczne, formułować doktrynę wiary, zawsze w jedność z Tradycją Kościoła. Współcześni teologowie prawosławni podkreślają, że biskupi nie wypełniają swej misji jako delegaci wiernych, ale na mocy posługi udzielonej im przez święcenia. W szczególności dotyczy to przepowiadania Ewangelii, udzielania sakramentów i czuwania na doktryną wiary w diecezjach, dla których zostali oni ordynowani i na czele których stoją. Dzięki temu są oni jednocześnie reprezentantami wiernych i ich częścią. Ale podobnie jak w dialogu pomiędzy biskupem i wspólnotą Kościoła, wierni mają prawo do zgłoszenia sprzeciwu wobec biskupa, kiedy jego przepowiadanie nie jest zgodne z doktryną wiary Kościoła, ta sama zasada obowiązuje wobec decyzji podejmowanych na soborach ekumenicznych. Wspólnota Kościoła otrzymuje nowe sformułowania z prawem do ustalenia ich zgodności z wiarą Kościoła. Kolegium biskupów ma *ex sese* zadanie formułowania doktryny wiary, a zadaniem wspólnoty Kościoła (księży i wiernych) jest *ex sese* odnalezienie swojej tożsamości w nowych sformułowaniach. Obie strony dialogu są ściśle związane z Pismem Świętym i Tradycją Kościoła. Jeśli nowe sformułowanie wiary jest akceptowane przez wspólnotę kościelną, oznacza to, że uznaje ona w tym nowym wyznaniu jego zgodność z wiarą Kościoła. W takim wypadku sformułowanie to staje się obowiązujące dogmatycznie do momentu, kiedy nie pojawi się nowe<sup>9</sup>.

Oeldemann podkreśla, że synodalność Kościoła w perspektywie prawosławnej nie kończy się na regularnie zwoływanych synodach, ale wyraża się w wielu innych formach: w relacjach pomiędzy biskupami, takimi jak wymiana komunikatów, w święceniach biskupich, w których biorą udział dwaj albo trzech inni biskupi regionu, czy w informowaniu innych biskupów o objęciu katedry biskupiej przez nowego biskupa.

7 Ioan-Vasile, „La signification théologique-ecclesiale de la synodalité: points fortes et questions ouvertes; un point de vue orthodoxe”, 138–139; Janusz Bujak, „Komunia Kościołów lokalnych a kolegialność episkopatu w dokumentach dialogu katolicko-prawosławnego”, *Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie* 9 (2004): 67–79.

8 Oeldemann, „Die Synodalität in der Orthodoxen Kirche”, 143–146. W drugim i w trzecim tysiącleciu Kościoła nie odbył się żaden sobór prawosławny, który by zgromadził przedstawicieli wszystkich Kościołów lokalnych. Również Świętego i Wielkiego Soboru Kościoła Prawosławnego z roku 2016 nie można uznać za ekumeniczny, jako że brakowało na nim przedstawicieli czterech z czternastu kanonicznych Cerkwi prawosławnych.

9 Ioan-Vasile, „La signification théologique-ecclesiale de la synodalité: points fortes et questions ouvertes; un point de vue orthodoxe”, 139–130; na temat recepcji decyzji soborów powszechnych przez wiernych w Kościele prawosławnym porównaj Blaza, „Synodalność (soborowość) w Kościołach wschodnich”, 97–99.

Synodalność Kościoła jest z prawosławnego punktu widzenia podstawowym wyrazem kościelnej *communio*<sup>10</sup>.

Współcześnie można wymienić trzy modele synodalności w teologii prawosławnej: eucharystyczny, trynitarny i pneumatologiczny.

Pierwszy model jest związany z powstaniem eklezjologii eucharystycznej, będącej dziełem rosyjskiego emigracyjnego teologa Mikołaja Afanasiewa (1893–1966), który był długoletnim wykładowcą w słynnym paryskim instytucie teologii prawosławnej Saint-Serge. Afanasiew na nierozzerwalny związek Kościoła i Eucharystii oraz rozwinął koncepcję „eklezjologii eucharystycznej”. Afanasjew był w stałym kontakcie z przedstawicielami francuskiej *nouvelle théologie* i był jedynym współczesnym teologiem prawosławnym cytowanym w dokumentach Soboru Watykańskiego II<sup>11</sup>. Jego idee rozwijali Alexander Schmemmann (1921–1983), który był uczniem Afanasiewa i grecki teolog i biskup Ioannis Zizioulas. Ten ostatni inaczej niż Afanasjew, mocniej podkreślał rolę biskupa w sprawowaniu Eucharystii. Podczas gdy Afanasjew podkreślał kapłaństwo wszystkich wiernych, Zizioulas kładł akcent na urząd biskupa. To, co łączy różne modele prawosławnej eklezjologii eucharystycznej, to obranie za punkt wyjścia Kościoła lokalnego. Synodalność w tej perspektywie jest „oddolna”, bierze początek w Eucharystii Kościoła lokalnego<sup>12</sup>.

Drugi model synodalności opiera się na eklezjologii trynitarnej, która uważa Kościół za „ikonę Trójcy Świętej”. Dzięki temu w Kościele harmonijnie łączy się jedność z wielością. Różnorodne Kościoły lokalne tworzą jedność w analogii do trzech różnych Osób Trójcy Świętej, które są jednym Bogiem. Jedność i wielość w łonie Trójcy Świętej są obrazem i teologicznym fundamentem jedności i wielości w ramach Kościoła prawosławnego. Jednym z najbardziej znanych przedstawicieli tego kierunku był Dumitru Stăniloae (1903–1993). Podkreślał on synodalność episkopatu, która jednak jest zakorzeniona w Kościele lokalnym. Rumuński teolog mówił też o synodalności Kościoła jako całości<sup>13</sup>.

Trzeci model synodalności wynika z eklezjologii pneumatologicznej, która (podobnie jak eklezjologia eucharystyczna) ma swoje źródło w myśli rosyjskiego poety, słowianofila i filozofa Aleksieja Chomiakowa (1804–1860). Punktem wyjścia dla jego przemyśleń była encyklika greckich prawosławnych patriarchów z roku 1848, będąca odpowiedzią na encyklikę Piusa IX z 6 stycznia tego samego roku, *In suprema Petri*<sup>14</sup>. Chomiakow rozwinął swoją eklezjologię „soborności” Kościoła, który to termin oznacza katolickość

10 Oeldemann, „Die Synodalität in der Orthodoxen Kirche”, 135.

11 Richard Gaillardetz, „The Eucharistic Ecclesiology of Nicolas Afanassieff: Prospects and Challenges for Contemporary Ecumenical Dialogue”, *Diakonia* 27 (1994): 18–44.

12 Oeldemann, „Die Synodalität in der Orthodoxen Kirche”, 135–136; Andrzej Baczyński, „Kościół jako Eucharystia”, *Rocznik Teologiczny* 2 (2014): 117–135; Henryk Paprocki, „Prawosławne rozumienie związku Eucharystii z Kościołem”, *Symposium* 1 (2011): 49–59; Wojciech Słomski, „Eklezjologia eucharystyczna Mikołaja Afanasiewa”, *Collectanea Theologica* 3 (1997): 97–105.

13 Oeldemann, „Die Synodalität in der Orthodoxen Kirche”, 136–138; Zoltán József Bara, „La Santissima Trinità come fonte e modello di sinodalità della Chiesa secondo Dumitru Stăniloae”, *Studia Koszalińsko-Kołoברzeskie* 29 (2022): 41–70.

14 Elżbieta Przybył, *Wyznania wiary. Kościoły orientalne i prawosławne* (Kraków: Partner, 2006), 328–363.

albo sobór – koncyliarność<sup>15</sup>. Jego myśl o soborności Kościoła została rozwinięta przez Sergieja Bułgakowa (1871–1944) i Gieorgija Fłorowskiego (1893–1973). Szczególnie ten ostatni podkreślał synodalny charakter eklezjologii<sup>16</sup>.

Oeldemann zauważa, że w praktyce synodalnego kierowania Kościołem w prawosławiu występują dziś dwa główne modele: jeden hierarchiczny, czysto episkopalny (np. patriarchat ekumeniczny w Konstantynopolu i Serbski Kościół prawosławny), w którym ostateczną odpowiedzialność za Kościół ponoszą wyłącznie biskupi. Drugi model (rosyjski Kościół prawosławny i rumuński Kościół prawosławny), gdzie obok biskupów na synodzie zasiadają przedstawiciele kleru, mnichów i świeckich. Reformy z początku XXI wieku sprawiły jednak, że przedstawiciele kleru i świeckich są stopniowo odsuwani na rzecz większego znaczenia biskupów i episkopalnych organów synodalnych. „Święty i Wielki synod” z Krety w roku 2016 był przykładem wzrastającej „prymacjalizacji” Kościoła prawosławnego. Mimo iż patriarcha lub pierwszy hierarcha w Kościele autokefalicznym tak jak przedtem jest włączony w struktury synodalne, w ostatnich latach można zauważyć wzrastanie znaczenia prymasa i centralizację w ramach poszczególnych patriarchatów. Szczególnie wyraźne jest to w Rosji i w Rumunii, ale również w innych patriarchatach. To potwierdza, że tematu synodalności nie można rozpatrywać w oderwaniu od rozumienia prymatu. Prymat i synodalność tworzą dwa pola porządku kościelnego. Dla „zdrowej” struktury kościelnej wymagana jest równowaga pomiędzy oboma polami, co potwierdza Dokument z Chieti (21 września 2016 r.) opracowany przez Międzynarodową Komisję Mieszaną do spraw dialogu katolicko-prawosławego<sup>17</sup>. Jednak porozumienie Kościoła rzymskokatolickiego i Kościołów prawosławnych w kwestii prymatu Biskupa Rzymu nie będzie możliwe, dopóki teologia wschodnia nie wypracuje jasnego stanowiska odnośnie do roli *protos* w łonie samego prawosławia, co obecnie jest niemożliwe ze względu na spory pomiędzy Patriarchatem Ekumenicznym w Konstantynopolu i Patriarchatem moskiewskim<sup>18</sup>.

15 Jarosław Moskałyk, „Funkcja soborności Kościoła”, *Colloquia Theologica Ottoniana* 1 (2011): 116–119; Tomáš Špidlík, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka* (Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów, 2000), 149–155.

16 Oeldemann, „Die Synodalität in der Orthodoxen Kirche”, 138; Zdzisław Kijas, „Zasada «sobornosti» w teologii i życiu Wschodu prawosławego”, *Studia Theologica Varsaviensia* 2 (1995): 36–41.

17 Oeldemann, „Die Synodalität in der Orthodoxen Kirche”, 143, 147; Wspólna Międzynarodowa Komisja dla Dialogu Teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim a Kościołem prawosławnym. „Synodalność i prymat podczas pierwszego tysiąclecia: ku wspólnemu rozumieniu w służbie jedności, Chieti, 21 września 2016 r.”, tłum. E. Sojka, *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 2, 83 (2018): 122–129; Janusz Bujak, „Synodalność i prymat jako wyzwanie w ekumenicznym dialogu katolicko-prawosławym”, *Symposium* 26, 1 (2022): 94, 101–102.

18 „Stanowisko Patriarchatu moskiewskiego w kwestii prymatu na poziomie Kościoła powszechnego (28.12.2013)”, w: Janusz Bujak, *Dialog katolicko-prawosławny w latach 2005–2015*, Studia i Rozprawy 40 (Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2016), 176–184; „«Pierwszy bez równych». Odpowiedź Patriarchatu Ekumenicznego na stanowisko Patriarchatu moskiewskiego w kwestii prymatu w Kościele powszechnym (8.01.2014)”, w: Janusz Bujak, *Dialog katolicko-prawosławny w latach 2005–2015*, Studia i Rozprawy 40 (Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2016), 185–191.

## 2. Synodalność w teologii luterńskiej

Teolog waldenski Fulvio Ferrario podkreśla, że instytucja synodu odgrywała kluczową rolę w reformacji XVI wieku, a synod był uważany za najlepsze narzędzie reformy Kościoła *in capite et in membris*, o ile poszedłby drogą koncyliaryzmu<sup>19</sup>. Sobór Trydencki (1542–1563) nie przyjął jednak zasad koncyliaryzmu, a synody w Kościołach luterńskich aż do czasów współczesnych były praktycznie nieznanymi.

### 2.1. Rys historyczny powstania struktury synodalnej w Kościołach luterńskich

Założenia synodalnej struktury Kościoła luterńskiego znajdują się przede wszystkim w piśmie Marcina Lutra, w którym zaznacza, że: *Daß ein christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein und abzusetzen, Grund und Ursach aus der Schrift* („Zgromadzenie albo chrześcijański zbor ma prawo i władzę, by oceniać wszelkie nauki i powoływać, mianować i odwoływać nauczycieli – podstawa i powód z Pisma”) z roku 1523<sup>20</sup>. Luter rozwija w nim nauczanie o powszechnym kapłaństwie, przez które Chrystus wszystkim ochrzczoneму udziela w równym stopniu władzy głoszenia słowa Bożego i nauczania. Wszystkim chrześcijanom przysługuje to samo prawo przyjęcia urzędu przepowiadania słowa. Delegaci do posługi kaznodziejskiej powinni jednak wyróżniać się umiejętnościami i zrozumieniem.

Nauczanie Lutra o powszechnym kapłaństwie jest związane z udziałem zgromadzenia w wyborze duchownych i w kształtowaniu porządku kościelnego. Ponieważ w Kościołach luterńskich władze świeckie, książęta i rady miejskie były postrzegane jako prawowici przedstawiciele społeczeństwa chrześcijańskiego, dlatego odpowiedzialność za zarządzanie Kościołem od początku spoczywało nie na synodach, ale na władcach świeckich (*landesherrliche Kirchenregiment*), którzy uważani byli za najznakomitszych członków Kościoła, mieli prawa biskupa (*Notbischof*) oraz zarządzali Kościołem na swoim terytorium<sup>21</sup>. Niemiecki teolog luterński Friedrich Hauschildt podkreśla, że w *Wyznaniu Augsburskim* Filipa Melanchtona z roku 1530 nie mówi się ani o powszechnym kapłaństwie, ani o synodach. Rzeczywiste ustanowienie synodów jest dość młodą

---

19 Fulvio Ferrario, „Il significato teologico-ecclesiale della sinodalità: punti fermi e questioni aperte. La prospettiva protestante”, 147–148.

20 Jerzy Sojka, „Czym jest sobór dla Kościoła? Perspektywa ewangelicka”, w: *Przed Soborem Wszechprawosławnym*, red. Tadeusz Kałużny, Zdzisław Józef Kijas (Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, 2016), 62.

21 Christoph Dinkel, „Synode III. Reformation bis zur Gegenwart”, w: *Theologische Realenzyklopädie*, Band 32 (Berlin–New York: Walter de Gruyter, 2001), 572–573. Autor podkreśla, że opracowane przez Davida Hollaza (1648–1713) i Johanna Andreasa Quenstedta (1617–1688) modele synodalne nie będą miały wielkiego wpływu na strukturę zarządzania Kościołami. Jeśli w luteranizmie istniały synody, to jedynie na poziomie parafii. Dopiero kolegialne myślenie z okresu oświecenia wprowadziło pewne zmiany w relacji państwo–Kościół. Ten ostatni został uznany za korporację zbudowaną przez jej członków i mającą własne prawa. Ta kolegialna teoria struktury Kościoła była punktem wyjścia dla rozwoju synodów na początku XIX wieku w Kościołach luterńskich; Otto Hermann Pesch, *Zrozumieć Lutra* (Kraków: W drodze, 2008), 330–333.



praktyką, która sięga połowy XX wieku. Jako przyczyny braku synodów w początkach reformacji autor wymienia:

1. Zbyt wielkie różnice społeczne i uznawanie konieczności podporządkowania się autorytetom za wyraz woli Bożej. Z tego powodu Kościoły luterzańskie przypisały księżętom jako *praecipuum membrum Ecclesiae*, jako reprezentantom świeckich, funkcję *summus episcopus*.
2. Świadomość, że sam chrzest nie wystarcza do pełnienia pewnych funkcji społecznych. Należy brać pod uwagę, że wielu ludzi nie potrafiło wtedy czytać i pisać. Konieczne są zdolności i doświadczenie, aby pełnić funkcje kierownicze.
3. Luter nie był zwolennikiem szybkich zmian strukturalnych. Wojna chłopska w Niemczech (1524–1526) utwierdziła go w niechęci do wprowadzenia synodów<sup>22</sup>.

Na przełomie XVIII i XIX wieku wezwanie od uniezależnienia się Kościoła luterńskiego od państwa stawało się w Niemczech coraz głośniejsze. Tendencje te zostały przygotowane przez teorie podkreślające kolegialną strukturę Kościoła, amerykańską Deklarację niepodległości (1776), rewolucję francuską (1789–1799) i zbliżenie, które dokonało się pomiędzy Kościołami luteranskimi i reformowanymi, w których struktury synodalne były dobrze ugruntowane. Polityczną przyczyną nasilenia się żądań uniezależnienia się Kościołów od władzy świeckiej był upadek Świętego Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego w wyniku przegranych wojen z Napoleonem w roku 1806. W Prusach na reformy Kościoła luterńskiego miał duży wpływ Friedrich Schleiermacher. W roku 1799 w czwartej mowie *Über die Religion* wprost domagał się on odejścia od dotychczasowego modelu relacji państwa i Kościoła. Schleiermacher pisał o Kościele, w którym zostałyby zniesione wszelkie różnice pomiędzy duchownymi i świeckimi. W roku 1808 Schleiermacher opracował *Vorschlag zu einer neuer Verfassung der protestantischen Kirche im preußischen Staate*. Głosił on, że kościelna autonomia i demokratyczne zarządzanie w Kościele mogą zostać urzeczywistnione wyłącznie dzięki kościelnej konstytucji o charakterze prezbiteriańsko-synodalnym. Ostatecznie poglądy prezbiteriańskie nie znalazły posłuchu w społeczeństwie i wśród duchownych. Król pruski Fryderyk Wilhelm III (panował w latach 1797–1840) opowiedział się przeciw reformom zaproponowanym przez Schleiermachera. Jedynie w zachodniej części Prus (Nadrenia-Westfalia) w roku 1835 wprowadzono porządek, w którym był silny element prezbiteriańsko-synodalny<sup>23</sup>.

Wraz z końcem Cesarstwa Niemieckiego, powstałego w roku 1871, w roku 1918 i decyzją o zakończeniu istnienia „Kościoła państwowego” zniknął system zarządzania Kościołem przez władców świeckich. Zakończył się sojusz ołtarza z tronem. W jego miejsce pojawiły się synody i konsystorze<sup>24</sup>.

22 Friedrich Hauschildt, „Synodalität (in) der evangelischen Kirche”, *Catholica* 2, 70 (2016): 125–126.

23 Dinkel, „Synode III. Reformation bis zur Gegenwart”, 574–576.

24 Dinkel, „Synode III. Reformation bis zur Gegenwart”, 576–577; Anderea Schwarz, „Verfassung der Evangelisch-Lutherischen Kirche im rechtsrheinischen Bayern, 1921”, dostęp 9.01.2023, [https://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Verfassung\\_der\\_Evangelisch-Lutherischen\\_Kirche\\_im\\_rechtsrheinischen\\_Bayern,\\_1921](https://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Verfassung_der_Evangelisch-Lutherischen_Kirche_im_rechtsrheinischen_Bayern,_1921), dostęp 9.01.2023: „Im Gefolge der Revolution von 1918 endete wie im übrigen Deutschland in Bayern das

## 2.2. Podstawy teologiczne i zadania synodów

Teologiczna podstawa synodów w Kościele luterzańskim, w którym najważniejszą rolę odgrywają ludzie świeccy, wynika z podstawowej równości wszystkich wierzących pochodzącej z faktu stworzenia i z sakramentu chrztu świętego.

Bóg stworzył człowieka jako mężczyznę i kobietę (Rdz 1,27). Obojgu zostało przekazane zadanie głoszenia Ewangelii. Różnice pomiędzy nimi, pomiędzy duchownymi a świeckimi są drugorzędne. Jest to ważne dla ewangelików. Słowa „wezwałem cię po imieniu; tyś moim!” (Iz 43,1) odnoszą się do wszystkich ludzi. Urzędy stworzone przez ludzi z ich różnicami są zasadniczo uwarunkowane historycznie, a zatem podlegają zmianom. W swoich zmiennych aspektach nie powinny one być za bardzo „sakralizowane”, czynione niedostępnymi czy niezmiennymi, ponieważ wtedy podstawowa relacja pomiędzy Bogiem a człowiekiem w Jego Kościele zostaje zaciemniona. Należy trzymać się zasady, że wszyscy ludzie są dziećmi Bożymi<sup>25</sup>.

Marcin Luter podkreślał, że wszyscy ochrzczeni są duchowymi kapłanami przed Bogiem, wszyscy mają władzę głoszenia słowa i udzielania sakramentów. Według Lutra w Kościele Chrystusowym istnieje również posługa kapłańska, nie ma ona jednak charakteru pośredniczenia między Bogiem a wierzącymi. Bycie kapłanem to nic innego jak bycie chrześcijaninem, uważał Luter. To sakrament chrztu czyni człowieka kapłanem. Jednak mimo tego, że każdy chrześcijanin jest odpowiedzialny za głoszenie Ewangelii i jest kapłanem w wyniku sakramentu chrztu, nie czyni to niepotrzebnym szczególnego kapłaństwa, które wciąż jest konieczne dla głoszenia Ewangelii. Ordynowany reprezentuje zadanie, które mają wszyscy. Nie głosi swojego własnego słowa, ale *verbum alienum*, słowo, które otrzymał od Kogoś innego<sup>26</sup>.

Czym zatem jest kapłaństwo według Marcina Lutra? Według niego szczególny urząd i powszechne kapłaństwo mają tę samą treść i władzę, nie są wobec siebie konkurencyjne. Różnica polega na publicznym działaniu i tylko na tym. Powołanie do pełnienia urzędu pochodzi według Lutra od wspólnoty, która prosi biskupa o potwierdzenie wybranej przez nią osoby. Jest to rodzaj delegacji, która jednak nie osłabia suwerenności Boga. To Bóg ustanawia szczególne kapłaństwo. Luter twierdził, że podobnie dzieje się w Kościele katolickim, gdzie wybiera się biskupów i papieża<sup>27</sup>.

---

landesherrliche Regiment über die evangelische Kirche”. Gdy Adolf Hitler został kanclerzem Rzeszy w roku 1933, wśród luteran niemieckich zapanował wielki entuzjazm. Pojawiła się nadzieja na ponowny ścisły związek państwa i Kościoła. Christian Berndt, „Gründung des Deutschen Reichs 1871. Protestantischer Jubel und katholische Skepsis”, dostęp 13.01.2023, <https://www.deutschlandfunkkultur.de/gruendung-des-deutschen-reichs-1871-protestantischer-jubel-100.html>; Stefan Loubichi, „Die unrühmliche Rolle der Evangelischen Kirche im Dritten Reich”, dostęp 13.01.2013, <https://www.zukunft-braucht-erinnerung.de/die-unruehmliche-rolle-der-evangelischen-kirche-im-dritten-reich>, dostęp 13.01.2023. Kościół protestancki oczekiwał więc, że Hitler stworzy nowy sojusz między protestantyzmem a państwem.

25 „Synodalität nach evangelischen Verständnis und im Hinblick auf die Debatte in der römisch-katholisch Kirche”. *Catholica* 2, 74 (2020): 115–116.

26 Hauschildt, „Synodalität (in) der evangelischen Kirche”, 118–119.

27 Hauschildt, „Synodalität (in) der evangelischen Kirche”, 120–121; John Theodore Mueller, *Dogmatyka chrześcijańska. Podręcznik dla duszpasterzy, nauczycieli i laików* (Warszawa: Lutheran Heritage Foundation, 2008),

Wszystkie wypowiedzi na temat Kościoła mają strukturę dialektyczną. Można opisać Kościół we właściwy sposób wyłącznie w sprzecznej sobie podwójnej wypowiedzi. Kościół jako również ziemską rzeczywistość jest zawsze i nieuchronnie obecny w pewien empirycznie dostrzegalny sposób, ale również, zgodnie z protestanckim nauczaniem, nie jest on wyłącznie strukturą socjologiczną. Luter rozumiał Kościół jako *creatura verbi divini*, jako stworzenie słowa. Zanim Kościół wykształci struktury organizacyjne, jest on już w pełni obecny: Słowo i sakrament „wydarzają się”, dotykają ludzi, włączają ich w proces komunikacji. Oczywiście jest w tym również udział człowieka, ale pierwszorzędną rolę odgrywa słowo i sakrament. Ta dialektyka jest dostrzegalna w Piśmie Świętym. Łk 10,16: „Kto was słucha, Mnie słucha”, a zarazem Chrystus każe mówić: „Słudzy nieużyteczni jesteśmy” (Łk 17,10). Oba zdania są prawdziwe. Paweł pisze: „Przechowujemy ten skarb w naczyniach glinianych” (2 Kor 4,7). Ten skarb nie należy do nas. Boża moc działa *sub contrario*: „Moc bowiem w słabości się doskonali” (2 Kor 12,9), jest zarazem słaba. Osoby głoszące słowo są w pewnym sensie konieczne, potrzebni są świadkowie, ale istotą świadków jest to, że wskazują na doświadczenie, które nie pochodzi od nich. Nie są jego autorem, ale przekazicielem. Bóg wykorzystuje nasze ludzkie działanie, w pewnym sensie wiąże się z nim, nie uzależniając się od niego, zachowuje swoją suwerenność<sup>28</sup>.

Na pytanie o zarządzanie Kościołem można odpowiedzieć dialektycznie, na dwóch poziomach, podobnie jak przy powołaniu do posługi pasterskiej.

Na pierwszym poziomie sam Bóg kieruje swoim Kościołem. On jest Dobrym Pasterzem, który pasie swój lud. Karmi go swoim słowem. Nie czyni tego jednak bezpośrednio, w sposób doświadczalny empirycznie, ale w sposób ukryty. Oznacza to, że kierowanie Kościołem przez ludzi ma znaczenie drugorzędne i pochodne. Ponieważ jednak Kościół istnieje w czasie i przestrzeni, musi w nim istnieć również ludzkie prowadzenie, które dotyczy przewodniczenia nabożeństwom, odpowiadanie na pytania z zakresu etyki, zarządzanie budynkami i finansami, i innych kwestii związanych z organizacją życia Kościoła. Kapłaństwo wspólne oznacza, że wszyscy chrześcijanie w swej istocie są odpowiedzialni za przekazywanie Ewangelii. Również kierowanie Kościołem należy zasadniczo do całej wspólnoty, o czym Luter pisał w roku 1523. Odrzuca on struktury autorytarne, które były obecne w świecie polityki, jednak nie rezygnuje ze struktur jako takich, jeśli służą prowadzeniu Kościoła<sup>29</sup>.

Udział świeckich w synodalnych gremiach zarządzających Kościołem, charakterystyczny dla protestantyzmu, jest możliwy tam, gdzie istnienie Kościoła nie jest uważane za zależne od uprzedniego obdarowania urzędem obdarzonym szczególną władzą

---

875–881. Na stronie 875 można przeczytać: „Dlatego relacja między publiczną służbą zwiastowania a duchowym kapłaństwem wszystkich chrześcijan w świetle Pisma nie wywołuje żadnych problemów. Publiczna służba i duchowe kapłaństwo nie są tożsame, gdyż Biblia rozróżnia między chrześcijanami jako takimi i chrześcijanami jako sługami Słowa, którzy troszczą się o innych chrześcijan”.

28 Hauschildt, „Synodalität (in) der evangelischen Kirche”, 115–116; Hauschildt, „Synodalität nach evangelischen Verständnis und im Hinblick auf die Debatte in der römisch-katholisch Kirche”, 115–117.

29 Hauschildt, „Synodalität (in) der evangelischen Kirche”, 122–123.

duchową, a pozytywnie: gdzie Kościół jest uważany za stworzenie słowa Bożego (*creatura verbi*) i za sługę słowa Bożego, która to służba zasadniczo jest pełniona przez wszystkich wierzących. Urząd duchowny jest rozumiany jako specjalna forma powszechnego kapłaństwa, odpowiedzialny, za zgodą wspólnoty i dla jej dobra, za publiczne głoszenie słowa i administrację sakramentów. Przy innym rozumieniu Kościoła (jak w Kościele rzymskokatolickim i prawosławnym) synody mogą być zaledwie organem kolegialnym wspierającym i doradzającym duchownemu autorytetowi w celu wspólnego podejmowania decyzji.

Synod jest najważniejszym organem kierowniczym w Kościele, jako że decyduje on nie tylko o porządku życia kościelnego, instytucjach kościelnych, prawach kościelnych, podatkach, układach z państwem i innymi Kościołami, ale również poprzez wybór biskupów albo prezydentów Kościoła podejmuje decyzje personalne. Synody są związane w swoich decyzjach z nauczaniem swoich Kościołów: z Ewangelią, pismami wyznaniowymi. Kościół ewangelicki dostosowuje swoje nauczanie do sytuacji, pragnie „interpretować” Ewangelię<sup>30</sup>.

Na pytanie, czy synody są czymś w rodzaju parlamentów, a zatem systemami demokratycznymi lub się od nich zasadniczo różnią, odpowiedzi nie są jednoznaczne.

Niektóre synody przypominają parlamenty: mają prawo ustawodawcze, uprawnienia decyzyjne, prawo wyborcze i prawo budżetowe. Jest jednak inaczej niż w politycznym parlamencie, ponieważ nie ma opozycji, której celem jest doprowadzić do dymisji rządu. Panuje w nich powszechna wola, by decydować poprzez konsensus typowy dla synodów. Jest również obecne korzystne ograniczenie, które dotyczy wszystkich kościelnych kierowniczych gremiów: wszystkie ich decyzje są związane z wyznaniem wiary. Nikt nie może go unieważnić. Synody, oprócz spraw organizacyjnych, poruszają również kwestie duchowe (np. porządek nabożeństw, śpiewnik, katechizm, recepcja tekstów ekumenicznych), w których to sprawach decyzje są podejmowane w świadomości odpowiedzialności przed Bogiem. W miejsce politycznej kalkulacji lub ludzkiego autorytetu urzędowego, wchodzi autorytet Pisma Świętego i wyznania wiary oraz świadomość odpowiedzialności przed Bogiem. Dlatego panuje przekonanie, że decyzje większości nie są gwarantem prawdy, ponieważ „również sobory mogą błędzić”, jak mówił Luter<sup>31</sup>.

Fulvio Ferrario zauważa, że członkami synodu regionalnego i narodowego są najczęściej (część z nich to członkowie *ex officio*) wybrani przez Kościoły lokalne. Chodzi o posługę, która wymaga odpowiedzialności. Zgromadzenie synodalne jest bowiem otwierane modlitwą i ma świadomość bycia zgromadzeniem wierzących wsłuchanych w głos Ducha Świętego. Debata stanowi miejsce rozeznania. Może zatem się zdarzyć, że dany członek synodu w trakcie dyskusji zmieni zdanie, z którym przyjechał na synod lub które wyraziła jego wspólnota lokalna. Z tego powodu debata i głosowania są analogiczne do praktyki demokratycznej, jednak w swej istocie są różne. Kościół pojmuje siebie jako *teo*-kratyczny, rządony przez Boga, dlatego właśnie nie jest on *hier*o-kra-

30 Dinkel, „Synode III. Reformation bis zur Gegenwart”, 578.

31 Hauschildt, „Synodalität (in) der evangelischen Kirche”, 128.

tyczny, rządzony przez kler. Właśnie dlatego nieprecyzyjne jest twierdzenie, że decyzje na synodzie są podejmowane „oddolnie”. Odwrotnie, są podejmowane „odgórnie”, jako że odwołują się do autorytetu Boga działającego w zgromadzeniu mocą Ducha Świętego. „Oddolny” wymiar (czyli pochodzący od zgromadzenia, nie zaś od hierarchii) ma proces rozeznawania.

Bycie najwyższym autorytetem w Kościele nie oznacza, że synod jest nieomylny. Pojęcie nieomyślności w protestantyzmie jest niezrozumiałe lub wskazuje na pomieszanie planu ludzkiego i boskiego. Decyzje synodalne z zasady są omylne i otwarte na rewizję. Proces słuchania i rozeznania nie może być uznany za zamknięty wraz z podjęciem decyzji synodalnych: recepcja ze strony Kościoła jest jego integralną częścią, podobnie debata teologiczna.

Czy należy zatem potwierdzić, że jakkolwiek decyzja podjęta na synodzie jest pozbawiona gwarancji instytucjonalnych? Należy odpowiedzieć na to pytanie, że każda, nawet podjęta na najwyższym poziomie decyzja, pozostaje zawsze tylko słowem ludzkim. W takiej mierze, w jakiej zostaje podjęta w oczekiwaniu asystencji Ducha Świętego, decyzji towarzyszy obietnica wierności Boga. W tym kontekście wiara ewangelicka mówi o „obietnicy” tam, gdzie teologia rzymskokatolicka mówi o „gwarancji”. Obietnica Boga nie jest jednak czymś mniejszym od gwarancji. Termin „obietnica” kładzie jednak nacisk na darmowy i dobrowolny charakter działania Ducha Świętego. Instytucja Kościoła ma obowiązek przyzywać Jego pomocy, ta jednak pozostanie zawsze „wydarzeniem” i nie skonkretyzuje się w instytucji kościelnej.

Z pewnością Duch Święty działa w historii i w czasie. Nie popada w „doketyzm eklezjologiczny”, jednak Jego działanie pozostaje zawsze „obietnicą” Boga, której nie można sobie przywłaszczyć na sposób instytucji. Dla synodu słowo Boga jest jak manna na pustyni, która dana jest dzień po dniu, ale której nie można przechować na później. Należy zaufać słowu Bożemu, ale nie można go mieć na stałe. Nie chodzi o pozbawienie mocy ontologicznej obecności Boga, ale o szacunek dla sposobu, w jaki zostaje nam ona udzielona. Bóg rzeczywiście utożsamia się ze swoim Kościołem, ale ponieważ czyni to na mocy swojej obietnicy, Kościół nie może utożsamiać się z Bogiem. Z tego wynika możliwość zmian decyzji synodalnych, włącznie z tymi o charakterze dogmatycznym. Przeciwnie podejście (katolickie) to błąd *petitio principii*<sup>32</sup>.

### 3. Synodalność w teologii katolickiej

Jak można przeczytać w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, za pierwsze zgromadzenie synodalnej należy uznać Sobór Jerozolimski, który jest źródłem synodalnej praktyki w Kościele (nr 22; por. Dz 15; Gal 2,1–10). Na temat rozwoju zgromadzeń synodalnych w pierwszych trzech wiekach Kościoła cenne informacje przynoszą świadectwa św. Ignacego z Antiochii

32 Fulvio Ferrario, „Il significato teologico-ecclesiale della sinodalità: punti fermi e questioni aperte. La prospettiva protestante”, *Path* 1 (2014): 151–153.

i św. Cypriana z Kartaginy (nr 25). Od IV wieku widać rozwój synodów diecezjalnych i metropolitalnych, jednak szczególne miejsce zajmują sobory powszechne, zwoływane od roku 325 (nr 26–30). Należy również pamiętać, że

od samego początku Kościół w Rzymie cieszył się szczególnym szacunkiem, na mocy męczeńskiej śmierci poniesionej tam przez apostołów: Piotra – za następcę którego jest uznawany biskup Rzymu – i Pawła. Mocno strzeżona w nim wiara apostołska, posługa władzy sprawowana przez jego biskupa w służbie komunii między Kościołami, potwierdzona bogata praktyka życia synodalnego: to wszystko sprawia, że Kościół Rzymu jest punktem odniesienia dla wszystkich Kościołów, które odwołują się do niego w celu rozstrzygnięcia sporów, w wyniku czego pełnił on rolę instancji apelacyjnej (nr 28).

W drugim tysiącleciu, po rozpadzie wspólnoty między Kościołem Konstantynopolskim i Kościołem Rzymu (1054 r.), praktyka synodalna stopniowo nabierała różnych form proceduralnych na Zachodzie i na Wschodzie. W Kościołach wschodnich w dalszym ciągu zwoływano synody patriarchalne i metropolitalne, natomiast w Konstantynopolu ugruntowała się praktyka stałego synodu zwanego *endemousa* (por. nr 31)<sup>33</sup>.

### 3.1. Doktryna Pierwszego i Drugiego Soboru Watykańskiego o prymacie i kolegialności biskupów

W Kościele rzymskokatolickim mamy dwa rodzaje albo poziomy synodalności: pierwszy dotyczy prymatu papieża i kolegium biskupów będących z nim w jedności, drugi natomiast polega na udziale wszystkich ochrzczonych, wszystkich wiernych świeckich w życiu Kościoła. Pierwszy i Drugi Sobór Watykański skupiły się przede wszystkim na prymacie papieża i na kolegialności biskupów, jednak Sobór Watykański II włączył kolegium biskupów w kontekst eklezjologii komunii.

Sobór Watykański I z powodu nieprzewidzianych okoliczności nie zdołał opracować całościowej wizji eklezjologicznej, a jedynie doktrynę o urzędzie papieskim i ogłosić dwa dogmaty: o nieomyślności nauczania papieża i jego powszechnej jurysdykcji<sup>34</sup>. Zabrakło czasu na opracowanie szerszego kontekstu eklezjologicznego, w którym prymat papieski mógłby zostać przedstawiony w relacji do kolegium biskupów. Nie oznacza to jednak,

---

33 Walenty Szymański, „Kompetencje konstantynopolińskiego synodu *endemousa* (do XI w.) odnośnie do sakramentów”, *Studia Warmińskie* 16 (1979): 400–404; Blaza, *Synodalność (soborowość) w Kościołach wschodnich*, 93–96.

34 Dario Vitali, „Il Concilio Vaticano I nel contesto ecclesiologico del secolo XIX”, *Path* 13 (2014): 69–76; Janusz Bujak, „*Idźcie do Józefa*”. *Nauczanie papieży o św. Józefie. Od bł. Piusa IX do Franciszka* (Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2021), 23–24. Sobór Watykański I rozpoczął się 8 grudnia 1869 roku. Odbyły się cztery sesje soborowe, na których zostały promulgowane dwie konstytucje dogmatyczne: o wierze katolickiej *Dei Filius* z 24 kwietnia 1870 roku i o Kościele *Pastor Aeternus* z 18 lipca 1870 roku. Pierwsza z nich wyjaśnia relacje pomiędzy wiarą a rozumem, natomiast w drugiej, *Pastor Aeternus*, zostały ogłoszone dwa dogmaty: o nieomyślności papieża w sprawach wiary i moralności oraz o jego powszechnej jurysdykcji. Po wybuchu wojny francusko-pruskiej i zajęciu Rzymu przez wojska Wiktora Emmanuela II 20 września 1870 roku, 20 października 1870 roku dokumentem *Postquam Dei munere* sobór został zawieszony przez Piusa IX *sine die*, mimo że zostało jeszcze 51 schematów do omówienia.

że papież i biskupi nie prezentowali eklezjologii, zgodnie z którą nieomyślność papieża opiera się na nieomyślności Kościoła i na komunii papieża z episkopatem, uważanym za instytucję z prawa Bożego. Przeciwnie, świadomość tego była powszechna, czego dowiódł spór pomiędzy biskupami niemieckimi i kanclerzem Rzeszy Otto von Bismarckiem. W roku 1872 Bismarck, chcąc w okresie kulturkampfu uderzyć w Kościół katolicki w Niemczech, rozpowszechnił wśród rządów europejskich fałszywe informacje, jakoby w wyniku definicji dogmatycznych soboru jurysdykcja biskupów została wchłonięta przez jurysdykcję papieską, a papież dzięki dogmatowi o nieomyślności stał się najbardziej absolutystycznym monarchą na świecie. W odpowiedzi na oszczerstwa Bismarcka biskupi niemieccy w roku 1875 za wiedzą i przyzwoleniem Piusa IX wystosowali do kanclerza Niemiec list, w którym wyjaśnili, że „całkowicie nie rozumie się watykańskich postanowień, jeżeli się twierdzi, że przez nie «jurysdykcja biskupia rozplynęła się w jurysdykcji papieskiej», że papież «w zasadzie stanął na miejscu każdego poszczególnego biskupa», że biskupi są tylko «narzędziami papieża, i urzędnikami nie ponoszącymi osobiście żadnej odpowiedzialności». Według stałej nauki Kościoła katolickiego, którą również Sobór Watykański wyraźnie wyłożył, biskupi nie są tylko narzędziami papieża, nie są «urzędnikami papieża nie ponoszącymi osobiście żadnej odpowiedzialności», ale «są ustanowieni przez Ducha Świętego następcami Apostołów»<sup>35</sup>.

Sobór Watykański II (1962–1965) uznał, że relacje prymatu papieża i kolegium biskupów należą do głównych tematów obrad soborowych. Gianfranco Calabrese podkreśla, że Sobór Watykański II umieścił doktrynę o prymacie i nieomyślnym magisterium Biskupa Rzymu w kontekście służby na rzecz komunii Kościoła i wierności objawieniu chrześcijańskiemu, ale również w kontekście sakramentalnym, który uzasadnia zarówno doktrynę o sakramentalności episkopatu, jak i posługę Piotrową, o czym mówi konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* nr 12<sup>36</sup>.

Sobór Watykański umożliwił odpowiednią recepcję zarówno posługi prymacjalnej i nauczycielskiej Biskupa Rzymu, jak i teologii sakramentalnej episkopatu w perspektywie synodalnej, ponieważ umieścił jedno i drugie w ramach Kościoła, opisanego jako wspólnota synowska i braterska, oraz hierarchii, rozumianej jako służebna posługa wobec Kościoła. Rzeczywiście, wspólna godność chrzcielna wszystkich chrześcijan i uczestnictwo w misterium wspólnoty Trójcy Świętej jest u podstaw, w sensie teologicznym i eklezjologicznym, wspólnej godności wszystkich ochrzczonych i powołania wszystkich

35 *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi kościoła*, red. Stanisław Głowa, Ignacy Bieda (Poznań: Księgarnia św. Wojciecha, 1989), 62–64; Antòn Angel, *El misterio de la Iglesia*, t. 2 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos; Toledo: Estudio teologico de San Ildefonso, 1986), 476–478.

36 Gianfranco Calabrese, „Il «significato» teologico-ecclesiale della sinodalità: punti fermi e questioni aperte. Prospettiva cattolica”, *Path* 13, 1 (2014): 158. „Ogół wiernych, mających namaszczenie od Świętego, nie może zbłądzić w wierze i tę szczególną swoją właściwość ujawnia przez nadprzyrodzony zmysł wiary całego ludu, gdy „poczynając od biskupów aż po ostatniego z wiernych świeckich” ujawnia on swą powszechną zgodność w sprawach wiary i obyczajów. Albowiem dzięki owemu zmysłowi wiary, wzbudzaniu i podtrzymywanemu przez Ducha prawdy, Lud Boży pod przewodem świętego urzędu nauczycielskiego – za którym idąc, już nie ludzkie, lecz prawdziwie Boże przyjmuje słowo – niezachwianie trwa „przy wierze raz podanej świętym”, wnika w nią głębiej z pomocą słusznego osądu i w sposób pełniejszy stosuje ją w życiu” (LG 12).

chrześcijan do świętości oraz wspólnego uczestnictwa w funkcji prorockiej, kapłańskiej i królewskiej Chrystusa, jak można przeczytać w *Lumen gentium* nr 9: „Albowiem wierzący w Chrystusa, odrodzeni nie z nasienia skazitelnego, lecz z nieskazitelnego przez słowo Boga żywego, nie z ciała, lecz z wody i Ducha Świętego, ustanawiani są w końcu „rodzajem wybranym, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem nabytym (...), co niegdyś nie był ludem, teraz zaś jest Ludem Bożym” (1 Pt 2,9–10) (LG 9).

Sobór Watykański II przejął nauczanie Soboru Watykańskiego I o prymacie i nieomylnym nauczaniu papieża, ale włączył je w ramy nowej wizji Kościoła, dzięki czemu sprawowanie posługi Piotrowej ukazało się w nowym świetle, w napięciu synodalnym w ramach powszechnego kapłaństwa wszystkich ochrzczonych, w relacji zarówno do charyzmatu chrzcielnego wszystkich chrześcijan, jak i do hierarchicznych charyzmatów biskupów. Perspektywa synodalna dotyczy zarówno wspólnej drogi wszystkich ochrzczonych i może być określona jako „synodalność wspólnotowa lub chrzcielna”, jak i posług wynikających ze święceń biskupa Rzymu, biskupów, prezbiterów, diakonów i ta droga może być określona jako „synodalność święceń lub hierarchiczna”. Wspólna synodalność wszystkich ochrzczonych i synodalność ministerialna albo hierarchiczna, która manifestuje się w kolegalności biskupów z papieżem, a w sposób personalny w posłudze Piotrowej, są wyrazem wspólnoty Ludu Bożego i posługi hierarchicznej dla dobra Kościoła powszechnego, podkreśla Calabrese<sup>37</sup>.

Autor przytacza opinię kard. Waltera Kaspera, który zauważa, że Sobór Watykański II potwierdził doktrynę Soboru Watykańskiego I, zarazem potwierdzając sakramentalny wymiar święceń biskupich<sup>38</sup>, który nie pochodzi od papieża i nie oznacza, że biskup jest reprezentantem papieża. Sobór potwierdził również godność posługi świeckich, znaczenie Kościoła lokalnego<sup>39</sup>, a przede wszystkim koncepcję Kościoła jako *communio*. Dzięki temu zostały przywrócone elementy synodalne, zwłaszcza na poziomie synodów i konferencji episkopatów. Jednak mimo tych osiągnięć, sobór nie był w stanie w pełni pogodzić nowych elementów – które odpowiadały starszej tradycji – z nauczaniem Soboru Watykańskiego I. Wiele tematów pozostało między sobą w oderwaniu, tak że niektórzy mówią o dwóch eklezjologiach w tekstach soborowych. Może jest to pewna przesada, ale oczywisty jest kompromisowy charakter wielu tekstów, powodujący po zakończeniu soboru kontrowersje dotyczące ich interpretacji, co do pewnego stopnia trwa do dziś. W tym sensie nie tylko Sobór Watykański I, ale również Sobór Watykański II pozostają niedokończone. Integracja posługi Piotrowej w ramach eklezjologii, relacja prymatu i kolegalności, Kościoła powszechnego i Kościoła lokalnego, interpretacja bezpośredniej władzy papieża we wszystkich Kościołach lokalnych, kwestia zastoso-

37 Calabrese, „Il «significato» teologico-ecclesiale della sinodalità: punti fermi e questioni aperte. Prospettiva cattolica”, 160–164.

38 Janusz Bujak, „Sakramentalność święceń biskupich w Konstytucji dogmatycznej o Kościele «Lumen gentium» nr 21”, *Colloquia Theologica Ottoniana* 1 (2006): 17–29.

39 Janusz Bujak, „Pierwszeństwo Kościoła powszechnego wobec Kościołów lokalnych”, *Collectanea Theologica* 76, 1 (2006): 39–55.



wania zasady subsydiarności i inne jeszcze kwestie teologiczne i praktyczne pozostały nierozwiązane, pisze Walter Kasper<sup>40</sup>.

### 3.2. Synodalność całego Ludu Bożego

Calabrese zauważa, że pomiędzy synodalnością powszechną lub chrzcielną i synodalnością hierarchiczną istnieje istotna relacja, którą wyraża relacja istniejąca pomiędzy kapłaństwem wspólnym i kapłaństwem urzędowym lub hierarchicznym: „Kapłaństwo zaś powszechne wiernych i kapłaństwo urzędowe, czyli hierarchiczne, choć różnią się istotą, a nie stopniem tylko, są sobie jednak wzajemnie przyporządkowane, jedno i drugie bowiem we właściwy sobie sposób uczestniczy w jednym kapłaństwie Chrystusowym” (LG 10). Również dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Synodalność w życiu i misji Kościoła* z roku 2018 również potwierdza, że: „Wszyscy wierni są powołani na mocy chrztu do dawania świadectwa i głoszenia Słowa prawdy i życia, ponieważ są członkami proroczego, kapłańskiego i królewskiego Ludu Bożego” (nr 56).

Rzeczywiście, synodalność powszechna wynika z sakramentu chrztu świętego i sakramentu bierzmowania. Poprzez chrzest święty wierni są włączeni, w sposób osobisty i synodalny, w funkcję prorocką, kapłańską i królewską Chrystusa.

Przede wszystkim, funkcja prorocka jest sprawowana poprzez nadprzyrodzony dar wiary (por. LG 12). Jest on podstawowym źródłem powszechnej synodalności *in credendo*, co podkreśla papież Franciszek w adhortacji *Evangelii gaudium* nr 119. Funkcja kapłańska wiernych umieszcza synodalność w wymiarze misteryjnym i liturgicznym Kościoła, nie zaś socio-politycznym<sup>41</sup>. Wreszcie, synodalność chrzcielna i eklezjalna związana jest z królewską funkcją Ludu Bożego, która prowadzi do świadectwa i ewangelizacji, uczy papież Franciszek<sup>42</sup>.

40 Walter Kasper, *Vie dell'unità. Prospettive dell'ecumenismo* (Brescia: Queriniana, 2006), 205, za: Calabrese, „Il «significato» teologico-ecclesiale della sinodalità: punti fermi e questioni aperte. Prospettiva cattolica”, 163–164.

41 „I tak przez chrzest ludzie zostają wszczępieni w paschalne misterium Chrystusa: w Nim współumarli, współpogrzebani i współmartwychwstali otrzymują ducha przybrania za dzieci, «w którym wołamy: Abba, Ojciec!» (Rz 8,15), i tak stają się prawdziwymi czcicielami, jakich Ojciec szuka. Podobnie ilekroć pożywają wieczerzę Pańską, śmierć Pana zwiastują, aż On przybędzie. W sam przeto dzień Zesłania Ducha Świętego, kiedy Kościół ukazał się światu, «ci, którzy przyjęli mowę» Piotra, «zostali ochrzczeni». «I trwali w nauce Apostołów, w uczestnictwie łamania chleba i w modlitwach... chwaląc Boga i zyskując łaskę u całego ludu» (Dz 2,41–42.47). Od tego czasu Kościół nigdy nie zaprzestawał zbierać się na odprawianie paschalnego misterium” (LG 6).

42 Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*: do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych, do wiernych świeckich: o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie (Częstochowa: Edycja św. Pawła, 2013), nr 239: „Głosząc Jezusa Chrystusa, który jest pokojem we własnej osobie (por. Ef 2,14), nowa ewangelizacja zachęca gorąco każdego ochrzczonego, by był narzędziem pokoju i wiarygodnym świadectwem pojednanego życia. Nadszedł czas, by mając na uwadze kulturę, która dostrzega wartość dialogu jako formy spotkania, dążyć do zgody i do wspólnych ustaleń, nie izolując się od troski o społeczeństwo sprawiedliwe, zdolne do pamięci i bez wykluczania kogokolwiek. Głównym autorem, historycznym podmiotem tego procesu są ludzie i ich kultura, nie jakaś klasa, grupa czy elita. Nie potrzebujemy projektów przygotowanych przez niewielu i adresowanych do niewielu, do mniejszości oświeconej, która chce przejąć monopol na wyrażanie zbiorowych uczuć narodów czy społeczeństw. Chodzi o porozumienie, by żyć razem, chodzi o pakt społeczny

### 3.3. Synodalność hierarchiczna i kolegialna

Biskupi na mocy sakramentu święceń kontynuują w czasie i przestrzeni posługę apostołską Dwunastu, a jako następcy apostołów, kontynuują sakramentalną posługę Chrystusa, Głowy Kościoła: „Pan Jezus modląc się do Ojca i powołując do siebie tych, których sam zechciał powołać, ustanowił dwunastu, aby byli z Nim i aby ich posłać dla głoszenia Królestwa Bożego, Apostołów tych ustanowił jako kolegium, czyli jako stały zespół, na czele którego postawił wybranego spośród nich Piotra” (por. J 21,15–17) (LG 19)<sup>43</sup>.

Synodalność hierarchiczna i kolegialna, realizuje się na dwa sposoby, podkreśla Calabrese, równe sobie w pochodzeniu sakramentalnym i biskupim, synergicznym w napięciu synodalnym i wspólnotowym, różnym i asymetrycznym w praktyce pastoralnej i eklezjalnej.

Pierwszy sposób realizacji kolegialności biskupiej to zgromadzenie się na soborze ekumenicznym we wspólnocie z Biskupem Rzymu, następcą Piotra.

Drugi sposób realizacji synodalności hierarchicznej to posługa następcy św. Piotra, realizowana w sposób osobisty i bezpośredni. Biskup Rzymu otrzymał charyzmat synodalności w ramach *communio Ecclesiarum* i jest wezwany do umacniania innych Kościołów partykularnych i ich biskupów w wierze, w prawdzie, w jedności i w miłości. Od pierwszych wieków Kościół lokalny Rzymu z jego biskupem był uznawany przez inne Kościoły i ich biskupów za pierwszą stolicę. Posługa Piotrowa ma zatem wymiar synodalny, ponieważ jej źródło jest kolegialne, episkopalne i eklezjalne. Jako Biskup Rzymu papież jest w kolegium biskupów, a jako następca św. Piotra jest wezwany do umacniania swoich braci w wierności objawieniu i w jedności kolegium biskupiego i komunii Kościołów w Kościele powszechnym. Biskup Rzymu służy kolegialności biskupów i nieomyślności Ludu Bożego. Biskupi są wezwani z woli Chrystusa do przewodniczenia swoim Kościołom lokalnym i znajdują w biskupie Rzymu, następcy Piotra, wsparcie dla zachowania wierności objawieniu i jedności. Synodalność episkopatu realizuje się na wiele sposobów i instytucji: są to sobór powszechny, synod biskupów, konferencje biskupów na poziomie regionalnym, narodowym i kontynentalnym, kolegium kardynałów, kuria rzymska, rady duszpasterskie na różnych poziomach. Wszystkie te formy służą Ludowi Bożemu w perspektywie liturgicznej<sup>44</sup>.

---

i kulturowy”; Calabrese, „Il «significato» teologico-ecclesiale della sinodalità: punti fermi e questioni aperte. Prospettiva cattolica”, 173–175.

43 Calabrese, „Il «significato» teologico-ecclesiale della sinodalità: punti fermi e questioni aperte. Prospettiva cattolica”, 175–176; Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, nr 62: „Kościół jest apostołski w potrójnym znaczeniu: ponieważ był i nadal jest budowany na fundamencie Apostołów (por. Ef 2,20); ponieważ z pomocą Ducha Świętego zachowuje i przekazuje ich nauczanie (por. Dz 2,42; 2 Tm 1,13–14); ponieważ nadal jest prowadzony przez apostołów za pośrednictwem Kolegium Biskupów, ich następców i Pasterzy w Kościele (Dz 20,28). Koncentrujemy się tu na relacji między życiem synodalnym Kościoła a posługą apostołską, która urzeczywistnia się w posłudze biskupów w kolegialnej i hierarchicznej komunii ze sobą i z biskupem Rzymu” (tłumaczenie własne).

44 Calabrese, „Il «significato» teologico-ecclesiale della sinodalità: punti fermi e questioni aperte. Prospettiva cattolica”, 176–178; Rüdiger Althaus, „Die Synodalität (in) der Kirche aus Sicht des katholischen Kirchenrechts”, *Catholica* 2, 70 (2016): 101–113.

### 3.4. Komunia synodalna całego Ludu Bożego i hierarchii: wszyscy, niektórzy, jeden

Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Synodalność w życiu i misji Kościoła* podkreśla, że: „Na fundamencie doktryny o *sensus fidei* Ludu Bożego i sakramentalnej kolegalności episkopatu w hierarchicznej komunii z papieżem, możemy lepiej zrozumieć teologię synodalności. Synodalny wymiar Kościoła wyraża podmiotowy charakter wszystkich ochrzczonych, a zarazem specyficzną rolę posługi biskupiej w kolegalnej i hierarchicznej komunii z Biskupem Rzymu. Ta eklezjologiczna wizja zaprasza nas do wspierania rozwoju komunii synodalnej między «wszystkimi», «niektórymi» i «jednym». Na różnych poziomach: Kościołów partykularnych, na poziomie ich organizacji regionalnej i wreszcie na poziomie Kościoła powszechnego, synodalność zakłada wykonywanie *sensus fidei universitas fidelium* (wszyscy), posługę kolegium biskupów wraz z prezbiterium (niektórzy), oraz posługę jedności biskupa i papieża (jeden). W ten sposób łączą się w dynamice synodalnej wymiar wspólnotowy, który obejmuje cały Lud Boży, wymiar kolegalny odnoszący się do sprawowania posługi biskupiej oraz prymacjalna posługa biskupa Rzymu. Ta współzależność wspomaga *singularis conspiratio* między wiernymi i pasterzami, która jest ikoną odwiecznego *conspiratio* przeżywanego w Trójcy Świętej” (nr 64).

Dokument precyzuje, że: „W katolickiej i apostołskiej wizji synodalności istnieje wzajemna relacja pomiędzy *communio fidelium*, *communio episcoporum* i *communio ecclesiarum*. Pojęcie synodalności jest szersze od pojęcia kolegalności, ponieważ obejmuje ono udział wszystkich w Kościele i wszystkich Kościołów. Kolegalność wyraża w ścisłym sensie potwierdzenie i realizację komunii Ludu Bożego w ramach episkopatu, czyli poprzez kolegium biskupów *cum Petro et sub Petro*, a za jego pośrednictwem komunie między wszystkimi Kościołami. Pojęcie synodalności implikuje pojęcie kolegalności i odwrotnie, ponieważ obie te rzeczywistości, różniące się od siebie, wzajemnie się wspierają i uwierzytelniają. Nauczanie Soboru Watykańskiego II o sakramentalności episkopatu i kolegalności jest podstawowym założeniem teologicznym dla poprawnej i całościowej teologii synodalności” (nr 66).

Dokument podkreśla również, że synodalność oznacza wsłuchanie się pasterzy w głos wiernych, a jednocześnie zaakceptowanie rozróżnienia. Synod czy rada nie mogą podejmować decyzji bez prawowitych pasterzy. W diecezji, na przykład, konieczne jest rozróżnienie między procesem podejmowania decyzji (*decision-making*) poprzez wspólną pracę rozeznawania, konsultacji i współpracy, a podejmowaniem decyzji duszpasterskich (*decision-taking*), które podlegają władzy biskupa, gwaranta apostołskości i katolickości. Przygotowanie do podjęcia decyzji jest zadaniem synodalnym, samo zaś podjęcie decyzji należy do kompetencji biskupa (nr 67–69).

## Zakończenie

Celem artykułu było ukazanie wybranych aspektów teologii synodów/soborów w teologii prawosławnej, luterńskiej i rzymskokatolickiej. Z treści artykułu można wysnuć pewne wnioski dotyczące podobieństw i różnic w rozumieniu synodalności w Kościołach i Wspólnotach chrześcijańskich. Mówiąc o podobieństwach, możemy stwierdzić, że obecne synody są uznawane za integralną część wszystkich trzech omawianych struktur kościelnych. Najpóźniej instytucja synodów pojawiła się we Wspólnotach luterńskich, które do roku 1918 były zarządzane przez władze państwowe z małymi wyjątkami, które pojawiły się w wieku XIX. Inaczej było we Wspólnotach reformowanych, które od początku miały organizację synodalną i w Kościele anglikańskim, który zachował przedreformacyjną tradycję synodalną. Najwięcej podobieństw istnieje pomiędzy Kościołem katolickim a Kościołami prawosławnymi, ponieważ mają one wspólne źródło organizacji synodalnej, jakim jest pierwsze tysiąclecie Kościoła i rola biskupów, którzy zawsze odgrywali pierwszorzędną rolę na synodach i soborach. We Wspólnotach luterńskich synody to sprawa przede wszystkim świeckich, co wynika z teologii kapłaństwa powszechnego. Do tego dochodzi brak sukcesji apostoelskiej we Wspólnotach protestanckich, a tym samym episkopatu. Kolejne różnice dotyczą zakresu synodów. W Kościołach prawosławnych od czasów „schizmy wschodniej” z roku 1054 nie istnieje synodalność na poziomie powszechnym. Wynika to w głównej mierze z braku prymasa (protosa), który byłby uznawany za autorytet przez wszystkich pozostałych hierarchów Kościołów prawosławnych. Patriarcha Konstantynopola jest traktowany jako *primus inter pares*, ale jego pozycja jako „pierwszego” wśród biskupów jest kwestionowana, przede wszystkim przez patriarchę Moskwy i innych hierarchów związanych z Rosyjskim Kościołem Prawosławnym. Również Wspólnoty luterńskie nie mają struktur synodalnych na poziomie powszechnym, może z wyjątkiem Konkordii Leuenberdzkiej, w której pojawiają się głosy o konieczności zwołania ewangelickiego synodu europejskiego. Jednak tego rodzaju synod byłby trudny do pogodzenia z różnymi krajowymi sposobami zarządzania Kościołami. I tak np. duński Kościół narodowy nie ma instytucji synodu i nie planuje ustanowienia tej instytucji, podkreśla Hauschildt<sup>45</sup>. Tak więc w obecnej sytuacji jedynie Kościół katolicki zwołuje sobory o charakterze ekumenicznym. Sporym wyzwaniem teologicznym dla Kościołów wschodnich i Kościoła katolickiego jest znalezienie odpowiedzi na pytanie o udział i rolę świeckich w zgromadzeniach synodalnych i soborowych.

---

45 Hauschildt, „Synodalität nach evangelischen Verständnis und im Hinblick auf die Debatte in der römisch-katholisch Kirche”, 114–115.

## Bibliografia

- Afanasjew, Mikołaj. *Kościół Ducha Świętego*. Białystok: Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce, 2002.
- Althaus, Rüdiger. „Die Synodalität (in) der Kirche aus Sicht des katholischen Kirchenrechts”. *Catholica* 2, 70 (2016): 101–113.
- Antòn, Angel. *El misterio de la Iglesia*. T. 2. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos; Toledo: Estudio teologico de San Ildefonso, 1986.
- Baczyński, Andrzej. „Kościół jako Eucharystia”. *Rocznik Teologiczny* 2 (2014): 117–135.
- Bara, Zoltán Józef. „La Santissima Trinità come fonte e modello di sinodalità della Chiesa secondo Dumitru Stăniloae”. *Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie* 29 (2022): 41–70.
- Berndt, Christian. „Gründung des Deutschen Reichs 1871. Protestantischer Jubel und katholische Skepsis”. Dostęp 13.01.2023. <https://www.deutschlandfunkkultur.de/gruendung-des-deutschen-reichs-1871-protestantischer-jubel-100.html>.
- Blaza, Marek. „Synodalność (soborowość) w Kościołach wschodnich”. *Studia Bobolanum* 31, 2 (2020): 87–111.
- Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi kościoła*, red. Stanisław Głowa, Ignacy Bieda. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha, 1989.
- Bujak, Janusz. „Idźcie do Józefa”. *Nauczanie papieża o św. Józefie. Od bł. Piusa IX do Franciszka*. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2021.
- Bujak, Janusz. „Etapy rozwoju synodalności Kościoła pierwszego tysiąclecia w dokumentach dialogu katolicko-prawosławnego”. *Ateneum Kapłańskie* 3 (2005): 525–544.
- Bujak, Janusz. „Komunia Kościołów lokalnych a kolegialność episkopatu w dokumentach dialogu katolicko-prawosławnego”. *Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie* 9 (2004): 67–79.
- Bujak, Janusz. „Nauczanie papieża Franciszka o synodalności w kontekście współczesnej refleksji teologicznej i ekumenicznej”. *Collectanea Theologica* 1 (2021): 51–76.
- Bujak, Janusz. „Pierwszeństwo Kościoła powszechnego wobec Kościołów lokalnych”. *Collectanea Theologica* 76, 1 (2006): 39–55.
- Bujak, Janusz. „Sakramentalność święceń biskupich w Konstytucji dogmatycznej o Kościele «Lumen gentium» nr 21”. *Colloquia Theologica Ottoniana* 1 (2006): 17–29.
- Bujak, Janusz. „Synodalność i prymat jako wyzwanie w ekumenicznym dialogu katolicko-prawosławnym”. *Symposium* 26, 1 (2022): 91–122.
- Bujak, Janusz. *Dialog katolicko-prawosławny w latach 2005–2015*. Studia i Rozprawy 40. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2016.
- Calabrese, Gianfranco. „Il «significato» teologico-ecclesiale della sinodalità: punti fermi e questioni aperte. Prospettiva cattolica”. *Path* 13, 1 (2014): 157–181.
- Dinkel, Christoph. „Synode III. Reformation bis zur Gegenwart”. W: *Theologische Realenzyklopädie*, Band 32, 571–575. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 2001.
- Duprey, Pierre. „La structure synodale de l’Eglise dans la théologie orientale”. *Proche-Orient Chretienne* (1970): 123–145.
- Ferrario, Fulvio. „Il significato teologico-ecclesiale della sinodalità: punti fermi e questioni aperte. La prospettiva protestante”. *Path* 1 (2014): 147–156.

- Franciszek. *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”: do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych, do wiernych świeckich: o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie*. Częstochowa: Edycja św. Pawła, 2013.
- Gaillardetz, Richard. „The Eucharistic Ecclesiology of Nicolas Afanassieff: Prospects and Challenges for Contemporary Ecumenical Dialogue”. *Diakonia* 27 (1994): 18–44.
- Hauschildt, Friedrich. „Synodalität (in) der evangelischen Kirche”. *Catholica* 2, 70 (2016): 114–132.
- Hauschildt, Friedrich. „Synodalität nach evangelischen Verständnis und im Hinblick auf die Debatte in der römisch-katholisch Kirche”. *Catholica* 2, 74 (2020): 112–129.
- Ioan-Vasile, Leb. „La signification théologique-ecclesiale de la synodalité: points fortes et questions ouvertes; un point de vue orthodoxe”. *Path* 13, 1 (2014): 137–146.
- Kasper, Walter. *Vie dell’unità. Prospettive dell’ecumenismo*. Brescia: Queriniana, 2006.
- Kijas, Zdzisław. „Zasada «sobornosti» w teologii i życiu Wschodu prawosławnego”. *Studia Theologica Varsaviensia* 2 (1995): 31–45.
- Loubichi, Stefan. „Die unrühmliche Rolle der Evangelischen Kirche im Dritten Reich”. Dostęp 13.01.2013. <https://www.zukunft-braucht-erinnerung.de/die-unruehmliche-rolle-der-evangelischen-kirche-im-dritten-reich>.
- Łoski, Włodzimierz. *Teologia dogmatyczna*. Białystok: Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce, 2000.
- Meyendorff, John. *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*. Warszawa; Instytut Wydawniczy PAX, 1984.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna. *Synodalność w życiu i misji Kościoła*. Tłum. własne.
- Moskałyk, Jarosław. „Funkcja soborności Kościoła”. *Colloquia Theologica Ottoniana* 1 (2011): 115–128.
- Mueller, John Theodore. *Dogmatyka chrześcijańska. Podręcznik dla duszpasterzy, nauczycieli i laików*. Warszawa: Lutheran Heritage Foundation, 2008.
- Nikolakopoulos, Konstantin. „Prinzipien der Synodalität nach dem Neuen Testament. Insbesondere am Beispiel des Apostelskonzils”. *Orthodoxes Forum* 2 (1991): 193–205.
- Oeldemann, Johannes. „Die Synodalität in der Orthodoxen Kirche”. *Catholica* 2, 70 (2016): 133–148.
- Paprocki, Henryk. „Prawosławne rozumienie związku Eucharystii z Kościołem”. *Symposium* 1 (2011): 49–59.
- Pesch, Otto Hermann. *Zrozumieć Lutra*. Kraków: W drodze, 2008.
- „«Pierwszy bez równych». Odpowiedź Patriarchatu Ekumenicznego na stanowisko Patriarchatu moskiewskiego w kwestii prymatu w Kościele powszechnym (8.01.2014)”, w: Janusz Bujak, *Dialog katolicko-prawosławny w latach 2005–2015*, Studia i Rozprawy 40, 185–191. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2016.
- Przybył, Elżbieta. *Wyznania wiary. Kościoły orientalne i prawosławne*. Kraków: Partner, 2006.
- Rabczyński, Paweł. „Synodalność według papieża Franciszka”. W: *Synodalność. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. Paweł Rabczyński, 115–125. Pelplin: Wydawnictwo Bernardinum, 2020.

- Schwarz, Andrea. „Verfassung der Evangelisch-Lutherischen Kirche im rechtsrheinischen Bayern, 1921”. Dostęp 9.01.2023. [https://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Verfassung\\_der\\_Evangelisch-Lutherischen\\_Kirche\\_im\\_rechtsrheinischen\\_Bayern,\\_1921](https://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Verfassung_der_Evangelisch-Lutherischen_Kirche_im_rechtsrheinischen_Bayern,_1921).
- Słomski, Wojciech. „Eklezjologia eucharystyczna Mikołaja Afanasiewa”. *Collectanea Theologica* 3 (1997): 97–105.
- Sobór Watykański II. „Konstytucja dogmatyczna o Kościele «Lumen gentium»”. W: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, 139–266. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2008.
- Sojka, Jerzy. „Czym jest sobór dla Kościoła? Perspektywa ewangelicka”. W: *Przed Soborem Wszechprawosławnym*, red. Tadeusz Kałużny, Zdzisław Józef Kijas, 55–82. Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, 2016.
- „Stanowisko Patriarchatu moskiewskiego w kwestii prymatu na poziomie Kościoła powszechnego (28.12.2013)”. W: Janusz Bujak, *Dialog katolicko-prawosławny w latach 2005–2015*. Studia i Rozprawy 40, 176–184. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2016.
- Špidlík, Tomáš. *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*. Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów, 2000.
- Szymański, Walenty. „Kompetencje konstantynopolitańskiego synodu endemousa (do XI w.) odnośnie do sakramentów”. *Studia Warmińskie* 16 (1979): 399–432.
- Wspólna Międzynarodowa Komisja dla Dialogu Teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim a Kościołem prawosławnym. „Synodalność i prymat podczas pierwszego tysiąclecia: ku wspólnemu rozumieniu w służbie jedności, Chieti, 21 września 2016 r.”. Tłum. E. Sojka. *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 2, 83 (2018): 122–129.
- Vitali, Dario. „Il Concilio Vaticano I nel contesto ecclesiologicalo del secolo XIX”. *Path* 13 (2014): 69–76.

#### **Cytowanie chicagowskie:**

- Bujak, Janusz. „Synodalność w prawosławnej, protestanckiej i katolickiej refleksji teologicznej”. *Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie* 30 (2023): 45–67. DOI: 10.18276/SKK.2023.30-03.

#### **Cytowanie oksfordzkie:**

- Bujak J. *Synodalność w prawosławnej, protestanckiej i katolickiej refleksji teologicznej*. „Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie” 30 (2023), s. 45–67. DOI: 10.18276/SKK.2023.30-03.