

Dziedzictwo synodalności

Zespół redakcyjny serii:

Andrzej Proniewski, Tadeusz Kasabuła, Leszek Marius Jakoniuk

Katedra Teologii Katolickiej
Uniwersytet w Białymstoku

Tom 3

Dziedzictwo synodalności

redakcja naukowa:

Andrzej Proniewski, Leszek Marius Jakoniuk, Tadeusz Kasabuła



Białystok 2025

Recenzenci
ks. dr hab. Roman Buchta, prof. UŚ
ks. prof. dr hab. Andrzej Wierciński (Uniwersytet Warszawski)

Opracowanie graficzne
Robert Ostrowski

Redakcja i korekta
Elżbieta Kozłowska-Świątkowska

Skład i redakcja techniczna
Zbigniew Łaszcz

© Copyright by Uniwersytet w Białymstoku, Białystok 2025

ISBN 978-83-7431-863-1



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego



Dokonała
Nauka

Projekt dofinansowany ze środków budżetu państwa,
przyznanych przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego
w ramach Programu „Dokonała nauka II”

Monografia została sfinansowana ze środków
Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku
jako wkład własny w realizację projektu zgodnie z umową
nr KONF/SP/0116/2023/01

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku
ul. Ciołkowskiego 1M, 15-245 Białystok
tel. 85 745 71 20, 85 745 70 59
wydawnictwo@uwb.edu.pl
wydawnictwo.uwb.edu.pl

Druk i oprawa: TOTEM.COM.PL

Spis treści

Słowo wstępne	7
Andrzej Proniewski – <i>Proces synodalności w Kościele katolickim</i>	9
Janusz Kręciło MS – <i>Biblical Foundations of the Synodality</i>	24
Józef Naumowicz – <i>Jedność Kościoła i synodalność: perspektywa patrystyczna</i>	53
Bazyli Degórski OSPPE – <i>The Synod (synodality) of Rimini-Seleucia</i>	79
René Roux – <i>Primacy and Synodality in Doctrinal and Disciplinary Matters at the Beginning of the Non-Chalcedonian Churches: Some Observations</i>	110
Tadeusz Kasabuła – <i>Życie synodalne w kontekście reorganizacji chrześcijaństwa na obszarze Zachodniego Cesarstwa Rzymskiego w V–VIII wieku</i>	129
Gerhard Müller, Sławomir Śledziwski – <i>W jaki sposób synod o synodalności pozostanie katolicki</i>	143
Mariusz Bakalarz – <i>Synodalność w prawie Kościoła. Rozwój norm i trudności</i>	154
Mieczysław Ozorowski – <i>Ogólne zasady sprawowania władzy i posługiwania w Kościele</i>	160
Marek Ławreszuk – <i>The Essence and Nature of the Orthodox Church</i>	180
Adam Szot – <i>Synod Archidiecezji Wileńskiej z 1931 roku</i>	206

Leszek Marius Jakoniuk – The Synodal Dimension of Catechesis. <i>The Third Book of the First Synod of the Archdiocese of Białystok from a Twenty-Five-Year Perspective</i>	223
Biogramy autorów.....	266

Słowo wstępne

Trwający proces synodalny w Kościele katolickim otwiera potrzebę pogłębionego zrozumienia natury synodalności – nie jako chwilowego projektu, lecz jako drogi zakorzenionej w wielowiekowej tradycji. Monografia *Dziedzictwo synodalności* powstała w ramach projektu dofinansowanego ze środków budżetu państwa, przyznanych przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach Programu „Dokonała nauka II” oraz stanowi III tom nowej kolekcji wydawniczej „Teologia (w) dialogu”, redagowanej przez Katedrę Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku. Prezentuje ona szerokie spektrum spojrzeń na rozwój idei synodalności w historii Kościoła – od czasów apostoelskich, poprzez epokę Ojców Kościoła, średniowiecze i okres nowożytny, aż po współczesność. Publikacja ukazuje synodalność jako stały wymiar życia Kościoła, obejmujący normy, praktykę zgromadzeń oraz metody zarządzania wspólnotą wierzących. Autorzy podkreślają ciągłość doświadczenia synodalnego, jego biblijne fundamenty oraz wpływ, jaki historyczne modele mają na funkcjonowanie Kościoła dzisiaj. Książka stanowi wartościową propozycję dla teologów, duszpasterzy oraz osób poszukujących opracowania, które pomoże zrozumieć, dlaczego synodalność stała się jednym z kluczowych terminów i wyzwań Kościoła w XXI wieku. Oddając Czytelnikowi III tom „Teologii (w) dialogu”, wyrażamy przekonanie, że nie zamyka on dyskusji nad synodalnością, lecz ją otwiera. Dziedzictwo synodalności pozostaje bowiem nie tylko przedmiotem badań, ale również kluczem do rozumienia obecności i misji Kościoła w świecie współczesnym – w przestrzeni odpowiedzialności, współdziałania i dialogu, których celem jest rozeznawanie wierności Ewangelii.

Proces synodalności w Kościele katolickim

Wstęp

Od października 2021 roku trwa w Kościele katolickim synod o synodalności, zainaugurowany przez papieża Franciszka. 27 października 2024 roku zakończyło się XVI Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, którego obrady zaowocowały dokumentem końcowym spisany w 155 punktach, ukazującym kierunek funkcjonowania Kościoła katolickiego, konsekwentnie synodalnego¹. Po śmierci papieża Franciszka prace są kontynuowane, a Papież Leon XIV czuwa nad ich odpowiednim przebiegiem. Ukazały się także wytyczne do wdrażania synodalnych kryteriów pod tytułem: *Ścieżki dla fazy realizacyjnej Synodu 2025–2028*². Warto przyrzeć się pierwotnym założeniom synodalności, które wybrzmiewały *ad extra* od początków działalności Kościoła i rozwijały się na przestrzeni wieków.

¹ Dokument końcowy Synodu o synodalności (2021–2024) – Audiobook, <https://synod.org.pl/dokument-koncowy-ku-kosciolowi-synodalnemu-komunia-uczestnictwo-misja-xvi-zgromadzenie-ogolne-synodu-biskupow-dzien-25-26-10-2024r/> (dostęp: 11.11.2025).

² Materiały dotyczące czwartego etapu Synodu – wdrażanie postanowień synodalnych, <https://synod.org.pl/iv-etap-synodu-wdrozenie-postanowien-synodalnych/> (dostęp: 11.11.2025).

1. Ogólne założenia

Synodalność semantycznie oznacza wspólne kroczenie. Przyimek *σύν* stosowany jest w grece do wyrażenia czynności wykonywanych wspólnie, można go przetłumaczyć jako razem, równocześnie, wspólnie. Natomiast rzeczownik *ὁδός* oznacza drogę. W rezultacie, słowo *σύννοδος* można w sensie dosłownym tłumaczyć: *wspólna droga*³.

Synodalność nie jest kolejnym przymiotem Kościoła ale jego bardzo ważnym rysem. To żywy Kościół w drodze, podlegający procesowi doświadczenia mistycznego jego wymiaru. I chociaż Synod jako Zgromadzenie został zamknięty, jak powiedział papież Franciszek, trwa proces wdrażania w życie wypracowanych w trakcie jego przebiegu założeń. Przez trzy lata byliśmy świadkami poszczególnych jego etapów: etapu diecezjalnego, krajowego, kontynentalnego. Później odbywały się w Watykanie obrady delegatów z całego świata. Wnioski, tych trzech lat prac, zostały umieszczone w dokumencie końcowym. W 42 punkcie tego dokumentu pojawiło się stwierdzenie:

Kościół synodalny można opisać, odwołując się do obrazu orkiestry: różnorodność instrumentów jest konieczna, aby ożywić piękno i harmonię muzyki, w której głos każdego z nich zachowuje swoje charakterystyczne cechy w służbie wspólnej misji. W ten sposób objawia się harmonia, którą Duch Święty czyni w Kościele⁴.

Synod został porównany do orkiestry i żeby orkiestra mogła zagrać dobrze, każdy instrument i każdy wykonawca jest ważny. Symfonia ma wybrzmiewać w harmonii, chociaż każdy gra na innym instrumencie i w sobie charakterystyczny sposób.

³ M. Semeraro, *Sinodo*, w: L. Pacomio, V. Mancuso, *Lexicon. Dizionario Teologico Enciclopedico*, Casale Monferrato 1997, s. 963.

⁴ Franciszek, *Ku Kościołowi synodalnemu – komunია, uczestnictwo, misja. Dokument końcowy*, s. 19, https://synod.org.pl/wp-content/uploads/2024/12/PL_Documento-finale_241217_092435.pdf (dostęp: 11.11.2025).

Synodalność nie jest czymś nowym w Kościele, przeciwnie, sięga fundamentów jego początków. W pierwszym tysiącleciu „podążanie razem”, czyli praktykowanie synodalności, było zwyczajnym sposobem postępowania Kościoła rozumianego jako „lud zjednoczony jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego”⁵. Święty Jan Chryzostom w jakiś sposób wręcz utożsamiał pojęcia synod i Kościół: *Ἐκκλησία συνόδου ἐστὶν ὀνομα*⁶. Także w drugim tysiącleciu, kiedy Kościół położył większy nacisk na rolę hierarchiczną, nie zabrakło tego sposobu postępowania.

Synodalność wynika z godności chrzcielnej i polega na wspól-odpowiedzialności wszystkich ochrzczonych za Kościół, docenia wartość charyzmatów udzielanych przez Ducha Świętego Ludowi Bożemu, uznaje posługę pasterzy w kolegalnej i hierarchicznej komunii z Biskupem Rzymu, którzy troszczą się, aby wydarzenia synodalne przebiegały w wierności *depositum fidei* i w posłuszeństwie Duchowi Świętemu dla odnowienia misji Kościoła⁷.

Ważny do spełnienia warunek to zasada współdziałania darów hierarchicznych i charyzmatycznych⁸.

W dzisiejszym kontekście, szczególnie po Soborze Watykańskim II i w obliczu wyzwań współczesnego świata, pojęcie to zyskuje na znaczeniu. Papież Franciszek w dokumentach takich jak *Evangelii Gaudium* (2013)⁹ czy w przygotowaniach do Synodu

⁵ A. A. Napiórkowski, *Proegzystencja Kościoła*, Kraków 2018, s. 66.

⁶ Św. Jan Chryzostom, *Explicatio in Psalmum 149*: PG 55, 493. Dosłownie brzmiałoby to: „Kościół jest nazwą synodu”.

⁷ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, s. 16, <https://synod.org.pl/docs/materialy-dotyczace-synodu/broszury-dokumenty-prezentacje-dotyczace-synodu-ogolnie-po-polsku/miedzynarodowa-komisja-teologiczna-synodalnosc-w-zyciu-i-misji-kosciola-pdf/> (dostęp 11. 11. 2025).

⁸ A. Proniewski, M. Anikiej, *Synodalność Kościoła – czy na dzisiejsze czasy*, „Społeczeństwo” 2022 1 (157), s. 51.

⁹ Franciszek, *Adhortacja Apostolska Evangelii Gaudium*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (dostęp: 11.11.2025).

o synodalności (2021–2024)¹⁰ podkreśla, że synodalność nie jest nowością, lecz powrotem do pierwotnych korzeni Kościoła¹¹. Niniejszy tekst o obliczu Kościoła synodalnego ma na celu opracowanie tematu pierwotnego rozumienia synodalności, które podlegało transformacji na przestrzeni wieków i stanowi fundament Kościoła katolickiego.

Analiza obejmuje biblijne podstawy, rozwój w okresie apostołskim i patrystycznym, średniowieczne reformy, odrodzenie w epoce nowożytnej oraz kulminację w XX i XXI wieku. Tekst oparty na źródłach historycznych, teologicznych i magisterialnych, ukazuje, jak synodalność ewoluowała, ale zawsze pozostawała istotą eklesjalnej komunii. Jest on wprowadzeniem do treści wyrażonych przez innych autorów, albowiem ważne wydaje się być utrwalenie przekonania, że powrót do pierwotnych wzorców jest kluczowy dla misji Kościoła w erze globalizacji i sekularyzacji.

2. Biblijne fundamenty synodalności

Pierwotna synodalność zakorzeniona jest w Piśmie Świętym. Już w Starym Testamencie widzimy model wspólnotowego rozważania woli Bożej. Na przykład w Księdze Wyjścia (Wj 18) Mojżesz, za radą teścia Jetry, ustanawia starszych, którzy pomagają mu w sądzeniu ludu: „Wybiegnij spośród całego ludu dzielnych, bogobojnych i prawdomównych mężów, których nie skusi zysk, i ustanów ich przełożonymi nad tysiącami, setkami, pięćdziesiątkami i dziesiątkami” (Wj 18,21). To proto-synodalny model hierarchii służebnej, gdzie decyzje nie są dyktatorskie, lecz konsultacyjne.

W Nowym Testamencie synodalność osiąga pełnię w życiu Jezusa i pierwotnej wspólnoty. Chrystus gromadzi Dwunastu Apostołów, tworząc kolegium, które wspólnie głosi Ewangelię (Mk 3,13–19).

¹⁰ *Vademecum Synodu o synodalności*, <https://synod.org.pl/docs/materialy-dotyczace-synodu/broszury-dokumenty-prezentacje-dotyczace-synodu-ogolnie-popolsku/vademecum-synodu-o-synodalnosci/> (dostęp: 11.11.2025).

¹¹ Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, Poznań – Warszawa 2018, s. 89.

Kluczowym momentem jest Sobór Jerozolimski opisany w Dziejach Apostolskich (Dz 15). Apostołowie i starsi zbierają się, by rozstrzygnąć spór o obrzezanie pogan. Piotr przemawia, Jakub podsumowuje, a decyzja jest wspólna: „Postanowiliśmy bowiem, Duch Święty i my...” (Dz 15,28). To archetyp synodu: modlitwa, debata, *consensus* pod natchnieniem Ducha Świętego. Święty Paweł w listach podkreśla jedność w różnorodności (1 Kor 12), gdzie dary są dla budowania Ciała Chrystusa¹².

Te biblijne wzorce ukazują synodalność jako dynamikę komunii (*koinonia*), gdzie biskupi (następcy Apostołów), prezbiterzy i wierni współdziałają. Jak zauważa teolog Walter Kasper w Kościele katolickim, „synodalność jest biblijna, bo Kościół jest Ludem Bożym w drodze”¹³.

3. Synodalność w okresie apostoelskim i patrystycznym (I–V wiek)

W pierwotnym Kościele synodalność manifestowała się w synodach lokalnych a także prowincjonalnych. Za pierwowzór tych spotkań uważa się wyżej wspomniany, opisany w Dz 15, 22–29, a datowany na ok. 50 rok, tzw. Sobór (Synod)¹⁴ Apostolski w Jerozolimie¹⁵.

Zwyczaj odbywania spotkań synodalnych rozwinął się w II wieku. Biskupi zbierali się na synody w różnych częściach wczesnochrze-

¹² M. Błaza, *Synodalność (soborowość) w Kościołach wschodnich*, „Studia Bobolanum” (2020) 31, nr 2, s. 90.

¹³ W. Kasper, *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, Kraków 2014, s. 477–478.

¹⁴ Jak wiadomo, w języku polskim rozróżniamy terminy *synod* i *sobór*. Grecki termin *synodos* odpowiada łacińskiemu *concilium* i oznacza zgromadzenie. Pod wpływem języka słowiańskiego, w polszczyźnie pojawił się, odpowiadający powyższemu, termin *sobór*, który upowszechnił się w XVII wieku. Dziś termin ten określa to, co łacina oddaje przez *concilium oecumenicum*.

¹⁵ A. Kukowska, *Tak zwany Sobór Jerozolimski początkiem synodalności w Kościele*, „Rocznik Skrzatuski” (2024) nr 12, s. 261–274.

ścijańskiego świata, a tematykę spotkań określały trudności doktrynalne i dyscyplinarne ówczesnego Kościoła. Pierwszym z nich było pojawianie się w chrześcijańskiej wspólnotie różnego rodzaju herezji. I tak w sprawie gnostyka Herakleona odbył się synod na Sycylii, zaś synod w Rzymie obradował przeciwko adopcjonizmowi Teodorowi z Bizancjum. Te dwa synody, choć umiejscawiane w II w., wymykają się jednak próbom konkretnego datowania. Problem ów zasadniczo nie dotyczy, a przynajmniej nie w takim stopniu, innych zgromadzeń, jak synod w Pergamonie (152 r.), prawdopodobnie przeciwko gnostykowi Colorbasusowi, czy w małoazjatyckim Hierapolis przeciwko montanistom (150–170). Drugim z głównych zagadnień pierwotnych synodów jawi się paląca wówczas kwestia daty świętowania Wielkanocy. W tej grupie wymienić należy synody celebrowane w: Rzymie (154/155 oraz 193), w Azji Mniejszej (189–199)¹⁶, Mezopotamii (ok. 196), Osroene [Edessa] (ok. 196), Poncie (197), Lyonie (ok. 197), czy Cezarei Palestyńskiej (ok. 198)¹⁷.

Jeden ze znamienitych autorów epoki tzw. Ojców Apostolskich, św. Ignacy Antiocheński, w listach do gmin (ok. 107 r.) podkreśla rolę biskupa jako centrum jedności, ale w komunii z prezbiterium i diakonami: „Gdzie biskup, tam Kościół” (List do Smyrnieńczyków 8,2). Późniejsza refleksja patrystyczna rozwinie te idee w kontekście synodalnym. Stąd w datowanych na II połowę IV wieku tzw. Kanonach Apostolskich możemy przeczytać następującą opinię: „Biskupi każdego narodu znać powinni pierwszego między sobą (τὸν ἐν αὐτοῖς πρῶτον), za głowę go uważać i nie czynić niczego bez jego decyzji, co by ich władzę przekraczało; czynić zaś wolno każdemu to jedynie, co się odnosi do jego biskupstwa i miejscowości do niego należących. Lecz i pierwszy biskup niech niczego nie czyni bez narady ze wszystkimi, albowiem w ten sposób tylko może być zachowana jednomyślność i uwielbiony będzie Bóg przez Chrystu-

¹⁶ E. Corecco, *Sinodalità*, w: G. Barbaglio, S. Dianich, *Nuovo Dizionario di Teologia*, Cinisello Balsamo 1988, s. 1431.

¹⁷ A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, Kraków 2006, s. 2*.

sa w Duchu Świętym” (kanon 34). Wprawdzie cytowany fragment określany jest jako „fundament całej teologii synodalności i soborowości we wschodnim chrześcijaństwie”¹⁸, ale jest zrozumiały i w pewien sposób definiujący omawianą kwestię także w kontekście Kościoła powszechnego.

Trzeci wiek przynosi rozwój synodów plenarnych. Synod w Kartaginie (ok. 256 r.) pod przewodnictwem św. Cypriana zgromadził 87 biskupów, by omówić, jak wiele ówczesnych synodów¹⁹, chrzest heretyków²⁰. Cyprian podkreśla: „Episcopatus unus est” (jedność biskupstwa), ale decyzje są kolegialne (Sententiae episcoporum)²¹. To model, gdzie prymat Piotra (Rzym) współistnieje z synodalnością prowincji.

W IV–V wieku, po tzw. edykcje mediolańskim (313 r.), synody stają się powszechne. Sobór Nicejski I (325 r.) zgromadził ok. 300 biskupów pod przewodnictwem cesarza Konstantyna, ale decyzje teologiczne (credo nicejskie) były owocem debaty i wyrazem wiary wspólnoty Kościoła²². Konstantynopolitański I (381 r.) i Efeski (431 r.) kontynuują ten wzorec. Święty Augustyn w *De baptismo* broni synodalnych rozstrzygnięć przeciwko donatystom²³.

Ojcowie Kościoła widzieli synodalność jako wyraz katolicyzacji. I chociaż nie używali oni pojęcia „synodalności” w sensie współ-

¹⁸ M. Błaza, *Synodalność (soborowość) w Kościołach wschodnich*, „Studia Bobolanum” (2020) 31, nr 2, s. 91.

¹⁹ Dość wymienić synody w: Kartaginie (255), Rzymie (255/256), czy Ikonium (ok. 256).

²⁰ A. Baron, H. Pietras, dz. cyt., s. 27–40.

²¹ Św. Cyprian, *List 72*, w: A. Baron, H. Pietras, dz. cyt., s. 25.

²² Zob. M. Pyc, *Symbol nicejski w procesie kształtowania się wiary w Jezusa Chrystusa*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” (2011) 58, nr 3, s. 242–249. Doskonałym wprowadzeniem do powyższej tematyki jest: H. Pietras, *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*, Kraków 2025.

²³ Szczegółową analizę zagadnienia możemy znaleźć w: A. Żurek, *Chrzest a zbawienie człowieka: ważność i konieczność chrztu w świetle polemiki Augustyna z donatystami*, „Vox Patrum” (2006) 26, t. 49, s. 755–766.

czesnym to jednak poruszali tematy wspólnoty, jedności Kościoła, roli biskupów i świeckich, czyli odnosili się do fundamentów synodalności. Podkreślali współdziałanie różnych członków Kościoła, ich wzajemne zależności, potrzebę współpracy ukierunkowaną na wspólne dążenie do świętości. W tym okresie kształtuje się zasada: sobory powszechne mają najwyższą władzę w kwestiach wiary, ale lokalne synody – w dyscyplinie. To fundament, który przetrwa wieki. Podczas gdy synody albo sobory partykularne zaliczano do normalnego sposobu organizacji funkcjonowania Kościoła, to sobory powszechne były wydarzeniami nadzwyczajnymi, a uznanie ich za ekumeniczne zależało w dużej mierze od ich recepcji. Kryteria uznania zostały sformułowane na Soborze Nicejskim II (787)²⁴.

4. Średniowiecze: rozkwit i deformacje synodalności (VI–XV wiek)

Średniowiecze to okres intensywnego rozwoju synodów, ale też centralizacji władzy. W VI–VIII wieku synody frankijskie (np. w Orléanie 511 r.) regulują życie kościelne pod wpływem królów. Karol Wielki zwołuje synody w Akwizgranie (789 r.), łącząc wymiar kościelny z państwowym, „powiązania ze sobą ról cesarza i papieża”²⁵.

W XI wieku reforma gregoriańska (Grzegorz VII) wzmacnia prymat papieski, ale nie eliminuje synodalności. Sobór Laterański I (1123 r.) kończy spory o inwestyturę²⁶. Kulminacją są wielkie sobory: Laterański IV (1215 r.) pod przewodnictwem Innocentego III, który reformuje dyscyplinę kościelną²⁷. Nowe przepisy wzmacniały strukturę kościelną i lokalną władzę biskupa, co mogło pośrednio

²⁴ W. Kasper, dz. cyt., s. 478–479.

²⁵ J. Pelikan, *Rozwój teologii średniowiecznej (600–1300). Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, t. III, Kraków 2009, s. 57.

²⁶ *Concilio Lateranense I 1123*, w: G. Alberigo, G.L. Dossetti, P.P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1996, s. 187.

²⁷ *Concilio Lateranense IV 1215*, w: G. Alberigo, G.L. Dossetti, P.P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1996, s. 226.

wpływać na kolegialne relacje w Kościele. Pojawił się nakaz organizowania corocznych synodów prowincjalnych oraz zobowiązanie do nadzorowania przez biskupów kształcenia kandydatów do kapłaństwa. Te i inne przepisy przyczyniły się do wzmocnienia dyscypliny i ujednolicenia praktyk kościelnych co wzmocniło rolę biskupów w zarządzaniu diecezjami jednak nie ugruntowało koncepcji kolegialności jako takiej. Natomiast wzmocnienie roli kapituł i nakaz regularnych spotkań w ramach ich działalności mógł wpłynąć na rozwój form kolegialnych w poszczególnych diecezjach²⁸.

Jednak XIV–XV wiek to kryzys: wielka schizma zachodnia (1378–1417). Sobory w Pizie (1409 r.), Konstancji (1414–1418 r.) i Bazylei-Ferrarze-Florencji (1431–1445 r.) próbują reformy *in capite et in membris*²⁹. Konstancja dekretem *Haec Sancta* (1415 r.) ogłasza wyższość soboru nad papieżem – kontrowersyjny koncyliaryzm choć odrzucony później, ukazuje napięcie między prymatem a synodalnością³⁰.

Mimo deformacji na tym etapie rozumienia synodalności (wpływ cesarzy, korupcja), średniowiecze utrzyma synody jako narzędzie reformy. Święty Tomasz z Akwinu w *Summa Theologica* broni soborów jako wyrazu Tradycji³¹.

5. Epoka nowożytna: od Trydentu do Soboru Watykańskiego I (XVI–XIX wiek)

Sobór Trydencki (1545–1563 r.) to odpowiedź na Reformację. Zwołany przez Pawła III, w 25 sesjach reformuje doktrynę (usprawiedliwienie, sakramenty) i dyscyplinę (seminaria)³². Synodalność tu jest

²⁸ Tamże.

²⁹ A. Proniewski, *Czym jest synodalność? Rozwój świadomości synodalności na przestrzeni historii Kościoła*, „Symposium” (2022) 42, nr 1, s. 21–22.

³⁰ *Concilio di Costanza 1414–1418*, w: G. Alberigo, G.L. Dossetti, P.P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1996, s. 417–418.

³¹ Tomasz z Akwinu, *Summa Theologica* II-II, q. 1, a. 10.

³² *Concilio di Trento 1545–1563*, w: G. Alberigo, G.L. Dossetti, P.P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1996, s. 657–658.

wyraźna: biskupi debatują, legaci papiescy moderują, ale decyzje są wspólne. Trydent podkreśla rolę biskupów diecezjalnych w synodach prowincjonalnych (Sesja XXIV)³³.

W XVII–XVIII wieku synodalność lokalna kwitnie: synody diecezjalne w Polsce oddziałują na kształtowanie stosunków prawnych społeczności kościelnej, a tym samym przyczyniają się do regulowania życia religijno-moralnego duchowieństwa i wiernych w parafiach³⁴.

Sobór Watykański I (1869–1870 r.), przerwany przez wojnę, definiuje nieomyłność papieską (*Pastor Aeternus*)³⁵. Biskupi jak Wilhelm Emmanuel von Ketteler krytykują ultramontanizm, ale sobór afirmuje kolegialność: papież działa „*cum consilio episcoporum*”. To przygotowanie do Soboru Watykańskiego II.

6. XX wiek: Sobór Watykański II i odrodzenie synodalności

Sobór Watykański II (1962–1965 r.), zwołany przez Jana XXIII, to przełom. W *Lumen Gentium* (nr 22–23) Ojcowie soborowi definiują kolegialność biskupów: „Kolegium biskupów... jest także podmiotem najwyższej i pełnej władzy nad całym Kościołem”³⁶. Biskupi sprawują władzę *cum Petro et sub Petro*.

Paweł VI ustanawia Synod Biskupów Listem Apostolskim *Motu Proprio* z 1965 roku, *Apostolica Sollicitudo*³⁷. Pierwszy synod (1967 r.)

³³ M. Cholewa, M. Gilski, *Dziedzictwo Soborów*, Kraków 2019, s. 162.

³⁴ W. Góralski, *Synody w historii Kościoła w Polsce: szkic do dziejów ustawodawstwa synodalnego*, „Studium Płockie” nr 27 (1999), s. 147.

³⁵ J. Dyl, *Sobory Powszechne w drugim tysiącleciu chrześcijaństwa*, Tarnów 1997, s. 142.

³⁶ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium*, Poznań 2002, s. 125.

³⁷ Paweł VI, *List Apostolski Motu Proprio Apostolica Sollicitudo*, https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19650915_apostolica-sollicitudo.html (dostęp: 12. 11. 2025).

omawia założenia, istotę i zadania realizowane przez teologię³⁸. Jan Paweł II zwołał 14 synodów. Benedykt XVI podczas trwania jego pontyfikatu 5, w tym 3 synody zwyczajne i 2 specjalne.

7. Synodalność w XXI wieku: papież Franciszek i Synod o synodalności

Papież Franciszek w *Evangelii Gaudium* (nr 16–18) nazywa synodalność „konstytutywnym wymiarem Kościoła”. Synod o rodzinie (2014–2015) prowadzi do *Amoris Laetitia*³⁹. Kulminacją jest Synod o synodalności (2021–2024), z fazami diecezjalnymi, kontynentalnymi i powszechnymi. Dokument przygotowawczy podkreśla: „Synodalność jest stylem Kościoła”⁴⁰.

W Polsce odbywały się synody plenarne (np. II Polski Synod Plenarny 1991–1999), które wdrażały nauczanie Soboru Watykańskiego II. Dziś synodalność odpowiada na sekularyzację, migracje i ekumenizm⁴¹.

8. Synodalność jako dziedzictwo Kościoła

Pierwotna synodalność, ukształtowana biblijnie i historycznie, jest fundamentem zdynamizowanej misyjności Kościoła, gdyż zapewnia realizację i doświadczenie komunii. W erze indywidualizmu jest szansą na przeciwdziałanie klerykalizmowi (List do Ludu

³⁸ S. Sołtyszewski, *Synod Biskupów*, „Prawo Kanoniczne” (1966) 9, nr 3–4, s. 287.

³⁹ Papież Franciszek, *Posynodalna Adhortacja Apostolska Amoris Laetitia*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/pa-pa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html (dostęp: 12. 11. 2025).

⁴⁰ *Vademecum Synodu o synodalności*, <https://synod.org.pl/docs/materialy-dotyczace-synodu/broszury-dokumenty-prezentacje-dotyczace-synodu-ogolnie-po-polsku/vademecum-synodu-o-synodalnosci/> (dostęp: 11.11.2025).

⁴¹ A. Proniewski, *Synod w Kościele katolickim w Polsce jako fundament doświadczenia jedności wspólnoty*, „Teologia w Polsce” (2023) 17, nr 2, s. 143–160.

Bożego, 2018)⁴². Synodalność umożliwia skuteczność misji ewangelizacyjnej Kościoła dzięki włączeniu w nią świeckich. Wspólne rozważanie bardziej angażuje świeckich (KPK kan. 212)⁴³. Jest także gwarantem wierności Tradycji. Jak w Dz 15, Duch działał w zgromadzeniu tak i nadal jest obecny pośród swojego Ludu będącego Mistycznym Ciałem Chrystusa – Kościołem. Przeciwdziała biurokratyzacji i w swoim efekcie ma uskutecznić polaryzację. Ważne jest, aby synodalna forma Kościoła czyniła go bardziej zdolnym do głoszenia Królestwa Bożego i świadczenia Ewangelii, do czego potrzebna jest formacja synodalna (np. w seminariach).

Zakończenie

Pierwotna synodalność, ewoluując przez wieki – od Jerozolimy po Sobór Watykański II i Synod 2024 – pozostaje fundamentem Kościoła katolickiego. Nie jest demokracją, lecz uaktywnieniem entuzjazmu i dynamiki komunii z Chrystusem. Jak mówi Franciszek: „Kościół synodalny to Kościół słuchający”⁴⁴. Powrót do korzeni ma być pomocą wzmocnienia misji Kościoła w świecie. To nie opcja, lecz esencja bycia Kościołem.

Bibliografia:

- Baron A., Pietras H., *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, Kraków 2006.
Blaza M., *Synodalność (soborowość) w Kościołach wschodnich*, „Studia Bobolanum” (2020) 31, nr 2, s. 87–111.
Cholewa M., Gilski M., *Dziedzictwo Soborów*, Kraków 2019.

⁴² Papież Franciszek, *List do Ludu Bożego, List Papieża Franciszka do Ludu Bożego*, 20 sierpnia 2018 r. (dostęp: 12. 11. 2025).

⁴³ *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1984, s. 109.

⁴⁴ Papież Franciszek, *Orędzie na LVI Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/communications/documents/20220124-messaggio-comunicazioni-sociali.html> (dostęp: 12.11.2025).

- Concilio di Costanza 1414–1418*, w: G. Alberigo, G.L. Dossetti, P.P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1996, s. 403–451.
- Concilio di Trento 1545–1563*, w: G. Alberigo, G.L. Dossetti, P.P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1996, s. 657–799.
- Concilio Lateranense I 1123*, w: G. Alberigo, G.L. Dossetti, P.P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1996, s. 187–194.
- Concilio Lateranense IV 1215*, w: G. Alberigo, G.L. Dossetti, P.P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1996, s. 226–271.
- Congar Y., *Tradycja i tradycje*, Poznań – Warszawa 2018.
- Corecco E., *Sinodalità*, w: G. Barbaglio, S. Dianich, *Nuovo Dizionario di Teologia*, Cinisello Balsamo 1988, s. 1431–1456.
- Dokument końcowy Synodu o synodalności (2021–2024)-Audiobook, <https://synod.org.pl/dokument-koncowy-ku-kosciolowi-synodalnemu-komunia-uczestnictwo-misja-xvi-zgromadzenie-ogolne-synodu-biskupow-dzien-25-26-10-2024r/> (dostęp: 11.11.2025).
- Dyl J., *Sobory Powszechne w drugim tysiącleciu chrześcijaństwa*, Tarnów 1997.
- Franciszek, *Ku Kościołowi synodalnemu – komunია, uczestnictwo, misja. Dokument końcowy*, s. 19, https://synod.org.pl/wp-content/uploads/2024/12/PL_Documento-finale_241217_092435.pdf (dostęp: 11.11.2025).
- Góralski W., *Synody w historii Kościoła w Polsce: szkic do dziejów ustawodawstwa synodalnego*, „Studium Płockie” (1999) nr 27, s. 147–156.
- Kasper W., *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, Kraków 2014.
- Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1984.
- Kukowska A., *Tak zwany Sobór Jerozolimski początkiem synodalności w Kościele*, „Rocznik Skrzatuski” (2024) nr 12, s. 261–274.
- Materiały dotyczące czwartego etapu Synodu – wdrażanie postanowień synodalnych, <https://synod.org.pl/iv-etap-synodu-wdrozenie-postanowien-synodalnych/> (dostęp: 11.11.2025).

- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, s. 16, <https://synod.org.pl/docs/materialy-dotyczace-synodu/broszury-dokumenty-prezentacje-dotyczace-synodu-ogolnie-polsku/międzynarodowa-komisja-teologiczna-synodalnosc-w-zyciu-i-misji-kosciola-pdf/> (dostęp 11. 11. 2025).
- Napiórkowski A. A., *Proegzystencja Kościoła*, Kraków 2018.
- Papież Franciszek, *Adhortacja Apostolska Evangelii Gaudium*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (dostęp: 11.11.2025).
- Papież Franciszek, *List do Ludu Bożego, List Papieża Franciszka do Ludu Bożego*, 20 sierpnia 2018 r. (dostęp: 12. 11. 2025).
- Papież Franciszek, *Orędzie na LVI Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/communications/documents/20220124-messaggio-comunicazioni-sociali.html> (dostęp: 12. 11. 2025).
- Papież Franciszek, *Posynodalna Adhortacja Apostolska Amoris Laetitia*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html (dostęp: 12. 11. 2025).
- Paweł VI, *List Apostolski Motu Proprio Apostolica Sollicitudo*, https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19650915_apostolica-sollicitudo.html (dostęp: 12. 11. 2025).
- Pelikan J., *Rozwój teologii średniowiecznej (600–1300). Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, t. III, Kraków 2009.
- Pietras H., *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*, Kraków 2025.
- Proniewski A., Anikiej M., *Synodalność Kościoła – czy na dzisiejsze czasy, „Społeczeństwo” 2022 nr 1 (157), s. 40–53.*
- Proniewski A., *Czym jest synodalność? Rozwój świadomości synodalności na przestrzeni historii Kościoła, „Symposium” (2022) 42, nr 1, s. 11–32.*
- Proniewski A., *Synod w Kościele katolickim w Polsce jako fundament do świadectwa jedności wspólnoty, „Teologia w Polsce” (2023) 17, nr 2, s. 143–160.*

- Pyc M., *Symbol nicejski w procesie kształtowania się wiary w Jezusa Chrystusa*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” (2011) 58, nr 3, s. 241–256.
- Semeraro M., *Sinodo*, w: L. Pacomio, V. Mancuso, *Lexicon. Dizionario Teologico Enciclopedico*, Casale Monferrato 1997, s. 963–965.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium*, Poznań 2002.
- Sołtyśzewski S., *Synod Biskupów*, „Prawo Kanoniczne” (1966) 9, nr 3–4, s. 287–300.
- Św. Chryzostom Jan, *Explicatio in Psalmum 149*: PG 55, 493.
- Św. Cyprian, *List 72*, w: A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, s. 25.
- Tomasz z Akwinu, *Summa Theologica* II-II, q. 1, a. 10.
- Vademecum Synodu o synodalności*, <https://synod.org.pl/docs/materialy-dotyczace-synodu/broszury-dokumenty-prezentacje-dotyczace-synodu-ogolnie-po-polsku/vademecum-synodu-o-synodalnosci/> (dostęp: 11.11.2025).
- Żurek A., *Chrzest a zbawienie człowieka: ważność i konieczność chrztu w świetle polemiki Augustyna z donatystami*, „Vox Patrum” (2006) 26, t. 49, s. 755–766.

Biblical Foundations of the Synodality

Preliminary Considerations

What is Synodality? The term “synodality” is a neologism coined within theological discourse over the recent decades, derived from the word “synod”. For centuries, no precise distinction was made between “synod” and “council,” and the terms were used interchangeably, a practice that persisted even during the Second Vatican Council. Terminological clarity was established only in the 1983 *Code of Canon Law*, which differentiates between particular synods, episcopal synods, diocesan synods, and ecumenical councils¹. Thus, the term “synod” designates assemblies of local churches, while “council” is reserved for gatherings of the universal Church. This terminological distinction may introduce some confusion, as it suggests that synodality is associated solely with the term “synod” and, consequently, pertains only to local church communities (such as metropolises, dioceses, and parishes).

However, the concept of synodality encompasses both local churches and the universal Church. Historically, the synodal dimension of the Church was primarily expressed through the collegiality of bishops convened in synods or councils, thus pertaining exclusively to the Church’s hierarchical structure. Since the Second

¹ *Code of Canon Law* (CIC), canon 337, employs the term *Concilio Oecumenico* for ecumenical councils. See *Codex iuris canonici auctoritatis Ioannis Pauli Pp. II promulgatus*, Romae 1983.

Vatican Council, a radically new perspective has emerged, applying the concept of synodality to all members of the Church and emphasizing the legitimate and active participation of the laity in the faith pilgrimage of the People of God. This article will explore the biblical foundations of this inclusive understanding of synodality.

Before proceeding to strictly biblical reflections, it is worthwhile to briefly examine the etymology of the word “synod,” which originates from classical Greek². The term *σύνδοδος* (*synodos*), which can be either masculine or feminine in Greek, is composed of the preposition *σύν* (“with”) and the feminine noun *ὁδός* (“way” or “path”). Thus, it should be translated as “common journey” or “walking together.” In ancient pre-Christian Greek literature, the term *σύνδοδος* was used to denote various types of gatherings or meetings (e.g., in Herodotus). Aristotle and Thucydides employed *σύνδοδος* to refer to national assemblies. Thucydides, in *The Peloponnesian War*, used the term to describe the confrontation of two opposing armies. Additionally, ancient Greeks applied *σύνδοδος* not only to human gatherings but also to describe compatible or fitting entities (as in Herodotus) and the convergence or connection of things, such as paths (as in Plato).

Old Testament Premises of Synodality

The starting point for exploring the biblical foundations of synodality is the primordial harmony of the world created by God. In this harmonious world, everything was good and beautiful. This is the significance of the Hebrew word טוֹב (“good” or “beautiful”), repeated seven times in the biblical hymn of creation (Genesis 1–2), which can be translated into Greek as *καλός* (“beautiful”) or *ἀγαθός*

² See H.G. Liddell, R.Scott, H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, Oxford 1996, 41464.

(“good”)³. God places humanity, created in His image and likeness⁴, in the Garden of Eden,⁵ where they experience happiness and unity with each other and with all creation. As a result of disobedience towards God (Genesis 3), the first humans permanently lose their paradisiacal identity and are exposed to the forces of evil. The entire narrative of salvation history, recounted in the pages of the Bible, is essentially a process of God’s continual efforts to restore humanity to this lost state of blessedness.

Subsequent chapters of the Book of Genesis illustrate the pervasive spread of evil and its consequence, sin, within human communities. Cain’s murder of his brother Abel, driven by envy and jealousy (Genesis 4),⁶ exemplifies this escalation, culminating in God’s decision to eradicate evil from the earth through the cleansing waters of the flood (Genesis 6–8). From Noah, the sole righteous man, and his family, God renews humanity, hoping that the forces of evil will never again prevail (Genesis 9). However, this divine hope is thwarted by further acts of evil committed by post-flood humanity (e.g., the Tower of Babel, Genesis 11)⁷. The broader biblical narrative

³ The symbolism of the number seven is explained in J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11*, Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament, vol. 1, part 1, Częstochowa 2013, pp. 190–193.

⁴ See D. Dziadosz, *Teologiczna struktura relacji o ogrodzie Eden (Rdz 2,4b-25)*, in: *Ex Oriente Lux (Festschrift for A. Tronina)*, (ed.) W. Chrostowski, Warszawa 2010, pp. 162–196.

⁵ See A. Schüle, *Made in the “Image of God”: The Concept of Divine Images in Gen 1–3*, “Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 2005, no. 117, pp. 1–20; M. Basiuk, *Człowiek – obraz Boga. Rdz 1,26–27 w kontekście Starego i Nowego Testamentu*, in: *Genesis 1–3. Tekst, interpretacja, przemyślenia*, (ed.) Z. Pawłowski, “Scripta Theologica Thoruniensia” 4, Toruń 2009, pp. 51–59.

⁶ See A.J. Kim Harkins, *Cain and Abel in the Light of Envy: A Study in the History of Interpretation of Genesis 4: 1–16*, “Journal for the Study of the Pseudepigrapha” 2001, no. 12, issue 1, pp. 65–84; W. Chrostowski, *U źródeł przemocy: Kain i Abel (Rdz 4,1–16)*, “Studia Bobolanum” 2005, no. 5, issue 2, pp. 5–19.

⁷ See U. Berges, *Gen 11,1–9: Babel oder das Ende der Kommunikation*, “Biblische Notizen” 1994, no. 74, pp. 37–56; P. Lorek, *Wygnanie z Edenu a rozporoszenie w Babel (Rdz 1,1–9). Literacki i ideologiczny wymiar motywu wygnania w Księdze Rodzaju*, in: *Ge-*

of the Old and New Testaments depicts God's ongoing endeavors to guide humanity towards salvation. Within this theological context, presented in narrative form in Genesis 1–11, the theme of synodality should be considered. Synodality is understood as the response of individuals who accept God's invitation to become His People, embarking on a shared journey under His guidance towards the lost paradise, symbolizing the state of salvation.

A fitting prelude to reflections on synodality in Sacred Scripture is the beginning of humanity's prehistory, namely God's call to Abra(ha)m and his migrations from Haran to Canaan, his continued wanderings within Canaan, and his sojourn in Egypt (Genesis 12–25)⁸. Following the death of Terah, the head of the clan, who decided – without divine inspiration – to migrate from Ur of the Chaldeans with his entire family to the land of Canaan, Yahweh directly addresses Abram in Haran, promising him land and numerous descendants on the condition that he journeys with his clan to Canaan. The vicissitudes of Abra(ha)m and his family, as narrated in Genesis 12–25, can be interpreted as a prelude to synodality. The key element here is the communal journey of the clan under the leadership of its head, with whom God communicates and to whom He offers proposals and promises contingent upon obedience to His voice.

Further premises for the biblical concept of synodality are provided by the subsequent books of the Hebrew Torah: Exodus, Numbers, Leviticus, and Deuteronomy. The point of reference is the fact that God intervenes on behalf of the enslaved people in Egypt, who are later referred to by the author of the Exodus as Hebrews. According to contemporary exegetical scholarship, these enslaved individuals were a diverse group of people from various backgrounds, whose identity was defined by their enslavement and labor for the

nesis 1 – 3. *Tekst, interpretacja, przemyślenia*, (ed.) Z. Pawłowski, Scripta Theologica Thoruniensia 4, Toruń 2009, pp. 61–64.

⁸ See J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, New Haven – London 1975.

Egyptian pharaoh. They did not yet constitute a nation or even a people⁹. Moreover, it appears that they were reconciled to their status as slaves. It was God, Yahweh, Who, by calling Moses (an Egyptian name), resolved to lead them out of slavery. The Book of Exodus illustrates how arduous and painful this process was, as the status of slaves seemingly appeared more attractive and secure to these individuals than the hardships of the journey to the Promised Land.

The prolonged journey through the Sinai desert under the guidance of Yahweh gradually redefines the identity of these enslaved individuals, transforming them into the People of God¹⁰. The experience of Yahweh's miraculous intervention, overcoming not only the hardened heart of Pharaoh but also the entire pantheon of Egyptian gods through the ten plagues¹¹, served as an impetus that enabled them to cast off the shackles of slavery. However, it did not provide the determination needed for the subsequent journey through the desert. In the maturation process of these former slaves during their collective journey towards the land of Canaan, two complementary processes can be observed: a growing trust in the God who leads them through the perils of the desert and the gradual development of a sense of national identity.

⁹ See J. Warzecha, *Historia dawnego Izraela*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2005, pp. 77–105. However, there are authors who believe that the narrative of the sojourn in Egypt and the Exodus is a historical myth intended to construct the identity of biblical Israel. See B. Halpern, *The Exodus from Egypt: Myth or Reality?*, in *The Rise of Ancient Israel*, (ed.) H. Shanks, Washington 1992, pp. 86–118. In this presentation, we adopt a historiographical-theological perspective. Without delving into questions of historical factuality, we seek to trace the theological pragmatism guiding the authors of the biblical narratives.

¹⁰ The following collective work is worth recommending here E.M. Laperrousaz (red.), *La protohistoire d'Israël. De l'exode à la monarchie*, Paris 1990.

¹¹ See more on it in: J. Kręciński, *Water Changed into Blood: First Egyptian Plague Ex 7,14–25*, w: *Przemawiaj do nich Moimi słowami. Księga pamiątkowa dedykowana Jego Magnificencji Księdzu Rektorowi Profesorowi Ryszardowi Rumiankowi w 35. rocznicę kapłaństwa i 60. rocznicę urodzin*, (ed.) Z. Godlewski, Warszawa 2007, pp. 322–333.

The first threshold experience of God's power, guiding this community of former slaves towards liberation, was the miraculous passage through the Red Sea (Exodus 14: 15–31). Through such experiences of God's power, care, and providence – such as their deliverance from death by starvation and thirst through the gift of manna and quail (Exodus 16) and water brought forth from the rock (Massah and Meribah; Exodus 17: 1–7) – their faith is constituted. They also come to understand that they can rely on Yahweh as a perfect guide, who indicates the direction of their journey by a cloud during the day and a pillar of fire at night. Their victory over the superior forces of the Amalekites instills in them the conviction that this triumph is not due to Joshua's strategic abilities or the strength of their weapons, but to the power of God, who hears the prayers of Moses interceding on the mountain (Exodus 17: 8–16).

God also ensures that, having liberated these people from slavery, they receive a new identity – that of being His People. This identity is shaped through their collective journey toward freedom under the inspiration of the Divine Spirit, and it is sealed by the covenant (בְּרִית in Hebrew, *διαθήκη* in Greek) that Yahweh establishes with them at Mount Sinai (Exodus 24 and 34). The synodal vocation of the People of the First Testament is thus formed through events and actions undertaken under divine inspiration during their desert journey. In this way, the community of the People of God is constituted, referred to by the Hebrew terms *קְהָל* or *עֵדָה* (translated into Greek as *ἐκκλησία*)¹². In the second year of their desert journey, God orders a universal census of the clans of these wanderers, assigning each tribe a specific place within the structure of the entire community (Numbers 1–2)¹³. This is a crucial premise for the concept of synodality. God does not treat these people as an anonymous

¹² It is worth noting here that the Hebrew noun *עֵדָה* primarily means “testimony,” which may have significant implications for the theme of synodality.

¹³ We are, of course, aware that these divisions reflect the post-exilic social structure in Judah. Our aim here is to grasp the theological perspective conveyed through the narratives contained in the Torah.

mass; rather, every individual within the People of God – including women, children, and foreigners – has a unique and irreplaceable place within it (see also Exodus 24: 7–8; Joshua 8: 33–35). Within this synodal community of the People of God, formed during the desert journey, there are also groups entrusted with special responsibilities. These include judges (see Exodus 18: 25–26), elders (see Numbers 11: 16–17, 24–30), and Levites (Numbers 1: 50–51). Membership in these groups is closely tied to the tasks assigned to them by God within the community.

A unifying factor for the community journeying through the desert is the worship offered to God, Yahweh. The very exodus from Egyptian slavery is initiated by the celebration of Passover – the feast of the Lord's passing over and liberation (Exodus 12). During the desert journey, a distinctive role is played by the portable sanctuary, the so-called Tent of Meeting, located outside the camp. It is there that Moses meets God face to face to receive guidance for the further journey (Exodus 33). In this sanctuary, the Levites also perform the cult, which will later be continued in the Jerusalem temple (Numbers 3)¹⁴. A significant place during the desert journey is also occupied by the celebration of the Day of Atonement (יום כפור, Yom Kippur) (see Numbers 28–29; Leviticus 16; Leviticus 23)¹⁵. This, one of the most important later feasts, was expiatory in character, celebrated to eliminate evil in the relationship with God and in interpersonal relationships within the community of Israel.

By divine appointment, Moses plays an exceptional role in this entire process. He is called by Yahweh in the desert to be His instrument in leading these clans of slaves out of Egyptian bondage

¹⁴ The role of priests and Levites in the worship of Israel, according to various biblical traditions, is competently discussed, for example, in: D. Dziadosz, *Lewici i kapłani w Księdze Powtórzonego Prawa*, "Verbum Vitae" 2010, no. 17, pp. 43–67.

¹⁵ See S. Jędrzejewski, *Jom Kippur – próba znalezienia genezy*, "Seminare. Poszukiwania Naukowe" 2008, no. 25, pp. 95–110.

(see Exodus 3–11)¹⁶. God also entrusts Moses with the task of serving as a mediator between Him and the People being formed during their desert journey. All of Yahweh's decisions and actions are first communicated to Moses, who faithfully conveys them to the People and undertakes the appropriate actions. Through Moses, God establishes the covenant with His People at Mount Sinai and delivers the Law, including the Decalogue inscribed on two stone tablets, which the newly constituted nation is to follow throughout its subsequent history (Deuteronomy 5).

The subsequent books of the Old Testament canon illuminate elements of this synodal journey of the People of God toward salvation. The successive stages of this journey – settlement in the land of Canaan and the period of the judges, the era of the monarchy and the united kingdom under David, the division into the Southern and Northern Kingdoms, the Babylonian exile, and the Persian, Hellenistic, and Roman periods – are painful periods of forging the national and religious identity of this people. These stages are accompanied by God's initiatives to renew the covenant (בְּרִית in Hebrew, *διαθήκη* in Greek) with a people who, despite promises, repeatedly fall into infidelity and stray from the path to salvation¹⁷. Although new forms of living out faith develop and mature – such as a shift in emphasis from sacrificial worship to experiencing God's presence in sacred texts, the emergence of the synagogue institution, and the development of the wisdom tradition – the People of God seem to continually wander on the path to salvation, as if genetically incapable of fully trusting God and submitting to His guidance.

¹⁶ See M.N. Puerto, *La vocación de Moisés: Perspectivas metodológicas*, "Estudios Bíblicos" 1994, no. 52, pp. 133–166.

¹⁷ The theology of the covenant in the Old Testament is analyzed, for example, by E.W. Nicholson, *God and His People: Covenant and Theology in the Old Testament*, Oxford 1986.

This problem is recognized and accurately diagnosed by the Old Testament prophets¹⁸. They assert that a radical qualitative change is needed – a new Exodus. However, before this can occur, human nature itself requires a radical transformation. This is vividly illustrated by the prophet Ezekiel, who cites God’s promise (Ezekiel 11: 19–20): “I will give them one heart, and put a new spirit within them; I will remove the heart of stone from their flesh and give them a heart of flesh, so that they may follow my statutes and keep my ordinances and obey them. Then they shall be my people, and I will be their God.” The new spirit and heart of flesh symbolize a new identity, a new human being capable of entering into a new, eternal covenant with God. Through the prophet Jeremiah, God promises that this covenant will no longer be inscribed on stone tablets but in their hearts (Jeremiah 31: 31–34). Through the prophet Isaiah (Isaiah 53), God promises that it will be universal in scope and accomplished through the suffering Servant, who will gather all nations, “justify many, and bear their iniquities” (Isaiah 53: 11). According to the prophet Joel, this will be accompanied by the outpouring of the Lord’s Spirit upon all (Joel 3: 1–4)¹⁹. In the Catholic arrangement of the Old Testament canon, the Book of the Prophet Malachi is placed last, condemning abuses in moral life and sacrificial worship and concluding with significant words of promise regarding the coming of the Messiah, Who will transform their fate and protect them from rejection and curse: “See, I am sending my messenger to prepare the way before me... Behold, I will send you the prophet Elijah before the great and terrible day of the Lord comes. He will turn the hearts of parents to their children and the

¹⁸ See R. Watts, *Echoes from the Past: Israel’s Ancient Traditions and the Destiny of the Nations in Isaiah 40–55*, “Journal for the Study of the Old Testament” 2004, no. 28, issue 4, pp. 481–508.

¹⁹ See International Theological Commission, *Synodality in the Life and Mission of the Church*, Vatican 2018: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_en.html, point 14 (date of access: 24.05.2015).

hearts of children to their parents, so that I will not come and strike the land with a curse” (Malachi 3: 1, 23–24). These prophetic words herald the work of reconciliation and salvation of all humanity by God through Jesus the Messiah, Who will unite and lead the new People of God to the house of the Father²⁰.

New Testament Sources of Synodality

The person of Jesus the Messiah is the foundation of the Church’s synodality. This stems from His divine-human identity, the Father’s will to gather all in Him as one and to save them, the words and deeds of the historical Jesus, and above all, the work of His passion, death, and resurrection.

The new covenant between God and humanity, foretold by the Old Testament prophets, was realized in the person of Jesus of Nazareth, the divine Messiah. The essence of this covenant is to bring humanity into unity with the Triune God. The ultimate source of synodality is the Most Holy Trinity – the mutual relationship of love among the Divine Persons. The Persons of the Son of God, revealed in Jesus the Messiah, and the Holy Spirit undertake the task of gathering God’s scattered children into one and guiding them on the paths of salvation.

Jesus, born as a human through the conception of the Virgin by the Holy Spirit, fulfills the eternal divine plan for humanity’s salvation through His words and deeds²¹. The historical Jesus is portrayed in the Gospels as a charismatic Teacher and Miracle-Worker

²⁰ The theology of messianism in the Book of Malachi is analyzed by D. Döngede, *Charakter deuteronomistyczny Księgi Malachiasza. Teologiczne implikacje intertekstualnej analizy biblijnej*, Lingua Sacra. Monografie 3, Warszawa 2013, see especially pp. 169–184.

²¹ See J.A. Fitzmyer, *The Virginal Conception of Jesus in the New Testament*, in: *To Advance the Gospel. New Testament Studies*, New York 1981, pp. 41–78; J.D. Kingsbury, *The Birth Narrative of Matthew*, in *The Gospel of Matthew in Current Study*, Grand Rapids 2001, pp. 154–163.

Who traverses the roads of Galilee, Samaria, and Judea, drawing crowds of followers²². This marks the beginning of the collective journey of the nascent Church under Christ's leadership. The calling of the Twelve Apostles and other disciples, engaging in dialogue with them, and sending them on a mission to proclaim the Kingdom of God was, in essence, the seed of the Church's synodality.

In the Gospel of John, Jesus identifies Himself as the Way (ὁδός): "I am the way, and the truth, and the life (ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή). No one comes to the Father except through me" (John 14: 6). From the perspective of the Church's synodality, this is a clear indication that the current process of synodal discernment in the Church should not focus on seeking the most optimal structural model in Scripture, but rather on the Person of Christ, Who is the Way of synodality.

Based on the allegory of the vine in John 15: 1–11, it can be concluded that the process of synodality is primarily an invitation to a deeper communion of love with God and with others: "I am the true vine, and my Father is the vinedresser. Every branch in me that does not bear fruit he takes away, and every branch that does bear fruit he prunes, that it may bear more fruit" (John 15: 1–2); "I am the vine, you are the branches. Those who abide in me and I in them bear much fruit, because apart from me you can do nothing" (John 15: 5). Only brief excerpts of this pericope are cited here, but the entire text of John 15: 1–11 is replete with expressions emphasizing the necessity of the branches abiding (being grafted) in love in

²² Various perspectives on the figure of the historical Jesus in contemporary research are presented, for example, by B. Witherington III, *The Jesus Quest. The Third Search for the Jew of Nazareth. New Expanded Edition*, Downers Grove 1997; M.A. Powell, *Jesus as a Figure in History. How Modern Historians View the Man from Galilee*, Louisville 2013; R. Bartnicki, *Ewangelie synoptyczne. Geneza i interpretacja*, 3 ed., Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2003, pp. 419–484. In the latest publication on this topic, the last author already speaks of a fourth stage in the quest for the historical Jesus.

Christ – the vine – as a condition for preserving the identity of being His disciple²³.

It should also be noted that this pericope forms the central part of the so-called farewell discourses of Jesus (John 13–17)²⁴, a kind of testament delivered to His closest disciples on the evening before His arrest in the Garden of Olives, which serves as a prelude to His passion, crucifixion, resurrection, and return to the Father in heaven. The farewell discourses constitute a testament for the Church of all times. The fundamental message of this testament is Jesus' call for the unity of the Church across all ages: "I ask not only on behalf of these, but also on behalf of those who will believe in me through their word, that they may all be one. As you, Father, are in me and I am in you, may they also be in us, so that the world may believe that you have sent me" (John 17: 20–21). The Holy Spirit, the Paraclete, plays an indispensable role in guiding the Church community in unity towards the fullness of Truth²⁵.

Significant insights for the New Testament theology of synodality are also provided by the pericope of Luke 24: 13–35, in which Luke the Evangelist recounts the journey to Emmaus of two disciples frustrated by the crucifixion of Jesus and searching for meaning in their lives²⁶. Paradoxically, they are so attached to their false pre-

²³ See more in J.E. Rosscup, *Abiding in Christ: Studies in John 15*, Grand Rapids 1973. See also J.G. van der Watt, "Metaphorik" in *Joh 15,1–8*, "Biblische Zeitschrift" 1994, no. 38, pp. 67–80. S. Pisarek, *Uczeń Chrystusa według perykopy o winnym krzewie (J 15,1–11: karpon ferein)*, in: *Diligis Me? Pasce*, (ed.) S. Czerwik – M. Mierzwa, Sandomierz 1999, pp. 236–263.

²⁴ Craig S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary*, vol. 2, Peabody 2003, pp. 895 proposes a concentric structure for Jesus' farewell discourses in John 13–17, with John 15: 26–27 (the testimony of the Spirit Paraclete to the world) at its center.

²⁵ A detailed analysis of the five promises of Jesus regarding the Spirit Paraclete can be found, for example, in J. Kręciđło, *The Spirit Paraclete and Jesus in the Gospel of John*, Kraków 2008.

²⁶ A meticulous discussion of this pericope is offered by F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza (rozdziały 12–24)*, Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, vol. 3, part 2, Częstochowa 2011, pp. 583–603.

conceptions regarding Jesus' identity and the nature of His mission that, despite His explicit predictions that He would rise from the dead, they did not believe the women who testified that they had encountered angels at His empty tomb affirming that He was alive (Luke 24: 23). Moreover, they are unable to recognize Jesus in the stranger who joins them on the road to Emmaus, even when He explains that, according to the Scriptures, the Messiah had to suffer to enter His glory (Luke 24: 26). They recognize Him only when, upon arriving in Emmaus, He sits with them at the table, "took bread, blessed and broke it, and gave it to them" (Luke 24: 30)²⁷. Once they recognize His identity, the Risen Lord vanishes from their sight, and they begin to reflect on their thoughts and emotions experienced during the journey to Emmaus: "Were not our hearts burning within us while he was talking to us on the road, while he was opening the Scriptures to us?" (Luke 24: 32). The recognition of the Risen Lord gives them the strength and motivation to immediately return to Jerusalem to testify to the Eleven and other disciples that He is alive (Luke 24: 33–35)²⁸.

From this text, several practical conclusions can be drawn regarding the synodality of the Church: 1) The Risen Christ is the fundamental point of reference for the Church's life on its journey towards salvation. Without this awareness, the Church cannot comprehend the reality in which it exists nor correctly interpret even the most evident prophecies and other signs of the times. 2) The recognition of the Risen Christ occurs only at the breaking of the bread, that is, in the Eucharist. Only this perspective opens eyes to

²⁷ See C. Combet-Galland – F. Smyth-Florentin, *Le pain que fait lever les écritures, Emmaüs, Luc 24,13–35*, "Études théologiques et religieuses" 1993, no. 68, pp. 323–332; P. Trudinger, *Two Lukan Gospel Stories Key to the Significance of the Dominical Sacraments in the Life of the Early Church*, "Downside Review" 2000, no. 118, pp. 17–26.

²⁸ The motif of recognizing the "stranger" applied in the accounts of the Risen Christ's appearances was known in Greek literature. See the first chapter of the monograph K. Bro Larsen, *Recognizing the Stranger. Recognition scenes in the Gospel of John*, Leiden 2012, pp. 25–71.

a proper assessment of past events and enables the discovery of the Risen One's presence within them. 3) The recognition of the Risen Christ demands an immediate response in the form of bearing witness to others that He is alive. Bearing witness is the final command of Christ to His disciples before His ascension: "Go therefore and make disciples of all nations, baptizing them in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit, and teaching them to obey everything that I have commanded you. And remember, I am with you always, to the end of the age" (Matthew 28: 19–20).

The Old Testament category of the People of God as a premise for the Church's synodality is complemented in the New Testament by Paul's image of the Church as the Body of Christ and by the model of the functioning of early Christian communities found in the Acts of the Apostles and in New Testament epistolary literature.

The concept of the Church as the Body of Christ is developed in four letters of the *Corpus Paulinum*. It was introduced in the Letter to the Romans and the First Letter to the Corinthians, which can be attributed to the personal authorship of Paul the Apostle (without excluding the use of professional secretaries)²⁹. Its further development is found in the later letters – to the Ephesians and to the Colossians – the authorship of which is attributed to the Pauline school. The metaphor of the Church as the Body of Christ³⁰, employed by Paul in Romans 12: 3–8³¹ and 1 Corinthians 12: 12–31, aims to make the recipients of the letters aware of their mutual unity (among themselves and with other communities) and the unity of

²⁹ Regarding the role of secretaries, see E. Randolph Richards, *Paul and First-Century Letter Writing. Secretaries, Composition and Collection*, InterVarsity Press 2004.

³⁰ See A. Lindemann, *Die Kirche als Lieb. Beobachtungen zur „demokratischen“ Ekklesiologie bei Paulus*, "Zeitschrift für Theologie und Kirche" 1995, no. 92, issue 2, pp. 140–165.

³¹ See a detailed exegesis of this passage in S. Stasiak, *List do Rzymian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, vol. 6, Częstochowa 2020, pp. 547–554.

all with Christ³². In Romans 12: 3–8, the Apostle expresses this as follows: “For as in one body we have many members, and not all the members have the same function, so we, who are many, are one body in Christ, and individually we are members one of another. We have gifts that differ according to the grace given to us: prophecy, in proportion to faith; ministry, in ministering; the teacher, in teaching; the exhorter, in exhortation; the giver, in generosity; the leader, in diligence; the compassionate, in cheerfulness.” Following these detailed instructions, Paul directs an exhortation to the recipients, urging that everything be permeated with mutual love. In 1 Corinthians 12: 12–31³³, the Apostle elaborates even more specifically on the various ministries and tasks within the Church communities and further emphasizes the role of the Holy Spirit: “For in the one Spirit we were all baptized into one body – Jews or Greeks, slaves or free – and we were all made to drink of one Spirit” (1 Corinthians 12: 13). In 1 Corinthians 10: 16–17, Paul employs the metaphor of the Body of Christ³⁴ to sensitize the Corinthian community to the necessity of preserving unity during the celebration of the Lord’s Supper: “The cup of blessing that we bless, is it not a sharing in the blood of Christ? The bread that we break, is it not a sharing in the body of Christ? Because there is one bread, we who are many are one body, for we all partake of the one bread.”

³² These contents should perhaps be read against the backdrop of (and in contrast to) the ubiquitous Stoic teaching of that time, which used the metaphor of the human body to illustrate the concept of struggle.

³³ See a detailed explanation of this pericope in R.F. Collins, *First Corinthians*, Sacra Pagina 7, Collegeville 1999, pp. 457–471.

³⁴ See J.H. Neyrey, *Body Language in 1 Corinthians: The Use of Anthropological Models for Understanding Paul and His Opponents*, “Semeia” 1986, no. 35, pp. 129–170.

In Colossians 1: 15–20, 24–27³⁵ and Ephesians 4: 4–16³⁶, the metaphor of the Church as the Body of Christ is further theologically deepened. These texts present Christ as the Head of the Church, thereby emphasizing His preeminence, distinctiveness, and simultaneous inseparability from the Body: “He is before all things, and in him all things hold together. He is the head of the body, the church” (Colossians 1: 17–18a); “But speaking the truth in love, we must grow up in every way into him who is the head, into Christ, from whom the whole body, joined and knit together by every ligament with which it is equipped, as each part is working properly, promotes the body’s growth in building itself up in love” (Ephesians 4: 15–16).

The presentation of the various ministries performed by members of the Body of Christ within the Church community in 1 Corinthians 12: 12–31 is directly preceded by Paul’s teaching on the multiplicity of charisms in the Church³⁷, from which these ministries derive: “Now there are varieties of gifts (Διαίρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσὶν), but the same Spirit; and there are varieties of services, but the same Lord; and there are varieties of activities, but it is the same God Who activates all of them in everyone. To each is given the manifestation of the Spirit for the common good. To one is given through the Spirit the utterance of wisdom, and to another the utterance of knowledge according to the same Spirit, to another faith by the

³⁵ See J. Kręciđło, *The Reconciliation of the World through the Blood of Christ’s Cross as the Completion of the Work of Creation* (Col 1: 15–20), “Verbum Vitae” 2021, no., issue 39/4, pp. 1133–1157.

³⁶ See W.A. Meeks, *In One Body: The Unity of Humankind in Colossians and Ephesians*, in *God’s Christ and His People: Studies in Honour of Nils Alstrup Dahl*, (ed.) W.A. Meeks, J. Jervell, Oslo 1977, pp. 209–221; M.Y. MacDonald, *Colossians and Ephesians*, Sacra Pagina 17, Collegeville 2000, pp. 285–300.

³⁷ See more Ch.H. Talbert, *Paul’s Understanding of the Holy Spirit: The Evidence of 1 Corinthians 12–14*, in *Perspectives on the New Testament: Essays in Honor of Frank Stagg*, Macon 1985, pp. 95–108.

same Spirit, to another gifts of healing by the one Spirit...” (1 Corinthians 12: 4–11).

These spiritual gifts (*χαρίσματα*, also referred to as *πνευματικά*), bestowed by the Holy Spirit, are granted for the building up of the one Body of Christ³⁸. The various functions performed within the Church are, in a sense, their derivatives. A reading of the canonical Gospels, the Acts of the Apostles, and the letters contained in the New Testament leads to the conclusion that the Church – the Body of Christ – was not established as a democratic community but as a hierarchical one. It is, of course, acknowledged that this was the dominant model of social life at the time. However, God, in His free will, could have established a different model of mutual relationships among the members of the Church community without diminishing the theological status of Christ as its Head. The New Testament clearly places the Apostles at the forefront of the Church community. They are not a collegial body; rather, a leading role is assigned to Peter. This is defined by the event near Caesarea Philippi and Jesus’ significant words: “You are Peter, and on this rock I will build my church, and the gates of Hades will not prevail against it. I will give you the keys of the kingdom of heaven, and whatever you bind on earth will be bound in heaven, and whatever you loose on earth will be loosed in heaven” (Matthew 16: 18–19). It can also be inferred that the other eleven Apostles (and other disciples) had assigned functions within the community of Jesus’ followers, reflecting their status in relation to Him. Evidence for such conclusions may be found, for example, in Judas’ role as treasurer or the arrangement at the triclinium during the Last Supper (John 13–17)³⁹. In the farewell discourses, Jesus emphasizes that in their

³⁸ See International Theological Commission, *Synodality in the Life and Mission of the Church*, point 18. See also S. Siegfried, *A Pauline Theology of Charismata*, Peabody 1987.

³⁹ Regarding the possible arrangement of the disciples in relation to Jesus during the Last Supper, see J. Kręciński, *Tożsamość Umiłowanego Ucznia w czwartej Ewangelii*, “Collectanea Theologica” 2008, no. 3, pp. 45–58.

mutual service within the Church community, His disciples should be guided by love, with Himself as the example and motivation.

The most substantial data for the biblical model and theology of the Church's synodality are provided by the Acts of the Apostles⁴⁰. It is rightly called the book of the Holy Spirit, as it clearly demonstrates that the entire journey of the Church from the moment of Christ's ascension (Acts 1) is marked by the activity of the Holy Spirit as its *Spiritus Movens*. The awareness of the members of the early Church in this regard is expressed in the phrase "the Holy Spirit and we" (e.g., Acts 15: 28), which concludes the discernment process before making significant decisions. It is the Holy Spirit who makes the Risen Christ present within the Church community.

Following Jesus' ascension, the Eleven remained in Jerusalem in prayer, together with Mary, His Mother, and other members of His physical family, referred to in the text as "His brothers" (see Acts 1: 12–14)⁴¹. In addition to prayer, their first task, even before the outpouring of the Holy Spirit, was to complete the number of the Twelve by selecting Matthias (in place of Judas) through the casting of lots. This act underscores the unique status of the Twelve within the Church community and their functional distinctiveness in relation to the rest (even Jesus' physical relatives).

A pivotal moment in the formation of the early Church's self-awareness was the outpouring of the Holy Spirit on the emerging community⁴²: "When the day of Pentecost had come, they were all together in one place. And suddenly from heaven there came a sound like the rush of a violent wind, and it filled the entire house where they were sitting. (...) All of them were filled with the Holy Spirit and began to speak in other languages, as the Spirit

⁴⁰ See L.T. Johnson, *The Acts of the Apostles*, Sacra Pagina 5, Collegeville 1992, p. 14.

⁴¹ See B. Witherington III, *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids 1998, pp. 113–114.

⁴² See I.H. Marshall, *The Significance of Pentecost*, "Scottish Journal of Theology" 1977, no. 30, pp. 347–369.

gave them ability” (Acts 2: 1–4). The descent of the Holy Spirit marked the beginning of the dynamic development of the Church on two levels: the building of mutual relationships within the Jerusalem community and the undertaking of missionary activity. The first of these processes is reflected in the words of Acts 4: 32–37, which present a paradigmatic ideal for the functioning of the Church in all times (and should also illuminate the synodal path): “Now the whole group of those who believed were of one heart and soul, and no one claimed private ownership of any possessions, but everything they owned was held in common. With great power the apostles gave their testimony to the resurrection of the Lord Jesus, and great grace was upon them all” (vv. 32–33). Parallel to the building of internal bonds of love within the community, the Church undertakes evangelizing activity, consisting of proclaiming the truth of Christ’s resurrection. The entire narrative of the Acts of the Apostles is, in essence, the Church’s response to the obligation imposed upon it by Christ just before His ascension: “It is not for you to know the times or periods that the Father has set by his own authority. But you will receive power when the Holy Spirit has come upon you; and you will be my witnesses in Jerusalem, in all Judea and Samaria, and to the ends of the earth” (Acts 1: 7–8)⁴³.

Even at the level of reading the four canonical Gospels, it is evident that the communities preserving particular traditions expressed their faith in slightly different ways (compare, for example, the Gospel of John with the Gospel of Mark). From the narrative of the Acts of the Apostles and the letters included in the New Testament canon, it is clear that synodality, understood as a mode of organizing Church communities, should be regarded as a dynamic reality. The Church listens to the voice of the Holy Spirit and discerns the path it is to follow (see, e.g., Acts 5: 19–21; 8: 26, 29, 39; 12: 6–17; 13: 1–3; 16: 6–10; 20: 22). This dynamism of discernment under the inspiration of the Holy Spirit, combined with the reform of struc-

⁴³ See L.T. Johnson, *The Acts of the Apostles*, p. 26.

tures and openness to transcending previous ways of thinking, is evident, for instance, in the appointment of seven deacons to serve at tables, allowing the Apostles to devote themselves more fully to evangelization (Acts 6: 1–6). Another example is the transformation of Peter’s thinking regarding the Church’s openness to Gentiles, as recounted by Luke in Acts 10. A further step in this dynamic openness to Gentiles is the so-called Jerusalem Council. The Pastoral Epistles (1–2 Timothy and Titus) and the Catholic Epistles (1–2–3 John, Jude, James) illustrate the direction of this ecclesial dynamism: while preserving the deposit of faith and their own specific traditions, Church communities read the signs of the times and adapt their way of living the faith to the realities of a given place and time.

If one was to seek a single event in the Bible that provides paradigmatic foundations for Church synods and councils throughout the centuries, it would undoubtedly be the so-called Apostolic Council in Jerusalem, described by Paul in Galatians 2: 1–10⁴⁴ and more extensively by Luke in Acts 15⁴⁵. The immediate impetus for convening this assembly in Jerusalem was an internal conflict within the Church community in Antioch concerning the conditions for admitting converted Gentiles into the Church. This issue had been growing in the young Church community for some time (see Acts 10)⁴⁶ and, sooner or later,

⁴⁴ There are also exegetes who claim that these are two different events. See on this in S.A. Panimolle, *Il Discorso di Pietro all'assemblea apostolica*, vol. 1, Bologna 1976, pp. 279–294.

⁴⁵ See J. Meier, *The Jerusalem Council. Gal 2: 1–10; Acts 15: 1–29, “Mid-Stream”* 1996, no. 35, pp. 465–475; W. Rakocy, “Będziecie moimi świadkami...” (Dz 1,8) (Dzieje Apostolskie), in: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, ed. J. Frankowski, S. Mędała, Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych, vol. 9, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 1997, pp. 37–41.

⁴⁶ See M. Plunkett, *Ethnocentricity and Salvation History in the Cornelius Episode*, in 1985 *Society of Biblical Literature Seminar Papers*, (ed.) K.H. Richards, Atlanta 1985, pp. 465–479.

had to be addressed⁴⁷. Luke reports that “certain individuals who had come from Judea were teaching the brothers, ‘Unless you are circumcised according to the custom of Moses, you cannot be saved’” (Acts 15: 1)⁴⁸. These words encapsulate the dilemma. Circumcision was regarded as a sign of God’s covenant with His chosen people and, consequently, an indispensable element of the ethnocentric identity of the Old Testament faith⁴⁹. Believers of Jewish origin argued that one could not become a full-fledged follower of Jesus Christ without first undergoing this rite of initiation, with all the implications that accepting this ritual entailed. The issue thus concerned the essence of Christian identity: Is salvation the result of faith alone in Jesus Christ as Lord and Savior, or is it necessary for a converted Gentile to “pass through Judaism”? (see Acts 15: 11).

The situation escalated to the point that it became necessary to send delegates from the Antiochene community to the Mother Church in Jerusalem to request a definitive interpretation⁵⁰. The leaders of the Antiochene Church’s delegation to Jerusalem were Paul and Barnabas, who represented the position of admitting converted Gentiles into the Church community without the requirement of circumcision. The inquiry was addressed to the entire Jerusalem Church (Acts 15: 12), and the whole community was engaged in formulating the decision (Acts 15: 22), although the final interpretation was articulated by the Apostles and elders (Acts

⁴⁷ See. S.G. Wilson, *The Gentiles and the Gentiles Mission in Luke-Acts*, Cambridge 1973, pp. 171–195.

⁴⁸ See L.T. Johnson, *The Acts of the Apostles*, pp. 258–259; B. Witherington III, *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary*, pp. 450–451.

⁴⁹ See *Obrzezanie*, in A. Grabner-Haider (ed.), *Praktyczny słownik biblijny*, Warszawa 1999, p. 862.

⁵⁰ It is worth recommending here the article that presents the examined pericope in a broader narrative context: A. Cheung, *A Narrative Analysis of Acts 14: 27–15: 35: Literary Shaping in Luke’s Account of the Jerusalem Council*, “Westminster Theological Journal” 1993, no. 55, pp. 137–154.

15: 2). Within the Jerusalem Church community, there was a significant group of converted Pharisees who maintained that Gentiles accepting faith in Christ should not only be circumcised but also be obliged to observe the Mosaic Law (Acts 15: 5). The matter was thus of utmost importance, and its resolution would significantly shape the future of the Church (including the Church today). Had the arguments of those representing the converted Pharisees been accepted, the Church would have remained merely another faction within Judaism.

Interestingly, the decisive voice in discerning this issue did not belong to the converted Pharisees, who were well-versed in the Scriptures, but to the Apostles and elders (Acts 15: 6). The first stage of this discernment was a lively exchange of views between representatives of the opposing positions (Acts 15: 7). The next phase was Peter's speech, which underscores his indispensable authority within the entire Church. The Apostle refers to his Divine commission to preach the Gospel to the Gentiles (Acts 15: 8) and firmly advocates against imposing the "yoke of circumcision" on Gentiles who accept faith in Christ (Acts 15: 10). His key argument is that both Jews and Gentiles have equally received the Holy Spirit (Acts 15: 9). He further asserts that imposing the burden of circumcision on converted Gentiles would be tantamount to testing God (Acts 15: 10).

The next step in this synodal discernment was the hearing of Barnabas and Paul by the Apostles and elders (Acts 15: 12)⁵¹. Notably, they do not engage in theological debates, despite both – Barnabas, from the tribe of Levi, and Paul, a highly educated former Pharisee – being capable of effectively countering the arguments of the believers of Pharisaic origin. The crux of their argumentation lies in bearing witness to the great wonders and signs that God performed among the Gentiles through their ministry.

⁵¹ See B. Witherington III, *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary*, p. 456.

The final speaker is James⁵², the leader of the Jerusalem Church community, who affirms Peter's argumentation and then substantiates it scripturally (Acts 15: 13–21), citing especially the teachings of Old Testament prophets (Amos 9: 11ff.; Jeremiah 12: 15; Isaiah 45: 21) and demonstrating that the salvation of all nations is God's eternal plan⁵³. James does not remain solely at the level of theoretical theological reflections. He proposes that Gentiles joining the Church community should be obliged to observe a few precepts of Old Testament Law: they are to abstain from food offered to idols, from sexual immorality, from what is strangled, and from blood (Acts 15: 20)⁵⁴. He also suggests that this decision should not be conveyed only orally but also in writing. James' resolution – as the head of the Jerusalem Church – is accepted without debate by the Apostles and elders. They decide to communicate their decision to the Church in Antioch in two ways – orally and in writing. Interestingly, the oral transmission was to be delivered not only by Paul and Barnabas but also by three respected representatives of the Jerusalem Church: Judas, Barsabbas, and Silas. The written decree, which the messengers were to carry, is collectively drafted by the assembled Apostles and elders. It is not a dry, purely legal resolution but takes the form of a friendly circular letter addressed not only to the believers in Antioch but also to Gentiles converted to faith in Christ in Syria and Cilicia. The citation of the legal resolution (Acts 15: 29) is preceded by the formula: "For it has seemed good to the Holy Spirit and to us" (Acts 15: 28).

The final step in this synodal discernment was the arrival of the messengers from Jerusalem to the Antiochene community (Acts 15: 30), which gathered to receive the letter containing the reso-

⁵² This figure is comprehensively discussed for example by J. Painter, *Just James*, Columbia 1997; R. Bauckham, *James: Wisdom of James, Disciple of Jesus the Sage*, London 1999.

⁵³ See Dupont J., *Un peuple d'entre les nations (Actes 15: 14)*, "New Testament Studies" 1985, no. 31, pp. 321–335.

⁵⁴ See L.T. Johnson, *The Acts of the Apostles*, pp. 266–267.

lution to the posed inquiry (Acts 15: 31). However, the messengers from Jerusalem – Judas and Silas – did not limit themselves to a formal-administrative role. They prophesied, spoke to the people, encouraged perseverance in faith, and remained with the community for some time (Acts 15: 32–33). The Antiochene believers received the content of the decree as “encouraging” (Acts 15: 31), and Paul and Barnabas continued to devote themselves to preaching the word in Antioch (Acts 15: 35)⁵⁵.

The procedure described here appears to have a model character when it comes to resolving difficulties and addressing the challenges and signs of the times in the Church of all ages.

The Book of Revelation makes it clear that the goal of the synodal journey of the People of God of the New Covenant is not limited to earthly reality but has an eschatological (eternal) dimension. The destination of the journey of Christ’s followers is the heavenly New Jerusalem, understood as the dwelling place of God with humanity (Revelation 21–22)⁵⁶. Christ – the Lamb who was slain – redeemed with His blood people from every tribe, language, people, and nation (Revelation 5), and all are invited to the eternally ongoing liturgical assembly in heaven. This is the eternal plan of God, realized in Christ within the Church and the world.

⁵⁵ W. Rakocy, “Będziecie moimi świadkami...” (Dz 1, 8) (*Dzieje Apostolskie*), p. 41, rightly emphasizes that “the decree with four conditions is an example of an agreement reached between Christians of Jewish and Gentile origin, under which the latter undertook to observe four clauses, while the former could, in turn, participate with them in the fellowship of the table without qualms of conscience.”

⁵⁶ These chapters are commented in detail by G.K. Beale, *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 1999, pp. 1039–1157; M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, vol. 20, Częstochowa 2012, pp. 371–404; P.J. Leithart, *Revelation 12–22*, International Theological Commentary, London – Oxford 2018, pp. 357–448.

Bibliography

- Bartnicki R., *Ewangelie synoptyczne. Geneza i interpretacja*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2003.
- Basiuk M., *Człowiek – obraz Boga. Rdz 1,26–27 w kontekście Starego i Nowego Testamentu*, in: *Genesis 1 – 3. Tekst, interpretacja, przemyślenia*, (ed.) Z Pawłowski, "Scripta Theologica Thoruniensia" 4, Toruń 2009, pp. 51–59.
- Bauckham R., *James: Wisdom of James, Disciple of Jesus the Sage*, London 1999.
- Berges U., *Gen 11,1–9: Babel oder das Ende der Kommunikation*, "Biblische Notizen" 1994, no. 74, pp. 37–56.
- Beale G.K., *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 1999.
- Bro Larsen K., *Recognizing the Stranger. Recognition scenes in the Gospel of John*, Leiden 2012.
- Cheung A., *A Narrative Analysis of Acts 14: 27–15: 35: Literary Shaping in Luke's Account of the Jerusalem Council*, "Westminster Theological Journal" 1993, no. 55, pp. 137–154.
- Chrostowski W., *U źródeł przemocy: Kain i Abel (Rdz 4,1–16)*, "Studia Bobolanum" 2005, no. 5, issue 2, pp. 5–19.
- Codex iuris canonici autoritatae Ioannis Pauli Pp. II promulgatus*, Romae 1983.
- Collins R.F., *First Corinthians*, Sacra Pagina 7, Collegeville 1999.
- Combet-Galland C. – Smyth-Florentin F., *Le pain que fait lever les écritures, Emmaüs, Luc 24, 13–35*, "Études théologiques et religieuses" 1993, no. 68, pp. 323–332.
- Dupont J., *Un peuple d'entre les nations (Actes 15: 14)*, "New Testament Studies" 1985, no. 31, pp. 321–335.
- Dziadosz D., *Lewici i kapłani w Księdze Powtórzonego Prawa*, "Verbum Vitae" 2010, no. 17, pp. 43–67.
- Dziadosz D., *Teologiczna struktura relacji o ogrodzie Eden (Rdz 2, 4b-25)*, in: *Ex oriente lux*, (eds.) A. Tronina, W. Chrostowski, Warszawa 2010, pp. 162–196.

- Dogondke D., *Charakter deuteronomistyczny Księgi Malachiasza. Teologiczne implikacje intertekstualnej analizy biblijnej*, "Lingua Sacra. Monografie" 3, Warszawa 2013.
- Fitzmyer J.A., *The Virginal Conception of Jesus in the New Testament*, in: *To Advance the Gospel. New Testament Studies*, New York 1981, pp. 41–78.
- Grabner-Haider A. (ed.), *Praktyczny słownik biblijny*, Warszawa 1999.
- Halpern B., *The Exodus from Egypt: Myth or Reality?*, in: *The Rise of Ancient Israel*, (ed.) H. Shanks, Washington 1992, pp. 86–118.
- International Theological Commission, *Synodality in the Life and Mission of the Church*, Vatican 2018: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_synodalita_en.html, point 14 (date of access: 24.05.2025).
- Jędrzejewski S., *Jom Kippur – próba znalezienia genezy*, "Seminare. Poszukiwania Naukowe" 2008, no. 25, pp. 95–110.
- Johnson L.T., *The Acts of the Apostles*, Sacra Pagina 5, Collegeville 1992.
- Keener C.S., *The Gospel of John. A Commentary*, vol. 2, Peabody 2003.
- Kim Harkins A.J., *Cain and Abel in the Light of Envy: A Study in the History of Interpretation of Envy in Genesis 4, 1–16*, "Journal for the Study of the Pseudepigrapha" 2001, no. 12, issue 1, pp. 65–84.
- Kingsbury J.D., *The Birth Narrative of Matthew*, in: *The Gospel of Matthew in Current Study*, Grand Rapids 2001, pp. 154–163.
- Kręcidło J., *The Reconciliation of the World through the Blood of Christ's Cross as the Completion of the Work of Creation (Col 1: 15–20)*, "Verbum Vitae" 2021, no., issue 39/4, pp. 1133–1157.
- Kręcidło J., *The Spirit Paraclete and Jesus in the Gospel of John*, Kraków 2008.
- Kręcidło J., *Tożsamość Umiłowanego Ucznia w czwartej Ewangelii*, "Collectanea Theologica" 2008, no. 3, pp. 45–58.
- Kręcidło J., *Water Changed into Blood: First Egyptian Plague Ex 7, 14–25*, in: *Przemawiaj do nich Moimi słowami. Księga pamiątkowa dedykowana Jego Magnificencji Księdzu Rektorowi Profesorowi Ryszardowi Rumiankowi w 35. rocznicę kapłaństwa i 60. rocznicę urodzin*, (ed.) Z. Godlewski, Warszawa 2007, pp. 322–333.
- Laperrousaz E.M. (ed.), *La protohistoire d'Israël. De l'exode à la monarchie*, Paris 1990.

- Leithart P.J., *Revelation 12–22*, International Theological Commentary, London – Oxford 2018.
- Lemański J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament, vol. 1, part 1, Częstochowa 2013.
- Liddell H.G. – Scott R. – Jones H.S., *A Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, Oxford 1996 (electronic version in Bible Works 10).
- Lindemann A., *Die Kirche als Lieb. Beobachtungen zur 'demokratischen' Ekklesiologie bei Paulus*, "Zeitschrift für Theologie und Kirche" 1995, no. 92, issue 2, pp. 140–165.
- Lorek P., *Wygnanie z Edenu a rozporoszenie w Babel (Rdz 1, 1–9). Literacki i ideologiczny wymiar motywu wygnania w Księdze Rodzaju*, w: *Genesis 1–3. Tekst, interpretacja, przemyślenia*, (ed.) Z. Pawłowski, "Scripta Theologica Thoruniensia" 4, Toruń 2009, pp. 61–64.
- MacDonald M.Y., *Colossians and Ephesians*, Sacra Pagina 17, Collegeville 2000.
- Marshall I.H., *The Significance of Pentecost*, "Scottish Journal of Theology" 1977, no. 30, pp. 347–369.
- Meeks W.A., *In One Body: The Unity of Humankind in Colossians and Ephesians*, in *God's Christ and His People: Studies in Honour of Nils Alstrup Dahl*, ed. W.A. Meeks, J. Jervell, Oslo 1977, pp. 209–221.
- Meier J., *The Jerusalem Council. Gal 2: 1–10; Acts 15: 1–29*, "Mid-Stream" 1996, no. 35, pp. 465–475.
- Mickiewicz F., *Ewangelia według świętego Łukasza (rozdziały 12 – 24)*, Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, vol. 3, part 2, Częstochowa 2011.
- Neyrey J.H., *Body Language in 1 Corinthians: The Use of Anthropological Models for Understanding Paul and His Opponents*, "Semeia" 1986, no. 35, pp. 129–170.
- Nicholson E.W., *God and His People: Covenant and Theology in the Old Testament*, Oxford 1986.
- Painter J., *Just James*, Columbia 1997.
- Panimolle S.A., *Il Discorso di Pietro all'assemblea apostolica*, vol. 1, Bologna 1976.

- Pisarek S., *Uczeń Chrystusa według perykopy o winnym krzewie (J 15,1–11: karpon ferein)*, in: *Diligis Me? Pasce*, (ed.) S. Czerwik – M. Mierzwa, Sandomierz 1999, pp. 236–263.
- Plunkett M., *Ethnocentricity and Salvation History in the Cornelius Episode*, in: *1985 Society of Biblical Literature Seminar Papers*, (ed.) K.H. Richards, Atlanta 1985, pp. 465–479.
- Powell M.A., *Jesus as a Figure in History. How Modern Historians View the Man from Galilee*, Louisville 2013.
- Puerto M.N., *La vocación de Moisés: Perspectivas metodológicas*, “Estudios Bíblicos” 1994, no. 52, pp. 133–166.
- Rakocy W., “*Będziecie moimi świadkami...*” (Dz 1,8) (*Dzieje Apostolskie*), in: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, ed. J. Frankowski, S. Mędała, Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych, vol. 9, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 1997, pp. 13–81.
- Randolph Richards E., *Paul and First-Century Letter Writing. Secretaries, Composition and Collection*, InterVarsity Press 2004.
- Rosscup J.E., *Abiding in Christ: Studies in John 15*, Grand Rapids 1973.
- Schüle A., *Made in the “Image of God”. The Concept of Divine Images in Gen 1–3*, “Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 2005, no. 117, pp. 1–20.
- Siegfried S., *A Pauline Theology of Charismata*, Peabody 1987.
- Stasiak S., *List do Rzymian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament*, vol. 6, Częstochowa 2020.
- Talbert Ch.H., *Paul’s Understanding of the Holy Spirit: The Evidence of 1 Corinthians 12–14*, in: *Perspectives on the New Testament: Essays in Honor of Frank Stagg*, Macon 1985, pp. 95–108.
- Trudinger P., *Two Lukan Gospel Stories Key to the Significance of the Dominical Sacraments in the Life of the Early Church*, “Downside Review” 2000, no. 118, pp. 17–26.
- van der Watt J.G., “*Metaphorik*” in *Joh 15, 1–8*, “Biblische Zeitschrift” 1994, no. 38, pp. 67–80.
- Van Seters J., *Abraham in History and Tradition*, New Haven – London 1975.
- Warzecha J., *Historia dawnego Izraela*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2005.

- Watts R., *Echoes from the Past: Israel's Ancient Traditions and the Destiny of the Nations in Isaiah 40–55*, "Journal for the Study of the Old Testament" 2004, no. 28, issue 4, pp. 481–508.
- Wilson S.G., *The Gentiles and the Gentiles Mission in Luke-Acts*, Cambridge 1973.
- Witherington III B., *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids 1998.
- Witherington III B., *The Jesus Quest. The Third Search for the Jew of Nazareth. New Expanded Edition*, Downers Grove 1997.
- Wojciechowski M., *Apokalipsa świętego Jana*, Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, vol. 20, Częstochowa 2012.

Jedność Kościoła i synodalność: perspektywa patrystyczna

W okresie patrystycznym nie powstały, co prawda, systematyczne traktaty o Kościele ani odrębne, w pełni rozwinięte systemy eklezjologiczne, jednak Ojcowie „żyli” teologią Kościoła, interpretując jego naturę, misję i strukturę w ścisłym związku z doświadczeniem konkretnych wspólnot¹. W centrum tej refleksji znalazła się kwestia jedności Kościoła, rozumianej zarazem jako imperatyw teologiczny, zakorzeniony w misterium Trójcy Świętej, oraz jako praktyczna odpowiedź na aktualne wyzwania: rozłamy, herezje, schizmy i spory dyscyplinarne. Celem niniejszego artykułu jest ukazanie tej patrystycznej koncepcji jedności w jej głównych rysach, tak jak wyłania się ona z pism i działania wybranych autorów starożytności chrześcijańskiej.

Z tym celem łączy się drugi: wskazanie, czy i w jaki sposób rozumienie jedności Kościoła u Ojców pozostaje w związku ze współczesnym pojęciem synodalności. Pytanie to wydaje się szczególnie zasadne w świetle dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej z 2018 roku pt. *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, który jako punkt wyjścia przyjmuje idee eklezjologiczne obecne w Piśmie

¹ E. Staniek, *Kościół – wspólnota czy społeczność? Zarys eklezjologii pierwszych trzech wieków*, VoxP (1986) 6, z. 10, s. 203–218; o Kościele jako *communio* i jako *institutio* (*societas*), wreszcie jako misterium, zob. J. Pałucki, *Trynitarny wymiar Kościoła. Studium patrystyczne*, Lublin 2007, s. 171–228; J. Pałucki *Eklezjologia Ojców Kościoła*, w: *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2005, s. 99–112.

Świętym, świadectwie Ojców i żywej Tradycji. W tej perspektywie także niniejszy artykuł można odczytywać jako przyczynek do szerzej tezy, że synodalność, jawiąca się dziś jako kategoria teologiczna i eklezjologiczna o nowej nazwie, stanowi historyczne i teologiczne rozwinięcie patrystycznej koncepcji jedności Kościoła.

W artykule zostaną omówione jedynie wybrane wątki patrystyczne, które przybliżają koncepcję jedności Kościoła i jej relację ze współczesną ideą synodalności. Dla pełniejszego ujęcia problematyki konieczne jest odesłanie Czytelnika do opracowań poświęconych innym, tutaj pominiętym zagadnieniom, zwłaszcza roli starożytnych synodów, ich charakterowi i ewolucji², a także bardziej systematycznym studiom nad synodalnością w epoce Ojców Kościoła³.

Ignacy z Antiochii: Kościół jako miłość braterska

Ignacy jest jednym z pierwszych wielkich świadków pierwotnej refleksji eklezjologicznej, sięgającej czasów apostoelskich. Myśl tę zawarł w siedmiu listach, które stworzył w specyficznych warunkach: napisał je wtedy, gdy po aresztowaniu ok. 105 roku w Antiochii Syryjskiej, był prowadzony do Rzymu, by tam ponieść śmierć męczeńską. Podczas postojów w miastach Azji Mniejszej spotykał delegacje wspólnot chrześcijańskich – biskupów, przebiterów i diakonów i wtedy wysyłał listy, które stanowią niezrównane świadectwo życia i samoświadomości Kościoła na początku II wieku⁴.

² A. Dobrzyński, *Synodalność Kościoła niepodzielonego*, Tarnów 2020; G. Routhier, *Du concile de Nicée au Synode sur la Synodalité (Od Soboru Nicejskiego do Synodu o synodalności)*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie” (2025) 16, s. 207–222.

³ *Les Pères de l'Église et la synodalité antique (IIe-VIIe s.). Comment les Pères éclairent-ils la réflexion actuelle sur la synodalité*, red. É. Ayrout, M. Chaieb, seria Caritas Patrum, Paris: Parole et silence 2025; A.-C. Favry, *La synodalité dans l'Église des Pères : des principes à l'expérience*, w: *Vivre la synodalité en Eglise*, red. J.-M. Poirier, A.-C. Favry, seria TheoPraxis, Paris: Parole et Silence – Institut Catholique de Toulouse 2022, s. 31–50.

⁴ N. Widok, *Ku jedności kościelnej: studia nad Ignacym Antiocheńskim*, „Opolska Biblioteka Teologiczna” (2021) 178, s. 17–60; T. Steimer, *Das Kirchenverständnis des hl. Ignatius von Antiochien*, Münster 1994, s. 31–45.

Jednym z głównych wątków tych listów jest troska o jedność Kościoła, której podstawą jest braterska miłość. Co więcej, Ignacy utożsamia Kościół z *agape* (albo przynajmniej te dwa określenia stosuje zamiennie), czyli z taką miłością, która buduje relacje oraz wspólnotę, poprzez bezinteresowną służbę i szukanie dobra innych, i odróżnia się od miłości romantycznej (*eros*) czy przyjacielskiej (*philia*). Pisząc do wspólnoty w Tralleis, dodał, że pozdrawia ich „miłość braterska (*agape*) ze Smyrny i Efezu”. W ten sposób zaznaczał, że przekazuje życzenia od Kościołów tych dwóch miast (*Trall.* 13,1)⁵. Jako „miłość” traktował on nie tylko poszczególne wspólnoty lokalne, ale także Kościół powszechny rozszerzony aż po krańce ziemi. Dlatego określił Kościół rzymski jako „przewodzący w miłości braterskiej” (*prokatheméne tēs agapēs*), wskazując jego szczególną rolę we wspólnocie jako jej żywym centrum⁶.

Nazywając Kościół „miłością braterską”, Ignacy Antiocheński podkreślał, że ma na myśli widzialną wspólnotę zrodzoną z miłości Boga objawioną w Chrystusie i przedłużoną w braterskiej miłości między wierzącymi. Źródłem i wzorem jest tajemnica jedności między Ojcem i Synem, która znajduje swe odbicie w życiu Kościoła.

Ośrodkiem widzialnej jedności Kościoła, co Ignacy wyraźnie podkreśla, jest biskup. Należy trwać z nim w komunii, jak Chrystus trwa w jedności z Ojcem. Taka komunია odpowiada Bożemu zamysłowi: „Jezus Chrystus, nasze nierozdzielne życie, jest bowiem myślą Ojca, podobnie jak i biskupi, ustanowieni aż po krańce świata, są w myśli Jezusa Chrystusa”. Dlatego należy działać zgodnie z myślą biskupa, jak Ignacy pisze w liście do wiernych z Efezu:

⁵ Listy Ignacego cytuję w przekładzie A. Świderkówny, zawartym w tomie: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, oprac. M. Starowieyski, Warszawa 1990, s. 113–148. Są to listy do Kościoła w Efezie (*Efez.*), Filadelfii (*Filad.*), Magnezji (*Magn.*), Rzymie (*Rzym.*), Tralleis (*Trall.*). Korzystam także z wydania tekstu: Ignace d'Antioche, *Lettres*, red. T. Camelot, Paris 1958.

⁶ Sobór Watykański II nawiązuje do tych słów św. Ignacego, określając Kościół jako „wspólnotę miłości” (*coetus caritatis*) (Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, §13, 1964).

Należy zatem, abyście postępowali zgodnie (*syntréchein*) z myślą biskupa, co też czynicie. Wasi bowiem kapłani, słusznie szanowani i godni Boga, tak są zestrojeni (*synérmotai*) z biskupem, jak struny z cytrą. Dlatego to wasza zgoda i harmonia (*symfónō*) miłości wyspiewuje [światu] Jezusa Chrystusa. I niech każdy z was także włączy się w ów chór, abyście w harmonii (*symfoniōi*) waszej zgody, biorąc ton Boga w jedności, śpiewali jednym głosem Ojcu przez Jezusa Chrystusa (Ef. 4,1).

Ignacy wzywa więc, aby postępować zgodnie (dosłownie: *syntréchein* – biec razem, być zbieżnym, zgodnym) z myślą biskupa – nie chodzi o prywatne upodobania przełożonego, ale o „ton” Boży, który biskup ma przekazywać wspólnocie. Biskup jest tu przedstawiony jako widzialne uosobienie „myśli Boga” i „tonu Boga”, więc relacja do niego ma wymiar teologiczny, a nie czysto administracyjny.

Prezbiterzy są „zestrojeni” z biskupem jak struny z cytrą, co sugeruje, że nie tworzą odrębnego centrum, ale współbrzmia z nim w jednej funkcji przewodzenia. Ta metafora zakłada, że struktura Kościoła jest hierarchiczna, ale zarazem relacyjna i dynamiczna: każdy urząd ma swoją „nutę”, która współtworzy całość harmonii.

Ignacy łączy zgodę (*homónoia*) i miłość z kategorią symfonii: harmonia relacji braterskich sprawia, że sam Jezus Chrystus „jest śpiewany” w świecie. Wspólnota nie jest więc tylko posłuszna, ale przede wszystkim miłująca – dopiero zgoda zakorzeniona w agape staje się prawdziwym świadectwem Kościoła.

Zaproszenie, by „każdy włączył się w ów chór”, ma silny wymiar eklezjologii komunii: każdy ochrzczony ma własną „partię” do zaśpiewania, ale nikt nie śpiewa solo przeciwko innym. Jednym głosem Kościół śpiewa Ojcu „przez Jezusa Chrystusa” – to wskazuje, że modlitwa i świadectwo Kościoła są skuteczne o tyle, o ile zakorzenione są w Chrystusie i w jedności całego ciała.

W podobnym sensie Ignacy zachęca wspólnotę w Magnezji, aby utwierdzała się w naukach Pana i Apostołów „razem z waszym wielce godnym biskupem, drogocennym wieńcem duchowym waszych

kapłanów i waszymi miłymi Bogu diakonami” i dodaje: „Bądźcie poddani biskupowi i sobie wzajemnie, jak Jezus Chrystus według ciała był poddany Ojcu, Apostołowie zaś Chrystusowi, Ojcu i Duchowi, aby jedność była zarazem cielesna i duchowa” (*Magn.* 13,-2).

Podobnie w innych listach do wspólnot Azji Mniejszej biskup Antiochii ukazuje strukturę Kościoła w dynamicznej analogii do trynitarnego porządku Zbawienia: jak Jezus jest posłuszny Ojcu, tak wierni mają być złączeni z biskupem. Porządek kościelny nie jest więc administracyjną konstrukcją, lecz uczestnictwem w samej jedności Trójcy:

Wszyscy idźcie za biskupem, jak Jezus Chrystus za Ojcem, i za waszymi kapłanami, jak za Apostołami. A diakonów poważajcie jak przykazania Boże. Niechaj nikt w sprawach dotyczących Kościoła nie robi niczego bez biskupa (*chōrīs tou episkōpou*). Uważajcie za ważną tylko taką Eucharystię, która sprawowana jest pod przewodnictwem biskupa lub tego, komu on zleci. Gdzie pojawi się biskup, tam niech będzie wspólnota tak, jak gdzie jest Jezus Chrystus, tam i Kościół powszechny (*katholiké ekklesia*). Nie wolno bez biskupa (*chōrīs tou episkōpou*) ani chrzczyć, ani sprawować agapy, lecz co on zatwierdzi, to i dla Boga będzie miłe. W ten sposób wszystko, co czyńcie, będzie pewne i ważne” (*Smyrn.* 8-1-2).

W zgromadzeniu lokalnym biskup reprezentuje obecność Ojca, kapłani – Apostołów, diakoni – służbę Chrystusa wobec Ciała. Stąd radykalne sformułowanie: „niechaj nikt nie czyni niczego bez biskupa”. To nie tyle nakaz posłuszeństwa instytucjonalnego, ile wyraz przekonania, że tylko wspólnota trwająca w sakramentalnej jedności uczestniczy w pełni życia Kościoła. Wtedy można powiedzieć, że Kościół jest „powszechny” (dosł. *katholiké*). To pierwsze historyczne użycie terminu, który u Ignacego oznacza nie geograficzną „powszechność”, lecz ontologiczną pełnię – Kościół jako jeden, niepodzielny organizm łączący wszystkich wierzących wokół Eucharystii sprawowanej w komunii z biskupem. W dodatku Ignacy stwierdza stanowczo: „ważna jest tylko ta Eucharystia, która jest

pod przewodnictwem biskupa lub tego, komu on zleci”. Nie chodzi o formalne upoważnienie, lecz o gwarancję ontologiczną – że zgromadzenie liturgiczne rzeczywiście jest Kościołem, ponieważ trwa w sukcesji apostoelskiej i przez to w ciągłości z ofiarą Chrystusa. Bez tej komunii liturgia traci swój eklesjalny charakter, staje się prywatnym aktem, a nie wspólnym dziełem Boga i Jego ludu⁷. Zatem, także katolickość w sensie ignacjańskim oznacza jedność w wierze, sakramentach i miłości, nie zsumowanie wielu wspólnot, lecz ich wspólne zakorzenienie w jednym misterium.

Widzialnym znakiem jedności staje się Eucharystia, której przewodniczy biskup (lub ten, kogo on pośle) i w której uczestniczy cały Kościół lokalny: „Starajcie się zatem uczestniczyć w jednej Eucharystii. Jedno jest Ciało Pana naszego Jezusa Chrystusa i jeden kielich, by nas zjednoczyć z Krwią Jego, jeden ołtarz, a także jeden biskup, razem z kapłanami i diakonami” (*Filad.* 4,1).

Ignacy z Antiochii nie zna jeszcze zinstytucjonalizowanej formy synodu ani soboru⁸. Jego myśl stanowi jednak duchowy początek eklezjologii synodalnej, jak wskazują na to główne wątki jego listów posłanych do Kościołów w Azji Mniejszej: jedność biskupa z prezbiterami i diakonami, a także jedność wiernych z biskupem, symfonia myśli i działania między tymi stanami, które zmierzają do jednego celu: uwielbienia Boga. I przede wszystkim przekonanie, że ta jedność ma głębokie podłoże teologiczne i duchowe, a nie jedynie formalne i zewnętrzne. W tym sensie św. Ignacy pozostaje pierwszym teologiem jedności i zarazem prekursorem chrześcijańskiej idei synodalności⁹.

⁷ O jednoczącej roli Eucharystii w myśli Ignacego z Antiochii, szerzej zob. N. Widok, dz. cyt., s. 99–120.

⁸ Ignacy jest pierwszym świadkiem posługiwania się terminem „synedrion” (συνέδριον – łac. *concilium*) na oznaczenie zgromadzenia kapłanów i Apostołów, zob. A. Dobrzyński, dz. cyt., s. 18.

⁹ A.-C. Favry, dz. cyt., s. 31–35; T. Steimer, dz. cyt., s. 54–57.

Klemens Aleksandryjski: „Istnieje tylko jeden Kościół”

Kwestia jedności Kościoła była szczególnie ważna w II i III wieku, gdy nasiliły się zagrożenia ze strony gnostycyzmu i innych grup heterodoksyjnych. Przecistawiając się różnym schizmom (szczególnie gnostyckim), autorzy kościelni nie tylko przedstawiali zdrową doktrynę, lecz także ukazywali Kościół jako jedną wspólnotę, której nie można dzielić.

W tym kontekście Klemens Aleksandryjski pod koniec II wieku dowodził, że wspólnoty nieortodoksyjne nie tylko nie sięgają czasów apostoelskich, lecz powstały znacznie później, stanowią „nowinki i fałszerstwa w stosunku do najstarszego i najbardziej autentycznego Kościoła”. Są one pogwałceniem pierwotnego Kościoła, który – jak podkreśla autor *Kobierców* – jest tylko jeden:

Z tego, co powiedziałem, jasno wynika, że w gruncie rzeczy istnieje tylko jeden Kościół (*mian ekklesian*), prawdziwy i rzeczywiście pierwotny... Wobec tego, że istnieje tylko jeden Bóg i jeden Pan, dlatego to, co jest najbardziej godne czci doznaje też chwały z racji swej jedyności, podobizną będąc jednej Zasady (*mímema òn archēs tēs mias*). Z względu na naturę Tego, który jest Jednym, również Kościół, który ci ludzie chcą rozerwać na liczne herezje, jest jeden (*ekkleσία... mia*). Twierdzimy, że zgodnie ze swą istotą, ze swym założeniem, ze swym początkiem i z wyjątkowością swego znaczenia Kościół pierwotny i powszechny jest jeden (*mian archaían katholikèn ekklesian*). On skupia w jedności wiary jedynej (*eis henóteta písteos mias*), opierającej się na właściwych jej Testamentach, a raczej na jednym, lecz w różnych czasach podanym, wedle woli Boga jedyne, wyrażonej za pośrednictwem jednego Syna¹⁰.

Kościół „prawdziwy i pierwotny” ma swoje źródło w jednej Zasadzie, czyli w Bogu, który jest jeden i niepodzielny. Jest więc odzwier-

¹⁰ *Kobierce* VII, 17, 107, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, Warszawa 1994, s. 306 (retusze przekładu JN). Tekst grecki: wyd. A. Le Boulluec, *Sources Chrétiennes* 428, Paris 1997, s. 320–322.

ciedleniem jedności Boga: jak jeden jest Bóg i jeden jest Chrystus działający w swoim Ciele, tak też jedna jest wspólnota, przez którą Chrystus uobecnia swoje zbawcze dzieło w historii. Jedyność Kościoła nie jest tylko faktem historycznym czy instytucjonalnym, ale z udziału w Boskiej jedności, której pełny obraz ujawnia się w Logosie, Synu Bożym. Jak jedna jest miłość Ojca i Syna obejmująca wszystko i wszystkich, tak i Kościół jest i może być tylko jeden.

Jednocześnie Klemens nie pomija realności Kościoła widzialnego. Zakłada bowiem, że widzialna wspólnota chrześcijan jest znakiem Kościoła pierwotnego i duchowego, i odzwierciedla prajedność Boskiego Logosu. Przynależność do tej wspólnoty jest udziałem w miłości Ojca i Syna¹¹. Znamienne jest także stwierdzenie Klemensa, że Kościół „skupia w jedności wiary jedynej, opierającej się na właściwych jej Testamentach”: istotna jest zatem ciągłość Objawienia, oba Testamenty stanowią przekaz tej samej woli Boga, są jednym i tym samym Słowem, objawionym w różnych czasach.

Tak więc jedyność Kościoła według Klemensa nie jest prostą jednorodnością, lecz uczestnictwem w życiu Boga. Wynika ona z odwiecznego planu, w którym Bóg przez Syna gromadzi sprawiedliwych w jedną duchową wspólnotę, która przekracza czas i przestrzeń. Dlatego rozdzieranie jej przez herezje jest nie tylko problemem moralnym czy doktrynalnym, ale naruszeniem porządku, który Bóg ustanowił odwiecznie.

Ten sam nurt myślenia rozwijał Ireneusz z Lyonu, który w traktacie *Przeciw herezjom* (ok. 180) dowodził: Kościół jest „jeden”, gdyż jego natura, założenie i trwanie mają źródło w tym samym, niepodzielnym Bogu. Jest „jeden”, podobnie jak jeden jest Bóg Stwórca oraz jeden jest Chrystus, który działa przez swe Ciało, czyli Kościół¹².

¹¹ Zob. F. Drączkowski, *Kościół – Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1996.

¹² C. M. Ciascai, *The unity of the Church in Saint Irenaeus' ecclesiology*, „*Studia Oecumenica*” (2019) 19, s. 229–246; R. Kereszty, *The Unity of the Church in the Theology of Irenaeus*, „*The Second Century: a Journal of Early Christian Studies*” (1984) 4/4, s. 202–218.

Z tego względu jedność Kościoła, w ujęciu biskupa Lyonu, jest przede wszystkim darem, a dopiero wtórnie zadaniem. Nie tworzy się jej wyłącznie „od dołu”, na mocy ludzkich uzgodnień i zabiegów, ale ją przyjmuje i zachowuje jako uczestnictwo w jedności Boga, która przewyższa wszelkie ludzkie podziały, a zarazem je obejmuje i porządkuje.

Należy także dodać, że w systemie eklezjologicznym Ireneusza idea jedności jawi się na różnych poziomach: wyraża się nie tylko w jedności planu Bożego i objawienia, ale także w jedności wiary i sakramentów, jak też życia wspólnoty. Streszczeniem jego myśli jest fragment *Adversus haereses*:

Kościół rozprzestrzeniony po całym świecie, aż do krańców ziemi, przejął od Apostołów i ich uczniów wiarę w jednego Boga... Skoro Kościół otrzymał tę naukę i tę wiarę... rozprzestrzeniony po całym świecie troskliwie jej strzeże, jakby zamieszkując w jednym domu; podobnie też wierzy, jakby miał jedną duszę i jedno serce, zgodnie to głosi, naucza tego i przekazuje, jakby miał jedno usta. Albowiem, chociaż na świecie różne są języki, to jednak jedna jest i ta sama moc tradycji¹³.

Kościół istnieje w wielu Kościołach lokalnych, zakorzenionych w odmiennych kulturach, językach i zwyczajach, ale wszystkie one są zanurzone w jednej i tej samej tradycji apostoelskiej i wyznają tę samą wiarę, jakby zamieszkivali „w jednym domu”. Wielość języków i obyczajów nie jest więc zagrożeniem, lecz przestrzenią, w której objawia się powszechność jedynego Kościoła: różnorodność form życia kościelnego pozostaje podporządkowana jedności depozytu wiary. Ireneusz widzi w tej powszechnej zgodności wiary, pomimo geograficznego i kulturowego rozproszenia, jeden z zasadniczych znaków prawdziwego Kościoła¹⁴.

¹³ *Adversus haereses* I, 10, 2, tłum. W. Myszor, Katowice 2016, s. 57.

¹⁴ J. Kadylak, *Wielość w jedności: elementy eklezjologii św. Ireneusza z Lyonu*, „Rocznik Teologiczny” (2009) 51/1–2, s. 115–132.

W przeciwieństwie do systemów gnostyckich, wewnętrznie rozbitych i wielokrotnie sprzecznych, Kościół zachowuje spójność wyznania, nauczania i przekazu, jakby posiadał jedną duszę, jedno serce i jedno usta. Różnice zwyczajowe i liturgiczne pomiędzy lokalnymi Kościołami nie są przeszkodą dla jedności, o ile zachowany jest depozyt wiary apostołskiej. Jedność Kościoła nie jest dla niego jednostajnością, lecz komunią w tej samej wierze, strzeżonej przez sukcesję apostołską oraz celebrowaną w sakramentach, szczególnie w Eucharystii, która staje się sakramentem komunii i nieśmiertelności.

Odrzucając zmienność i wielość nauk gnostyckich Ireneusz przywołuje także rolę Ducha Świętego, który strzeże depozytu wiary, jednoczy wierzących i przeciwstawia się rozbiciu wprowadzonemu przez herezje. Duch działa tam, gdzie jest autentyczna wspólnota kościelna: „gdzie Kościół, tam Duch Boży; a gdzie Duch Boży, tam Kościół i wszelka łaska” (*Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia*; *Adv. haer.* III, 24,1). Tam także jest jedność wiary, która według Ireneusza jest nie tylko ideą doktrynalną, ale żywą rzeczywistością Kościoła – historycznego, widzialnego, sakramentalnego, objawionego w apostołskiej Tradycji i nieustannie odnawianego przez Ducha Świętego¹⁵.

Niewątpliwie, teza o jedności i jedyności Kościoła rozwijana już przez pierwszych Ojców Kościoła ma swoje korzenie w Listach św. Pawła (por. Ef 4,4: „jedno ciało i jeden Duch, jak też zostaliście wezwani do jednej nadziei waszego powołania”). Zarazem należy do najstarszej tradycji eklezjologicznej. Swój dojrzały wyraz znajduje w nicejsko-konstantynopolińskim wyznaniu wiary. Jedność Kościoła została tam wymieniona jako pierwszy z czterech zasadniczych jego przymiotów: „jeden, święty, powszechny i apostołski” (*mían, hagían katholikén kai apostolikén ekklesían*). Umieszczenie „jedności” na pierwszym miejscu ukazuje jej fundamentalny cha-

¹⁵ Zob. B. Czesz, *Związek Ducha Świętego z Kościołem w ujęciu świętego Ireneusza i w interpretacji montanistycznej*, wyd. 2, Poznań 2010.

rakter: pozostałe atrybuty – świętość, katolickość i apostołskość – zakładają i konkretyzują tę pierwotną jedność.

Współczesne pojęcie synodalności może być odczytane jako aktualizacja tej pierwotnej intuicji: jedność Kościoła nie jest narzuconą z zewnątrz jednolitością, lecz wynika z żywej komunii wspólnot, opartej na wspólnej wierze, komunii eucharystycznej i autorytecie apostołskim. W tym sensie myśl Ignacego, Klemensa czy Ireneusza dostarcza teologicznych podstaw dla rozumienia synodalności jako sposobu przeżywania i ożywiania jedności.

Cyprian z Kartaginy: „synodalność” jako reguła postępowania biskupa¹⁶

Wytrwałe dążenie do jedności Kościoła stało się szczególnym wyzwaniem dla Cypriana, biskupa Kartaginy w latach 248–258. Podczas prześladowań za cesarza Decjusza (249–251) w jego wspólnocie zrodziły się poważne napięcia, wynikające z problemu przyjmowania do wspólnoty chrześcijan, którzy załamali się w wierze. Jedni opowiadali się za natychmiastowym przywróceniem „upadkłych” (*lapsi*), inni domagali się surowego ich osądu i zachowania czystości wspólnoty. Cyprian czynił wszystko, by przywrócić zagrożoną jedność. Sytuację pogarszał fakt, że on sam po wybuchu prześladowań był zmuszony do opuszczenia swej stolicy, przez czternaście miesięcy kierował wspólnotą z ukrycia.

Proszony o podejmowanie działań i decyzji, nie zamierzał podejmować ich samodzielnie, lecz po wspólnym rozważeniu spraw. W liście skierowanym do prezbiterów i diakonów (wiosna 250 r.), pisał, jak pragnie rozwiązywać problemy po powrocie do Kartaginy: „chciałbym, abyśmy wspólnie, po zasięgnięciu zdania wielu (*plurimorum consilio examinata*), mogli naradzić się, co należy zmienić w kierowaniu Kościołem, a czego wymaga ogólny pożytek” (*Ep.* 14,1,2). Wyjaśnia, że takie podejście nie stanowi wyjątku związane-

¹⁶ A.-C. Favry, dz. cyt., s. 35–40.

go z okolicznościami, ale regułę, którą sam sobie nadał przyjmując stolicę w Kartaginie: „postanowiłem od początku swoich rządów biskupich nic nie robić bez waszej wiedzy i zgody ludu (*nil sine consilio vestro et sine consensu plebis*), oraz nie kierować się własnym zdaniem osobistym” (Ep. 14,4). Zapewnia także, że gdy powróci z ukrycia, „wówczas wspólnie (*in commune*), jak tego wymaga wzajemny szacunek (*honor mutuus*), omówimy, co się stało i co należy czynić” (Ep. 14,4).

Wypowiedzi te ukazują stałą zasadę jego posługi: nie chce działać w izolacji, ale dąży do wspólnego rozważenia sprawy. Do kapłanów i diakonów pisze, że nic nie chce czynić bez ich rady (*nil sine consilio vestro*), ale dodaje, że w tym przypadku nie zamierza też podejmować decyzji bez zgody ludu (*sine consensu plebis*). W powyższych wyrażeniach można dostrzec wyraźne rozróżnienie dwóch poziomów współodpowiedzialności: duchowieństwo uczestniczy w naradach i rozeznawaniu, wierni zaś w wyrażaniu zgody i przyjęciu decyzji. Niewątpliwie biskup Kartaginy zasięgał także opinii wiernych. Świadczy o tym także jego list 17, skierowany osobno „do ludu” (*ad plebem*), w którym prosił o rozważne postępowanie w sprawie „upadłych” i roli wyznawców. Stwierdza, że zajmie się tą kwestią po powrocie do Kartaginy:

wezwiemy wielu naszych współbiskupów (*convocati coepiscopi plures*) i zgodnie z karnością Pana, w obecności wyznawców, zasięgnąwszy też waszego zdania (*et vestram quoque sententiam*), będziemy mogli przemyśleć i zbadać listy i życzenia szczęśliwych męczenników. W tej sprawie wysłałem do kleru, męczenników i wyznawców listy, polecając, aby je wam przeczytano (Ep. 17,3)¹⁷.

Podobną myśl Cyprian wyraził w liście do kartagińskich kapłanów i diakonów, którzy pytali go o sprawę przywrócenia do funkcji „upadłych” subdiakonów. Wzywa ich, by nie podejmować pochop-

¹⁷ Cytuję za: Św. Cyprian, *Listy*, tłum. W. Szołdrski, PSP 1, Warszawa 1969. Tekst łaciński: Cyprianus, *Epistulae*, red. G.F. Diercks, Turnhout 1994.

nych działań, ale działać „jednomyślnie i zgodnie”, a wspólną decyzję będzie można podjąć po jego powrocie z wygnania na synodzie. Sprawę należy jednak zbadać „z całym ludem”:

Gdy dzięki miłosierdziu Pana razem się zbierzemy (*cum convenire in unum*), omówimy wszystko szczegółowo.... Należy zbadać poszczególne przypadki jak najstaranniej i rozstrzygnąć nie tylko z moimi kolegami, lecz z całym ludem (*non tantum cum collegis meis, sed cum plebe ipsa universa*) (Ep. 34,3–4).

Cyprian był przykładem praktyki synodalnej, współdziałając z prezbiterami, diakonami i wiernymi w podejmowaniu decyzji, kładąc jednocześnie nacisk na zgodę wspólnoty. W każdym razie „przeprowadzał szerokie konsultacje ze świeckimi, by przygotować grunt pod synodalny konsensus biskupów”¹⁸.

W osobnym liście „do prezbiterów, diakonów i ludu” wyjaśnia, że jedność Kościoła jest owocem wspólnej modlitwy i wzajemnego zrozumienia. Przypomina, że modlitwa staje się skuteczna tylko wtedy gdy wypływa z serc zjednoczonych w miłości. Odwołując się do Dziejów Apostolskich („Jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich wierzących” – Dz 4,32), do przykazania miłości z Ewangelii Jana („To wam przykazuję, abyście się wzajemnie miłowali” – J 15,17) oraz do słów Chrystusa z Ewangelii Mateusza („Jeśli dwaj z was zgodnie o coś prosić będą, użyczy im mój Ojciec” – Mt 18,19), ukazuje, że jedność we wspólnocie jest nie tylko warunkiem wysłuchania modlitwy, lecz przede wszystkim formą udziału w pokoju, jaki pozostawił Chrystus. Stwierdza przy tym, że nieszczęścia, jakie spadają na wspólnotę, wynikają z braku wzajemnej miłości. Trafny jest wniosek, jaki wypływa z analizy tego listu: „wydaje się nam nie ulegać żadnej wątpliwości, że jedność Kościoła Chrystusowego

¹⁸ A. Dobrzyński, dz. cyt., s. 102. Por. także J.A. Gil-Tamayo, *La Iglesia como Sacramentum unitatis en Cipriano de Cartago*, „Scripta Theologica” (2007) 39/2, s. 337–366.

realizuje się bardziej drogą modlitwy i wzajemnego zrozumienia chrześcijan między sobą aniżeli drogą dysput teologicznych”¹⁹.

Jednocześnie Cyprian jest świadomy, że widzialnym źródłem i fundamentem jedności swojego partykularnego Kościoła jest biskup. Zerwanie z biskupem jest wyłączeniem się z Kościoła:

Kościół jednak od Chrystusa nie odstępuje i tylko lud, złączony z kapłanem i trzoda, trzymająca się swego pasterza (*plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens*) stanowi Kościół. Stąd winieneś wiedzieć, że biskup jest w Kościele, a Kościół w biskupie (*episcopus in Ecclesia et Ecclesia in episcopo*) i jeśli kto nie jest z biskupem, nie jest w Kościele.

Cyprian z Kartaginy jawi się jako jeden z pierwszych świadków praktycznej realizacji zasady synodalności w Kościele starożytnym. W jego rozumieniu wzajemny szacunek, poszukiwanie zgody i wspólne rozeznawanie woli Bożej, wreszcie dążenie do podejmowania decyzji poprzez wspólne zastanawianie, a nie indywidualne rozstrzygnięcia, stanowiły fundament władzy biskupiej i podstawową regułę działania wspólnoty kościelnej.

Tę zasadę wzajemnego szacunku i wspólnego podejmowania decyzji Cyprian stosuje także wobec innych Kościołów. O problemie „upadłych” informuje również „braci prezbiterów i diakonów w Rzymie”, pisząc z wygnania w roku 250: „Wspólna miłość, i rozsądek, najdrożsi bracia, wymagają, abyśmy niczego, co się u nas dzieje, nie ukrywali. A w tym, co jest z pożytkiem dla zarządzania sprawami kościelnymi, postępowali jednolicie” (*commune consilium*) (Ep. 35,1). O wspólnym działaniu w sprawie przyjmowania *lapsi* zapewnia również papieża Korneliusza: „Licząc się z odpowiedzialnością przed Panem, usilnie rozważamy i pilnie badamy, których z nich powinniśmy przyjąć i dopuścić do Kościoła” (Ep. 59,15).

¹⁹ J.O. Bragança, *Kościół Jeden i Jedyny. Teologia św. Cypriana z Kartaginy*, tłum. L. Balter, „Communio” (1988) 8 nr 2 (44), s. 31.

Ważną rolę w zachowaniu jedności Cyprian widział w działaniu synodów prowincjalnych. Jego obszerna korespondencja stanowi świadectwo nieustannej troski o utrzymanie i umocnienie komunii między Kościołami poprzez wymianę decyzji synodalnych oraz współdziałanie biskupów w sprawach dotyczących wielu wspólnot lokalnych. Informując w 255 roku o decyzjach synodu afrykańskiego w liście do Kwintusa, pisał: „Musimy ze wszystkich sił trzymać się jedności Kościoła katolickiego i w niczym nie ustępować wrogom wiary i prawdy”. Jako wzór postawy eklesjalnej przywoływał św. Piotra, „którego Pan wybrał pierwszego i na nim Kościół zbudował”. Gdy jednak doszło do jego sporu z Pawłem o obrzezanie, „nie występował butnie ani zarozumiale, nie zaznaczał, że należy mu się pierwszeństwo... Nie gardził Pawłem, że ten przedtem był prześladowcą Kościoła, lecz przyjął rozsądną radę i na słuszne wywody Pawła z łatwością przystał. Dał nam przez to przykład zgody i cierpliwości, abyśmy nie trzymali się uparcie swego zdania, lecz przyjmowali to, co nasi bracia i współpracownicy dla naszego pożytku i dobra nam podają, jeśli to jest prawdziwe i słuszne” (Ep. 71,2–3).

W liście z 256 roku przekazał papieżowi Stefanowi decyzję biskupów afrykańskich zebranych na synodzie: „Aby powziąć pewne zarządzenia i na wspólnej naradzie (*consilii communis examinatione*) rozstrzygnąć różne sprawy, uważaliśmy, najdroższy bracie, za konieczne, z wieloma tu zebranymi biskupami odbyć synod. Na nim wiele rzeczy przedłożono i postanowiono. O tym przede wszystkim należało ci napisać i z twym dostojenstwem oraz mądrością rozważyć, co bardziej się odnosi do powagi biskupiej i do jedności Kościoła oraz Jego godności, pochodzącej z ustanowienia Bożego” (Ep. 72,1)²⁰.

Należy więc stwierdzić, że w swojej działalności pasterskiej Cyprian z Kartaginy urzeczywistniał ideę synodalności jako zasadę konstytutywną życia Kościoła: zwołuje zgromadzenia biskupów, prezbiterów i ludu, aby wspólnie rozeznawać decyzje doktrynalne

²⁰ Cyprian nie chciał narzucać innym Kościołom rozstrzygnięcia przyjętego przez biskupów Afryki Północnej, zob. A. Dobrzyński, dz. cyt., s. 102.

i dyscyplinarne, zwłaszcza w sporach o *lapsi* i chrzest heretyków. Synodalność staje się u niego stałą „regułą postępowania” biskupa: to narzędzie wyrażania zarówno jedności, jak i różnorodności Kościoła, oraz zapewnienia odpowiedzialności wspólnotowej i konsultacyjnej. Wspólne rozeznawanie, konsultacja z prezbiterium i ludem, a także ścisła współpraca z innymi biskupami nadają jego praktyce wymiar zarówno lokalny, jak i powszechny.

Cyprian z Kartaginy: „episkopat jest jeden”

Najbardziej rozbudowaną naukę o jedności Kościoła Cyprian pozostawił w traktacie *O jedności Kościoła katolickiego*, napisanym ok. 251 roku. To dzieło okolicznościowe, w którym podjął kwestię podziałów w Kościele i tożsamości prawowitej wspólnoty. Rozwijał znaną, podstawową tezę eklezjologii patrystycznej, że Kościół z natury jest jeden i niepodzielny, ponieważ odzwierciedla on jedyność Boga:

Jeden jest Bóg, jeden Chrystus i jeden Jego Kościół, jedna wiara, i także lud jest jeden złączony spoiwem zgody, stanowiąc niepodzielną jedność ciała.

*Unus Deus est et Christus unus et una Ecclesia eius et fides una et plebs una in solidam corporis unitatem concordiae glutino copulata*²¹.

W tym traktacie Cyprian zamieścił także oryginalną koncepcję jedności episkopatu, zrodzoną z konkretnej sytuacji kartagińskiego Kościoła, w łonie którego powstały dwie grupy schizmatyczne, mające swoich biskupów. W obliczu tego rozbicia tłumaczy, że troska o jedność, która jest ogólnym obowiązkiem całej wspólnoty, jednak w sposób szczególny spoczywa na biskupach, którzy trwają w komunii ze sobą i właśnie przez tę komunię tworzą widzialną jedność Kościoła:

²¹ *De Ecclesiae Catholicae unitate* 23, tłum. J. Czuj, *Pisma Ojców Kościoła* 19, Poznań 1937, s. 191. Tekst łaciński: red. M. Bévenot, Paris 2006, s. 240.

Tej to jedności mocno się trzymać i bronić powinniśmy, a najbardziej my biskupi, którzy przewodzimy w Kościele (*maxime episcopi, qui in ecclesia praesidemus*), abyśmy dowiedli, że i sam episkopat jest także jeden i niepodzielny (*ut episcopatum quoque ipsum unum atque indivisum probemus*). Niechaj nikt braterstwa (*fraternitatem*) nie zdradza obłudą, nie psuje prawdziwości wiary przeniewierczym fałszowaniem. Episkopat jest jeden, a poszczególni [biskupi] mają w nim udział w całości (*Episcopatus unus est cuius a singulis in solidum pars tenetur*). Kościół również jest jeden (*Ecclesia una est*), staje się wielością, gdy rozszerza się dzięki wzrostowi, który zapewnia mu jego płodność. Jak liczne są promienie słońca, ale światło jest jedno, jak liczne są gałęzi wyrastające z drzewa, ale jego pień jest jeden ... tak i Kościół, napełniony światłością Pana, rozciąga swe promienie po całym świecie, ale jedno jest tylko światło (*unum lumen est*), które wszędzie się rozlewa, ale jego ciało się nie dzieli²².

Kluczowe w tym fragmencie zdanie: *Episcopatus unus est* określa strukturę episkopatu jako rzeczywistości z natury jednej i niepodzielnej. Episkopat jest więc całością, w której każdy biskup uczestniczy w nim w pełni (*in solidum*), ale nigdy jako samowystarczalny indywidualny ośrodek władzy, lecz zawsze w odniesieniu do pozostałych i w komunii z nimi. Biskup sprawuje pełnię władzy biskupiej w swoim Kościele partykularnym, ale nie jako część wyjętą z całości, lecz jako konkretną aktualizację jednego, wspólnego episkopatu włączonego w odpowiedzialność za Kościół powszechny. W tej perspektywie jedność Kościoła urzeczywistnia się przez sieć relacji pomiędzy Kościołami lokalnymi, reprezentowanymi przez ich biskupów.

Tak rozumiana jedność episkopatu zawiera *implicite* zasadę synodalności: władza biskupia ma charakter kolegialny i wspólnotowy, z definicji wykluczający izolację, indywidualizm i samowolę w sprawowaniu urzędu. Biskupi, chociaż działają w określonych Kościołach lokalnych, muszą rozeznawać i podejmować decyzje

²² Tamże 5, tłum. J. Czuj, s. 174–175; Sch 500, s. 182–186.

w perspektywie dobra całej *Ecclesia una*, a zatem we wzajemnym słuchaniu się i stałej kościelnej współodpowiedzialności.

Oderwanie się od jedności episkopatu – zarówno przez zakładanie schizmatycznych struktur, jak i przez praktyczne nieposłuszeństwo wobec komunijnej struktury Kościoła – oznacza dla Cypriana wyjście poza Kościół i utratę zbawczych dóbr łaski i sakramentów. Episkopat jako jeden i niepodzielny nie może zostać rozszczępiony bez naruszenia samej istoty Kościoła, tak jak światło słońca i pień drzewa pozostają jedno, mimo wielości promieni i gałęzi rozciągniętych po całym świecie. Należy także dodać, że biskup Kartaginy wiąże tę jedność episkopatu z ideą jednej katedry i jednego początku, wskazując w szczególny sposób na rzymską stolicę Piotra jako punkt odniesienia dla komunii biskupiej²³.

Eklezjologię jednego episkopatu i nierozzerwalnej jedności biskupów Cyprian rozwinął także w liście z 252 roku do „Antoniusza brata”, gdy omawiał przypadek schizmatycznego „biskupa” Nowacjana ustanowionego przeciwko prawowitemu biskupowi Rzymu. Najpierw przypomina, że „od Chrystusa pochodzi jeden Kościół, który na całym świecie dzieli się na wielu członków” (*una ecclesia per totum mundum in multa membra divisa*), następnie dodaje: „Jest jeden episkopat, na który się składa wielka liczba działających wspólnie biskupów” (*episcopatus unus episcoporum multorum concordii numerositate diffusus*). Oznacza to, że różnorodność Kościołów lokalnych i wielość biskupów nie znosi zasadniczej jedności: istnieje jedna struktura episkopalna, w której każdy biskup uczestniczy, a ich wielka liczba działających zgodnie jest teologiczną formą tej jedności, nie jej zaprzeczeniem. Na tym tle Cyprian ostro odróżnia prawdziwego biskupa od „cudzołożnego i obcego biskupa” (*adulter atque extraneus episcopus*), który próbuje stać się biskupem „przez ambicję” przeciwko temu, który został ustanowiony w Kościele przez współbiskupów. Biskup, który albo

²³ Dokładniej zob. J. Pałucki, *Ubi Petrus ibi ecclesia: Prymat Piotrowy i synody fundamentem jedności Kościoła*, Lublin 2009, s. 88–95.

nigdy nie został prawowicie wszczepiony w *collegium episcoporum*, albo – będąc ważnie wyświęconym – odrywa się „od ciała swoich współbiskupów i od jedności Kościoła” (*a coepiscoporum suorum corpore et ab ecclesiae unitate descisceret*), nie może być dalej biskupem, nawet jeśli wcześniej nim został (*episcopatum autem tenere non posset, etiam si episcopus prius factus*). Ten, kto „nie zachowuje ani jedności Ducha, ani więzi pokoju, i odrywa się od więzów Kościoła oraz od kolegium kapłańskiego” (*a sacerdotum collegio separat*), „nie może mieć ani władzy biskupa, ani jego czci, skoro nie chciał zachować jedności i pokoju episkopatu”. Cyprian konsekwentnie pokazuje, że próby ustanawiania „pseudobiskupów” ponad istniejącymi, doświadczonymi biskupami są zamachem na samą strukturę jednego episkopatu (Ep 52,24).

W sumie, norma *episcopatus unus est* zawiera w sobie zasadę synodalności – to znaczy, że żaden biskup nie ma władzy absolutnej i wyłącznej. Każdy sprawuje swój urząd nie tylko w imieniu własnej wspólnoty lokalnej, ale także jako członek kolegium biskupiego, odpowiedzialny na rzecz całości Kościoła, a jego decyzje i działania wymagają harmonii i współpracy z innymi biskupami. Nie może działać według własnego uznania, lecz każdy jest zobowiązany do zachowania więzi z innymi, a to dokonuje się właśnie na drodze synodu i kolegialnych decyzji. To oznacza również, że biskup nosi troskę nie tylko o swój lokalny Kościół, lecz również o całość poprzez jedność z innymi biskupami. Współczesna refleksja nad synodalnością często odwołuje się do modelu Cypriana, który pokazuje, że kolegiarność biskupów i współodpowiedzialność całej wspólnoty były obecne już w starożytności.

Święty Augustyn: „W Nim Jednym stanowimy jedno”

Najbogatsze i najbardziej systematyczne wypowiedzi na temat jedności Kościoła można odnaleźć w pismach Augustyna, biskupa Hippony w latach 396–430. Trudno byłoby przedstawić, chociaż-

by skrótkowo całość jego nauki o jedności Kościoła²⁴ oraz omówić związaną z tym jego niezmiernie szeroką działalność synodalną²⁵. Tutaj uwaga zostanie skupiona na jednym, także inspirującym wątku jego refleksji. Impulsem do tej analizy stała się dewiza papieża Leona XIV, wywodząca się z czasu jego posługi biskupiej. Jako zakonnik augustiański papież doskonale znał myśl wielkiego Ojca Kościoła, nic więc dziwnego, że jako swoje motto biskupie wybrał słowa: *In Illo Uno unum* – „W Tym, który jest Jeden, jesteśmy jednością”, pochodzące z komentarza św. Augustyna do Psalmu 127²⁶.

Co dokładnie głosi Augustyn komentując psalm 127? Otóż zwraca uwagę, że psalm zaczyna się od słów „Szczęśliwi wszyscy”, a więc mówi o „wielu” w liczbie mnogiej, a potem zwraca się w liczbie pojedynczej: „twoja małżonka jak dorodny krzew winny... dzieci twoje jak młode oliwki posadzone wokół twojego stołu”. Na tej podstawie biskup Hippony widzi w tym tekście obraz Kościoła jako wspólnoty, w której „wielu staje się jednym” dzięki sakramentalnej i duchowej komunii, a przede wszystkim dzięki więzi z Chrystusem. Razem z Chrystusem tworzą oni jedno Ciało. Im bardziej przynależą do Ciała, tym bardziej „stanowią jedno” – nie przez zatarcie różnic, lecz przez wspólne zakorzenienie w Chrystusie jako źródle jedności. Wszyscy chrześcijanie, nawet liczni, różnorodni i rozproszeni po

²⁴ Ten problem Augustyn najszerzej omówił w traktacie *O jedności Kościoła*, skierowanym przeciwko donatystom, zob. Augustinus, *De unitate ecclesiae ad fratres catholicos*, PL 43, 354–430; nowe wydanie wraz z tłum. niemieckim w serii *Augustinus. Opera – Werke*, t. 26, red. H.J. Sieben i in., Brill Schöningh 2024. Eklezjologią św. Augustyna inspirował się J. Ratzinger, zob. G. Bachanek, *Josepha Ratzingera nauka o Kościele*, Warszawa 2005; Tenże, *Tożsamość Kościoła według J. Ratzingera*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” (2013) 1, s. 289–301.

²⁵ Zob. A. Dobrzyński, dz. cyt., s. 105–114; S. Jaśkiewicz, *Synody według świadectw św. Augustyna rozumienie ich roli i znaczenia w Kościele afrykańskim*, „*Verbum Vitae*” (2023) 41/1, s. 33–56.

²⁶ W swych *Objaśnieniach do Psalmów* Augustyn często poruszał tematykę eklezjologiczną, zob. M. Terka, *O jedności Kościoła w świetle „Enarrationes in Psalmos” św. Augustyna*, „*Biblica et Patristica Thoruniensia*” (2014) 7/1, s. 61–95.

całym świecie, stanowią jedno Ciało Chrystusa, a tym Ciałem jest Kościół. Augustyn stwierdza zatem:

Jest wielu ludzi i jeden człowiek; jest bowiem wielu chrześcijan i jeden Chrystus. Chrześcijanie wraz ze swoją Głową, która wstąpiła do nieba stanowią jednego Chrystusa. Nie jest On jeden ani my liczni, lecz nawet jeśli nas wielu, **w Nim jednym stanowimy jedno** (*in illo uno unum*). Jeden zatem człowiek Chrystus, Głowa i ciało. Co stanowi Jego ciało? Jego Kościół, zgodnie ze słowami Apostoła: „Ponieważ jesteśmy członkami jego ciała” (Ef 5.30) oraz: „Wy zaś stanowicie ciało Chrystusa i członki” (1 Kor 12,27)... Kiedy zwracam się do wielu chrześcijan, w jednym Chrystusie rozumiem ich jako jedno. Zatem jesteście liczni i stanowicie jedno. Jest nas wielu, a jesteśmy jednym. W jaki sposób jest nas wielu, a jesteśmy jednym? Gdyż tkwimy w Tym, którego członki stanowimy.

*multi homines sunt, et unus homo est; multi enim Christiani, et unus Christus. Ipsi Christiani cum capite suo, quod ascendit in coelum, unus est Christus: non ille unus et nos multi, sed et nos multi in illo uno unum. Unus ergo homo Christus, caput et corpus. Quod est corpus eius? Ecclesia eius, dicente Apostolo: Quoniam membra sumus corporis eius; et: Vos autem estis corpus Christi et membra.... ipsi multi unum sunt in Christo...Cum plures Christianos appello, in uno Christo unum intelligo. Plures ergo estis, et unus estis; plures sumus, et unus sumus. Quomodo plures sumus, et unus sumus? Quia illi inhaeremus cuius membra sumus*²⁷.

Z powyższego fragmentu pochodzi hasło papieża Leona XIV, które wyraża głęboko chrystocentryczną wizję jedności Kościoła: tylko w Chrystusie można odnaleźć prawdziwą jedność. Jest to kluczowa teza eklezjologii św. Augustyna, że prawdziwa jedność Kościoła nie polega na zewnętrznej uniformizacji, ale wynika z wszczępienia wszystkich wierzących w jedyne Ciało Chrystusa.

²⁷ Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów* 127, 3–4, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1986, s. 40–41; tekst łaciński: CCL 40, Turnholti 1956, s. 1870.

Papieskie hasło wyraża także najgłębszą warstwę nie tylko eklezjologii augustyńskiej, ale w ogóle patrystycznej: jedność chrześcijan urzeczywistnia się „w Tym, który jest Jeden” – czyli w Chrystusie jako centrum, zasadzie i archetypie Kościoła. Oznacza to, że Kościół jako wspólnota wierzących stanowi swoje istnienie wyłącznie dzięki uczestnictwu w życiu Syna Bożego. Formuła ta wyklucza zarówno rozumienie Kościoła jako zwykłej federacji czy związku, jak też koncepcje mistyczne oderwane od realnego, sakramentalnego życia wspólnoty.

Do swego hasła biskupiego nawiązał papież Leon XIV podczas swego przemówienia w Nicei (Iznik) 28 listopada 2025, gdy stwierdzał: *Credo nicejskie* „stanowi głęboką więź, która już jednoczy wszystkich chrześcijan. W tym sensie, cytując św. Augustyna, również w kontekście ekumenicznym możemy powiedzieć, że «choć my chrześcijanie jesteśmy liczni, w jednym Chrystusie jesteśmy jedno»”²⁸.

W związku z analizowanym wyrażeniem pozostaje często stosowany przez Augustyna obraz Kościoła jako „Chrystusa całego” (*Christus totus*): zarówno Głowa (Chrystus), jak i Ciało (Kościół, wierni) są ze sobą trwale zjednoczeni przez chrzest, wiarę i Eucharystię²⁹. Tę ideę wyprowadzał z różnych tekstów biblijnych. Na przykład, komentując J 1,14: „Słowo stało się ciałem i mieszkało między nami”, dodał: „Z tym Ciałem łączy się Kościół, i jest to Chrystus cały, gło-

²⁸ „(Nicene Creed) is a profound bond already uniting all Christians. In this sense, to quote Saint Augustine, in the ecumenical context we can also say that, «although we Christians are many, in the one Christ we are one». Przemówienie papieża na stronie Stolicy Świętej: <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/en/speeches/2025/november/documents/20251128-turchia-incontro-ecumenico.html>.

²⁹ Zbiór tekstów na ten temat, zob. Sant’Agostino, *Il Cristo totale*, red. G. Carabetta, Roma 2012. Por. A. Piela, *Mysterium Christi totius ut fundamentum unitatis Ecclesiae apud S. Augustinum*, Roma 1964; E. Franz, *Totus Christus. Studien über Christus und die Kirche bei Augustin*, Bonn 1956; T. van Bavel, *Die Einheit des Totus Christus bei Augustinus*, Würzburg 1975.

wa i ciało” (*illi carni adiungitur ecclesia, et fit Christus totus, caput et corpus*)³⁰.

W tej koncepcji Chrystus i Jego Kościół tworzą razem *totus Christus*. Nie chodzi o to, że Chrystus byłby niepełny bez Kościoła, ale o to, że nie chce On być pełny bez nas lub bez Kościoła. Mówienie tylko o Chrystusie jest zapominaniem o całym Chrystusie, ponieważ Chrystus jest zjednoczony z Kościołem. Z drugiej strony, mówienie tylko o Kościele jest równoznaczne z zapominaniem o całym Chrystusie, ponieważ Kościół jest zjednoczony z Chrystusem. Augustyn nie uważał zatem *totus Christus* za samą figurę retoryczną, ale za rzeczywistość ontologiczną: Kościół jest włączony w życie Chrystusa, tak że to, co dotyka członków Ciała, dotyka samej Głowy. Chrystus modli się, cierpi, działa i kocha w swoich członkach, a zarazem prowadzi ich ku pełni zjednoczenia z Bogiem (por. Mt 25, 35–40: „Bo byłem głodny, a daliście Mi... Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili”).

Tak rozumiana jedność Kościoła – „w Nim, który jest jeden, stanowimy jedno” – stanowi syntezę tradycji biblijnej, patrystycznej i duchowości zakonnej, a wybór tej dewizy przez Leona XIV jest wyrazem kontynuacji najstarszych tradycji chrześcijańskich w nauczaniu i praktyce Kościoła. Ta dewiza w kontekście dzisiejszego Kościoła podkreśla fundamentalny, aktualny imperatyw jedności i komunii, które mają kluczowe znaczenie w czasach wyzwań i podziałów. Dewiza przypomina, że nawet jeśli jedność w Kościele wypływa w pewnym stopniu z ludzkich inicjatyw, kompromisów czy struktur, to przede wszystkim z zakorzenienia w Chrystusie, który pozostaje centrum, wzorem i siłą łączącą cały Lud Boży. Kościół nie jest tylko wspólnotą socjologiczną czy instytucją, ale ciałem wszczepionym w jedynego Zbawiciela poprzez wiarę, chrzest i Eucharystię.

³⁰ Augustyn, *Homilie na Pierwszy List św. Jana*, hom. 1,2, tłum. W. Kania, W. Szol-drski, oprac. E. Stanula, Warszawa 1977, s. 398.

Hasło *In Illo uno unum* wytycza także perspektywę synodalności: jedność i komunია są możliwe do realizacji tylko tam, gdzie centrum wspólnoty pozostaje sam Chrystus. Zarazem wskazuje, że synodalność prowadzi do jedności tylko wtedy gdy Chrystus pozostaje odniesieniem i punktem zbieżnym wszystkich dróg Kościoła.

Konkluzje

Czerpiąc z idei obecnych w Nowym Testamencie, Ojcowie przedstawiali jedność nie tylko jako ideał, ale jako istotną cechę prawdziwego Kościoła, zakorzenionego w fundamentach chrystologicznych, sakramentalnych i biskupich. Potwierdzają, że jedność jest nieodłączną częścią natury Kościoła, odzwierciedla jedność i jedynność Boga i jest niezbędna dla jego misji. To patrystyczne dziedzictwo kwestionuje podziały kościelne, skłaniając do refleksji nad widocznymi więziami wiary, hierarchii i miłości. Kluczowa uwaga pozostaje taka: jedność Kościoła nie jest negocjowalna, lecz ustanowiona przez Boga.

Z tekstów patrystycznych wynika także, że jedność Kościoła wyrażona i koncepcja synodalności są ze sobą głęboko związane. Synodalność nie jest zatem nowoczesną innowacją, lecz kontynuacją i realizacją patrystycznej wizji Kościoła jako jednej wspólnoty powołanej do wspólnotowego rozeznania i misji w Duchu Świętym.

Bibliografia

Źródła

- Augustyn, *De unitate ecclesiae ad fratres catholicos*, PL 43, 354–430; nowe wydanie wraz z tłum. niemieckim w serii *Augustinus. Opera – Werke*, t. 26, red. H.J. Sieben i in., Brill Schöningh 2024.
- Augustyn, *Homilie na Pierwszy List św. Jana*, tłum. W. Kania, W. Szołdrski, oprac. E. Stanula, Warszawa 1977.
- Augustyn, *Objaśnienia Psalmów 124–160*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1986. Tekst łaciński: *Enarrationes in Psalmos CI–CL*, red. E. Dekkers, J. Fraipont, Turnholti 1956.

- Augustyn, (wybór fragmentów): Sant'Agostino, *Il Cristo totale*, red. G. Carabetta, Roma 2012.
- Cyprian z Kartaginy, *O jedności Kościoła katolickiego*, tłum. J. Czuj, Pisma Ojców Kościoła 19, Poznań 1937, s. 191. Tekst łaciński: *De Ecclesiae Catholicae unitate*, red. M. Bévenot, Paris 2006, s. 240.
- Cyprian z Kartaginy, *Listy*, tłum. W. Szoldrski, Warszawa 1969. Tekst łaciński: *Epistulae*, red. G.F. Diercks, Turnhout 1994.
- Ignacy Antiocheński, *Listy*, tłum. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, oprac. M. Starowieyski, Warszawa 1990, s. 113–148. Tekst grecki: Ignace d'Antioche, *Lettres*, red. T. Camelot, Paris 1958.
- Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, Warszawa 1994. Tekst grecki: wyd. A. Le Boulluec, Sources Chrétiennes 428, Paris 1997.

Opracowania

- Bachanek G., *Josepha Ratzingera nauka o Kościele*, Warszawa 2005.
- Bachanek G., *Tożsamość Kościoła według J. Ratzingera*, „Studia Theologica Varsaviensia” (2013) 1, s. 289–301.
- Bragança J. O., *Kościół Jeden i Jedyń*. Teologia św. Cypriana Z Kartaginy, tłum. L. Balter, „Communio” (1988) 8 nr 2 (44), s. 27–40.
- Ciascai C. M., *The unity of the Church in Saint Irenaeus' ecclesiology*, „Studia Oecumenica” (2019) 19, s. 229–246.
- Częsz B., *Związek Ducha Świętego z Kościołem w ujęciu świętego Ireneusza i w interpretacji montanistycznej*, wyd. 2, Poznań 2010.
- Dobrzyński A., *Synodalność Kościoła niepodzielonego*, Tarnów 2020.
- Dołganiszewska E., *Extra Ecclesiam nulla salus Cypriana z Kartaginy myśli o Kościele*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” (2006) 14/1, s. 141–157.
- Drączkowski F., *Kościół – Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1996.
- Favry A.-C., *La synodalité dans l'Église des Pères: des principes à l'expérience*, w: *Vivre la synodalité en Eglise*, red. J.-M. Poirier, A.-C. Favry, seria TheoPraxis, Paris 2022, s. 31–50.
- Franz E., *Totus Christus. Studien über Christus und die Kirche bei Augustin*, Bonn 1956.

- Gil-Tamayo J.A., *La Iglesia como Sacramentum unitatis en Cipriano de Cartago*, „Scripta Theologica” (2007) 39/2, s. 337–366.
- Kadylak J., *Wielość w jedności: elementy eklezjologii św. Ireneusza z Lyonu*, „Rocznik Teologiczny” (2009) 51/1–2, s. 115–132.
- Kereszty R., *The Unity of the Church in the Theology of Irenaeus*, „The Second Century: a Journal of Early Christian Studies” (1984) 4/4, s. 202–218.
- Pałucki J., *Trynitarny wymiar Kościoła. Studium patrystyczne*, Lublin 2007.
- Pałucki J., *Eklezjologia Ojców Kościoła*, w: *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2005, s. 99–112.
- Pałucki J., *Ubi Petrus ibi ecclesia: Prymat Piotrowy i synody fundamentem jedności Kościoła*, Lublin 2009.
- Les Pères de l'Église et la synodalité antique (IIe-VIIe s.). Comment les Pères éclairent-ils la réflexion actuelle sur la synodalité*, red. É. Ayroulet, M. Chaieb, seria Caritas Patrum, Paris 2025.
- Piela A., *Mysterium Christi totius ut fundamentum unitatis Ecclesiae apud S. Augustinum*, Roma 1964.
- Routhier G., *Du concile de Nicée au Synode sur la Synodalité (Od Soboru Nicejskiego do Synodu o synodalności)*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” (2025) 16, s. 207–222.
- Steimer T., *Das Kirchenverständnis des hl. Ignatius von Antiochien*, Münster 1994.
- Staniek E., *Kościół – wspólnota czy społeczność? Zarys eklezjologii pierwszych trzech wieków*, „Vox Patrum” (1986) 6, z. 10, s. 203–218.
- Terka M., *O jedności Kościoła w świetle „Enarrationes in Psalmos” św. Augustyna*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” (2014) 7/1, s. 61–95.
- van Bavel T., *Die Einheit des Totus Christus bei Augustinus*, Würzburg 1975.
- Widok N., *Ku jedności kościelnej: studia nad Ignacym Antiocheńskim*, Polska Biblioteka Teologiczna 178, Opole 2021.

The Synod (synodality) of Rimini–Seleucia

We want to show the theological disputes that flared up after the dogmatic arrangements were made at the First Ecumenical Council of Nicaea in Asia Minor in 325¹. We will discuss the period from the end of this council to the death of Emperor Constantius II in 361. Therefore, in the first part of the paper, we deal with the religious policy of the Emperor Constantine the Great, and then we look at the theological disputes that took place under the reign of Emperor Constantius II, with special attention to the double synod convened by him in 359: for the West, in Rimini, and for the East, in Seleucia. The imperial policy, which dominated all theological discussions in the period we are studying, led to the imposition of the Arian heresy on practically the entire empire.

¹ As part of the efforts to disseminate the results of the scientific research and to foster the internationalization of academic reflection, this article is made available in English. This enables its content to be situated within a broader context of international scholarly debate and increases its accessibility to research communities beyond the Polish-speaking academic environment. The original version of this text was published in Polish: *Religia chrześcijańska i polityka cesarska pod rządami Konstantyna Wielkiego i Konstancjusza II*, in: B. Degórski, *Religia chrześcijańska i polityka cesarska pod rządami Konstantyna Wielkiego i Konstancjusza II*, "Dissertationes Paulinorum" 33/2 (2024) pp. 5–30 = *Kościół a Kościoły*, ed. A.A. Napiórkowski, A. Sejbuk, Cracoviensis cogitatio Ecclesiae 16, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2025, pp. 63–92.

1. The Situation of the Church under Constantine the Great

Only a few months after the end of the Council of Nicaea (325 A.D.), it was obvious that the Arian party had not given up the fight for its own conception of Trinitarian theology. The two leading bishops of this group, Eusebius of Nicomedia and Theognis of Nicaea, announced to the emperor that they were withdrawing their support for the 325 A.D. creed formulation. Constantine the Great, unaccustomed to such treatment of the solemn decisions he had approved, considered this move of the bishops as self-exclusion from the ecclesiastical community. So, he exiled them to Gaul, and filled their sees with bishops faithful to the Nicene symbol. A letter to the community of Nicomedia expresses the emperor's indignation at the insolent attitude of its bishop Eusebius. However, it turned out that other bishops were also following in the footsteps of the rebels. Theodotus of Laodicea was one of them, he publicly declared his sympathy for Arius. The emperor's reaction in this case made it clear that he would act decisively to defend the Nicene faith².

Unfortunately, at the beginning of 328, there was an incomprehensible change in the attitude of the emperor, who began to support the representatives of the pro-Arian orientation. In the same year, Bishops Eusebius of Nicomedia and Theognis of Nicaea returned from exile and took their sees again³. Moreover, it was Eusebius, who had been severely punished by Constantine three years earlier, who now began to gain more and more confidence and favour from the emperor, until he finally took the position of his theological advisor, displacing Hosius of Cordoba, who, after the Council of Nicaea, returned to his diocese in Spain and from there supported the emperor with his advice. This fact made Eusebius an effective spokesman for the interests of the Arians. The influence of

² Cf. Philostorgius, *Historia ecclesiastica* 2, 7.

³ Cf. *ibid.*

Constance, Constantine's half-sister, who lived in Nicomedia and had long had the confidence of the high-born bishop of this imperial residence, must also be considered⁴.

Certainly, the sympathetic Bishop Eusebius of Caesarea of Palestine⁵, whose great culture, rhetorical skills and courtly manner had a great influence on the emperor, especially since Eusebius was a good diplomat and had the ability to soften contrasts, also contributed to the change of position. Most likely, the emperor's mother, St. Helena, also spoke flatteringly about him, describing her impressions from the trip to the Holy Land, where she certainly met the bishop of Caesarea.

Let us return again to Eusebius of Nicomedia, who, immediately after his return from exile, assumed the leadership of the Arian party with energy and confidence. He understood that the fight should not be waged directly against the symbol of Nicaea, as this would certainly provoke resistance and opposition from the emperor. It was more important to eliminate the Nicene leaders first. One of them was Eustatius of Antioch, who, after the end of the Council, began to play a dominant role among them. Already in Nicaea, he had opposed Arius, even in writings, and irritated him with his mockery, the same with which he now looked upon the new activity of Eusebius of Nicomedia. With subtle dexterity, therefore, it was reported to the emperor that Eustatius was a morally questionable figure who was increasingly disturbing religious peace. To increase the emperor's anger, a rumour was added that Eustatius spoke contemptuously of his mother Helena. To overthrow Eustatius, a synod

⁴ Some scholars assume that their rehabilitation took place in 327 after the second session of the Council of Nicaea, but there are serious doubts about the authenticity of the documents that would support this hypothesis. Cf., e.g., N.H. Baynes, *Constantine the Great*, London 1930, p. 22.

⁵ With regard to Eusebius of Caesarea, cf. C. Curti, *Eusebio di Cesarea*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milano 2006, col. 1845–1853.

was convened in Antioch with the emperor's consent (331?⁶), which deposed him from office, and Constantine exiled him to Thrace⁷.

Encouraged by this success, the Arian party, in turn, directed its offensive against Athanasius, who, after the death of the bishop of Alexandria, Alexander, succeeded him as the bishop. Already at the Council of Nicaea, the energy and firmness of the then deacon Athanasius made a strong impression on the Council Fathers, who saw in him a future defender of the orthodox Nicaean theology.

The Arian enemies now, as in the case of Eustatius of Antioch, chose the path of insinuation. Athanasius was portrayed as a man thirsty for power, disregarding law and order, using all means to pursue his own interests. He was also accused of killing Bishop Arsenius, who, as a Meletian, was said to have refused to submit ruthlessly to Athanasius, as well as of flogging other Meletian bishops. Among the accusations there was even a slender one about the desecration of the chalice used during the holy liturgy⁸. Under the influence of these accusations, the emperor decided to convene a synod to deal with the case of Athanasius. This was all the easier because he had previously invited bishops to Jerusalem for the consecration of the Church of the Holy Sepulchre that he had erected. After this celebration, which took place in 335, the bishops went to the synod in nearby Tyre⁹. Of course, the synod was completely taken over by the Arian party, which allowed almost exclusively the opponents of Athanasius to participate, while the emperor's representative, Comes Flavius Dionysius, was a well-known supporter of the Arian current. The Egyptian bishops accompanying Athanasius were not admitted – they were simply not invited. In Tyre, two Pan-

⁶ The date of the synod is very controversial (326, 330, 331, 338). Cf. H. Hess, *The Canons of the Council of Serdica*, London 1958, p. 149.

⁷ Cf. Theodoretus, *Historia ecclesiastica* 1, 21, 4–22.

⁸ Athanasius talks about this in *Apologia contra Arianos*.

⁹ Cf. Eusebius Caesariensis, *Vita Constantini*, 41, 42. The Letter to the Synod Fathers is also found in Theodoretus, *Historia ecclesiastica* 1, 29.

nonian bishops also appeared on the scene for the first time: Valens of Mursa and Ursacius of Singidunum, who were to play a significant role in the later conflicts, and whom Arius had won over for his theories during his exile. Athanasius was, therefore, to defend himself against the accusations against those who, almost without exception, were his fierce opponents. Therefore, he could not count on a just verdict, and even had to fear for his own life. Therefore, he decided to secretly leave Tyre and went to Constantinople to meet Constantine in person. This accelerated the decision of the synod to remove Athanasius from office. Meanwhile, Athanasius, since he had not obtained an audience with the emperor, addressed him directly during one of the horse rides, told him about the events in Tyre and appealed to justice. However, Constantine did not make any decision at that time, limiting himself to summoning the participants of the Synod of Tyre to Constantinople. However, only four bishops appeared at the emperor's summons – the most ardent enemies of Athanasius: two Eusebius, Ursacius, and Valens¹⁰. Not only did they not explain anything objectively, but they even brought a new accusation against St. Athanasius, this time going so far as to accuse him of treason. He was accused of sabotaging imperial decrees in Egypt and preventing the export of grain necessary for the life of the capital. For such crimes, the emperor could impose the death penalty. However, he did not go so far, but exiled the Egyptian bishop to Trier¹¹. It remains unclear why Constantine did not examine this absurd accusation more thoroughly. It can be assumed that it was to his advantage, because it was a convenient excuse to remove from the East a man whom he considered an opponent of his peaceful policy.

The Arian party now had a free hand, but it wanted to crown its series of victories with the complete rehabilitation of Arius, i.e.,

¹⁰ Cf. Athanasius Alexandrinus *Apologia contra Arianos* 86; Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 2, 281–313.

¹¹ Cf. Athanasius Alexandrinus, *Apologia contra Arianos* 9.

bringing him out of exile and restoring his priestly rights. For Arius, the situation changed for the better. Two years earlier, in 333, the emperor had promulgated an edict against him and, in a long letter to Arius and his followers, once again denounced their teaching. But later, in 334, Arius received a letter from the emperor urging him to come to the court for an exchange of views¹². On this occasion, Arius presented Constantine with a profession of faith that cleverly avoided the actual point of contention. However, the emperor, not being a theologian, but wishing to settle disputes, sent the matter back to the next synod, which was to free Arius from excommunication¹³. Such a possibility was presented to the Arian bishops at a meeting in Jerusalem. They recognised Arius' teaching as orthodox and supported his proposed profession of faith. They then revoked the excommunication imposed on Arius in Nicaea and asked the emperor to restore his presbyterate rights, which the synod would then approve by a solemn ecclesiastical act¹⁴. However, Arius died shortly before this happened¹⁵.

2. The Ecclesiastical Policy of Constantius II

After the death of Constantine the Great in 337, there was a great flourishing of the Arians. He bequeathed the eastern part of the empire to his son Constantius, who chose Arianism as his own religion and during the twenty-four years of his reign did everything in his power to promote the perpetuation of Arianism.

¹² Cf. Socrates Scholasticus, *Historia ecclesiastica* 1, 25.

¹³ Cf. Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 2, 27, 7 et seq.

¹⁴ Cf. Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 2, 27, 13–14; Athanasius Alexandrinus, *Apologia contra Arianos* 84; *Ibid.*, *De synodis* 21.

¹⁵ Cf. Athanasius Alexandrinus, *Epistula de morte Ariani ad episcopos Aegypti et Libyae* 19. Athanasius sees God's punishment in Arius' death. Arius probably did not die in Alexandria, but in Constantinople (cf. Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 2, 29, 1–5).

At the beginning of Constantius' reign, St. Athanasius of Alexandria and his Catholic followers could expect the favour of the emperor. He informed Athanasius that he would take into account his father's will and that Athanasius could always count on his support. It seems that this attitude of Constantius may have been caused by the desire to find as many supporters as possible in the fight against the usurper Magnentius. Athanasius behaved very restrainedly towards the delegation of Magnentius, who also wanted to win over the Bishop of Alexandria for himself. Moreover, Athanasius called on his faithful to pray for Emperor Constantius.

Unfortunately, as the emperor gained more and more victory over the usurper, he also succumbed more and more to the opponents of St. Athanasius¹⁶. At the beginning of 352, they directly accused the bishop of Alexandria that although he allegedly supported Constantius, he nevertheless accepted the delegation of Magnentius, and therefore was disloyal to the legitimate emperor¹⁷.

Athanasius' opponents intensified their efforts after the death of Pope Julius I (April 12, 352)¹⁸, in which the bishop of Alexandria had the strongest support in the West. The new pope – Liberius

¹⁶ With regard to Emperor Constantius II and his relations with St. Athanasius, cf. G. Gigli, *L'ortodossia, l'arianesimo e la politica di Costanzo II (337–361)*, Roma 1949; R. Klein, *Constantius II und die christliche Kirche*, Darmstadt 1977; D. Kienast, *Römische Kaisertabelle: Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie*, Darmstadt 1990, pp. 314–322; T.D. Barnes, *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge 1993; P.O. Cuneo, *La legislazione di Costantino II, Costanzo II e Costante (337–361)*, Milan 1997; G. Ventura da Silva, *Reis, santos e feiticeiras. Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia 337–361*, Vitoria 2003; M. Forlin Patrucco, *Costanzo II*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milano 2006, col. 1247–1248.

¹⁷ Cf. Athanasius Alexandrinus *Historia Arianorum ad monachos* 30.

¹⁸ With regard to Pope Julius I, cf. B. Studer, *Giulio I papa*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milano 2007, col. 2317–2318.

(352–366 AD)¹⁹ – like his predecessor, rejected the accusations against St. Athanasius and, in order to restore peace between East and West, asked Constantius, who was then in Arles, to convene a synod in Aquileia²⁰. The emperor was ready to convene a synod immediately, but he wanted it to be held in Arles, and there the bishops of Gaul were invited in 353²¹. However, it was certainly not a good sign that the bishops of Pannonia participating in the synod – Valens of Mursa (*Valens*; active in 335–359) and Ursacius of Singidunum²² (*Ursacius*; active in 335–346), acting as theological advisors to the emperor for the Latin West, strongly supported the line of the Arians. Perhaps, at their suggestion, none of the unresolved theological questions was presented to the Synod Fathers, but only a previously prepared decree containing the condemnation of St. Athanasius. The papal legates insisted to no avail that the theological disputes should be discussed first. However, the emperor, as his father had once done to the minorities in Nicaea, threatened to dismiss and exile the Western bishops if they did not sign the decision of the synod. This threat, and the skilful eloquence of Bishop Valens of Mursa, caused the bishops of Gaul, who, moreover, were poorly informed about the whole course of the controversy surrounding St. Athanasius, to sign one by one. In his honesty, only one

¹⁹ With regard to Pope Liberius, cf. B. Studer, *Liberio papa*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milano 2007, col. 2822–2823.

²⁰ Cf. Hilarius Pictaviensis, *Fragmentum historicum* 5, 1–6. Cf. also: *Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée*, introduction, texte latin et notes par R. Gryson, Sources Chrésiennes 267, Paris 1980 (in the appendix there are the files of the Synod of Aquileia, but from 381). M. Zelzer (ed.), in: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 82/3 (critical edition of the acts of the synod of 381).

²¹ Lieutenant Ch. Munier – G. Pilara, *Arles*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milano 2006, col. 535–540 (especially col. 539).

²² Currently within the borders of Belgrade.

had the courage to oppose it, namely the Bishop of Trier Paulinus²³, who was exiled to Phrygia for this reason, where he soon died²⁴.

Pope Liberius could also not agree to the deposition of St. Athanasius of Alexandria and asked the emperor to convene a new great synod²⁵. Constantius willingly agreed to this request, because he already knew that no serious resistance to his will was to be expected from this episcopate, and he designated Milan as the place of the synod²⁶. In 355, many Eastern bishops and a large number of Western bishops gathered in this city²⁷. However, with this synod a great tragedy of the Church began, which also very seriously stained the emperor, who could not tolerate the slightest opposition and went to more and more severe measures against his opponents. Once again, he despotically demanded that the Synod Fathers sign a sentence condemning St. Athanasius²⁸.

When Bishop Eusebius of Vercelli²⁹ proposed that the present bishops should first put their signatures under the Nicene symbol

²³ Cf. A. Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle (328–373)*, Rome 1996, pp. 455, 461, 466; M. Simonetti, *Paolino di Treviri*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milan 2008, col. 3832–3833.

²⁴ Cf. Hilarius Pictaviensis, *Fragmentum historicum* 1, 6.

²⁵ Cf. *ibid.*, 5, 3, 6.

²⁶ With regard to this Synod, cf. G. Corti, *Lucifero di Cagliari*, Milano 2004, pp. 63–85; A. Di Berardino, *Milan. II. Concili*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milano 2007, col. 3277–3279.

²⁷ Cf. Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 4, 9, 1.

²⁸ Cf. A. Di Berardino, *Milan. II. Concili*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milan 2007, col. 3277.

²⁹ With regard to Eusebius of Vercelli, cf. E. Crovella, *S. Eusebio di Vercelli*, Vercelli 1960; M. Capellino, *Spiritualità di S. Eusebio*, Vercelli 1986; T. Bosco, *Eusebio di Vercelli nel suo tempo pagano e cristiano*, Turin 1995; M. Capellino (ed.), *S. Eusebio di Vercelli (Documenti e osservazioni storico-teologiche)*, Vercelli 1996; *Eusebio di Vercelli e il suo tempo*, (eds) E. dal Covolo, R. Uglione, G.M. Vian, Roma 1997; L. Dattrino, *Eusebio di Vercelli*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milano 2006, col. 1861–1862.

of faith, and that the Bishop of Milan, Dionysius³⁰, should do just that, there were terrible riots³¹. In order to better control the bishops, the emperor ordered the successive sessions to be moved from the church to the imperial palace³² and, using the same threats, achieved the same result that had taken place in Arles: almost all the bishops submitted to violence. Only three of them objected: Eusebius of Vercelli, Lucifer of Cagliari³³, and Dionysius of Milan. As a punishment, they were sentenced to exile, and the Arian Auxentius, a native of Cappadocia³⁴, who could not even teach the faithful in their native Latin language, was imposed on the Catholics of Milan. After the end of the synod, the imperial envoys went to the bishops who were absent from the synod and forced their signatures. However, they encountered some resistance in Gaul, whose soul became the holy bishop Hilary of Poitiers³⁵. In the years that

³⁰ Cf. M. Simonetti, *Dionigi di Milano*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genoa-Milan 2006, col. 1443.

³¹ Cf. Athanasius Alexandrinus, *Historia Arianorum ad monachos* 31–34.

³² Cf. Luciferus Calaritanus, *Moriendum esse for Filio Dei* 1.

³³ Cf. G. Corti, *Lucifero di Cagliari*, Milan 2004.

³⁴ Cf. M. Simonetti, *Aussenzio di Milano*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genoa-Milan 2006, col. 662–663.

³⁵ With regard to St. Hilary and theological views, cf.: P. Smulders, *La doctrine trinitaire de s. Hilaire de Poitiers*, Roma 1944; C.F.A. Borchardt, *Hilary of Poitiers' Role in the Arian Struggle*, Den Haag 1966; E.R. Labande (ed.), *Hilaire et son temps. Actes du Colloque de Poitiers, 29 septembre – 3 octobre 1968, à l'occasion du XVIe centenaire de la mort de saint Hilaire*, Paris 1969; J. Doignon, *Hilaire de Poitiers avant l'exil*, Paris 1971; L.F. Ladaria, *El Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers*, Madrid 1977; L. Longobardo, *Il linguaggio negativo della trascendenza di Dio in Ilario di Poitiers*, Napoli 1982; H.C. Brennecke, *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II.: Untersuchungen zur dritten Phase des Arianischen Streites (337–361)*, Berlin – New York 1984; M. Figura, *Das Kirchenverständnis des Hilarius von Poitiers*, Freiburg – Basel – Wien 1984; M. Durst, *Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers: ein Beitrag zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts*, Bonn 1987; L.F. Ladaria, *La cristologia de Hilario de Poitiers*, Roma 1989; G. Vaccari, *La teologia della assunzione in Ilario di Poitiers: uno studio sui termini "adsumere" e "adsumptio"*, Roma 1994; Y.-M. Duval, *L'extirpation de l'arianisme en Italie du Nord et en Occident: Rimini (359/60) et Aquilée (381)*,

followed, he was to make a decisive contribution to preventing the Latin West from falling victim to Arianism. In the meantime, however, he was forced to participate, together with other bishops of southern Gaul, in the Synod of Béziers (356 AD)³⁶, where the condemnation of St. Athanasius was again forcibly imposed on most of the participants. However, Hilary together with Bishop Rodanios of Toulouse³⁷ opposed this. For this, they were sentenced to exile to Phrygia.

In fact, there was only one bishop in the West whose attitude could not be indifferent to the emperor and to his advisors, and that was the bishop of Rome, Pope Liberius. He, in turn, stood on the side of Athanasius and the Nicenes. Informed of the outcome of the Synod of Milan, he wrote a letter to the exiled bishops, expressing his appreciation for their righteous conduct and regretting that he could not be their companion³⁸. The rank and role of the bishop of Rome made the emperor initially want to calm things down in some way. So, he sent his official Eusebius to the pope with rich gifts. However, when the pope firmly refused to accept them, he was met with threats. When he then ordered the removal of these precious gifts deposited in St. Peter's Basilica, the prefect of the city, Leontius, received an order to bring the pope to court by force. How-

Hilaire de Poitiers (367/8) et Ambroise de Milan (397), Aldershot 1998; M. Simonetti, *Ilario di Poitiers*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Bernardino, Genoa – Milan 2007, col. 2521–2528.

³⁶ After this synod, St. Hilary of Poitiers wrote one of his historical works against the bishops of Valens of Mursa and Ursacius of Singidunum: Hilarius Pictaviensis, *Liber adversus Valentem et Ursacium*. On the Synod of Béziers, cf. E. Griffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, vol. 1, Paris 19642, pp. 224–228.

³⁷ Regarding Bishop Rodanios of Toulouse, cf. H. Crouzel, L. Odobina, *Rodano di Tolosa*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Bernardino, Genova – Milano 2008, col. 4573–4574.

³⁸ Cf. Hilarius Pictaviensis, *Fragmentum historicum* 6, 1–2.

ever, in order to avoid a general rebellion, the arrest was carried out under the cover of night³⁹.

At the court in Milan, there were serious tensions between the emperor, who was extremely irritated, who considered Athanasius an “ungodly man of unspeakable audacity”⁴⁰, and Pope Liberius, who refused to condemn the bishop of Alexandria with dignified firmness. Finally, the emperor gave the pope three days to think, after which Liberius had to choose: either sign the document and return to Rome immediately or go into exile. However, after only two days, Liberius was exiled to Thrace, where he was entrusted to the supervision of an Arian bishop. The pope also rejected the five thousand gold coins given to him by the emperor to cover his expenses. He also refused to accept the money sent to him by the empress⁴¹. For a long time, the pope’s opposition was expected, but after some time his successor was appointed. It was a certain Archdeacon Felix⁴², who was sufficiently devoid of character to assume such an important office under these circumstances⁴³.

In this way, any voice capable of effectively opposing imperial policy was virtually silenced. However, people loyal to the emperor still remembered that in distant Spain, there was still a bishop of Hosius of Córdoba⁴⁴ (a supporter of St. Athanasius and a participant in the First Council of Nicaea in 325). Even this old man seemed dangerous to them, and when, after further letters from the Emperor Constantius, he expressed his opposition to the condemnation

³⁹ Cf. Athanasius Alexandrinus, *Historia Arianorum ad monachos* 35–37.

⁴⁰ Theodoretus, *Historia ecclesiastica* 2, 16, 1–27.

⁴¹ Cf. M. Goemans, *L'exil du pape Libère*, in: *Mélanges Chr. Mohrmann*, Utrecht 1963, pp. 184–189.

⁴² Cf. P. Marone, *Felice II antipapa*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milan 2007, col. 1927.

⁴³ Cf. Athanasius Alexandrinus, *Historia Arianorum ad monachos* 75; Theodoretus, *Historia ecclesiastica* 2, 17, 3.

⁴⁴ Cf. M. Simonetti, *Ossio*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genoa – Milan 2007, col. 3700.

of St. Athanasius, he too was exiled to the Balkans, where he was kept under surveillance in Sirmium⁴⁵.

After the emperor had thus intimidated and subjugated the West, it was easier to engage in battle with St. Athanasius, who, in the meantime, had returned to Alexandria and at every threat cleverly referred to letters in which the emperor assured him of his sympathy and help. An attempt to take a general stand against Athanasius also failed. Finally, during a service presided over by St. Athanasius, a detachment of soldiers entered the church of “Theon” to capture the Bishop. However, as a result of the riots, which caused many deaths, Athanasius managed to escape (February 356) and then took refuge in the desert, with monks, who enthusiastically welcomed and received him⁴⁶. A year later, despite the resistance of the population, which turned against the emperor, the temples were taken away from the Catholics and handed over to the Arians, and the Christian community of Alexandria accepted a foreigner as the bishop⁴⁷.

This Arian bishop of Alexandria was George. He ruled with a real terror in Egypt, has expelled legitimate bishops and priests, and harassed in every way the faithful who remained attached to St. Athanasius. After eighteen months, however, the Alexandrians, tired of the unbearable situation, forced the bishop George imposed on them to flee⁴⁸.

Nevertheless, Athanasius could not risk returning, as the defenders of the Catholic Nicene faith were forced to lead a hidden life.

⁴⁵ Sirmium is an ancient Roman and Byzantine city located on the Sava River, an important fortress in the Roman province of Pannonia and its capital. This fortress defended the northern border of the Roman Empire. Nowadays, this city is called Sremska Mitrovica and is located in Serbia.

⁴⁶ Cf. Athanasius Alexandrinus, *Apologia de fuga* 24.

⁴⁷ Cf. Athanasius Alexandrinus, *Historia Arianorum ad monachos* 55–58; Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 4, 9, 8–12.

⁴⁸ Cf. Athanasius Alexandrinus, *Historia Arianorum ad monachos* 73; Epiphanius Constantiensis, *Panarion* 76, 1.

In the refuge of Egyptian monks, St. Athanasius wrote his most important apologetic works. In the *Apology to the Emperor Constantius* he refuted the slander circulating about himself. In turn, the *Apology on Escape* was addressed to the whole Church and became one of the most widely read writings of Athanasius⁴⁹. Finally, the *Apology Against the Arians*⁵⁰ is of inestimable value for the history of the years 339–357 due to the numerous documents it cites. Athanasius subjected his opponents to a harsh and inexorable judgment in yet another work – in the *History of the Arians*⁵¹, which he dedicated to Egyptian monks. There, he describes the intrigues directed against the faith of the Nicenes, and calls the emperor Constantius the precursor of the Antichrist. In the West, Athanasius is seconded in this criticism by the Latin bishop of Cagliari in Sardinia, St. Lucifer, who in his works written in exile also sharply polemicises with Constantius⁵².

In all these disputes, the question of the true faith was no longer in the first place, but rather the struggle for the recognition or condemnation of the bishops: the followers of Athanasius, in their own (and our) opinion, fought for the true faith; Constantius, on the other hand, wanted to maintain peace at all costs in the Church, which depended on the empire. It is not surprising, then, that he supported those who demonstrated loyalty to him. Therefore, when the opponents of St. Athanasius succeeded in gaining political influence, their first concern was not to share their views on the faith with the faithful, but to remove the followers of Athanasius from the episcopal sees and replace them with bishops with views consistent with

⁴⁹ The Athanasian works *Apologia ad Constantium* and *Apologia de fuga* were published by J.-M. Szymusiak in: *Sources Chrétiennes* 56 bis, Paris 1958.

⁵⁰ The Athanasian edition of *Apologia contra Arianos* can be found in: J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, vol. 25, Paris 1857, col. 247–410.

⁵¹ The Athanasian edition of *Historia Arianorum ad monachos* is in: J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, vol. 25, Paris 1857, col. 691–796.

⁵² They were published by: W. Hartel, *Luciferi Calaritani opuscula*, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 14, Vindobonae 1886.

their own. It should not be surprising, then, that in the middle of the fourth century, there was not a single person in the ranks of the imperial supporters who was interested in the dogmatic question.

The situation changed around 356, when Aetius⁵³, a master of dialectics, after the disorderly life he had led until then, found his way to theology and was ordained a deacon by the bishop of Antioch, Leontius. Aetius addressed the important question concerning Arius, that is, the relationship between the Father and the Son, and proposed in words and writings the most radical solution to it. According to him, the Son of God does not have the same nature or substance that the Father possesses. Moreover, the Son of God is not even like the Father. Aetius expressed this by rejecting the existing theological terminology and by introducing the formula *ἀνόμοιος*. The history of dogma thus recognises this heresiarch as the founder of the “anomie” or “Aetian”, the radical wing of the Arian current.

However, in Antioch, Aetius found little support for his radical theory and, therefore, went to Alexandria, where he later met Eunomius⁵⁴ (formerly the bishop of Cyzicos), who adopted the new doctrine and propagated it. In this way, however, both heretics initiated the division of the Arians into different groups and unwittingly became the main cause of the weakening of this whole heretical movement.

⁵³ Regarding Aetius, cf. T.A. Kopecek, *A History of Neo-Arianism*, vol. 1, Cambridge MA 1979, *passim*; M. Simonetti, *Aezio di Antiochia*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milano 2006, col. 91–92.

⁵⁴ With regard to Eunomius, cf. E. Cavalcanti, *Studi Eunomiani*, Roma 1976; R.P. Vaggione (ed.), *Eunomius, The Extant Works, Text and Translation*, Oxford 1987; F. Piloni, *Influssi Eunomiani sull'origine e lo sviluppo della teologia dei Cappadoci*, Roma 1998; R.P. Vaggione, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, Oxford 2000; M. Simonetti, *Eunomio di Cizico*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milano 2006, col. 1836–1837.

Aetius' concept was also shared by Bishop Germinius⁵⁵, who in 351, was transferred from Cyzikos to Sirmium and there, in the summer of 357, he prepared a new formula of faith in a general outline, in which the terms *substantia*, *consubstantialis*, and, of course, the Greek original of the last word – ὁμοούσιος⁵⁶, about which all theological discussion was broken, were omitted.

In support of this heretical profession of "faith", an attempt was made to obtain the signature of the old bishop of Cordoba, Hosius, who, as we have said, was then in exile in Sirmium. Unfortunately, it worked! The hundred-year-old bishop, whose strength of spirit had been weakening for some time, had only enough clarity of mind and strength to prevent the condemnation of his long-time friend St. Athanasius⁵⁷.

The change in the theological position of Pope Liberius, which chronologically should be placed even earlier, was much more important than the visit of this old man. There are four undoubtedly authentic letters of Liberius in which, during his exile in Thrace, weakened in his resistance and pride and under pressure from the Arian bishops, he abandoned his previous line of conduct and condemned St. Athanasius. He also entered into agreements with Athanasius' opponents, and also signed a formula of faith that he had always rejected (probably identical to the formula of Sirmium of 351; it should be added here that this formula can be understood not necessarily in a heretical way, but also in accordance with the Catholic faith). Having complied with the emperor's requirements, the pope asked Constantius II for permission to return to the episcopal see in Rome. However, Pope Liberius had to pay a lot for this

⁵⁵ With regard to Germinius, cf. M. Simonetti, *Germinio di Sirmio*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milano 2007, col. 2106–2107.

⁵⁶ Text in: Hilarius Pictaviensis, *De synodis* 11; Athanasius Alexandrinus, *De synodis* 28.

⁵⁷ Cf. Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 4, 12, 6; Hilarius Pictaviensis, *De synodis* 11, 63, 87.

conciliation, which was more an expression of human weakness than of theological views. When he returned to Rome in 358 with the imperial consent, he had to share the office and dignity of bishop of Rome with his “successor” Felix II, who, in the meantime, took his place. Although the Romans were in favour of his return from exile, and Felix was forced to leave the city, Liberius’ authority outside Rome was so weakened that he played no role in further theological discussions⁵⁸.

However, the radical wing of the Anomeans, propagating the formula of Sirmium in 357, did not meet with the favour it had hoped for. Not only in Gaul, where Bishop Phebadius of Agen wrote the treatise *Contra Arianos*⁵⁹, and in North Africa⁶⁰, but also in the Arian circles of the East, there was strong resistance to the struggle of the Anomeans against the divinity of the Son. A new moderate stream came to the fore, which was closer to the supporters of Nicaea than to the supporters of Eunomius. Its leader was Basil of Ancyra⁶¹, who was well versed in theology. In 358, he invited many bishops to his city for Easter, and then published on their behalf a document of great importance for the further development of theological discussion. On the one hand, this document decisively rejected the theses of the Anomeans, and on the other hand, proposed the word *ὁμοιούσιος* as a new term. Thus, the Son was recognised as similar to the Father in substance, which undoubtedly meant a considerable approximation to the position of the followers of Nicaea. Moreover, Emperor Constantius II, who had hitherto favoured the Anomeans, was convinced of the correctness of this new formula, which was

⁵⁸ Cf. Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 4, 15, 4–6; Theodoretus, *Historia ecclesiastica* 2, 17.

⁵⁹ In: PL 20, 13–30. Cf. A. Durengues, *Le livre de Phoebade contre les Arien*, Agen 1927.

⁶⁰ Cf. Hilarius Pictaviensis, *Adversus Constantium* 26.

⁶¹ With regard to Basil of Ancyra, cf. M. Simonetti, *Basilio di Ancira*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milano 2006, col. 723–724.

confirmed in 358 at the Synod of Sirmium and adopted by Pope Liberius⁶². Both St. Athanasius and St. Hilary of Poitiers were kind to this new terminology, the orthodox interpretation of which seemed possible and which was to be discussed in a friendly and cordial atmosphere⁶³. Bishop Basil of Ancyra also took advantage of the imperial favour to take a sharp stand against the Anomeans, whose leading bishops in turn had to experience the bitterness of exile⁶⁴. Basil of Ancyra then sought to have his theology as official as possible, which would take place at the great ecumenical council that was to be held in Nicaea⁶⁵.

3. The Double Synod of Rimini and Seleucia (in 359)

While Bishop Basil of Ancyra was busy preparing for this council, a group of other bishops succeeded in suggesting to Emperor Constantius the idea of convening, instead of a general council, a double synod to be held at the same time: in the West for the Latin episcopate and in the East for the bishops of the eastern provinces. It is obvious that the emperor liked this project. The Eastern Synod could certainly count, despite the splits, on an “Arian” majority, and the Western bishops, as recent events have shown, will eventually succumb to power.

Seleucia in the province of Isauria in Asia Minor was chosen as the site of the Eastern Synod, and the Western bishops were assigned a place in Rimini⁶⁶.

With this double synod, the last act of the drama of the deplorable religious policy of Emperor Constantius II began. At first, in

⁶² Cf. Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 4: 14–15.

⁶³ Cf. Athanasius Alexandrinus, *De synodis* 41; Hilarius Pictaviensis, *De synodis* 81.

⁶⁴ Cf. Philostorgius, *Historia ecclesiastica* 4, 8–9.

⁶⁵ Cf. Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 4, 16, 1–4, 14–19; Hieronymus Stridonensis, *Chronicon* ad annum 358.

⁶⁶ Cf. Hilarius Pictaviensis, *Fragmentum historicum* 2, 9–15, 3, 16.

May 359, a preparatory commission was convened in Sirmium. Its task was to develop a formula that was to be presented to both synods as a doctrinal basis (a kind of *instrumentum laboris*)⁶⁷. The Greek concept of this fundamental document, in the development of which Bishops Valens of Mursa and Ursacius of Singidunum collaborated using their powers of manipulation and cunning, must have come as no small surprise to Basil of Ancyra. The term that stood out in it was not the term *ὁμοιούσιος* proposed by him, but the phrase *ὅμοιος τῷ πατρί*, which expressed only the idea that the Son of God is similar to the Father. The proponents of this new concept apparently convinced the emperor that this kind of vague and ambiguous formulation, which excluded the question of substance, could secure him the agreement of many Synod Fathers with the most diverse views. The preparatory commission also established the procedure for this double synod: that at the end of the session, the participants in each of the synods were to send a delegation to the emperor to inform him of the results of the discussions and to give final form to the agreed conclusions.

3.1. The Synod of Rimini

In the summer of 359, more than four hundred bishops of the West from all the provinces of this part of the empire arrived in Rimini⁶⁸. Only Rome was not represented. Apparently, the emperor did not send any invitation to the papal see, perhaps because there were two bishops there – Liberius and Felix II. It was also a sign that Pope Liberius' submission to Constantius' demands did not increase the imperial respect for him.

At the beginning of the Synod of Rimini, the overwhelming majority were supporters of orthodox Nicene theology, which influenced the course of events. The Arian group constituted only about

⁶⁷ Cf. *ibid.*, 4, 17, 3. Greek text in: Athanasius Alexandrinus, *De synodis* 8; Socrates Scholasticus, *Historia ecclesiastica* 2, 37.

⁶⁸ Cf. C.A. Balducci, *Aspetti religiosi e politici del concilio di Rimini*, Rimini 1960.

twenty percent of all the participants in the synod, and was headed by bishops: Valens and Ursacius of Pannonia, Auxentius of Milan and Saturninus of Arles⁶⁹. It is not surprising, then, that the majority of the bishops in Rimini did not adopt the new formula of Sirmium. Moreover, the leaders of the minority Arian stream were excommunicated and their fidelity to the decisions of the First Council of Nicaea (325 AD) was re-professed. A delegation was also appointed to present the conclusions to Emperor Constantius II. However, since the Arian opposition did not accept this declaration of the synod, two delegations set out from Rimini to the East to meet the emperor in Constantinople. Unfortunately, while the Arian group was immediately received by the emperor, the majority (Catholic) delegation was ordered to wait in Adrianople and then in Nicaea in Thrace⁷⁰. The leader of this orthodox group was the famous Restitute of Carthage⁷¹, who, however, was not up to the task. Soon, representatives of the Arian minority infiltrated the group of Latin bishops and made their Catholic colleagues explain the formula from Sirmium for so long that finally these “orthodox” signed the document. Moreover, they even went so far as to solemnly reaffirm their alliance with the Arian bishops excommunicated in Rimini. This happened in October 359⁷².

⁶⁹ With regard to Saturninus of Arles, cf. E. Griffe, *La Gaule chrétienne*, pp. 224–226, 243–246, 262–264; H.C. Brennecke, *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II. Untersuchungen zur dritten Phase des arianischen Streites (337–361)*, Berlin – New York 1984, *passim*; V. Saxer, S. Samulowitz, *Saturnino di Arles*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genoa – Milan 2008, col. 4768–4769.

⁷⁰ Cf. Athanasius Alexandrinus, *Historia Arianorum* 16; 44; Athanasius Alexandrinus, *Apologia contra Arianos* 48.

⁷¹ With regard to the Restitute of Carthage, cf. A. Di Berardino, *Restituto (o Restuto)*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milano 2008, col. 4499–4500.

⁷² Cf. Athanasius Alexandrinus, *De synodis* 8; Socrates Scholasticus, *Historia ecclesiastica* 2, 37.

Meanwhile, in Rimini, four hundred bishops had been waiting for three months for the emperor's decision and the possibility of returning to their dioceses. The city offered little entertainment, and the imperial official in charge of external order made it more and more clear to them that they would not be able to leave the city without signing the second formula of Sirmium. For this reason, the Catholic bishops, although they constituted the majority, were unstoppably broken in their views, until finally they were even ready to thank the emperor in writing for his concern for the preservation of the uncorrupted faith! The last group of about fifteen bishops, who still had doubts about signing them, were assured that they would still be able to make some clarifications after signing. These additions were of no interest to the emperor, who already had in his hands an extensive document – the profession of faith (*professio* “*Sirmiana*”) signed by all the bishops of the West (except, of course, the exiles). It goes without saying that this confession was contrary to the formula of the First Council of Nicaea (325 A.D.).

3.2. The Synod of Seleucia

At the end of September 359, when the conflict in Rimini was coming to an end, the bishops of the East met for the first time in Seleucia⁷³. All of the one hundred and fifty present were Arians divided into three streams. The most important was the Homoyouzian faction⁷⁴, represented by Basil of Ancyra, Macedonius of Constantinople⁷⁵,

⁷³ Cf. Socrates Scholasticus, *Historia ecclesiastica* 2, 39–40; Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 4, 22.

⁷⁴ Cf. J. Gummerus, *Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius*, Leipzig 1900; M. Simonetti, *Omeousiani*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milano 2007, col. 3605–3607.

⁷⁵ With regard to Macedonius and his supporters (macedonian), cf. F. Loofs, *Die Christologie der Macedonianer*, Leipzig 1916, pp. 64–76; M. Simonetti, *Macedonio*

Silvanus of Tarsus⁷⁶, among others. In the second place, there was the homoiosian stream⁷⁷, led by Acacius of Caesarea of Palestine⁷⁸, after whom his followers were also called Acacians⁷⁹. The weakest was the radical anomean stream⁸⁰ represented by George of Alexandria⁸¹ and Eudoxius of Antioch⁸².

The bishops, divided into three fighting factions, did not come to an agreement. Most of them were in favour of reaffirming the formula of faith established by the so-called “synod of the consecration of the church”, which took place in Antioch in 341. Meanwhile,

(macedoniani), in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milano 2007, col. 2961–2962.

⁷⁶ Regarding Silvanus of Tarsus, cf. R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God: the Arian Controversy*, 318–381, Edinburgh 1988, pp. 763–764; Simonetti, M., *Silvano di Tarso*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milan 2008, col. 4937–4938.

⁷⁷ Lt. H.Chr. Brennecke, *Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche*, Tübingen 1899; M. Simonetti, *Omei*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genoa – Milan 2007, col. 3599–3600.

⁷⁸ Regarding Acacius, cf. J.M. Leroux, *Acace évêque de Césarée de Palestine (341–365)*, *Studia Patristica* 8 (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 93), Berlin 1966; M. Simonetti, *Acacio di Cesarea*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genoa-Milano 2006, col. 36–37.

⁷⁹ With regard to acacias, cf. Socrates Scholasticus, *Historia ecclesiastica* 2, 39–40; Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 4, 22–23. Cf. also M. Simonetti, *Acaciani*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milano 2006, col. 35.

⁸⁰ With regard to the anomei, cf. M. Simonetti, *Anomei (anomeismo)*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milano 2006, col. 322–323.

⁸¹ With regard to the Arian George, cf. M. Simonetti, *Giorgio il Cappadoce*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milano 2007, col. 2170.

⁸² With regard to Eudoxius, cf. M. Simonetti, *Eudossio*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milano 2006, col. 1823–1824.

the Acacians, at the session of their group, adhered to the last formula from Sirmium, but added to it the condemnation of the term *ἀνόμοιος*⁸³. Since the Homoyouzians, who constituted the majority, remained adamant in their attitude, the Acacians left the synod and immediately began negotiations with the emperor. The Homoyouzians also sent their trusted men to Constantine.

In the dispute over imperial support, the Acacians finally won, because their theology was in line with what had already been signed in Rimini. After a long and fierce opposition, the Homoyouzians relented when the emperor revealed that on January 1, 360, on the occasion of the beginning of his tenth consulate, he intended to announce to the inhabitants of the empire that religious peace had been restored⁸⁴. In this way, the profession of faith of the First Ecumenical Council of Nicaea (325 A.D.) was completely abandoned. With the adoption of homoian theology, the Arian orientation clearly prevailed.

However, Emperor Constantius II wanted his victory to be solemnly confirmed by a joint synod. He met in Constantinople in January 360⁸⁵. Apart from the Eastern bishops, only a few bishops from Thrace were on it. The Synod in this composition finally approved this formula of faith, the signing of which was forced in Rimini; it was to be valid forever. To ensure that this formula was accepted by all, bishops with dissenting views were tried, although it was not explicitly called a condemnation for a different, “heterodox” doctrine, but a punishment for alleged abuse of power in the exercise of office. In this way, all the bishops who led the Homoyouzians lost their sees, and the Emperor Constantius made this sentence even

⁸³ Cf. Athanasius Alexandrinus, *De synodis* 29; Socrates Scholasticus, *Historia ecclesiastica* 2, 39–40.

⁸⁴ Cf. Theodoretus, *Historia ecclesiastica* 2, 8, 37–52; Athanasius Alexandrinus, *Tomos ad Antiochenos* 5.

⁸⁵ Cf. Athanasius Alexandrinus, *Apologia contra Arianos* 44–51; Theodoretus, *Historia ecclesiastica* 3, 8, 1–36; Hilarius Pictaviensis, *Fragmentum historicum* 2, 1–8.

more severe, condemning to exile those who did not meet the requirements of the decree issued by him.

Like in the West, efforts were made to induce the submission of those Eastern bishops who did not participate in any of these synods. However, the hiding bishop of Alexandria, St. Athanasius, has not yet been found by the imperial police, who could only establish that he had sent a letter to all the bishops of Egypt and Libya in which he called on them to be faithful to the Nicene Creed and to refuse to sign the heretical confession⁸⁶. Owing to this, the whole Egypt remained holding the true faith. In other provinces of the East, too, there were individual bishops here and there who preferred exile rather than renouncing their Catholic faith⁸⁷. On the other hand, Acacius (probably not wanting to exacerbate the conflicts) filled the episcopal sees in which there were no ordinaries mostly with people who were not interested in the “ecclesiastical politics” in the past. However, all the important ecclesiastical centres, such as Alexandria, Antioch, Constantinople, Caesarea in Palestine, Sirmium in the Balkans, and Milan, still had Arian bishops, and it seemed that Arianism had forever become the only possible profession of the Christian faith.

* * *

To sum up, let us quote the words of St. Jerome, who observed the described events, and judged them harshly: “the world, groaning in pain, saw with astonishment that it had become Arian”⁸⁸. Fortunately, we know the course of history, leading to the triumph

⁸⁶ Critical text: C.H. Turner (pub.), *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima*, vol. 1, Oxford 1939, pp. 480–482.

⁸⁷ Cf. canons 3, 4, 7.

⁸⁸ Hieronymus Stridonensis, *Adversus Luciferianos* 29: “[...] ingemuit totus orbis et Arianum se esse miratus est”. Cf. B. Degórski, *Il giudizio di san Girolamo sull'imperatore Costantino il Grande secondo la continuazione della «Cronaca» di Eusebio di Cesarea*, in: I. Bodrožić, Š. Bilokapić (pub.), *Sanctus Hieronymus Dalmatiae vir il-*

of the true Nicene faith after only about twenty years, which, after the Arian turmoil, was confirmed and resealed at the First Council of Constantinople in 381⁸⁹. This confession of the legitimate Christian faith in the Triune God is common to all Christians to this day.

Bibliography

Sources

Athanasius Alexandrinus, *Apologia ad Constantium*, in: J.-M. Szymusiak (pub.), *Sources Chrétiennes* 56 bis, Paris 1958.

Athanasius Alexandrinus, *Apologia contra Arianos*, in: J.-P. Migne (pub.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, vol. 25, Parisiis 1857, col. 247–410.

Athanasius Alexandrinus, *Apologia de fuga*, in: J.-M. Szymusiak (pub.), *Sources Chrétiennes* 56 bis, Paris 1958.

Athanasius Alexandrinus, *De synodis*, in: J.-P. Migne (pub.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, vol. 26, Parisiis 1857, col. 681–794.

Athanasius Alexandrinus, *Historia Arianorum ad monachos*, in: J.-P. Migne (pub.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, vol. 25, Parisiis 1857, col. 691–796.

Athanasius Alexandrinus, *Tomos ad Antiochenos*, in: A. Segneri (pub.), *Atanasio, Lettera agli antiocheni*, Biblioteca Patristica 46, Bologna 2010.

Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima, in: C.H. Turner (pub.), *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Juris Antiquissima*, Oxford 1939.

lustris. Zbornik radova s međunarodnog znanstvenog skupa održanog u Splitu 24. i 25. rujna 2020, Split 2023, pp. 311–323.

⁸⁹ Cf. B. Degórski, *Sformułowanie wiary w Trójjedynego Boga w latach 360–380. Formuła dogmatyczna μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις*, “*Vox Patrum*” 21 (2001) no. 40–41, pp. 227–235; B. Degórski, *Il primo Concilio di Costantinopoli (381). Uno schizzo storico e teologico*, “*Vox Patrum*” 36 (2016) no. 65, pp. 155–170.

- Epiphanius Constantiensis, *Panarion*, in: G. Pini (pub.), Epifanio di Salamina, *Panarion. Testo greco a fronte*, vol. 1–3, Brescia 210–2017.
- Hieronymus Stridonensis, *Adversus Luciferianos*, in: J.-P. Migne (pub.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, vol. 23, Parisiis 1883, col. 155–182.
- Hieronymus Stridonensis, *Chronicon*, in: B. Degórski (pub.), *Hieronymi historica et hagiographica*, Hieronymi opera, vol. 15, Roma 2014, pp. 236–307.
- Hilarius Pictaviensis, *Adversus Constantium*, in: J.-P. Migne (pub.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, vol. 10, Parisiis 1845, col. 577–606.
- Hilarius Pictaviensis, *De synodis*, in: J.-P. Migne (pub.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, vol. 10, Parisiis 1845, col. 471–546.
- Hilarius Pictaviensis, *Fragmentum historicum*, in: J.-P. Migne (pub.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, vol. 10, Parisiis 1845, col. 553–572.
- Hilarius Pictaviensis, *Liber adversus Valentem et Ursacium*, in: A. Fered (ed.), *S. Hilarii Pictaviensis opera*, pars IV, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 65, Vindobonae – Lipsiae 1916, pp. 189–193.
- Luciferus Calaritanus, *Moriendum esse pro Filio Dei*, in: G. Hartel (pub.), *Luciferi Calaritani opuscula*, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 14, Vindobonae 1886, pp. 284–318.
- Philostorgius, *Historia ecclesiastica*, in: B. Bleckmann – M. Stein (pub.), *Philostorgios Kirchengeschichte*, vol. 1–2, Paderborn 2015.
- Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée*, introduction, texte latin et notes par R. Gryson, *Sources Chrétiennes* 267, Paris 1980.
- Socrates Scholasticus, *Historia ecclesiastica*, in: J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, vol. 67, Parisiis 1864, col. 29–872.
- Sozomenus, *Historia ecclesiastica*, in: J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, vol. 67, Parisiis 1864, col. 874–1630.
- Theodoretus, *Historia ecclesiastica*, in: J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, vol. 82, Parisiis 1884, col. 881–1280.

Studies

- Balducci C.A., *Aspetti religiosi e politici del concilio di Rimini*, Rimini 1960.
- Barnes T.D., *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge 1993.
- N.H. Baynes, *Constantine the Great*, London 1930.
- Borchardt C.F.A., *Hilary of Poitiers' Role in the Arian Struggle*, Den Haag 1966.
- Bosco T., *Eusebio di Vercelli nel suo tempo pagano e cristiano*, Torino 1995.
- Brennecke H.C., *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II.: Untersuchungen zur dritten Phase des Arianischen Streit (337–361)*, Berlin – New York 1984.
- Brennecke H.C., *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II. Untersuchungen zur dritten Phase des arianischen Streit (337–361)*, Berlin – New York 1984.
- Brennecke H.Chr., *Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche*, Tübingen 1899.
- Capellino M. (ed.), *S. Eusebio di Vercelli (Documenti e osservazioni storico-teologiche)*, Vercelli 1996.
- Capellino M., *Spiritualità di S. Eusebio*, Vercelli 1986.
- Cavalcanti E., *Studi Eunomiani*, Roma 1976.
- Corti G., *Lucifero di Cagliari*, Milano 2004.
- Crouzel H., Odrobina L., *Rodanio di Tolosa*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milano 2008, col. 4573–4574.
- Crovella E., *S. Eusebio di Vercelli*, Vercelli 1960.
- Cuneo P.O., *La legislazione di Costantino II, Costanzo II e Costante (337–361)*, Milano 1997.
- Curti C., *Eusebio di Cesarea*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milano 2006, col. 1845–1853.
- Dattrino L., *Eusebio di Vercelli*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milano 2006, col. 1861–1862.

- Degórski B., *Sformułowanie wiary w Trójjedynego Boga w latach 360–380. Formuła dogmatyczna $\mu\acute{\iota}\alpha\ \omicron\upsilon\varsigma\acute{\iota}\alpha - \tau\rho\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$, "Vox Patrum" 21 (2001) fasc. 40–41, pp. 227–235.*
- Degórski B., *Il primo Concilio di Costantinopoli (381). Uno schizzo storico e teologico*, "Vox Patrum" 36 (2016) fasc. 65, pp. 155–170.
- Degórski B., *Il giudizio di san Girolamo sull'imperatore Costantino il Grande secondo la continuazione della «Cronaca» di Eusebio di Cesarea*, in: I. Bodrožić, Š. Bilokapić (ed.), *Sanctus Hieronymus Dalmatiae vir illustris. Zbornik radova s međunarodnog znanstvenog skupa održanog u Splitu 24. i 25. rujna 2020*, Split 2023, pp. 311–323.
- Di Berardino A., *Milano. II. Concili*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milano 2007, col. 3277–3279.
- Di Berardino A., *Restituto (o Restuto)*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milano 2008, col. 4499–4500.
- Doignon J., *Hilaire de Poitiers avant l'exil*, Paris 1971.
- Durengues A., *Le livre de Phoebade contre les Arien*, Agen 1927.
- Durst M., *Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers: ein Beitrag zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts*, Bonn 1987.
- Duval Y.-M., *L'extirpation de l'arianisme en Italie du Nord et en Occident: Rimini (359/60) et Aquilée (381), Hilaire de Poitiers (367/8) et Ambroise de Milan (397)*, Aldershot 1998.
- Eusebio di Vercelli e il suo tempo*, (eds.) E. dal Covolo, R. Uglione, G.M. Vian, Roma 1997.
- Figura M., *Das Kirchenverständnis des Hilarius von Poitiers*, Freiburg – Basel – Wien 1984.
- Forlin Patrucco M., *Costanzo II*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milano 2006, col. 1247–1248.
- Gigli G., *L'ortodossia, l'arianesimo e la politica di Costanzo II (337–361)*, Roma 1949.
- Goemans M., *L'exil du pape Libère*, in: *Mélanges Chr. Mohrmann*, Utrecht 1963, s. 184–189.
- Griffe E., *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, vol. 1, Paris 1964².

- Gummerus J., *Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius*, Leipzig 1900.
- Hanson R.P.C., *The Search for the Christian Doctrine of God: the Arian Controversy*, 318–381, Edinburgh 1988.
- Hess H., *The Canons of the Council of Serdica*, London 1958.
- Kienast D., *Römische Kaisertabelle: Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie*, Darmstadt 1990.
- Klein R., *Constantius II und die christliche Kirche*, Darmstadt 1977.
- Kopecek T.A., *A History of Neo-Arianism*, vol. 1, Cambridge MA 1979.
- Labande E.R. (ed.), *Hilaire et son temps. Actes du Colloque de Poitiers, 29 septembre – 3 octobre 1968, à l'occasion du XVI^e centenaire de la mort de saint Hilaire*, Paris 1969.
- Ladaria L.F., *El Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers*, Madrid 1977.
- Ladaria L.F., *La cristología de Hilario de Poitiers*, Roma 1989.
- Leroux J.M., *Acace évêque de Césarée de Palestine (341–365)*, *Studia Patristica* 8 (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 93), Berlin 1966.
- Longobardo L., *Il linguaggio negativo della trascendenza di Dio in Ilario di Poitiers*, Napoli 1982.
- Loofs F., *Die Christologie der Macedonianer*, Leipzig 1916.
- Marone P., *Felice II antipapa*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milano 2007, col. 1927.
- Martin A., *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle (328–373)*, Rome 1996.
- Munier Ch. – Pilara G., *Arles*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milano 2006, col. 535–540.
- Pilloni F., *Influssi Eunomiani sull'origine e lo sviluppo della teologia dei Cappadoci*, Roma 1998.
- Saxer V. – Samulowitz S., *Saturnino di Arles*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milano 2008, col. 4768–4769.
- Simonetti M., *Acaciani*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milano 2006, col. 35.
- Simonetti M., *Acacio di Cesarea*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milano 2006, col. 36–37.

- Simonetti M., *Aezio di Antiochia*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milano 2006, col. 91–92.
- Simonetti M., *Anomei (anomeismo)*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milano 2006, col. 322–323.
- Simonetti M., *Aussenzio di Milano*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milano 2006, col. 662–663.
- Simonetti M., *Basilio di Ancira*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milano 2006, col. 723–724.
- Simonetti M., *Dionigi di Milano*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milano 2006, col. 1443.
- Simonetti M., *Eudossio*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milano 2006, col. 1823–1824.
- Simonetti M., *Eunomio di Cizico*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milano 2006, col. 1836–1837.
- Simonetti M., *Germinio di Sirmio*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milano 2007, col. 2106–2107.
- Simonetti M., *Giorgio il Cappadoce*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milano 2007, col. 2170.
- Simonetti M., *Ilario di Poitiers*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milano 2007, col. 2521–2528.
- Simonetti M., *Macedonio (macedoniani)*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milano 2007, col. 2961–2962.
- Simonetti M., *Omei*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milano 2007, col. 3599–3600.
- Simonetti M., *Omeousiani*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milano 2007, col. 3605–3607.

- Simonetti M., *Ossio*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milano 2007, col. 3700.
- Simonetti M., *Paolino di Treviri*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milano 2008, col. 3832–3833.
- Simonetti M., *Silvano di Tarso*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milano 2008, col. 4937–4938.
- Smulders P., *La doctrine trinitaire de s. Hilaire de Poitiers*, Roma 1944.
- Studer B., *Giulio I papa*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milano 2007, col. 2317–2318.
- Studer B., *Liberio papa*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (ed.) A. Di Berardino, Genova – Milano 2007, col. 2822–2823.
- Vaccari G., *La teologia della assunzione in Ilario di Poitiers: uno studio sui termini “adsumere” e “adsumptio”*, Roma 1994.
- Vaggione R.P. (ed.), *Eunomius. The extant works, Text and translation*, Oxford 1987.
- Vaggione R.P., *Eunomius of Cyzicus and the Nicene revolution*, Oxford 2000.
- Ventura da Silva G., *Reis, santos e feiticeiras. Constância II e os fundamentos místicos da basileia 337–361*, Vitória 2003.

Primacy and Synodality in Doctrinal and Disciplinary Matters at the Beginning of the Non-Chalcedonian Churches: Some Observations

The relationship between primacy and synodality in the Church is a central issue not only in ecumenical relations between Churches, but also in hierarchical relations within the same Church. When we speak of primacy, we usually refer to the Petrine primacy, as understood in the doctrine of the Roman Catholic Church and of all the Eastern Churches in communion with Her, and thus to the specific role of the Pope of Rome within the College of Bishops. However, the unique role of the Bishop of Rome as the Successor of Peter cannot be understood if not as a singular and ultimate concretisation of the function of unity and authority which, at different levels and in different ways, permeates the totality of ecclesial experience.

In this paper¹ I will present two concrete examples which, in my opinion, show the emergence of a primatial role within the episcopal and synodal structure of the Church in the disciplinary and doctrinal spheres in the non-Chalcedonian tradition. The first is taken from the Eastern Synodikon, which documents the doctrinal and canonical development of the Eastern Church, in particular the autocephaly of the Church and the Petrine primacy in Her attributed to the Patriarch of Seleucia-Ctesiphon. The second ex-

¹ English translation of the oral presentation originally delivered in Italian by the Author.

ample is taken from the cathedral homilies of Severus of Antioch, a great theologian and canonist of the Syrian Orthodox and Coptic Orthodox miaphysite tradition, in particular from his doctrine on bishops and his conception of the role of the Patriarch as the head of the bishops.

1. Primacy in the Syro-Oriental Church

A striking case of the emergence of a doctrine of primacy outside the Roman Church is that of the Church of Persia. The source for following this development is the so-called *Synodicon Orientale*², a collection of synodal documents of the Eastern Church from the 5th to the 7th century, which contains the documents and canons originally drawn up in Persia in synods held under the presidency of the Patriarch, also called *Catholicos*, of Seleucia-Ctesiphon. In the decisions of these synods it is possible to see the evolution of the relationship of the hierarchy of the Church of the East to that of the other Churches in a movement from substantial communion to autonomy to total separation. The increasingly precise definition of the primatial role of the *Catholicos Patriarch* parallel to this distancing from the Church of Antioch.

During the 4th century, the Church in Persia went through a difficult period marked by persecution. After the Constantinian turn and the Roman emperors' open embrace of Christianity, the Christians living in the Persian Empire were seen as possible allies of the enemy. Among the troubling situations that arose there was an intra-ecclesial conflict between the bishop of Seleucia-Ctesiphon, Mar Papa, and the other bishops. In this situation, the bishops of the West played a positive role in normalising the situation: they

² The *Synodicon orientale* was first edited by J.B. Chabot in 1902: *Synodicon orientale ou recueil de Synodes nestoriens*, Paris 1902. A more recent edition has been published by A. Melloni (gen. ed.), *The General Councils of the Eastern Christian Churches. The Synods for the Church of the East*, Turnhout 2023. References in this paper are to Chabot's edition. Translations from the Syriac are by the Author.

intervened by deposing the slanderers and allowing Mar Papa³ to be reinstated in his position of authority⁴.

At the beginning of the fifth century, the first two synods celebrated in the East took place, the one of Mar Ishaq in 410 and the one of Mar Yahbalaha I in 420. They can be considered as the highest manifestation of communion with the “Church of the West”, which from the Persian point of view was the Church in the Roman territory. The autonomy of decision-making and, increasingly, the primatial role of the Patriarch of Seleucia-Ctesiphon, favoured by the Persian emperor himself, are also evident in them. The synod held under Mar Ishaq in 410 was the first assembly of bishops in the land of Persia. It was made possible by the benevolent attitude of Emperor Yazdgard towards the Christians, who had suspended persecution and allowed them to move freely. The Persian policy in the early years of the century was one of rapprochement with the Romans and, by extension, with the Christians of Persia, who were always suspected of being sympathetic to the Romans. It should be noted that both emperors at this time chose bishops to act as ambassadors to their counterparts. The Catholicos Mar Ishaq took advantage of the presence of the Roman ambassador to the Persian emperor, Mar Marutha of Maypherqat, to bring the bishops together in a synod. At this synod, the Church of Persia officially adopted the symbol of the Councils of Nicaea and Constantinople. It was Mar Marutha, the Roman envoy, who mediated and made peace between the two emperors, ensuring that “the divine laws and rules, the orthodox and true canons, which had been established in the West by the venerable bishop fathers, were also adhered to with great joy in the East”⁵. On the one hand, we can infer from this account the profound unity of faith that exists between East and

³ Little is known about Mar Papa, who died between 327 and 335, the sources are scarce and not entirely consistent, cf. L. Van Rompay, *Papa bar’Aggai*, in: *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway, NJ, 2011, p. 320.

⁴ Cf. *Synodicon orientale*, pp. 46–49.

⁵ Cf. *Synodicon orientale*, pp. 19–20.

West, and also the feeling that the Western canons are welcomed in the East as a welcome aid to the better organisation of the Church. On the other hand, however, the fundamental decision came from the Emperor Yazdgard, of whom it is said, among other things, that “it pleased him to establish the Catholicos Ishaq as the head of all the Christians of the East”⁶. It seems, then, that the primacy of the Catholicos Patriarch was the result of an imperial decision. The Western canons were adopted, but also adapted. This is reflected in canon 12, which states that the head of the Church is not the Patriarch of Antioch, but the Catholicos of Seleucia-Ctesiphon:

By the honour due and proper to the Catholicos who occupies the See of Seleucia and Ctesiphon. We all voluntarily accept, and we have received orders from Yazdgard, King of Kings, to obey all of us bishops of these regions of the East and those who will succeed us, in all that is proper and prescribed to the bishop, catholicos, archbishop, metropolitan of Seleucia and Ctesiphon, until the coming of Christ, that is, to every bishop who will sit on the sublime throne of this Church of Kokhe⁷.

The Synod gives the list of the episcopal and metropolitan sees and specifies very well the hierarchical relationships between the bishops, the metropolitans and the Catholicos⁸, who is naturally presented as the “head of his Body (lit.: his members)”⁹, the “great metropolitan”¹⁰.

In the ecclesiastical structure defined here, there is no recourse to other Churches. Canon 6, on synods, quotes Canon 5 of Nicaea in the first part, but adds in the second part:

⁶ *Synodicon orientale*, pp. 21, 25-26.

⁷ *Synodicon orientale*, pp. 26,23-27,2.

⁸ Cf. *Synodicon orientale*, canon 17, p. 30; canon 21, pp. 32-33.

⁹ Cf. *Synodicon orientale*, p. 20, 32.

¹⁰ Cf. *Synodicon orientale*, pp. 31; 13-14; 33, 13.16-17.

We earnestly request the heads of the synod that once every two years, while the king is in Seleucia-Cteisiphon, the great metropolitan who occupies the see of Kokhe writes to us, so that we may gather together with joy and honour his paternity. Whatever he prescribes to us in the fear of God, we will do without delay: the laws of our Lord which he will lay down for us, we will accept them and fulfil his will respectfully and meekly”¹¹.

The ecclesial structure thus defined, owing to the presence and active contribution of a Bishop Ambassador from the West, clearly establishes that the summit is given by the See of Seleucia-Cteisiphon. The authority of the Catholicos or Great Metropolitan was also linked to his relationship with the Emperor.

Ten years later, in 420, the Synod of Mar Yahbalaha is the second example of the close relationship between the Church of Persia and the others. The Catholicos, Mar Yahbalaha, had been sent as an ambassador by the King of Kings, Yazdgard, to the Roman Emperor Theodosius. On his return, he came with the Roman ambassador, Mar Acacius, who also brought with him the canons and what had been established at Nicaea and at other Western synods¹².

The synod held in the context of the embassy is, therefore, an opportunity to reaffirm and integrate the canonical legislation from the experience of the Western Churches. The situation in the West is described as follows: “All the Churches of Christ our Lord throughout the Roman Empire, and their leaders, have for a long time joyfully accepted all that was established at the Synod, blessed in the tradition of the holy Apostles by the Bishop Fathers inspired by the Holy Spirit, and they observe these salutary laws with great care”¹³. From this passage it is clear that there was already a sense of free adherence on the part of the Churches in the way the Western decisions were received. The Orientals, therefore, freely follow these rules because they

¹¹ *Synodicon orientale*, pp. 24,26–25,8.

¹² Cf. the list in *Synodicon orientale*, p. 38.

¹³ *Synodicon orientale*, pp. 39,10–13.

consider them just and beneficial. The text continues: “But since the Churches of our regions lacked them, there was great turmoil among them: disputes and divisions because of leaders who had no rules”¹⁴. There follows a long description of the evils of the Church of the East, before arriving at the final request:

For this reason, all of us bishops who, through the amiable will of Christ, our hope, and of the Holy Spirit, our expectation, have gathered from different places to Seleucia-Ctesiphon, with the clergy who accompany us, to our venerable Father Mar Yahbalaha, Bishop, Catholicos and Archbishop of the East, and to his brother, the excellent Mar Acacius, Bishop, Ambassador, all unanimously [...] We ask Your Excellency that these laws, which the illustrious Fathers and blessed Bishops have established for the Catholic Church throughout the Roman Empire and which have been observed there with care and diligence, may be given to each of us by Your Excellency, venerable Father, head and leader of us all and of all our brother Bishops who are throughout the Empire of the glorious, mighty and peaceful Yazdgard, King of Kings¹⁵.

The Synod approved this request and the twelve present bishops signed the document¹⁶. Here it is clear that the Church of the East feels Herself to be in full communion with that of the Roman Empire, but, at the same time, the decision to adopt symbols and canons from the Romans is a free decision of the Church of Persia, which, as is well known, is subject to the Persian Emperor and extends Her jurisdiction to the latter’s territory.

The third synod on Persian territory, that of Dadisho’ in 424, took place under changed political circumstances. The good neighbourly relations between the Romans and the Persians had soon ended and the persecution of Christians in the Persian territory had be-

¹⁴ *Synodicon orientale*, pp. 39,13–15.

¹⁵ *Synodicon orientale*, pp. 39,31–40,10.

¹⁶ Cf. *Synodicon orientale*, p. 42.

gun again. The Synod met with the intention of restoring harmony in the Persian Church by reinstating the Catholicos Mar Dadisho', who had been deposed and imprisoned because of bishops opposed to him. It was also an opportunity to review the relations between the Church of the East and the West, both from a canonical and a political point of view. From a canonical point of view, the explicit prohibition of appeal to a Western Patriarch, especially that of Antioch, against the Catholicos was formulated. Too frequent recourse to the West had led to strife and unrest. Politically, the canonical decision could only reassure the King of Kings of the loyalty of his Christian subjects, and thus perhaps foster their goodwill.

The bishops, who met not in the capital but in the Arab city of Markabta, formally asked Dadisho' to retain the office of Catholicos. It is interesting to note, first of all, that the office of Catholicos is no longer presented as the result of an imperial decision, but in a manner reminiscent of the concept of the Petrine office typical of the Latin Church. Christ conferred the supreme priesthood on the Catholicos of Seleucia-Ctesiphon, as He did on Peter, the head of the Apostles¹⁷.

In the discourse attributed to the bishops and addressed to Dadisho', we read

The gift of the Patriarchate has been given and confirmed to this blessed See of the great Church of Kokhe; and you, Mar Catholicos, have been established and confirmed on this See, Father, head and leader of all Christianity in the East. From your seat it [the gift of the Patriarchate] has extended and spread to all the episcopal sees, not only those in this empire, but also those beyond it; it still extends and spreads without interruption; neither the orders of mighty kings nor the blows and blows [inflicted] by violent princes can impede its course"¹⁸.

¹⁷ Cf. *Synodicon orientale*, pp. 44,1–5.

¹⁸ *Synodicon orientale*, pp. 44,8–14.

Here it is clear that the term “gift of the Patriarchate” now means an office with supreme jurisdiction not only over the entire Persian territory, but also over the territories beyond, that is, those of the missions of the Church of the East in Asia, which went beyond the borders of the Persian Empire.

Moreover, whereas in the two previous Synods the supreme authority was still the Emperor, here, in a period of renewed hostility, it was understood that it resided in the Catholicos. At the end of the various speeches, the Synod took note of the Western canon, which states that if the bishops have reason to complain about the Patriarch and do not receive satisfaction in the Assembly, they must appeal to their colleagues, who, after examining the matter, will decide between him and them:

[Orientals] cannot lodge complaints against their Patriarch with Western Patriarchs. Any case that cannot be settled in his presence, is reserved for the tribunal of Christ”¹⁹.

The Synod forbids any action aimed at discrediting, defaming, accusing, condemning or inciting sedition against the Catholicos. The Synod continues:

Let it never be thought or said that the Catholicos of the East can be judged by those under him or by a Patriarch like him. He himself must be the judge of all those who are under him, and the judgment of him is reserved to Christ, Who chose him, raised him, and placed him at the head of His own Church, because it pleased His infinite Majesty that His sovereign authority should be perpetuated and honoured in the principality of His Church”²⁰.

The Synod continued: “The Catholicos of the East is the judge of all those who are under him”²¹.

¹⁹ *Synodicon orientale*, pp. 51,17–19.

²⁰ *Synodicon orientale*, pp. 51,24–23.

²¹ *Synodicon orientale*, p. 51,30.

Finally, due to the difficult political circumstances, the Synod of 424 brings to explicitness and formalisation some elements that were already present in nuce at the previous Synods.

With regard to relations with other Churches, full autonomy was reaffirmed and recourse to external ecclesiastical bodies, those of the Roman Empire, was prohibited.

As far as the jurisdiction of the Catholicos is concerned, it extends territorially to the whole of the Kingdom of Persia, but also beyond its borders, that is, it is wider than that of the Emperor himself. We know that, over the centuries, the Church of the East spread throughout Asia as far as China. As regards the relationship with the imperial power it is no longer the emperor who, at least in theory, legitimises the power of the Catholicos²². The power of the Catholicos is founded as an extension or actualisation of the power of Peter as the head of the Apostles. There is another very eloquent passage in this regard:

Just as the Father of truth is one, and his Son, Christ the Saviour, is one, and His living and consoling Spirit is one, so the Son chose a faithful steward, Simon bar Iona, surnamed Peter, to whom He made this promise: "Upon this rock I will build my Church, and I will give you the keys of the kingdom of heaven". The gift of the priesthood was given to all the Apostles, but the unique principal-ity, that is to say, spiritual fatherhood, was not given to all; and for one true God there is but one faithful steward, who is the head, the director and the advocate of his brethren²³.

²² There is no doubt that relations with civil authority remain decisive. The synod of Mar Henanisho' II in 775 finally managed to resolve the situation of irregular election of the patriarch caused by the intervention of the Muslim ruler Muhammad, who gave the authority to elect a new patriarch after several years of vacancy, but also suggested who to choose. The bishop of Kaskar, at that time the second most dignified after the patriarch, took up this indication, thus introducing a novelty in the election procedure, which was opposed by others. Henanisho' was elected and they managed to come to an agreement. Cf. *Synodicon orientale*, pp. 245–252.

²³ *Synodicon orientale*, pp. 48,7–15.

Note, however, that this Petrine primacy is such in the territory of the jurisdiction of the See of Seleucia-Ctesiphon. It does not claim to cancel the role of the other Patriarchs within their respective Patriarchal Churches. But it states that he is unique in Persia.

With the Synod of Dadisho' in 424, the hierarchical separation between the Churches of the West and the Church of Persia took place. Although the term "autocephaly" is not used here, it is what is established here. It does not yet mean a break with the Western Churches. This will come about slowly over time because of two phenomena which the Eastern Synodicon also testifies to. On the one hand, the gradual spread in the East of Antiochene theology, and in particular, of the teaching of Theodore of Mopsuestia, which would radiate throughout Persia through the school of Edessa and then of Nisibis. The Antiochene sensibility will always look with suspicion at the attempts made in the West to accommodate the sensibility of Miaphysite theology. On the other hand, the first two Councils of Ephesus, that of 431, considered ecumenical by the other Churches but not by the Church of the East, and that of 449, the famous "Latrocinium", remained in the memory of the Church of the East as abuses and were not accepted.

In fact, the Church of Persia never adopted the so-called Nestorian doctrine, but remained faithful to the formulations of the Antiochian tradition²⁴. In a letter to the Emperor Khusrau on the occasion of an assembly of bishops in 612, the bishops thanked him for the meeting to which they had been invited in order to show the truth of the faith. In 602 the Persian Empire had conquered the eastern regions of the Roman Empire, making confessional differences topical again. The Bishops of the East proudly asserted their apostolic origin through the Apostle Addai²⁵ and expressed the

²⁴ Note that Nestorius's name appears for the first time in the Eastern Synodicon in a letter from the Catholicos Gevargis to Mina, which is part of the documents of the synod of 676 presided over by the same Gevargis. It is said that Nestorius, like Theodore, was slandered by the wicked, cf. *Synodicon orientale*, p. 235.

²⁵ Cf. *Synodicon orientale*, pp. 563–564.

hope that, under such a single and great monarch, the heresies that had arisen in the Western lands and spread to the East could be overcome by strengthening in the common apostolic faith²⁶.

From the canonical point of view, the centrality of the Patriarch in the Church's hierarchy is constantly reaffirmed²⁷, also with reference to the Petrine ministry²⁸.

The Patriarch is the Father of the authority²⁹.

Precise rules are laid down for the election of the Patriarch, both in times of peace and in times of unrest³⁰. Even during the unfortunate schism of the first half of the sixth century, when two Patriarchs contested the primacy³¹, the Church did not turn to other Churches, but managed to heal the rift on Her own³². The Catholikos is the supreme judge in the case of disputes³³.

In conclusion, the Eastern Synodicon testifies to how the Church of the East worked in communion with the Church of the West as the political situation allowed. Beginning with the Synod of 424, it severed hierarchical ties with the other patriarchs and asserted its autonomy. The progressive disciplinary and doctrinal distancing from the other patriarchal churches was gradual, due to geographical separation and continued adherence to the Antiochene theological tradition. In this context, a doctrine of the primacy of the

²⁶ Cf. *Synodicon orientale*, p. 567.

²⁷ For example, the Synod of Mar Babai (year 497), *Synodicon Orientale*, p. 64; the Synod of Mar Aba (year 544), the letter of Aba, pp. 91–92; the Synod of Mar Yawsep (year 554), p. 96; the Synod of Mar Isho'yahb (year 585), p. 131; in particular can. 29, pp. 159–162; synod Mar Grigor (year 605), pp. 207–209; synod of Henanisho (year 775), p. 250.

²⁸ Cf. Synod of Henanisho, *Synodicon Orientale*, p. 247.

²⁹ The Synod of Mar Hazqiel (year 576), in *Synodicon Orientale*, p. 121.

³⁰ Cf. Synod of Yawsep (year 554), canon 14, *Synodicon Orientale*, pp. 103–104.

³¹ Cf. W. Baum, D.W. Winkler, *The Church of the East. A Concise History*, London 2003, pp. 32–34.

³² Cf. Synod of Mar Aba (year 544), *Synodicon Orientale*, pp. 68–95.

³³ Cf. Synod of Mar Hazqiel (year 576), can. 31, *Synodicon Orientale*, p. 126.

Patriarch Catholicos of Seleucia-Ctesiphon, based on the primacy of Peter, clearly emerges. The link with this is not the historical continuity of the See, but the continuity of the function as the head of the Church.

2. The Emergence of a Notion of Primacy in Severus of Antioch

In the Greek-speaking Church, the presence of a Christian emperor, combined with competing patriarchal sees, seems to have been an obstacle to the development of a doctrine of primacy. Nevertheless, it seems to me that an early outline of it can be discerned in Severus of Antioch.

Severus of Antioch is one of the leading figures in the history of the Church at the beginning of the 6th century. Born into a wealthy family in Sozopolis in Pisidia around 468, he was educated in rhetoric in Alexandria and then in law in Beyruth. He was baptised in 488 and moved to Palestine, where he lived for about twenty years as a monk in the tradition of Peter the Iberian. When, around 507, the situation of the miaphysite monks became problematic because of the Chalcedonians, Severus went to Constantinople to plead the cause of his brothers. He stayed in the capital for three years, defending miaphysite orthodoxy, until he became Patriarch of Antioch in 512. In 518, with the death of Emperor Anastasius and the accession of Justin, Severus was forced to leave the city and seek refuge in Egypt. Even in exile, however, he remained the leader of the miaphysite party. In 535, he was summoned to Constantinople by Justinian for a failed attempt at reconciliation. Severus died in Egypt in 538. He is venerated as a saint by the Coptic and Syrian Orthodox Churches. His many writings have survived in Syriac versions, the Greek original having been destroyed after Justinian's condemnation.

His theological and canonical writings are a mine of doctrine and information for the knowledge of his time. In his Cathedral

homilies³⁴, Severus develops, among other things, a theology of the episcopal function, and in these reflections we find the outline of a principle of primatial doctrine³⁵.

2.1 The Episcopal Function

Severus discusses the episcopal function on the occasion of certain liturgical celebrations. At first, on the anniversary of his episcopal consecration: Severus was consecrated on 16 November 512. It seems that bishops and clergy from all over the province gathered for the anniversary, and Severus took the opportunity to speak about the greatness and duties of the priest³⁶. Another occasion was the commemoration of the great pastors, especially Basil and Gregory. Through the example of their lives, these holy fathers illustrate the duties of the priesthood and the exercise of authority³⁷.

According to Severus, the bishop must have three qualities: purity of faith, that is, orthodoxy; purity of life; and effectiveness in ministry, both in teaching and in the exercise of government.

At first, the Bishop's authority is legitimated by his adherence to orthodoxy. In Sermon 124 on Mt 16: 17–18 (Peter's confession with the famous *tu es Petrus*), Severus challenges the claim that the authority of the Bishop of Jerusalem rested on the authority of the see he occupied. The "rock" of which Jesus speaks is not the episcopal see, but the orthodox faith³⁸. It is the confession of faith

³⁴ The *Cathedral homilies* of Severus of Antioch were published by various scholars in the *Patrologia orientalis* over the period from 1906 to 1976. References to the homilies in this paper cite the relevant volume of the PO, followed by the page numbers and, where applicable, the line numbers of the Syriac text. Translations are by the Author.

³⁵ Cf. R. Roux, *Notes sur la fonction épiscopale selon Sévère d'Antioche*, in: *Eukosmia. Studi miscellanei per il 75° di Vincenzo Poggi*, S.J.V. Ruggieri, L. Pieralli (ed.), Soveria Mannelli 2003, pp. 427–441.

³⁶ Cf. hom. 35; 80; 99.

³⁷ Cf. hom. 9; 37; 65; 84; 102; 116.

³⁸ Cf. hom. 124, PO 29, pp. 208–230.

that determines whether a bishop and his see are in orthodoxy or not. The Bishop must avoid dividing the faith with heretical teachings. Feet that walk straight without deformity, according to the image in Leviticus (Lev 21: 18), symbolise not only moral correctness but also doctrinal orthodoxy. Basil and Gregory are models of adherence to the truth: they did not hesitate to confront imperial power for the sake of truth³⁹. Like them, one must have the courage to remain faithful to orthodoxy openly and not only in the secrecy of one's heart. It is well known how, in those turbulent years, many bishops, out of the necessity of a quiet life, yielded to the injunctions of the authorities, even though inwardly they may have continued to adhere to what they recognised as the truth.

The second quality that should characterise the Bishop is the purity of life. Those who aspire to the priesthood must not seek it as a source of gain or be motivated by material interests. He must control his passions and dedicate himself to good works and to the acquisition of virtues. The physical perfection of the Levitical priest symbolises the moral perfection that the Bishop must attain in himself⁴⁰.

Purity of faith and of life is the basis for the third characteristic, which is the effectiveness of the pastoral ministry. The Bishop must be able to govern his people, i.e. to make them obey and follow him with the strength of his authority, and he must be able to generate faith, i.e. to teach effectively. Basil and Gregory here are the models of a doctrine that not only convinces but elevates to God: "The luminous doctrine of these men of God, more than that of any other, has penetrated the depths of theology. Who is there that, when he reads Gregory's theological works, or rather his revelations, does not feel lifted to the heights: he flies up to the Trinity, he is out of the body and beyond all sensible and intelligible creation?"⁴¹.

³⁹ Cf. hom. 102, *PO* 22, pp. 279–280.

⁴⁰ Cf. hom. 80, *PO* 20, pp. 337–342; hom. 102, *PO* 22, p. 283.

⁴¹ Hom. 37, *PO* 36, pp. 480,36–482,5.

2.2. The Role of the Patriarch in the Image of Moses

In addition to the discourse on the bishops, Severus also develops a reflection on the role of the Patriarch, i.e. the head of the bishops, a role with which he feels entrusted:

[...] those who have been anointed with the anointing of the episcopate [lit. the head of the priests], and especially those who have been anointed with the anointing of the patriarchate, who have been enriched by this anointing with the spirit that belongs to the head and who have been strengthened by it, are the *kephalaion*, or the head, of all those who occupy the place of the head⁴².

Severus does not present a systematic reflection on the hierarchical organisation of the Church, but is inspired by the model of the great Moses⁴³. Certainly, Severus is aware of the distance between himself and Moses, but it is the example of Moses as the leader of the entire people of Israel that inspires him when he speaks of the patriarchal function. Traditionally, Moses was the model of the believer and the soul seeking God. In this case, however, Severus emphasises two other roles of Moses: that of channel of revelation and that of legislator. On this basis, he draws an analogy between Moses' task and his own as patriarch:

When the great Moses, having come down from Mount Sinai and having presented to the people the elementary laws which he had heard from God, and having gone up again, had Aaron, the sons of these Nadab and Abiud and 70 men of the elders of Israel go up with him, as it is written, and when they saw the place where the God of Israel was, and what was under His feet, as a work of sapphire stone, clear as the heavens, and when they saw the place of God and ate and drank (Ex. 24: 9–10), how much more is it necessary that I, who am certainly small and weak, but at the service of

⁴² Hom. 80, PO 20, pp. 326,2–5.

⁴³ Cf. hom. 35, PO 36, p. 455.

the great word of the Gospel, should make you, holy people, royal priesthood, numerous people, ascend this spiritual mountain, and when I first began with the words concerning God, it was from there that I let a few drops fall⁴⁴.

In a way, Severus seems to see himself as a mediator of revelation:

And if, while I am with you on the mountain, I hear, after the example of Moses, the call of a strong voice saying: come to me to the mountain [...] I will not forsake you, as he did, Aaron and his sons and the elders of Israel; but you will go up with me, and together you will share in the revelation⁴⁵.

This revelation is, of course, the orthodox creed in its miaphysite variant. Severus considers himself even more fortunate than Moses, since Moses, coming down from the holy mountain, found an unfaithful people on his return. Severus, on the other hand, knows that he has an orthodox people around him.

Moses [...] having received the tablets of stone [...] and having descended, found that they had made themselves a golden calf; he was enraged, threw [the tablets] to the ground and broke them. I, on the other hand, having established you far from the error of Chalcedon and dyophysite and the atheistic imagination of Eutychus, and having shown you the abyss with the two rocks and the intermediate position of truth without error [...] I see you walking on the royal road, not turning to the right or to the left, as it is written, but walking straight ahead, going forward and pursuing with the arrows of reason and orthodox dogma the enemies of the Cross of Christ⁴⁶.

In this perspective, Severus appeals to the evidence of Revelation. But if one asks who is responsible for deciding the question

⁴⁴ Hom. 35, PO 36, pp. 438,13–26.

⁴⁵ Hom. 35, PO 36, pp. 440,12–18.

⁴⁶ Hom. 35, PO 36, pp. 446, 15–18.

of the truth of revelation, one is forced to admit that this task falls to the Patriarch himself. After the Constantinian turn, the profession of faith was a law of the empire, promulgated by the emperors and accompanied by sanctions (such as exile or deposition) against dissident bishops. Constantine himself was given the title of New Moses to signify the exceptional nature of his historical mission⁴⁷. Although emperors did not directly claim doctrinal authority, it was due to them that a creed was given the force of law. Without directly questioning the extent of imperial power in ecclesiastical matters, the fact that Severus here identifies the patriarch with the figure of Moses, the supreme legislator in religious and doctrinal matters, sounds like an attempt to set limits to the emperor, who should not ascribe to himself an active role in the definition of dogma. This fact is all the more significant as the emperor at the time of this sermon was Anastasius, who was orthodox in the Severan sense. Moreover, the identification of the role of Moses with that of the Patriarch gives the latter a unique function above that of the other bishops. It is the task of the head of the bishops to define orthodoxy, and of the emperor to endorse it by making it law, not because it is promulgated by the emperor, but because it is a superior law to which the emperor himself submits by drawing all its consequences.

It can be seen how, starting from this view of episcopal and especially patriarchal responsibility, at the moment when the miaphysite party had to definitively give up hope of seeing an orthodox miaphysite on the imperial throne, the only theologically justified way out was the establishment of an independent parallel hierarchy. This did indeed happen a few years after Severus' death under Jacobs Baradeus.

Finally, with regard to the problem of primacy, we find in Severus two cases of apparent contradiction. On the one hand, he denies

⁴⁷ Cf. G. Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le césaropapisme byzantin*, Paris 1996, pp. 141–169.

the existence of a primatial function linked to a particular see, but on the other hand, he suggests a special role for the Patriarch as head of the bishops, in analogy with Moses. In controversy with the Patriarch of Jerusalem, who had Chalcedonian tendencies, Severus states that the rock on which Jesus builds his Church is the orthodox faith. It is the orthodoxy of the creed that determines whether an episcopal see is orthodox or not, and not vice versa. At the same time, in a different context and with reference to his own role as head of the Bishops, he feels almost compelled to ascribe to himself, as Patriarch, a primatial role in the definition of orthodoxy. In this he knows that he is not alone and is not against the other bishops, on the contrary, he sees himself in communion with them and also in communion with the Fathers who preceded him, especially Athanasius and Cyril. But it is also clear that the profession of faith is not a majority decision, and that the convergence of the Patriarch himself and the many or few bishops who agree with him is logically and ultimately the determining element. From this point of view, I think it is possible to see a certain analogy, however distant, with the role attributed to the Successor of Peter in the Catholic tradition.

General Conclusion

From what has been said so far concerning the emergence of a doctrine of primacy in the non-Chalcedonian traditions, explicitly in the Syro-Eastern tradition already in the 5th century, in an incipient form in the Miaphysite tradition at the beginning of the 6th century, the question arises as to the relationship between these conceptions of primacy and that of the Roman Catholic Church. Beyond dogmatic convictions, both seem to express the need for an ultimate arbitrating authority within the ecclesial structure itself, which cannot be sought in civil power. But this is something on which we can only open the debate here.

Bibliography

Baum W., Winkler D.W., *The Church of the East. A Concise History*, London 2003.

Dagron G., *Empereur et prêtre. Étude sur le césaropapisme byzantin*, Paris 1996.

Roux R., *Notes sur la fonction épiscopale selon Sévère d'Antioche*, in: *Eukosmia. Studi miscellanei per il 75° di Vincenzo Poggi*, (ed.) S.J.V. Ruggieri, L. Pieralli, Soveria Mannelli 2003.

Synodicon orientale ou recueil de Synodes nestoriens, (ed.) J.B. Chabot, Paris 1902.

The General Councils of the Eastern Christian Churches. The Synods of the Church of the East, (gen. ed.) A. Melloni, Turnhout 2023.

Van Rompay L., *Papa bar 'Aggai*, in: *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway, NJ 2011.

Życie synodalne w kontekście reorganizacji chrześcijaństwa na obszarze Zachodniego Cesarstwa Rzymskiego w V–VIII wieku

Wstęp

Upadek Cesarstwa Zachodniego określony umowną datą roku 476 dokonał się pośród ogólnego chaosu, jaki zapanował w Cesarstwie Rzymskim na skutek wtargnięcia w jego granice plemion barbarzyńskich. Wtedy to nad cywilizacją śródziemnomorską zawisły „czarne chmury”. Germańscy najeźdźcy w swym rozwoju cywilizacyjnym pozostawiali zdecydowanie w tyle za cywilizacją rzymską. Struktury państwowe prowincji przez nich zajmowanych przestały istnieć, życie kulturalne zamarło. Jedno wszak trzeba powiedzieć: mimo że Cesarstwo Zachodnie umarło, nie umarła jego religia, zachowały się rzymskie osiągnięcia cywilizacyjne, wobec których zdobywcy – gdy opadł kurz bitewnych pól – stawali w zdumieniu, które z wolna przechodziło w zachwyt. Dóbr, które brali w posiadanie nie chcieli niszczyć, chcieli mieć w nich udział i dość szybko pojęli, że aby zostać uznanym za Rzymianina nie wystarczy przekroczyć granicę Imperium, trzeba jeszcze przyjąć religię Rzymu. Zrozumieli, że osiągnięcia cywilizacyjne Cesarstwa pozostaną poza ich zasięgiem tak długo, jak długo pozostaną poza chrześcijaństwem, które tych dóbr było depozytariuszem i nośnikiem¹. Ponadto mu-

¹ M. Bierdiajew, *Wola życia i wola tworzenia kultury*, w: *Filozofia losu człowieka*, Kęty 2002, s. 144.

siało minąć kilkadziesiąt lat od powstania barbarzyńskich państw narodowych dawnych plemion Franków, Wizygotów, Ostrogotów, Burgundów, Longobardów, Wandalów i innych pomniejszych, zanim ci przekonali się i uznali, że pozostając na dotychczasowej pozycji władców pogańskich lub arianських w zarządzaniu terytorium, którego rdzenna ludność z czasów rzymskich odstaje od nich pod względem religijnym i kulturowym, jest po prostu niemożliwe. Dało to skutek taki, że nowi władcy zaczęli szukać ze swymi nowymi poddanymi nici porozumienia. To można było osiągnąć nie inaczej, jak wskrzeszając instytucję synodu jako płaszczyzny określenia wzajemnych relacji na linii państwo – Kościół².

Frankowie

Do połowy V wieku Frankowie zajmowali tereny w bezpośrednim sąsiedztwie Cesarstwa na wschód od dolnego Renu. Po przegranej bitwie pod Soissons ok. 486 roku Rzymianie utracili na rzecz Franków prawie całą Galię. Twórca potęgi państwa frankońskiego – Chlodwig I, po zwycięstwie nad plemieniem Alamanów, które przypisał szczególnej pomocy Boga chrześcijańskiego, przyjął między rokiem 493 a 511 chrzest. Udzielił go biskup Reims, Remigiusz. Fakt ten spowodował bardzo szybko chrystianizację kraju. Wraz z władcą chrzest przyjęli dwaj jego synowie, a za ich przykładem, nieco później, inne plemiona germańskie osiadłe we Frankonii. Chrzest Franków był wydarzeniem, które w znacznym stopniu wpłynęło na sytuację chrześcijańskiego Zachodu. Dalsza aktywność Chlodwiga, już jako władcy chrześcijańskiego, spowodowała, że sakramentalizacja Franków stała się fundamentem odnowy Zachodu pod egidą Kościoła. Nie bez znaczenia był fakt przyjęcia przezeń tytułu konsula honorowego, nadanego mu przez cesarza bizantyjskiego Anastazego I (491–518). Współczesny mu kronikarz odnotował, że „odtąd nazwano Chlodwiga Augustem”, co w przyszłości mogło stanowić

² H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym średniowieczu*, Warszawa 1986, s. 138.

podstawę dla odrodzenia Cesarstwa na Zachodzie³. Ważnym krokiem w tym kierunku był synod biskupów galijskich zwołany w 511 roku do Orleanu przez tylko co ochrzczonego i koronowanego wodza Franków, Chlodwiga. Wzorem tego rodzaju zgromadzeń na Wschodzie, synod został zwołany przez władcę w porozumieniu z episkopatem galijskim i obradował według programu nakreślonego przez króla. Stosownie do jego wskazówek konsylium zajęło się reformą życia religijnego, moralnego i obyczajowego duchowieństwa i wiernych. Postanowienia tego synodu odegrały kapitalną rolę w przystosowaniu życia i dyscypliny kościelnej do nowej rzeczywistości⁴.

Hierarchia kościelna bardzo szybko uznała istniejący stan rzeczy. Nie było na tym tle konfliktów. W dość krótkim czasie doszło do utworzenia jedności najpierw religijnej, a z czasem także etnicznej. Ponadto rodzący się nowy naród jako jeden z pierwszych otrzymał dostęp do skarbów kultury antycznej przechowywanych i strzeżonych przez Kościół. Ze względu na upadek Cesarstwa Zachodniego i fakt, że inne plemiona germańskie przyjęły chrzest w szacie ariańskiej, król Franków zajął naczelne miejsce obrońcy katolicyzmu i Kościoła na Zachodzie kładąc tym samym tamę szerzeniu się chrześcijaństwa ariańskiego w innych szczepach germańskich, pozostających pod jego panowaniem. Kościół ze swej strony wywarł ogromny wpływ na formowanie się życia państwowego Franków⁵.

Tak rozpoczęta w epoce królów merowińskich praktyka synodalna okazała się niezwykle użyteczna tak dla Kościoła, jak i dla państwa, stąd sięgano po nią równie chętnie, co i często. W latach 512–614 odbyło się przeszło 30 synodów plenarnych. W ich wyniku

³ I. Wood, *Merovingian Kingdoms 450–751*, New York 1994, s. 33–50.

⁴ B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 2, Lublin 2001, s. 11–15.

⁵ S. Weinfurter, *Niemcy w średniowieczu 500–1500*, Warszawa 2013, s. 20; W. Fałkowski, *Wielki Król. Ideologiczne podstawy władzy Karola Wielkiego*, Kraków 2011, s. 70.

Kościół w państwie Karolingów otrzymał korzystne warunki do wewnętrznego i zewnętrznego rozwoju⁶.

Ale obok tych „jasnych stron” życie Kościoła frankońskiego kryło w sobie pewne niedomagania, które zaczęły formować jego charakter narodowy. Bardzo wcześnie zaznaczył się wpływ króla na bieg spraw kościelnych. Już synod orleański w 511 roku obradował, w dużej mierze opierając się na programie wyznaczonym przez króla, a sami uczestnicy synodu oświadczyli, że „król ma prawdziwie kapłańską duszę”. Władca wchodził powoli w prawa rzymskiego cesarza również w stosunku do Kościoła. Z czasem więc zaczął jedynie własną powagą zwoływać synody narodowe i kreślić ich program obrad. Uchwały synodalne stawały się normami prawa państwowego. Pomimo protestów synodów, obsadzanie stolic biskupich przechodziło coraz częściej w ręce monarchii. Z czasem królowie frankońscy zaczęli wprost mianować biskupów, a to zwiastowało kłopoty tak dla Kościoła, jak i dla państwa. W początkach VII wieku synody zaczęły znów powracać do myśli o reformie. Wyjątkowe znaczenie miał tu synod narodowy paryski w 614 roku. Zajął się on między innymi kanonicznym wyborem biskupów, potępił też inwestyturę świecką⁷.

Celowo położyłem nacisk na życie synodalne Kościoła galijskiego we Frankonii, gdyż było ono wyznacznikiem synodalności w pozostałych państwach narodowych utworzonych przez osiadłe plemiona germańskie. Nawet fakt, że były to ludy znające chrześcijaństwo w szacie ariańskiej nie wpłynął na kształt życia synodalnego. Arianizm nie miał tam przyszłości, brakowało mu sił wewnętrznych i był słaby intelektualnie, istniał dzięki opiece królów. Musiał zaniknąć i przestał istnieć jako wyznanie narodowe, gdy władcy go opuścili⁸.

⁶ B. Kumor, dz. cyt., t. 2, s. 13–14.

⁷ J. Śrutwa, *Kościół w epoce Wędrówek Ludów*, t. 1, Lublin 2021, s. 211–215.

⁸ H. Daniel-Rops, *Kościół wczesnego średniowiecza*, Warszawa 1969, s. 178–180.

Wizygoci

Było to pierwsze plemię, które w całości przyjęło chrześcijaństwo. W III wieku Wizygoci osiedlili się nad dolnym Dunajem i na terenach północno-zachodnich Morza Czarnego. Misje chrześcijańskie wśród Wizygotów prowadził z pozytywnym skutkiem przez lat ponad 40 biskup Wulfilas (341–383). Około 341 roku święceń biskupich udzielił mu ariański biskup Konstantynopola, Euzebiusz. W celu bardziej skutecznej pracy misyjnej biskup Wulfilas dokonał przekładu Biblii na język gocki. Po tym, jak ariańscy cesarze Walens i Konstancjusz, oddali Wizygotom Trację (po 376) chrześcijaństwo w wydaniu ariańskim stało się ich religią państwową. Gdy cesarz Teodozjusz I Wielki odciął się od arianizmu, a katolicyzm ustanowił religią państwową Cesarstwa, chrześcijaństwo ariańskie wśród Wizygotów nabrało cech Kościoła narodowego. Posługiwali się oni w liturgii językiem germańskim i ariańskim symbolem wiary. Król Wizygotów mianował biskupów i zwoływał synody kościelne. Za panowania cesarza Teodozjusza podjęto próby nawracania Wizygotów na katolicyzm, ale bez skutku. Na przełomie IV i V wieku Wizygoci opuścili swe siedziby nad Morzem Czarnym i w Tracji. W 410 roku ich wódz, Alaryk zdobył Rzym i przez Grecję, Włochy i Galię wkroczył do Hiszpanii, którą do 419 roku całkowicie sobie podporządkował. Tym sposobem na gruzach panowania rzymskiego założył Królestwo Wizygockie. Pierwsze poważne nieporozumienia pomiędzy ariańską dynastią panującą a podbitą ludnością katolicką spiskującą przeciw dworowi i szukającą oparcia w Bizancjum na południu Półwyspu Iberyjskiego datują się na II połowę V stulecia. Za króla Euryka (466–484) rozpoczęły się deportacje biskupów katolickich. W wielu wypadkach władca nie pozwalał na obsadę wakuujących biskupstw, co znów groziło wymarciem katolickiej hierarchii kościelnej. Obiektywnie jednak stwierdzić należy, że pomimo licznych przypadków nielojalności katolickich poddanych, większość władców wizygockich była wobec nich tolerancyjna. Król Amalaryk (511–531) zezwolił nawet na zwołanie synodu krajowego do Toledo (527), który zajął się kształceniem i wychowaniem duchownych, re-

formą dyscypliny kościelnej i sprawami gospodarczymi Kościoła. Do poważnego kryzysu doszło dopiero w czasie panowania króla Leowigilda (567–586). Próbował on narzucić wszystkim swoim poddanym arianizm, ale skutek był taki, że jeden z jego synów – Hermenegild – po przejściu na katolicyzm został osadzony w więzieniu i tam przez ojca stracony, drugi zaś – Rekkared, syn arianina i rzymskiej chrześcijanki, już jako król (586–601) przyjął katolicyzm, traktując to posunięcie jako akt o charakterze bardziej politycznym, niż religijnym⁹. Za przykładem władcy i przy współdziałaniu arcybiskupa Sewilli (+600), wszyscy biskupi ariańscy, rycerstwo i lud przyjęli nicejskie wyznanie wiary. Na synodzie w Toledo w 589 roku nastąpiło uroczyste przyjęcie ich do Kościoła katolickiego. Synod ten odegrał przełomową rolę w dziejach Kościoła wizygockiego. Przeprowadzono na nim ostateczną rozprawę z doktryną ariańską, którą jeszcze raz, tym razem oficjalnie odrzucono i potwierdzono prawa króla Rekkareda do tronu. Równocześnie wydano szereg ustaw mających na celu podniesienie dyscypliny kościelnej, wzięto w obronę ludność uboższą, zreformowano praktyki pokutne, rozbudowano sieć kościołów parafialnych, zlikwidowano resztki praktyk ariańskich. Odtąd życie kościelne w Hiszpanii przeżywało wyjątkowy rozkwit, co znać było w postaci częstych i licznych synodów zwoływanych przez władców. Tylko w latach 633–702 odbyło się aż 15 synodów plenarnych w Toledo, które skutecznie wpływały na podtrzymanie i rozwój życia religijnego kraju. Kres panowaniu wizygoickiemu w Hiszpanii położyła inwazja Arabów i klęska wojsk chrześcijańskich pod Xeres de la Frontera w 711 roku. Życie synodalne w Iberii zanikło tym samym na długie wieki¹⁰.

⁹ R. Collins, *Visigothic Spain 409–711*, Viley 2004, s. 38–91.

¹⁰ E.A. Thompson, *The Goths in Spain*, Oxford 1969, s. 105–108.

Ostrogoci

Na skutek intensywnych kontaktów międzyplemiennych Ostrogoci przyjęli arianizm od Wizygotów i trwali w nim aż do upadku ich państwa. Pierwotna ich siedziba znajdowała się na terenie Panonii, skąd pod wodzą Teodoryka Wielkiego (481–526) przenieśli się na Półwysp Apeniński i tu, na gruzach Królestwa Italii, utworzonego w 476 roku przez Odoakra, wodza Herulów, założyli w 490 roku własne państwo ze stolicą w Rawennie. Państwo Teodoryka Wielkiego było terytorialnie ogromne, obejmowało Włochy, Sycylię, Dalmację, Panonię, Norikum (Austria), Recję (Szwajcaria) i południową część Galii – Prowansję. Teodoryk, choć sam był arianinem, nie narzucał poddanym swego wyznania. Twierdził w swoim prawodawstwie: *religionem imperare non possumus* (nie możemy rozkazywać w sprawach religii) i zagwarantował katolikom pełną tolerancję religijną. Na czele świeckiego zarządu państwa postawił katolika, Rzymianina Kasjodora, a w czasie walk monofizyckich katolicy znaleźli u niego opiekę¹¹. Sytuacja ta zmieniła się pod koniec życia króla na skutek podejrzeń wobec arystokracji włoskiej o knowania i zdradę na rzecz Bizancjum. W 519 roku po 35 latach rozłamu między greckim Wschodem a łacińskim Zachodem nastąpiło pojednanie. Nie trudno się domyślić, że tradycyjne możne rody Italii opowiedziały się za przywróceniem bizantyjskiego panowania na półwyspie. Na tym też tle doszło do przejściowego prześladowania Kościoła przez ariańskiego monarchę. Na jego rozkaz ścięto wówczas wybitnego filozofa i męża stanu Boecjusza, tą samą śmiercią zginął senator Symmach. Papieża Jana I osadzono w więzieniu, gdzie w 526 roku w opinii świętości dokonał żywota. W tym samym czasie po śmierci Teodoryka (526) jego państwo podbił cesarz Justynian Wielki i w latach 552–553 wcielił je do Cesarstwa Wschodniego. Namiestnik cesarski, zwany egzarchą, obrał sobie za siedzibę dotychczasową stolicę Ostrogotów, Rawennę¹².

¹¹ J. Strzelczyk, *Goci. Rzeczywistość i legenda*, Warszawa 1984, s. 126; H. Wolfram, *Historia Gotów*, Warszawa Gdańsk 2003, s. 281–283.

¹² J. A. Gierowski, *Historia Włoch*, Wrocław 1999, s. 22–25.

Longobardowie

Panowanie bizantyjskie w Italii było kruche i nie trwało długo. Już w 568 roku północna i fragment środkowej części półwyspu aż po Spoleto i Benewent zostały opanowane przez arianских i częściowo pogańskich Longobardów. Na zajętych terenach utworzyli oni swoje państwo ze stolicą w Pawii. Longobardowie przybyli około 480 roku nad Dunaj ze Skandynawii, a w VI stuleciu w wyniku dyplomacji bizantyjskiej ruszyli na podbój Zachodu. Arianizm wśród Longobardów ledwie dyszał, nie miał zaplecza intelektualnego, ani głębokich korzeni. Osłabł jeszcze bardziej, gdy ich państwo objęło tereny o rdzennej ludności katolickiej w Italii północnej i środkowej. W dziele misji wewnętrznych momentem przełomowym było małżeństwo króla Autara z katolicką księżniczką bawarską Teodolindą zawarte w roku 589, związek jeżeli nie inspirowany, to z pewnością popierany przez papieża Grzegorza I Wielkiego¹³. Ostateczne pokonanie arian longobardzkich miało miejsce dopiero ok. 680 roku, głównie za przyczyną założonego (614) przez św. Kolumbana Młodszego opactwa w Bobbio, które na wieki całe stało się centrum życia kulturalnego i religijnego Królestwa Longobardów. Przyjęty przez nich katolicyzm przyczynił się do uformowania jedności etnicznej germańskich zdobywców i podbitej ludności rzymskiej¹⁴.

Burgundowie

Na początku V wieku Burgundowie zamieszkiwali tereny nad środkowym Renem, Menem i Nekarem. Za pośrednictwem Wizygotów przyjęli chrześcijaństwo w szacie arianской. Na skutek najazdów Hunów (435–447) przenieśli swe siedziby do Sabaudii nad góry i środkowy Rodan, w rejon dzisiejszej Genewy i Lyonu. Z chwilą

¹³ Ch. Neil, *The Lombards. The ancient Longobards*, Oxford – Cambridge 1995, s. 182–199.

¹⁴ J. Strzelczyk, *Longobardowie. Ostatni z wielkiej wędrówki ludów. V–VIII wiek*, Warszawa 2014; B. Zientara, *Świt narodów europejskich. Powstawanie świadomości narodowej na obszarze Europy pokałolińskiej*, Warszawa 1985, s. 246.

wstąpienia na tron katolickiego królewicza Zygmunta (516) rozpoczął się proces katolicyzacji Burgundów przy czynnym udziale arcybiskupa Vienne, Awita. Nie obeszło się bez reakcji ze strony arian, w wyniku której śmierć poniósł król Zygmunta. W 536 roku Burgundia pod względem politycznym została włączona do katolickiego Królestwa Franków¹⁵.

Wandalowie

Wandalowie mieszkali w IV stuleciu na terenie dzisiejszych Węgier i za pośrednictwem Swewów i Alanów przyjęli chrześcijaństwo arianie. W zwycięskim pochodzie przeszli przez dzisiejsze Niemcy i Francję, pojawili się na terenie Hiszpanii (410), a stąd w 429 roku opanowali Afrykę Północną, gdzie król Genzeryk (428–477) na gruzach posiadłości Cesarstwa Zachodniego założył Królestwo Wandalów ze stolicą w Kartaginie. Dla podbitej ludności katolickiej nastąpiły wyjątkowo trudne czasy. U podstaw antykatolickiej orientacji króla leżały przyczyny natury politycznej. Zdobywcy bowiem uważali katolików za naturalnych sprzymierzeńców Cesarstwa Wschodniego. Inną przyczyną prześladowań i niechęci do katolicyzmu były tendencje unifikacyjne ludności nowego Królestwa na gruncie arianizmu podjęte przez króla Genzeryka, jego syna i następcę Huneryka, a następnie króla Trasemunda. Dlatego to podjęto próbę narzucenia arianizmu podbitej ludności. Król Genzeryk wypędził z Kartaginy prymasa Afryki Quodvultdeusa i część katolickiego duchowieństwa (439), a świątynie oddał arianom. Król Huneryk po 483 roku deportował aż 348 biskupów katolickich z Afryki i wznowił dekrety arianiejskich cesarzy rzymskich przeciwko katolikom¹⁶.

¹⁵ J. Favrod, *Les Burgondes. Un royaume oublié au cœur de l'Europe*, Lausanne 2002, *passim*.

¹⁶ J. Strzelczyk, *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, Warszawa 2005, s. 146–156.

Wandalowie w Afryce Północnej konsekwentnie trwali przy arianizmie jako swojej religii narodowej i równie konsekwentnie prześladowali chrześcijan katolików, którzy skłaniając się ku Bizancjum, byli postrzegani i traktowani jako naturalni wrogowie. Zatem o życiu synodalnym nie mogło być mowy. Kościół afrykański ponownie nawiązał kontakty ze Stolicą Apostolską po tym, jak w 534 roku Bizantyjczycy ostatecznie położyli kres panowaniu Wandalów. Na skutek tych zmian politycznych nastąpiło poważne ożywienie życia religijnego. Świątynie i posiadłości wróciły do rąk katolików, a przodujące stanowisko Kartaginy w Afryce Północnej zostało znów przywrócone. Kościół afrykański wziął czynny udział w sporach teologicznych o „trzy rozdziały”, rozwinął akcję misyjną w Bizacenie i Mauretanii, nawiązał ścisły kontakt ze Stolicą Apostolską. Za papieża Grzegorza Wielkiego wznowiono życie synodalne¹⁷. Kwitnący Kościół afrykański został zniszczony zupełnie przez Arabów, którzy w 697 roku dotarli do Afryki Północnej.

Biskupi Rzymu – dyskretna skuteczność

Upadek Cesarstwa na Zachodzie spowodował naturalne zwiększenie się prestiżu Biskupa Rzymu. Proces, dzięki któremu stał się on przedstawicielem i depozytariuszem rzymskiej tradycji w podbitych prowincjach przebiegał o wiele bardziej wyraziście w kontekście starożytnej stolicy wczesnego Cesarstwa, niż w przypadku jakiegokolwiek innego ośrodka chrześcijaństwa na Zachodzie. Dawna tradycja cesarska została tu w naturalny sposób, nawet bez szczególnej inicjatywy biskupów Rzymu, przeniesiona w sferę religii. Biskup Wiecznego Miasta nie przestał być lojalnym poddanym cesarza i uważał interes Cesarstwa za nieodłączny od sprawy religii chrześcijańskiej, o czym świadczy ówczesna liturgia. W *Mszale Rzymskim* znajdujemy modlitwę za Cesarstwo Rzymskie, „aby Bóg poddał cesarzowi wszystkie barbarzyńskie narody dla nasze-

¹⁷ Ch. Courtois, *Les Vandales et l'Afrique*, Paris 1955, s. 289–310, 353–359.

go trwałego pokoju”. Jednakże po inwazji Longobardów faktyczna władza cesarza bizantyjskiego w Italii stała się jedynie cieniem dawnej potęgi. Zatem to na papieża spadła odpowiedzialność za bezpieczeństwo Rzymu i za utrzymanie przy życiu jego mieszkańców. Rzym stał się czymś, co można określić mianem niezależnego członka państwa bizantyjskiego. Stał się jednocześnie otwartą bramą pomiędzy cywilizowanym Wschodem a zbarbaryzowanym Zachodem, płaszczyzną spotkań dla obu, nie należąc ściśle do żadnego z nich. Ta pozycja ułatwiała Biskupowi Rzymu wywieranie wpływu na barbarzyńskie królestwa Zachodu, ponieważ to papieństwo cieszyło się prestiżem dzięki swym związkom ze wschodnim Cesarstwem bez jakiejkolwiek obawy, że będzie uważane za narzędzie polityki cesarskiej. Władca każdego z nowych państw zabiegał o względy papieża, gdyż tylko tą drogą miał szansę na legitymizację swej władzy przez dwór bizantyjski. Wiedział, że jedynie uznanie cesarskie zapewni mu trwałe miejsce na tronie i uznanie swych nowych poddanych, w większości ludzi, uznających jedynie władzę cesarza i jego namiestników¹⁸.

W tym kontekście nie sposób pominąć i tego aspektu roli papieństwa w ówczesnym świecie i nie zauważyć faktu, że patriarchowie Zachodu otoczeni przez przelewające się przez Rzym ludy barbarzyńskie bacznie obserwowali poczynania episkopatów narodowych. Przede wszystkim podejmowali w Italii negocjacje z coraz to nowymi falami zbrojnych plemion, mierząc się z próbą restauracji władzy bizantyjskiej na Zachodzie, zarazem próbując pozostać na bieżąco w sprawach polityki religijnej Cesarstwa. Podczas licznych w tym czasie sporów teologicznych, nie mieli możliwości podjęcia regularnego życia synodalnego¹⁹. Jednak nawet w tak skomplikowanych okolicznościach Stolica Apostolska skutecznie podjęła dzieło chrystianizacji plemion anglosaskich na Wyspach Brytyjskich do-

¹⁸ Ch. Dawson, *Tworzenie się Europy*, Warszawa 1961, s. 227–229.

¹⁹ K. Baus, *Das Papstum zwischen Byzanz und den Germanenreichen von Hilarius (461–468) bis Sergius I (687–701)*, in: *Handbuch der Kirchengeschichte*, t. 2, cz. 2, red. H. von Jedin, Freiburg – Basel – Wien 1985, s. 192–210.

prowadzając do zjednoczeniowego synodu w Whitby (664)²⁰, a posyłając do Germanii biskupa Bonifacego patronowała porządkowaniu przezeń struktur kościelnych w Niemczech według dawnych wzorców rzymskich na kolejnych synodach²¹. Nawiązanie bezpośrednich relacji z Królestwem Franków zapoczątkowane wyprawą papieża Stefana II do Pepina Małego w 754 roku zaowocowało wskrzeszeniem Cesarstwa Zachodniego pod berłem Karolingów²². Nie jest dziełem przypadku, że papież Leon I (440–461) i Grzegorz I (590–604) jako jedyni w dziejach Kościoła otrzymali oficjalny tytuł „Wielki” i że obaj wpisali się w historię w okresie wielkiej reorganizacji chrześcijaństwa zachodniego w Europie pod rządami na wpół zromanizowanych byłych barbarzyńców i na wpół zbarbaryzowanych byłych Rzymian.

Zamiast zakończenia

Problematyka zakresłona tematem niniejszego opracowania jest obszarem w dotychczasowej historiografii stosunkowo mało rozpoznany. Autorzy podejmujący zagadnienie chrystianizacji i katolicyzacji ludów tworzących nowy świat na gruzach Imperium Cesarstwa Zachodniego koncentrują się bardziej na wysiłku uznanych misjonarzy, nie doceniając przy tym roli chrześcijańskich społeczności, będących depozytariuszami wartości kulturowych antyku (wpisanych w chrześcijaństwo, przez chrześcijaństwo ubogaczonych i dopełnionych, w chrześcijańskim duchu przechowywanych i przekazywanych kolejnym pokoleniom). Struktury państwowe Cesarstwa Zachodniego przestały istnieć, ale nie przestała istnieć jego religia, będąca drogowskazem i wyznacznikiem postaw ludności, którą brali w posiadanie nowi władcy. Ci zaś wcześniej, czy póź-

²⁰ B. Hume, *The Synod of Whitby*, in: *Footprints of the Northern Saints*, red. B. Hume, Darton 2003, s. 37–42; J. Strzelczyk, *Szkice średniowieczne*, Poznań 2008, s. 192–204.

²¹ Th. Schieffer, *Winfried-Bonifacius und die christliche Grundlegung Europas*, Darmstadt 1972; J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, Warszawa 1997, s. 109–126.

²² I. Wood, *Merovingian Kingdoms 450–751*, New York 1994, s. 287–289.

niej uświadamiali sobie, że sprawowanie władzy nad państwem, którego trzon ludności stanowi tubylcza większość, reprezentująca dawne tradycje, uznająca nadal za jedynie legalną władzę cesarza i postrzegająca nowych panów w kategoriach barbarzyńskich okupantów – jest niemożliwością. Z czasem dostrzegali anachronizm swej sytuacji oraz potencjał tkwiący w nadal funkcjonujących strukturach kościelnych: diecezjach, parafiach i klasztorach wypełnionych ludźmi, których dotąd nie zauważali, bo ci nie stanowili zagrożenia. Nie doceniali, bo dotąd nie byli do niczego potrzebni. Z czasem okazało się, że można ich wykorzystać przy tworzeniu nowych struktur państwowych, w działaniach od funkcji dyplomatycznych poczynawszy, a na pracach niezbędnych w życiu codziennym osiadłego nomady kończąc. Synody zatem okresu rodzenia się nowego zachodniego świata różniły się od tych z przeszłości, jak i tych odprawianych na nietkniętym konsekwencjami „wędrówek ludów” Wschodzie. Synod okresu chaosu w przejściu ze starożytności do stabilnych wieków średnich to płaszczyzna spotkania dwóch różnych światów, z której to korelacji wyłaniała się na drodze wzajemnego poznawania się i przenikania nowa jakość, świat wartości, w którym żyjemy i który zwykliśmy nazywać Europą.

Bibliografia

- Baus K., *Das Papstum zwischen Byzanz und den Germanenreichen von Hilarius (461–468) bis Sergius I (687–701)*, w: *Handbuch der Kirchengeschichte*, t. 2, cz. 2, red. H. Jedin, Freiburg – Basel – Wien 1985, s. 192–213.
- Bierdiajew M., *Filozofia losu człowieka*, Kęty 2002.
- Collins R., *Visigothic Spain 409–711*, Viley 2004.
- Courtois Ch., *Les Vandales et l'Afrique*, Paris 1955.
- Daniel-Rops H., *Kościół wczesnego średniowiecza*, Warszawa 1969.
- Dawson Ch., *Tworzenie się Europy*, Warszawa 1961.
- Fałkowski W., *Wielki Król. Ideologiczne podstawy władzy Karola Wielkiego*, Kraków 2011.
- Favrod J., *Les Burgondes. Un royaume oublié au cœur de l'Europe*, Lausanne 2002.

- Gierowski J. A., *Historia Włoch*, Wrocław 1999.
- Hume B., *The Synod of Whitby*, in: *Footprints of the Northern Saints*, red. B. Hume, Darton 2003.
- Kumor B., *Historia Kościoła*, t. 2, Lublin 2001.
- Neil Ch., *The Lombards. The ancient Longobards*, Oxford – Cambridge 1995.
- Rahner H., *Kościół i państwo we wczesnym średniowieczu*, Warszawa 1986.
- Schieffer Th., *Winfrid-Bonifacius und die christliche Grundlegung Europas*, Darmstadt 1972.
- Strzelczyk J., *Apostołowie Europy*, Warszawa 1997.
- Strzelczyk J., *Goci. Rzeczywistość i legenda*, Warszawa 1984.
- Strzelczyk J., *Longobardowie. Ostatni z wielkiej wędrówki ludów. V–VIII wiek*, Warszawa 2014.
- Strzelczyk J., *Szkice średniowieczne*, Poznań 2008.
- Strzelczyk J., *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, Warszawa 2005.
- Śrutwa J., *Kościół w epoce Wędrówek Ludów*, t. 1, Lublin 2021.
- Thompson E. A., *The Goths in Spain*, Oxford 1969.
- Weinfurter S., *Niemcy w średniowieczu 500–1500*, Warszawa 2013.
- Wolfram H., *Historia Gotów*, Warszawa – Gdańsk 2003.
- Wood I., *Merovingian Kingdoms 450–751*, New York 1994.
- Zientara B., *Świt narodów europejskich. Powstawanie świadomości narodowej na obszarze Europy pokarolińskiej*, Warszawa 1985.

Sławomir ŚLEDZIEWSKI

Uniwersytet Kardynała Stefan Wyszyńskiego w Warszawie

W jaki sposób synod o synodalności pozostanie katolicki

W październiku 2023 roku obradował przez cztery tygodnie Synod Biskupów, a zakończył się 2. sesją w październiku tego roku. Jego tematem była „synodalność”. Termin ten jest pochodną terminu *synod*. Nie chodzi o treść wiary, a jedynie o struktury życia kościelnego, a za tym o postawę lub sposób myślenia, czego domaga się Papież dla świadomości Kościoła.

Wielu obserwatorów uważa, że papież Franciszek chciał uzupełnić i skorygować prymacjalny element przywództwa Kościoła powszechnego, który „krytyczni wobec Rzymu” teologowie (już w koncyliaryzmie, gallikanizmie, febronianizmie) uważali za przesadzony od czasu Soboru Watykańskiego I, synodalnym elementem przywództwa rzekomo zachowanym na Wschodzie. Dobrym pomysłem byłoby wzięcie przykładu z Leona Wielkiego (440–461), który pokazał, że zasady prymacjalne i synodalne nie są dialektycznie przeciwstawne sobie pod względem teologicznym i duszpasterskim, ale raczej tworzą jedność i są wzajemnie zależne i wspierające się. Aby urzeczywistnić jedność Kościoła w objawionej wierze, Leon często gromadził biskupów i prezbiterów rzymskich na wspólnych konsultacjach *coram beatissimo apostolo Petro* (ep. 16,7).

Synod nie jest zatem okazją do „odfiltrowania” aktualnie obowiązującej opinii większości lub linii partyjnej z opinii wielu. Synod służy ukierunkowaniu wszystkich na normatywną tradycję

apostolską, a biskupi biorą na siebie współodpowiedzialność za trwanie Kościoła w prawdzie Chrystusa *sub et cum Petro*.

Wiadomo, że teoretyczna refleksja nad zasadami bytu, poznania, działania, a także nadprzyrodzonej wiary jest znacznie trudniejsza niż rozmowa o konkretach. Zwiększa to ryzyko, że spotkanie prawie 400 osób z różnych środowisk, o różnym poziomie wykształcenia i wiedzy specjalistycznej przyniesie jedynie niejasny rezultat po nieustrukturyzowanej dyskusji. Zamiast uznać kościół za „filar i podwalinę prawdy” (Ef 2,22), objawiona prawda o Zbawieniu świata w Jezusie Chrystusie może ześlizgnąć się po piargu zapewnień pięknych deklaracji. Wiara może zatem łatwo zostać zinstrumentalizowana dla celów politycznych lub grozi jej rozmycie w uniwersalnej ludzkiej religii braterstwa, która ignoruje Boga Objawienia w Jezusie Chrystusie. W miejsce Chrystusa technokraci zaprezentowaliby się jako zbawcy ludzkości.

A Kościół Boży zostałby zastąpiony zjednoczoną religią bez transcendencji, która jako jedyna gwarantuje wolność i godność osoby ludzkiej. Jeśli Synod o synodalności 2023/2024 miał mieć wiarę katolicką jako podstawę i wytyczne, nie może stać się historyczną godziną postchrześcijańskich ideologów i ich antykatolickiej agendy.

Miliony katolików udaremnią próbę przekształcenia Kościoła założonego przez Boga, który jest domem i ludem Ojca zjednoczonym jednością Trójjedynego Boga, Ciałem Chrystusa i świątynią Ducha Świętego, w świecką organizację pozarządową i będą się oni opierać aż do śmierci przekształceniu domu Bożego w „halę targową” ducha tego wieku (J 2,16). Albowiem ogół wiernych (synchronicznych i diachronicznych) „nie może zbłądzić w wierze” (*Lumen gentium* 12). Katolicy nie mogą przeciwstawiać się globalistycznemu programowi „świata bez Boga”, w którym „elita władzy” ogłasza się twórcą nowego świata i przywódcą pozbawionych władzy mas, za pomocą „Kościoła bez Chrystusa”, który porzuca Słowo Boże w Piśmie Świętym i Tradycji (*Dei verbum* 10) jako przewodnią zasadę chrześcijańskiego działania, myśli i modlitwy.

Kościół głosi Chrystusa „jako prawdziwą światłość, która oświeca każdego” (J 1,9). I w tym samym Chrystusie widzi siebie jako sakrament Zbawienia świata (*Lumen gentium* 1;48, *Gaudium et spes* 45). Bycie „sługami Słowa” (Łk 1,2; Dz 6,4), Boskiego Logosu, który w Jezusie Chrystusie przyjął nasze śmiertelne ciało (J 1,14; Rz 8,3; Hbr 2,24), jest powodem istnienia biskupów w sukcesji Apostołów, o czym muszą oni pamiętać zarówno podczas Światowych Dni Młodzieży, jak i podczas „synodów biskupów” (*Christus Dominus* 5): „Do swego apostołskiego zadania biskupi powinni się zwracać jako świadkowie Chrystusa wobec wszystkich ludzi” (*Christus Dominus* 11).

W przeciwieństwie do poprzednich Synodów Biskupów, Synod Biskupów 2023/2024 nie zajmował się konkretną treścią wiary. Tematem była raczej eklezjologiczna zasada formalna leżąca u podstaw teorii i praktyki synodów, a mianowicie odpowiedzialność całego episkopatu za doktrynę i porządek Kościoła powszechnego. Opierając się na kościelnej tradycji soborów i synodów, Sobór Watykański II stwierdza, że:

Już od pierwszych wieków Kościoła biskupi stojący na czele poszczególnych Kościołów, w poczuciu więzi braterskiej miłości oraz przekazanego Apostołom powszechnego posłannictwa, zespalali swe siły i zamierzenia dla pomnożenia dobra zarówno wspólnego, jak i właściwego poszczególnym Kościołom. W tym celu organizowano czy to sobory, czy synody prowincjonalne, czy wreszcie synody plenarne, na których biskupi ustalali jednakowy dla różnych Kościołów sposób zarówno nauczania prawd wiary, jak i normowania dyscypliny kościelnej. Obecny święty Sobór powszechny wyraża życzenie, by czcigodne instytucje soborów i synodów nabrały nowej mocy, dzięki czemu można by należycie i skuteczniej zatroszczyć się o wzrost wiary i zachowanie karności w różnych Kościołach stosownie do okoliczności czasu (*Christus Dominus* 36).

Greckie słowo „synod” wraz z jego łacińskim odpowiednikiem „sobór” stało się terminem technicznym w kościele, gdy wielu biskupów zebrało się w Antiochii w 268 roku, aby potępić Pawła z Sa-

mosaty jako heretyka. Ten fałszywy nauczyciel postrzegał Jezusa jako zwykłego człowieka, a tym samym zaprzeczał jego Boskiej naturze i prawdzie o naszym Zbawieniu.

Pierwszy Sobór Ekumeniczny lub Synod (!) w Nicei (325) stał się fundamentalny dzięki dogmatycznemu oświadczeniu przeciwko fałszywemu nauczycielowi Ariuszowi, że Jezus Chrystus był Synem Ojca i tej samej natury z Nim nawet przed Jego Wcieleniem w Trójcy Przenajświętszej i że wraz z Nim i Duchem Świętym jest jednym i prawdziwym Bogiem. Był to początek serii 21 wielkich soborów Kościoła katolickiego uznawanych za ekumeniczne i dotyczących wszelkiej problematyki Kościoła. Ponadto istnieje wiele innych soborów i synodów partykularnych, niektóre mające powszechne znaczenie kościelne dzięki papieskiemu uznaniu. Istniały jednak również częściowe synody, które zostały uznane za hereetyckie i nieważne.

W 1965 roku papież Paweł VI zinstytucjonalizował nowy rodzaj synodu. Zgodnie z sugestią Soboru Watykańskiego II, „Synod Biskupów” miał na celu uwidocznienie kolegalności biskupów między sobą i Papieżem. Papież jest niezmienną zasadą i fundamentem jedności Kościoła w objawionej wierze oraz komunii biskupów i wszystkich wiernych. Ale Kościół nie jest scentralizowany w nim, jak w najwyższym przywódcy świeckiego imperium lub politycznie totalitarnej partii. Kościół katolicki składa się z Kościołów lokalnych, które w doktrynie i liturgii, życiu i konstytucji uobecniają lokalnie cały Kościół Chrystusa (*Lumen gentium* 23). Papieski centralizm i episkopalny partykularyzm są w równym stopniu sprzeczne z prawdą o jednym Kościele Bożym w komunii wielu episkopalnie ukonstytuowanych Kościołów lokalnych, które uznają w Biskupie Rzymu jako następcy Piotra wieczną zasadę i fundament widzialnej jedności Kościoła (*Lumen gentium* 18;23).

Dlatego stała wymiana między biskupami i Papieżem w Rzymie ma ogromne znaczenie dla wiecznego świadectwa Kościoła o Zbawieniu całego świata i każdego człowieka poprzez Boga w Chrystusie. Synod Biskupów jest zgromadzeniem konsultacyjnym. Nie

ma zatem kompetencji w sprawach doktryny i konstytucji Kościoła, w przeciwieństwie do plenarnego zgromadzenia wszystkich biskupów na soborze ekumenicznym lub na synodzie partykularnym, którego decyzje są uznawane przez Papieża, najwyższego nauczyciela chrześcijaństwa, jako ważny wyraz prawdy Objawienia. Na soborze (w przeciwieństwie do konsultacyjnego zgromadzenia biskupów, które jest tu określane jako „synod biskupów”) biskupi, jako następcy Apostołów, są „autentycznymi, czyli upoważnionymi przez Chrystusa nauczycielami” (*Lumen gentium* 25) i świadkami objawienia, którzy nie nauczają niczego innego niż to, co sam Jezus nakazał im nauczać (Mt 28,20).

Nawet jeśli Papież dał teraz niektórym świeckim „prawo głosu” na synodzie w sprawie synodalności, ani oni, ani biskupi nie głosują w sprawie wiary. W państwie, które jest zaangażowane wyłącznie w doczesne dobro wspólne wszystkich swoich obywateli, lud słusznie nazywany jest suwerenem ze względu na swoją demokratyczną konstytucję.

W ujęciu teologicznym powinno ono brzmieć: W Kościele Syn Boży, który stał się człowiekiem, dobry Pasterz, który oddaje życie za trzodę Bożą, jest podmiotem wspierającym lub Głową całego ciała za pośrednictwem upoważnionych przez siebie pasterzy i nauczycieli. Nie jest to czynione, jak w polityce, przez ludzi sprawujących władzę nad ludźmi, ale poprzez ukazywanie wiecznego Zbawienia w słowie głoszenia i uświęcających sakramentach, które Chrystus powierzył swoim Apostołom i ich następcom, aby nimi zarządzali (2 Kor 5,18–20). Biskupi i kapłani w Kościele nie są zatem przedstawicielami ludu, którym rządzą, ale przedstawicielami Boga, w imieniu którego służą ludowi jako pasterze i nauczyciele w autorytecie Chrystusa, jedynego Zbawiciela całej ludzkości i Najwyższego Kapłana Nowego i Wiecznego Przymierza.

Zaledwie trzydzieści lat po męczeńskiej śmierci Apostołów Piotra i Pawła w Rzymie, Klemens, przedstawiciel Kościoła rzymskiego napisał (96 r. n.e.) do Koryntian, którzy usunęli niektórych ze swoich kapłanów bez upoważnienia:

Skoro są to dla nas rzeczy oczywiste, to – gdy wejrzelismy już w głębie Bożej wiedzy – powinniśmy teraz czynić w należytych porządku wszystko to, co Pan nam rozkazał wypełniać w wyznaczonym czasie. Rozkazał On, by ofiary i cała służba Boża odbywały się nie przypadkowo i bezładnie, lecz w określonych czasach i godzinach. Gdzie i przez kogo mają być sprawowane. On sam wyznaczył swoim najwyższym postanowieniem, aby wszystko odbywało się w sposób święty zgodnie z Jego życzeniem i miłe Jego woli. Ci zatem, co w wyznaczonym czasie składają swoje ofiary, mili są Mu i szczęśliwi, gdyż stosując się do poleceń Pana nie błędzą. Arcykapłanowi bowiem zlecona została właściwa mu służba Boża, kapłanom zostało wyznaczone właściwe im miejsce i lewitów powołano do właściwej im posługi. Człowieka świeckiego wiążą prawa właściwe świeckim (*1. List Klemensa do Koryntian 40,1–5*).

Fakt, że Kościół nie jest lub nie może stać się demokracją, nie jest wynikiem trwania w przeddemokratycznej, autokratycznej mentalności, ale wynika z faktu, że nie jest on w ogóle państwem ani bytem stworzonym przez człowieka. Natury Kościoła nie można zatem uchwycić obiektywnie i empirycznie za pomocą kategorii socjologicznych, ale jedynie w świetle wiary, którą działa w nas Duch Święty. Kościół jako wspólnota wiary, nadziei i miłości zawdzięcza swoje istnienie woli zbawczej Boga, który powołuje ludzi i czyni ich swoim ludem, pośród którego sam zamieszkuje w sposób wcielony (Kol 2,9). Jego suwerenność polega na Jego wszechmocy i miłości, która komunikuje się z Jego pełni, bez konieczności obawiania się swoich stworzeń jako konkurentów (w przeciwieństwie do pogańskiego mitu o Prometeuszu). Spersonalizowane stworzenia nie muszą nalegać na absolutną autonomię od swojego Stwórcy i emancypować się od niego, aby walczyć o swoją wolność. Żyją bowiem z pełni Jego miłości, która czyni je wolnymi do ofiarowania się, aby osiągnąć cel, jakim jest jedność z Nim w miłości.

W Kościele Boga Trójjedynnej Miłości chodzi o prawdę i Zbawienie oraz o służenie innym, a nie, jak w polityce, o władzę, prestiż,

wpływy i dominację nad innymi. Celem członków Kościoła nie jest walka o większą władzę i prestiż, ale upodobnienie się do Chrystusa:

To dążenie niech was ożywia; ono też było w Chrystusie Jezusie. On, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi... Dlatego też Bóg Go nad wszystko wywyższył (Flp 2,5–13).

Swoimi różnymi charyzmatami i posługami chrześcijanie służą budowaniu Kościoła, ciała Chrystusa, tylko wtedy gdy słuchają namięnienia Apostoła: „Niech nikt nie ma o sobie wyższego mniemania, niż należy, lecz niech sądzi o sobie trzeźwo – według miary, jaką Bóg każdemu w wierze wyznaczył” (Rz 12,3).

Na mocy chrztu wszyscy chrześcijanie są członkami ciała Chrystusa i uczestniczą w Jego nauczaniu, posłudze kapłańskiej i duszpasterskiej. W świecie, w pracy i w rodzinie są świadkami i głosicielami prawdy i Zbawienia w Jezusie Chrystusie (*Lumen gentium* 10; 12). Synod Biskupów powinien obradować nad wyzwaniem wiary w dzisiejszym świecie w sposób tak wykwalifikowany, aby dzisiejsi ludzie stali się w pełni świadomi Chrystusa jako światła ich życia.

Niektórzy aktywiści, na przykład „niemiecko-synodalnej drogi”, uważają ten synod za rodzaj pierwotnego zgromadzenia wiernych, które nadaje Kościołowi Bożemu konstytucję i nową doktrynę, pasującą do ducha czasu i czyni go kompatybilnym z postmodernistycznym światopoglądem i innymi ideologiami. Ale nawet gdyby większość delegatów „zdecydowała” o „błogosławieniu” par homoseksualnych (co samo w sobie jest bluźniercze i sprzeczne z Pismem Świętym) lub wyświęcaniu kobiet na diakonów lub kapłanów, nawet autorytet Papieża nie wystarczyłby do wprowadzenia lub tolerowania takich heretyckich nauk, które są sprzeczne ze Słowem Bożym w Piśmie Świętym, Tradycją Apostolską i dogmatami Kościoła. Chrystus zlecił Piotrowi umacnianie braci w wierze w Niego, Syna Bożego, a nie wprowadzanie nauk i praktyk sprzecz-

nych z Objawieniem. To automatycznie pozbawiłoby Papieża jego urzędu. Wszyscy musimy modlić się i odważnie pracować słowem i czynem, aby zapewnić, że Kościołowi zostanie oszczędzona taka męka (jak w czasach zamieszania ariańskiego lub niszczycielskich podziałów Kościoła katolickiego w czasie reformacji protestanckiej w XVI wieku).

Papież Franciszek i wielu biskupów na całym świecie wielokrotnie odrzucało eklezjologiczne błędy tak zwanej „synodalnej drogi” niemieckiego-narodowego kościoła partykularnego. W Chrystusie pełnia prawdy i Zbawienia jest dana wszystkim ludziom raz na zawsze nieodwołalnie i nieodwracalnie. Wszystkie prawdy „Boskiej tajemnicy” zawarte są w wierze w Chrystusa, „w Nim (bowiem) wszystkie skarby mądrości i wiedzy są ukryte” (Kol 2,3).

Bóg nie potrzebuje nas, ludzi, jako swoich doradców, aby uaktualniać swoje Słowo lub ulepszać Kościół Trójjedynego Boga (*Lumen gentium* 4). Zamiast słuchać „ludzkich nauk i (ludzkich) nakazów” (Kol 2,22) lub „Przyjdzie bowiem chwila, kiedy zdrowej nauki nie będą znosili, ale według własnych pożądań – ponieważ ich uszy świerzbią – będą sobie mnożyli nauczycieli” (2 Tm 4,3), powinniśmy trzymać się zdrowych słów Pana naszego Jezusa Chrystusa oraz nauki zgodnej z pobożnością (por. 1 Tm 6,3).

Otwórzmy się raczej na prawdę Bożą w „posłuszeństwie wiary” (Rz 1,5), nawet jeśli świat jej zaprzecza i nienawidzi uczniów Jezusa, jak również ich Mistrza (J 15,18), jedynego Nauczyciela (Mt 23,8) i prawdziwego Zbawiciela świata (J 4,42).

Nie możemy też uczynić naszej ograniczonej ludzkiej logiki miarą Słowa Bożego w imię rzekomych zmian paradygmatu lub nowej, *de facto* zsekularyzowanej hermeneutyki (tj. innego podejścia do zrozumienia). I odwrotnie, musimy się zreformować i dostosować do Boga:

Nie bierzcie więc wzoru z tego świata (*nolite conformari huic saeculo*), lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu (*sed reformamini*), abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe (Rz 12,2).

Tylko w Jezusie Chrystusie, Słowie, który jest samym Bogiem i który przyjął naszą ludzką naturę w Synu Bożym, odnajdujemy pełnię prawdy, życia i łaski oraz nasze szczęście. Hermeneutyka wiary chrześcijańskiej nie jest sprytnie opracowanym systemem logicznych wniosków i interpretacji literackich, ale Duchem objawiającego Boga, który doprowadza naszą wiarę do poznania prawdy: „Nikt też nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: «Panem jest Jezus»” (1 Kor 12,3).

Z pewnością odwieczne i ostateczne Słowo Boże przybrało coraz bardziej precyzyjną formę językową w wyznaniu Kościoła (przeciwko heretykom i schizmatykom). Nie oznacza to jednak wzrostu jakości treści. Pełnia Objawienia została bowiem dana Apostołom, których nauczania późniejszy Kościół wiernie przestrzega aż do powrotu swego Pana i Głowy (Dz 2,42).

Ale to zjawisko, które nazywamy również historią dogmatu, nie oznacza, że sama prawda ewoluuje w coraz bardziej złożoną wiedzę, jak chciałoby liberalne protestanckie chrześcijaństwo kulturowe lub racjonalistyczny katolicki „modernizm”. Słowo Boże pozostaje żywe w całej swej pełni łaski i prawdy w wierze jak też tradycji apostołsko-kościelnej oraz w życiu liturgicznym Kościoła. Sobór Watykański II naucza:

Nauczanie przeto apostołskie, które w szczególny sposób wyrażone jest w księgach natchnionych, miało być zachowane w ciągłym następstwie aż do czasów ostatecznych. Stąd Apostołowie, przekazując to, co sami otrzymali, upominają wiernych, by trzymali się tradycji, które poznali czy to przez naukę ustną, czy też przez list (por. 2 Tes 2,15), i aby staczali bój o wiarę raz na zawsze sobie przekazaną (por. Jd 3). A co przez Apostołów zostanie przekazane, obejmuje wszystko to, co przyczynia się do prowadzenia świętego życia przez Lud Boży i pomnożenia w nim wiary. I tak Kościół w swej nauce, w swym życiu i kulcie uwiecznia i przekazuje wszystkim pokoleniom to wszystko, czym on jest i to wszystko, w co wierzy (*Dei verbum* 8).

Synod o synodalności będzie błogosławieństwem dla Kościoła wtedy i tylko wtedy gdy wszyscy jego uczestnicy – od Papieża przez biskupów po kapłanów, zakonników i świeckich – pozwolą się oświecić Jezusowi Chrystusowi, „światłości narodów, który przez swoją chwałę jaśniejącą na obliczu Kościoła chce nieść Ewangelię Królestwa Bożego wszystkim ludziom” (*Lumen gentium* 1). Chrystus bowiem założył Kościół historycznie w swoim życiu, w swojej zbawczej śmierci na krzyżu i w swoim Zmartwychwstaniu, i uczynił go obrazem Trójjedynego Boga. Nie uczynił tego po to, abyśmy się wywyższali przed ludźmi, ale po to, aby biskupi i wszyscy wierzący służyli Zbawieniu wiecznemu wszystkich ludzi przez poznanie Boga w Jezusie Chrystusie, jedynym pośredniku między Bogiem a ludźmi (por. 1 Tm 2,5).

Synodalność jest dziś używana przez wielu jak magiczne słowo. Z teologicznego punktu widzenia nadal nie jest jasne, w jaki sposób synodalność odnosi się do eklezjologii komunii, która rozwinęła się po Soborze Watykańskim II i która charakteryzuje się głębokim zakonwicieniem w sakramentalnej strukturze Kościoła. Sama w sobie synodalność nie jest dogmatycznym atrybutem zawartym w nadprzyrodzonej wierze, wskazującej na naturę i misję Kościoła. Jest raczej duchowym postulatem realizacji misji Kościoła w komunii wszystkich członków Ciała Chrystusa w duchu miłości.

Sobór Watykański II zamierzał bardziej szczegółowo wyjaśnić wiernym i całemu światu „naturę Kościoła i jego powszechną misję” (*Lumen gentium* 1). Natury Kościoła nie można uchwycić za pomocą kategorii socjologicznych, ale można w Kościół wierzyć jedynie, bo „jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (*Lumen gentium* 1). Z jego natury i misji wynikają cztery istotne predykaty Kościoła hierarchicznego, czyli sakramentalnie ukonstytuowanego, organicznie związanego z ludzką naturą Chrystusa, który w „pełni czasów” przyjął odwieczne Słowo Ojca (Ef 1,10; Mk 1,14): „To jest ten jedyny Kościół Chrystusowy, który wy-

znajemy w Symbolu wiary jako jeden, święty, katolicki i apostołski” (*Lumen gentium* 8).

Synodalność nie może być interpretowana ideologicznie lub w kategoriach polityki władzy jako społeczno-polityczny kontrmodel widzialnego Kościoła „wyposażonego w hierarchiczne organy” i kierowanego przez Papieża i biskupów (*Lumen gentium* 8;18–29). Stawką jest metoda i struktura lepszej komunikacji i koordynacji „świeckich, zakonników i duchownych” (*Lumen gentium* 30), w oparciu o rozumienie Kościoła jako sakramentalnie ukonstytuowanej komunii.

Niech więc wszyscy członkowie Synodu o synodalności kierują się autentyczną wiarą sformułowaną przez Ojców Soboru Watykańskiego II:

Choć niektórzy z woli Chrystusa ustanawiani są nauczycielami, szafarzami tajemnic i pasterzami innych, to jednak co się tyczy godności i wspólnej wszystkim wiernym działalności około budowania Ciała Chrystusowego, prawdziwa równość panuje wśród wszystkich. Albowiem rozróżnienie, które położył Pan między szafarzami świętych a resztą Ludu Bożego, niesie ze sobą łączność, gdyż pasterze i pozostali wierni związani są ze sobą przez konieczne, wzajemne odniesienia, pasterze Kościoła, idąc za przykładem Pana, sobie nawzajem i innym wiernym oddają posługi duchowe, wierni zaś ochoczo świadczą wspólnie pomoc pasterzom i nauczycielom. Tak to w różnorodności dają świadectwo jedności przedziwnej w Ciele Chrystusowym: sama bowiem różnorodność łask, posług duchownych i działalności gromadzi w jedno synów Bożych, bo „wszystko to sprawia jeden i tenże Duch” (1 Kor 12,11) (*Lumen Gentium* 32).

Synodalność w prawie Kościoła. Rozwój norm i trudności

Wedle starożytnej paremii *ius sequitur vitam* – prawo podąża za życiem, bo istotnie wszelkie nowe zjawiska i problemy, które pojawiają się w życiu, znajdują w końcu swoje uregulowanie w prawie. W Kościele można chyba śmiało zasadę tę przekształcić w: *ius sequitur theologiam*, gdyż za refleksją teologiczną i postulatami wyrażanymi w dokumentach, zwłaszcza papieskich oraz publikowanych przez poszczególne dykasterie Stolicy Apostolskiej, następują w końcu ukonkretnione zmiany w prawie kanonicznym, a zatem teologiczna refleksja rodzi w końcu zasadę prawną.

Przedmiotem naszej dyskusji jest temat synodalności. Mnie przypadła w udziale prezentacja jej aspektu jurydycznego. Nie jest to jednak zadanie łatwe, a jego trudność wynika z tego, że w istocie zagadnienie to nie zostało jeszcze kompleksowo określone w przepisach prawa kanonicznego. Owszem, funkcjonują instytucje o charakterze synodalnym, jak sobór powszechny¹ czy Synod Biskupów², a nadto mające już przecież ugruntowaną pozycję i tradycję synody plenarne i partykularne³ czy diecezjalne⁴, a także swoiste dla nich

¹ Kan. 339–341 KPK.

² Kan. 342–348 KPK.

³ Kan. 439–440 KPK.

⁴ Kan. 460–468 KPK.

oraz analogiczne do łacińskich zgromadzenia w strukturach katolickich Kościołów Wschodnich⁵, jednakże sama synodalność nie jest prawnie opisana i zdefiniowana. Okazuje się jednak, że luka ta wynika z faktu, iż także refleksja teologiczna nie wypracowała jednoznacznej definicji synodalności. Owszem, po wielokroć opracowywano jej realizację w różnych synodalnych instytucjach, zagadnienie było także przedmiotem historycznych opisów, jednakże żaden dokument Kościoła nie definiuje synodalności i nie daje jasnej reguły oceny instytucji i działań w Kościele jako synodalności.

Chcąc zatem określić pewne istotne cechy synodalności czy też opisać ją, jako zasadę działania w sensie prawnym, należałoby sięgnąć do dwóch źródeł. Pierwszym jest argument skrypturystyczny wywiedziony z opisu tzw. soboru jerozolimskiego (Dz 15,1–35), a reguła prawna kanonu 34 Kanonów Apostolskich. Oba te źródła w istotny sposób kształtowały formułę synodalności w Kościołach Wschodnich, stąd można się posłużyć nimi w próbie opisu jurydycznego rzeczywistości, jaką jest w Kościele synodalność.

Wydarzenie, które powszechnie nazywa się Soborem Jerozolimskim lub Soborem Apostolskim, stało się pierwszym takim zgromadzeniem i jako swego rodzaju archetyp wyznaczyło pewne kluczowe elementy, które odtąd stanowią fundamenty dogmatyczne dla kolejnych soborów i synodów, dając także podstawę do zdefiniowania pojęcia synodalności w rozumieniu Kościoła. W obliczu kontrowersji, którą nie sposób było rozwiązać odwołując się do nauczania Jezusa Chrystusa (na tym etapie jeszcze niespisanego, ale żywego w pamięci Apostołów), należało rozpoznać właściwe stanowisko i zdrową naukę. Wówczas Apostołowie gromadzą się, by wezwawszy światła Ducha Świętego określić ortodoksyjne nauczanie. Mamy tu zatem jasne wskazanie, że Apostołowie mają za zadanie, ze swego urzędu, wypracować doktrynę, ale kluczowe jest tu wskazanie Ducha Świętego.

⁵ Synod Biskupów Kościoła patriarchalnego: kan. 102–112 KKKW; Synod stały: kan. 115–120 KKKW; Zgromadzenie patriarchalne: kan. 140–145 KKKW; Rada hierarchów: kan. 164–167 KKKW; Zgromadzenie metropolitalne: kan. 172 KKKW.

Oprócz tego świadectwa biblijnego, istotnym był również wspomniany kanon 34. Kanonów Apostolskich (ok. 380), mających w Kościele pierwszego tysiąclecia znaczny autorytet i powagę, a w którym to ustalono:

Biskupi poszczególnych ludów winni znać swego prymasa⁶ i uznawać go za przełożonego, nie powinni podejmować żadnych ważnych czynności bez jego wiedzy, a każdy winien decydować jedynie w sprawach swej diecezji oraz terenów jej podległych. Również prymas niechaj nie czyni niczego bez wiedzy wszystkich [biskupów]; dzięki temu zapanuje zgoda i wielbiony będzie Bóg przez Chrystusa w Duchu Świętym⁷.

Swobodna działalność Kościoła po edykcie mediolańskim (313) skutkuje także ożywioną aktywnością synodalną. Ta zaś jest już regulowana uchwałami i nadaje się jej pewne ustalone zasady. Przywołany kanon nakłada na biskupów prowincji obowiązek działania w jedności ze swym prymasem (*protosem*), czyli pierwszym wedle ważności biskupem danej prowincji, natomiast na tegoż pierwszego spośród nich nakłada się powinność działania w jedności z biskupami tejże prowincji. Taka formuła działania, czyli synod prowincjalny, była w pierwszym tysiącleciu podstawowym narzędziem budowania jedności Kościoła lokalnego w doktrynie i w dyscyplinie.

Przywołane źródła i ich zestawienie pozwala zatem dokonać pewnego nakreślenia elementów konstytutywnych dla pojęcia synodalności i stworzenia swego rodzaju roboczej definicji, która byłaby pomocna w ocenie poszczególnych przepisów w wymiarze realizowania się w nich synodalności, a zwłaszcza tych instytucji, które

⁶ Gr. *πρώτος* – pierwszy, łac. *primus*.

⁷ *Konstytucje Apostolskie VIII, 47, 34 (Kanonys Apostolskie)*. Tekst polski w: *Konstytucje Apostolskie oraz Kanony Pamfilosa z apostolskiego synodu w Antiochii, Prawo kanoniczne świętych Apostołów, Kary świętych Apostołów dla upadłych, Euchologion Serapiona*, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 280*.

nie są wprost przez prawodawcę określone jako takie. Synodalność należałoby zatem zdefiniować – opierając się na wskazanych źródłach – jako taką formę działania Kościoła, która jest kolegialna, zakorzeniona w jego hierarchicznej strukturze, dotyczy spraw doktrynalnych, duszpasterskich i dyscyplinarnych, a w refleksji opiera się na Objawieniu i Tradycji Kościoła. Wszystkie faktory należy uznać za konieczne. Synodalność jest zatem formą działania Kościoła, ale nie jego ustrojem. Dalej, synodalność jest aktem kolegialnym realizującym się w różnych gremiach i na różnych szczeblach, który dokonuje się w łączności biskupów z Biskupem Rzymu, zaś w Kościołach lokalnych w łączności także z biskupem miejsca. Przestrzenią synodalnej refleksji jest to, co należy do treści działalności Kościoła (choć realia czasów poszerzają znacznie spektrum zjawisk), w odniesieniu do nauczania Kościoła i jego Tradycji, a nie trendów socjologicznych, zjawisk społecznych czy ideologicznych.

Sama synodalność nie jest jednak czymś zupełnie w Kościele nowym lub jakimś obcym mu, właściwym bardziej społeczności świeckiej modelem działania, który usiłuje się wprowadzić do funkcjonowania w Kościele, albo też jakąś formą ustrojową zaczerpniętą z Kościołów Wschodnich lub wspólnot wywodzących się z Reformacji czy nurtu starokatolickiego. Synodalność jest sposobem funkcjonowania Kościoła, który odkrywa się jako naturalny i pierwotny dla Kościoła pierwszych wieków, ale realizujący się na różne sposoby także w scentralizowanych strukturach Kościoła współczesnego⁸.

O ile synodalność była w pewnym sensie zwyczajnym, a nawet spontanicznym sposobem działania Kościoła pierwszych wieków⁹, o tyle z czasem pojawiła się potrzeba uregulowania zasad odbywania zgromadzeń synodalnych, ich kompetencji i roli biskupów. To właśnie na synodach ustanawiano pierwsze reguły dotyczące częstotliwości spotkań hierarchów, uprawnień do ich zwoływania

⁸ Szersze omówienie tematu dają w: M. Bakalarz, *Recepcja zasady synodalności w prawie Kościoła katolickiego*, Lublin 2022.

⁹ Pisz o tym choćby: Tertulian, *O postach*, rozdz. 13, tłum. za: Sz. Włodarski, *Siedem soborów*, Warszawa 1968, s. 3–4.

nia, obowiązywalności kanonów synodalnych. Jak to trafnie ujął J. Manzanares: „praktyka soborów wyprzedziła ich teologię”¹⁰. Synodalność była wprawdzie jakimś naturalnym, intuicyjnym wręcz, modelem i sposobem działania Kościoła, a później dopiero z konieczności ujmowano ją w zasady i normy prawa. Regulacje te powstawały, zrodziwszy się z teologicznego namysłu i potrzeb życia.

Dyskusja, która w minionych latach toczyła się w kwestii synodalności, zwłaszcza „Synod o synodalności”, czyli prace Synodu Biskupów przebiegające w latach 2021–2024¹¹, owocowały wieloma postulatami, a także dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej „Synodalność w życiu i misji Kościoła” z roku 2018¹², podejmujący bardzo szeroko temat synodalności, zapewne w jakiejś perspektywie czasowej przyniosą konkretne regulacje i zmiany w prawie kanonicznym, które – jak na wstępie zostało stwierdzone – podąża za teologicznym namysłem i rozwojem doktryny.

Bibliografia

Bakalarz M., *Recepcja zasady synodalności w prawie Kościoła katolickiego*, Lublin 2022.

Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, AAS 82(1990) 1034–1363. Tekst polski w: *Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich promulgowany przez Papieża Jana Pawła II*, Lublin 2002.

Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus (25.01.1983), AAS 75 (1983), pars II, s. 1–317. Tekst polski w: *Kodeks Prawa Kanonicznego promulgowany przez papieża Jana Pawła II w dniu 25*

¹⁰ R. Sobański, *Synodalność – temat VII Międzynarodowego Kongresu Prawa Kanonicznego*, „Prawo Kanoniczne” (1991) 34 3–4, s. 262

¹¹ Francesco, *Costituzione apostolica Episcopalis communio sul Sinodo dei Vescovi*, „L'Osservatore Romano” (19.09.2018), s. 4–6, AAS (2018) 110, s. 1359–1378.

¹² Commissione Teologica Internazionale, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, w: *Collana Documenti Vaticani*, Watykan 2018. Przekład polski: Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, Kraków 2021.

- stycznia 1983 roku, stan prawny na dzień 14 marca 2022 r., zaktualizowany przekład na język polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski w dniu 14 marca 2022 r., Poznań 2022.
- Commissione Teologica Internazionale, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, w: *Collana Documenti Vaticani*, Watykan 2018. Przekład polski: Międzynarodowa Komisja Teologiczna, Synodalność w życiu i misji Kościoła, Kraków 2021.
- Francesco, *Costituzione apostolica Episcopalis communio sul Sinodo dei Vescovi*, „L'Osservatore Romano” (19.09.2018), s. 4–6, AAS (2018) 110, s. 1359–1378.
- Konstytucje Apostolskie VIII, 47, 1 (Kanony Apostolskie). Tekst polski w: *Konstytucje Apostolskie oraz Kanony Pamfilosa z apostolskiego synodu w Antiochii, Prawo kanoniczne świętych Apostołów, Kary świętych Apostołów dla upadłych, Euchologion Serapiona*, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007.
- Sobański R., *Synodalność – temat VII Międzynarodowego Kongresu Prawa Kanonicznego*, „Prawo Kanoniczne” (1991) 34 3–4, s. 261–266.
- Włodarski Sz., *Siedem soborów*, Warszawa 1968.

Ogólne zasady sprawowania władzy i posługiwania w Kościele

Wprowadzenie

Kościół jest Ludem pielgrzymującym – wspólnotą powołaną do przyjęcia Zbawienia¹. Nie ma innej drogi prowadzącej do Boga, jak tylko przez wspólnotę Kościoła. Wspólnotowość jest wpisana w naturę człowieka. Tylko we wspólnocie człowiek może rozwinąć wszystkie swoje możliwości bycia człowiekiem. Wspólnota Kościoła nie ma absolutnie żadnego sensu bez odniesienia do Boga. Wszelkie socjologiczne rozważanie o wspólnocie Kościoła bez uwzględnienia pierwiastka duchowego mija się z celem i prowadzi w ślełą uliczkę. Wszelka wspólnota eklezjalna czerpie swój sens, swoją siłę, swoją spójność i wszystko, czym jest od Ojca przez Chrystusa i w Duchu Świętym². Pierwowzorem wszelkiej wspólnoty jest Trójca Przenajświętsza – Trzy Osoby połączone ze sobą odwiecznym i nierozzerwalnym węzłem miłości. Kardynał J. Ratzinger widzi w pierwotnej wspólnocie (Dz 2,46–47) cztery wymiary: 1) jedność i gorliwość apostołskiego nauczania (świadomość sukcesji apostołskiej); 2) trwałość życia wspólnotowego (jedność oparta na miłości braterskiej); 3) łamaniu chleba (spra-

¹ Artykuł jest poprawioną wersją artykułu: M. Ozorowski, *Urząd i posługa w Kościele*, „Studia Teologiczne Białystok, Drohiczyn, Łomża” (2004) 22, s. 15–25.

² T. Węclawski, *Wspólnota ludzi – Kościół Boga, Kompas dla Kościoła trzeciego tysiąclecia*, red. I. Dec, Wrocław 2002, s. 131–141.

wowaniu sakramentów); 4) modlitwie³. Te cztery elementy są drogowskazami rozwoju każdej wspólnoty, który chce się uważać za autentycznie należącą do Kościoła. *Katechizm Kościoła Katolickiego* (dalej: KKK) wskazuje na kryteria przynależności do jednej wspólnoty Kościoła: jedna wiara (ta sama doktryna), jeden kult (te same sakramenty), jedna władza (sukcesja apostołska, a zwłaszcza władza Piotra) (KKK 815). Władza w Kościele posiada charakterystyczny, służebny rys. Nie jest obnoszeniem się godnościami, ale polega na służbie Bogu i człowiekowi.

Kościół, jak każda wspólnota, składająca się z ludzi jest odpowiednio zorganizowany. Powszechnie przyjmujemy, że Kościół posiada strukturę hierarchiczną. Sam termin „hierarchia” został wprowadzony na teren teologii na początku VI wieku przez Pseudo-Dionizego Areopagitę. Dziś to pojęcie używane jest w różnych świeckich znaczeniach, niemających nic wspólnego z ich pierwszym zastosowaniem⁴. Wyrażenie „hierarchia” jest pochodzenia greckiego i jest złożeniem dwóch słów: *hiera* (święta) i *arche* (pryncypium, początek, zasada, władza). Dla Dionizego Mistyka hierarchia ziemską była odbiciem hierarchii, jaka panuje w niebie – Bóg jest początkiem i naczelną zasadą wszelkiego porządku i władzy w świecie stworzonym. Wszelki porządek oraz wszelka władza posiada swoje źródło w Bogu. Teza ta była podstawą usprawiedliwienia – legitymizacji wszelkiej władzy ziemskiej, zwłaszcza cesarskiej i królewskiej, ale jest to zupełnie inna historia, której tu nie będziemy poruszać⁵.

Wspólnota Kościoła dysponuje odpowiednimi środkami do utrzymania swojej żywotności i energii działania. Są to środki nadprzyrodzone i naturalne. W zakresie organizacyjnym i zarządzania

³ J. Ratzinger, *Kościół wspólnota w drodze*, Kielce 2006, s. 35.

⁴ C. Dagens, *Hierarchia i wspólnota : podstawy władzy w początkach Kościoła*, w: *Kapłaństwo*, red. L. Balter, Poznań – Warszawa 1988 (Kolekcja Communio 3), s. 54–64.

⁵ M. Schmaus, *Wiara Kościoła*, t. 5: *Chrystusowe zbawienie w Kościele i przez Kościół*, Gdańsk – Oliwa 1993, s. 177–182.

wspólnotą, Kościół nie niszczy więzów ani zdolności naturalnych, ale też do nich tylko nie sprowadza swojej działalności. Środki i narzędzia o charakterze nadprzyrodzonym są stałe i niezmiennie: Pismo Święte, sakramenty, modlitwa, Magisterium Kościoła, łaska Boża oraz sam Duch Święty. Narzędzia i środki ludzkie zależą od rozwoju kulturowego i cywilizacyjnego. Kościół korzysta z tych wypracowanych przez ludzi narzędzi z pewną ostrożnością, sprawdzając, czy nie sprzeciwiają się one głównemu celowi, jakim jest Zbawienie – komunია człowieka z Bogiem. W ten sposób Kościół, jako struktura, nieustannie się reformuje, zachowując jedną i stałą linię rozwoju. W pewnych okolicznościach historycznych i społecznych sięga po władzę bardziej scentralizowaną, innym razem działa w sposób bardziej kolegialny lub synodalny.

Kościół posiada liczne urzędy, posługi i charyzmaty⁶. Zaznaczmy na początku, że w odniesieniu do Kościoła hierarchia (święta władza) nie oznacza, że jest on monarchią, oligarchią, a na pewno nie demokracją. We wspólnocie Kościoła występują jednakże wszystkie elementy władzy potrzebnej do kierowania społecznością ludzką: znajdziemy tu tych, którzy stanowią prawo; tych, którzy zarządzają wspólnotą i tych, którzy osądzają. Brakuje tylko aparatu represyjnego w postaci policji, wojska czy służb więziennictwa – był jednak czas, gdy władza świecka chętnie służyła Kościołowi w tym zakresie. Wokół problematyki władzy w Kościele narosło wiele kontrowersji i nieporozumień.

1. Źródło posług w Kościele

Od początku Kościół wierzył i wyznawał, że jest tylko jedno źródło władzy, że jest tylko jeden Pan i Nauczyciel – Jezus Chrystus. Takiego też Pana Chrystusa od początku wyznawali pierwsi chrze-

⁶ J. Krzywda, *Urząd i charyzmat w służbie budowy wspólnoty (communio) Kościoła*, „*Analecta Cracoviensia*” (2004) 36, s. 633–648.

ścijanie mówiąc: Jezus jest Panem⁷. W wielu ruchach kościelnych bardzo ważną, wręcz kluczową rolę odgrywa wyznanie i przyjęcie Jezusa jako Pana swego życia. Nie ulega wątpliwości, że tylko Chrystus posiada pełną władzę w Kościele (i świecie). Inaczej nie nazywalibyśmy Go Panem, ani nie czynilibyśmy Go Królem Kościoła, świata i naszego życia⁸. Władza pochodząca od Chrystusa, jest udziałem w Jego zbawczej służbie wobec świata i człowieka.

Chrystus – założyciel Kościoła sam ustanowił w nim odpowiednie posługi, sam wyposażył je we właściwą władzę, wyznaczył cel i kierunek działania⁹. Sobór Watykański II tak o tym pisze:

Chrystus Pan dla pasterzowania Ludowi Bożemu i ustawicznego Ludu tego pomnażania ustanowił w Kościele swym rozmaite posługi święte, które mają na celu dobro całego Ciała. Wyposażeni bowiem we władzę świętą szafarze służą braciom swoim, aby wszyscy, którzy są z Ludu Bożego (...) osiągnęli Zbawienie (KK 18).

Chrystusowa władza jest pełna, ponieważ jest on Jedynym Bogiem, Stwórcą i Zbawicielem. Przede wszystkim, to On jako Słowo, jest źródłem wszelkiego prawa w Kościele. Wszelka doktryna i wszelkie prawo we wspólnocie Kościoła musi się opierać ostatecznie na Chrystusie. On również jest jedynym i ostatecznym Sędzią naszego postępowania. To on udziela odpowiedniej mocy (łaski) do działania zgodnego z Ewangelią, wiarą i miłością. Władza i autorytet Chrystusa są niepodważalne oraz niezienne. W tym widzimy poważną różnicę w porównaniu do władzy świeckiej, która zależy od woli ludu, parlamentu, jakiejś najwyższej rady, króla czy prezydenta. Wola ludzka jest zaś niejednokrotnie zmienna, zależna

⁷ „Jeżeli więc ustami swoimi wyznasz, że Jezus jest Panem, i w sercu swoim uwierzysz, że Bóg Go wskrzesił z martwych – osiągniesz Zbawienie” (Rz 10,9).

⁸ R. Zawadzki, *Władza Jezusa nad życiem i śmiercią*, „Verbum Vitae” (2008) 14, s. 93–108.

⁹ M. Schmaus, dz. cyt., s. 173–174.

od koniunktury oraz wielu innych wpływów: politycznych, ekonomicznych, kulturowych i społecznych.

Władza, posługa i urząd w Kościele pochodzą od Chrystusa. Prawo, osąd i wykonanie pochodzą od Zbawiciela¹⁰. Nie sprawuje on jednak tej władzy nad Kościołem bezpośrednio, w sposób fizyczny. Nasz Pan posługuje się wybranymi osobami, odpowiednio przygotowanymi oraz wyposażonymi. We wspólnocie Kościoła spotykamy ludzi ustanowionych do sprawowania świętych posług: głoszenia Ewangelii, pasterzowania i celebrowania (szafowania) sakramentów. Ta władza w Kościele przekazywana jest za pośrednictwem sakramentu święceń (sakramentu kapłaństwa). To sam Zbawiciel poprzez znak nałożonych rąk na głowę wyświęcanej osoby przekazuje mu świętą władzę, uzdolnienie i upoważnienie do działania w jego imieniu, albo lepiej w Jego Osobie (*in persona Christi Capitis*). Władza ta przekazywana jest w odpowiedniej mierze diakonom, kapłanom, a przede wszystkim biskupom, którzy posiadają pełnię kapłaństwa. Nie mniej jednak cały Kościół, wszyscy jego członkowie, na mocy sakramentu chrztu, uczestniczą w godności, we władzy i w funkcji królewskiej Chrystusa – nazywamy to udziałem w kapłaństwie powszechnym lub chrzcielnym.

2. Forma posługiwania w Kościele

2.1. Służebny charakter posługi

Wszelka władza dana i sprawowana w Kościele ma związek z Chrystusem i powinna być sprawowana na wzór pozostawiony nam przez Zbawiciela. On zaś nie przyszedł, aby mu służyło, lecz, aby służyć i oddać swoje życie za wielu (Mt 20,28)¹¹. Podobnie i ludzie posiadający jakiś urząd nie domagają się dla siebie jakiś

¹⁰ M. Rosik, *Władza przekazana uczniom* (Mt 28,16–20), „*Verbum Vitae*” (2008) 14, s. 109–134.

¹¹ J. Lambrecht, *Władza jako służba*, „*Communio*” (1984) 4 nr 3, s. 29–37.

zaszczytów, lecz starają się wypełniać go w duchu służby¹². Z doświadczenia naszego codziennego, widzimy jednakże, że służebny charakter posługi kościelnej jest raczej postulatem niż rzeczywistością powszechną. Tym bardziej ci, którzy sprawują jakąkolwiek władzę w Kościele powinni nieustannie sobie przypominać, kto dał im tę władzę oraz, że są oni tylko skromnymi „sługami Chrystusa” (Rz 1,1). Żaden bowiem uczeń nie może być większy od swego Mistrza, który dobrowolnie przyjął „postać sługi” (Flp 2,7). Sprawujących posługę nazywamy również szafarzami – celebransami, a po łacinie określamy ich terminem *ministri* (*minister*). Powołani są oni do sprawowania świętych misterii, poprzez które otrzymujemy zbawienną łaskę. Nie mniej jednak ani słowo, które głoszą, ani łaska, która przez ich ręce jest udzielana, nie należą do nich. Są oni tylko jej powiernikami – często słabymi i niegodnymi. Udział we władzy Chrystusowej jest w rzeczywistości udziałem i służbą chrześcijańskim wartościom.

Służebny charakter władzy widać w jej pasterskim wymiarze. Każdy, kto posiada odrobinę władzy w Kościele, począwszy od Papieża, poprzez biskupów i kapłanów po diakonów i wiernych świeckich, stara się na swój sposób naśladować Chrystusa Dobrego Pasterza (J 10,1n). Pasterz zaś idzie odważnie na czele swojego ludu, wskazuje mu drogę, przypomina zasady, umacnia słabych, chore owce niesie na ramionach, a także ostrzega i broni przed złym drapieżnikiem – wilkiem¹³. Urząd kościelny rozumiany na sposób posługi stawia zawsze na pierwszym miejscu człowieka oraz szuka sposobów, jak pomóc mu w przyjęciu Zbawienia Chrystusowego (KK 27).

2.2. Cele posługi

Posługi w Kościele zostały ustanowione ze względów naturalnych i nadprzyrodzonych. Kościół, jako organizm Bosko-ludzki

¹² E. Ozorowski, *Kościół*, Wrocław 1984, s. 146.

¹³ E. Ozorowski, dz. cyt., s. 64.

potrzebuje odpowiedniej organizacji i porządku do prawidłowego działania, oraz wypełnienia swojej misji. Wynika to jakby z ze społecznej natury człowieka. Wszędzie na świecie ludzie w sposób im naturalny organizują się w celu zabezpieczenia swojego życia przed niebezpieczeństwami, zapewnienia sobie środków do życia, w celach reprodukcyjnych, edukacyjnych, kultowych i rozrywkowych itd. Uporządkowana struktura Kościoła nie stanowi tu jakiegos wyjątku. W działalności Kościoła, wiele z celów humanitarnych jest specjalnie dowartościowanych i uwypuklonych, zależnie od okoliczności, miejsca i czasu. W historii Kościoł zajmował się promocją kultury i nauki, zakładał szkoły, uniwersytety i szpitale, był mecenasem wielkich artystów. Nadal stara się być promotorem postępu ludzkiego w krajach misyjnych. Przypomnijmy jednak, że celem Kościoła nie jest prowadzenie dobrze prosperującego przedsiębiorstwa. Z całą pewnością celem też nie jest osiągnięcie komercyjnych zysków, jak to jest z większością organizacji ludzkich. Jeżeli gdzieś w Kościele zakradają się takie pokusy, traci on momentalnie na swoim autorytecie i wiarygodności.

Główny cel, który władza w Kościele nieustannie przypomina to Zbawienie człowieka (KKK 874). Jest to główny cel misji Kościoła. Odpowiedzialni za Kościół powinni nieustannie szukać jak najlepszych metod ewangelizacji, wzmocnienia i ożywienia wiary Ludu Bożego. Powinni wykorzystywać swoje możliwości, aby ich posługa była z pożytkiem przede wszystkim wiecznym dla powierzonej im owczarni. Powinni oni rozumieć, na czym polega Nowa Ewangelizacja i stać w sposób nieustrudzenie na jej czele – tak jak to czyni niezmordowany Jan Paweł II, porywający miliony młodych ludzi. Powinni także starać się o nieustanne przypominanie prawdy i wartości ewangelicznych, w ich integralnej formie. W ten tylko sposób można budować cywilizację życia, miłości, sprawiedliwości i pokoju. Wydaje się, że jedną z przyczyn kryzysu Kościoła jest zapomnienie o tych podstawowych, katechizmowych zasadach.

2.3. Zasada posłuszeństwa i odwołanie się do dobrej woli i miłości

Posłuszeństwo w Kościele i posłuszeństwo Kościołowi wynikają z dwóch prostych przesłanek: ludzkiej i Boskiej. Każda społeczność, także i Kościół, potrzebuje sprawnej struktury organizacyjnej, w której są przełożeni, a posłuszeństwo im odgrywa ważną rolę. Drugim motywem jest poszukiwanie wypełnienia woli Bożej. Każdy wierzący pragnie poznać wolę Bożą i ją właściwie wypełnić¹⁴. Aby poznać wolę Bożą, należy słuchać wspólnoty Kościoła, który strzeże i przekazuje zdrową i nieskażoną doktrynę. Kościół też pomaga rozeznaczyć człowiekowi, jak ma postępować w konkretnej sytuacji życiowej¹⁵. Naczelną zasadą kościelną jest posłuszeństwo Chrystusowi i Słowu Bożemu¹⁶. Dotyczy to wszystkich wierzących: tych prostych i wysoko postawionych hierarchów. Papież Paweł VI mówił:

Posłuszeństwo w ten sposób staje się jakimś upodobnieniem się do Chrystusa, Syna Bożego posłusznego Ojcu; staje się ono podstawową normą naszej pedagogii kształtowania chrześcijan; staje się ono niezbędnym składnikiem wewnętrznej jedności Kościoła, źródłem i znakiem jego pokoju; staje się ono skuteczną współpracą w jego posłannictwie ewangelizacji; staje się ascetycznym ćwiczeniem pokory i duchowym ćwiczeniem się w miłości bliźniego (por. Flp 2,5–12) (Przemówienie papieża Pawła VI z 1966 r.).

Tak pisał papież Paweł VI tuż po zakończeniu Soboru Watykańskiego II. Dzięki posłuszeństwu Kościół może osiągnąć wewnętrzną zwartość i efektywność ewangelicznego działania. Posłuszeństwo jest potrzebne, aby Kościół mógł kontynuować swoją misję¹⁷.

¹⁴ J. Augustyn, *Jak szukać i znajdować wolę Bożą?*, Kraków 2012.

¹⁵ K.J. Wojtyra, *Co jest wolą Bożą? Studium semantyczno-teologiczne Rz 12,2*, „Świdnickie Studia Teologiczne” (2021) 18, s. 191–208.

¹⁶ Cz. Parzyszek, *Nowe spojrzenie na posłuszeństwo i posługę władzy zakonnej*, „Collectanea Theologica” (2009) 79 1, s. 85–102.

¹⁷ W. Rzeszowski, *Posługa władzy i posłuszeństwo*, „Pastores” (2011) 3, s. 116–124.

Sprawowanie posług w Kościele polega na szeroko rozumianym wolontariacie. Kościół nie posiada policji ani wojska, nie ma aparatu represji, jaki posiada struktura państwowa. Prawo kościelne również ma postać kanonu – czegoś, co stanowi zasadę lub regułę życia – nie jest to ślepe i bezduszne prawo¹⁸. W Kościele liczymy zawsze na dobrą wolę człowieka. Już sam Bóg wzywa człowieka, aby w swojej dobrej woli przyjął Objawienie i uwierzył. Bez dobrowolnej odpowiedzi w wierze Chrystus nie może nikogo zbawić. Minimum dobrej woli potrzebne jest do nawrócenia i do trwania w Kościele. Jest to podstawowe założenie, o którym często zapominamy. Nikt nikogo nie może zmusić do przyjęcia wiary, a tym bardziej do przyjęcia urzędu kościelnego. Wierni w swojej dobrej woli przyjmują i okazują posłuszeństwo przełożonym. Niewątpliwie może to rodzić wielkie pole do nadużyć z jednej i z drugiej strony. Kościół reguluje tę sferę na forum wewnętrznym, poprzez odwołanie się do sumienia i odpowiedzialności przed Bogiem.

Dobrowolne i rozumne posłuszeństwo jest jedną z głównych reguł kierujących organizmem Kościoła. Wszyscy ochrzczeni są zobowiązani do przestrzegania zasad wiary, przykazań i dyscypliny kościelnej. Wszyscy jesteśmy zobowiązani do zachowania wiary nienaruszonej i zdrowej. W sposób szczególny dotyczy to tych, którzy kierują Kościołem. Wszyscy duchowni muszą składać wyznanie wiary wraz z odpowiednim przyrzeczeniem zachowania posłuszeństwa papieżowi i jego autorytetowi (KPK 380; 752). Dotyczy to w sposób szczególny tych, którzy obejmują jakiś urząd w Kościele na przykład proboszcza, biskupa, ale także wykładowcy w Seminarium a nawet katechety. Sprawa posłuszeństwa w relacjach urzędowych jest uregulowana prawem kanonicznym.

Organizmem zbudowanym na dobrej woli swoich członków nie można rządzić w sposób autorytarny, bez uwzględnienia reakcji pozostałych ludzi. Taki sposób władzy może być sprawowany przez dyktatora, księcia czy cesarza. Nie można również stosować demo-

¹⁸ R. Sobański, *Kościół – prawo – zbawienie*, Katowice 1979 s. 29.

kratycznych sztuczek i manipulacji. Pierwszą i podstawową zasadą w sprawowaniu posługi Kościelnej jest zasada miłości, przypomniana i pozostawiona nam przez Chrystusa – „do końca ich umiłował” (J 13,1)¹⁹. Posiadający urząd kościelny jest przede wszystkim pierwszym świadkiem Chrystusa Zmartwychwstałego i przykładem swojego życia daje wzór posłuszeństwa Bogu. Tak było w pierwszych wiekach, gdy przyjąć posługę biskupa oznaczało niechybną i gwałtowną śmierć męczeńską, która była posiewem nowych wiernych.

Posłuszeństwo zakłada wspólne wartości, które stanowią o wspólnym kształcie celu, do którego dążymy²⁰. Dla nas chrześcijan te wspólne wartości koncentrują się wokół Chrystusa i Jego Ewangelii. Inni ludzie mogą mieć jednakże inny system wartości, które mogą tworzyć doraźną grupę, która chce osiągnąć swoje cele. Jeżeli te wartości mają charakter duchowy, a przynajmniej ogólnoludzki, możliwe jest porozumienie pomiędzy różnymi wspólnotami. Wartości łączące ludzi mogą jednak posiadać charakter doraźny i materialny, nastawiony na zysk, władzę czy przyjemność. Wówczas formy posłuszeństwa mogą być czasowo bardziej radykalne, ale większa też może być rywalizacja i ryzyko rozpadu takiej grupy, pozbawionej fundamentu duchowego. Wspólnota Kościoła musi nieustannie sprawdzać, do jakich wartości się odwołuje w swoich wymaganiach posłuszeństwa.

Wydaje się rzeczą niezbędną nieustanne pobudzanie i przypomnienie o konieczności dobrej woli u człowieka wierzącego. Konieczne jest nieustanne, ale życzliwe badanie motywacji (dobrej woli) u wszystkich członków wspólnoty wierzących. Pamiętajmy dobrej woli nie da się wymusić. Przed Kościołem stoi nieustanne zadanie i troska o formację duchową ludzi pełniących jakąkolwiek funkcję w kościele. Otrzymany urząd w Kościele nie jest gwarancją świętości osobistej, ale odwrotnie powinien być zachętą do pogłę-

¹⁹ A. Luneau, M. Bobichon, *Kościół Ludem Bożym*, Warszawa 1980, s. 97–104.

²⁰ A. Dylus, *Instytucja Kościoła: Wspólnota wartości czy grupa interesu?*, „Prace Naukowe Akademii Ekonomicznej we Wrocławiu” nr 1090, Wrocław 2005, s. 96–108.

bienia osobistego życia wiary (oraz do ciągłego nawracania się). Posłuszeństwo zakłada współodpowiedzialność za wspólnotę, za dyscyplinę i za wyznawaną wiarę. Wierni wsłuchani w Słowo Boże wspierają swoich pasterzy, solidaryzują się z nimi, ale jak trzeba odważnie przystępują do braterskiego i twórczego dialogu. W posłuszeństwie należy temperować emocje, a opierać się na przesłankach wiary i rozumu.

Należy również tu przypomnieć, że wierni świeccy są powołani do współpracy z hierarchią kościelną²¹. Biskup ordynariusz może również powierzyć niektórym osobom świeckim określone zadania, dla nich właściwe. W pewnych okolicznościach świeccy mogą również pełnić pewne urzędy właściwe osobom duchownym. Na świeckich spoczywa również odpowiedzialność podejmowania takich działań, aby Boże Zbawienie coraz lepiej docierało do wszystkich ludzi²².

Posłuszeństwo w Kościele jest rzeczą niezbędną²³. Niewątpliwie jego zachowywanie nie jest rzeczą prostą ani łatwą. Należy jednakże walczyć z mitem, że posłuszeństwo kościelne jest okrutne i szkodliwe dla człowieka. Takie idee propagowane są przez środowiska liberalne i wrogie Kościołowi. Posłuszeństwo kościelne stara się docenić i dowartościować godność człowieka oraz pomaga mu odkryć jego chrześcijańskie powołanie. Nie jest to posłuszeństwo niewolników ale raczej dzieci Bożych, które powinny słuchać Ojca niebieskiego tak jak Chrystus²⁴.

²¹ G. Strzelczyk, M. Józwiak, *Świeccy w Kościele, Wybrane uwarunkowania historyczne sytuacji współczesnej*, „Theological Research” (2017) 5, s. 71–91.

²² M. Schmaus, dz. cyt., s. 186–188.

²³ C. Parzyszek, *Posługa władzy i posłuszeństwo – odpowiedzi na zagrożenia współczesnej cywilizacji*, „Warszawskie Studia Pastoralne” (2009) 9, s. 90–116.

²⁴ K. Dyrek, *Posłuszni i nieużyteczni*, „Pastores” (2009) nr 2, s. 17–26.

3. Rodzaje i stopnie posług kościelnych

Posługi w Kościele opierają się na trzech kolumnach. Podstawowa hierarchia władzy wiąże się ściśle z kapłaństwem i udzielanymi święczeniami. Ważną rolę odgrywa również wymiar prawny – mocno rozbudowany w Kościele, oraz wymiar charyzmatyczny.

3.1. Posługi związane ze święczeniami

Nikt sam sobie nie może udzielić łaski ani autorytetu. Z tego powodu Chrystus ustanowił sakrament święceń, dzięki któremu wyświęceni szafarze posiadają odpowiednie upoważnienie i uzdolnienie do sprawowania sakramentów, które udzielają zbawczej łaski (KKK 875). Święta władza działania w imieniu Chrystusa Głowy (*in persona Christi Capitis*) zostaje udzielona kapłanom przez oddzielny sakrament, w którym najważniejszym gestem jest włożenie rąk.

Wyróżniamy trzy stopnie święceń: biskupie, kapłańskie i diakońskie²⁵. Są one podstawą do wyróżnienia dwóch stopni kapłaństwa: episkopat (biskup) oraz prezbiterat (kapłan) (KKK 1554). Biskupi są następcami Apostołów oraz są spadkobiercami sukcesji apostoelskiej (KPK kan. 375)²⁶. Poprzez konsekrację biskupią zostaje udzielona pełnia sakramentu święceń, która nazywana jest najwyższym kapłaństwem i pełnią świętego posługiwania (KK 33). Biskupi ze święczeniami otrzymują funkcję uświęcania, nauczania i rządzenia powierzonym im kościołem lokalnym.

Wyświęceni kapłani są współpracownikami biskupa w wypełnianiu powierzonego im przez Chrystusa posłannictwa apostoelskiego²⁷. Kapłani są ściśle związani z biskupstwem. Na mocy sakramentu kapłaństwa, na podobieństwo Chrystusa najwyższego i wiecznego Kapłana, głoszą Ewangelię, są pasterzami wiernych

²⁵ Cz. Krakowiak, *Posługiwanie biskupów, prezbiterów i diakonów w pismach Ojców Kościoła do V wieku*, „Vox Patrum”, (2008) 28, t. 52, (cz.) 1, s. 513–530.

²⁶ L. Bouyer, *Kościół Boży*, Warszawa 1977 s. 325–334.

²⁷ Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu kapłańskim*, 2.

oraz celebrują kult Boży (KK 28). Ich posługa służy uświęceniu Ludu Bożego²⁸. Diakon, chociaż nie jest kapłanem to również uczestniczy w posłaniu łasce Chrystusa i może sprawować prawem mu przypisane funkcje kościelne.

3.2. Władza prawna (jurysdykcja)

Posługi kościelne są ściśle związane z władzą prawną, która ściśle wiąże się ze święceniami, ponieważ przez nie człowiek otrzymuje odpowiednie wewnętrzne wyposażenie w łaskę i niezatarty znak – znamię. Stopnie władzy jurysdykcyjnej (prawnej) są ściśle określone prawem kanonicznym. W dużej części posiadają one charakter dyscyplinarny i dostosowany do warunków społecznych i historycznych. Prawo kanoniczne opisuje w sposób precyzyjny, jak ma być konkretnie sprawowana władza w Kościele. Najwyższą i pełną władzę posiada Ojciec Święty, jako Biskup Rzymu i następca św. Piotra. Pod względem sakramentalnym jest on zwykłym biskupem, ale pod względem prawnym pełni on najwyższy urząd, określany wieloma innymi terminami (KPK kan. 330)²⁹. Biskup Rzymu cieszy się prymatem oraz przywilejem nieomyłności w nauczaniu wiary, co jest wyrazem bezbłędności i nieomyłności całego Kościoła³⁰.

Biskupa Rzymu wspomagają wszyscy wyświęceni biskupi, którzy wspólnie z Papieżem tworzą Kolegium Biskupów (KPK kan. 336–341). Kolegium to sprawuje swoją władzę w sposób uroczysty na soborze powszechnym. Władza ta ujawnia się również podczas Synodu Biskupów (KPK kan. 342–348). Papież w wykonywaniu swojej posługi jest wspomagany przez Kolegium Kardynalskie oraz

²⁸ E. Szczot, *Posługa sakramentalna źródłem uświęcenia wiernych*, „Ateneum Kapańskie” (2000) 134 z. 3, s. 418–431.

²⁹ R. Porada, *Posługa Piotra i papieństwo według „Communio Sanctorum”*, „Studia Oecumenica” (2003) 3, s. 21–42.

³⁰ J. Krzywdą, *Prymat papieski i Kolegium Biskupów w świetle nauki Vaticanum I i II*, Kraków 2008.

przez Kurie Rzymską. Istnieją też odpowiednie struktury kościelne w poszczególnych państwach i prowincjach kościelnych.

Za poszczególne kościoły lokalne odpowiadają biskupi diecezjalni i to oni posiadają odpowiednią władzę jurysdykcyjną (własną, zwyczajną i bezpośrednią) do kierowania powierzoną im częścią Ludu Bożego (KPK kan. 381–402)³¹. W wypełnianiu tej posługi potrzebują oni pomocy odpowiednich struktur: biskupów pomocniczych, kurii, seminarium, sądu biskupiego itp.

W wypełnianiu misji Chrystusowej biskupa diecezjalnego wspierają kapłani. W sposób szczególny myślimy tu o proboszczach, którym powierzone jest władanie nad parafią³². Niektóre funkcje kościelne biskup może powierzyć także osobom świeckim na przykład katechetom lub nadzwyczajnym szafarzom Eucharystii. Na uwagę zasługuje posługa charytatywna na rzecz ubogich, o których powinni troszczyć się duchowni i świeccy³³.

3.3. Posługi charyzmatów

O charyzmatach w życiu pierwotnego Kościoła najczęściej pisał św. Paweł. To on również zauważa, że istnieje wśród nich jakby pewien podział, hierarchia, lub stopniowanie (1 Kor 12,28–30). Najważniejszym i najcenniejszym darem i charyzmatem jest miłość (1 Kor 13,2.8; 14,1). Duch Święty wzbudza różne dary i charyzmaty w celu budowania żywej wspólnoty Kościoła³⁴. Pośród różnorodności owych darów łaski zauważa się pewne zróżnicowanie, które zależne jest również od odpowiedzi człowieka na otrzymany dar. O autentyczności charyzmatu decyduje posłuszeństwo legalnej władzy kościelnej, bez tego charyzmat wprowadza tylko ferment

³¹ T. Dereziński, *Biskup w Kościele*, „Kaliskie Studia Teologiczne” 1, s. 129–143.

³² J. Mariański, *Kapłan jako kierownik wspólnoty parafialnej*, w: *Osobowość kapłańska*, red. J. Majka, Wrocław 1976, s. 215–254.

³³ Z. Sobolewski, *Kapłan w służbie ubogich*, „Teologiczne Studia Siedleckie” (2009) 6, s. 53–74.

³⁴ E. Ozorowski, dz. cyt., s. 206.

i zamieszanie w Kościele, które często prowadzi do poważnych nadużyć i kłopotów³⁵.

Charyzmatyczny wymiar władzy jest zrozumiały jedynie w kontekście łaski i miłości. Nie mniej jednak, obejmuje on wszystkich członków Kościoła: posiadających tytuły i urzędy, a także tych, którzy są zakonnikami i zwykłymi wiernymi³⁶. Duch pobudza do działania i odpowiedzialności tak hierarchów jak i prostych ludzi ochrzczonych. Jeżeli możemy tu mówić o hierarchii, stopniowaniu lub wartościowaniu to jest to bardzo trudne. W ocenie należałoby zastosować miarę gorliwej miłości do Boga i żarliwości w budowaniu jego Królestwa. Można jednakże zauważyć pewien próg – jest nim konsekracja, poświęcenie swego życia na wyłączną służbę Bożą. Przykładem takiego poświęcenia są śluby zakonne lub inne podobne praktyki spotykane w nowych wspólnotach religijnych. Jeżeli kościelną władzę rozumiemy, jako służbę Bogu i ludziom, to nie ma piękniejszej i czystszej władzy, jak pełna miłości posługa otrzymanym charyzmatem we wspólnocie³⁷.

4. Sposoby sprawowania posługi kościelnej

Wiele jest sposobów sprawowania posług w Kościele. Niewątpliwie zależne jest to od charakteru i zdolności ludzi w danych czasach dzierżących ster łodzi Kościoła. Od samego początku wyłaniają się jednakże pewne rysy wspólne, które trwają niezmiennie do dziś.

4.1. Jednoosobowa odpowiedzialność

Posługa kościelna posiada zawsze charakter osobowy. To Chrystus sam wybiera swoich uczniów oraz Apostołów i im powierza pieczę nad swoim Kościołem. Są oni świadkami Chrystusa zmar-

³⁵ H. Szmulewicz, *Posłuszeństwo jako odpowiedź na dar charyzmatu w Kościele*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” (2006) 25, z. 1, s. 3–32.

³⁶ Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 3, Warszawa 1996, s. 312–320.

³⁷ R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty*, Kraków 1998, s. 449–454.

twychwstałego oraz swoim życiem i słowem dają świadectwo Ewangelii. Następcami Apostołów są biskupi. Następca Piotra jest Biskup Rzymu. Za każdym razem mamy bezpośredni, osobisty związek z Chrystusem. Tak Papież, jak i każdy biskup ponoszą jednoosobową odpowiedzialność za właściwe wypełnienie swojej misji, najpierw wobec Boga, a następnie wobec Kościoła³⁸. W sprawowaniu swego urzędu ani Papież ani żaden inny biskup nie jest sam, to jednak w większości przypadków, tylko on jednoosobowo ma prawo i obowiązek podjąć decyzje, zgodne z prawem kościelnym, ponosząc ostateczną odpowiedzialność przed Sądem Bożym (KKK 879). Nikt nie może go zwolnić z tej odpowiedzialności. Biskup zaś jest źródłem i fundamentem jedności w Kościele (KKK 886). Jeżeli wypełnia swoją posługę z miłością, zachowując wierność Ewangelii na pewno znajdzie sposób na znalezienie zrozumienia i przychylności swoich wiernych³⁹. Ta jednoosobowa odpowiedzialność dotyczy nie tylko biskupów, lecz także i inne osoby pełniące odpowiedzialne funkcje w Kościele.

4.2. Kolegialność – synodalność

Odpowiedzialności indywidualnej towarzyszy inna zasada: kolegialność, określana również innymi terminami takimi jak soborowość i synodalność. Chrystus ustanowił kolegium dwunastu Apostołów, którzy przebywali nieustannie ze swoim Mistrzem (1 J 1,1). Razem otrzymywali pouczenia, razem też zostali rozesłani, aby szerzyć Królestwo Boże. Każdy biskup pełni swoją posługę wyłącznie w ramach Kolegium Biskupów w jedności z Papieżem – następcą św. Piotra. Podobnie kapłani pełnią swą posługę w ramach prezbiterium diecezji pod kierunkiem swego biskupa (KKK 877). Od początku istnienia Kościoła można w nim wyodrębnić instytucję rady starszych (Dz 15,6; 21,28). Kolegium, sobór, synod czy każ-

³⁸ B. Sesbouïé, *Władza w Kościele. Autorytet, prawda i wolność*, Kraków 2003, s. 256.

³⁹ Jan Paweł II, *Adhortacja Pastores gregis*, nr 44.

da inna rada w Kościele nie posiada autorytatywnej władzy sama z siebie i nie może podejmować ostatecznych i wiążących decyzji wobec wspólnoty Kościoła. Ci jednak, którzy podejmują ostateczne jednoosobowe decyzje powinni brać pod uwagę ich wspólną opinię. Najlepszym przykładem jest to, że to Papież promulguje dokumenty soborowe czy synodalne.

Kolegialność w Kościele przybierała i przybiera coraz to nowe formy. Czasem przybierała formę nieakceptowalnego koncyliaryzmu. W Średniowieczu najbardziej uwidocznił się ona podczas tzw. Soboru w Konstancji (1414–1418), który jednakże pomógł w zażegnaniu poważnego kryzysu w Kościele. Współcześnie po Soborze Watykańskim II niektórzy ludzie wręcz mówią o demokratyzacji Kościoła. Instytucja synodów zdomowiała się na trwale w Kościele powszechnym i w kościołach lokalnych. Duże kompetencje otrzymały Konferencje Episkopatu. Na poziomie diecezjalnym i parafialnym lepiej lub gorzej funkcjonują różnego rodzaju rady i inne organy kolegialne.

4.3. Odpowiedzialność całego Ludu Bożego

Wszyscy wierni ochrzczeni ponoszą razem z kapłanami i biskupami odpowiedzialność za wspólnotę Kościoła. Wierni świeccy mogą współdziałać w wykonywaniu władzy w Kościele na wiele sposobów, nie tylko na zasadzie daru, łaski i charyzmatu, ale także na mocy przepisów prawa. Kanony pozwalają świeckim na udział w synodach, różnego rodzaju radach duszpasterskich i ekonomicznych, trybunałach kościelnych itd. (KKK, 911). Od strony doktrynalnej mówimy o powszechnym zmyśle wiary Ludu Bożego, który z uznaniem i radością akceptuje decyzje Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Lud Boży może również wyrazić niezadowolnienie z powodu podejmowanych decyzji przez elitę kościelną. Zarządzający Kościołem muszą się liczyć z powszechną, bliżej niedookreśloną opinią zmysłu wiary ludzi w Kościele.

W systemie państwowym naród „rządzi nogami”, idąc do urn wyborczych, decydując o swoich przedstawicielach lub podejmując decyzje w referendum. Podobnie jest w Kościele. Lud Boży „rządzi” poprzez swoje przywiązanie do Chrystusa, poprzez umiłowanie Kościoła Matki, poprzez świadectwo wiary, poprzez słuchanie Słowa Bożego, poprzez przyjmowanie sakramentów itd. – na tym polega chrześcijański sposób „głosowania”. Nie ma bowiem gorszej sytuacji, gdy kościoły pozostają puste, a rządzący nimi nie mają komu posługiwać. Jeżeli wiara nie jest przekazywana, a Ewangelia nie jest głoszona, traci sens sprawowanie jakiegokolwiek władzy duchowej. Zadaniem posługujących w Kościele jest przekaz autentycznej wiary w Chrystusa oraz nauka miłości do Kościoła jako wspólnoty, prowadzącej do Zbawienia.

Zakończenie

Na zakończenie przypomnijmy, że wszelka posługa kościelna pochodzi bezpośrednio od Chrystusa – Głowy Kościoła. Władza kościelna posiada charakter posługi i polega na służeniu z miłością Ludowi Bożemu. Urząd kościelny wiąże się ściśle ze święceniami kapłańskimi. Szczególna i niezastąpiona rola przypada biskupowi. Uprzywilejowane miejsce posiada również Biskup Rzymu – następca św. Piotra – to on posiada najwyższy autorytet nauczający i prymat w pasterzowaniu. Posługa w Kościele związana jest z jednoosobową odpowiedzialnością wspieraną przez różnego rodzaju instytucje kolegialne. W wielu z nich mogą i powinni uczestniczyć wierni świeccy, zgodnie z przepisami prawa kanonicznego. Każdy ochrzczony powinien być otwarty na działanie Ducha Świętego oraz na jego dary i charyzmaty – w ten sposób skuteczniej i pełniej może sprawować swoją część posługi w Kościele.

Bibliografia

Augustyn J., *Jak szukać i znajdować wolę Bożą?*, Kraków 2012.
Bouyer L., *Kościół Boży*, Warszawa 1977.

- Congar Y., *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 3, Warszawa 1996.
- Dagens C., *Hierarchia i wspólnota : podstawy władzy w początkach Kościoła*, w: *Kapłaństwo*, red. L. Balter, Poznań – Warszawa 1988 (Kolekcja *Communio* 3), s. 54–64.
- Dereziński T., *Biskup w Kościele*, „*Kaliskie Studia Teologiczne*” (2002) 1, s. 129–143.
- Dylus A., *Instytucja Kościoła: Wspólnota wartości czy grupa interesu?*, „*Prace Naukowe Akademii Ekonomicznej we Wrocławiu*” nr 1090, Wrocław 2005, s. 96–108.
- Dyrek K., *Posłuszni i nieużyteczni*, „*Pastores*” (2009) nr 2, s. 17–26.
- Krakowiak Cz., *Posługiwanie biskupów, przebiterów i diakonów w pismach Ojców Kościoła do V wieku*, „*Vox Patrum*”, (2008) 28, t. 52, 1, s. 513–530.
- Krzywda J., *Prymat papieski i Kolegium Biskupów w świetle nauki Vaticanum I i II*, Kraków 2008.
- Krzywda J., *Urząd i charyzmat w służbie budowy wspólnoty (communio) Kościoła*, „*Analecta Cracoviensia*” (2004) 36, s. 633–648.
- Lambrecht J., *Władza jako służba*, „*Communio*” (1984) 4 nr 3, s. 29–37.
- Laurentin R., *Nieznany Duch Święty*, Kraków 1998 s. 449–454.
- Luneau A., Bobichon M., *Kościół Ludem Bożym*, Warszawa 1980.
- Mariański J., *Kapłan jako kierownik wspólnoty parafialnej*, w: *Osobowość kapłańska*, red. J. Majka, Wrocław 1976.
- Ozorowski E., *Kościół*, Wrocław 1984.
- Parzyszek Cz., *Nowe spojrzenie na posłuszeństwo i posługę władzy zakonnej*, „*Collectanea Theologica*” (2009) 79 1, s. 85–102.
- Parzyszek Cz., *Posługa władzy i posłuszeństwo – odpowiedzi na zagrożenia współczesnej cywilizacji*, „*Warszawskie Studia Pastoralne*” (2009) 9, s. 90–116.
- Porada R., *Posługa Piotra i papieństwo według „Communio Sanctorum”*, „*Studia Oecumenica*” (2003) 3, s. 21–42.
- Ratzinger J., *Kościół wspólnota w drodze, Jedność* Kielce 2006.
- Rosik M., *Władza przekazana uczniom (Mt 28,16–20)*, „*Verbum Vitae*” (2008) 14, s. 109–134.
- Rzeszowski W., *Posługa władzy i posłuszeństwo*, „*Pastores*” (2011) 3, s. 116–124.

- Schmaus M., *Wiara Kościoła*, t. 5: *Chrystusowe zbawienie w Kościele i przez Kościół*, Gdańsk – Oliwa 1993.
- Sesboüé B., *Władza w Kościele. Autorytet, prawda i wolność*, Kraków 2003.
- Sobański R., *Kościół – prawo – zbawienie*, Katowice 1979.
- Sobolewski Z., *Kapłan w służbie ubogich*, „Teologiczne Studia Siedleckie” (2009) 6, s. 53–74.
- Strzelczyk G., Józwik M., *Świeccy w Kościele, Wybrane uwarunkowania historyczne sytuacji współczesnej*, „Theological Research” (2017) 5, s. 71–91.
- Szczot E., *Posługa sakramentalna źródłem uświęcenia wiernych*, „Ate-neum Kapłańskie” (2000) 134 z. 3, s. 418–431.
- Szmulewicz H., *Posłuszeństwo jako odpowiedź na dar charyzmatu w Ko-ściele*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” (2006) 25 1, s. 3–32.
- Węclawski T., *Wspólnota ludzi – Kościół Boga*, w: *Kompas dla Kościoła trzeciego tysiąclecia*, red. I. Dec, Wrocław 2002, s. 131–141.
- Wojtyra K.J., *Co jest wolą Bożą? Studium semantyczno-teologiczne Rz 12,2*, „Świdnickie Studia Teologiczne” (2021) 18, s. 191–208.
- Zawadzki R., *Władza Jezusa nad życiem i śmiercią*, „Verbum Vitae” (2008) 14, s. 93–108.

The Essence and Nature of the Orthodox Church

Introduction

The assumption for working on this paper¹ was an attempt to look at the Church – the Orthodox Church, from the perspective of the Orthodox ecclesiology. In a short, synthetic approach, it allows us to present many definitions of this term. Each attempt to characterise what the Orthodox Church is, sets a slightly different point of reference in further analysis. A catechism, theological, administrative, comparative, historical, contemporary, internal or external definition implies a way of speaking about the Orthodox Church. Within the boundaries drawn by definitions, we will be able to characterise the nature of the Orthodox Church and its essence, as is spoken of and is implemented by the Orthodox Church. Therefore, it is an analysis based on a theological, internal approach, which, however, takes into account external characteristics, i.e., a reference to how the Orthodox Church is perceived. Theological internal analysis primarily makes use of the achievements of

¹ As part of efforts to disseminate the results of scientific research and to foster the internationalization of academic reflection, this article is made available in English. This enables its content to be situated within a broader context of international scholarly debate and increases its accessibility to research communities beyond the Polish-speaking academic environment. The original version of this text was published in Polish in: M. Ławreszuk, *Istota i natura Cerkwi*, in: *Kościół a Kościoły*, (ed.) A. A. Napiórkowski OSPPE, A. Sejbuk CM, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2025, pp. 173–198.

Orthodox ecclesiology, considering its historical foundations and contemporary interpretations.

Church or Orthodox Church? – A Brief Terminological Analysis

The use of the term “Orthodox Church” in the title of this paper requires a brief explanation. In the Polish Orthodox theology, this term is synonymous with “church”, although it has its own specificity and a broader context of use, especially in fixed word combinations. The use of this term can and should be understood synonymously in this paper, although due to the connection with the biblical heritage and the legacy of the patristic era, the use of this feminine noun can be justified more deeply than just by sentiment or tradition.

The Greek term *ἡ ἐκκλησία*, which becomes the starting point for the creation of further terminology and equivalents in other languages, speaks of a particular organism. Over the millennia, many attempts have been made to define this organism, and – as Paul Evdokimov claims, referring to the work of Fr. Sergius Bulgakov or Fr. Pavel Florensky – all definitions cite only a partial, fragmentary characterisation of the Orthodox Church, because “they are conceptual and not doctrinal in nature”².

Many of these definitions use biblical terminology and biblical images for a clearer and more precise characterisation. The attempt to interpret them contained in the patristic work and the heritage of thought of the era of the ecumenical councils was based, e.g., on the fusion of the Greek feminine noun with various symbols, images and terms with which this noun interacted in a specific way. In the definitional descriptions, the Greek *ecclesia* was combined with the biblical Bridegroom, becoming the “Bride” in the description and establishing mutual relations based on Old Testament images

² P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1964, p. 131.

(e.g.: Hos 1; Ez 16; Jer 33: 11; Iz 49: 18, 61: 10, 62: 5; Wis 8: 2), and above all on the basis of the same metaphor used by Jesus Christ (Matt 9: 15; Matt 25: 1–13) and precisely described by the Apostle Paul in 2 Cor 11: 2 and Eph 5: 25. This oldest, biblical and at the same time Christian attempt to define the Church-Orthodox Church through the metaphorical image of the relationship between the Bridegroom and the Bride dominated patristic thought, which sought deeper and deeper references contained, for example, in the *Song of Songs* or the image of the Lamb's wife from the Revelation of St. John (see, e.g., Rev 21: 9–10, 19: 7, 21: 2, 22: 17). In addition to this biblical metaphorical image, we can also point to the fixed connection ἡ Μητέρα Ἐκκλησία, which characterises the main element as “mother”.

These two examples alone allow us to indicate that the feminine gender of the Greek term *ecclesia* naturally allowed for the development of characteristics and descriptions of what this term hides. In both cases, the feminine gender of the term allows for the construction of a coherent picture of the relationship between a woman and a man or a characteristic of the function attributed to maternal care and love.

The Greek term has found its multilingual counterparts in the world. It is worth noting that Spanish (*iglesia*), French (*eglise*), Italian (*chiesa*), Norwegian (*kyrkje*), German (*kirche*), Latin (*ecclesia*) and a whole group of Slavic languages (Bulgarian, Russian, Belarusian, Ukrainian, Church Slavonic, Croatian, Czech, Macedonian, Serbian) retain the feminine gender in this situation. In Polish, at the junction of two cultures and linguistic traditions, the usage of the masculine-gender term *kościół* and the feminine-gender term *cerkiew* has become common. The *ecclesia*, which is synonymous with the feminine-gender, is not commonly identified with the Orthodox Church-Church, but rather refers to a more general understanding as “congregation”. In modern Greek, this term has become synonymous with the sacred building of Christian denominations. Therefore, this term, despite its etymological proximity to its Greek

counterpart, cannot be used, apart from scientific studies, to characterise the Christian community. The editors of the *Dictionary of Polish Orthodox Terminology* pointed out that this type of distinction was “specific to the languages of the former Polish-Lithuanian Commonwealth and present today also in the Czech and Slovak languages”³. Being aware of the synonymy of the terms *Orthodox Church* and *Church*, a feminine noun has been used in this text⁴.

Orthodox Church or Orthodox Churches?

The Ambiguity of the Term in the Perspective of the Orthodox Theology

Focusing on the presentation of the essence and nature of the Orthodox Church, it is necessary to specify the context of this ambiguous term. A theological approach allows us to exclude in an obvious way the architectural meanings of this term, which indicate: a “consecrated building or a separate place in a building intended for the celebration of services and mysteries” and the liturgical designation of the main nave of the temple⁵. In this way, we are left with the basic theological-doctrinal definition of the term, which, after the *Dictionary of Polish Orthodox Terminology*, is as follows: a “divine-human organism whose head is Jesus Christ, and whose body is a community of angels and baptised people united by faith in God and the mystery of the Eucharist”⁶. It should be added that the contemporary Orthodox theology is reluctant to accept and criticise the historically narrow definitions of the Orthodox Church, developed by Orthodox theologians in the spirit of scholas-

³ Cerkw, in: *Słownik polskiej terminologii prawosławnej*, (eds) W. Przyczyna, K. Czarnecka, M. Ławreszuk, Białystok 2022, pp. 124–127.

⁴ The original spelling has been preserved in the quoted fragments of the text.

⁵ Cerkw, in: *Słownik polskiej terminologii prawosławnej*, op. cit., pp. 124–127.

⁶ Ibidem.

tic dogmatics, which treated the Orthodox Church either exclusively as a community or exclusively as an institution⁷.

The etymology emphasises that this organism is an “assembly” – a “synax” that connects the Creator and creation, which is organized based on voluntariness⁸, choice and which can be said to require constant will and action to preserve its community (Greek: *ergon, praxis*)⁹. The will is the expression of true faith, and actions should flow from it and find their fulfilment in the Sacrament of the Sacraments of the Orthodox Church of Christ, i.e., in the Eucharist.

These definitions clearly indicate the existence of one Orthodox Church. On the other hand, however, historical and contemporary testimonies of the real life of Christian communities in the world, as well as canonical arrangements and ecclesial concepts, speak of Orthodox churches – in the plural. Does such a distinction undermine the original definition and change the character of the Orthodox Church?

Following Christos Jannaras, we can say that, as a divine-human organism, the Orthodox Church manifests itself in many ways as “religious” elements of a historical ecclesial body that “constitutes the Orthodox Church as offering the prospect of «eternal life» on that earthly side, which is temporal and limited by space”¹⁰. The Orthodox Church as a divine-human organism and as its manifestations in a specific time and place is identical with each other in terms of its nature and essence, which we try to analyse in the next paragraph.

To the mentioned dictionary definition, we can attribute the word combination “Universal Orthodox Church”, which appears

⁷ D.A. Lialiou, *Współczesna teologia grecka eklezjologii*, “Elpis”, vol. 5 (2003), p. 101.

⁸ *Katechizm. Podręcznik do nauki Religii Prawosławnej*, Warszawa 1938, p. 25.

⁹ S. Hrycuniak, *Eucharystia*, in: *Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, eds. K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 1999, p. 209.

¹⁰ H. Jannaras, *Faith in the Church*, Kiev 2012, p. 206.

precisely to distinguish between the discussion of unity and plurality. This connection becomes a support in distinguishing the ecclesial term “local Orthodox church”. Their definitions are mutually dependent and are as follows. The universal Orthodox Church speaks of the Orthodox Church in the canonical and theological aspect. It does not change the definition of the Orthodox Church, but presents it in the realities of the temporal world as “all local Orthodox Churches in Eucharistic communion with one another”¹¹. This canonical aspect of the existence of the Orthodox Church also finds its expression in other fixed connections: the visible Orthodox Church, the earthly Orthodox Church.

The second group of frequently used connections emphasizes the multiplicity of existing Earth structures. This group of word combinations includes: Local Orthodox Church, Autocephalous Orthodox Church, Autonomous Orthodox Church, Mother Orthodox Church, Kiriarchal Orthodox Church, Eastern Orthodox Churches, Orthodox Church(s), Uniate, Roman Catholic, Protestant, etc. Avoiding a deep and difficult to carry out analysis of the internal divisions of Christianity and the resulting terminological discrepancies, focusing not on causes and effects, but only by analyzing the very fact of the existence of many diverse structures referred to as Orthodox Churches (in the plural), we can place them under the most universal definition of ecclesial “plurality”. This definition refers to the “local Orthodox Church” and reads: a “part of the universal Orthodox Church separated based on administrative, canonical, or organizational criteria”¹². This canonical-ecclesial definition explains the phenomenon of the multiplicity of structures of the Orthodox Church organized into the structures of patriarchates, autocephaly, or autonomy, as well as the existence of a plurality of structures characterized by the additional adjective “Orthodox”, “Roman Catholic”, “Protestant”, etc.

¹¹ Cerkiew, in: *Słownik polskiej terminologii prawosławnej*, op. cit., pp. 124–127.

¹² Ibidem.

The definition of plurality is subordinate to and consistent with the unit definition. An important point of the Orthodox Church is the characterization that speaks of a specific “part” of the Universal Orthodox Church, which indicates that is not separated from this large, universal collection. Explaining the multiplicity of local communities, Fr. Henryk Paprocki states in the light of Orthodox doctrine,

each Church [from these local communities – M.L.] is the Body of Christ [...]. In fact, love binds all the Churches into one mystical organism, dependent on Christ as the Head of the whole Body. In this sense, the Church is a union of heaven and earth, a sign of eschatological fullness, when God is “all in all”¹³.

Contemporary Orthodox doctrine clearly expands the meaning and dimension of the local Orthodox Church, indicating that it does not speak only of patriarchates, autocephaly, or autonomies, but identifies with this term a diocese (or, depending on the terminology adopted locally – an eparchy)¹⁴.

Theological debates on the compatibility of this definition with the reality of the existence of many religious communities in the world that define themselves as Orthodox churches – churches require doctrinal and comparative studies and as such have been raised many times. Among the many synthetic studies, we can cite the conclusions of Jean-Claude Larchet, who stated that the “Orthodox Church considers itself to be the only Church of Christ and cannot assign this designation of the Church to other Christian

¹³ H. Paprocki, *Biblijne podstawy eklezjologii*, “Elpis”, vol. 5 (2003), p. 53, https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Elpis/Elpis-r2003-t5-n7_8/Elpis-r2003-t5-n7_8-s53-58/Elpis-r2003-t5-n7_8-s53-58.pdf (date of access: 12.09.2024).

¹⁴ A. Kuźma, *Istota eklezjologii pierwszego tysiąclecia w ujęciu prawosławnym i rzymskokatolickim w świetle dokumentu: “Synodalność i prymat w pierwszym Tysiącleciu: Ku wspólnemu rozumieniu w służbie jedności Kościoła”, Chieti 2016*, “Elpis”, vol. 21 (2019), p. 115, <https://repozytorium.uwb.edu.pl/jspui/handle/11320/8631>, DOI: 10.15290/elpis (date of access: 12.09.2024).

denominations”¹⁵. John Meyendorff – by writing that the “Orthodox Church is conscious of being the only true Church”¹⁶ – pointed out that this definite exclusivism on a theological level is analogous to the Roman Catholic interpretation.

However, these positions, also confirmed in the publications of other eminent theologians, carry a very precise direction. They emphasize not so much the problem with the recognition or proper evaluation of the existing Christian communities / Orthodox churches, but they focus on their own characteristics and self-esteem of the community in which they find themselves and about which they write. It is emphasized by Metropolitan Maximus of Stauropeolis, particularly active in the ecumenical movement, who stated, e.g.,

Orthodoxy is not one of the Churches, but the Church itself. It has preserved the teaching of Christ in an accurate and authentic way. This is what distinguishes Orthodoxy and justifies its proclamation that it is and remains the Church¹⁷.

A similar self-esteem is declared by the official statutes of the local Orthodox churches or pan-Orthodox organisations, which in their preambles define themselves as follows:

it is our duty [...] to confess that the Orthodox Church is the only Church of Christ. We confess this because we are convinced that since the time of our Lord Jesus Christ and His Apostles, the Orthodox Church has not accepted any erroneous norm of life, despite the mistakes made collectively or individually by the members of the Church¹⁸.

¹⁵ J.-C. Larchet, *Kościół – Ciało Chrystusa. Relacje między Kościołami*, Białystok 2016, p. 128.

¹⁶ Ibidem, pp. 128–129.

¹⁷ Ibidem, p. 129.

¹⁸ *Encyclical Letter of the Holy Synod of Bishops of the Orthodox Church in America on Christian Unity and Ecumenism* (1973).

The Essence and Nature of the Orthodox Church

Recalling the thought of Fr. Pavel Evdokimov, it should be stated that patristic sources avoided the limitation resulting from the development of the definition of the essence of the Orthodox Church and rather led towards a “description of the life of the Church, taking faith as a starting point”¹⁹. That is why Fr. Paweł Florenski concluded that the “concept of the Church does not exist at all, although it itself exists and for every living member of the Church the ecclesiastical life is something most definite”²⁰. St. Justin Popovich wrote:

The organism of the Orthodox Church is in its entirety a complex organism that can be understood by the human soul. Why? Because it is the only God-human organism in which God's and human powers co-create one harmonious body. Only the all-wise and omnipotent God-man, the Lord Christ, could unite all these things and gather them into one body, His Body, of which He Himself is the eternal head²¹.

The situation of the lack of an unambiguous self-declaration or self-definition of the Orthodox Church is sometimes described as a characteristic action of the Fathers of the Church, who “did not try to give the Church a definition, but were satisfied only with the words of the Symbol of Faith”²².

All definitions thus lead to fragmentary descriptions, which, even put together, are not able to fully encompass the mystical organism. Perceived in this way, the Orthodox Church – the Church, going beyond the characteristics of its individual features, has full rights to use synonymous terms such as “Body of Christ”, “Church of Christ”. In order to understand the description of the Orthodox

¹⁹ P. Evdokimov, *Prawosławie*, op. cit., p. 131.

²⁰ Ibidem.

²¹ I. Popovich, *Dogmatika pravoslavnoj Cerkvi. Ekklesiologija*, Moscow 2005, p. 31.

²² D.A. Lialiou, *Współczesna teologia grecka o eklezjologii*, op. cit., p. 101.

Church through fragmentary characterizations and with the simultaneous use of apophatic and cataphatic methods, it is necessary to consider the perception of the Orthodox Church from the perspective of a person. After all, he is dealing with a complex reality, both visible and invisible. Hence, developing the catechism “I believe in [...] the Orthodox Church”, Fr. Paul Evdokimov and the continuators of his theological concepts distinguish between “faith” and “knowledge”. To “believe” and “know” the Orthodox Church means to be able to perceive and analyse the visible and invisible space within the unity of the divine-human organism²³.

Despite these limitations, theology characterizes the Orthodox Church and tries to define precisely its essence and nature. However, it should be remembered that the mysticism of the Orthodox Church cannot be finally enclosed in a list of characteristics limited by man.

The essence and nature of the Orthodox Church was determined by the Savior and His disciples, written down in the books of the New Testament, and described by the assemblies of the general and local councils and the theologians of the patristic era. The fundamental features are written in the Nicene-Constantinopolitan symbol of faith. Each of the four characteristics found there: one, holy, universal/catholic/conciliar, apostolic Orthodox Church, has already been the subject of many outstanding theological analyses and authoritative studies. Therefore, we focus only on selected comments related to them.

Referring to the definition presented in this paper, it is necessary to point out the supernatural nature of the Orthodox Church. In the document *Synodalność i prymat w pierwszym tysiącleciu. Ku wspólnemu rozumieniu w służbie jedności Kościoła* [*Synodality and Primacy in the First Millennium. For a Common Understanding in the Service of the Unity of the Church*], prepared in 2016 before the Pan-Orthodox Council of Crete, it was emphasised that the nature of the Ortho-

²³ Ibidem.

dox Church results from God's foundation of the Orthodox Church, "resulting from the will of the Father and the participation of the other persons of the Holy Trinity in this institution"²⁴. The "divine-human organism" indicates the synergy between God and creation. Therefore, the nature of the Orthodox Church is expressed in a unique relationship. This relationship goes beyond the temporal world, beyond temporality, but on the other hand, expressed from the perspective of man, it is precisely located both in time and space. Based on the biblical concept of the "chosen people" that in the Gospel becomes the new people chosen by God, Orthodox theology emphasises God's foundation of the Orthodox Church, as well as the timeless one expressed in the history of salvation by the Old and New Testaments. The guidelines by which the Savior sealed this covenant with God's people are essential to this arrangement. These are the following guidelines: the community is open to all (Matt 28: 19–20; Gal 3: 28 et al.), in order to be and abide in it, it is necessary to accept and implement the New Covenant, which is accomplished through the breaking of the bread and the blessing of the cup, i.e., the Eucharist²⁵.

The nature of the divine-human organism influences all aspects of the life of the Orthodox Church. To prove this, let us concentrate on selected examples of its influence on the formation of Orthodox theology, spirituality, and rituals.

The holiness of the Orthodox Church is expressed in its concentration on what is sacred. The original, New-Testament organisation of the first communities of faith, i.e., the first Orthodox Churches, as indicated by the Acts of the Apostles and the Pauline letters, was born owing to the kerygma and evangelization. The preaching of the word of God by the apostles gathered and organized the community²⁶. Absolute concentration on God, on His words, His com-

²⁴ A. Kuźma, *Istota eklezjologii pierwszego tysiąclecia...*, op. cit., p. 114.

²⁵ H. Ânnaras, *Vera Cerkvi*, op. cit., p. 178.

²⁶ *Ibidem*, p. 194.

mandments and on the relationship with Him is the only way to achieve and maintain the quality of holiness.

The unity of the Orthodox Church has already been characterized, when analyzing the multiplicity of its earthly structures. The Orthodox Church is always one, even in the multiplicity of local structures, because “she has fullness in herself and is guided by the Holy Spirit”²⁷. In addition to this inalienable characteristic of the Orthodox Church, however, it must be pointed out that as an “assembly” and a “community” it is open and embraces all God’s creatures who desire it. It is the evangelical field in which both wheat and weeds grow (Matt 13: 25–26), and at the same time a net cast into the sea that catches “fish of every kind” (Matt 13: 47–51). This makes it possible for both saints and sinners, the righteous and virtuous, along with thieves, harlots and liars, to find themselves in this organism. For all the diversity of humanity is in the same way marked by death. And the Orthodox Church can not only lead through death to eternal life, it can and should be an assembly “not for the relief of the mortal [in his daily cares], but for the eternal life of the repentant man”²⁸. The unity of the Church thus emphasizes her universal, all-encompassing character. St. Justin Popovich defined the Church as the “fullness of God’s truth, justice, love, life, and eternity, the fullness of all God’s virtues and at the same time the fullness of all human virtues, because the Lord Christ is the God-man”²⁹.

Since nature is based on relationship, it must be in harmony with the teachings of Jesus Christ. The One Who called his disciples friends, brothers, and sisters, who called for a sincere relationship with one another, expects this relationship in prayer and every human action. Hence, with all the apparent formalism of Orthodox rites, the cultivation of the conservative rite and old prayers,

²⁷ H. Paprocki, *Eklezjologia Aleksego Chomiakowa*, “Elpis”, vol. 12 (2010), p. 297.

²⁸ H. Ânnaras, *Vera Cerkvi*, op. cit., p. 207.

²⁹ I. Popovich, *Dogmatika pravoslavnoj Cerkvi. Jekklesiologija...*, op. cit., p. 9.

the Orthodox Church has been constantly emphasizing the importance of human intentions since the patristic era. Man is not born as a member of the Orthodox Church, but becomes one by his own free choice³⁰. The intentions with which we address God are important, and they are above the letter of the rite or declaration. The Savior Himself said, “Not everyone who says to me, ‘Lord, Lord, will enter into the kingdom of heaven; but he who does the will of my Father who is in heaven” (Matt 7: 21–23). In the same spirit, he spoke of prayer (cf. Matt 6: 5–15), of interpersonal relationships in the community, and of all manifestations of human spirituality (cf. Matt 5: 23–24). That is why Orthodox theological thought used the priority of a sincere relationship to explain the essence of prayer, spiritual life and the organization of ecclesial life. The nature of the Church directly influences the understanding of the mysteries (sacraments) of the Church, which must also be based on the issue of sincere relationships, avoiding “shamanism” and a strictly juridical approach.

The nature of the Church is not only focused on the realization of communion and unity in everyday activities. In teaching about this relationship, he points to it as completely different from any other actions that a person could undertake based on his logic and expectations. Christos Yannaras explained this by patristically comparing the will of the first people with the motivation and will of the people who make up the Orthodox Church. The first people, in pursuit of their goals, tasted the fruit of the tree of knowledge and thus corrupted life and nature, being subject to the power of death. The process of eating the foods necessary for life through ill will and wrong ways has led to the fact that the “consumption of foods that secure the possibility of life has separated man from the possibility of uniting with God”³¹. The Eucharistic assembly of the

³⁰ M. Ławreszuk M., “Oto matka moja i moi bracia” – chrześcijańskie rozumienie rodziny, “Elpis”, vol. 18 (2016), p. 127, DOI: 10.15290/elpis.2016.18.17, <http://hdl.handle.net/11320/4916> (date of access: 12.09.2024).

³¹ H. Ânnaras, *Vera Cerkvi*, op. cit., p. 181.

community of faith uses the consumption of food in a completely different way. In the nature of the Orthodox Church, the consumption of food “is not a way of prolonging earthly existence, but it is an opportunity to realise life as a sacrifice – a gift to God and to be in communion with Him”³². This mentioned Eucharistic dimension of the relationship with God, the gift given in thanksgiving, is diametrically opposed to the usurpation carried out in the Garden of Eden.

This type of relationship is not limited to the Eucharistic relationship, which is fully consistent with the ideal indicated by Jesus Christ himself, concerning the building of a new relationship that goes beyond the temporal. “For everyone who wants to save his soul will lose it, but everyone who loses his soul for my sake will save it” (Luke 9: 24–25). “If anyone wants to follow me, let him deny himself, take up his cross every day and follow me!” (Luke 9: 23). Both these and many other commandments of the Savior make us look at the pattern of relationships in the community of faith in a completely different way.

However, the correct relationship resulting from the teaching of the Savior and expressed in the nature of the Orthodox Church cannot be understood as simple ethical principles or literal submission to the commandments. Nor can it result solely from the reprogramming of human consciousness, spiritual stimulation or mystical experiences themselves. It can only be born through the Eucharistic “tasting of food that has been transformed into a reciprocal exchange by a life of love”³³. This reveals a depth of understanding of mutual relations in the Orthodox Church, which is defined as “synergy”, i.e., cooperation.

Staying in the Orthodox Church does not allow for the autonomy of the individual. Not only does it force us to stay in the relationship all the time, but it also points to the correct relationship, which must be constantly synergistic, i.e., bidirectional. This relationship

³² Ibidem.

³³ Ibidem.

is, therefore, not a one-way parasitism, but it is also not a symmetrical, mathematically averaged and balanced two-way relationship. This relationship is also not polarised, but involves everyone in the community life³⁴.

The nature of the Church allows for a synergistic relationship due to the animating power of the Holy Spirit. Elaborating on the words of Blessed Augustine, St. Justin Popovich stated that “there is one body [the Body of Christ – the Church] that lives. What does he live for? The only Spirit. What our soul is to our bodies, the [Holy] Spirit is to all the parts of the Body of Christ, the Orthodox Church”³⁵. Hence, the connection between the essence and nature of the Church and the event of Pentecost. God’s boundless love renews created nature and raises up the “new man”, uniting the Divinity and humanity in the “Body” of Christ³⁶. In a synergistic relationship, not only is the correct involvement of man required, but God’s grace is also required and necessary, which is understood as the “descent” of the Holy Spirit and the constant descent towards each member of the Body of Christ. The historical Pentecost takes place in reality during every Divine Liturgy, when the bread and wine are transformed into the Body and Blood of Christ.

According to the Holy Fathers, perfect synergy is difficult to achieve. In the past, they even set the stages of its implementation. Based on the words of Ap. In the words of Apostle Paul, “you are no longer a slave, but a son” (Gal 4: 7), they built a teaching on the degrees of this relationship, designating three levels of it: the level of the slave, the level of the hireling, and the level of the friend, also referred to as the “faith of the son”³⁷.

³⁴ M. Ławreszuk, “*Oto matka moja i moi bracia*”... op. cit., p. 128.

³⁵ I. Popovich, *Dogmatika pravoslavnoj Cerkvi. Ekklesiologija*..., op. cit., p. 20.

³⁶ H. Annaras, *Vera Cerkvi*, op. cit., p. 182.

³⁷ M. Ławreszuk, “*Oto matka moja i moi bracia*”... op. cit., p. 127; Zawada M., *Trzy oblicza chrześcijaństwa*, “*W drodze*”, no. 11 (2003), <https://wdrodze.pl/article/trzy-oblicza-chrzescijanstwa/> (date of access: 12.09.2024).

It is from the model of the correct relationship resulting from the nature of the Church that the Orthodox understanding of the sacraments is born, which

are not bonds that enslave man, do not constitute a seal that is placed against our will. The Orthodox Church has never treated the sacraments as ceremonies that mysteriously (or even magically) change the condition of the person receiving them³⁸.

That is why St. Cyril of Jerusalem was able to say: "If you are a hypocrite, people will baptise you, but the Holy Spirit will not baptise you"³⁹. The mysteries of the Orthodox Church – in accordance with its nature – are an opportunity for a lively, authentic relationship, and are not a guarantee of success merely on the assumption that they have been carried out correctly. The Orthodox Church and all its characteristic elements are a proposal that requires a free and conscious choice⁴⁰, which is not expressed in a timeless oath or commitment, but is always updated by human actions and decisions.

Speaking of sin, the Orthodox Church defines it as abandoning the Christian path, separating oneself from the Orthodox Church of Christ. Regardless of the causes, i.e., conscious or unconscious sin, the path of return requires repentance, recognition, and understanding of the error, repentance, and a sincere desire to return. This return, according to the nature of the Orthodox Church, is not limited by formalism, but only by the effectiveness of the healing of the wounds caused by sin, for this is what therapeutic epithymia is in the Orthodox tradition.

³⁸ M. Ławreszuk, *Sakrament małżeństwa. Liturgiczna symbolika i znaczenie sakramentu małżeństwa w Kościele prawosławnym*, Białystok 2014, p. 17.

³⁹ St. Cyril of Jerusalem, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, (ed.) M. Bogucki, transl. W. Kania, Kraków 2000, p. 7.

⁴⁰ H. Ânnaras, *Vera Cerkvi*, op. cit., p. 177.

Therefore, the nature of the Orthodox Church requires a relationship that can be seen in all the Orthodox mysteries, which await above all faith and free will⁴¹. This account (not only the formal and canonical side) is the source of the true sacramental seal. Apart from the mentioned St. Cyril of Jerusalem, St. Mark the Hermit wrote about it very clearly in the fifth century: "To those who believe the Holy Spirit is given in the sacrament of baptism, and to those who do not believe it is not given even after baptism"⁴². Even earlier, Apostle Paul, speaking of the relationship that leads everyone "to the unity of faith and to the full knowledge of the Son of God, to the perfect man, to the measure of greatness according to the fullness of Christ" (Eph 4: 13). A proper relationship and striving to implement unity with God in its entirety leads to closer knowledge and union⁴³. It is a step on the way to the inner transformation of man and his divinisation.

Similarly to the unity of the nature of the Orthodox Church, its mysteries (sacraments) also build the scheme and structure of unity. All of them are Eucharistic and thus express unity in the likeness of the nature of the Orthodox Church in union in the communion of the Body and Blood of Christ. Historical testimonies and contemporary liturgical and theological analyses unequivocally indicate that the mystical seal of all the mysteries-sacraments was precisely the Eucharist⁴⁴, which constantly updates the gift of the grace of the Holy Spirit and is therefore referred to as the "perpetual Pentecost"⁴⁵.

⁴¹ J. Meyendorff, *Christian Marriage in Byzantium. The Canonical and Liturgical Tradition*, Washington 1990, p. 30.

⁴² M. Podvizhnik, *Nravstvenno-podvizhnicheskie slova, Slovo 4*, Moscow 2009.

⁴³ I. Popovich, Rev. *Dogmatika pravoslavnoj Cerkvi. Jekklesiologija*, op. cit., p. 27.

⁴⁴ N.S. Milosevic, "To Christ and the Church" (Eph. 5: 32). *The Divine Eucharist as the All-Encompassing Mystery of the Church*, Los Angeles 2012, pp. 11–21.

⁴⁵ A.C. Calivas, *Życie sakramentalne*, in: *Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, (eds) K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 1999, p. 186.

The desire for a living relationship, expressed in the teaching on the nature of the Orthodox Church, also completes all the smaller elements of what we can call the spiritual life of a man of faith. He should express this relationship in active participation in the community of faith, in relation to his neighbour and to himself. What has been defined as the nature of the God-human organism completes not only ecclesiology, i.e., the doctrine of the Orthodox Church, but also touches Christian theology (narrowly understood, according to the original early Christian understanding of the term, as the doctrine of God), because it reveals God's will, His providence, and explains the reasons for God's saving work. This complement also reaches back to Christian anthropology, because it indicates the goals and actions of man, giving him a superior goal – "participation in the life of God"⁴⁶.

The nature of the Orthodox Church also expresses a specific order. Her Head is Christ. Alexei Khomyakov clarified that "we do not know of any other head of the Church, spiritual or secular, except Christ"⁴⁷. The ecclesiastical organism is connected by a constant synergy, in which the will and faith of man meet God's will and God's gift sent by the Holy Spirit. The structures of the visible Orthodox Church, the individual local Churches, and the organisational order of each smaller unit of the community of faith are built on the model of this order. The Orthodox community, based on the nature of the Orthodox Church of Christ, has developed a particular jurisdictional and administrative order in the world. Its elements and details of operation have sometimes been subject to change, and differ slightly in terms of practical local order. Nevertheless, they agree in their fundamental aspect: "In the Church, the primacy belongs to its Head – Jesus Christ"⁴⁸. However, this

⁴⁶ W. Hryniewicz, *Współczesna antropologia prawosławna*, "Analecta Cracoviensia", 4 (1972), p. 224.

⁴⁷ H. Paprocki, *Eklezjologia Aleksego Chomiakowa*, op. cit., p. 294.

⁴⁸ Quoted from: A. Kuźma, *Istota eklezjologii pierwszego tysiąclecia...*, op. cit., p. 114.

primacy, from the perspective of the nature and essence of the Orthodox Church, avoids the imposition of authority and seeks to be in harmony with the expectation of a proper relationship of closeness and love set forth by the Saviour in response to the question “how are we to pray?”, to which Jesus Christ responds “say: Our Father...” (Matt 6: 9). The Orthodox Church’s response is to build this close, synergistic relationship, which can be seen in the voluntary following of the words of Apostle Paul: “Therefore, I bow my knees before the Father, from whom all the family in heaven and on earth is named” (Eph 3: 15).

Concluding the nature of the order of the Orthodox Church, we can say that, on the one hand, it is the influence of God’s grace, which is an internal element and not an external authoritarianism. On the other hand, it is a voluntary and conscious acceptance and following of this grace carried out by man, constantly updated and sustained by grace.

According to Alexei Khomyakov, the relationship of a man of faith in the Orthodox Church cannot be based on authority, which is perceived as striving for something external. The Orthodox Church, as a living organism, directs her particles, the elements of her body, constituting an internal influence⁴⁹. There is no authoritarianism, power, and despotism in it, because these qualities cause fear, “and fear is opposed to love. That is why Christ, although he is the Lord of the universe, is humanly so weak, defeated and disgraced. This weakness becomes the beginning of greatness and glory”⁵⁰. From this concept arises the characteristic of the Orthodox Church, which “knows only the concept of fraternity, not of servitude”⁵¹.

The relationality, inseparable from the nature of the Orthodox Church, is most fully expressed through the Eucharist, which cements the local community under the leadership of its pastor, i.e.,

⁴⁹ H. Paprocki, *Eklezjologia Aleksego Chomiakowa*, op. cit., pp. 294–295.

⁵⁰ Ibidem, p. 295.

⁵¹ Ibidem.

the bishop. This fundamental, early Christian perception of the Orthodox Church was expressed in its depth in the letter of St. Ignatius of Antioch to the Church of Smyrna: "Where the bishop appears, there should be a community, just as where Christ is, there is the universal Church (*katholiki ekklesia*)"⁵². In this way, we can also observe how the nature of the Orthodox Church and its understanding has influenced the characteristics of its essence and the formation of its catechistic definitions pointing to its four fundamental features. Contrary to mathematical logic, the characteristic of universality, which we can characterise based on the words of St. Ignatius, is not based (as some later Western European theologians wanted) on territorial domination or quantitative indicators expressed in terms of everywhere, everyone. Universality is visible in each single, local community that pursues its goal and continues in relationship with God and His followers.

Similarly, we can speak of another feature of the Orthodox Church, namely her unity. Contrary to the logical implications and distinction of the Orthodox Church in Antioch, Cyprus, Poland, Romania, or Canada, we can speak of the preservation of the quality of unity, if only a living relationship is maintained in the entire God-human organism. What St. Ignatius of Antioch wrote about was based, e.g., on the content of the letters of the Apostle Paul and gave birth to the concept of Eucharistic ecclesiology in Orthodox theology. Like universality, unity is expressed in many relationships, of which Eucharistic unity is dominant and indispensable⁵³. St. John Chrysostom, focusing on Eucharistic unity, points out that it is precisely "one table that unites us", thus allowing us to express and complete unity with Jesus Christ, Who is "shepherd,

⁵² St. Ignatius of Antioch, *Ignacy do Kościoła w Smyrnie*, in: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, (ed.) M. Starowieyski, Kraków 1988, pp. 136–139, para. 8.2.

⁵³ R. Kozłowski, *Z eklezjologii o. Mikołaja Afanasjewą*, "Elpis", vol. 5 (2003), pp. 73–74.

king, teacher, judge, creator, father”⁵⁴. Eucharistic unity, according to Metropolitan John Zizioulas, naturally results from doctrinal fidelity, because the “condition for participation in the Holy Eucharist is the acceptance of the conciliar decisions of the Orthodox Church, which expresses unity in faith and a return to the prophetic and apostolic witness in the Holy Spirit, that is, the testimony that has been the criterion for centuries for the spiritual progress of the members of the Church, and not of individual religiosity”⁵⁵.

The desire to maintain unity implies not only relations between the community and God or between individual local communities. To remain in communion and to know Christ requires being in communion “with all the saints” (Eph 4: 13), that is, through fellowship with one’s neighbour, holy apostles, prophets, evangelists, pastors, and teachers⁵⁶. Therefore, the desire to maintain unity also influences the need to constantly care for the relationship between the pastor, i.e., the hierarch or priest, and the People of God gathered around him. Similarly, this has its consequences in the family, which in Orthodox theology is referred to as a “small church” or a “domestic church”. It consists of the closest members of the family, which is united in a relationship with God. A small church becomes a local church in the Eucharistic relationship, becoming an element of the community under the leadership of the pastor and realizing the goals set for the local community of faith. Based on the words of the Gospel, the little church is made up of “those who do the will of God”, for this very reason, from the perspective of Jesus Christ, “he is my brother, sister, and mother” (Mark 3: 35).

The essence of the Orthodox Church is also expressed in its universality or conciliarity. Both of these terms conceal a multifaceted and varied exegesis. They can be understood metaphysically or

⁵⁴ M. Starowieyski (ed.), *Ojcowie Kościoła Wschodniego o Eucharystii*, Katowice – Zabki 2005, pp. 38–39.

⁵⁵ D.A. Lialiou, *Współczesna teologia grecka eklezjologii*, op. cit., p. 102.

⁵⁶ I. Popovich, *Dogmatika pravoslavnoj Cerkvi. Jekklesiologija*, op. cit., p. 24.

practically, be perceived as features testifying to the existence of the Orthodox Church in time and space, within specific geographical boundaries, or speak of an organisational and administrative model of management. However, the conciliarity developed in Slavic terminology tends to show a relationship that transforms the perception of the Orthodox Church, man and the whole world. The Church in the conciliar idea is in communion with God and conciliarity means preserving this unity through uninterrupted bond and abiding in the community. Similarly, man is not understood as an individual, but “as a reality that is one with Christ and with other people”⁵⁷. In this way, the feature referred to in Slavic circles as conciliarity takes on the original meaning of the term “catholicity” (Greek: *kath'olon*) – “according to the whole”.

Conciliarity, Catholicity, universality – these are the characteristics that speak of the Orthodox Church and of man as a community in which man “is himself through the community and in communion with others”⁵⁸. Hence, in translation attempts, the term “conciliarity” has acquired the equivalents of “togetherness” or “conciliarite” in selected translations.

An important characteristic of the feature of the conciliar or catholicity of the Orthodox Church contained in the early Christian writings is the fact that it is the conciliar-catholicity that is the criterion of the true faith, and not the other way around (i.e., that Orthodoxy is the criterion of catholicity)⁵⁹. The infallibility of the Orthodox Church is also connected with the feature of conciliarity, which – in the words of the Encyclical of the Four Patriarchs of 1848 – belongs to the whole Orthodox Church as the Body of Christ⁶⁰.

⁵⁷ W. Hryniewicz, *Współczesna antropologia prawosławna*, “Analecta Cracoviensia”, no. 4 (1972), p. 223.

⁵⁸ Ibidem, pp. 223–224.

⁵⁹ H. Ánnaras, *Vera Cerkvi*, op. cit., pp. 211–212.

⁶⁰ *Encyklika czterech patriarchów z 1848 roku*, trans. H. Paprocki, “Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego”, no. 11 (1981), pp. 3–24.

Both at the general social and local level, the universality and conciliarity of the Orthodox Church is often understood not so much in the theological context, inseparable from the understanding of the Orthodox Church as a God-human organism, but these features are treated as administrative characteristics concerning ecclesial structures. On the one hand, such an approach is dangerous, because it may result in the perception of the Orthodox Church as an institution. On the other hand, however, it allows even this administrative, often mundane, temporal, and changeable sphere of activity to be directed to a deeper, more mystical goal. The purpose of a parish, diocese, autocephalous Orthodox Church or patriarchate is not only to organize and govern the community in the likeness of secular institutions, but above all, to realize missionary, pastoral, and evangelizing goals, which take on the mystical dimension in the light of the subordination of the structure to the invisible, timeless sovereignty and guidance of God. Even such mundane debates concerning primacy, i.e., the organization of the management of ecclesial structures, become subordinated to the supreme primacy of the Head of the Orthodox Church.

Regardless of the multiplicity of temporal structures that define themselves as Orthodox Churches – Churches, the essence of the former is its unity. A significant objection to the theory of the existence of a Church undivided in the first millennium and its subsequent division in Orthodox thought is expressed in the following statement: “the schism did not divide the Orthodox Church, but it divided Christians”⁶¹. The feature of unity is understood in Orthodoxy as a “permanent task” that is carried out in the local communities forming a plurality of local Orthodox Churches⁶².

The characteristics of holiness, unity, conciliarity, and apostolicity have a mystical character, since each of them transcends the

⁶¹ See J.-C. Larchet, *Kościół – Ciało Chrystusa. Relacje między Kościołami*, op. cit., p. 133.

⁶² A. Kuźma, *Istota eklezjologii pierwszego tysiąclecia...*, op. cit., p. 114.

temporal and the purely human logic of cause and effect. They are based on conscious choice, voluntary relationships and the desire to create a community with God and neighbours. Apostolic succession cannot be based solely on the thread of genealogical dependencies. Conciliarity – or universality – cannot be realized solely by observing the paragraphs and canons of church law. Nor can it be closed in the pursuit of a purely human, institutional understanding of the idea of power or responsibility. Unity and holiness are not violated by the multiplicity of communities or by the sinfulness of its individual members. However, they are also not possible without two factors: free will and taking concrete steps under their influence on the way to maintaining and developing synergistic relationships with God and the world.

Summary

In characterising the nature and essence of the Orthodox Church of Christ, Orthodoxy does not so much conclude what has been accomplished. Being in the Orthodox Church is not only a concentration on thanksgiving for the saving work of Christ, it is a fraternal, voluntary relationship that must transform a person and the whole community of faith. Hence, the teaching on the Orthodox Church, influencing Orthodox anthropology, speaks of an active path towards God, towards transformation and divinization (*theosis*), which are carried out in community and unity⁶³. The nature and essence of the Orthodox Church, in the synergy of all actions and intentions, transforms man and the whole creation into the Body of Christ.

Bibliography

Ânnaras H., *Vera Cerkvi*, Kiev 2012.

Calivas A.C., *Życie sakramentalne*, in: *Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, (eds) K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 1999.

⁶³ H. Ânnaras, *Vera Cerkvi*, op. cit., p. 181.

- Cerkiew, in: *Słownik polskiej terminologii prawosławnej*, (eds.) W. Przyczyna, K. Czarnecka, M. Ławreszuk, Białystok 2022.
- Encyclical Letter of the Holy Synod of Bishops of the Orthodox Church in America on Christian Unity and Ecumenism* (1973).
- Encyklika czterech patriarchów z 1848 roku, trans. H. Paprocki, "Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego", no. 11 (1981).
- Evdokimov P., *Prawosławie*, Warszawa 1964.
- Hrycuniak S., *Eucharystia*, in: *Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, eds. K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 1999.
- Hryniewicz W., *Współczesna antropologia prawosławna*, "Analecta Cracoviensia", no. 4 (1972).
- św. Ignacy Antiocheński, *Ignacy do Kościoła w Smyrnie*, in: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, (ed.) M. Starowieyski, Kraków 1988.
- Katechizm. Podręcznik do nauki Religii Prawosławnej*, Warszawa 1938.
- Kozłowski R., *Z eklezjologii o. Mikołaja Afanasjewa*, "Elpis", vol. 5 (2003).
- Kuźma A., *Istota eklezjologii pierwszego tysiąclecia w ujęciu prawosławnym i rzymskokatolickim w świetle dokumentu: "Synodalność i prymat w pierwszym Tysiącleciu: Ku wspólnemu rozumieniu w służbie jedności Kościoła"*, *Chieti* 2016, "Elpis", vol. 21 (2019), <https://repozytorium.uwb.edu.pl/jspui/handle/11320/8631>, DOI: 10.15290/elpis.
- Larchet J.-C., *Kościół – Ciało Chrystusa. Relacje między Kościołami*, Białystok 2016.
- Ławreszuk M., *Sakrament małżeństwa. Liturgiczna symbolika i znaczenie sakramentu małżeństwa w Kościele prawosławnym*, Białystok 2014.
- Ławreszuk M., "Oto matka moja i moi bracia" – chrześcijańskie rozumienie rodziny, "Elpis", vol. 18 (2016), DOI: 10.15290/elpis.2016.18.17, <https://scispace.com/pdf/oto-matka-moja-i-moi-bracia-chrzescijanskie-rozumienie-fybo73xjyp.pdf> (date of access: 12.09.2024).
- Lialiou D.A., *Współczesna teologia grecka eklezjologii*, "Elpis", vol. 5 (2003).
- Podvizhnik M., prep. *Nravstvenno-podvizhnicheskie slova*, Slovo 4, Moskwa 2009.
- Meyendorff J., *Christian Marriage in Byzantium. The Canonical and Liturgical Tradition*, Washington 1990.
- Milosevic N.S., "To Christ and the Church" (Eph. 5: 32). *The Divine Eucharist as the All-Encompassing Mystery of the Church*, Los Angeles 2012.

- Paprocki H., *Biblijne podstawy eklezjologii*, "Elpis", vol. 5 (2003), https://bazhum.muzhp.pl/media//files/Elpis/Elpis-r2003-t5-n7_8/Elpis-r-2003-t5-n7_8-s53-58/Elpis-r2003-t5-n7_8-s53-58.pdf (date of access: 12.09.2024).
- Paprocki H., *Eklezjologia Aleksego Chomiakowa*, "Elpis", vol. 12 (2010).
- Popovich I., prep., *Dogmatika pravoslavnoj Cerkvi. Ekklesiologija*, Moskva 2005.
- Starowieyski M. (ed.), *Ojcowie Kościoła Wschodniego o Eucharystii*, Katowice – Ząbki 2005.
- św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, (ed.) M. Bogucki, trans. W. Kania, Kraków 2000.
- Zawada M., *Trzy oblicza chrześcijaństwa*, "W drodze", no. 11 (2003), <https://wdrodze.pl/article/trzy-oblicza-chrzescijanstwa/> (date of access: 12.09.2024).

Synod Archidiecezji Wileńskiej z 1931 roku

Według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 roku, Synod Archidiecezji Wileńskiej z 1931 roku był zebraniem duchowieństwa w celu wspólnej narady i wydania zarządzeń w sprawach kościelnych. Aby takie zebranie kleru diecezjalnego miało charakter synodu diecezjalnego musiało być zwołane i odprawione według przepisów prawa. Prawo wymagało również, by powzięte na nim postanowienia, czyli statuty synodalne, były ogłoszone do wiedzy publicznej¹.

Zgodnie z obowiązującym w I połowie XX wieku prawem kościelnym, gdy na synod gromadzili się przedstawiciele Kościoła powszechnego stawał się on synodem powszechnym, czyli soborem. Synody Kościołów partykularnych dzieliły się na synody patriarchalne (dla patriarchatów), prowincjalne (dla prowincji kościelnych, czyli metropolii) i diecezjalne (dla poszczególnych diecezji). Synody miały się odbywać w kościele katedralnym².

Synod diecezjalny był zgromadzeniem duchowieństwa diecezjalnego pod przewodnictwem biskupa według określonych przepisów prawa kościelnego. Synod był zwoływany z inicjatywy ordynariusza danej diecezji. On też był jedynym prawodawcą na synodzie. Zgromadzenie duchownych nie wykonywało jurysdykcji kolegial-

¹ Więcej o genezie i początkach zjawiska synodalności w Kościele powszechnym i w Polsce patrz: W. Góralski, *Wprowadzenie do historii ustawodawstwa synodalnego w Polsce*, Lublin 1991; K. Rogala, *Synod diecezjalny, jego historia, struktura i znaczenie w kościele (refleksja kanoniczno-pastoralna)*, „Warszawskie Studia Pastoralne UKSW” (2015) 10, nr 4, s. 153–168.

² F. Bączkiewicz, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, Opole 1957, s. 523–524.

nie, a miało jedynie charakter doradczy. Ale uwzględnienie głosu kleru i wsłuchanie się w „oddolny głos Kościoła” miało biskupowi ułatwić egzekutywę prawa i uniknąć ewentualnych nadużyć. W synodzie mieli uczestniczyć, i powinni zostać wezwani, przedstawiciele lokalnego Kościoła: wikariusz generalny, kanonicy kapitułni, rektor Seminarium Duchownego, dziekani, proboszczowie – przynajmniej jeden z dekanatu wybrany przez księży kondekanalnych, delegaci kapituł kolegiackich i jeden przełożony każdego zakonu w diecezji³.

Zgodnie z kanonami prawa synod diecezjalny miał odbywać się przynajmniej raz na 10 lat, ale w wypadku ziem polskich, które przez ponad sto lat były pod zaborami obcych mocarstw było to praktycznie niemożliwe. Ostatni synod diecezjalny odbył się w Wilnie za rządów bp. Michała Jana Zieńkowicza w 1744 roku⁴. W okresie niewoli narodowej zwoływanie synodów było niemożliwe z racji na wrogi stosunek władz zaborczych do Kościoła rzymskokatolickiego. Zależało im na osłabieniu Kościoła, a nie na wzmocnieniu go poprzez regulacje prawne. W pierwszych latach po odzyskaniu przez Polskę niepodległości przeprowadzenie synodu było trudne z powodu niepewnej sytuacji politycznej i prawnej Wileńszczyzny. Kościół wileński musiał wprawdzie uporządkować swe struktury i administrację.

Głównym celem synodu było udoskonalenie duszpasterstwa również poprzez wprowadzenie nowych metod duszpasterskich. Kodeks prawa wskazywał jedynie normy ogólne zostawiając swobodę w ich wykonaniu. W niektórych wypadkach zezwalał na drogę lokalnych zwyczajów i tradycji. Uczestnicy synodu mieli prawo wskazać te zwyczaje, a biskup udzielał im swej aprobaty⁵.

³ I. Grabowski, *Prawo kanoniczne*, Warszawa 1948, s. 257–259.

⁴ *Synodus Archidioecisana Vilmensis ab Excellentissimo Illustrissimo ac Reverendissimo Domino Domino Romualdo Jałbrzykowski S. Th. M. Archiepiscopo-Metropolitano Vilmensi Anno Domini MCMXXXI diebus 9, 10 et 11 mensis Iulii in basilica metropolitana vilmensi S. S. Stanislai Em. et Vladislai Rc. celebrata*, Vilno 1932, s. VI.

⁵ I. Grabowski, dz. cyt., s. 259–260.

Arcybiskup Romuald Jałbrzykowski po objęciu władzy na stolicy biskupiej w Wilnie, w 1926 roku, widział konieczność stworzenia nowego prawa partykularnego dostosowanego do nowych warunków duszpasterskich, ale zgodnie z wymogami *Kodeksu Prawa Kanonicznego* (dalej: KPK). Dnia 4 stycznia 1928 roku, w czasie śródowych spotkań z duchowieństwem⁶, które miał zwyczaj systematycznie organizować w pałacu arcybiskupim zapowiedział organizację synodu diecezjalnego w Wilnie. Wydał zarządzenie zapowiadające synod na sierpień 1930 roku⁷. Podczas jednego ze zwyczajowych spotkań z kapłanami Wilna przypominał znaczenie minionych synodów diecezji wileńskiej w życiu Kościoła lokalnego.

Ordynariusz diecezji musiał tę kwestię nie tylko przemyśleć, ale i do niej się należycie przygotować, gdyż w dłuższym przemówieniu sięgnął do historii diecezji wileńskiej wskazując na szereg synodów diecezji wileńskiej oraz ich doniosłe znaczenie w życiu religijnym lokalnej wspólnoty Kościoła⁸. Wyzначzył komisję do przygotowania materiałów synodalnych, a na jej przewodniczącego powołał bp. Kazimierza Mikołaja Michalkiewicza. W jej skład weszli także: prałat Kapituły Metropolitalnej Wileńskiej, ks. Leon Żebrowski, jako promotor synodalny; ks. Lucjan Chalecki, ks. Adam Sawicki, ks. Antoni Cichoński, ks. Zygmunt Lewicki, ks. Adam Kuleszo, wszyscy kanonicy gremialni lub honorowi kapituły; ks. Jan Ellert profesor Seminarium Duchownego, jako sekretarz komitetu⁹.

Arcybiskup zachęcił wszystkich księży, a szczególnie członków wyznaczonej komisji, do przygotowania materiałów do obrad synodalnych. Wszyscy członkowie komisji wydali oświadczenie o współpracy z ordynariuszem we wszystkich poczynaniach podjętych dla dobra Archidiecezji, zwłaszcza w przeprowadzeniu zapowiedzia-

⁶ *Środy Arcybiskupie*, „Wiadomości Archidiecezjalne Wileńskie” (dalej: WAW) (1928) 2, nr 2, s. 28.

⁷ *Zapowiedź Synodu Archidiecezjalnego*, WAW (1928) 2, nr 1, s. 2.

⁸ *Zapowiedź Synodu archidiecezji wileńskiej*, WAW (1928) 2, nr 1, s. 10.

⁹ Tamże, s. 10.

nego synodu. Metropolita Wileński osobiście odczytał dekret zapowiadający synod i wyznaczający komisję synodalną.

Wszystkie starania ordynariusza Archidiecezji Wileńskiej i najbliższych współpracowników zgodne były z wymaganiami prawa kanonicznego. W pracach przygotowawczych do synodu archidiecezjalnego nie brały jednak udziału osoby świeckie. Było to zgodne z ówczesnym rozumieniem zaangażowania laikatu w życie Kościoła, choć już pod koniec lat 20. XX wieku, zgodnie z wytycznymi papieża Piusa XI, także na terenie Archidiecezji Wileńskiej rozwijały się katolickie organizacje społeczne zrzeszone później w szeregach Akcji Katolickiej.

Już w tydzień po ogłoszeniu dekretu zapowiadającego synod odbyło się pierwsze robocze spotkanie komisji synodalnej, w mieszkaniu prywatnym biskupa sufragana, ale z udziałem Metropolity. Zauważył on jednak niefortunność miejsca spotkań, co mogłoby sugerować prywatne wysiłki, czy starania bp. Michalkiewicza, dlatego nakazał, by miejscem urzędowania komisji była Kuria Metropolitalna w Wilnie. Miało to nie tylko podnieść znaczenie i rangę komisji, ale przede wszystkim ułatwić duchownym kontakt z członkami komisji i usprawnić jej pracę¹⁰.

Podczas kolejnego spotkania komisji przedsynodalnej podzielono materiał przygotowawczy pomiędzy poszczególnych członków komisji i ustalono plan prac na najbliższe miesiące¹¹.

W styczniu 1929 roku komisja przygotowawcza do synodu, po zaznajomieniu się z dotychczasowymi efektami prac poszczególnych jej członków, postanowiła powołać komisje do opracowania poszczególnych działów ustaw synodalnych¹². Powstały komisje: kodyfikacyjno-prawnicza, wiary i obyczajów, szkół i nauczania, podstaw prawnych, zarządu kościelnego, duszpasterstwa, akcji

¹⁰ *Pierwsze posiedzenie Komisji Synodalnej*, WAW (1928) 2, nr 2, s. 28,

¹¹ *Komisja przedsynodalna*, WAW (1928) 2, nr 5, s. 77.

¹² S. Fiedorczyk, K. Kułakowski, *Kapituła Bazyliki Metropolitalnej Wileńskiej w okresie międzywojennym (1918–1939)*, „Wiadomości Kurii Arcybiskupiej w Białymstoku” (dalej: WKAB) (1987) 13, nr 2, s. 74–75.

katolicko-społecznej, pastersko-administracyjna, liturgiczna, administracji dóbr kościelnych i sądowo-karna. Na ich czele stała komisja główna, czyli prezydialna, wyznaczona przez Arcybiskupa. Wybór członków komisji i podział materiału do opracowania poszczególnym komisjom nastąpił pod koniec stycznia. 25 stycznia 1929 roku ogłoszono składy poszczególnych komisji i innych urzędów synodu¹³.

5 lutego 1929 roku abp R. Jałbrzykowski wydał dekret nominacyjny dla wszystkich członków komisji przygotowawczych do synodu¹⁴. Powstały też sekcje dla poszczególnych części redagowanych statutów synodalnych¹⁵.

¹³ *Posiedzenie komisji przygotowawczej do Synodu archidiecezji wileńskiej*, WAW (1929) 3, nr 2, s. 29.

¹⁴ R. Jałbrzykowski, *Decretum nominationis Commissionum pro Synodo praeparanda et celebranda*, WAW (1929) 3, nr 3, s. 37–39. Składy poszczególnych komisji były następujące: komisja główna, czyli prezydialna: bp Kazimierz Mikołaj Michalkiewicz, ks. Leon Żebrowski, promotor Synodu; ks. Karol Lubianiec, wicepromotor; ks. Lucjan Chalecki, ks. Adam Sawicki, ks. Antoni Cichoński, ks. Adam Kuleszo, ks. Zygmunt Lewicki, ks. Jan Ellert, sekretarz; ks. Franciszek Wołodźko, ks. Jan Uszyło, ks. Ignacy Świrski i ks. Józef Songin; komisja porządku i ceremonii w synodzie: ks. Antoni Cichoński, ks. Jan Ostrejko, ks. Franciszek Bielawski, ks. Witold Banczer; komisja ekonomiczna: ks. Karol Lubianiec, ks. Piotr Kraujalis, ks. Stanisław Nawrocki, ks. Jan Krassowski; komisja do opracowania, zredagowania i sporządzenia projektu kodeksu konstytucji synodalnych: ks. Leon Żebrowski, ks. Karol Lubianiec, ks. Lucjan Chalecki.

¹⁵ R. Jałbrzykowski, *Decretum nominationis Commissionum pro Synodo praeparanda et celebranda*, WAW (1929) 3, nr 3, s. 37–39. Składy personalne poszczególnych sekcji: sekcja wiary katolickiej: ks. Karol Lubianiec, ks. Jan Uszyło, ks. Leon Puciata, o. Paweł Micewicz SJ, o. Józef Czudek SJ; sekcja kultu Bożego: ks. Antoni Cichoński, ks. Jan Ostrejko, ks. Antoni Lewosz; sekcja norm prawa kanonicznego: ks. Lucjan Chalecki, ks. Jan Ellert, ks. Walerian Meysztowicz, ks. Tadeusz Zawadzki, o. Ludwik Moska CM; sekcja dyscypliny, pobożności i katolicyzmu społecznego: ks. Adam Kuleszo, ks. Michał Sopoćko, ks. Walerian Meysztowicz, ks. Franciszek Kafarski; sekcja kształcenia i wychowania kleru: ks. Ignacy Świrski, ks. Karol Lubianiec, ks. Adam Kuleszo; sekcja kształcenia chrześcijańskiego wiernych laików: ks. Zygmunt Lewicki, ks. Leon Puciata, ks. Wincenty Zajączkowski, ks. Piotr Rynkiewicz, ks. Paweł Bekisz, ks. Walenty Urmanowicz, ks. Bolesław Maciejowski; sekcja zajmująca się problemami duchowieństwa: ks. Jan Uszyło, ks. Józef Songin, ks. Józef Poniatow-

Biskup Michalkiewicz, jako przewodniczący komisji głównej, 5 lutego 1929 roku, wystosował pismo do księży dziekanów Archidiecezji Wileńskiej, by uwrażliwić ich na to, że sprawa synodu ma wielkie znaczenie w każdej diecezji i że jest sprawą wspólną całego duchowieństwa, „a nawet wiernych”. Wszyscy, w miarę swych możliwości i sił winni się zaangażować w prace przygotowawcze i w sam synod: „duchowieństwo pracą, wierni modlitwą o pomyślny wynik podjętych prac”¹⁶. Po raz pierwszy wybrzmiała kwestia zaangażowania wiernych świeckich w synod, ale i tak duchowieństwu towarzyszyło przekonanie, że jest to przede wszystkim ich kwestia, gdyż stanowione miało być prawo partykularne obowiązujące przede wszystkim duchowieństwo.

Rozesała ona do duchowieństwa schemat 11 kwestii do opracowania¹⁷, jako materiał do przyszłych ustaw synodalnych. Kwestie miały być opracowywane wspólnie przez wszystkich księży w dekanacie albo podzielone na grupy i rozdane, czy to poszczególnym księżom, czy wyłonionym przez ogół księży komisjom w poszczególnych dekanatach. Biskup Michalkiewicz zachęcał do częstszych spotkań i konferencji dekanalnych, by równomiernie i celowo podzielić wśród miejscowego duchowieństwa wskazane tematy. Dlatego zgodnie z wolą Arcybiskupa „nikt z księży nie miał prawa, bez

ski; sekcja zajmująca się wydatkami duchowieństwa: ks. Józef Songin, ks. Jan Adamowicz, ks. Józef Poniatowski; sekcja dóbr kościelnych: ks. Franciszek Wołodźko, ks. Piotr Kraujalis, ks. Józef Songin, ks. Paweł Piekarski, ks. Walerian Meysztowicz; sekcja sądowo-karna: ks. Lucjan Chalecki, ks. Jan Ellert, ks. Walerian Meysztowicz.

¹⁶ M. K. Michalkiewicz, *W sprawie przygotowań do Synodu Archidiecezjalnego*, WAW (1929) 3, nr 3, s. 39.

¹⁷ L. Żebrowski, *Schemat kwestyj do prac przygotowawczych Synodu Archid.*, WAW (1929) 3, nr 3, s. 40–41. Były to następujące kwestie: Wiara, pielęgnowanie jej i rozkrzewianie; Służba Boża; Ogólne zasady prawne; Sprawy duchowieństwa; Kształcenie i wychowanie kleru; Wierni; Kształcenie i wychowanie wiernych; Funkcje kapłańskie; Funkcje proboszczowskie; Beneficja i dobra kościelne i Sprawy sądowo-karne.

ważnych powodów, uchylać się od włożonych nań lub przyjętej dobrowolnie pracy”¹⁸.

Przy opracowywaniu kwestii tematycznych nie brano pod uwagę merytorycznej pomocy, czy bezpośredniego zaangażowania świeckich. Wierni świeccy mieli zostać powołani do współdziałania „modlitwą” z podjętymi pracami w późniejszym czasie specjalnym orędziem Arcybiskupa. Należało korzystać przede wszystkim ze wskazanych kanonów *Kodeksu Prawa Kanonicznego*. O ile przepisy kodeksu prawa nie wyczerpywały kwestii w danej materii i wskazane były bardziej szczegółowe, czy wyczerpujące przepisy, w zastosowaniu do praktyki, mające na celu „podniesienie chwały Bożej, zbawienie dusz i dobro pasterzowania, czy też ułatwienie spełnienia powinności duszpasterskich”, to księża zostali zobowiązani do opisanie tych kwestii ze stosowną motywacją.

Opracowanie każdej kwestii miało być podane w formie krótkiego referatu z uwzględnieniem istoty rzeczy, motywów i wnioskiem w formie projektu do artykułu statutowego. Każdy kapłan miał też prawo złożyć, poza rozesłanymi schematami, własne projekty i dezyderaty, które uważał za wskazane, czy też pożyteczne dla dobra Kościoła i Archidiecezji, czy sprawy katolickiej w kraju. Biskup wymagał, by wszystkie wnioski były spisane na formacie kancelaryjnym papieru, sformułowane jasno, we właściwej formie i poparte dowodami lub motywami. Można też było złożyć wnioski osłonięte tajemnicą, ale konieczny był wówczas, umieszczony u góry arkusza, napis *sub secreto*. Opracowania i wnioski wspólne z całych dekanatów, ale i dezyderaty, czy wnioski pojedynczych księży, miały być przesyłane do komisji przedsynodalnej do 1 sierpnia 1929 roku¹⁹.

Przez całe pierwsze półrocze 1929 roku, a nawet i dłużej, napływały do Kurii Metropolitalnej Wileńskiej, odpowiedzi poszczególnych proboszczów, a także i bardziej zaangażowanych kapłanów,

¹⁸ M. K. Michalkiewicz, *W sprawie przygotowań do Synodu Archidiecezjalnego*, WAW (1929) 3, nr 3, s. 40.

¹⁹ Tamże, s. 39.

na rozesłane kwestionariusze dotyczące przygotowywanego synodu. Niektóre nadesłane kwestionariusze były dość krótkie, ale większość z nich stanowiła materiał do dalszych prac nad nowym kodeksem prawa partykularnego. Napływały także sprawozdania z poszczególnych sekcji, jak na przykład z sekcji nauczania szkolnego²⁰.

Od samego początku prac przygotowawczych wiązano wielkie nadzieje z synodem. W przeszłości miały one wielkie znaczenie w życiu lokalnego Kościoła. Często były punktami zwrotnymi w celu ożywienia wiary, czy naprawy obyczajów moralnych. Przysłużyły się nieraz do podniesienia poziomu życia religijnego. O ile uchwały synodalne w istocie swej były prawodawstwem biskupim, takie było ówczesne prawo kościelne, to jednak ustawodawstwo wywierało swój skutek o tyle, o ile znajdowali się wierni wypełniający to prawo. Zwracano uwagę na zbyt małe zaangażowanie laikatu w prace przygotowawcze synodu wleńskiego²¹.

Ordynariusz rozpoczął cały proces prac legislacyjnych przygotowujących synod. Wydał dekrety nominacyjne dla poszczególnych komisji i osób, urzędników synodalnych: *Decretum nominationis Commissionum pro Synodo praeparanda et celebranda*²², *Decretum de Synodo Archidioecisana celebranda*²³, Wyznaczenie urzędników synodalnych²⁴, *Nominatio Vicarii pro Synodi Archid. celebratione*²⁵, *Mianowanie Egzaminatorów, Proboszczów, radców kurialnych i Sędziów*

²⁰ L. Żebrowski, *Prace przygotowawcze do Synodu Archidiecezjalnego. Dział nauczania religii*, WAW (1929) 3, nr 17–18, s. 242–243.

²¹ W. L., *Przed Synodem*, WAW (1929) 3, nr 3, s. 42–43.

²² R. Jałbrzykowski, *Decretum nominationis Commissionum pro Synodo praeparanda et celebranda*, WAW (1929) 3, nr 3, s. 37–39.

²³ R. Jałbrzykowski, *Decretum de Synodo Archidioecisana celebranda*, WAW (1931) 5, nr 3, s. 42–44.

²⁴ R. Jałbrzykowski, *Wyznaczenie urzędników synodalnych*, WAW (1931) 5, nr 8, s. 116–117.

²⁵ R. Jałbrzykowski, *Nominatio Vicarii pro Synodi Archid. celebratione*, WAW (1931) 5, nr 9, s. 132.

*Synodalnych*²⁶. Wikariuszem arcybiskupim na synod mianował bp. Michalkiewicz, u którego w mieszkaniu często wciąż odbywały się spotkania członków komisji synodalnych. Promotorem synodu został ks. Leon Żebrowski, a sekretarzem ks. Jan Ellert. Przygotowaniem materiału pod obrady synodu zajął się sam Arcybiskup²⁷. Stał na czele komisji redakcyjnej statutów synodalnych. Czuwał, by na zaplanowany dzień otwarcia obrad synodalnych wszystkie prace przygotowawcze zostały zakończone.

Nie wiemy dokładnie dlaczego synod nie rozpoczął się w 1930 roku, jak to było pierwotnie planowane. Być może duża liczba nadesłanych odpowiedzi na rozesłane kwestionariusze soborowe spowodowała to opóźnienie. Niektórzy proboszczowie zwlekali jednak z ich nadesłaniem. Promotor synodu ks. Żebrowski musiał w imieniu bp. Michalkiewicza upominać się o wypełnione kwestionariusze i to w połowie listopada 1929 roku²⁸. Być może były także inne tzw. obiektywne przeszkody, jak choćby wielka powódź, która nawiedziła Wilno w kwietniu 1931 roku. Była jedną z największych katastrof powodziowych w historii miasta, nazywana powszechnie „powodzią stulecia”.

Obrady synodu poprzedziło wyznaczenie w dniu 23 kwietnia 1931 roku urzędników synodalnych. Sekretarzem synodu został ks. Jan Ellert, sędziami synodalnymi ks. Lucjan Chalecki i ks. Adam Sawicki. Poszczególnym kapłanom przydzielono także inne obowiązki²⁹.

²⁶ R. Jałbrzykowski, *Mianowanie Egzaminatorów Synodalnych*, WAW (1931) 5, nr 13–14, s. 180.

²⁷ Archiwum Archidiecezjalne w Białymstoku, S. Czyżewski, *Ks. Dr Romuald Jałbrzykowski. Arcybiskup Metropolita Wileński. Wspomnienia*, Białystok 1959, mps, s. 120.

²⁸ L. Żebrowski, *W sprawie wniosków na Synod Archidiecezji wileńskiej*, WAW (1929) 3, nr 22, s. 305.

²⁹ R. Jałbrzykowski, *Wyznaczenie urzędników synodalnych*, WAW (1931) 5, nr 8, s. 116–117; L. Żebrowski, *Ministorum Synodallum officia*, WAW (1931) 5, nr 9, s. 131–132. Prokuratorami duchowieństwa: ks. Karol Lubianiec i ks. Aleksander Chodyko; prefektami dyscypliny kleru zostali: ks. Stanisław Maciejewski i ks. Klemens Malukiewicz; notariuszami: ks. Krzysztof Czybir, ks. Stanisław Tracewski, ks. Wła-

Dnia 30 kwietnia 1931 roku komisja główna zakończyła swe prace nad projektem statutu synodalnego. Projekt był drukowany na powielaczu. Do końca maja wszyscy członkowie synodu, czyli ci duchowni, którzy na mocy prawa ogólnego czy też z wyboru księży kondekanalnych mieli brać udział w czynnościach i posiedzeniach synodalnych, mieli go otrzymać, by się z nim zapoznać. Wraz ze statutem był rozsyłany regulamin czynności synodalnych, od którego zależał porządek w obrzędach i pracach synodalnych³⁰.

11 maja 1931 roku Arcybiskup wyznaczył wikariusza biskupiego do przewodniczenia celebracji synodu³¹. W pierwszych dniach czerwca 1931 roku członkowie synodu otrzymali ostateczne wezwanie na synod archidiecezalny, wraz z projektem statutu i regulaminu czynności synodalnych.

Synod Archidiecezalny odbył się w Wilnie w dniach 9–11 lipca 1931 roku. Zanim rozpoczęto obrady ojcowie synodalni wzięli udział w trzydniowych rekolekcjach, którym przewodniczył o. Marcin Dominik SJ. Nadały one właściwy ton pracom i obradom synodalnym. Ćwiczenia duchowe uwypukliły pastoralny charakter synodu i wskazały jego główny cel: „Synod to rzecz na wskroś religijna, kościelna, pasterska, a celem jej jest nie co innego, jak podniesienie poziomu duchowego, jak duszpasterza, tak i duszpasterstwa, jak również podpatrzenie i zarejestrowanie na listę agend duszpasterskich tego wszystkiego, na co wskazują współczesne okoliczności i potrzeby życia religijnego”³².

dysław Kisiel i ks. Antoni Lewosz; ceremoniarzami: ks. Antoni Cichoński i ks. Jan Ostreyko; mistrzami chóru: ks. Walenty Urmanowicz i ks. Franciszek Bielawski; skrutatorami: ks. Antoni Bokszczanin i ks. Józef Sawicki; prefektami niedziel: ks. Jan Uszyło i ks. Jan Krassowski.

³⁰ *Synod archidiecezalny*, WAW (1931) 5, nr 9, s. 142.

³¹ R. Jałbrzykowski, *Nominatio Vicarii pro Synodi Archid. Celebratione*, WAW (1931) 5, nr 9, s. 132,

³² WAW (1931) 5, nr 13–14, s. 183; T. Krahel, *Działalność organizacyjno-duszpasterska arcybiskupa Romualda Jałbrzykowskiego*, WKAB, (1977) 3, nr 1, s. 65–66.

We wszystkich kościołach Wilna 8 lipca 1931 roku o godz. 18.00 przez kwadrans były wszystkie dzwony³³. Wszyscy ojcowie synodalni zgromadzili się w bazylice katedralnej, gdzie przed Najświętszym Sakramentem odmówili wspólnie *Litanie do Serca Pana Jezusa*, modlitwy do patronów Archidiecezji i otrzymali błogosławieństwo na swoje prace. Na zakończenie krótkiego nabożeństwa zabrzmiała pieśń maryjna *O Sanctissima, o Piissima*³⁴.

Wezwanych na synod było 154 ojców synodalnych, sami duchowni. Nie przybyło 13 księży, z czego 9 przesłało swe usprawiedliwienie. Gośćmi synodu byli bp. Władysław Bandurski, ks. Henryk Betto z diecezji łomżyńskiej. Powszechne uznanie i wdzięczność wszystkich uczestników zjednał sobie chór księży misjonarzy św. Wincentego a Paulo, który z Krakowa przybył na wakacje do Wilna. Pod dyktando Bolesława Wallek-Walewskiego (dyrygenta, wykładowcy i dyrektora Konserwatorium Towarzystwa Muzycznego w Krakowie) przewodniczył śpiewom podczas nabożeństw synodalnych³⁵.

Obrady rozpoczął następnego dnia, 9 lipca 1931 roku, abp Romuald Jałbrzykowski uroczystą Mszą św. wotywną *O Duchu Świętym* w bazylice metropolitalnej. Tam również odbyła się pierwsza uroczysta sesja według przepisów Pontyfikatu Rzymskiego *Ordo ad celebrandum Synodum*. Spotkania rozpoczynano każdego dnia sprawowaniem Eucharystii w katedrze wileńskiej. Kazania na tematy: „Kapłan – mąż usilnej pracy”, „Kapłan – mąż gruntownej nauki” i „Kapłan a świętobliwość życia” wygłosił Metropolita³⁶.

Zgodnie z porządkiem wskazanym w regulaminie czynności synodalne, czyli sesje zamknięte, odbywały się w sali biblioteki Seminarium Duchownego. Odbyły się dwie sesje: jedna 8-9 lipca w godz. 13.00–16.30, druga 10 lipca w godz. 13.00–17.20. Sesje rozpoczynały

³³ *Synod Archidiecezjalny*, WAW (1931) 5, nr 11–12, s. 172.

³⁴ *Synod Archidiecezjalny Wileński*, WAW (1931) 5, nr 13–14, s. 183–184.

³⁵ Tamże, s. 185.

³⁶ *Sermones Synodales Exc-mi Illmi ac R-mi DD. Archiepiscopi-Metropolitani*, w: *Synodus Archidioecesisana Vilmensis*, s. XLVII–LV.

się modlitwą i kończyły błogosławieństwem Najświętszym Sakramentem w kościele seminaryjnym pw. św. Jerzego. Przewodniczył im abp Jałbrzykowski. Przedmiotem ich obrad był projekt statutów synodalnych, opracowany przez komisje przedsynodalne, zawierający 565 artykułów. Dyskutowano nad tymi artykułami, co do których wniesiono wcześniej uwagi bądź poprawki lub wyłoniły się w toku dyskusji.

Na pierwszej sesji generalnej, 10 lipca 1931 roku, abp Jałbrzykowski mianował egzaminatorów³⁷, radców i sędziów synodalnych³⁸ zgodnie z kanonami Soboru Trydenckiego. Uroczysta ich nominacja i zaprzysiężenie odbyło się następnego dnia na sesji uroczystej w bazylice katedralnej pw. św. Stanisława. Tam też nastąpiło ogłoszenie nazwisk innych księży wyznaczonych do różnych funkcji w Archidiecezji Wileńskiej, na przykład do komisji wigilancji, cenzorów, delegatów seminaryjnych, itp.³⁹

Synod zakończył się uroczystym *Te Deum* i homagium złożonym Arcybiskupowi przez duchowieństwo Archidiecezji, jako znak posłuszeństwa ustawodawcy prawnemu. Wszyscy ojcowie synodalni, na propozycję o. Dominika SJ, udali się do Ostrej Bramy, by zawieźć „Tej, co w Ostrej świeci Bramie”, prace synodalne i ich owoce, siebie samych i cały lud wierny⁴⁰. W przemówieniu kończącym synod abp Jałbrzykowski podsumował jego prace i przypomniał wyznaczone cele: „Obrona przed niedbalstwem i nihilizmem religijnym, troska o własne uświęcenie i dobro duchowe społeczeństwa

³⁷ R. Jałbrzykowski, *Mianowanie Egzaminatorów Synodalnych*, WAW (1931) 5, nr 13–14, s. 180. Zostali nimi: bp Kazimierz Mikołaj Michalkiewicz, ks. Jan Uszyło, ks. Adam Sawicki, ks. Antoni Cichoński, ks. Józef Songin, ks. Józef Sawicki, ks. Piotr Kraujalis i ks. Ignacy Olszański.

³⁸ R. Jałbrzykowski, *Mianowanie Sędziów Synodalnych*, WAW (1931) 5, nr 13–14, s. 181. Zostali nimi: ks. Józef Zero, ks. Romuald Świrkowski, ks. Jan Kretowicz, ks. Klemens Malukiewicz, ks. Paweł Piekarski, ks. Stanisław Nawrocki, ks. Dominik Gajlus, ks. Otto Sidorowicz i ks. Antoni Zienkiewicz.

³⁹ *Synod Archidiecezjalny Wileński*, WAW (1931) 5, nr 13–14, s. 184.

⁴⁰ Tamże, s. 183–185.

naszego, gorliwość o większą chwałę Bożą – to był nasz drogowskaz jedyny⁴¹.

Drukarnia Archidiecezjalna wydała w 1932 roku akta i statuty synodalne zebrane w książce pt. *Synodus Archidioecisana Vilnensis ab Excellentissimo Illustrissimo ac Reverendissimo Domino Domino Romualdo Jałbrzykowski S. Th. M. Archiepiscopo-Metropolitano Vilnensi Anno Domini MCMXXXI diebus 9, 10 et 11 mensis Iulii in basilica metropolitana vilnensi S. S. Stanislai Em. et Vladislai Rc. celebrata*, Vilno 1932. Statuty synodalne, zgodnie z wymogami Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 roku musiały zamykać się w granicach prawa powszechnego i nie mogły orzekać o sprawach zastrzeżonych Stolicy Apostolskiej lub synodom prowincjalnym⁴².

Na akta synodalne składały się: *Instrumentum Synodi Archidioecisanae Vilnensis*, akta przedsynodalne, *Epistola Synodica Ex-mi Archipraesulis ad Summum Pontificem*, *Litterae Sanctae Sedis*, *Decretum de officialibus Synodi*, *Ministrorum Synodaliū officia* i nominacja bp. Kazimierza Mikołaja Michalkiewicza na wikariusza synodalnego. Akta synodalne zawierały protokoły pięciu sesji synodalnych, dekrety powołujące i mianujące poszczególne osoby zaangażowane w prace synodalne oraz *elenchusy* (spisy) duchowieństwa Kurii Metropolitalnej Wileńskiej⁴³ i ojców synodalnych⁴⁴. Umieszczono w nich również modlitwy na rozpoczęcie obrad synodu i teksty trzech kazań Arcybiskupa i mowy na zakończenie synodu.

Statuty synodalne zebrane zostały w sześciu księgach: *De Fide catholica*, *De ligibus ecclesiasticis*, *De personis*, *De rebus*, *De iudiciis* i *De*

⁴¹ *Sermo Exc-mi Archipraesulis in fine Synodi*, w: *Synodus Archidioecisana Vilnensis*, s. LIX–LX.

⁴² I. Grabowski, dz. cyt., s. 260.

⁴³ *Elenchus Officialium Curiae Metropolitanae Vilnensis, quorum nomina in Synodo Archidioecisana Vilnensi anni 1931 publicata sunt*, w: *Synodus Archidioecisana Vilnensis*, s. XXXV–XXXVI.

⁴⁴ *Elenchus eorum, qui ad Synodum Archidioecisanam Vilnensem anni MCMXXXI invitati sunt aut vocati cum obligatione comparendi*, w: *Synodus Archidioecisana Vilnensis*, s. XXXVI–XLIII.

delictis et poenis. Każda z nich dzieliła się na części, tytuły, rozdziały i artykuły. W 590 statutach⁴⁵ zawarto prawo partykularne Archidiecezji Wileńskiej. Dodano także *Appendices*, w którym podano formuły wyznania wiary, składanych przysięg (w tym antymodernistycznej) i teksty instrukcji. Mówiły one o obowiązkach dziekanów, proboszczów, sposobie odbywania konferencji dekanalnych i wizyt duszpasterskich, czyli kołody. Zaakcentowanie roli dyscypliny duchowieństwa i świadomego podporządkowania hierarchii kościelnej miało sprzyjać zaangażowaniu w pracę społeczną wobec potrzebujących. Przypomniano obowiązki służby kościelnej. Zamieszczono również dekrety o wieku osób dopuszczanych do I Komunii św. *Quam singulari* z 8 sierpnia 1910 roku i o częstej i codziennej Komunii św. *Sacra Tridentia Synodus*. Instrukcje dotyczące spraw małżeńskich poruszały kwestie, z którymi spotykał się kapłan w kancelarii parafialnej. W księdze synodalnej znalazły się teksty instrukcji dotyczące niektórych nabożeństw (czterdziestogodzinnego, majowego, czerwcowego, różańcowego), uroczystości i praktyk religijnych⁴⁶.

W rozdziale poświęconym stowarzyszeniom kościelnym wyszczególniono organizacje czysto kapłańskie, mieszane i laickie. Odrębną część stanowiły dokumenty odnoszące się do Akcji Katolickiej. Zamieszczono w nich teksty statutów konstytucyjnych i regulaminów poszczególnych bractw i stowarzyszeń oraz instrukcje Ordynariatu w sprawie ich prawnej erekcji w parafiach⁴⁷.

Księga statutów synodalnych nie pomijała takich spraw, jak konserwacja zabytków kultury i sztuki, będących w posiadaniu Kościoła na terenie Archidiecezji. Zamieszczono w niej zasady ogólnego prowadzenia kancelarii parafialnej wraz ze wzorami pism, prośb i urzędowych blankietów. Na końcu księgi znalazły się wykazy: dekanatów Archidiecezji z wyszczególnieniem należących

⁴⁵ Końcowa liczba statutów synodalnych była wyższa niż przygotowane projekty (565 statutów).

⁴⁶ *Appendices*, w: *Synodus Archidioecesisana Vilnensis*, s. 186–286.

⁴⁷ *Associationes*, w: *Synodus Archidioecesisana Vilnensis*, s. 287–380.

do nich parafii i podaniem danych statystycznych, zgromadzeń zakonnych, parafii wojskowych i parafii obrządku wschodniosłowiańskiego na terenie podległym Arcybiskupowi Wileńskiemu.

Na mocy rozporządzenia ordynariusza z 4 października 1933 roku egzemplarz ustaw synodalnych powinien się znajdować w archiwum każdego kościoła parafialnego i rektorskiego. Każdy kapłan pracujący w Archidiecezji winien mieć go w swej biblioteczce⁴⁸. Konferencja dziekanów z 1933 roku przypomniła o obowiązku przestrzegania kanonów *Kodeksu Prawa Kanonicznego* i statutów synodalnych, które na długie lata stały się praktycznym wyznacznikiem prawa partykularnego w Archidiecezji Wileńskiej⁴⁹.

Bibliografia

Źródła:

Archiwum Archidiecezjalne w Białymstoku, S. Czyżewski, Ks. Dr Romuald Jałbrzykowski. *Arcybiskup Metropolita Wileński. Wspomnienia*, Białystok 1959, mps. [wydane drukiem].

Biblioteka Litewskiej Akademii Nauk (dalej: BLAN), F 44–80, Protokoły konferencji dziekańskiej, k. 1; BLAN, F 44–678, k. 13.

Opracowania:

Bączkowicz F., *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, Opole 1957.

Grabowski I., *Prawo kanoniczne*, Warszawa 1948.

Synodus Archidioecisana Vilnensis ab Excellentissimo Illustrissimo ac Reverendissimo Domino Domino Romualdo Jałbrzykowski S. Th. M. Archiepiscopo-Metropolitano Vilnensi Anno Domini MCMXXXI diebus 9, 10 et

⁴⁸ J. Poniatowski, *Ustawy Synodalne*, WAW (1933) 7, nr 19–20, s. 212.

⁴⁹ Biblioteka Litewskiej Akademii Nauk (dalej: BLAN), F 44–80, Protokoły konferencji dziekańskiej, k. 1; BLAN, F 44–678, k. 13.

11 mensis Iulii in basilica metropolitana vilnensi S. S. Stanislai Em. et Vladislai Rc. celebrata, Vilno 1932.

Artykuły w czasopismach:

Fiedorczyk S., Kułakowski K., *Kapituła Bazyliki Metropolitalnej Wileńskiej w okresie międzywojennym (1918–1939)*, „Wiadomości Kurii Arcybiskupiej w Białymstoku” (dalej: WKAB) 1987, nr 2, s. 74–75.

Jałbrzykowski R., *Decretum de Synodo Archidioecisana celebranda*, „Wiadomości Archidiecezjalne Wileńskie” (dalej: WAW) 1931, nr 3, s. 42–44.

Jałbrzykowski R., *Decretum nominationis Commissionum pro Synodo praeparanda et celebranda*, WAW 1929, nr 3, s. 37–39.

Jałbrzykowski R., *Mianowanie Egzaminatorów Synodalnych*, WAW 1931, nr 13–14, s. 180.

Jałbrzykowski R., *Mianowanie Sędziów Synodalnych*, WAW 1931, nr 13–14, s. 181.

Jałbrzykowski R., *Nominatio Vicarii pro Synodi Archid. celebratione*, WAW 1931, nr 9, s. 132.

Jałbrzykowski R., *Wyznaczenie urzędników synodalnych*, WAW 1931, nr 8, s. 116–117.

Komisja przedsynodalna, WAW 1928, nr 5, s. 77.

Krahel T., *Działalność organizacyjno-duszpasterska arcybiskupa Romualda Jałbrzykowskiego*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji Białostockiej” 1977, nr 1, s. 65–66.

Michalkiewicz M. K., *W sprawie przygotowań do Synodu Archidiecezjalnego*, WAW 1929, nr 3, s. 39–40.

Pierwsze posiedzenie Komisji Synodalnej, WAW 1928, nr 2, s. 28.

Poniatowski J., *Ustawy Synodalne*, WAW 1933, nr 19–20, s. 212.

Posiedzenie komisji przygotowawczej do Synodu archidiecezji wileńskiej, WAW 1929, nr 2, s. 29.

Synod Archidiecezjalny Wileński, WAW 1931, nr 13–14, s. 183–185.

Synod archidiecezjalny, WAW 1931, nr 9, s. 142.

Synod Archidiecezjalny, WAW 1931, nr 11–12, s. 172.

Środy Arcybiskupie, WAW 1928, nr 2, s. 28.

- W. L., *Przed Synodem*, WAW 1929, nr 3, s. 42–43.
- Zapowiedź Synodu Archidiecezjalnego*, WAW 1928, nr 1, s. 2.
- Zapowiedź Synodu archidiecezji wileńskiej*, WAW 1928, nr 1, s. 10.
- Żebrowski L., *Ministorum Synodallum officia*, WAW 1931, nr 9, s. 131–132.
- Żebrowski L., *Prace przygotowawcze do Synodu Archidiecezjalnego. Dział nauczania religii*, WAW 1929, nr 17–18, s. 242–243.
- Żebrowski L., *Szemat kwestyj do prac przygotowawczych Synodu Archid.*, WAW 1929, nr 3, s. 40–41.
- Żebrowski L., *W sprawie wniosków na Synod Archidiecezji wileńskiej*, WAW 1929, nr 22, s. 305.

The Synodal Dimension of Catechesis. The Third Book of the First Synod of the Archdiocese of Białystok from a Twenty-Five-Year Perspective

Introduction

The synodal renewal of the Church's life belongs to the most profound spiritual and organizational impulses brought forth by the Second Vatican Council and by successive popes¹. Its essence is the communal discernment of God's will, engaging the whole People of God and oriented towards the renewal of the Church's mission. It is in this light that one can also read the recent Apostolic Letter of Leo XIV *In unitate fidei*, promulgated on the occasion of the 1700th anniversary of the Council of Nicaea, in which the Pope recalls that "Christians have been called to walk in harmony" safeguarding and

¹ The reform carried out by Paul VI was a direct consequence of conciliar ecclesiology. In 1965, through the Apostolic Letter Issued *Motu Proprio Apostolica sollicitudo*, he established the Synod of Bishops as a permanent institution of the universal Church: "And so, after carefully considering the whole matter, because of our esteem and regard for all the Catholic bishops and with the aim of providing them with abundant means for greater and more effective participation in Our concern for the universal Church, on Our own initiative and by Our apostolic authority, We hereby erect and establish here in Rome a permanent Council of bishops for the universal Church, to be directly and immediately subject to Our power. Its proper name will be the Synod of Bishops". Paul VI, *Apostolica sollicitudo*, https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu_proprio_19650915_apostolica-sollicitudo.html (date of access: 20.11.2025).

lovingly transmitting the gift of faith expressed in the Creed, and that the truth of faith “*deserves to be professed and understood in ever new and relevant ways*”.² Such a perspective underscores that every form of synodal renewal – including at the level of the local Church – must be rooted in the faithful living and transmission of the Church’s profession of faith. In a particular Church, the diocesan synod³ constitutes a distinctive expression of this process: an event both spiritual and juridical, leading to the ordering of ecclesial life and to its pastoral transformation. Pope Francis emphasized this profoundly spiritual character of the synod at the opening of the XVI Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops, reminding us that “*Synod is not a parliament or an opinion poll; the Synod is an ecclesial event and its protagonist is the Holy Spirit. If the Spirit is not present, there will be no Synod*”⁴ His words clearly indicate that every form of synodal renewal – including at the diocesan level – is above all spiritual and ecclesial in nature, rather than merely organizational.

² Leo XIV, *In unitate fidei*, 1 see https://www.vatican.va/content/leo-xiv/en/apost_letters/documents/20251123-in-unitate-fidei.html (date of access: 29.11.2025).

³ Most authors believe that the first diocesan synod assembly took place in France in Auxerre in A.D 578. (see A.M Jaszcz, *La doctrina histórico-jurídica del sínodo diocesano y la normativa vigente. La actividad de las diócesis polacas*, “Review of Comparative Law”, vol. XXVI–XXVII (2016), p. 169.

⁴ Francis, *Address for Opening of the Synod*, see <https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2021/october/documents/20211009-apertura-camminosinodale.html> (date of access: 20.11.2025). Pope Benedict XVI likewise emphasized that a synod is not a place for political maneuvering or competition for votes, but a space of shared listening to the faith of the Church. The aim of its deliberations is not the pursuit of novelty, but the liberation from individualism and the discovery of a common response that flows from the Gospel and can be expressed in the language of our time. The value of synodal decisions is not determined by the number of raised hands, but by the degree of discernment and the manifestation of the truth that speaks in the conscience of the Church. Cf. J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne. [Church – Sign among Nations. Ecclesiological and Ecumenical Writings]*, in: *Opera omnia*, vol. VIII/1, transl. W. Szymona, Lublin 2013, p. 523.

It is precisely in this spirit that the First Synod of the Archdiocese of Białystok (1991–2000) should be interpreted, for it set new frameworks for pastoral life at the dawn of the third millennium.

Catechesis constitutes one of the foundations of the Church's life, a point clearly emphasized in the documents of the First Synod of the Archdiocese of Białystok. In the preface to the synodal decrees, Archbishop Stanisław Szymecki – referring to the address delivered by John Paul II at the opening of the synod in the Białystok cathedral – observed that the synod was meant “to enliven the parish, and within it above all the family, but also other communities and environments”⁵. One of the key instruments of this renewal was to be the strengthening and re-foundation of catechesis. The very fact that the entire Third Book of the synodal documents was dedicated to catechesis confirms its central importance for the identity and mission of the local Church. In the perspective outlined by Leo XIV – who in *In unitate fidei* presents the Niceno-Constantinopolitan Creed as the common heritage of all Christians and as a constant source of hope in “these difficult times we are living”⁶ – the synodal reflection on catechesis appears even more clearly as a service to that same profession of faith, lived and proclaimed within the concrete circumstances of the local Church.

This perspective acquires a particular depth when one takes into account the historical context of the Archdiocese of Białystok, which – although before the Second World War, and formally until 1991 – belonged to the structures of the Archdiocese of Vilnius. This heritage formed the immediate backdrop for the first proper synod of the Church in Białystok and shaped its understanding of the role of catechesis in the life of the community. Today, a quarter of a century after the promulgation of the synodal documents, a renewed reading of Third Book, entitled Catechesis, offers not only

⁵ S. Szymecki, *Preface*, in: *I Synod Archidiecezji Białostockiej*, Białystok 2000, p. 5.

⁶ Leo XIV, *In unitate fidei*, 2.

an opportunity to revisit that heritage but also an invitation to reflect on the future of catechesis. The vision of catechesis articulated by the First Synod of the Archdiocese of Białystok at the threshold of the 1990s can serve as a point of reference for the contemporary challenges faced by the Church: the need for a new evangelization, the formation of adults, the renewal of parish life, and the development of a culture of synodality so strongly emphasized by Pope Francis. Therefore, viewing Third Book from the perspective of the past 25 years is not merely a return to the past but also an opening toward the future -toward seeking ways by which catechesis may continue to be a space of maturing in faith and a place where a community of missionary disciples is formed, rooted in the Creed and capable of carrying it into the realities of the modern world.

Synodality and Diocesan Synods

Synodality, understood as the common journey of the People of God⁷ in the light of the Holy Spirit, stands today as one of the key ecclesiological paradigms and, at the same time, one of the most ancient practices of the Church's life. Although the term has been newly brought to the forefront and deepened in the teaching of recent popes, its essence has from the very beginning been expressed in the assemblies of bishops, presbyters, and the faithful who engage in the shared discernment of faith and of the life of the community. In theological terms, synodality signifies not only the participation of all the baptized in the mission of the Church, but also a dynamic process of listening to the Word of God, of listening to one another, and of jointly seeking ways to fulfil the Gospel within concrete historical circumstances.

⁷ "What the Lord is asking of us is already in some sense present in the very word "synod". Journeying together – laity, pastors, the Bishop of Rome (...), Francis, *Address for Ceremony Commemorating the 50th Anniversary of the Institution of the Synod of Bishops (17 October 2015)*, https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html (date of access: 22.11.2025).

Understanding synodality requires referring to its most fundamental definition, which is presented in a concise form in the Final Document of the XVI Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops:

The terms “synodality” and “synodal” derive from the ancient and constant ecclesial practice of meeting at synods. According to the traditions of the Eastern and Western Churches, the word “synod” refers to institutions and events that assumed different forms over time, involving a plurality of agents and participants. This variety notwithstanding, what unites them is gathering together to dialogue, discern and decide. Owing to the experience of recent years, the meaning of these terms has come to be better understood, and what they represent is more vibrantly lived. They have become ever more deeply associated with the desire for a Church that is closer to people and more relational – a Church that is God’s home and family. During the synodal journey, we have witnessed a fruitful convergence regarding the meaning of synodality that forms the basis of this Document. Synodality is the walking together of Christians with Christ and towards God’s Kingdom, in union with all humanity. Orientated towards mission, synodality involves gathering at all levels of the Church for mutual listening, dialogue, and community discernment. It also involves reaching consensus as an expression of Christ rendering Himself present, He Who is alive in the Spirit. Furthermore, it consists in reaching decisions according to differentiated co-responsibilities. Along these lines, we can understand better what it means to say that synodality is a constitutive dimension of the Church (cf. ITC 1). In simple and concise terms, synodality is a path of spiritual renewal and structural reform that enables the Church to be more participatory and missionary so that it can walk with every man and woman, radiating the light of Christ.”

Francis, XVI Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops, *For a Synodal Church: Communion, Participation, Mission Final Document*, 28.

The concise definition cited above presents synodality as a dynamic reality, rooted in the Church's tradition and, at the same time, oriented towards mission. This offers a key hermeneutical lens for interpreting the First Synod of the Archdiocese of Białystok and its understanding of catechesis.

As Pope Francis reminds us, “the first level of the exercise of synodality is had in the particular Churches”, in which the institution of the diocesan synod plays an important role, since it is there that “priests and laity are called to cooperate with the bishop for the good of the whole ecclesial community”⁸. The diocesan synod is, therefore, a distinctive form of living out synodality – an event in which a particular Church renews its spiritual life and orders its structures, discerning how to fulfil its mission amid changing social, cultural, and pastoral circumstances. Its fruit should be not merely the updating of norms, but above all a renewed “missionary commitment”⁹ of the community¹⁰. In this perspective, diocesan synods appear as spaces in which the local Church undertakes the task of reading the signs of the times, confronting faith with the challenges of the age, and shaping forms of pastoral ministry appropriate to the real needs of the faithful. This process – rooted in tradition

⁸ Francis, *Address for Ceremony Commemorating the 50th Anniversary of the Institution of the Synod of Bishops* (17 October 2015), https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html (date of access: 22.11.2025).

⁹ Francis, XVI Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops, *For a Synodal Church: Communion, Participation, Mission Final Document*, 3.

¹⁰ “A truly missionary Church is not one that speaks from above but walks alongside her people. Only then can the Church embody the Gospel she proclaims and restore her credibility in a wounded world. If the Church is truly to be seen as the Body of Christ in the world, she must embody its message in every facet of its life. This includes the structures through which decisions are made, voices are heard, and the Gospel is proclaimed. Only then will she fully become a missionary Church – not in name only, but in spirit and truth”. S. Mullick, *A Missionary Church for All: Synodality and The Role of Laity Co-Responsibility, Reform, and The Journey Toward an Inclusive Ecclesial Mission*, “Word & Worship”, vol. 58, no. 2 July – Dec. 2025, p. 128.

and yet open to new impulses of the Holy Spirit – makes it possible to better understand the path taken over the past quarter-century by the local Churches in Poland, including the Archdiocese of Białystok.

Since the diocesan synod functions as an instrument of discernment and renewal, the question naturally arises regarding the conditions for its convocation and the factors that lead the Church to embark upon such a process. According to the norms of canon law, the competence to convoke a diocesan synod belongs to the diocesan bishop¹¹, who makes this decision on the basis of discerning the pastoral, social, and institutional circumstances of his diocese. This initiative is therefore not an isolated act but is embedded in a broader ecclesial and historical context that takes into account both the local needs of the particular Church and the wider impulses arising from the universal Church.

At this point, it becomes essential to view the broader dynamics of the universal Church, for it is precisely these dynamics that set the direction for the renewal undertaken within dioceses. A particular role is played by the Bishop of Rome, whose teaching and decisions determine the rhythm of synodal processes initiated after the Second Vatican Council. After the period of conciliar *aggiornamento* developed by Paul VI, the pontificate of John Paul II became a time that strongly inspired the growth of synodal processes in the Church. During his meeting with the bishops in Manila in 1995, the Pope noted that although he was often referred to as “the Pope of the young” or “the Pope of the family”, from the perspective of history his pontificate would be remembered above all as a distinctive period in the development of the idea of synodality – as the pontificate of “the Pope of the Synod” and “the synodal Pope”¹². This

¹¹ Code of Canon Law 462 §1. For further information on the diocesan synod, see the *Code of Canon Law*, Canons 460–468.

¹² “What the Pope received these days are all the words that say: “Papa dei giovani”, “the Pope of the Youth”. And so, he is still looking for the young people, how to meet them, how to stay close to them and so on. That is now how they

self-reflection of John Paul II was not a personal remark but an accurate diagnosis of the processes taking place in the Church: many dioceses at that time were deciding to convoke synods.

The Church in Poland likewise participated in this wider synodal dynamism. During the pontificate of John Paul II (1978–2005), numerous dioceses in the country undertook the decision to convene synods. Their final shape was significantly influenced by various factors that A. Jaszcz described as historical – both of local and universal scope – as well as by the doctrinal and juridical reforms emerging after the Second Vatican Council¹³. Since every diocesan synod is not only a juridical event but also a process rooted in a particular heritage, a natural step in examining the synod of the Church in Białystok is to look at the history and tradition from which it emerged. It is therefore a logical continuation of the above reflection to turn to the synods of the (Arch)Diocese of Vilnius, from which the identity of the Church in Białystok developed. It was there that the ecclesial models of community life, pastoral ministry, and catechesis were shaped – models that formed the historical foundation for the First Synod of the Archdiocese of Białystok.

Synods of the Vilnius (Arch)diocese up to the Second World War

The history of diocesan synods in the Diocese, and later, in the Archdiocese of Vilnius, reveals the centuries-long effort of the

call him: “Papa dei giovani” and also “Papa delle famiglie”. But what I would like to underline in this moment is of the other nature. Perhaps, the present Pope will be called once the “Pope of the Synod”, “Synodal Pope”. See John Paul II, *Address of his holiness John Paul II at the conclusion of the meeting with delegates of the Federation of Episcopal Conferences (Manila, Sunday 15 January 1995)*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1995/january/documents/hf_jp-ii-spe_19950115_s-carlos-seminary.html (date of access: 10.09.2025).

¹³ A. Jaszcz, *Determinanta historyczna oraz reformy doktrynalno-prawne jako przyczyny zwoływania polskich synodów diecezjalnych podczas pontyfikatu św. Jana Pawła II*, “Fides, Ratio et Patria. Studia Toruńskie”, 18/2023, pp. 335–353

Church in this region to shape the religious, pastoral, and administrative life of both clergy and faithful. Synods, in accordance with canon law and tradition, served as the forum where the most important matters concerning the functioning of the diocese were regulated. In the long-term perspective, they constituted an instrument for implementing the teaching of the universal Church – especially the decrees of the Council of Trent – while also responding to local pastoral challenges. Diocesan synods were among the permanent tools of governance within the Vilnius Church. It is worth noting that the aforementioned Council of Trent intensified the holding of diocesan synods. However, in the Polish and Lithuanian context, this requirement proved very difficult to fulfil; therefore, the Diocese of Vilnius at first obtained permission to convene synods every two years, and under Bishop B. Wojna, permission for a three-year¹⁴ inter-synodal period. In practice, however, this regulation, for various reasons, was not always observed¹⁵.

It should be noted that in the sixteenth century nine synods were convened in the Diocese of Vilnius. The earliest references to synods date from the beginning of that century. The first was held at the end of 1520 or at the beginning of 1521, during the episcopate of Bishop Jan from the Lithuanian Princes. Very little information has survived regarding its course. Owing to a synodal oration delivered by the papal legate Zacharias Ferreri, on the “office of the good shepherd”, we know that it indeed took place¹⁶. The tradition of cyclical gatherings of the clergy became firmly embedded in diocesan life, as evidenced by eight other sixteenth-century diocesan or provincial synods: the synod at the end of 1527 or in the first half of 1528 under the same Bishop Jan; four synods under Bishop P. Holszański – in 1538, 1542, 1546, and 1555; two synods under Bishop W. Protase-

¹⁴ W. Wójcik, *Ze studiów nad synodami polskimi*, Lublin 1982, p. 148.

¹⁵ See T. Krahel, *Zarys dziejów (archi)diecezji wileńskiej*, in: T. Kasabuła, A. Szot (ed.), *Diecezja wileńska. Studia i szkice*, Białystok 2014, p. 109.

¹⁶ Ibidem, p. 108.

wicz – in 1559 and 1563; and the first post-Tridentine synod under Bishop Jerzy Radziwiłł in 1582.

The seventeenth century brought further synods, despite wars and political instability. They continued to serve as an instrument for ordering ecclesial life. Under Bishop B. Wojna, four synods are known: from 1602, 1606, 1611, and 1613, dealing with pastoral and disciplinary matters. The preacher at the synod of 1613 was Fr. Piotr Skarga. Three more synods were held under Bishop Eustachy Wołłowicz, in 1618, 1623, and 1626; however, “there are no statutes from these synods or information on their course”¹⁷. Some sources even question the synod of 1618 and that of 1623, as the latter “may not have taken place due to the plague spreading in the diocese and was postponed to a more convenient time”¹⁸. Two synods are attributed to Bishop Abraham Wojna – those of 1631 and 1635. The episcopate of Bishop Tyszkiewicz brought two more synods: one in 1651 and another in 1654, the latter connected with a provincial synod announced by the Archbishop of Gniezno. The synod of 1669, convened by Bishop A. Sapieha, was preceded by deanery visitations of churches and priests in the respective deaneries. The short episcopate of Bishop Andrzej Kotowicz produced a three-day synod in 1685. Under Bishop Konstanty Kazimierz Brzostowski two synods were held, in 1691 and again in 1717, the latter of which has well-documented sources. The last synod before the partitions was that of 1744, during the episcopate of Bishop Michał Zienkowicz.

The next synod was convened only almost two hundred years later, despite the fact that Bishop I. Massalski had unsuccessfully “announced the intention of convening a diocesan synod (in 1774 and 1777)”¹⁹. During the partitions and under Russian rule, it was not permitted to convene synods. Only the twentieth century made it possible to renew synodal activity. After Poland regained inde-

¹⁷ Ibidem, p. 110.

¹⁸ Ibidem, p. 111.

¹⁹ Ibidem, p. 113.

pendence, Bishop Jerzy Matulewicz inaugurated preparatory work for a synod. These efforts proved fruitless, however, because he “left the episcopal see of Vilnius”²⁰.

The synod of the Archdiocese of Vilnius – which in 1925 was raised to the rank of an archdiocese and metropolitan see²¹ – convened by Archbishop Romuald Jałbrzykowski, held from 9 to 11 July 1931, was a significant event of the early twentieth century. It was the last diocesan synod before the outbreak of the Second World War. Before the war, in addition to this diocesan synod, a provincial synod was also held in Vilnius in 1939. In total, as emphasized by Fr. T. Krahel, up to the Second World War, 25 synods were held in the Diocese and Archdiocese of Vilnius,

of which 9 took place in the sixteenth century, 13 in the seventeenth, 2 in the eighteenth, and 1 in the twentieth century. Statutes printed from 11 synods have survived, constituting valuable sources for the history of the Archdiocese²².

An analysis of the centuries-long synodal practice of the Diocese and later Archdiocese of Vilnius reveals the Church’s consistent pursuit of a mature, stable, and orderly religious life. Despite shifting historical circumstances – Reformation, wars, political turmoil, and periods of foreign domination – synods remained the principal instrument for regulating clerical discipline, parish organization, liturgical uniformity, and pastoral norms. Their decrees consistently returned to the same essential elements: care for the proper preaching of the Word of God, the obligation of catechizing the faithful, safeguarding doctrinal orthodoxy, and ensuring the efficient functioning of diocesan structures. For this reason, the preserved synodal statutes constitute today an exceptionally valuable

²⁰ Ibidem, p. 114.

²¹ T. Krahel, *Archidiecezja Białostocka, in Spis kościołów i duchowieństwa archidiecezji białostockiej* 1998, stan z dn. 31.08.1998, Białystok 1998, pp. 24–25.

²² Ibidem, p. 115.

body of sources, allowing us to discern how the vision of pastoral ministry and religious formation developed in this region. The synod of 1931²³ – at once a summary of the entire interwar period – closes the great synodal tradition of Vilnius, a tradition which, despite many adversities, shaped the religious identity of the diocese for more than four centuries.

The First Synod of the Archdiocese of Białystok

As noted in the introduction to this study, the Archdiocese of Białystok – because it was, before the war and formally until 1991, part of the Archdiocese of Vilnius – is the natural continuator of its history and tradition. The idea of convoking a diocesan synod in Białystok emerged nearly sixty years after the last diocesan synod in Vilnius. It grew from the universal call of the Second Vatican Council, which desired that the institution of the diocesan synod – known for centuries – should acquire new dynamism and become an effective instrument of ecclesial renewal²⁴.

The preparatory work was initiated in 1989 by the Apostolic Administrator, Bishop Edward Kisiel²⁵, thus drawing upon the well-established synodal tradition of the Archdiocese of Vilnius. He

²³ See in this monograph *Dziedzictwo synodalności*: A. Szot, *Synod Archidiecezji Wileńskiej z 1931 r.*, in: A. Proniewski, L.M. Jakoniuk, T. Kasabuła (eds), *Dziedzictwo synodalności*, Białystok 2025, pp. 205–221.

²⁴ A historical outline of the forms of synodality after the Second Vatican Council was delineated by Alphonse Borras. See A. Borras, *Trois expressions de la synodalité depuis Vatican II*, “Ephemerides Theologicae Lovanienses” 90 (2014), pp. 643–666.

²⁵ Archbishop Edward Kisiel, before becoming a bishop, had served for many years as a catechetical visitor in the Archdiocese of Białystok, and matters of catechesis were particularly close to him. See further: E. Młyńska, *Ksiądz Edward Kisiel – wizytator katechetyczny w Archidiecezji w Białymstoku*, in: *W małej salce... Katechizacja na Białostoczyźnie w okresie PRL*, (ed.) A. Szot, Białystok 2014, pp. 105–122; E. Młyńska, L.M. Jakoniuk, *Archbishop Edward Kisiel: the “primary catechist” of the diocese*, “Rocznik Teologii Katolickiej” vol. 17, no. 3 (2018), pp. 9–23.

undertook a thorough study of the synodal statutes of 1931, still in force at that time, as well as the decrees of other diocesan synods in Poland. He examined the current norms of canon law promulgated in the 1983 Code of Canon Law and held numerous conversations and consultations with clergy and lay faithful²⁶. The need for a synod was also maturing within the broader context of discussions regarding a possible plenary synod in Poland. The preparatory work initiated by Bishop Kisiel lasted nearly two and a half years²⁷. After obtaining the approval of the Holy See on 31 December 1990, the synod was fully prepared, and on 5 June 1991 it was solemnly opened in the Białystok cathedral by Pope John Paul II. His words assumed particular significance. His address not only confirmed the appropriateness of convoking the synod and situated it within the broader history of the Church in Poland, but also became the theological programme and pastoral roadmap for the entire synodal process in the archdiocese. The Pope presented the essence of the synod as an event in which tradition and contemporary realities meet, and in which the ecclesial community undertakes a shared effort to discern God's will in the face of new challenges and social transformations. He also emphasized the need for a deepened reflection on the heritage of the Second Vatican Council and its reception within the particular circumstances of the local Church, which was shaping its identity on the threshold of the third millennium. John Paul II's words thus became a kind of programme charter for the synod, identifying its goals: the renewal of pastoral ministry, the revitalization of catechesis and preaching, the strengthening

²⁶ See A. Skreczko, *I Synod Archidiecezji Białostockiej*, in: *25 lat Archidiecezji Białostockiej*, H. Ciereszko (ed.), Białystok 2020, p. 83.

²⁷ The stages of preparation and the course of the First Synod of the Archdiocese of Białystok were presented in detail by Archbishop Stanisław Szymecki in the *Preface* to the published synodal decrees (see S. Szymecki, *Preface*, in: *I Synod Archidiecezji Białostockiej*, Białystok 2000, pp. 5–7) and, twenty years later, by one of the three synodal secretaries, Rev. prof. Adam Skreczko, in the volume: *25 lat Archidiecezji Białostockiej*, H. Ciereszko (ed.), Białystok 2020, pp. 83–88.

of parish life, and a deeper commitment of the Church to works of mercy, culture, and social transformation. The Pope made it clear that the synod is not solely the undertaking of the clergy but the shared task of the entire community of believers²⁸.

The Synod – which lasted nine years, with an interruption caused by the death of Archbishop Edward Kisiel, and was subsequently resumed and continued under the leadership of Archbishop Stanisław Szymecki – became, after John Paul II established the Diocese of Białystok (5 June 1991) and raised it to the rank of an archdiocese (25 March 1992), a key instrument for reflecting on the entirety of the life of the newly created local Church. In this way, the synod extended beyond its original aim, which was to revise the decrees of the Vilnius synod and to adapt the diocesan structures of the Archdiocese in Białystok to the norms of the Code of Canon Law, becoming instead the place where the principles of organization, pastoral ministry, and mission of the new Archdiocese of Białystok were elaborated²⁹.

The conclusion and promulgation of the decrees of the First Synod of the Archdiocese of Białystok – as emphasized by Archbishop Stanisław Szymecki – was a great grace, a gift and an appeal of the Great Jubilee of the Year 2000. He affirmed that the published doc-

²⁸ See Jan Paweł II, *Przemówienie Ojca Świętego Jana Pawła II w związku z otwarciem I Synodu Diecezji Białostockiej*, in: *I Synod Archidiecezji Białostockiej*, Białystok 2000, pp. 8–9.

²⁹ The final name of the synod is “The First Synod of the Archdiocese of Białystok”. During the preparatory phase, a difficulty arose concerning the appropriate designation of the synod. It was concluded that the formulation “Synod of the Archdiocese in Białystok” did not accurately reflect its character, whereas a more detailed name referring to that part of the Archdiocese of Vilnius located within the borders of Poland would be overly complex and impractical. A definitive solution was provided by the decision of John Paul II, by which the Diocese of Białystok was established. From that moment the name “The First Synod of the Diocese of Białystok” was adopted, and after its subsequent elevation to the rank of an archdiocese, the title “The First Synod of the Archdiocese of Białystok” came into use. (see A. Skreczko, *ibidem*, p. 84)

uments, as the fruit of synodal work, “are an expression of fidelity to tradition and to the teaching of the Second Vatican Council”³⁰. Archbishop Szymecki also interpreted the mission of the synod in a perspective that, from today’s standpoint, proved surprisingly prophetic, when at the moment of promulgating the synodal decrees he wrote:

Let us not be afraid to enter these spaces with faith and hope. Let us not be afraid to leave behind our stability and the sense of security offered by the existing order. Let us not be afraid when “something new is coming”³¹.

His words, though rooted in the context of the local Church at the turn of the twentieth and twenty-first centuries, bear the marks of a deep, mature ecclesiological intuition (*sensus Ecclesiae*)³². The Archbishop of Białystok, already having the experience of conducting a synod in Kielce³³, thus introduced the Church of Białystok into a form of synodality that is not merely an organizational process but a new quality of life, requiring both individuals and communities to have the courage to relinquish a “safe order” for the sake of the Gospel.

³⁰ S. Szymecki, *Słowo wstępne*, in: *I Synod Archidiecezji Białostockiej*, Białystok 2000, p. 6

³¹ *Ibidem*, p. 6

³² Pope Francis – as noted by Ysabel de Andia – in his *Letter to the People of God on the Journey in Germany* (29 June 2019), the title of which refers to the tradition of St. Ignatius of Antioch emphasizing the pilgrim character of the Church and thus its synodal dimension, develops the concept of *sensus Ecclesiae*. It concerns an attitude of living “in” the Church and “with” the Church, which also entails a readiness to suffer with it. As de Andia points out, no one can possess an authentic “sense of the Church” unless one is rooted in a living community, draws from its sacraments and liturgy, and participates in the events that shape its history. Cf. Y. de Andia, *Le flair du troupeau: sensus Ecclesiae, sensus fidei et sentire cum Ecclesia*, “Nouvelle Revue Théologique” 142–2 (2020), p. 213.

³³ See *III Synod Diecezji Kieleckiej (1984–1991)*, Kielce 1992.

This perspective corresponds not only to the later teaching of Pope Francis, who, from the beginning of his pontificate, has emphasized the need to “go forth” to the peripheries, to abandon pastoral comfort, and to be ready to take risks for the sake of the Gospel³⁴, but the same logic is also found in the reflection of Pope Leo XIV. In his message to the bishops of the Italian Episcopal Conference, he stressed that a synodal Church, journeying through history and facing new evangelizing challenges, must be continually renewed. At the same time, he underlined the need for vigilance so that even the best intentions do not degenerate into inertia that delays the necessary transformations³⁵.

The decrees of the First Synod of the Archdiocese of Białystok, the mature fruit of many years of work by a community which, at various levels of ecclesial life, listened to one another, engaged in dialogue, discerned together, and built consensus as a sign of Christ’s presence, constitute a clear witness to synodality – a constitutive dimension of the Church, as taught by Pope Francis³⁶.

The synod, together with its new decrees, did not signify a closing off of the past nor a negation of the path previously taken by the Church in Białystok within its earlier territorial structures. On the contrary, it became an event inscribed within the continuity of tradition and history, while at the same time opening a new chapter in ecclesial life, responding to the pastoral needs and chal-

³⁴ See Franci, *Evangelii gaudium*, nr 20, 27, 45,49; Francis, *Carta del papa Francisco a los participantes en la 105 asamblea plenaria de la Conferencia Episcopal Argentina*, https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2013/documents/papa-francesco_20130325_lettera-vescovi-argentina.html (date of access: 15.11.2025).

³⁵ “Una Chiesa sinodale, che cammina nei solchi della storia affrontando le emergenti sfide dell’evangelizzazione, ha bisogno di rinnovarsi costantemente. Bisogna evitare che, pur con buone intenzioni, l’inerzia rallenti i necessari cambiamenti”. Leon XIV, *Discorso del Santo Padre Leone XIV, Incontro con i vescovi italiani alla conclusione della 81ª Assemblée Generale della Conferenza Episcopale Italiana, Assisi 20.11.2025*, <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/it/speeches/2025/november/documents/20251120-assisi-cei.html> (date of access: 25.11.2025).

³⁶ See Francis, FD 28.

lenges that arose from full institutional independence. As an event of communal discernment, the synod not only orders the inherited legacy but also enables the shaping of the foundations for the future identity and mission of the Church in Białystok. In this sense, the Archdiocese of Białystok – “although it bears within itself the rich experience of the Archdiocese of Vilnius, to which it belonged until receiving its autonomy” – is, as Archbishop Szymecki emphasized, a Church “that at the same time seeks its own identity within the new conditions of its existence”³⁷. The undertaken synodal process thus became for the Archdiocese of Białystok a natural space for gradually discovering and shaping its identity, responding both to the heritage of the past, the challenges of the present, and the need to chart future directions of development.

From the perspective of the 25 years that have passed since the promulgation of the synodal documents, it is precisely in this key that the content of the decrees should be reread – especially since the synod was not merely an administrative procedure nor an act of correcting norms, but a spiritual process leading to ecclesial maturation, the capacity for self-critique, and openness to new impulses of the Holy Spirit. This was strongly emphasized by Archbishop Szymecki in the Preface to the synodal documents, when in the context of the synod he encouraged all:

Let us open ourselves to the action of this grace, which urges us to personal and communal examination of conscience, to a revision of life and to taking clear and courageous decisions. To such experiences the synodal decrees lead us, as they encompass the entirety of our Christian life³⁸.

This entirety of Christian life in the Archdiocese of Białystok was structured into nine books: Book I – Organization of the Church in Białystok (nos. 1–120), Book II – Proclamation of the Word of God

³⁷ S. Szymecki, *ibidem*, p. 6

³⁸ S. Szymecki, *ibidem*, p. 6

(nos. 121–166), Book III – Catechesis (nos. 167–212), Book IV – The Teaching of Theology (nos. 213–251), Book V – Principles of Christian Worship (nos. 252–431), Book VI – The Liturgy of the Sacraments (nos. 432–563), Book VII – Non-Sacramental Worship (nos. 564–590), Book VIII – Pastoral Ministry in the Archdiocese of Białystok (nos. 591–823), Book IX – Maintenance of Diocesan Institutions. Material Matters of the Clergy (nos. 824–847). All the synodal decrees were contained within 847 paragraphs and 36 annexes, forming a unified corpus of norms that set a new rhythm for the life of the local Church at the beginning of the third millennium³⁹.

Within this panorama of synodal activity and the structuring of diocesan life, particular significance is assumed by reflection on those areas that are crucial for shaping mature faith and responsibility within the Church. Among these areas, catechesis⁴⁰ is unquestionably central.

Diocesan Synods in Poland and Catechesis

Questions concerning catechesis appeared both in the Vilnius synods – especially those of 1744 and 1931, where they concerned the

³⁹ In this study, a detailed presentation of the content of all the synodal books and annexes has been omitted, since a synthetic yet competent outline has already been provided by A. Skreczko. His work conveys the essential structure of the documents and the main thematic lines of the nine books, allowing the present analysis to focus primarily on the third book, entitled Catechesis. See A. Skreczko, *I Synod Archidiecezji Białostockiej*, in: H. Ciereszko (ed.), *25 lat Archidiecezji Białostockiej*, Białystok 2020, pp. 85–88.

⁴⁰ A detailed study of catechesis in the years 1991–2017 was presented by E. Młyńska and B. Skłodowski on the occasion of the 25th anniversary of the Białystok Church. Their study partially covers the years during which the First Synod of the Archdiocese of Białystok was taking place. It could be of particular interest to analyze catechesis in the archdiocese from the perspective of the synod's reception in the years following its conclusion. See E. Młyńska, B. Skłodowski, *Katechizacja w latach 1991–1917 w Archidiecezji Białostockiej*, in: *25 lat Archidiecezji Białostockiej*, H. Ciereszko (ed.), Białystok 2020, pp. 238–258

functioning of cathedral, monastic, and parish schools⁴¹ – as well as at the synods convened during the 1980s. The latter stemmed from the need to receive the teaching of the Second Vatican Council, to adapt local norms of particular law to the new Code of Canon Law promulgated by John Paul II in 1983, and to reread the Church's catechetical mission in the light of the Apostolic Exhortation *Catechesi tradendae* (1979). Naturally, catechetical issues also became an important element of the synods convened or carried out in the 1990s. One of the key factors prompting particular Churches to reflect on catechesis was the reintroduction of religious education into schools, which created the need for a comprehensive revision of catechetical activity in the context of rapidly changing socio-cultural realities. The publication of significant universal Church documents, such as the *General Directory for Catechesis* (1997) and the *Catechism of the Catholic Church* (1992) was an additional impulse for deepening synodal work on catechesis. At the national level, the same period saw the development of the *Catechetical Directory of the Catholic Church in Poland*, finally adopted in 2001.

Catechetical issues became the subject of synodal deliberations in numerous dioceses, including:

- the Second Synod of Częstochowa (1976–1987)⁴²,
- the First Synod of the Diocese of Drohiczyn (1994–1997)⁴³,
- the First Synod of the Diocese of Ełk (1997–1999)⁴⁴,
- the Third Synod of the Diocese of Kielce (1984–1991)⁴⁵,

⁴¹ See *I Synod Archidiecezji Białostockiej*, 168. ; T. Krahel, *Zarys dziejów (archi)diecezji wileńskiej*, in: T. Kasabuła, A. Szot (ed.), *Diecezja wileńska. Studia i szkice*, Białystok 2014, pp. 118–122.

⁴² *II Synod Diecezji Częstochowskiej. Chrystus światłem, Maryja wzorem*, Częstochowa 1987.

⁴³ *I Synod Diecezji Drohiczyńskiej. Statuty. Dokumenty wykonawcze*, Drohiczyn 1997.

⁴⁴ *I Synod Diecezji Ełckiej 1997–1999*, Ełk 1999.

⁴⁵ *III Synod Diecezji Kieleckiej 1984–1991*, Kielce 1992.

- the First Synod of the Diocese of Koszalin-Kołobrzeg (1985–1990)⁴⁶,
- the Second Synod of the Archdiocese of Lublin (1977–1985)⁴⁷,
- the First Synod of the Diocese of Łomża (1995–2005)⁴⁸,
- the First Synod of the Diocese of Łowicz (1995–1999)⁴⁹,
- the Third Synod of the Archdiocese of Łódź (1996–1998)⁵⁰,
- the XLII Synod of the Diocese of Płock (1987–1991)⁵¹,
- the Second Synod of Poznań (1992–1993)⁵²,
- the Synod of the Archdiocese of Przemyśl (1995–2000)⁵³,
- the Second Synod of the Diocese of Sandomierz (1996–1999)⁵⁴,
- the First Synod of the Diocese of Sosnowiec (1995–2004)⁵⁵,
- the Second Synod of the Diocese of Włocławek (1977–1994)⁵⁶,
- the Synod of the Archdiocese of Wrocław (1985–1991)⁵⁷,
- the Fourth Synod of the Diocese of Tarnów (1982–1986)⁵⁸.

This overview demonstrates that catechesis has belonged, in recent decades, to the key areas of synodal reflection in Poland. One such example is Archbishop Jerzy Ablewicz who, in the context of

⁴⁶ *I Synod Diecezji Koszalińsko-Kołobrzesckiej*, Koszalin 1990.

⁴⁷ *II Synod Diecezji Lubelskiej 1977–1985*, Lublin 1998.

⁴⁸ *I Synod Diecezji Łomżyńskiej 1995–2005: prawo partykularne Kościoła Łomżyńskiego*, (ed.) L. Brzostowski et al., Łomża 2005.

⁴⁹ *I Synod Diecezji Łowickiej 1995–1999*, Łowicz 1999.

⁵⁰ *III synod archidiecezji łódzkiej*, (ed.) M.B. Libiszowska, Łódź 1999.

⁵¹ *XLII Synod Diecezji Płockiej*, "Miesięcznik Pastorski Płocki" 76 (1991) nr 10.

⁵² *Poznański Synod Archidiecezji 1992–1993. Dokumenty*, Poznań 1994.

⁵³ *Synod Archidiecezji Przemyskiej 1995–2000. Statuty i aneksy*, Przemyśl 2000,

⁵⁴ *Aby byli jedno. Drugi Synod Diecezji Sandomierskiej*, Sandomierz 1999.

⁵⁵ *I Synod Diecezji Sosnowieckiej: prawo partykularne Kościoła sosnowieckiego*, (eds) U. Paździor, W. Skoczny, Sosnowiec 2005.

⁵⁶ *Drugi Synod Diecezji Włocławskiej. Statuty*, Włocławek 1994.

⁵⁷ *Synod Archidiecezji Wrocławskiej 1985–1991*, Wrocław 1995.

⁵⁸ *IV Synod Diecezji Tarnowskiej. Ad imaginem Ecclesiae universalis (Lumen gentium 23)*, Tarnów 1990.

the Fourth Synod of the Diocese of Tarnów, explicitly placed catechesis within an ecclesiological perspective, emphasizing that catechesis “belongs to the very essence of the Church, just as the Church in its essence is missionary. Without catechesis there is no Church. For the Church is the living Christ (...)”⁵⁹. This was an important voice in the broader debate taking place in particular Churches on the shape of transmitting the faith at the turn of the twentieth and twenty-first centuries.

Catechesis in Book III of the First Synod of the Archdiocese of Białystok

Within this broader context, the First Synod of the Archdiocese of Białystok also takes its place in the nationwide search for catechetical solutions that must be rooted in the concrete realities characteristic of the specific context of the Church in Białystok. Among the nine synodal books, a particularly significant place is held by Book III, entitled Catechesis, which expresses the deep conviction that the future of the local Church depends on the quality of Christian initiation and formation. It is in this section that the synod articulated its vision of the role of catechesis in the life of the community, its aims, its intended recipients, and the instruments designated to serve the renewal of the transmission of faith within the archdiocese.

It is noteworthy that Book III, in its six principal parts, presents a multidimensional approach rooted both in the tradition of the universal Church and in the young local history of the archdiocese. It begins with a theological-pastoral definition of the nature of catechesis, then presents the responsibilities of various ecclesial agents for its implementation, analyzes contemporary social and cultural conditions, specifies the groups addressed and the sources of catechetical content, and finally formulates the principles and

⁵⁹ Ibidem, Tarnów 1990, p. 7.

methods of catechetical work together with the scope and structure of systematic and occasional catechesis. Thus, Book III is not merely a collection of norms but also a kind of a roadmap intended to guide the development of catechesis in the new pastoral situation after 1989 – a roadmap that merits detailed examination.

Book III of the First Synod of the Archdiocese of Białystok opens – drawing on the Apostolic Exhortation *Catechesi tradendae* – with an attempt to define catechesis as a specific form of proclaiming the Word of God, distinct both from homiletic preaching and from academic theological instruction. Its aim is “to form in people a life of faith as a conforming of oneself to Jesus Christ”⁶⁰, most often carried out through systematic catechesis. This introduction clearly situates catechesis within a Christological-existential perspective⁶¹, in which the task is not merely the transmission of content but the formation of the person according to the model of Christ. The document then anchors the catechetical mission in the long tradition of the local Church. The Archdiocese of Białystok – rooted, as noted earlier, in the former Archdiocese of Vilnius – draws upon the heritage of cathedral, monastic, and parish schools, the Stefan Batory University⁶², and the earlier diocesan synods (1744, 1931)⁶³.

⁶⁰ I Synod Archidiecezji Białostockiej, *Księga III: Katechizacja*, 167. (=SABK)

⁶¹ See M. Majewski, *Wymiar egzystencjalny katechezy*, in: *Podstawowe wymiary katechezy*, Kraków 1991, pp. 187–194.

⁶² More about the Stefan Batory University in Vilnius, and in particular about its Faculty of Theology see: T. Krahel, *Wydział Teologiczny Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie 1919 Wilno – Białystok 1948*, in *Między Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie a Seminarium Duchownym w Białymstoku*, (ed.) Andrzej Proniewski, Białystok 2019, pp. 11–22; see T. Krahel, *Wydział Teologiczny Uniwersytetu Stefana Batorego 1919–1948*, Białystok 2025; T. Krahel, *Wydział Teologiczny Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie 1919 Wilno – Białystok 1948*, in: *Między Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie a Seminarium Duchownym w Białymstoku*, (ed.) Andrzej Proniewski, Białystok 2019, pp. 11–22; M. Gawrońska-Garstka, *Uniwersytet Stefana Batorego w Wilnie. Uczelnia ziem północno-wschodnich Drugiej Rzeczypospolitej (1919–1939) w świetle źródeł*, Poznań 2016, pp. 137–144.

⁶³ SABK, 168.

Particular emphasis is placed on the role of bishops, presbyters, and lay faithful in sustaining and developing catechesis, especially in the post-war period and under the communist regime⁶⁴. The explicit naming of the ordinaries and outstanding catechists, as well as the homage paid to all clergy and laity who “at times risked their own lives solely to continue the work of catechesis”⁶⁵, lends this section the character of a memorial: catechesis emerges as the continuation of the communal witness of many generations.

The first part of the book (*I. The Church's Responsibility for Catechesis*) systematizes the map of ecclesial co-responsibility for catechesis. Beginning with the affirmation that “the whole Church is responsible for the proclamation of the Word of God” and that catechesis is “a sacred duty and a permanent and inalienable right of the Church”, the synod proceeds to describe successive levels of responsibility⁶⁶. At the diocesan level, the bishop is the center of this responsibility – he is defined as the “first catechist” and guardian of catechesis – who acts through the Catechetical Department and the institutions responsible for the formation of catechists. In the parish, the primary burden of organizing catechesis rests upon the parish priest and the presbyters who collaborate with him. They oversee the inclusion in catechesis of “children, young people, and adults”, the selection of catechists, the planning of catechetical work, and care for the spiritual formation of those who teach. Within the process of catechesis, a special place is oc-

⁶⁴ The post-war years in Poland were a difficult period of recovery and reconstruction for a country that, during the war, had suffered enormous human and material losses – as noted by B. Skłodowski. Catechetical activity unfolded under conditions of intense social transformation. Catechesis was twice removed from schools and twice returned to the parish setting. For more on catechesis in the People's Republic of Poland, see: B. Skłodowski, *Katechizacja w Polsce Ludowej w latach 1945–1990. Zarys problematyki*, in: *W małej salce... Katechizacja na Białostoczyźnie w okresie PRL*, (ed.) A. Szot, Białystok, 2014, pp. 17–30.

⁶⁵ SABK, 169.

⁶⁶ SABK, 170.

cupied by Christian parents, presented as the first responsible for the upbringing in faith. The synod also draws attention to ecclesial movements and communities which – according to their respective charisms – participate in the work of catechesis while remaining in unity with the official forms of teaching. Completing this picture of responsibility is a reminder of obligations from the perspective of labour law: by undertaking the ministry of religion, a teacher in a school or a catechist in a parish, clergy, consecrated persons, and lay faithful commit themselves to carrying out this service conscientiously, for the glory of God and the good of the faithful⁶⁷.

The second part of the book (*II. Conditions and Threats to Catechesis in the Present Age*) outlines the socio-cultural context of catechesis. After a brief reference to the tradition of ancient schools and the classical authors of catechetics, the synod turns its attention to the realities of contemporary Poland: systemic transformation, the market economy, school reform, and the expansion of areas of freedom⁶⁸. The return of religious instruction to schools is presented as a new opportunity to influence children, youth, parents, and teachers, as well as to build an atmosphere of trust and sound educational work. At the same time, however, numerous threats are identified: social pauperization, unemployment, deliberate atheization, imposed indifference and liberalism, and the promotion of a lifestyle based on consumption and comfort, accompanied by the marginalization of traditional Christian values⁶⁹. In the face of these phenomena, catechesis is entrusted with the task of defending human dignity and leading people to salvation. The Church's response is to consist in safeguarding the integrity of the faith, the correctness of the liturgy, and the inviolability of moral norms, as well as resisting syncretism and relativism. Finally, the specific religious landscape of the Archdiocese is noted: the pres-

⁶⁷ SABK, 171–175.

⁶⁸ SABK, 176–178.

⁶⁹ SABK, 179.

ence of members of other religions and denominations, and the challenges related to the proselytizing activity of certain groups, accompanied by a simultaneous call to an ecumenical attitude and to love toward those who “believe differently.”⁷⁰

The third part of the book (III. The Subject of Catechesis) develops, from the outset, an ecclesiological perspective on catechesis. Following the Apostolic Exhortation *Catechesi tradendae*⁷¹, it recalls that the subject of catechesis is the whole Church, and that all the baptized possess an “inalienable right” to a formation that leads to a “truly Christian” life⁷². The synod also clearly emphasizes the primacy of catechesis in the life of the local Church: granting it priority strengthens both its internal life and its missionary dynamism. In this context, a distinction is made between the universal right of every believer to share the faith and the specific canonical mission that conditions the possibility of catechizing in the name of the Church. This mission requires proper theological and pedagogical preparation, spiritual formation, and a readiness to transmit faithfully the teaching of the Church. The book underscores the necessity of the permanent formation of catechists, carried out through diocesan institutions, retreats, courses, and deanery meetings. It then broadly defines the circle of those addressed by catechesis: it encompasses all age groups and life situations – from the youngest children to religiously indifferent adults and those who have abandoned the practice of the faith. Special importance is attributed to family catechesis and pre-sacramental catechesis, and preparation for the sacraments of Christian initiation is to be carried out simultaneously in the school and in the parish⁷³.

The fourth part of the book (IV. Sources, Content, and Aim of Catechesis) identifies the principal points of reference for the content

⁷⁰ SABK, 180–181.

⁷¹ CT 14.

⁷² SABK, 182.

⁷³ SABK, 183–188.

of catechetical teaching. The primary sources are Sacred Scripture and Tradition, interpreted by the Church's Magisterium. Secondary sources include ancient catecheses, professions of faith, catechisms, and catechetical homilies⁷⁴. Among contemporary documents, the book lists the Catechism of the Catholic Church and the General Directory for Catechesis⁷⁵. The synod also highlights the Archdiocese's own catechetical heritage (study booklets, catechism, prayer book, publications, and scholarly works), which demonstrates the continuity of the local catechetical reflection. The content of catechesis is defined as the deposit of faith pertaining to the salvation of the human person; catechists, upon making their profession of faith, commit themselves to transmitting it faithfully and to deepening their knowledge in response to new challenges and emerging questions. The aim of catechesis is to lead to Christian maturity: the deepening of faith, initiation into the mystery of worship, and the formation of a life consonant with the Gospel⁷⁶. The synod stresses that catechesis cannot be reduced to a "dry transmission of knowledge", but must teach prayer, participation in the life of the Church, and responsibility for the world, so that believers "in all situations strive to imitate Christ"⁷⁷.

The fifth part of the book (*V. Principles and Methods of Catechesis*) develops the theological and pedagogical foundations of catechetical practice. On the one hand, it emphasizes the primacy of grace – the fruitfulness of catechesis depends more on God's action than on human skill – while on the other hand it does not overlook the natural capacities of the human person, upon which – as the well-known Thomistic principle expresses it (*gratia supponit naturam et perficit eam*) – grace rests and which it perfects⁷⁸. The synod stresses

⁷⁴ SABK, 189–190.

⁷⁵ SABK, 191.

⁷⁶ SABK, 192–197.

⁷⁷ SABK, 198.

⁷⁸ SABK, 199.

that theological principles are derived from the Trinitarian, Christological, and ecclesiological character of the economy of salvation: catechesis is rooted in the work of the Father, the Son, and the Holy Spirit, carried out within the Church and ordered towards the fullness of the Kingdom. The didactic principles, in turn, highlight the personal dignity of those being catechized, the integration of content with formation, and the unity of theory and practice. In this perspective, the synodal Book III recalls the richness of methods developed by the catechetical tradition and the necessity of knowing them and choosing them appropriately. The synod also notes the diverse educational backgrounds of catechists (ranging from full theological studies to professional formation) and the need for pedagogical professionalism. Elements of a sound method include simple and vivid language, a clear structure of presentation, dialogue and exchange of experience, and the joint search for solutions⁷⁹.

The final part of the book (VI. *Systematic and Occasional Catechesis*) describes the organizational forms of catechetical activity. It identifies systematic catechesis, conducted since September 1990 in schools, kindergartens, and other educational settings, and regulated both by state law and by the Church's normative provisions⁸⁰. The synod explicitly emphasizes the need to preserve the genuinely catechetical character of religious instruction in schools and its complementarity with parish, sacramental, and occasional catechesis. An occasional catechesis unfolds in the rhythm of the liturgical year and the sacraments; it includes family catechesis, sacramental catechesis, and formation within various parish communities and movements. The synod assigns particular importance to catechesis connected with the sacraments of Christian initiation, whose "proper place is the parish", as well as to family catechesis, described – following *Catechesi tradendae* (CT 68) – as

⁷⁹ SABK, 200–204.

⁸⁰ SABK, 205.

that which “precedes, accompanies, and enriches all other forms of catechesis.”⁸¹ Finally, the synod allows for the possibility of conducting catechesis in public spaces, within the context of camps, gatherings, congresses, or even street catechesis, while stipulating the necessity of obtaining the bishop’s permission in order to avoid abuses⁸². All these forms are meant to lead “towards one and the same profession of faith, towards the same commitment to the Church, towards serving society in the same evangelical spirit” (CT 67).

The six sections of Book III of the synodal decrees present a comprehensive vision of catechesis: one rooted in the history of the local Church, grounded in the actual socio-cultural context, defining the subjects, sources, content, and aims of catechesis, while also indicating the principles, methods, and organizational forms of catechetical activity in the Archdiocese of Białystok. The synod depicts catechesis as a multidimensional reality in which elements of tradition, ecclesial identity, and responses to contemporary challenges converge. It delineates the tasks of the various agents responsible for the transmission of the faith, diagnoses the context of social transformation after 1989, describes the dynamics of Christian maturation, and emphasizes the necessity of an integral linkage between systematic, parish, and sacramental catechesis. The structure of the document rests fundamentally upon two principal pillars of the Church’s teaching at the time – the Apostolic Exhortation *Catechesi tradendae* and the *General Directory for Catechesis* – which serve, among other things, as reference points for the synodal understanding of the nature of catechesis, its aims, principles, and methods.

It is worth underscoring that in Book III catechesis is presented as an organic element of the Church’s mission, engaging its various agents and leading to the gradual maturation of faith. It is precise-

⁸¹ SABK, 209.

⁸² SABK, 211.

ly this inner structure – combining ecclesiality, responsibility, and communal action – that may today, a quarter of a century after the conclusion of the First Synod of the Archdiocese of Białystok, serve as a key for its renewed interpretation. From the vantage point of the past twenty-five years, one can discern in the book on catechesis a foundation for a broader interpretation in the light of synodality as a constitutive dimension of the Church – a dimension that has found particular development in the recent years of the pontificate of Pope Francis.

The Synodal Dimension of Catechesis

The Second Vatican Council, as a moment of ecclesial renewal, opened the way to a new understanding of the Church as the People of God⁸³. While earlier ecclesiological models emphasized the hierarchical dimension of the Church, the Council presented it as a communion. Pope Francis – already mentioned above – has reread and significantly developed the theme of synodality in the Church within his teaching. During his pontificate, two major documents on catechesis were promulgated: the *Directory for Catechesis* (2020) and *Antiquum Ministerium* (2021). These documents present synodality not in an explicit manner, but indirectly and in a way that is nonetheless highly significant. A detailed study by C.-M. Sultana on the synodal aspects of the most recent catechetical documents shows that the Directory highlights the synodal dimension of the structures responsible for catechesis (from the level of the Holy See down to the dioceses), emphasizes catechesis as a process of accompaniment, and underlines the role and formation of catechists as a service within the community. *Antiquum Ministerium* complements this vision by establishing the ministry of catechist and defining its requirements in the spirit of co-responsibility and shared journeying. Although neither document develops the theme

⁸³ LG, 9–14.

of synodality directly, they both shape an ecclesial framework conducive to an increasingly synodal model of organizing and carrying out catechesis within the Church⁸⁴.

A detailed analysis of Book III of the First Synod of the Archdiocese of Białystok – read from the vantage point of the past quarter century – reveals significant parallels with the contemporary vision of synodality. Despite the different language of the period, the document contains numerous intuitions that today can be recognized as foundational for a synodal understanding of catechesis within the Church in Białystok. The synodal dimension of catechesis emerges above all in five areas: in the structure of co-responsibility for the catechetical mission; in the understanding of catechesis as a process of accompaniment and maturation in faith; in the role and formation of catechists viewed within the perspective of ecclesial service; in the dialogical mode of transmitting the truths of faith and in mutual listening; and in its fundamental missionary orientation.

The first manifestation of synodality evident in Book III is the way responsibility for catechesis is understood and distributed within the Church. The synodal document presents it as a task of the entire ecclesial community, unequivocally recalling that “the whole Church is responsible for the proclamation of the Word of God”⁸⁵. In this perspective, the bishop, the Catechetical Department, parish priests, clergy, lay catechists, families, and formation groups constitute a diverse yet complementary structure of collaboration, in which each subject contributes its own part to the work of transmitting the faith within the Archdiocese of Białystok. This vision aligns well with the Final Document of the Synod of Bishops, which emphasizes that a synodal Church requires “a differentiated

⁸⁴ See C.-M. Sultana, *Aspects of Synodality in Recent Catechetical Documents: The Directory for Catechesis and Antiquum Ministerium*, “Verbum Vitae” 41 (2023) no. 4, pp. 127–130.

⁸⁵ See SABK, 170–175.

co-responsibility by all the baptized”⁸⁶. The structure of responsibility for catechesis presented in Book III is, therefore, not merely an ordered scheme of competencies. Its inner logic expresses a deeply synodal conviction: that no member of the Church remains passive or marginalized, and that catechesis becomes a task discerned, co-created, and carried out in shared responsibility by the entire community of believers. The understanding of responsibility for catechesis articulated in Book III may thus be read as an early form of a synodal model of shared discernment – one that many years later would become one of the principal pillars of the vision of the Church developed by Pope Francis.

The second manifestation of synodality is the understanding of catechesis as a process of accompaniment and maturation. The vision of catechesis proposed by the synod is process-oriented and dynamic. Book III defines catechesis as a journey whose aim is “to lead people to Christian maturity” (no. 197), that is, as a process of spiritual formation – a gradual initiation into faith, liturgy, morality, and prayer (nos. 197–198) – rather than as a purely intellectual transmission of content⁸⁷. This approach corresponds closely to contemporary documents, including the Directory for Catechesis (2020), which, drawing on Pope Francis’ Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium*, describes catechesis as a “process of accompaniment”⁸⁸, in which the Church walks with the person, integrating their experience, faith, and communal life. The Final Document of the Synod (2024) similarly describes Christian initiation as the space in which the Church leads, discerns, and matures together with the faithful⁸⁹. In this process of accompaniment, an essential

⁸⁶ FD, 36.

⁸⁷ See DGC 67; “The transmission of faith cannot consist solely in communicating religious information and its assimilation by those being catechized; rather, its purpose is to develop and shape their faith (*Catechetical Directory of the Catholic Church in Poland*), DKP 37.

⁸⁸ Directory for Catechesis, 3; *Evangelii Gaudium*, 169–173.

⁸⁹ FD, 24–26.

role is played by an understanding of the life context of those being catechized – a theme that corresponds to the discernment of the signs of the times, emphasized by Francis as a hallmark of a synodal Church⁹⁰. Attention to the concrete situation of the catechized is likewise evident in Book III of the synodal document, which addresses social transformations, the difficulties faced by contemporary men and women, religious pluralism, and the spread of secularization (nos. 176–181). Thus, although the Białystok synod did not yet employ today's synodal terminology, it consistently understood catechesis as accompaniment and as the shared maturation of the Church: from catechesis in the family, through parish catechesis, to systematic and occasional catechesis.

The third manifestation of synodality concerns the role and formation of catechists who minister within the community. The Polish model of catechesis – characterized by the simultaneous practice of teaching religious education in schools and providing sacramental catechesis in parishes – made the role of catechists multidimensional and co-responsibility a daily reality. The Białystok synod attempted to define the tasks and formation of catechists precisely at the moment when the Polish Church was learning a new catechetical structure. Book III presents an extensive description of the role and formation of catechists (nos. 183–186). The synod portrays catechists as individuals sent by the Church, acting not individually but within the ecclesial community. The ecclesial nature of catechetical ministry is unambiguously emphasized: “only those who have received a canonical mission may catechize in the name of the Church” (no. 183). Beyond its formal aspect, the canonical mission constitutes a real rooting of the catechist in the community's co-responsibility, encompassing both doctrinal and pastoral dimensions. Consequently, the synod requires catechists to possess appropriate theological and pedagogical formation (no. 184) and ex-

⁹⁰ Francis, *Address for the Opening of the Synod*, (9 October 2021), <https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2021/october/documents/20211009-apertura-camminosinodale.html> (date of access: 20.11.2025).

PLICITLY obliges them to “permanent personal formation” (no. 185). The synodal realism of Book III becomes even more apparent when one considers the context of the 1990s, when religious education was reintroduced into public schools. This change created a new structure of catechetical responsibility comprising:

- school catechists, employed within the state education system and active among children, youth, parents, and teachers;
- parish catechists, who support parish priests in a parish (sacramental) catechesis;
- close cooperation between the parish priest and both groups of catechists, which Book III describes as the necessity of regular meetings, joint planning, and care for the spiritual development of the catechetical team (no. 172). In light of these elements, the ministry of catechists, especially lay catechists, appears as one of the concrete loci of synodality in the life of the local Church: it brings together different persons and environments, relies on cooperation and dialogue, requires shared discernment, and possesses a distinct missionary dimension. In this way, the understanding of the role and formation of catechists serving within the ecclesial community offered by Book III of the Białystok Synod anticipates in a mature manner the later synodal ecclesiology⁹¹.

The fourth manifestation of synodality is the presence of dialogue and mutual listening within the catechetical process. In Book III of the First Synod of the Archdiocese of Białystok, the idea of dialogue, the exchange of experiences, adaptation of language, and care for the catechist–catechized relationship appears repeat-

⁹¹ The contemporary understanding of synodality develops this idea by emphasizing that the path of the Church requires not only openness to listening and shared responsibility, but also the creation of real space for the laity who – as full members of the community – have both the right and the duty to express their own insights, propose solutions, and participate in discerning the directions of the Church’s action. Cf. J.P. García Maestro, *Los laicos en una Iglesia Sinodal*, “*Sinite*” 187 (2021), pp. 111–133.

edly. The synod stresses that effective catechesis requires: “simple, vivid, and precise” communication (no. 204); dialogue and joint searching for answers (no. 204); and attentive listening to the life context of those being catechized (nos. 176–181). The contemporary Church, as emphasized by the Directory for Catechesis, needs this dialogical style in order to make the face of Christ more clearly visible. Catechesis thus becomes an authentic “laboratory of dialogue”, capable of reaching into the deepest layers of human life⁹². Every dialogue presupposes an element of listening so that it does not become a monologue. Pope Francis has strongly emphasized that a synodal Church is a Church of listening⁹³, while the Final Document of the Synod (2024) describes dialogue and discernment as fundamental dimensions of synodal ecclesial life⁹⁴. Book III of the synodal text presents catechesis as a concrete place where synodality is realized: where catechists and those catechized learn from one another, and where the community itself – by listening to the faith experience, questions, and sensitivities of the catechized – matures in its understanding of the Gospel. In this sense, dialogue and listening are not only methods of catechesis but a fundamental style of a synodal Church that walks together and, in the Holy Spirit, discerns the path of faith.

The final element worth highlighting is the missionary dimension of catechesis. The missionary orientation of catechesis appears in Book III of the First Synod of the Archdiocese of Białystok from its very first formulations (no. 170). The reference to Christ’s mandate, “Go therefore and make disciples of all nations” (Mt 28: 19), situates catechesis not as an action of a purely administrative nature

⁹² *Directory for Catechesis*, 54

⁹³ “A synodal Church is a Church which listens (...)”, Francis, *Address for Ceremony Commemorating the 50th Anniversary of the Institution of the Synod of Bishops* (17 October 2015), https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html (date of access: 22.11.2025).

⁹⁴ FD, 28.

or as an educational process, but as a fundamental expression of the participation of the entire local Church in the salvific mission. The ecclesial community of Białystok, inscribed within this logic of evangelical sending, presents catechesis as a task undertaken jointly by the bishop, presbyters, lay catechists, families, and the entire parish community. In this perspective, the content and aims of catechesis (nos. 193–198) point to the formation of Christians capable of acting according to the teaching of the Gospel within the realities of the contemporary world. The task is to form witnesses of faith who are able to share it within the family, school, professional, and social environments. The role of catechesis is therefore to lead to such Christian maturity that enables a person to live the Gospel, to imitate Christ in daily life, and to participate responsibly in the life of the Church and society. This goal constitutes an integral part of the broader missionary dynamism of the synodal Church. In *Episcopalis communio*, Pope Francis reminds us that the Church remains in a permanent state of mission and that missionary activity is “the most important and most sacred task of the Church”⁹⁵.

The Final Document of the Synod of Bishops likewise states unambiguously that synodality is not an end in itself; its meaning flows from the mission that Christ, in the Holy Spirit, has entrusted to the Church. Mission and synodality are therefore closely linked: mission sets the direction of synodality, and synodality enables the mission to be carried out fruitfully. The essence of this mission – as the Final Document further emphasizes – is evangelization, which *Evangelii nuntiandi* describes as the Church’s fundamental task and deepest vocation⁹⁶. Hence, the synodal Church is presented as a “Church that goes forth”, a People of missionary-disciples capable of journeying together⁹⁷. In this spirit, the Final Document adds that catechesis should “not only be integrated into the

⁹⁵ Francis, *Episcopalis communio*, 1.

⁹⁶ FD 32; EN 14.

⁹⁷ FD 155.

paths of Christian initiation, but become increasingly «outgoing» and outward-facing⁹⁸, thus assuming a missionary character. This means the capacity to reach those distanced from the faith, to seek paths of dialogue, and to ensure the Church's presence within new cultural environments⁹⁹. Consequently, catechesis is not “art for art’s sake.” Its goal is not merely teaching or didactic effectiveness, but the formation of missionary disciples who can bear witness to Christ with their life and with their words. Its mission does not end in the classroom or the parish meeting room; it leads to apostolate – to a life that evangelizes¹⁰⁰. Catechesis must develop in parallel along two dimensions: the theological, strengthening the personal encounter with Christ, and the missionary, fostering attitudes capable of responsible engagement in the life of the Church and the transformation of the world. This process leads to new ways of experiencing ecclesial life – a Church that goes forth, undergoes pastoral renewal, and learns the synodal way – which constitute the direction of contemporary reflection and practice¹⁰¹. In the light of con-

⁹⁸ FD 145.

⁹⁹ N. Becquart, R. Luciani, *Synodalité et cultures: des expériences synodales diverses selon les continents*, “Lumen Vitae. Revue internationale de catéchèse et de pastorale” 76 (2021), pp. 421–430.

¹⁰⁰ Such a missionary dynamism of catechesis, however, presupposes a deeper understanding of the nature of the Church as a community called to grow in Christ. This is precisely the direction indicated by the Pastoral Program of the Catholic Church in Poland, which reminds us that Christian formation must incorporate the faithful into the life of the People of God, so that no one remains a passive recipient but instead discovers his or her mission as a disciple-missionary. In this perspective, catechesis becomes a space in which the personal encounter with Christ matures, processes of integral growth are initiated, and the capacity to undertake missionary commitments – both within the ecclesial community and in the transformation of the world – is developed. Cf. R. Buchta, *Wprowadzenie*, in: *Uczniowie-misjonarze. Program duszpasterski Kościoła katolickiego w Polsce na rok 2025/2026. Zeszyt katechetyczny*, Opole 2025, pp. 7–9.

¹⁰¹ Cf. “El camino de la predicación catequética debe avanzar en sus dimensiones teológicas, en el fortalecimiento del encuentro personal con Jesucristo que inicia procesos de crecimiento integral y en las diversas proyecciones de los com-

temporary theology of synodality, it becomes clear that Book III of the First Synod of the Archdiocese of Białystok presents catechesis as a reality rooted in the missionary nature of the Church – in accordance with the logic of Christ’s mandate, “Go and teach.” It understands catechesis as a space in which the missionary sending is realized through shared discernment, accompaniment, formation, and witness. Already in the 1990s, the Białystok synod recognized catechesis as a dynamic and missionary process – one that becomes a key locus for shaping the synodal culture of the local Church¹⁰².

Conclusion

An analysis of Book III of the First Synod of the Archdiocese of Białystok – carried out from the perspective of the past 25 years – allows us to conclude that its vision of catechesis proved to be both deeply rooted in tradition and prophetic in relation to the challenges the local Church faces today. The Białystok Synod presented catechesis as an organic dimension of the Church’s mission, situated within the dynamism of the entire community: from the bishop and presbyters, through lay catechists, to families and parish groups. At the same time, this conception – despite its maturity and internal coherence – bears the marks of a particular historical moment: it reflects the realities of the 1990s, the first

promisos misioneros, tanto en la Iglesia como en la transformación social. Esos aportes se orientarán siempre a la generación de unas nuevas maneras de vivir la eclesialidad: Iglesia en salida, conversión pastoral, camino sinodal, son algunos ejemplos por donde se está caminando desde hace poco tiempo”, M.T. Cogollo, *La predicación catequética enriquece las dimensiones eclesiales y la sinodalidad*, “Revista De Educación Religiosa” 2 (2023), p. 26.

¹⁰² Pope Francis, in the note accompanying the Final Document, encourages the particular Churches to receive the indications it contains, asking “what remains to be done so that the style proper to the missionary synodal Church can be ever-better learned and developed”. This expression, “a missionary synodal Church”, appears repeatedly throughout the Final Document. See FD 8, 15, 40, 49, 59, 66, 115, 137.

period after the political transformation, and therefore cannot be considered definitive or exhaustive. Like every synodal assembly, the First Synod of the Archdiocese of Białystok was not a “perfect model” but a stage on the journey in which the Church in Białystok learned discernment, co-responsibility, and the missionary orientation of catechesis.

In light of the contemporary reflection on synodality – deepened in the magisterium of Pope Francis, who reminds us that synodality is a constitutive dimension of the Church and a path of “*spiritual renewal and structural reform*” (no. 28) – the reading of Book III takes on the character not only of a historical analysis of the reception of the Second Vatican Council but also of an invitation to continue a process that has not been definitively concluded. If the Church lives synodally, she cannot rest on a single act of discernment.

The changing reality of parish life, new forms of presence – and increasingly, absence – of children, youth, and adults in the Church, the challenges of digital culture, social mobility, and worldview pluralism, as well as questions concerning catechesis across different age groups and the shape of cooperation between parish, school, and family, all call for renewed communal reflection. In this context, Book III of the First Synod of the Archdiocese of Białystok appears as an important point of reference, but it cannot be treated as the final word on the matter.

The constitutive dimension of synodality for the Church encourages us rather, with gratitude for the fruits of the first synod and with awareness of its inevitable limitations, to undertake serious reflection on the possibility of convoking a new diocesan synod. The very need for such reflection arises from a careful analysis of the entire heritage of the First Synod of the Archdiocese of Białystok, viewed from the perspective of the past 25 years. A new synod could enable a renewed and deepened reading of the task of catechesis in the light of synodality as a stable form of the Church’s life and mission, helping the Archdiocese of Białystok to continue

walking the path of “communion, participation, and mission” in the dynamically changing pastoral reality¹⁰³.

Bibliography

- I Synod Archidiecezji Białostockiej*, Białystok 2000:
I Synod Diecezji Drohiczyńskiej. Statuty. Dokumenty wykonawcze, Drohiczyn 1997.
I Synod Diecezji Ełckiej 1997–1999, Ełk 1999.
I Synod Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej, Koszalin 1990.
I Synod Diecezji Łomżyńskiej 1995–2005: prawo partykularne Kościoła Łomżyńskiego, (ed.) L. Brzostowski et al., Łomża 2005.
I Synod Diecezji Łowickiej 1995–1999, Łowicz 1999.
II Synod Archidiecezji Łódzkiej, (ed.) M.B. Libiszowska, Łódź 1999.
II Synod Diecezji Częstochowskiej. Chrystus światłem. Maryja wzorem, Częstochowa 1987.
III Synod Diecezji Kieleckiej 1984–1991, Kielce 1992.
IV Synod Diecezji Tarnowskiej. Ad imaginem Ecclesiae universalis (Lumen Gentium 23), Tarnów 1990.
Antiquum Ministerium 2021.
Aby byli jedno. Drugi Synod Diecezji Sandomierskiej, Sandomierz 1999.
Becquart N., Luciani R., *Synodalité et cultures: des expériences synodales diverses selon les continents*, “Lumen Vitae. Revue internationale de catéchèse et de pastorale” 76 (2021), pp. 421–430.
Borras A., *Trois expressions de la synodalité depuis Vatican II*, in: “Ephemerides Theologicae Lovanienses” 90 (2014), pp. 643–666.

¹⁰³ For example, from the perspective of the past 25 years, one can observe a very rapid development of issues related to cyberspace, which also opens new horizons for catechesis and for deepening its vision in the context of digital culture. As shown by Asian authors, even cybercatechesis may become a “space of synodal accompaniment”, in which listening and shared discernment take place within a digital environment, particularly close to the experience of the young. See K. Dessindi, D. Sukristiono, *Cybercatechesis: Journeying Together with the Youth in Communicating Faith Towards A Synodal Church*, “Asian Horizons” 18 (2024), pp. 304–315.

- Buchta R., *Wprowadzenie*, in: *Uczniowie-misjonarze. Program duszpasterski Kościoła katolickiego w Polsce na rok 2025/2026. Zeszyt katechetyczny*, Opole 2025, pp. 7–9.
- Catechism of the Catholic Church* 1992.
- Code of Canon Law Annotated*, 4th Edition, Montreal 2022.
- Cogollo M.T., *La predicación catequética enriquece las dimensiones eclesiales y la sinodalidad*, “Revista De Educación Religiosa” 2 (2023), pp. 9–26.
- Directory for Catechesis* 2020.
- De Andia Y., *Le flair du troupeau: sensus Ecclesiae, sensus fidei et sentire cum Ecclesia*, “Nouvelle Revue Théologique” 142/2 (2020), pp. 213–230.
- Dessindi K., Sukristiono D., *Cybercatechesis: Journeying Together with the Youth in Communicating Faith Towards A Synodal Church*, in: “Asian Horizons” 18 (2024), pp. 304–315.
- Dyrektorium Katechetyczne Kościoła Katolickiego w Polsce*, Warszawa 2001.
- Francis, *Evangelii Gaudium. Apostolic Exhortation on the proclamation of the Gospel in today's world*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican 2013.
- Francis, *For a Synodal Church – Communion, Participation, Mission. Final Document of the XVI Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops*, Vatican 2024.
- Gawrońska-Garstka M., *Uniwersytet Stefana Batorego w Wilnie. Uczelnia ziem północno-wschodnich drugiej Rzeczypospolitej (1919–1939) w świetle źródeł*, Poznań: Wydawnictwo Rys, 2016.
- García Maestro J.P., *Los laicos en una Iglesia Sinodal*, “Sinite” 187 (2021), pp. 111–133.
- General Directory for Catechesis* 1997.
- Jaszcz A.M., *Determinanta historyczna oraz reformy doktrynalno-prawne jako przyczyny zwoływania polskich synodów diecezjalnych podczas pontyfikatu św. Jana Pawła II*, “Fides, Ratio et Patria. Studia Toruńskie”, 18 (2023), pp. 335–353.
- Jaszcz A.M., *La doctrina histórico-jurídica del sínodo diocesano y la normativa vigente. La actividad de las diócesis polacas*, “Review of Comparative Law” 26–27 (2016), pp. 169–193.
- John Paul II, *Catechesi Tradendae: Apostolic exhortation on catechesis in our time*, Catholic Truth Society, London 1979.

- John Paul II, *Przemówienie Ojca Świętego Jana Pawła II w związku z otwarciem I Synodu Diecezji Białostockiej*, in: *I Synod Archidiecezji Białostockiej*, Białystok 2000, pp. 8–9.
- Krahel T., *Archidiecezja Białostocka*, in: *Spis kościołów i duchowieństwa Archidiecezji Białostockiej. Stan z dn. 31.08.1998*, Białystok 1998, pp. 24–25.
- Krahel, T., *Wydział Teologiczny Uniwersytetu Stefana Batorego 1919–1948*, Białystok 2025.
- Krahel, T., *Wydział Teologiczny Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie 1919 – Wilno – Białystok 1948*, in: *Między Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Stefana Batorego a Seminarium Duchownym w Białymstoku*, (ed.) A. Proniewski, Białystok 2019, pp. 11–22.
- Krahel, T., *Zarys dziejów (archi)diecezji wileńskiej*, in: *Diecezja wileńska. Studia i szkice*, (ed.) T. Kasabuła, A. Szot, Białystok 2014, pp. 73–134.
- Młyńska E., *Ksiądz Edward Kisiel – wizytator katechetyczny w Archidiecezji w Białymstoku*, in: *W małej salce... Katechizacja na Białostoczyźnie w okresie PRL*, (ed.) A. Szot, Białystok 2014, pp. 105–122.
- Młyńska E., Jakoniuk L.M., *Archbishop Edward Kisiel: the “primary catechist” of the diocese*, “*Rocznik Teologii Katolickiej*” 17 (2018), no. 3, pp. 9–23.
- Młyńska E., Skłodowski B., *Katechizacja w latach 1991–1917 w Archidiecezji Białostockiej*, in: *25 lat Archidiecezji Białostockiej*, (ed.) H. Ciereszko, Białystok 2020, pp. 238–258.
- Mullick, S., *A Missionary Church for All: Synodality and the Role of Laity Co-Responsibility, Reform, and the Journey Toward an Inclusive Ecclesial Mission*, “*Word & Worship*”, vol. 58, no. 2 July. – Dec. 2025, pp. 111–128.
- Paul VI, *Apostolica Sollicitudo*, “*Acta Apostolicae Sedis*” 57 (1965), pp. 775–780.
- Pontifical Council for the Promotion of the New Evangelization, *Directory for Catechesis*, 2020.
- Poznański Synod Archidiecezji 1992–1993. *Dokumenty*, Poznań 1994.
- Ratzinger J., *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklesjologiczne i eumeniczne*, [Church – Sign among Nations. Ecclesiological and Ecumenical Writings], transl. W. Szymona, in: *Opera Omnia*, vol. VIII/1, Lublin 2013.

- Skłodowski B., *Katechizacja w Polsce Ludowej w latach 1945–1990. Zarys problematyki*, in: *W małej salce...*, (ed.) A. Szot, Białystok 2014, pp. 17–30.
- Skreczko A., *I Synod Archidiecezji Białostockiej*, in: *25 lat Archidiecezji Białostockiej*, (ed.) H. Ciereszko, Białystok 2020, pp. 83–88.
- Sultana, C.-M., *Aspects of Synodality in Recent Catechetical Documents: The Directory for Catechesis and Antiquum Ministerium*, “*Verbum Vitae*” 41 (2023) no. 4, pp. 127–130.
- Synod Archidiecezji Przemyskiej 1995–2000. Statuty i aneksy*, Przemysł 2000.
- Synod Archidiecezji Wrocławskiej 1985–1991*, Wrocław 1995.
- Szymanek S., *Słowo wstępne*, in: *I Synod Archidiecezji Białostockiej*, Białystok 2000, pp. 5–7.
- Szot A., *Synod Archidiecezji Wileńskiej z 1931 r.*, in: A. Proniewski, L.M. Jakoniuk, T. Kasabuła (ed.), *Dziedzictwo synodalności*, Białystok 2025, pp. 205–221.
- Vatican Council II on the Church, Lumen Gentium*, Ignatius Press, San Francisco 2004.
- Wójcik W., *Ze studiów nad synodami polskimi*, Lublin 1982.

Online

- Francis, *Address for Opening of the Synod (9 October 2021)*, <https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2021/october/documents/20211009-apertura-camminosinodale.html> (date of access: 20.11.2025).
- Francis, *Address for Ceremony Commemorating the 50th Anniversary of the Institution of the Synod of Bishops (17 October 2015)*, https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html (date of access: 22.11.2025).
- John Paul II, *Address at the conclusion of the meeting with delegates of the Federation of Episcopal Conferences (Manila, 15 January 1995)*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1995/january/documents/hf_jp-ii_spe_19950115_s-carlos-seminary.html (date of access: 10.09.2025).

Leo XIV, *In unitate fidei*, https://www.vatican.va/content/leo-xiv/en/apost_letters/documents/20251123-in-unitate-fidei.html (date of access: 29.11.2025).

Leo XIV, *Discorso del Santo Padre Leone XIV, Incontro con i vescovi italiani alla conclusione della 81^a Assemblea Generale della CEI, Assisi*, <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/it/speeches/2025/november/documents/20251120-assisi-cei.html> (date of access: 25.11.2025).

Paul VI, *Apostolica Sollicitudo*, https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19650915_apostolica-sollicitudo.html (date of access: 20.11.2025).

Biogramy autorów

Mariusz Bakalarz – ur. 14.04.1984 r. w Radomsku, prezbiter Archidiecezji Częstochowskiej; ukończył Wyższe Seminarium Duchowne Archidiecezji Częstochowskiej oraz studia na Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie / Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie (2004–2010), gdzie uzyskał magisterium na podstawie pracy *Urząd wikariusza biskupiego według Kodeksu Jana Pawła II z roku 1983* napisanej pod kierunkiem ks. dr. Mariana Szczepańskiego; w latach 2011–2014 podjął studia z prawa kanonicznego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II w Lublinie (Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji, Instytut Prawa Kanonicznego, Katedra Prawa Katolickich Kościołów Wschodnich), które ukończył magisterium na podstawie pracy *Urzędy protosyncela i syncela według Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich* napisanej pod kierunkiem ks. dr. hab. Leszka Adamowicza, prof. KUL, a następnie uzyskał stopień licencjata w dziedzinie prawo kanoniczne na tej samej uczelni (2014); w roku 2014 w tej samej uczelni rozpoczął studia doktorskie, zwieńczone w roku 2022 uzyskaniem stopnia naukowego doktora nauk społecznych w dyscyplinie prawo kanoniczne, na podstawie dysertacji *Recepcja zasady synodalności w prawie Kościoła katolickiego* napisanej pod kierunkiem ks. dr. hab. dr. h. c. Leszka Adamowicza, prof. KUL.

Bazyli Degórski – paulin, prof. dr hab., profesor patrologii i teologii dogmatycznej okresu patrystycznego na Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza z Akwinu w Rzymie („Angelicum”) oraz profesor patrologii i antropologii patrystycznej na Papieskim Wydziale Teologicznym „Teresianum” w Rzymie. Autor wielu publikacji naukowych, w tym książek i licznych artykułów. Prokurator generalny Zakonu Paulinów przy Stolicy Świętej.

Leszek Marius Jakoniuk – kapłan Archidiecezji Białostockiej, absolwent Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku i Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W latach 2002–2005 odbył studia specjalistyczne z katechetyki (pédagogie de la foi) w Institut Catholique de Paris, zakończone dyplomem DSET (Diplôme Supérieur d'Études Théologiques), a w 2010 r. ukończył studia doktoranckie na Université de Strasbourg. Od 2014 r. pracownik Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku; sekretarz redakcji czasopism „Rocznik Teologii Katolickiej” i „Studia Teologii Dogmatycznej”. Członek Stowarzyszenia Katechetów Polskich, prezes Stowarzyszenia Mess’AJE Polska, od 2019 r. wicedyrektor Wydziału Katechetycznego Kurii Metropolitalnej Białostockiej. Redaktor i konsultant językowy polskiej wersji publikacji *Odkrywać źródła wiary w Biblii* (Kielce 2023). Autor i współautor publikacji między innymi: *Exsultet* (wymiar katechetyczny), w: *Leksykon katechetyczny* (Kielce 2022); *Les chants de Taizé* (Paris 2021); *Archbishop Edward Kisiel: The “Primary Catechist” of the Diocese* (Białystok 2018); *The French and Polish Versions of the Catechism of the Catholic Church...* (Białystok 2017); *L'Exultet – une catéchèse vécue* (Białystok 2013); *L'Exultet – La Bonne Nouvelle chantée* (Białystok 2012). Jego zainteresowania naukowe obejmują ekklezjotwórczy wymiar katechezy i liturgii, tożsamość ekklezjalną w Europie, podmiotowość w dialogu międzykulturowym i międzywyznaniowym.

Tadeusz Kasabuła – dr, jest kapłanem Archidiecezji Białostockiej. Po ukończeniu Wyższego Seminarium Duchownego Archidiecezji Białostockiej (AWSD) uzyskał tytuł magistra teologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (KUL) w 1989 r., a stopień doktora teologii ze specjalizacją w zakresie historii Kościoła na tej samej uczelni w 1996 r. Od tego czasu wykłada historię Kościoła na AWSD i w Instytucie Teologii w Białymstoku. Od 1999 r. jest adiunktem w Katedrze Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku. Od 2012 r. pełni funkcję dyrektora Archiwum i Muzeum Archidiecezjalnego w Białymstoku. Jest promotorem ok. 80 prac magisterskich, dy-

plomowych i licencjackich oraz redaktorem i współredaktorem kilkunastu monograficznych publikacji naukowych. Opublikował ponad 250 artykułów naukowych i popularnonaukowych, recenzji, sprawozdań oraz haseł słownikowych i encyklopedycznych. Jego badania koncentrują się na historii Kościoła katolickiego w Wielkim Księstwie Litewskim.

Janusz Kręcidło – saletyn, biblista, profesor nauk teologicznych, kierownik Katedry Egzegezy Nowego Testamentu w UKSW w Warszawie. Studia specjalistyczne odbył w UKSW w Warszawie, Papie-skim Instytucie Biblijnym w Rzymie (LNB) oraz francuskiej Szkole Biblijnej i Archeologicznej w Jerozolimie. Specjalizuje się w historii czasów Nowego Testamentu, metodologii biblijnej, antropologii kulturowej, narratologii i filologii biblijnej. Autor kilkuset publikacji naukowych i popularnonaukowych z zakresu biblistyki. Członek Rady Doskonałości Naukowej i Polskiej Akademii Nauk. Przewodnik po ziemiach biblijnych. Ostatnie ważniejsze publikacje: *Komentarz duchowy do Ewangelii św. Jana*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2021; *The reconciliation of the world through the blood of Christ's cross as the completion of the work of creation (Col 1: 15–20)*, „*Verbum Vitae*” 2021, nr 39, z. 4, s.1133–1157; *Obraz Jezusa w Ewangeliach kanonicznych a kwestia homoseksualna*, „*Verbum Vitae*” 2021, nr 39, z. 1, s. 201–222; *Komentarz duchowy do Księgi Rodzaju (1–11)*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2023.

Marek Ławreszuk – prezbiter, dr hab., prof. UwB – duchowny prawosławny, teolog i liturgista, kierownik Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku, redaktor naczelny czasopisma „*Elpis*”, proboszcz Parafii Prawosławnej Zmartwychwstania Pańskiego w Białymstoku. Członek Komitetu Nauk Humanistycznych Oddziału PAN w Olsztynie i w Białymstoku oraz Koła Współpracowników Zespołu Języka Religijnego PAN. Autor lub współautor dziewięciu monografii, trzech przekładów oraz ponad pięćdziesięciu publikacji naukowych. Zainteresowania badawcze obejmują teologię dogma-

tyczną, etykę, prawo kanoniczne, idee nacjonalistyczne w chrześcijaństwie, liturgikę historyczną, obrzędowość prawosławną, ikonografię chrześcijańską, terminologię religijną i teolingwistykę.

Gerhard Ludwig Müller – kardynał, urodzony 31 grudnia 1947 r., odbył studia filozoficzne i teologiczne na uczelniach w Moguncji, Monachium i Fryburgu. W 1977 r. uzyskał stopień doktora pod kierunkiem prof. Karla Lehmana, broniąc rozprawę *Kościół i sakramenty w niereligijnym chrześcijaństwie. Wkład Bonhoeffera w ekumeniczną teologię sakramentalną*. Rok później, w 1978 r., przyjął święcenia kapłańskie z rąk kard. Hermanna Volka i podjął posługę duszpasterską w parafiach oraz pracę jako nauczyciel religii. W 1985 r. uzyskał habilitację pod kierunkiem prof. Lehmana, przedstawiając rozprawę *Wspólnota i cześć świętych. Historyczno-systematyczne podstawy hagiologii*. Od 1986 r. profesor teologii dogmatycznej na Uniwersytecie Ludwika i Maksymiliana w Monachium. Prowadził wykłady jako profesor wizytujący między innymi w Cusco, Madrycie, Filadelfii, Kerali, Santiago de Compostela, Salamance, Rzymie, Lugano i São Paulo. W latach 1990–2002 był członkiem Komisji Doktrynalnej Niemieckiej Konferencji Episkopatu, natomiast w latach 1998–2002 zasiadał w Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Jako doradca teologiczny uczestniczył w pracach Światowego Synodu Biskupów: w 1999 r. podczas zgromadzenia poświęconego Europie oraz w 2001 r. podczas synodu dotyczącego urzędu biskupiego. W latach 2002–2012 pełnił urząd biskupa Ratyzbony, a w okresie 2012–2017 był Prefektem Kongregacji Nauki Wiary.

Józef Naumowicz – ks. prof. dr hab., patrolog i bizantynolog, profesor na Wydziale Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz w Akademii Teologii Katolickiej. Autor licznych publikacji naukowych, w tym między innymi: *Bazyli Wielki, Pisma ascetyczne*, t. 1–2, wyd. 2 (Kraków 2011); *Geneza chrześcijańskiej rachuby lat* (Kraków 2000); *Początki Bożego Narodzenia* (Warszawa 2022); *Nowa Filokalia – droga do modlitwy ser-*

ca, wyd. 5 (Kraków 2023); *Święta Rodzina z Nazaretu. Historia wielkiej miłości* (Kraków 2025).

Mieczysław Ozorowski – ks. prof. dr hab. Ukończył Wyższe Seminarium Duchowne w Łomży, a w 1986 r. przyjął święcenia kapłańskie z rąk bp. Juliusza Paetza. W tym samym roku uzyskał stopień magistra teologii na Wydziale Teologicznym ATK. W latach 1987–1992 odbywał studia we Fryburgu (Szwajcaria). Od 1993 r. związany z Instytutem Studiów nad Rodziną – dawniej ATK, obecnie Wydział Studiów nad Rodziną UKSW w Warszawie. W 2002 r. uzyskał habilitację na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie. Od 2012 r. posiada tytuł profesora nauk teologicznych i jest mianowany profesorem zwyczajnym. Od 2010 r., z krótką przerwą, pełni funkcję dziekana Wydziału Studiów nad Rodziną UKSW w Warszawie. Uczestnik wielu konferencji naukowych; autor licznych artykułów z zakresu eklezjologii, sakramentologii, ekoteologii, teologii małżeństwa i rodziny oraz nauk o rodzinie.

Andrzej Proniewski – ks. dr hab., prof. UwB – kierownik Katedry Teologii Katolickiej UwB, dyrektor Instytutu Teologicznego w Białymstoku, redaktor czasopism: „Rocznik Teologii Katolickiej” i „Studia Teologii Dogmatycznej”, członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków, Stowarzyszenia Teologów Fundamentalistów i Polskiego Towarzystwa Mariologicznego, International Institute for Hermeneutics.

René Roux – ksiądz, profesor zwyczajny historii starożytnego Kościoła i patrologii (Professore Ordinario di Storia della Chiesa Antica e Patrologia), rektor Wydziału Teologicznego w Lugano. Po ukończeniu studiów filozoficznych i teologicznych oraz przyjęciu święceń kapłańskich w 1991 r. w diecezji Aosta specjalizował się w teologii patrystycznej i studiach orientalnych w Rzymie, Oksfordzie i Paryżu. W latach 2000–2003 wykładał patrologię i teologię dogmatyczną w Instytucie Teologicznym Świętego Anzelma w Aosta. Po

okresie pracy dydaktycznej w Rzymie, Afryce, Indiach i Niemczech w 2010 r. objął katedrę historii starożytnego Kościoła, patrologii i wschodnich nauk kościelnych na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Erfurcie, gdzie w 2012 r. został prodziekanem, a następnie dziekanem ds. studiów oraz członkiem Komisji ds. Badań Naukowych i Komisji ds. Nauczania. W 2014 r. mianowany rektorem Wydziału Teologicznego w Lugano, a w 2016 r. wybrany prezesem Stowarzyszenia Akredytowanych Prywatnych Uniwersytetów w Szwajcarii. Od 2019 r. jest członkiem Komisji ds. Teologii i Eklezjologii Konferencji Episkopatu Szwajcarii. Jego główne obszary badań obejmują historię doktryn chrystologicznych w kontekście greckim i syryjskim, historię hermeneutyki teologicznej oraz teologię religii.

Adam Szot – kapłan Archidiecezji Białostockiej, kustosz Archiwum i Muzeum Archidiecezjalnego w Białymstoku oraz wykładowca historii Kościoła w Archidiecezjalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Białymstoku. Absolwent białostockiego Wyższego Seminarium Duchownego; w 1992 r. uzyskał magisterium na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim na podstawie pracy *Dzieje parafii Zabłudów do 1795 r.* pod kierunkiem ks. dr. Tadeusza Krahela. W 2000 r. obronił doktorat z historii Kościoła na Wydziale Teologicznym KUL, przedstawiając dysertację *Arcybiskup Romuald Jałbrzykowski – metropolita wileński* przygotowaną pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Zygmunta Zielińskiego. Autor publikacji dotyczących historii Kościoła lokalnego, dziejów Kościoła na Kresach oraz historii NSZZ „Solidarność” na Białostocczyźnie. Autor kilku książek, redaktor i współredaktor kilkunastu dzieł zbiorowych, autor artykułów naukowych i popularnonaukowych oraz haseł słownikowych i encyklopedycznych. Promotor prac magisterskich i dyplomowych. Członek zespołu redakcyjnego serii „Białostockie Studia Historyczno-Kościelne” oraz czasopisma „Nasza Przeszłość”.

Sławomir Śledziewski – ks. dr hab. kapłan diecezji łomżyńskiej. W latach 1988–1995 odbył studia filozoficzne i teologiczne na Uniwersytecie Ludwika Maksymiliana w Monachium, gdzie w 1995 r. uzyskał dyplom z teologii. W okresie 1995–2000 odbył studia doktoranckie z zakresu teologii dogmatycznej, zwieńczone obroną dysertacji w 2000 r. na temat: *Teologia stworzenia i współczesna astrofizyka. Wiara chrześcijańska w stworzenie w dialogu między teologią a naukami przyrodniczymi*. W okresie 2000–2012 prowadził działalność dydaktyczną jako wykładowca w seminarium w Łomży, obejmując zagadnienia z zakresu teologii dogmatycznej, filozofii i języka niemieckiego, a w latach 2006–2012 wykładał na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie na Wydziale Nauk Przyrodniczych. W latach 2012–2017 pełnił funkcję prywatnego sekretarza kard. Gerharda Ludwiga Müllera, prefekta Kongregacji Nauki Wiary, a od 2018 r. pozostaje jego prywatnym sekretarzem. W 2023 r. uzyskał habilitację z teologii dogmatycznej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

W serii wydawniczej ukazały się:

Tom 1 – Andrzej Proniewski

Kulturowo-etyczne implikacje międzynarodowego prawa wojennego

Tom 2 – Dariusz Adamski

**Porównanie technologii przetwarzania wielowątkowego na platformie .NET
na przykładzie aplikacji przeszukującej zasoby Internetu**

Tom 3 – **Dziedzictwo synodalności**

redakcja naukowa: Andrzej Proniewski, Leszek Marius Jakoniuk,
Tadeusz Kasabuła

