

Autorytet nauczycielski Vaticanum II. Wkład do aktualnej debaty

ks. Bernard Lucien

Wstęp

Dwa problemy do pogodzenia

Tradycja katolicka, w najmocniejszym sensie tego słowa (boska lub bosko-apostolska), zawiera dwa nieodłączne aspekty: obiektywny aspekt treści oraz czynny aspekt przekazywania. Mówimy o Tradycji obiektywnej i o Tradycji czynnej: chodzi o jedną i tę samą rzeczywistość rozpatrywaną pod kątem dwóch jak najbardziej odrębnych punktów widzenia: specyfikacji (natura aktu) i wykonania (wykonanie aktu). Aktualni protagoniści debaty pomiędzy Bractwem Kapłańskim Świętego Piusa X (FSSPX) i Stolicą Świętą zajmują się w sposób cokolwiek jednostronny tylko jednym ze wspomnianych aspektów.

FSSPX¹ naciska na aspekt rzeczywistości Tradycji obiektywnej, która zawiera w sobie nienaruszalny depozyt wiary, przy czym rozumiemy jasno, że owa nienaruszalność przyjmuje pewien słuszny rozwój *in eodem sensu, in eadem sententia* (w tym samym znaczeniu i na podstawie tej samej tezy). Słusznie zatroskane tym, co do Soboru Watykańskiego II wydaje się sprzeczne z ową nienaruszalnością, FSSPX stawia odnośnie do tej kwestii pytania i wypracowuje system odczytania obecnej sytuacji Kościoła, który to system niestety nie bierze tak naprawdę pod uwagę, a nawet zaprzecza niektórym elementom – także nienaruszalnym – Tradycji czynnej.

Niektórzy teologowie Stolicy Świętej² stawiają na pierwszym miejscu Tradycję czynną, której głównym elementem (choć nie

¹ Por. Jean-Michel Gleize, *La question centrale de la valeur magisterielle du concile Vatican II*. Artykuł opublikowany w *Le Courrier de Rome* w grudniu 2011 roku i dostępny na stronie Bractwa Świętego Piusa X (*La Porte Latine*). Autor jest wykładowcą eklezjologii w seminarium w Écône i jednym z czterech oficjalnych przedstawicieli Bractwa podczas dyskusji ze Stolicą Świętą. Możemy przyjąć, że te stwierdzenia są dość reprezentatywne dla całej wspólnoty lub przynajmniej dla jednego z obecnych w niej ważnych nurtów. Aktualnie J. M. Gleize jako jedyny jasno wyraża stanowisko FSSPX.

² Por. ks. Fernando Ocáriz, *À propos de l'adhésion au concile Vatican II à l'occasion du 50e anniversaire de sa convocation*. Artykuł ukazał się w „L'Osservatore romano” 5 grudnia 2011 roku i dostępny jest na stronie internetowej zenit.org.

jedynym) jest żywe nauczanie, ale robią to w sposób trochę niepełny (*salva reverentia*), co pozwala im na częściowe pominięcie obiektywnych problemów pozornej sprzeczności podkreślanych przez FSSPX.

Z punktu widzenia treści nie porusza się kwestii realnej możliwości występowania błędnej doktryny w tekście Magisterium posiadającym prawdziwy autorytet, mimo że w ścisłym sensie jeszcze nie nieomylny. W obliczu takiej postawy rozmówca, czyli FSSPX, może odnieść wrażenie, że wspomniani teologowie gotowi są poświęcić nienaruszalność depozytu wiary w imię jakiejś ciągłości zredukowanej w tej sytuacji do samego faktu przekazywania.

Z punktu widzenia aktu stwierdzamy potrójną redukcję o konsekwencjach niebagatelnych, gdyż uniemożliwia ona uchwycenie jedności pomiędzy dwoma aspektami tradycji: niewystarczające uwzględnienie codziennego nieomylnego spełniania Magisterium zwyczajnego i powszechnego³; nieadekwatne pojmowanie Magisterium *zwyczajnie* autentycznego jako wymagającego posłuszeństwa; brak jasnego rozróżnienia w obrębie aktów nauczania pomiędzy tym, co wyklada się bezpośrednio i *per se*, oraz tym, co przedstawia się jedynie pośrednio z tytułu pedagogicznej wskazówki⁴.

Rozdział I

Sobór Watykański II

Spełnianie prawdziwego magisterium

Nauczycielski autorytet Soboru Watykańskiego II poddawany jest w wątpliwość przez FSSPX: „Czy tego chcemy czy nie, nie jest oczywiste samo przez się, że ostatni Sobór, we wszystkim i pod każdym względem, powinien jawić się w oczach katolików jako akt prawdziwego Magisterium wymagającego przyjęcia na różnych wskazanych poziomach. Dlatego też z poważnie uzasadnionych przyczyn – zaprzeczamy temu”. Oto „sprawa kluczowa”, która „pozostaje w zawieszeniu” pomiędzy FSSPX a Stolicą Świętą⁵.

Jest jednak ważne – i skądinąd zgodne z myślą ks. Ocariza – by dokładnie zdefiniować najistotniejsze kryterium: sposób, w jaki Magisterium samo przedkłada przedmiot. Tylko tak możemy zrozumieć, że nawet jakiś element natury doktrynalnej, ale przedłożony w sposób pośredni, nie musi sam z siebie wymagać intelektualnego przyjęcia.

⁵ J. M. Gleize, art. cyt., nr 2, §§ 2 i 3.

³ Jest to najbardziej charakterystyczny aspekt Magisterium w Tradycji czynnej pozostającej pod wpływem Chrystusa-głowy zsyłającego Swojego Ducha prawdy; por. Benedykt XVI, audyencje generalne z 26 kwietnia i 3 maja 2006 roku. Jednak FSSPX z trudnością akceptuje ten aspekt i za *nowatorski sens* uważa fakt rozpatrywania Tradycji jako *ciągłości aktywnej obecności, obecności Jezusa, który żyje w Swoim ludzie* (J. M. Gleize, art. cyt., n° 9, § 5). Natomiast zależność ludu wierzących od nauczającej hierarchii nie jest zakwestionowana w tekstach ks. Gleizego.

⁴ Ks. Ocariz stwierdza jasno (art. cyt., § 8), że tekst Magisterium może zawierać elementy niewymagające intelektualnego uznania. Natomiast rozpatruje wyraźnie tylko to, co – nawet bezpośrednio stwierdzone – nie posiada natury doktrynalnej.

Wszystkie przedstawione powody sprowadzają się do jednego stwierdzenia: „Sobór Watykański II chciał wyrazić wiarę Kościoła według metod badawczych i literackich formuł nowoczesnej myśli [...]”. Zdanie to miało określić „dokładne znaczenie” „pastoralnego Magisterium” Soboru, implikując, że Sobór nie zastosował kościelnego nauczania ani w sensie prawdziwym, ani właściwym.

Stwierdzenie, które służy za podstawę argumentu, wzięte zostało z przemówienia Jana XXIII do członków Kolegium Kardynałów z 23 grudnia 1962 roku. Zostało ono sformułowane przez Papieża już w przemówieniu otwierającym Sobór⁶, którego oficjalna wersja figurująca w *Acta Apostolicae Sedis* jest po łacinie. Zdanie wygłoszone przez Jana XXIII w dniu 23 grudnia jest zdaniem z włoskiej wersji przemówienia *Gaudet Mater Ecclesia* opublikowanej przez *L'Osservatore romano* 12 października, a nie z wersji łacińskiej tej alokucji. To, co następuje bezpośrednio potem (według jednej i drugiej wersji), ma znaczenie przy wykorzystaniu przez nas tego tekstu.

Zgodnie z tłumaczeniem opartym na wersji włoskiej Jan XXIII dostrzega:

[...] oczywisty postęp w kierunku pogłębienia i kształtowania sumień, w doskonalszej zgodzie z okazywaną wiernością autentycznej doktrynie, która zresztą jest studiowana i przedkładana według metod badawczych i prezentacji współczesnej myśli. Inna jest substancja antycznej doktryny zawartej w depozycie wiary, a inny sposób jej wyrażania, jaki się do niej stosuje, uwzględniając, odnośnie do formy i proporcji, potrzeby Magisterium i stylu przede wszystkim pastoralnego⁷.

Natomiast tłumaczenie z oficjalnego tekstu łacińskiego wygląda następująco:

Trzeba [...], żeby ta sama doktryna została poznana szerzej i głębiej i żeby umysły zostały przez nią głębiej przeniknięte i ukształtowane. Trzeba, by ta pewna i niezmienna doktryna, której winniśmy wierne posłuszeństwo, została przedstawiona i zbadana według metody,

⁶ *Gaudet Mater Ecclesia*, 11 października 1962 [w:] AAS LIV (1962), ss. 780-795. Zob. s. 792, §1.

⁷ Chodzi o tekst francuskiego tłumaczenia wydrukowany w „La Croix”: [...] *une nette avance dans le sens de la pénétration et de la formation des consciences, en correspondance plus parfaite avec la fidélité professée envers la doctrine authentique, celle-ci étant d'ailleurs étudiée et exposée suivant les méthodes de recherche et la présentation dont use la pensée moderne. Autre est la substance de la doctrine antique contenue dans le dépôt de la foi, autre la formulation dont on la revêt, en se réglant, pour les formes et les proportions, sur les besoins d'un magistère et d'un style surtout pastoral* (cytuujemy za: *Itinéraires* n° 68, décembre 1962, s. 14).

jakiej wymagają aktualne okoliczności. Jedną bowiem rzeczą jest depozyt wiary, czyli prawdy zawarte w naszej czcigodnej doktrynie, inną rzeczą jest sposób wyrażania ich, zachowując ten sam sens i tę samą myśl. To właśnie nad tym sposobem wyrazu trzeba będzie wiele i cierpliwie pracować, jeśli taka będzie konieczność; trzeba będzie zastosować metody prezentacji najlepiej odpowiadające Magisterium, którego natura jest głównie pastoralna⁸.

⁸ AAS 1962, s. 792.

Ks. Gleize wyciąga z tego następującą radykalną tezę:

[...] Sobór chciał odwołać się do nowoczesnej myśli nie tylko jako do narzędzia, ale także o wiele bardziej jako do prawdziwego przedmiotu formalnego, zasady i metody badań oraz prezentacji doktryny [...]. Deklaracje Jana XXIII jasno potwierdzają, że w odróżnieniu od wszystkich poprzednich soborów Sobór Watykański II miał być pastoralny w samym swoim przedmiocie. Nawet jeśli Sobór ten wziął sobie za materialny przedmiot badań rozmaite zagadnienia, czy to doktrynalne, czy to dyscyplinarne, czy jeszcze pastoralne, jedyną i specyficzną optyką, z jaką chciał skupić się na tych zagadnieniach, czyli na swoim przedmiocie formalnym, nie była optyka doktrynalna, ale pastoralna w całkowicie nowatorskim sensie⁹.

⁹ J. M. Gleize, art. cyt., n° 6, § 2.

I trochę dalej:

Specyfika, która czyni z Soboru Watykańskiego II przypadek absolutnie jedyny w swoim rodzaju, polega na zamiarze przedstawienia wiary w świetle i według metody myśli współczesnej [...]. Z drugiej strony zamierzając wyrazić wiarę według metod badawczych współczesnej myśli, Sobór nie pragnął zwracać się najpierw do katolików, ale do człowieka współczesnego w ogóle. Jednak z racji samego faktu zwrócenia się do takiego audytorium Sobór rezygnował z formalnej wykładni wiary, z autorytetem Magisterium w ścisłym znaczeniu, czyli przemawiając w imieniu Boga, ponieważ jego rozmówca był z definicji niewrażliwy

¹⁰ J. M. Gleize, art. cyt., n° 6, §§ 4 i 5.

¹¹ Por. przesłanie Soboru do wszystkich ludzi z 20 grudnia 1962 roku i różne przesłania ogłoszone 8 grudnia 1965; por. także

Lumen gentium, KK 1.:
Kościół [...] pragnie [...] wyjaśnić dokładniej swoim wiernym i całemu światu naturę swoją i powszechnie pośłannictwo.

¹² Które zresztą nie jest cytowane dosłownie; podaje się jedynie jego przybliżoną wersję. Nawet jeśli przyjmujemy wersję najszerszą, Jan XXIII wyraża pragnienie, żeby w *całkowitej wierności autentycznej doktrynie* ta ostatnia została *zbadana i przedstawiona według metod badawczych i literackich form współczesnej myśli.*

W innym fragmencie ks. Gleize utrzymuje, że według Jana XXIII miało chodzić o *przedstawienie wiary w świetle i według metody myśli współczesnej.* Owo w *świecie*, będące zasadniczym elementem tezy naszego autora, jest w tekście papieskim nieobecne i co do litery, i co do sensu.

lub obojętny na nauczanie Kościoła. Sobór Watykański II mógł tylko starać się wyrazić wiarę w sposób całkowicie materialny, metodą nie nauczycielską, lecz apologetyczną, oraz starać się uczynić wiarę akceptowalną dla współczesnego człowieka, wykazując mu, że Prawda objawiona nie podważa kategorii jego rozumowania¹⁰.

Co oznacza ta teza? Czy na przykład to prawda, że „Sobór nie pragnął zwracać się najpierw do katolików, ale do człowieka współczesnego w ogóle”? Temu, że Sobór chciał zwrócić się także – przynajmniej w niektórych swoich aspektach – do niekatolików, do niechrześcijan lub nawet do niewierzących wszelkiego rodzaju, nikt nie zaprzeczy¹¹. Ale żeby Sobór nie chciał zwrócić się przede wszystkim do katolików i aby możliwe było stwierdzenie, że w żadnym fragmencie choćby jednego dokumentu Sobór nie chciał zastosować praktyki nauczycielskiej w ścisłym znaczeniu, jest twierdzeniem podwójnie błędnym.

Po pierwsze, nie wykazuje się nam, że wypowiedź¹² Jana XXIII – będąca tu jedyną podstawą argumentacji – z konieczności implikuje zamiar niezwracania się szczególnie do katolików. Można przecież łatwo zrozumieć, że większości katolików naszej epoki bliższe są „metody badań” i „literackie formuły” współczesnej myśli niż scholastyczne wykładnie, a zatem będą oni lepiej poinformowani, jeśli Magisterium – na ile to możliwe – sformułuje doktrynę według tych metod.

Po drugie, stwierdzenie naszego autora jest błędne, ponieważ tekst, który służy mu za podstawę, jasno mówi coś przeciwnego. Obierając sobie za cel wykładnię doktryny w formie współczesnej, to właśnie bezpośrednio katolików ma na myśli Jan XXIII. Wystarczy w całości przeczytać akapit:

Jak mówiliśmy w naszym uroczystym przemówieniu otwierającym Sobór, zasadniczym jego przedmiotem nie jest więc dyskusja o tym lub innym artykule fundamentalnej doktryny Kościoła, dyskusja, która w szerokim zakresie obejmowałaby nauczanie Ojców i teologów tak dawnych, jak współczesnych; uznajemy, że ten aspekt jest zawsze obecny i znany umysłom. Prawdę mówiąc,

dla takiego przedsięwzięcia Sobór jest niepotrzebny. Ale od przyłgnięcia w radości i pokoju – odnowionego przyłgnięcia do całego nauczania Kościoła w całej jego pełni i dokładności, takiego, jakie promieniuje nieustannie w aktach soborowych od Soboru Trydenckiego po Watykański I – duch chrześcijański, katolicki i apostolski na całym świecie oczekuje wyraźnego postępu w kierunku zgłębienia doktryny i żywszej formacji sumień, w całkowitej wierności autentycznej doktrynie. Jednak doktryna ta musi zostać zbadana i przedłożona według metod badawczych i form literackich współczesnej myśli, uwzględniając, odnośnie do formy i proporcji, potrzeby Magisterium i stylu przede wszystkim pastoralnego¹³.

Decydując się na zastosowanie metod współczesnych, Jan XXIII ewidentnie zwracał się najpierw do katolików, daleki od zamiaru odnoszenia się tylko i wyłącznie do człowieka współczesnego w ogóle. Zatem artykuł rozwinięty w celu podparcia tezy przeciwniej jest nietrafny.

Jak natomiast mają się rzeczy z samą tezą FSSPX utrzymującą, że Sobór we wszystkich swoich dokumentach chciał się powołać nie na światło objawienia, ale na światło współczesnej myśli? Gdyby stwierdzenie to było prawdziwe, konkluzja (czyli brak autorytetu nauczycielskiego w sensie prawdziwym i ścisłym) również byłaby słuszna. To, co poddajemy tutaj w wątpliwość, to nie fakt, że Sobór Watykański II posłużył się narzędziami myśli lub wyrazu nieadekwatnymi czy wręcz naznaczonymi błędem. Gdyby chodziło tylko o to, wystarczyłoby wskazać na fragmenty soborowych dokumentów, gdzie te błędne narzędzia jako takie byłyby zastosowane. Teza, którą badamy, jest jednak innej natury. Nie stwierdza, że niektóre elementy Soboru wymykają się gwarancji Magisterium, ale to, że cały Sobór Watykański II znajduje się poza obszarem tej gwarancji. I to nie dlatego, że całość tego, co zostało powiedziane na Soborze, miałyby być fałszywa, ale dlatego, że Sobór, uznając światło współczesnej myśli, nie spełnił funkcji autentycznego Magisterium¹⁴.

Dobrze widzimy precyzję tej tezy w momencie, gdy jej autor porównuje klasyczne wykorzystanie filozofii przez Magisterium

¹³ Jan XXIII, odpowiedź na życzenia Kolegium Kardynalskiego, 23 grudnia 1962, tłum. za: *La Documentation catholique* (w skrócie DC), n° 1392, 20 janvier 1963, col. 101.

¹⁴ Teza ta, wyraźnie odrzucona przez ks. Brunera Gherardiniego (*Le concile œcuménique Vatican II. Un débat à ouvrir*, Casa Mariana Editrice, 2009, s. 24, § 4), wydaje się konstytutywna dla samego sensu stanowiska tych, którzy w FSSPX nie zgadzają się na uregulowanie statusu prawnego ze Stolicą Świętą, które najprawdopodobniej uwarunkowane jest uznaniem przez FSSPX charakteru nauczycielskiego Soboru Watykańskiego II.

do tego, co uważa za prawdziwą postawę Soboru Watykańskiego II względem myśli współczesnej¹⁵:

¹⁵ J. M. Gleize, art. cyt.,
n° 6, § 2.

Gdy Magisterium Kościoła przedkłada przedmiot wiary, odwołując się do języka filozoficznego naturalnego dla ludzkiej inteligencji [tutaj autor odsyła do *Humani generis* Piusa XII], ów wkład filozoficzny jest narzędziem konceptualnym i werbalnym w służbie najdoskonalszego wyrazu prawd objawionych. Sobór Watykański II chciał «zbadać i przedstawić doktrynę» nie tylko w «formie literackiej», ale jeszcze «według metod badawczych współczesnej myśli». Jeśli się trzymać tej intencji, wyrażonej przez Jana XXIII, to trzeba stwierdzić, że Sobór chciał odwołać się do myśli współczesnej nie tylko jako do narzędzia, ale również i przede wszystkim jako do prawdziwego przedmiotu formalnego, zasady i metody badawczej oraz wykładu doktryny.

Jean-Michel Gleize słusznie zauważa, że kiedy filozofia wykorzystana jest jako instrument, nie nabywa tym samym statusu przedmiotu formalnego. Ale dokonując przeskoku logicznego, autor twierdzi, że na podstawie „intencji wyrażonej” przez Jana XXIII „musimy” przyznać, że myśl współczesna (metoda badań, formy literackie) jest uprzywilejowana jako obiekt formalny. Wystarczy jednak ponownie przeczytać wyżej cytowany tekst, by wywnioskować z niego, że intencją wyrażoną jest tylko wykorzystanie metod badawczych i formuł literackich współczesnej myśli, dwóch elementów z natury należących do kategorii instrumentalnej¹⁶. I to jeszcze (ciągle w myśl wyrażonej intencji), zakładając z góry obecność znanego umysłem nauczania Ojców i teologów, w całkowitej wierności autentycznej doktrynie czy wreszcie w celu oczekiwanego postępu w zgłębianiu doktryny. Nic z tego nie wskazuje, że elementy związane z myślą współczesną przedstawione są jako przedmiot formalny obrad soborowych. Wszystko zaś świadczy o tym, że zostały wykorzystane jako narzędzia, nawet jeśli – ze względu na specyficzny cel Soboru – niewątpliwie położono akcent na preferencyjne zastosowanie właśnie takiego narzędzia. Orzeka się, że to w istocie intencją wyrażoną przez

¹⁶ Autor zasadniczo zresztą modyfikuje tekst wyjściowy. Tam, gdzie mowa jest o metodzie, autor mówi o zasadach metody. W swoim twórczym *crescendo* powie jeszcze (art. cyt., no 6 § 6): *Sobór Watykański II chciał wyrazić wiarę według zasad i metod systemu filozoficznego sprzecznego z wiarą nie tylko w tym, czy innym punkcie, ale wręcz w samych szych podstawach, czyli w swoich wątpliwościach kryteriologicznych.*

Jana XXIII pozwala [„zobowiązuje”] na postawienie głównej tezy FSSPX. Jednak intencja sformułowana przez Papieża niczego takiego nie zawiera, wyraża raczej coś przeciwnego.

Inne uwagi naszego autora¹⁷ podporządkowane są temu błędnemu „odczytaniu” tekstu Jana XXIII. Bez tej interpretacji sprowadziłyby się bowiem do zwyczajnych posądzeń. Dlatego też dla naszego autora Sobór Watykański II „w odróżnieniu od wszystkich poprzednich Soborów” i według Jana XXIII, wielokrotnie już cytowanego, „chciał być pastoralny wręcz w samym swoim przedmiocie”. Stąd twierdzenie autora, że zwyczajne „nauczanie Kościoła posiada zawsze naturę ściśle doktrynalną i dyscyplinarną w swoim przedmiocie”, trzeba rozumieć przez wyłączenie: „doktrynalną i dyscyplinarną”, a nie pastoralną. Ale dla kogo nauczanie Magisterium kontynuujące misję Tego, który powiedział: „Człowiek karmi się każdym słowem, które pochodzi z ust Bożych”, miałoby nie być pastoralne w swoim przedmiocie?¹⁸ Kto uwierzy, że aspekt pastoralny zdefiniowany jako prowadzący do zbawienia jest nieobecny w dyscyplinie? Czy autor nie jest przypadkiem niejako zaślepiiony swoją *mission impossible*, dostrzegając w zdaniu Jana XXIII deklarację intencji całkowitego zrzeczenia się misji nauczycielskiej?

Tak czy owak autor stwierdza, że specyfiką Soboru Watykańskiego II jest włączenie aspektu „pastoralnego” do swojego przedmiotu. Zgódźmy się i kontynuujmy. Ale co dalej? Dalej konieczne jest jakieś nowe poprawienie rzeczywistości. Gdyż trzeba sprecyzować: jeśli Sobór mógł obrać sobie za przedmiot materialny badanie rozmaitych zagadnień, „czy to doktrynalnych, czy to dyscyplinarnych, czy jeszcze pastoralnych”, więc jego „przedmiotem formalnym” była optyka „wyjątkowa i specyficzna”, nie doktrynalna, lecz pastoralna, w „dogłębnie nowatorskim” sensie. Wydawało nam się, że mamy do czynienia z próbą wykazania słuszności tezy, lecz znowu podsuwa się nam, w zasadniczym punkcie, nieuzasadnione przejście do „przedmiotu formalnego”. Uznano, że w intencji Jana XXIII została uprzywilejowana ta jedyna wyjątkowa optyka. Pod pozorem uczonego wywodu o aspekcie doktrynalnym, dyscyplinarnym i pastoralnym podsuwa nam się stwierdzenie nieuzasadnione i zmyślane: aspekt pastoralny (w sensie „dając pierwszeństwo

¹⁷ J. M. Gleize,
art. cyt., n° 6, § 2.

¹⁸ Przypomnijmy, że
gdy Sobór Watykański
I definiuje nieomyłność
Papieża, orzekając
ex cathedra, wśród
kryteriów czy też
warunków owej
nieomyłności wskazuje
na warunek wykonywania
urzędu w charakterze
*pasterza i nauczyciela
wszystkich chrześcijan*
[Denzinger-Schönmetzer
(DS.), n° 3074].

światłu współczesnej myśli”) jest „przedmiotem formalnym”, „Jan XXIII tak powiedział!”.

W tekście autora nie ma żadnej realnej argumentacji w celu wykazania głównej tezy FSSPX, według której Sobór Watykański II nie chciał być nauczycielski w sensie prawdziwym i ścisłym. Jedyną podstawę tego tekstu stanowi zdanie Jana XXIII niewykazujące nic ponad pragnienie wykorzystania w pracach soborowych danego narzędzia, a w żadnym wypadku określenie formalnego przedmiotu, który wykluczałby normalny przedmiot formalny autentycznego Magisterium.

Jak nasz autor, w okolicznościach tak poważnych dla jego wspólnoty i dla całego Kościoła, mógł zadowolić się jedynym tekstem¹⁹ przy wypracowaniu kluczowej zasady zaprzeczenia wartości nauczycielskiej Soboru Watykańskiego II – problemu, jak sam twierdzi, tak zasadniczego? Nie brakuje innych oficjalnych tekstów całkowicie jasnych i bez cienia wątpliwości wyrażających nauczycielski sens Soboru. W tekście, w którym znajduje się zajmujące nas dotychczas zdanie, ten sam Jan XXIII wypowiada się w ten sposób:

To, co jest bardzo ważne dla Soboru ekumenicznego, to aby święty depozyt doktryny chrześcijańskiej został zachowany i przedstawiony w skuteczniejszy sposób [...]. Gdy to powiemy, możliwe jest, czcigodni bracia, jasne zrozumienie tego, jakie zadanie czeka Sobór w planie doktrynalnym. XXI Sobór ekumeniczny, który skorzysta z dobrodziejstwa skutecznej i jakże cennej pomocy ekspertów w zakresie świętej nauki, teologii pastoralnej oraz spraw administracyjnych, chce przekazać, bez osłabienia lub zmącenia, doktrynę katolicką w całej jej integralności [...]. To, co konieczne jest dzisiaj, to przyłączenie się wszystkich, w duchu odnowionej miłości, w pokoju i radości, do doktryny chrześcijańskiej w całej jej pełni, przekazanej z ową precyzją słów i pojęć, która przysporzyła chwały szczególnie Soborowi Trydenckiemu i Pierwszemu Soborowi Watykańskiemu. Trzeba, by doktryna ta była szerzej i lepiej poznana. Trzeba, by ta pewna i nienaruszalna doktryna, która musi być wiernie uszanowana,

¹⁹ Teksty kardynała Ratzingera cytowane w n° 6, § 3 mają charakter prywatny i angażują tylko ich autora, niezależnie od tego, co można sądzić o ich odczytaniu przez ks. Gleizego.

została pogłębiona i przedstawiona w sposób odpowiadający wymaganiom naszej epoki [...]. Kościół katolicki, poprzez ten Sobór ekumeniczny, wznosząc pochodnię prawdy religijnej w obecnej sytuacji, chce być dla wszystkich kochającą matką [...]. Kościół nie oferuje, co prawda, ludziom naszej epoki bogactw przemijających, nie obiecuje im szczęścia na ziemi, ale przekazuje im dary łaski, które wynoszą człowieka do godności dzieci Bożych i są przez to prawdziwie pomocne w uczynieniu życia bardziej ludzkim, dając zarazem solidną gwarancję takiego życia. Sobór otwiera źródła przebogatej doktryny, dzięki której ludzie oświeceni światłem Chrystusa mogą zdać sobie w pełni sprawę z tego, kim naprawdę są, ze swej godności i z celu, ku jakiemu mają dążyć²⁰.

Możemy też powołać się na oficjalne deklaracje ogłoszone podczas samego Soboru. Przypominają, że rozróżnienie stopni autorytetu nauczycielskiego obecnych w różnych częściach tekstów soborowych wynika nie z jakichś zasad tajemnych lub szytych na miarę, ale z ogólnych i powszechnych zasad odnoszących się do tej problematyki. Jest tak nie w wyniku jakiegokolwiek ludzkiej decyzji, ale dlatego, że zasady te stanowią część nienaruszalnej boskiej konstytucji Kościoła. Przy okazji pewnego pytania ta ogólna norma została przypomniana przez komisję doktrynalną Soboru²¹: „Tekst Soboru, co jest oczywiste samo przez się, powinien być zawsze interpretowany według znanych wszystkim reguł ogólnych”. Cytując własną deklarację z 6 marca 1964 roku, komisja precyzowała przy tym, że:

Uwzględniając obyczaj soborowy i pastoralny cel niniejszego Soboru, Sobór święty to tylko orzeka w sprawach wiary czy obyczajów jako obowiązujące dla Kościoła, co sam jako takie wyraźnie określił. Wszystko zaś inne, co święty Sobór przedkłada jako naukę Najwyższego Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, powinni wszyscy chrześcijanie i każdy z nich z osobna przyjmować i uznawać zgodnie z intencją samego świętego Soboru, która daje się poznać bądź z przedło-

²⁰ Jan XXIII, alokucja

Gaudet mater Ecclesia

z 11 października 1962 roku.

²¹ Deklaracja na 123.

Kongregacji Generalnej, 16 listopada 1964 roku.

Inna deklaracja na ten sam temat została ogłoszona wcześniej, 23 listopada 1963 roku, a zostanie powtórzona na 163.

Kongregacji Generalnej.

Teksty, ze wskazaniem różnych powtórzeń, znaleźć można w pracy o. Basile'a Valueta, OSB, *La liberté religieuse et la doctrine catholique*, t. I, A, Le Barroux, abbaye Sainte-Madeleine, 1998², ss. 30-31.

²² Tekst ten, jak również teksty Pawła VI, ukazuje wyrażoną intencję Soboru: spełnianie prawdziwego doktrynalnego Magisterium, przynajmniej w niektórych tekstach (po prostu w tych, które jako takie się przedstawiają). Ale to, że Sobór ogłosił teksty o naturze czysto dyscyplinarnej, także jest faktem: orzeczono o tym na 78. Kongregacji Generalnej 23 listopada 1963 roku odnośnie do *Sacrosanctum Concilium* i *Inter mifirica* (za: B. Valuet, *La liberté religieuse* [...], t. I, A, 1998², s. 30, przyp. 121).

²³ J. M. Gleize, dz. cyt., n° 6, § 2 (tekst cytowany w przypisie 10).

²⁴ Alokucja *Post duos menses*, w dzień ogłoszenia *Lumen Pentium* (21 listopada 1964) [w:] AAS LIV (1964), ss. 1009-1010.

²⁵ Paweł VI, audiencja generalna 12 stycznia 1966 roku. Por. Basile Valuet, *La liberté religieuse* [...], 1995, t. II, p. 533. Zob. też

B. Lucien, *Petite suite sur la liberté religieuse et Vatican II* [w:] *Sedes Sapientiae*, n° 97, ss. 35-36. Podkreślmy już teraz – nie tylko odnośnie do ogólnego faktu prawdziwego i właściwego spełniania Magisterium, ale też wobec różnorodności stopni autorytetu – że to, czego obecność jest wykluczona, to spełnianie nadzwyczajnego nieomylnego Magisterium. Natomiast drzwi pozostają szeroko otwarte przed obecnością wykonywania zwyczajnego i nieomylnego Magisterium.

zonej treści, bądź ze sposobu mówienia, według norm interpretacji teologicznej²².

Zauważmy, wbrew niektórym oponentom, że „pastoralna” wartość Soboru bezpośrednio tyczy się jego celu. Cel ten, ma się rozumieć, w oczywisty sposób wpłynie na treść. Ale wykluczona jest interpretacja ks. Gleizego, według której Sobór pragnął być „pastoralny wręcz w samym swoim przedmiocie”, w sensie wyłączającym aspekt „doktrynalny”²³. Jeśli przejdziemy do Pawła VI, który promulgował wszystkie teksty soborowe, zadeklarowana intencja nauczycielska, w sensie najbardziej klasycznym, nadal jest absolutnie jasna. Wyraża się w tekstach. Teksty te są całkowicie jednoznaczne i zaprzeczają głównej tezie FSSPX.

Najważniejszym, jak się wydaje, komentarzem do tej promulgacji jest to, że przekazana doktryna nie została w żaden sposób zmieniona. To samo, czego chciał Chrystus, i my tego chcemy. To, co było, pozostaje. To, czego nauczał Kościół w przeciągu wieków, i my tego nauczamy. To, co wcześniej było tylko zawarte w działaniu życiowym, zostało teraz po prostu wyrażone przez wyraziste nauczanie; to, co aż do teraz poddane było badaniu, dyskusji, a nawet, w niektórych przypadkach, kontrowersji, zostało zrehabilitowane w określonej formie doktrynalnej²⁴.

„Zważywszy na charakter pastoralny Soboru, Sobór ten zdecydował się nie orzekać w formie nadzwyczajnej dogmatów posiadających cechę nieomylności, ale opatrzył swoje nauczanie autorytetem najwyższego Magisterium zwyczajnego: to nauczanie zwyczajne i w oczywisty sposób autentyczne musi zostać w posłuszeństwie oraz ze szczerością przyjęte przez wszystkich wiernych, zgodnie z zamysłem Soboru odnośnie do natury i celu każdego dokumentu²⁵.

Sobór Watykański II faktycznie i intencjonalnie – jak najbardziej autorytet – był wykonywaniem Magisterium najwyższego, prawdziwego i właściwego: w sposób oczywisty autentycznego.

By zamknąć ten rozdział i żeby wejść pełniej w ducha FSSPX, domagającego się anatem i potępień warunkujących uznanie Magisterium, najwyższa władza, z pewną dozą humoru, mogłaby rozważyć deklarację tego rodzaju:

„Gdyby ktoś twierdził, że Sobór Watykański II nie posiadał autorytetu najwyższego Urzędu Nauczycielskiego w sensie prawdziwym i właściwym, który wymaga zróżnicowanego uznania przez wiernych, według różnych stopni autorytetu jego nauczania, niech będzie wyklęty”.

Rozdział II

Ogólne zróżnicowanie stopni autorytetu nauczycielskiego

Po stwierdzeniu, że Sobór Watykański II wykonywał władzę najwyższego Magisterium, wypada sprecyzować, że ten autorytet zaangażowany jest w obrębie dokumentów w sposób zróżnicowany. To ogólne stwierdzenie, przez wszystkich przyjęte, nie wymaga tutaj specjalnego uzasadnienia. Niemniej jednak gdy chodzi już o zdefiniowanie owego zróżnicowania, wśród autorów pojawiają się rozbieżności. Określimy więc w tym miejscu ogólną ramę naszego dyskursu, w obrębie której postaramy się używać tylko tego, co wszystkim się narzuca.

1. Magisterium a jurysdykcja

Urząd Nauczycielski jest jedną z władz [funkcji, urzędów, posług] danych przez Boga Kościołowi: „Nadto [Chrystus] udzielił Apostołom oraz ich następcom potrójnej władzy, mianowicie nauczania, rządzenia i prowadzenia ludzi do świętości [...]”, pisze Pius XII w *Mystici Corporis*. Właściwym celem Magisterium jest głoszenie Prawdy objawionej. Funkcja Magisterium sama przez się wymaga od wiernych wewnętrznej zgody rozumu oświeconego wiarą pod wpływem poruszenia woli podniesionej przez łaskę. Autorytet właściwy Magisterium bierze się z nienaruszalnego porządku prawdy: autorytet nauczycielski zaangażowany jest na tyle, na ile Magisterium określa lub wykazuje prawdę, którą komunikuje.

²⁶ Podkreślając konieczność rozróżnienia, przynajmniej formalnego, pomiędzy Magisterium a jurysdykcją, nie zapominajmy, że obie te władze należą do tych samych podmiotów (Papież i biskupi) i że często wykonywane są jednocześnie ze względu na ich naturę: kiedy jedna z władz realizowana jest formalnie, druga może być wykonywana równocześnie.

²⁷ Tę praktykę Magisterium można określić jako *wytlumaczenie* doktryny bezpośrednio potwierdzonej. Niemniej jednak możliwa jest tutaj dwuznaczność. Uznajemy bowiem, że akt własny Magisterium implikuje interpretację depozytu objawionego lub – w zależności od aktualnych potrzeb – zdefiniowanie tego, co jeszcze nie zostało jasno wytłumaczone. Te dwa aspekty nauczania są zaś często przedstawiane jako *wytlumaczenie*. Zasadniczo jednak

w danym kontekście nietrudno jest dostrzec, z którym z dwóch aspektów mamy do czynienia.

²⁸ Niektórzy teologowie nie zgadzają się na mówienie o dwóch podmiotach, ale raczej o jednym podmiocie pierwszorzędnym oraz o podmiocie drugorzędnym. Nasze stwierdzenie trzeba rozumieć przynajmniej z punktu widzenia fenomenologicznego i opisowego, co każdy musi uznać. Por. Ramirez, *De Episcopatu ut Sacramento deque Episcoponum collegio* (Salmanticae, 1966), ss. 113-121, gdzie także wykazana jest w tej kwestii całkowita zgodność

Nie należy więc mylić Magisterium z władzą rządu (czyli jurysdykcją) mającą na celu realizację dobra wspólnego i dotyczącą bezpośrednio ludzkich aktów zewnętrznych oraz wymagającą, gdy nakazuje lub zakazuje, posłuszeństwa wiernych będącego aktem woli²⁶.

2. Stopnie autorytetu Magisterium

Aktem właściwym autorytetowi nauczycielskiemu jest autentyczne potwierdzenie Prawdy objawionej uczynione w imię Jezusa Chrystusa. Zakłada ono aktualną asystencję Boga, który tę prawdę ustanowił. Właściwy akt Magisterium autentycznego ze względu na swój cel, czyli głoszenie Słowa Bożego każdemu pokoleniu, wymaga innych bardziej bezpośrednich aktów w celu przysposobienia umysłów wiernych do zrozumiałego przyjęcia poświadczonych prawd. To w takiej sytuacji ma miejsce działanie autentycznego Magisterium jako teologa i pedagoga. Ta aktywność pomocnicza, która niewątpliwie wciąż pozostaje pod wpływem działania boskiej Opatrzności gwarantującej swojemu Kościołowi nieomylność, spełnia się jednak w porządku przyczynowości absolutnie wtórnej²⁷.

Autorytet nauczycielski jest więc proporcjonalny do boskiej asystencji, z której czerpie. Istnieje podwójne zróżnicowanie: jedno dotyczy władzy nauczycielskiej i jej przedmiotu, drugie dotyczy spełniania tej władzy. Władza nauczycielska jest posiadana z nadania boskiego: 1) osobiście przez Papieża jako głowy Kościoła; 2) przez całe Kolegium Biskupów (z Papieżem jako głową i następnie z pozostałymi biskupami); 3) przez każdego z biskupów z osobną (ale w pełnej łączności z Papieżem). Dwa pierwsze podmioty posiadają najwyższy autorytet nauczycielski. Konflikt jest tutaj niemożliwy, ponieważ w drugim przypadku Papież występuje jako zwierzchnik. To właśnie mamy namyśli, gdy mówimy, że te dwa podmioty są nierozdzielne, lecz jedynie inadekwatnie²⁸. Trzeci

podmiot posiada autorytet, ale tylko jako podporządkowany pierwszemu i drugiemu podmiotowi.

Tylko najwyższe Magisterium może wykonywać swoją władzę według wszystkich kryteriów władzy nauczycielskiej i wyłącznie jemu zarezerwowany jest jej najwyższy stopień (nieomyślność). Magisterium niższego rzędu spełnia się na licznych poziomach z prawa boskiego czy nawet specyficznie kościelnego: biskup tytularny, biskup diecezjalny, Synod Diecezjalny, Kongregacja Nauki Wiary... W tym, co następuje, zajmiemy się tylko najwyższym Magisterium.

3. Stopnie autorytetu w wykonywaniu najwyższego Magisterium

Najwyższe Magisterium wykonywane jest przez samego Papieża lub przez moralnie jednomyślne Kolegium Biskupów (obejmujące Papieżowi swą głowę): Magisterium papieskie lub Magisterium powszechne (słowo „powszechne” określa tu podmiot posiadający władzę). Magisterium powszechne może być sprawowane albo na Soborze ekumenicznym, albo będąc rozproszone na całym świecie: różnica jest czysto akcydentalna²⁹. W spełnianiu swojej władzy najwyższy Urząd Nauczycielski nie zawsze angażuje cały swój autorytet. Wyróżnia się trzy stopnie lub najważniejsze poziomy:

- 1) **Zaangażowanie całkowite**, z pełną asystencją Boga, a zatem i z *nieomyślnością*.
- 2) **Zaangażowanie autorytatywne, ale częściowe**, korzystające z rzeczywistej asystencji boskiej, ale nie absolutne i nie nieomyślne w sensie ścisłym. Teologiczna analiza tego stopnia wykazuje, że ten poziom zaangażowania autorytetu ma swoje uzasadnienie jedynie z tytułu oparcia lub zakorzenienia w Magisterium nieomyślnym w sensie ścisłym³⁰. Właściwości, jakie Magisterium Kościoła uznaje w Magisterium zwyczajnym autentycznym (= nie nieomyślnym) i autorytatywnym, wymagają, by to Magisterium posiadało pewną wewnętrzną więź z Magisterium nieomyślnym. Widać to stąd, że teologowie, którzy całkowicie rozdzielają te dwie formy, konsekwentnie muszą odrzucić właściwości Magisterium zwyczajnego i autorytatywnego albo uznać je w sposób woluntarystyczny, obcy

nauczania Soboru Watykańskiego II z nauką Soboru Watykańskiego I, w przeciwieństwie do tez ks. Gleizego (art. cyt., no 7, § 2), według którego temat ten przedstawiony jest w punkcie czwartym, gdzie Sobór Watykański II uznany jest za sprzeczny z Tradycją i – jak w tym przypadku – z Soborem Watykańskim I.

²⁹ W tym sensie, że – zgromadzony na Soborze lub rozprzeszczony po całym świecie – powszechny Urząd Nauczycielski może być wykonywany, i to z jednakową asystencją boską. Jest to minimalny sens stwierdzenia bezpośrednio objawionego przez naszego Pana: *Idźcie i nauczajcie [...] Ja jestem z wami przez wszystkie dni aż do skończenia świata* (Mt 28, 19-20).

³⁰ Por. Bernard Lucien, *Les degrés d'autorité du magistère*, Feucherolles, La Nef, 2007, ss. 38-48.

³¹ Kan. 749:

§ 1. Nieomyślnością
w nauczaniu, na mocy
swego urzędu, cieszy
się Biskup Rzymski,
kiedy jako najwyższy
Pasterz i Nauczyciel
wszystkich wiernych,
którego zadaniem jest
utwierdzać braci w wierze,
w sposób definitywny
głosi obowiązującą
naukę w sprawach wiary
i obyczajów.

§ 2. Nieomyślnością
w nauczaniu cieszy
się również Kolegium
Biskupów, kiedy biskupi
wypełniają urząd
nauczycielski zebrani na
Soborze powszechnym, gdy

jako nauczyciele i sędziowie wiary i moralności ogłaszają w sposób definitywny całemu Kościołowi naukę, którą należy
wyznawać w sprawach wiary i obyczajów; albo kiedy rozproszeni po świecie, zachowując węzeł wspólnoty między sobą
i z następcą Piotra, nauczając razem z tymże Biskupem Rzymskim autentycznie w sprawach wiary i moralności, wyrażają
jednomysłność, że coś należy przyjąć jako definitywnie obowiązujące.

§ 3. Tylko wtedy należy uznać jakąś naukę za nieomyślnie określoną, gdy to zostało wyraźnie stwierdzone.

Kan. 750: § 1. Wiarą boską i katolicką należy wierzyć w to wszystko, co jest zawarte w słowie Bożym, pisany
lub przekazany, a więc w jednym depozycie wiary powierzonym Kościołowi i co równocześnie jako przez Boga
objawione podaje do wierzenia Nauczycielski Urząd Kościoła, czy to w uroczystym orzeczeniu, czy też w zwyczajnym
i powszechnym nauczaniu; co mianowicie ujawnia się we wspólnym uznaniu wiernych pod kierownictwem świętego Urzędu
Nauczycielskiego. Wszyscy więc obowiązani są unikać doktryn temu przeciwnych [pierwsza kategoria *Ad tuendam finem*].

§ 2. Ponadto należy bez zastrzeżeń przyjąć i zachowywać również wszystkie i poszczególne prawdy dotyczące wiary
i obyczajów, które Magisterium Kościoła ogłasza w sposób ostateczny, to znaczy te, które są wymagane, aby gorliwie
strzec i wiernie przekazywać sam depozyt wiary; kto zatem odrzuca te prawdy, które należy przyjąć w sposób definitywny,
sprzeciwia się nauczaniu Kościoła katolickiego [druga kategoria *Ad tuendam finem*].

Kan. 752: Wprawdzie nie akt wiary, niemniej jednak religijne posłuszeństwo rozumu i woli należy okazywać nauce, którą głosi
Papież lub Kolegium Biskupów w sprawach wiary i obyczajów, gdy sprawują autentyczne nauczanie, chociaż nie zamierzają
przedstawić jej w sposób definitywny. Stąd wierni powinni starać się unikać wszystkiego, co się z tą nauką nie zgadza.

zrozumiałości lub wręcz z nią sprzeczny. Mówi się wtedy o Magisterium jedynie autentycznym i autorytatywnym. To ostatnie określenie nie jest pozbawione pewnego ciężaru. Jednak gdy staramy się być precyzyjni, wydaje się konieczne do prawidłowego rozróżnienia tej formy zaangażowania od następnej, przy czym uznaje się, że ta trzecia forma, według zwykłego zastosowania terminów, opiera się także na Magisterium zwyczajnym autentycznym.

3) **Zaangażowanie tylko pedagogiczne, nie autorytatywne.** Wydaje się, że ten trzeci stopień nie otrzymał jeszcze standardowego opisu. Sugerujemy tutaj wyrażenie „Magisterium pedagogiczne”, oczekując na lepszą propozycję.

Mimo że powyższa typologia nie pojawia się bezpośrednio w takiej formie w jakimś jednym oficjalnym tekście, to wyraża, bez przekraczania ich, ogólnie przyjęte normy aktualnie określone i narzucające się wszystkim. Po pierwsze, rozróżnienie między stopniem 1 i 2 jest powszechnie przyjęte i odpowiada rozróżnieniu między tym, o czym mowa w kanonach 749-750, oraz tym, o czym stanowi kanon 752³¹.

Warto podkreślić pewien problem słownictwa odnośnie do doktryny. Niektórzy autorzy stosują określenie „Magisterium autentyczne”, wykluczając stopień „Magisterium nieomylnego”. Taka praktyka jest niebezpieczna. Albowiem kiedy autorzy tłumaczą sens wyrazu „autentyczne” w zwrocie „autentyczne Magisterium”, podkreślają, że chodzi o wskazanie na autorytet osadzony na autorytecie samego Chrystusa. Otóż jest tak w przypadku, gdy Magisterium realizowane jest w sposób nieomylny. Wyrażenie „Magisterium autentyczne” musi mieć znaczenie rodzajowe obejmujące tak nieomylnie, jak i nie nieomylnie wykonywanie Magisterium. W tym drugim przypadku, jeśli chcemy uwydatnić ową „nie-nieomylność”, wypada użyć terminu „Magisterium zwyczajne autentyczne”.

Nasze dwa pierwsze stopnie odpowiadają trzem kategoriom wyróżnionym przez Jana Pawła II w *motu proprio* «*Ad tuendam fidem*» z 18 maja 1998 roku³². Różnica bierze się stąd, że my rozważamy tutaj tylko stopnie autorytetu od strony aktu Magisterium, czyli zaangażowania autorytetu, podczas gdy Jan Paweł II interweniował po to, by w prawie kanonicznym wyraźnie ujęta została różnica od strony przedmiotu i jego mniej lub bardziej ścisłej więzi z tym, co wyraźnie zdefiniowano³³, jak stwierdza Kongregacja Nauki Wiary: „Co tyczy się natury uznania należnego prawdom, które Kościół głosi jako objawione przez Boga (pierwszy akapit) lub które trzeba przyjąć definitywnie (drugi akapit), to należy podkreślić, że uznanie to musi mieć w obydwu przypadkach charakter pełny i nieodwołalny”³⁴.

Nasz trzeci stopień nie jest zdefiniowany w *motu proprio* «*Ad tuendam fidem*», które ma na celu prawne wyszczególnienie nauczania Magisterium obowiązującego wiernych. Dlatego też do naszego drugiego stopnia dodaliśmy przymiotnik „autorytatywne”, żeby odróżnić go od trzeciego. Istnienie tego trzeciego poziomu jest jednak niezaprzeczalne i w praktyce przyjęte przez wszystkich. Jest pośrednio zasygnalizowane w sposób, w jaki Pius XII wyraził się w *Humani generis*, gdy zabrał głos w celu potwierdzenia autorytetu zwyczajnego Magisterium papieskiego:

To, co encykliki papieskie wykładają o naturze i ustroju Kościoła, przez niektórych ludzi bywa umyślnie pomijane,

To odniesienie do *Kodeksu Prawa Kanonicznego* zostało zrobione dla ułatwienia lektury. Źródła z samego Magisterium (Pius IX, Sobór Watykański I, Pius XII, Sobór Watykański II, Jan Paweł II) znane są teologom.

³² Zob. powyżej, przyp. 6.

³³ Dawniej mówiono o przedmiocie pierwszorzędnym oraz o przedmiocie drugorzędym Magisterium.

³⁴ Wyjaśnienie doktrynalne dotyczące końcowej części formuły *Wyznania wiary* (29 czerwca 1998), 8.

a to w tym celu, żeby mogła się utrwalić pewna mglista i nieokreślona idea Kościoła zaczerpnięta, jak mówią, z dawnych Ojców, przede wszystkim greckich. Trzymają się oni bowiem takiego zdania, że Papieże nie zwykli rozstrzygać zagadnień, które wśród teologów są przedmiotem dyskusji, i że dlatego zwracać się trzeba do najstarszych źródeł, by po ich myśli wyklądać świeże konstytucje i dekry Nauczycielskiego Urzędu.

Być może, że takie zasady wyglądają uczenie, kryją jednak w sobie coś podstępnego. Jakkolwiek bowiem jest prawdą, że Papieże na ogół pozostawiają teologom swobodę co do kwestii diskutowanych wśród wybitniejszych doktorów, sama historia wskazuje, że wiele rzeczy, o których wolno było niegdyś swobodnie rozprawiać, z biegiem czasu przeszło do tej kategorii prawd, która żadnej już różnicy zdań nie dopuszcza.

Nie trzeba też sądzić, że pouczenia w encyklikach zawarte nie wymagają same przez się wewnętrznego poddania dlatego tylko, że Papieże nie występują co do nich z najwyższą nauczycielską powagą. Albowiem i te rzeczy są przedmiotem tego zwyczajnego Nauczycielstwa, do którego także odnoszą się słowa: «Kto was słucha, mnie słucha», a nadto, co w encyklikach wykląda się i z naciskiem podkreśla, to zazwyczaj już skądinąd do nauki katolickiej należy. Jeżeli zaś najwyżsi Pasterze w dokumentach swoich o jakiejś kwestii, dotychczas diskutowanej, dają rozstrzygające wyjaśnienie, dla wszystkich staje się jasnym, że w myśl i wedle woli Papieży nie wolno już uważać tej kwestii za rzecz podlegającą swobodnej dyskusji teologów³⁵.

³⁵ *Humani generis*,

14-15. Tłum. za:

„Przegląd Powszechny”

rok LXVIII, tom 231,

styczeń–czerwiec 1951,

Warszawa (przyp. tłum.).

Pius XII częściowo uznaje opinię „amatorów nowości”: zazwyczaj Papieże pozostawiają swobodę dyskusji nad zagadnieniami rozpatrywanymi w gronie wybitnych uczonych. Zgodnie z następnym zdaniem, mogłoby chodzić o niektóre stwierdzenia zawarte w encyklikach. To, czemu Pius XII się sprzeciwia, to pogładowi, że tak powinno być zawsze. Od strony przedmiotu historia pokazuje, że dana doktryna może przejść od statusu „swobodnej dyskusji”

do statusu „niedyskutowalności”. Co się tyczy aktu Magisterium, Pius XII wprowadza pewne kryterium rozróżnienia, słynne *data opera*, „celowo, z rozmysłem”. Nawet jeśli można dyskutować na temat dokładnego sensu tego wyrażenia, to Pius XII bezsprzecznie wprowadza rozróżnienie, jakiego należy dokonać w dokumentach Magisterium, pomiędzy tym, co wyklucza, i tym, co nie wyklucza późniejszej dyskusji.

Skoro ogólną zasadą w materii odbioru Magisterium jest to, że trzeba przyjmować tekst tak, jak podaje go Magisterium, możemy ustalić rozróżnienie, o jakie apelował Pius XII. W tekście Magisterium trzeba wyróżnić: to, co jest stwierdzone bezpośrednio i samo przez się; to, co powiedziane jest pośrednio i ze względu na coś innego; po prostu wspomniane jest mimochodem. Jest to pierwsza kategoria odpowiadająca wyrażeniu *data opera*. Druga kategoria odpowiada temu, co ukazane zostało jako argument, ilustracja, konsekwencja lub jako przedstawienie tematu, albo jako przypomnienie, zaproszenie do refleksji itd. Rozróżnienie to jest możliwe do przyjęcia przez wszystkich jako dobrze odpowiadające intencji i praktyce Magisterium oraz teologów. Zostało zresztą zastosowane podczas Soboru Watykańskiego II. Komisja teologiczna, zajmująca się badaniem, wprowadzeniem lub odrzuceniem poprawek wnioskowanych przez Ojców, rzeczywiście zastosowała je podczas 164. Kongregacji Generalnej (19 listopada 1965)³⁶.

Z uprzednich wyjaśnień wynika, że zaangażowanie Magisterium zmienia się w obrębie tego samego dokumentu. Niewłaściwe jest zatem pytanie, czy „ta encyklika” albo czy „ten Sobór” jest nieomylny: odpowiedź całościowa jest niemożliwa. Rozróżnienie powinno dokonywać się na podstawie tego, co mówi sam tekst.

Uwaga ta ma zastosowanie przy rozróżnianiu między tym, co „doktrynalne” i „dyscyplinarne”. Mimo że zwyczajowe użycie, obecne na Soborze Watykańskim II, polega na jasnym odróżnie-

³⁶ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Œcumenici Vaticani II*, vol. IV, pars VI (1978), ss. 734-735, podkreślenia nasze. *Str. 5, ww. 2-6, usunąć zdanie* Insuper [...] cognoscitur (45 ojców); *usunąć tylko słowa* dualis [...] cognoscitur (1 ojciec); *str. 5, ww. 2-4, zamiast* Insuper declarat [...] fundatum *wprowadzić* Hoc [...] fundatur (1 ojciec). [Odpowiedź komisji:] *W miejscu, w którym się znajduje, tekst konieczny jest w całości: jest niejako* centralnym punktem deklaracji. *Ponadto gdy mowa jest o zasadzie, nie chodzi tym samym o argumenty. Por. także odpowiedź na poprawki, które następują bezpośrednio* [...].

Str. 5, w. 6, wprowadzić przejście w ten sposób: Doctrinam declaratam paucis illustrare licet, *żeby nie wydawało się, że argumentacja przedłożona jest w sposób autorytatywny przez Święty Sobór (1 ojciec). Usunąć wyraz* enim *w w. 7 (44 ojców).*

[Odpowiedź komisji:] *Żeby jaśniej ukazać, że argumentacja nie jest przedłożona w sposób autorytatywny, usuwa się wyraz* enim *w w. 7.*

niu dwóch rodzajów dokumentów, to nie można wykluczyć, że dany dokument zasadniczo doktrynalny zawiera jakieś wskazówki dyscyplinarne. Tak samo zresztą możliwe jest to, że dany dokument, zasadniczo dyscyplinarny, zawiera jakiś fragment formalnie doktrynalny. Jedyna rzecz, jaka z pewnością jest wymagana, to taka, że elementy wyrażone w samym tekście muszą pozwolić na dokonanie rozróżnienia³⁷.

³⁷ Elementy zewnętrzne w stosunku do tekstu, by móc odgrywać wymaganą rolę, muszą być oznaczone w samym tekście.

4. Kryteria rodzajowe pozwalające rozróżnić trzy stopnie zaangażowania Magisterium

Możemy scharakteryzować wyszczególnione przez nas trzy kryteria zaangażowania Magisterium. Charakterystyka ta wypływa z podstawowej zasady, według której wierny przyjmuje nauczanie ustanowione przez Boga tak, jak się ono przedstawia. Sprecyzowanie tego punktu opiera się na teologii fundamentalnej (relacja sąd wiarygodności/akt wiary), na teologii Kościoła (boskie ustanowienie widzialnych struktur, w tym Magisterium z prawa boskiego) oraz na teologii wiary: jako że przedmiot formalny wiary (objawiająca się boska Prawda) nie jest stworzony, organ, który przedstawia ów przedmiot, musi być narzędziem Prawdy pierwszej, ujęty jako taki również w samym akcie odnoszącym się do przedmiotu objawionego.

Zadowolimy się tutaj odwołaniem do instynktu wiary obecnego w każdym wiernym, który rzeczywiście praktykuje nadprzyrodzoną cnotę wiary. Stwierdzenie Jezusa: „Kto was słucha, mnie słucha” jest powszechnie przyjęte jako odnoszące się do hierarchii z prawa boskiego. To określenie implikuje konieczności przyjmowania w ten sam sposób wszystkiego, co mówi Magisterium. Ale ta „nie-implikacja”, żeby nie zaprzeczyć wyjściowemu stwierdzeniu, musi być związana z rozróżnieniami dokonanymi przez samo Magisterium, w samym akcie, poprzez który zwraca się ono do wiernych. Dlatego właśnie Magisterium wymaga od wiernych najpierw ogólnego przyjęcia tych aktów, zanim zostaną wprowadzone rozróżnienia konieczne dla każdego poszczególnego punktu. Jest to dokładnie to, co normalnie dzieje się w przypadku Soboru Watykańskiego II. Brak uznania tego faktu oznacza przyjęcie postawy niedającej się usprawiedliwić w oczach wiary.

Nasze dwa pierwsze stopnie odpowiadają nauczaniu podanemu bezpośrednio i *per se*. To w ten sposób Magisterium pokazuje, że wypowiada się autorytatywnie, zwracając się wprost do naszej intelektualnej akceptacji, a nie do naszej czynności rozumowania. Te dwa pierwsze stopnie łatwo dają się rozróżnić, przynajmniej co do zasady.

1^o) Na pierwszym poziomie doktryna jest nie tylko stwierdzona bezpośrednio i *per se*, ale jest ponadto przedłożona jako objawiona lub powiązana z objawieniem albo pochodna od niej, lub jako taka, którą należy przyjąć lub wyznawać w sposób definitywny, albo wreszcie jako absolutnie obowiązująca wszystkich katolików. W tych różnych przypadkach mamy do czynienia z najwyższym stopniem zaangażowania najwyższego Magisterium z gwarancją nieomyłności. Tutaj właśnie znajdują się dwie pierwsze kategorie prawd wyróżnionych w *Ad tuendam fidem*.

2^o) Na drugim poziomie doktryna jest wyraźnie podana bezpośrednio i *per se*, ale związek z objawieniem nie jest wyraźnie zdefiniowany. Lub też, w sposób pochodny, nie jest jasno określona absolutna obowiązywalność dla wszystkich katolików. Mamy wówczas do czynienia z drugim stopniem zaangażowania, czyli z zaangażowaniem Magisterium zwyczajnego autentycznego i autorytatywnego. Kryterium rozróżnienia tego stopnia od przypadku pierwszego jest brak zdefiniowania związku z objawieniem (lub, w sposób pochodny, absolutnej obowiązywalności): zatem według podstawowej zasady, kryterium to należy stosować zgodnie z tym, jak wyraża się samo Magisterium.

3^o) W końcu trzeci stopień rozpoznać można po tym, że Magisterium wyraża się na dany temat w sposób pośredni, w związku z innym stwierdzeniem (które odnosi się do jednego z dwóch poprzednich poziomów). Pozwala to wychwycić literacka analiza tekstu i niewykluczone są tu przypadki graniczne. I tu także kluczem do rozróżnienia jest sam sposób, w jaki wyraża się Magisterium. Upraszczając: przez sam fakt stosowania argumentacji³⁸ Magisterium zwraca się do naszego rozumu, a nie, ściśle rzecz ujmując, do naszej wiary.

³⁸ Wszystko, co przedstawione jest jako argument, ilustracja, skutek lub jako prezentacja tematu, wstęp czy upomnienie, zaproszenie do refleksji itd.

5. Zróźnicowanie stopni akceptacji nauczania według stopni zaangażowania autorytetu w wykonywaniu najwyższego Magisterium

a. Odpowiedź wymagana z natury *przez się* przy każdym stopniu
Z natury każdy stopień zaangażowania autorytetu wymaga proporcjonalnej odpowiedzi.

1^o) **Przyzwolenie z wiary**³⁹. Akceptacja ta jest pewna i nieodwołalna.

2^o) **Przyzwolenie religijne**. Jest to akt rozumu, osąd prawdopodobny, niewynikający formalnie z wiary⁴⁰. Nie należy rozumieć wyrazu „prawdopodobny” w znaczeniu matematycznym, statystycznym, ale jako jakościową ocenę przyczyn, które potrzebują aktu inteligencji rozumu w sensie właściwym. Na danym etapie teza wydaje się „godna przyjęcia”, „prawdopodobna”, z wyłączeniem możliwości przeciwnej. To „prawdopodobieństwo” jest zmienne, ale zawsze występuje wykluczenie prawdopodobieństwa tezy przeciwnej. Akt ten, jako przyzwolenie rozumu, które nie jest aktem wiary, również nie wynika w sensie ścisłym z moralnego obowiązku posłuszeństwa⁴¹ ani z religijności, mimo że ten ostatni aspekt jest w to konkretnie włączony. Wydaje się, że akt przyzwolenia rozumu powinien być formalnie związany z nadprzyrodzoną zdolnością przyjmowania pouczeń [*docilitas*] i że stanowi jeden z aktów owej cnoty rozumu (zdolności do prawidłowego przyjęcia danego elementu nauczania) odpowiadającej temu, że – według charakterystyki natury ludzkiej – ten, kto się uczy, powinien na początku wierzyć w to, czego naucza jego mistrz⁴².

3^o) **Uwaga powiązana z szacunkiem (lub posłuszeństwa ze zdolnością do przyjmowania pouczenia), ale bez obowiązku akceptacji**. Z teologicznego punktu widzenia postawa ta opiera się także na nadprzyrodzonej cnotie posłuszeństwa,

³⁹ Bez dodatkowych uściśleń, by otwarta została droga dla rozróżnienia przyjętego przez niektórych teologów pomiędzy wiarą boską przypisaną przedmiotowi pierwszorzędnemu a *wiarą kościelną* (także nieomylną) dotyczącą przedmiotu drugorzędnego.

⁴⁰ Jednak zakłada on wiarę względem natury i realności Magisterium w ogóle i na niej się opiera. Przyzwolenie religijne woli i rozumu, wymagane wobec nauczania Magisterium niepodanego *w sposób definitywny, powinno zawierać się w logice posłuszeństwa wiary i pod jej wpływem* (Kongregacja Nauki Wiary, instrukcja *Donum veritatis* o powołaniu teologa w Kościele, 23).

⁴¹ Akt ten pozostaje natomiast pod wpływem posłuszeństwa wiary. Jednak posłuszeństwo nie jest aktem moralnej cnoty posłuszeństwa nadanym wierze: analogicznie zakłada wiarę na tyle, na ile jest kierowana przez wolę. A wola, posiadając taką rolę, oddziałuje formalnie zgodnie z umiłowaniem prawdy i normalnie zgodnie z nadprzyrodzoną miłością do Prawdy pierwszej, która się objawia i chce dać się poznać.

⁴² Jak powtarza święty Tomasz: *Oportet addiscentem credere*, por. *ST*, II II, q. 2, a. 3.

ale w innym akcie niż ten, który uprzednio opisaliśmy: chodzi o wysiłek przyswojenia rozumowania, argumentu, objaśnienia, który cechuje dobrego ucznia i którego przeznaczeniem w porządku naturalnym jest zastąpienie pierwszego aktu uwierzenia.

b. Problem możliwości błędu na każdym ze stopni

1^o) Na pierwszym poziomie błąd jest niemożliwy, zważywszy na nieomyślność, ale sformułowanie może zostać ulepszone, podobnie jak naświetlenie związków gwarantowanego zdania z całością prawdy objawionej.

2^o) Na drugim poziomie możliwość błędu jest wątpliwa, ale nie niemożliwa. Wykształcony wierny może posiadać przekonanie o błędzie w akcie Magisterium nauczania tego rodzaju. Może wtedy zawiesić swoje wewnętrzne przyzwolenie, ale z ostrożnością, gdyż nawet wielki uczony nie jest całkowicie zabezpieczony przed pomyłką. Zanim się orzeknie, że Magisterium się myli, należy starannie zweryfikować swoje własne argumenty i poddać je osądowi osób naprawdę kompetentnych... Sprawa jest delikatniejsza przy ewentualności upublicznienia problemu. Nie jest wykluczone, że gwałtowność rozprzestrzeniania się zła usprawiedliwia publiczne zabranie głosu przy jednoczesnym zachowaniu szacunku należnego uprawnionej władzy⁴³.

Taka postawa odróżnia się od kampanii systematycznej opozycji w stosunku do Magisterium, znanych jako „różnica zdań”⁴⁴. Jak wiadomo, trzeba było, w porządku moralnym, interwencji faktów i presji niesprawiedliwie wrogiego świata zewnętrznego, żeby władza kościelna przyznała: „Wielu z was, kiedy znalazło w sobie dość odwagi, by opowiedzieć o tym, co się wydarzyło, nie zostało przez nikogo wysłuchanych”⁴⁵. Jako że sprawy wiary niespecjalnie interesują media, nie występuje również zewnętrzna presja w tej dziedzinie. Niemniej jednak od ponad pięćdziesięciu lat liczne przypadki naruszenia wiary wiernych (a szczególnie dzieci), spowodowane przez ludzi

⁴³ Takie jest wyraźne nauczanie świętego Tomasza, *ST*, II II, q. 33, a. 4, ad 2: *W wypadku zagrożenia dla wiary podwładni powinni upominać przełożonych, nawet publicznie. I tak nawet Paweł, który był podwładnym Piotra, strofował go publicznie, a powodem tego było grożące zaburzenie w sprawach wiary. I tak to rozumie Glossa Augustyna do listu do Galatów (2,14), mówiąc: sam Piotr dał przykład przełożonym, by w wypadku zejścia z prostej drogi nie oburzali się na upomnienia podwładnych.* (tłum. za: ks. A. Głazurewski, *ST*, t. 16).

⁴⁴ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Donum veritatis*, 24 maja 1990. W tej kwestii trzeba zauważyć, że numery 24-31 tego dokumentu, niezależnie od swojego wkładu, wymagają jeszcze bardziej istotnego

rozwinęcia. Wykład wydaje się dość powściągliwy w porównaniu z punktami 32-40 poświęconymi słusznej krytyce różnicy zdań.

⁴⁵ Benedykt XVI, *List pasterski do katolików w Irlandii*, 19 marca 2010.

Kościół, zostały podane do wiadomości kompetentnych władz, lecz „wielu z tych”, którzy o tym zawiadamiali, „nie zostało przez nikogo wysłuchanych”. Byłoby wskazane, żeby władza kościelna jasno orzekła, że w przypadku okoliczności, w których „nikt nie słucha” (i kiedy skarga wniesiona jest w dyskrecji), publiczne powiadomienie całego Kościoła może być usprawiedliwione.

Poza tym, jako że ten stopień zaangażowania autorytetu zawiera w sobie szerokie *continuum* o sile mniej lub bardziej znaczącej, *nieprawdopodobieństwo* wystąpienia błędu jest tym większe, im Magisterium *zwyczajne* autentyczne jest bardziej zaangażowane, choć nadal pozostaje poniżej poziomu nieomyślności. Dochodzimy tu do sytuacji często trudnych do precyzyjnego opisu.

- 3^o) Błędy i pomyłki możliwe są w większym zakresie na poziomie trzecim. Gdy Magisterium interweniuje, posługując się narzędziami ludzkimi (ilustracje, obrazowanie, przykłady, argumentacja itd.), nie angażuje ściśle asystencji boskiej, mimo że opatrność ogólna nie jest oczywiście wykluczona. Magisterium spełnia po prostu swoją funkcję pedagogiczną z tytułu właściwych sobie kompetencji. Dlatego też na tym poziomie autentyczne Magisterium nie wypowiada się autorytatywnie. I to na tym właśnie poziomie możliwe jest wykorzystanie specjalnych formuł (jak stosowanie metod badań współczesnej myśli), których przypisanie całemu Soborowi Watykańskiemu II autor mylnie uznał za konieczne. Ale to sam tekst przez to, co mówi, określa, że występuje taki przypadek: trzeba to wykazać w każdej okoliczności.

Rozdział III

Zróznicowanie stopni zaangażowania autorytetu magisterium - w zastosowaniu do przypadku Soboru Watykańskiego II

1. Fundamentalna zasada normująca stopień zaangażowania autorytetu

Ta fundamentalna zasada nie zawsze była przez teologów jasno definiowana, mimo że wszyscy ją stosują. Można ją opisać w ten sposób:

Stopień zaangażowania Magisterium jest dokładnie taki jak określa go ono samo w swoim akcie.

Jest to zasada nierozłączna z wiarą katolicką, jaką wyznaje każdy wierny, zgodnie z jej boskim ustanowieniem. Według normalnego porządku rzeczy (w widzialnej przynależności do Kościoła) wiara łączy się bezpośrednio z Bogiem, który się objawia – poprzez przyjęcie prawd i tajemnic objawionych – ale to przyjęcie jest warunkowane tym, że treść podana do wierzenia jest przedłożona przez Magisterium przy asystencji Boga. Istnienie takiej struktury ogólnej jest określane w terminach właściwych apologetyce i stanowi wewnętrzną część „osądu wiarygodności”: Jezus jest wysłannikiem Boga i wciąż przedkłada nam Swoje objawienie za pośrednictwem żywego Urzędu Nauczycielskiego, który założył i któremu towarzyszy. Akt wiary w żadnej mierze nie jest konkluzją pochodną od osądu wiarygodności, ale może być spełniony jedynie w zgodzie ze strukturą przez niego ukazaną.

W ten sposób całościowa akceptacja zasady Magisterium – permanentnego narzędzia Słowa Wcielonego komunikującego swoje objawienie każdemu pokoleniu – jest ontologicznie i w sposób nadprzyrodzony z góry założone przy każdym konkretnym zaakceptowaniu danego aktu owego Magisterium.

Z tej sytuacji strukturalnej wynika nie to, że każde orzeczenie Magisterium musi być zaakceptowane bezwzględnie i w sposób absolutny, ale że każde orzeczenie Magisterium musi być zaaprobowane zgodnie z rozróżnieniami, jakie Magisterium samo określa w swoim akcie (w jakikolwiek zresztą sposób). Ogólna zasada co do Soboru Watykańskiego II jest więc prosta: autorytet nauczycielski tegoż Soboru jest dokładnie taki jak określa go w swoich tekstach sam Sobór. Trzeba odczytać każdy dokument, każdy fragment dokumentu, by wiedzieć, jaki jest jego autorytet. Przede wszystkim – i z natury – obowiązujące jest to właśnie, co mówi tekst, nawet jeśli zewnętrzne rozpatrywania mogą pomóc w wyróżnieniu danego stopnia zaangażowania autorytetu w przypadkach trudnych, a w przypadkach prostych – posłużyć za potwierdzenie.

To dlatego „potwierdzenie Magisterium Soboru Watykańskiego II przez Sobór Watykański II” nie jest żadnym błędnym kołem. Przeciwnie, z punktu widzenia życia wiary jest to postawa

⁴⁶ Ks. B. Gherardini (*Église – Magistère – Tradition*, tekst z 7 grudnia 2011 roku na stronie *Disputationes theologicae*, § 2) wydaje się sugerować, że błędnym kołem jest *potwierdzenie Magisterium Soboru Watykańskiego II przez Sobór Watykański II*. Chciał bez wątplenia powiedzieć, że nie jesteśmy zwolnieni od całkowicie obiektywnego studium.

zasadnicza i nawet teologowie nie mogą się z niej zwolnić. Ta pierwsza postawa wierzącego nie zwalnia całkowicie czysto obiektywnego studium, które należy do teologa⁴⁶: jak to, co jest orzeczone w danym tekście Magisterium, może mieć źródło w objawieniu, „czy to pośrednio, czy bezpośrednio”? Wiara katolicka gwarantuje nam, że zawsze będzie spójność między tymi dwoma aspektami. Nie uprawomocnia to jednak pomieszania tych dwóch aspektów ani odrzucenia jednego przez drugi. Owa „zagwarantowana spójność” dwóch aspektów może przejawiać się na różne sposoby według rozmaitych stopni zaangażowania autorytetu Magisterium.

Jeśli zaangażowanie autorytetu Magisterium było absolutne (a zatem nieomyłne), niemożliwe jest dojście przez obiektywne studium do wniosku negatywnego: „Ta właśnie orzeczona doktryna ani nie jest zawarta w objawieniu, ani nie jest z nim związana”. Niewykluczone jednak, że studium teologiczne może dojść do takiego, przynajmniej tymczasowego, wniosku: „Nie znajduję decydującego argumentu ustalającego przynależność tej nowo orzeczonej doktryny do objawionego depozytu”. Ponadto może być tak, że teolog okazuje się niezdolny do odpowiedzenia na daną konkretną trudność. W ostateczności i mimo że uwaga tego rodzaju jest aktualnie niezbyt popularna, nie należy zapominać o ewentualności uchybienia ze strony sprawującego najwyższą władzę biskupią (klasyczne dyskusje wokół zagadnienia Papieża heretyka lub schizmatyka).

Jeśli – przeciwnie – nauczanie Magisterium nie jest absolutne, to „zagwarantowana spójność” nie wyklucza każdego błędu. Pozostaje zatem zbadać, co wtedy – zależnie od okoliczności – należy zrobić. Nawet jeśli trudno dokładnie opisać ten problem, to w każdym razie *regularne* błędzenie na poziomie Magisterium zwyczajnego autentycznego wydaje się wykluczone. Jakkolwiek by było z możliwością występowania jakiegoś cząstkowego błędu w tekście „nie-nieomylnym” Soboru Watykańskiego II, można mocno wątpić w możliwość błędu w doktrynie orzeczonej i bezpośrednio potwierdzonej (na poziomie zwyczajnym autentycznym) przez następujących po sobie Papieży przemawiających w odniesieniu do tekstu Magisterium powszechnego (zwyczajnego autentycznego).

Kwestia ta należy do najbardziej delikatnych i sygnalizujemy ją właśnie jako kwestię, a nie jako stwierdzenie.

Wreszcie jeśli chodzi o to, co związane jest z Magisterium pedagogicznym, wartość wykorzystanego narzędzia, nieposiadającego asystencji boskiej, może być jak najbardziej zróżnicowana. Całkiem możliwe wydaje się tutaj, że zastosowanie nieadekwatnej filozofii lub danego systemu teologicznego może zaprowadzić do błędu w argumentacji czy obrazowaniu (itd.), jakim posłużono się w dokumencie Magisterium.

2. Stopnie zaangażowania autorytetu na Soborze Watykańskim II

a. Deklaracje oficjalne

Skoro już ustalona została zasadnicza wartość tego, co teksty mówią same o sobie, wskazane jest jeszcze przejrzeć oficjalne deklaracje dotyczące wartości tekstów Soboru, by usunąć zewnętrzną przeszkodę, jaka powstała w umysłach niektórych: według nich Sobór oficjalnie wykluczył swoje zaangażowanie na poziomie nieomyślności. Pogląd ten propagowany jest przez dwa przeciwstawne nurty, i to z różnych powodów.

Z jednej strony niektórzy współcześni teologowie zachowują postawę wewnętrznej nieufności (*fobii*, jak się to dzisiaj określa) w stosunku do nieomyślności Magisterium w ogóle. Postawa ta prowadzi do pewnego systematycznego minimalizmu odnośnie do tego, co dotyka tego problemu, a często nawet ponad to, na co zezwala doktryna katolicka, teologia czy *sensus fidei*. Dwie błędne koncepcje zasilają tę fobię.

Po pierwsze, mniej lub bardziej wyraźnie sformułowany błąd filozoficzny typu relatywistycznego na bazie strukturalizmu głosi, że prawda po prostu nie może występować na poziomie zdania. Jako że podstawowym zadaniem nieomyślności w takim sensie, w jakim rozumie ją Kościół odnośnie do spełniania Magisterium, jest zagwarantowanie prawdy zawartej w danej tezie, logiczne jest, że to pojęcie nie może zostać zaakceptowane przez ludzi przesiąkniętych wspomnianą teorią filozoficzną.

Po drugie, nieomyślne ogłoszenie danego osądu jest przez wielu uważane za przeszkodę dla swobody myśli. Dziwne, że takie poczucie rozprzestrzeniło się wśród uczniów Tego, który stwier-

dził: „Prawda was wyzwoli”... Błąd ten niejednokrotnie dał się poznać przez rzekomo wiążącą deklarację jednego kanonu *Kodeksu Prawa Kanonicznego* zastępującego teologiczną refleksję. Cytując kanon 749 § 3: „Tylko wtedy należy uznać jakąś naukę za nieomylnie określoną, gdy to zostało wyraźnie stwierdzone”, teologowie wnioskują – wbrew zresztą temu samemu kanonowi 749 § 2 oraz kanonowi 750 – że tak naprawdę tylko doktryna ogłoszona w sposób uroczysty może być uznana za nieomylną wykładnię. Ale czy kanoniczna klasyfikacja kanonu 749 § 3, który normalizuje prawo karne (drogą kanonów 751 i 1364 definiujących herezje oraz odpowiednie kary kościelne), może być uznana za adekwatną do klasyfikacji teologicznej odnośnie do tego samego tematu? U teologów protestujących przeciwko „jurydyzmowi” scholastycznej teologii postawa taka zaskakuje...

Od czasów kryzysu, w pewien sposób związanego z Soborem Watykańskim II, minimalizm dotyczący nieomyślności rozszerzył się na część nurtu tradycjonalistycznego. Liczni wierni tej tendencji dostrzegli pewien rozdźwięk między orzeczeniami Soboru a innymi stwierdzeniami wcześniejszego Magisterium. W śmiałym skrócie niektórzy z dotychczasowych zapalonych obrońców szerokiego rozumienia nieomyślności (w stopniu czasem maksymalistycznym) uznali, że drogą do zbawienia będzie globalne stwierdzenie „nie-nieomyślności” Soboru Watykańskiego II. Nie da się zbadać wszystkich form, jakie przybrało to odrzucenie⁴⁷, ale zbieżność nurtu nowoczesnej teologii (najbardziej mediatyzowanej) i nurtu części tradycjonalistów każe nam przyjrzeć się oficjalnym tekstom, na które powołano się z zamiarem ustanowienia zasady powszechnej „nie-nieomyślności” Soboru Watykańskiego II⁴⁸, to znaczy dwóm oficjalnym odpowiedziom danym podczas Soboru oraz dwóm deklaracjom Pawła VI⁴⁹.

1° Odpowiedź Sekretariatu Generalnego Soboru

Ta odpowiedź, podana 29 listopada 1963 roku podczas 78. Kongregacji Generalnej, odpowiada na pytanie postawione na temat *Lumen gentium*.

Odnośnie do zamiaru intencji, która ma być wyrażona w głosowaniu – gdyż rzecz jest wielkiej wagi i ogromnego

⁴⁷ Sobór pastoralny, a więc nie nieomylny; Sobór niedogmatyczny, a więc nie nieomylny; nowatorskie doktryny (w stosunku do tego, co już zostało wyraźnie orzeczone), a więc nie nieomylny itd.

⁴⁸ Temu całościowemu odrzuceniu nie przeciwstawiamy stwierdzenia sprzecznego: *Sobór Watykański II jest całkowicie nieomylny*, ale chcemy pokazać, że nie została zamknięta możliwość występowania niektórych stwierdzeń nieomylnych w niektórych dokumentach Soboru Watykańskiego II.

⁴⁹ Teksty z dokładnymi odniesieniami u: Basile Valuet, *La liberté religieuse* [...] I, A, ss. 29-35.

znaczenia – niech Ojcowie zechcą przyjąć z uwagą to, co następuje. Zważywszy tak na obyczaj soborowy, jak i na szczególny cel obecnego Soboru, który jest głównie pastoralny, obecny Święty Sobór definiuje w sposób nieomylny tylko te punkty wiary lub obyczajów mające być zachowane przez Kościół, które Sobór jasno jako takie określi. Zatem inne rzeczy, odnośnie do których Sobór nie orzeka tego otwarcie, nie są przezeń nieomylnie zdefiniowane, ale są przedłożone przez Magisterium autentyczne jako nauka Kościoła. Dlatego też w przypadku definicji wiary Ojcowie Soborowi muszą być i będą uprzedzeni, a w tekstach użyte zostaną wyrażenia, które jasno wyrażą wolę zdefiniowania czegoś w taki sposób.

Godnym uwagi elementem, na którym się tu skupimy, jest wyraźna opozycja między tym, co ewentualnie zostałyby „zdefiniowane w sposób nieomylny”, a „resztą”, która należąc do zakresu „Magisterium autentycznego”, nie jest „zdefiniowana w sposób nieomylny”. To, jak została sformułowana ta opozycja, mogło dać do zrozumienia, że doktryny należące do drugiej grupy nigdy nie były nauczane w sposób nieomylny. Taki pogląd przetrwał do naszych czasów – tak wśród najbardziej mediatyzowanych nowoczesnych teologów, jak w obrębie pewnego nurtu tradycjonalistycznego.

2° (Wielokrotna) deklaracja komisji doktrynalnej

Jako że deklaracja Sekretariatu Generalnego nie prezentowała się z pożądaną klarownością, komisja doktrynalna musiała wypracować bardziej precyzyjny tekst (z 6 marca 1964 roku), który został odczytany publicznie dwa razy przez Generalnego Sekretarza Soboru na zgromadzeniu ogólnym (16 listopada 1964 i 15 listopada 1965 roku). W obu tych czytaniach uściślono, że deklaracja była odpowiedzią na pytanie dotyczące teologicznej klasyfikacji tekstu (najpierw *Lumen gentium*, następnie *Dei Verbum*).

W czytaniu z 16 listopada 1964 roku sekretarz sformułował swoją odpowiedź następująco:

Komisja Doktrynalna na pytanie udzieliła odpowiedzi przy rozważaniu Poprawek (*Modi*) dotyczących 3 rozdziału schematu «O Kościele» w następujących słowach: «Tekst Soboru, co jest oczywiste samo przez się, powinien być zawsze interpretowany według znanych wszystkim reguł ogólnych». Przy tej sposobności Komisja Doktrynalna odsyła do swojej «Deklaracji» z 6 marca 1964, której tekst tutaj przytaczamy: «Uwzględniając obyczaj soborowy i pastoralny cel niniejszego Soboru, Sobór święty to tylko orzeka w sprawach wiary czy obyczajów jako obowiązujące dla Kościoła, co sam jako takie wyraźnie określił. Wszystko zaś inne, co święty Sobór przedkłada jako naukę Najwyższego Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, powinni wszyscy chrześcijanie i każdy z nich z osobna przyjmować i uznawać zgodnie z intencją samego świętego Soboru, która daje się poznać bądź z przedłożonej treści, bądź ze sposobu mówienia, według norm interpretacji teologicznej».

15 listopada 1965 roku odczytano tę samą deklarację komisji doktrynalnej (tekst identyczny od momentu „Uwzględniając obyczaj [...]”), poprzedzoną tylko następującym zdaniem wstępnym, po wskazaniu na pytanie: „Komisja doktrynalna dała odpowiedź na to pytanie zgodnie z deklaracją z 6 marca 1964 roku”. Od 6 marca 1964 roku tekst dotyczący teologicznej klasyfikacji jest zatem niezmienny aż do końca Soboru. Tekst ten, dość różniący się od tego z 29 listopada 1963 roku, musi być rozpatrywany jako opracowanie ściślejsze. Jest zaś znamienne, że nie wspomina się o nieomyślności, podczas gdy obie kategorie wykonywania Magisterium pozostają takie same: z jednej strony to, co określa się „jako obowiązujące” i co musi być jasno orzeczone lub wskazane jako takie; z drugiej strony... „reszta” podana jako nauczanie Najwyższego Urzędu Nauczycielskiego Kościoła (lub przedłożona jako doktryna Kościoła przez Magisterium autentyczne).

Kluczowym punktem jest to, że nieomyślność nie jest już negowana w przypadku drugiej kategorii, podczas gdy wydawała się wykluczona w zarzuconej wersji z 29 listopada 1963 roku. Z drugiej strony tekst z 6 marca 1964 roku (niezmienny aż do końca)

jasno precyzuje dwie rzeczy, jeśli chodzi o spełnianie najwyższego Magisterium inaczej, niż podane zostało w definicji: po pierwsze, nauczanie musi być zaakceptowane przez wszystkich wiernych zgodnie z zamysłem Świętego Soboru; po drugie, zamysł ten jest poznawalny na podstawie samego tekstu: tak na podstawie materii, o jakiej się traktuje, jak i po sposobie jej przedstawiania. Tym samym musimy odwołać się do klasycznych norm teologicznych interpretacji.

Z deklaracji z roku 1963 trzeba zapamiętać jedną rzecz, ponieważ jest całkowicie zgodna z najbardziej klasycznymi normami: kiedy występuje definicja w sensie ścisłym (co w zamysle Soboru miało zostać *a priori* zredukowane do minimum; ostatecznie uznajemy, że żadna definicja w sensie ścisłym nie została wypowiedziana), musi się to przejawiać w wyrażeniach jasno wykazujących wolę definicji. To właśnie w tym konkretnym sensie deklaracja pochodząca z 6 marca 1964 roku rozumie „to, co Święty Sobór orzeka jako obowiązujące”.

3° Podwójna deklaracja Pawła VI

Dwie kolejne deklaracje Papieża nabierają szczególnego znaczenia, ponieważ Paweł VI był „głównym sygnatariuszem dokumentów Soboru (wszystkich przez niego zaaprobowanych), a zatem najbardziej upoważnionym do ich interpretowania”⁵⁰. Pierwsze wyjaśnienie znajduje się w przemówieniu⁵¹ wygłoszonym przez Pawła VI podczas publicznej sesji 7 grudnia 1965 roku, w przeddzień ceremonii zamknięcia Soboru:

Wypada zauważyć, że Kościół przez swoje Magisterium, mimo że nie chciał definiować żadnego elementu nauki przez nadzwyczajne orzeczenia dogmatyczne, to jednak podał swoją naukę autorytatywnie odnośnie do wielu kwestii, i to do tej normy ludzie są dzisiaj zobowiązani dostosować swoje sumienie i swoje działanie⁵².

Druga deklaracja miała miejsce po zakończeniu Soboru, w przemówieniu na audiencji generalnej 12 stycznia 1966 roku:

⁵⁰ Basile Valuet, *La liberté religieuse* [...], t. I, A, s. 33.

⁵¹ Zob. DC, n° 1462,

2 janvier 1966, col. 59-66,

cytat: col. 64, § 4. Paweł VI cytuje w tym przemówieniu

Jana XXIII: *Wybrzmiewają jeszcze w tej bazylice słowa wypowiedziane podczas*

przemówienia otwierającego przez Naszego czcigodnego

Poprzednika Jana XXIII,

którego słusznie możemy

nazwać sprawcą tego

wielkiego zgromadzenia.

Najważniejszym zadaniem

Soboru, *mówił*, jest

zachowanie i przedłożenie

w skuteczniejszy

sposób depozytu wiary

chrześcijańskiej [...].

Po *projekcie nastąpiła jego*

realizacja. (col. 60-61). Te

przemówienia Jana XXIII

i Pawła VI – na otwarcie

i przy zamknięciu Soboru

– zaprzeczają wprost

twierdzeniom ks. Gleizego

o intencji Soboru.

⁵² Za: AAS LVIII (1965),

s. 57.

Wiedząc, że Sobór zrezygnował z podawania uroczystych definicji dogmatycznych angażujących nieomylność nauczania kościelnego, niektórzy zastanawiają się nad autorytetem i klasyfikacją teologiczną, jakie Sobór chciał nadać swojemu nauczaniu. Odpowiedź jest znana tym, którzy pamiętają soborową deklarację z 6 marca 1964 roku: z uwagi na charakter pastoralny Soboru tenże Sobór zrezygnował z orzekania drogą nadzwyczajną dogmatów z gwarancją nieomylności, choć nadał swojemu nauczaniu zwyczajny autorytet Najwyższego Urzędu Nauczycielskiego. To nauczanie zwyczajne i tak ewidentnie autentyczne musi być w posłuszeństwie i szczerze przyjęte przez wszystkich wiernych, zgodnie z zamysłem Soboru odnośnie do natury i celu każdego dokumentu⁵³.

⁵³ Za: Basile Valuet, *La liberté religieuse* [...], t. II, 1995, ss. 532-533; zob. DC, n° 1466, 6 mars 1966, col. 418-420.

Paweł VI rozumie przez to to samo co oświadczyła komisja doktrynalna Soboru, ale doprecyzowuje źle zrozumiany punkt. Tym, co Sobór pominął, są „uroczyste orzeczenia dogmatyczne”, „drogą nadzwyczajną”. Paweł VI przypomina zresztą, że takie uroczyste orzeczenia posiadają gwarancję nieomylności. Przypominając o tym, co nie miało miejsca, Paweł VI potwierdza ogólną rangę autentycznego Magisterium odnośnie do dokumentów Soboru i wyjaśnia, że posiadają one zwyczajny autorytet Najwyższego Urzędu Nauczycielskiego. Paweł VI nie stwierdza, ale i nie wyklucza, że gwarancja nieomylności dotyczy całej nauki podanej w ten sposób: kwestia pozostaje otwarta i – jak oświadczyła komisja – musi zostać uregulowana przy zastosowaniu klasycznych teologicznych norm interpretacji opierających się na „naturze omawianego przedmiotu” i na „sposobie mówienia o nim”.

Niektórzy autorzy obchodzą tę prawdę, grając pojęciem dogmatu. Przyznają (czasem wręcz gwałtownie), że Sobór Watykański II był nauczycielski i doktrynalny; ale dodają, że nie był doktrynalny w sensie dogmatycznym albo dogmatyczny, lecz tylko jako „odbicie”, gdy powtarza już wcześniej stwierdzony dogmat. Na to trzeba odpowiedzieć, że jeśli przez wyraz „dogmat” rozumiemy tylko uroczyste definicje orzeczone drogą nadzwyczajną, to nie występuje tu problem. Jednak trzeba w takim razie wyraźnie uznać (raczej uznać, niż dać do zrozumienia rzecz przeciwną), że

nawet jeśli Sobór był niedogmatyczny w sensie przytoczonym powyżej, to mógł zaangażować autorytet nieomyślności.

Przesadne jest jednak sprowadzanie pojęcia dogmatu do definicji uroczystych orzeczeń w momencie, kiedy wielu nie waha się mówić o dogmacie odnośnie do tego, co podane zostało nieomylnie przez zwyczajne Magisterium powszechne, nawet bez uroczystego rozstrzygnięcia. Taki sposób przedstawiania problemu („doktrynalny, ale nie dogmatyczny”) jest niejednoznaczny i powinno się go zaniechać⁵⁴.

b. Obecność nieomylnego Magisterium na Soborze Watykańskim II

Zobaczyliśmy, że wykonywanie Magisterium z gwarancją nieomyślności nie zostało wykluczone. Lecz czy taki sposób nauczania miał miejsce? Nie ma mowy o globalnym stwierdzeniu: „Sobór Watykański II jest nieomylny” ani nawet: „Taki dokument tegoż Soboru jest nieomylny”. Zgodnie z klasycznymi normami dotyczącymi teologicznej klasyfikacji doktryn, chodzi o sprawdzenie, czy w dokumentach Soboru Watykańskiego II występują stwierdzenia (zdania), które powinniśmy uznać za posiadające gwarancję nieomyślności.

1° Odwołanie się do doktryny

Żeby to zrobić, trzeba pamiętać o katolickim nauczaniu o nieomyślności zwyczajnego Magisterium powszechnego. Doktryna ta, ustanowiona bezpośrednio na podstawie stwierdzenia naszego Pana do apostołów: „Idźcie i nauczajcie [...]. Ja jestem z wami przez wszystkie dni [...]”, rozumiana tak, jak rozumiał ją Kościół od samego początku, została wyraźnie, choć częściowo, przywołana na Soborze Watykańskim I, gdy wykładał o tym, w co należy wierzyć wiarą boską i katolicką⁵⁵: „Następnie wiarą boską i katolicką należy wierzyć w to wszystko, co zawiera się w słowie Bożym spisany lub przekazany, i jest do wierzenia przedkładane przez Kościół – albo uroczystym orzeczeniem, albo zwyczajnym i powszechnym nauczaniem – jako objawione przez Boga”⁵⁶.

Ta sama doktryna jest ponownie stwierdzona przez Sobór Watykański II, który podkreśla lub uwydatnia inne aspekty:

⁵⁴ Taka niejasność jest niestety obecna

u ks. Gherardiniego, *op. cit.*, szczególnie ss. 50-54.

⁵⁵ Zob. ks. B. Lucien, *L'infailibilité du magistère ordinaire et Universel de l'Église*, 1984 oraz *Les degrés d'autorité du magistère*, La Nef, 2007, chap. VI, *Discussions autour du canon de Saint Vincent de Lérins et du magistère ordinaire universel*.

⁵⁶ Sobór Watykański I, konstytucja *Dei Filius*, 24 kwietnia 1870, *DS*, n° 3011.

⁵⁷ To *nawet rozproszeni* podkreśla, że to, co jest powiedziane, może posiadać jeszcze większą wartość, gdy biskupi są ewentualnie zgromadzeni.

⁵⁸ Sobór Watykański II, *Lumen gentium*, 25.

Choć poszczególni biskupi nie posiadają przywileju nieomyślności, to jednak głoszą oni nieomyślnie naukę Chrystusową wówczas, gdy nawet rozproszeni są po świecie⁵⁷, ale z zachowaniem więzów łączności między sobą i z Następcą Piotra, nauczając autentycznie o rzeczach wiary i obyczajów, jednomyślnie zgadzają się na jakieś zdanie jako mające być definitywnie uznane. A zachodzi to w sposób tym bardziej oczywisty wtedy, gdy zebrani razem na Soborze powszechnym dla całego Kościoła są nauczycielami i sędziami w sprawach wiary i obyczajów, i ich orzeczenia należy przyjąć posłuszeństwem wiary⁵⁸.

Mimo że bywała nieco zapoznana, to doktryna o nieomyślności Magisterium zwyczajnego i powszechnego należy od samych jego początków do całości nauczania Kościoła, a także do życia wiary wszystkich wierzących. Jest nierozłączna z codziennym życiem wiary każdego katolika, gdyż odpowiada zasadniczej strukturze Kościoła (ciała Chrystusa, który jest tego ciała głową) oraz zagwarantowanej przez Boga jedności dwóch aspektów Tradycji (czynnego i obiektywnego). Niestety, jeden z nurtów tradycjonalistycznych bierze na poważnie pod uwagę tylko aspekt obiektywny, podczas gdy liczni teologowie współcześni mają uznanie teologiczne głównie dla aspektu czynnego Tradycji. Ta podwójna jednostronność jest z teologicznego punktu widzenia jedną z najważniejszych przyczyn przypominającego rozmowę głuchych dialogu, jakiego jesteśmy świadkami.

W każdym akcie wiary katolickiej wierny czynnie akceptuje najwyższe Magisterium, czy to papieskie, czy powszechne (biskupów razem z przewodniczącym im Papieżem), jako aktualne narzędzie objawiającego się Boga poprzez prawdy obiektywne i niezmiennie (mimo że podatne na jednorodny rozwój), które stanowią depozyt wiary. W każdej epoce żywe Magisterium (tak papieskie, jak zwyczajne i powszechne) nieomyślnie przekazuje całość depozytu, pośrednio lub bezpośrednio. Jakkolwiek by było z teologicznym pogłębieniem tego pierwszorzędnego zagadnienia, oba teksty soborowe pokazują, że istnieje pewna forma nauczania nieomyślnego spełniana przez Magisterium zwyczajne i powszechne, czyli forma codzienna (zazwyczaj, ale nie z konieczności, przy rozpro-

szeniu biskupów), i odnosząca się tak do przedmiotu zasadniczego (Sobór Watykański I), jak i przedmiotu wtórnego (Sobór Watykański II) wiary. Wykonywanie takiego nauczania tym różni się od orzeczenia uroczystego czy nadzwyczajnego, że nie wymaga użycia szczególnych formuł precyzujących, że Magisterium przedkłada właśnie akt ściśle definicyjny. Akt definicyjny odpowiada orzeczeniu uroczystemu drogą nadzwyczajną, podczas gdy akt ostateczny (bezpośrednie, lecz zwyczajne stwierdzenie danej doktryny ostatecznie obowiązującej) może zostać wykonany zwyczajną drogą orzekania, bez formy uroczystej⁵⁹.

Żeby możliwe było spełnianie Magisterium zwyczajnego i powszechnego, wystarczy, by biskupi i Papież, w moralnie jednomyślnej zgodzie, przedłożyli daną prawdę jako objawioną (Sobór Watykański I) lub by nauczali jakiejś doktryny jako ostatecznie obowiązującej (Sobór Watykański II). To drugie wyrażenie zawiera w sobie pierwsze; pozwala włączyć prawdy z konieczności związane z objawieniem bezpośrednim lub formalnym (co nazywa się czasem „przedmiotem wtórnym” nieomyślności). Żeby wiedzieć, czy znajdujemy się w takiej sytuacji, trzeba zatem uznać nie tylko fakt moralnie jednomyślnej zgody wszystkich biskupów (w tym Papieża), ale także sprawdzić, czy dana doktryna, ostatecznie stwierdzona, jest dodatkowo przedłożona jako objawiona, czyli jako z konieczności związana z objawieniem, więc absolutnie obowiązująca (wszystkich definitywnie).

Pierwszym i właściwym Urzędowi Nauczycielskiemu sposobem przedkładania doktryny jako „ostatecznie obowiązującej” jest przedstawienie jej „jako objawionej” lub jako „z konieczności związanej z objawieniem” po prostu dlatego, że funkcją Magisterium, którą powierzył mu Bóg, jest właśnie nauczanie (tego, czego nauczał Jezus), a nie zobowiązanie (jako że zobowiązanie jest konsekwencją spełniania Magisterium posiadającego asystencję Boga). Jasne zdefiniowanie charakteru „absolutnie obowiązującego” jest kryterium wtórnym, pochodnym, czasem trudnym do uchwycenia, ponieważ Magisterium zwyczajne autentyczne także posiada rangę obowiązującości (choć nie absolutnej). W przeciwieństwie do tego, co mógłby sądzić pochopny umysł, doktryna ta nie oznacza od razu, że wszystko, co powiedziane

⁵⁹ Zob. wyjaśnienia abp. Bertone’a, artykuł z „L’Osservatore romano” z 20 grudnia 1996; por. DC, n° 2513, ss. 108-112.

jest jednomyślnie przez Magisterium zwyczajne i powszechne, ma gwarancję nieomyślności.

Albowiem gwarancja nieomyślności wymaga po pierwsze, by dana doktryna przedłożona została ostatecznie. A wykorzystywanie jakiejś doktryny w rozumowaniu, argumentacji, upomnieniu itd. nie oznacza przedkładania jej, lecz tylko jej założenie. Dlatego też doktryna o nieomyślności Magisterium zwyczajnego i powszechnego sama z siebie prowadzi do starannego rozróżnienia tego, co w nauczaniu Magisterium jest stwierdzone bezpośrednio i *per se* od tego, co stwierdza się tylko pośrednio, z uwagi na coś innego. Już się z tym rozróżnieniem spotkaliśmy (przy omawianiu nauczania Piusa XII w *Humani generis*), a teraz opisujemy tutaj ogólny zakres tego zagadnienia.

Po drugie, nie wystarczy, żeby dana doktryna została przedłożona bezpośrednio i *per se* przez Magisterium zwyczajne i powszechne, by tym samym od razu otrzymała gwarancję nieomyślności. Zarówno Sobór Watykański I, jak i Sobór Watykański II, zgodnie z tym, co wynika z misji zadanej przez Naszego Pana apostołom oraz ich następcom, wskazują, że aby skorzystać z nieomyślnej asystencji, doktryna musi zostać przedłożona jako objawiona lub ostatecznie obowiązująca. Nie zawsze tak jest, bynajmniej, i to wtedy właśnie robi się „miejsce” dla Magisterium zwyczajnego autentycznego, ale spełnianego autorytatywnie. Zdarza się bowiem często, że jakaś doktryna jest przedkładana bezpośrednio i *per se*, ale bez sprecyzowania związku z objawieniem. W takim przypadku należy dać religijne przyzwolenie inteligencji i woli, które jest prawdziwą akceptacją przez inteligencję (z poruszenia woli), mimo że nie jest orzeczeniem absolutnym i pewnym. Akceptacja ta nie może być sprowadzona do aktu posłuszeństwa: Magisterium zawsze wymagało więcej niż „pełnej szacunku ciszy”, a posłuszeństwo jako takie nie może urzeczywistnić wewnętrznego przyjęcia danej doktryny.

2° Zastosowanie do doktryny przedłożonej jako już nieomyślnie stwierdzonej

Jeśli argumenty, które właśnie pokrótce wyłożyliśmy na temat spełniania Magisterium zwyczajnego i powszechnego oraz kryteriów jego nieomyślności, są trafne, to możemy

wyciągnąć z nich kilka dokładnych wniosków odnośnie do Soboru Watykańskiego II.

Po pierwsze – i wbrew temu, co niektórzy powtarzają – kiedy Sobór Watykański II przedkłada jakąś doktrynę bezpośrednio i *per se* jako już nieomylnie określoną (na przykład stwierdzając, że dany akt jakiegoś wcześniejszego Soboru ekumenicznego jest nieomylny), to sam akt Soboru Watykańskiego II jest nieomylny.

Z pewnością niewiele to zmienia z obiektywnego punktu widzenia doktryny, ale wiele z perspektywy rzeczywistości Kościoła, wiary i życia wiary. W pewnym sensie zmienia to wszystko dla zrozumienia aktualnej sytuacji Kościoła, dla uświadomienia trudności zaistniałych pomiędzy FSSPX a jego rzymskimi rozmówcami.

3° Zastosowanie do doktryn niezdefiniowanych przed Soborem Watykańskim II

Z drugiej strony – nawet odnośnie do doktryn, które mogą wydawać się „nowe” w tym sensie, że nie zawierają się w tym, co zostało już bezpośrednio zdefiniowane, lub nawet do tego, co było wyraźnie postrzegane przez wszystkich od wieków albo co najmniej przed samym Soborem Watykańskim II – niewykluczone, że w grę wchodziła nieomylność. Żeby przeprowadzić rozróżnienie, nie chodzi o studium formalne nad tym, czy doktryna ta, „nowa w sensie definicji”, jest bardziej lub mniej zgodna z „doktryną wcześniejszą”. Takie obiektywne badanie także jest uzasadnione, ale jest to inny typ badania⁶⁰. To, co trzeba sprawdzić w samym tekście, to: 1°) czy dana doktryna przedłożona jest bezpośrednio i *per se* oraz 2°) czy jest przedłożona jako objawiona lub z konieczności związana z objawieniem, lub ściśle obowiązująca, podana do wierzenia ostatecznie.

Jeśli w tekście Soboru Watykańskiego II – który z natury jest spełnianiem Magisterium powszechnego i który posiada autorytet Magisterium zwyczajnego i powszechnego (w częściach dotyczących porządku doktrynalnego, w odróżnieniu od części dotyczących porządku dyscyplinarnego) w takiej mierze, w jakiej nie wykonywał Magisterium drogą nadzwyczajną – spotykamy zdanie posiadające te dwie charakterystyczne cechy dające się

⁶⁰ Odmowa wzięcia pod uwagę tego podwójnego ujęcia fałszuje zajęcie stanowiska przez niektórych tradycjonalistów, szczególnie, choć nie tylko, z nurtu FSSPX.

⁶¹ Basile Valuet, *op. cit.*, t. I, A, ss. 38-49, przedstawia występujące na ten temat tezy. Ocenia, że dyskusja pozostaje otwarta w zakresie prawa i w zakresie faktu (s. 41) i bardziej przychyliła się do stanowiska ks. Delhaye'a, który utrzymuje, że DH 2, § 1 wypływa z Magisterium zwyczajnego autentycznego autorytatywnego, równocześnie uznając zasługi D. M. de Saint Laumera (s. 47), który opowiada się za twierdzeniem o nieomyślności (przyp. redakcji *Sedes Sapientiae*).

⁶² Pośród tradycjonalistów stwierdzających, że ta sprzeczność jest nie tylko pozorna, ale rzeczywista, nieliczni podtrzymują odpowiednio pewną formę sedewakantyzmu lub sedeprywacjonizmu

[teza *de Cassiciacum* (opracowana przez o. M. L. Guérarda des Lauriersa i opublikowana w *Les cahiers de Cassiciacum* – przyp. tłum.): formalny wakatu na Stolicy Apostolskiej]. Inni, którzy z różnych powodów odrzucają taką konkluzję, doprowadzeni zostają do zniekształcania doktryny katolickiej o nieomyślności Magisterium zwyczajnego i powszechnego. Niektórzy z tych, którzy studiują głębiej doktrynę (jak ks. Gleize), wydają się dostrzegać problem. Stąd wynalezienie tezy, według której Sobór Watykański II miał całościowo zrezygnować z wykonywania prawdziwego Magisterium. Ale czy nie jest to pewna niewypowiedziana forma stwierdzenia formalnego wakatu na Stolicy Apostolskiej?

⁶³ *Dignitatis humanae*, 2, § 1: *Obecny Sobór Watykański oświadcza, iż osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej. Tę zaś rodzaj wolności polega na tym, że wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to poszczególnych ludzi, czy to zbiorowisk społecznych i jakiegokolwiek władzy ludzkiej, tak aby w sprawach religijnych nikogo nie przymuszano do działania wbrew jego sumieniu ani nie przeszkadzano mu w działaniu według swego sumienia prywatnym i publicznym, indywidualnym lub w łączności z innymi, byle w godziwym zakresie. Poza tym oświadcza, że prawo do wolności*

obiektywnie dostrzec, to trzeba z tego wywnioskować, że zdanie to posiada gwarancję nieomyślności.

4^o Przypadek *Dignitatis humanae*

Dlaczego tak prosta konkluzja wywołuje dzisiaj tak wielką trudność? Zdaniem nowoczesnych teologów głównym powodem wydaje się fobia nieomyślności jako takiej. A w opinii tych tradycjonalistów, którzy nie chcą się do tego przyznać, czyż przyczyną nie jest to, że według kryteriów, jakie przed chwilą przywołaliśmy, centralny fragment deklaracji *Dignitatis humanae* o wolności cywilnej w sprawach religijnych (DH 2, § 1) podpada pod nieomyślność?⁶¹ A przecież dobrze wiadomo, że obiektywnie patrząc na porównanie doktryn, to właśnie to stwierdzenie stanowi największą trudność, gdyż tak bardzo wydaje się sprzeczne z tym, co zostało wcześniej ostatecznie zdefiniowane na ten sam temat przez Grzegorza XVI i Piusa IX⁶².

To, że centralny fragment *Dignitatis humanae* (DH 2, § 1) stanowi doktrynalne stwierdzenie bezpośrednie i *per se*, jest niemal literacką oczywistością. Tytuł tego dokumentu głosi: „Deklaracja o wolności religijnej (*Declaratio de libertate religiosa*)”, z podtytułem: „O prawie osoby i wspólnot do wolności cywilnej i społecznej w sprawach religijnych (*De iure personae et communitatum ad libertatem socialem et civilem in re religiosa*)”. Otóż DH 2, § 1 polega na stwierdzeniu istnienia takiego prawa dokładnie określonego („zdefiniowanego” w sensie logiczno-gramatycznym tego wyrazu) w tym fragmencie⁶³. To, co poprzedza DH 2, § 1, w naszym doku-

mencie przedstawia się skądinąd jako wstęp, podczas gdy to, co następuje po nim, ukazuje się jako argumentacja, wyjaśnienie i wnioski. Nie sądzimy, żeby można było wysunąć wątpliwość na ten temat. Ta literacka oczywistość jest ponadto potwierdzona przez wyżej cytowane odpowiedzi komisji teologicznej.

Stąd pewne jest, że stwierdzenie to wypływa właśnie z Magisterium autentycznego nauczającego autorytatywnie: nauczana doktryna musi więc ze swej natury zostać przyjęta przez prawdziwą akceptację rozumu co najmniej poprzez osąd prawdopodobieństwa, którego siłę należy ocenić najpierw zgodnie ze sposobem, w jaki tekst się wypowiada. Ale centralny fragment *DH 2, § 1* zawiera również, jako element stwierdzony bezpośrednio i *per se*, dokładne uwypuklenie związku z objawieniem: „Poza tym [Sobór] oświadcza, że prawo do wolności religijnej jest rzeczywiście zakorzenione (*esse revera fundatum*) w samej godności osoby ludzkiej, którą to godność poznajemy przez objawione słowo Boże i samym rozumem”.

Nie chodzi tu o przeprowadzenie argumentacji w celu naświetlenia tego zakorzenienia. Rozwinięcie argumentacyjne będzie stanowiło przedmiot punktów od 9 do 11 deklaracji i niejedyn autor, nawet całkiem przychylny tekstowi, przyznaje, że te punkty (od 9 do 11) bynajmniej nie zamykają problemu. Ale ściśle rzecz biorąc, wartość bezpośredniego stwierdzenia autentycznego Magisterium nie jest formalnie osadzona na wartości argumentów, które ewentualnie mu towarzyszą (i które wypływają z Magisterium pedagogicznego), ale na asystencji boskiej, absolutnej lub relatywnej, według tego, czy mamy do czynienia z Magisterium nieomylnym, czy po prostu z Magisterium zwyczajnym autentycznym autorytatywnym.

Tekst stwierdza więc, że prawo (również stwierdzone) jest zakorzenione w doktrynie objawionej dotyczącej godności osoby ludzkiej. Według zwyczajowego znaczenia pojęcia zakorzenienia w materii doktrynalnej, orzeka się tu o koniecznym związku między właśnie uznanym prawem do wolności religijnej a samym objawieniem. Prawo do wolności religijnej jest więc formalnie przedstawione w tym fragmencie jako z konieczności związane z objawieniem, a zatem jako ostatecznie obowiązujące. Wydaje się, że jedyne zastrzeżenie, jakie można by wysunąć, polegałoby na

religijnej jest rzeczywiście zakorzenione w samej godności osoby ludzkiej, którą to godność poznajemy przez objawione słowo Boże i samym rozumem. To prawo osoby ludzkiej do wolności religijnej powinno być w taki sposób uznane w prawnym ustroju społeczeństwa, aby stanowiło prawo cywilne.

⁶⁴ Na przykład, w porządku chronologicznym, przez takich Ojców jak: Brian Harrison, Louis-Marie de Błignières, Dominique-Marie de Saint Laumer, Basile Valuet oraz przez nas samych. Por. *Sedes Sapientie*, n° 97, septembre 2006, p. 22. Niestety teologowie FSSPX kontynuują swoje stwierdzenia bez większego liczenia się z tym, co inni mogli napisać, jakby każde stwierdzenie przez sam fakt, że wychodzi spod ich [tradycjonalistów] pióra, było nieugiętym wyrazem Tradycji.

⁶⁵ Niezależnie od tego, jak skromne by się wydawało, podsumowanie z punktu 2109 *Katechizmu Kościoła katolickiego* stanowi jednak ponowne potwierdzenie kluczowej zasady tradycyjnej doktryny, czyli wzięcie pod uwagę dobra wspólnego, by w każdej sytuacji społecznej określić *stuszny zakres*, jaki należy wyznaczyć dla wolności religijnej.

zaprzeczeniu, że sformułowanie: „jest zakorzenione” odpowiada „koniecznemu związkowi z objawieniem”. Ta negacja wydaje się nam sprzeczna z powszechnym zwyczajem w materii doktrynalnej. Jednak gdyby ktoś chciał wkroczyć na tę drogę, mogłoby to stać się przedmiotem autentycznego wyjaśnienia ze strony aktualnego Magisterium.

Mimo to, a nawet z tego powodu, podstawowy z punktu widzenia Magisterium problem zgodności lub jej braku z wcześniejszym nauczaniem nie byłby rozwiązany. Ci bowiem, którzy sprzeciwiają się zapisowi z *DH 2*, § 1, czynią to, ponieważ uważają, że odwrotna doktryna została już ostatecznie stwierdzona przez Grzegorza XVI i Piusa IX, zgodnie z powszechnym nauczaniem i wielowiekową praktyką Kościoła. Gdyby zaś nawet stwierdzenie: „jest zakorzenione” nie oznaczało koniecznego związku między prawem do wolności religijnej a objawieniem, znaczyłoby przynajmniej (jako stwierdzenie bezpośrednie i *per se*) istnienie zgodności tego prawa z objawieniem. Ale nadal i właśnie z tego powodu występowałyby sprzeczność między nieomylnym stwierdzeniem *DH 2*, § 1 (mówiącym o zwykłej zgodności tego prawa z objawieniem, bez wymogu akceptacji) a stwierdzeniami Grzegorza XVI i Piusa IX, przy założeniu, że chodziłoby formalnie o to samo prawo, które miałyby zostać przez nich nieomylnie odrzucone.

Dlatego właśnie konieczne jest, by teologowie wyraźnie naświetlili, z obiektywnego punktu widzenia, brak sprzeczności doktryn. Już zresztą powstały na ten temat prace⁶⁴. Co do stosowności nowej interwencji oficjalnej w tym punkcie, osądzenie tego należy oczywiście do samego Magisterium, tak odnośnie faktu, jak formy.

Z jednej strony obiektywna powaga tej kwestii i jej rola jako przeszkody w szczęśliwym rozwiązaniu sytuacji FSSPX czyni taką interwencję wskazaną; tym bardziej, że prace teologiczne wykazujące ciągłość pozostają niestety na marginesie aktualnych prac teologicznych. Z drugiej strony aktualna sytuacja wolności religijnej na świecie i rozwój prześladowań antychrześcijańskich utrudniają nową interwencję, która nie byłaby wykorzystana natychmiast w sposób najbardziej wrogi przeciw Kościołowi⁶⁵.

5°. Przypadek doktryny o Kościele-sakramencie

Czy poza *DH* 2, § 1 i innymi fragmentami ponownie wyraźnie potwierdzającymi jakąś doktrynę uprzednio nieomylnie orzeczoną są jakieś fragmenty dokumentów soborowych, które wypływają z zaangażowania nieomylności? Nie badaliśmy tego i to nie jest miejsce, żeby się tym zajmować. Tytułem przykładu przeciwnego i żeby wyraźnie podkreślić, że w badaniach nad stopniem autorytetu zaangażowanego w jakimś tekście nie chodzi o rozpatrzenie „wagi”, jaką się przypisuje – słusznie lub nie – nauczanej doktrynie, ale o rozważenie sposobu, w jaki została przedłożona, możemy przyjrzeć się temu, co powiedziano o Kościele jako o sakramencie w pierwszym punkcie *Lumen gentium*.

Ponieważ Chrystus jest światłością narodów, obecny Sobór święty, w Duchu Świętym zgromadzony, pragnie gorąco oświecić wszystkich ludzi blaskiem Jego jaśniejącym na obliczu Kościoła, głosząc Ewangelię wszelkiemu stworzeniu (por. Mk 16,15). A że Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego, przeto podejmując naukę poprzednich Soborów, pragnie on wyjaśnić dokładniej swoim wiernym i całemu światu naturę swoją i powszechne posłannictwo.

Z jednej strony cały ten fragment dokumentu jawi się raczej jako ogólny wstęp niż jako stwierdzenie bezpośrednie i *per se*. Z drugiej strony część zdania dotyczącego Kościoła jako sakramentu nie ukazuje się jako bezpośrednio potwierdzona, ale jako założona i wykorzystana w argumentacji: „A że Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem [...] (*Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum [...]*).” Wreszcie związek z objawieniem nie jest w tym fragmencie uwypuklony. Przeto doktryna „Kościoła-sakramentu” nie tylko nie jest tu nieomylnie orzeczona, ale wręcz nie jest przedłożona przez Magisterium zwyczajne autentyczne w sposób autorytatywny.

Uwaga ta w żaden sposób nie dotyczy wewnętrznej wartości samej doktryny ani możliwości, że w innych fragmentach tekstu

zostanie stwierdzona z większym autorytetem. Ponadto jakkolwiek słaby wydaje się autorytet tego fragmentu, to powinien zostać wzięty pod uwagę w syntezie odnośnie do nauczania Magisterium, która między innymi musi odnotować nacisk, z jakim to Magisterium przedkłada jakąś doktrynę. Wreszcie – co jest widoczne – jaki by nie był „stopień autorytetu”, fragment ten dostarcza cennej wskazówki co do *znaczenia*, jakie Magisterium nadaje „sakramentowi”, kiedy mówi o Kościele jako o sakramencie.

Żeby zamknąć tę część rozdziału, zacytujmy teologa o dużym znaczeniu, który miał wpływ na Sobór. Ojciec Congar stwierdza, że we fragmentach doktrynalnych, w których Sobór nie chciał wypowiadać się drogą nadzwyczajną, tenże Sobór zaangażował autorytet Najwyższego Urzędu Nauczycielskiego w formie *zwyczajnej i powszechnej*.

⁶⁶ Ojciec Congar

wyraźnie podkreśla, że wyrazy: *nadzwyczajne* i *zwyczajne* mają tu dwa zastosowania. Mogą oznaczać albo podmiot wykonujący władzę nauczycielską, albo sposób spełniania aktu. Zgodnie z pierwszym sensem Sobór jako taki i z konieczności jest Magisterium nadzwyczajnym: ten przymiotnik oznacza tu fakt, że biskupi są zgromadzeni, a nie rozproszeni po świecie. Wedle drugiego znaczenia oba określenia (*nadzwyczajny* i *zwyczajny*) pozostają możliwe według tego, czy Sobór wypowie się lub nie w formułach uroczystych.

Aspekt pastoralny nie jest mniej doktrynalny, ale jest doktrynalny w sposób, który nie zadowala się konceptualizacją, definiowaniem, dedukowaniem lub rzucaniem kłątów: chce wyrazić zbawczą prawdę tak, żeby dotarła do ludzi dzisiejszych czasów, uznała ich problemy, odpowiedziała na ich pytania. A wszystko to w samym wyrażeniu doktryny. Sobór Watykański II był doktrynalny. Fakt, że nie «zdefiniował» nowych dogmatów niczego nie zmienia w jego wartości doktrynalnej, według klasyfikacji, jaką w zróżnicowany sposób klasyczna teologia daje dokumentom ogłoszonym przez Sobór. Niektóre są «dogmatyczne», czyli wyrażają wspólną naukę. Można by je porównać do wielkich encyklik doktrynalnych (które zresztą często cytują) z tą różnicą, że wyrażają za pośrednictwem (i głosem) nadzwyczajnego Magisterium nauczanie tego, co Sobór Watykański I nazwał «Magisterium zwyczajnym i powszechnym» [konstytucja dogmatyczna *Dei Filius*, c. 3, DS 3011]⁶⁶. Taki jest status «Lumen gentium», fragmentów doktrynalnych «*Dei Verbum*», konstytucji liturgicznej oraz «*Gaudium et spes*», a także kilku «dekretów» i deklaracji «*Dignitatis humane personæ*». Inne teksty lub ich fragmenty są natury czysto «pastoralnej», czyli według nadprzyrodzonej roztropności pasterzy zgroma-

dzonych na Soborze dają dyrektywy w materii praktycznej. Taki jest epistemologiczny status, jaki Karl Rahner stwierdził w przypadku «Gaudium et spes» poza obecnymi tam fragmentami doktryny klasycznej i prawdy niejako ponadczasowej⁶⁷.

3. Magisterium zwyczajne autentyczne w ogóle oraz na Soborze Watykańskim II w szczególności

a. Ogólne ramy teologiczne Magisterium zwyczajnego autentycznego⁶⁸

Magisterium zwyczajnym autentycznym i „autorytatywnym” nazywamy takie, które *de iure* i *a priori* wymaga prawdziwej akceptacji wszystkich wiernych (w tym teologów...), mimo że nie wypowiada się w warunkach spełniających zaangażowanie nieomyślności. Gdybyśmy chcieli wyrazić się w sposób obejmujący Magisterium „pedagogiczne” odnośnie do jakiegoś ogólnego stwierdzenia, moglibyśmy powiedzieć, że Magisterium zwyczajne autentyczne wymaga *de iure* i *a priori* prawdziwego przyjęcia przez wiernych: albo przez prawdziwą akceptację, albo przez podporządkowanie się w posłuszeństwie, przy czym rozróżnienie tych dwóch przypadków wynika ze sposobu, w jaki wyraża się samo Magisterium, a nie z wolnego wyboru wiernych. Niżej rozpatrujemy tylko Magisterium zwyczajne autentyczne autorytatywne. Mamy tu do czynienia z sytuacją złożoną, której nie da się przeanalizować jednoznacznie we wszystkich przypadkach podpadających pod tę kategorię. Poprzestaniemy tu na przypadku Magisterium zwyczajnego autentycznego wykonywanego przez Magisterium powszechne, jako że celem naszym jest naświetlenie przypadku Soboru Watykańskiego II.

a. Fakt

Kodeks Prawa Kanonicznego (kan. 752) stwierdza: „Wprawdzie nie akt wiary, niemniej jednak religijne posłuszeństwo rozumu i woli należy okazywać nauce, którą głosi Papież lub Kolegium Biskupów w sprawach wiary i obyczajów, gdy sprawują autentyczne nauczanie, chociaż nie zamierzają przedstawić jej w sposób definitywny. Stąd wierni powinni starać się unikać wszystkiego, co się z tą nauką nie zgadza”. Tekst podejmuje nauczanie Soboru

⁶⁷ Yves Congar, *Le concile Vatican II. Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Paris, Beauchesne, 1984, s. 64.

⁶⁸ Por. *Sedes Sapientiae*, no 48, ss. 53-77 oraz *Les degrés du magistère*, La Nef, 2007, ss. 42-48.

⁶⁹ Instrukcja *O powołaniu teologa w Kościele* opublikowana 24 maja 1990 roku po zaaprobowaniu jej przez Papieża Jana Pawła II.

⁷⁰ Gdyż niewymaganie przyzwolenia właściwego wierze katolickiej nie oznacza zanegowania możliwości takiego wymagania ani całkowitego przekreślenia akceptacji absolutnej i definitywnej odpowiadającej aktowi nieomyślności. Dlatego – co się tyczy drugiej kategorii z *Ad tuendam finem* (kanon 750, § 2) – to, co *Magisterium Kościoła* ogłasza w sposób ostateczny, powinno zostać bez zastrzeżeń przy[jęte] [...] w sposób definitywny, przy czym przyzwolenie wiary nie jest wymagane.

Watykańskiego II, a sam został ponownie potwierdzony przez Kongregację Nauki Wiary⁶⁹.

Tekst formalnie nie neguje występowania nieomyślności⁷⁰. Ponadto jej nie stwierdza⁷¹, ale żąda posłuszeństwa, które zawiera w sobie prawdziwą akceptację rozumu, niezależnie od ścisłej gwarancji nieomyślności. Istnienie doktryn nauczanych autorytatywnie przez Papieża lub Magisterium powszechne, pomimo braku zaangażowania nieomyślności, jest faktem uznanym przez wszystkich teologów. Technicznie rzecz ujmując, te właśnie doktryny wpisują się w teologiczną kategorię „doktryny katolickiej w sensie ścisłym”, której przeciwstawia się „błąd przeciwko doktrynie katolickiej (w sensie ścisłym)”⁷². Raz ustalwszy ten fakt, teolog winien zrozumieć, na czym on polega, żeby następnie wyróżnić jego właściwości i konsekwencje. W tym celu przypomnimy najpierw istnienie innego od pewności typu akceptacji; następnie przyjrzymy się temu, jakie ta doktryna ma zastosowanie w przypadku Magisterium nie nieomyślnego.

b. Akceptacja prawdziwa i akceptacja pewna

W obliczu tezy jawiącej się jako wyrażenie prawdy umysł może zachować się w różny sposób, według wartości danego motywu. Możemy wyróżnić wątpliwość, podejrzenie, sąd prawdopodobny, sąd pewny. Dwa pierwsze nie zawierają akceptacji rozumu, gdyż podejrzenie uzupełnia czystą wątpliwość jedynie o skłonność w jedną stronę. Ale dwa ostatnie obejmują prawdziwą akceptację: stanowczą i wykluczającą błąd w przypadku sądu pewnego,

⁷¹ *Kodeks* dokładnie odróżnia przypadek Papieża lub Kolegium Biskupów spełniających Magisterium autentyczne, choć nie w formie *definitywnej* (kan. 752), od przypadku biskupów pojedynczych lub zgromadzonych na Synodach (kan. 753). W ostatnim przypadku powiedziane jest wyraźnie, że nie ma nieomyślności, czego nie powiedziano o przypadku pierwszym. To przemilczenie jest znaczące dla kwestii, która pozostaje otwarta, a komentatorzy stwierdzający *nie-nieomyślność* dla wszystkich przypadków, w których Magisterium nie używa wyraźnie słowa *nieomyślność*, z błędnym pośpiechem zamykają tę kwestię.

⁷² Chodzi tu o klasyczne klasyfikacje: zob. Salaverri SJ, *Sacrae theologiae Summa*, t. I: *Theologia fundamentalis*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1962^{ss}, ss. 793-794. Podążając śladem nowej tendencji, moglibyśmy użyć wyrażenia *definitywna doktryna katolicka* odnośnie do prawd ostatecznie obowiązujących oraz *wspólna doktryna katolicka* wobec nauczania autorytatywnego Magisterium zwyczajnego autentycznego. Ta *wspólna doktryna katolicka*, z uwagi na jej gwarancję ze strony Magisterium, nie powinna być pomyłona ze *wspólną doktryną teologów*.

a w przypadku sądu prawdopodobnego – bez aż takiej stanowczości i z aktualną możliwością błędu. Przy tym ostatnim przyczyna akceptacji nie jest więc całkowicie skuteczna, choć jest wystarczająca, by domagać się prawdziwej akceptacji dla przedłożonej doktryny z wyłączeniem prawdopodobieństwa zaistnienia sytuacji odwrotnej⁷³.

Należy podkreślić, że rzeczywiste prawdopodobieństwo, takie, które powoduje akceptację prawdopodobną, wyklucza możliwości przeciwne: rzeczywiste prawdopodobieństwo w sensie filozoficznym jest jednostronne. Dlatego w takim przypadku i mimo że interwencja woli jest konieczna, aby akceptacja w ogóle miała miejsce, akceptacja ta może zaistnieć tylko w zakresie tej alternatywy, która cechuje prawdopodobieństwo: nie ma wolności wyboru przedmiotu (*libertas specificationis*) czy przeciwieństwa. Występuje więc prawdziwa akceptacja, niebędąca jednak akceptacją pewną lub całkowitą⁷⁴.

c. Zwyczajna asystencja boska

Żeby ogólną doktrynę o akceptacji z prawdopodobieństwa zastosować do przypadku Magisterium powszechnego nie nieomylnego, trzeba wyjaśnić, jak w świetle wiary⁷⁵ akt tegoż Magisterium stanowi *de iure* i *a priori* przyczynę wystarczającą oraz warunkującą taką akceptację. Otóż zgodnie z poprawną teologią Kościoła i Magisterium, jest tak po prostu z powodu zwyczajnej asystencji obiecanej apostołom przez Jezusa: „Jestem z wami przez wszystkie dni” (Mt 28, 20). Ta zwyczajna asystencja, nawet jeśli nie zawsze prowadzi do nieomylności w sensie ścisłym⁷⁶, to jest jednak codzienną rzeczywistością. Przy występowaniu tej zwyczajnej

być błędne, podczas gdy sam popełnia w myśleniu błąd czysto materialny i *per accidens* (ss. 105-106). Urrutia każe zauważyć, że to, co jest *nie-nieomylnie*, może być jednak prawdziwe. Nawet Hans Küng mógłby to przyznać, ale to jest sprawa niezwiązana z naszym tematem. Chodzi tu jedynie o sprawdzenie, czy wyłącznie na podstawie deklaracji nie nieomylnych mogą wiedzieć z pewnością (pewnością prawdziwą, a zatem wykluczającą błąd), że dana przedłożona nauka jest prawdziwa. Żadna dialektyka nie zdoła zasłonić oczywistości odpowiedzi przeczącej.

⁷⁵ Religijne przyzwoleństwo wiary i rozumu, wymagane wobec nauczania Magisterium przedłożonego *w sposób definitywny*, powinno zawierać się w logice posłuszeństwa wiary i pod jej wpływem (Kongregacja Nauki Wiary, instrukcja *Donum veritatis* O powołaniu teologa w Kościele, 23).

⁷⁶ Por. powyżej, ss. 43-44.

⁷³ Por. T. Richard OP, *Le probabilisme moral et la philosophie*, Paris, Nouv. Lib. Nat., 1922; *Notion philosophique de l'opinion* [w:] *Revue thomiste*, 1920, ss. 319-348.

⁷⁴ Tytułem przykładu opinii przeciwnej można sięgnąć po wykład Francisca Urrutia (Francisco J. Urrutia SJ, *La réponse aux textes du magistère pontifical non infaillible* [w:] *L'année canonique*, 31, 1988, ss. 95-115, tutaj ss. 104-110). Urrutia nie uznaje faktycznie prawdziwej akceptacji innej niż akceptacja pewna. Doprowadza go to do dialektyki na temat tego, co jest *nie-nieomylnie*, a jednak *niereformowalne*, oskarżając o sofistykę tych, którzy stwierdzają następujący truizm: *To, co nie jest nieomylnie, może*

asystencji wiara wierzącego nakazuje akceptację z prawdopodobieństwa odnośnie do doktryn wyraźnie stwierdzonych przez Magisterium powszechne, choć bez precyzyjnego określenia, że taki punkt jest „ostatecznie obowiązujący” wszystkich wiernych.

Aby to dobrze zrozumieć, konieczne jest określenie punktu, w którym występuje ta nieomylna asystencja, i ustalenie, dlaczego domaga się sądu prawdopodobnego wymaganego przez Magisterium. Albowiem wymóg Magisterium, będący częścią boskiej konstytucji Kościoła, z zasady nie może być sprzeczny z naturą. A natura rozumu wyklucza możliwość akceptacji tam, gdzie jego przedmiot formalny jest nieobecny. Przedmiotem formalnym rozumu jest prawda. Prawda objawia się rozumowi albo w formie oczywistości (oczywistości bezpośredniej i pośredniej), albo w formie prawdy *poświadczonej* (świadczenia). W jednym i w drugim przypadku uwidocznienie prawdy może być całkowite, co daje pewność, albo częściowe – wtedy mamy do czynienia z prawdopodobieństwem.

W jaki więc sposób obecna jest przyczyna akceptacji rozumu wymagana w przypadku Magisterium zwyczajnego autentycznego? Jako podstawę trzeba mieć w pamięci to, że według ustanowienia boskiego Magisterium powszechne, jako narzędzie Jezusa, głowy Kościoła, nieomylnie przekazuje całość objawionej prawdy: albo wyraźnie, albo niewyraźnie⁷⁷. Oczywiście nie wydaje się wykluczone, że jakaś nauka⁷⁸, która rozwinęła się tak, że w danej epoce mogła zostać w sposób pewny określona na poziomie Magisterium zwyczajnego i powszechnego, później została spowita milczeniem, pozostawiając miejsce dla niejasności czy wręcz błędów, nawet wśród członków Kolegium Biskupów. Ale sama doktryna dotycząca nieomylności Magisterium zwyczajnego i powszechnego wyklucza w sposób pewny, że Papież wraz z biskupami może się w danej epoce zgodzić (w moralnej jedności) na doktrynę przeciwstawną innej wcześniej zdefiniowanej doktrynie. Przyznanie, że co do zasady mogłoby być inaczej, oznaczałoby uznanie zasady podwójnej normy wiary: z jednej strony „Magisterium wcześniejsze”, a z drugiej „Magisterium bieżące”. Wskazywałoby to na zniszczenie widzialnej zasady jedności wiary stojące w sprzeczności z cechą jedności Kościoła.

⁷⁷ Por. powyżej, ss. 61-65.

⁷⁸ Nie mówimy tu o fundamentalnych zagadnieniach doktryny katolickiej, o których wiadomo, że nie mogą popaść w ogólne zaciemnienie; por. pierwsza teza potępiona na Synodzie w Pistoii (DS., n° 2601).

Musimy zatem uznać, że Magisterium zwyczajne i powszechne ze swej natury angażuje nieomyślność, kiedy powraca do tego, co już zostało zdefiniowane przez Kościół. Gdy Magisterium zwyczajne i powszechne porusza daną kwestię, to *ipso facto*, z tytułu codziennej nieomyślnej asystencji, rekapitułuje to, co Kościół już zdefiniował. Nie nieomyślne Magisterium zwyczajne i powszechne porusza nowe aspekty na gruncie tego, co posiada boską gwarancję, a zatem lepiej niż mógłby to zrobić którykolwiek z teologów. Dzięki temu mamy pewność co do dwóch rzeczy: negatywnie, że nowy aspekt nauczania w niczym nie może się sprzeciwić wobec tego, co już zostało definitywnie określone przez Kościół; a pozytywnie, że ten nowy aspekt jest realnie oparty na już wypracowanej całości.

To dlatego tak przedłożona doktryna narzuca się wierzącemu i teologowi *a priori* jako prawdopodobna, nawet jeśli możliwość błędu nie jest całkowicie wykluczona: albo odnośnie do prawd objawionych, lecz jeszcze niezdefiniowanych, co do których teolog nie może utrzymywać, że poznał je z absolutną pewnością⁷⁹ wbrew żywemu Magisterium; albo w szczególności co do elementów nieobjawionych, które w sposób przygodny są tylko zmieszane z aktualną wykładnią doktryny przez nie nieomyślne Magisterium. To przede wszystkim w tym drugim kierunku można będzie wykonać pracę przesiewania (która nie polega na „różnicy zdań” teologów dostrzegających trudności w przedkładanej doktrynie⁸⁰), by doprowadzić niekiedy do ponownego podjęcia danej kwestii przez samo Magisterium z odróżnieniem we wcześniejszym wystąpieniu tego, co istotne, od tego, co drugorzędne, wraz z prawdziwą korektą drugorzędnego.

Nasz wykład, który poddajemy osądowi innych teologów i *a fortiori* – władzy, podaje zatem propozycję odpowiedzi na podstawowe pytanie o zasadność typu akceptacji wymaganej przez Magisterium *zwyczajne* autentyczne. To Magisterium – nie nieomyślne, ale jednak posiadające asystencję Boga, a przez to *zakorzenione* w nieomyślności – wymaga *a priori* i ze swej natury

zwyczajnego autentycznego), można by dodatkowo uznać możliwość dostrzeżenia błędu przez teologa.

⁸⁰ Do doprecyzowania pozostałyby możliwe do przyjęcia postawy w stosunku do stwierdzonego błędu, jak już wyżej sugerowaliśmy, s. 51; zob. także poniżej, s. 83.

⁷⁹ Nawet w takim przypadku błąd w ścisłym sensie jest naszym zdaniem wykluczony w bezpośrednim nauczaniu Magisterium zwyczajnego i powszechnego. Ale trzeba cofnąć się do najbardziej fundamentalnych zasad teologii Magisterium, a niektóre aspekty pozostawiają miejsce dla dyskusji i dlatego tę kwestię zostawiamy otwartą. Należałoby odróżnić to, co jest powiedziane pośrednio – ponieważ w niektórych koncepcjach występuje pewne pomieszanie – od tego, co jest powiedziane pośrednio, ale jako możliwe do wyprowadzenia z różnych też całkowicie pewnych. W tym drugim przypadku (jeśli pozostajemy tylko na poziomie Magisterium

prawdziwej akceptacji ze strony wszystkich wierzących, co wyklucza różnicę zdań dotyczącą samej zasady czy odrzucenie motywowane zwykłą niewystarczalnością argumentacyjną, lub nawet kunktatorstwo wątpliwości, albo jeszcze pretensję stawiania się na pozycji „instancji krytycznej”.

b. Magisterium zwyczajne autentyczne i autorytatywne na Soborze Watykańskim II

Poza wykonywaniem Magisterium nieomylnego, rzadkim w trakcie Soboru Watykańskiego II (jeśli odsunąć na bok przypadki ponownego, wyraźnego i bezpośredniego stwierdzenia danej doktryny uprzednio nieomylnie określonej i przedłożonej jako taka), spotykamy się z licznymi przypadkami wykonywania Magisterium zwyczajnego autentycznego według swojej formy zasadniczej, czyli autorytatywnej. Chodzi o przypadki, w których dana doktryna jest stwierdzona bezpośrednio i *per se* bez dokładnego określenia koniecznego związku z objawieniem. Określenie to wyraźnie wynika z tego, co powiedzieliśmy już wcześniej. Kiedy bowiem doktryna nie jest zdefiniowana bezpośrednio i *per se*, wtedy nie mamy do czynienia z Magisterium autorytatywnym; a gdyby bezpośrednio zdefiniowana doktryna była przedłożona jako z konieczności związana z objawieniem, byłibyśmy w sytuacji zaangażowania nieomylnego.

Taki przypadek zaangażowania autorytatywnego Magisterium zwyczajnego autentycznego można znaleźć w stwierdzeniu o sakramentalności episkopatu, jakie występuje w *Lumen gentium* 21, § 2.

Aby wypełnić tak wielkie zadanie, Apostołowie ubogaceni zostali przez Chrystusa specjalnym wylaniem Ducha Świętego zstępującego na nich (por. Dz 1,8, 2,4, J 20, 22-23), sami zaś przekazali dar duchowy pomocnikom swoim przez włożenie na nich rąk (por. 1 Tm 4,14, 2 Tm 1,6-7), dar ten przekazany został aż do nas w sakrze biskupiej. «Sobór święty uczy, że przez konsekrację biskupią udziela się pełni sakramentu kapłaństwa», która zarówno w tradycji liturgicznej Kościoła, jak i w wypowiedziach świętych Ojców nazywana jest najwyższym kapłaństwem bądź pełnią świętego posługiwania. Sakra

biskupia wraz z urzędową funkcją uświęcania przynosi również funkcję nauczania i rządzenia, funkcje te jednak z natury swojej mogą być wykonywane tylko w hierarchicznej wspólnocie z Głową Kolegium i z jego członkami. Z tradycji «bowiem», która ujawnia się szczególnie w obrzędach liturgicznych i w praktyce Kościoła, zarówno Wschodniego, jak i Zachodniego, widać wyraźnie, że przez włożenie rąk i przez słowa konsekracji udzielana jest «łaska» Ducha Świętego i «wyciskane święte znamię», tak że biskupi w sposób szczególny i dostrzegalny przejmują rolę samego Chrystusa, Mistrza, Pasterza i Kapłana, i w Jego zastępstwie działają. Zadaniem biskupów jest przez sakrament kapłaństwa przybierać nowych wybrańców do grona biskupiego.

Ewidentnie chodzi o Magisterium zwyczajne autentyczne, jeśli rozwinięcie zaczynające się od „Z tradycji bowiem [...]” ma być rozumiane jako wytłumaczenie fragmentu poprzedzającego i jako zarys argumentacji. Niemniej jednak gdyby to rozwinięcie należało rozumieć jako przedłożone bezpośrednio i *per se*, można by uznać, że stwierdzenie o sakramentalności episkopatu, z udzieleniem się łaski i wyciśnięciem znamienia, podpada pod stwierdzenie nieomyślne (zważywszy na formalne odwołanie się do Tradycji rozumianej jako Tradycja boska). Jednak pierwsza lektura jest bardziej dosłowna, a więc wypada się jej trzymać w celu różnienia klasyfikacji teologicznej. Należy dopatrywać się tutaj mocnego stwierdzenia ze strony nie nieomyślnego Magisterium zwyczajnego autentycznego i autorytatywnego.

c. Magisterium pedagogiczne Soboru Watykańskiego II
Obok przypadków, w których wykonywane było Magisterium zwyczajne autentyczne i autorytatywne, warto zauważyć, że liczne fragmenty dokumentów soborowych (bez wątpienia większość z nich) jawią się nie jako przedkładane bezpośrednio i *per se*, ale jako wypowiedziane tytułem wstępu, wyjaśnienia, argumentacji, konsekwencji odnośnie do tego, co jest stwierdzone bezpośrednio i *per se*, czyli krótko mówiąc: przedkładane są pośrednio. Dotyczy to większej części deklaracji *Dignitatis humane*⁸¹.

⁸¹ Ale nie stwierdzamy, że nic innego poza *DH* 2, § 1 nie zostało tam przedłożone *bezpośrednio* i *per se*.

We fragmentach tego typu wymaganą postawą wiernych nie jest akceptacja, ale raczej uważna zdolność do bycia nauczonym [*docilitas*] dokładnie odpowiadająca pedagogicznej trosce Magisterium. Powód tej różnicy jest bardzo prosty. W przypadku Magisterium zwyczajnego autentycznego autorytatywnego Magisterium wykonywane jest w pewnej mierze ciągle jako narzędzie, mimo że ta modalność przyczynowa jest wewnętrznie zmieszana z modalnością przyczynowości wtórnej. Ten aspekt, choć ściśle wymagany przez typ akceptacji, której żąda Magisterium (prawdziwa akceptacja rozumu ze swej natury i niezależnie od argumentów, mimo że nie absolutna), w niewielkim stopniu studiowany był przez teologów, którzy często zadowalają się powtarzaniem oficjalnych formuł lub gubią się, myśląc go z posłuszeństwem⁸².

⁸² Naszkicowaliśmy analizę tego problemu w *Les degrés d'autorité du magistère*, La Nef, 2007, ss. 42-47.

Magisterium pedagogiczne charakteryzuje się tym, że całkowicie usytuowane jest na poziomie przyczynowości wtórnej. To dlatego domaga się takiej zdolności bycia pouczanym [*docilitas*], z jaką dobry uczeń powinien odnosić się do swojego mistrza, ale które za swój właściwy przedmiot ma postawę życzliwą i badawczą w stosunku do przedstawionej argumentacji, a nie bezpośrednio zwykłą akceptację. Prawdą jest zresztą to, że w porządku ludzkim prawdziwy uczeń w punkcie wyjścia nierzadko musi mieć postawę ludzkiej wiary wobec swojego mistrza⁸³; ale chodzi raczej o postawę tymczasową, którą nauczanie zobowiązane jest przekroczyć, co znacząco różni się od akceptacji tytułem prawdopodobieństwa, jaką stwierdzamy w przypadku Magisterium zwyczajnego autentycznego autorytatywnego.

⁸³ Por. *ST*, II II, q. 2, a. 3: *Oportet addiscentem credere*.

Do tego Magisterium pedagogicznego, szeroko praktykowanego na Soborze Watykańskim II, miałyby zastosowanie niektóre krytyczne spostrzeżenia FSSPX. W miarę jak Sobór – przy jasnym formułowaniu nauki i argumentacji – stosował metody myślenia będące przedmiotem debaty, jasne jest, że ta słabość znajdzie się także w oficjalnym tekście. Ale sam fakt zaistnienia takiej sytuacji musi być w każdym przypadku przebadany na tekście, a nie apriorycznie uznany za wykorzystanie światła myśli współczesnej jako przedmiotu formalnego, jak uważa ks. Gleize.

Dla dobra Kościoła i dla spokoju dusz warto, by ten poziom Magisterium zwyczajnego autentycznego i tylko pedagogicznego oficjalnie stwierdzono co do jego występowania w ogóle

i w szczególności co do jego obecności na Soborze Watykańskim II. Byłoby jeszcze lepiej, gdyby Magisterium wyraźnie stwierdziło, że na tym poziomie jego wykonywania dyskusja jest zasadniczo dozwolona wśród tych, którzy posiadają kompetencje, z zachowaniem szacunku należnego władzy.

Na ten temat ks. Ocáriz⁸⁴ słusznie stwierdza, że dokumenty Magisterium mogą zawierać (jak w przypadku Soboru Watykańskiego II) elementy „niewymagające akceptacji rozumu w sensie ścisłym”. Według autora, chodziłoby „o elementy niebędące specyficznymi doktrynalnymi, ale natury bardziej lub mniej okolicznościowej (opis stanu społeczeństwa, sugestie, przypomnienia itd.)”. Ale to, czego tu brakuje, to uznanie, że elementy specyficznymi doktrynalnymi także mogą podpadać pod kategorię rzeczy „niewymagających akceptacji rozumu w sensie ścisłym” (my na przykład mówiliśmy o zwykłej gotowości do przyjęcia pouczenia, *docilitas*): dotyczy to wszystkich elementów, które nie zostały stwierdzone bezpośrednio, ale tylko wprowadzone tytułem argumentu, wyjaśnienia, zobrazowania, konsekwencji itd.: wszystko, co nie zostało stwierdzone bezpośrednio i *per se*, ale wykorzystane zostało pośrednio z uwagi na coś innego. Może to dotyczyć szczególnie filozofii lub danego systemu teologicznego zastosowanego w celu przedstawienia lub „uzasadnienia” prawdy, którą zamierza się bezpośrednio orzec. Na przykład taki może być przypadek *Dignitatis humanae*, która w celu przedłożenia centralnego elementu argumentacji, podanej do akceptacji rozumu ze strony wiernych, odwołuje się do filozofii typu personalistycznego, która pozostaje jak najbardziej dyskusyjna (nawet jeśli uznajemy nieomyślność centralnego stwierdzenia z *DH 2*).

Wreszcie – z tej samej perspektywy zaprowadzenia pokoju w prawdzie i w miłości – byłoby pożądane, by władza w sposób bardziej adekwatny wytłumaczyła, jaką postawę należy przybrać w możliwym przypadku stwierdzenia błędu w dokumencie Magisterium na poziomie, na którym nieomyślność nie została ściśle zaangażowana. Można by to na przykład zrobić, uzupełniając lub pogłębiając cytowany już tekst Kongregacji Nauki Wiary⁸⁵.

⁸⁴ Por. art. cyt., § 8.

⁸⁵ *Donum veritatis* (24 maja 1990), *O powołaniu teologa w Kościele* (24-31).

Zakończenie**Cztery płaszczyzny msgr. Gherardiniego**

W swojej drugiej pracy na temat debaty skoncentrowanej wokół Soboru Watykańskiego II ks. Gherardini tłumaczy: „Wydaje mi się, że na początku, i zawsze po rozpatrzeniu wszystkich implikacji, rzetelny krytyk powinien rozpatrywać Sobór Watykański II na czterech różnych poziomach. Są to: a) płaszczyzna rodzajowa Soboru ekumenicznego jako Soboru ekumenicznego; b) płaszczyzna gatunkowa jako Soboru pastoralnego; c) płaszczyzna związku z innymi Soborami; d) płaszczyzna innowacji”⁸⁶. Na bazie tego wyliczenia (które nie precyzuje perspektywy, z jakiej wyprowadza się ów podział) możemy teraz wprowadzić następujące uściślenia.

1. Jako sobór ekumeniczny

Sobór Watykański II posiada taki sam autorytet nauczycielski jak wszystkie inne Sobory ekumeniczne. Pozostaje oczywiście sprawdzić na bazie po pierwsze, samych tekstów, a po drugie, oficjalnych deklaracji dotyczących tych tekstów, w jakim stopniu ów autorytet Najwyższego Urzędu Nauczycielskiego został zaangażowany w każdej ich części. W związku z tym nie możemy podążać za stanowiskiem ks. Gherardiniego, który w imię koncepcji pastoralnego charakteru Soboru pozbawia właściwego znaczenia tak orzeczenia Magisterium, jak również bogate odniesienia do Pisma Świętego, do Soborów i do Tradycji w licznych tekstach Soboru Watykańskiego II⁸⁷. Wręcz przeciwnie, ogólna intencja pastoralności, której pojęcie jest zresztą na tej ogólnej płaszczyźnie dość płynne i wieloznaczne⁸⁸, powinna być zmierzona i określona z punktu widzenia ściśle soborowego, z perspektywy tego, co zostało rzeczywiście zawarte w samych tekstach.

Stąd wynika, że Sobór musi zostać najpierw całościowo przyjęty przez wszystkich wiernych jako akt Najwyższego Urzędu Nauczycielskiego, przy czym uznajemy, że szczegółowy odbiór każdego punktu dokona się według zróżnicowania stopnia zaangażowania Magisterium w każdym z tych punktów. Tego właśnie, a nie „absolutnej akceptacji” każdej tezy zawartej w dokumentach, wymaga w punkcie wyjścia uznanie pełnej widzialnej jedności.

W tym punkcie ks. Gherardini jest zasadniczo zgodny⁸⁹. Punkt sporny dotyczy systematycznej opozycji utrzymywanej pomiędzy

⁸⁶ Brunero Gherardini, *Le concile Vatican II. Un débat qui n'a pas eu lieu*. Opis tej pracy na stronie www.dici.org z datą 17 września (17 septembre) 2011: (<http://www.dici.org/documents/le-concile-vatican-ii-un-debat-qui-na-pas-eu-lieu-par-mgr-brunero-gherardini/>), s. 84.

⁸⁷ Por. Brunero Gherardini, *Le concile Vatican II. Un débat à ouvrir*, s. 53, § 3 oraz p. 60, § 2.

⁸⁸ B. Gherardini, *op. cit.*, ss. 60-68 – robi ciekawe podsumowanie wskazówek obecnych na samym Soborze odnośnie do aspektu *pastoralny*.

⁸⁹ Por. *op. cit.*, ss. 24-26, p. 53, ostatni § oraz s. 54, § 1 i 2.

aspektem „dogmatycznym” a aspektem „pastoralnym” Soboru⁹⁰, opozycji, która ponadto naznaczona jest niejednoznacznością w kwestii klasyfikacji aspektu „dogmatycznego”.

2. Jako pastoralny

1^o) *De facto*⁹¹ Sobór Watykański II nie ogłaszał definicji w sposób uroczysty i nie obłożył klątwą poszczególnych błędów. Ks. Gherardini mocno naciska na ten punkt, ale z tego, co wiemy, wszyscy się z tym zgadzają.

2^o) Nie oznacza to, że Sobór Watykański II wykluczył tym samym nieomyślność, zgodnie z formą zwyczajną Magisterium powszechnego. To właśnie stanowi centralny element odnośnie do tezy ks. Gherardiniego. Sądzimy, że wykazaliśmy już⁹², że przejście z: „niedogmatyczny” (w sensie braku orzeczeń uroczystych, definicyjnych, drogą orzekania nadzwyczajnego) do: „nigdy nie nieomylny” jest błędem sprzecznym z najpewniejszą doktryną katolicką.

Aktualna debata oraz niepewność, jaka rozprzestrzeniła się co do tej kwestii w wielu umysłach, wydają się czynić jak najbardziej wskazanym oficjalne wyjaśnienie w tej materii. Można by go z łatwością dokonać w kilku pozytywnych zdaniach skierowanych do ogółu wiernych.

Jednak – z pewną dozą humoru, z myślą o małej grupie, która uważa, że debaty tak naprawdę zamyka się anatemami⁹³ – można by rozważyć formułę tego rodzaju: „Jeśli ktoś by mówił, że Sobór Watykański II z uwagi na to, że nie miały na nim miejsca uroczyste orzeczenia drogą orzekania nadzwyczajnego, tym samym wykluczył wszelkie nieomyślne wykonywanie nauczania, nawet drogą nauczania zwyczajnego i powszechnego, niech będzie wyklęty”.

3^o) W odróżnieniu od tego, co wielu teologów przyjmuje w przypadku Soborów Trydenckiego i Watykańskiego I⁹⁴, Sobór Waty-

⁹⁰ Por. *op. cit.*, s. 25, § 4 i 5 oraz s. 26.

⁹¹ *De facto*, ponieważ nie zadeklarowano *a priori*, że z uwagi na jego charakter pastoralny Sobór nie wyda żadnego orzeczenia uroczystego, ale że raczej będzie unikał tej praktyki lub że będzie się starał robić to jak najrzadziej, i że Ojcowie zostaną uprzedzeni, jeśli miałyby to mieć miejsce. Nie ma więc absolutnej niezgodności między aspektem *pastoralnym* w sensie, w jakim Sobór Watykański II chciał być, a *orzeczeniem uroczystym*. Ale *de facto* i z pewnością po linii intencji pastoralności – w sensie, w jakim rozumiał ją Sobór Watykański II – takie uroczyste orzeczenia nie występowały.

⁹² Por. rozdział III, 2, ss. 55nn.

⁹³ Por. Claude Barthe, *Pour une herméneutique de tradition. À propos de l'ecclésiologie de Vatican II*,

Muller, 2011, ss. 19-20: [...] *słynna klasyfikacja pastoralna Soboru Watykańskiego II (która oznacza, że Sobór ten nie chciał być nieomylny w drodze orzekania uroczystego i że, w konsekwencji, w ogóle nie chciał być nieomylny)*.

⁹⁴ Por. Salaverri, *Concilia Tridentinum et Vaticanum etiam in Capitibus definire ntenderunt* [w:] *Sacre teologie summa*, I, *Theologia fundamentalis, La editorial catolica*, 1962^s, ss. 798-801.

kański II nie stwierdził w sposób ogólny ani tytułem wstępu intencji nauczania jedynie doktryn ostatecznie obowiązujących. Trzeba więc w każdym przypadku zbadać – a nie zakładać dla dokumentów w całości – czy bezpośrednio orzeczenia doktrynalne w materii wiary i obyczajów należą do nauczania zwyczajnego i autentycznego, czy do nauczania nieomylnego. Determinującego kryterium oceny dostarcza sposób, w jaki wyraża się sam dokument.

- 4^o) Sobór Watykański II wprowadził do swoich dokumentów doktrynalnych bardzo bogate wyjaśnienia, argumentacje czy inne rozważania wynikające z metody Magisterium pedagogicznego. W tych obszernych fragmentach, które zresztą ze swej natury nie wymagają pełnej akceptacji, ryzyko błędu jest tym większe, im bardziej zastosowanie narzędzi intelektualnych wynika raczej z wyboru okolicznościowego niż z długiego wypróbowania w życiu Kościoła. Rzeczywiście, to prawdopodobnie na tej płaszczyźnie sytuuje się większość elementów wątpliwych lub niewystarczających, które ks. Gherardini, w ślad za wieloma innymi teologami, wyróżnia w tekstach Soboru Watykańskiego II.

Nie jest to sprawa błaha: z pewnością głęboko dotyka kwestii obecnego kryzysu Kościoła i powinna zostać poważnie wzięta pod uwagę na najwyższym szczeblu hierarchii kościelnej. Ale taka sytuacja – ze swej natury – nie może usprawiedliwić odrzucenia samego Soboru jako aktu nauczycielskiego (według różnych stopni klasyfikacji), a jeszcze mniej ukonstytuowania się grupy faktycznie autonomicznej. Uwaga ta nie dotyczy ks. Gherardiniego (który jest w tej materii zgodny), ale postawy FSSPX lub innych podobnych.

3. Związek z innymi Soborami

Związek z innymi Soborami, według wspomnianych wcześniej kryteriów, może odpowiadać lub też nie aktualnemu zaangażowaniu nieomylnemu Soboru Watykańskiego II. Bez zanegowania katolickiej doktryny o Magisterium zwyczajnym i powszechnym nie da się stwierdzić⁹⁵, że Sobór Watykański II nigdy nie był nieomylny, gdy powoływał się na nauczanie wcześniej nieomylnie

⁹⁵ Por. rozdział III, 2: b. Obecność wykonywania [...], 2^o Zastosowanie do doktryny [...], s. 64.

zdefiniowane przez któryś z poprzednich Soborów, nawet wtedy, kiedy bezpośrednio przedkłada to nauczanie jako uprzednio definitywnie ustalone. Z tego powodu, że prawda ta zaciemniła się w licznych umysłach, nawet w samym środku aktualnych dyskusji na temat autorytetu Soboru Watykańskiego II, zaproponowaliśmy powyżej⁹⁶ to, co mogłoby być oficjalnym podsumowaniem w tej materii.

⁹⁶ Por. zakończenie, 2, 20, s. 81.

4. „Innowacje”

Z perspektywy oglądu bezpośredniego przez wyraz „innovacje” można rozumieć doktryny lub orientacje praktyczne, które wcześniej nie istniały w sposób jasno wyrażony. Konieczne wydaje się nadmienienie, że oponenci Soboru Watykańskiego II w stylu tradycjonalistów z FSSPX (znajdujących się poza hierarchiczną komunią ze Stolicą Apostolską) zbyt często – co prawda, nie z zasady, ale w rozwinięciu swoich argumentów – mylą „nowość” ze „sprzecznością” w stosunku do wcześniej zdefiniowanej doktryny. Otóż zdaje się, że w przypadku tych autorów, poza zbadaniem danego szczegółowego punktu, chodzi o uzasadnienie postawy odmowy rzeczywistego podporządkowania się władzy – skądinąd werbalnie uznawanej. Taka postawa niewątpliwie mogłaby być dopuszczalna – z niezbędnymi niuansami – w przypadku sprzeczności doktrynalnej, co nie pociągałoby za sobą, to jasne, zasadności utworzenia „autonomicznej” grupy w obrębie Kościoła.

Jednak występowanie takiej sprzeczności, co najmniej w punkcie należącym do nauczania zwyczajnego autentycznego autorytatywnego, nie może być przedmiotem przypuszczeń: trzeba ją najpierw ustalić w sposób ścisły, jeśli ma się zamiar oprzeć na tym swoje działanie. Po pięćdziesięciu latach przesiewania dokumentów wygląda na to, że ostatecznie żaden przypadek tego typu nie wystąpił na Soborze Watykańskim II.

Niemniej bez zbytniego przejmowania się doprecyzowaniami ze strony innych teologów czy nawet samego Magisterium teologicznym FSSPX nadal głoszą istnienie takich sprzeczności pomiędzy nauczaniem Soboru Watykańskiego II a wcześniejszą doktryną – przynajmniej w czterech kwestiach: wolności religijnej w *Dignitatis humanae* 2, nauki o Kościele w *Lumen gentium* 8, nauki o eklezjologii w *Lumen gentium* 8 i w *Unitatis redintegratio* 3, nauki

⁹⁷ Wymienione przez
J. M. Gleizego, art. cyt., n° 7.

o kolegialności w *Lumen gentium* 22⁹⁷. Wydaje się, że teologowie FSSPX dochodzą do tego wniosku, ponieważ stwierdzają faktyczne występowanie „nowości”, do czego dodają stwierdzenie, że nie ma przekonującego argumentu (przynajmniej dla nich) ukazującego pozytywną ciągłość owych „nowości” względem wcześniejszego nauczania. W związku z tym wyciągają z tego wniosek o zasadności uprawnienia do „nieakceptacji”, tak jakby mieli do czynienia ze sprzecznością. Gdy ma miejsce taki poślizg, świadczy to o tym, że autor w rzeczywistości nie posiada postawy, jakiej względem aktualnego Magisterium żąda wiara katolicka.

⁹⁸ Por. art. cyt., no 3.

Powróćmy do „innovacji” w powyżej zdefiniowanym sensie wykluczającym sprzeczność. Z uwagi na zamknięcie depozytu wiary w momencie śmierci ostatniego z Apostołów Magisterium nie może autorytatywnie wprowadzić nowych prawd, o czym Jean-Michel Gleize słusznie przypomina⁹⁸. Wszelkie „innovacje” (w sensie prawd, które nie zostały jeszcze wyraźnie zdefiniowane) muszą być realnie związane z depozytem wiary. Ale dla zwykłego wiernego gwarancją, że taka więź istnieje, jest świadectwo Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, a nie uchwycenie tej więzi przez niego samego. Fakt, że wierny nie dostrzega owej więzi, w żaden sposób nie niweczy wartości interwencji Magisterium wraz z obowiązkiem akceptacji, jaki z tej interwencji wynika. Sytuacja jest zatem inna od tej, w której wierny *widzi* istnienie sprzeczności między dwiema doktrynami.

Kiedy mówimy o innovacji, trzeba najpierw odpowiednio rozróżnić porządku spekulatywny od praktycznego. W tym drugim przypadku bowiem bardzo możliwe, że mamy do czynienia z elementem przygodnym i nie jest ani wykluczone, ani konieczne gorszące, że mają tu miejsce zerwania *wczoraj z dzisiaj*. Jeśli chodzi o „innovacje” w porządku doktrynalnym (albo spekulatywnym, albo praktycznym, ale koniecznym), to muszą oddzielnie stanowić przedmiot dwóch studiów z dwóch punktów widzenia:

- z jednej strony z perspektywy stopnia zaangażowania autorytetu (klasyfikacja doktrynalna), zgodnie z formalnymi kryteriami, o których już wspomnieliśmy;
- z drugiej strony z perspektywy obiektywnej treści w związku ze źródłami objawionymi i innymi danymi absolutnie pewnymi wynikającymi z Magisterium lub z teologii.

Wyszczególniliśmy już różne możliwe rezultaty *a priori* tego podwójnego studium⁹⁹. Ale byłoby nieuprawnione pomijanie pierwszej perspektywy (czyli klasyfikacji doktrynalnej) z powodu jedynie jakiejś „innovacji” pozornej (lub realnej, w przypadku kiedy żadna wyraźna definicja nie została wcześniej podana przez Magisterium). Otóż niektórzy robią to, gdy korzystając z pretekstu, że intencją Soboru Watykańskiego II było odnowienie sformułowań doktrynalnych, właśnie *a priori* wykluczają wszelką możliwość nieomylnego wykonywania Magisterium na tym Soborze. To samo dzieje się wtedy, kiedy podkreśla się zgodność (dostrzeżoną przez wiernego lub teologa) z wcześniej zdefiniowaną doktryną jako kryterium stopnia zaangażowania autorytetu (klasyfikacja doktrynalna) aktualnego aktu Magisterium, kryterium, które zwalniałoby z wszelkich innych badań. Sugestia sygnalizowanego tu błędu tkwi już w samym fakcie stworzenia autonomicznej kategorii „płaszczyzny innovacji” bez wprowadzenia jej do podziału odpowiadającego rozróżnieniu stopni zaangażowania autorytetu Magisterium. Albowiem sytuacja jakiejś „innovacji” jest całkowicie różna zależnie od tego, jak wpisuje się ona w dany fragment dokumentu należący do Magisterium pedagogicznego lub też do Magisterium autentycznego autorytatywnego.

Przypomniawszy to, trzeba przyznać, że dramat byłby bardzo poważny i powinien zostać postawiony zupełnie otwarcie, a nie ukrywany (jak to – na nieszczęście dla wszystkich – miało miejsce przez całe dziesięciolecia w zakresie moralnych przestępstw niektórych ludzi Kościoła), jeśli okazałoby się, że to podwójne badanie (klasyfikacja teologiczna według zaangażowania autorytetu Magisterium, obiektywna treść w związku z doktryną wcześniejszą, w tym oczywiście źródła z objawienia) stwierdza niespójność na poziomie Magisterium zwyczajnego autentycznego i autorytatywnego¹⁰⁰.

Dramat byłby jeszcze poważniejszy i radykalniejszy, gdyby to podwójne badanie wykazało niespójność w dokumencie, który powinien posiadać gwarancję nieomylności z uwagi na formę wykonywania Magisterium zwyczajnego i powszechnego. Wielu autorów uważa taką sytuację za niemożliwą, mimo że swoją tezę podtrzymują tym silniej, im słabiej ją udowadniają¹⁰¹.

⁹⁹ Por. rozdział III, 1, ss. 52nn.

¹⁰⁰ B. Gherardini, *Le concile Vatican II. Un débat à ouvrir*, p. 25, § 2. Autor stwierdza, że zdania są podzielone co do samej możliwości zaistnienia takiej sytuacji. Według niego, takie popadnięcie w błąd w *materii wiary i obyczajów* na poziomie Magisterium zwyczajnego autentycznego *może się zdarzyć*, ale, jak dodaje, *dokładnie w momencie, w którym to się dzieje, Sobór ekumeniczny przestaje być Soborem ekumenicznym*. Cytujemy tę interesującą opinię jedynie tytułem informacji.

¹⁰¹ Por. B. Gherardini, *op. cit.*, s. 35, § 4 i 5. Żeby posłużyć się słowami ks. Gherardiniego z innego miejsca (s. 28), obraźliwa inwektywa, którą stanowią te dwa smutne akapity *przez sam ten fakt dyskwalifikuje je*. Powtórzmy tu jednak, że – jak już to wyjaśniliśmy w *Sedes Sapientiae* n° 96 i 97 – uważamy za błędną tezę o *formalnym wakacie* na Stolicy Apostolskiej

(teza z Cassiciacum), tak samo jak rozmaite teorie utrzymujące tezę o bezwzględnym wakacie na Stolicy Apostolskiej od Soboru Watykańskiego II.

¹⁰² J. M. Gleize, art. cyt., n° 7, § 1 i 2.

¹⁰³ Z tym że ten duch jest wcześniejszy niż sam Sobór Watykański II i kiedyś trzeba będzie sporządzić obiektywne podsumowanie krytyczne lat przedsoborowych pod tym konkretnym kątem.

¹⁰⁴ Brunero Gharardini, *Le concile Vatican II: un débat qui n'a pas eu lieu*, ss. 31-32.

Niemniej jednak owe dwa podejścia w tej materii (obiektywne porównanie doktryn, odpowiednie ustalenie klasyfikacji teologicznych) powinny zostać skrupulatnie zastosowane, a nie pominięte, tym bardziej że co najmniej jeden z „czterech punktów” wysuniętych przez ks. Gleizego¹⁰², czyli problem „wolności religijnej”, rzeczywiście porusza tę kwestię. **We wszystkich tych przypadkach (co do których uważamy osobiście, że niezgodność nie miała miejsca) złu mogłaby zaradzić jedynie nowa interwencja Urzędu Nauczycielskiego dokonana z całą siłą.**

Wydaje się natomiast, że nie jest konieczne użycie osobnych deklaracji do tego, aby porzucone zostały drogi błędu, na jakie wielu się zapuściło, dzieląc pogląd obecny wśród wielu biskupów i ekspertów Soboru Watykańskiego II¹⁰³, i to nie bez oparcia w pewnych argumentacjach, wyjaśnieniach itp. samych tekstów Soboru.

Chodzi raczej o budowanie na innych podstawach, zwłaszcza na tych, jakie wypróbowane zostały w przeciągu wieków przez tradycję kościelną, co robią lub starają się robić rozmaite Instytuty „Ecclesia Dei”, i jak owocnie mogłoby to realizować Bractwo Świętego Piusa X w linii różnych wyjaśnień, które zasugerowaliśmy.

W każdym razie z tego wszystkiego, co wcześniej powiedzieliśmy w kwestii wartości nauczycielskiej Soboru Watykańskiego II, nie należy wnioskować, że tenże Sobór nie miał żadnego udziału w obecnym kryzysie Kościoła. I żeby uznać słuszność tego, co wyraził ks. Gherardini, możemy w ramach konkluzji podpisać się pod jego następującymi słowami¹⁰⁴:

Zerwanie, zanim zaczęło dotyczyć określonych materii, dotyczyło zasadniczej inspiracji. Zadekretowany został pewien rodzaj ostracyzmu, ale nie wobec tej czy innej prawdy objawionej i jako takiej przedłożonej przez Kościół. Ten nowy ostracyzm wymierzony był przeciwko pewnej formie przedkładania tych prawd. Mierzył więc w metodologię teologiczną, scholastyczną, której już nie tolerowano. A ze szczególną zawziętością przeciwko tomizmowi przez wielu uważanemu za przedawniony i aktualnie bardzo już obcy wrażliwości i problemom człowieka współczesnego.

Nie dostrzeżono lub nie chciano dostrzec, że odrzucenie świętego Tomasza z Akwinu i jego metody spowoduje doktrynalną zapaść. Ostracyzm na początku przybrał formę subtelną, przenikliwą, zawoalowaną. Nie przekreślał nikogo ani żadnej tezy teologicznej, a jeszcze mniej niektórych dogmatów. Tym, co odrzucał, była mentalność, która swego czasu zdefiniowała i ogłosiła te dogmaty.

Było to zatem prawdziwe zerwanie, ponieważ było jak najbardziej chciane jako konieczny warunek, jako jedyny sposób umożliwiający odpowiedzenie na oczekiwania i pytania, dotąd – czyli od czasów oświecenia – pozostające bez odpowiedzi. Zastanawiam się, czy wszyscy Ojcowie Soboru naprawdę zdawali sobie sprawę, że obiektywnie odcinają się od tej wielowiekowej mentalności, w której dotychczas wyrażała się motywacja życia, modlitwy, nauczania i rządów Kościoła.

ks. Bernard Lucien

■ *tłum. Jan Kaznowski*

Powyższy tekst ukazał się pierwotnie w nr. 119 francuskiego kwartalnika „Sedes Sapientiae” (© Société Saint-Thomas d’Aquin).