

WIESŁAW DAWIDOWSKI OSA

Uniwersytet Śląski w Katowicach

KOŚCIÓŁ NAUCZAJĄCY I POSZUKUJĄCY. NA MARGINESIE EKLEZJOLOGII FRANCISA A. SULLIVANA¹

Wiek XX obfitował w liczne, dyscyplinarne interwencje autorytetu Nauczycielskiego Urzędu Kościoła². Każda z tych interwencji ma swoją niepowtarzalną historię, każda traktuje o innym problemie, ale też w każdej dostrzega się nie tylko argumentacje pochodzące z Pisma Świętego czy Tradycji, ale także argumentacje oparte na autorytecie *magisterium* Kościoła. Nie będzie przesadą twierdzenie, że XX w. dał teologii katolickiej osobną księgę, poświęconą strukturom władzy w Kościele. Piękną kartę w rozdziałach tej książki zapisał także amerykański jezuita, o. Francis A. Sullivan, który całe swoje życie naukowe poświęcił eklezjologii. Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie kilku aspektów nauki o Urzędzie Nauczycielskim Kościoła, tego stosunkowo mało znanego w Polsce teologa.

¹ Francis A. Sullivan SJ urodził się w 1922 r. Magisterium z filozofii uzyskał w Boston College w 1945 r. Teologię studiował w Fordham University, w stanie Nowy York, gdzie uzyskał magisterium w 1948 r. Doktoryzował się na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie w 1956 r. Tam spędził 36 lat życia jako docent eklezjologii. W latach 1964–1970 był dziekanem Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Od 1992 r. wykłada eklezjologię w Boston College. Jest doradcą w Amerykańskiej Komisji ds. Dialogu Anglikańsko-Katolickiego. Aktywny członek Katolickiego Towarzystwa Teologicznego USA. Do jego najważniejszych publikacji należy zaliczyć: *Charisms and Charismatic Renewal*, Ann Arbor 1982; *Magisterium: Teaching Authority in the Catholic Church*, New York 1983; *The Church We Believe*, [w:] *One, Holy, Catholic and Apostolic*, New York 1988; *Salvation Outside the Church?* New York 1992; *Creative Fidelity. Weighing and Interpreting Documents of the Magisterium*, Dublin 1996; *From Apostles to Bishops. The Development of the Episcopacy in the Early Church*, New York 2001. Za wybitne osiągnięcia naukowe został wyróżniony prestiżową nagrodą Johna Courtney Murraya.

² Do najgłośniejszych zalicza się chociażby Instrukcję Kongregacji Doktryny Wiary *Libertatis nuntius*, „Acta Apostolicae Sedis” [dalej: AAS] 1984, 76, s. 876–909, poświęconej niektórym aspektom błędów doktrynalnych tzw. teologii wyzwolenia, czy odebranie misji kanonicznej Hansowi Küngowi, byłemu ekspertowi teologicznemu (*peritus*) na Soborze Watykańskim II. Przyczyną było podawanie w wątpliwość dogmatu o nieomyślności w Kościele, o nieomyślności papieża oraz postulatów ważnego sprawowania Eucharystii przez ochrzczonych niemających święceń kapłańskich, opublikowane m.in. w *Die Kirche*, Freiburg 1967 i *Nieomylny? Jedno pytanie*, przekł. polski: T. Zatorski, Kraków 1995. Ostatnim dokumentem, który wzbudził gorące debaty wśród teologów, to Deklaracja o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła *Dominus Iesus*, AAS 2000, 92, s. 742–765.

Posługa przewodniczenia i nauczania

Hasło *magisterium* pojawiło się późno w języku teologicznym³. Po raz pierwszy zostało użyte w liście apostolskim Piusa IX, *Tuas libenter*, z dnia 21 XII 1863⁴. Teologia współczesna zna dwa znaczenia tego pojęcia. Mówi się o *magisterium* zwyczajnym, w którym na mocy sakramentu chrztu świętego oraz więzi jedności z Kościołem powszechnym, zachowującym niezachwiany depozyt nauczania apostolskiego, uczestniczy cały lud Boży. Z definicji, do tego *magisterium* należy także zwyczajne, codzienne nauczanie biskupa Rzymu. Drugim rodzajem *magisterium* jest tzw. *magisterium* uroczyste. Należy do niego nauczanie soborów oraz niesłychanie wyjątkowe nauczanie papieża, pojmowane jako nauczanie *ex cathedra*⁵. W najogólniejszym rozumieniu *magisterium* Kościoła, czyli Urząd Nauczycielski Kościoła, to władza autorytatywnego nauczania prawd wiary i moralności⁶. Sobór Watykański II wyjaśnia, że zadaniem tego Urzędu, który działa w imieniu Jezusa Chrystusa, jest „autentyczna interpretacja Słowa Bożego, spisane-go czy przekazanego przez Tradycję...”⁷. Władza ta jest prerogatywą kolegium biskupów, pozostającego w łączności z biskupem Rzymu. Indywidualnie zaś przynależy ona biskupom pozostającym w jedności z papieżem oraz samemu papieżowi. Zatem *magisterium* biskupów w rozumieniu doktryny katolickiej – to nie tyle urząd sam w sobie, ile konkretne gremium mężczyzn, któremu powierzono rolę przewodniczenia i nauczania we wspólnocie Kościoła⁸. Takie zawężone pojęcie *magisterium* jest najczęstszym przedmiotem zainteresowania teologów, wśród nich także F. Sullivana⁹.

Francis A. Sullivan nie propaguje uproszczonych teorii teologii doby anty-modernizmu, usiłujących dowieść, że struktury Kościoła – włączywszy oczywiście episkopat – powstały albo przed wniebowstąpieniem Chrystusa, albo rozwinęły się przed śmiercią ostatniego z Apostołów. Czytelnikom, przyzwyczajonym do myślenia podług kryteriów starych szkół teologicznych, tezy amerykańskiego teologa mogą się wydawać radykalne. „Chrystus nie stworzył swoim uczniom projektu organizacji kościelnej, w jakiej mieliby oni wypełniać swoje powołanie”¹⁰ – twierdzi Sullivan. Dopiero Apostołowie, wyznaczając w Jerozolimie siedmiu diakonów,

³ Wyróżniam termin *magisterium* kursywą, chociaż w swoim łacińskim brzmieniu, zdomował się on na stałe w wielu językach nowożytnych.

⁴ „Acta Sanctae Sedis” 1874, 8, s. 438–441.

⁵ Por. S. C. Napierkowski, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 2002³, s. 184 n.

⁶ Zob. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, „*Lumen gentium*” [dalej: KK] 18–25; F. A. Sullivan, *Magisterium...*, s. 24 nn.

⁷ *Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym*, „*Dei verbum*” [dalej: KO] 10.

⁸ Por. F. A. Sullivan, *Magisterium...*, s. 25–27.

⁹ Obszerne opracowanie tej problematyki przedstawił A. Dulle s, *The Two Magisteria: An Interim Reflection*, [w:] *A Church to Believe In*, New York 1982, s. 118–132; z nowszych opracowań zob. m.in. J. Wicks, *Wprowadzenie do metody teologicznej*, przekł. polski J. Ożóg, Kraków 1995, s. 88–100; B. Sesboüé, *Władza w Kościele. Autorytet, prawda i wolność*, przekł. polski P. Rak, Kraków 2003, s. 17–53.

¹⁰ F. A. Sullivan, *Magisterium...*, s. 40.

stworzyli pierwsze zręby struktur władzy w Kościele. Nie istnieje bezpośrednia i zastrzeżona (*direct and exclusive*) sukcesja apostołska. „Cały Kościół posiada sukcesję apostołską, na tyle, na ile wszyscy chrześcijanie mają udział w apostołskim mandacie głoszenia Dobrej Nowiny”¹¹. Orzeczenie Soboru Watykańskiego II, że apostołski urząd biskupów został ustanowiony przez Chrystusa, nie oznacza, że za swojego ziemskiego życia Chrystus Pan jawnie i wprost ustanowił episkopat¹². Wytworzenie się struktur przewodniczenia i nauczania w Kościele było raczej częścią ogólnego zamysłu Bożego, urzeczywistniającego się w prowadzeniu wspólnoty Kościoła przez Ducha Świętego. Apostołowie na mocy mandatu Jezusa podjęli decyzję o tworzeniu struktur władzy i czuli, że w tych decyzjach byli prowadzeni przez Ducha Świętego. Dowód na Boże pochodzenie sukcesji apostołskiej, według Sullivana, wypływa z szybkiego rozwoju episkopatu, jego obecności w całym Kościele, z braku oporu ze strony prezbiterów czy ludu, z powszechnej akceptacji biskupów jako prawowiernych następców Apostołów oraz z ich budującej roli, jaką pełnili w Kościele¹³.

Należy zapytać, czy fakt wytworzenia się struktur władzy w Kościele poprzez stopniowe rozeznawanie potrzeb wspólnoty automatycznie zakłada nieodzowne powiązanie władzy pastoralnej (charyzmat przewodniczenia) z władzą nauczania (charyzmat prorokowania i nauczania)? Dla niektórych to nie jest oczywiste. Hans Küng, którego adwersarzem bez wątpienia jest F. Sullivan, twierdził, że biskupi zmonopolizowali wielość charyzmatów pierwotnego Kościoła. Teolog szwajcarski twierdził, że doszło do swoistego zawłaszczenia przez biskupów charyzmatu i roli proroków oraz nauczycieli. Według Künga, urząd prorocki i nauczycielski przysługuje teologom, którzy są jego jedynymi, prawowitymi sukcesorami¹⁴. Przeciw takim tezom F. Sullivan dowodzi, że w Kościele istnieje szczególny rodzaj nauczania, równie charyzmatyczny, jak akademickie nauczanie teologów. Posiłkuje się przykładem Soboru Watykańskiego II, gdzie wielu biskupów, nie będąc profesjonalnymi teologami, ale z nimi współpracując, skutecznie wypełniało charyzmat nauczania pasterskiego¹⁵. Sullivan jest świadomy, że w pierwotnym Kościele istnieli nauczyciele, którzy nie byli liderami. Jednakże, jego zdaniem, trudno na podstawie Pisma Świętego i Tradycji zaprzeczyć, że przynajmniej niektórzy z Apostołów posiadali podwójny charyzmat: przewodniczenia i nauczania. Historia Kościoła pierwotnego jest dla Sullivana wystarczającym świadectwem, że obdarzenie biskupów podwójnym charyzmatem: przewodniczenia i nauczania, nie było bezprawnym zawłaszczeniem i zmonopolizowaniem ról. Sam Kościół akceptował nauczanie pierwszych biskupów, jako normatywne dla swojej wiary, i ten właśnie fakt uzasadnia wystarczająco roszczenie episkopatu do podwójnego charyzmatu¹⁶.

¹¹ Tamże.

¹² Por. KK 18–20; F. A. Sullivan, *Magisterium...*, s. 40.

¹³ Zob. F. A. Sullivan, *Magisterium...*, s. 42–44.

¹⁴ Por. H. Küng, *Nieomylny?...*, s. 215–223.

¹⁵ Por. F. A. Sullivan, *Magisterium...*, s. 45.

¹⁶ Zob. tamże, s. 47–51.

Argumentacja Sullivana jest następująca. Skoro Kościół prowadzi ludzi do zbawienia w sposób wolny od błędu (łac. *indefectibilitas*, ang. *indefectibility*), to trudno przyjąć, aby błędził w sprawie tak zasadniczej, jak określanie norm swojej wiary, szczególnie, jeśli te rozwijały się na przestrzeni krótkiego czasu we wszystkich Kościołach. To, co przyjmuje cały Kościół, czy to w kwestii doktryny, czy zawartości kanonu ksiąg biblijnych, czy w kwestii prawowiernej sukcesji apostoelskiej – twierdzi Sullivan – musi być rzeczywiście tym, co Kościół za takie uznaje, gdyż jest on prowadzony przez Ducha Świętego¹⁷. Jest to klasyczny argument, który teologia współczesna nazywa argumentem cyrkularnym: Kościół określa, czym jest żywa Tradycja, a żywa Tradycja tworzy Kościół. Jest zadaniem teologów uzasadnienie wiary w to, że tak jak Duch Święty prowadził Kościół w uznaniu pewnych pism, jako natchnionych przez Boga, tak samo prowadził też Kościół w uznaniu biskupów, „jako prawowitych i kompetentnych nauczycieli, których decyzje w sprawach doktryny chrześcijańskiej są normatywne dla całego Kościoła”¹⁸.

Nieomyślność ludu Bożego

Głównym punktem zaczepienia eklezjologii Sullivana jest nauka o nieomyślności ludu Bożego. Nie tylko Kościół katolicki, ale także chrześcijanie innych denominacji traktują zapewnienie Chrystusa o tym, że bramy piekielne nie przemogą założonego przez Niego Kościoła (Mt 16, 18), jako wystarczającą gwarancję zachowania Kościoła w wierności Chrystusowi i Jego Ewangelii, aż do końca czasów. Kościół wierzy, wiarą pewną i niewzruszoną, że cieszy się bezbłędnością (łac. *indefectibilitas*) w prowadzeniu ludzi do zbawienia dzięki obecności w nim Ducha Świętego i samego Zbawiciela¹⁹. Co to roszczenie oznacza w praktyce?

Nieomyślność w wierze ludu Bożego zasadza się na przekonaniu o trwaniu bez zarzutu w prawdziwej wierze, że „Jezus jest Panem” (por. Rz 10, 9). To On zbudował i kontynuuje budowę swojego Kościoła, pozostając w nim aż do końca czasów (por. Mt 28, 20). Trwanie bez zarzutu w prawdziwej wierze, Kościół osiąga dzięki sprawczej mocy Ducha Świętego, również w nim obecnego. Daje on świadectwo o Synu Bożym i prowadzi do poznania całej prawdy, zgodnie z obietnicą Jezusa w mowie daną w czasie ostatniej wieczerzy (por. J 14, 26).

Mowa pożegnalna Jezusa z Ewangelii Janowej jest wystarczającym uzasadnieniem roszczenia ludu Bożego co do jego nieomyślności w sprawach wiary i moralności. Przedmiotem tej wiary nie jest bowiem wiara w cokolwiek, ale wiara w świadectwo Apostołów o Jezusie Chrystusie oraz we wszystkie konsekwencje z tego świadectwa wypływające. Mowa jest zatem o wolności od błędu w wyznawanej wierze apostoelskiej w takim zakresie, że niemożliwe jest, aby w Kościele

¹⁷ Por. tamże, s. 44.

¹⁸ Tamże, s. 51.

¹⁹ Zob. tamże, s. 4–5; por. KK 12.

Chrystusa został kiedykolwiek przyjęty artykuł wiary sprzeczny z autentycznym świadectwem Apostołów. Kościół nie może też przyjąć niczego, co przynajmniej *implicite* nie byłoby w świadectwie Apostołów zawarte²⁰.

Normą wiążącą wszystkich tych, którzy chcą przynależć do Kościoła, jest jego wiara, a ściślej mówiąc, jej treść (*fides quae creditur*). Oznacza to z jednej strony nieomylność ludu Bożego, jako powszechną zgodę na to, co należy do depozytu wiary, z drugiej zaś strony mówimy, że istnieje nadprzyrodzony (tj. nie pochodzi od ludzi) zmysł wiary. Sobór Watykański II wyraził to słowami: „Ogół wiernych, mając namaszczenie od Świętego (sic!), nie może zbłądzić w wierze i tę szczególną swoją właściwość ujawnia przez nadprzyrodzony zmysł wiary całego ludu, gdy ‘poczynając od biskupów aż po ostatniego z wiernych świeckich’ ujawnia on swą powszechną zgodność w sprawach wiary i obyczajów”²¹.

Przy okazji wypada zwrócić uwagę na trudność natury semantycznej. Otóż Vaticanum II nie naucza wprost o nieomylności ludu Bożego, lecz o *indefectibilitas*, co tłumaczy się jako: wolność od błędu, niemożność zachwiania, stałość, wytrwałość. Wydaje się, że F. Sullivan bierze za zrozumiałe samo z siebie rozszerzenie pola semantycznego pojęcia *indefectibilitas* na *infallibilitas*. Stąd w odniesieniu do ludu Bożego używa tych pojęć zamiennie, chociaż pojęcie *infallibilitas* zwyczajowo zarezerwowane jest na określenie nadzwyczajnego, uroczystego nauczania papieża *ex cathedra*²².

Nieomylność magisterium

W tym miejscu wypada przedstawić krótko historię rozwoju dogmatu o nieomylności papieskiej. Pojęcie nieomylności soborów i papieży pojawiło się w teologii pod koniec średniowiecza. Wywołane zostało w kontekście sporu o uznanie ubóstwa franciszkańskiego, jako najdoskonalszej drogi życia chrześcijańskiego, inspirowanej bezpośrednio przez Ducha Świętego. Usiłowano udowodnić, że skoro jakiś papież, chociaż raz głosił jakąś naukę dotyczącą wiary i moralności, to jego następcy są kategorięcznie związani tymi orzeczeniami. Spór, chociaż w punk-

²⁰ Zob. F. A. Sullivan, *Magisterium...*, s. 5. Systematyczny, nowoczesny wykład tej problematyki opracowali m.in.: J. D. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, New York 1985, s. 123–142; P. Granfield, *The Limits of the Papacy. Authority and Autonomy in the Church*, New York 1987; H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj. Teologia Fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, przekł. polski A. Paciorek, Katowice 1993, s. 472–485; H. Fries, *Fundamental Theology*, przekł. angielski R. J. Daly, Washington D. C. 1996, s. 582–614; S. Pié-Ninot, *Wprowadzenie do eklezjologii*, przekł. polski T. Kukułka, Kraków 2002. Z polskich autorów m.in.: H. Bogacki, *Problem nieomylności rozstrzygnięć nauczycielskich Kościoła*, „Collectanea Theologica” 1972, 42, nr 2, s. 71–84; L. Bałter, *Nieomylność encyklik papieskich. Studium historyczno-teologiczne*, Warszawa 1975; H. Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, Warszawa 1996; tenże, *Świadectwo i sens*, Płock 2003, s. 499–516.

²¹ KK 12; Znaczenie pojęcia *sensus fidei* Sobór zacerpnął od św. Augustyna, *De praedestinatione sanctorum*, 14. 27 (*Patrologia Latina* 44, 980).

²² Na temat różnic semantycznych terminów *indefectibilitas* oraz *infallibilitas* zob. H. Waldenfels, *O Bogu...*, s. 472 n.

cie wyjścia dotyczył spraw marginalnych, angażował wielkie osobistości. Stronę zwolenników przypisania papieżowi prerogatywy nieomyślności brali m.in. Piotr Jan Olivi oraz nominalista, Wilhelm Ockham. Paradoksalnie papież Jan XXII odrzucił prerogatywę, której domagali się dla niego franciszkanie²³. Mimo to doktryna powoli rozwijała się w Kościele tak, że w 1870 r., Sobór Watykański I mógł sformułować dogmat o prymacie Biskupa Rzymskiego i jego nieomyślności w sprawach wiary i moralności.

Konstytucja dogmatyczna *Pastor Aeternus* definiuje, że „Biskup Rzymski, gdy mówi *ex cathedra* – tzn. gdy sprawuje urząd pasterza i nauczyciela wszystkich wiernych, swą najwyższą apostołską władzą określa zobowiązującą cały Kościół naukę w sprawach wiary i moralności”, cieszy się nieomyślnością, a orzeczenia takie są niezmiennie same z siebie, a nie na mocy zgody Kościoła²⁴. Tajemnicze *ex cathedra* odnosi się do uroczystych definicji zawartości objawienia. Nauczanie takie ma rangę nauczania uroczystego i nadzwyczajnego. Wszyscy wierni, a więc duchowni i świeccy, biskupi i teologowie są zobowiązani przyjąć takie nauczanie wiarą teologalną. Dogmat ten został przypomniany przez Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen Gentium*²⁵.

Roszczenie to jest wyjątkowe w swoim rodzaju, i jest niejednokrotnie przedmiotem krytyki i polemik. W swojej ekstremalnej formie, ostrze krytyki skierowane bywa przeciwko domniemanemu odwoływaniu się Kościoła do doktryny o nieomyślności papieskiej w kwestiach niezwiązanych z objawieniem, co jest oczywiście aberracją. Historycy, jako słabe punkty tej doktryny, podnoszą kontekst historyczny, socjologiczny i polityczny, w jakim doszło do uchwalenia dogmatu. Wskazują na wpływ „infallibilistów”, faworyzujących ultramontanizm (centralizacja władzy w rękach papieża), propagowanie „hierarchologii” zamiast chrystocentrycznej eklezjologii, wreszcie na wątpliwej jakości egzegezę, usiłującą podbudować doktrynę o papieskiej nieomyślności.

F. A. Sullivan odpowiada, że Kościół nigdy nie uważał, że nieomyślność *magisterium* mogłaby odnosić się do prawd nieobjawionych. Nieomyślność – to specjalna asystencja Ducha Świętego, towarzysząca *magisterium* (biskupom i papieżom na soborach powszechnych oraz samemu papieżowi) w ogłaszaniu, że jakaś prawda wiary pochodzi bezpośrednio z Bożego objawienia. Nad *magisterium* bezpośrednią opiekę sprawuje Duch Święty, dzięki czemu wierni nie mogą być obligowani do uznawania czegoś, co nie pochodzi ze słowa Bożego, za prawdę objawioną przez Boga.

W stosunku do zarzutów natury teologiczno-egzegetycznej nasz autor mówi, że forma, w jakiej został ogłoszony dogmat o nieomyślności papieskiej, odpowiada faktycznemu stanowi rzeczy. Wierzący nie są zobowiązani akceptować rodza-

²³ Zob. B. S e s b o ũ é, *Władza w Kościele...*, s. 173–175; F. A. S u l l i v a n, *Magisterium...*, s. 90–106.

²⁴ *Pastor Aeternus*, [w:] *Breviarium fidei. Kodeks doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. J. Szymusiak, S. Głowa, Poznań 1964, s. 61.

²⁵ KK 25.

ju teologii ani egzegezy, zaproponowanych jako argumentacja przez architektów dogmatu. To bowiem do treści dogmatu nie należy. Treść dogmatu o nieomyślności papieskiej jest natomiast zgodna z pojęciem „Piotrowej posługi” utwierdzenia braci w wierze. Zasada się ona na dwóch, wybitnie rzymskokatolickich przekonaniach:

1. wierze, że Kościół Rzymskokatolicki, w którym trwa (*subsistit*) Kościół Chrystusowy, jest wolny od błędu w prowadzeniu ludzi do zbawienia, i nigdy nie będzie głosił nauki przeciwnej Ewangelii, podając takową jako rzekomo wiążącą wiernych;

2. wierze, że gdy ostatecznie wiążące definicje są owocem głębokich rozważań całego episkopatu, urząd „Piotrowy” na mocy wiary i wspólnoty z całym ludem Bożym w pewnych, ściśle określonych okolicznościach wypełnia funkcję definitywnego orzekania o sprawach wiary, a orzeczenia te mają taką samą moc wiążącą, jak orzeczenia soborów powszechnych²⁶.

Nawet jeśli ten dogmat nie byłby wcześniej przyjęty przez innych papieży, czy też *implicite* zawarty w ich nauczaniu, to trzeba pamiętać, że już teologowie średniowiecza znali podział na definitywne i niedefinitywne wypełnianie autorytetu nauczycielskiego. Stąd Sullivan twierdzi, że dogmat ten bez wątpienia należy do prawd objawionych. Określa on, że „charyzmat nieomyślności” nie odgrywa roli za każdym razem, gdy wypełniania jest funkcja autorytatywnego, hierarchicznego nauczania, ale ma swoje wyjątkowe znaczenie w jasno zdefiniowanych sytuacjach²⁷.

Amerykański jezuita szuka, jak widać, dróg zrozumienia dogmatu o nieomyślności papieskiej przez chrześcijan innych wyznań. Twierdzi, że dogmat ten nie musi wcale być uważany przez teologów niekatolickich za kamień obrazy. Sobór Watykański II przypomniał teologom, aby pamiętali „o istnieniu porządku czy ‘hierarchii’ prawd w nauce katolickiej”²⁸. Dogmat o nieomyślności papieskiej, chociaż podany do przyjęcia całemu Kościołowi, leży na dalszym miejscu w hierarchii prawd objawionych. Pewność trwania w wierze katolickiej nie może zależeć od papieskiej nieomyślności. Gdyby teologowie katolicycy i katolicy pokładali nadzieję na zbawienie jedynie w papieskiej nieomyślności, a nie w Bożym miłosierdziu, to staliby się głóścicielami karykatury dogmatu²⁹.

Magisterium zwyczajne – definitywne i nieomyślne

Większych trudności, niż dotyczące nadzwyczajnego nauczania doktrynalnego, nastęrcza zwyczajne i powszechne nauczanie Urzędu Nauczycielskiego, któremu bywa przypisywany walor orzeczeń nieomyślnych. Tak stanowi konstytucja *Lumen Gentium*:

²⁶ Por. F. A. Sullivan, *Magisterium...*, s. 96.

²⁷ Por. tamże, s. 99.

²⁸ Zob. *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”* [dalej: DE] 11.

²⁹ Por. F. A. Sullivan, *Magisterium...*, s. 117 n.

„Choć poszczególni biskupi nie posiadają przywileju nieomyślności, to jednak głoszą oni nieomyślnie naukę Chrystusową wówczas, gdy nawet rozproszeni po świecie, 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”³⁰.

Nauka ta pochodzi z orzeczenia Soboru Watykańskiego I, włączonego do konstytucji *Dei Filius*, gdzie czytamy:

„Następnie wiarą boską i katolicką należy wierzyć w to wszystko, co jest zawarte w słowie Bożym spisanim lub przekazanym Tradycją i przez Kościół jest podawane do wierzzenia jako przez Boga objawione, czy to w uroczystym orzeczeniu, czy to w zwyczajnym i powszechnym nauczaniu”³¹.

Konstytucja *Lumen Gentium* wyjaśnia zaś, że „Ta nieomyślność, w którą Boski Odkupiciel zechciał wyposażać Kościół swój w określaniu nauki wiary lub obyczajów, ma taki zakres, jak i depozyt boskiego Objawienia, który ma być ze złością przechowywany i wiernie wykładany”³².

F. Sullivan dostrzega tu rozróżnienie na dwa przedmioty nieomyślnego, powszechnego magisterium Kościoła. Przedmiotem *pi e r w s z o r z ę d n y m* jest depozyt wiary, który stanowią Pismo Święte i Tradycja³³. Depozyt ten zawiera prawdy *f o r m a l n i e o b j a w i o n e* przez Boga, należące do doktryny wiary i moralności Kościoła. *D r u g o r z ę d n y p r e d m i o t n i e o m y ś l n o ś c i* tworzą inne prawdy, *n i e o b j a w i o n e f o r m a l n i e*, należące do dziedziny wiary i moralności na tyle, na ile ich istnienie w życiu Kościoła jest wymagane do obrony i wyjaśnienia Ewangelii. Ten drugorzędny przedmiot nieomyślności, zauważa nasz autor, został przez Sobór zamierzony w słowach: „ze złością przechowywany i wiernie wykładany”³⁴.

O ile istnieje zgoda co do zakresu pierwszorzędnego przedmiotu nieomyślności zwyczajnego, powszechnego *magisterium*, o tyle istnieje brak jasnego określenia tego, co należy do przedmiotu drugorzędnego. Owszem, Kongregacja Nauki Wiary wyjaśniła, że do drugorzędnego przedmiotu nieomyślności należy „to, co jest konieczne do należytego strzeżenia i wykładania depozytu wiary”³⁵. Sullivan komentuje jednak, że takie wyjaśnienie jest w zasadzie równoważnikiem ogólnikowego orzeczenia, które zostało zaproponowane w schemacie Komisji Teologicznej Soboru Watykańskiego I: „*veritatis quae necessario requiruntur, ut revelationis depositum integrum custodiat*” (prawdy konieczne wymagane, aby zachować całość depo-

³⁰ KK 25.

³¹ *Dei Filius* 3.

³² KK 25.

³³ Por. KO 10.

³⁴ F. A. Sullivan, *Magisterium...*, s. 127: „In this sentence we find first a generic description of the object of infallibility as ‘doctrine of faith and morals’, this is then distinguished into a *primary object*: ‘the deposit of revelation’, and a *secondary object*, which, as we shall see, is intended by the clause: ‘which must be religiously guarded and faithfully expounded’”.

³⁵ *Mysterium Ecclesiae*, AAS 1973, 65, s. 401.

zytu objawienia)³⁶. Schemat ten, jak wiadomo, na skutek zawirowań politycznych, które wymusiły przerwanie obrad, nie został przez Sobór przyjęty³⁷.

Zdaniem amerykańskiego jezuita, mimo takiego ostrego postawienia kwestii, Kongregacja przyjmuje, że drugorzędny przedmiot nieomylnego nauczania zwyczajnego, powszechnego *magisterium*, odnosi się jedynie do doktryn teologicznie pewnych. Pozwala to współczesnej teologii przyjąć trend ograniczenia zakresu tego przedmiotu do tego „co jest ściśle wymagane, aby *magisterium* zwyczajne mogło bronić i wyjaśniać Ewangelię”³⁸. Zakres zagadnień mieszczących się w tak rozumianym drugorzędnym przedmiocie *magisterium* nasz autor ilustruje następującymi przykładami: potępienie twierdzeń przeciwnych prawdom objawionym, twierdzenia z konieczności wypływające z prawd objawionych, fakty dogmatyczne (zgodność lub niezgodność opinii z prawdami objawionymi), uroczyste kanonizacje.

W ramach takiego rozwiązania problemu pojawia się pytanie, czy *magisterium* zwyczajne naucza nieomylnie w kwestiach dotyczących prawa naturalnego. Odpowiedź, jak się okazuje, prosta nie jest. Naszego autora nie zadowala zasada, że poszczególne normy prawa naturalnego – nawet jeśli nie są bezpośrednio objawione – są sprawą moralności, a zatem Urząd Nauczycielski Kościoła ma mandat do nauczania ich w sposób autorytatywny. Przywołuje w tej kwestii zdanie biskupa Gassera, który na Soborze Watykańskim I dowodził, że nie wszystkie zasady moralności należą pod każdym względem do depozytu wiary. Zdaniem Sullivana, niewystarczający jest także argument, podług którego *magisterium* z definicji nie może zostać pozbawione prawa interpretacji prawa naturalnego, gdyż cieszy się nie tylko autorytetem duszpasterskim, ale także nieomylnością. Taka argumentacja została odrzucona przez ojców Soboru Watykańskiego II; zdaniem naszego autora, nie ma podstaw, aby ją ponownie propagować³⁹. Sullivana nie zadowala też argument, że niemożliwy jest taki błąd w nauczaniu moralnym Kościoła, który mógłby stać się okazją do formalnego grzechu, oraz że niemożliwe jest, aby Kościół stał się przyczyną lub okazją do grzechu. Dla teologa z *Gregorianum*, właśnie ten argument nie ostałby się ani wobec danych z historii Kościoła, ani wobec logiki. Jeśli w przeszłości miały miejsce gorszące zachowania liderów Kościoła, niejednokrotnie pobudzające wiernych do grzechu, to jak uzasadnić brak przyzwolenia na błąd w nauczaniu moralności, który w konsekwencji również mógłby przywieść kogoś do grzechu?⁴⁰

Sullivan sprzyja teorii, zgodnie z którą poszczególne normy prawa naturalnego nie mogą być przedmiotem nieomylnego nauczania *magisterium* zwyczajnego. Aby jakieś twierdzenie uznać za nieomylnie, musi być ono *n i e o d w r a c a l n e*, to znaczy nie powinno podlegać dalszemu rozwojowi. Doświadczenie uczy, że „człowiek dochodzi do poznania konkretnych norm prawa naturalnego za pomo-

³⁶ *Schema Primum De Ecclesia*, Canon IX, Mansi 51, 552.

³⁷ F. A. Sullivan, *Magisterium...*, s. 133–135.

³⁸ Tamże.

³⁹ Por. tamże, s. 140 n.; *Acta Synodalia Conc. Vat. II*, I/4, s. 48.

⁴⁰ Por. F. A. Sullivan, *Magisterium...*, s. 142.

cą swojego intelektu”. W procesie poznawczym mogą istnieć elementy kłójące się z możliwością osiągnięcia absolutnego określenia konkretnych norm prawa naturalnego. Natura ludzka nie jest zamkniętą księgą, powtarza Sullivan za K. Rahnerem, ale podlega dynamice rozwoju⁴¹. Ta myśl, zdaniem naszego autora, współgra z nauczaniem konstytucji *Gaudium et Spes*, gdzie mówi się, że badając ludzką naturę, należy zwrócić się do ludzkiego doświadczenia, którego dane wolno łączyć ze światłem objawienia.

Nie oznacza to wszakże, że niektóre prawidła prawa naturalnego nie zostały formalnie przez Boga objawione. Owszem zostały objawione, a zatem są *p i e r w s z o r z ę d n y m p r z e d m i o t e m* nieomylnego nauczania *magisterium* zwyczajnego. *Magisterium* ma jednak wystarczające kompetencje, aby wypełniać swój autorytet nauczycielski poprzez zastosowanie praw naturalnych do objaśnienia konkretnych problemów moralnych. Jednakże nie należy w tym wypadku mówić o nieomyślności, ale raczej o nauczaniu z autorytetem doktrynalnym, właściwym *magisterium* duszpasterskiemu.

Konsekwencje takich tez są daleko idące. Sullivan nie zaprzecza, że istnieją pewne powszechne normy moralne, wynikające z ontycznej natury człowieka i jako takie są wspólne wszystkim istotom rozumnym. Nie wyklucza to jednak istnienia pewnych norm, które zmianom podlegają. To właśnie te normy nie mogą być właściwą materią nieodwołalnego nauczania. W konsekwencji nie mogły one być w przeszłości, ani nie będą mogły być w przyszłości, nieomylnie nauczone przez *magisterium* zwyczajne⁴². To nie wyklucza wszakże zasady, aby nauczanie w tych kwestiach było jednak podejmowane przez autorytatywne oświadczenia *magisterium* dla podtrzymania prawdy słowa Bożego i formacji sumień chrześcijańskich. Oznacza to w praktyce, że takie nauczanie mieści się na innym stopniu skali kwalifikacji teologicznych orzeczeń doktrynalnych.

Nie-definitywne *magisterium* zwyczajne Kościoła

Trzecim stopniem powagi nauczania, któremu w Kościele należy okazać religijne przyporządkowanie się (*obsequium religiosum*), są właśnie oświadczenia

⁴¹ Por. tamże, s. 151 n.; K. Rahner, *Basic Observations on the Subject of the Changeable and Unchangeable Factors in the Church*, „Theological Investigations” 1976, 14, s. 15.

⁴² Sullivan przytacza szereg prac opublikowanych w ostatnich dekadach, podpierających jego tezę: C. E. Curran, *Pluralism in Catholic Moral Theology*, [w:] *Readings in Moral Theology*, 3, eds. C. Curran, R. McCormick, New York 1982, s. 364–387; P. Delhaye, *Conscience and Church Authority*, „Louvain Studies” 1969, 2, s. 355–375; B. Häring, *Magistero*, [w:] *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, red. L. Rossi, A. Valsecchi, Roma 1974³, s. 583–594; B. Schüller, *Zur theologischen Diskussion um die Lex Naturalis*, „Theologie und Philosophie” 1966, 41, s. 481–503; G. Baum, *Doctrinal Renewal*, „Journal of Ecumenical Studies” 1965, 2, s. 365–381; J. P. Boyle, *The Natural Law and the Magisterium*, [w:] „Proceedings of the Catholic Theological Society of America” 1979, 34, s. 189–210; J. P. Mackey, *Teaching Authority in Faith and Morals*, [w:] *Morals, Law and Authority*, Dublin 1969, s. 91–114. Sullivan podkreśla, że ta opinia została skutecznie obrobiona w czasie rozprawy doktorskiej na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie przez W. Levada (*Infallible Church Magisterium and the Natural Moral Law*, Roma 1970).

wydawane dla podtrzymania prawdy słowa Bożego. Nie posiadają one charakteru wiążącej definicji. Niekiedy podnosi się przy tej okazji kwestię uzasadnionej różnicy zdań między *magisterium* a teologami. Jak sporne potrafi to być zagadnienie, ilustruje chociażby dyskusja wokół ważności święceń anglikańskich. 18 V 1998 r. Jan Paweł II opublikował w formie *motu proprio*, list pasterski *Ad tuendam fidem*, w którym uzupełnia obowiązujące teksty *Kodeksu prawa kanonicznego* i *Kodeksu kanonów Kościołów Wschodnich* o przepisy ustanawiające obowiązek zachowywania prawd ogłaszanych w sposób definitywny przez *magisterium* Kościoła. List wywołał falę polemik. Przypomniał bowiem także, nieco zapomniany, kanon 752 *Kodeksu prawa kanonicznego*, w którym prawodawca nakazuje, aby okazywać religijne posłuszeństwo woli i umysłu nauce, którą głosi papież, czy też Kolegium Biskupów sprawujących autentyczny Urząd Nauczycielski, także wtedy, gdy nie jest ona podawana z intencją definitywnego jej określenia⁴³. Ponadto do *Kodeksu prawa kanonicznego* wprowadzono kanony orzekające o podleganiu sprawiedliwej karze osób z uporem odrzucających tę naukę. Prawdziwą burzę medialną wywołało jednak dopiero wystąpienie prefekta Kongregacji Nauki Wiary, kardynała J. Ratzingera. Opublikował on teksty aktualnie obowiązujących wyznań wiary, składanych przy obejmowaniu urzędów kościelnych (biskupów, proboszczów, wykładowców teologii), a także wyjaśnienie doktrynalne tych wyznań. To ostatnie zawiera listę doktryn odrzucanych przez Kościół, chociaż wiadomo, że względem niektórych nauczanie Kościoła nie jest definitywne⁴⁴. Na „liście” doktryn odrzuconych znalazły się m.in.: kapłaństwo kobiet, ważność święceń anglikańskich, kwestia aborcji, eutanazja, prostytutka i inne⁴⁵.

W obronie *motu proprio* podniosły się głosy, że w zasadzie Jan Paweł II nie wprowadził żadnych istotnych zmian, chociaż mógł pominąć wyszczególnianie błędzących teologów⁴⁶. Podniosło się jednak wiele krytycznych głosów nie tyle wobec tego dokumentu, ile wobec noty wyjaśniającej, opublikowanej przez Kongregację Nauki Wiary. F. A. Sullivan uznał tę notę za niefortunną. Jego zdaniem, piętrzy ona trudności w dialogu z Kościołem anglikańskim. Chodzi głównie o uznanie nieważności święceń anglikańskich. Sullivan zwrócił uwagę, że wprawdzie w 1896 r., papież Leon XIII wydał bullę *Apostolicae curae*, w której ogłosił nieważność święceń anglikańskich, to jednak sama Stolica Apostolska nigdy oficjalnie nie oświadczyła, że orzeczenie papieża w tej sprawie jest nieomyślne, *ergo* nieodwracalne⁴⁷. Nasz autor przypomina też, że w 1979 r. powołana przez Stolicę Apostolską komisja anglikańsko-rzymskokatolicka uświadomiła konieczność weryfikacji nauczania zawartego w bulli *Apostolicae curae*. Fakt, że Kongregacja

⁴³ Por. Jan Paweł II, *Motu proprio „Ad tuendam fidem”*, AAS 1998, 90, s. 457–461.

⁴⁴ Zob. *W trosce o pełnię wiary*, Tarnów 2002, s. 48–56.

⁴⁵ Por. tamże, s. 54 n.

⁴⁶ Replikowali m.in. L. Orsy, F. A. Sullivan, H. Pottmeyer.

⁴⁷ Problem jest niezwykle złożony. Ten sam papież bowiem polecił Sekretarzowi Stanu napisać list do Lorda Halifax, w którym miało zostać potwierdzone, że intencją papieża było definitywne określenie nieważności święceń anglikańskich. List, chociaż nie został formalnie podpisany przez papieża, to jednak na wiele lat uniemożliwił dialog między dwoma Kościołami.

Nauki Wiary arbitralnie uznała, że święcenia anglikańskie są nieważne, oznacza dla naszego autora zagrożenie trzydziestu lat dialogu ekumenicznego pomiędzy Kościołem katolickim a anglikańskim⁴⁸.

Historia doktryny katolickiej, uważa Sullivan, zaleca ostrożność w określaniu, że jakaś prawda jest nieomylnie nauczana przez *magisterium* zwyczajne. Mogą bowiem istnieć przyczyny, że jakiś pogląd, co do którego w przeszłości była zgoda, taką zgodą dzisiaj już się nie cieszy. W takim wypadku byłoby roztropniej odłożyć na bok ostateczne deklaracje, aż do czasu, gdy stanie się jasne, czy mamy do czynienia z kwestią, która obliguje Kościół do spojrzenia na stary problem w nowym świetle.

F. Sullivanowi zależy w na przezwycięzeniu dwóch skrajnych, wydaje się, tendencji. Jedną nazywa „inflacją” pojęcia nieomyślności, czyli uzależnieniu pewności wiary katolickiej od nieomyślności papieskiej. Jak wiadomo, nie każde orzeczenie *magisterium* jest nieomyślne i nieodwracalne. Przykładem jest chociażby przedstawiona powyżej historia kwestii ważności święceń anglikańskich. Druga tendencja, którą usiłuje przezwyciężyć nasz autor, to bezkrytyczna niezgoda na jakieś nauczanie *magisterium*, nawet gdy trudno o tym orzec, że jest ono absolutnie pewne i nieodwracalne⁴⁹. Sullivan proponuje drogę umiarkowaną, uwzględniającą głęboką świadomość różnicy pomiędzy nauczaniem nieomyślnym a takim, które chociaż nieomyślne nie jest, to jednak w jakimś stopniu wiąże w sumieniu osobę wierzącą. To podejście, nazwijmy je, drogi pośredniej jest uzasadnione nie tylko Tradycją⁵⁰. Ma ono znaczenie dla dialogu ekumenicznego oraz dla wyzwań rzucanych przez fluktuującą kulturę świata współczesnego. Jak pokazuje doświadczenie ostatnich dekad, prorocki głos papieża i biskupów, dotyczący palących kwestii ludzkości, może być cenny zarówno dla wierzących, jak i niewierzących.

Pytanie o *subsistit*

W dyskusji nad *magisterium* Kościoła, Sullivan znaczną rolę przypisuje kwestii trwania Kościoła Chrystusowego w Kościele katolickim. Zasadne jest zatem przybliżenie tej problematyki.

W pierwszym, roboczym dokumencie konstytucji dogmatycznej o Kościele, opracowanym dla ojców Soboru Watykańskiego II, znalazło się następujące zdanie: „Święty rzymski Kościół katolicki jest Mistycznym Ciałem Chrystusa [...] i tylko ten jeden, który jest rzymskim i katolickim ma prawo nazywać się Kościołem”. Schemat, jak wiemy, spotkał się z chłodnym przyjęciem ojców soborowych. Zastąpiono go innym dokumentem, w którym przyznano, że „poza strukturą Kościoła można znaleźć wiele pierwiastków uświęcających, które z natury przyna-

⁴⁸ Zob. *A New Obstacle to Anglican-Roman Catholic Dialogue*, „America” 1998, 179.

⁴⁹ Zob. F. A. Sullivan, *Magisterium...*, s. 171 nn.

⁵⁰ W dysputach teologicznych drogę pośrednią propagował min. św. Augustyn. Zob. np. *De fide et operibus* 4, 5 (*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* 41, 37).

leżą do Chrystusowego Kościoła”. Ta otwarta formuła także nie zadowoliła ojców zebranych na soborze. W rezultacie orzeczono, że „Kościół ten [jeden, święty, katolicki i apostołowski – przyp. W.D.] ustanowiony i zorganizowany na tym świecie jako społeczność, t r w a (*subsistit*) w Kościele katolickim, rządzonej przez następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim we wspólnocie, choć i poza jego organizmem znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia”⁵¹. Tajemnicze *subsistit* nie doczekało się jednak oficjalnego komentarza ojców soborowych. Intencja, z jaką to określenie zostało włączone do tekstu konstytucji o Kościele, pozostała wtedy niewyjaśniona.

Francis A. Sullivan stawia w tym kontekście ważne pytanie. Jakie znaczenie ma zmiana „j e s t” na „t r w a” dla refleksji o Kościele katolickim⁵²? Podstawową kwestią jest s p o s ó b (modus), w jaki Kościół Chrystusowy trwa w Kościele katolickim. Sullivan uważa, że odpowiedź na to pytanie znajduje się w soborowym dekreście o ekumenizmie, *Unitatis redintegratio*. Dokument ten stanowi, że jedność, którą Kościół Chrystusowy zgubił w ciągu wieków swojej historii, t r w a w Kościele katolickim⁵³. Ten szczególny rodzaj jedności opiera się na następujących cechach: wyznawaniu tej samej wiary, uczestnictwie w tych samych sakramentach, uznaniu posługi słowa, akceptacji posługi sakramentalnej i posługi przewodniczenia, uznaniu sukcesji apostołowskiej. Sullivan nazywa tę jedność j e d y n i e instytucjonalną. Podkreślamy słowo j e d y n i e, świadomi, że wspólnoty niekatolickie, pozbawione wspomnianych wyżej środków, poprzez doskonałe praktykowanie cnót wiary, nadziei i miłości mogą osiągnąć większą komuniję z Chrystusem. Łacińskie *subsistit* niekoniecznie musi oznaczać integralność strukturalną, jaką cieszy się Kościół katolicki. W niektórych bowiem kościołach mogą trwać katolickie zwyczaje, tradycje, cechy czy instytucje. Trwanie tych form nie oznacza automatycznego postawienia znaku równości pomiędzy jednym trwaniem a drugim⁵⁴.

W tym kontekście rodzi się pytanie, czy poza światem katolickim istnieją j e d y n i e pierwiastki prawdziwego Kościoła Chrystusowego? Na tak postawione pytanie Kongregacja Doktryny Wiary, odpowiadając w 1985 r. na błędy doktrynalne zawarte w książce Leonarda Boffa, *Church, Charism and Power*, odpowiada bezsprzecznie pozytywnie. Orzeczenie to nie satysfakcjonuje jednak Sullivana. Twierdzi on, że opinia Kongregacji, stwierdzająca, że „Sobór natomiast wybrał słowo *subsistit* właśnie dlatego, by wyjaśnić, że jest tylko jedno istnienie prawdziwego Kościoła, a poza widzialnym z nim związkiem istnieją tylko *elementa Ecclesiae*, które będąc elementami Kościoła, pobudzają i prowadzą do prawdziwego Kościoła”, nie jest opinią oddającą precyzyjnie myśl Soboru⁵⁵. Francis Sullivan uważa też, że zakres pojęcia *subsistit* nie jest do końca wyjaśniony, a interpreta-

⁵¹ KK 8.

⁵² Zob. *The Church We Believe*, [w:] *One, Holy, Catholic and Apostolic*, New York 1988, s. 25 n.

⁵³ Por. DE 4.

⁵⁴ Zob. F. A. Sullivan, *The Church We Believe...*, s. 25–29.

⁵⁵ Por. *Mysterium Ecclesiae*, AAS 1973, 65, s. 396–398 oraz polski przekład *W trosce o pełnię wiary*, s. 54 n.

cja tego pojęcia jest przedmiotem teologii spekulatywnej. Uważa, że w świetle dekretu *Unitatis redintegratio* wykładnia doktryny o *subsistit*, przedstawiona przez Kongregację Nauki Wiary, jest trudna do udowodnienia. Jako argument przywołuje zalecenie papieża Pawła VI, aby *subsistit* interpretować w świetle *Unitatis reintegratio*. Papież mówi bowiem *explicite* o „Kościołach i wspólnotach kościelnych, odłączonych od Rzymskiej Stolicy Apostolskiej”⁵⁶. Dlatego zadaniem teologów jest nie tyle udowodniać, że Kościołem Chrystusa jest Kościół Rzymski, ale dowieść, że Kościół Chrystusa trwa w Kościele katolickim. Gdy chodzi o inne kościoły, to Sullivan jest zdania, że *subsistit*, nie oznacza jakoby Sobór Watykański II uznał, że Kościoła Chrystusa nie można znaleźć gdzie indziej. Jest przekonany, że Jan Paweł II miał rację, głosząc, że w takiej mierze, w jakiej są obecne elementy uświęcenia i prawdy w innych wspólnotach chrześcijańskich, w takiej mierze „jest w nich czynnie obecny jedyny Kościół Chrystusowy”⁵⁷.

* * *

Ośmieliłem się nazwać wiek XX wiekiem debaty nad magisterium. W tej debacie czynny udział bierze Francis A. Sullivan. Swoją pracę opiera na metodzie historyczno-krytycznej i wierności myśli *Vaticanum II*. W refleksji teologicznej posiłkuje się nierzadko osiągnięciami takich mistrzów teologii współczesnej, jak Y. Congar czy K. Rahner. Sprawia to, że ogólne rozważania o naturze magisterium nie należą może do szczególnie odkrywczych. Ciekawe natomiast wydają się szczegółowe konsekwencje wynikające z refleksji nad nieomylnością magisterium. Wymienić tutaj można wskazanie na dynamikę osoby ludzkiej rozwijającej się tak w sferze egzystencjalnej, jak i kulturowej. Wydaje się, że takie ukierunkowanie badań umożliwiwa trwały udział w debatach nad gorącymi zagadnieniami należącym do doktryny wiary i moralności, bez naruszania depozytu wiary.

Eklezjologia Sullivana usiłuje znaleźć łączniki pomiędzy Kościołem naszego wyznania wiary a Kościołem naszego codziennego doświadczenia. On sam jest przepełniony miłością do Kościoła. Wierzy, że wspólnota Kościoła jest oparta na chrześcijańskiej nadziei wypełnienia się słów Jezusa, „Aby byli jedno”. Wierzy, że Kościół wejdzie do królestwa Bożego jako jeden, święty, powszechny lud Boży.

⁵⁶ P a w e ł V I, *Alokucja z okazji promulgacji Konstytucji Soborowej „De Ecclesiae” i Dekretów Soborowych o Kościołach Wschodnich i o Ekumenizmie*, AAS 1964, 56, s. 1012 n.

⁵⁷ *Ut unum sint*, 11; por. F. A. Sullivan, *The Church We Believe...*, s. 29–33; Do czasu *Communio in notio, Dominus Iesus* oraz wcześniejszej Noty Kongregacji Doktryny Wiary O wyrażeniu „Kościoły siostrzane” większość komentatorów była zdania, że pojęcie *subsistit* stanowi otwarcie się Kościoła katolickiego na ewentualne uznanie rzeczywistości Kościoła w wyznaniach niekatolickich. Deklaracja *Dominus Iesus* podtrzymała interpretację *subsistit* podaną w dokumentach Kongregacji Nauki Wiary: *Misterium ecclesiae*, AAS 1973, 65, s. 396–408 oraz *Informacja o książce o. Leonardo Boffa OFM. „Chiesa: Carisma e potere. Saggio di ecclesologia militante”*, AAS 1985, 77, s. 756–762; zob. *Kościół po Dominus Iesus*, „Znak” 2001, nr 552, s. 10–37; H. Waldenfels, *Dominus Iesus i Zbawienie*, tamże, s. 56–75.

**THE TEACHING AND THE QUERYING CHURCH.
SIDENOTES ON F. A. SULLIVAN'S ECCLESIOLOGY**

S u m m a r y

The 20th century may be called the age of debate over *magisterium*. One of the main figures and experts in this debate is an American theologian F. A. Sullivan. His works including *Magisterium: Teaching Authority in the Catholic Church*, New York 1983; *The Church We Believe In: One, Holy, Catholic and Apostolic*, New York 1988, and *Creative Fidelity. Weighing and Interpreting Documents of the Magisterium*, Dublin 1996 are considered classics in contemporary ecclesiology. This article presents Sullivan's views on the issues of infallibility, ordinary *magisterium*, and the question of *subsistit*. The American theologian bases his approach on the historical-critical method and on fidelity of the teaching of *Vaticanum II*. Like most of the contemporary theologians, Sullivan does not believe in a systematic theology. His ecclesiology is deeply ecumenical and seeks to build bridges between the Church as known in the profession of faith, and the Church of our everyday experience.