

OBRAZ PAPIEŻA NA SOBORZE WATYKAŃSKIM I

„Po zatwierdzeniu papieskim Biskupi klaskali, a za ich przykładem poszli wszyscy wierni zgromadzeni w bazylice św. Piotra i zaczęli wołać: Niech żyje nieomylny Papież! Tymczasem szalała okropna burza: błyskawice, grzmoty, woda, pioruny zdawały się zwiastować koniec świata... Ogłoszono wojnę między Francją a Prusami. Kto wie, czy zdołamy się zebrać ponownie?”¹ Tymi słowy kończy się *Dziennik soboru ekumenicznego Watykańskiego*, pisany „dzień po dniu” przez Giulio Arrigoni, arcybiskupa Lucca, który uczestniczył bardzo kompetentnie w pracach Soboru. Uwagi powyższe dotyczą sesji publicznej z dn. 18 lipca 1870 r., w trakcie której została ostatecznie zatwierdzona *Constitutio prima de Ecclesia Christi*. Zwyczajna proza przekazująca dość istotne wiadomości: radość biskupów, uznanie nieomylności papieża przez wiernych — jakby odpowiedź ludu na wydarzenie od dawna oczekiwane, złowrogi cień wojny, uzasadnione wątpliwości co do dalszego trwania Soboru i pewna specyfika kronikarska, cechująca się licznymi, celowymi iluzjami w okresie walki o Rzym i gwałtownej nawałnicy w chwili, gdy ogłaszano dekrety mówiące o prerogatywach papieskich².

Gwałtowne dyskusje będą się toczyły jeszcze długo potem w samym katolicyzmie i poza nim, zarówno na temat specyfiki Soboru w ogólności, jak też przede wszystkim wagi prymatu

¹ M. Maccarrone, *Il Concilio Vaticano I e il „Giornale” di Mons. Arrigoni*, Padova 1966, t. II, s. 148.

² Według *La Nazione* z 25 lipca 1870 r., „gdy Papież wypowiadał słowa uroczystej definicji niezwykle potężny huk zmroził serca wielu obecnych. Dwa dni wcześniej *L’Italia* donosiła, że to silne wyładowanie atmosferyczne było dla ludu znakiem dezaprobaty Boga. Zob. C. Ceccuti, *Il Concilio Vaticano I nella stampa italiana (1868—1870)*, Roma 1970, s. 233 n. Zupełnie innego pokroju są wypowiedzi wielkiego „obrońcy” nieomylności, na tej ceremonii, on zaś sam przerażony, przerwał na dłuższą chwilę”. słynnego dziennikarza Veuillota: „Niesłychany huragan rozpełtał się nad św. Piotrem, pogrążonym niemal w całkowitej ciemności. Dogmat został ogłoszony wśród błyskawic i grzmotów. W tłumie jedni myśleli o galikanizmie i mówili: to pogrzeb! Inni myśleli o przyszłości i mówili: jesteśmy na Synaju. To ujęcie bardziej odpowiada mej wierze. Mam wrażenie, że wychodzimy dzisiaj z Egiptu i że odtąd świat będzie *odfaraonizowany*. Prawdę mówiąc, od miejsca, z którego wychodziliśmy, droga może być długa, ale mamy Mojżesza lepszego i większego od Mojżesza”. L. Veuillot, *Rome pendant le Concile*, t. II, Paris 1872, s. 430—431.

i nieomyślności papieskiej. Również w ramach studiów historyczno-teologicznych pierwsze próby dokonania syntezy Vaticanum I będą nacechowane nie uśmierzoną, jak dotąd, polemiką. Wystarczy wspomnieć tu dwa dzieła. Pierwsze J. Friedricha, ucznia Döllingera, zdecydowanie przeciwne dogmatowi „papieskiemu”³, było nasycone krytyką całej „drogi” soborowej, a zwłaszcza tych „poczynañ”, które dotyczyły definicji „papieskich”. Zgoła inny charakter ma obszerne studium jezuita T. Grandera, opublikowane kilkanaście lat później⁴: dochodzą w nim do głosu wnikliwe badania archiwalne oraz teza uzasadniona całym splotem wydarzeń i stanowisk. Niestety, wyraźne są tu także tony apologetyczne oraz nastawienie z góry niechętne do tzw. „mniejszości” soborowej, czyli do ojców przeciwnych definicji dogmatycznej.

Wraz z upływem czasu odczuwa się bardziej spokojne podejście do przebiegu prac Zgromadzenia, do tendencji je charakteryzujących oraz do rangi przyznawanej dokumentom końcowym. Nie jest tu miejsce odpowiednie do omawiania rozpraw dotyczących tej problematyki, jakie ukazały się w wielkiej ilości zwłaszcza w dobie Soboru Watykańskiego II⁵. Przynoszą one niewątpliwie wielkie pogłębienie eklezjologiczne wraz z krytycznym przewartościowaniem pewnych ujęć „sekcjarskich”; ukazują również wkład biskupów różnych narodowości oraz zakonów w dzieło Soboru; przybliżają wreszcie fakty na podstawie diariuszy czy też korespondencji soborowej.

Nową ożywioną dyskusję w tej dziedzinie sprowokował H. Küng⁶, który podszedł do zagadnienia w sposób zdecydowanie filozoficzno-teologiczny (a nie historyczny). W siedem lat później pojawiło się dzieło usytuowane na płaszczyźnie czysto historyograficznej, które miało wielki rezonans. Jego autorem jest A. B. Hasler⁷. To i inne prace ukazały w nowym świetle problem

³ *Geschichte des Vatikanischen Konzils*, t. I-III, Nordlingen 1877—1887.

⁴ *Geschichte des Vatikanischen Konzils*, t. I-III, Freiburg im Br. 1903—1906.

⁵ Podaje je mkin. G. Martina, *Pio IX (1867—1878)*, Roma 1990, s. 111 n. Spośród wielu prac sądzę, że warto wymienić: R. Aubert, *Vatican I*, Paris 1964 (imponująca bibliografia na ss. 325—369); tenże, *Il pontificato di Pio IX (1846—1878)*, t. II, Torino 1970², s. 477—561; U. Betti, *La costituzione dogmatica „Pastor aeternus” del concilio Vaticano I*, Roma 1961; G. Dejaifve, *Papes et évêques au premier Concile du Vatican*, Paris 1961; G. Thils, *L'infalibilité pontificale*, Gembloux 1968.

⁶ *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Einsiedeln 1970.

⁷ *Pius IX (1846—1878). Päpstliche Unfehlbarkeit und Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie*, Stuttgart 1977. Skrócone wydania tego dwutomowego dzieła pojawiły się w j. niemieckim (1979), holenderskim (1980) i włoskim (*Come il papa divenne infallibile. Restrocena del Vaticano I*, Torino 1982).

stopnia wolności w łonie samego Soboru, granice dowodów biblijno-tradycyjnych, dołączonych do sformułowań dogmatycznych, a także domniemany przymus, względnie inne środki powodujące — jak sądzono — stopniowe opowiadanie się za dyktatem soborowym biskupów przeciwnych tej definicji. Prace prowadzone przez historyków i teologów pozwalają obecnie utworzyć obraz bogaty w postacie i postawy, umożliwiający prezentację w miarę dokładną i dojrzałą toczących się wówczas sporów i polemik, łatwych już dzisiaj do rozszyfrowania. Wnikliwe badania, choć przedstawione celowo w sposób syntetyczny, zawiera wydany nie tak dawno trzeci tom dzieła G. Martina, poświęcony biografii Piusa IX⁸. Wnikając mozolnie w ten olbrzymi materiał wydany i niewydany, można śledzić dokładnie kolejne etapy wypracowywania tekstów, zachęty, naciski oraz reakcje papieża, a także postawy ojców soborowych. Dostrzega się przy tym, jak podczas debaty nie zaniechano żadnej faktycznej możliwości wyrazu, przy równoczesnej konfrontacji różnych punktów widzenia, w trakcie której była w pełni zagwarantowana i stcsowana wcale nie fikcyjna dialektyka wśród odmiennych stanowisk, wpływająca zresztą dosyć wyraźnie na decyzje końcowe. Te z kolei, jeśli się je oceni miarą konkretnych okoliczności historycznych oraz pewnych nachyleń, jakie towarzyszyły pracy soborowej, bądź też stopniowo na nią wpływały, jawią się jako dość odległe od interpretacji maksymalistycznych, jakie na temat roli papieża zaczęły się potem ustalać jako wynik interpretacji teologicznej, wypowiedzi kaznodziejskich i propagandowych z jednej strony oraz polemik z drugiej. Uwzględniając takie ramy historiograficzne, można się pokusić o błyskawiczne ukazanie tego, co zdefiniował Sobór Watykański I w odniesieniu do prerogatyw papieskich.

Jak powszechnie wiadomo, w ramach prac przygotowawczych do Soboru został opracowany schemat dotyczący eklezjologii⁹. Po raz pierwszy doniosły dokument Magisterium miał ukazać organiczną wizję samej istoty Kościoła, jego ramy instytucjonalne, zakres władzy przysługującej mu także w relacji do społeczności świeckiej. Takie całościowe ujęcie, zanim zespoliło się w tekst jednolity, zostało wyartykułowane w częściach odrębnych. Wśród nich znalazła się też refleksja poświęcona wyraźnie papieżowi, którą Komisja centralna zaaprobowała dn. 22 sierpnia 1869 r.¹⁰.

⁸ *Pio IX* (dz. cyt. w przyp. 5), s. 111—232.

⁹ Krótkie lecz dokładne dane dotyczące soborowej *iter*, zob. H. Rondet, *Vatican I*, Paris 1962.

¹⁰ Por. J.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. 43-53, Arnheim 1923—1927 (cytowany dalej: Mansi). Tu: t. 49, 748 n.

Tekst dzielił się na dwie części: pierwsze trzy rozdziały poświęcono kolejno zagadnieniom ustanowienia, trwałości oraz natury prymatu; w części drugiej natomiast podjęto kwestię wzbudzącą niesłychanie wiele emocji i bardzo żywo podówczas dyskutowaną, mianowicie doczesnej, świeckiej władzy Stolicy św. Godne uwagi jest przy tym to, że nie podjęto tutaj problemu nieomyślności następcy św. Piotra. Inny z kolei schemat, nazwany wprost *De Ecclesia*, był omawiany przez Komisję centralną w dniach 26 i 29 października tegoż roku¹¹.

21 stycznia 1970 r., a więc już w trakcie Soboru, rozdano ojcóm obszerny projekt Konstytucji o Kościele, ujęty w 15 rozdziałach, z których r. 11 zespalał w sobie zagadnienia dotyczące papieża¹². W tydzień później do centralnej Komisji soborowej wpłynęło pismo podpisane przez przeszło 400 ojców, zawierające petycję wprowadzenia do porządku obrad zagadnienia osobistej nieomyślności papieża¹³. Po 24 godzinach ta sama Komisja otrzymała kontrpropozycję podpisaną przez 136 ojców, przeważnie narodowości niemieckiej, przez kilku Francuzów, Amerykanów, siedmiu Włochów i około dwudziestu ojców ze Wschodu¹⁴. Tym samym ujawniły się wyraźnie, chociaż ten podział jest wielce uproszczony, jak to zwykle bywa w podobnych przypadkach, dwa nurty widoczne zresztą dcsyć mocno jeszcze w fazie przygotowania Soboru, które miały ścierać się ze sobą w auli soborowej oraz przynieść — każdy według własnych możliwości i nastawienia teologiczno-pastoralnego — namacalny wprost wkład w wyniki końcowe.

Obiektywnie trudno było nie wziąć, na Soborze, pod rozwagę zagadnienia określonego jako „nieomyślność Biskupa Rzymskiego”. Chociaż bowiem oficjalne teksty przygotowane na Sobór wcale na to nie wskazywały, samo krzyżowanie się głosów, różnorakie hipotezy czy kontrowersje poprzedzające Sobór zmuszały poniekąd ojców do zajęcia się tą kwestią, jakkolwiek zostałyaby ona ujęta. Wymowne wydarzenia miały zwłaszcza miejsce jakby w przeddzień Soboru. Wystarczy wspomnieć tu cały splot polemik wywołanych krótkim artykułem zamieszczonym w *Civiltà Cattolica* z 6 lutego 1869 r., a więc niemal na rok przed złożeniem przez wielu ojców soborowych oficjalnej petycji w tej sprawie. Wspomniany artykuł ukazał się pod mało zobowiązującym tytułem: *Korespondencja z Francji*, a zawierał groźne w następstwa

11 *Mansi*, 49, 731C; 609D—610A; 744—747.

12 *Mansi*, 50, 428A; tekst w 51, 533—539.

13 *Mansi*, 51, 650—660.

14 *Mansi* 51, 678—681.

podejrzenie, jakoby zwołany właśnie Sobór miał obwieścić przez aklamację dogmat osobistej nieomylności papieża¹⁵. Wokół tej kaczki dziennikarskiej, a może i celowego sondażu opinii publicznej — jak to wkrótce zaczęto oceniać — poczęły się krzyżować dyskusje oraz argumenty za i przeciw, przybierające nieustannie na sile¹⁶. A nie chodziło przy tym tylko o wzrost raportów kościelnych, przejawiających wyraźne zaniepokojenie aktualną sytuacją polityczną, nacechowaną m.in. ruchami nacjonalistycznymi, obejmującymi także półwysep włoski, nie mówiąc już o roli, jaką może w tym wszystkim odegrać Państwo Kościelne. W rzeczy samej splot piętrzących się coraz bardziej problemów zespałał w sobie nici obszernej i pogmatwanej tkaniny. W obliczu kawałkujących wszystko sił racjonalizmu, naturalizmu, indywidualizmu wielu świątłych katolików uważało za swój obowiązek podać niezachwianą zasadę jednoczącą, która byłaby w stanie utworzyć biegun jedyne i niezawodne odniesienia, zasadę wspólnego myślenia i działania oraz harmonii społecznej, zakotwiczoną w najwyższej instancji autorytatywnej¹⁷. Wiele pokoleń chrześcijan uznawało, od pierwszych wieków chrześcijaństwa, biskupa Rzymu za czynnik nieodzowny dla jedności Kościoła. I właśnie ta wiara, dawna, a wciąż odnawiana, mogła — ich zdaniem — stać się przedmiotem jasnej i niedwuznacznej wypowiedzi zakotwiczonej mocno w rozwoju dogmatycznym minionych stuleci, choćby na płaszczyźnie czysto terminologicznej — w postaci uporządkowanych i homogenicznych ujęć. Wszystko to z kolei przenikała atmosfera głębokiego szacunku, jakim katolicy darzyli papieża — także w następstwie wydarzeń związanych ze schyłkiem jego władzy doczesnej i świeckiej¹⁸. Dzieje Soboru, których omówienie zajęłoby zbyt wiele miejsca, zwłaszcza ze względu na dość skomplikowany przebieg obrad, cechuje stopniowa polaryzacja stanowisk wobec zamiaru naszkicowania w sposób mo-

¹⁵ La Civiltà Cattolica 5 (1969) 349—352. Sugerowano przy tym, że Sobór będzie bardzo krótki (i ostatni zarazem), bo odtąd już będzie rządził Kościołem nieomylny papież-król — odpowiedź tłumacza, L. B.

¹⁶ Omawia je m.in. R. Aubert, *Il pontificato* (cyt. w przyp. 5), s. 485—495.

¹⁷ Por. np. Y. Congar, *L'ecclésiologie de la Révolution française au Concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité*, w: tenże, *L'ecclésiologie au XIX^e siècle*, Paris 1960, s. 77—114; G. Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e XIX secolo*, Roma etc. 1964, zwł. s. 394—354; H. J. Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveränität*, Mainz 1971; P. Hegy, *L'autorité dans le catholicisme contemporain. Du Syllabus au Vatican II*, Paris 1975.

¹⁸ Por. moje opracowanie: *La devozione al papa*, w: *La Chiesa e la società industriale (1878—1922)*, t. XX/2 dzieła: *Storia della Chiesa (Fliche-Martin)*, Milano 1990, s. 18 nn.

zliwie jasny i niedwuznaczny władzy i prerogatyw papieża. Nie powinno się z pewnością zapominać o tym, jak bardzo te pracowite sesje soborowe zaowocowały, i to wprost niebagatelnie, w wielu innych dziedzinach. Konstytucja *Dei Filius* pozostaje nadal podstawowym tekstem Magisterium Kościoła w tak newralgicznej tematyce, jak problem istnienia Boga, Objawienie, stosunek rozumu do wiary. Dokument ten, ogłoszony dnia 24 kwietnia 1870 r., wszedł także — zgodnie z postulatem styczniowym — w samo sedno debaty nad prymatem i nieomylnością papieża.

Wypada ponadto przypomnieć, że 6 marca tegoż roku rozdano ojcom *Caput addendum decreto de Romani Pontificis primatu*, który miał być włączony do r. 11 schematu *De Ecclesia*, przekazanego jeszcze w styczniu. Zgodnie z nowym regulaminem, który wszedł w życie 22 lutego, członkowie Soboru byli zobowiązani przekazać swoje uwagi odnośnie do tekstu w ciągu dziesięciu dni. W międzyczasie nagromadziły się jednak w tej gorącej atmosferze inne jeszcze pisma kierowane do Komisji centralnej, łącznie z listami wyjaśniającymi różne opinie, które skierowano wprost do Piusa IX¹⁹. Etap końcowy rozpoczął się, jak już zaznaczono, po promulgacji *Dei Filius*.

Na posiedzeniu Deputacji Wiary w dniu 27 kwietnia teolog Schrader w trakcie prezentowania pisemnych uwag, jakie napłynęły od ojców, przedłożył dwa problemy wstępne: czy można zrehabilitować konstytucję poświęconą wyłącznie zagadnieniu Biskupa Rzymskiego, a jeżeli tak, to czy należałoby podzielić ją na 4 rozdziały poświęcone kolejno ustanowieniu, wiecznej trwałości i naturze prymatu oraz nieomylności. Przewodniczący odpowiedział, że pierwsze pytanie otrzymało już odpowiedź pozytywną: jest to decyzja prezydium Soboru. W głosowaniu zaaprobowano zatem tylko nową strukturę tekstu²⁰. Jak łatwo zauważyć, kończono tym samym przygodne poniekąd traktowanie tekstu, wydobywając z obszernej całości problematyki eklezjologicznej ściśle określony dział, który miał się stać przedmiotem odrębnych, autonomicznych badań, cieszących się odtąd specjalnym uprzywilejowaniem przed wszystkimi innymi pracami. Na kongregacji ogólnej dnia 29 kwietnia kardynał przewodniczący De Angelis zakomunikował ojcom tę decyzję²¹. Nie będzie bezcelowe wsłuchanie się w echo tego wydarzenia w komentującym je *Dzienniku Arrigoni*: „zaczęłaby się zaraz debata nad r. 11 schematu *De Ecclesia*, omawiającym prymat papieża, aby dojść jak najszybciej

¹⁹ *Mansi*, 51, 701B—702A. Szczegóły zob.: Martina, *Pio IX*, s. 190 nn.

²⁰ *Mansi* 53, 238B-C.

²¹ *Mansi*, 51, 467.

do zdefiniowania nieomyślności; a to na wyraźne życzenie wielu biskupów, a także, by uśmierzyć niepokój wzbudzony u wiernych. Czy będzie to dobre? Czy będzie może złe takie przedstawienie tematyki? Żyję w wielkim strachu i się przekonuję, że Kardynałowie Przewodniczący ulegają wpływom lub naciskom niektórych biskupów nadmiernie żarliwych. Zagadnienie nieomyślności doczekałoby się w swoim czasie debaty poważnej i spokojnej; teraz objawia się duch pośpiechu i pasji. Było, moim zdaniem, błędem samo rozdanie dodatkowego rozdziału *De infalibilitate Romani Pontificis*, albowiem doszłoby się do tego bez szczególnych wrażeń i jakby w ogóle nie zauważając, kiedy zaczęlibyśmy omawiać r. 11 schematu *De Ecclesia*. Zagadnienie nieomyślności papieskiej mogło wyjść, swoją drogą, od biskupów i z pewnością by się pojawiło. Teraz natomiast oczekujemy na gorącą walkę”²².

Można by w rzeczy samej zastanawiać się nad strategią i taktyką; faktem natomiast pozostanie to, że problem zjawiał się już na tapecie, a tezy przeciwne, jawnie głoszone i szeroko naświetlane, stawiały zdecydowany opór zwłaszcza od 13 maja, kiedy to biskup z Poitiers, Pie zaprezentował nowy schemat. I taka napięta sytuacja trwała aż do 24 lipca²³. Przeciwnicy nie posuwali się jednak na ogół do stawiania wyraźnej alternatywy: „tak” lub „nie” dla nieomyślności, ale szli raczej po linii większego różnicowania doktryny, połączonego ze znacznym jej pogłębieniem teologicznym. Chodziło im zwłaszcza o problem: jak pogodzić autorytatywną rolę papieża ze specyficznymi prerogatywami poszczególnych biskupów? A także: jaki zakres, jakie granice ma nieomyślność papieża i co ją warunkuje? Czy mówi coś na temat Pismo św., tradycja, historia Kościoła? Na te i tym podobne pytania starano się dać stosowne i miarodajne odpowiedzi. Można by nawet naszkicować ogólny obraz sytuacji. Tak zwana „mniejszość” soborowa, obliczana na około jedną czwartą członków Zgromadzenia, nalegała za pomocą rozmaitych argumentów i akcentów na konieczność uwypuklenia więzi papież — biskupi, a to celem zdecydowanego ograniczenia ilości przypadków wydawania przez papieża osądów niereformalnych — i to po uprzedniej konsultacji biskupów. Tak zwana „większość” dążyła natomiast do znacznego poszerzenia władzy papieża, do poszerzenia pola interwencji jego nieomyślnego magisterium, a zwłaszcza do wykluczenia przy tym warunku uprzedniej weryfikacji oraz aprobaty ze strony innych organizmów kościelnych.

²² Maccarrone, dz. cyt., s. 83.

²³ *Mansi*, 52, 29—37 oraz 52, 3—28.

Mimo napięć nurtujących całe Zgromadzenie, debaty toczyły się na płaszczyźnie autentycznej konfrontacji odmiennych teologii i dwu różnych mentalności, w których pojawiały się punkty ewentualnej zbieżności przy wzajemnym złagodzeniu stanowisk, co znalazło faktycznie swój wyraz w ostatecznym sformułowaniu tekstu. Oczywiście, Papież nie krył bynajmniej swej sympatii dla stanowisk zdecydowanie infallibilistycznych, jak to potwierdza znany skądinąd epizod spowodowany przez dominikańskiego kardynała Guidi. Kardynał ten w trakcie przemówienia, jakie wygłaszał podczas posiedzenia w dniu 18 czerwca, zaproponował, aby mówiono raczej o magisterium nieomylnym, a nie o nieomyślności osobistej, uwypuklając przy tym konieczność współpracy episkopatu w opracowaniu definitywnej interwencji papieża. Pius IX zawiązywał kardynała do siebie i podczas dość gorącej rozmowy wypowiedział zdanie świadczące wyraźnie o wewnętrznym wzburzeniu: „To ja jestem tradycją, ja jestem Kościołem”²⁴. Trzeba jednak zauważyć, że tego rodzaju epizody nie przeszkodziły stopniowemu uzgadnianiu stanowisk i faktycznemu zespalaniu się też w fazie końcowej. Zamiast wnikać w rozliczne wypowiedzi ojców (oblicza się, że było ich 32 w odniesieniu do r. III schematu: o naturze prymatu; a 57 do r. IV: o nieomyślności), pożyteczniej będzie przyrzeć się uważniej ostatniej redakcji Konstytucji, zestawiając ją z wyjaśnieniami podanymi oficjalnie na Soborze przez dwóch sprawozdawców: bpa Zinelli z Treviso, który omówił rozdział III, i bpa Gassera z Bressanone, który zaprezentował rozdział IV. Zestawienie takie pozwala bowiem dostrzec większą harmonię w zestawieniu licznych elementów składowych, a także pewne wypośrodkowanie punktów skrajnych, umiejętnie zsynchronizowanych w całościowej wizji określonej rzeczywistości kościelnej. Jeden z korespondentów L. Dehona, młodego stenografa soborowego, musiał dobrze odczytywać tę przyszłościową jeszcze rzeczywistość, skoro pisał do niego dnia 1 kwietnia 1870 r.: „By się ograniczyć do samego tylko dogmatu nieomyślności, który — choć nie ogłoszony — był przyjmowany przez wszystkich, to sądzę, że katolicy rozumieją po pierwszym, przejściowym zamieszaniu, iż nie uzasadnia on tego nieoczekiwanego strachu pewnych osób, choć z drugiej strony nie ma też

²⁴ Wiadomość w tej kwestii pozostawała przez długi czas wątpliwa, ale potwierdzają ją także opublikowane nie tak dawno *Memorie* bpa Tizzani, którego świadectwo cieszy się powagą i zaufaniem. Zob. G.M. Croce, *Una fonte importante per la storia del pontificato de Pio IX e del Concilio Vaticano I: i manoscritti inediti di Vincenzo Tizzani*, *Archivum Historiae Pontificiae* 23 (1985) 275 n. Zob. także Martina, *Pio IX*, ss. 207 i 555 nn.

nic wspólnego z głośnymi wybuchami tych, którzy chcieliby go nadmiernie rozszerzać”²⁵.

Konstytucja zaczyna się prologiem mówiącym o boskim ustanowieniu Kościoła; akcent został tu położony na charakterystycznej jedności wszystkich wierzących w wierze i w miłości, a także na posługiwaniu biskupim oraz roli Piotra jako *unitatis principium ac visibile fundamentum*. Rozdział I wyjaśnia, jak Chrystus przekazał Piotrowi prymat prawdziwej jurysdykcji, drugi zaś ukazuje przekazywanie tej prerogatywy biskupom rzymskim. W r. III omawia się naturę i cechy charakterystyczne prymatu: „Nauczamy i oświadczamy, że Kościół Rzymski z zarządzenia Pana posiada prymat zwyczajnej władzy nad wszystkimi innymi kościołami, i że ta władza jurysdykcyjna Rzymskiego Papieża jest prawdziwie biskupia i bezpośrednia. Wobec niej pasterze jakiegokolwiek obrządku lub godności oraz wierni, zarówno pojedynczo i jako całość, są zobowiązani do hierarchicznego podporządkowania się i prawdziwego posłuszeństwa nie tylko w rzeczach dotyczących wiary i moralności, lecz także w tych, które odnoszą się do karności i rządzenia Kościołem rozszerzonym po całym świecie”²⁶.

Prymat Piotra i jego następców zostaje zatem określony jako „władza jurysdykcyjna”, zdecydowanie różna od tzw. „prymatu honoru”²⁷, albowiem zawiera ona w sobie faktycznie prawo rządzenia i kierowania Kościołem w tym, co dotyczy wiary, moralności, dyscypliny i porządku. Dalsze wyróżniki tej władzy zostały wyrażone za pomocą trzech przymiotników: jest to *potestas episcopalis, ordinaria, immediata*. Uwagi podane do tej kwestii przez bpa Zinelli mogą rozwiązać wszelkie wątpliwości. Mówca wychodzi z faktu, że niektórzy ojcowie soborowi opowiadali się za usunięciem takiej terminologii z różnorodnych powodów, nawet sobie przeciwstawnych: ktoś się obawiał, że formuła może zamknąć drogę do uznania praw biskupów; ktoś inny uważał ją za nadmiernie wybujałą; a jeszcze inny dostrzegał w niej, na odwrót, nieadekwatne ujęcie prerogatyw papieskich. Obawy tego rodzaju nie mają racji bytu — stwierdzał Zinelli, wyjaśniając, że przymiotnik „biskupia” oznacza, iż „władza najwyższego Pasterza ma w rzeczywistości ten sam charakter, co władza biskupów. I dlatego wydaje się rzeczą słuszną i uzasadnioną stosowanie tego samego określenia na oznaczenie specyfiki jurysdykcji wy-

²⁵ List ten przytacza L. Dehon, *Diario del Concilio Vaticano I* (wyd. V. Carbone), *Città del Vaticano* 1926, s. 126.

²⁶ DS 3060; BF II, 63.

²⁷ Por. DS 3053—3055.

konywanej przez papieża i biskupów oraz podkreślenie z jednej strony, że władzę biskupią mają biskupi, z drugiej zaś, że najwyższą władzę biskupią ma Biskup Rzymu”²⁸.

W gruncie rzeczy skłonni byłibyśmy wyjaśnić to następująco: istnieje jednorodność, homogeniczność pastoralna między działaniem papieża i biskupów, zespalająca ich ściśle ze sobą; z tym, że papież ma prawo działać w całym katolicyzmie (*in toto orbe catholico*), a nie w granicach jednej tylko diecezji. Wypowiedź bpa Zinelli nie wychodzi przy tym wyłącznie z pojęcia władzy, ale także z pojęcia posługi pasterskiej (*officium*), którą mówca stara się wyjaśnić podaniem szeregu konkretów: chodzi o szafarstwo sakramentów, wydawanie praw dla dobra wiernych, czuwanie nad ich przestrzeganiem, wizytowanie diecezji, nauczanie, osądzanie i rozstrzyganie kwestii spornych, karanie winnych. Można by na tej płaszczyźnie stwierdzić, że akty własne papieża są określane samą naturą biskupstwa wspólnego wszystkim biskupom. Zinelli dodaje: „Biskupi zespoleni ze swą głową (Papieżem) na soborze ekumenicznym (kiedy to reprezentują cały Kościół), bądź też rozproszeni po świecie, ale w jedności ze swą głową (kiedy są Kościołem jako takim) mają rzeczywiście pełną władzę”. Nie wynika stąd jednak — wyjaśnia — niebezpieczeństwo „dualizmu”. Pojawiłoby się ono wtedy, „gdyby się przyjęło dwie władze pełne i najwyższe, które byłyby oddzielone i różne od siebie, jedna od drugiej... My natomiast przyjmujemy, że władza rzeczywiście pełna i najwyższa rezyduje w Papieżu jako w głowie, i że ta sama prawdziwa i najwyższa władza jest także w głowie zespolonej z członkami, tzn. w Papieżu zjednoczonym z biskupami”²⁹.

Gdy chodzi z kolei o przymiotnik „zwyczajna”, Zinelli zauważa jedynie, że rozchodzi się tu o zwykłe sprecyzowanie kanoniczne: „Wszyscy prawnicy i znawcy prawa kanonicznego... dzielą władzę na zwyczajną i delegowaną. Pierwsza przysługuje danemu podmiotowi ze względu na jego urząd (*officium*), druga... jest wykonywana w czyimś imieniu. Czyżby Papież nie miał mieć władzy przyznawanej mu z racji jego urzędu? To właśnie ze względu na urząd jego władza jest zwyczajna”. Bezpośredniość tej władzy z kolei oznacza, że może być ona sprawowana „bez użycia niezbędnego środka”, co znaczy w praktyce możliwość wykonywania przez papieża funkcji swego urzędu (*officium*) bezpośrednio w całym świecie³⁰.

To wypunktowanie problemów nie powinno rodzić dwuznacz-

²⁸ Mansi 52, 1103—1104.

²⁹ Mansi 52, 1109—1110.

³⁰ Mansi 52, 1105B.

ności, jakoby papież przejmował na siebie prawa i funkcje pasterskie biskupów. I dlatego Zinelli wyjaśnia: „Jeżeli Biskup Rzymski, zakładając, że ma prawo wypełniać każdy akt ściśle biskupi w jakiegokolwiek diecezji, mnożyłyby się — by tak powiedzieć — i każdego dnia, nie patrząc na biskupa, niszczyłyby to, co ten mądrze postanowił, używałyby wówczas swej władzy nie dla budowania, ale dla niszczenia (*non ad aedificationem sed in destructionem*)... Któż może myśleć o tak absurdalnej hipotezie?... Nie ma wątpliwości, że autorytet Stolicy św. będzie służył ochronie prawa biskupiego, a nie jego likwidacji”³¹.

Stwierdzenia są wystarczająco zwięzłe, jeżeli nawet problem wzajemnych odniesień władzy nie zostaje w nich wyartykułowany dokładnie i z należytą precyzją teologiczną. W każdym bądź razie Zinelli podkreśla, że najwyższa władza papieża nie oznacza w żadnym przypadku tego, by papież „mógł niszczyć episkopat istniejący prawnie w Kościele”³². Przedkładając na inne, ale nie dowolnie wymyślone kategorie wywodów mówcy, można by powiedzieć, że biskup Rzymu ma za zadanie budowę jedności wszystkich Kościołów za pomocą władzy biskupiej, która go brata z innymi biskupami. Tego rodzaju pastoralna posługa papieża zawiera w sobie w odniesieniu do biskupów rozproszonych po świecie, a także do ich Kościołów, konieczność przyłgnięcia do wyższej dyscypliny, która właśnie w papieżu znajduje swój najwyższy autorytet dyrektywny. Autorytet ten przejawia się w sposób i w okolicznościach szczególnych, oczywiście w tym, co dotyczy zakresu doktryny.

A co Sobór postanawia w zakresie nieomylności papieża? Dodany rozdział nosi tytuł zgodny z sugestią kard. Guidi i innych: *De Romani Pontificis infallibili magisterio*. Po krótkim zarysie historycznym, w którym wymienia się świadectwa dawnych soborów oraz wiekową praktykę Kościoła, zostaje zaakcentowana celowość tego „charyzmatu”. Został on „udzielony Piotrowi i jego następcom na tej Stolicy, po to, aby sprawowali swój wzniosły urząd dla zbawienia wszystkich; aby cała owczarnia Chrystusowa odciągnięta przez nich od zatrutego błędem pokarmu, karmiona była s'rawą niebiańskiej nauki; aby usunąć okazję do schizmy i cały Kościół zachować w jedności tak, by wsparty na swoim fundamencie, trwał silny przeciwko mocom piekła”³³.

Ponownie — powiedzielibyśmy: jakby mimochodem — wykwita idea funkcji powierzanej jednemu dla dobra wszystkich,

³¹ *Mansi* 52, 1105C.

³² *Mansi* 52, 1109A.

³³ DS 3071; BF II, 71.

pewnej osnowy wspólnotowej wymagającej specyficznego i najwyższego zadania indywidualnego. Następuje starannie wyważona w całym swym słownictwie i terminologii definicja: „Dlatego idąc wiernie w ślady Tradycji... nauczamy i definiujemy, jako dogmat objawiony przez Boga, że Biskup Rzymski, gdy mówi *ex cathedra* — tzn. gdy sprawując urząd pasterza i nauczyciela wszystkich wiernych, swą najwyższą apostołską władzą określa zobowiązującą cały Kościół naukę w sprawach wiary i moralności — dzięki opiece Bożej przyrzeczonej mu w osobie św. Piotra Apostoła, posiada tę nieomyślność, jaką Boski Zbawiciel chciał, aby Kościół jego był obdarzony w definiowaniu nauki wiary i moralności. Toteż takie definicje są niezmiennie same ze siebie, a nie na skutek zgody Kościoła”³⁴.

Wyjaśnienia do tego tak zwartego i wiele mówiącego tekstu podał relator oficjalny, bp Gasser dnia 11 lipca 1870 r. Ukazał z niezwykłą dokładnością, na ile są do przyjęcia i jak powinno się rozumieć trzy przymiotniki używane często w odniesieniu do nieomyślności papieża: osobista, osobna, absolutna. Nieomyślność tę określa się jako *osobistą* celem wykluczenia podziału na papieża i jego rzymską stolicę rozumianą jako komplet, cała seria papieży. Chodzi bowiem o to, że nieomyślność jako taka przysługuje wszystkim i każdemu z osobną prawowitym następcom Piotra; nie jest natomiast właściwością związaną z samą tylko sukcesją rozumianą jako cały, globalnie brany, ciąg biskupów Rzymu. Po tym stwierdzeniu Gasser uznał za stosowne dodać, iż „nieomyślność nie przysługuje papieżowi jako osobie prywatnej..., ale jako osobie publicznej, tzn. głowie Kościoła w jej odniesieniu do Kościoła powszechnego. Nie należy zatem utrzymywać, że papież jest nieomyślny tak po prostu ze względu na autorytet papiestwa, ale nieomyślny jest tylko na tyle i wtedy, gdy działa pod wpływem asystencji Bożej, jaka nim kieruje w tej dziedzinie *certe et indubie*. W rzeczy samej, na mocy swego autorytetu papieskiego papież jest zawsze najwyższym sędzią w sprawach wiary i obyczajów, a także ojcem i nauczycielem wszystkich chrześcijan; cieszy się jednak Bożą asystencją... która nie pozwala mu błędzić, tylko wtedy, gdy wypełnia swe zadanie najwyższego

³⁴ DS 3074; BF II, 72. Przekład podany za BF (ale i u autora artykułu) nie jest dokładny. Tekst oryginalny (łaciński) bowiem mówi: *doctrinam de fide vel moribus*. Bp Gasser natomiast wyjaśniał, że celowo użyto tu *vel* (lub), by nikt na podstawie tej definicji nie twierdził, jakoby obie te dziedziny: wiara i moralność, musiały występować zawsze razem w danym orzeczeniu dogmatycznym. Przekład poprawny winien zatem brzmieć: „nauka wiary lub moralności” — i to dwukrotnie taki sam; — przyp. tłumacza, L. B.

sędzię w kontrowersjach dotyczących wiary oraz powszechnego nauczyciela w Kościele”³⁵.

W tym miejscu Gasser podaje wcale nie błahe uściślenie: wyrażenie „papież jest nieomylny”, chociaż jeszcze nie fałszywe, jest niewątpliwie „niepełne, albowiem papież jest nieomylny tylko wtedy, gdy uroczystym osądem definiuje doktrynę o wierze lub moralności dla całego Kościoła”³⁶. Innymi słowy i ujmując rzecz ściślej, powinno się twierdzić, że papież otrzymał dar nieomylności na określone momenty, albo też, że nieomylny jest tylko i wyłącznie akt osądu papieskiego, dokonany *ex cathedra*.

Omawiając drugi przymiotnik, Gasser stwierdza: „Nieomylność może być nazwana osobną lub odrębną, albowiem opiera się na specjalnej obietnicy Chrystusa oraz na szczególnej asystencji Ducha Świętego, która nie utożsamia się z Jego obecnością zagwarantowaną całemu ciału Kościoła nauczającego, zespolonemu ze swą głową... Nie oddzielamy jednak tym samym papieża i nie przekreślamy jego najściślejszego związku z Kościołem. Papież jest nieomylny tylko wtedy, gdy spełnia zadanie nauczyciela wszystkich chrześcijan, a więc gdy reprezentuje Kościół powszechny, i jako taki osądza i definiuje to, w co wszyscy mają wierzyć... Nie można go oddzielać od Kościoła powszechnego, tak jak fundamentu nie można oddzielić od budowli, którą podtrzymuje. Nie oddzielamy papieża, który definiuje, od współpracy i współdziałania Kościoła”³⁷. Problem jest — jak widać — bardzo delikatny i Gasser powraca do niego z jeszcze większym naciskiem. Odróżnia Boży wpływ w porządku lub w dziedzinie nieomylności od czynnego wpływu Bożego w procesie Objawienia lub natchnienia. Konsekwentnie też podkreśla, że papież, chcąc się poinformować o definiowalności danej doktryny, ucieka się do takich środków, które pozwalają mu oddzielić prawdę oraz wyrazić ją w odpowiedni sposób, a więc do nauki soborów, opinii biskupów, kardynałów, teologów. Niemniej uwypukla z całą mocą to, iż prerogatywa nieomylności nie zależy od zastosowania takich właśnie środków lecz jedynie od asystencji Bożej. Dlatego też, konsekwentnie, nie powinno się traktować konieczności zastosowania przez papieża tego rodzaju konsultacji jako bezwzględnej (*stricta et absoluta*), ale tylko jako względną, tzn. związaną z oceną roztropnościową, uwarunkowaną różnymi okolicznościami³⁸. Nie da się natomiast utrzymać tezy, jakoby sądy *ex cathedra*

³⁵ *Mansi* 52, 1212C — 1213A.

³⁶ *Mansi* 52, 1213.

³⁷ *Mansi* 52, 1213 B-C.

³⁸ *Mansi* 52, 1215 D i 1216 D.

były nieomyślne tylko wtedy, gdy spotkają się ze zgodnym przyjęciem Kościoła: są one takie z samej swej natury (*in se et ex sese*)³⁹. Analogiczne zdanie pojawia się, jak widać wyraźnie, w samym tekście definicji. A przecież, chociaż odpowiada ono — co jest oczywiste — intencji relatora, zostało dodane do tekstu dopiero po debacie soborowej i po wyjaśnieniu Gassera. W trzy dni później papież otrzymał list od biskupa włoskiego, zawierający żądanie zdecydowanego wykluczenia w tekście definicji ewentualnego odwoływania się do koniecznej zgody episkopatu, uprzedniej, towarzyszącej lub następczej — jako wiążącego warunku prawnego nieomyślności. Nastawienie antygallikańskie było także widoczne w analogicznym żądaniu przyjętym zresztą przez Piusa IX, który przekazał natychmiast listy do kompetentnego organu soborowego z osobistym dopiskiem wyrażającym własną wolę, aby uwzględniono także te uwagi. Te i tym podobne opinie, odpowiadające poprawkom podanym także przez innych ojców, ujęto w formułę *ex sese, non autem ex consensu ecclesiae*⁴⁰, zaaprobowaną przez Sobór w dniu 16 lipca i wprowadzoną tym samym do tekstu końcowego.

Wracając do niezwykle starannych i dokładnych wyjaśnień Gassera, trzeba zauważyć, jak umiejętnie odrzuca on cechę „absolutnej”, przypisywaną nieomyślności papieskiej. „Nieomyślność absolutna przynależy tylko Bogu” — stwierdza, zauważając natychmiast, że nieomyślność papieska „jest w rzeczywistości ograniczona w zakresie podmiotu do tych momentów, gdy papież wypowiada się jako nauczyciel powszechny i sędzia najwyższy z katedry Piotra tzn. z centrum; jest ograniczona co do przedmiotu, chodzi bowiem o wypowiedzi traktujące o wierze lub moralności; a także co do aktu, jakim są definicje czyli określenie tego, w co należy wierzyć lub co mają odrzucić wszyscy wierni”⁴¹.

W dalszym ciągu mówca wyjaśnia dokładnie te motywy, grupując w pewne całości poszczególne problemy. Kładzie więc nacisk na okoliczności definiowania i związane z tym faktem elementy: przemawianie *ex cathedra*, techniczna formuła, która wskazuje na rolę pasterza i nauczyciela Kościoła powszechnego, definicja — definiowanie czyli realizacja specjalnego sposobu nauczania, w którym musi się uwidaczniać zamiar położenia kresu, zakończenia pewnych fluktuacji czy niejasności odnośnie do danej nauki poprzez wypowiedzenie zdania „kończącego”, a dalej

³⁹ *Mansi* 52, 1217 C.

⁴⁰ Dokumentacja: *Mansi* 52, 1262, 1300 n, 1318.

⁴¹ *Mansi* 52, 1214 B-C.

przedmiot nieomyślności, który się utożsamia z przedmiotem nieomyślności całego Kościoła ⁴².

W tej ostatniej kwestii pożyteczne będzie odwołanie się do pewnego fragmentu *Constitutio secunda de Ecclesia*, nie uchwalonej dlatego, że — jak obawiał się, wraz z innymi, Arrigoni — Sobór nie zdołał się już zgromadzić na nowo. Mówi się w niej o tym, iż dar nieomyślności oznacza, że ani cały Kościół wierzący (*fidelis universi credendo*), ani też cały Kościół nauczający (*ii qui potestate docendi totam ecclesiam praediti sunt*) nie może popaść w błąd ⁴³. Postuluje się zatem ścisłą więź i ściśle zespolenie wszystkich komponentów Kościoła w głoszeniu i w wyznawaniu wiary jedynej — są to przecież akty dosięgające tajemnicy prawdy absolutnej. Rozumie się dzięki temu, być może, lepiej ujęcie bpa Pie, omawiającego ten schemat, który — jak pamiętamy — podkreślił, że papieża winno się uważać za organ Kościoła (*organum Ecclesiae*) ⁴⁴. Również bp Gasser odrzucał zdecydowanie myśl, jakoby nieomyślność miała być przekazywana, względnie przelewana z papieża na Kościół ⁴⁵.

Sięgając do głównego wątku tego długiego i dość zawilego wywodu, można by stwierdzić, że nieomyślność specyfikująca określone akty definiowania doktryny przez papieża jest po prostu nieomyślnością Kościoła, a nie jakimś odrębnym źródłem autentycznej wiary. Z drugiej zaś strony papież, gdy definiuje doktrynę jest nieomyślny nie dlatego, że przemawia jako delegat wspólnoty, lecz na mocy charyzmatu szczególnego, który dosięga go jako biskupa, ale w wymiarach sukcesji apostoelskiej, dokładniej zaś mówiąc, jako biskupa Rzymu, będącego z tej właśnie racji ośrodkiem zespolenia i spójności wiary całego Kościoła ⁴⁶.

Wielka skrótowość naszych analiz, w których staraliśmy się jedynie wypunktować zasadnicze momenty krystalizowania się eklezjologii usankcjonowanej przez Vaticanum I, daje z pewnością obraz niepełny samego Soboru oraz tego klimatu, w jakim dojrzewały stopniowo decyzje ostateczne. Nie był to, rzecz jasna, klimat spokojny, zwłaszcza przy końcu, kiedy rozpętała się wzmiankowana na wstępie burza nad Rzymem, obrazująca w ja-

⁴² *Mansi* 52, 1225—1230.

⁴³ *Mansi* 53, 313 A.

⁴⁴ *Mansi* 52, 36 D. Mówca wyjaśniał, posługując się terminologią techniczną, że nie chodzi tu o organ „ministerialny”, delegowany przez ciało, ale o organ „magistralny”, ustanowiony przez Boga i to bezpośrednio.

⁴⁵ Taki pogląd, stwierdzał Gasser, „iuxta meam opinionem admitti non potest; supponit enim quasi nulla alia detur infallibilitas in Ecclesia, nisi quae a Pontifice et Pontificem communicatur Ecclesiae”. *Mansi* 52, 1122 B-C.

⁴⁶ Por. G. Thils, dz. cyt., passim.

kiejś mierze to, co działo się w samej auli soborowej. W rzeczy samej pierwsze głosowanie nad całym schematem wypadło następująco: 451 głosów za (*placet*), 88 przeciw (*non placet*) i 62 wstrzymujących się (*placet juxta modum*). Przed oficjalnym ogłoszeniem Konstytucji (w dniu 18 lipca 1870 r.) niektórzy jej przeciwnicy woleli opuścić Rzym, powiadamiając uprzednio Papieża listem napisanym w tonie pełnym szacunku o powodach tego gestu. List podpisało 55 ojców; sześciu innych napisało do papieża osobiście pisma o podobnej treści⁴⁷. Natomiast w trakcie uroczystej sesji wszyscy jej uczestnicy okazywali na różne sposoby, ale bardzo wyraźnie, swój pozytywny stosunek do nowego dogmatu⁴⁸.

Zamknął się w ten sposób ważny rozdział dziejów Kościoła, chociaż kilka poważnych kwestii doktrynalnych pozostało nadal otwartych.

W każdym razie decyzje Vaticanum I wpłyną mocno nie tylko na katolicyzm, ale także na całe chrześcijaństwo. Wydarzenie soborowe otwierało się przecież, jak zawsze, w przyszłość, która nie przedstawiała się nazbyt różowo i miała dopiero okazać faktyczne znaczenie i wagę tego wydarzenia. A oznaczało ono z jednej strony dalsze wzmocnienie i widoczne porzeszenie autorytatywnych aspektów oraz scentralizowanie pasterskości Kościoła. Sam Gasser przy końcu swego długiego wywodu podał w wielkim skrócie wykład dziejów Kościoła od czasów reformacji, ukazując stopniowy upadek autorytetu papieskiego, co prowadziło także do podważenia wszelkiego autorytetu, zarówno kościelnego, jak i świeckiego. Konieczne więc było, jego zdaniem, niedwuznaczne odwołanie się do autorytetu i jego roli, choćby nawet tylko dla dodania otuchy i ożywienia Kościoła i państwa⁴⁹. Apel ten został przyjęty. Decyzje Vaticanum I zawierają jednak także inne przyuczynki oraz wyjaśnienia, nie mówiąc już o takich ważkich stwierdzeniach, jak podkreślenie jedności i powszechności Kościoła ponad partykularyzmami, a także ozywają pewien typ pobożności, który potrzebuje konkretnych wzorców czy reguł, aby móc objawić — jakby ucieleśniając ją w zastępcy Chrystusa — personalizację rzeczywistości kościelnej, typową dla katolicyzmu współczesnego, zwłaszcza z przełomu w. XIX i XX⁵⁰. Konkretnie zaś

47 Por. G. Martina, *Pio IX*, s. 214 n.

48 Por. tamże, s. 216—228.

49 *Mansi* 52, 1230 C-D.

50 Por. K. Rahner, *Considerazioni dogmatiche in margine alla pietà ecclesiale*, w: tenże, *Sentire Ecclesiam*, t. II, Roma 1964, s. 713—123. Gdy chodzi o rozwój tzw. pobożności „papieskiej”, zob. moje studium: *La devozione al papa*, dz. cyt., s. 9—81.

rzecz biorąc poprzez mistyczną wizję papieżstwa, nie pozbawioną nawet — jak zwykle w takich przypadkach — pewnych elementów ekscentrycznych, toruje się drogę do autentycznej i poprawnej nauki tradycyjnej, do uchwycenia właściwego sensu przynależności do Kościoła rozumianego w jego bardziej duchowych wymiarach i cechach bardziej charakterystycznych.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC